



# کاوش‌ها سر کلامی

سال سوم / شماره نهم / پاییز ۱۴۰۲

فصلنامه (داخلی)

گروه علمی تربیتی کلام اسلامی جامعه الزهراء ع

## اعضای هیئت تحریریه به ترتیب حروف الفبا:

اعظم وفائی

استادیار دانشگاه قم؛ گروه مدرسی معارف اسلامی

حسن ترکاشوند

مدرس حوزه علمیه قم

جابر توحیدی اقدم

مدرس حوزه علمیه قم

علی صفر تیموری کیا

مدرس حوزه علمیه قم

محمد جعفری هرنندی

استادیار مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی ع،

گروه کلام و فلسفه دین

مصطفی صدق

مدرس حوزه علمیه قم

ناصر شهیدی زندی

مدرس حوزه علمیه قم

## صاحب امتیاز:

جامعه الزهراء ع

## مدیر مسئول:

حجة الاسلام والمسلمین ناصر شهیدی

## سرمدیر:

حجة الاسلام والمسلمین علی صفر تیموری کیا

## ویراستار:

علی صفر تیموری کیا

## ارزیابان علمی این شماره

حجة الاسلام والمسلمین مصطفی صدق

حجة الاسلام والمسلمین علی صفر تیموری کیا

قم، خیابان صدوقی، بلوار بوعلی سینا،

جامعه الزهراء ع

صندوق پستی: ۳۷۱۸۵۳۴۹۳

تلفن: ۳۲۱۱۲۱۵۲ - ۰۲۵

رایانامه: kavosh.kalam@jz.ac.ir

مقالات و مطالب منتشر شده در فصلنامه علمی - تخصصی (داخلی) «کاوش‌های کلامی»، لزوماً بیان‌کننده دیدگاه‌های فصلنامه نیست و مسئولیت مطالب مندرج در هر مقاله بر عهده نویسنده است.

## 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 یارد 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 (بیانگر یافته‌های تفصیلی تحقیق است که به صورت گزاره‌های خبری موجز و مختصر بیان می‌گردد)؛ ۸. کتابشناسی؛ ۹. پی‌نوشت (توضیحات ضروری و درج لاتین اسامی و اصطلاحات خاص).

### ج) شیوه استناد به منابع و ارجاع‌ها

۱. آدرس دهی باید به صورت «درون‌متنی» باشد: (نام خانوادگی نویسنده، سال نشر، جلد، صفحه؛ مثال: (طباطبایی، ۱۳۹۱: ۱۳۸/۲)؛
۲. در پایان مقاله، ترتیب و مشخصات کامل منابع و مراجع بر اساس 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

- سخن سردبیر..... ۵
- روش کلامی علامه محمد رضا مظفر در استنباط مسئله امامت / سیده فرزانه ابراهیمی؛ حامد آسیابان هارضایی .. ۷
- تبیین مسئله رابطه رحمت و عدل الهی با خلود در عذاب / فاطمه یآوری؛ مصطفی صدقی ..... ۳۱
- نقش جهان بینی توحیدی در ازدیاد و تربیت نسل با تأکید بر جامعه معاصر ایران / فاطمه نقره ..... ۴۷
- جایگاه و نقش هرمنوتیک در علوم قرآنی با تأکید بر بررسی دیدگاه ملاصدرا / مونا کاظمی ..... ۸۵
- راه شناخت خدا بر اساس روایت «اعرفوا الله بالله» از منظر علامه مصباح یزدی رحمته الله علیه / نجمه الهیاری؛
- مهدی عبداللهی..... ۱۱۷
- «گزارش جلسات دفاعیه پایان نامه های گروه علمی تربیتی کلام اسلامی» / علی صفر تیموری کیا ..... ۱۳۹



## سخن سردبیر

### سخنی از روایات درباره تحقیق و پژوهش

در روایات اسلامی از تحقیق و پژوهش به عنوان کاری بسیار با ارزش یاد شده است و برای آن پاداش‌های اخروی فراوانی وعده داده شده است. پیامبر گرامی اسلام ﷺ در این رابطه فرموده اند: «مَنْ مَاتَ وَ مِيرَاثُهُ الدَّفَاتِرُ وَ المَحَابِرُ وَ جَبَّتْ لَهُ الحِجَّةُ» کسانی که از دنیا می‌روند و میراث آنان دفتر و دوات باشد، مستحق بهشت برین هستند؛ (إرشاد القلوب دیلمی، ج ۱، باب ۵۱، ص ۱۷۶). در جایی دیگر می‌فرمایند: «القَلَمُ مِنَ اللَّهِ، نِعْمَةٌ عَظِيمَةٌ وَ لَوْلَا القَلَمُ لَمْ يَسْتَقِمِ المَلِكُ وَ الدِّينُ وَ لَمْ يَكُنْ عَيْشُ صَالِحٍ»؛ یکی از نعمت‌های بزرگ خداوند قلم است؛ زیرا اگر قلم نبود، نه جامعه‌ای اداره می‌شد و نه دیانتی استوار می‌گشت و نه زیست‌پسندیده‌ای امکان‌پذیر بود. (مستدرک الوسائل، ج ۱۳، ص ۲۷۳). امیر مؤمنان هم درباره تحقیق کلامی مؤجز فرموده‌اند که نشان‌دهنده جایگاه و ارزش بالای کار تحقیقی است: «لَا عَمَلَ كَالْتَحْقِيقِ»؛ یعنی هیچ کاری در ارزشمندی قابل‌قیاس با تحقیق نیست؛ (غرر، فصل ۸۶، ح ۴۹).

اگر اندکی در فایده تحقیق و کتابت تأمل شود که چه مشکلاتی از سر راه بشر بر می‌دارد و در رفاه مادی و سعادت اخروی مردم چه قدر دخیل است، سرّ این همه تأکید و وعده پاداش برای تحقیق و کتابت در روایات، روشن می‌شود. یک نوشته تحقیقی همانند حسنه جاریه است برای نویسنده متدین و تا زمانی که مردم از حاصل تحقیق او سود می‌برند، شخص نیز از ثواب آن بهره‌مند می‌شود، لذا پیامبر اسلام ﷺ در مورد پاداش پژوهش و نگارش می‌فرماید: «الْمُؤْمِنُ إِذَا مَاتَ وَ تَرَكَ وَرَقَةً وَاحِدَةً عَلِمَهَا عِلْمٌ تَكُونُ تِلْكَ الْوَرَقَةُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ سِرًّا فِيمَا بَيْنَهُ وَ بَيْنَ النَّارِ وَ أُعْطَاهُ اللَّهُ تَبَارَكَ وَ تَعَالَى بِكُلِّ حَرْفٍ مَكْتُوبٍ عَلَيَّهَا مَدِينَةٌ أَوْسَعُ مِنْ

الدُّنْيَا سَبْعَ مَرَّاتٍ؛ انسان مؤمن هنگامی که از دنیا برود اگر حتی یک برگه حاوی دانش از خود بر جای نهد که دیگران از آن منتفع شوند، این برگه پرده‌های شود در روز رستاخیز، که میان او و آتش دوزخ فاصله اندازد و خدای تبارک و تعالی برای هر حرفی که بر آن برگه نوشته باشد، شهری به وی می‌بخشد که وسعت آن بیش از هفت برابر دنیا باشد. لذا گروه علمی هم لازم می‌داند که مقدمات و زمینه تحقیق و پژوهش و ارتقاء کارهای پژوهشی شما طلاب گرانقدر و ترویج آن را فراهم نماید. بدین منظور هر نوع کار پژوهشی کلامی در هر اندازه‌ای که باشد، گروه در قالب فصلنامه داخلی یا کلام نگاره دیواری در مناسبات در جامعة الزهراء علیها السلام یا در کانال مربوط به کلام منتشر می‌شود.

در این شماره از فصلنامه پنج مقاله و گزارشی از جلسات دفاعیه منتشر می‌شود با عناوین: «روش کلامی علامه محمد رضا مظفر در استنباط مسئله امامت»، «تبیین مسئله رابطه رحمت و عدل الهی با خلود در عذاب»، «نقش جهان بینی توحیدی در ازدیاد و تربیت نسل با تأکید بر جامعه معاصر ایران»، «جایگاه و نقش هرمنوتیک در علوم قرآنی با تأکید بر بررسی دیدگاه ملاصدرا»، «راه شناخت خدا بر اساس روایت اعرفوا الله بالله، از منظر علامه مصباح یزدی رحمته الله علیه»، «گزارش جلسات دفاعیه پایان‌نامه‌های گروه علمی تربیتی کلام اسلامی» و «پرسش‌های مربوط به مسابقه پژوهشی این شماره فصلنامه» در پایان فصلنامه مطرح شده است



## روش کلامی علامه محمد رضا مظفر در استنباط مسئله امامت

سیده فرزانه ابراهیمی<sup>۱</sup>؛ حامد آسیابان‌ها رضایی<sup>۲</sup>

### چکیده

روش‌شناسی علوم از جمله مسائلی است که در حوزه دانشی هر علم به بحث گذاشته می‌شود علم کلام نیز با توجه به اهداف متعدد و براساس حوزه‌های مختلف کلامی، بررسی و شناخت راه‌هایی است که ما را به استنباط عقاید و دفاع از آن‌ها رهنمون می‌سازد. یکی از مسائل مهم کلامی امامت است و یکی از بهترین ابزار دفاع و تبیین این مسئله، شناخت اصولی و روشمند شیوه‌های استنباط آن است. بهره‌گیری از میراث کلامی متکلمان نامی شیعه یکی از بهترین راه‌ها در این زمینه می‌باشد. مرحوم محمد رضا مظفر از جمله اندیشمندان است که آثار مطرحی را در باب امامت نگاشته است از جمله کتاب «عقاید الامامیه» و «سقیفه» و در این باره از روش‌های مطرح در حوزه کلام بهره گرفته‌اند؛ بر این اساس، در این پژوهش با روش توصیفی و تحلیلی و شیوه کتابخانه‌ای روش‌های مرحوم مظفر در حوزه استنباط مسائل امامت مورد بررسی قرار گرفته است. وی در استنباط مسائل امامت علاوه بر نقل از ادله مبتنی بر عقل نظری همچون کشف استلزامات، قواعد بدیهی عقلی مانند؛ بطلان تناقض، ترجیح بلامرجح و انواع متعدد براهین نظیر؛ برهان علت‌غایی، برهان امکان اشرف و عقل عملی از قواعدی مانند؛ قاعده لطف، قاعده قبح عقلی و نقض غرض، و نیز تمسک به ظهور و تواتر و رفع تعارض استفاده کرده است.

**واژگان کلیدی:** روش کلامی، علامه مظفر، استنباط، عقل عملی، عقل نظری، استنباط نقلی.

۱. فارغ التحصیل سطح سه رشته کلام اسلامی جامعه الزهراء (ع).  
۲. مدرس سطوح عالی حوزه علمیه قم.

## مقدمه

اهمیت پژوهش در گستره ظرفیت علوم بشری بر کسی پوشیده نیست. یکی از روش‌های نوین پژوهش در عصر کنونی، روش‌شناسی علمی، دیدگاه‌ها و نظرات متفکران می‌باشد که ثمراتی همچون؛ معرفت حقیقی و ریشه‌ای مسائل علوم و باز شدن راه‌های نوین براساس تجربیات متفکران دارد. ولیکن بررسی روشی این علم تاکنون مورد غفلت واقع شده است. مقصود از روش‌شناسی علم کلام، بررسی راه‌هایی است که ما را به هدف و مقصود از علم کلام، استنباط عقاید و دفاع می‌رساند. برای این کار یکی از بهترین راه‌ها، بررسی روش‌هایی است که متکلمان بزرگ امامیه به کار بسته‌اند. براساس ویژگی گفته شده‌ی فن روش‌شناسی، می‌توان در زمینه علوم دینی با شناسایی روش‌های بکار گرفته شده عالمان ادیان و مذاهب در اثبات اعتقادات آن دین و مذهب، ضمن ریشه‌یابی ایجابی و سلبی باورهای دینی در چگونگی استنباط و اثبات عقاید، به کشف روش‌های جدید و متفاوت براساس تجارب کاربست اندیشمندان واصل شد.

اکثر شبهات اعتقادی با ظاهری موجه از کانال‌های تبیین و اثبات موضوعات دینی وارد افکار عموم گشته و باعث تفرقه افکندن بین مسلمانان و سست نمودن بنیادهای اعتقادی آنان می‌شوند. به خصوص در مسئله امامت. بنا بر اهمیت و ضرورت جایگاهش در اصول دین، منافقان درصدد شبهه افکنی در دلایل اثبات و استنباط آن هستند.

در این زمینه علامه محمدرضا مظفر یکی از برجسته‌ترین فعالان این حوزه محسوب می‌شوند. ایشان با انتشار آثاری ارزنده همچون: عقاید الامامیه، السقیفه، شیعه در ایران و شیعه و سابقه تاریخی آن و... تصویری یقینی و واضح از مسأله امامت ارائه می‌دهند که موجبات وحدت اسلامی و دوری از اختلافات در این باب را فراهم می‌کند. لذا کشف پاسخ‌های ایشان به شبهات حاضر در این موضوع کلامی؛ یعنی امامت و طریقه استنباط آن جز از طریق پژوهش درباره روش‌شناسی کلامی علامه مظفر حاصل نمی‌شود.

با توجه به اهمیت آثار علامه مظفر در رابطه با چگونگی استنباط مسئله امامت، تاکنون پژوهشی به صورت روش‌شناسانه در رابطه این موضوع انجام نگرفته است، لذا



تحقیق حاضر فاقد پیشینه اختصاصی در این زمینه است. اما به طور عام در مسائلی غیر از موضوع پژوهش حاضر در رابطه با روش شناسی آثار ایشان می توان به تحقیقات ذیل اشاره کرد:

۱. «تأثیر آراء فلسفی و کلامی در آثار اصول فقهی محمد رضا مظفر و محمد باقر صدر»، پدیدآور: فاطمه اکبری رزانی، دانشکده ادبیات و علوم انسانی اصفهان.
۲. «حسن و قبح عقلی از دیدگاه متفکران معاصر، مرحوم مظفر، آیت الله سبحانی و استاد مصباح»، پدیدآور: لیلی یوسفی ابدال آبادی، دانشکده الهیات و معارف اسلامی فردوسی مشهد.
۳. «حسن و قبح عقلی و شرعی با تمرکز بر آراء علامه محمد رضا مظفر»، پدیدآور: محمدتقی حیدری، دانشگاه فردوسی مشهد، دانشکده الهیات و معارف اسلامی. پژوهش حاضر بر آن است تا با بررسی کتب اختصاصی علامه مظفر از جمله؛ عقاید الامامیه، کتاب سقیفه و...، روش های کلامی ایشان را در استنباط مسئله امامت کشف کند. از آنجا که علم کلام برای استنباط مسائل کلامی، در مباحث نقلی و غیر نقلی از دو روش عقلی و نقلی بهره برده است. لذا این پژوهش؛ دو روش نقلی و عقلی را برای شناختن روش استنباط علامه مظفر در مسئله امامت، به تفکیک بررسی خواهد کرد. گزاره های به دست آمده در علم کلام از یک سنخ نیستند. برخی از آنها جز از طریق عقل، قابل وصول نیست. برخی دیگر صرفاً با توجه به منبع وحیانی، قابل دستیابی هستند و گونه ای دیگر از مسائل کلامی با هر دو منبع قابل کشف و اثبات اند. به عبارت دیگر، در استنباط مسائل کلامی، نوع و روش استنباط وابسته به خصوصیت مسئله دارد.

بر این اساس پژوهش حاضر در دو محور بیان می گردد:

۱. روش عقلی علامه مظفر در مسئله امامت.
  ۲. روش نقلی علامه مظفر در مسئله امامت.
- آنچه که در آثار و اندیشه های علامه مظفر نمایان است. تفکیک این دو طریق استنباط و تعیین حدود هر یک از آنان می باشد. با آنکه عقل نزد ایشان از جایگاه والایی برخوردار

است و آن را موهبت الهی می‌داند. با وجود این، عقل را برترین و تنهاترین راه استنباط نمی‌داند؛ بلکه ایشان معتقد هستند که شناخت عقاید اصلی با عقل، و تفکر صورت گرفته و نصوص دینی و آیات قرآنی و جوب آن را معین نمی‌کند؛ بلکه عقل و جوب آن را به ما اعلام داشته است. و به وسیله نصوص دینی هم آن را تأکید و تأیید می‌کنیم. ایشان در رتبه عقاید فرعی عقل و نقل را در راستای هم قرار داده و رجوع و استنباط از هر دو را معتبر دانسته‌اند (مظفر، ۱۳۸۰: ص ۴۵).

در اصول دین همچون؛ توحید و نبوت، تقلید جایز نیست؛ بلکه بر هر انسان بالغ عاقل به حکم عقل، تحصیل یقین عقلی به آن واجب است. بنابراین وجوب تحصیل یقین، و جویی عقلی است نه شرعی. علامه مظفر برای کسب معارف، ساختار معرفتی را طراحی می‌کند که هر جزء آن تکالیف خاص خود را عهده‌دار است. که افراط و تفریط در هر یک از اجزا منجر به ضلالت انسان می‌گردد.

ایشان برای برپایی و تعیین جایگاه هریک از طرق استنباط؛ عقل و نقل، در روش کلامی خود ابتدا با نقل‌گرایی، ظاهرگرایی و عقاید اشاعره مآب در علم کلام، برخورد نقادانه داشته است. از جمله نقدهای ایشان در این حیطة این است که در روش علم کلام عقیده‌ایی مسلم گرفته می‌شود؛ و سپس دلائل عقلی یا شبه عقلی برای آن اقامه می‌شود؛ در حالیکه چه بسا آن عقیده اساساً صحیح نباشد. این روش باعث شد که عده‌ای از متکلمان، وجوب عقلی معرفت را انکار کنند و به وجوب شرعی آن قائل شوند (مظفر، ۱۴۱۴: ص ۶۳-۶۶). علامه برای تایید روش خود، از آیات و روایات مشوق به تفکر و تعقل استفاده نموده‌اند. و می‌فرمایند آیات و روایات نگاهی متفاوت با آنچه که کلام نقل‌گرای محض دارد، مطرح کرده است. درجایی دیگر ایشان برای تعیین جایگاه روش عقلی می‌فرمایند: ما معتقدیم که خداوند متعال، با اعطای قوه تعقل، ما را امر کرده که به وسیله این نیرو، درباره آفرینش او فکر کنیم (مظفر، ۱۳۸۰: ص ۳۹). همانطور که خودش در آیات قرآن کریم می‌فرماید: ﴿سَرُّهُمْ آيَاتِنَا فِي الْأَقَاقِ وَفِي أَنْفُسِهِمْ﴾؛ «بزودی ما آیات و نشانه‌های خود را در آفاق جهان هستی، و در نفوس خود انسان‌ها به آنان نشان خواهیم داد.» (فصلت: ۵۳).

## ۱. مفهوم شناسی

### ۱-۱. روش شناسی

مقصود از روش یا متد مجموعه وسایلی است که وصول به غایت و مطلوبی را آسان می‌سازد و غرض از روش علمی مجموعه اسلوب‌ها و طریقه‌هایی است که رسیدن به حقیقت را سهل می‌کند. (شاله، ۱۳۴۶: ص ۲۲)

روش شناسی، معرفت به راه‌های اندیشه و علوم بشری است. لذا موضوع‌اش، روش علم است و از طریق مطالعه اصولی بدست می‌آید. روش شناسی غیر از روش است. روش مسیری است که دانشمند در سلوک علمی خود طی می‌کند، و روش شناسی دانش دیگری است که به شناخت آن مسیر می‌پردازد. روش همواره در متن حرکت فکری و تلاش‌های علمی یک دانشمند قرار دارد. و روش شناسی دانشی است که از نظر به آن شکل می‌گیرد، و به همین دلیل روش شناسی همواره یک دانش و علم درجه دوم است. علم درجه اول علمی است که به یک واقعیت عینی طبیعی و یا انسانی می‌پردازد، و علم درجه دوم علمی است که موضوع آن نفس واقعیت خارجی نیست. موضوع علم درجه دوم علم و آگاهی بشری است، اعم از این که آن آگاهی، خود یک دانش و علم درجه اول و یا درجه دوم باشد. اصطلاح علم درجه دوم نظیر اصطلاح معقولات ثانیه که مفاهیم ذهنی و انتزاعی می‌باشند که خارج ظرف عروض آن‌ها نیست، اعم از این که این معقولات از معقولات اولیه و یا از معقولات ثانیه دیگری انتزاع شده باشند. (پارسانیا، ۱۳۸۳: ص ۱۰)

### ۱-۲. استنباط

استنباط در لغت به معنای؛ استخراج آب از چشمه یعنی استخراج آب از منبع آن. و در اصطلاح؛ استخراج معانی و مفاهیم از نصوص با تلاش عقلی و استعداد عقلی. (عجم، ۲۰۰۴: ص ۳۰) و در علم کلام استنباط مرحله‌ای است که متکلم معنا و مقصود گوینده را کشف می‌کند. (برنجکار، ۱۳۹۳: ص ۴۶). درباره شیوه و روش استنباط باید گفت که اساساً استنباط کار عقل است اما منابع استنباط، عقل و نقل است و متکلم از بدیهیات عقلی، آیات قرآن و روایات معتبر استفاده می‌کند. از این رو طبیعی است که متکلم در مقام

استنباط به قرآن و روایات مراجعه کند، زیرا این دو مهم‌ترین منبع در استنباط معارف اسلامی به شمار می‌آیند. (همان، ص ۲۴)

## ۲. روش‌شناسی استنباط در آموزه امامت

### ۲-۱. روش عقلی

یکی از سؤالاتی که در پیش‌روی محقق وجود دارد؛ پرسش از جایگاه عقل، در استنباط مسئله امامت است. اینکه عقل به چه میزان در امامت حجیت دارد؟ روش‌های کاربست عقل نظری و عملی در استنباط کدام یک از مسائل امامت حضور دارد؟ و یا چه مسائلی از آموزه امامت از طریق استنباط عقلی، استخراج شده‌اند؟

با توجه به جایگاه و نقش عقل در حوزه مباحث کلامی از جمله امامت نزد مرحوم مظفر، وی می‌گوید: «عقل‌های ما نظر و تفکر در آفرینش و شناخت خالق جهان هستی را بر واجب و لازم گردانیده همانطوری که عقل به ما واجب نموده، دعوی کسانی را که ادعای پیامبری کرده‌اند و همچنین درباره معجزه آنان، با عقل خود صحت آن را قبول کنیم، نه با گفته دیگران. در نزد ما امامیه، برای شناخت ذات خداوند متعال، و پیامبران واقعی تقلید از غیر جایز نیست. اگر چه آن غیر از لحاظ مقام و منزلت بسیار بزرگ باشند. آنچه که در قرآن کریم، درباره ترغیب مردن به تفکر و پیروی از علم و معرفت آمده برای شناخت همین روش، آزادی در درک عقل فطری می‌باشد، که مورد اتفاق همه عقلاء است. و همه آن آیات به منظور آگاه ساختن نفوس بشری، به آن استعداد فطری است که جهت معرفت و تفکر در نهادشان به ودیعت گذاشته شده است و همچنین جهت باز کردن اذهان و متوجه ساختن انسان‌ها به آن حقایقی که عقل‌های بشری بطور طبیعی آن‌ها را درک می‌کنند، نازل شده است، پس با توجه به حقیقت مسلم بالا، درست نیست که آدمی عقل و درک خود را در امور اعتقادی مهمل بگذارد، و یا این‌که در به دست آوردن آن عقاید به تقلید از دیگران قناعت کند.

بلکه باید به حکم فطرت عقلی که نصوص آیات قرآن کریم هم آن فطرت را تأیید می‌کند، جستجو، تأمل و تفکر درباره آن اصول اعتقادی بنماید.

خلاصه اینکه در مورد این اصول دو اعتقاد هست: یکی اینکه در بدست آوردن این اصول واجب است از استنباط عقلی و فکری استفاده کنیم. دوم اینکه: این عقیده که ما می‌گوییم باید اصول عقاید را با تعقل و تفکر خود بدست آوریم نه تقلید، قبل از اینکه شرع آن را واجب کند، عقل آن را واجب می‌داند. معنای وجوب شناخت اصول، این است که عقل ضرورت معرفت و لزوم تفکر و اجتهاد، در اصول اعتقادی را ایجاد می‌کند، نه عامل دیگر». (مظفر، ۱۳۸۰: ص ۴۰).

از این سخن می‌توان تعریف و جایگاه عقل را دریافت نمود. به این معنا که ایشان هم، عقل را مانند تعریف اصطلاحی ذکر شده می‌دانند: اینکه عقل را مثابه نوری هدایتگر و اطمینان بخش به ادراک حقایق، معرفی نموده‌اند.

## ۲-۱-۱. کارکردهای عقل

کارکردهای عقل دو نوع است: استقلالی، آلی.

منظور از کارکرد استقلالی، عقل به عنوان منبع مستقل معرفت اعطا کند، این کارکرد «فعّالیت برون منبعی عقل» است و مقصود از آلی بودن کارکرد عقل این است که؛ عقل مانند ابزاری، برای منبعی دیگر مثل وحی خدمت کند. این کارکرد از عقل «فعّالیت درون منبعی عقل» است (نصرتیان اهور، ۱۳۹۸: ص ۱۳۱).

در کارکرد استقلالی عقل یعنی به عنوان منبع معرفتی به دو حوزه عقل نظری، عملی قابل تقسیم است.

در کارکرد غیر استقلالی عقل هم می‌توان به کارکرد استنباطی اشاره نمود، مقصود از کارکرد استنباطی عقل این است که عقل در محدوده‌ی وحی به فهم منظور متکلم، فهم منطوق و مفهوم، فهم مقدمات و لوازم نص، مقایسه‌ی عام با خاص، مطلق و مقید و جمع‌بندی میان آن‌ها می‌پردازد (برنجکار، ۱۳۹۳: ص ۱۲۹). به دلیل این که این کارکرد عقل به عنوان کارکرد غیر استقلالی مانند ابزاری در خدمت نقل قرار می‌گیرد و نقش خود را در روش نقلی نشان می‌دهد، در این بخش یعنی «مباحث عقلی» از آن بحثی به میان نمی‌آید.

### أ) عقل نظری و کاربری آن در استنباط مسئله امامت

مقصود از کاربرد نظری عقل آن است که عقل به کشف حقایق نظری، واقعیت‌ها، هست‌ها و نیست‌ها مثل خداشناسی، انسان‌شناسی و جهان‌شناسی پردازد (همان، ۱۳۹۳: ص ۱۱۲). به عبارت دیگر ادراک آنچه که سزاوار دانستن است، مانند ادراک حقیقت جسم و روح (هاشمی شاهرودی، ۱۴۲۶: ۴۳۴/۵).

کارایی عقل نظری در مسائل کلامی مورد قبول تمامی مکاتب و فرق کلامی است ولی در منشأ و ملاک آن با هم اختلاف است (برنجکار، ۱۳۹۳: ص ۱۰۴). علامه مظفر کاربری عقل نظری را مختص علوم می‌دانند که تنها از واقعیت‌های جهان و آنچه سزاوار است انسان از آن‌ها آگاه گردد. که هیچ‌گونه ارتباطی با اعمال و تکالیف ما ندارد. مانند تصدیق به اینکه کل بزرگتر از جزء است (مظفر، ۱۴۱۵: ۴۶/۲). ایشان عقل نظری را قوه ایی مصیب به آگاهی از معارف بشری می‌دانند و در استدلال و استنباط مسائل اعتقادی توجه زیادی به این کاربرد مستقل عقل داشته است.

برای کاربری روش عقل نظری در علم کلام، قواعد مختلفی وجود دارد: ۱. کشف استلزامات ۲. قواعد بدیهی عقلی ۳. براهین بدیهی فلسفی (نصرتیان اهور، ۱۳۹۸: ص ۱۳۳).

#### ۱. کشف استلزامات

در منابع اعتقادی، ممکن است برخی از گزاره‌ها به صورت صریح نیامده باشد؛ ولی با به کارگیری عقل نظری و رابطه برقرار کردن میان دو گزاره و کشف تلازم میان آن‌ها بتوان به قضیه اعتقادی اذعان نمود. همین روش را علامه مظفر در تبیین عقلی بودن وجوب امامت بکار بسته است و آن را هم پایه مسئله توحید و نبوت دانسته است. برای نمونه روش ایشان در لزوم عقلی بودن وجوب امامت اینگونه مطرح شده است: «اگر وجوب اعتقاد عقلی به امامت هم پایه وجوب اعتقاد به توحید و نبوت نباشد، لاقلاً، اعتقاد به فارغ شدن ذمه مکلف از تکلیف شرعی که بر او واجب است متوقف به اعتقاد به امامت می‌باشد، از حیث نفی و اثبات، یعنی: «اگر ما به امامت معتقد باشیم به فراغت ذمه خود از تکلیف شرعی مطمئن هستیم و اگر به امامت معتقد نباشیم، به برائت ذمه خود از تکلیف شرعی

مطمئن نخواهیم شد». پس اگر امامت، اصلی از اصولی که تقلید در آن جایز نباشد، محسوب نشود شایسته آن است که فراغت ذمه مکلف در تکالیف واجب بر مکلف از طریق اعتقاد به امامت قطعی می باشد. بیان ملازمه قضیه اینکه: چون همه احکام از طریق قطعی معلوم و ناشناخته نیستند. پس به حکم قضاوت عقلی، مکلف مجبور است درباره این احکام ناشناخته به طور قطع، به کسی رجوع کند که به وسیله پیروی از او به فراغت ذمه خود قطع نماید، این شخص همان امام است (مظفر، ۱۳۸۰: ص ۱۰۹). لذا ایشان در این روش از لزوم عقلی رجوع مکلف به یک راهنما، لزوم و وجوب امامت را اثبات نمودند.

## ۲. بهره گیری از قواعد بدیهی عقلی

**بطلان تناقض:** ایشان با بکارگیری قاعده «بطلان تناقض» به وجوب عصمت در امام پرداخته است. علامه می فرمایند: ما معتقدیم که همه انبیاء و ائمه معصوم هستند، در این مسئله بعضی از مسلمانان مخالف ما هستند. چون عصمت را در آنان واجب نمی دانند. دلیل وجوب عصمت با روش بطلان تناقض این است که: اگر خطا و گناه بر پیامبر و امام جایز باشد، و به حکم شارع متابعت از او هم واجب باشد، آن وقت لازم می آید که از جانب خداوند انجام فعل معصیت بر ما جایز و بلکه واجب باشد (همان، ۱۳۸۰: ص ۸۸). و این همان تناقض است. زیرا دعوت به معصیت از سوی شارع حکیم قبیح است.

**قاعده ترجیح بلامرجح:** یکی از مواضع استعمال برخی از متکلمان از قاعده محال بودن ترجیح بلامرجح در مبحث عصمت امام است که علامه حلی این برهان را چنین تقریر می نماید: «امام باید معصوم باشد و اگر معصوم نباشد اطاعتش واجب نیست؛ زیرا خطای یک فرد موجب تنفر مردم از او می شود، اسباب نفرت و بیزاری از پیروی امام غیر معصوم وجود دارد و این تنفر مانع اطاعت از او است در این صورت اطاعت از امام ترجیح بلامرجح است؛ زیرا افراد دیگری نیز وجود دارند که همچون امام مرتکب گناه می شوند و اطاعت امام ترجیحی بر دیگران ندارد.» (علامه حلی، ۱۴۰۹: ص ۲۵۱). علامه مظفر در بخش اثبات عصمت نبی که در امامت هم جاری نموده اینگونه از این برهان استفاده کرده است: اگر نبی مرتکب گناه، اشتباه شود، آیا خداوند پیروی از او را واجب دانسته؟ یا خیر؟ اگر پیروی از او در حالت

گناه واجب باشد بطلان عقلی رخ می‌دهد و خطا در گفتار و رفتار نبی راه پیدا می‌کند و در این صورت اطاعت او در هیچ موردی لازم نمی‌آید زیرا پیامبر مانند انسان‌های دیگر خواهد بود و هیچ برتری و ترجیح بر دیگران نخواهد داشت. و گفتار و رفتارش ارزش معنوی نخواهد داشت. «حال آنکه ثابت شده ترجیح بلا مرجح محال است. و بعثت رسول فایده‌ایی نخواهد داشت (مظفر، ۱۴۲۸: ص ۱۰۰). همین قاعده در عصمت امام هم به عنوان جانشین نبی، جاری است. و همچنین در سایر صفات امام از جمله افضلیت، جاری است. زیرا در صورت عدم افضل بودن امام ترجیح او ترجیح بلا مرجح او بر سایرین خواهد بود؛ یعنی ترجیح مفضول بر افضل که عقلاً باطل است (حمود، ۱۴۱۸: ۲/۲۳۵).

### ۳. بهره‌گیری از براهین بدیهی عقلی

انواع براهین بدیهی نیز در استنباط مسائل کلامی کارایی دارند.

**برهان علت غایی:** در علم کلام ثابت شده است که افعال الهی دارای غایت است و چون خداوند کمال مطلق است و نقص در او راه ندارد، غایت افعال الهی به مخلوقات برمی‌گردد، و غایت وجود انسان، انسان کامل است؛ یعنی انسان مانند درختی است که میوه آن وجود انسان کامل است.

یکی از ادله عقلی که علامه برای استنباط و اثبات وجود نبی و بالتبع امام، استفاده نموده است همین برهان عقلی است ایشان می‌فرمایند: «يَجْعَلُهَا اللَّهُ تَعَالَى... أَوْلِيَاءَهُ الْكَامِلِينَ فِي إِنْسَانِيَّتِهِمْ... تَلْبِغُ الْإِنْسَانِيَّةَ كَمَا هِيَ الْإِثْقَاءُ بِهَا فَتَرْفَعُ إِلَى دَرَجَاتِهَا الرَّفِيعَةِ فِي الدَّارِ الدُّنْيَا وَ الدَّارِ الْآخِرَةِ؛ اینکه خداوند این مقام را ویژه بندگان شایسته و مقرب و کامل خود قرار داده و آن‌ها را برای راهنمایی انسان‌ها فرستاده تا به خیر و صلاح راهنمایی کنند... تا به کمال انسانیت نایل شوند.» (همان، ۱۴۱۸: ص ۹۱). پس غایت و غرض فعل الهی در آفرینش انسان، رسیدن به کمال انسانیت است که این با الگو و نمونه انسان کامل میسر می‌گردد. ایشان در خطبه‌ایی در کتاب «وحي من الفكر» تحت عنوان «علي المثل الأعلى للإنسان الكامل» امام را کامل‌ترین انسان می‌داند: «اگر مقدر بود که قانون اساسی امام که به راستی قانون اساسی اسلام است، بر جهان حکومت کند، زمین ظلم و فساد و بردگی و فقر... نمی‌شد. امام در



گفتار و کردار خود آرمان انسان کامل بود، بلکه کامل‌ترین کسی است که می‌تواند کمال را به مسلمان مؤمن تحمیل کند، در او هیچ روزنه‌ای نمی‌یابی که بتوان علیه اسلام گرفت، بلکه او معجزه جاودانه محمد است، زیرا او در او ذوب شد.» (مظفر، ۱۴۳۷: ۳۸/۸).

**برهان امکان اشرف:** در فلسفه قاعده‌ای مطرح می‌شود، به نام قاعده امکان اشرف و معنای آن این است، هرگاه موجود اُحسی یافت شود بالضرورة و الالتزام عقلی بایستی ممکن اشرف قبل از آن موجود شده باشد (سجادی، ۱۳۷۳: ۳۰۲/۱). در عالم وجود، انسان اشرف مخلوقات است و محال است که وجود، حیات، علم، قدرت و جمال و... به افراد انسان برسد قبل از آن که این کمالات به انسان کاملی که حجت روی زمین است، رسیده باشد.

علامه مظفر با تکیه بر نتایج حاصل از علوم تجربی، بر ضرورت وجود امام حیّ در هر زمان، به «برهان امکان اشرف» تمسک کرده و می‌فرماید: (مظفر، ۱۴۲۸: ص ۱۲۴-۱۲۵). در تحقیقات روانشناسی ثابت شده است که هر انسانی ممکن است ساعتی از زندگی اش را با عنایت به قدرت الهی به علمی برسد که از طریق شهود که شاخه‌ای از تلقین است، این قدرت در افراد با توجه به فردیت آن‌ها از نظر شدت، ضعف، مثبت و منفی متفاوت است. در آن ساعت، ذهن انسان بدون نیاز به تفکر، مقدمه و برهان و تعلیم معلم، به علم می‌جهد و و این امر برای انسان جایز است. تا با قدرت الهام بخش خود به بالاترین کامل‌ترین سطوح برسد. لذا می‌گوییم - و فی نفسه ممکن است - قدرت الهام امام که قوه الهی نامیده می‌شود در بالاترین حد خود به کمال می‌رسد تا در طهارت روح مطهرش آماده باشد. اطلاعات را در هر زمان و در هر موقعیتی دریافت کند، دانش او از آن قدرت الهی، الهام بخش، بدون تنظیم مقدمه و تدریس معلم. اطلاعات در خود آشکار می‌شود درست همانطور که تصاویر در یک آینه شفاف آشکار می‌شوند، بدون فریب یا توهم.

علامه قدرت و کمالات امام را ممکن اشرف در صفات تعالی انسان‌ها دانسته، که برای رسیدن به این کمال انسان‌ها نیازمند کمالات آنان هستند.

### ب) عقل عملی و کاریست آن در استنباط مسئله امامت

مقصود از کارکرد عملی عقل عبارت است از ادراک بایدها و نبایدها. البته در حوزه علم

کلام، مقصود همان درک حسن و قبح ذاتی افعال است (برنجکار، ۱۳۹۳: ص ۱۱۶). به عبارت دیگر ادراک آنچه که سزاوار انجام دادن یا ترك کردن است از باید‌ها و نباید‌ها (هاشمی شاهرودی، ۱۴۲۶: ۴۳۴/۵). لذا اختلاف عقل نظری و عملی به نوع مدرکات عقلی بستگی دارد. نظر علامه مظفر درباره عقل عملی: این که عقل انسان درک کند که عدالت خوب بوده و سزاوار است انسان به عدالت عمل کند. و ظلم و ستم بد است و سزاوار است انسان از آن احتراز کند؛ این باید و نباید، عقل عملی است (مظفر، ۱۴۱۵: ۴۶/۲). ایشان معتقدند عقل عملی و نظری متباین از هم نیستند و تفاوت ماهوی از یکدیگر ندارند. زیرا در فلسفه ثابت شده که عقل حقیقت واحد است و قابل تقسیم نیست. عقل عملی نیز مانند عقل نظری مبدأ ادراک است، نه تحریک (همان، ۱۴۱۵: ص ۴۹) و هر دو از یک حقیقت یعنی نفس ناطقه می‌باشند.

**قاعده حسن و قبح:** برای نمونه علامه مظفر در استنباط صفات پسندیده برای امام، از این قاعده استفاده نموده است. ایشان می‌فرمایند: همانطور که عصمت بر امام واجب است، عقل حُسن اتصاف کامل‌ترین صفات نیکو، همچون شجاعت، سیاست، تدبیر، هوش و... را بر امام درک می‌کند. و قبايح را عقلاً از امام مصون می‌داند. (مظفر، ۱۳۸۰: ص ۱۱۲). **قاعده لطف:** وجوب امامت، یکی از مواردی است که علامه از این قاعده کاربردی، از آن استفاده نموده است. ایشان امامت را مانند نبوت لطفی از جانب خداوند معرفی کرده و وجود یک «هادی» را لازمه سعادت دنیوی و اخروی بشریت در هر عصری می‌دانند (همان، ۱۳۸۰: ص ۱۰۹).

**قاعده قباحه نقض غرض:** علامه مظفر به وسیله این قاعده عصمت نبی و به تبع آن امام را استنباط نموده است آنجا که می‌فرماید: «أَنَّه لو جاز أن يفعل النبي المعصية، أو يخطأ وينسى، وصدر منه شيء من هذا القبيل... فتذهب فائدة البعثة... وهذا الدليل على العصمة يجري عيناً في الامام؛ اگر نبی و به تبع آن امام معصوم نباشد غرض إلهی حاصل نمی‌گردد زیرا با عصیان نبی اطاعت از او عصیان مردم حاصل می‌شود.» (مظفر، ۱۴۲۸: ص ۱۰۰).

متکلمین امامیه معتقداند که واجب است پیامبر و امام، معصوم باشد تا اطمینان به

او و در نتیجه غرض الهی از بعثت و نصب او که هدایت انسان است حاصل شود. حکم به تبعیت از نبی مطلق آمده و مقید نیست. و این یعنی باید در جمیع اقوال و افعال معصوم باشد. «علی أن کل شیئ یقع منه من فعل و قول... و لا یثقه مطلقه بأقواله و أفعاله» (همان). از طرفی دستور الهی مبنی بر اطاعت از رسول و امام با عدم عصمت آنان منافات دارد. در نتیجه با عدم عصمت آنان، غرض الهی یعنی «اطاعت مطلق» از آنان سازگار نیست. زیرا اطاعت مطلق از عصیان‌گر بنا بر عقل، قبیح است.

## ۲-۲. روش نقلی

منظور از نقل، آیات و روایات است. قرآن وحی الهی و روایات موکد و شرح دهنده آن هستند. متکلم در حصول غرض استنباط از طریق نقل، باید به آن دو مراجعه کند. برای استفاده از متون دینی و استناد معرفت به این متون، چاره‌ای جز اثبات معرفت‌زایی این متون نیست. اگر این متون ارزش معرفت‌شناختی نداشته باشند و صرفاً در صدد تحریک احساسات باشد یا کارکردهای دیگر غیر معرفتی داشته باشند، چگونه می‌تواند مولد معرفت در انسان و یا توجیه‌گر معرفت‌های بشری باشد؟ درباره حجیت قرآن علامه مظفر می‌فرماید: قرآن حجت قاطع میان خدا و بندگان است. و قرآن از ناحیه صدور حجت قطعی است و هیچ شک و شبهه‌ای در آن نیست، چرا که همه مسلمین اتفاق بر تواتر آن دارند. و آیتی که در آن بیانگر قوانین خداوند برای بشر است مصدر اصلی استنباط احکام شرعی و آموزه‌های دینی است.

هرچند ایشان در ادامه گفته‌اند قرآن کریم از نظر دلالت همه آیاتش حجت قطعی نیست چون برخی از آیاتش محکم هستند که دلالتش قطعی است ولی برخی متشابه هستند که دلالتشان قطعی نیست. از سوی دیگر آیات محکم هم برخی نص صریح هستند که دلالتشان حجت قطعی است و برخی ظاهر هستند که حجیتشان مشروط به حجت دانستن ظواهر می‌باشد (همان، ص ۲۸).

ایشان در مبحث حجت در رابطه با حجیت احادیث یا به اصطلاح سنت می‌فرمایند: گفتار، رفتار و تقریر پیامبر مکرم اسلام در اصطلاح فقها سنت نام دارد. و از آنجا که فقهای

امامیه سخن معصومین علیهم‌السلام را همانند سخن پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم حجت می‌دانند لذا گستره سنت را افزایش داده و گفتار و رفتار و تقریر ائمه معصومین علیهم‌السلام را شامل سنت دانسته‌اند و می‌گویند: «السنة قول المعصوم و فعله و تقریره» اعم از امام و پیامبر.

دلیل و فلسفه فقهای امامیه در توسعه معنای سنت، آن است که به عقیده ما امامان معصوم علیهم‌السلام همانند سایر محدثان و راویان حدیث نیستند که تنها از قول پیامبر گزارش دهند. همچنین نظرات ائمه علیهم‌السلام از قبیل آرای نظریات مجتهدین هم نیست تا بگوییم آنان مثل فقهای اسلام، احکام شرعیه را از منابع خود استنباط و اجتهاد کنند، بلکه آن‌ها خود مانند رسول الله صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم منبع تشریح‌اند. و هرچه می‌گویند بیانگر احکام واقعی الهی‌اند. منتهی پیامبر اکرم صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم از طریق وحی الهی با واقع مرتبط است و ائمه علیهم‌السلام از طرق دیگری از قبیل الهام با واقع مرتبط‌اند و به قلب آن‌ها این احکام الهام می‌شود و یا از راه تلقی و گرفتن از معصوم قبلی آگاه می‌شود (همان، ص ۱۰۰).

### أ) استناد به آیات قرآن کریم

علامه مظفر در السقیفه (مظفر، ۱۳۹۵: ص ۸۶-۸۷) در مورد مسئله امامت به مجموعه‌ای از آیات مراجعه کرده است، که بنا بر نص صریح و ظهور آن آیات در استنباط مسائل امام نقش دارند. که از جمله آنان:

۱. آیه ولایت (مظفر، ۱۴۲۸: ص ۱۴۷) «إِنَّمَا وَلِيُّكُمُ اللَّهُ وَرَسُولُهُ وَالَّذِينَ آمَنُوا الَّذِينَ يُقِيمُونَ الصَّلَاةَ وَيُؤْتُونَ الزَّكَاةَ وَهُمْ رَاكِعُونَ»؛ «ولی و سرپرست شما، تنها خداوند و پیامبرش و مؤمنانی هستند که نماز را برپا می‌دارند و در حال رکوع، زکات می‌دهند.» (مآده: ۵۵)

این آیه صراحت در ولایت تشریحی و تکوینی آنان دارد. و از آن ضرورت وجود امام را استنباط می‌گردد.

شان نزول این آیه حضرت علی علیه‌السلام است؛ به دلیل اینکه ایشان در حال رکوع انگشتر خویش را به سائل صدقه داد. پس ولایت اش مانند ولایت خدا و رسولش بر مردم اثبات شده است.

۲. آیه تطهیر «إِنَّمَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيُذْهِبَ عَنْكُمُ الرِّجْسَ أَهْلَ الْبَيْتِ وَيُطَهِّرَكُمْ تَطْهِيرًا»؛ «بدون شک، خدا اراده کرده است تا آلودگی را از شما اهل بیت پیامبر بزدايد و شما را پاک و پاکیزه

گرداند.» (احزاب: ۳۳) پیامبر ﷺ اهل بیتشان را زیر یک عبا جمع کرده و آیه تطهیر در شأن این جمع نازل شد. و مفهوم آن تطهر و رفع رجس و پلیدی از آن جمع بود. و این همان عصمتی است که شرط وجودی برای امامت است.

۳. آیه مباهله «فَمَنْ حَاجَلَكْ فِيهِ مِنْ بَعْدِ مَا جَاءَكَ مِنَ الْعِلْمِ فَقُلْ تَعَالَوْا نَدْعُ أَبْنَاءَنَا وَأَبْنَاءَكُمْ وَنِسَاءَنَا وَنِسَاءَكُمْ وَأَنْفُسَنَا وَأَنْفُسَكُمْ ثُمَّ نَبْتَهَلْ فَتَجْعَلْ لَعْنَتَ اللَّهِ عَلَى الْكَاذِبِينَ»؛ «هرگاه بعد از علم و دانشی که در باره مسیح به تو رسیده، باز کسانی با تو به محاجه و ستیز برخیزند، به آن‌ها بگو: بیایید ما فرزندان خود را دعوت کنیم، شما هم فرزندان خود را؛ ما زنان خویش را دعوت نماییم، شما هم زنان خود را؛ ما از نفوس خود دعوت کنیم، شما هم از نفوس خود؛ آن‌گاه مباهله کنیم؛ و لعنت خدا را بر دروغگویان قرار دهیم.» (آل عمران: آیه ۶۱) توضیح اینکه پیامبر، نصاری ای بنی نجران به مباهله دعوت کرد و در مقابل آنان اهل بیتش را قرار داد. لذا به تصریح و نص همین آیه، پیامبر، حضرت علی (علیه السلام) را (نفس) خود معرفی کرده است.

#### ب) استناد به خبر متواتر در استنباط امامت

روایات و احادیث در یک دسته‌بندی بر اساس شمار راویان به دو دسته اصلی، خبر واحد و متواتر تقسیم می‌شوند. باید دانست که نود و پنج درصد (نصیری، ۱۳۹۱: ص ۴۴). روایات رسیده از معصومان در زمره اخبار آحاد است.

بهترین تعریف برای خبر متواتر؛ خبر جماعتی که از تعمد در کذب به خاطر کثرت مخبرین و وثاقت آن‌ها یا به خاطر اینکه موضوع خبر طوری است که داعی بر کذب نسبت به آن نیست، در امان باشد (سبحانی، ۱۳۸۷: ص ۴۰).

نزد علامه مظفر معیار و شرط صحت این خبر، آن است که خبر در تمامی طبقات زمانی متواتر باشد.

علامه مظفر درباره عدد تعداد مخبرین در باب خبر متواتر گفته‌اند: حق آن است که عدد خاصی ملاک نیست و دلیل هم ندارد، بلکه ملاک عبارت است از اخبار جماعتی که عادتاً اجتماع آن همه افراد بر کذب مستحیل باشد (مظفر، ۱۴۱۵: ۱۱۳/۳).

ایشان در بسیاری از مواقع از تواتر چه از نوع لفظی (تمام الفاظ روایت در هر طبقه

نقل شده باشد) و یا معنوی (مضمون روایت در هر طبقه نقل شده باشد) در استنباط امور استفاده نموده‌اند. به عنوان نمونه در مبحث استنباط امامت ایشان حدیث ثقلین و حدیث منزلت را به عنوان روایات متواتر لفظی می‌دانند که شیعه و سنی بر آن اتفاق نظر دارند (مظفر، ۱۴۲۸: ص ۱۳۵-۱۳۶). از جمله موارد کاربرد روایات متواتر در بحث امامت، حدیث مشهور «سفینه» که دربارهٔ منزلت اهل بیت علیهم‌السلام نقل شده است، علامه در کتاب عقاید الإمامیه برای بیان وجوب اطاعت امام به آن اشاره کرده‌اند. در این حدیث رسول خدا صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم به ابوذر غفاری می‌فرماید: «مَثَلُ أَهْلِ بَيْتِ مَنْ دَرِ مِیْانِ شَمَا، چُونان کشتی نوح در میان قوم اوست. هر که بر آن سوار شد، نجات یافت و هر که از آن باز ماند، غرق گشت.» علامه در این باره فرمودند ما معتقدیم که ائمه همان اولی الامر هستند و تعبیر پیامبر از کشتی نجات بودن آنان، سوق دادن عقول بشری به وجوب اطاعت و پیروی از ائمه است. تخلف از آن‌ها باعث غرق شدن در امواج شبهات و ضلالت در پی دارد (همان، ص ۱۳۰).

نمونه دیگری از استناد علامه به احادیث متواتر، در مسئله حبّ و دوستی اهل بیت علیهم‌السلام طهارت است. ایشان فرموداند: بر هر مسلمانی واجب است که با محبت و دوست داشتن امامان متدین باشند. (همان، ص ۱۳۸). چون به تواتر از پیامبر وارد شده که: «لَا يَتِمُّ الْإِيمَانُ إِلَّا بِمَحَبَّتِنَا أَهْلَ الْبَيْتِ» (خراز قمی رازی، ۱۴۰۱: ص ۱۱۰). دوست داشتن ائمه علامت ایمان است و دشمن داشتن آنان علامت منافق است.»

یا ایشان برای اثبات عدم اختصاص عقیده مهدی به شیعه به حدیث متواتر استناد کرده‌اند. روایات متواتر وارده در انتظار مهدی عجل‌الله‌تعالی‌وآله‌وسلم، مختص شیعه نیست (مظفر، ۱۴۲۸: ص ۱۵۵) همچنین برای بیان نص بر امامت حضرت علی علیه‌السلام از حدیث متواتر منزلت استفاده نموده‌اند. (همان، ۱۴۲۸: ص ۱۴۶). حدیث منزلت از احادیث گزارش شده از پیامبر اسلام صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم است که مورد اتفاق شیعه و سنی قرار گرفته و از احادیث متواتر شمرده شده است (احسانی فر، ۱۳۹۴: ص ۸۸).

با توجه به نمونه‌های فوق می‌توان گفت یکی از روش‌های کلامی استنباط در مبحث امامت نزد علامه مظفر به کارگیری روش استناد به اخبار متواتر است.

### ج) استناد به خبر واحد در استنباط امامت

خبر واحد به خبری گویند که به حد تواتر نرسد. گاهی علم آور است هر چند خبردهنده در آن یک نفر باشد. خبر واحد بر دو قسم است: خبر واحد که محفوف به قرائن قطعیه است؛ خبر واحدی که محفوف به قرائن قطعیه نیست.

حجیت خبر واحد در بین اصول دانان محل اختلاف است.

در بین آنان گروهی از قبیل شیخ انصاری و مرحوم مظفر و مشهور متأخرین می‌گویند: ملائک حجیت خبر مطلق وثاقت راوی است؛ یعنی همین قدر اطمینان به صدق راوی داشته باشیم می‌توانیم به آن حدیث اخذ کنیم و لو راوی آن عادل هم نباشد، بلکه مجرد وثوق و تحرز از کذب کافی است (محمدی، ۱۳۸۷: ۱۱۶/۳ - ۱۱۸).

علامه مظفر در کتاب اصول فقه، با بیان ادله اثباتی خبر واحد از روایات متواتر، اجماع و سیره عقلایی ضمن قبول استدلالات مطروحه سیره عقلایی را از بهترین استدلال‌های دانسته که راهی برای مناقشه آن وجود ندارد. (همان، ۱۳۸۷: ص ۱۵۳).

در اینجا لازم است نکته‌ایی مهم در بحث حجیت خبر واحد مطرح شود. اینکه آیا اساساً خبر واحد در مسائل اعتقادی همچون امامت می‌تواند حجت باشد؟ یا خیر حجیت آن فقط در احکام فقهی مستند است.

در پاسخ به این پرسش می‌گوییم همانطور که قبلاً گفته شد علامه مظفر درباره حجیت خبر واحد از دلیل عقلی استفاده نموده، و سیره عقلای مهم‌ترین دلیل اصولیون بر حجیت خبر واحد است، به طوری که بازگشت باقی ادله نیز به همین دلیل است. مهم‌ترین ویژگی این دلیل، اطلاق آن است، یعنی به مسائل فقهی اختصاص ندارد. البته این یک امر وجدانی است و هر انسانی که در اجتماع زندگی بکند، به آن اذعان می‌کند. از بررسی دلائل موافقان و مخالفان حجیت خبر واحد در اعتقادات دینی به دست آمد که ادله موافقان استوار است، ولی ادله مخالفان تمام نیست. لذا دیدگاه موافقان مورد قبول است (رضایی، ۱۳۹۲: ص ۵۹-۷۹). علامه مظفر در کتاب اصول فقه در زمینه اطلاق سیره عقلاییه در حجیت خبر واحد که می‌تواند اعتقادات را هم شامل شود آورده: «همه‌ی عقلای عالم دارای هر مسلک و مرامی که

باشند چه مادی و یا الهی و با همه‌ی اختلاف سلیقه‌هایی که دارند همگی به خبر واحد ثقه در جمیع شئون زندگی عمل می‌کنند. و از طرفی مسلمین جهان نیز که دسته‌ای از عقلای عالم هستند با سایر عقلای عالم متحد‌المسلک بودخ و در شئون دینی و دنیوی خود در طول تاریخ به خبر واحد ثقه عمل می‌کرده‌اند.» (مظفر، ۱۴۱۵: ص ۸۷)

از جمله کاربری‌های علامه مظفر از خبر واحد در مسئله امامت، که در کتاب عقاید الامامیه مطرح شده، می‌توان به نمونه‌های زیر اشاره کرد:

أ) کاربری خبر واحد برای لطف بودن امام

علامه ذیل مبحث اثبات لطف بودن امام از جانب خداوند، با اقتباس از احادیثی که در ادامه می‌آیند، می‌فرمایند: «وعليه لا يجوز أن يخلو عصر من العصور من إمام مفروض الطاعة منصوب من الله تعالى، سواء أبي البشر أم لم يأبوا، وسواء ناصره أم لم يناصروه، أطاعوه أم لم يطيعوه، وسواء كان حاضراً أم غائباً عن أعين الناس...». (مظفر، ۱۴۲۸: ص ۱۲۱).

و احادیثی همچون: (کلینی، ۱۴۰۷: ۱۷۸/۱)

«مُحَمَّدُ بْنُ يَحْيَى ع؛ ... مَا زَالَتِ الْأَرْضُ إِلَّا وَ لِلَّهِ فِيهَا الْحُجَّةُ يُعْرِفُ الْحَلَالَ وَالْحَرَامَ وَ يَدْعُو النَّاسَ إِلَى سَبِيلِ اللَّهِ؛ زمین از حالی به حالی نگردد جز آنکه برای خدا در آن حجتی باشد که حلال و حرام را به مردم بفهماند و ایشان را براه خدا خواند.»

«عَلِيُّ بْنُ إِبْرَاهِيمَ عَنْ مُحَمَّدٍ... إِنَّ اللَّهَ لَمْ يَدْعِ الْأَرْضَ بِغَيْرِ عَالِمٍ وَ لَوْلَا ذَلِكَ لَمْ يُعْرِفِ الْحَقُّ مِنَ الْبَاطِلِ؛ خدا زمین را بدون عالم وانگذارد و اگر چنین نمی‌کرد حق از باطل تشخیص داده نمی‌شد. «عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ قَالَ: إِنَّ اللَّهَ أَجَلٌ وَ أَعْظَمُ مِنْ أَنْ يَشْرُكَ الْأَرْضَ بِغَيْرِ إِمَامٍ عَادِلٍ؛ خدا برتر و بزرگتر از آن است که زمین را بدون امام عادل واگذارد.»

ب) کاربری خبر واحد برای وجوب شناخت امام (مظفر، ۱۴۲۸: ص ۱۲۰). ایشان در این مبحث از احادیث زیر استفاده نموده‌اند:

«أَمَّنْ مَاتَ لَا يُعْرِفُ إِمَامَهُ مَاتَ مِيتَةً جَاهِلِيَّةً قَالَ نَعَمْ قُلْتُ جَاهِلِيَّةً جَهْلَاءَ أَوْ جَاهِلِيَّةً لَا يُعْرِفُ إِمَامَهُ قَالَ جَاهِلِيَّةً كُفْرًا وَ نِفَاقًا وَ ضَلَالًا؛ (کلینی، ۱۴۰۷: ۳۷۷/۱). هر که بمیرد و پیشوایش را نشناسد به مرگ جاهلیت مرده است؟ فرمود: آری. عرض کردم: جاهلیت کامل یا جاهلیتی که امامش



را نشناسد فرمود: جاهلیت کفر و نفاق و گمراهی».

«أَبَا عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام يَقُولُ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ص مَنْ مَاتَ لَا يَعْرِفُ إِمَامَهُ مَاتَ مِيتَةً جَاهِلِيَّةً» (ابن ابی زینب، ۱۳۹۷: ص ۱۳۰). رسول خدا فرموده است هر کس امام خود را ناشناخته بمیرد به مرگ جاهلیت مرده است».

(ج) کاربست خبر واحد در اثبات علم امام (مظفر، ۱۴۲۸: ص ۱۲۶).  
«... عن الامام الصادق عليه السلام أَنَّهُ قَالَ: إِنَّ اللَّهَ لَا يَجْعَلُ حُجَّةً فِي أَرْضِهِ يُسْأَلُ عَنْ شَيْءٍ فَيَقُولُ لَا أَدْرِي؛ كَلِينِي، ۱۴۰۷، ج ۱، ص ۲۲۷). خدا حجتی در زمینش نمی‌گذارد که چیزی از او بپرسند و او بگوید نمی‌دانم».

«... قَالَ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام مَا جَاءَكُمْ مَنَّا يَجُوزُ أَنْ يَكُونَ فِي الْمَخْلُوقِينَ وَ لَمْ تَعْلَمُوهُ وَ لَمْ تَفْهَمُوهُ فَلَا تَحْجِدُوهُ وَ رُدُّوهُ إِلَيْنَا وَ مَا جَاءَكُمْ عَنَّا مِمَّا لَا يَجُوزُ أَنْ تَكُونَ فِي الْمَخْلُوقِينَ فَاجْحَدُوهُ وَ لَا تَرُدُّوهُ إِلَيْنَا؛ (مجلسی، ۱۴۰۳: ۳۶۴/۲۵). هر چه از ما به شما رسید که امکان دارد یک نفر انجم دهد اما شما نمی‌دانید و نمی‌فهمید انکار نکنید بلکه برگردانید به خودمان. و اما آنچه که برای مخلوق هم امکان ندارد منکر شوید و به ما هم برگردانید».

(د) کاربست خبر واحد در وجوب اطاعت از امام (مظفر، ۱۴۲۸: ص ۱۲۹).  
«... وَ كَذَلِكَ جَعَلْنَاكُمْ أُمَّةً وَسَطًا لِتَكُونُوا شُهَدَاءَ عَلَى النَّاسِ وَ يَكُونَ الرَّسُولُ عَلَيْكُمْ شَهِيدًا قَالَ نَحْنُ الْأُمَّةُ الْوَسْطَى وَ نَحْنُ شُهَدَاءُ اللَّهِ تَبَارَكَ وَ تَعَالَى عَلَى خَلْقِهِ وَ حُجَّتُهُ فِي أَرْضِهِ؛ (کلینی، ۱۴۰۷: ۱۹۱/۱). و همچنین شما را امت میانه قرار دادیم تا بر مردم گواه باشید و پیغمبر بر شما گواه باشد پرسیدم، فرمود: مائیم امت میانه و مائیم گواهان خدای تبارک و تعالی بر خلقش و حجت‌های او در زمینش».

«عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ عليه السلام قَالَ: قُلْتُ لَهُ جُعِلْتُ فِدَاكَ مَا أَنْتُمْ قَالَ نَحْنُ خُرَّانُ عِلْمِ اللَّهِ وَ نَحْنُ تَرَاجِمَةُ وَحْيِ اللَّهِ وَ نَحْنُ الْحُجَّةُ الْبَالِغَةُ عَلَى مَنْ دُونَ السَّمَاءِ وَ مَنْ فَوْقَ الْأَرْضِ؛ (همان، ۱۴۰۷: ۱۹۲/۱). ما خزانه دار علم خدائیم، ما مترجم وحی خدائیم: ما حجت رسائیم بر هر که در زیر آسمان و روی زمین است».

(ه) کاربست خبر واحد بر ظهور امام و منجی؛

در عبارت «فی آخر الزمان لیملأ الأرض قسطاً و عدلاً...» (مظفر، ۱۴۱۵: ص ۱۵۵). که برگرفته شده

از حدیث «إخباره عليه السلام عن المهدي عليه السلام... مهدي أمي الذي يملأ الأرض قسطاً وعدلاً كما ملئت جوراً وظلماً من ولد هذا. إمام بن إمام، عالم بن عالم، وصي بن وصي، أبوه الذي يليه إمام وصي عالم؛ (انصاری زنجانی خوئینی، ۱۴۰۵: ۹۱۰/۲). پیامبر ص فرمود: مهدی امت که زمین را از عدل و داد پر می‌کند همان طور که از ظلم و جور پر شده باشد، از فرزندان این است. امام پسر امام، عالم پسر عالم، وصی پسر وصی است. پدرش که قبل از اوست امام و وصی و عالم است».

اقامه خبر واحد به عنوان یکی از ابزارهای شناخت در اعتقادات دینی امکان‌پذیر است. زیرا با تکیه بر کلام علامه مظفر یکی از مبناهای مشهور برای اعتبار خبر واحد، سیره عقلاییه است. بنابراین با توجه به نمونه‌های فوق و ملاکات مطرح شده از سوی علامه مظفر برای حجیت این نوع خبر، ایشان همچنین در استنباط مسائل امامت از روش نقل اخبار آحاد بهره‌جسته‌اند.

### نتیجه‌گیری

یکی از روش‌های مطرح در علم کلام روش استنباط است بررسی این روش در حوزه‌های مختلف کلامی از جمله مسئله امامت دارای اهمیت است علامه محمد رضا مظفر رحمته الله از جمله اندیشمندانی است که در استنباط مسئله امامت از روش عقلی و نقلی بهره‌برده است وی در این باره از هر دو کارکرد عملی و نظری در استنباط امامت بهره‌برده است. برخی گزاره‌ها به صورت صریح در منابع دینی نیامده است لذا استفاده از روش کشف استلزامات به عنوان روش عقل نظری، می‌تواند کمک‌کننده‌ی متکلم در کشف مسائل جدید باشد. ایشان همچنین در این روش از قواعد بدیهی در استدلال‌های عقلی در مسایل کلامی بهره‌جسته است. علامه همچنین از قاعده لطف به عنوان تلاش عقل عملی بر اثبات مسائل امامت استفاده است.

در روش نقلی؛ ایشان روایات متواتر و واحد را با قبول ملاکات و دلایلی حجت دانسته است. و در این میان با حجیت ظواهر و اصالت ظهور ادله نقلی موافقت نموده‌اند. ایشان در استنباط معارف دینی از طریق دلایل نقلی با پذیرش ادله حجیت‌شان، قابل استفاده و معرفت بخش می‌دانند. ایشان در استناد به احادیث، با اصول و معیارهایی همچون تواتر

زمانی، به خبر متواتر استناد نموده و درباره عدد مخبرین، عدد خاصی را ملاک صحت آن ندانسته است. علامه در حجیت خبر واحد، با بررسی ادله چهارگانه فقهی به صحت آن نظر داده و با قبول شرایطی همچون وثوق و... خبر واحد را در استنباط مسائل امامت، حجیت دانسته است.

## فهرست منابع

۱. قرآن کریم.
۲. نهج البلاغه.
۳. ابن ابی زینب، محمد بن ابراهیم، (۱۳۹۷ق)، الغیبة للنعمانی، علی اکبر غفاری، تهران، نشر صدوق، چاپ اول.
۴. احسانی فر، حسین، (۱۳۹۴ش)، «بررسی سند، تاریخ و دلالت حدیث منزلت در منابع عامه»، علوم و معارف قرآن و حدیث، شماره دو.
۵. انصاری زنجانی خوئینی، (۱۴۰۵ق)، محمد، سلیم بن قیس هلالی، ج ۲، قم، نشر الهادی، چاپ اول.
۶. برنجکار، رضا، (۱۳۹۱ش)، روش شناسی علم کلام، اصول استنباط و دفاع در عقاید، قم، موسسه علمی فرهنگی دارالحدیث، چاپ اول.
۷. پارسانیا، حمید، (۱۳۸۳ش)، «روش شناسی و اندیشه سیاسی»، فصلنامه علوم سیاسی، شماره ۲۸.
۸. حلی، حسن بن یوسف، (۱۴۰۹ق)، الألفین فی امامه أمير المؤمنین علی بن ابی طالب علیه السلام، قم، هجرت، چاپ دوم.
۹. حمود، محمد جمیل، (۱۴۱۸ق)، الفوائد البهیه فی شرح عقائد الامامیه، ج ۲، بیروت لبنان، شرکت الاعلمی للمطبوعات، چاپ اول.
۱۰. خزاز قمی رازی، ابوالقاسم علی بن محمد بن علی، (۱۴۰۱ق)، کفایه الأثر فی النص علی الأئمة الإثنی عشر، محقق: حسینی کوهکمری، عبد اللطیف، قم، بیدار.
۱۱. رضایی، غلامرضا، گوهری بخشایش یحیی، (خرداد ۱۳۹۲ش)، «اعتبار سنجی خبر واحد در عقاید دینی»، فصلنامه علمی - پژوهشی کلام اسلامی، دوره ۲۲، شماره ۸۵.
۱۲. سبجانی، جعفر، (۱۳۸۷ش)، حدیث شناسی، محسن احمدوند، قم، صحیفه خرد، چاپ اول.
۱۳. سجادی، جعفر، (۱۳۷۳ش)، فرهنگ معارف اسلامی، ج ۱، تهران، نشر کومش، چاپ سوم.
۱۴. شاله، فیلیپس، (۱۳۴۶ش) شناخت روش علوم یا فلسفه علمی، ترجمه یحیی مهدوی، تهران، دانشگاه تهران.
۱۵. عجم، رفیق، (۲۰۰۴م)، موسوعة مصطلحات ابن خلدون و الشریف علی محمد الجرجانی، ج ۲، لبنان - بیروت، مکتبه لبنان ناشرون، چاپ اول.

۱۶. کلینی، محمد بن یعقوب، (۱۴۰۷ق)، الکافی (ط - الإسلامية)، ج ۱، علی اکبر غفاری و محمد آخوندی، تهران، دارالکتب الإسلامية، چاپ چهارم.
۱۷. مجلسی، محمد باقر بن محمد تقی، (۱۴۰۳ق)، بحار الأنوار، بیروت، دار إحياء التراث العربی، چاپ دوم.
۱۸. محمدی، علی، (۱۳۸۷ش)، شرح اصول فقه، ج ۳، قم، دارالفکر، چاپ دهم.
۱۹. مظفر، محمد رضا، (۱۴۱۴ق)، قطوف دانیة فی العقائد، الفلسفة، الاصول، المنطق، التاريخ و الادب، بیروت، دارالزهراء چاپ اول.
۲۰. \_\_\_\_\_، (۱۴۲۸ش)، عقاید الامامیه، محقق: عبدالکریم کرمانی، قم، لسان الصدق، چاپ دوم.
۲۱. \_\_\_\_\_، (۱۴۳۷ق)، موسوعه الشیخ محمد رضا المظفر، کتاب من وحی الفکر، ج ۸، عراق، موسسه بحر العلوم خیریه، چاپ اول.
۲۲. \_\_\_\_\_، (۱۳۸۰ش)، ویژگی های فکری شیعه، مترجم زین العابدین کاظمی خلخالی، قم، حضور، چاپ اول.
۲۳. \_\_\_\_\_، (۱۳۹۵ش) ماجرای سقیفه، سید غلامرضا سعیدی، قم، انصاریان، چاپ اول.
۲۴. \_\_\_\_\_، (۱۴۱۵ق)، اصول الفقه، ج ۲، قم، مکتب الاعلام الاسلامی، چاپ دوم.
۲۵. نصرتیان اهور، مهدی، (۱۳۹۸ش)، روش شناسی استنباط در علم کلام، دارالحدیث، قم، چاپ دوم.
۲۶. نصیری، علی، (۱۳۹۱ش)، آشنایی با تاریخ و منابع حدیثی، قم، پژوهشگاه بین المللی المصطفی، چاپ دوم.
۲۷. هاشمی شاهرودی، محمود، (۱۴۲۶ق)، فرهنگ فقه مطابق مذهب اهل بیت علیهم السلام، ج ۵، قم، موسسه دائرة المعارف فقه اسلامی بر مذهب اهل بیت علیهم السلام، مرکز پژوهش های فارسی الغدیر، چاپ اول.





## تبیین مسئله رابطه رحمت و عدل الهی با خلود در عذاب

فاطمه یآوری<sup>۱</sup>؛ مصطفی صدقی<sup>۲</sup>

### چکیده

خلود در جهنم و عذاب ابدی یکی از پر مناقشه‌ترین مباحث حوزه معاد است و عالمان و دانشمندان دینی را بر آن داشته تا به تناسب مبنا و اصول فکری خود این مسأله را تحلیل و تبیین کنند. مهم‌ترین سوال در این زمینه این است که خلود و جاودانگی در عذاب، چگونه با رحمت و عدالت خداوند سازگار است و چگونه ممکن است گناهی محدود سبب عذابی نامحدود شود. در این بین آراء و نظرات علما به دو دسته تقسیم می‌شود برخی معتقدند که براساس نص صریح آیات و روایات و همچنین آموزه تجسم اعمال، خلود در عذاب جهنم برای بعضی کافران حتمی است و هیچ‌گونه منافاتی با عدالت و رحمت واسعه حق تعالی ندارد بلکه عین لطف و عدالت است اما گروهی دیگر از علما مثل ابن عربی و ابن قیم جوزی معتقدند؛ ما در قرآن خلود در عذاب نداریم و صرفاً خلود در جهنم است. از نظر ایشان خلود در عذاب با عدالت خداوند منافات دارد و خداوند رحمتش بر غضبش پیشی گرفته است به همین منظور دست به تأویل آیات و روایاتی در باب خلود زده‌اند و صرفاً خلود را به معنای «مدت طولانی» گرفته‌اند و به اثبات عدم خلود در عذاب از نظر عقلی و نقلی می‌پردازند. این نوشته با روش توصیفی - تحلیلی و شیوه کتابخانه‌ای آراء موافقان و مخالفان خلود در عذاب و رابطه آن با صفت عدالت و رحمت الهی را بررسی می‌کند و به تبیین دیدگاه مختار پرداخته است.

**کلمات کلیدی:** عدل، خلود، عذاب، رحمت، تجسم اعمال.

۱. طلبه سطح ۳ رشته کلام جامعة الزهراء علیها السلام.

۲. مدرس سطوح عالی حوزه علمیه قم.

## مقدمه

یکی از مباحث کلامی که از دارای قدمتی طولانی است مسئله خلود است که این مسئله را می‌توان در راستای فطرت انسان و میل به جاودانگی معنا کرد بر این اساس انبیاء علیهم‌السلام انسان را به جهانی ورای این عالم مادی وعده داده‌اند که نیکوکاران در بهشت موعود الهی همیشگی در آن سکنی می‌گزینند در کنار این وعده به بهشت، گنهکاران را نیز از عذاب الهی برحذر داشته‌اند و برای اهل عناد خبر از خلود در عذاب الهی داده‌اند. یکی از سوالاتی که می‌تواند به ذهن هر کسی خطور کند، مسئله ارتباط میان اعمال نیک یا بد با مسئله خلود در بهشت و دوزخ است خصوصاً در رابطه با مسئله جاودانگی در عذاب. در این باره برخی با توجه به برخی از صفات خداوند، مسئله خلود در عذاب را ناسازگار با رحمت و عدالت خداوند دانسته‌اند و به دنبال آن سوالاتی را مطرح کرده‌اند اعم از متناسب نبودن عمل و جزای عمل، چرایی خلود در عذاب و اینکه خدا چه نیازی به کیفر انسان‌ها دارد در حالیکه این کیفر از روی تشفی و تسکین قلوب نیست؛ اطاعت و عصیان بنده چیزی به مقام او اضافه و یا کم نمی‌کند. حتی اگر مجازات بخاطر درک مقام حق تعالی باشد؛ آیا این خلود در عذاب در مقابل عمر کوتاه انسان دور از رحمت و عدالت خداوند نیست؟ و در نتیجه در مقام ردّ یا تأویل مسئله خلود بر آمده‌اند.

در رابطه با این مسأله تحقیق‌های گوناگونی صورت گرفته است در مقاله: «بررسی انتقادی دیدگاه ابن عربی درباره خلود عذاب اخروی با تأکید بر مبانی علامه طباطبایی.» به نگارش مائده حیدر نژاد و عباس بخشنده بالی به بیان دیدگاه‌های ابن عربی و علامه طباطبایی پرداخته است و گفته شده که از نظر ابن عربی خلود در عذاب نداریم کافران صرفاً بعد از مدت معینی از عذاب خارج می‌شوند اما هنوز در جهنم هستند و خلود در جهنم را تأکید می‌کنند سپس به بیان دیدگاه علامه می‌پردازند و قاعده تجسم اعمال را مطرح می‌کنند و دیدگاه ابن عربی را رد می‌کنند.

هم‌چنین مقاله: «تبیین عقلانی رابطه جرم و مجازات اخروی و نسبت آن با عدالت و رحمت خداوند» نوشته محمد طاهری به بررسی عقلی و نقلی رابطه جزا و کیفر اعمال



و زدودن شبهات وارد شده در رابطه با منافات کیفیهای اخروی با عدالت و رحمت خداوند می‌پردازد.

بنابراین برای تبیین دقیق این مسئله، ابتدا معنای لغوی خلود، عذاب، رحمت و عدل مورد بررسی قرار می‌گیرد و در ادامه دیدگاه صاحب نظران در این باره به بحث گذاشته خواهد شد.

## ۱. مفهوم شناسی

### خلود

خلود در لغت از ریشه «خلد» به دو معنا به کار رفته است:

**الف) جاودانگی و بی‌انتهایی:** ابن منظور در لسان العرب خلود را به معنای جاودانگی در نظر گرفته است و می‌فرماید: «دوام البقاء فی دار لا یخرج منها... ودار الخلد: الآخرة لبقاء أهلها فیها» (ابن منظور، ۱۴۰۵ق: ص ۱۶۴).

**ب) مدت زمان طولانی:** اما بعضی از لغویون از جمله راغب اصفهانی معنای خلود را مدت زمان طولانی در نظر گرفته‌اند. راغب در صفحه ۲۰۸ کتاب خود معنای خلود را اینگونه توضیح می‌دهد که خلود عبارت است از منزه بودن از فساد و باقی ماندن در همان حالتی که هست و هرچیزی که فساد آن را دیر در برمی‌گیرد اعراب آن را با واژه خلود توصیف می‌کنند و خلود به معنای مکث طولانی است نه دوام و بقا آن (راغب اصفهانی، ۱۴۳۰ق: ص ۲۰۸).

با بررسی نظرات دانشمندان اهل لغت و تفسیر و بررسی آیات قرآن سرانجام این نتیجه به دست می‌آید که خلود با هر دو معنا صحیح و مورد پذیرش است اما با توجه به سیاق هر آیه یکی از این دو معنا اخذ می‌شود گرچه بر اساس اخبار و بعضی از آیات قرآن، خلود بعضی افراد در جهنم به معنای مکث طولانی تفسیر شده است؛ «وَعَدَ اللَّهُ الْمُنَافِقِينَ وَالْمُنَافِقَاتِ وَالْكُفَّارِ نَارَ جَهَنَّمَ خَالِدِينَ فِيهَا هِيَ حَسْبُهُمْ وَلَعَنَهُمُ اللَّهُ وَلَهُمْ عَذَابٌ مُّقِيمٌ»؛ «خداوند به مردان و زنان منافق و کفار وعده آتش دوزخ داده جاودانه در آن خواهند ماند همان برای آنها کافی است و خدا آنها را از رحمتش دور ساخته و عذاب همیشگی برای آنها است».

(توبه: ۶۸) اما نمی‌توان آیاتی که صراحتاً به خلود کافران اشاره می‌کند را نادیده گرفت.  
 ﴿خَالِدِينَ فِيهَا لَا يُخَفَّفُ عَنْهُمُ الْعَذَابُ وَلَا هُمْ يُنظَرُونَ﴾ (آل عمران: ۸۸).

### عدل

«العدل: القصد في الأمور وهو خلاف الجور» (مصطفوی: ۵۳/۸) و به معنای عام، به قرار دادن هر چیزی در جای خود، یا اعطای هر حق بر اساس شایستگی معنا شده است (سجادی، ۱۳۷۳ ش: ۲/۲۴۲) و به معنای مساوات، میانه روی و رعایت حد اعتدال نیز آمده است. (شیرازی، ۱۴۰۹ ق: ۳/۳۸۹) چنانچه در اصطلاح متکلمین نیز به معنای عدم فعل قبیح و اخلال به واجب معنا شده است (حلی ۱۴۳۰ ق: ص ۴۱۶)

### رحمت

و الرَّحْمَةُ نر می که مقتضی احسان و نیکی نسبت به دیگری است و گاهی در نر می تنها استفاده می‌شود و گاهی در احسان بدون نر می استفاده می‌شود مثلاً گفته می‌شود رَجِمَ اللهُ فلاناً. و هر زمان که خداوند به آن وصف شود معنای دوم مراد است. (راغب اصفهانی، ۱۴۳۰ ق: ص ۳۴۷)

### عذاب

عذاب از عذب به معنای منع گرفته شده است مثل اعداب و تعذیب عَذَبَهُ عَنْهُ عَذْباً، وَأَعَذَبَهُ إِعْذَاباً، وَعَذَبَهُ تَعْذِيباً: مَنَعَهُ وَفَطَمَهُ عَنِ الْأَمْرِ، و هر کسی که تو را از چیزی منع کند، توار عذاب نموده است (زبیدی، ۱۴۱۴ ق: ۲/۲۱۰)

### ۲. رابطه‌ی کیفر و گناه

یکی از ابهامات در رابطه با مسئله خلود، چگونگی ارتباط میان گناه و خلود است این که به لحاظ رعایت تناسب میان گناه و جزا چگونه ممکن است فردی با انجام گناه تا ابد در آتش مخلد باشد؟ در باره مناسب است به این نکته توجه شود که مجازات و عذاب اخروی با آنچه که در دنیا اتفاق می‌افتد متفاوت و غیر قابل قیاس است.

**الف) رابطه‌ی قراردادی:** این نوع از کیفرها توسط مقتنین الهی یا غیر الهی وضع می‌شوند

که همان مقررات جزایی هستند و برای تنبیه، جلوگیری از ارتکاب دوباره جرم و یا تشفی و تسلی خاطر ستم دیده وضع می‌شوند. (مطهری، ۱۳۷۶ ش: ۱/۲۲۵).

**ب) رابطه تکوینی:** دومین نوع از کیفرها رابطه علی و معلولی با جرم دارند. در این نوع از کیفرها رابطه جرم و کیفر آن رابطه طبیعی و تکوینی است مانند کسی که زهر می‌نوشد و می‌میرد، نمی‌توان گفت او فقط چند ثانیه زهر نوشیده از عدالت به دور است که برای همیشه بمیرد. معلول نوشیدن زهر، مرگ است و این اثر طبیعی و وضعی آن است. ﴿وَمَا أَصَابَكُمْ مِنْ مُصِيبَةٍ فِيمَا كَسَبَتْ أَيْدِيكُمْ وَيَعْفُو عَنْ كَثِيرٍ﴾؛ «و هر مصیبتی به شما رسد بخاطر اعمالی است که انجام داده‌اید و خداوند متعال بسیاری را نیز عفو می‌کند». (شوری: ۳۰)

**ج) رابطه عینیت و اتحاد:** یکی از دیگر از روابط میان گناه و کیفر رابطه عینیت و اتحاد است بر این اساس کیفر و جزا همان تجسم اعمال خود آن‌هاست و عذاب اخروی صورت واقعی اعمال بد انسان است. ﴿وَوَجَدُوا مَا عَمِلُوا حَاضِرًا وَلَا يَظْلِمُ رَبُّكَ أَحَدًا﴾؛ «و در آن کتاب همه اعمال خود را حاضر بینند (و جزای آن را ببینند) و خدا به هیچ کس ستم نخواهد کرد». (کهف: ۴۹). ﴿وَيَذَأَلَهُمْ سَيِّئَاتُ مَا عَمِلُوا﴾؛ «اعمالشان برای آنها آشکار می‌شود». (جاثیه: ۳۳)

### ۳. دیدگاه‌ها در رابطه با حقیقت خلود

بنا به اختلاف تفاسیر در مورد رابطه کیفر و گناه، نظرات مختلفی از سوی علمای مذاهب اسلامی ارائه شده است که به اجمال این نظرات بررسی و نظریه مختار بیان می‌شود. در این باره دو تفسیر در رابطه با مسئله خلود مطرح شده است

#### ۳-۱. خلود به معنای مکث طولانی

بعضی از عرفا و علما خلود را به معنای مکث طولانی در جهنم گرفته‌اند از جمله آن‌ها عارف بزرگ، جناب ابن عربی هستند ایشان بارها و در کتب مختلف عرفانی و تفسیری خود بر این نظریه اصرار کرده‌اند. ایشان در کتاب فتوحات خود با تکیه بر حدیثی از پیامبر بزرگوار اسلام ﷺ «سبقت رحمتی غضبی» بیان می‌کنند که جهنمیان با وجود اینکه از جهنم خارج نمی‌شوند؛ اما بعد از مدتی عذاب از آن‌ها برداشته می‌شود (ابن عربی، بی‌تا: ۱/۲۶۳). پیرو این نظر به داستان حضرت ابراهیم علیه السلام اشاره کرده‌اند که به اذن الهی آتش

بر ایشان سرد شد با همین تفسیر دوزخیان در عین اینکه در جهنم هستند اما بعد از مدتی عذاب از آنان برداشته می‌شود و بقای در جهنم منافاتی با انقطاع عذاب از آن‌ها ندارد (قیصری، ۱۳۷۵ ش: ص ۹۸۴).

هم‌چنین ایشان در ذیل آیات ۷۷ - ۸۰ سوره زخرف در تفسیر این آیات این‌گونه بیان کرده‌اند که آتش برای دوزخیان عذاب است چون این آتش منافی با ذات و جوهر آن‌هاست اما با استناد به انتهای این آیه که خداوند می‌فرماید: ﴿قَالَ إِنَّكُمْ مَأْكُوتُونَ﴾؛ «مالک دوزخ می‌گویید همانا شما در این جا ماندنی هستید». (زخرف: ۷۷)، ابن عربی بیان کرده است که اشاره به مکث طولانی در عذاب و آتش دارد و هر مکثی سرانجام به انتها می‌رسد و عذاب از آن‌ها برداشته می‌شود (ابن عربی، ۱۴۲۲ ق: ۲۴۲/۲).

علاوه بر ابن عربی، ابن قیم جوزی شاگرد ابن تیمیه هم معتقد است که خلود در قرآن به معنای مکث طویل و مدت زمان طولانی آمده است نه به معنای خلود دائمی در عذاب و برای این نظر خود آیاتی از قرآن را شاهد گرفته است که در ادامه به آن‌ها پرداخته می‌شود. ابن قیم در کتاب خود بیان می‌کند که هرآنچه می‌گوید از کتاب الله و سنت پیامبر گرامی اسلام است و برای سخنان خود شواهد قرآنی و روایی می‌آورد.

ابن قیم با نظر به آیه ﴿وَمَنْ يَعْصِ اللَّهَ وَرَسُولَهُ فَإِنَّ لَهُ نَارَ جَهَنَّمَ خَالِدًا فِيهَا أَبَدًا﴾؛ «و هرکس نافرمانی خدا و رسولش کند آتش دوزخ از آن او است جاودانه در آن می‌ماند» (جن: ۲۳)، بیان کرده است که وعید مقید به خلود و تأیید، همراه با انقطاع حتمی عذاب از آنان است بخاطر اینکه این افراد عبد هستند و به توحید معتقدند؛ پس معذب به عذاب دائمی نخواهند بود. پس وعید عام به اهل جهنم منافاتی با انقطاع عذاب ندارد بخاطر اینکه برای خداوند نوشته شده است که رحمتش بر غضبش پیشی گرفته است و به حدیثی از صحیح بخاری استناد می‌کند که اگر کافر علم به رحمت خدا داشت هیچ‌گاه از بهشت ناامید نمی‌شد (ابن قیم جوزیه، بی تا: ۲۶۸).

ابن قیم در کتاب دیگر خود این‌گونه بیان کرده است که اهل بهشت با قید ابدیت در آن جاودان خواهند بود اما برای اهل دوزخ قید ابدیت نیامده است: ﴿إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْ

أَهْلِ الْكِتَابِ وَالْمُشْرِكِينَ فِي نَارِ جَهَنَّمَ خَالِدِينَ فِيهَا أُولَئِكَ هُمْ شَرُّ الْبَرِيَّةِ إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ أُولَئِكَ هُمْ خَيْرُ الْبَرِيَّةِ جَزَاؤُهُمْ عِنْدَ رَبِّهِمْ جَنَّاتٌ عَدْنٍ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ خَالِدِينَ فِيهَا أَبَدًا رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمْ وَرَضُوا عَنْهُ ذَلِكَ لِمَنْ حَسِبَ رَبَّهُ؛ «همانا کافران از اهل کتاب و مشرکان در دوزخند و جاودانه در آن می مانند آنها بدترین مخلوقند. همانا کسانی که ایمان آوردند و اعمال صالح انجام دادند بهترین مخلوق خداوند متعال می باشند. پاداش آنها نزد پروردگارشان باغ‌های بهشت جاویدان است که نهرها از زیر درختانش جاری است همیشه در آن می مانند هم خدا از آنها خشنود است و هم آنها از خدا خشنود و این (مقام والا) برای کسی است که از پروردگارش بترسد». (بینه: ۶-۸).

و در ادامه ذکر می کند که آیاتی مانند آیه‌ی «وَمَنْ يَعْصِ اللَّهَ وَرَسُولَهُ فَإِنَّ لَهُ نَارَ جَهَنَّمَ خَالِدًا فِيهَا أَبَدًا»؛ «و هرکس نافرمانی خدا و رسولش کند آتش دوزخ از آن او است جاودانه در آن می ماند». (جن: ۲۳)، آن را نقض نمی کند و این گونه استدلال می کند که تأیید خلود، مستلزم ابدیت و دوام بقای آن نیست. پس استمرار آن‌ها در جهنم، مادامی که موجود در آن هستند؛ جاودان است و خداوند سبحان نگفته اند که جاودانه باقی می ماند و بین این دو تفاوت وجود دارد. مثل جایی در قرآن در مورد یهود که تأیید، منقطع لحاظ شده است می فرماید: «وَلَنْ يَتَمَنَّوْهُ أَبَدًا بِمَا قَدَّمْتُمْ أَيْدِيَهُمْ»؛ «ولی یهود) هرگز به خاطر اعمال بدی که از خودشان، پیش فرستاده اند آرزوی مردن، نخواهند کرد و خداوند به اعمال ستمکاران آگاه است». (بقره: ۹۵)؛ لذا «أبدا» در این آیه به معنای مدت زمان حیاتشان در دنیا است مادامی که در دنیا هستند هرگز آرزوی مرگ نمی کنند؛ نه به این معنا که همیشه در این دنیا خواهند ماند (ابن قیم جوزیه، ۱۴۱۸ق: ۳۶۳).

### ۳-۲. خلود به معنای جاودانگی و بی‌انتهایی

از نظر غالب علمای شیعه ضروری دین اسلام خلود در جهنم است نه خلود در عذاب؛ اما بر اساس دلایل محکم عقلی و شرعی قائل به سرمدیت و دوام عذاب کفار و مشرکین و انقطاع عذاب از عاصین و موحدین می شوند. در واقع عذاب تابع ملکات راسخه حاصل از اعمال و نیات است.

بر این اساس، برخلاف قائلین به عدم خلود، جاودانگی عذاب صرفاً از واژه خلود و مشتقات آن استفاده نمی‌شود بلکه تعبیری همچون «وَمَا هُمْ بِمُخَارِجِينَ مِنَ النَّارِ»؛ «و هرگز از آتش دوزخ خارج نخواهند شد». (بقره: ۱۶۷) نیز دلالت بر قطعی بودن جاودانگی برخی در آتش دارد.

در پاورقی صفحه ۳۹۸ کتاب توحید صدوق از امام صادق علیه السلام نقل شده است که مردی یهودی نزد پیامبر آمد و از ایشان پرسید که اگر پروردگارت به کسی ظلم نمی‌کند چرا شخصی را که مدت زمان اندکی معصیت کرده تا ابد مخلد در جهنم می‌کند؟ پیامبر این‌گونه پاسخ می‌دهند که او مخلد در نیتش است؛ پس خداوند می‌داند که اگر او تا ابد در این دنیا بماند تا پایان دنیا خداوند متعال را نافرمانی می‌کند، خداوند او را در جهنم، بخاطر نیتش مخلد می‌کند (ابن بابویه، ۱۴۱۶ق: ۳۹۸).

بر این اساس علمای شیعه معتقدند که رابطه بین کیفر و عذاب اخروی رابطه قراردادی نیست چون خداوند نه نیازی به مکافات کردن آنان دارد تا تسلی و تشفی خاطر پیدا کند و نه سرای آخرت جای درس و عبرت است.

جناب ملاصدرا در ابتدا در کتاب شواهد الربوبیه خود نظر شیخ اکبر در فتوحات را می‌پسندد و آن را اخذ می‌کند اما در انتهای عمر خود در آخرین اثر او که رساله عرشیه است نظر متفاوتی ارائه می‌دهد و قائل به عدم انقطاع عذاب از مخلد در جهنم می‌شود و ذکر می‌کند که همانا جهنم دار آسودگی و خوشی نیست و شخص مادامی که در دوزخ سپری می‌کند معذب به عذاب‌های گوناگون خواهد بود (صدرالدین شیرازی، ۱۳۴۱ش: ص ۲۸۸).

حکیم سبزواری با بیان نظر ملاصدرا در کتاب خود و رد نظر او در شواهد الربوبیه اضافه می‌کند که کسانی که به مخالفت با حق پرداختند و عصیان کردند صور قبیحه، در جوهر ذاتی آن‌ها پدید می‌آید و ملکات سیئه، جوهری راسخ در حقیقت آن‌ها می‌شود و به همین علت مخلد در دوزخ می‌شوند و این هیچ منافاتی با فطرت ذاتیه خلایق ندارد و ایشان معتقدند گرچه توحید، فطری موجودات است و «فَطَرَتَ اللَّهُ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللَّهِ»؛ «این فطرتی است که خداوند انسان‌ها را بر آن آفریده دگرگونی در آفرینش

خدا نیست». (روم: ۳۰) است اما نفوسی که متصور به صور جوهری شقاوت شده اند مرگب دو ذاتی هستند (سبزواری، ۱۳۷۶ش: ص ۱۳۶).

بلی علم است که انسان ساز باشد

مر او را هم عمل دمساز باشد

چو علم اند و عمل بانی انسان

هر آن کس هرچه خود را ساخت هست آن

لذا باشد قیامت با تو، هشدار!

قیامت را برون از خود مپندار

وی در بیانی دیگر در نقد عدم اتفاق نسبت به خلود کفار در عذاب می گوید: «کیفیت ظلمانی گناه صورت جوهری می یابد و آلودگی عرضی آن ذاتی می گردد؛ زیرا فطرت اولیه انسان، ذاتی اوست و زوال پذیر نیست و فطرت ثانوی نیز هرگاه به صورت ملکه جوهری مبدل شود جنبه ذاتی به خود می گیرد زیرا عادت طبیعت ثانوی انسان به شمار می رود. (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۸ش: ۹/ ۳۴۷، حاشیه)

امام خمینی علیه السلام وجه خلود در جهنم را این چنین بیان می کنند که: بندگان کامل پروردگار از همین امر پیوسته در هراس بوده و بر این امر می گریسته اند و این سوء عاقبت کار کاشف از سوء پیشینه آدمی است و ایمنی خاطر جز با خلاصی از این مرحله برای انسان حاصل نمی گردد.

انسان به واسطه عقائد نادرست و ملکات ناپسند یا بر اثر اعمال گذشته برایش حالتی پدید می آید که موجب شک و یا انکار او می شود و این شک و انکار بر قلب او غلبه کند و پرونده کار او در همین حالت بسته شود که این سبب خلود و جاودانگی او در آتش خواهد بود. (خمینی، ۱۳۶۹ش، ص ۲۳۲)

علامه طباطبایی علیه السلام در مورد رابطه کیفر و گناه معتقد به تجسم اعمال هستند و در تفسیر المیزان این گونه بیان می کنند که فطرت و ذات انسانی فطرتی توحیدی و پاک است اعمال و رفتار انسان صورت و ملکاتی در نفس ایجاد می کند اگر این ملکات سعیده

باشند باعث سعادت شخص می‌شوند و اگر شقیه باشند باعث عذاب او در دوزخ می‌شوند حال اگر این صور نفسانی در ذات انسان رسوخ نکرده باشند فرد بعد از مدتی چشیدن عذاب و ماندن در دوزخ پاک می‌شود و متنعم به نعمت‌های بهشتی خواهد بود اما اگر این صور نفسانی در ذات انسان رسوخ کنند و صورت جدید و نوعیت تازه‌ای به نفس داده باشند که این نوعیت تازه با گناه سنخیت داشته باشد در این صورت با وجود اینکه هرچه از او سر می‌زند به اذن خداست اما چون با اختیار انجام داده و گناه بدون قسر و فشار از او سر زده است لذا چنین نفسی دائماً در عذاب خواهد بود. مانند کسی که بیماری مالیخولیا گرفته است که دائماً صورت‌های وحشت‌انگیز زشت و ترسناک از قوه مخیله‌اش صادر می‌شود چنین فردی همواره از آن صورت‌ها در ترس و وحشت و فرار است اما بالاخره از آن‌ها در عذاب است و رنج می‌برد ایجاد این صورت‌ها در نفس او با قسر و فشار نبوده و کسی آن‌ها را در نفس او ایجاد نکرده است و تماماً ساخته قوه خیال خود اوست هرچند این صورت‌ها با نفس او سازگار نیستند و از این جهت که خود سازنده این صورت‌هاست متألم و ناراحت نیست اما هرچه باشد از این صورت‌ها رنج می‌برد و عذاب چیزی غیر از آن نیست (طباطبایی، ۱۳۵۲ش: ۴۱۳/۱).

در هر حال با توجه به دیدگاه‌های مطرح شده در رابطه با حقیقت خلود، نمی‌توان آن را از نوع قراردادی دانست بر این اساس، این نوع از عذاب و جاودانگی هیچ منافاتی با رحمت و اوسعۀ حق تعالی و عدالت او ندارد زیرا نوع رحمت خداوند تبارک و تعالی با انسان متفاوت است خداوند قلب و روح و اجزا ندارد که رحمت او از سر تشقّی و دلسوزی بر بندگانش باشد؛ بلکه به معنای فیّاضیت است، افاضۀ آن چه که مناسب با استعداد تام مخلوق است. انسان مستعد شقاوت، استعداد شدید و تام برای رساندن شقاوتش به حد کمال و اعلا را دارد که به حد ایجاد صورت نوعیه شقاوت برای او می‌رسد و چنین صورت نوعیه‌ای اثرش عذاب دائم است و هیچ منافاتی با رحمت عمومی خداوند (رحمانیت) که شامل همه بندگان می‌شود ندارد بلکه خود یکی از مصادیق آن رحمت است. فقط با رحمت خاصۀ خداوند (رحیمیّت) منافات دارد که اصلاً رحمت خاصۀ خداوند شامل حال



افرادی که از صراط او خارج شده اند نمی شود.

از این جهت غالب علمای شیعه رابطه کيفر و گناه را رابطه عينيت و تجسم اعمال در نظر گرفته اند در واقع خود عمل انسان است که در آخرت حاضر می شود و انسان هرآنچه انجام داده در مقابل خود حاضر می بیند و خداوند به هیچ کس ظلم نمی کند. «وَوَجَدُوا مَا عَمِلُوا حَاضِرًا وَلَا يَظْلِمُ رَبُّكَ أَحَدًا»؛ «و در آن کتاب همه اعمال خود را حاضر بینند (و جزای آن را ببینند) و خدا به هیچ کس ستم نخواهد کرد». (کهف: ۴۹)

#### ۴. اهل خلود در جهنم

با توجه به این نکات، مسئله دیگری که ذیل این دیدگاه مطرح می شود این است که چه کسانی مخلد در عذاب هستند؟ آنچه از آیات قرآن استفاده می شود این است که از جمله مخلدین در آتش کفار و منافقین هستند. نظیر آیه مبارکه سوره توبه که می فرمایند: «وَعَدَ اللَّهُ الْمُنَافِقِينَ وَالْمُنَافِقَاتِ وَالْكُفَّارَ نَارَ جَهَنَّمَ خَالِدِينَ فِيهَا هِيَ حَسْبُهُمْ وَلَعَنَهُمُ اللَّهُ وَلَهُمْ عَذَابٌ مُّقِيمٌ»؛ «خداوند به مردان و زنان منافق و به کافران، وعده آتش دوزخ را داده، که پیوسته در آن خواهند بود. آن (دوزخ) برایشان بس است و خداوند آنان را لعنت کرده (و از لطف خویش دور ساخته) و برایشان عذابی پایدار است.» (توبه: ۶۸) در این آیه منافقان را هم ردیف کفار قرار داده است و می گوید هرچند منافقان در دنیا خود را در کنار مؤمنان جای دهند اما در آخرت در ردیف کفار خواهند بود و رهایی از عذاب نخواهند داشت. در کنار این آیه، آیه دیگری از قرآن کریم وجود دارد که علاوه بر «خَالِدِينَ فِيهَا» کلمه «لَا يُخَفَّفُ عَنْهُمْ» هم آمده است. مانند آیات شریفه ۱۶۱-۱۶۲ سوره بقره که خداوند صریحا می فرماید: «إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا وَمَاتُوا وَهُمْ كُفَّارًا أُولَئِكَ عَلَيْهِمْ لَعْنَةُ اللَّهِ وَالْمَلَائِكَةِ وَالنَّاسِ أَجْمَعِينَ \*خَالِدِينَ فِيهَا لَا يُخَفَّفُ عَنْهُمُ الْعَذَابُ وَلَا هُمْ يُنظَرُونَ»؛ «کسانی که کافر شدند و در حال کفر از دنیا رفتند، لعنت خداوند و ملائکه و همه مردم بر آنها خواهد بود. [آن کافران] همیشه، در لعن و دوری از رحمت پروردگار باقی می مانند، نه در عذاب آنان تخفیف داده می شود و نه مهلتی خواهند داشت.» (بقره: ۱۶۱-۱۶۲)، در آن جاودان خواهند بود نه در عذاب آنان تخفیف داده می شود و نه فرصتی خواهند داشت.

علاوه بر آیات قرآن روایات متعددی در رابطه با خلود کفار در جهنم وارد شده است از جمله در روایتی امام رضا علیه السلام می‌فرمایند: «خداوند کافران را از آتش خارج نمی‌کند و آنها را وعده داده به آتش جهنم و باقی ماندن در آن» (صدوق، ۱۳۶۲ ش، ص ۶۰۳)

و در روایت دیگری امام رضا علیه السلام خطاب به مأمون می‌فرمایند: «وَاللَّهِ تَعَالَى لَا يُدْخِلُ النَّارَ مُؤْمِنًا وَقَدْ وَعَدَهُ الْجَنَّةَ وَلَا يُخْرِجُ مِنَ النَّارِ كَافِرًا وَقَدْ أُوعِدَهُ النَّارَ وَالْحُلُودَ فِيهَا وَلَا يَغْفِرُ أَنْ يُشْرَكَ بِهِ وَيَغْفِرُ مَا دُونَ ذَلِكَ لِمَنْ يَشَاءُ\* وَمُذْنِبُوا أَهْلَ التَّوْحِيدِ لَا يَحْتَدُونَ فِي النَّارِ وَيَخْرُجُونَ مِنْهَا»؛ و خداوند متعال هیچ مؤمنی را داخل آتش نمی‌کند در حالیکه به او وعده بهشت داده است و هیچ کافری را از آتش خارج نمی‌کند در حالی که به او وعده آتش و خلود در آن داده است و کسی را که به او شرک بورزد نمی‌بخشد و غیر او را هر آنکه بخواهد می‌بخشد و گنه کاران اهل توحید مخلد در آتش نمی‌باشند و سرانجام از آن خارج خواهند شد. (صدوق، ۱۳۷۸ ق: ۱۲۵/۲)

علامه طباطبائی رحمته الله نیز در اختصاص خلود به کفار می‌گوید: «فلا يشمل التهديد والوعيد **بخلود النار الا الكافرين**» (طباطبایی، ۱۳۷۱ ش: ۵۲/۲۰)

آنچه در این باره قابل طرح است این است که آیا همه کفار مخلد هستند یا خیر؟ معتزله معتقدند که کافر، اعم از قاصر و مقصر هم چنین مؤمن مرتکب کبیره که بدون توبه از دنیا رفته است؛ خالد در عذاب الهی خواهد بود (قاضی معتزلی، ۱۴۲۲ ق: ص ۴۴۸). اما در مقابل، شیعه، جهمیّه و اشاعره نظر دیگری دارند از نظر این‌ها، فقط کافر مقصر خالد در عذاب خواهد بود و دیگر افراد به تناسب جرم و گناه خویش بعد از مدتی از عذاب نجات پیدا خواهند کرد (شهرستانی، ۱۴۱۵ ق: ص ۹۹؛ مفید، ۱۴۱۴ ق: ۷۰/۱) و نیز شیخ مفید رحمته الله می‌گوید: «گروه امامیه بر این مطلب اتفاق نظر دارند که جاویدانی در آتش از آن گروه کافر است نه آن گروهی که با داشتن اعتقاد به خدا و اقرار به ضروریات دین و برپا کردن نماز مرتکب گناه شده‌اند.» (سبحانی، ۱۳۷۳ ش: ص ۲۵۶) طبق این نظرات قدر متیقن خلود در عذاب برای کافر مقصر خواهد بود بر همین اساس مفسران در تفسیر آیات خلود دو بیان داشته‌اند بعضی از آیات، خلود را دال بر مدت زمان طولانی (توبه: ۶۸)، و بعضی دیگر را به معنای خلود دائمی در عذاب (بقره: ۱۶۱-۱۶۲) گرفته‌اند. در نتیجه خلود به معنای عذاب جاویدان

است مگر زمانی که قرینه لفظیه یا حالیه در کنار آیات آمده باشد در این صورت آن را به معنای مدت زمان طولانی تفسیر می‌کنند بنابراین همانطور که در آیه سوره توبه ذکر شد لفظ منافقان در کنار کافران به عنوان قرینه در نظر گرفته می‌شود و یا آیاتی که جاودانه بودن عذاب را مشروط به خواست الهی کرده است که در رابطه با این گروه، خلود به زمان طولانی معنا می‌شود.

دشمنان اهل بیت علیهم‌السلام از جمله گروه‌هایی هستند که در روایات از آنها به مخلد در آتش نام آورده شده است و همچون کفار مقصر دچار عذاب ابدی خواهند شد چنانچه منصور بن حازم نقل می‌کند که از امام صادق علیه‌السلام در رابطه با این بخش از ایه کریمه «وما هم بخارجین من النار»، سؤال کردم که درباره چه گروهی است و امام علیه‌السلام پاسخ دادند که «اعداء علی علیه‌السلام هم المخلدون فی النار ابد الابدین و دهر الداهرین»؛ دشمنان امام علی علیه‌السلام تا ابد جاودانه در آتش اند (عیاشی، ۱۳۸۰ق: ۱/۳۱۷)

### نتیجه‌گیری

در این نوشته به بررسی رابطه میان خلود در عذاب و مسأله رحمت و عدل پرداخته شد. در این باره اندیشمندان مسلمان دو برداشت از واژه خلود داشتند و براساس آن به دو تفسیر از آیات قرآن در مورد خلود کفار در عذاب رسیدند جناب ابن عربی و ابن قیم جوزی بر این باورند که خداوند رحمتش بر غضبش پیشی دارد و از رحمت و عدالت و اسعه حق تعالی به دور است که بخاطر گناه معدود کیفر نامحدود برای انسان قرار دهد به همین دلیل آیات حاکی از خلود را به خلود در جهنم تفسیر کرده‌اند نه خلود دائمی در عذاب و معتقدند که انسان عاصی پس از گذراندن کیفر گناهانش سرانجام پاک می‌شود و یا از جهنم خارج شده و به بهشت می‌رود و یا اینکه در جهنم باقی می‌ماند اما روح او در جهنم معذب نخواهد بود و به آرامش می‌رسد. اما غالب علما معتقد به خلود دائمی در عذاب شده‌اند و سرانجام بر اساس رابطه عینیت بین کیفر و گناه و نظریه تجسم اعمال به این نتیجه می‌رسند که کیفر گناهان فرد عاصی در واقع خود عمل اوست که در آخرت تجسم پیدا می‌کند و در محضر او حاضر می‌شود. از این رو این کیفر دائمی هیچ منافاتی با رحمت خداوند و یا عدالت

او ندارد و بنابه اقسام عدل از جمله عدل جزائی خداوند در مسئله جزا و پاداش اخروی مطابق عدالت رفتار خواهند کرد. در هر حال چون عامل این عذاب امر خارجی قرار داده شده از طرف خدا نیست بلکه خود عمل انسان است که تجسم می‌یابد و بر اساس صفت رحمانیت و رحیمیت خداوند این رحمانیت به صورت عام به تمام موجودات می‌رسد و عذاب کافر علاوه بر این که ظلم نیست عین مصداق رحمت خواهد بود و انسان عاصی هم مشمول رحیمیت خداوند نمی‌شود چون این لطف و مهربانی خداوند ویژه افراد مؤمن و کسانی است که در صراط مستقیم قرار دارند. از این جهت کیفر اخروی عاصیان هیچ منافاتی با رحمت و عدالت حق تعالی ندارد.

## فهرست منابع

۱. قرآن کریم.
۲. ابن بابویه، محمد بن علی، (۱۴۱۶ق)، التوحید، جماعه المدرسين فی الحوزه العلمیه مؤسسه النشر الاسلامی، قم.
۳. ابن عربی، محیی الدین، (بی تا)، الفتوحات المکیه (أربع المجلدات)، چاپ اول، جلد ۱، دارالصادر، بیروت.
۴. \_\_\_\_\_، (۱۴۲۲ق)، تفسیر ابن عربی (تأویلات عبدالرزاق)، مصحح: سمیر مصطفی رباب، چاپ اول، جلد ۲، دارأحیاء التراث العربی، بیروت.
۵. ابن قیم جوزیه، محمد بن ابی بکر، (بی تا)، حادی الأزواح الی بلاد الاقراح، عالم الکتب، بیروت.
۶. \_\_\_\_\_، (۱۴۱۸ق)، مختصر الصواعق المرسله علی الجهمیه و المعطله، دار الفکر، بیروت.
۷. ابن منظور، محمد، (۱۴۰۵ق)، لسان العرب، نشر أدب حوزة، بی جا.
۸. راغب اصفهانی، حسین، (۱۴۳۰ق)، مفردات ألفاظ القرآن، چاپ اول، مؤسسه الاعلمی للمطبوعات، بیروت.
۹. زبیدی، مرتضی (۱۴۱۴ق)، تاج العروس من جواهر القاموس، جلد ۲، چاپ اول، دارالفکر، بیروت.
۱۰. سبحانی، جعفر، (۱۳۷۳ ش)، معاد انسان و جهان، انتشارات مکتب اسلام، قم.
۱۱. سبزواری، هادی بن مهدی، (۱۳۷۶ش)، رسائل حکیم سبزواری، مصحح: جلال الدین آشتیانی، انتشارات سازمان اوقاف و امور خیریه، تهران.
۱۲. سجادی، جعفر، (۱۳۷۳ش) فرهنگ معارف اسلامی، انتشارات دانشگاه تهران، چاپ سوم، تهران.
۱۳. شیرازی، سید علی خان، (۱۴۰۹ق)، ریاض السالکین فی شرح صحیفه سید الساجدین، دفتر انتشارات اسلامی، قم.
۱۴. شهرستانی، محمد بن عبد الکریم، (۱۴۱۵ق)، الملل و النحل، دارالمعرفه، بیروت.
۱۵. خمینی، روح الله، (۱۳۶۹ش)، سر الصلاة، چاپ اول، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی علیه السلام، تهران.
۱۶. حلی، حسن بن یوسف (۱۴۳۰ق)، کشف المراد فی شرح تجرید الاعتقاد، چاپ دوازهم، مؤسسه نشر اسلامی، قم.

۱۷. صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم، (۱۳۶۸ ش)، الحكمة المتعالیه فی الاسفار العقلیه الاربعه، جلد ۹، انتشارات مصطفوی، قم.
۱۸. \_\_\_\_\_، (۱۳۴۱ ش)، عرشیه، دانشگده ادبیات و علوم انسانی، بی‌جا.
۱۹. صدوق، علی بن محمد، (۱۳۶۲ ش) الخصال، مصحح: غفاری، علی اکبر، جامعه مدرسین، قم.
۲۰. \_\_\_\_\_، ۱۳۷۸ ق، عیون اخبار الرضا علیه السلام، جلد ۲، نشر جهان، تهران.
۲۱. طباطبایی، محمد حسین، (۱۳۵۲ ش)، المیزان فی تفسیر القرآن، جلد ۱ و ۲، مؤسسه العلمی للمطبوعات، بیروت.
۲۲. عیاشی، محمد بن مسعود، (۱۳۸۰ ق)، تفسیر العیاشی، المطبعه العلمیه، تهران.
۲۳. قاضی معتزلی، عبدالجبار بن احمد، (۱۴۲۲ ق)، شرح الاصول الخمسه، دار احیاء التراث العربی، بیروت.
۲۴. قیصری، داوود، (۱۳۷۵ ش)، شرح الفصوص الحکم، انتشارات علمی و فرهنگی، تهران.
۲۵. مصطفوی، حسن، (۱۴۱۶ ق)، التحقیق فی کلمات القرآن الکریم، جلد ۸، مرکز نشر آثار علامه مصطفوی، تهران.
۲۶. مطهری، مرتضی، (۱۳۷۶ ش)، مجموعه آثار استاد شهید مرتضی مطهری، جلد ۱، انتشارات صدرا، تهران.
۲۷. مفید، محمد بن محمد، (۱۴۱۴ ق)، سلسله مؤلفات الشیخ المفید، جلد ۱، دار المفید، بیروت.



## نقش جهان بینی توحیدی در ازدیاد و تربیت نسل با تأکید بر جامعه معاصر ایران

فاطمه نقره<sup>۱</sup>

### چکیده

یکی از کارکردهای مهم تشکیل خانواده، فرزندآوری و پرورش نسل است که امروزه به دلایل مختلف مورد غفلت زوجین قرار می‌گیرد. نتیجه مستقیم این بی‌توجهی تغییر ناگهانی هرم سنی جمعیت در ایران به زیر سطح جانشینی است که تبعات اقتصادی، اجتماعی، فرهنگی و امنیتی نامطلوب و جبران ناپذیری برای آینده نظام جمهوری اسلامی ایران به دنبال خواهد داشت. بر طبق تحقیقات انجام شده، مهمترین عامل عدم گرایش به فرزندآوری در ایران، تغییر نگرش‌ها و باورهای جامعه است. به همین دلیل ما با بهره‌گیری از منابع کتابخانه‌ای و روش تحلیلی-توصیفی به بررسی کلامی آسیب شناسی فرزندآوری در ایران پرداخته ایم تا وجه تمایز نگاه توحید باور و مادیکرا در روبرو شدن با چالش‌های فرزندآوری را بیان نماییم. در منظر فردی با سبک زندگی و جهان بینی اسلامی، فرزندآوری از اهداف میانی خلقت بشر و بازتولید جامعه توحیدی برای تحقق عبودیت پروردگار در زمین است. فرزندان صالح در کنار معنابخشی به زندگی دنیوی، باقیات صالحات اخروی والدین هستند و والدین برای تربیت فرزندان صالح، در کنار دعا و طلب استعانت از مربی حقیقی عالم، باید تربیت و پرورش خود را در اولویت قرار دهند. در نگاه توحیدی مادری و مهرورزی اش، بالاترین جایگاه و شغل اجتماعی و متناسب با خلقت تکوینی زن است و مادر با کارگزاری عاطفه اجتماعی، پرورش دهنده نوع بشر است و سختی‌های آن سبب رشد و بالندگی روحی او و پاداشی همچون مجاهدان راه حق دارد. در نگرش الهی

۱ طلبه سطح سه رشته کلام اسلامی جامعه الزهراء (ع)

اشتغال زنان برای درآمد بیشتر، مطرود است زیرا علاوه بر اینکه این وظیفه به عهده مردان قرار دارد، خداوند رزق و روزی هر فرد-یعنی همه آنچه برای تعالی رشد جسمی و روحی انسان لازم است- را متلازم با هستی بخشی به او تضمین نموده است.

واژگان کلیدی: جهان بینی توحیدی، ازدیاد نسل، جامعه معاصر، مادری، فمینیسم



## مقدمه

یکی از مهمترین کارکردهای خانواده، ازدیاد نسل است. که با ورود به دوره زندگی مدرن و آشنایی مردم با زندگی صنعتی و تفکرات غربی، و تغییر سبک زندگی، مساله فرزندآوری با تردید روبه رو شده است و آثار این تردید در سه دهه اخیر موجب تغییرات جمعیتی چشمگیری در ایران شده است و به طرز حیرت انگیزی میزان باروری و تمایل به فرزندآوری کاهش یافته است. به طوری که نرخ باروری از حدود شش و سه دهم در سال ۱۳۶۵ به یک و هفت دهم در سال ۱۳۹۸ رسیده است که به معنای میزان باروری کل به زیر سطح جایگزینی نسل نزول یافته است. (خبرگزاری تسنیم، ۱۴۰۰/۹/۲۸) این تغییر ناگهانی هرم سنی جمعیت، تبعات اقتصادی اجتماعی فرهنگی و امنیتی برای کشور خواهد داشت که ضروری است عوامل مستقیم و غیرمستقیم اثرگذار بر آن شناسایی و برای آن برنامه ریزی گردد. از سوی دیگر یکی از مهم ترین مقاصد تکثیر نسل، زیاد شدن نسل مسلمانان و آباد شدن زمین به دست آنان است. آبادی شایسته و مخصوصی که ریشه شرک و فساد را از بین ببرد. گرچه یکی از ارکان قدرت و مزیت های حکومتی کشورها بالا بودن نیروی انسانی جوان آنها می باشد، اما در مورد ایران از آنجا که تنها حکومت اسلامی شیعی در جهان است، کاهش رشد جمعیت مخاطرات مضاعفی برای آن به دنبال خواهد داشت؛ ولی به دنبال سیاست های افراطی کاهش جمعیت در دهه شصت، نرخ باروری در جامعه امروزی ایران بنابر آمار منتشر شده سازمان برنامه ریزی و مدیریت کشور با شیب تند کاهشی از ۶/۵ در سال ۱۳۶۰ به ۱/۶۵ در سال ۱۳۹۹ رسیده است. به همین دلیل، مقام معظم رهبری علیه السلام در سخنرانی های متعدد، نسبت به فرهنگ سازی در این مقوله و ایجاد مشوق های حاکمیتی برای افزایش جمعیت تأکید بسیاری دارند. و در مصوبات شورای عالی انقلاب فرهنگی در تاریخ (۱۳۹۱/۳/۲) چنین آمده است:

- ماده یک؛ فرهنگ سازی برای دستیابی به جمعیت مطلوب و اصلاح بینش و نگرش مسئولان و مردم نسبت به پیامدهای منفی کاهش باروری بویژه زیر حد جانشینی؛
- ماده دو؛ تدوین الگوی سبک زندگی و ترویج آن به ویژه فعالیت های اجتماعی،

آموزشی و اشتغال زنان متناسب با معیارهای اسلامی و هماهنگ با مصالح خانواده به منظور ایفای هر چه کامل‌تر نقش مادری و همسری (مصوبه ۱۹۰۲ شورای عالی انقلاب فرهنگی: (۱۳۹۱/۳/۲)

و اگر چالش‌های فرزندآوری با گفتمانی صحیح و برگرفته از آبخسور وحی الهی برای همگان تبیین نشود، افراد انگیزه کافی برای فرزندآوری را نخواهند داشت. به عبارت بهتر، برای بالا بردن نرخ باروری و جلوگیری از سقط جنین، نیاز به انگیزه‌های قوی و اهداف متعالی و فراتر از مادیات است تا افراد جامعه را مجاب کند با وجود مشکلات عدیده، اقدام به فرزندآوری نمایند. لذا پرداختن به مباحث نظری و گفتمان سازی بر پایه آنها در مساله فرزندآوری، همه اندیشه وران و صاحب نظران را برآن می‌دارد تا در این زمینه به تحقیق، پردازش و تصحیح افکار بر اساس مبانی قرآنی بپردازند.

تحقیقات زیادی پیرامون مساله فرزندآوری و چالش‌های پیش روی آن انجام شده است. از جمله:

۱. زمینه‌های کم فرزند طلبی و تاخیر در فرزندآوری با مطالعه موردی زنان مشهد توسط ندا رضوی زاده و همکاران

۲. مطالعه کیفی موانع و چالش‌های مادری زنان شاغل در شهر تهران توسط رسول صادقی و زهرا شهابی

۳. فرزندآوری زنان شاغل در یک مطالعه کیفی توسط محمد اسحاقی و همکاران

۴. احساس گناه مادری کاوشی کیفی بر اشتغال زنان در رابطه مادر فرزندی توسط حسینعلی دهقانی زاده و همکاران

۵. چالش‌های اخلاقی فمینیسم در فرزندآوری از دیدگاه اسلام و راهکارهای آن توسط مهوش کهریزی و همکاران

و موارد متعدد دیگری که در مجموع به بیان چالش‌های پیش روی فرزندآوری- با بهره گیری از روش مصاحبه و تکمیل پرسشنامه- پرداخته‌اند و عوامل زیر را از جمله موانع فرزندآوری بیان می‌کنند:

- پُرهزینه بودن فرزندآوری؛
- تقدس زدایی از جایگاه مادری؛
- سخت شدن رفاه و تربیت اولاد در شرایط امروزی؛
- مانعیت فرزندان از رشد و پیشرفت فردی؛
- اشتغال بانوان و عدم مدیریت زمان؛
- ارزشمند شدن تک فرزندی در جامعه.

این موارد و چندین مورد دیگر از جمله عوامل بازدارنده‌ای ذکر شده‌اند که اشتیاق به فرزنددارشدن را در خانواده‌ها کم می‌کند و در آینده نزدیک، ایران را به دوران «سالمندی عمومی» و «بحران پیری» نزدیک خواهد کرد.

در این پژوهش‌ها غالباً موانع زیستی و اقتصادی فرزندآوری بیان شده است. و اگرچه بیشتر افراد و حتی جمعیت شناسان، باروری و گرایش به فرزندآوری را تحت تاثیر مجموعه‌ای از عوامل اقتصادی و زیستی می‌دانند، اما درسال‌های اخیر کمتر کسی تاثیر نقش مهم عوامل فرهنگی و اجتماعی در تبیین باروری و گرایش به فرزندآوری را انکار می‌کند. مثلاً طبق آخرین نظرسنجی ایسپا در دی ماه ۱۴۰۰ با افزایش سطح تحصیلات افراد، باور به تاثیر فرزند بر خوشبختی زوجین کمتر می‌شود و با بالاتر رفتن پایگاه اقتصادی خانواده‌ها، باور به اینکه داشتن فرزند موجب خوشبختی زوجین می‌شود کاهش پیدا می‌کند و افراد با سن بالای ۵۰ سال بیش از جوانان، داشتن فرزند را موجب خوشبختی زوجین می‌دانند. این مساله ناشی از آن است که نوعی تغییر نگرش در باورها و ارزش‌ها ایجاد شده است. به همین دلیل سیاستگذاری در این بخش بیش از هر زیرساختی، نیازمند توجه به نگرش گروه‌های مختلف جامعه است. این تغییر در نگرش‌ها سبب تغییر سبک زندگی و تسلط گفتمان فردگرایانه و مصرف‌گرایانه و تقویت دنیاگرایی و رفاه جویی و تجمل‌خواهی در بین خانواده‌ها، و در نهایت زمینه را برای کاهش تمایل به فرزندآوری فراهم کرده است. خانم فریبا پروینیان و همکارانشان در مقاله‌ای با عنوان "تاثیر سبک زندگی امروزی زنان بر میزان فرزندآوری با مطالعه موردی شهر قزوین" و نیز

تحقیق بایسته مرضیه افضل‌ی و علی انتظاری در مقاله خود با عنوان «جایگاه مادری از نظر شهید مطهری در مقایسه با فمینیسم» به خوبی به این مهم اشاره کرده‌اند که رفتار باروری بر اساس محرک‌ها، نگرش‌ها و فرایند تصمیم‌گیری‌ها، به عنوان یک رفتار فرهنگی اجتماعی، در بردارنده نظام ارزشی و هنجارهای مورد قبول فرد و جامعه است. لذا برای تغییر رفتارها باید ریشه‌های فکری و نظام ارزشی آن رفتار را بررسی نمود.

در زمینه تاثیر نگرش‌ها بر عملکردها در حوزه فرزندآوری تحقیق جامع و کاملی صورت نگرفته است و اغلب تحقیقات حول محور یک چالش، مطالبی را بیان کرده‌اند و یا به اهمیت فرزندآوری از نگاه اسلام و مقایسه آن با دیدگاه‌های فمینیستی و یا جنبه‌های تشویقی دین در این زمینه را بیان کرده‌اند که به نظر نگارنده نمی‌تواند پاسخگوی شبهات و چالش‌های فکری پیرامون مساله فرزندآوری در بحران فعلی جامعه ایران باشد. لذا ما در این پژوهش با بررسی کلامی چالش‌ها، به تحلیل بسترهای فکری و ارزشی ایجادکننده موانع فرزندآوری می‌پردازیم و از دریچه جهان بینی توحیدی، مشکلات و مصائب فرزندآوری موشکافی می‌کنیم.

ما در این پژوهش با استفاده منابع کتابخانه‌ای اعم از کتاب‌ها، مقالات، مجلات و روزنامه‌ها، به روش تحلیلی-توصیفی به دنبال پاسخ به یک پرسش اساسی هستیم که: معارف علم کلام و باورمندی به جهان بینی توحیدی چگونه مشکلات و موانع فرزندآوری را تحلیل می‌کند؟ به عبارت دیگر، دین اسلام و سبک زندگی توحیدی چه برنامه‌ای برای گذار از مشکلات و موانع فرزندآوری ارائه داده است؟ برای پاسخ به این پرسش لازم است ابتدا به سوالات زیر پاسخ دهیم؛

- مقصود از جهان بینی توحیدی و سبک زندگی توحیدی چیست؟
- چه مشکلات و موانعی پیش روی فرزندآوری در ایران وجود دارد؟
- باورمندی به جهان بینی توحیدی چه رابطه‌ای با سبک زندگی دارد؟
- مشکلات و موانع فرزندآوری چه رابطه‌ای با سبک زندگی دارد؟
- سبک زندگی توحیدی چگونه مشکلات و مسائل فرزندآوری را تحلیل می‌کند؟

## ۱. مفهوم شناسی

برای ورود صحیح به بحث لازم است چند اصطلاح مهم که در این تحقیق به کار رفته است تعریف گردد.

آسیب شناسی یا پاتولوژی ابتدا در علوم طبیعی مطرح گردید و به علمی است که به دنبال مطالعه آسیب‌ها و بیماری‌ها و بی‌نظمی‌ها و عوامل اختلال در ارگانیسم بدن به منظور درمان آنان است. بعدها آسیب شناسی در علوم اجتماعی هم کاربرد پیدا کرد چون در قرن نوزدهم به دنبال مقایسه جسم انسان و پیکره اجتماع، معتقد بودند همان طور که جسم به دلیل آسیب‌ها بیمار می‌شود جامعه هم بیمار می‌شود. و از آنجا که مقاله حاضر بین رشته‌ای می‌باشد و موضوع فرزندآوری با رویکرد کلامی که بخش مهمی از مسائل دینی است بررسی می‌شود، شایسته است تعریفی از آسیب شناسی دینی هم داشته باشیم. آسیب شناسی دینی به شناخت آسیب‌ها و اشکالاتی که بر اعتقاد و باور دینی و یا آگاهی و معرفت دینی و یا عملی در رفتار جامعه دینی وارد می‌شود و یا ممکن است که وارد شود، می‌پردازد (مکتب دار، ۱۳۹۳: ص ۲) و ما با نگرش و جهان بینی اسلامی مشکلات و موانع فرزندآوری را بررسی و تاثیر باورمندی و جهان بینی توحیدی را در ایجاد سبک زندگی توحیدی و حل مشکلات فرزندآوری بیان می‌کنیم.

منظور از سبک زندگی؛ مجموعه‌ای از ارزش‌ها، نگرش‌ها و رفتارهای افراد است که شیوه زندگی فرد تعیین می‌کند و موجب الگوهای رفتاری خاص در روابط فردی و اجتماعی، و حتی در گزینش وسایل زندگی و اوقات فراغت و شیوه مصرف می‌گردد. (صائبی، ۱۳۹۹: ص ۲).

جهان بینی یعنی نوعی تلقی، برداشت و نگرش انسان نسبت به جهان، انسان و رابطه انسان با جهان پیرامونش که براساس مکاتب مختلف این برداشت متفاوت خواهد بود. (حسینی خامنه‌ای، ۱۳۹۹: ص ۱۴۴)

سبک زندگی توحیدی یعنی انتخاب روش و شیوه صحیح برای زندگی که ضمن تامین خواسته‌های معنوی و مادی انسان، در نهایت زمینه‌های رضایت و خشنودی خداوند

متعال را نیز فراهم آورد؛ و این مهم جز با انتخاب الگویی جامع و حامل فضایل و ارزش‌ها در زندگی تحقق نخواهد پذیرفت. (صائبی، همان)

واژه فمینیسم در لغت از ریشه (Feminine) به معنای زنانه، مادینه، زن آسا، مؤنث و در اصل کلمه‌ای فرانسوی از ریشه لاتینی Femina اخذ شده است. این واژه، اولین بار در سال ۱۸۳۷م وارد زبان فرانسه شد. در فارسی به معانی گوناگون از جمله، طرف داری از زنان، هواداری از حقوق و آزادی زنان، همچنین آزادی خواهی زن آمده است. و در اصطلاح به مجموعه‌ای از حرکت‌ها و فعالیت‌های اجتماعی گفته می‌شود که با هدف احقاق حقوق زنان و رفع تبعیض و تضییق از آنان در قرن هفدهم میلادی در فرانسه آغاز شد و سه موج را پشت سر گذاشت و اکنون در امریکا و اروپا دارای نحله‌های گوناگونی است. ولی در مجموع همه معتقدند که بایستی فرودستی زنان را فهمید و آنان را آزاد کرد. (اسحاقی، ۱۳۸۴: ص ۲۵)

## ۲. مالکیت خداوند و ازدیاد نسل

با توجه به موانع گرایش به فرزند آوری در جامعه ایرانی، مهمترین و اساسی‌ترین آنها، تغییر در بینش‌هاست که موجب می‌شود در عمل فرزندآوری کاهش یابد. بینش مقدم بر نگرش است که پایه‌های جهان بینی هر فرد را تشکیل می‌دهد. زیرا همانطور که در تعریف جهان بینی بیان شد، جهان بینی نگرشی به انسان می‌دهد که در تعیین اهداف بلند مدت زندگی و نیز شیوه تعامل با جهان بسیار موثر است.

ایرانیان علاوه بر فرهنگ غنی سنتی چند هزار ساله خود، مسلمان هستند و جهان بینی آنها بر مبنای نظام توحیدی استوار و تحت حاکمیت اسلامی زندگی می‌کنند؛ پس می‌بایست رفتار و گفتار آنان نیز متناسب با نظام ارزشی اسلام که بر پایه توحید است، شکل گیرد. از سوی دیگر اهداف زندگی هر انسانی مبتنی بر ارزش‌ها باورهای اوست. پس اهداف فردی که به خدای یگانه به عنوان خالق عالم باورمندی دارد با اهداف فردی که هیچ اعتقادی به این موارد ندارد، متفاوت خواهد بود زیرا عمل و کنش یک افراد و جامعه متناسب با ارزش‌ها و باورهای پذیرفته شده فرد و جامعه شکل می‌گیرد. بر این اساس،

در ادامه ضمن چند محور به تبیین نقش جهان بینی توحیدی در گرایش به فرزند آوری با لحاظ موانع موجود در جامعه ایران معاصر پرداخته خواهد شد.

برخی زنان با این نگرش که "من مالک بدن خودم هستم و تمایلی به بارداری ندارم" اقدام به سقط جنین می‌کنند و این مساله را نشانه استقلال رای و آزادی تلقی می‌کنند. این تفکر که متأثر از جهان بینی اومانیستی تمدن غربی است، معتقد است انسان در مقابل هیچ فردی پاسخگو نیست و خدا و ماوراء ماده و جهان پس از مرگ، امر موهومی است. پس محور عالم طبیعت انسان و لذت‌های اوست (توکلی، ۱۳۸۲: ص ۱۰) پس فرزندآوری که محفوف به سختی‌های دوران بارداری و پس از آن است، مانع لذت‌گرایی انسان می‌شود. پس هر زنان می‌توانند برای رها شدن از این مشقت‌ها، اقدام به سقط جنین کنند.

این نگرش گرچه فرهنگ جوامع اسلامی را تحت تاثیر قرار داده است، با مبانی توحیدی قرآن در تضاد و قابل نقد جدی است. حیات آدمی از هنگام انعقاد نطفه آغاز می‌شود و هیچ انسانی بدون اذن الهی حق تصرف مادی و معنوی در آن را ندارد. زیرا مالک علی الاطلاق عالم خداست و جان‌ها امانتی است در دست انسان چه جان خود و چه جان دیگری. و فی الواقع به عنوان امانتی برای مدت کوتاهی مالکیت اعتباری آن به دست ما سپرده شده است. لذا در قرآن می‌فرماید:

﴿قَالَ رَبُّنَا الَّذِي أَعْطَى كُلَّ شَيْءٍ حَلْقَهُ ثُمَّ هَدَى﴾؛ «گفت: پروردگار ما همان کسی است که به هر موجودی، آنچه را لازمه آفرینش او بوده داده؛ سپس هدایت کرده است!» (طه/ ۵۰)

پس علاوه بر خالق، مالک و تدبیر امور به دست اوست و هیچ فردی اجازه خودکشی و آسیب رساندن به دیگران ندارد و انسان تا جایی آزاد است که مانع آزادی دیگران نشود. سقط جنین علاوه بر صدمات جبران ناپذیری که برای مادر دارد، حق حیات و زندگی را از دیگری سلب می‌کند و موجب تعدی به آزادی دیگری می‌شود. لذاست که خالق مطلق عالم، مقرراتی را برای تعادل آزادی‌های بشر در نظام تشریح وضع کرده است تا افراد در مسیر هدایت و رشد و تعالی خود دچار افراط و تفریط نشوند. (کهریزی، ۱۳۹۳: ص ۱۵)

در ریشه یابی علت شیوع سقط جنین، استاد مطهری معتقدند: «توجه به شهوات مادی،

افکار را از لذات خالص و بی‌شائبه معنوی از آن جمله لذت مادری منصرف کرده است. بچه داری در نظر اینها بدبختی است، خوشبختی از صبح تا ظهر پشت میز نشستن و عصر در حاشیه خیابان قدم زدن و شب به سینما رفتن و آخر شب پای میز قمار بیدار بودن است. عملاً دیده شده که این طبقه زودتر هم پیر می‌شوند. علت شیوع کورتاژ "حس تنفری" است که از فرزندداری و مادر شدن در زنان ما پیدا شده است. «(مطهری، ۱۳۷۵: ۵/۵۶) حس تنفر از مادری نیز به عدم همراهی و توجه پدران به مادران از ابتدای بارداری تا پس از زایمان برمی‌گردد و القائات فضای رسانه‌ای نیز آن را تشدید می‌کند. یک بانوی فرانسوی به نام "بئاتریس ماریو" روانشناس و روانکاو مخصوص بیمارستان‌های پاریس که خودش نیز مادر سه فرزند است، نیازمندی‌های زن به محبت همسر در دوران بارداری را چنین تشریح می‌کند:

«از وقتی که یک زن حس می‌کند که به زودی بچه دار خواهد شد، شروع می‌کند به نگرستن، جستجو کردن و بو کشیدن بدن و اندام خود، مخصوصاً اگر بچه اولش باشد، این حالت کنجکاوای بسیار شدید است... حضور موجود دیگری در بدن زن چنان سعادت و خوشحالی به او می‌دهد که کم کم میل به انزوا و تنهایی پیدا می‌کند و از دنیای خارج قطع ارتباط می‌کند، زیرا می‌خواهد با کوچولویی که هنوز به دنیا نیامده است خلوت کند... مادر آینده نیاز دارد که حس کند شوهرش او را می‌فهمد، دوست دارد و پشتیبان اوست و گرنه وقتی دید که شکمش بالا آمده است، زیبایی‌اش لطمه خورده، حالت استفراغ دارد و از زایمان می‌ترسد، همه این ناراحتی‌ها را به حساب شوهرش خواهد گذاشت که او را آبستن ساخته است... مرد وظیفه دارد که در ماههای آبستنی بیشتر از پیش در کنار زنش باشد. خانواده به پدری مهربان نیاز دارد تا زن و بچه‌ها بتوانند از همه مشکلات و شادی‌ها و اندوههای خود با او حرف بزنند، حتی اگر حرف‌هایشان بی‌معنی یا خسته‌کننده باشد. زن آبستن خیلی نیازمند آن است که از بچه‌اش با او حرف بزنند. تمام غرور و افتخار یک زن مادر شدن اوست و وقتی احساس کند که شوهرش نسبت به کودکی که او بزودی به دنیا خواهد آورد بی‌اعتناست، این احساس غرور و افتخار جایش را به احساس حقارت و بیهودگی می‌دهد، از مادر بودن بیزار می‌شود و آبستنی برایش معنی یک «احتضار» پیدا می‌کند. ثابت شده است



که چنین زنانی دردهای آبستنی را خیلی به دشواری تحمل می‌کنند... رابطه مادر و فرزند يك رابطه دو نفری نیست، بلکه يك رابطه سه نفری است: مادر - کودک - پدر، و پدر حتی اگر غایب باشد (زن را طلاق داده باشد) در زندگی درونی مادر، در تخیلات و تصورات او و نیز در احساس مادری نقش اساسی دارد.» (مطهری، ۱۳۷۲: ۲۶۵/۱۹)

بنابراین اساس خلقت زن در نظام تکوین، بر دوست داشت مادری و لذت بردن از مهر مادری است، اما شرایط محیطی سبب می‌شود او بر ذاتیات خود پشت کرده و برخلاف آفرینش الهی خود عمل کند.

### ۳. رازقیت خداوند و ازدیاد نسل

در جامعه ایران پدران و مادران تلاش می‌کنند، بهترین خوراک و پوشاک و امکانات آموزشی، رفاهی و تفریحی را برای فرزندان خود فراهم آورند. به همین دلیل برای تامین مالی این امکانات، گاه مادران نیز در کنار خانه داری، به کسب درآمد می‌پردازند و وقتی به آمال و آرزوهای خود دست نمی‌یابند، در امر فرزندآوری سست شده و به حداقل یک یا دو فرزند اکتفا می‌کنند. گرچه تامین مایحتاج خانواده توسط پدر امری ضروری و واجب در دین اسلام است اما تعریف دین اسلام از زندگی موفق، رفاه کامل به معنای فراهم شدن هر آنچه فرزندان طلب می‌کنند، نیست. زیرا رفاه کامل می‌تواند برطرف کننده نیازهای جسمی روزمره انسان باشد اما نمی‌تواند آرامش انسان را تضمین کند.

از سوی دیگر در تفکر توحیدی اعتقاد به خالقیت و رازقیت خدای متعال امری مسلم و حتمی است و این تفکر از شئون باورمندی به مالکیت و ربوبیت مطلق خداوند بر هستی نشأت می‌گیرد. به این معنا که همه هستی خلقت فعل اوست و تنها رازق حقیقی خداست. و مخلوقات چه در اصل وجود و چه در فعل خود عین وابستگی به خدا هستند و تنها نقش اسباب و وسایط رازقیت را ایفا می‌کنند. در آیه زیر خداوند متعال با استفهام انکاری این مساله را یادآور می‌شود:

﴿هَلْ مِنْ خَالِقٍ غَيْرِ اللَّهِ يَرْزُقُكُمْ مِنَ السَّمَاءِ وَالْأَرْضِ﴾؛ «آیا آفریننده‌ای جز خدا هست که شما

را از آسمان و زمین روزی دهد؟» (فاطر: ۳)

بنابراین وقتی سخن از مشکلات و مسائل معیشتی و اقتصادی، به عنوان مانعی برای فرزندآوری می‌شود، یعنی باورمندی به توحید الهی در مرحله عمل وجود ندارد. و اگرچه تصدیق می‌کنیم که خداوند متعال رزق و روزی همه جنبندگان و آحاد بشر را براساس آیات تضمین کرده است:

﴿وَفِي السَّمَاءِ رِزْقُكُمْ وَمَا تُوعَدُونَ \* فَوَرَبِّ السَّمَاءِ وَالْأَرْضِ إِنَّهُ لَحَقٌّ مِّثْلَ مَا أَنَّكُمْ تَنْطُقُونَ﴾؛ «و روزی شما در آسمان است و آنچه به شما وعده داده می‌شود \* سوگند به پروردگار آسمان و زمین که این مطلب حق است همان گونه که شما سخن می‌گویید!» (ذاریات: ۲۲ - ۲۳)

اما در مرحله عمل بدان پایبند نیستیم. حال آنکه رزق و مرزوق متلازم یکدیگر و جدا نشدنی هستند. زیرا خداوند از فعل عبث منزه است و نمی‌شود انسانی بیافریند و رزق او را مهمل بگذارد. در واقع رازقیت الهی ریشه در قدرت او دارد. پس معنا ندارد که مرزوقی باشد که در بقا خود از رزقی استمداد جوید ولی رزقی با آن مرزوق نباشد و نه این فرض معنا دارد که رزقی وجود داشته باشد ولی مرزوقی نباشد. همچنین فرض ممکن نیست که رزق مرزوقی از آنچه مورد حاجت او زیادتر باشد و نه این فرض ممکن است که مرزوقی بدون رزق بماند. پس رزق داخل در قضای الهی است و دخول هم اولی است نه بالعرض و تبعی و این معنای این عبارت است که ﴿إِنَّهُ لَحَقٌّ﴾؛ رزق حق است. (طباطبایی، همان: ۳۷۵/۱۸)

این اصل مهم و راهبردی گرچه جزو اعتقادات گذشتگان بوده است و در قالب ضرب المثل "هرآن کس که دندان دهد نان دهد" نمود پیدا کرده است. اما اکنون از لحاظ بینشی فراگیر در سطح جامعه که در عمل چالش اقتصادی مسأله فرزندآوری را حل کند، مغفول مانده است. لذا لازم است این نگرش توحیدی در جامعه نهادینه شود که:

اولاً؛ رزق انسان امری آسمانی و متصل به عالم شهود است.

ثانیاً؛ هیچ مرزوقی بدون رزق متصور نمی‌شود. زیرا رزق و مرزوق غیرقابل انفکاک و

تحت مشیت و قضای حتمی الهی هستند.

ثالثاً؛ رزق هر فرزندی همراه او خواهد آمد و هیچ مانعی نمی‌تواند رزق فرزند را پس از

به دنیا آمدن قطع کند.

وقتی خداوند متعال می‌فرماید: «وَمَا مِنْ دَابَّةٍ فِي الْأَرْضِ إِلَّا عَلَى اللَّهِ رِزْقُهَا وَيَعْلَمُ مُسْتَقَرَّهَا وَمُسْتَوْدَعَهَا كُلٌّ فِي كِتَابٍ مُبِينٍ»؛ «هیچ جنبنده‌ای در زمین نیست مگر اینکه روزی او بر خداست! او قرارگاه و محل نقل و انتقالش را می‌داند؛ همه اینها در کتاب آشکاری ثبت است!» (هود: ۶) پس نباید با نگاه بدبینانه نسبت به تامین رزق خانواده در مسأله فرزندآوری دچار تردید شویم که قرآن کریم با قاطعیت روزی تمام انسان‌ها و همه جانداران را تضمین کرده است. (فولادی، ۱۳۹۸: ص ۴۷)

نکته بسیار مهم دیگری که در آیات و روایات نیز بدان تأکید شده، سنت جاهلی قتل اولاد به خاطر ترس از فقر است که به شدت محکوم و نهی می‌کند. در روایتی از امام رضا علیه السلام بکر ابن صالح می‌گوید: «به حضرت ابی الحسن علیه السلام نامه نوشتم و یادآور شدم که مدت پنج سال است از فرزندش دارشدم جلوگیری می‌کنم. دلیلش هم این است که همسرم به خاطر مشکلات اقتصادی خود را در تربیت فرزندان ناتوان و از آن اکراه دارد؛ نظر شما چیست؟ آن حضرت در جواب نوشتند: «اطلب الولد فان الله يرزقهم؛ اولاد دار شوید که خداوند روزی آنان را می‌رساند.» (مجلسی، ۱۴۰۳: ق: ۲۱۸/۱۰۳) ریشه ترس از فقر و ناداری نشانه ضعف ایمان و به نوعی شرک عملی است و اگر جامعه در مسیر جهان بینی توحیدی و توحید عملی قدم بردارد، فرزندآوری هم با نگاه رحیمانه و لطف خدا نسبت به فرزندان سبب فزونی جمعیت می‌شود؛ و هم سبب پیشرفت و ترقی جامعه را از حیث افزایش نیروی انسانی توحیدباور در پی خواهد داشت. (فولادی، ۱۳۹۸: ص ۴۷)

با بررسی نکات بلاغی دو آیه از قرآن کریم، در می‌یابیم که عدم فرزندآوری بخاطر ترس از فقر، با مبانی توحیدی و هشدار خداوند حکیم درباره کشتن فرزندان سازگاری ندارد. به دو آیه زیر دقت کنید:

«وَلَا تَقْتُلُوا أَوْلَادَكُمْ مِنْ إِمْلَاقٍ نَحْنُ نَرْزُقُكُمْ وَإِيَّاهُمْ»؛ «و فرزندانان را از ترس فقر نکشید،

ما شما و آنها را روزی می‌دهیم.» (انعام: ۱۵)

«وَلَا تَقْتُلُوا أَوْلَادَكُمْ خَشْيَةَ إِمْلَاقٍ نَحْنُ نَرْزُقُهُمْ وَإِيَّاكُمْ»؛ «و فرزندانان را از ترس فقر نکشید،

ما آنها و شما را روزی می‌دهیم.» (اسراء: ۳۱)

نکته اول: گرچه در ظاهر معنای هر دو آیه یکسان به نظر می‌رسد؛ اما مفسرین معتقدند که آیه اول که با حرف جر (مِنْ) آمده است خطاب به پدر و مادری است که در حال حاضر فقیر هستند و چنین تصور می‌کنند که «ما فقیریم چگونه می‌توانیم هزینه یک نفر دیگر را بدهیم؟!» ولی در آیه دوم پدر و مادر فقیر نیستند اما می‌ترسند که با آمدن بچه دچار فقر می‌شوند و نتوانند هزینه‌های آن را بپردازند. پس چه فقیر باشیم و چه متمکن خداوند سبحان رازق است.

نکته دوم: در آیه اول در ادامه ضمیر (كُم) در «نَزُّفُكُم» به پدر و مادر فقیر و «إِيَّاهُمْ» به فرزندان برمی‌گردد؛ یعنی خداوند با آمدن فرزند ابتدا فقر پدر و مادر را برطرف می‌کند و بعد به فرزندان روزی می‌دهد. اما در آیه دوم ضمیر (هُم) در «نَزُّفُهُمْ» که به فرزندان برمی‌گردد بر ضمیر «إِيَّاكُمْ» مقدم شده است؛ یعنی خداوند متعال روزی فرزندان را قبل از به دنیا آمدن مقدر و تامین می‌کند و بعد روزی پدر و مادر را می‌دهد. پس خداوند متعال در هر شرایطی رزق فرزندان را تامین می‌کند؛ چه فقیر باشیم و چه غنی، اگر به وعده‌های خداوند ایمان راسخ داشته باشیم، به خاطر ترس از فقر، از فرزندآوری نمی‌گریزیم که «إِنَّ اللَّهَ لَا يُخْلِفُ الْمِيعَاتِ». (بیانات استاد جامعه الزهراء علیها السلام در درس بلاغت)

نکته سوم: مقصود از رزق در منطق قرآنی فقط شامل خوردنی‌ها و آشامیدنی‌ها نمی‌شود، بلکه اعم از پوشاک، مسکن، ازدواج، فرزند، علم، قدرت و همه آنچه انسان برای ادامه حیات بدان نیاز دارد، می‌باشد. یعنی همه آنچه برای تعالی رشد جسمی و روحی انسان نیاز است به عنوان رزق محسوب می‌شود و براساس آیات قرآن، خداوند آن را تضمین کرده است و انسان‌ها واسطه رسیدن این رزق به فرزندان هستند. (طباطبایی، همان: ۳۷۵/۱۸) بنابراین نگرانی‌ها و دغدغه‌های تربیتی والدین نسبت به مشکلات و مسائلی که در پیش روی فرزندپروری جامعه وجود دارد با تفکر توحیدی قابل حل می‌باشد. (بلوکی، ۱۳۹۲: ص ۸۶)

#### ۴. ارزشمندی مادری در جهان بینی توحیدی

ما برای رسیدن به اهداف کوتاه مدت و بلند مدت زندگی خود، نیازمند برنامه ریزی و اولویت بندی در امور زندگی هستیم و متناسب با دوری و نزدیکی به هدف‌های اصلی

و فرعی زندگی مشغول به فعالیت می شویم. البته اهداف ما به صورت مستقیم و غیر مستقیم بر مبنای ارزش ها نگرش ها و باورهای ما شکل می گیرد و اگرچه به علت شخصی بودن هدف ها و ارزش ها ممکن است اولویت بندی در فعالیت ها متفاوت باشد اما برخی باورها وقتی به باور اکثریت جامعه تبدیل شود، رها شدن از آنها و پذیرش باور دیگر دشوار خواهد بود.

امروزه به دلیل نفوذ نگرش فمینیستی با پایه هایی سست و بی بنیان، اشتغال زنان در جامعه در هر شغل و لباسی ارزشمند و امری مهم و فوری شده است و در اولویت برتر نسبت به نقش مادری و همسری قرار گرفته است. به گونه ای که در ظاهر زنان شاغل از احترام و جایگاه والاتری نسبت به زنان غیر شاغل برخوردارند. در این نگرش به خانه داری نه به عنوان شغلی اولویت دار بلکه عنوان فعالیتی حقیر نگریسته می شود که می توان آن را به صورت نیابتی به دیگران نیز واگذار نمود. و عده ای از زنان شاغل نیز با پذیرش نقش مادری و همسری به دلیل مشکلات و دشواری های اشتغال و خستگی ها و اضطراب های ناشی از آن، در بسیاری از موارد دچار احساسات منفی ای چون احساس گناه مادری می شوند زیرا فرصت کافی برای مراقبت از فرزندان ندارند و کار خود را در تعارض با نقش مادری می بینند به همین دلیل تمایل بسیار کمتری به افزایش فرزند دارند. (اسحاقی، ۱۳۹۳: ص ۱۲۵)

برخلاف این دیدگاه در جهان بینی توحیدی، اولویت شخص توحید باور پذیرش جایگاه مادری و اولویت بندی خانه داری است. گرچه اشتغال زنان در برخی از مشاغل ضروری و متناسب با نیاز جامعه زنان است اما در تداخل بین وظیفه تکوینی مادری و مشاغل دیگر اولویت با خانه داری و فرزند پروری است. چنانچه حضرت زهرا علیها السلام بعد از اینکه رسول خدا صلی الله علیه و آله کارهای داخل خانه را به عهده ایشان گذاشتند و امور خارج از منزل را به عهده حضرت علی علیه السلام قرار دادند، مسرور شدند و فرمودند: «هیچ کس جز خدا نمی داند که چقدر خوشحال شدم که رسول خدا صلی الله علیه و آله کارهای سنگین به عهده مردان را بر من قرار نداد.» (مجلسی، ۱۴۰۳: ق: ۴۳/ ۸۱)

حضرت زهرا علیها السلام به عنوان الگوی یک زن معصوم است که با پذیرش جهان بینی

توحیدی نقش مادری و شغل خانه داری را بر اشتغال در بیرون ترجیح می‌دهد و از اینکه رسول خدا ﷺ کارهای دشواری که بیرون از منزل به عهده مردان است، از گردن او برداشتند خوشحال شدند. زیرا او بهتر از هرکسی آگاه بر قوانین تکوینی و تشریحی خلقت زن است و خوب می‌داند اولاً، کارهای سنگین خارج از منزل برای بدست آوردن رزق از طاقت جسم ظریف زنان خارج است و ثانیاً، کار بیرون از خارج غالباً همراه با مراوده با مردان است که به مرور آسیب‌های روحی برای زن و جامعه خواهد داشت. گرچه امروزه مادی‌گرایان غربی برخلاف این نظریه را القاء می‌کنند، اما حتی متفکران آنها آن را تایید می‌کنند. ویل دورانت می‌گوید: «کار خاص زن خدمت به بقای نوع است و کار خاص مرد خدمت به زن و کودک. ممکن است کارهای دیگری هم داشته باشند ولی همه از روی حکمت و تدبیر تابع این دو کار اساسی گشته است.» (مطهری، ۱۳۹۲: ص ۱۸۹) و یا حتی طرفدار موج سوم فمینیسم «الشتن» با تأکید بر احیای نقش مادری در کتاب «مرد عمومی، زن خصوصی» به دفاع از زندگی خصوصی و خانواده فرزند محور می‌پردازد و مادر بودن را فعالیتی پیچیده، غنی، چندرویه، پرزحمت و شادی آفرین می‌داند که زیستی طبیعی، اجتماعی، نمادین و عاطفی است. (اسحاقی، ۱۳۸۴: ص ۲۵)

#### ۱-۴. اولویت تکوینی نقش مادری و ازدیاد نسل

علاوه بر تناسب خلقت تکوینی زن با نقش مادری، جایگاه ویژه و اجر و پاداش کسی که برای بانوان در قبولی مسئولیت در نظر گرفته شده است، مسلمان موحد را بر آن می‌دارد که با مدیریت زمان عمر، اشتغال در خانه در کسوت مادری و همسری را جزء اولویت‌های مهم و ضروری خود قرار دهد و با پذیرش این مسئله احساسات منفی و اضطراب‌های ناشی از احساس گناه مادری برطرف خواهد شد و به دور از مشکلات و مصائب اشتغال خارج از منزل در آرامش، همسری و فرزندپروری خواهد کرد. امام صادق علیه السلام از رسول خدا صلی الله علیه و آله نقل می‌فرماید: «هر زنی در خانه شوهرش جهت نظم و ساماندهی منزل، چیزی را از جایی بردارد و در جایی دیگر قرار دهد، خداوند عز و جل به او می‌نگرد و هرکس که خدا به او بنگرد او را عذاب نمی‌کند.» (حرعاملی، ۱۴۰۹: ق: ۴۵۱/۲۱) البته این مسئله زمانی رخ

خواهد داد که سبک زندگی ما در نگرش و عمل توحیدی شود. که با توجه به رسوخ نگرش سطحی رایج در جامعه، پذیرش اولویت بندی توحیدی و برگزیدن شغل خانه داری کاری دشوار است. شهید مطهری درباره این القائات می فرماید: «امروز زنان ما مرتباً خودشان به خودشان و پاره‌ای از مردان شکارچی به آنها تلقین می‌کنند که خوشی و لذت در زندان خانه از تو گرفته شده، خانه زندان است. هر جا که از آنجا کمتر بیرون آمدی، در لغت اینها زندان است و لو کتابخانه و کارگاه هنری و نقاشی باشد. لذت در نظر اینها فقط گردش و ولو شدن در حاشیه خیابان‌ها و کنار دریا و سینما و میز قمار و بطری شراب و قهقهه مستانه زدن است و حتی تفریحات مردانه از قبیل کشتی گرفتن است. حد فهم و فکر پایین آمده است؟!» (مطهری، همان)

با وجود این فضای فکری که در جامعه ایران و حتی در رسانه ملی ما نیز رسوخ کرده است، برگزیدن شغل خانه داری به تعبیر مقام معظم رهبری جهاد محسوب می‌شود: «یکی از مهمترین وظائف زن، خانه داری است. همه می‌دانند؛ بنده عقیده ندارم به این که زن‌ها نباید در مشاغل اجتماعی و سیاسی کار کنند؛ نه، اشکالی ندارد؛ اما اگر چنانچه این به معنای این باشد که ما به خانه داری به چشم حقارت نگاه کنیم، این می‌شود گناه. خانه داری یک شغل است؛ شغل بزرگ، شغل مهم، شغل حساس، شغل آینده‌ساز. فرزندآوری یک مجاهدت بزرگ است.... فرزندآوری یکی از مهمترین مجاهدت‌های زنان و وظائف زنان است؛ چون فرزندآوری در حقیقت هنر زن است؛ اوست که زحماتش را تحمل می‌کند، اوست که رنج‌هایش را می‌برد، اوست که خدای متعال ابزار پرورش فرزند را به او داده است. خدای متعال ابزار پرورش فرزند را به مردها نداده، در اختیار بانوان قرار داده؛ صبرش را به آنها داده، عاطفه‌اش را به آنها داده، احساساتش را به آنها داده، اندام‌های جسمانی‌اش را به آنها داده؛ در واقع این هنر زن‌ها است. اگر چنانچه ما اینها را در جامعه به دست فراموشی نسپریم، آن وقت پیشرفت خواهیم کرد.» (بیانات امام خامنه‌ای در دیدار جمعی از مداحان ۱۳۹۲/۰۲/۱۱)

مادری با شغل و فعالیت دیگری قابل قیاس نیست، و فقط با فعالیت انبیا الهی

می‌توان آن را مقایسه کرد. زیرا انبیا الهی نیز مامور به زمینه‌سازی برای رشد و کمال انسان بودند. امام خمینی در دیدار با قشرهای مختلف مردم و در سالروز میلاد صدیقه طاهره علیها السلام در این باره می‌فرماید: «زن مظهر تحقق آمال بشر است. زن پرورش‌ده زن و مردان ارجمند است. از دامن زن مرد به معراج می‌رود. دامن زن محل تربیت بزرگ زنان و بزرگ مردان است. روز بزرگی است، یک زن در دنیا آمد که مقابل همه مردان است. یک زن به دنیا آمد که نمونه انسان است. یک زن به دنیا آمد که تمام هویت انسانی در او جلوه‌گر است. پس روز، روز بزرگی است؛ روز شما زنان است.» (خمینی، ۱۳۹۰: ۳۴۱/۷)

تقدس زدایی از جایگاه مادری و تقلیل آن به جایگاهی منفعلانه که سبب از دست رفتن فرصت بروز توانمندی‌های فردی و رشد اجتماعی زنان می‌شود، موجب عدم رغبت به فرزندآوری در جامعه مدرن شده است. از این رو در مقایسهٔ مادران امروز و گذشته با وجودی که مادران امروز از امکانات رفاهی بیشتری برخوردارند و به اندازهٔ زنان چهار دهه گذشته، کمتر از جسمشان کار می‌کنند، اما به دلیل تغییر نگرش‌ها و باورمندی‌های متأثر از آموخته‌ها و نیز القائات رسانه‌ای تمایلی ندارند وقت خود را برای خانه‌داری و فرزندآوری صرف کنند. و چنین تصور می‌کنند پرداختن به رشد و تعالی استعدادها و توانایی‌های فردی از اهمیت بیشتری برخوردار است. (صادقی، ۱۳۹۶: ص ۷۲۶)

این نگرش از زیر بنا در جهان بینی توحیدی مورد نقد است. ما معتقدیم نظام خلقت عالم نظام احسن است و هر چیز در جایگاه خود بهترین وجه خلق و تدبیر شده است. در نظم آفرینش زن به گونه‌ای آفریده شده است که به صورت تکوینی کارکرد اصلی او پرورش فرزند است و این وظیفه به صورت اختصاصی در قالب جسم زن قرار داده شده است و بستر دیگری برای این امکان وجود ندارد.

«قَالَ رَبُّنَا الَّذِي أَعْطَى كُلَّ شَيْءٍ حَلْقَهُ ثُمَّ هَدَى»؛ «گفت: پروردگار ما همان کسی است که

به هر موجودی، آنچه را لازمه آفرینش او بوده داده؛ سپس هدایت کرده است!» (طه: ۵۰)

بر مبنای نظام توحیدی دو کارکرد مهم مادری می‌تواند بسیاری از چالش‌های فکری

مسأله فرزندآوری را برطرف کند:



#### ۲-۴. انسان سازی

درنگرش مادیگرا و فردگرای غربی، «مادری» قربانی شدن یک زن برای نوع بشر است! و تولیدمثل سرمنشأ تسلط مردان بر زنان است و تنها راه آزادی حقیقی زنان، رها کردن خود از قید تولیدمثل است! (کهریزی، ۱۳۹۳: ص ۹) حال آنکه درنگرش توحیدی مادری مهمترین پست و جایگاه جامعه بشری است. زیرا خداوند متعال قابلیت فرزندآوری و پرورش فرزند را فقط در نهاد زن به ودیعه گذاشته است. و از آنجا که دامنه تاثیر رفتار و گفتار هر انسانی که پا به عرصه وجود می‌گذارد تا روز قیامت ادامه دارد، مادر پرورش دهنده نوع بشر و شکل دهنده بنیان جامعه است. لذا کنشی که در راستای تربیت او صورت می‌گیرد، مهمترین و اثرگذارترین فعالیت اجتماعی تلقی می‌شود؛ زیرا میدان اثر مادری کل جامعه است هم در حال و هم در آینده. و اگر معلمی شغل انبیاء الهی است «وَيُعَلِّمُهُمُ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ» (بقره: ۱۲۹) مادران حداقل هجده سال به آموزش هر فرزند اشتغال دارند. بنابراین «مادری خود مهمترین وظیفه و مقام و پست اجتماعی است و باید صدر وظایف و مقامات اجتماعی زن قرار بگیرد» (افضلی، ۱۳۹۹: ص ۳۰)

امام خمینی علیه السلام بنیانگذار جمهوری اسلامی ایران می‌فرمایند: «زنان مردان شجاع را در دامان خود بزرگ می‌کنند. قرآن کریم انسان ساز است، زنان نیز انسان سازند. اگر زنان شجاع و انسان ساز از ملت گرفته شوند، ملت‌ها به شکست و انحطاط کشیده می‌شوند. ما می‌خواهیم زن به مقام والای انسانیت خودش باشد نه ملعبه باشد؛ نه ملعبه در دست مردها باشد، در دست اراذل باشد.» (خمینی، ۱۳۵۷: ص ۶/۳۰۰)

به همین دلیل در روایات ما آمده است: «بهشت زیر پای مادران است.» (نوری، ۱۴۰۸ق:

۱۸۰/۱۵)

نمونه کامل این انسان سازی در زندگی حضرت صدیقه طاهره فاطمه زهرا علیها السلام دختر خاتم پیامبران صلی الله علیه و آله نمایان است که پرورش دهنده شجره طیبه امامت و ولایت در کسوت مادری است. مقام معظم رهبری علیه السلام در این باره می‌فرمایند: «فاطمه زهرا علیها السلام یک زن اسلامی است، زن در بالاترین طراز زن اسلامی، یعنی در حد یک رهبر، اما همین زنی که از لحاظ

فضایل و مناقب و حدّ وجودی می‌توانست پیغمبر باشد، همین زن مادری می‌کند، همسری می‌کند، خانه‌داری می‌کند؛... معنای خانه‌داری زن تربیت انسان است، معنایش تولید والاترین و بالاترین محصول و متاع عالم وجود است؛ یعنی بشر.»

آنقدر این مساله مهم است که در درون ولنگاری تمدن غربی، آنان نیز به جایگاه بی‌بدیل مادری معترفند. آنسل یکی از روانشناسان غربی می‌گوید: «مانمی‌خواهیم زنان در دنیا به سان لاله‌ها در باغ باشند و فقط منظره زیبا بسازد و به هیچ درد نخورند بلکه باید مسئولیت سازندگی نسلی را برعهده گیرند و برای بشریت همان چیزی را به ارمغان آورند که مورد نیاز و آرزوست.» (بلوکی، ۱۳۹۲: ص ۸۶)

#### ۳-۴. کارگزاری عاطفه اجتماعی

در روابط اجتماعی انسان علاوه بر محبت خانوادگی نیاز به محبت جامعه دارد و زمانی می‌تواند عاطفه اجتماعی را از خود بروز دهد که آن را در عمل فراگرفته باشد. اندیشمند اسلامی شهید مطهری معتقد است مهر مادری که به صورت تکوینی در وجود زنان قرار داده است، ضمن اینکه سبب حفظ حیات و تربیت فرزند می‌شود، کارکردی اجتماعی دارد و اثری فراتر از رابطه مادری و فرزند می‌گذارد. از نظر ایشان عاطفه اجتماعی که به معنای گذشتن از حق مشروع خود به نفع دیگری و عدم تجاوز به حقوق دیگران و محترم شمردن حق آنهاست، جز در دامن مهرورزی مادر حاصل نمی‌شود. زیرا کودک برای رشد صحیح نیازمند دریافت نوعی از عاطفه شدید توأم با فداکاری است. و مادر برای بخشش این مهرورزی به فرزندان، به دنبال ما به ازای خارجی نیست. همان عاطفه و مهر غیراقتسابی و خالص مادری که جایگزین و متولی دیگری ندارد و جلوه‌ای از رحمت و و عطفوت باری تعالی است. و اولیاء الهی درک درستی از این رحمت ربوبی دارند. امام خمینی در وصیت خود به فرزند برومندشان می‌فرماید:

«تجسّم عطفوت و رحمت در دیدگان نورانی مادر، بارقه رحمت و عطفوت ربّ العالمین است. خداوند تبارک و تعالی قلب و جان مادران را با نور رحمت ربوبیت خود آمیخته آن گونه که وصف آن را کس نتوان کرد و به شناخت کسی جز مادران درنیاید.» (خمینی، ۱۳۹۰: ۲۲۵/۱۶)

شهید مطهری ثمربخش بودن تربیت را ناشی از دو رکن اساسی علاقه و علم می‌داند که این دو عامل اگر دچار نقص شود، اهداف تربیت محقق نمی‌شود. ایشان معتقدند علم مقوله‌ای اکتسابی است که حتی مربی مهد کودک یا پرستار نیز می‌تواند آن را به دست آورد. اما علاقه بین مادر و فرزند به صورت فطری است و نمی‌توان به صورت نیابتی آن را از پرستار دایه یا مربی مهد کودک متوقع بود. (افضلی، ۱۳۹۹: ص ۹۷) بنابراین مادری کارکرد بسیار مهمی در رشد عاطفه اجتماعی دارد و پذیرش این مساله جز با قبول جایگاه مادری در جهان بینی توحیدی مسیر نمی‌شود.

#### ۴-۲-۱. ایثار و فداکاری

در فردگرایی فمینیستی جملاتی نظیر «زندگی خود را فدا کنم تا دیگری زندگی کند» یا «چرا باید رنج بچه داری را تحمل کنم تا دیگری بیاساید» فرزندآوری معامله‌ای دنیایی تلقی می‌شود که سود و زیان عادلانه‌ای ندارد و کودکان آزادی پدر و مادر و شادمانه زندگی کردن آنها و مخصوصاً مادر را مقید و محدود می‌کنند. در این نگرش زنان حق دارند هر موقع که بخواهند جنین را که بخشی از بدن مادر است سقط کنند! تا مانع باردگی و وابستگی جنسی زنان به مردان شود. (کهریزی، ۱۳۹۳: ص ۱۱)

اما در نگرش جهان بینی توحیدی هر کدام از این دیدگاه‌ها قابل نقد است:

اولاً؛ خالق عالم نیز در قرآن دشواری‌های جسمی و روحی گوناگون مراحل مختلف حیات فرزندان بیان کرده و برآن صحه می‌گذارد:

«وَوَصَّيْنَا الْإِنْسَانَ بِوَالِدَيْهِ إِحْسَانًا حَمَلَتْهُ أُمُّهُ كُرْهًا وَوَضَعَتْهُ كُرْهًا وَحَمَلُهُ وَفِصَالُهُ ثَلَاثُونَ شَهْرًا حَتَّىٰ إِذَا بَلَغَ أَشُدَّهُ وَبَلَغَ أَرْبَعِينَ سَنَةً؛ ما به انسان توصیه کردیم که به پدر و مادرش نیکی کند، مادرش او را با ناراحتی حمل می‌کند و با ناراحتی بر زمین می‌گذارد؛ و دوران حمل و از شیر بازگرفتنش سی ماه است؛ تا زمانی که به کمال قدرت و رشد برسد و به چهل سالگی بالغ گردد.» (احقاف: ۱۵)

ثانیاً؛ اساس خلقت بشر در دنیا همراه با رنج و سختی است.

«لَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ فِي كَبَدٍ؛ «که ما انسان را در رنج آفریدیم (و زندگی او پر از

رنج‌هاست)!» (بلد: ۴)

کلمه "کبد" به معنای رنج و خستگی است، این آیه به ما می‌فهماند که رنج و مشقت از هر سو و در تمامی شؤون حیات بر انسان احاطه دارد، و این معنا بر هیچ خردمندی پوشیده نیست، که انسان در پی به دست آوردن هیچ نعمتی بر نمی‌آید، مگر با ناملایماتی همراه است. (طباطبایی، همان: ۲۰/۴۸۷) اما براساس جهان بینی توحیدی، سختی‌ها و مشقت‌های تولید مثل و باروری، محمل‌های برای رشد و تعالی روح انسان هستند نه تبعیض و ظلم. در واقع یکی از کارکردهای فردی فرزندآوری، تحولات شخصیتی زن است که دوران پیش از مادری و پس از آن متفاوت می‌کند. زیرا زن پس از مادرشدن از انفعال خارج شده و ویژگی‌های خاصی را در خود پرورش می‌دهد که برای حفاظت از فرزند خود بدان نیاز دارد. عامل اصلی این تحول شخصیت احساس محبت مادر نسبت به فرزند است. شجاعت، بخشندگی و فداکاری از فضایل اخلاقی و غلبه بر ترس از جمله این ویژگی‌هاست. لذا در جامعه‌ای با این نگرش، زنان سعی می‌کنند هر روز بر آگاهی‌های خود بیافزایند تا نه تنها زمینه ساز رشد شخصیت فردی و حالات روحی خود باشند، بلکه فرزند مستعد رشد و تعالی را در دامن خود پرورش دهند. به همین دلیل در روایات اسلامی بر تاثیر حالات روحی مادر در دوران بارداری و شیردهی بر شکل‌گیری شخصیت کودک، بسیار تأکید شده است. (افضلی، همان، ص ۱۰۱)

ثالثاً؛ لطف و رحمت الهی در اجازه هستی بخشی به مادر در فرآیند انسان سازی، سختی‌های مادری را تسهیل می‌شود و لذت مادری که لذت اثر و مخلوق و آفرینش است فوق لذت‌هاست «يك لبخند کودک، يك شیرین زبانی، يك التجاء به مادر، يك قد و بالای فرزند دیدن، فوق العاده لذت دارد. به طور کلی مشاهده کردن اثر خود لذت بخش است. يك صنعتگر و يك خطاط و يك نقاش نمی‌تواند از اثر خود لذت نبرد.» (مطهری، ۱۳۷۵: ۵۴/۵)

رابعاً، گرچه مادری انجام وظیفه تکوینی زن است اما خداوند حق مادر بر فرزند را ساقط نکرده است. در آیات متعددی به توجه به حق مادر بر فرزندان صراحتاً اشاره فرموده است. براساس آیات قرآن منشاء این حق به دو بعد جسمی و عاطفی رابطه مادر و فرزند برمی‌گردد. مقام مادری از مقام پدری بالاتر است، به دلیل اینکه نقش مادر در تکوین نسل

بعدی از نقش پدر کاملتر است. در تکوین سلول اول، پدر و مادر علی السویه شریکند و از آن به بعد تا نه ماه فرزند از خون و هم از روح یعنی فکر و خلق مادر تغذیه می‌کند و تا حداقل بعد از دو سال شیرخوارگی، از نظر جسمی به مادر وابسته‌اند و در کودکی هم، از دریای بی پایان مهر مادری بهره‌مند شده‌اند، لذا باید برای پاسداشت آن تا آخرین لحظه از ادای حق مادر و احترام به او کوتاهی نکنند. این حقی است که خداوند عالم در متن نظام خلقت قرار داده است. از این رو مادران پیکر سازان اول اجتماعند. (مطهری، همان، ص: ۵۵)

خداوند متعال در سوره مبارکه لقمان آیه ۱۴ به وابستگی جسمانی کودک به مادر چنین تصریح می‌فرماید:

﴿وَوَصَّيْنَا الْإِنْسَانَ بِوَالِدَيْهِ حَمَلَتْهُ أُمُّهُ وَهَنًا عَلَىٰ وَهْنٍ وَفَصَّالُ فِي عَامَيْنِ أَنِ اشْكُرْ لِي وَلِوَالِدَيْكَ إِلَيَّ الْمَصِيرُ﴾؛ «و ما به انسان (در باره) پدر و مادرش توصیه و سفارش نمودیم (که به آنان نیکی کند) مادرش او را حمل نمود در حالی که او سست می‌شد بالای سستی (و از شیر برداشتن) آن در مدت دو سال طول کشید و گفتیم که مرا (خدا) و پدر و مادرت را سپاس‌گزاری نما بسوی من است بازگشت آدمیان». (لقمان: ۱۴)

حاکم اصلی عالم با اذعان به سختی‌های مادری و نگاه واقع بینانه به آن حقی برای مادر در نظر گرفته است تا زنان بدور از فریب و با تصویری واقع بینانه از مادری، آگاهانه و وظیفه تکوینی خود را بپذیرند. البته خالق مهربان، اجر و پاداش پذیرش این سختی‌ها را با مجاهد راه حق برابر قرار می‌دهد. امام صادق علیه السلام می‌فرماید: «روزی ام سلمه به پیامبر صلی الله علیه و آله گفت: همه خوبی‌ها [و ثواب‌ها] را مردها از آن خود کرده‌اند. پس چه چیزی برای زنان بیچاره می‌ماند؟ پیامبر صلی الله علیه و آله فرمود: «آری. هر گاه زن، باردار شود، به منزله روزه دار شب زنده داری است که با جان و مال خود، در راه خدا جهاد می‌کند. پس چون وضع حمل کند، برایش چنان مزدی هست که عظمتش در تصوّر تو نمی‌گنجد. و هر گاه کودکش را شیر می‌دهد، در برابر هر مکیدنی، ثوابی معادل آزاد کردن یک بنده از فرزندان اسماعیل برایش وجود دارد. و چون از شیر دادن فراغت یابد، فرشته‌ای بر پهلوی او می‌زند و می‌گوید: زندگی را از نو آغاز کن، که آمرزیده شدی» (حرعاملی، ۱۴۰۹ق: ۲۱/۴۵۱) و نیز فرموده‌اند: «هر

گاه زن در ایام زایمان و دوره نفاسش بمیرد روز قیامت نامه عمل او را نگشایند» (ابن بابویه، ۱۴۱۳ق: ۱۳۹/۱) یعنی بدون حسابرسی به بهشت می‌رود؛ چون ناراحتی زایمان او را از گناه پاک ساخته است.

همچنین «در باره قصه حضرت آدم و حواء علیهم‌السلام آمده است... خداوند فرمود: ای حواء! هر زنی که به هنگام زایمانش بمیرد او را با شهیدان محشور می‌کنم. ای حواء! هر زنی که درد زایمان او را بگیرد پاداش شهید برایش می‌نویسم و اگر سالم بماند و زایمان کند گناهانش را برایش می‌آمرزم گرچه به اندازه کف دریا و ریگ بیابان و برگ درختان باشد و اگر بمیرد شهید می‌گردد و فرشته‌ها به هنگام قبض روحش نزد وی حاضر می‌شوند و او را به بهشت بشارت می‌دهند و در آخرت او را نزد شوهرش می‌برند و هفتاد برابر برتر از حورالعین است. حواء گفت: آنچه داده‌ای مرا کافی است.» (نوری، ۱۴۰۸: ۲۱۴/۱۵) البته چنین اجر و پاداشی در نگرش فردگرایانه تمدن غربی که در پی لذت منفعت مادی آنی است، قابل پذیرش نیست و فقط با نگرش توحیدی و پذیرش مساله معاد و روز حساب، معنا می‌یابد

## ۵. ارزشمندی فرزندآوری در جهان بینی توحیدی

بر مبنای نظام توحیدی هدف خلقت انسان، بندگی و عبادت خداوندی است که عبودیت مخصوص اوست و دارای صفات ویژه‌ای است که هیچ کدام از موجودات عالم به نحو اتم و اکمل از آن صفات برخوردار نیستند.

﴿وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ﴾؛ «و جن و انس را نیافریدم جز برای آنکه مرا

بپرستند.» (ذاریات: ۵۶)

عبادت به معنای دقیق آن در فرهنگ قرآنی، اطاعت بی قید و شرط از خداوند است و ایمان به معنای باورمندی و پذیرش آگاهانه و بدون تعصب عبودیت الهی همراه با تعهدات عملی؛ هم عرصه فردی و هم عرصه اجتماعی زندگی انسان. (حسینی خامنه‌ای، همان، ص ۱۹۳) فرد توحید باور برای رسیدن به مقام عبودیت الهی که هدف اصلی خلقت بشر است، می‌بایست به اهداف میانی آن نیز دست یابد. یکی از اهداف میانی خلقت که خداوند متعال در قرآن کریم آیه ۷۲ سوره مبارکه نحل بیان فرموده، تداوم نسل بشر و

جلوگیری از انقراض آن است که در گرو ازدواج و تشکیل خانواده است.

﴿وَاللَّهُ جَعَلَ لَكُمْ مِنْ أَنْفُسِكُمْ أَزْوَاجًا وَجَعَلَ لَكُمْ مِنْ أَزْوَاجِكُمْ بَيْنِينَ وَحَفَدَةً وَرَزَقَكُمْ مِنَ الطَّيِّبَاتِ أَفَبِالْبَاطِلِ يُؤْمِنُونَ وَبِنِعْمَتِ اللَّهِ هُمْ يَكْفُرُونَ﴾؛ «و خدا برای شما از خودتان همسرانی قرار داد و از همسرانتان برای شما پسران و نوادگانی نهاد و از چیزهای پاکیزه به شما روزی بخشید آیا [باز هم] به باطل ایمان می آورند و به نعمت خدا کفر می ورزند.» (نحل: ۷۲)

این مسأله نشان می دهد که فرزند آوری در نهاد خانواده در واقع یکی از اهداف میانی و مهم برای رسیدن به هدف اصلی خلقت بشر است. براساس آیات ۴۹ و ۵۰ سوره شوری، در جهان بینی توحیدی فرزند به مثابه امانت هدیه گونه ای است که از ساحت لطف و کرم خداوند به والدین اهدا می شود: ﴿لِلَّهِ مُلْكُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ يَخْلُقُ مَا يَشَاءُ يَهَبُ لِمَنْ يَشَاءُ إِنَاءًا وَيَهَبُ لِمَنْ يَشَاءُ الذُّكُورَ \* أَوْ يَرْوِجُهُمْ ذُكْرَانًا وَنِسَاءً وَيَجْعَلُ مَنْ يَشَاءُ عَقِيمًا إِنَّهُ عَلِيمٌ قَدِيرٌ﴾؛ فرمانروایی آسمان ها و زمین از آن خداست هر چه بخواهد می آفریند به هر کس بخواهد فرزند دختر و به هر کس بخواهد فرزند پسر می دهد \* یا آنها را پسر [ان] و دختر [انی] توام با یکدیگر می گرداند و هر که را بخواهد عقیم می سازد اوست دانای توانا.

### ۱-۵. فرزندان، وارثان صالح

در تفکر توحیدی فرزندان صالح وجودشان مایه آرامش در حیات دنیوی و میراث گرانبها برای حیاط اخروی و به فرموده پیامبر اکرم ﷺ موجب سعادت مندی انسان می شوند<sup>۱</sup> و امام صادق ﷺ فرزند صالح را وسیله آمرزش خواهی پس از مرگ بیان فرموده اند.<sup>۲</sup> دعای انبیا الهی، به عنوان برترین انسان های روی زمین، برای فرزند آوری، و نیز پیام بشارت الهی به آنان برای فرزنددار شدن، نشان دهنده ارجمندی فرزند آوری در نگاه توحیدی است. (بلوکی، ۱۳۹۲: ص ۷۳)

﴿هُنَالِكَ دَعَا زَكَرِيَّا رَبَّهُ قَالَ رَبِّ هَبْ لِي مِنْ لَدُنْكَ ذُرِّيَّةً طَيِّبَةً إِنَّكَ سَمِيعُ الدُّعَاءِ﴾؛ «در آنجا بود که زکریا، پروردگار خویش را خواند و عرض کرد: «خداوند! از طرف خود، فرزند پاکیزه ای (نیز) به من عطا فرما، که تو دعا را می شنوی!» (ال عمران: ۳۸)

﴿وَيَسِّرْنَا لَهُ يَسْرًا طَيِّبًا مِنَ الصَّالِحِينَ﴾؛ «ما او را به اسحاق - پیامبری از شایستگان - بشارت

دادیم!» (صافات: ۱۱۲)

## ۵-۲. فرزندآوری، بازتولید جامعه توحیدی

خداوند در قرآن کریم فرزندان را مایه امداد الهی برای انسان و معین و یاور پدر در امر دین و دنیا معرفی می‌کند:

﴿وَيُؤَيِّدُكُمْ بِأَمْوَالٍ وَبَنِينَ وَيَجْعَلُ لَكُمْ جَنَّاتٍ وَيَجْعَلُ لَكُمْ أَنْهَارًا﴾؛ «و شما را با اموال و فرزندان فراوان کمک کند و باغهای سرسبز و نه‌های جاری در اختیارتان قرار دهد.» (نوح: ۱۲)

حضرت ابراهیم علیه السلام از خداوند فرزندی صالح طلب می‌کند که بتواند خط رسالت را تداوم بخشد و برنامه‌های نبی را ادامه دهد:

﴿رَبِّ هَبْ لِي مِنَ الصَّالِحِينَ﴾؛ «پروردگارا! به من از صالحان [فرزندان صالح] ببخش!» (صافات: ۱۰۰)

و درآیه‌ای دیگر از خداوند می‌خواهند فرزندان را نور چشم آنان قرار دهد:

﴿وَالَّذِينَ يَقُولُونَ رَبَّنَا هَبْ لَنَا مِنْ أَزْوَاجِنَا وَذُرِّيَّاتِنَا قُرَّةَ أَعْيُنٍ...﴾؛ «و کسانی که می‌گویند: "پروردگارا! از همسران و فرزندانمان مایه روشنی چشم ما قرار ده"، ...» (فرقان: ۷۴)

علامه طباطبایی می‌فرماید: «مراد آن است که همسران و فرزندان موفق به طاعت خدا و اجتناب از معصیت او شوند و در نتیجه از عمل صالح آنان، چشم ایشان روشن گردد.» (طباطبایی، ۱۳۷۴: ۳۳۹/۱۵)

دعای انبیا الهی مبنی بر درخواست فرزند صالح و نورچشم و ذریه پاک از خداوند حاکی از آن است که فرزندان صالح بازتولید جامعه توحیدی هستند و می‌توانند با عمل به قوانین توحیدی ادامه دهنده حاکمیت عبودی خدا در زمین باشند. چنانچه در آیه زیر حضرت ابراهیم علیه السلام از خداوند می‌خواهد او ذریه اش را از اقامه کنندگان نماز قرار دهد.

﴿رَبِّ اجْعَلْنِي مُقِيمَ الصَّلَاةِ وَمِنْ ذُرِّيَّتِي رَبَّنَا وَتَقَبَّلْ دُعَاءِ﴾؛ «پروردگارا! مرا برپا کننده نماز قرار ده، و از فرزندانم (نیز چنین فرما)، پروردگارا! دعای مرا بپذیر!» (ابراهیم: ۴۰)

و اگر اقامه نماز را به معنای عام آن یعنی تلاش و کوشش در راه عبودیت مطلق حق معنا کنیم، این آیه موید آن است در حکومت توحیدی، فرزندآوری در راستای اقامه بندگی الهی امری لازم و ضروری است که هم متولیان حاکمیتی جامعه و هم افراد جامعه باید با برنامه ریزی و ایجاد آمادگی لازم در خود برای تربیت نسل آینده، اهتمام ویژه‌ای داشته باشند.



### ۵-۳. فرزندان، معنابخش زندگی

یکی دیگر از کارکردهای مهم فرزندآوری در باورمندی توحیدی، معنا بخشی زندگی است. زیرا هر انسانی برای تحرک و ادامه زندگی نیازمند هدف است و بدون داشتن هدف متعالی، زندگی معنا و مفهومی نخواهد داشت. در واقع معنا بخشی زندگی با غایت‌مندی آن محقق می‌شود. گاهی پدر و مادر با نگاه غیر توحیدی چنین تصور می‌کنند که صرف هزینه و زمان و فرسودگی جسمی مادر برای رزندآوری و فرزندپروری عبث و و هدر رفتن عمر است و ثمری برای آنها ندارد! گرچه چنین سخنی برگرفته از نگرش مادی است، اما نشان می‌دهد همه انسان‌ها با هر نگرشی، با دیدن نتیجه و ثمره تلاش خود، زندگی خود را معنادار تصور می‌کنند. اما انسان توحیدباور فرزندآوری را یکی از اهداف میانی خلقت ثمره و نتیجه‌ای در راستای معنا بخشی زندگی والدین می‌داند، که آنان را به هدف اصلی خلقت که همان عبودیت الهی است، نزدیکتر می‌کند. و والدین بخصوص مادر با نهادینه کردن تفکر و سبک زندگی توحیدی در فرزند، معناداری و هدفمندی زندگی را در نسل خود نهادینه می‌سازد و فرزند با گام نهادن در راه بندگی خدا، والدین را در راه رسیدن به هدف اصلی خلقت یاری می‌کند. امام سجاد علیه السلام در دعای بیست و دوم صحیفه می‌فرماید:

«اللَّهُمَّ اشْدُدْ بِهِمْ عَضْدِي، وَأَقِمْ بِهِمْ أَوْدِي، وَكَثِّرْ بِهِمْ عَدَدِي، وَزَيِّنْ بِهِمْ مَخْضِرِي، وَأَخِي بِهِمْ ذِكْرِي، وَأَكْفِنِي بِهِمْ فِي غَيْبِي، وَأَعِثِّي بِهِمْ عَلَى حَاجَتِي؛ خدایا! وجودم را به آنان نیرومند و کجی ام را به وسیله آنان راست کن، تبارم را به آنان افزونی ده و مجلسم را به آنان زینت بخش و یادم را به آنان زنده دار و در نبود من کارهایم را به وسیله ایشان کفایت کن و مرا به سبب آنان بر روا شدن نیازم یاری ده.

فرزندان به عنوان میوه‌های نهال زندگی معنا بخش زندگی پدر و مادر هستند و می‌توانند یاریگر والدین در مسیر رشد و تعالی روحی و مادی زندگی باشند و این معنا بخشی را در نسل خود به عنوان باقیات و صالحات گسترش دهند. همانطور که آیه شریفه ۴۶ سوره مبارکه کهف می‌فرماید: «الْمَالُ وَالْبَنُونَ زِينَةُ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَالْبَاقِيَاتُ الصَّالِحَاتُ خَيْرٌ عِنْدَ رَبِّكَ ثَوَابًا وَخَيْرٌ أَمَلًا»؛ «مال و فرزند، زینت زندگی دنیا است؛ و باقیات صالحات [ارزش‌های

پایدار و شایسته] ثوابش نزد پروردگارت بهتر و امیدبخش تر است!»

امام صادق علیه السلام می‌فرمایند: «هرگاه یکی از شما پس از مدتی صاحب فرزند نشد بگوید خدایا مرا تنها وامگذار به من جانشین درست چه دختر باشد یا پسر عطا فرما تا با آنان مأنوس شوم از وحشت در امان بمانم و با آنان از تنهایی بیرون آیم و تو را هنگام اتمام نعمت شکرگزار باشم.» (بلوکی، همان: ص ۷۴) این تفکر دقیقاً نقطه مقابل جامعه فردگرا و اومانیستی غرب است که معتقدند زنان برای رسیدن به قله خوشبختی باید خود را از وابستگی‌های مادری و همسری برهانند. و این همان چیزی است که در فیلمنامه‌ها و برنامه‌های ماهواره‌ای و تلویزیونی و همه شبکه رسانه‌ای خود گسترش می‌دهند. (افضلی، همان، ص ۸۸) بنابراین در نظام فکری توحید باور، فرزندان از ارکان زندگی هستند و معناداری نظام خلقت بشر و معنابخشی زندگی بشر با تداوم نسل تحقق می‌یابد.

#### ۶. ارزشمندی تربیت فرزند در جهان بینی توحیدی

بنابر تحقیقات انجام شده برخی والدین به دلیل دغدغه مندی در امر تربیت فرزندان و نداشتن فرصت کافی برای این امر، نسبت به افزایش فرزندان تردید کرده و به یک یا دو فرزند اکتفا می‌کنند و در برخی موارد از فرزندآوری منصرف می‌شوند. سوالات مهمی که از والدین دغدغه مند باید پرسید این است که "چه کسی متولی تربیت فرزند است؟ فرزند با تربیت، چه ویژگی‌هایی دارد و هدف از این ویژگی‌ها چیست؟" پاسخ به این پرسش‌ها، تا حدودی نوع نگرش افراد را به بحث فرزندآوری و تربیت فرزند مشخص می‌کند.

گرچه تربیت فرزندان در فضای فکری جامعه امروز بسیار دشوار است اما اگر بپذیریم خالق عالم خداست و او مربی حقیقی و مدبر امور است که در اولین آیه سوره مبارکه حمد **﴿الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ﴾** و در آیات دیگر بدان اشاره شده است، نگرانی‌ها و اضطراب‌های ناشی از عوامل بیرونی تربیت کاهش خواهد یافت. کلمه «رب» در اصل به معنی مالک و صاحب چیزی که به تربیت و اصلاح آن می‌پردازد. (مکارم شیرازی، ۱۳۷۱: ۳۰/۱)

**﴿قُلْ أَعْمَرَ اللَّهُ أَبْنِي رَبًّا وَهُوَ رَبُّ كُلِّ شَيْءٍ﴾**؛ «بگو: آیا غیر خدا، پروردگاری را بطلبم، در حالی

که او پروردگار همه چیز است؟!» (انعام: ۱۶۴)

او خالق و مربی انسان است و بهتر از هر کسی می‌داند این انسان در تمام عمر به چه چیز نیازمند است. لذا نظام عالم را برای تربیت و تکامل او فراهم می‌کند. در کنار آن، مجموعه دستورالعملی‌هایی را در قالب کلام الله در قرآن نازل کرده است و راهنمایی برای واکاوی قوانین آن برگزیده است تا بشر از سردرگمی و انحراف نجات یابد. پس اگر والدین بر اساس آنچه رب العالمین دستور داده، عمل کنند و اطاعت محض از او داشته باشند، هم بندگی الهی که هدف نهایی خلقت است را انجام داده‌اند، هم تحت سرپرستی او تربیت می‌شوند. لذا اولین زمینه برای تربیت فرزندان شایسته، «پرورش خود» است زیرا روح و جسم فرزندان متأثر از والدین آنها است. فرزندان ما آنچه را از اعمال و رفتار ما می‌بینند باور و عمل می‌کنند نه آنچه به عنوان پند و نصیحت پدرانه یا مادرانه در گوششان زمزمه می‌کنیم. در واقع فرزندان ما خود ما می‌شوند نه آنچه ما در ذهن می‌پرورانیم و یا آرزو می‌کنیم. حتی بسیاری از ویژگی‌های روحی و روانی والدین از طریق وراثت به فرزندان منتقل می‌شود.

بنابراین برای تربیت فرزندان کافیست پیش از شروع فرزندآوری مسئله پذیرش توحید به عنوان یک اصل عملی در زندگی فردی و اجتماعی را در خود نهادینه کنیم و چهارچوب اعمال و رفتار خود را بر پایه آن بنا کنیم، به خصوص مادر که اولین مهد تربیتی کودکان از هنگام انعقاد نطفه است. به همین دلیل در آیات قرآن کریم از تأثیرگذاری بسیاری از محرک‌های محیطی و عوامل عاطفی و روانی بر جنین قبل از تولد سخن گفته شده است در آیه سوم سوره مبارکه نور ازدواج مرد یا زن پاکدامن با زن و مرد زناکار یا مشرک حرام اعلام شده است: (بلوکی، همان، ص ۸۳)

﴿الزَّانِي لَا يَنْكِحُ إِلَّا زَانِيَةً أَوْ مُشْرِكَةً وَالزَّانِيَةُ لَا يَنْكِحُهَا إِلَّا زَانٍ أَوْ مُشْرِكٌ وَحُرِّمَ ذَلِكَ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ﴾<sup>۱</sup>؛  
 «مرد زناکار جز با زن زناکار یا مشرک ازدواج نمی‌کند؛ و زن زناکار را، جز مرد زناکار یا مشرک، به ازدواج خود در نمی‌آورد؛ و این کار بر مؤمنان حرام شده است!» (نور: ۲)

زیرا شرایط عاطفی و روانی مادر و نیز اعتقادات و باورهای او بر جنین تأثیر گذار است و شکوفایی و شکل‌گیری شخصیت کودک از رحم مادر آغاز می‌گردد و در دامان پر مهر

او تداوم می‌یابد. پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله در مورد انتخاب همسر شایسته می‌فرمایند: «از انتخاب زنان زیبا رو در خانواده‌های بد و محیط فاسد پرهیز کنید.» (کلینی، ۱۴۰۷ ق: ۳۳۲/۵) <sup>۳</sup> و یا در جای دیگر نیز می‌فرمایند: «از ازدواج با زنان احمق پرهیز کنید که موجب بدبختی و تباهی فرزندان خواهد شد.» (مجلسی، ۱۴۰۳ ق: ۲۱۴/۱۰۰) <sup>۴</sup>

از سوی دیگر، بخشی از تربیت فرزندان به نوع تغذیه آنان باز می‌گردد. و آنچه می‌خوریم در حالات جسمی و روحی ما تاثیر گذار است. و در رفتار و عملکرد ما موثر خواهد بود و غفلت والدین نسبت به تغذیه فرزندان باغذای حلال و طیب، نسل را دچار آسیب خواهد شد. (بلوکی، همان، ص ۹۰) به همین دلیل خداوند متعال در قرآن کریم در چهار آیه شریفه به خوردن مال حلال و پاکیزه امر فرموده‌اند:

﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ كُلُوا مِمَّا فِي الْأَرْضِ حَلَالًا طَيِّبًا وَلَا تَتَّبِعُوا خُطُوَاتِ الشَّيْطَانِ إِنَّهُ لَكُمْ عَدُوٌّ مُّبِينٌ﴾؛

«ای مردم! از آنچه در زمین است، حلال و پاکیزه بخورید! و از گامهای شیطان، پیروی نکنید! چه اینکه او، دشمن آشکار شماست!» (بقره: ۱۶۸)

و امام صادق علیه السلام نسبت به این مساله هشدار داده و می‌فرمایند: «درآمد حرام در نسل آشکار می‌شود.» (کلینی، همان، ص ۱۲۵) <sup>۵</sup>

نکته مهم دیگری که هم در بحث تربیت و هم در بحث معیشت فرزندان باید مورد توجه قرار گیرد، آن است انسان در مسیر زندگی دنیا نباید از یاری و استعانت خالق هستی غافل شود. زیرا اولاً؛ اوست که خالق انسان و آگاه به همه دقایق امور در تمام آنات زندگی اوست و به عنوان مدبر و مربی عالم همه شرایط لازم برای پرورش انسان را به بهترین وجه مهیا می‌کند و ثانیاً؛ در فضای فکری آلوده به محتواهای مخرب شیطانی در رسانه‌ها و افکار و زبان‌ها که جسم و روح خانواده‌ها بخصوص فرزندان را تهدید می‌کند، در بسیاری موارد والدین و دیگرانی که متولی امر تربیت در جامعه هستند، توان پیشگیری و مقابله را ندارند. لذا شخص توحید باور باید با یاری جستن از خدا از او بخواهد که مسیر تربیت فرزندان را سهل کند. مستند این تفکر آیه شریفه ﴿وَاللَّهُ الْمُسْتَعَانُ عَلَىٰ مَا تَصِفُونَ﴾ است. براساس این آیه شریفه و آیه ۵ سوره حمد ﴿إِيَّاكَ نَعْبُدُ وَإِيَّاكَ نَسْتَعِينُ﴾ استعانت و یاری جستن منحصر در ید قدرت خداست و کمک

دیگر موجودات مظهر یاری رساندن و اعانت حق است؛ زیرا نظام وجود، صورت فاعلیت حق تعالی است که همه کمالات وجودی از جمله استعانت را داراست و انسان در فعل خود نه بی نیاز از اوست و نه استقلال قدرت دارد. (خمینی، ۱۳۷۵: ص ۵۸) پس در همه شئون زندگی از جمله عرصه تربیت و تامین معیشت، محتاج به یاری حق تعالی است. به همین دلیل اولیاء و انبیاء الهی قبل از اقدام به فرزندآوری از سلاح دعا بهره جسته و برای ایجاد آمادگی جسمی و روحی در خود برای تربیت فرزندان صالح از خداوندی که به دقائق امور ما خبیر و بصیر است کمک می‌گیرند؛ زیرا عقل عملی و آنچه از بایدها و نبایدهایی که بشر در راستای تربیت فرزند به کار می‌گیرد، خداوند به انسان الهام کرده است. (طباطبایی، همان: ۲۰/ ۵۰۰) چنانچه در آیات سوره مبارکه شمس پس از قسم به نفس و جان انسان که در نهایت کمال و اعتدال آفریده است، سخن از الهام شایستگی‌ها و فجور آمده است:

﴿وَنَفْسٍ وَمَا سَوَّاهَا \* فَأَلْهَمَهَا فُجُورَهَا وَتَقْوَاهَا﴾؛ «و قسم به جان آدمی و آن کس که آن را (آفریده

و) منظم ساخته \* سپس فجور و تقوا (شر و خیرش) را به او الهام کرده است.»

و اگر فرزندآوری مصداق یاری دین خدا و گسترش و بازتولید جامعه توحیدی شود، نصرت و یاری الهی را براساس آیه شریفه ﴿إِنْ تَنْصُرُوا اللَّهَ يَنْصُرْكُمْ وَيُثَبِّتْ أَقْدَامَكُمْ﴾ (محمد: ۷) در پی خواهد داشت. (میبدی، بی تا: ۱۸۱/۹)

امام زین العابدین علیه السلام در مسیر تربیت از ابزار دعا بسیار بهره می‌برد و در دعای بیست و پنجم صحیفه سجاده از خداوند می‌خواهند هم زمام تربیت جسم و جان فرزندان را خود به دست گیرد و هم از او می‌خواهد ایشان را در پرورش روحی و جسمی فرزندان یاری کند. زیرا امام بهتر از هر کسی می‌داند؛ اولاً، مربی حقیقی، خالق انسان است و ثانیاً، والدین بدون استعانت پروردگار و الهامات عقل عملی، در امر تربیت ناتوان هستند.

﴿إِلَهِي... رَبِّ لِي صَغِيرُهُمْ، وَقَوْلِي صَعِيْبُهُمْ، وَأَصِحِّ لِي أَبْدَانَهُمْ وَأَدْيَانَهُمْ وَأَخْلَاقَهُمْ... وَأَعِيْنِي عَلَى

تَرْبِيَتِهِمْ وَتَأْدِيَتِهِمْ، وَبِرِّهْمُ؛ خدایا! خردسالشان را به نفع من تربیت کن و ناتوانشان را برای من نیرومند ساز و بدن‌ها و آیین‌ها و اخلاقشان را برایم به سلامت دار... و مرا در تربیت و ادب

کردن و نیکی در حقشان یاری ده.﴾ (انصاریان، ۱۳۹۰: ص ۱۷۰)

## نتیجه‌گیری

مسأله فرزندآوری و کاهش چشمگیر جمعیت در ایران تحت تأثیر عوامل متعددی صورت گرفته است و روند اقبال جامعه به سمت کم‌فرزندی ناشی از عوامل متعددی است. با بررسی پژوهش‌های میدانی صورت گرفته در این مسأله به نظر می‌رسد، در کنار سیاست‌های کلی نظام برای ترویج کم‌فرزندی در دهه هفتاد، عوامل زیر مهمترین علل گرایش به کم‌فرزندی در جامعه امروز ایران است:

- افزایش هزینه‌های زندگی و تامین رفاه فرزندان و ایجاد مشکلات اقتصادی و معیشتی؛
- ارزش شدن اشتغال بیرون از خانه برای زنان و عدم مدیریت زمان برای رسیدگی به فرزندان؛
- تقدس‌زدایی از جایگاه مادری با تکیه بر تفکران فمینیستی؛
- نهادینه شدن تک‌فرزندی در جامعه و ارزش شدن فرزندپروری به جای فرزندآوری؛
- تغییر سبک زندگی ایران اسلامی به سبک زندگی مدرن با مبناهایی در تضاد با مبانی توحیدی اسلام؛

این عوامل و موارد دیگر سبب شده است، نرخ جمعیت در ایران، اکنون به زیر حد جایگزینی برسد.

مهمترین عامل برای حل این مشکل تغییر نگرش‌ها و باورهای مردم ایران است؛ زیرا باورها و نگرش‌های جامعه، مبنا و اساس در انتخاب‌ها و گزینش‌های آنان در سبک زندگی است. جهت تغییر در باورها و جهان بینی مردم و به تبع آن تغییر در سبک زندگی در عرصه فرزندآوری محورهای ذیل بررسی و مورد تحلیل قرار گرفت:

۱. در نگرش نظام فکری توحید باور، فرزندان از اهداف میانی خلقت انسان یعنی عبودیت الهی به شمار می‌روند و سبب معنا بخشی و هدفمندی زندگی والدین می‌شوند. و خداوند وجود آنان را مایه امداد الهی و معین و یاور والدین در امر دین و دنیا قرارداد است؛ نه مانع پیشرفت پدر و مادر. در این نگرش، فرزند صالح موجب

- بازتولید جامعه توحیدی در دنیا و سبب آموزش گناهان در آخرت می‌شود.
۲. در نگاه توحیدی مربی حقیقی عالم خداست و اوست که برای تربیت و تکامل انسان دستورهایی را فرستاده است. و اگر والدین خود عامل به انجام دستورات الهی باشند و به نحو شایسته به پرورش روح و جسم خود بپردازند، مسیر تربیت فرزندان به خوبی هموار خواهد شد. بخصوص مادران که اولین مهد تربیتی کودکان در دامن آن شکل می‌گیرد و تاثیرات حالات جسمی و روحی آنان بر فرزند از هنگام انعقاد نطفه آغاز می‌شود.
۳. در کنار تدابیر والدین برای پرورش تربیت فرزند صالح، یاری جستن از خدا و استعانت از او امری ضروری و لازم است؛ زیرا عقل عملی انسان در جذب الهامات الهی، توانایی شناخت شایستگی‌ها و فجور را ندارد. لذا در مسیر تربیت از ابزار دعا باید بهره گرفت.
۴. در جهان بینی توحیدی نظام خلقت تکوینی به گونه‌ای است که کارکرد اصلی او پرورش نسل است و جایگزین دیگری ندارد و جایگاه مادر به دلیل آنکه پرورش دهنده نوع بشر است، مهمترین وظیفه و مقام و پست اجتماعی است که می‌تواند موجب پیشرفت و یا انحطاط ملت‌ها شود. زیرا گسترش دامنه تأثیر رفتار و گفتار مادر شکل دهنده افراد جامعه است. از سوی دیگر مادر کارگزار عاطفی اجتماعی در جامعه است که با عاطفه شدید توأم با فداکاری، مهرورزی و تجسم عطف و رحمت ربّ العالمین را در جامعه گسترش می‌دهد.
۵. در نگرش توحیدی سختی‌های مادری جزو اجتناب ناپذیر زندگی بشر هستند که موجب رشد و تعالی شخصیت مادر می‌شوند. در مقابل این رنج‌ها، اجر و پاداش اخروی که همسان با مجاهدان راه حق است، در کنار اجازه هستی بخشی خداوند در فرایند انسان سازی به مادر و نیز چشیدن لذت مادری سبب می‌شود، زنان جامعه توحیدی به مسأله مادری توجهی ویژه داشته باشند.
۶. همچنین در نگاه توحیدی خداوند حق مادر بر فرزند را بیش از پدر مشخص کرده است و خداوند حکیم این حق مادران را، به عنوان پیکر سازان اول جامعه، بر

عهدۀ فرزندان قرار داده است. حقی که ناشی از پذیرش سختی‌های فرزندآوری و فرزندپروری در متن نظام خلقت وجود دارد که در نگرش فردگرایانه تمدن غربی از آن خبری نیست. به همین دلیل برخی با عدم آگاهی از نگرش توحیدی و گاه در راستای ترویج شهوات مادی، حس تنفر از مادری و شیوع سقط جنین را گسترش می‌دهند.

۷. در جهان بینی توحیدی پذیرش جایگاه مادری و شغل خانه داری، اولویت اول زنان در جامعه است. زیرا ارزش انسان سازی، صدر ارزش هاست که با خلقت تکوینی تناسب دارد و یکی از مهمترین مجاهدت‌ها در جامعه مدرن امروزی محسوب می‌شود.

۸. در تفکر توحیدی رزق و مرزوق، متلازم و جدا نشدنی هستند و خداوند همه اسباب و وسایط رسیدن رزق همه جنبندگان را تضمین کرده است و هیچ مرزوقی بدون رزق متصور نمی‌شود و نباید به خاطر ترس از فقر مانع از فرزندآوری شد. که افزایش نیروی انسانی توحید باور، سبب پیشرفت و ترقی جامعه خواهد شد. و خداوند رزق انسان را که اعم از همه آنچه برای رشد جسمی و روحی انسان نیاز است، قبل و بعد از آفرینش هر انسان تضمین کرده است.

پیشنهاد می‌شود متولیان و مدیران جامعه برای نهادینه شدن چند فرزندی در جامعه، در کنار بهبود شرایط اقتصادی و معیشتی زوج‌های جوان، نسبت به فرهنگ سازی و تغییر نگرش جامعه با ابزارهای مختلف از جمله پژوهش‌ها و تحقیقات علمی در این زمینه، برای ایجاد سبک زندگی ایرانی - اسلامی، سرمایه گذاری لازم انجام شود، زیرا قطعاً فرزندآوری و جبران کاهش چشمگیر جمعیت در سال‌های اخیر در مدت زمان کوتاهی که پنجره جمعیتی ایران بسته می‌شود، نیازمند اراده قوی خانواده‌هاست که این اراده قوی جز با نگرش توحیدی، محقق نخواهد شد.



## فهرست منابع

۱. قرآن کریم.
۲. ابن بابویه، محمد بن علی، (۱۴۱۳ق)، من لایحضره الفقیه، غفاری، علی اکبر، چاپ دوم، ج ۳ و ج ۵، دفتر انتشارات اسلامی، قم.
۳. اسحاقی، سید حسین، (۱۳۸۴)، فمینیسم، جمعی از نویسندگان، مرکز پژوهش های صدا و سیما، قم.
۴. اسحاقی، محمد و همکاران، (۱۳۹۳)، «چالش های فرزندآوری زنان شاغل در یک مطالعه کیفی»، نشریه زن در توسعه و سیاست، بهار، شماره ۱.
۵. انصاریان، حسین، (۱۳۹۰)، ترجمه صحیفه سجاده، انتشارات دارالعرفان، تهران.
۶. افضل، مرضیه و همکاران، (۱۳۹۹)، «جایگاه مادری از منظر شهید مطهری در مقایسه با فمینیسم»، فصلنامه علمی پژوهشی مطالعات راهبردی بسیج، بهار شماره ۸۶.
۷. بلوکی، افضل و همکاران، (۱۳۹۲)، «زمینه های بایسته تربیت کودک در مرحله پیش از تولد از منظر قرآن»، فصلنامه اخلاق، تابستان، شماره ۱۰.
۸. پروینیان، فریبا و همکاران، (۱۳۹۷)، «تاثیر سبک زندگی امروزی زنان بر میزان فرزندآوری با مطالعه موردی شهر قزوین»، فصلنامه زن و جامعه، زمستان، شماره ۴.
۹. توکلی، غلام حسین (۱۳۸۲)، اومانیسیم دینی و اومانیسیم سکولار، پژوهش های فلسفی-کلامی، شماره ۱۷ و ۱۸.
۱۰. حرعاملی، محمد، (۱۴۰۹ق)، وسائل الشیعة، مؤسسة آل البيت علیهم السلام، قم.
۱۱. حسینعلی دهقانی زاده و همکاران، (۱۳۹۹)، «احساس گناه مادری: کاوشی کیفی بر اشتغال زنان در رابطه مادر-فرزندی»، دو ماهنامه علمی پژوهشی دانشگاه یزد، خرداد و تیر، شماره ۲.
۱۲. حسینی خامنه ای، سیدعلی، (۱۳۹۹)، طرح کلی اندیشه اسلامی درقرآن، چاپ بیست و چهارم، موسسه ایمان جهادی، مشهد.
۱۳. خمینی، روح الله، (۱۳۷۵)، تفسیر سوره حمد، موسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی علیه السلام، تهران.
۱۴. \_\_\_\_\_، (۱۳۹۰) صحیفه نور، موسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی علیه السلام، تهران، (سخنرانی ۱۳/۱۲/۱۳۵۷)

۱۵. رسول‌زاده اقدم، صمد و همکاران، (۱۳۹۵)، «تحلیل رابطه سرمایه اجتماعی و سبک زندگی گرایش به فرزندآوری مورد مطالعه دانشجویان دانشگاه شهید مدنی آذربایجان»، فصلنامه راهبرد اجتماعی فرهنگی، پاییز شماره ۲۲.
۱۶. رضوی زاده، ندا و همکاران (۱۳۹۴)، «زمینه‌های کم فرزند طلبی و تاخیر در فرزندآوری مورد مطالعه زنان مشهد»، فصلنامه راهبرد فرهنگ، پاییز، شماره ۳۱.
۱۷. صائبی، محمد، (۱۳۹۹)، «سبک زندگی اسلامی»، سایت خبرگزاری دانشجو، شهرپور، کد خبر: ۸۷۲۸۵۵.
۱۸. صادقی، رسول و همکاران، (۱۳۹۶)، «مطالعه کیفی موانع و چالش‌های مادری زنان شاغل در شهر تهران»، فصلنامه مطالعات و تحقیقات اجتماعی در ایران، زمستان، شماره ۴.
۱۹. طباطبایی، محمدحسین، (۱۳۷۴)، المیزان فی تفسیرالقرآن، موسوی، محمدباقر، ج ۱۵، دفتر انتشارات اسلامی، قم.
۲۰. فولادی، محمد، (۱۳۹۸)، «واکاوی جایگاه جمعیت در اسلام و نگاهی به جایگاه آن در نظام اسلامی»، فصلنامه معرفت فرهنگی اجتماعی، پاییز، شماره ۴.
۲۱. کلینی، محمد بن یعقوب، (۱۴۰۷ق)، الکافی، غفاری، علی اکبر و آخوندی، محمد، دارالکتب الإسلامية، تهران.
۲۲. کهریزی، مهوش و همکاران، (۱۳۹۳)، «چالش‌های اخلاقی فمینیسم در فرزندآوری از دیدگاه اسلام و راهکارهای آن»، فصلنامه پژوهشنامه اخلاق، تابستان، ش ۲۴.
۲۳. مجلسی، محمدباقر، (۱۴۰۳ق)، بحارالأنوار، ج ۴۳ و ۱۰، دار احیاء التراث العربی، بیروت.
۲۴. مطهری، مرتضی، (۱۳۷۲)، مجموعه آثار استاد شهید مطهری (نظام حقوق زن در اسلام)، ج ۱۹، صدرا، قم، چاپ ۸.
۲۵. \_\_\_\_\_، (۱۳۷۵)، یادداشت‌های استاد مطهری، ج ۵، صدرا، قم، چاپ ۸.
۲۶. مکارم شیرازی، ناصر، (۱۳۷۱)، تفسیر نمونه، جمعی از نویسندگان، ج ۱، دارالکتب الإسلامية، تهران.
۲۷. مکتب دار، علیرضا، (۱۳۹۳)، آسیب شناسی دینی، سایت پژوه (پژوهشگاه باقرالعلوم)، آبان.
۲۸. میبیدی، احمد بن محمد، (م ۵۳۰ ق)، کشف الاسرار و عدة الأبرار (معروف به تفسیر خواجه عبدالله انصاری)، ج ۹، بی نا، بی جا.

۲۹. میرزامحمدی، حدیث، «فرزندآوری چالش پیش روی ایران»، (۱۴۰۱)، مرکز افکارسنجی دانشجویان ایران (ایسپا)، خرداد.
۳۰. نوری، حسین بن محمد تقی، (۱۴۰۸ق)، مستدرک الوسائل و مستنبط المسائل، مؤسسة آل البيت علیه السلام، قم.

### ارجاعات

۱. برآوردها حاکی از آن است که در سال ۱۴۳۵ جمعیت سالمند کشور، ۳۵ میلیون نفر خواهد شد. گزارش رییس مرکز پژوهش‌های مجلس در خبرگزاری تسنیم مورخ ۱۵ مهر ۱۴۰۱؛
۲. «قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: مِنْ سَعَادَةِ الرَّجُلِ الْوَلَدُ الصَّالِحُ» (کلینی، الکافی، ۱۴۰۷ق: ۳/۶)؛
۳. قَامَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ خَطِيباً فَقَالَ أَيُّهَا النَّاسُ إِنِّي أَكُمُ وَخَصْرَاءُ الدِّمَنِ! قِيلَ يَا رَسُولَ اللَّهِ! وَمَا خَصْرَاءُ الدِّمَنِ؟ قَالَ الْمُرَاةُ الْحَسَنَاءُ فِي مَنبِتِ السَّوْءِ. (همان: ۳۳۲/۵)
۴. قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: إِنِّي أَكُمُ وَتَرْوُجُ الْحَمَقَاءَ فَإِنَّ صُحْبَتَهَا ضَيَاعٌ وَوُلْدُهَا ضِبَاعٌ. (مجلسی، بحار الانوار: ۲۳۷/۱۰۰)
۵. عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ قَالَ: كَسَبُ الْحَرَامِ يَبِينُ فِي الدُّرِّيَّةِ. (کلینی، الکافی، ۱۲۵/۵)





## جایگاه و نقش هرمنوتیک در علوم قرآنی با تأکید بر بررسی دیدگاه ملاصدرا

مونا کاظمی<sup>۱</sup>

### چکیده

هرمنوتیک به معنایی که امروزه مورد توجه طرفداران آن است از متن کتاب مقدس مسیحیان آغاز گردید تا به امروز که مفهومی فلسفی به خود گرفته و در همه امور دخیل شده است. در این میان روشنفکران مسلمان نیز از تراوشات آن بی بهره نمانده‌اند و بازتاب گسترده‌ای در حوزه تفکر دینی داشته است که قرائت‌های مختلف و نامحدود از متن دین یکی از این موارد می‌باشد. قرآن به مثابه یک کتاب مقدس و حاوی اسرار و معانی عمیق تلقی می‌شود. مراتب فهم قرآن با مراتب وجودی انسان متناسب هستند. بر اساس نظام فکری ملاصدرا، فهم قرآن بر اساس مرتبه و تطابق مرتبه انسان با معانی قرآن متنوع است. تفهیم مرتبه‌های مختلف قرآن به وسیله مراتب وجودی انسان امکان‌پذیر است. انسان کامل به عنوان متناظر با قرآن تلقی می‌شود و مفهوم کتاب الله را به صورت کامل می‌فهمد. تفسیر قرآن باید از معانی ظاهری شروع شود و در مراتب عالی‌تری از مفاهیم عرفانی به توضیحات عمیق‌تری دست پیدا کند. تناظر قرآن با مراتب انسانی توسط مفسران به منظور فهم عمیق معانی قرآنی بکار می‌رود. هر فرد با توجه به مراتب وجودی و معرفتی‌اش می‌تواند نسبت به قرآن فهم‌های متفاوتی داشته باشد. اغتذاء انسان از قرآن بر اساس منزلت و درجه وجودی و ارتقاء نفس انجام می‌شود. مفسران قرآن باید در تفسیر آن به تطابق مرتبه انسان با معانی قرآن توجه کنند.

**کلید واژه:** هرمنوتیک، علوم قرآنی، ملاصدرا، نقش هرمنوتیک

۱. طلبه سطح سه رشته کلام جامعة الزهراء (ع).  
www.ijerph.com

## مقدمه

هرمنوتیک واژه‌ای یونانی است که گفته می‌شود ریشه در کلمه «هرمس» دارد؛ هرمس نام یکی از خدایان یونان باستان است که وظیفه پیام آوردن داشته و در نظر حکمائی چون سهروردی و ملاصدرا همان «ادریس» پیامبر است که به نام «هرمس الهرامسه» نیز از او یاد می‌کنند و به نظر بسیاری از اندیشمندان منشاء حکمت و تمدن پیامبران حنیف بوده است. (عابدی شاهرودی، ۱۳۸۴: ص ۲۶). (دانش شهرکی، خسرو پناه، غلام نژاد، ۱۳۹۷: ص ۱۸۵)

این لفظ در لغت، به معنای علم تفسیر، تعبیر و آیین تفسیری کتاب مقدس آمده و از ریشه یونانی هرمینا (Hermena) اخذ شده است که برگرفته از نام هرمس (Hermes) می‌باشد. «هرمس» خدای یونان باستان، پیام‌آور خدایان و الهه مرزها، خالق سخن و تفسیرکننده خواسته‌های خدایان برای مردمان پنداشته می‌شده است (هادوی، ۱۳۸۴: ص ۱۲۰).

هرمس واسطه‌ای بود که به عنوان مفسر و شارح، محتوای پیام خدایان را که ماهیت آن فراتر از فهم آدمیان بود، برای آنها به گونه‌ای قابل درک درمی‌آورد (واعظی، ۱۳۷۹: ص ۲۴).

این دانش به مباحثی از جمله: چیستی فهم، امکان فهم و چگونگی تحقق فرایند فهم، تعدد فهم، نقش پیش فهم‌ها در فهم، فهم صحیح یا سقیم و ملاک تشخیص آن و اصول و قواعد فهم معطوف گردید. هر چند این واژه اولین بار در عنوان کتاب دان هاوردر سال ۱۶۵۴ به روی جلد آمد (حسین زاده، ۱۳۸۱: ص ۳). اما بسیار پیش از آن در متون قدیمی نظیر ارغنون ارسطو و تراژدی ادیپوس افلاطون به چشم می‌خورد. پس از آن نهضت اصلاح دینی را می‌توان مبدأ ورود هرمنوتیک در عرصه فهم کتاب مقدس به شمار آورد؛ لوتر به عنوان رهبر این نهضت معتقد بود کتاب مقدس بدون پیش داوری‌های سنت کلیسایی و بی‌هیچ واسطه دیگری مورد فهم قرار گیرد و این آغاز تفسیری نوین بود. بدین ترتیب هرمنوتیک، نه به اصول تفسیر؛ بلکه به اصول تأویل کتاب مقدس معنا شد.

علوم اسلامی در بخشهایی از اصول فقه، فلسفه و مقدمات تفسیر قرآن ارتباط وثیق و وسیعی با فهم و تفسیر متون دینی دارند. در میان اندیشمندان اسلامی نیز هرمنوتیک به معنای تأویل کتاب و سنت و به خصوص تأویل قرآن کریم رایج گردیده است و با فهم

قرآن مرتبط می‌گردد. فلاسفه درجه اول اسلامی نیز همواره به فهم قرآن توجه داشتند تا به لایه‌های عمیق آن نائل شوند. فی المثل فارابی در فصوص الحکم، به قرآن و متون حدیثی استناد می‌کند و به مباحث فلسفی می‌پردازد. و بدین ترتیب آشکارا نشان داده که به متن قرآن و سنت شیعی نظر داشته و در جهت رسیدن به معانی عمیق در پس معانی ظاهری تلاش کرده است. ابن سینا نیز در معراج نامه به بحث هرمنوتیک اشاره می‌کند و می‌گوید: «شرط انبیاء این است که هر معقول که دریابند، محسوس تعبیه کنند و درقول آرند تا امت، متابعت آن محسوس کنند و برخورداری ایشان نیز معقول باشد... و آنچه مراد نبی است پنهان نماند و چون به عاقلی رسد به عقل خود ادراک کند، داند که گفته‌های نبی همه رمز باشد به معقول. و چون به غافلی رسد، به ظاهر گفته نگردد و دل بر مجسمات محسوس حریص و خوش نگرداند.» (ابن سینا، ۱۳۵۲: ص ۱۴)

ملاصدرا حکیم متأله و مفسر بزرگ قرآن کریم نیز به فهم قرآن کریم اهتمام ویژه‌ای داشته است. وی در آثار تفسیری به طور خاص به آیات قرآن پرداخته است و دو اثر گرانقدر خود؛ تفسیر قرآن کریم و شرح اصول کافی را به طور خاص به این امر اختصاص داد. علاوه بر آن در آثار حکمی خود نیز به آیات قرآن احتجاج کرده و برخی از آیات را بر معانی مورد نظر خود حمل کرده است. همچنین در آثار فلسفی، میان فلسفه خود با فهم متون و نصوص دینی ارتباط گسترده و فشرده‌ای ایجاد کرد. بدین وجه مسلم می‌گردد ملاصدرا اهتمام جدی به فهم و تفسیر قرآن و احادیث داشته و یکی از دغدغه‌های اصلی وی در حکمت متعالیه، فهم متن وحیانی بوده است.

شاید به همین دلیل گفته شده است در تفکر ملاصدرا "هرمنوتیک"، محور حکمت متعالیه است. با وجود گونه‌ای متعدد هرمنوتیک همه اقسام آن به طور کلی به دو دسته اصلی تقسیم می‌شود: ۱. هرمنوتیک روشی (سنتی): در این دیدگاه معنای متن معین است و مراد از فهم متن آن است تا معنایی که مؤلف قصد کرده، معلوم شود... بدین منظور مفسر باید به دنبال کشف مراد مؤلف باشد و آن را بازسازی کند؛ همان تک معنایی که مقصود مؤلف بوده است. (واعظی، ۱۳۷۹: ص ۱۱۵ - ۱۴۹)

از این رو به این هرمنوتیک، هرمنوتیک "عینی‌گرا" یا "مؤلف‌محور" نیز گفته می‌شود.

۲. هرمنوتیک فلسفی (مدرن): مطابق این دیدگاه از آنجا که افق معنایی مؤول و مؤلف متفاوت است، فاصله زیادی بین این دو افق علتی است تا کشف مراد مؤلف ناممکن تلقی شود و به همین دلیل متن، تک معنایی را که مطابق با نیت مؤلف باشد، تاب نمی‌آورد؛ بلکه معنای متعدد توسط مؤول برای متن آفریده می‌شوند. بدین منظور مفسر با افق معنایی خود به فهم متن نائل می‌شود. از این رو به این نوع هرمنوتیک، هرمنوتیک "نسبی‌گرا" یا "مفسر‌محور" نیز گفته می‌شود. در هرمنوتیک سنتی امکان فهم عینی متن وجود دارد و فهم مفسر با معنای واقعی متن تطابق دارد، بر خلاف هرمنوتیک فلسفی که اساساً قائل به فهم صحیح و ناصحیح از متن نبوده، بلکه معناها بی پایان است و مطلق فهم معتبر بوده و هرکس هر معنایی را که از متن می‌فهمد، همان معنا معتبر است و لذا تفسیر در آن نسبی است. پس هرمنوتیک فلسفی مفسر‌محور است و ذهنیت و مراد مفسر را نادیده نمی‌گیرد. (همان)

قرائت سنتی (همان)	قرائت هرمنوتیکی
۱. مفسر در جستجوی معنای متن است. معنای هر متن، چیزی است که مراد و مقصود مؤلف آن بوده است و ذهنیت مفسر نقشی در آن معنای واقعی ندارد.	۲. فهم متن محصول ترکیب و امتزاج افق معنایی مفسر با افق معنایی متن است. بنابراین دخالت ذهنیت مفسر در عمل فهم نه یک امر مذموم، بلکه شرط وجودی حصول فهم است و باید به عنوان یک واقعیت اجتناب‌ناپذیر، آن را پذیرفت.
۲. رسیدن به هدف مذکور از طریق پیمودن روش متعارف و عقلایی فهم متن میسر است. در این روش فهم، ظهور لفظی متن، پل رسیدن به مراد جدی و معنای مقصود است؛ زیرا متکلم و مؤلف متن مراد و مقصود خویش را از طریق الفاظ و ترکیبات لفظی افاده کرده است.	۲. فهم عینی متن به معنای امکان دست‌یابی به فهم مطابق با واقع امکان‌پذیر نیست؛ زیرا ذهنیت و پیش‌داوری مفسر، شرط حصول فهم است و در هر فهمی لاجرم پیش‌دانسته‌های مفسر دخالت می‌کند.



قرائت هرمنوتیکی	قرائت سنتی (همان)
<p>۳. عمل فهم متن، عملی بی پایان است و امکان قرائت‌های مختلف از متن هیچ محدودیتی ندارد؛ زیرا فهم متن ترکیب و امتزاج افق معنایی مفسر با متن است و به واسطه تغییر مفسر و افق معنایی او، قابلیت نامحدودی از امکان ترکیب و امتزاج فراهم می‌آید. پس احتمال ترکیب‌های بی پایان و در نتیجه امکان قرائت‌ها و تفسیرهای مختلف و بی انتها از متن وجود دارد.</p>	<p>۳. حالت ایده آل برای مفسر آن است که به فهمی یقینی و اطمینان آور از مراد جدی متکلم دست یابد، اما این اطمینان و یقین در همه موارد حاصل نمی‌شود، اما این به معنی از دست رفتن عینیت و اعتبار در تفسیر نیست.</p>
<p>۴. هیچ گونه فهم ثابت و غیرسیال وجود ندارد و فهم نهایی و غیرقابل تغییر از متن نداریم.</p>	<p>۴. فاصله زمانی میان عصر و زمانه مفسر و خواننده متن، مانع امکان دست یابی مفسر به معنای مقصود و مراد جدی متون دینی نمی‌باشد و فهم عینی متن علیرغم این فاصله زمانی امکان پذیر است.</p>
<p>۵. هدف از تفسیر متن، درک «مراد مؤلف» نیست. ما با متن مواجه هستیم نه با مؤلف. <b>مؤلف یکی از خوانندگان متن است</b> و با دیگر مفسرین و خوانندگان متن تفاوتی ندارد. متن، موجود مستقلی است که با مفسر به گفتگو می‌پردازد و فهم متن محصول این دیالوگ است. برای مفسر اهمیتی ندارد که مؤلف و صاحب سخن قصد القای چه معنا و پیامی را داشته است.</p>	<p>۵. همت مفسر باید مصروف درک پیام متن باشد. فهم متن عملی «متن محور» و «مؤلف محور» است. پیش داوری‌های مفسر به عمل فهم خدشه وارد می‌کند و تفسیر را «تفسیر به رأی» می‌گرداند. براساس روش سنتی فهم متن، مفسر در مقابل پیام متن منفعل است و نقش گیرنده پیام را ایفا می‌کند</p>

قرائت هرمنوتیکی	قرائت سنتی (همان)
<p>۶. معیاری برای سنجش و داوری تفسیر معتبر از نامعتبر وجود ندارد؛ چراکه در اصل چیزی به نام تفسیر معتبر نداریم. هرمنوتیک فلسفی با «نسبیت گرای تفسیری» سازگاری تمام عیاری دارد و میدان وسیعی برای تفسیر افراطی متن می‌گشاید.</p>	<p>۶. قرائت سنتی از متن، با «نسبی‌گرایی تفسیری» به شدت مخالف است. مراد از نسبی‌گرایی تفسیری آن است که معیاری برای تعیین و تمییز فهم صواب از ناصواب وجود نداشته باشد و فهم حقیقی و مطابق با واقع از فهم نادرست قابل تشخیص نباشد. به طوری که هر فهمی از متن یا دست کم فهم‌های متنوع و متفاوت از متن، موجّه و مقبول باشد و فهم واحد عینی و معتبر درکار نباشد</p>

اما سؤالی که به ذهن متبادر می‌شود آن است که آیا می‌توان یکی از اقسام هرمنوتیک را بر تأویلات ملاصدرا منطبق کرد؟ به تعبیر دیگر آیا می‌توان نظریه تفسیری وی را مؤید یکی از اقسام اصلی هرمنوتیک دانست؟

با مروری بر آثار ملاصدرا آنچه در بدو امر استدراک می‌شود «هرمنوتیک روش شناختی یا سنتی» است. به گونه‌ای که وی اساساً به کلام و مراد الهی اصالت داده و هدف و غایت فهم را انکشاف آن معنا دانسته است. وی برای رسیدن به این غایت، قواعد زبان شناختی را برای فهم ملتزم گردیده است که همگی چهره‌ای از هرمنوتیک سنتی ارائه می‌دهد و حتی در حوزه فقه مجتهدین را ملتزم به رعایت قواعدی برای استنباط احکام می‌گرداند و از فقه صحیح و غیر صحیح سخن می‌گوید. اما از سوی دیگر ملاصدرا به چیستی فهم صحیح و نحوه تحقق آن، همچنین به امکان تحقق فهم صحیح و معیارهائی برای ارزیابی چنین فهمی پرداخته است. وی تفصیلاً به شرایط و موانع تحقق فهم صحیح می‌پردازد و بدین ترتیب معرفت‌شناسی فهم در هرمنوتیک او معلوم می‌گردد. علاوه بر آن از مباحث هستی‌شناختی وی پیرامون فهم قرآن، می‌توان هرمنوتیک فلسفی را استنباط کرد. ملاصدرا با قول به تشکیک وجود، حقیقت قرآن و فهم، شرط تحقق فهم قرآن را مضاهات با مراتب وجودی مفسر، متن، و فهم دانسته و لذا معتقد است هر انسانی در هر مرتبه وجودی

به درجه‌ای از فهم قرآن نائل می‌گردد و با حرکت جوهری اشتدادی به مراتب بالاتری از فهم نیز نائل می‌گردد (ملایی، ۱۳۹۲: ص ۲۶۸). بدین ترتیب فهم‌های متعدد و مختلف از قرآن محقق خواهد شد. لذا به نظر می‌رسد با بررسی و تحلیل هرمنوتیک ملاصدرا در فهم قرآن کریم معلوم می‌گردد الگویی که ملاصدرا در هرمنوتیک قرآن ارائه کرده متفاوت با گونه‌های متفاوت آن است؛ به گونه‌ای که سازگار با هرمنوتیک مدرن گام نهد و همچنین از انتقادهای وارده بر هرمنوتیک سنتی مبرا باشد.

از این رو پژوهشگر درصدد است تا هرمنوتیک صدرالمآلهین را در قالب هستی‌شناسی فهم، ارائه و به ملاحظه صاحب نظران و اندیشمندان برساند. در این راستا فرضیه این پژوهش آن است که هرمنوتیک قرآن در تفکر ملاصدرا به دور از التقاط اقسام هرمنوتیک، الگویی نوین از هرمنوتیک و منحصر به وی می‌باشد.

در زمینه موضوع هرمنوتیک تحقیقات بسیاری صورت گرفته است، در ایران مقالات و کتب متعددی مفهوم هرمنوتیک را از زوایای مختلف مورد بررسی قرار داده است. از جمله کتاب نقد مبانی هرمنوتیکی نظریه قرائت‌های مختلف از دین، نوشته هادی قربانعلی می‌باشد.

از جمله مقالات داخلی در این موضوع تاثیر کانت بر هرمنوتیک فلسفی، نوشته دکتر مهدی رهبری، هرمنوتیک علوم انسانی (درآمدی بر هرمنوتیک ویلهلم دیلتای) نوشته سید حمیدرضا حسنی، هرمنوتیک فلسفی یا فلسفه هرمنوتیکی، (درآمدی بر هرمنوتیک هایدگر، نوشته علی فتحی)، مقاله هرمنوتیک فلسفی در اندیشه گادامر، نوشته علی ربانی، همچنین مقاله خارجی هرمنوتیک فلسفی گادامر، نوشته جان سی مالری، راجر هاروتیز و ترجمه محمدرضا جبرئیلی و ابوذر کرمی می‌باشد.

همچنین پایان‌نامه‌ای با عنوان بررسی نظریه هرمنوتیک در آراء گادامر و پل ریکور و نقد فلسفی زبان آن، نوشته حسن قاسم پور است.

همان‌طور که از عناوین مذکور پیداست هریک از این تالیفات به بررسی جداگانه نظرات اندیشمندان در حوزه هرمنوتیک پرداخته‌اند.

پژوهش حاضر جایگاه و نقش هرمنوتیک در علوم قرآنی را بررسی کرده و به تطبیق

مباحث هرمنوتیک بر فهم ملاصدرا از قرآن پرداخته است.

با توجه به اینکه بحث هرمنوتیک در مباحث قرآنی نیز مطرح شده است و برخی آن را در ردیف روش‌های تفسیر قرآن و تحت عنوان تفسیر هرمنوتیکی قرآن مطرح نموده‌اند و اینکه معارف جدید بشری بر فهم و تفسیر قرآن نیز تاثیرگذار می‌باشد بررسی رابطه علم هرمنوتیک و علم تفسیر ضروری بوده به طوری که در سایه آن می‌توان به برخی پیامدهای منفی و باطل آن و نقش آن در ایجاد برخی مکاتب انحرافی پی برد.

به طوریکه رواج هر یک از هرمنوتیک سنتی و مدرن در عرصه فهم متون خصوصاً متون مقدس با چالش‌های جدی روبرو گردیده است. اتخاذ هرمنوتیک روش شناختی باتک معنا دانستن متعلق فهم از جمله قرآن کریم منجر به جمود و سلب پویائی از دین اسلام می‌گردد و این امر با جاودانگی و خاتمیت دین مبین اسلام در تعارض است. از سوی دیگر تعدد قرائات و فهم قرآن کریم که لازمه هرمنوتیک فلسفی است، پویائی و مناسبت آن با مقتضیات زمان را فراهم می‌کند؛ اما آفت این رویکرد آن است که چه ملاکی برای تشخیص صحت و سقم فهم‌های متعدد از قرآن کریم وجود دارد؟ و چگونه می‌توان فهم مفسر یا مخاطب آن را کاشف از معنا و مراد خداوند تعالی دانست؟ خصوصاً آن که با فاصله یافتن عصر مفسر از عصر نزول قرآن کریم و در فقدان نبی مکرم اسلام ﷺ فهم و تفسیر آیات قرآن آن گونه که کاشف از مراد الهی باشد، دستخوش اختلاف نظرها میان مفسرین و مجتهدین گردیده است. به گونه‌ای که بعضاً قرائت‌های متعدد از یک آیه منجر بدان گردیده تا تأویل آیات و استنباط احکام فقهی از قرآن کریم محکوم به تفسیر به رأی و نهایتاً نسبی‌گرائی شود و اعتبار آن از حیث مطابقت با واقع که همان مراد الهی است، مورد تردید و حتی انکار قرار گیرد. از این رو اگر بتوان با بررسی و تحلیل آثار ملاصدرا، سبک جدیدی از هرمنوتیک قرآن ارائه کرد که با چالش‌های پیش روی هر یک از اقسام آن مواجه نگردد، تفوقی ارزشمند در فهم معارف قرآن کریم حاصل می‌گردد تا هر مؤولی در هر مرتبه از فهم، ضمن التزام قطعی به ظواهر آیات، به فهمی از آن دست یابد که به دلیل التزام به قواعدی معتبر بوده و علاوه بر این از آفت تفسیر به رأی نیز مبرا باشد.

## ۱. مفاهیم و کلیات هرمنوتیک در فهم علوم قرآنی و انواع آن (بررسی مبانی)

### تعریف هرمنوتیک

هرمنوتیک در باب (درباره) تفسیر است (Rutledge, 1996, p.130)

«ریشه این کلمه در فعل یونانی هرمنوئین نهفته است که عموماً به تأویل و تفسیرکردن ترجمه می‌شود (Palmer, Ibid, p.120) و در صورت اسمی آن، هرمینیا نیز به تأویل و تفسیر ترجمه شده است (ریخته‌گران، ۱۳۷۸: ص ۱۷). در یونان باستان هرمس نام اسطوره‌های است که بریکی از خدایان خود نهاده بودند و به معنای «خدای تیزپا»، پیام آور خدایان دیگر از آسمان به زمین و مفسر آن پیام‌ها بوده است. از این رو، نام هرمس به گونه‌ای پرمعنا با وظیفه تبدیل آنچه ورای فهم بشر است، به صورتیکه عقل انسان قادر به درک آن باشد، پیوند دارد.

(Palmer, Ibid)

### انواع هرمنوتیک

دانش هرمنوتیک از دو دیدگاه قابل طبقه بندی است:

#### الف) از دیدگاه کاربرد آن

از این زاویه هرمنوتیک را به «هرمنوتیک متن» و «هرمنوتیک فلسفی» تقسیم می‌کنند. «هرمنوتیک متن» هرمنوتیک شالیرماخر است که به «تفسیر متن» می‌پردازد و کارکرد «هرمنوتیک» را در حوزه متن می‌بیند. «هرمنوتیک فلسفی» هرمنوتیک هایدگر است که «هرمنوتیک» را در ساحت وجودشناسی به کار می‌گیرد و از آن برای تفسیر هستی بهره می‌برد. (هادوی تهرانی، ۱۳۸۵: ص ۱۷۱ - ۱۹۹)

لکن در این طبقه بندی باید از اقسام دیگری از هرمنوتیک نیز نام برد مانند «هرمنوتیک روش شناسانه» که هرمنوتیک دیلتای است و کاربردی روش شناسانه دارد. (همان: ص ۱۴۵-۱۷۰) «هرمنوتیک گادامر» نیز آمیزه‌ای از روش شناسی و وجودشناسی است و در واقع تلاشی برای به ثمر رساندن هرمنوتیک روش شناسانه دیلتای و هرمنوتیک فلسفی هایدگر محسوب می‌شود. از یک سو، رو به «حقیقت» دارد و هرمنوتیک هایدگر را دنبال می‌کند و از سوی دیگر به «روش» می‌پردازد و کار دیلتای را تکمیل می‌نماید. (همان: ص ۲۰۱ - ۲۳۶)

## ب) از دیدگاه دوره تاریخی

«هرمنوتیک» به لحاظ تاریخی به سه دوره «کلاسیک»، «مدرن» و «پسامدرن» تقسیم می‌شود. شلایرماخر و دیلتای چهره‌های شاخص هرمنوتیک «کلاسیک»، هایدگر و گادامر برجستگان هرمنوتیک «مدرن» و افرادی چون هیرش از افراد مهم هرمنوتیک «پسامدرن» محسوب می‌شوند.

ویژگی «هرمنوتیک کلاسیک» مطلق‌گرایی و شاخصه «هرمنوتیک مدرن» نسبی‌گرایی است. «هرمنوتیک پسامدرن» از نقد «هرمنوتیک مدرن» نشأت می‌گیرد. گاه مانند «هیرش» به سوی هرمنوتیک کلاسیک تمایل دارد و «هرمنوتیک نئوکلاسیک» را سامان می‌دهد. (هادوی تهرانی، همان: ص ۲۳۷-۲۶۰) و زمانی مانند دریدا، هابرماس و اینگاردن رو به سوی نوعی نسبی‌گرایی دارد. (احمدی، ۱۴۰۰: ۳۷۹/۲-۴۲۳ و ۶۸۱-۶۸۵).

## ۲. آراء اندیشمندان غربی در مورد هرمنوتیک

پدر این دانش «فردریش ارنستدانیل شلایرماخر» (۱۷۶۸-۱۸۳۴م) محسوب می‌شود که این نوزاد را به بلوغ رساند.

هایدگر به جهت نگاه ویژه‌اش به هرمنوتیک و تعریف جدید و متفاوتی که از آن داشت، حتی کاربرد این اصطلاح را نیز کم و بیش دگرگون کرد. (واعظی، ۱۳۷۹: ص ۱۵۲)

نگاه او به هرمنوتیک، کاملاً فلسفی و از زاویه‌ای پدیدارشناسانه است، تا جایی که پدیدارشناسی و هرمنوتیک را یکی می‌پندارد و تمایز نهادن میان آن‌ها را بدفهمی فلسفی یا هرمنوتیکی می‌داند (هایدگر، ۱۸۸۹: ص ۶۱). بدین ترتیب برای بررسی آرای هرمنوتیکی او، ناگزیر باید تا حدودی آرای فلسفی او را نیز تبیین کرد.

هایدگر معتقد است فلسفه حقیقی، فلسفه‌ای است که در جست‌وجوی معنای هستی باشد. این جست‌وجو تنها با تحلیل پدیدارشناسانه وجود انسانی امکان‌پذیر است، که در عین حال، تحلیلی هرمنوتیکی است. بنابراین تحلیل پدیدارشناسانه وجود انسانی که در پی آشکار و قابل فهم ساختن ساختار وجودی آن است، دانش هرمنوتیک نام دارد و به این جهت که فلسفه باید در پی معنای هستی از طریق پدیدارشناسی دازاین باشد،

هستی‌شناسی فلسفه، پدیدارشناسی و هرمنوتیک به هم پیوند می‌خورند (همان، ص ۴۸۹).

### • شلایرماخر

شلایرماخر که متکلم مسیحی بود، تحت تأثیر اندیشه‌های کانت به جستجوی قواعد عمومی تفسیر برآمد؛<sup>۱</sup> قواعدی که وابسته به متن خاصی نباشند و «هرمنوتیک متن» را بنیان نهاد.<sup>۲</sup> وی مطرح کرد که فهمیدن از ذهن ما آغاز می‌شود و ما با یکسری پیش‌فهم به سراغ متن رویم. در تلقی او، اصل بر سوء فهم است مگر آنکه به کمک قواعد هرمنوتیک از بدفهمی پرهیز شود. شلایرماخر می‌گفت: برای فهم هر متنی علاوه بر دریافت و فهم متن در زمینه زبان، باید به درک و فهم جایگاه آن سخن در میان دیگر اندیشه‌ها و حیات مؤلف نیز توجه کرد. لازمه این امر، تحقیق در زندگی و افکار مؤلف و شناخت شرایط محیطی و پیرامونی و اجتماعی وی است.<sup>۳</sup>

### • ویلهلم دیلتای (۱۹۱۱ - ۱۸۳۳) و هرمنوتیک روش‌شناسانه:

هرمنوتیک که از نگاه شلایرماخر به حوزه تفسیر متن محدود بود، در اندیشه دیلتای به روشی عام برای علوم انسانی تبدیل شد و هرمنوتیک متن به هرمنوتیک روش‌شناسانه بدل گردید. وی معتقد بود که یک معنای غایی و یک فهم نهایی از اثر وجود دارد؛ وظیفه مفسر است که با شناخت اثر، بررسی نشانه‌های درون متنی و اصلاح روش تفسیر تلاش کند تا بدان «معنای نهایی» دست یابد. دیلتای همچنین معتقد بود که برای فهم بهتر متن، باید به نیت مؤلف پی برد و دانست که او متن مورد نظر خود را به چه منظور و با چه هدفی آفریده است. (رستگار، ۱۳۸۹: ص ۴)

### • مارتین هایدگر (۱۸۸۹ - ۱۹۷۶م) و هرمنوتیک فلسفی (وجودشناسی):

«هرمنوتیک فلسفی» هرمنوتیک هایدگر است که «هرمنوتیک» را در ساحت وجودشناسی به کار می‌گیرد و از آن برای تفسیر هستی بهره می‌برد. هرمنوتیک در آثار او نه علم و تاویل متن است و نه روش‌شناسی علوم انسانی؛ بلکه توضیح پدیدارشناسی وجود خاص انسان است. به نظر هایدگر، فهم و تفسیر، ابعاد بنیادی وجود انسان هستند. از این رو، هرمنوتیک در آثار هایدگر بیشتر شکل پدیدارشناسی وجود به خود گرفت. هرمنوتیک

فلسفی به مطلق فهم نظر دارد و درصدد تحلیل واقعه فهم و تبیین شرایط وجودی حصول آن است. (همان: ص ۵)

• هانس گنورک گادامر (۱۹۰۰ - ۲۰۰۲ م):

پس از هایدگر که مبانی اصلی هرمنوتیک فلسفی را پایه گذاشت، گادامر شاگرد بزرگ او، آن را استحکام بخشید. تأثیر گادامر را در هرمنوتیک فلسفی به حق باید بیش از هایدگر دانست؛ به طوری که هرمنوتیک فلسفی، به معنای دقیق کلمه، مشخصاً به توصیف هانس گنورک گادامر از فهم اشاره دارد. به ویژه این که او عنوان فرعی مهم‌ترین اثرش حقیقت و روش، را «عناصر هرمنوتیک فلسفی» برگزید (وایسنهایمر، ۱۳۹۹: ص ۷).

و هرمنوتیک هایدگر را برای ارائه هرمنوتیکی نظاممند، گسترش داد. گادامر می‌گوید: مفسر برای فهم متن و درک معنای آن نمی‌بایست هیچ‌گونه توجهی به ذهنیت خاص مؤلف داشته باشد. معنای یک متن، فراتر از آن چیزی است که در ابتدا مؤلف آن را قصد کرده است.

فیلسوفان این عصر (هایدگر و گادامر) در صدد اثبات این نکته بودند که چیزی به نام «فهم نهایی» و مؤلفه‌ای تحت عنوان «نیت مؤلف» مطرح نیست. فهم آن چیزی است که در اندیشه مفسر نقش می‌بندد (تکیه بر محوریت مخاطب). فهم هر مفسر ریشه در زمانه، جامعه، فرهنگ و تربیت او دارد و این عوامل،

محدوده عملکرد ذهن مفسر را ناخودآگاه در حصار می‌گیرد؛ او نمی‌تواند بیرون از این دایره بیندیشد و بفهمد؛ بنابراین 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.

پس مهم‌ترین مبنای گادامر در هرمنوتیک فلسفی، تاریخت فهم است. فهم در این نگاه با محدودیت‌های تاریخی همراه است. هر خواننده‌ای از چشم انداز تاریخی خود می‌فهمد. این بدین معنا است که او از درون ذهنیات خود به فهم امور دست می‌یابد.<sup>۴</sup>



با ظهور هرمنوتیک فلسفی هایدگرو گادامر، علم هرمنوتیک ازدیدگاه کلاسیک مبتنی بر وثاقت متن فاصله گرفته و راه را برای ساختارشکنی از متن و شرایط لازم برای هرگونه فهم باز می‌کند.

بعد از بررسی موارد مذکور در جدول زیر (هادوی تهرانی، همان: ص ۲۳۷-۲۶۰) به بررسی یکی از دانشمندان بزرگ اسلامی، ملاصدرا می‌پردازیم تا لایه‌های عمیق‌تر معنای فهم رو مورد بررسی قرار دهیم.

نظریه پردازان	تعریف هرمنوتیک	از دیدگاه کاربرد آن: «هرمنوتیک متن و فلسفی»	از دیدگاه تاریخی: «کلاسیک»، «مدرن» و «پسامدرن»
دانهاور، رامباخ	دانش تفسیر		
شلایر ماخر	هرمنوتیک متن	هرمنوتیک متن	کلاسیک
دیلتای	هرمنوتیک روش شناسانه		کلاسیک
هایدگر	هرمنوتیک وجود شناسانه	هرمنوتیک فلسفی	مدرن
گادامر	هرمنوتیک روش شناسانه + وجود شناسانه		مدرن
یورگن هابرماس یا اریک هیرش			پسا مدرن <sup>۵</sup>

### ۳. ماهیت فهم در تفکر ملاصدرا

یکی از پرسش‌های اساسی در هستی‌شناسی فهم، سؤال از چیستی و ماهیت فهم است. هستی‌شناسی فهم نحوه‌ای تفکر فلسفی است که معتقد است در جهان هیچ چیز همانگونه که هست، خود را نمایان نمی‌سازد؛ به تعبیر دیگر حقیقت به صورت کامل تمام جنبه‌های خود را آشکار نمی‌سازد؛ بلکه هر آنچه ظاهر است، باطن یا بواطنی دارد؛ الیه‌های پنهانی دارد که از چشم بیننده و ناظر آن پنهان است. این امر در یک متن نیز جاری است. متن می‌تواند عالوه بر ظاهر باطنی داشته باشد که از نظرگاه ظاهری مخاطب پنهان است و لذا مخاطب باید سعی کند به الیه‌های درونی آن رسوخ کند و آن‌ها را دریابد و از ظاهر قرآن گذر کرده و به باطن آن نائل آید تا فهم متن محقق شود. به اعتقاد گادامر فهم رخدادی است که نه توسط فاعل شناسا؛ بلکه برای او رخ می‌دهد؛ فهم محصول عمل متعلق شناسائی است؛ بدین ترتیب که موضوع شناسائی خود به زبان آمده و خود را نمایان می‌سازد. پس متعلق فهم فعال است و با دخالت او فهم برای فاعل شناسا رخ می‌دهد. پس فهم، عمل ذهنی در برابر عین تصور نمی‌شود و فاعل بر فهم اثر ندارد؛ بلکه فهم، نحوه وجود خود را از این است. (Hans Georg 263 / Gadamer, Truth and Method, xvii)

اما در تفکر ملاصدرا فهم، عمل فاعل شناساست و لذا مرتبه وجودی و ادراکی مفسر نقش مستقیم در تحقق فهم دارد. تأکید ملاصدرا بر شرایط مفسر دلیل روشنی است بر آن که فاعلیت و محوریت مفسر در فرایند فهم مورد توجه وی می‌باشد. از سوی دیگر متعلق فهم یا همان متن نیز در فهم اثرگذار است. صدرالمتألهین مراد از دانستن قرآن را استنباط و فهم آن و فهم را وراء شنیدن و برتر از آن می‌داندی است. (عسکرزاده، ۱۳۹۵: ص ۱۸)

قال الله تعالى ﴿أَلَيْسَ الَّذِينَ يَسْتَنْبِطُونَهُ مِنْهُمْ﴾ (نساء: ۸۳) «معلوم أن المراد فهم ما وراء السماع».

(ملاصدرا، ۱۹۸۱: ۷۱/۳) زیرا سمع کلام الهی به معنی شنیدن الفاظ با گوش ظاهر است؛ در حالی که سمع باطنی فهم قرآن است.

پس به صرف شنیدن الفاظ، فهم قرآن میسر نمی‌گردد، چنان که ابو جهل و شعراء عرب با آن که بر زبان عربی و قواعد آن تسلط داشتند، حتی حرف و کلمه‌ای از قرآن را

نمی‌فهمند، این‌گونه افراد با وجود سمع و حواس ظاهری، فاقد حواس باطنی بودند. بدین ترتیب می‌توان گفت سماع یا مجازی است و یا حقیقی؛ سماع مجازی در آیه شریفه ﴿فَأَجْرُهُ حَتَّى يَسْمَعَ كَلَامَ اللَّهِ﴾ (توبه: ۶) آمده و شنیدن با حواس ظاهر است و سماع حقیقی در آیه ﴿إِنَّكَ لَا تَسْمِعُ الْمَوْتَى وَلَا تُسْمِعُ الصُّمَّ ۗ الدُّعَاءُ﴾ (نمل: ۸۰)

به معنی فهم باطنی است. آن السماع قد یکون مجازياً و قد یکون حقیقتاً (همان: ص ۱۲) وی در جای دیگر "فهم" را به تصویری از شیء که به واسطه لفظ در مخاطب حاصل می‌گردد، تعریف کرده و "افهام" را به القاء معنا از سوی متکلم به شنونده معنا می‌کند:

«الفهم وهو تصور الشیء من لفظ المخاطب و الافهام وهو إيصال المعنى باللفظ إلى فهم السامع».

(همان: ص ۵۱۲)

با تفکیک فهم و افهام و انتساب فهم به مخاطب و افهام به متکلم، معلوم می‌گردد فهم از سوی مفسر محقق شود و بر خالف تفکر گادامر، نقش محوری دارد. اما افهام که مرتبه دیگری است، از سوی متکلم برای مخاطب حاصل می‌شود؛ گوئی آن که در فهم به نقش فاعلی مفسر توجه دارد و در افهام به نقش فاعلی مؤلف و کلام وی البته رویکرد دو سویه در فهم قرآن کریم از سوی مفسر و صاحب متن یاد آور دیالکتیکی است که گادامر در بیان چپستی فهم معتقد است؛ دیالکتیکی که یک سوی آن مفسر است و سوی دیگر متعلق فهم؛ و در تفکر ملاصدرا یک سوی آن فهم است و سوی دیگر آن افهام؛ اصطلاح دیالکتیک به روشنی اشاره دارد بدان که در فرایند فهم میان فاعل شناسا و متعلق آن گفتگو صورت می‌گیرد؛ ویژگی گفتگو آن است که یک طرفه نبوده؛ بلکه مخاطب مراد خویش را آشکار می‌کند. اما باید توجه داشت در تفکر گادامر فهم واقعه‌ای است که برای مفسر رخ می‌دهد و از سوی متن بر او وارد می‌شود؛ در حالی که در تفکر ملاصدرا فهم عمل مفسر است و افهام عمل مؤلف. از این رو هرمنوتیک ملاصدرا بیش از گادامر شایسته است دیالکتیکال نامیده شود.

با تفکیک فهم و افهام و انتساب فهم به مخاطب و افهام به متکلم به نظر می‌رسد مراد ملاصدرا آن باشد که فهم آن است که مخاطب بدان دست می‌یابد و افهام آن است که

متکلم یا صاحب متن در صدد حاصل آمدن است و شاید بدین ترتیب ملاصدرا قصد آن دارد میان فهم مفسر محور (هرمنوتیک فلسفی) و فهم مؤلف محور (هرمنوتیک روش شناختی) تمایز قائل شود و فهم را ناظر به هرمنوتیک فلسفی و افهام را ناظر به هرمنوتیک روشی تبیین کند.

به بیان دیگر آنجا که مخاطب خود به فهمی از متن دست یافته است، در هر صورت فهمی حاصل و محقق شده است؛ اعم از آنکه این فهم مطابق با مراد متکلم باشد یا نباشد؛ زیرا تصویری و معنایی در ذهن او صورت یافته و این همان فهم است. این صورت اول را ملاصدرا "فهم" می‌نامد. اما آنجا که متکلم قصد دارد مراد خود را به مخاطب متن بفهماند، مراد او اصالت دارد و افهام در صورتی حاصل می‌شود که مخاطب به مراد متکلم برسد نه آن چه که خود دریافته است (عسکرزاده، علم الهدی، ۱۳۹۵: ص ۱۸).

و این صورت را ملاصدرا "افهام" می‌نامد. اما باید توجه داشت صدرالمتألهین این دو تعریف را با کلماتی نظیر اما، لکن و... تفکیک ننموده است و لذا نمی‌توان نتیجه گرفت میان فهم و افهام تفاوت ماهوی وجود دارد؛ بلکه افهام را به دنبال فهم آورده است و شاید این ترتیب درگفتار مشعر به آن باشد که فهم مقدم بر افهام و یا مقدمه افهام است. به بیان فلسفی می‌توان گفت میان فهم و افهام تفاوت تشکیکی وجود دارد، یعنی فهم در طول افهام است. به بیان دیگر فهم «کمال اول» برای فهمنده و افهام «کمال ثانی» برای وی می‌باشد؛ یعنی مخاطبی که به نحو اکتسابی به دنبال رسیدن به معنای متن است.

در مرحله اول خود به معنایی نائل می‌شود که البته این معنا ناظر به متن است و منافی یا مغایر با آن نخواهد بود؛ در این صورت فهم محقق گردیده است. اما در انجام این فرایند و در مراحل بعدی، غایت فهم رسیدن به مراد صاحب متن و کلام یا همان افهام است که کمال ثانی برای مخاطب و مفسر متن به شمار می‌آید. (علیزاده، شجاری، ۱۳۹۱: ص ۱۰)

بدین ترتیب فرایند فهم در تفکر ملاصدرا، رو به تعالی است؛ یعنی از یک سو فهم مفسر و از سوی دیگر افهام مؤلف، مرتبه اول فهم را محقق می‌سازد. در مرحله بعد به حسب تعالی مفسر و پس از تحقق فهم مرتبه اول، گام دوم فهم در مرتبه‌ای بالاتر حاصل می‌گردد

و سپس افهام و.... همچنین می‌توان از عبارت وی چنین برداشت کرد که فهم و تصور معنای متن ممکن است برای هر مخاطبی محقق شود، اما افهام یعنی رساندن مخاطب به مراد متکلم مرتبه بعد از آن است که توسط متکلم برای مخاطب حاصل می‌شود و به تعبیر فلسفی علت غائی فهم، رسیدن به مراد متکلم است. در این صورت فهم طریقی برای نیل به افهام بوده و در راستا و طول آن قرار می‌گیرد. از این رو هر چند مخاطب به دنبال فهم متن و لفظ است، اما غایت و مقصد او باید افهام از سوی متکلم باشد. (عسکرزاده، علم الهدی، ۱۳۹۵: ص ۲۰)

علاوه بر مطالب مذکور ملاصدرا میان فهم متکلم و فهم کلام فرق می‌گذارد و در حالی که هر دو را فهم می‌نامد، می‌گوید: آنجا که خداوند تعالی در قرآن کریم می‌فرماید پروردگار عالم به شما تعلیم می‌دهد، بدان معناست که معانی قرآن را به شما می‌فهماند و این اشاره به فهم مراد متکلم دارد. در حالی که فهم کلام، آن است که برای انسان از طریق علم به زبان عربی و دانستن زبان کتابت از کلام حاصل می‌شود. این فهم، فهم حقیقت قرآن نیست، بلکه فهم کتاب و نوشته قرآن است که پائین‌ترین مرتبه قرآن و پائین‌ترین مرتبه فهم است. در حالی که مراد و غایت فهم، فهم مراد متکلم است. این فهم نه با علم حصولی به زبان عربی و علم تفسیر و... بلکه تنها از راه تعلیم الهی به علم حضوری بر قلب فهمنده نازل می‌شود. از این رو فهم متکلم اختصاص به خواص دارد و فهم کلام برای عوام است. هر چند از آن جا که مصحف قرآن تنزل یافته کلام متکلم و ذات اقدس الهی است، اگر کسی به حقیقت مرتبه متعالی حقیقت قرآن نائل شود، و فهم آن به قلب او نازل شود، قطعاً مراتب نازل قرآن از جمله کتابت و مرتبه قشری قرآن را نیز خواهد دانست (شیرازی، ۱۳۶۳: ص ۲۰). بدین ترتیب می‌توان نتیجه گفت بر خالف هرمنوتیک سنتی، در تفکر ملاصدرا نه تنها مخاطب یا تأویل‌کننده در فرایند فهم اثر گذار است؛ بلکه نقش اساسی دارد.

#### ۴. فهم صحیح قرآنی در تفکر ملاصدرا

آنچه مسلم است همه مردم مخاطب قرآن هستند پس فهم آن به گروه خاصی محدود نمی‌شود. همچنین هر انسانی به میزان قوه فهم و علمی که دارد، می‌تواند آن را فهم کند؛

بلکه حدیث پیامبر اکرم ﷺ آنجا که می‌فرماید هر کسی در غیر قرآن در جستجوی علم حقیقی باشد گمراه می‌گردد، شامل کسانی می‌شود که به جای آن که خود در فهم قرآن تلاش کنند،

از دیگران تقلید کرده یا بر اقوال سایرین تکیه می‌کنند. فجاز لكل أحد أن يستنبط من القرآن بقدر قوه فهمه و غزاره علمه. (همان: ص ۷۱)

این خود دلیلی است بر آن که فهم هر انسانی به هر میزانی که باشد، حتی در اقل مراتب، اعتبار و اصالت دارد و نمی‌توان آن را مردود و غیر قابل اعتنا دانست. صدر المتألهین علت این تفاوت خطابات در قرآن کریم را تفاوت درجات انسان‌ها و رتبه و مقام و معنوی ایشان می‌داند که اهل شهود این تفاوت مراتب انسانی را در می‌یابند. برخی انسان‌ها در مقام نفس حیوانی هستند. اما علماء به مرتبه نفس ناطقه رسیده‌اند. از میان ایشان برخی به مرتبه عقل بالفعل رسیده‌اند که همان بندگان ربانی هستند. (همان، ۱۳۶۶: ۲/۴۰)

تفاوت خطابات قرآن متناسب با مخاطبین مشعر بدان است که:

أ) قرآن کریم برای گروه‌های مختلف نازل شده است.

ب) آنچه که خطاب به عده‌ای نازل شده برای ایشان قابل فهم است؛ هر چند برای گروه دیگر قابل فهم نباشد.

ج) فهم مخاطبان یکسان نبوده است و لذا خطابات قرآن بسته به میزان فهم مردم، متفاوت است. حکم به فهم واحد و یکسان از قرآن مردود است.

ه) قرآن برای همه افراد قابل فهم است..

این موارد تعدد فهم و اعتبار هر يك از آنها را نشان داده و نهایتاً صبغه فلسفی بودن هرمنوتیک ملاصدرا را آشکار می‌سازد.

البته خطاب قرآن بر دل کسانی اثر دارد که بر فطرت پاک خود باقی هستند یا محبت خدا را در دل دارند و یا از جمله خداجویان بوده و در طلب اویند و یا آن که در سیر و تعالی به سوی خداوند تعالی به مقامات و درجاتی نائل شده و در مسیر قرب الهی در حرکت‌اند.

(همان: ۱۰/۶).

- تفاوت خطابات قرآن متناسب با مخاطبین مشعر بدان است که:
- أ) قرآن کریم برای گروه‌های مختلف نازل شده است.
- ب) آنچه که خطاب به عده‌ای نازل شده برای ایشان قابل فهم است؛ هر چند برای گروه دیگر قابل فهم نباشد.
- ج) فهم مخاطبان یکسان نبوده است و لذا خطابات قرآن بسته به میزان فهم مردم، متفاوت است
- د) حکم به فهم واحد و یکسان از قرآن مردود است
- ه) قرآن برای همه افراد قابل فهم است.
- این موارد تعدد فهم و اعتبار هر یک از آن‌ها را نشان داده و نهایتاً صبغه فلسفی بودن هرمنوتیک ملاصدرا را آشکار می‌سازد.

### بالاترین مراتب فهم

عالی‌ترین مرتبه فهم قرآن آن است که مخاطب کلام الهی را از متکلم بشنود؛ به تعبیر صدرالمتألهین این مرتبه فراتر از فهم است و غیر آن است.

این مرتبه که هم فراتر از عالم خلق و هم فراتر از عالم امر باشد، هم از حس و هم از عقل محجوب و پوشیده خواهد بود و حتی کسانی که به مرتبه عقل تعالی یافته‌اند، یارای فهم و ادراک آن را ندارند، مرتبه «الیفهم» است که به تعبیر قرآن کریم در «کتاب مکنون» مستور است و تنها مطهرون قادر به مس آن می‌باشند. (واقعه: ۷۷) «فأهوف فوق الخلق والامر جميعاً فهو محجوب عن الحس والعقل جميعاً» (صدرالدین شیرازی، ۴۰/۱۳۶۳). زیرا چنانکه پیشتر آمد قرآن کریم مرتبه شامخی دارد که تنها خداوند تعالی آن را می‌داند و هیچ یک از انبیاء الهی نیز بدان واقف نیستند، مگر آن که از مرتبه عالم خلق و امر تعالی یافته و به مرتبه «قاب قوسین» یا حتی متعالی‌تر ترقی یافته باشند، چنان که در حدیث پیامبر اکرم ﷺ آمده است: «لی مع الله وقت - لا یسعی فیہ ملک مقرب و ال نبی مرسل». (همان) وقتی پیامبر اکرم به مرتبه وحی رسید، کلام الهی را می‌شنید؛ این مکالمه یک مکالمه حقیقی بوده و همان مقام افاضه و استفاضه است که در مقام «قاب قوسین او ادنی» یا همان مقام معدن وحی

و الهام است، محقق شده است؛ این مرتبه همان مرتبه کلام حقیقی است (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱ م: ۲۶/۷). البته مسلم است که این مرتبه از فهم به نحو موهبی و تنها از راه افاضه الهی برای اولوا الالباب میسر می‌گردد که به تکوین و جعل الهی در مرتبه عالیہ ممکنات و ما سوی وجود یافته‌اند و در نظام هستی در بالاترین مرتبه وجود تقرر یافته‌اند و به عبارتی می‌توان گفت همان صادر اول‌اند که در قاعده الواحد مورد اشاره است. ایشان علاوه بر آنکه به معانی ذو مراتب قرآن احاطه و اشراف دارند، معنای حقیقی قرآن را نیز به نحو لدنی می‌دانند.

«وَأَمَّا رُوحُ الْقُرْآنِ وَ لَبِّهِ وَ سِرُّهُ فَلَا يَدْرِكُهُ إِلَّا أُولُو الْأَلْبَابِ وَ لَا يَنَالُوهُ بِالْعُلُومِ الْمَكْتَسِبَةِ مِنَ التَّعَلُّمِ وَ التَّفَكُّرِ بِالْعُلُومِ الدِّينِيَّةِ»

لذا ملاصدرا معتقد است تنها ایشان به فهم حقائق و اسرار قرآن نائل می‌شوند، زیرا مورد تعلیم معلم و متکلم آن قرار گرفته‌اند و به تفضل حضرت حق، فضیلت یافته‌اند؛ این افراد در حکمت صدرائی مسمی به «آل یاسین» و «امام مبین» می‌باشند. (همان: ص ۴۰)

و افضل انبیاء و راسخین در علم به تعبیر امام باقر علیه السلام، رسول مکرم اسلام صلی الله علیه و آله است و لذا جمیع معارف عالم هستی و حقیقت قرآن را و معانی ذو مراتب قرآن را از بالاترین مرتبه تا پائین‌ترین مرتبه اعم از تأویل و تنزیل می‌داند (مجلسی، پیشین: ۸۱/۹۸) «ان رسول الله افضل الراسخین و فقد علم جمیع ما انزل علیه من التأویل و التنزیل». صدرالمتألهین پس از بیان بالاترین مرتبه فهم قرآن و استثناء آن مرتبه از قرآن که فقط نزد نبی مکرم اسلام صلی الله علیه و آله حاضر است، در ذیل تفریح مشرقی متذکر می‌شود برای سایر افراد نیز فهم بواطن و تأویل قرآن به نحو اکتسابی ممکن است. پس می‌توان گفت پس از خداوند تعالی و پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله تنها روش درست تأویل قرآن و فهم متشابهات آن، روش راسخین در علم است و این روش اختصاص به ایشان دارد و غیر ایشان از فهم اینگونه تأویلات عاجز و ناتوان هستند. «طریق العلماء الراسخین الذین لا یعلم بعد الله و رسوله متشابهات القرآن غیرهم». (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱ م: ۱۶۵/۴)

در جای دیگر می‌نویسد: این علم حقیقی به تعبیر قرآن کریم (حجرات: ۱۵) علاوه بر انبیاء، برای صدیقین محقق می‌گردد. (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱ م: ۵۱۸/۳)



علاوه بر این پیش از بیان نمونه‌هائی از تأویل آیات متشابه، نیز متذکر می‌شود فهم معانی این دسته از آیات در حقیقت فهم اسرار و انوار قرآن است و این روش همان روش راسخین در علم و عرفاء است که بعد از رسول مکرّم اسلام ﷺ قادر به فهم این آیات خواهند بود. (همان، ۱۳۸۷: ص ۲۸۱)

زیرا کسانی که شرائط کلمات الهیه را واجدند، کلیه آیات قرآنی در نزد آنها محکم و میرا از ابهام و اجمال و تعقید است. (همان: ص ۸۳)

پس اهل قرآن که اهل محبت و جذبیه ربانی هستند بدون آن که الزم باشد مشغول الفاظ و علوم مختلفه زبان عربی شوند، حقائق و غرائب قرآن را خواهند فهمید و در این صورت از مرتبه کتاب مسطور به مرتبه فهم کلام الهی می‌رسند. (همان، ۱۹۸۱: ص ۲۹/۱)

نهایت فهم متن به تعبیر هرمنوتیک فلسفی افق معنائی مفسر و افق معنائی متن به تعبیر هرمنوتیکی امتزاج یافته و فهم متن که محصول ترکیب این دو است، حاصل می‌شود. پس مفسر می‌تواند برای فهم معانی باطنی قرآن مفسر شرایط فهم را در خود محقق سازد و به شرایط تأویل امعان نظر داشته باشد و چنان که در استکمال نفس آمد، به حسب حرکت وجودی و جوهری فهمنده در مراتب وجودی، مفسر مرتبه وجودی نفس خود را ارتقاء داده و در عوالم هستی صعود کند، سپس می‌تواند به معانی بالاتر از معنای ظاهری و قشری قرآن دست یابد. تا آن جا که به مراتب عالی نفس تعالی و ارتقاء یافته و نهایتاً به مرتبه انسان کامل و مخالفت الهی برسد.

«النفس الإنسانية من شأنها أن تبلغ إلى درجة يكون جميع الموجودات أجزاء ذاتها و يكون قوتها سارية في الجميع و يكون وجودها غايه الكون والخليفة» (همان، ۱۳۶۳: ص ۵۸۵). اما نباید از نظر دور داشت اینگونه فهم با تلاش مفسر و اصطلاحاً اکتسابی خواهد بود؛ یعنی پس از تحقق شرایط در فهمنده و شرایط تأویل از سوی او حاصل خواهد شد و لذا مفسر محور می‌باشد و مفسر نقش مستقیم و غیر قابل انکاری در تحقق آن دارد. و این خود تأییدی است بر آن که هرمنوتیک ملاصدرا نظر به تحقق فهم‌های متعدد و ذو مراتب بودن فهم، آن هم با تکیه بر نقش فاعلی مفسر در فرایند فهم، هرمنوتیکی فلسفی و هستی‌شناسانه است.

### پائین‌ترین مرتبه فهم

پائین‌ترین مرتبه، فهمی همگانی و عمومی است و همان است که از ظاهر و عبارات آیات قرآن فهمیده می‌شود و متناظر با بعد حسی و مادی انسان است.

«و هو ما فی المجلد و الغالف كأدنی مراتب الانسان و هو ما فی الالهاب و البشره» (همان، ۱۹۸۱م: ۳۹/۷) از آنجا که درک معانی و حقایق قرآن برای انسان در مراتب پائین ممکن نیست، پائین‌ترین مرتبه فهم، اکتفا به ظاهر آیات است. در این مرتبه، مخاطب قرآن نباید در فهم قرآن و احادیث نبوی به تأویل بردن آن، پیشی گیرد؛ بلکه باید به الفاظ و عبارات قرآن و شکل و ظاهر تنزیل بسنده نماید، زیرا در این مرتبه از درک بواطن آن عاجز است و ممکن است با تأویل دچار تکذیب (همان، ۱۳۸۷: ص ۲۸۱) و فهم ناصحیح از قرآن گردد. و الزام است هر کسی به معنای اولیه ظاهری که از قرآن و احادیث می‌فهمد، پای بند و ملتزم گردد و در معنای ظاهری و صورت و شکل ظاهری آن‌ها که از جانب خدا رسولش فرستاده شده، توقف کند.

«ان مقتضى الدين و الديانه... بقاء الظواهر على حالها و ان لا يسارع الى تاويل شيء من الأعيان، التي نطق بها القرآن و الحديث و الوقوف على صورتها و هيئتها التي جاءت من عند الله و رسوله» (همان).  
صدرالمتألهين این دسته انسان‌ها را اهل عبارت و کتابت می‌نامد که عمر خود را در تحصیل علوم زبانی و علم معانی و بیان صرف کرده‌اند. (همان، ۱۳۶۶: ۲۹/۱)

از این رو فهم ظاهر قرآن برای انسان‌های عادی ممکن و فهم اسرار و رموز قرآن کریم برای ایشان ممکن نیست و ظاهر گرایان در تفسیر از یافتن معنای حقیقی قرآن عاجزند؛ حتی اگر انسان‌های متفکر و با زکاوت و از عقلا باشند.

«أن فهم غرائب و رموزه و عجائبه مما لم يتيسر لأحد من الناس و إن كان من الاكياس» (همان ۱۹۸۱م: ۴۰/۷). استدلال ملاصدرا بر فهم معنای ظاهری الفاظ قرآن برای عموم مردم چنان که ذکر شد ملاصدرا با آنکه برای معانی قرآن مراتبی قائل است، اما به معنای اولیه و ظاهری قرآن که از الفاظ و عبارات آن فهمیده می‌شود، اصالت می‌دهد و حمل الفاظ بر صورت و هیئت ظاهری را ضروری می‌شمارد. (همان، ۱۳۸۷: ص ۲۸۱)

به همین خاطر است که اکثر قریب به اتفاق اهل دین برای ظاهر قرآن و احادیث و معنای ظاهری آن حجیت قائل هستند «أكثر أهل الدين على أن ظواهر معاني القرآن والحديث حق وصدق». (همان: ص ۳۰۶)

هر چند در فهم قرآن میان انسان‌ها تفاوت‌های زیادی وجود دارد، اما قرآن برای همه مردم نازل شده است از این رو تمامی انسان‌ها مورد خطاب امر و نهی الهی و آیات وعد و وعید هستند و لذا باید به معنای ظاهری آن عمل کنند و از داستان‌های انبیاء و پیشینیان باید عبرت بگیرند «أن يقدر العبد أنه هو المقصود بكل خطاب فإذا سمع في القرآن أمراً أو نهياً أو وعداً أو وعيداً قدر أن الخطاب معه فليعمل بمؤداه» (همان، ۱۳۶۳: ص ۶۳)

صدرا المتألهین در استدلال خود بر این امر تأکید می‌کند که قرآن کریم برای هدایت عموم مردم نازل شده است (آل عمران: ۱۳۸)

و اگر معنای ظاهری آن، مراد خداوند تعالی نبود، فایده‌ای بر نزول قرآن مترتب نمی‌شد و فعل الهی بیهوده و لغو می‌گردید؛ بلکه از سوی دیگر موجبات سرگردانی و تحیر و گمراهی مردم فراهم می‌آمد و این با هدایت، رحمت و حکمت الهی منافات دارد؛ قرآن کریم تبیان، هدایت و رحمت است و اگر کافه مردم معنای ظاهری آن را نفهمند، با روشننگری و هدایتگری قرآن کریم و با مضمون آیات «وَنَزَّلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ تِبْيَانًا لِّكُلِّ شَيْءٍ» (نحل: ۸۹) و «هُدًى وَرَحْمَةً» (انعام: ۱۵۷)

در تناقض خواهد بود؛ حاشا کلام الهی و احادیث ائمه این گونه باشد «کیف و لو لم تكن الآيات والاعبار محموله على ظواهرها ومفهوماتها الاولى من غير تشبيه وتجسيم لما كانت فائدة في نزولها وورودها على الخلق كافه، بل كان نزولها موجبا لتحيرهم ضلالهم و هو ينافي الرحمة والحكمة» (همان، ۱۳۶۶: ۱۵۲/۴).

از این روست که قرآن خود را نه فقط هدایت برای مؤمنان؛ بلکه شفاء و رحمت برای تمام عالمیان معرفی می‌کند. (همان، ۱۳۶۳: ص ۶۳) «و القرآن ما نزل على الرسول خاصة بل شفاء وهدى للعالمين».

این امر بیانگر این حقیقت است که قرآن برای تمامی افراد بشر قابل فهم است و فهم

هر مرتبه‌ای از آن صحیح و صادق است؛ حتی ظاهر آن و این خود دلالت بر آن دارد که ساده‌ترین و پائین‌ترین فهم از قرآن نیز اصالت دارد توجه و تأکید و مهم‌تر از آن تأیید و حجیت چنین فهمی از قرآن نشانه اصالت مفسر و فهمنده در هرمنوتیک ملاصدرا است. هر چند که به نظر می‌رسد ضمانت صحت چنین فهمی، مؤلف و صاحب متن است که به سبب حکمت و رحمت و وسعه خود احدی از بندگان خود را از فهم قرآن و هدایت‌گری آن محروم نمی‌سازد، اما باید توجه داشت با وجود این ضمانت، تلاش مفسر و اقبال او به مرتبه ادنای قرآن، الزمه همین قدر فهم اقلی می‌باشد و لذا باید نتیجه گرفت که ملاصدرا به عنصر مفسر نظر خاصی داشته است.

#### تناظر مراتب معانی قرآن با مراتب انسان

پیش از این گفته شد صدرالمتألهین قرآن را مانند انسان ذو مراتب دانسته است. از سوی دیگر مراتب عالم و معلوم را مضاهمی یکدیگر می‌داند. از این دو مبنا نتیجه مهمی در فهم قرآن حاصل می‌گردد: مراتب فهم قرآن و مراتب انسان متناظر و مضاهمی با یکدیگر است. «إِنَّ لِلْقُرْآنِ مَنَازِلَ وَ مَرَاتِبَ، کَمَا لِلْإِنْسَانِ دَرَجَاتٌ وَ مَعَارِجٌ» (همان، ۱۳۶۶: ۱۰۸/۷).

بدین ترتیب الزمه فهم هر یک از بواطن قرآن و هر مرتبه‌ای از معنای آن، تعالی انسان به آن مرتبه و اتحاد با آن مرتبه است.

«يَجِبُ أَنْ يَعْلَمَ مَرَاتِبَ فَهْمِ الْقُرْآنِ فَكُلُّ أَحَدٍ لَا يَفْهَمُ إِلَّا بِمَا يَتَحَقَّقُ فِيهِ» (همان: ص ۱۹۴).

بر اساس این دیدگاه مراتب ادراکی انسان با مراتب معانی قرآن متناظرند؛ و انسان هائی که در آن مرتبه وجودی هستند، قادر به فهم آن می‌باشند. ظاهر آشکار آن، همان مصحف محسوس و منقوش است که به حواس ظاهری انسان درک می‌شود و باطن آشکار قرآن همان است که حس باطنی انسان درک می‌کند و قاریان و حافظان قرآن در خزانه خیال خود ثبت و ضبط می‌کنند. البته حس باطن معنای خالص قرآن را درک نمی‌کند، بلکه آن را با عوارض مادی می‌فهمد... هر انسانی قادر است این دو مرتبه دنیائی قرآن را درک کند (همان: ص ۳۶) اما سر و باطن قرآن مراتب اخروی آن می‌باشند که هر یک نیز به نوبه خود مراتبی دارند و روح انسان با اتصال به عقول مجرد معانی مجرده از لواحق غریبه را

دریافت می‌کند. از این رو روح انسان مادام که از مقام ماده و خلق مجرد نیابد و به مقام امر باز نگردد، قادر به فهم آنها نخواهد بود؛ چراکه محسوس از آن حیث که محسوس است، شأنیت تعقل را ندارد؛ همچنان که عقل شأنیت ادراک با ابزار جسمانی را ندارد. بلکه روح انسانی معارف را به واسطه جوهری عقلی از عالم امر دریافت می‌کند. پس مرتبه حس انسان در عالم خلق تصرف و آن را درک می‌کند و مرتبه عقل وی در عالم امر تصرف و آن را درک می‌کند پس انسان در هر نشئه وجودی که باشد، مرتبه‌ای از قرآن که متناسب با آن مرتبه است و شایستگی آن را دارد، می‌فهمد. «فیقبل کل نشئه من النشآت العقلیه و النفسیه و الوهمیه من التجلیات الالهیه ما یناسبها و یلیق بحالها» (همان، ۱۹۸۱: ۳۶۵/۲).

هر مرتبه از نور هر چند قوی باشد، قادر به درک نور قوی‌تر از خود نیست و در مجاورت اقویاز خود مضمحل می‌شود. پس عقل و ذهن آدمی قادر به فهم اسرار و معانی بلند قرآن نیست، مثلاً در آیه اول سوره کوثر، معنای صوری کوثر، همان آب است؛ اما حقیقتش علم است... البته مراد از این مثال آن نیست که معنای ظاهری آیات تحقق نداشته باشد و منحصر به معنای باطنی باشد، چنان که باطنیه می‌گوید؛ بلکه مراد آن است که باید از ظاهر به محتوا و از صورت به معنا گذر کرد؛ زیرا قرآن ظاهری دارد و باطنی و تفسیری دارد و تأویلی (همان، ۱۳۷۰: ۵۴۸/۲).

علاوه بر آن بر اساس اصل مضاهات در نظام فکری ملاصدرا میان مدلول لفظ در عالم دنیا باعالم بالاتر مطابقت برقرار است. بنابراین با توجه به ذو مراتب بودن کلمات از یک سو و ذو مراتب بودن انسان از سوی دیگر فهم معانی قرآن کریم بر حسب مراتب مختلف انسانی متعددی شود. و با تطابق مرتبه‌ای میان انسان با مدلول یک لفظ، امکان فهم مدلول لفظ در آن فراهم می‌شود (حسنی، ۱۳۷۹: ص ۳۶).

«إذ اللفظ موضوع للمعنی المطلق الشامل للعقلی و الحسی جمیعا و خصوصیات الصور لخصوصیات النشئه خارجه عما وضع له اللفظ» (شیرازی، ۱۳۶۳: ص ۹۲) و اما حقیقت قرآن در بالاترین مرتبه و به تعبیر دقیق تر روح و سر قرآن که بالاترین مرتبه این حقیقت وجودی است، برای کسی که حتی در مرتبه عقل است، قابل درک نمی‌باشد الزام به یادآوری است در نظام حکمت متعالیه

اصل حرکت جوهری درباره نفس انسان نیز صادق است. نفس انسانی موجودی است که در طی این حرکت قادر است مراتب را یکی پس از دیگری پشت سر گذارده و از مرتبه‌ای به مرتبه دیگر تعالی می‌یابد تا به مرحله عقل بالفعل و نهایتاً به عقل بالمستفاد برسد.

این سیر صعودی نفس در فهم قرآن نیز اثر گذار است؛ یعنی به هر مرتبه‌ای که ارتقاء یابد، آن مرتبه را خواهد فهمید. پس چنانچه در مسیر استکمال وجودی، در مرتبه عقل بالقوه متوقف شده باشد، باطن قرآن را نخواهد فهمید؛ بلکه در مرتبه ظاهر قرآن متوقف شده و از آن فراتر نخواهد رفت. انسان در این مرتبه همانند کور مادرزاد است که تنها بهره و نصیب او از نور خورشید گرمای آن می‌باشد. و لذا اگر کسی به سبب ضعف مرتبه عقل نور حکمت قرآنی را مشاهده نکند، بهره‌ای ناچیز از معارف قرآن کسب کرده و چنانچه به ظاهر آن اکتفا کند، به معانی قرآن نائل نگردیده و بهره‌ای از آن حاصل ننموده است (همان: ص ۵۸).

فإن لم تفهم معانی القرآن كذلك فليس لك نصيب من القرآن إلا في قشوره كما ليس للمهيمه نصيب من الحنطه إلا في تينها و قشورها و كما ليس للاعمى من الشمس نصيب فوق تسخن حدقته من نورها.  
(همان: ص ۸۹)

اما اگر از طریق مکاشفه و تزکیه نفس تعالی یافته باشد و یا خداوند تعالی مرتبه متعالی وجودی را به وی موهبت کرده باشد و علم موهبی به او افاضه شده باشد؛ حقائق و معانی و رازهای قرآن و رموز تأویل برای او کشف می‌گردد؛ ایشان کسانی هستند که در معانی و حقائق قرآن مستغرق گردیده و به لحاظ وجودی به مرتبه‌ای فراتر از عقل بالمستفاد نیز استعمال یافته‌اند. پس در بالاترین مرتبه تناظر، مراتب وجودی انسان کامل با بالاترین مرتبه قرآن کریم متناظر است. انسان کامل جامع نسخه عالم کبیر است و متناظر با بالاترین مرتبه کتاب تدوین است. و لذا از آن حیث که متناظر با عالم عقل است، «ام الكتاب» و از آن حیث که نفس ناطقه است، «لوح محفوظ» و از آن جهت که روح نفسانی است، «کتاب محو و اثبات» نام گرفته است. «الانسان الکامل کتاب جامع لهذه الكتب المذكوره، لأنه نسخه العالم الکبیر». (همان: ص ۱۲۷).

زیرا در حکمت متعالیه انسان کامل جامع همه آن چیزی است که در عالم کبیر است و

هرآن چه که انسان در این عالم می بیند، انسان کامل جامع آن است (همان: ص ۵۸۵). مثلاً در معرفت ذات و صفات حق تعالی عقول از این معرفت عاجزند و هر کسی به اندازه‌ای که از اشراقات الهی (کم یا زیاد) بهره مند باشد، قادر می‌گردد تا آیات وجود و دلائل صنع او را بشناسد. (همان، ۱۳۷۰: ۷۱/۳). همچنین بر اساس قاعده اتحاد عاقل و معقول در هر مرتبه‌ای با معلوم در آن مرتبه متحد می‌شود و از آنجا که ملکوت و باطن اشیاء در درون انسان است و اتحاد با مراتب هستی و عوالم عینی است. (قونوی، ۱۳۶۸: ص ۲۸)

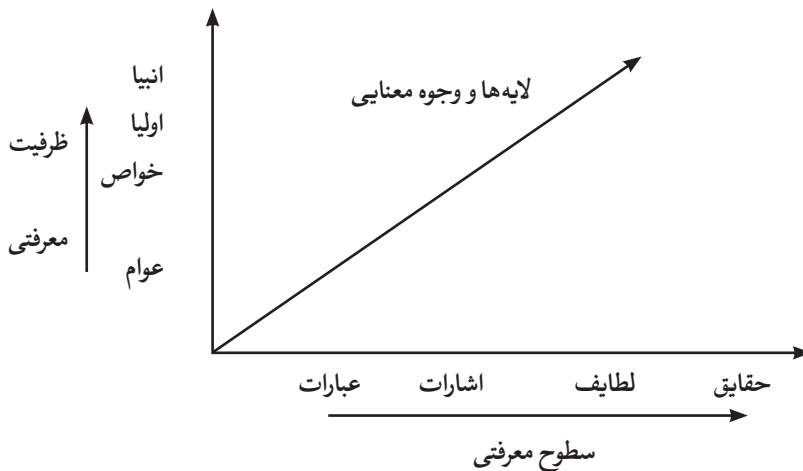
یعنی با تعالی وجودی مفسر به مرتبه مورد فهم از قرآن، مفسر با آن مرتبه متحد شده و در اثر این اتحاد مرتبه‌ای از قرآن در درون مفسر تحقق عینی پیدا کرده و جزء ذات انسان می‌شود، این امر همان تأویل اشیاء است که سبب می‌گردد نهایتاً مرتبه از هستی و به تعبیر دیگر باطن قرآن برای انسان منکشف گردد. (شیرازی، ۱۳۶۰: ص ۵۸۵)

ملاصدرا قرآن را جلوه‌گاه جهان وجود و حاوی غیب و شهود می‌داند و لذا معتقد است بهترین روش فهم قرآن این است که همانگونه که قرآن به صورت وحی، طی مراحل از جهان عقول به عالم نفوس و مثال و سپس به جهان مادی (فیزیکی) آمده و معانی آسمانی چهره عوض کرده و صورت الفاظ زمینی به خود گرفته است، مفسر نیز برای درک اعماق قرآن باید همان راه را طی کند؛ یعنی ابتدا از معانی ظاهری، آغاز و سپس با ترک حواس جسمانی و استمداد از و حتی بارها کردن موقت کالبد (خلع بدن) و استفاده از قدرت روح به ملکوت سفر کند و حقایق قرآنی را از راه مکاشفه، به صورت زلال و بدون حجاب مشاهده کند بدین ترتیب می‌توان نتیجه گرفت هر انسانی در مسیر استکمال جوهری، مراتب متعددی را سیر می‌کند و همچنین انسان‌ها دارای مراتب گوناگون هستند، پس ممکن است هر فهمی به یکی از مراتب قرآن تعلق گیرد. لذا فهم‌های متعدد از مراتب از قرآن برای یک فرد نسبت به گذشته و آینده او محقق می‌شود و یک مفسر می‌تواند معانی متعددی از یک متن بفهمد همچنین فهم افراد با یکدیگر و نسبت به هم ممکن است متفاوت و گوناگون باشد. در نتیجه فهم‌های متعددی محقق شود. «فن هذا الوجه تفاوت العقول في الفهم بعد الاشتراك في معرفة ظاهر التفسير الذي ذكره المفسرون». (همان، ۱۳۶۶: ۱۶۲/۴)

قرآن سفرهای از جانب خداوند تعالی برای همه مخلوقات و همه انسان‌هاست که شامل غذاهای گوناگون متناسب با هر فردی از عالم عقول تا نفوس می‌باشد. زیرا غذا باید با مغتذی تجانس داشته باشد و لذا اغتذاء ایشان به حسب منزلت و درجه وجودی و ادراکی است که واجد شده‌اند «و القرآن غذاء الخلق کلهم علی اختلاف أقسامهم و مقاماتهم و لکن اغتذاءهم علی قدر منازلهم و درجاتهم». (همان، ۱۳۶۳: ص ۹۰).

### نتیجه‌گیری

قبل از بیان نتیجه‌گیری نهایی، نموداری برای فهم بهتر آن ترسیم شده است:



بنابراین ما قائل به فهم متعدد هستیم اما نه در عرض بلکه در طول و در عمق. البته این طور نیست که هر مفسر با عینک رنگی خویش سراغ تفسیری برود و یک تفسیر بسازد. پس حقیقت آنچنان که ملاصدرا گفته است از جنس صیورورت و شدن می‌باشد، اما در راستای طولی معنا می‌باشد.

مراتب فهم قرآن با مراتب وجودی انسان متناسب هستند. بر اساس نظام فکری ملاصدرا، فهم قرآن بر اساس مرتبه و تطابق مرتبه انسان با معانی قرآن متنوع است. تفهیم مرتبه‌های مختلف قرآن به وسیله مراتب وجودی انسان امکان‌پذیر است. انسان کامل به عنوان متناظر با قرآن تلقی می‌شود و مفهوم کتاب الله را به صورت کامل می‌فهمد.



تفسیر قرآن باید از معانی ظاهری شروع شود و در مراتب عالی تری از مفاهیم عرفانی به توضیحات عمیق تری دست پیدا کند. تناظر قرآن با مراتب انسانی توسط مفسران به منظور فهم عمیق معانی قرآنی بکار می رود. هر فرد با توجه به مراتب وجودی و معرفتی اش می تواند نسبت به قرآن فهم های متفاوتی داشته باشد. اغتذاء انسان از قرآن بر اساس منزلت و درجه وجودی و ارتقاء نفس انجام می شود. مفسران قرآن باید در تفسیر آن به تطابق مرتبه انسان با معانی قرآن توجه کنند.

ما قائل به فهم متعدد طولی هستیم بر اساس مراتب فهمنده و تعدد فهم صحیح است به شرط اصالت مولف و به شرط ذو مراتب بودن فهمنده. پس قرآن ذو وجوه است و برای کشف وجوه ولایه های معنایی عمیق آن باید تفسیری ضابطه مند و روشمند با ظرفیت های روحی و علمی مفسر داشت، تا موجب تکثر گرایی معنایی نشویم.

## فهرست منابع

۱. قرآن کریم.
۲. ابن سینا، حسین بن عبد الله، (۱۳۵۲)، معراج نامه، اهتمام: کریمی، بهمن، ج ۱، مطبعه عروه الوثقی، رشت.
۳. احمدی، بابک (۱۴۰۰)، ساختار و تاویل متن، چاپ ۲۲، ج ۲، نشر مرکز، تهران.
۴. حسنی، سیده معصومه، نصرالله حکمت، (۱۳۷۹)، زبان دین در مفاتیح الغیب ملاصدرا، تهران: دانشکده ادبیات دانشگاه شهید بهشتی، بهمن.
۵. حسین زاده، محمد، (۱۳۸۱)، «مبانی نظریه تعدد قرائت‌ها»، قبسات، بهار، ۲۳.
۶. خسروپناه، عبدالحسین؛ دانش شهرکی، حبیب الله؛ غلام نژاد، فاطمه، (۱۳۹۷)، «بررسی تطبیقی هرمنوتیک ملاصدرا و گادامر»، فصلنامه پژوهش‌های تفسیر تطبیقی، سال چهارم، شماره اول، بهار و تابستان، شماره پیاپی ۷.
۷. رستگار، مرتضی (۱۳۸۹)، «نگاهی به هرمنوتیک و پیامدهای آن»، مجله معرفت، شماره ۶۳.
۸. ریخته‌گران، محمدرضا، (۱۳۷۸)، منطقی و مبحث علم هرمنوتیک (اصول و مبانی علم تفسیر)، نشر کنگره، تهران.
۹. شجاری، مرتضی، علیزاده، محمد (۱۳۹۱)، «ارتباط مراتب انسان با مراتب هستی از دیدگاه ملاصدرا»، انسان پژوهی دینی، شهریور، دوره ۹ شماره ۲۷، ص ۲۷ - ۵.
۱۰. صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم، (۱۹۸۱م)، الحکمة المتعالیة فی الأسفار العقلیة الأربعة (با حاشیه علامه طباطبائی)، چاپ سوم، بیروت: دار إحياء التراث العربی.
۱۱. \_\_\_\_\_، (۱۳۶۰)، الشواهد الربوبیة فی المناهج السلوکیة، چاپ دوم، بی جا: مرکز نشر دانشگاهی.
۱۲. \_\_\_\_\_، (۱۳۶۶ش)، تفسیر القرآن الکریم، چاپ دوم، بیدار، قم.
۱۳. \_\_\_\_\_، (۱۳۷۰)، شرح اصول کافی، تصحیح خواجه‌جوی، تحقیق علی عابدی، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، تهران.
۱۴. \_\_\_\_\_، (۱۳۶۳)، مفاتیح الغیب، چاپ اول، وزارت فرهنگ و آموزش عالی، انجمن اسلامی حکمت و فلسفه ایران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، تهران.
۱۵. \_\_\_\_\_، (۱۳۸۷)، مجموعه رسائل فلسفی صدر المتألهین مشتمل بر آثار ناشناخته و چاپ نشده،

- حکمت، چاپ دوم، ۱۴۲۰ ق تهران، (ص ۱۸۱ - ۲۰۲).
۱۶. عابدی شاهرودی، علی، (۱۳۸۴)، مقدمه بر ترجمه مفاتیح الغیب، محمدخواجهوی، انتشارات مولی، تهران.
۱۷. عسکرزاده، اکرم؛ علم الهدی، علی (۱۳۹۵)، «مسئله فهم در معرفت شناسی ملاصدرا و نظریه فضیلت محور زاگربسکی»، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، پاییز، سال هفتم، شماره سوم، ۳۷ - ۱۵.
۱۸. قونوی، صدرالدین، (۱۳۶۸)، اعجاز البیان فی تأویل ام القرآن، چاپ اول، هند: حیدرآباد
۱۹. مجلسی، محمد باقر (۱۴۰۳ ق) بحارالانوار، موسسه الوفا، چاپ دوم، بی جا.
۲۰. ملایری، محمد حسین (۱۳۹۲)، «بازشناسی پدیدار شناسی حکمت متعالیه»، فصلنامه راهبرد، تابستان، سال بیست و دوم، شماره ۶۷.
۲۱. واعظی، احمد، (۱۳۷۹)، «چیستی هرمنوتیک»، فصلنامه ذهن، دی ماه، دوره یک، شماره ۳، ص ۱۴۹ - ۱۱۵.
۲۲. وایسنهایمر، جوئل، (۱۳۹۳)، هرمنوتیک فلسفی و نظریه ادبی، ترجمه مسعود علیا، ققنوس.
۲۳. هادوی تهرانی، مهدی، (۱۳۸۵) مبانی کلامی اجتهاد، ج ۳، خانه فرد.
۲۴. \_\_\_\_\_، (۱۳۸۴)، «هرمنوتیک و تفسیر قرآن»، پایگاه حوزه، معارف، مرداد و شهریور، شماره ۲۸.
۲۵. هایدگر، مارتین (۱۸۸۹)، هستی و زمان، ترجمه سیاوش جمادی، نشر ققنوس.

### منابع انگلیسی

26. A Dictionary of Philosophy, A. R. Lacey, Department of Philosophy, King's College, University of London, Third Edition by Rutledge, 1996.
27. Cf. Richard E. Palmer, Hermeneutics, Northwestern University Press, 1969.
28. Gadamer, Hans - Georg, Truth and Method, Edited by Garrett Barden and John Cumming, Shied and Ward Ltd. 1975.

## ارجاعات

۱. کانت معتقد بود ما جهان را آن طور که می‌نماید درک می‌کنیم نه آنگونه که هست: در ذهن ما یکسری معقولات است وقتی با جهان مواجه می‌شویم آن را در قالب ذهن خودمان می‌ریزیم.
۲. هرمنوتیک شلایرماخر از دو مکتب بهره برده است: یکی کانت که اندیشه‌هایش در فضای آلمان آن روز به صورت یک تفکر غالب وجود داشت و بر جنبه‌های عمومی فهم تأکید می‌کرد و دیگری رومانتیسم که اثر ادبی را ناشی از ذهن خلاق و نبوغ صاحب اثر می‌دانست و به ویژگی‌های فردی او توجه داشت.
۳. دیدگاه‌های شلایرماخر به مبانی و اندیشه‌های اصولی اکثر دانشمندان اصول فقه بسیار نزدیک هست و سعی در حفظ وثاقت متن دارد.
۴. شاگرد گادامر می‌گوید: گادامر را در قهوه خانه‌ای دیدم و گفتم استاد در یک کلمه بگو جهانی‌ترین اصل مدعای تو در هرمنوتیک فلسفی چیست؟ هیچکس تمام آنچه در درونش است نمی‌تواند بگوید، و سخن همیشه ناتمام است.
۵. «هرمنوتیک پسامدرن» از نقد «هرمنوتیک مدرن» نشأت می‌گیرد. گاه مانند «هیرش» به سوی هرمنوتیک کلاسیک تمایل دارد و «هرمنوتیک نئوکلاسیک» را سامان می‌دهد و زمانی مانند دریدا، هابرماس و اینگاردن رو به سوی نوعی نسبی‌گرایی دارد.



## راه شناخت خدا بر اساس روایت «اعرفوا الله بالله» از منظر علامه مصباح یزدی رحمته الله

نجمه الهیاری<sup>۱</sup>؛ مهدی عبداللهی<sup>۲</sup>

### چکیده

سخنانی از ائمه معصوم علیهم السلام اعم از روایات و ادعیه نقل شده است که در آن‌ها از تعبیر «اعرفوا الله بالله» استفاده شده است. دانشمندان اسلامی درباره تعبیر مذکور تفسیرهای متعددی بیان نموده‌اند. در این میان علامه مصباح یزدی تفسیری متفاوت که بیشترین تناسب را با تعبیر روایت دارد ارائه نموده‌اند. بدین جهت بنابر تفاسیر مختلف از سوی علمای اسلام و اطلاق این تعبیر و همچنین اهمیت بحث خداشناسی، پژوهش حاضر با هدف تبیین و روشن‌سازی نظر علامه مصباح و اثبات تفسیر مورد نظر ایشان درباره این تعبیر از روش تبیینی، تحلیلی و کتابخانه‌ای، استفاده نموده است و از آن جایی که روایت دارای اطلاق است در این پژوهش با طرحی ضمن بررسی احتمالات دلالتی روایت پرداخته شده است که بر اساس آن می‌توان دستاوردهای تحقیق را بدین صورت گزارش نمود. در این روایت دو احتمال شناخت مصداقی و صفاتی خداوند محتمل می‌باشد و هر کدام از این احتمالات نیز دارای سه قسم است که تفسیر علامه مصباح، با شق سوم از دو احتمال دلالتی روایت، قابل انطباق و سازگاری است.

**کلید واژگان:** اعرفوا الله بالله، خدا، معرفت مصداقی، معرفت فطری، معرفت اوصافی.

۱. دانش پژوه سطح چهار جامعه الزهراء علیها السلام.

۲. استادیار مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران.

## مقدمه

بشر در تمام ادوار زندگی خود به وجود مبدئی برای جهان آفرینش معتقد بوده است و تاریخ مدون جهان گواه چنین اعتقادی در بین بشریت است. (سبحانی، ۱۳۵۳: ص ۱۳) در واقع کمتر کسی را می‌توان یافت که در اعماق دل به وجود چنین مبدئی اعتقاد نداشته باشد. (سبحانی، ۱۳۵۷: ص ۳) چراکه انسان با نگاه به جهان پیرامون خود می‌تواند دریابد که در میان اشیاء جهان تغییر و تبدل، مقهوریت و نیاز وجود دارد و از این رو ذهن انسان در پشت تمام نیازها، مقهوریت‌ها و مربوبیت‌ها حقیقتی را کشف می‌کند که نه مقهور است، نه مغلوب و نه مربوب و نیازمند؛ بلکه غنی بالذات است. (مطهری، ۱۳۹۳: ص ۲۵ - ۲۶ و ۲۷). انبیاء و اوصیاء الهی نیز در راستای پاسخ به این ندای درونی و فطری، بر ضرورت شناخت خداوند تأکید فرموده‌اند و راه‌هایی را جهت شناخت بهتر خداوند بیان نموده‌اند. از جمله روش‌هایی که از سوی ایشان ارائه شده است امر به شناخت خداوند از طریق خود خداوند است که در اصطلاح متکلمین، فلاسفه از آن به دلیل لم نیز تعبیر شده است و در روایات با تعابیر مختلفی بر این گونه شناخت تأکید شده است.

همچون عبارت «بِكَ عَرَفْتِكَ وَأَنْتَ دَلَلْتَنِي عَلَيْكَ» در دعای ابوحمزه ثمالی و «يَا مَنْ دَلَّ عَلَي ذَاتِهِ بِذَاتِهِ» در دعای صباح. همچنین در روایتی از امام صادق علیه السلام آمده است: «إِنَّمَا عَرَفَ اللَّهُ مَنْ عَرَفَ بِاللَّهِ فَمَنْ لَمْ يَعْرِفْهُ بِهِ لَيْسَ يَعْرِفْهُ إِنَّمَا يَعْرِفُ غَيْرَهُ». (صدوق، بی‌تا، باب ۱۱: ۱۴۳). و نیز در روایت دیگری امام علی علیه السلام می‌فرمایند:

«إِعْرِفُوا اللَّهَ بِاللَّهِ وَ الرَّسُولَ بِالرِّسَالَةِ وَأُولِيَ الْأَمْرِ بِالْأَمْرِ بِالْمَعْرُوفِ وَالْعَدْلِ وَالْإِحْسَانِ». (کلینی، ۱۳۸۷: ۸۵/۱). در این روایت و روایات مشابه آنچه که مبهم است، کیفیت شناخت خدا به وسیله خودش است که چگونه و به چه شکل ممکن خواهد بود؟ علما و دانشمندان اسلامی تفاسیر متعددی در این زمینه ارائه نموده‌اند؛ به عنوان نمونه: مرحوم کلینی، منظور از این روایت (اعرفوا الله بالله) را اینگونه بیان می‌کند: خداوند ابدان، ارواح و انوار را خلق کرده است و هیچ فردی در آن شریک نیست؛ و شبیه به هیچ یک از آنان نیست و هر کس حق را تنزیه کند از شباهت به آنان، حق را به حق شناخته است. (همان، ص ۲۱۳). ملاصدرا نیز

در شرح کافی راه تنزیه و تقدیس را جهت شناخت خداوند به وسیله خودش، بر می‌گزیند. (ملاصدرا، ۱۳۸۳: ۸۴/۳ - ۸۸). از نظر آیت الله جوادی آملی شناخت خدا با خدا همان پی بردن به مقصود از راه مقصد و یا همان سیر در حقیقت هستی است به اعتقاد ایشان برای اولیای الهی چهار سیر وجود دارد: ۱. سیر از خلق به حق که همان سیر در آیات آفاق و انفس است. ۲. سیر از حق به حق با حق که همان سفر بالله فی الله است. ۳. سیر از حق به خلق با حق. ۴. سیر در خلق از خلق به خلق به حق. که سیر همان سیر در حقیقت هستی است که گناه و غفلت انسان را از آن دور می‌کند. (جوادی آملی، ۱۳۸۵: ۱۸۴/۲ - ۱۹۷). در این میان، علامه مصباح یزدی رحمته الله علیه روایت مذکور را به گونه‌ای متفاوت تفسیر نموده و شناخت خدا به وسیله خودش را به رابطه حضوری شهودی با خداوند متعال مربوط دانسته‌اند. (مصباح یزدی، ۱۳۷۳: ۲۰/۱). که چنین رابطه‌ای فطری انسان نیز است. با توجه به اکتفا نمودن علامه مصباح در تفسیر این روایت، تنها به عبارت رابطه حضوری شهودی؛ اثر حاضر با عنوان «تبیین تفسیر روایت اعرفوا الله بالله از منظر علامه مصباح یزدی» بر آن است؛ با در نظر گرفتن ابهام روایت و ضرورت تفسیری موجه و مستدل برای فهم روایت و به کارگیری آن در راستای امر مهم خداشناسی، به تبیین تفصیلی از تفسیر علامه مصباح به عنوان اندیشمندی که دارای مبانی دقیق و سیر منطقی در آراء خود هستند؛ پردازد. همچنین چرایی این تفسیر و تبیین چگونگی این رابطه شهودی و انطباق آن با مسئله فطرت در بین نظریات و آثار ایشان روشن سازد.

بنابراین پژوهش حاضر، این مهم را در چهار محور ذیل پی خواهد گرفت:

أ) شناخت مصداقی خداوند

ب) تطبیق فطرت با شناخت مصداقی خداوند

ج) شناخت اوصافی خداوند

د) تطبیق فطرت با شناخت اوصافی خداوند

## ۱. مفهوم شناسی

از آنجایی که مسئله مورد نظر پژوهش حاضر، یکی از طرق شناخت خداوند است، لذا در ابتدا به بیان انواع شناخت پرداخته خواهد شد:

شناخت به معنای آگاهی و معرفت به دو دسته کلی و جزئی (شخصی) تقسیم می‌گردد: شناخت کلی به وسیله مفاهیم عقلی صورت می‌گیرد که شناختی حصولی است؛ و شناخت جزئی و شخصی به دو صورت انجام می‌گیرد: یکی در محسوسات که به وسیله حواس صورت می‌گیرد و دیگری در غیر محسوسات که از طریق شهود و بدون وساطت مفاهیم ذهنی حاصل می‌گردد که به آن علم حضوری گفته می‌شود. بنابراین شناخت به دو دسته حضوری و حصولی تقسیم می‌شود. از این رو می‌توان گفت: در مورد خداوند نیز دو نوع شناخت قابل تصور است: یکی شناختی که با مفاهیم ذهنی و عقلی صورت می‌گیرد که شناختی کلی و غایبانه است (حصولی) و دیگری شناختی شهودی در غیر محسوسات همچون خداوند که بدون مفاهیم ذهنی صورت می‌گیرد (حضوری). با معرفت حضوری می‌توان به «شناخت مصداقی» نسبت به خداوند رسید؛ زیرا در این نوع شناخت (علم حضوری) معلوم در نزد عالم حاضر می‌گردد. (همان، ص ۱۹-۲۰). همچنین در این راستا عده‌ای از فیلسوفان اسلامی منظور از عبارت «الواجب لا برهان علیه» را شناختی شهودی و حضوری از خدای متعال می‌دانند. طبق دیدگاه آنان منظور از نفی برهان بر وجود خداوند می‌تواند نفی هرگونه برهانی برای رسیدن به شناخت شخصی و عینی از خداوند باشد. (عبداللهی، ۱۳۹۰: ص ۲۹۴).

در مورد «شناخت اوصافی» خداوند نیز می‌توان دو نوع شناخت متصور شد: نخست شناختی کلی که با مفاهیم عقلی صورت می‌گیرد، همچنان که اندیشمندان برای اثبات پاره‌ای از اوصاف خداوند براینی اقامه کرده‌اند؛ دوم شناختی جزئی که با علم حضوری صورت می‌گیرد.

## ۲. تبیین دلالتی روایت

کلمه «اعرفوا» صیغه امر و مشتق از ماده «عَرَفَ» دارای مصادر و معانی متعددی است که معنای اصلی و متبادر از عَرَفَ مطلق شناخت و آگاهی است. (بستانی، بی تا، ص ۶۰۶؛



متعلق این شناخت چنانکه به آن امر شده خداوند متعال است. باید توجه داشت کلمه اعرفوا در روایت مذکور دارای نوعی از اطلاق است و در واقع می‌توان «اعرفوا الله» را اعم از شناخت مصداقی و شناخت اوصافی خداوند دانست و بیان کرد که روایت درصدد امر به شناخت مصداقی و اوصافی خداوند است. کلمه «بالله» در ادامه روایت نیز به طریق این شناخت اشاره دارد. به عبارت دیگر کلمه بالله، بیان می‌دارد راه رسیدن به چنین شناختی، می‌بایست چگونه و به چه وسیله‌ای باشد.

بنابراین این روایت به دو امر اشاره دارد: در مرحله اول امر به شناخت خداوند می‌کند و در مرحله دوم راه رسیدن به این شناخت را نشان می‌دهد، که این راه نیز خود خداوند، معرفی شده است. البته باید توجه داشت که راه و وسیله‌ی شناخت که در روایت، خداوند معرفی شده است نیز دارای نوعی اطلاق است؛ می‌توان این راه را نیز شامل مصداق، اوصاف و افعال خداوند دانست. بدین معنا که شناخت مصداقی و اوصافی خداوند از طریق افعال، اوصاف و مصداق خداوند محتمل است.

منظور از «شناخت خدا از طریق افعال»، شناخت او از راه آثار و مخلوقات است که در سرتاسر عالم است و به عنوان فعل الهی شناخته می‌شود و نشانه‌ای از خداوند به شمار می‌آید. منظور از «شناخت از طریق اوصاف» نیز شناخت به وسیله صفاتی است که برای موجودی به نام خداوند ذکر می‌شود و به عنوان راهی برای شناخت متعلق صفات و همچنین دیگر صفات او قرار گیرد. «شناخت از طریق مصداق» نیز بدین منظور است که خود شخص و مصداق، سیردهنده و راهی برای رسیدن به شناخت خود شخص و همین‌طور صفات او باشد.

بنابراین از آن جایی که مطلق عبارت اعرفوا الله شامل شناخت مصداقی و اوصافی می‌شود و مطلق کلمه بالله نیز دلالت بر طریقه‌های سه‌گانه افعال، اوصاف و مصداق دارد؛ می‌توان دو احتمال معنایی و ظاهری از روایت، بیان کرد:

الف) اولین احتمال، شناخت مصداق خداوند با اقسام راه‌ها یعنی افعال و اوصاف و مصداق خداوند است.

ب) دومین احتمال، شناخت صفات خداوند با افعال، اوصاف و مصداق خداوند است. بنابراین لازم است تمامی احتمالات بررسی شود تا معلوم گردد کدام یک از احتمالات با راه‌های آن دارای صحت و امکان عقلی است و همچنین کدامین احتمالات با تفسیر علامه مصباح یزدی سازگار است.

### ۳. احتمال اول (معرفت مصداقی خداوند)

همان طور که بیان شد اولین احتمال که شناخت مصداقی خداوند است از سه طریق محتمل است که در ادامه به بیان و بررسی این شقوق پرداخته می‌شود:

#### ۱.۳. شناخت مصداقی خداوند، از راه افعال و آثار خداوند: در مورد این نوع شناخت

باید گفت که چنین شناختی ممکن نخواهد بود؛ زیرا با نظر و تامل در آثار و اشیاء جهان پیرامون تنها می‌توان به این نتیجه رسید که این جهان با تمام آثار و آیاتش نشان از خالق و پروردگاری دارد که همه چیز را در نهایت نظم و هدفمندی آفریده و پرورانده است. اما نمی‌توان به شناخت خود شخص و مصداق این خالق و رب رسید؛ چنانچه در دعای عرفه نیز امام حسین علیه السلام چنین راهی را موجب دوری از خداوند و نرسیدن به او می‌داند:

«إلهی تَرَدَدی فی الآثارِ یوجبُ بُعدَ المزارِ»

بنابراین این قسم از شناخت از این راه ممکن نخواهد بود.

#### ۲.۳. شناخت مصداقی خداوند از طریق اوصاف خداوند: این شناخت نیز غیرممکن

به نظر می‌رسد؛ چرا که صرف دانستن و آگاهی یافتن از اوصاف یک شیء مستلزم علم به مصداق آن نخواهد بود. در واقع با تصور ابتدائی از خداوند طبیعتاً اوصافی از او به عنوان پروردگار عالم در ذهن انسان شکل می‌گیرد که نهایتاً این اوصاف، وجود عینی و خارجی داشتن خداوند را ضروری می‌کند اما این اوصاف نمی‌تواند مسیری برای تشخیص حقیقی متعلق این صفات باشد.

اگر انسان با صرف در نظر گرفتن برخی صفات به دنبال رسیدن به مصداق حقیقی متعلق صفات باشد ممکن است در تشخیص مصداق واقعی خداوند دچار انحراف گردد چنانچه تاریخ شاهد جایگزین‌های مختلفی به جای خدای حقیقی بوده است؛ زیرا باید

توجه داشت که این شخص غائب است که از طریق صفاتش شناخته می‌شود نه شخص حاضر؛ می‌توان مؤید این مطلب را در کلام امام صادق علیه السلام نیز مشاهده کرد:

«مَعْرِفَةُ الصِّفَةِ الْغَائِبِ قَبْلَ عَيْنِهِ» (مجلسی، بی تا، ۲۷۶/۶۵).

همان طور که بیان شد علامه مصباح نیز در این باره معتقدند که شناخت اوصافی خداوند معرفتی غایبانه است که به شخص خداوند تعلق نمی‌گیرد. (مصباح یزدی، ۱۳۷۳: ۲۰/۸ و ۲۶). بنابراین هنگامی که شناختی غایبانه باشد عین و مصداق واقعی را نشان نمی‌دهد و این شق از احتمال را غیرممکن می‌سازد.

**۳.۳. شناخت مصداقی خداوند از طریق مصداق خداوند:** می‌توان شواهد و مؤیدات امکان چنین شناختی را در نظریات علامه مصباح دریافت کرد که البته این چنین فرض و ادعایی تنها با آیات و روایات فطرت قابل تطبیق است که در ادامه و همچنین با مقدماتی به بررسی و اثبات این فرض و مدعا پرداخته خواهد شد

به اعتقاد علامه مصباح براهین عقلی، تنها وجود خداوند را اثبات می‌کنند که معرفتی حصولی و کلی است چرا که به وسیله مفاهیم ذهنی صورت گرفته؛ به طور مثال برهان حرکت و برهان نظم تنها وجودی را به عنوان محرک و ناظم ثابت می‌کنند و همچنین با براهین توحیدی اثبات می‌گردد که این عناوین کلی تنها یک مصداق دارد و با براهین صفات نیز صفات کمالی برای او اثبات و صفات نقصی نفی می‌گردد. اما تمام موارد مذکور، موجودی را که دارای صفات کمالی و دور از صفات نقصی و آفریننده جهان است؛ ثابت می‌کند و معرفت‌هایی که به وسیله مفاهیم عقلی حاصل شده است معرفتی است غایبانه که مستقیماً به ذات الهی تعلق نمی‌گیرد. (مصباح یزدی، ۱۳۷۳: ص ۲۵ - ۲۶ - ۱۹ - ۲۰).

باید توجه داشت که شناخت کلی و غایبانه نسبت به خداوند شناختی کلی (و در نتیجه) ناقص است و بالطبع شناخت مصداقی و جزئی خداوند مطلوب و گمشده انسان خواهد بود. (مصباح یزدی، ۱۳۹۱: ص ۲۱). شناخت کلی، شخص را به مطلوب خود از شناخت شخصی خداوند نمی‌رساند؛ بنابراین لازم است برای رسیدن به مطلوب و جلوگیری از ابهام و انحراف، هر فردی نسبت به خالق خود شناختی شخصی و مصداقی از طریق صحیح

داشته باشد. راه صحیح برای رسیدن به شناخت جزئی از خداوند به ادعای دانشمندان اسلامی از جمله علامه مصباح راهی درونی خواهد بود؛ زیرا همان طور که گذشت در مورد خداوند دو نوع شناخت مورد تصور است؛ شناختی که با مفاهیم ذهنی صورت می‌گیرد و شناختی بدون مفاهیم ذهنی که درونی و شهودی است که با این نوع شناخت می‌توان به آگاهی مصداقی نسبت به خداوند رسید؛ زیرا در این نوع شناخت (علم حضوری) معلوم در نزد عالم حاضر می‌گردد. (مصباح یزدی، ۱۳۷۳: ص ۱۹-۲۰).

بنابراین طبق آنچه بیان شد یکی از احتمالات تفسیر عرفوانه بالله شناخت مصداقی خداوند از راه مصداق خداوند است و از آن جایی که این احتمال تنها با علم حضوری امکان پذیر است لازم است جهت روشن شدن بیشتر این مسئله توضیحاتی در مورد علم حضوری و کیفیت آن بیان گردد.

#### ۴. حضوری بودن معرفت مصداقی خداوند

از نظر علامه علم حضوری علمی است که وجود عینی و خارجی معلوم را برای شخص درک کننده، بدون واسطه منکشف می‌کند. (مصباح یزدی، ۱۳۹۰: ۱۷۱/۱). به عبارتی دیگر در علم حضوری، عالم، وجود عینی معلوم را در ذات خود می‌یابد؛ زیرا این یافتن و علم از شئون وجود عالم است. (مصباح یزدی، ۱۳۹۰: ۲۱۹/۲-۲۲۰). برای تحقق علم حضوری، لازم است که معلوم و واقعیت درک شونده، از عالم غایب نباشد؛ و در نزد او حاضر باشد. این لازم زمانی محقق می‌گردد؛ که بین واقعیت درک شونده و واقعیت درک کننده اتصال و اتحاد وجودی باشد. (حسین زاده، ۱۳۸۵: ص ۴۴). از مواردی که چنین اتحاد و اتصالی یافت می‌شود اتحاد وجودی بین معلول و علت هستی بخش خود است که در نتیجه، علم حضوری نیز بین آنها برقرار خواهد بود. و باید توجه داشت که اتحاد و اتصالی که در علم معلول به علت مفیضه خود وجود دارد؛ اتحاد تشکیکی مراتب وجود است؛ زیرا وجود یکی متکی به وجود دیگری است. (مصباح یزدی، ۱۳۹۰: ۲۳۳/۲). در واقع آنچه را که معلول به علم حضوری می‌یابد اتکاء و وابستگی به علت خود است و از این طریق است که معلول، علت خود را با علم حضوری درک می‌کند، اما باید توجه داشت که معلول به اندازه سعه و ظرف وجودی خود

علت را با علم حضوری می‌یابد و از این روست که مشاهده حق تعالی از سوی بندگانش از پشت حجاب‌های فراوان ممکن خواهد بود. (عبداللهی، ۱۳۹۰: ص ۱۷۶ - ۱۷۸).

بنابراین می‌توان گفت: یکی از مصادیق علم حضوری، علم معلول به علت مفیضه خود است که در این علم نیز معلوم (و یا همان علت هستی‌بخش)، نزد عالم حاضر است. این مصداق از علم حضوری به عنوان دلیل عقلی بر اثبات معرفت و آگاهی انسان از مصداق شخصی خداوند مورد استفاده قرار گرفته است؛ که در ادامه به تبیین و اثبات آن پرداخته می‌شود. البته در ادامه ادله نقلی‌ای در تأیید آن نیز بیان خواهد گردید.

### ۵. اثبات علم حضوری معلول به علت هستی‌بخش خود

از نظر علامه مصباح همه انسان‌ها نسبت به علت مفیضه خود علم دارند. ایشان بر مدعای خویش استدلالی بیان کرده‌اند که از دو مقدمه تشکیل شده است:

مقدمه اول: علم به یک شیء در واقع علم به نحوه وجود آن شیء است و مدرک، همان موجود حاصل نزد نفس است.

مقدمه دوم: معلول با علت ارتباط دارد؛ و در واقع عین ربط به علت خود است؛ و به واسطه رابط به علت خود ارتباط می‌یابد بدون اینکه وجودی مستقل داشته باشد.

بنابراین همان‌طور که انسان این ارتباط را در می‌یابد؛ به وجود ربطی نیز علم پیدا می‌کند؛ و محال است که به ذوالربط علم پیدا نکند؛ زیرا با فرض عدم استقلال وجود ربطی و وابستگی آن به وجود مستقل؛ محال است که علم به وجود ربطی باشد اما علم به وجود استقلالی نباشد. بنابراین هرکجا علمی باشد علم به واجب نیز هست زیرا معلوم نحوه‌ای از وجود است و وجود ممکن هم عین الربط به واجب است. با علم به وجود مستقل است که وجود ربطی درک می‌شود به اعتقاد علامه علم انسان به علت هستی‌بخش خود در فطرت تمام انسان‌ها وجود دارد و هر فردی فطرتاً خداوند را به علم حضوری می‌یابد. (مصباح یزدی، ۱۳۹۳: ۴۳۱/۱ - ۴۳۳). البته این علم در تمام انسان‌ها یکسان نیست و در واقع ذو مراتب است.

## ۶. مراتب علم حضوری

طبق دیدگاه آیت‌الله مصباح علوم حضوری دارای مراتب یکسانی نیستند؛ و از جهت شدت و ضعف با یکدیگر اختلاف دارند. علمی که از شدت و قوت بیشتری برخوردارند در مرتبه آگاهانه قرار می‌گیرند و علمی که از شدت کمتری برخوردارند و به اصطلاح ضعیفند در مرتبه نیمه آگاهانه و در برخی موارد که ضعف به حداکثر خود می‌رسد؛ به صورت ناآگاهانه در می‌آیند. علامه اختلاف مراتب این علوم را به اموری همچون، اختلاف مرتبه وجود عالم، شدت و ضعف در توجه و یا به تفسیرهای ذهنی شخص درک‌کننده مربوط می‌دانند؛ که البته از نظر ایشان تمام این موارد به ضعف وجودی انسان بر می‌گردد. (مصباح یزدی، ۱۳۹۰: ۱/۱۷۷-۱۷۸).

## ۷. راه‌های تبدیل معرفت فطری ناآگاهانه به آگاهانه

علامه مصباح تبدیل این نوع علم به صورت آگاهانه را منوط به ایجاد شرایط و ویژگی‌های خاصی می‌داند؛ مانند:

- ۱.۷. تهذیب نفس، خودسازی و بندگی (مصباح یزدی، ۱۳۸۹: ص ۹۴؛ ۱۳۷۹: ص ۴۴).
  - ۲.۷. عبادت خالصانه، دعا و مناجات (مصباح یزدی، ۱۳۸۹: ص ۱۱۹، ۱۰۷، ۹۴).
  - ۳.۷. تقویت توجهات قلبی، حضور قلب در عبادات، متمرکز شدن در توجه به خدا و محبت قلبی به او (مصباح یزدی، ۱۳۹۰: ۱/۱۷۸؛ ۱۳۸۹: ص ۱۰۷-۱۰۸).
  - ۴.۷. قطع وابستگی به جهان ماده و پدیده‌های مادی و زینت‌های آن و کاهش توجه به بدن (مصباح یزدی، ۱۳۸۹: ص ۱۰۸-۱۱۸؛ ۱۳۹۰: ۱/۱۷۸).
  - ۵.۷. مشاهده و توجه به طبیعت، آثار و پدیده‌های هستی و تأمل در آن‌ها. (مصباح یزدی، ۱۳۸۹: ص ۱۰۸-۱۲۱).
  - ۶.۷. قرارگرفتن در حالت اضطرار و گرفتاری‌های شدید. (مصباح یزدی، ۱۳۸۹: ص ۱۱۸).
- بنابراین از نظر علامه هر انسانی با رعایت و ایجاد شرایط و ویژگی‌های مذکور می‌تواند علم حضوری فطری موجود در خود را که به صورت ناآگاهانه در آمده است؛ به وضوح و شدت خود برساند. باید توجه داشت شدت و ضعف وضوح این معرفت فطری و در

نتیجه، میزان رسیدن انسان به کمالات وجودی، بستگی به شدت و ضعف ایجاد این عوامل و شرایط دارد. در واقع این دو با یکدیگر رابطه مستقیم دارند؛ زیرا علامه ریشه همه عواملی که سبب ضعف معرفت حضوری می شود مربوط به ضعف وجودی انسان می دانند. (مصباح یزدی، ۱۳۹۰: ۱۷۷/۱). و درست به همین دلیل است که تمام عوامل برشمرده از سوی علامه در راستای شدت وجود و توجه نفس است.

پس بنا بر آنچه گذشت معلوم گشت: هر انسانی ضرورتاً علت هستی بخش خود را به طور شخصی و مصداقی می شناسد؛ چرا که به او علمی حضوری (شهودی) دارد. همچنین به اعتقاد علامه این علم فطری هر انسان است؛ و ذو مراتب است؛ بنابراین می توان گفت: تفسیر علامه از روایت مذکور شناختی شهودی فطری خواهد بود؛ بر این اساس لازم است در مورد فطری بودن این معرفت نیز مباحثی مطرح گردد و بررسی هایی صورت گیرد تا اثبات گردد چنین ادعایی از سمت علامه چگونه ممکن است؟

### ۸. فطری بودن معرفت مصداقی خداوند

از نظر علامه مصباح منظور از فطری آن است که چیزی مقتضای فطرت انسان باشد؛ بدین معنا که مقتضای نوع آفرینش موجودی باشد. به اعتقاد ایشان اموری که در مورد انسان با نام فطری یاد می شود دو دسته هستند یکی شناخت هایی که لازمه وجود انسان هستند و دیگری گرایش های مقتضای آفرینش انسان.

از نظر علامه معرفت الله امری فطری است؛ و منظور از معرفت فطری به خدا یا علم حصولی است که منظور از آن یا بدیهیات اولیه هستند که به فطرت عقل نسبت داده می شود یا فطریات در منطق، و گاهی به نظریات قریب به بدیهی نیز تعمیم داده می شود. و یا منظور از معرفت فطری به خدا علم حضوری به اوست؛ که مرتبه ای از آن در تمام انسان ها موجود است. این علم با شدت و تکامل نفس و وجود و همچنین متمرکز کردن توجه قلب به ساحت قدس الهی شدت می یابد و به مرتبه بالاتر می رسد و در اولیاء خدا به مرتبه ای می رسد که خدا را به وضوح و روشن تر از هر چیزی می بینند. (مصباح یزدی، ۱۳۹۰:

باید توجه داشت از نظر علامه مصباح منظور از خداشناسی فطری حصولی، تصدیق به وجود خدا بدون تلاش است؛ زیرا انسان با عقل فطری که خداوند به او عطا کرده می‌تواند به سادگی به وجود او پی ببرد؛ و این شناختی ست نزدیک به بداهت. از نظر ایشان هر نوع اثباتی برای وجود خدا که به وسیله مفاهیم و الفاظ باشد اشاره به شناختی حصولی و کلی دارد؛ چه در سخن فیلسوفان و چه در آیات قرآن؛ مانند آیه ۳۵ سوره طور که می‌فرماید:

«آیا آنان بدون آفریدگار، آفریده شده‌اند یا خود آفریننده خویش‌اند.» (مصباح یزدی، ۱۳۸۹: ص ۷۴ - ۸۳).

بنابراین فطری بودن علم به خدا دو گونه است: گونه اول آن که علم حصولی و فطری است که طبق بیانات علامه شناختی کلی و حصولی است که به دلیل غایبانه بودن چنین معرفتی نمی‌توان به شناخت شخصی و جزئی از خدا رسید و گونه دوم از علم فطری انسان همان طور که بیان شد علمی حضوری است؛ که به شناخت شخصی می‌انجامد.

## ۹. اثبات فطری بودن علم حضوری به خدا

### ۹-۱. ادله عقلی

برخی مدعای علامه مصباح، مبنی بر علم حضوری فطری معلول به علت هستی بخش را با توجه به مبنای هستی‌شناسی و معرفت‌شناختی ایشان به صورت برهان عقلی منظم و اثبات کرده‌اند؛ بدین صورت که - چنانچه در مبحث ملاک علم حضوری وجود دارد - هر گاه اتصال وجودی بین دو موجود مجرد واقع شود علم حضوری حاصل شده است. همچنین طبق آنچه (بر مبنای اصالت وجود و؛ تشکیک در وجود) در مورد رابطه عینی میان ذات علت و معلول و عین‌الربط بودن و فقر وجودی معلول نسبت به علت خود است؛ می‌توان فطری بودن علم حضوری معلول به علت هستی بخش را بدین صورت ثابت کرد:

اتصال وجودی میان دو موجود مجرد ملاک حضوری بودن علم است.

هر معلولی عین‌الربط به علت خود است؛ و اتصال وجودی با آن دارد.

انسان نیز معلول خداوند است.

معلولیت و اتصال وجودی عین ذات معلول است.



و علم حضوری انسان به خدا عین ذات انسان است.  
در نتیجه علم حضوری فطری به خداوند دارد. (ابوترابی، ۱۳۹۷: ص ۳۷۳ - ۳۷۶).

## ۹-۲. ادله نقلی

در اثبات و تبیین معرفت حضوری فطری به خداوند آیات و روایات متعددی وارد شده است. علامه مصباح یزدی از آیات «۳۰ سوره روم» و «۱۷۳ - ۱۷۲ سوره اعراف» استفاده کرده‌اند؛ و بنا بر آن‌ها بر علم حضوری فطری به خدا استدلال نموده‌اند. البته علاوه بر این دو آیه، آیات و روایات دیگری نیز در تبیین و تفسیر این دو آیه و کیفیت این علم، بیان شده است که در ادامه تعدادی از آن‌ها ذکر خواهد شد.

در آیه «۳۰ سوره روم» که خداوند فرموده است:

«[ای پیامبر] روی خودت را مواجه با دین قرار بده. سرشت خدایی؛ آن‌گونه

سرشت و آفرینشی که خدا انسان‌ها را بر آن سرشته و آفریده است.»

این آیه به فطرتی که همه انسان‌ها بر آن آفریده شده‌اند اشاره می‌کند. در این آیه از پیامبر خواسته است توجه خود را به دین معطوف کند و از آن منحرف نشود؛ و پیامبر ملازم با همان چیزی باشد که فطرتش اقتضا می‌کند؛ یعنی ملازم با فطرت الهی که خداوند مردم را بر آن سرشته است. در ادامه خداوند می‌فرماید تمام انسان‌ها را در تمام دوره‌ها بر چنین سرشتی آفریده است؛ که متوجه دین باشند. در واقع یعنی اینکه گمان نکنید بعضی از انسان‌ها این‌گونه بوده‌اند؛ یا در زمان خاصی فطرت انسانی این چنین بوده است؛ بلکه آفرینش الهی تغییرپذیر نیست؛ بنابراین مقتضای فطرت انسان است که متوجه دین باشد. علامه مصباح یکی از وجوه هماهنگی امر فطری با دین را خداشناسی حضوری فطری بیان نموده‌اند که تبیین آن گذشت. البته این مرتبه‌ای از فطرت است که برای همگان و به طور یکسان فراهم است. اما مراتب بالاتر آن همگانی نیست؛ بلکه اکتسابی است؛ و به شرط تهذیب نفس و بندگی کسب می‌شود. اما آنچه در این آیه واضح است مرتبه‌ای از علم حضوری فطری به خداوند است که در همه وجود دارد. (مصباح یزدی،

روایتی از امام صادق علیه السلام نیز در تایید این وجه از تفسیر آیه فطرت ذکر شده است. امام صادق در پاسخ به زراره در مورد تفسیر آیه فطرت فرموده‌اند: خداوند انسان‌ها را هنگام گرفتن میثاق و پیمان، بر توحید سرشسته. در واقع معرفت خود به عنوان پروردگار ایشان. راوی در ادامه می‌پرسد آیا خداوند بندگان را مورد خطاب قرار داده است؟ امام در پاسخ می‌فرماید اگر چنین نبود کسی نمی‌دانست چه کسی پروردگار و روزی دهنده آنان است. (مجلسی، ۱۴۰۳ هجری: ۳/ ۲۷۸)

آیات دیگری که علامه در اثبات شناخت حضوری فطری استفاده کرده‌اند «آیات ۱۷۲ و ۱۷۳ سوره اعراف» است که خداوند فرموده است:

«هنگامی که خداوند تو از پشت آدمی زادگان، فرزندان‌شان را برگرفت و ایشان را بر خودشان شاهد قرار داد (و فرمود) آیا من خداوندگار شما نیستم؟ گفتند: بله، شهادت دادیم (و این گواهی را گرفتیم) تا مبادا روز قیامت بگوئید که ما از این مطلب غافل بودیم؛ یا بگوئید که پدران ما قبلاً شرک ورزیدند و ما نسلی است پس ایشان (و دنباله‌رو آنان بودیم، پس آیا ما را به سزای کار آن آن تهکاران هلاک می‌سازی؟)»

از نظر آیت‌الله مصباح طبق آیات مذکور این مطلب واضح و روشن است که خداوند با تک‌تک انسان‌ها یک رویارویی و مواجهه داشته است؛ و از آن‌ها پرسیده است که آیا من پروردگار شما نیستم و آن‌ها جواب داده‌اند آری؛ که این همان معرفتی است که باعث می‌شود تا عذری برای شرک ورزی انسان نسبت به خدا باقی نماند. اما با وجود این مطلب همچنان این سؤال باقی است که این رویارویی و گفتگو در کجا و چه شرایطی بوده است؟ چرا ما چنین چیزی را در درون خود در این دنیا سراغ نداریم؟ این ابهام به اصل مفاد آیه که همان رویارویی است آسیبی نمی‌زند. با توجه به ظاهر آیه، چنین گفت‌وگویی از پس پرده و به‌طور غایبانه نبوده است وگرنه باعث می‌شد عذر و بهانه برای برخی افراد باقی بماند؛ به این دلیل که از پس پرده بودن سبب خطاپذیر شدن در شناخت است و یک گفت‌وگو زمانی باعث قطع عذر می‌شود که بتوان مخاطب را دید و شناخت. از آیه و سؤال

و جوابی که داده شده چنین بر می آید که این گفت و گو با رویارویی و شناخت بوده است؛ بنابراین می توان نتیجه گرفت: چنین رویارویی که راه بر هر عذری بسته جز با علم حضوری و شهود قلبی به دست نمی آید. از نظر علامه مصباح روایات در بردارنده تعبیرات «رؤیت» و «معاینه» مؤید این مطلب هستند؛ مانند: روایتی از امام باقر علیه السلام که فرمودند:

«خداوند [در واقعه اخذ میثاق ربوبیت] خودش را به ایشان شناساند و ارائه کرد و اگر این کار انجام نمی گرفت، هیچ کس خداوندگارش را نمی شناخت». (مصباح یزدی، ۱۳۸۹: ص ۱۰۲ - ۱۰۴).

همچنین در تفسیر این آیه روایاتی دیگر نیز از معصومین: نقل شده است:

«زراره از امام صادق علیه السلام نقل می کند که امام در توضیح آیه میثاق فرمودند مسئله مورد نظر در آیه میثاق معاینه خدا بود ولی خدا این معاینه را از یاد آنان برد ولی اقرار در قلب هایشان ثابت ماند. و اگر این مسئله نبود هیچ شخصی خالق و رازق را نمی شناخت. همچنان که خداوند در قرآن می فرماید اگر از آنان پرسی خالقشان کیست می گویند الله». (برقی، ۱۴۱۳: ق ۴۳۸/۱).

بنابراین از تعابیر استفاده شده در آیات و روایات می توان نتیجه گرفت که معرفت و شناختی که از آن سخن گفته شده شناختی شخصی است؛ نه شناختی کلی که از راه مفاهیم انتزاعی و عناوین عقلی؛ و شناخت جزئی نیز تنها از طریق علم حضوری امکان پذیر است؛ زیرا اگر انسان نسبت به مسئله ای شناخت حضوری نداشته باشد؛ پس نسبت به آن شناختی کلی و غایبانه دارد. در حالی که شناخت های کلی و استدلال های عقلی، برای انسان این مسئله را روشن می کند که جهان آفریننده حکیمی دارد؛ اما هرگز نمی توان مصداق آن یعنی خداوند را شناخت. از نظر علامه مصباح امام در روایت فرموده است که اگر چنین رویارویی نبود احدی نمی دانست که خالق می دارد؛ زیرا اگر چنین رویارویی هم نبود باز انسان با عقل خودش می توانست بفهمد خالق می دارد؛ در حالی که امام در روایت فرموده است احدی نمی توانست شخص او را بشناسد؛ و این دلیلی است بر رابطه ای عمیق بین انسان و خدا که انسان می تواند با رجوع به عمق دلش او را بیابد؛

در واقع رویارویی که در آیه بدان اشاره شده موجب رابطه‌ای عمیق بین انسان و خدا شده است که اگر هر انسانی به عمق دل خود رجوع کند می‌تواند بفهمد که چه کسی او را آفریده است؛ چون او را خواهد یافت؛ (مصباح یزدی، ۱۳۸۹ ش: ص ۱۰۴-۱۰۷). و دقیقاً از همین روست که امیرالمؤمنین می‌فرماید خدایی را که نبینم نمی‌پرستم. (کلینی، ۱۳۸۷: ۷/۹۷).

### ۱۰. بررسی احتمال دوم (معرفت اوصافی خداوند)

پس از آنکه احتمال اول و شقوق آن بررسی شد نوبت به بررسی احتمال دوم و شقوق آن می‌رسد:

همان‌طور که بیان شد احتمال دوم از اعراف‌الله بالله، معرفت اوصافی خدا از طریق افعال، اوصاف و مصداق خداوند است که لازم است همانند شقوق احتمال اول مورد بررسی قرار گیرد:

۱.۱۰. شناخت اوصاف خداوند از طریق افعال خداوند: به سادگی می‌توان گفت که فرض چنین شناختی ممکن است؛ زیرا هر انسانی با نگاه به جهان پیرامون خود در خواهد یافت که به طور مثال هر پدیده‌ای دارای نظم و غایت‌مندی است و این نشان از خالق ناظم و حکیم دارد. بنابراین با مشاهده افعال می‌توان به اوصافی پی برد که این شق از این احتمال را ممکن می‌سازد.

۲.۱۰. شناخت اوصاف خداوند از طریق اوصاف خداوند: فرض چنین شناختی نیز ممکن است؛ زیرا صفات، ملازم یکدیگر هستند و از طریق علم به یک صفت می‌توان به صفت دیگری نیز معرفت یافت؛ به طور مثال قدرت داشتن خداوند ملازم با حی بودن او نیز است.

۳.۱۰. شناخت اوصاف خداوند از طریق مصداق خداوند: تصدیق به امکان یا عدم امکان این فرض همچون شق سوم از احتمال اول نیاز به تأمل و بررسی بیشتری دارد:

### ۱۱. امکان و چگونگی معرفت اوصافی خداوند از طریق مصداق

همان‌طور که بیان شد ملاک علم حضوری ارتباط و اتصال وجودی است که در این اتصال عالم معلوم را عیناً خواهد یافت؛ بنابراین می‌توان گفت همان‌طور که در این نوع

علم، عالم وجود معلوم را می‌یابد در این یافتن، اوصاف وجودی معلوم نیز بر عالم معلوم خواهد گشت؛ زیرا اوصاف خداوند عین ذات او هستند.

بنابراین انسان با یافتن خداوند و علم و درک حضوری می‌تواند به اوصاف او نیز علم و درک حضوری بیابد. مؤید چنین مسئله‌ای را می‌توان در آیات و روایات مربوط به فطرت مشاهده کرد.

به اعتقاد علامه مصباح واقعیت وجودی انسان این است که از او هیچ نمی‌آید و هرچه که هست، همه خدا است و انسان با علم حضوری و شهود خود این واقعیت را می‌یابد که حقیقتاً هیچ حرکتی و سکونی جز به وجود خداوند نیست. (مصباح یزدی، ۱۳۸۲: ص ۶۳). این مسئله در آیات و روایات مربوط به فطرت قابل مشاهده است که خداوند در ابتدای آفرینش، ساختار وجودی هر انسانی را بر چنین معرفتی نسبت به خود قرار داده است؛ مؤید آن را می‌توان در آیات و روایات مشاهده کرد و همچنین می‌توان از کلام امام معصوم دریافت که به طور نمونه انسان در هر ضرورت و مشقتی که از همه جا امید و دل بریده است تنها رو به سوی خداوندی دارد که با علم حضوری می‌یابد و تنها از اوست که طلب یاری و کمک دارد:

«... شخصی به امام صادق عرض کرد یابن رسول الله مرا به خداوند راهنمایی کن تا بدانم او کیست؟ چون جدل‌کنندگان بسیار برایم گفته و مرا متحیر ساخته‌اند. امام فرمود: ای بنده خدا! آیا هرگز بر کشتی سوار شده‌ای؟ گفت: آری. آیا اتفاق افتاده که کشتی‌ات بشکند و در آن جا کشتی نباشد که تو را نجات دهد و شناگری هم نباشد که تو را رهایی دهد؟ گفت: آری. امام فرمود: آیا در آن هنگام دلت بر چیزی از چیزها که در رهایی تو از آن ورطه توانا باشد این بود؟ گفت: آری. امام صادق علیه السلام فرمود: آن چیز همان خدایی است که تواناست بر نجات در جایی که نجاتگری نیست و بر کمک خواهی، جایی که کمک‌دهنده‌ای نیست...». (صدوق، بی‌تا، ص ۲۳۱).

همچنین می‌توان به روایتی از امیرالمؤمنین در باب این آیات اشاره کرد: امام علی علیه السلام

در جواب به شخصی که پرسید «الله» چیست فرمود:

«آن که هر مخلوقی به هنگام نیازمندی و سختی‌ها و وقتی امید از همه آنچه غیر اوست بریده و از هر وسیله‌ای غیر از او قطع گردید، به او پناه بسته می‌شود. زیرا هر رئیسی پندار و هر بزرگی بینی در دنیا گر چه ثروت و طغیانش زیاد باشد و نیازمندی‌های بسیاری نزدش برده شود، بازهم مردم، نیازمند به نیازهایی می‌گردند که این فرد بزرگ بین، نمی‌تواند آن‌ها را برآورده کند و حتی خود این شخص بزرگ بین نیازهایی دارد که بر برآوردن آن‌ها توانمندی نیست. و در نتیجه هنگام ضرورت و نیازمندی رو سوی خدا می‌آورد و دوباره به شرکش بازمی‌گردد...». (صدوق، ۱۳۸۶ش: ص ۳۴۷ - ۳۴۹).

آیات «۵۳ نحل» «۳۳ روم» «۸ زمر» «انعام ۴۱ - ۴۰» نیز به این مطلب اشاره دارد که همچنین انسان به هنگام گرفتاری و اضطرار در درون خود رو به سوی نیرویی برتر و قدرتمند می‌آورد که این دلیلی بر ارتباط حضوری با خداوند است که در سرشت هر انسانی به ودیعه گذاشته شده است.

بنابراین می‌توان از چنین مسئله‌ای دریافت که درک‌کننده مصداق خداوند و طالب یاری خداوند ضرورتاً و ذاتاً برخی از صفات او را نیز در می‌یابد به طور مثال هر طالب کمکی علم به قدرت مطلوب خود دارد که خواستار یاری از سوی اوست و طبیعتاً علم به علم او نیز دارد؛ چرا که اگر می‌دانست که او قادری است که هم اکنون به او علم ندارد هرگز به او رو نمی‌آورد همچنین هر طالبی نیز ذاتاً به زنده بودن مطلوب خود نیز عالم و معترف است. همچنان که متکلمان از صفت قدرت و علم خداوند صفت حی بودن را نیز نتیجه گرفته‌اند. همچنان که در کلام امام صادق (علیه السلام) (ان معرفه عین الشاهد قبل صفته) می‌توان چنین لازمی را مشاهده کرد.

## نتیجه‌گیری

علامه مصباح یزدی روایت «اعرفوا الله بالله» را به معرفت شهودی تفسیر نموده‌اند که همان معرفت حضوری است که می‌توان در آن خداوند را عیناً و شخصاً یافت و این معرفت حضوری و شخصی به خداوند در ساختار انسان مفطور گشته است.

در روایت مورد نظر، معرفت و راه معرفت، به صورت مطلق بیان شده است این اطلاق شامل شناخت مصداقی و اوصافی از راه افعال، اوصاف و مصداق است. به نظر علامه مصباح معرفت مصداقی از راه افعال و اوصاف غیر ممکن و از راه مصداق ممکن است. و همچنین معرفت اوصافی از طریق افعال، اوصاف و مصداق ممکن خواهد بود که با بررسی دلالتی روایت و نظریات علامه مصباح در باب علم حضوری به خدا می‌توان گفت: معرفت مصداقی و اوصافی خداوند با نظریات فطرت علامه مصباح قابل تطبیق است. طبق نظریات فطری علامه مصباح، امر و توصیه به بندگی، پرهیزگاری و زدودن موانع توجه به خداوند طریق خود خداوند، امر و توصیه به بندگی، پرهیزگاری و زدودن موانع توجه به خداوند است که در نهایت شناخت حضوری را ایجاد می‌کند و نتیجه‌ای جز قرب به خداوند و کمال نهایی انسان ندارد.

تفسیر روایت مذکور از منظر علامه مصباح معرفت و شناختی است که با علم حضوری حاصل می‌گردد که فطری انسان نیز هست. این تفسیر با احتمال دلالتی روایت نیز منطبق و سازگار است؛ یعنی امر به چنین شناختی از سوی امامان علیهم السلام نشان از امر به شناخت اشتداد یافته و مراتب بالای علم حضوری و فطری است.

## فهرست منابع

۱. قرآن
۲. ابوترابی، احمد، (۱۳۹۷)، علوم فطری نزد فیلسوفان غرب و اندیشمندان مسلمان، چاپ اول، قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
۳. بستانی، فؤاد افرام، (بی تا)، فرهنگ ابجدی، مترجم: رضا مهیار، تهران: انتشارات اسلامی.
۴. برقی، ابی جعفر احمد بن محمد بن خالد، (۱۴۱۳)، المحاسن، ج ۱، محقق: مهدی رجائی، قم: معاونت مجمع عالمی اهل بیت.
۵. جوادی آملی، عبدالله، (۱۳۸۵)، تفسیر موضوعی قرآن کریم توحید در قرآن، ج ۲، قم: اسراء.
۶. حسین زاده، محمد، (۱۳۸۵)، معرفت شناسی، چاپ هجدهم، قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
۷. خمینی، روح الله، (۱۳۹۰)، چهل حدیث، چاپ پنجاه و سوم، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.
۸. سبحانی، جعفر، (۱۳۵۳)، راه خداشناسی، تهران: انتشارات کتابخانه صدر.
۹. \_\_\_\_\_، (۱۳۵۷)، شناخت خدا، قم: چاپخانه علمیه.
۱۰. صدوق، ابی جعفر بن محمد بن علی بن الحسین بابویه قمی، (بی تا)، التوحید، محقق: هاشم حسینی تهرانی، قم: جامعه مدرسین حوزه علمیه.
۱۱. \_\_\_\_\_، (۱۳۸۶)، التوحید، ترجمه محمد علی سلطانی، چاپ سوم، تهران: ارمغان طوبی.
۱۲. عبودیت، عبدالرسول، (۱۳۸۹)، اثبات وجود خدا به روش اصل موضوعی، چاپ سوم، قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
۱۳. عبداللهی، مهدی، (۱۳۹۰)، کمال نهایی انسان و راه تحصیل آن از دیدگاه فیلسوفان اسلامی، چاپ اول، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، قم.
۱۴. کلینی، محمد بن یعقوب، (۱۳۸۷)، اصول کافی، ج ۱، به کوشش محمد درایتی، قم: دارالحدیث.
۱۵. \_\_\_\_\_، (۱۳۴۲)، الکافی الاصول و الروضه، ج ۱، شرح محمد صالح مازندرانی بی جا: طهران.
۱۶. مجلسی، محمدباقر، (۱۴۰۳ هجری)، بحار الانوار، ج ۳، بیروت: مؤسسه وفا.



۱۷. \_\_\_\_\_، (بی تا) بحارالانوار، ج ۶۵، بیروت: مؤسسه وفا.
۱۸. مصباح یزدی، محمدتقی، (۱۳۹۰)، آموزش فلسفه، ج ۱، چاپ یازدهم، تهران: شرکت چاپ و نشر بین الملل.
۱۹. \_\_\_\_\_، (۱۳۹۰)، آموزش فلسفه، ج ۲، چاپ یازدهم، تهران: شرکت چاپ و نشر بین الملل.
۲۰. \_\_\_\_\_، (۱۳۸۹)، خداشناسی، تحقیق و بازنگری امیررضا اشرفی، چاپ اول، قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
۲۱. \_\_\_\_\_، (۱۳۹۱)، پندهای امام صادق برای رهجویان صادق، تدوین و نگارش محمد مهدی نادری قمی، چاپ سوم، قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی رحمته الله علیه.
۲۲. \_\_\_\_\_، (۱۳۷۳)، معارف قرآن، مکرر، قم: مؤسسه در راه حق.
۲۳. \_\_\_\_\_، (۱۳۹۳)، شرح اسفار، جلد ۱، چاپ دوم، تحقیق و نگارش محمدتقی سبحانی، تصحیح محتوایی عبدالرسول عبودیت، قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی رحمته الله علیه.
۲۴. \_\_\_\_\_، (۱۳۷۹)، آموزش عقاید، چاپ سوم، تهران: شرکت چاپ و نشر بین الملل سازمان تبلیغات اسلامی.
۲۵. \_\_\_\_\_، (۱۳۸۲)، به سوی او، محقق: محمد مهدی نادری، چاپ اول، قم: انتشارات مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی رحمته الله علیه.
۲۶. مرتضی مطهری، (۱۳۹۳)، خدا در اندیشه انسان، چاپ، تهران: انتشارات صدرا.
۲۷. صدرالدین محمد شیرازی، (۱۳۸۳)، شرح اصول کافی، ترجمه و تعلیق محمد خواجهوی، جلد ۳، چاپ دوم، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
۲۸. قرشی بنایی، علی اکبر، (۱۴۱۲ هجری قمری) قاموس قرآن، جلد ۴، تهران: دارالکتب الاسلامیه.





## «گزارش جلسات دفاعیه پایان نامه های گروه علمی تربیتی کلام اسلامی»

علی صفر تیموری کیا<sup>۱</sup>

### روش کلامی علامه مظفر در مسئله امامت

طلبه: سرکار خانم سیده فرزانه ابراهیمی

استاد راهنما: حجت الاسلام والمسلمین حامد آسیابان ها رضایی

استاد داور: حجت الاسلام والمسلمین سید لطف الله جلالی

زمان جلسه دفاعیه: ۱۴۰۲/۰۲/۰۹

نتیجه: رتبه عالی با کسب نمره ۱۹٫۵

### چکیده

علم کلام هر چند از لحاظ محتوا بسیار غنی است، اما از لحاظ روشی مورد بحث و بررسی چندانی قرار نگرفته است. مراد از روش شناسی علم کلام، بررسی و شناخت راه‌هایی است که ما را به استنباط عقاید و دفاع از آن‌ها رهنمون می‌سازد. یکی از مسائل مهم کلامی امامت است. یکی از بهترین ابزار دفاع و تبیین این مسئله، شناخت اصولی و روشمند شیوه‌های استنباط و دفاع آن است. بهره‌گیری از میراث کلامی متکلمان نامی شیعه یکی از بهترین راه‌ها در این زمینه است. مرحوم مظفر با ارائه کتب مفیدی در باب مسئله امامت از جمله «عقاید الامامیه» و «سقیفه» به عنوان یکی از برجسته‌ترین متکلمان در تبیین مسئله امامت مطرح می‌شوند. در این پژوهش، روش‌هایی که ایشان در استنباط و دفاع از مسائل امامت به کار گرفته‌اند، بیان می‌شود. علامه مظفر، در استنباط امامت از عقل

۱. دبیر پژوهش گروه علمی تربیتی جامعه الزهراء (ع)

و نقل بهره می‌برد. در روش عقلی از هر دو کارکرد عملی و نظری در استنباط امامت بهره برده است و در روش نقلی؛ ایشان روایات متواتر و واحد را با قبول ملاکات و دلایلی حجت دانسته است. دفاع از آموزه‌های کلامی در پنج مرحله؛ تبیین، تنظیم، اثبات، پاسخ‌گویی به شبهات و رد مکاتب معارض، انجام می‌شود. علامه مظفر در تبیین گزاره‌های امامت، از روش‌های مختلفی نظیر؛ تعریف مفردات، ذکر تاریخچه، ذکر مبانی، ذکر لوازم، ذکر احتمالات و انتخاب احتمال درست، طرح سؤال، ذکر مثال و تشبیه، استفاده کرده است. ایشان گاهی بر اساس ترتیب منطقی آموزه‌ها، گاهی بر اساس آموزه‌های عقلی و نقلی و در برخی مواقع بر اساس اهمیت آموزه‌ها و در برخی مواقع بر اساس وضعیت مخاطب و شرایط زمان، به تنظیم عقاید پرداخته است. علامه مظفر در اثبات مسائل کلامی، از ادله مبتنی بر عقل نظری، عقل عملی و نقل استفاده کرده است. در کاربست عقل نظری از شیوه‌هایی همچون: کشف استلزامات، قواعد بدیهی عقلی مانند؛ بطلان تناقض، ترجیح بلامرجح، امتناع تسلسل، و انواع متعدد براهین نظیر؛ قیاس ذوحَدّین، برهان علت غایی، برهان امکان اشرف، برهان معجزه، برهان اَنّی، استفاده می‌کند. ایشان در به‌کارگیری از عقل عملی نیز، از قواعدی مانند؛ قاعده لطف، قاعده دفع ضرر محتمل و قبح نقض غرض، استفاده کرده است. تمسک به ظهور و تواتر و رفع تعارض نیز، از موارد کاربست ادله مبتنی بر نقل در نزد ایشان است. علامه مظفر در مقام پاسخ‌گویی به شبهات با ارائه پاسخ نقضی و پاسخ‌های حلی، و از روش‌هایی مانند؛ پاسخ با طرح سؤال و ارائه مثال و ارجاع به بدیهیات عقلایی و مسلمات تاریخی، پاسخ‌گویی بر اساس مبانی شبهه‌کننده و نقاط مشترک بین آنان، طرح احتمالات، نشان دادن تضاد در شبهه و عقاید شبهه‌کننده، بهره برده است.

روش‌های؛ بیان لوازم فاسد دیدگاه، مبانی طرف مقابل، نقد مبانی، نشان دادن تضاد و تزلزل در عقائد مکتب معارض و استفاده از منابع معرفتی مشترک، نشان دادن مکرهای معتقدین عقیده معارض، طرح سؤال و نقد مبانی و زیر ساختاری، شیوه‌های به‌کارگرفته شده علامه مظفر در ردّ عقائد و مکاتب معارض است.

## بررسی تطبیقی مهدویت از دیدگاه ابن حجر هیتمی و متقی هندی

طلبه: سرکار خانم معصومه امین رستمی

استاد راهنما: حجت الاسلام والمسلمین محمد سوری

استاد داور: حجت الاسلام والمسلمین خدامراد سلیمیان

زمان جلسه دفاعیه: ۱۴۰۲/۰۷/۱۲

نتیجه: رتبه عالی با کسب نمره ۱۹

### چکیده

در میان گروه‌های اسلامی دیدگاه‌های مختلفی پیرامون مسئله مهدویت وجود دارد. در میان اهل سنت نیز، ابن حجر هیتمی یکی از مشککین و متقی هندی یکی از منصفین در این مسئله است. نگارنده با بررسی دیدگاه این دو شخص و نقاط اشتراک و افتراقشان کوشیده است تا به دیدگاه صحیح در این زمینه دست یابد. به همین منظور پس از پرداختن به کلیات در فصل اول، به ویژگی‌های امام مهدی عجل الله تعالی فرجه له از دیدگاه این دو عالم اهل سنت در فصل دوم پرداختیم و بیان کردیم که به اعتقاد ابن حجر؛ امام مهدی عجل الله تعالی فرجه له متولد مدینه و منتسب به پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم، حضرت زهرا علیها السلام و امام حسن علیه السلام و از سمت مادران منتسب به عباس عموی پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم است. آن حضرت همانام با پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم و پدرش نیز همانام با پدر پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم است، همچنین فرزند امام عسکری علیه السلام متولد شده است اما مهدی موعود نیست. در ادامه به ایرادات او به دیدگاه شیعه در مسئله امامت فرزند امام عسکری علیه السلام اشاره نمودیم و در آخر کرامات امام مهدی عجل الله تعالی فرجه له از دیدگاه وی را بیان نمودیم. در گفتار دوم از این فصل به بررسی موارد فوق از نگاه متقی پرداختیم و گفتیم که به عقیده او، نسب امام مهدی عجل الله تعالی فرجه له به حسنین علیهما السلام می‌رسد و پدرش همانام با پدر پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم نیست، او به تولد و امامت فرزند امام عسکری علیه السلام اشاره نکرده است و در پایان نیز کرامات حضرت را بیان کردیم. در فصل سوم؛ به دیدگاه این دو شخص درباره حوادث قبل از خروج امام مهدی عجل الله تعالی فرجه له که شامل خسف بیداء، قتل نفس زکیه و... می‌شود، پرداختیم. در فصل آخر نیز به حوادث بعد از خروج که شامل مواردی همچون: خروج امام مهدی عجل الله تعالی فرجه له، شیوه

حکمرانی و روایات متعارض درباره مدت حکومت آن حضرت، اجبار ایشان به بیعت، یاران و فتوحات او، نزول عیسی علیه السلام، خروج دابه الارض، یأجوج و مأجوج و دجال می‌شود پرداختیم. در انتهای هر فصل نیز به مقایسه بین دو دیدگاه پرداختیم.

## تحلیل معناشناختی، وجودشناختی و هستی‌شناختی مصلحت از دیدگاه علامه مصباح و نقش آن در افعال الهی

طلبه: سرکار خانم مریم باقری

استاد راهنما: حجت‌الاسلام والمسلمین مهدی برهان مهریزی

استاد داور: حجت‌الاسلام والمسلمین محمد جعفری هرندی

زمان جلسه دفاعیه: ۱۴۰۲/۱۱/۰۳

نتیجه: رتبه عالی با کسب نمره ۱۹٫۵

### چکیده

پژوهش حاضر با تحلیل دیدگاه علامه مصباح در باب معنا، گونه‌ها و هستی مصلحت، به تبیین نقش آن در افعال الهی می‌پردازد. از آنجا که تاکنون اندیشه‌های دقیق و ناظر به مسائل روز این اندیشمند انقلاب اسلامی در باب مصلحت بررسی نشده است و با توجه به نقش محوری مسئله مصلحت در کلام اسلامی، پرداختن به آن بسیاری از سؤالات روز جامعه را پاسخ می‌دهد.

از دیدگاه علامه، مصلحت که امری عینی و واقعی است، چیزی است که باعث رسیدن یک موجود به بیشترین خیر و کمال ممکن و متناسب با اوست؛ بنابراین ملاک مصلحت داشتن چیزی آن است که شیء به گونه‌ای باشد که به این هدف مطلوب برسد. مصلحت با گونه‌های متعددش ابعاد مختلف وجود را دربر می‌گیرد و با بررسی ارتباط معنایی آن با مفاهیم حکمت، غایت، حق، نفع، لذت، خیر، حسن، کمال و عدل روشن می‌شود که چیزی که مصلحت داشته باشد، حق و حسن و بر مقتضای حکمت و عدل الهی است و غایتش دستیابی به خیر و کمال است؛ نه لذت و منفعتی که به هدف مطلوب نرساند.

مصلحت که ظرف تحقق آن دنیا و آخرت است، بدون راهنمایی خدا، تشکیل حکومت الهی و اطاعت مردم، انجام آزادانه تکالیف، بندگی حق و... محقق نمی‌گردد و تشخیص اولویت گونه‌های اخروی، معنوی، اجتماعی، اصلی، اخلاقی و... بر گونه‌های

مقابل آن جز با کمک شرع ممکن نیست؛ بنابراین، افعال خدایی که بر اساس حکمت، خیریت و کمالات مطلق خود، جز بهترین نمی‌آفرینند و نمی‌خواهد، مطابق مصلحت و متضمن تحقق بیشترین خیر و کمال و سعادت است.

در این اثر با روش توصیفی - تحلیلی، از واکاوی اندیشه‌های علامه به دست می‌آید که تعیین نظام ارزشی حق، بنیانی‌ترین اصلی است که قضاوت درباره نقش مصلحت در افعال تکوینی و تشریحی خداوند بر آن بنا شده است.



## بررسی تطبیقی مسئله خلود در ادیان ابراهیمی با رویکرد پاسخ به شبهات

طلبه: سرکار خانم تکتم برغم‌دی

استاد راهنما: حجت‌الاسلام والمسلمین جواد باغبانی آرانی

استاد داور: حجت‌الاسلام والمسلمین حسن ترکاشوند

زمان جلسه دفاعیه: ۱۴۰۲/۰۷/۲۴

نتیجه: رتبه عالی با کسب نمره ۱۸

### چکیده

دائمی بودن عذاب در جهنم یکی از مسائل مهم کلامی است که در طول تاریخ میان متفکران هر یک از ادیان ابراهیمی مورد بحث و مناقشه قرار گرفته است به طوری که هر یک از ایشان کوشیده‌اند برای سؤالاتی از قبیل کمیّت و کیفیت عذاب و تعارض خلود با رحمت و عدالت حق و مانند آن، پاسخ مناسبی ارائه دهند. در تحقیق پیش‌رو با روش توصیفی-تحلیلی، بعد از مفهوم‌شناسی خلود به طرح نظرات موجود، دلایل موافقین و مخالفین خلود در اسلام، یهودیت و مسیحیت می‌پردازیم و شبهات در این زمینه را بررسی نموده؛ در نهایت، به مقایسه میان دیدگاه‌های هر یک از سه دین در نظریه خلود می‌پردازیم. آنچه مسلم است این است که گرچه کتاب مقدس یهودیان و مسیحیان نسبت به قرآن در زمینه خلود به کلیات بسنده کرده است، ولی از خلال آراء و دلایل متفکران این دو دین به دست می‌آید که خلود نزد اکثر پیروان این دین همانند اسلام به عنوان یک اصل مسلم مورد پذیرش قرار گرفته است. البته معجولات صورت گرفته در کتاب مقدس ایشان باعث گردیده تا اولاً بیشتر دچار سردرگمی شده؛ نسبت به اسلام بسیار کمتر به این مسئله و شبهات در این زمینه پردازند؛ ثانیاً در صورت ارائه نظر تفاوت آراء موافقین و به‌ویژه مخالفین در این زمینه چه به لحاظ کیفی و چه کمی بیشتر نمود یابد تا آنجا که خلود استعاری و حتی نیستی را جایگزین خلود واقعی و گرفتاری در آتش در مکانی به نام جهنم نمایند. با این وجود از نظر موافقان خلود در هر سه دین، گناهکاری که گناه سراسر وجودش را احاطه نموده و اصلاح‌ناپذیر است، در حرمان از خداوند و خالد

در عذاب جهنم خواهد بود. نهایت آنچه در تحقیق پیش رو به دست آمد مردود شدن شبهات مطرح در زمینه خلود به علاوه وجود هماهنگی در اعتقاد به خلود و ویژگی‌های مشترک اهل خلود پس از بررسی این مسئله در هر یک از ادیان ابراهیمی است.

## عنوان پایان نامه: بررسی و تحلیل فرایند ظهور حضرت مهدی عجل الله تعالی فرجه الشریف

طلبه: سرکار خانم سلیمه خرمی نسب

استاد راهنما: حجت الاسلام والمسلمین خدا مراد سلیمیان

استاد مشاور: خانم دکتر ربابه محمد بیگی

استاد داور: حجت الاسلام والمسلمین محمد مهدی حائری پور

زمان جلسه دفاعیه: ۱۴۰۲/۰۷/۲۶

نتیجه: رتبه خوب با کسب نمره ۱۷

### چکیده

از جمله معارف برجسته اسلام - خصوصاً شیعه - اعتقاد به ظهور و قیام جهانی حضرت مهدی که از دودمان پیامبر و هم نام اوست. عصر ظهور یکی از حساس ترین دوره‌های زندگی بشر از ابتدای هبوط آدم تا پایان جهان است که از یک جهت نویدبخش زندگانی جدید به همراه شکوفایی استعدادهای حقیقی و بالقوه بشریت و تحقق مدینه فاضله در سطح وسیع جهانی است. در این زمان حکومت عدالت گستر امام عصر، افق هستی را روشن می‌کند و جهان منتظر موعودی است که شعار اصلی آن عدالت و رها کردند جامعه بشریت از ظلم و فساد است زمانی که پیام الهی از جانب باری تعالی ابلاغ گردد، امام زمان عجل الله تعالی فرجه الشریف تمامی صحابه خود را از اقوام و ملل مختلف به میعادگاه فرا خواهد خواند و از کعبه به سوی کوفه حرکت خواهد کرد در مسیر راه با مسائل و مشکلاتی روبرو خواهد شد و ظهور و حضور امام زمان عجل الله تعالی فرجه الشریف به این معنا نیست که بدون مشکل، و همراهی کامل انسان‌ها باشد؛ بنا بر آنچه که در روایات آمده در هنگام ظهور جنگ‌ها و درگیری‌ها با امام زمان به وجود خواهد آمد؛ حتی بعضی از عالمان و دانشمندان در مقابل امام خواهند ایستاد، به غیر از سفیانی و دیگر مخالفان؛ و حضرت در مبارزه سخت تمامی مخالفان را شکست خواهد داد و سرزمین اسلامی را گسترش خواهد داد.

## عنوان پایان‌نامه: پاسخ به شبهات معاصر در رابطه با مصلحت‌گرایی در حکومت دینی

طلبه: سرکار خانم فاطمه ده نبی

استاد راهنما: حجت‌الاسلام والمسلمین مهدی برهان مهریزی

استاد داور: حجت‌الاسلام والمسلمین مهدی امیدی

زمان جلسه دفاعیه: ۱۴۰۲/۰۸/۲۲

نتیجه: رتبه عالی با کسب نمره ۱۸٫۵

### چکیده

پایان‌نامه موجود با عنوان «پاسخ به شبهات معاصر در رابطه با مصلحت‌گرایی در حکومت دینی» تنظیم شده است. شبهات یعنی سؤالات و مغلطه‌هایی که مخالفان نظام و اسلام در رابطه با احکام و قوانین وارد می‌کنند.

مصلحت در نظام‌های سیاسی از اهمیت ویژه‌ای برخوردار است. این اهمیت در حکومت دینی چند برابر می‌شود؛ زیرا حکومت دینی شامل احکام اولی و ثانوی است که با حفظ احکام اولی، خود را مسئول حل مشکلات در ادوار مختلف می‌داند. اما در زمان کنونی، در رابطه با مفهوم مصلحت و نحوه اجرای آن، شبهاتی مطرح شده است. به همین سبب در این پژوهش سعی شده شبهات به دودسته شبهات مفهومی و مصداقی تقسیم و هر دسته به طور مجزا بررسی شوند. پس در ساختار این نوشته، نخست آشنایی اجمالی با مفاهیم اصلی، تعریف مصلحت، حکومت و جایگاه مصلحت در حکومت دینی پرداخته‌ایم.

در ادامه به بررسی شبهات مفهومی و مصداقی مصلحت از جمله عرفی شدن مصلحت، ضوابط مصلحت، تقابل مصلحت شرعی با مصلحت اجرایی، مصلحت‌گرایی سیاسی و جایگاه مصلحت در فقه شیعی، شبهات احکام حکومتی و ابزاری بودن مجمع تشخیص مصلحت نظام پرداخته‌ایم.

جمع‌آوری مطالب در این تحقیق به روش کتابخانه‌ای و روش تجزیه و تحلیل مطالب به روش توصیفی - تحلیلی است.

## عنوان پایان نامه: حقیقت و هدف از هبوط حضرت آدم علیه السلام

طلبه: سرکار خانم صدیقه صالحی

استاد راهنما: حجت الاسلام والمسلمین مهدی نجیبی

استاد داور: حجت الاسلام والمسلمین محمد رنجبر حسینی

زمان جلسه دفاعیه: ۱۴۰۲/۰۳/۲۲

نتیجه: رتبه عالی با کسب نمره ۱۸

### چکیده

نحوه تکون حضرت آدم علیه السلام و مسائل پیرامون آن، دارای جوانب مختلف و نکات قابل تأملی است.

یکی از موضوعاتی که از گذشته تا کنون محل بحث و نظر بوده، و دانشمندان مسلمان و غیرمسلمان در آن به تحقیق و کنکاش پرداختند، مسئله «هبوط آدم» است.

اندیشمندان بسیاری در حوزه‌های مختلف علمی مانند تفسیر (مفسرین کتب مقدس)، کلام، حکمت، عرفان، علوم تجربی و زیست‌شناسی، تاریخ و مردم‌شناسی در این عرصه ورود کردند و از زاویه و دید خود به تحلیل موضوع پرداختند.

حتی فارغ از گمانه‌زنی‌های علمی و منطقی، مشاهده می‌شود که فضای جذاب و اسرارآمیز پیرامون هبوط، چنان میل و کششی دارد که پای افسانه‌ها و تخیلات بی‌مایه را هم به درون خود باز کرده، روایت آفرینش و هبوط آدم را از واقعیت اصلی خود دور نموده است.

تحقیق حاضر در پی آن است که با روش کتابخانه‌ای و تفحص در منابع مختلف و بررسی آراء متنوع، کیفیت هبوط حضرت آدم علیه السلام را بررسی کند و تصویر صحیحی از آن ارائه دهد، لذا از آن می‌توان به عنوان پژوهش تحلیلی یاد نمود. در این تحقیق به این پرسش‌ها

پرداخته می‌شود که هبوط آدم به چه نحو بوده؟ آیا مکانی بوده یا مقامی و یا هر دو؟

و آیا آدم مورد نظر شخصی بوده یا نوعی؟ و آیا می‌توان به هر دو آدم شخصی و نوعی معتقد بود؟ و مراد از بهشت و ارض و هبوط چیست؟ و آیا با توجه عصمت انبیاء، می‌توان

برای حضرت آدم معصیتی متصور شد؟

نکته مهمی که در پژوهش پیش رو مدنظر است این که درباره آدم شخصی، حتماً باید «بهشت» و «هبوط» و «زمین» را متناسب با خلقت آدم در طبیعت و ماده در نظر گرفت، چه که وقایع مربوط به آدم همه بعد از آفرینش طینی او صورت گرفته است. در این تحقیق به این نکته پرداخته می‌گردد که بهشت آدم، نمی‌تواند بهشت موعود و آخرتی باشد و هبوط او از جهت گناه (چه کبیره، چه صغیره) و عصیان متعارف نبوده است، بل این هبوط از برای کمالش لازم بوده است. همچنین بیان می‌شود که برای آدم می‌توان مصادیق مختلفی برشمرد که با توجه به مصداق در نظر گرفته شده، «بهشت» و «هبوط» و «زمین»، مطابق با آن توصیف و تحلیل می‌گردد.

### پرسش‌های مربوط به مطالب فصلنامه

۱. کاربرد عقل نظری در رابطه با ملازمه‌ی بین قطع به فراغ ذمه از تکالیف شرعیه و اعتقاد به امامت به عنوان اصل اعتقادی و آلی یا استقلالی بودن این کاربرد عقل را توضیح دهید.
۲. پاسخ صحیح به اشکال ناسازگاری خلود کفار در جهنم با رحمت و عدل الهی چیست؟
۳. چگونه مالکیت خداوند و اعتقاد به توحید در مالکیت با ازدیاد نسل سازگار بوده و با سقط جنین و مانند آن منافات دارد؟
۴. اعتبار تعدد فهم در باره قرآن و شرط تحقق بالاترین فهم از قرآن به نظر ملاصدرا را تبیین نمایید.
۵. با توجه به حدیث «اعرفوا الله بالله» امکان شناخت اوصافی خداوند از طریق مصداق را تبیین نمایید.

### قابل توجه طلاب محترم

به کسانی که به پرسش‌های فوق به طور کامل پاسخ دهند، از طرف گروه علمی تربیتی کلام اسلامی هدایایی تقدیم خواهد شد.

جهت شرکت در مسابقه، پاسخ‌های خود را به ایتای گروه علمی کلام اسلامی (۰۹۳۰۱۵۱۹۵۵۴) ارسال نمایید.

