



# کاوش‌ها سر کلامی

سال سوم / شماره هشتم / تابستان 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

مدرس حوزه علمیه قم

علی صفر تیموری کیا

مدرس حوزه علمیه قم

محمد جعفری هرنندی

استادیار موسسه 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 منتشرشده 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

- ۵..... سخن سردبیر  
بررسی حقیقت اراده الهی از دیدگاه ملاصدرا، علامه طباطبائی و آیت الله سبحانی / صفیه
- ۷ ..... شیخ بهایی  
رابطه میان ایمان، معرفت و عمل ظاهری از منظر علامه طباطبائی رحمته الله علیه و ابن تیمیه / ریحانه
- ۲۳ ..... سادات هاشم آبادی
- ۴۷ ..... تبیین و ارزیابی نظریه مهدویت شخصی و نوعی / ملیحه صائمی
- ۶۱..... بررسی نظریه ابن سینا در رابطه با علم خداوند به جزئیات و نقدهای غزالی بر آن / مریم باقری
- ۸۵ ..... بررسی و تبیین حقیقت فشار و عذاب قبر / راضیه مقبل
- ۱۰۷ ..... گزارش جلسات دفاعیه پایان نامه های گروه کلام اسلامی / علی صفر تیموری کیا



## سخن سردبیر

تبلیغ دین، رسالت اصلی و مهم‌ترین وظیفه حوزه‌های علمیه است و تمام آنچه را که قرآن در آیات متعدد از جمله «يَا أَيُّهَا الرَّسُولُ بَلِّغْ مَا أُنزِلَ إِلَيْكَ مِنْ رَبِّكَ...» (مائده: ۶۷)، «وَأَنْذِرِ النَّاسَ يَوْمَ يَأْتِيهِمُ الْعَذَابُ...» (ابراهیم: ۴۴)، «الَّذِينَ يُبَلِّغُونَ رِسَالَاتِ اللَّهِ وَيَخْشَوْنَهُ وَلَا يَخْشَوْنَ أَحَدًا إِلَّا اللَّهَ وَكَفَى بِاللَّهِ حَسِيبًا» (احزاب: ۳۹)، «قَالَ إِنَّمَا الْعِلْمُ عِنْدَ اللَّهِ وَأُبَلِّغُكُمْ مَا أُرْسِلْتُ بِهِ وَلَكِنِّي أَرَاكُمْ قَوْمًا تَجْهَلُونَ» (احقاف: ۲۳)، «فَتَوَلَّى عَنْهُمْ وَقَالَ يَا قَوْمِ لَقَدْ أَبْلَغْتُكُمْ رَسُولًا مِنْ رَبِّكُمْ وَإِنِّي أَخَافُ لَكُمْ إِذْ يَأْتِيَنَّكُمْ أَمْثَلُ الَّذِي أَتَاكُمْ مِنْ رَبِّكُمْ لَعَلَّكُمْ أَتَقُونَ» (اعراف: ۷۹)، به عنوان اهداف میانی و نیز نهایی دین معرفی فرموده، مبتنی بر این مسئله است.

علاوه بر اصل ضرورت تبلیغ دین، اتقان و استواری مطالب در امر تبلیغ نیز دارای اهمیت است و بدون توجه به آن، نتیجه پایداری حاصل نخواهد شد؛ «فَلْيَتَّقُوا اللَّهَ وَلْيَقُولُوا قَوْلًا سَدِيدًا» (نساء: ۹)، «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ وَقُولُوا قَوْلًا سَدِيدًا» (احزاب: ۷۰)

باتوجه به این دو دسته از آیات، تبلیغ مورد سفارش قرآن می‌بایست متقن و بر اساس مبانی صحیح انجام پذیرد و این مستلزم پژوهش و تحقیق مستمر، جامع، به روز و بر اساس نیاز مخاطب است بدین جهت کسب مهارت پژوهش و آشنایی با شیوه‌های تحقیق علمی، برای یک مبلغ امری لازم و بایسته است و این مسئله به کرات در فرمایشات رهبری معظم انقلاب علیه السلام بیان شده است از جمله در دیدار اخیر ایشان با طلاب در تبیین ویژگی تبلیغ موفق فرمودند: «اگر تبلیغ ما متکی به تحقیق نباشد، خنثی و ابتر خواهد شد». (سخنرانی رهبری در جمع طلاب در تاریخ ۱۴۰۲/۴/۲۱)

این شماره از فصلنامه مشتمل است بر پنج مقاله با عناوین «بررسی حقیقت اراده

الهی از دیدگاه ملاصدرا، علامه طباطبایی و آیت الله سبحانی»، «رابطه میان ایمان، معرفت و عمل ظاهری از منظر علامه طباطبائی رحمته الله علیه و ابن تیمیه»، «تبیین و ارزیابی نظریه مهدویت شخصی و نوعی»، «بررسی نظریه ابن سینا در رابطه با علم خداوند به جزئیات و نقدهای غزالی بر آن»، «بررسی و تبیین حقیقت فشار و عذاب قبر» و گزارش جلسات دفاعیه پایان نامه های گروه علمی کلام اسلامی.



## بررسی حقیقت اراده الهی از دیدگاه ملاصدرا، علامه طباطبایی و آیت الله سبحانی

صفیه شیخ بهایی<sup>۱</sup>

### چکیده

در بین اوصاف خداوند، صفت «اراده» دارای اهمیت ویژه ای است زیرا عموم متکلمان و فلاسفه اسلامی با وجود اینکه در اتصاف خداوند به اراده توافق دارند اما نسبت به حقیقت آن اختلاف کرده اند؛ بر این اساس محور بحث در این مقاله، بررسی حقیقت اراده الهی از منظر سه اندیشمند مطرح امامیه در دروه معاصر ملاصدرا، علامه طباطبایی و آیت الله سبحانی است که ضمن مقایسه آراء ایشان به بیان دیدگاه برتر پرداخته شده است. روش تحقیق در این نوشته عقلی، تحلیلی است و اطلاعات به صورت کتابخانه ای جمع آوری شده و به صورت توصیفی، استدلالی و مقایسه ای پردازش شده اند. آنچه از بررسی آراء این سه متکلم فیلسوف استفاده می شود این است که صدرالمتألهین حقیقت اراده را به معنای علم به نظام اصلح و اراده الهی را در هر دو یعنی هم مقام ذات و هم مقام فعل متصور می داند. علامه طباطبایی معتقد است که می توان اراده را از فعل واجب تعالی انتزاع نمود پس جز صفات فعلی محسوب می گردد و آیت الله سبحانی اراده خداوند را همان اختیار ذاتی و از صفات ذات برمی شمارد.

**واژگان کلیدی:** اراده الهی، صفت ذاتی، صفت فعلی، ملاصدرا، علامه طباطبایی،

آیت الله سبحانی

۱. طلبه سطح ۳ غیرحضوری جامعه الزهراء (ع)، رشته کلام اسلامی.

## مقدمه

بحث درباره حقیقت اراده الهی، قدیم یا حادث بودن، صفت ذات یا فعل بودن و ارتباط آن با دیگر صفات الهی در کلام و فلسفه اسلامی سابقه‌ای طولانی دارد و در قرآن و روایات نیز مورد توجه قرار گرفته تا آنجا که لفظ اراده و مشتقات آن ۱۳۷ بار در قرآن آمده است؛ هرچند که اراده به صیغه اسم فاعل یا صفت مشبیه یا امثال آن به خداوند نسبت داده نشده است ولی صیغه فعلی آن در آیات متعددی در مورد خدا به کار رفته است و کانون سخنان فراوانی از ائمه معصومین علیهم‌السلام قرار گرفته است. متکلمان و فیلسوفان مسلمان اراده انسان را از شئون نفس و در زمره کیفیات یا افعال آن دانسته و درباره گوهر آن به گفتگو پرداخته‌اند. در باب اراده الهی نیز هرچند متکلمان و حکیمان مسلمان در توصیف خداوند به «اراده» و اطلاق نام مرید بر وی هم رأیند اما در تبیین و تفسیر حقیقت آن، آراء مختلفی دارند و همین اختلاف نظر در مورد این صفت، بررسی دیدگاه‌های متکلمان و فلاسفه درباره آن را از اهمیت مضاعفی برخوردار می‌کند. اکثر متکلمان مسلمان، در مکتوبات خود از «اراده الهی» بحث کرده‌اند و این مناقشات به خوبی در کتب کلامی متقدم همچون «مسئله فی الارادة» تألیف شیخ مفید یا «المخلص فی اصول الدین» تألیف سید مرتضی و نیز کتب کلامی متأخر همچون «کشف المراد» تألیف علامه حلی قابل پیگیری است در میان فلاسفه نیز این بحث، بحث پر چالشی بوده است و بخشی از الهیات بمعنی الاخص را در میراث مکتوب فلسفه اسلامی همچون «اسفار» ملاصدرا به خود اختصاص داده است. در عصر حاضر نیز بحث پیرامون این مسئله میان متفکران معاصر همچنان ادامه دارد و کتاب‌ها و مقالات متعددی در این عرصه نوشته شده است؛ نمونه آن در کتاب «نهایة الحکمة» علامه طباطبایی و «محاضرات فی الالهیات» آیت‌الله سبحانی است. از کتاب‌هایی که مستقلاً در ارتباط با اراده الهی به چاپ رسیده کتاب «اراده خدا» تألیف علی‌الله بداشتی است. در پژوهش‌های معاصر با رویکرد تطبیق و مقایسه بین دیدگاه‌ها می‌توان به مقاله «حقیقت اراده الهی از منظر حکمت متعالیه» نوشته محسن عمیق و لیلا میثمی اشاره کرد؛ اما در مقاله حاضر، سعی بر این است که دیدگاه‌های صدرالمتألهین، علامه طباطبایی و آیت‌الله سبحانی مورد بررسی و تطبیق قرار گیرد.



## ۱. مفهوم شناسی

### ۱.۱. اراده در لغت

اراده واژه‌ای عربی از ریشه «رود» است. جوهری در صحاح آن را مرادف با «مشیت» دانسته و سپس معنای طلب را نیز اضافه کرده است (جوهری، ۱۴۰۴: ۴۷۸/۱)، صاحب «مصباح المنیر» نیز همین معنا را برگزیده و می‌گوید: «اراده، طلب کردن و برگزیدن است» (فیومی، ۱۴۱۴: ص ۹۳)، دهخدا در لغت‌نامه خود، معادل فارسی اراده را «خواستن، خواسته، میل، قصد و آهنگ» نوشته است. (دهخدا، ۱۳۷۷: ص ۱۶۰۵) صاحب کشف در اصطلاحات الفنون اراده به معنای «نزوع نفس و میل آن به انجام دادن فعل» می‌داند (تهانوی، ۱۹۹۱: ۵۵۲/۱) در فرهنگ علوم عقلی به معنای «خواستن، قصد کردن و توجه کردن» است (سجادی، ۱۳۶۱: ص ۱۳۰) و در فرهنگ فلسفی صلیبیا، اراده، اشتیاق به انجام کار و طلب کردن آمده است. (صلیبیا، ۱۳۹۳: ص ۱۲۴)

### ۱.۲. حقیقت اراده در انسان

همه انسان‌ها زمانی که کاری اختیاری انجام می‌دهند، در درون خود حالتی را درک می‌کنند که از آن تعبیر به «اراده» می‌شود، این حالت، حالتی نفسانی است و همچون دیگر حالات درونی، با علم حضوری درک می‌شود. با این وجود، حضوری بودن علم انسان به این حالت، به این معنا نیست که تبیین آن در قالب علم حصولی کار آسانی باشد و همین امر موجب شده است که تعاریف مختلفی از اراده انسان ارائه شود. (سعیدی مهر، ۱۳۹۴: ۲۴۷/۱) صدر المتألهین، «اراده انسان» را کیفیتی نفسانی و از امور وجدانی می‌داند که با علم حضوری قابل درک است.

«اراده در حیوان و ما، کیفیتی نفسانی مانند دیگر کیفیات نفسانی است و آن از امور وجدانی مانند دیگر امور وجدانی مانند لذت و درد است به طوری که شناخت جزئیات آن بسیار آسان است زیرا علم به آن، نفس حقیقت آن است که نزد هر ادراک‌کننده‌ای حاضر است» (ملاصدرا، ۱۳۸۳: ۳۵۲/۶)

ملاصدرا فعل ارادی را دارای مبادی و مراحل می‌داند و معتقد است وقتی انسان بخواهد کاری انجام دهد، این مراحل در وجودش رخ می‌دهد:

«روش ما در آنچه که انجام دادیم و یا اراده تحصیلش را نمودیم این است که نخست آن را تصور کرده و به فایده‌اش که به ما بازمی‌گردد تصدیق گمانی و جهلی خیالی و یا علمی می‌کنیم، به اینکه در آن یک نوع منفعتی و یا خیری از خیرات حقیقی و یا گمانی - خواه عینی و خارجی باشد و یا شهرت و ستایش و مدحی که به جوهر ذات ما یا به قوه‌ای از قوای ما بازگردد - باشد؛ از این علم تصویری و حکم تصدیقی شوقی به آن فعل برانگیخته می‌شود و چون شوق نفسانی قوی شده و شدت پیدا کرد قوه ارادی به حرکت درآمده و در انسان از قوه‌ای است که فوق قوه شوقی حیوانی است که منشعب به شهوت و غضب می‌شود و آن عقل عملی است و در غیر انسان اشتداء حال آن قوه است، از آن دو قوه محرک که در عضله و ماهیچه‌هاست برانگیخته شده و آن‌ها را از جهت بسط یا قبض حرکت می‌دهد و با حرکت آن‌ها اعصاب و اعضا به حرکت درآمده و مراد حاصل می‌گردد و این مبادی در افعال خارجی ما متعدد است.» (همان، ص ۳۵۴)

باید توجه داشت؛ که این مبادی برای اراده در انجام افعال خارجی است نه در افعال ذهنی، اما اراده در مورد خداوند بدین گونه نیست. چون اگر این مبادی چهارگانه در ذات حق تعالی رخ دهد، لازمه‌اش ترکیب و انفعال ذات است که بطلانش بدیهی است. در ذات خداوند علم و داعی و اراده وحدت دارد. چون کمالی برتر از ذات متصور نیست تا نسبت به آن داعی و شوق پدید آید، چراکه ذات خداوند کمال نامتناهی است پس ابتهاج و حب او ذاتی است نه خارج از ذات که بذاته و لذاته مبتهج است و همین ابتهاج مبدأ سایر کمالات و ابتهاجات است که همه نسبت به او قیام صدوری و فعلی دارند، نه حلولی و انفعالی. (همان) اما علامه طباطبایی ضمن اینکه اراده را کیف نفسانی می‌شمارند که از وضعیت میان علم جازم و فعل خارج انتزاع می‌گردد آن را امری غیر از علم و شوق می‌داند و در این باره می‌نویسد: «پس از آنکه علم فاعل نسبت به خیر بودن فعل محقق شد، شوقی به دنبال آن در فاعل برای انجام فعل به وجود می‌آید، چه خیر به طور کلی برای او دوست داشتنی است و فقدان آن سبب اشتیاق است، این شوق خود کیفیتی است نفسانی و با علمی که پیش از آن است یقیناً فرق دارد، پس به دنبال شوق در

فاعل اراده به وجود می‌آید. اراده نیز کیفیتی است نفسانی که هم با علم فرق دارد و هم با شوق، پس از آنکه اراده به تحقق پیوست فعل خاص با به حرکت درآوردن عضلات به وسیله قوه فعاله که در سراسر بدن و اندام‌های آن گسترده است انجام می‌پذیرد» (طباطبایی، ۱۳۸۲: ص ۴۹۲)

همان‌گونه که از بیان علامه فهمیده می‌شود، ایشان تنها سخنی که در مورد اراده می‌گوید آن است که اراده امری است غیر از علم و شوق؛ اما درباره اینکه واقعیت آن چیست هیچ بیانی ارائه نمی‌دهد. (حسینی زارگر، ۱۳۹۶: ص ۶) در ادامه علامه معتقد است چون اراده کیفیتی است نفسانی و از ماهیات امکانی و ذات باری تعالی از ماهیت و امکان مبراست پس اراده به معنایی که در انسان است در ذات خداوند تحقق ندارد. علاوه بر این، اراده همواره با مراد است و هرگاه مراد از امور فانی و ناقص باشد، اراده نه قبل از آن وجود خواهد داشت و نه بعد از آن، پس متصف کردن ذات خداوند به چنین صفتی مستلزم تغییر ذات است که محال خواهد بود. (طباطبایی، ۱۳۸۲: ص ۲۰۳)

آیت‌الله سبحانی نیز در بیان حقیقت اراده انسان، تعریفی ارائه نمی‌دهد و فقط اقوال سایر فلاسفه و متکلمان را از اراده انسان بیان می‌کند و معتقد است اراده در انسان به هر معنایی که تفسیر شود پدیده‌ای است که به تدریج در لوح نفس انسانی آشکار می‌گردد و نمی‌توان خداوند را متصف به چنین صفتی دانست، زیرا داشتن چنین اراده‌ای مستلزم وجود مادی، عروض تغییر و تبدل از فقدان به وجدان است و چنین چیزی لایق شأن خداوند نیست. با این حال در اطلاق نام «مرید» بر خداوند و اتصاف وی به صفت «اراده» اختلافی نیست. (سبحانی، ۱۴۲۱: ص ۱۴۵)

## ۲. حقیقت اراده الهی از دیدگاه ملاصدرا

صدر المتألهین معتقد است اراده خداوند همان علم اوست بدون هیچ تغییری در ذات و اعتبار. (شیرازی، ۱۹۸۱: ۴/۲۸۲) و از آنجایی که خداوند منزله از تأثر خارجی و انگیزه‌های بیرونی است و غایه الغایات است، شوق و محبتی سوای ذات خویش ندارد، بلکه مبتهج به ذات خویش است و از این رضایت و ابتهاج ذاتی است که خیرات او ناشی می‌شود و اگر اراده و انگیزه‌ای زائد

بر ذات خویش داشته باشد، غایت و هدف همه موجودات نخواهد بود؛ بنابراین اراده اشیا توسط خداوند همان علم او به اشیا است. (همان، ص ۲۳۰) وی این دیدگاه را به حکما نسبت می‌دهد: «... و اما اراده خداوند از نظر حکما عبارت است از علم او به نظام عالم بر وجه اتم و اکمل؛ پس این علم از جهت اینکه در ایجاد کامل‌ترین و برترین نظام، کافی است و مرجح وجود بر عدمش است، اراده است و علم ما نیز هنگامی که متأكد شود و قوت یابد، سبب وجود خارجی می‌شود؛ مانند کسی که روی دیوار باریکی در حرکت است و هرگاه توهم سقوط غلبه یابد، سبب سقوط او می‌گردد پس اینکه علم از کسی سبب وجود کائنات می‌گردد بعید نیست» (همان، ص ۱۱۴)

از مجموع نظرات ایشان استفاده می‌شود که این حکیم متأله اراده را همان علم و دارای یک حقیقت واحد می‌داند که عین ذات حق تعالی است و اراده الهی را به علم الهی برمی‌گرداند و معتقد است که اراده و داعی در حق تعالی حقیقت واحدی است و خداوند انگیزه خارج از ذات خویش ندارد و اراده او عین ذات اوست که همان علم او به نظام اصلح است و وی در قسمت دیگری از اسفار در تبیین معنای اراده الهی می‌گوید: «اراده و محبت دارای یک معناست مانند علم و آن در واجب تعالی عین ذات اوست و در همان حال عین داعی اوست». (همان، ص ۲۸۸)

ایشان برای اثبات دیدگاه خود، از آیات قرآن کریم استفاده کرده و به عنوان نمونه آیه ۳۸ سوره محمد را ذکر می‌کند که خداوند می‌فرماید: «وَاللَّهُ الْعَلِيمُ وَأَنْتُمْ الْفُقَرَاءُ»؛ «خداوند بی‌نیاز و شما نیازمندید». (محمد: ۳۸)

در ذیل آیه می‌نویسد:

«پس او از هر جهت از غیر خودش بی‌نیاز است و غیر از او از هر جهت به حسب ذات و صفات و افعالشان بدو نیازمندند و اگر در فعل و بخشش قصدی زائد و یا هدف و یا شوق و یا درخواست طاعت و یا ستایش و یا مدحی بوده از هر جهت از غیر خودش بی‌نیاز نبود.» (همان، ص ۳۰۳)

ایشان قائل است که این آیه و آیات فراوان دیگری دلالت بر این دارند که او غایت هر

چیزی است و در فعل خود هیچ هدفی جز ذاتش ندارد پس اگر او اراده زائد و یا داعی خارج از ذاتش داشته باشد، ذات اقدس او غایت موجودات و مرجع تمام اشیاء نخواهد بود پس اراده او نسبت به اشیاء عین علم اوست به آن‌ها و هر دو عین ذاتش هستند. (همان)

اما در باب رابطه اراده با ذات الهی، ایشان در شرح اصول کافی بیان می‌کند؛ صفات حق تعالی باینکه حقیقت واحد دارند ولی دارای مراتب می‌باشند، اگر با توجه به ذات لحاظ شوند صفت ذاتیه و اگر با توجه به افعال خداوند لحاظ شوند صفت فعلیه می‌باشند. همان‌گونه که علم الهی باینکه حقیقت واحدی است، اما به مراتب اجمالی و تفصیلی تقسیم می‌شود. اراده الهی نیز همین‌گونه است باینکه حقیقت واحدی است می‌توان به عنوان صفت ذاتیه یا فعلیه آن را لحاظ کرد. (شیرازی، ۱۳۶۶: ص ۲۸۱) در این دیدگاه، معنای اراده ذاتی معنای مصدری است که همان احداث و ایجاد است و این معنا قدیم و عین ذات واجب است و اراده در مقام فعل به معنای «حاصل مصدری است» که همان فعل حادث متجدد است و آن آخرین مراتب اراده خداوند است که بعینه با ذوات موجودات متحصل بالفعل متحد است. (شیرازی، ۱۳۸۳: ۶/۳۵۳)

### ۳. حقیقت اراده الهی از دیدگاه علامه طباطبایی

علامه طباطبایی در باب تفسیر اراده الهی معتقد است که ما انسان‌ها به طور وجدانی درک می‌کنیم که اراده ما بین آگاهی ما به فعل و انجام فعل قرار دارد نه اینکه اراده ما آگاهی و علم ما به فعل باشد. از نظر وی، اراده خداوند به معنای موجودیت بخشیدن به فعل خواهد بود که مغایر با علم است. ایشان در باب رابطه اراده با ذات الهی معتقد است که صفت اراده را نمی‌توان، صفت ذاتی حق تعالی لحاظ کرد چون مستلزم حدوث و تغییر در ذات خواهد بود و محال است که خداوند محل حدوث و تغییر باشد وی در این رابطه می‌نویسد:

«اراده چون کیفیت نفسانی است و با شوق هم تفاوت دارد از ماهیات امکانی است و ذات مقدس حق تعالی از ماهیت و امکان جداست؛ بنابراین اراده هم به معنایی که برای ما مطرح است در ذات واجب تعالی تحقق ندارد، گذشته از این، اراده همواره با آن چیزی همراه است که خواسته شده و مراد است و هرگاه

مراد از امور فانی و ناقص باشد، اراده نه قبل از آن وجود خواهد داشت و نه بعد از آن؛ بنابراین اتصاف ذات واجب تعالی بدین صفت، مستلزم تغییر ذات خواهد بود که محال است» (طباطبایی، ۱۳۸۲: ص ۴۹۳)

حاصل بحث ایشان این است که با دو لحاظ می‌توان اراده الهی را از فعل خداوند انتزاع کرد: یکی اینکه فعل خداوند فعلی است که در اثر اجبار و عامل بیرونی نیست بلکه با رضایت و اختیار واجب تعالی محقق یافته است و تحقق چنین فعلی از لوازم اراده به معنای حقیقی آن است، پس خداوند صاحب اراده است و دیگری بدین لحاظ که علت تامه فعل در خارج حضور دارد و با تحقق علت تامه، فعل محقق می‌شود همان‌گونه که اراده در انسان جزء اخیر علت تامه افعال انسان است و با تحقق آن، فعل انسان محقق می‌شود و یکی از لوازم اراده حضور علت تامه است، می‌توان وصف اراده را از فعل الهی انتزاع نمود، بنابراین اراده الهی صفتی است که از اجتماع علل انتزاع می‌شود و در این صورت گاهی وجود شیء به کامل شدن مقدمات و علل تامه آن نسبت داده می‌شود و گاهی به خداوند و از آن به اراده الهی تعبیر می‌شود. (عمیق، فهیمی، ۱۳۹۱: ص ۱۳۶)

علامه برای اثبات دیدگاه خود به آیات و روایات نیز استناد می‌کند برای نمونه در تفسیر آیه ۱۶ سوره اسرا می‌نویسد: «وَإِذَا أَرَدْنَا أَنْ نُهْلِكَ قَرْيَةً أَمَرْنَا مُتْرَفِيهَا»؛ «هنگامی که بخواهیم شهر و دیاری را هلاک کنیم نخست اوامر خود را برای مترفین [ثروتمندان مست شهوت] بیان می‌داریم.»

«مقصود از اراده، هلاک قریه در جمله، نزدیک شدن وقت عمل است و ممکن است مراد از آن، اراده فعلیه باشد. چون حقیقت اراده عبارت است از توافق اسبابی که مقتضای مراد و مساعد با وقوع آن است و این معنا نزدیک همان معنایی است که ذکر شد، چون برگشت آن به تحقق اسبابی است که اقتضای هلاک این قوم را دارد.» (طباطبایی، ۱۳۸۲: ۵۹/۱۳)

ازجمله روایاتی که ایشان از آن استفاده و اثبات کرده است که اراده از صفات فعلیه است نه ذاتیه؛ روایت امام رضا علیه السلام است که حضرت در پاسخ به صفوان که از ایشان در

مورد اراده خداوند و اراده مردم پرسیده بود فرمودند:

«الإرادة من الخلق الصَّمِيرُ وما يَبْدُوهم بعدَ ذلك من الفعلِ وأما من الله تعالى فإرادته إحدائه لا غيرُ ذلك؛ اراده در مورد مخلوقات عبارت است از تصمیم درونی و افعالی که پس از آن ظاهر می‌شود اما اراده خداوند متعال صرفاً به معنای ایجاد است.» (کلینی، ۱۴۰۷: ۱/۱۰۹)

در خلال این روایت حضرت اراده حق تعالی را احداث و ایجاد فعل او می‌داند نه چیز دیگر. (طباطبایی، ۱۳۸۸: ص ۹۴)

#### ۴. حقیقت اراده الهی از دیدگاه آیت‌الله سبحانی

آیت‌الله سبحانی اراده خداوند را همان اختیار ذاتی باری تعالی می‌داند و بنابراین آن را از صفات ذاتی برمی‌شمارد و معتقد است خدا ذاتاً فاعل مختار است و اراده او چیزی جز مختار بودن او نیست.

«قول حق این است که اراده از صفات ذاتیه است و با تجرید و پیراستن از شائبه نقص و خصوصیات امکانی، بر خداوند اطلاق می‌شود؛ بنابراین مراد از توصیف خدا به اراده، فاعل مختار بودن اوست در مقابل فاعل مضطر...» (سبحانی، ۱۴۲۱: ص ۱۱۴)

ایشان صاحب اراده را از این جهت دارای کمال می‌داند که به سبب این خصوصیت، مختار و مالک فعل خود و زمام دار عمل خویش است پس خداوند متعال به نحو اکمل واجد این ویژگی است زیرا او فاعل مختاری است که در قدرت و سلطنت خود مقهور هیچ احدی نیست. (همان، ص ۱۴۸) البته باید توجه داشت که اراده به این بیان، مستلزم سلبی بودن صفت اراده یعنی مجبور نبودن یا مکره نبودن نمی‌شود بلکه اراده، صفتی است که عین ذات خداوند متعال است و استفاده از وصف سلبی و تفسیر آن موجب نمی‌شود حقیقت آن نیز به امر سلبی تبدیل گردد؛ همان‌گونه که تفسیر علم به «عدم جهل» مستلزم سلبی بودن صفت علم نیست. (همان)

نظر ایشان در مورد روایاتی مانند روایت عاصم بن حمیر که از امام جعفر صادق علیه السلام

پرسید:

«لَمْ يَزَلِ اللَّهُ مُرِيدًا؟ آیا خداوند از ازل اراده کننده بوده است؟ و امام در پاسخ او فرمود: إِنَّ الْمُرِيدَ لَا يَكُونُ إِلَّا الْمُرَادَ مَعَهُ، بَلْ لَمْ يَزَلْ عَالِمًا قَدْرًا ثُمَّ ارَادَ؛ همانا اراده کننده ای نیست مگر آنکه مراد همراه او باشد، خداوند از ازل عالم و قادر بوده است و سپس اراده کرده است». (کلینی، ۱۴۰۷: ۱/۱۰۹)

اراده الهی را حادث و از صفات فعلی خداوند می داند، چنین است که این روایات، اراده به معنایی که ایشان بیان کرده است یعنی اختیار ذاتی که از صفات ذاتی است را نفی نمی کند بلکه آنچه در روایات نفی شده، اراده به معنای موجود در انسان است زیرا اثبات چنین اراده ای برای خداوند دو محذور دارد: محذور اول اینکه لازم می آید مراد مانند مرید قدیم باشد یا مراد مانند مرید حادث باشد. محذور دوم اینکه تغییر و تدریج بر ذات الهی عارض شود. (همان، ص ۱۱۶)

##### ۵. نقد علامه طباطبایی و آیت الله سبحانی بر دیدگاه ملاصدرا

با توجه به آرائی که از سوی صدرالمتألهین مطرح شد می توان چنین جمع بندی نمود که ملاصدرا حقیقت اراده را همان علم الهی به نظام احسن تفسیر می کند اما علامه طباطبایی نظر صدرالمتألهین در باب اراده الهی را نمی پسندد و تفسیر اراده الهی را به علم به نظام احسن دشوار می داند و در این باره بیان می کند:

«آنچه مسلم است این است که در بین موجودات زنده، فاعل مختار، جاننداری است که فعل خود را جز از روی آگاهی به اینکه فعل، خیر و صلاح اوست و اراده ای که در واقع کیف نفسانی است، انجام ندهد و واجب متعال، فعل را جز از روی علم به خیریت آن انجام نمی دهد، اما اینکه علم ذاتی او از حیث وجود همان اراده یا مشیت باشد ولو آنکه آن را از کیفیات نفسانی هم ندانیم، امری است که برای ما مسلم نیست.» (طباطبایی، ۱۳۸۲: ص ۲۰۳)

ایشان معتقد است که هیچ دلیلی وجود ندارد که مفهوم اراده بر علم خداوند به نظام



اصلح صدق کند، زیرا اگر اراده کیفیتی نفسانی است، با مفهوم علم مغایرت دارد و اگر دارای مفهوم دیگری است که می‌توان آن را بر علم به اینکه فعل خیر و مصلحت است اطلاق کرد چنین مفهومی برای اراده وجود ندارد.

آیت الله سبحانی نیز در اشکال به تفسیر اراده الهی به علم خداوند به نظام احسن معتقد است اشکال این تفسیر از اراده آن است که مفاهیم و معانی صفات، با هم مختلف هستند و عینیت صفات در مورد خداوند، مربوط به واقعیت و مصادیق آن‌هاست بنابراین، تفسیر اراده به علم، منجر به انکار واقعیت اراده در خداوند می‌شود. (سبحانی، ۱۴۲۱: ص ۱۱۱) ایشان به روایاتی از ائمه معصومین علیهم‌السلام استناد کرده که عدم صحت چنین تفسیری را تأیید کرده و در تغایر «علم» و «اراده» صراحت دارد برای مثال امام صادق علیه‌السلام در پاسخ به بکیر بن اعین که درباره وحدت یا تغایر علم و اراده پرسیده بود فرمود:

«أَلْعِلْمُ لَيْسَ هُوَ الْمَشِيَّةُ. أَلَا تَرَى أَنَّكَ تَقُولُ: «سَأَفْعَلُ كَذَا إِنْ شَاءَ اللَّهُ» وَ لَا تَقُولُ: «سَأَفْعَلُ كَذَا إِنْ عَلِمَ اللَّهُ؟» فَقَوْلُكَ: «إِنْ شَاءَ اللَّهُ» دَلِيلٌ عَلَى أَنَّهُ لَمْ يَشَأْ؛ فَإِذَا شَاءَ كَانَ الَّذِي شَاءَ كَمَا شَاءَ وَ عَلِمَ اللَّهُ السَّابِقُ لِلْمَشِيَّةِ؛ عَلِمَ خَدَاوَنَدُ هَمَانَ مَشِيَّتِ نَيْسَتِ، أَيَا نَمِي بَيْنِي كَه مِي گویی فلان کار را اگر خدا بخواهد انجام خواهد داد ولی نمی‌گویی، فلان کار را اگر خدا بداند، انجام خواهد داد؛ بنابراین سخن تو که می‌گویی اگر خدا بخواهد، دلیل آن است که تاکنون نخواستی است، پس اگر بخواهد، همان چیزی را که خواسته است محقق خواهد شد و علم خدا پیش از مشیت او موجود است» (کلینی، ۱۴۰۷: ق: ۱۰۹/۱)

## ۶. نقد آیت الله سبحانی بر دیدگاه علامه طباطبایی

آیت الله سبحانی پرسش و پاسخ صفوان از امام رضا علیه‌السلام در مورد اراده خداوند و اراده مردم که مورد استناد علامه طباطبایی قرار گرفته و ایشان با توجه به این دسته از روایات، اراده الهی را از صفات فعلیه می‌داند را ذکر کرده و معتقد است چنین روایاتی فقط اراده به معنای موجود در انسان را نفی می‌کند پس اراده الهی به معنای اختیار ذاتی از صفات ذاتی خداوند است.

## نتیجه‌گیری

این مقاله با عنوان «بررسی حقیقت اراده الهی از دیدگاه ملاصدرا، علامه طباطبایی و آیت‌الله سبحانی» به بررسی حقیقت اراده در انسان و تفسیر و تبیین اراده الهی از منظر صدرالمتألهین، علامه طباطبایی و آیت‌الله سبحانی و نقد علامه طباطبایی و آیت‌الله سبحانی بر دیدگاه ملاصدرا و نقد آیت‌الله سبحانی بر نظر علامه طباطبایی پرداخته است. صدرالمتألهین اراده انسان را کیفیتی نفسانی و از امور وجدانی می‌داند که با علم حضوری قابل درک است و دارای مبادی و مراحل است، علامه طباطبایی نیز آن را کیف نفسانی لحاظ می‌کند اما سخنی که در مورد اراده می‌گوید این است که اراده امری غیر از علم و شوق است ولی درباره واقعیت آن هیچ بیانی ارائه نمی‌دهد. آیت‌الله سبحانی نیز معتقد است که اراده در صورتی که تعریف شود پدیده‌ای است که به تدریج در لوح نفس انسانی آشکار می‌گردد اما هر سه تن اتفاق نظر دارند بر اینکه نمی‌توان معنایی که برای اراده انسان در نظر می‌گیریم، بدون حذف جهاتی که موجب نقص و محدودیت و لازمه موجودات ممکنی نظیر انسان است بر خدا اطلاق کرد.

در بیان حقیقت اراده الهی آرای مطرح شده بدین ترتیب است:

۱. ملاصدرا معتقد است که اراده الهی همان علم او به نظام احسن است و باینکه حقیقت واحدی است اما می‌توان آن را به عنوان صفت ذاتیه یا فعلیه لحاظ کرد؛

۲. علامه طباطبایی اراده را از فعل واجب تعالی انتزاع نموده و آن را از صفات فعلی خداوند دانست؛

۳. آیت‌الله سبحانی اراده خداوند را همان اختیار ذاتی او و از صفات ذاتی خداوند به حساب آورد.

علامه طباطبایی در رد دیدگاه ملاصدرا تفسیر اراده الهی به علم به نظام احسن را ناپسند می‌شمارد و معتقد است هیچ دلیلی وجود ندارد که مفهوم اراده بر علم خداوند به نظام اصلح صدق کند آیت‌الله سبحانی نیز در دیدگاه ملاصدرا اشکال گرفته و معتقد است تفسیر اراده به علم منجر به انکار واقعیت اراده خداوند می‌شود و با استفاده از

روایات تغایر علم و اراده را به اثبات می‌رساند ایشان در مورد روایاتی که علامه طباطبایی به آن استناد کرده و اراده الهی را از صفات فعلی خداوند و حادث می‌داند معتقد است که چنین روایاتی اراده به معنای موجود در انسان را فقط نفی می‌کند.

به نظر می‌رسد؛ شایسته این است که بین دو مرتبه اراده ذاتی و اراده فعلی تفکیک قائل شده و برای هرکدام تعریف جداگانه‌ای ارائه کنیم.

در مرتبه اراده ذاتی، ملاصدرا و آیت‌الله سبحانی اراده الهی را از جمله صفات ذات برشمردند اما به نظر می‌رسد که پذیرش رأی ملاصدرا مبنی بر مساوق بودن اراده ذاتی با علم ذاتی خداوند به نظام احسن خالی از اشکال نیست زیرا با تأمل در معنای اراده و با رجوع به مرتکزات لغوی درمی‌یابیم که معنای اراده غیر از معنای علم است علاوه بر این که در برخی از روایات هم به تفکیک علم از مشیت اشاره شده است.

اما بر اساس دیدگاه آیت‌الله سبحانی می‌توان اراده ذاتی خداوند را همان اختیار ذاتی دانست یعنی ذات خداوند دارای نوعی کمال وجودی است که بر اساس آن مغلوب و مقهور هیچ موجودی نمی‌گردد و افعال را به دور از اجبار و از روی اختیار انجام می‌دهد. در مرتبه اراده فعلی دیدگاه علامه طباطبایی قابل توجه و مورد قبول است زیرا صفت اراده به عنوان یک صفت فعلی یا از مرتبه فعل واجب تعالی یعنی همان احداث و ایجاد موجودات انتزاع می‌شود یا از رابطه خداوند با فعلی که اسباب و علل آن تام است. آیات و روایات مطرح شده توسط ایشان ذیل این موضوع دلیلی بر صدق مدعای ماست.

## فهرست منابع

### کتابها

۱. تهنانوی، محمدعلی بن علی، (۱۹۹۶ م)، کشف اصطلاحات الفنون والعلوم، چاپ اول، مكتبة لبنان، ناشرون، بیروت.
۲. جوهری فارابی، اسماعیل بن حماد، (۱۴۰۴ ق)، الصحاح (تاج اللغة و صحاح العربية)، چاپ سوم، دارالعلم للملایین، بیروت.
۳. حسن زاده آملی، حسن، (۱۳۸۷)، شرح فارسی الاسفار الاربعة، چاپ اول، بوستان کتاب قم، قم.
۴. دهخدا، علی اکبر، (۱۳۷۷)، لغت نامه، چاپ دوم، موسسه چاپ و انتشارات دانشگاه تهران، تهران.
۵. سبحانی، جعفر، (۱۴۲۱ ق)، المحاضرات فی الاهیات، علی ربانی گلپایگانی، بی چا موسسه امام صادق علیه السلام، قم.
۶. سجادی، سید جعفر، (۱۳۶۱)، فرهنگ علوم عقلی، چاپ اول، انجمن اسلامی حکمت و فلسفه ایران، تهران.
۷. سعیدی مهر، محمد، (۱۳۹۴)، آموزش کلام اسلامی، چاپ بیست و یکم، کتاب طه، تهران.
۸. شیرازی، صدرالدین محمد بن ابراهیم، (۱۹۸۱ م)، الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة، ج ۴، چاپ سوم، دارالاحیاء التراث العربی، بیروت.
۹. \_\_\_\_\_، (۱۳۶۶)، شرح اصول کافی، وزارت فرهنگ و آموزش عالی، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، تهران.
۱۰. صلیبا، جمیل، (۱۳۹۳)، فرهنگ فلسفی، چاپ چهارم، حکمت، تهران.
۱۱. طباطبایی، سید محمدحسین، (۱۳۶۳)، تفسیر المیزان، ترجمه سید محمدباقر موسوی همدانی، چاپ اول، بنیاد علمی فکری علامه طباطبایی با همکاری مرکز نشر فرهنگی رجاء و موسسه انتشارات امیرکبیر، قم.
۱۲. \_\_\_\_\_، (۱۳۸۸)، رسائل توحیدی، چاپ دوم، دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم، قم.
۱۳. \_\_\_\_\_، (۱۳۸۲)، نهیة الحکمة، چاپ هجدهم، موسسه النشر الاسلامی، قم.
۱۴. فرزی، محمدعلی، (۱۳۹۵)، ترجمه محاضرات فی الاهیات، چاپ اول، انتشارات دارالفکر، قم.

۱۵. فیومی، احمد بن محمد، (۱۴۱۴ ق)، المصباح المنیر، چاپ دوم، موسسه دارالهجرة، قم.  
 ۱۶. کلینی، محمد بن یعقوب، (۱۴۰۷ ق)، کافی، چاپ چهارم، دارالکتب الاسلامیه، تهران.

### مقالات

۱۷. حسینی زارگر، سیدهاشم، (۱۳۹۶)، اراده انسان از دیدگاه فلاسفه اسلامی، نسیم خرد، پاییزالی زمستان، شماره ۲.  
 ۱۸. عمیق، محسن، فهیمی، لیلا، (۱۳۹۱)، حقیقت اراده الهی از منظر حکمت متعالیه، آیینه معرفت، زمستان، شماره ۳۳.





## رابطه میان ایمان، معرفت و عمل ظاهری از منظر علامه طباطبائی<sup>رحمته</sup> و ابن تیمیه

ریحانه سادات هاشم آبادی<sup>۱</sup>

### چکیده

جایگاه ایمان و رابطه آن با معرفت و عمل از جمله مسائلی است که در میان مذاهب و فرق اسلامی به بحث گذاشته شده است؛ و هر یک بر اساس مبانی خود به تبیین و تحلیل آن پرداخته‌اند؛ بر این اساس، این سؤال مطرح می‌شود تا چه اندازه معرفت و عمل در تحقق ایمان مؤثرند و آیا می‌توان ایمان را مجزای از این دو تصور نمود؟ به عبارتی قوت و ضعف در حوزه معرفت و عمل آیا موجب شدت و ضعف ایمان می‌شود؟ یا هیچ‌گونه تأثیری در باورمندی انسان ندارد؟ بدین جهت، در این مقاله با توجه به اختلاف مبانی و دیدگاه، میان شیعه و فرقه وهابیت، با بهره‌گیری از شیوه کتابخانه‌ای و روش توصیفی-تحلیلی به بررسی این مسئله بر اساس دیدگاه علامه طباطبائی<sup>رحمته</sup> و ابن تیمیه می‌پردازیم.

آنچه از مطالعه آراء و دیدگاه‌های علامه طباطبائی<sup>رحمته</sup> استفاده می‌شود این است که علامه با استناد به آیات و روایات، معرفت و شناخت خداوند را مقدمه‌ی ایمان معرفی کرده و خداشناسی و معرفت الله را اولین واجب به عهده هر مسلمان می‌داند و علاوه بر این، عمل را نیز ملازم با معرفت به شمار می‌آوردند از نظر ایشان مؤمن کسی است معرفت و عمل را توأمان داشته باشد؛ اما از منظر ابن تیمیه اولین امور واجب شده بر دوش مسلمان شهادتین، تصدیق قلبی، اعمال ظاهری و امور عبادی است و شناخت و معرفت خداوند در این مرحله، جایگاهی ندارد و ملاک، برای ایمان، عمل ظاهری است؛ بنابراین، از منظر

۱. طلبه سطح ۳ حضوری جامعه الزهراء<sup>ع</sup>، رشته کلام اسلامی.

ابن تیمیه اگر ایمان منتهی به عمل نشود، فرد فاقد ایمان است. وی مؤمنین را به دو دسته تقسیم می‌کند: تام‌الایمان؛ افرادی که عمل ظاهری داشته و مستحق پاداش و دخول در بهشتند و ناقص‌الایمان که با وجود ایمان، چون مرتکب معصیت شده و فاسق‌اند.

**واژگان کلیدی:** ایمان، شناخت، وهابیت، علامه طباطبایی، ابن تیمیه.



## مقدمه

شناخت خداوند (شناخت وجود خدا، اثبات ذات مبدأ و شناخت اسماء و صفات آن ذات) به جهت تأثیری که در نگرش انسان به هستی و کیفیت زندگی او در این جهان مادی داشته، جزء مهم‌ترین، اصلی‌ترین و بنیادی‌ترین مباحث اعتقادی است که همواره در طول تاریخ زندگی بشر، مورد توجه قرار گرفته است. از جمله مباحث مترتب بر مسأله شناخت و معرفت خداوند، ایمان به خداوند و هر آن چیزی است که خداوند متعال به او دستور داده است. لذا ماهیت ایمان هم به مانند شناخت خداوند در زمره مباحث پر دامنه و قدیمی میان فلاسفه و متکلمان بوده است. مراد ما در این مقاله از شناخت خداوند بررسی مباحث رایج کلامی پیرامون شناخت ذات خداوند، اثبات واجب الوجود، بررسی صفات سلبيه و ثبوتیه و اسماء الهی و... نیست، بلکه قصد داریم با در نظر گرفتن مفهوم ایمان، مطابق با دیدگاه علامه طباطبائی به عنوان یکی از برجسته‌ترین شخصیت‌های علمی جهان تشیع و ابن تیمه به عنوان مؤسس فرقه وهابیت، به جایگاه معرفت و شناخت خداوند در ایمان پردازیم.

## ۱. مفهوم شناسی

### ۱.۱. ایمان

واژه «ایمان» ضد «کفر»، مصدر ثلاثی مزید باب افعال از ریشه «أ، م، ن» که در لغت به معنای تصدیق کردن، اذعان نمودن، ایمن گردانیدن، امان دادن و اقرار کردن است (ابن منظور، ۱۴۰۸ ق: ۱، ماده امن؛ ابن اثیر، ۱۳۶۷ ق: ۱، ماده امن).

واژه «أمن» در زبان عربی به معنای امنیت داشتن، اعتماد ورزیدن و روی کردن است. کلمات «امانت» و «امان» نیز از آن برگرفته شده است. فعل «أمن» هم به معنای باور کردن و اعتقاد خود را ظاهر ساختن است؛ و هم با حرف اضافه «با» به معنای حمایت کردن و امن دادن و امنیت بخشیدن به کار رفته است. واژه ایمان در قرآن گاه به معنای فعل ایمان و گاه به معنای محتوای آن به کار رفته و گاهی نیز هر دو معنا از آن استفاده می‌شود (ابن منظور، همان؛ ابن اثیر، همان).

تفتازانی معتقد است که به دو دلیل ماده «امن» به باب افعال می‌رود؛ اول وقتی مراد به دست آوردن معنای تعدیه است و دوم زمانی که معنای صیوروت را می‌رساند. هنگامی که لفظ ایمان مقرون به دو حرف شود معنای تعدیه می‌دهد؛ الف: هنگامی که مقرون به «باء» باشد که معنای اقرار و اعتراف دارد؛ مانند: ﴿أَمِنَ الرَّسُولُ بِمَا أُنزِلَ إِلَيْهِ مِنْ رَبِّهِ﴾ (بقره، ۲۸۵) و زمانی که مقرون به «لام» باشد، معنای اذعان، تصدیق و قبول را افاده می‌کند، مانند: ﴿وَمَا أَنْتَ بِمُؤْمِنٍ لَنَا وَلَوْ كُنَّا صَادِقِينَ﴾ (یوسف، ۱۷) و اما وقتی معنای صیوروت را نشان می‌دهد که لفظ ایمان متعدی به نفسه شود به معنای «ایمن گردیدن»؛ از آن جهت که فرد مؤمن به سبب تصدیق و اعتقاد به خداوند از انتساب کذب ایمن می‌گردد (تفتازانی، ۱۴۰۹ ق: ۵/۱۷۷-۱۷۵).

«ایمان» در قرآن کریم به دو معنا ذکر شده است:

الف) ایمان آوردن: کفر و مشتقات آن مقابل ایمان به کار برده شده است؛ مانند آیات ۳ سوره بقره، ۱۰۷ سوره اسراء، ۷ سوره آل عمران، ۵۴ سوره حج.

ب) تصدیق کردن: آیات ۱۷ سوره یوسف و ۶۱ سوره توبه.

واژه «امن» در ثلاثی مجرد نیز دارای دو معنا در قرآن کریم است:

الف) ایمن بودن و امنیت داشتن (بقره: ۱۹۶؛ آل عمران: ۲۳۹؛ نساء: ۸۵) علامه طباطبایی در ذیل آیه سوم سوره «بقره» به این معنا اشاره می‌کند: ایمان، عبارت است از جای‌گیر شدن اعتقاد در قلب و این کلمه از ماده (ء-م-ن) اشتقاق یافته، کانه شخص باایمان، به کسی که به درستی و راستی و پاکی وی اعتقاد پیدا کرده، امنیت می‌دهد، یعنی آن چنان دل گرمی و اطمینان می‌دهد که هرگز در اعتقاد خودش دچار شك و تردید نمی‌شود، چون آفت اعتقاد و ضد آن شك و تردید است (طباطبائی، ۱۳۷۴: ۷۲۱-۷۳).

ب) اطمینان پیدا کردن (بقره: ۲۸۳؛ یوسف: ۴۶). (ر.ک. قلی‌زاده، ام‌الله، جعفری، محمد، رابطه‌ی ایمان و معرفت از دیدگاه علامه طباطبایی با محوریت تفسیر المیزان)

## ۲.۱. معرفت

### در لغت:

معرفت از ماده‌ی «عرف یعرف» است. این واژه از نظر لغت مورد اختلاف لغت شناسان

است. فیومی در المصباح المنیر معتقد است، معرفت از ماده «عرف» (به فتح راء) اسم از مصدر عرفان بوده و مترادف با علم است که از حواس پنج‌گانه به دست می‌آید، (فیومی، بی‌تا، ذیل ماده عرف). راغب در المفردات، معرفت را ادراک شیء با تفکر و تدبر دانسته و آن را اخص از علم می‌داند (راغب اصفهانی، ۱۴۰۴ ق: ص ۳۳۱).

### در اصطلاح:

با توجه به مطالب مذکور، می‌توان گفت معرفت در لغت مساوی با مطلق علم و آگاهی است و تعریف آن عبارت است از:

معرفت گاه به ادراکات جزئی اختصاص داده می‌شود و گاهی به معنای علم مطابق با واقع و یقینی استعمال می‌گردد (مصباح یزدی، ۱۳۸۹: ۱/۱۱۶). تعریف علم، به حضور خود شیء یا صورت جزئی یا مفهوم کلی آن نزد موجود مجرد (همان، ۱/۱۱۷).  
 علامه طباطبائی تعریف علم را حضور شیء نزد موجود مجرد می‌داند (طباطبائی، ۱۳۸۶: ۱۰۱۸/۴).

## ۲. ایمان از منظر علامه طباطبائی رحمته الله علیه

### ۱. ماهیت ایمان

در گام نخستین ابتدا باید بدانیم که ماهیت ایمان از منظر متکلم و فیلسوف بزرگ شیعه علامه طباطبائی رحمته الله علیه چیست و چه جنبه‌هایی را در برمی‌گیرد.

الف) امنیت دادن: ایمان اساساً از ماده «امن» اشتقاق یافته، کانه شخص با ایمان، به کسی که به درستی و راستی و پاکی وی اعتقاد پیدا کرده، امنیت می‌دهد، یعنی آن چنان دل گرمی و اطمینان می‌دهد که هرگز در اعتقاد خودش دچار شک و تردید نمی‌شود، چون آفت اعتقاد و ضد آن شک و تردید است (طباطبائی، ۱۳۷۴، ۱/۷۲).

ب) تصدیق همراه با التزام: ایمان عبارت است از اذعان و تصدیق به چیزی با التزام به لوازم آن است، مثلاً ایمان به خدا در واژه‌های قرآن به معنای تصدیق به یگانگی او و پیغمبرانش و تصدیق به روز جزا و بازگشت به سوی او و تصدیق به هر حکمی است که فرستادگان او آورده‌اند (همان، ۴/۱۵). ایمان تام تصدیق جزئی توأم با التزام است (همان، ۱۸/۳۹۰).

به عبارت دقیق‌تر واژه ایمان به معنای اذعان و تصدیق به چیزی و التزام به لوازم آن

است؛ مثلاً ایمان به خدا در واژه قرآن به معنای تصدیق به یگانگی او و پیغمبران او و تصدیق به روز جزا و بازگشت به سوی او و تصدیق به هر حکمی است که فرستادگان او آورده‌اند. البته تا اندازه‌ای با پیروی عملی، نه اینکه هیچ پیروی عملی در کار نباشد و لذا قرآن را می‌بینیم که هر جا صفات نیک مؤمنین را می‌شمارد و یا از پاداش جمیل آن‌ها می‌گوید، به دنبال ایمان عمل صالح را هم ذکر می‌کند. پس صرف اعتقاد، ایمان نیست مگر آنکه به لوازم آن چیزی که بدان معتقد شده‌ایم ملتزم شویم و آثار آن را بپذیریم، چون ایمان همان علم به شیء است، اما علمی توأم به سکون و اطمینان و این چنین سکون و اطمینان ممکن نیست که منفک از التزام به لوازم باشد. بله آن علمی که توأم با سکون نیست، چه بسا منفک از التزام بشود، بسیاری از دارندگان عادت‌های زشت و یا مضر که علم به زشتی و یا ضرر عادت خود دارند، ولی در عین حال آن را ترک نمی‌کنند و با گفتن اینکه ما عادت داریم عذر می‌آورند. ممکن است اشکال شود که افراد با ایمان نیز برخلاف لوازم ایمان خود عمل می‌کنند؛ در جواب باید گفت: درست است، لیکن ملتزم نبودن به لوازم معلوم مطلبی است و احیاناً به خاطر کوران‌هایی که در دل برمی‌خیزد و آدمی را از مسیری که ایمانش برایش معنی کرده پرت می‌کند، مطلب دیگری است (همان، ۱۵/۴-۵).

ج) قلب جایگاه ایمان: ایمان همان قرار گرفتن عقیده در قلب است. یا جایگاه ایمان را قلب انسان معرفی کرده (همان، ۱/۷۲).

د) منشأ کارهای خوب: ایمان همان اثر حاصل و صفت ثابت در قلب مؤمن است یعنی اعتقادات حقه‌ای که منشأ اعمال صالح می‌شود (همان، ۵/۳۳۱).

ه) قبول از ناحیه نفس، نه صرف ادراک: ایمان به خدا صرف این نیست که انسان بداند و درک کند که خدا حق است، زیرا مجرد دانستن و درک کردن ملازم با ایمان نیست، بلکه با استکبار و انکار هم می‌سازد و چون می‌دانیم ادراک با انکار می‌سازد، پس نتیجه می‌گیریم ایمان صرف ادراک نیست، بلکه عبارت است از پذیرایی و قبول مخصوصی از ناحیه نفس نسبت به آنچه درک کرده است، قبولی که باعث شود نفس در برابر آن ادراک و آثاری را که اقتضاء دارد، تسلیم شود و علامت دارا بودن چنین قبولی این است

که سایر قوا و جوارح آدمی نیز آن را قبول نموده باشد، مانند خود نفس در برابرش تسلیم شود. اینجاست که می بینیم بسیاری از اشخاص با علم و درک زشتی و پلیدی عملی، معذک به آن عمل اعتیاد دارند و نمی توانند خود را از آن بازدارند و برای همین است که قبح آن را تنها درک کرده اند، ولی ایمان به آن ندارند و در نتیجه تسلیم درک خود نشده اند و بعضی دیگر را می بینیم که علاوه بر درک تسلیم هم شده اند و بعد از تسلیم توانسته اند بدون درنگ دست از آن کار بردارند و این همان ایمان است (همان، ۴۸۴/۱۱).

و) التزام عملی: ایمان به هر چیز عبارت است از علم به آن با التزام عملی به آن، پس صرف علم و یقین به وجود چیزی بدون التزام عملی، ایمان به آن چیز نیست (همان، ۲۴۱/۱۸). ایمان عبارت است از سکون و آرامش و آرامش علم خاص در نفس، نسبت به هر چیزی که ایمان به آن تعلق گرفته و لازمه این آرامش، التزام عملی نسبت به آن چیز است که به آن ایمان دارد (همان، ۳۹۶/۱۶).

ز) خضوع و تسلیم: حقیقت ایمان به خدا عبارت از تعلق و وابستگی قلب به خضوع در برابر خداوند است (همان، ۳۷۶/۱۱). در واقع ایمان همان تسلیم شدن به خداست (همان، ۳۸۹/۱). ح) مقابل نفاق: ایمان در دو معنا مورد توجه واقع می شود؛ مقصود از ایمان می تواند به معنای حقیقت ایمان قلبی باشد که در مقابل نفاق قرار می گیرد و نیز مقصود از ایمان آن چیزی باشد که به عنوان صورت ایمان مطرح می شود که به آن نام اسلام اطلاق می شود و بدون شک ایمان به هر دو معنا در اسلام معتبر و مورد توجه است (همان، ۵۸۲/۴).

ط) نور: اینکه می گوئیم برای مؤمن حیات و نوری دیگر است مجاز گویی نبوده، بلکه به راستی در مؤمن حقیقت و واقعیتی دارای اثر وجود دارد که در دیگران وجود ندارد و این حقیقت سزاوارتر است به اینکه اسم حیات و زندگی بر آن گذشته شود تا آن حقیقتی که در مردم دیگر است و آن را در مقابل حیات نباتی، حیات و زندگی حیوانی می نامیم (همان، ۷/ ۴۶۶-۴۶۷). نور خاصی وجود دارد که خداوند آن را به مؤمنان اختصاص داده است تا در راه به سوی پروردگارشان از آن استضاء کنند و این نور همان نور حقیقت ایمان و معرفت است. (همان، ۱۷۱/۱۵). (ر. ک. پویا زاده، اعظم، مفهوم الایمان، دراسه مقارنه بین الطباطبائی و ابن

تیمیه؛ صادقی، مجید، عبدلی مهرجردی، حمیدرضا، ماهیت ایمان دینی از دیدگاه علامه طباطبایی؛ نصیری، منصور، ایمان از دیدگاه علامه طباطبایی)

از منظر علامه طباطبایی ایمان و معرفت به خداوند در قرآن شامل تصدیق به وحدانیت و یگانگی خدا، پیامبران، روز جزا و بازگشت به سوی او و در مجموع تصدیق هر حکمی است که فرستادگان الهی از طرف او آورده‌اند که همراه با التزام و پیروی عملی است. ایمان به خدا صرف این نیست که انسان بداند خدا حق است، بلکه پذیرش حقانیت خداست از طرف نفس به گونه‌ای که انسان تسلیم باشد و سایر قوا و جوارح او با عمل خود ایمانشان را نشان دهند و در نهایت به خشوع در مقابل حضرت حق منتهی شود. ذکر عمل صالح در قرآن کنار ایمان نشان از این مطلب است که ایمان صرف اعتقاد نیست، بلکه علاوه بر اعتقاد عمل صالح هم نیاز است تا انسان ایمانش کامل گردد. در واقع ایمان همان تسلیم عملی است.

## ۲.۲. رابطه ایمان و معرفت

سه فرض در مورد ارتباط ایمان و معرفت قابل ذکر است. فرضیه اول تباین: بدین معنا که بین ایمان و معرفت هیچ رابطه‌ای وجود ندارد و به طور کلی مباین یکدیگرند. فرضیه دوم تساوی: وجود تساوی میان ایمان و معرفت از گذشته مورد بحث و گفت‌وگو میان اندیشمندان و فرق مختلف اسلامی مانند مرجئه، اشعری و شیعه بوده است؛ به نحوی که ایمان و معرفت را با یکدیگر برابر می‌دانستند. از علمای شیعه که قائل به این نظریه بودند می‌توان به شیخ مفید، خواجه نصیرالدین طوسی، شهید ثانی و ملاصدرا اشاره کرد. فرضیه سوم معرفت مقدمه ایمان: این نظریه را علامه طباطبائی قائل هستند که در ادامه به شرح آن می‌پردازیم.

از نظر علامه طباطبایی ارتباط ویژه‌ای میان معرفت و ایمان برقرار است، بدین معنا که معرفت مقدمه ایمان است و ایمان مرحله‌ای بالاتر از معرفت است. از نظر ایشان محل پذیرش و قرار گرفتن ایمان قلب است، اما این پذیرش قلبی وقتی کامل می‌شود که همراه با التزام به لوازم و آثار آن باشد و الا ایمان محقق نشده است:

۱. علامه در ذیل آیه سوم سوره بقره می نویسد: «الَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِالْغَيْبِ وَيُقِيمُونَ الصَّلَاةَ...» ایمان نوعی تمکن اعتقاد در قلب است (طباطبائی، ۱۳۷۴: ۷۲/۱). پس ایشان اولاً جایگاه ایمان را قلب دانسته و ثانیاً ایمان را نوعی پذیرش قلبی می داند.
۲. علامه در ذیل آیه اول سوره مؤمنون می نویسد: ایمان به معنای اذعان و تصدیق به چیزی بدون التزام به لوازم و آثار، ایمان نیست (همان، ۴/۱۵-۵). پس به نظر علامه صرف اعتقاد به چیزی بدون التزام به لوازم و آثار آن ایمان نامیده نمی شود؛ بنابراین اذعان و تصدیق جزء لاینفک از ایمان است.
۳. علامه ذیل آیه ۲۸ سوره رعد «الَّذِينَ آمَنُوا وَتَطْمَئِنُّ قُلُوبُهُمْ بِذِكْرِ اللَّهِ أَلَا بِذِكْرِ اللَّهِ تَطْمَئِنُّ الْقُلُوبُ» در مقام تفاوت میان علم و ایمان می نویسد: ایمان به خدا صرف این نیست که انسان بداند و درک کند که خدا حق است؛ زیرا مجرد دانستن و درک کردن ملازم با ایمان نیست؛ زیرا دانستن با استکبار و انکار هم می سازد و چون می دانیم ایمان با انکار نمی سازد، پس نتیجه می گیریم که ایمان صرف ادراک نیست، بلکه عبارت است از پذیرایی و قبول خاص از ناحیه نفس نسبت به آنچه درک کرده. قبولی که باعث شود نفس در برابر آن ادراک و آثاری را که اقتضاء دارد تسلیم شود و علامت داشتن چنین قبولی این است که سایر قوا و جوارح آدمی نیز آن را قبول نموده، مانند خود نفس در برابرش تسلیم شود (همان، ۴۸۴/۱۱). علامه مجرد علم و آگاهی را برای ایمان کافی نمی داند، زیرا ممکن است انسان بداند اما به دانسته هایش توجه نکند، بلکه ایمان وقتی از ناحیه قلب مورد پذیرش حقیقی قرار می گیرد که فرد تسلیم اوامر الهی شده و نشانه هایش در اعضایش که همان عمل است ظاهر گردد. در واقع عمل انسان است که میزان ایمان او را نشان می دهد.
۴. علامه در ذیل آیه ۵۶ سوره روم «وَقَالَ الَّذِينَ أُوتُوا الْعِلْمَ وَالْإِيمَانَ لَقَدْ لَبِئْتُمْ فِي كِتَابِ اللَّهِ إِلَى يَوْمِ الْبَعْثِ فَهَذَا يَوْمُ الْبَعْثِ وَلَكِنَّكُمْ كُنتُمْ لَا تَعْلَمُونَ» می نویسد: از سیاق آیه ظاهر می گردد که مقصود از علم و ایمان در آیه ی بالا، یقین و التزام به مقتضای یقین است و اصولاً «علم» در زبان قرآن عبارت است از یقین به خدا و آیات او و «ایمان» به معنی التزام به آنچه یقین اقتضای آن را دارد که خود موهبتی است الهی (همان، ۳۰۹/۱۶) برای رسیدن به ایمان نیاز فرد

به مقدمه نیاز دارد که علم و آگاهی مقدمات دست‌یابی به ایمان است.

۵. علامه در ذیل آیه ۱۴ سوره حجرات «قَالَتِ الْأَعْرَابُ آمَنَّا قُلْ لَمْ تُؤْمِنُوا وَلَكِنْ قُولُوا أَسْلَمْنَا وَلَمَّا يَدْخُلِ الْإِيمَانُ فِي قُلُوبِكُمْ...» در مقام بیان تفاوت اسلام و ایمان می‌نویسد: ایمان معنایی است قائم به قلب و از قبیل اعتقاد است و اسلام معنایی است قائم به زبان و اعضاء، چون کلمه اسلام به معنای تسلیم شدن و گردن نهادن است تسلیم شدن زبان به این است که شهادتین را اقرار کند و تسلیم شدن سایر اعضاء به این است که هر چه خدا دستور می‌دهد ظاهراً انجام دهد، حال چه اینکه واقعاً و قلباً اعتقاد به حقانیت آنچه زبان و عملش می‌گوید داشته باشد و چه نداشته باشد (همان، ۱۸/۴۹۲). علامه ایمان را امری جوانحی و اعتقادی قلبی و اسلام را امری جوارحی می‌داند. مراد از قلب در فرهنگ قرآنی کانون ادراک و احساسات باطنی است. از آنجاکه ایمان امری قلبی است با کفر باطنی «نفاق» جمع نمی‌شود، برخلاف اسلام که با کفر باطنی «نفاق» قابل جمع است.

۶. علامه در ذیل آیه ۱۵ سوره حجرات «إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ الَّذِينَ آمَنُوا بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ ثُمَّ لَمْ يَرْتَابُوا...» ایمان به خدا و رسولش عقدی است قلبی بر توحید خدای تعالی و حقانیت آنچه پیامبرش آورده و نیز عقد قلبی بر صحت رسالت و پیروی رسول در آنچه دستور می‌دهد (همان، ۱۸/۴۹۳). علامه ایمان را عقدالقلب می‌داند؛ یعنی آنچه قلب بدان گره می‌خورد و این همان معنای تمکن اعتقاد است؛ گره خوردن قلب به متعلق ایمان.

۷. علامه در ذیل آیه ۱۰۷ سوره اسراء «قُلْ آمِنُوا بِهِ أَوْ لَا تُؤْمِنُوا إِنَّ الَّذِينَ أُوتُوا الْعِلْمَ مِنْ قَبْلِهِ إِذَا يُتْلَىٰ عَلَيْهِمْ يَجِرُونَ لِالَّذِينَ كَفَرُوا سُبْحَانَ اللَّهِ عَمَّا يُشْرِكُونَ» می‌نویسد: صاحبان علم مستعد فهم کلمه و قبول حق شده‌اند؛ یعنی به واسطه علمشان است که کلمه حق را فهمیدند و لذا آن را قبول کرده و در نتیجه حق بودن قرآن کریم هم در دل‌های ایشان ایجاد خضوع بیشتری کرده است (همان، ۱۱۳/۳۰۷). در واقع علم و ایمان با هم در ارتباط‌اند و این علم است که نفس را آماده فهم و پذیرش حق می‌کند. علم مقدمه ایمان است و ثمره قبول کردن آن خشوع است.

۸. علامه در ذیل آیه ۴ سوره فتح «هُوَ الَّذِي أَنْزَلَ السَّكِينَةَ فِي قُلُوبِ الْمُؤْمِنِينَ...» به تبیین تفاوت میان علم و ایمان پرداخته و می‌نویسد: صرف علم به چیزی و یقین به اینکه حق



است، در حصول ایمان کافی نیست و صاحب آن علم را نمی‌شود مؤمن به آن چیز دانست، بلکه باید ملتزم به مقتضای علم خود نیز باشد و بر طبق مؤدای علم عقد قلب داشته باشد، به طوری که آثار عملی علم - هرچند فی الجمله - از وی بروز کند (همان، ۱۸/۳۸۸). علم شرط حصول ایمان است، اما نه شرط کافی بلکه التزام عملی نیز لازم است. پس از مجموع آیات ذکر شده و فرمایش علامه می‌توان دریافت که اولاً، معرفت و ایمان با هم رابطه دارند. ثانیاً، علم و معرفت جنبه‌ی زمینه‌سازی و مقدمی برای ایمان هستند و به تعبیری دیگر، معرفت متعلق و موضوع ایمان را معین می‌کند. ثالثاً، ایمان نوعی گرایش و به تعبیر علامه، مطاوعه نفس است و جنبه‌ی درونی و قلبی دارد. (ر.ک. امرالله قلی زاده و محمد جعفری، رابطه‌ی ایمان و معرفت از دیدگاه علامه طباطبائی با محوریت تفسیر المیزان)

### ۳.۲. تلازم میان معرفت و عمل

علامه «علم» را حصول «مجردی» برای مجرد دیگر و یا حضور شیئی برای شیء دیگر می‌داند. (طباطبائی، ۱۳۸۶: ۱۰۱۸/۴) و از منظر علامه میان ایمان، علم و التزام به آثار و لوازم آن رابطه وجود دارد و این دو جزء ساختار ذاتی ایمان هستند؛ به طوری که چون علم و التزام هر دو دچار شدت و ضعف می‌شوند، ایمان هم از آن‌ها تأثیر پذیرفته و دچار زیادت و نقصان می‌شود. ایشان می‌نویسد:

«ایمان به هر چیزی عبارت شد از علم به آن به اضافه‌ی التزام به آن است، طوری که آثار علمش در عملش هویدا شود و نیز از آنجایی که علم و التزام هر دو از اموری است که شدت و ضعف و زیادت و نقصان می‌پذیرد، ایمان هم که از آن دو تألیف شده قابل زیادت و نقصان و شدت و ضعف است.» (طباطبائی، ۱۳۷۴: ۱۸/۳۸۹)

بنابر بیان علامه، ایمان به خدا صرف این نیست که انسان بداند خدا حق است؛ زیرا مجرد علم، دانستن یا درک کردن به معنای ایمان نیست و حتی ممکن است به استکبار و انکار آلوده گردد. خدا نیز در قرآن فرموده است: «وَجَحَدُوا بِهَا وَاسْتَيْقَنَتْهَا أَنفُسُهُمْ» (نمل: ۱۴): آن را انکار کردند درحالی که دل‌هایشان بدان یقین و علم داشتند، اما از آنجاکه ایمان با انکار نمی‌سازد باید نتیجه گرفت که ایمان، تنها و صرف علم نیست، به دلیل آیات زیر که از کفر

و ارتداد افرادی خبر می‌دهد که با علم به انحراف خود کافر و مرتد شدند، مانند آیه «إِنَّ الَّذِينَ آذَنُوا عَلَىٰ أَدْبَارِهِمْ مِن بَعْدِ مَا تَبَيَّنَ لَهُمُ الْهُدَىٰ» و آیه «إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا وَصَدُّوا عَن سَبِيلِ اللَّهِ وَشَاقُّوا الرَّسُولَ مِن بَعْدِ مَا تَبَيَّنَ لَهُمُ الْهُدَىٰ» و آیه «وَجَحَدُوا بِهَا وَاسْتَيْقَنَتْهَا أَنفُسُهُمْ» و آیه «وَأَضَلَّهُ اللَّهُ عَلَىٰ عِلْمٍ»، پس به طوری که ملاحظه می‌فرمایید این آیات، ارتداد و کفر و جحود و ضلالت را با علم جمع می‌کند. پس معلوم شد که صرف علم به چیزی و یقین به اینکه حق است، در حصول ایمان کافی نیست و صاحب آن علم را نمی‌شود مؤمن به آن چیز دانست، بلکه باید ملتزم به مقتضای علم خود نیز باشد و بر طبق مؤدای علم عقد قلب داشته باشد، به طوری که آثار عملی علم - هرچند فی الجمله - از وی بروز کند، پس کسی که علم دارد به اینکه خدای تعالی، الهی است که جز او الهی نیست و التزام به مقتضای علمش نیز دارد، یعنی در مقام انجام مراسم عبودیت خود و الوهیت خدا برمی‌آید، چنین کسی مؤمن است، اما اگر علم مزبور را دارد، ولی التزام به آن را ندارد و علمی که علمش را بروز دهد و از عبودیتش خبر دهد ندارد چنین کسی عالم هست و مؤمن نیست (همان، ۳۸۸/۱۸ - ۳۸۹).

#### ۲.۴. آثار معرفتی ایمان

علامه طباطبایی معتقدند که متعلق ایمان با مراتب ایمان تفاوت دارد. اعتقاد قلبی، التزام عملی، خضوع و تسلیم شدن در برابر حضرت حق و... گواه این مطلب است که ایمان دارای مراتبی است و با توجه به مراتب ایمانی است که مشخص می‌شود که فرد چقدر در عبودیت خود راسخ است. ایشان می‌نویسد:

«ایمان دارای مراتبی است بسیار چون اذعان و اعتقاد، گاهی خود به خود چیزی پیدا می‌شود و تنها اثر وجود آن چیز بر آن اعتقاد مترتب می‌شود و گاهی از این شدیدتر است، به طوری که به پاره‌ای لوازم آن نیز متعلق می‌گردد و گاهی از این شدیدتر می‌شود و به همه لوازم آن متعلق می‌شود و از همین جا نتیجه می‌گیریم که، مؤمنین هم در اعتقادشان به غیب و به خدای حاضر و ناظر و بروز جزای او، در یک طبقه نیستند، بلکه طبقات مختلفی دارند. (طباطبائی، ۱۳۷۴: ۷۳/۱)

## ۲.۴.۱. تفاوت مراتب ایمان

مراتب ایمان از دیدگاه ایشان چهار مرحله دارد؛ که از باور قلبی به شهادتین و عمل به جوارح آغاز می‌شود و در نهایت با طی دو مسیر نهایتاً به تسلیم تمام وجود در مقابل حضرت حق می‌رسد. مراتب ایمان را می‌توان به اجمال چنین تصویر نمود:

۱. اولین مرتبه ایمان عبارت است از اعتقاد قلبی به مضمون شهادتین اجمالاً و از لوازم آن عمل به غالب احکام فرعی اسلام است.
۲. مرحله دوم ایمان عبارت از اعتقاد تفصیلی به تمام حقایق دینی و خلوص عمل و استقرار وصف عبودیت در اعمال و افعال است.
۳. در مرحله سوم ایمان فرد دارای ویژگی‌های خاصی می‌شود، برای مثال از لغو دوری می‌گزیند و تسلیم پروردگار متعال می‌گردد و به نوعی خلوص عملی می‌رسد.
۴. مرحله چهارم ایمان، شیوع پیدا نمودن تسلیم عبودی به کل اعمال و افعال انسان است، یا تعمیم حالت تسلیم به تمام احوال و افعال بنده و نفوذ آن در جمیع شئون است. علامه می‌نویسد:

«متعلق ایمان با اختلاف مراتب ایمان، فرق می‌کند. این تفاوت از جهت اجمال تفصیل است؛ مثلاً در اولین مراتب، ایمان عبارت از اذعان و باور قلبی به مضمون اجمالی شهادتین که لازمه‌اش عمل به غالب فروع است. در مراحل و مراتب بعدی متعلق ایمان تفصیل می‌یابد و ایمان عبارت از تسلیم و انقیاد قلبی نسبت به نوع اعتقادات حقه تفصیلی و اعمال صالحه‌ای که از توابع آن است. در گام بعدی ایمان، سایر قوای منافی با ایمان از قبیل قوای بهیمی و سبعی، رام این نفس گشته و او می‌تواند به آسانی از سرکشی آن‌ها جلوگیری کند و... در نهایت سرپای وجودش تسلیم خدا می‌شود.» (همان، ۴۵۴/۱ - ۴۵۷).

در دید علامه طباطبائی رحمته الله علیه ایمان در کل یکی بیشتر نیست، اما دارای مراتب، منازل و صفاتی است. هنگامی که ایمان تام، کامل و نافع باشد، مؤمنین خواستار برگشت به دنیا برای انجام عمل صالح هستند نه اینکه ایمان آورند:

«در یک سوی مراتب ایمان، مرتبه تام و کامل و والاترین درجه ایمان قرار دارد و در

سوی دیگر، ایمان‌های کم‌فروغی که نقصانش به وضوح روشن است؛ اما در میانه‌ی این دو، جایگاه ایمان‌هایی است که نه به آن تمامیت است و نه به این نقصان؛ بلکه از طرف نقص به سوی کمال می‌گراید... تمامیت ایمان است که مؤمنین را بهشتی می‌کند و این زیادتی آن است که مؤمنین را از نظر درجاتی که نزد خدا دارند مختلف می‌سازد و این کمی ایمان است که مقصرین را داخل آتش می‌سازد (همان، ۱۸/۴۰۶). «مؤمنین واقعی نمی‌گویند که پروردگارا ما را به دنیا برگردان تا ایمان بیاوریم و عمل صالح انجام دهیم، بلکه می‌گویند ما را برگردان تا عمل صالح انجام دهیم (همان، ۱۵/۴۱۱).»

متعلق ایمان امور نظری هستند نه امور بدیهی. ایشان می‌نویسد:

«متعلق ایمان امری نظری هستند نه بدیهی (همان، ۱۸/۳۹۲).»

در مراتب ایمان دانستیم که دومین مرتبه‌ی آن اعتقاد تفصیلی به حقایق دینی است، اما این اعتقاد وقتی تمام است که ایمان به کل حقایق دینی باشد نه بخشی از آن. علامه طباطبایی متعلقات ایمان را در ذیل آیه ۱۳۶ سوره نساء چنین بیان کرده است:

«مراد از ایمان، ایمان به تفصیلی است که در آیه بیان نموده و حاصل مضمون آیه این است که مؤمنین باید ایمان سربسته و اجمالی خود را بر تک‌تک این جزئیات بگسترند، برای اینکه این جزئیات معارفی هستند که به یکدیگر مرتبط و وابسته‌اند و هر یک مستلزم بقیه است. پس خدای سبحان که معبودی به جز او نیست، دارای اسماء حسنا و صفات علیایی است و همین خود باعث آن شده، که خلائقی خلق کند و آن‌ها را به سوی آنچه مایه رشد آنان و سعادتشان است ارشاد و هدایت کند و سپس همه آن‌ها را که نسلا بعد نسل می‌میرند در روز جزا یکجا مبعوث نموده و به سزای اعمالشان برساند و این غرض وقتی حاصل می‌شود که رسولانی مبشر و بیم‌رسان مبعوث نموده، کتاب‌هایی با آنان نازل کند تا آن رسولان به وسیله آن کتب در بین مردم در آنچه اختلاف می‌کنند حکم کنند و نیز در آن کتب معارف مبدأ و معاد و اصول شرایع و احکام را برای خلق بیان کند. پس ایمان به یکی از آن حقایق و معارف تمام نمی‌شود مگر با ایمان به همه آن معارف، بدون اینکه یکی از آن‌ها استثناء شده و در نتیجه به بعضی از آن‌ها ایمان بیاورند و به بعضی دیگر کفر

بورزند که اگر چنین کنند در حقیقت به همه کفر ورزیده‌اند، چیزی که هست اگر علنی باشد، کافر و اگر باطنی باشد، منافق خواهند بود (همان، ۱۸۲/۵).

ایشان علاوه بر اینکه ایمان را دارای مراتب می‌دانند، معتقدند که اسلام هم دارای مراتبی است که این دو با هم در ارتباط اند. ایمان اعتقادی است قائم به قلب و اسلام قائم به زبان و جوارح است. ایشان می‌نویسد:

«مراتب ایمان با مراتب اسلام دارای پیوستگی و ارتباط است. فرقی که بین ایمان و اسلام وجود دارد این است که ایمان معنایی است قائم به قلب و از قبیل اعتقاد است و اسلام معنایی است قائم به زبان و اعضاء. چون کلمه اسلام به معنای تسلیم شدن و گردن نهادن است و تسلیم شدن زبان به این است که شهادتین را اقرار کند و تسلیم شدن سایر اعضاء به این است که هر چه خدا دستور می‌دهد ظاهراً انجام دهد. حال چه اینکه واقعاً و قلباً اعتقاد به حقانیت آنچه زبانش و عملش می‌گوید داشته باشد و چه نداشته باشد (همان، ۴۹۱/۱۸).

در نهایت ایمان کامل همان توحید خالص است که فقط تعداد اندکی از بندگان به آن می‌رسند و اکثر مردم به آن دست پیدا نمی‌کنند. علامه خاطر نشان می‌سازد:

«ایمان کامل همان توحید خالص است و مقامی عزیز و فضیلتی کمیاب است که جز شمار بسیار اندکی از مردم به آن نمی‌رسند؛ اما اکثر مردم ایمان آور نیستند، هرچند پیامبر به ایمان آنان حریص باشد (همان، ۳۷۴/۱۱).

ایمانی کامل و تام است که در طوفان‌های حوادث روزگار محکم و استوار بر جای خود مانده و تکان هم نمی‌خورد، در مقابل ایمانی وجود دارد که با سست‌ترین بادی می‌لرزد و از بین می‌رود. ایشان می‌نگارد:

«گذشته از این برخی از ایمان‌ها تندباد حوادث تکانش نمی‌دهد و از بینش نمی‌برد و بعضی دیگر را می‌بینیم که به کمترین جهت زایل می‌شود و یا با سست‌ترین شبهه‌ای که عارضش می‌شود از بین می‌رود.» (همان، ۳۹۰/۱۸)

اما آیا ممکن است که فرد مؤمن مشرک هم باشد؟ علامه معتقد است:

«در مورد رابطه شک با ایمان نظر بر این است که شک با ایمان - البته با نازل‌ترین

درجات ایمان - منافات نداشته و عموم مردم با ایمان نیز دچار آن هستند و این خود یکی از نواقص و نسبت به مراتب عالیه ایمان، شرک شمرده می‌شود (همان، ۲۵۳/۱۳) و می‌توان گفت که مؤمنین می‌توانند در عین ایمان داشتن مشرک هم باشند. (همان، ۳۹۱/۱۸)

#### ۲.۴.۲. نافع یا عدم نافع بودن ایمان

انسان در انتخاب میان کفر و شرک و ایمان مختار است و اساساً ایمانی مفید و نافع به حال انسان است که اختیاری باشد، از آن جهت که اگر از سر زور و اضطراب فرد ایمان بیاورد، به زودی نیز زایل خواهد گردید و زمانی که انسان به ایمان احتیاج دارد، ایمانش نفعی برایش نخواهد داشت. نکته‌ی مهم این است که محل کسب ایمان نافع این دنیاست. علامه در این باره می‌نویسد:

«انسان در امر ایمان یا شرک مختار است (طباطبائی، ۱۳۷۴: ۱۳۶/۱۸) و اساساً ایمان اضطرابی به درد نمی‌خورد و سودی ندارد (همان، ۴۶۱/۱۳). ایمان وقتی اثر دارد که از روی اختیار بوده باشد (همان، ۵۳۴/۷). به عبارت دیگر ایمان وقتی مفید است که آدمی در دنیا و قبل از ظهور آیات الهی (عذاب‌هایی که مفری از آن‌ها نیست) به طوع و اختیار ایمان آورده و دستورهای خداوند را عملی کرده باشد و اما کسی که در دنیا ایمان نیاورده و یا اگر آورده در پرتو ایمانش خیری کسب نکرده و عمل صالحی انجام نداده و در عوض سرگرم گناهان بوده است، چنین کسی ایمانش که ایمان اضطرابی است، در موقع دیدار عذاب و یا در موقع مرگ سودی به حالش نمی‌دهد (همان، ۵۳۵/۷)؛ و باید افزود که ایمان نافع ایمانی است که در دنیا باید آن را کسب نمود و جایگاه آن تنها در دار دنیا است (همان، ۴۱۱/۱۵).»

آنچه مورد پذیرش حضرت حق است، ایمانی است که فرد از روی اراده و اختیار انتخاب کرده باشد؛ زیرا در امری که اجبار باشد و فرد به آن میل و رغبتی نداشته باشد منفعتی هم وجود ندارد:

«ایمان اختیاری مورد قبول پروردگار است و انسان را به سعادت دنیا و آخرت می‌رساند، ولی در ایمان اجباری، چون فرد ناچار به قبول ایمان می‌شود، ایمان او مورد پذیرش حق تعالی قرار نمی‌گیرد (همان، ۱۸۶/۱۰).»

زمانی ایمان برای ما نافع خواهد بود که محدود و مختص به اوقات زمانی یا تحت تأثیر احوالات نفسانی ما قرار نگیرد:

«ایمان ما وقتی اثر خود را ظاهر می‌کند و آدمی را به اعمال صالح و صفات پسندیده نفسانی از قبیل خشیت و خشوع و اخلاص و امثال آن می‌کشاند که انگیزه‌های باطل و مکرهای شیطانی بر آن غلبه نکند و یا به عبارت دیگر ایمان ما مقید به یک حال معین نباشد (همان، ۸/۸۵).»

### ۳. ایمان از منظر ابن تیمیه

برخلاف دیدگاه علامه طباطبائی از منظر ابن تیمیه عبادت خداوند مقدم بر شناخت اوست، بر همین اساس اولین واجب را عبادت خداوند متعال ذکر کرده است؛ نه معرفت و شناخت حضرت حق. ابن تیمیه در این زمینه می‌نویسد: «سلف و ائمه بر این اتفاق دارند که اولین چیزی که بندگان بدان امر شده‌اند شهادت‌ان هستند.» (ابن تیمیه، ۱۴۱۱ق: ۱۱/۸) او معرفت را علت ایمان یک شخص نمی‌داند و شهادتین را با استناد به روایت جبرائیل در تعریف اسلام امور عبادی می‌داند و به همین جهت اولین واجب را عبادت بیان کرده است. در روایت جبرئیل آمده است: «... ابوهریره گفت: پیامبر صلی الله علیه و آله روزی در میان مردم نمایان بودند، جبرئیل به نزد ایشان آمدند و فرمودند: ایمان چیست؟ رسول الله فرمودند: (ایمان این است) که به الله و به فرشتگان الله و به کتاب‌هایش و به ملاقات با او (در قیامت) و به پیامبرانش و به برانگیخته شدن بعد از مرگ، ایمان بیاوری. جبرئیل فرمودند: اسلام چیست؟ رسول الله فرمودند: (اسلام این است) که الله را عبادت کنی و به او چیزی را شرک نیاوری و نماز را برپا داری و زکات فرض (و تعیین شده در شرع را) پرداخت نمائی و رمضان را روزه بگیری.» (بخاری، ۱۴۲۲ق: ۱۹/۱)

طبق این روایت ایمان امری قلبی و اعتقادی و اسلام همان اعمال ظاهری تعریف شده است و اولین امری که بر انسان واجب شده است، شهادتین است که عمل ظاهری و جزء عبادات محسوب می‌شود، پس اولین واجب عبادت است. وهابیت نیز به تقلید از ابن تیمیه عبادت را اولین واجب قرار داده‌اند و به آیاتی مانند: «وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ» (ذاریات:

۵۶) و آیات ۳۶ نحل و ۵۹ اعراف که اصل دعوت انبیاء را عبادت خدا می‌داند، استناد کرده‌اند که اولین واجب عبادت است. (ر.ک. جایگاه معرفت خدا در دیدگاه وهابیت، ابراهیم کاظمی)

### ۱.۳. ماهیت ایمان

ابن تیمیه معتقد است که هر یک از اسماء الهی دلالت بر معنای خاصی دارند که اسم دیگری بر این معنا دلالت نمی‌کند، ایمان نیز مانند اسماء الهی دارای معنایی خاص است. وی در کتاب الایمان خود می‌نویسد:

«طبق آیاتی مانند آیهی ﴿وَلِلَّهِ الْأَسْمَاءُ الْحُسْنَىٰ فَادْعُوهُ بِهَا وَذَرُوا الَّذِينَ يُلْحِدُونَ فِي أَسْمَائِهِ﴾ (اعراف: ۱۸۰) خداوند متعال اسم‌هایی دارد که هر کدام از این اسامی، بر یک معنایی دلالت دارند که اسمای دیگر بر آن معنا دلالت ندارند. به دلالتِ مطابقی، اسما بر ذات خدا و معنای خاص دلالت دارند؛ مانند صفت خالق که به دلالتِ مطابقی بر ذات خدا و بر صفت خلق و همچنین به نحو دلالت التزامی بر صفات دیگر دلالت دارد. اسم‌هایی مانند ایمان، بَرّ، تقوا، دین، عمل صالح، صراط مستقیم و... که در دین ذکر شده‌اند، همانند اسمای الهی دال بر معنای خاصی هستند که اسم دیگر بر آن معنا دلالت نمی‌کند؛ لذا هر اسمی دلالت مطابقی بر معنای خاص خود دارد و همانند اسمای الهی، به دلالت التزامی بر معنای اسم دیگر نیز دلالت می‌کند.» (ابن تیمیه، الایمان، ۱۴۱۶ ق: ۱/۱۴۸).

### ۲.۳. رابطه ایمان و عمل

با توجه به مطالب فوق «ایمان» دارای معنایی اختصاصی است که به دلالت التزامی بر معنای اسم دیگر نیز دلالت می‌کند. وی در ادامه کلام خود، اصل در معنای ایمان را امری قلبی بیان می‌کند که تصدیق و عمل قلبی را داخل در آن می‌داند؛ بنابراین، «ایمان» به دلالت مطابقی دال بر امر قلبی و به دلالت تضمینی دال بر تصدیق و عمل قلبی و به دلالت التزامی دال بر عمل صالح است (همان، ۲۸۳/۱؛ ابن تیمیه، مجموع الفتاوی، ۱۴۱۶ ق: ۷/۳۶۰). از منظر ابن تیمیه ایمان سبب می‌شود که فرد دارنده‌ی آن احساس امنیت کند و فرد، علاوه بر علم قلبی باید عمل قلب هم داشته باشد. ابن تیمیه در کتاب الفتاوی الکبری ایمان را این‌گونه تبیین می‌نماید:



«لفظ ایمان در برخی روایات از ماده «أمن» اخذ شده و انسان مؤمن صاحب امن است؛ بنابراین، باید به موجب تصدیق، عمل قلبی نیز داشته باشند. اگر شخصی با علم قلبی، عمل قلبی نداشته باشد، این علم نفعی به حال صاحبش نخواهد داشت. این همان تعریف سلف از ایمان است که می‌گویند: «الإیمان قول و عمل» سپس لازمه تصدیق و محبت تام، وجود اعمال ظاهری است؛ لذا وجود اعمال ظاهری به دلیل وجود کمال قدرت و اراده جازم، واجب خواهد بود.» (ابن تیمیه، الفتاوی الکبری، ۱۴۰۸ ق: ۲۴۴/۵ - ۲۴۵).

معنای اصطلاحی ایمان با توجه به مطالبی که ذکر شد، همان تصدیق و عمل قلبی است. از نظر وی اصل ایمان در قلب و نوعی تصدیق قلبی است و نشانه ایمان باطنی، اعمال ظاهری است و ترک عمل نشان از عدم ایمان است. او ظاهر را نشان باطن می‌داند و ایمان را به ایمان ظاهری و ایمان باطنی تقسیم کرده است (ابن تیمیه، مجموع الفتاوی، ۱۴۱۶ ق: ۱۴/۷). ابن تیمیه معتقد است ایمان فقط وجود قول و عمل قلبی نیست، بلکه باید قول و عمل بدن نیز باشد؛ اما اعمال ظاهری لازمه عمل باطنی است (ابن تیمیه، الإیمان، ۱۴۱۶ ق، ۱۴۹/۱). وی برای اعمال ظاهری اهمیت ویژه‌ای قائل شده است، به طوری که در وصف منافق می‌نویسد: «منافق مانند بدن میت است و جسدی بدون روح شمرده می‌شود.» (ابن تیمیه، الإیمان، ۲۸۸/۱). به عبارت واضح‌تر، باطن و امر قلبی مستلزم اعمال ظاهری و اعمال ظاهری نشان دهنده ایمان قلبی است.

او علاوه بر تصدیق قلبی معتقد به عمل قلبی نیز است؛ اما مراد وی از عمل قلب چیست؟ مراد ابن تیمیه از تصدیق قلبی، تنها معرفت و علم قلبی نیست، بلکه او علاوه بر معرفت و علم قلبی، عمل قلبی را نیز ذکر کرده است. او اعمال قلبی را در مواردی مانند دوست داشتن خدا، دوست داشتن رسول خدا، ترس از خداوند، دوست داشتن آنچه محبوب خدا و رسول خداست، بغض به آنچه مبغوض خدا و رسول خداست و اخلاص در عمل و توکل بر خداوند ذکر کرده است. همه این موارد از عمل قلب به شمار می‌روند (ابن تیمیه، الإیمان، ۱۴۹/۱). علم و تصدیق بعضی بر بعض دیگر اقوی است؛... تصدیقی که مستلزم عمل قلب باشد، اکمل از تصدیقی است که مستلزم عمل نشود (ابن تیمیه، الإیمان، ۱۸۴/۱ - ۱۸۵).

### ۳.۳. تأثیر عمل ظاهری بر شدت وضعف ایمان

بیان شد که اصل ایمان امری قلبی است و اعمال ظاهری لازمه‌ی ایمان‌اند، به نحوی که ایمان قلبی بدون عمل جوارحی ایمان نیست؛ اما نکته اینجاست که با کاهش اعمال ظاهری ایمان فرد نیز کاهش می‌یابد و این نشان‌دهنده‌ی تلازم میان ایمان و عمل است (ابن تیمیه، الإیمان ۱۴۱۶ ق، ۱/۱۵۷). اعمال ظاهری سبب ازدیاد ایمان می‌شود، با بیشتر شدن عمل، ایمان نیز زیاد می‌شود. با انجام طاعت، ایمان افزایش و با انجام معصیت، ایمان کاهش می‌یابد؛ بنابراین میان ایمان و عمل رابطه مستقیم وجود دارد. ابن تیمیه مؤمنین را به دو دسته تقسیم کرده است. دسته اول، مؤمنان تام‌الایمان‌اند که دارای ایمان تام هستند. نزد ابن تیمیه، ایمان تام و مطلق ایمانی است که صاحب آن استحقاق ثواب و داخل شدن در بهشت را دارد؛ اما دسته دوم مؤمنان ناقص‌اند. مؤمن ناقص مؤمنی است که به خاطر داشتن ایمان، مؤمن نامیده می‌شود و به خاطر گناهایی که مرتکب شده، فاسق خوانده می‌شود و خطاب ایمان مطلق شامل حال اینان نخواهد شد (همان، ۱/۱۹۰).

بر این اساس، ابن تیمیه با توجه به اقوال سلف و ظاهر نصوص، چند ویژگی را برای ایمان در نظر می‌گیرد؛

اولاً: عمل را جزئی از ایمان می‌داند. ابن تیمیه در کتاب‌الایمان خود، تعریف ایمان را از منظر چند گروه مختلف کلامی ذکر کرده (همان، ۱۳۷-۱۳۸) و معتقد است ایمان در معنای اصطلاحی از «قول» و «عمل» تشکیل شده و با توجه به احادیث مربوط به ایمان و ظاهر نصوص، اعمال را جزئی از ایمان می‌داند (همان، ۱/۱۶۱ و مجموع الفتاوی، ۱۴/۷).

ثانیاً: میان ایمان و عمل تلازم وجود دارد. ابن تیمیه اصل در ایمان را تصدیق و عمل را تابع و فرع ایمان می‌داند. با توجه به حدیث نبوی، ایمان را به ایمان قلب و خضوع قلبی و اسلام را انجام مبانی پنج‌گانه معرفی می‌کند؛ بنابراین طبق قول پیامبر ﷺ، اسلام علنی کردن است و ایمان، در قلب است (همان، الإیمان، ۲۰۷/۱). مراد ابن تیمیه در فرع بودن عمل، اعمال ظاهری است و طبق سخن سلف عمل از لوازم ایمان است (همان، ۱/۲۸۵). وی عمل ظاهری را لازمه جدایی‌ناپذیر ایمان تام بیان می‌کند (همان، ۱/۱۶۲).

ثالثاً: نشان ایمان کامل فرد، انجام اعمال ظاهری است. از نظر ابن تیمیه وقتی ایمان قلبی فرد محقق شود، ضرورتاً اعمال جوارحی نیز محقق می‌گردد. وی می‌نگارد؛ اگر ایمان کامل در وجود فردی باشد، باید اعمال ظاهری هم در خارج مشاهده شود (همان، الفتاوی الکبری، ۲۴۱/۵). (ر.ک. کاظمی، ابراهیم، بررسی رابطه ایمان و عمل از دیدگاه ابن تیمیه)

#### ۴. نتیجه‌گیری

علامه طباطبایی شناخت و معرفت الله را مقدمه‌ی ایمان معرفی می‌کند و اولین گام هر مسلمان را برای ورود به دین شناخت خدا می‌داند به‌گونه‌ای که اگر فردی خدا را نشناسد، هنوز وارد دین نشده است. از نظر علامه طباطبایی ایمان عقیده و امر قلبی است، ممکن است فرد اعمال عبادی را در بالاترین و بهترین وجه آن از جهت ظاهر انجام دهد، اما اگر این فرد ایمان در قلب او نفوذ و رسوخ نکرده باشد، نمی‌توان او را مؤمن نامید. علامه از ایمان به «عقد قلبی» تعبیر می‌کنند و جایگاه آن را قلب می‌دانند از نظر علامه ایمان حالتی است که برای مؤمن امنیت می‌آورد و او را از وادی شک و تردید خارج کرده به یقین می‌رساند و ثمره و نتیجه عقد قلبی همان «التزام، تسلیم شدن و عمل به جوارح» است که علامه از آن به «ایمان نافع» تعبیر می‌کند و همراه با اختیار و معرفت است.

اما ابن تیمیه با وجود اینکه تصدیق قلبی را از مراحل اولیه ایمان می‌داند اما اشاره‌ای به شناخت خداوند و اینکه این شناخت مقدمه و پیش‌نیاز تصدیق قلبی است نمی‌کند و تأکیدش بر عمل ظاهر است، به طوری که اگرچه در دل ایمان نداشته باشد و ایمان به جان‌ودلش رسوخ نکرده باشد، اما چون اعمال ظاهری را به خوبی انجام می‌دهد، مؤمن است، زیرا این عمل ظاهری نشان از ایمان قلبی است. درحالی‌که تصدیق قلبی بدون معرفت حاصل نمی‌شود و اعمال ظاهری بدون شناخت کافی فقط پوسته‌ای ظاهری از دین است، در صورتی‌که شناخت و معرفت قلبی است که همان اعمال ظاهری را ریشه‌دار و اثرگذار می‌کند.

تأکید هر دو بر عمل صالح است و آن را ثمره و نشانه‌ی ایمان به خدا می‌دانند، اما از نظر علامه معرفت و عمل ملازم یکدیگرند و کسی مؤمن است که علاوه بر معرفت، در

عمل نیز بر اساس آن معرفت و علم عمل نموده باشد؛ اما ابن تیمیه اعمال ظاهری عبادی را نشانه‌ی ایمان قلبی می‌داند، به طوری که هرچه عمل بیشتر، ایمان او بیشتر است، اما علامه عمل عبادی را وقتی ثمربخش و ثمره ایمان می‌داند که ابتدا ایمان در قلب فرد ریشه گرفته باشد و بعد ثمره‌اش در عمل ظاهری عیان شود. ممکن است فرد عمل ظاهری منهای ایمان قلبی داشته باشد، این فرد از نظر علامه منافق است اما منافق و فاسق از نظر ابن تیمیه کسی است که عمل عبادی ظاهری انجام نمی‌دهد.

تعايير متعدد ابن تیمیه معتقد است ایمان ابتدا امری قلبی و نیازمند تصدیق و عمل قلبی است و در نهایت باید به عمل صالح در ظاهر ختم شود و اگر غیر از این باشد، فرد فاقد ایمان است. او ایمان را امر قلبی می‌داند که مستلزم عمل ظاهری است و این عمل ظاهری، نشان دهنده‌ی میزان ایمان قلبی افراد است. از منظر ابن تیمیه مؤمنین به دو دسته تقسیم می‌شوند: تام‌الایمان؛ افرادی که عمل ظاهری داشته و مستحق پاداش و دخول در بهشتند و ناقص‌الایمان که با وجود ایمان، چون مرتکب معصیت شده و فاسق‌اند.

## فهرست منابع

۱. ابن اثیر، (۱۳۶۷)، *النهایه*، تحقیق: احمد زاوی و محمود طناحی، چاپ چهارم، اسماعیلیان، قم.
۲. ابن تیمیه، احمد بن عبدالحلیم، (۱۴۱۶ ق)، *مجموع الفتاوی*، محقق: عبد الرحمن بن محمد بن قاسم، مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف، المملكة العربية السعودية، المدينة النبوية.
۳. \_\_\_\_\_، (۱۴۰۸ ق)، *الفتاوی الكبرى*، چاپ اول، دارالکتب العلمیه، بی جا.
۴. \_\_\_\_\_، (۱۴۱۱ ق)، *دره تعارض العقل والنقل*، تحقیق: محمد رشاد سالم، چاپ دوم، نشر جامعه الإمام محمد بن سعود الإسلامية، مملكة العربية السعودية.
۵. \_\_\_\_\_، (۱۴۱۶ ق)، *الإیمان*، محقق: محمد ناصر الدین الألبانی، چاپ پنجم، مکتب الاسلامی، عمان.
۶. ابن منظور، (۱۴۰۸ ق)، *لسان العرب المحيط*، مقدمه عالی، دارالجبل، بیروت.
۷. بخاری، محمد، (۱۴۲۲ ق)، *صحیح البخاری*، تحقیق: محمد زهیر بن ناصر، چاپ اول، دار طوق النجاة، بی جا.
۸. تفتازانی، سعدالدین، (۱۴۰۹ ق)، *شرح المقاصد*، تحقیق و تعلیقه: عبدالرحمن عمیره، چاپ اول، انتشارات شریف رضی، قم.
۹. دهخدا، علی اکبر، (۱۳۷۲ ش)، *لغت نامه دهخدا*، روزنه، تهران.
۱۰. راغب اصفهانی، حسین بن محمد، (۱۴۰۴ ق)، *مفردات الفاظ القرآن*، چاپ دوم، دفتر نشر کتاب.
۱۱. طباطبائی، محمد حسین، (۱۳۷۴ ش)، *ترجمه تفسیر المیزان*، محمد باقر موسوی، قم، چاپ پنجم، جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، دفتر انتشارات اسلامی.
۱۲. \_\_\_\_\_، (۱۳۸۶ ش)، *نهاية الحكمة (فياضی)*، چاپ چهارم، موسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی رحمته الله، قم.
۱۳. عمید، حسن، (۱۳۷۵ ش)، *فرهنگ فارسی عمید*، چاپ ششم، امیرکبیر، تهران.
۱۴. فیومی، احمد بن محمد، (بی تا)، *المصباح المنیر*، بی جا مکتب العلمیه، بیروت.
۱۵. مصباح یزدی، محمد تقی، (۱۳۸۹ ش)، *آموزش فلسفه*، موسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی رحمته الله، قم.
۱۶. معین، محمد، (۱۳۸۶ ش)، *فرهنگ معین*، زرین، بی جا.

## مقالات

۱۷. پویا زاده، اعظم، (۱۴۳۱ق)، مفهوم الایمان، دراسه مقارنه بین الطباطبائی و ابن تیمیه؛ فصلنامه نصوص معاصره، پاییز شماره ۲۰.
۱۸. صادقی، مجید، عبدلی مهرجردی، حمیدرضا، (۱۳۸۷ش) ماهیت ایمان دینی از دیدگاه علامه طباطبائی؛ دو فصلنامه پژوهش‌های تعلیم و تربیت اسلامی، دوره ۱ شماره ۲.
۱۹. قلی زاده، امرالله، جعفری، محمد، (۱۳۹۳ش) رابطه‌ی ایمان و معرفت از دیدگاه علامه طباطبائی با محوریت تفسیر المیزان، فصلنامه معرفت، اسفند ماه، دوره ۱۰ شماره ۲۰۷.
۲۰. کاظمی، ابراهیم، (۱۳۹۸ش)، بررسی رابطه ایمان و عمل از دیدگاه ابن تیمیه، پایگاه تخصصی وهابیت.
۲۱. کاظمی، ابراهیم، (۱۳۹۸ش) جایگاه معرفت خدا در دیدگاه وهابیت، فصلنامه سراج منیر، فروردین، ص ۹۱ - ۱۱۹، دوره ۹ شماره ۳۳.
۲۲. نصیری، منصور، (۱۳۹۳ش) ایمان از دیدگاه علامه طباطبائی، فصلنامه قیاسات، پاییز، سال نوزدهم، شماره ۷۲.



## تبیین و ارزیابی نظریه مهدویت شخصی و نوعی

ملیحه صائی<sup>۱</sup>

### چکیده

مهدویت یکی از مسائل مهم در حوزه امامت است و در این باره مسئله تولد امام مهدی عجل الله تعالی فرجه الیه یکی از موارد اختلافی میان مسلمانان است؛ بنابر عقیده برخی از اهل سنت، مهدی موعود هنوز متولد نشده است و در زمان نامشخص از پدر و مادری ناشناخته متولد خواهد شد؛ چنانچه صوفیه از شیعه نیز قائل به مهدی مشخص نیستند و نتیجه دیدگاه آن‌ها همچون اهل سنت، نفی وجود امام مهدی در زمان حاضر است. ولی طبق احادیث نبوی و آیات قرآن، شیعه معتقد است که مهدی موعود، فرزند امام حسن عسکری عجل الله تعالی فرجه الیه پیشوای دوازدهم شیعیان، متولد شده است و در بین مردم زندگی می‌کند ولی جز برخی از خواص از شیعیان، کسی او را نمی‌بیند. او منتظر فرمان الهی برای برپایی حکومت عدل است؛ بدین لحاظ، دو دیدگاه در این باره مطرح گردید؛ نظریه مهدویت شخصی و مهدویت نوعی. قائلین به «مهدویت نوعی» با استبعاد نسبت به تولد امام مهدی عجل الله تعالی فرجه الیه، معتقدند که امکان ندارد انسانی در این مدت طولانی عمر کند؛ ولی اندیشمندان شیعی با استناد به براهین عقلی و نقلی به نقد این دیدگاه پرداخته و ضمن استدلال بر تولد امام مهدی عجل الله تعالی فرجه الیه و حیات فعلی ایشان، امکان ادامه چنین حیات طولانی را اثبات نموده و قائل به «مهدویت شخصی» شده‌اند. آنچه در این مقاله بدان می‌پردازیم، تحلیل و ارزیابی این دو دیدگاه خواهد بود که با روش توصیفی-تحلیلی و با بهره‌مندی از شیوه کتابخانه‌ای به بحث گذاشته خواهد شد.

**واژگان کلیدی:** مهدویت، مهدی نوعی، مهدی شخصی

۱. طلبه سطح ۳ غیرحضورى جامعه الزهراء عجل الله تعالی فرجه الیه، رشته کلام اسلامى.

## مقدمه

بشر از آن روزگار که پا به عرصه حیات گذاشت تاکنون هرگز لذت زندگی و حیات انسانی را نچشیده و وجود جامعه‌ای تمام عیار که عدل محور و حق‌گرا باشد را تجربه نکرده است. به رغم همه اختلافات و نزاع‌ها، شیعه امیدوار به زمانی است که با حضور مظهر عدل الهی، عدل و داد الهی که همان سنت پیروزی حق بر باطل است، بر جهان گسترده شود. در هر حال، جهان به سوی نقطه‌ای نورانی با مدیریت و راهبری ولی الهی تا سرانجام خود به پیش می‌رود؛ بر این اساس، شیعه با لحاظ ادله متعددی از جمله ضرورت وجود حجت در هر زمان، به وجود فعلی آخرین وصی از سلاله پیامبر خاتم صلی الله علیه و آله معتقد است. این رویکرد به مسئله مهدویت، مخالفینی نیز داشته است؛ کسانی که معتقدند هنوز مهدی متولد نشده است و در آینده به دنیا خواهد آمد و در این نوشته، ضمن چند محور به دلایل دو دیدگاه و ارزیابی آن‌ها پرداخته خواهد شد.

### ۱. مفهوم شناسی

مهدویت: واژه‌ای عربی از ریشه مهدی است که از اضافه شدن «ت» به مهدوی ساخته شده است. مهدوی به معنای مربوط بودن به مهدی است، مانند واژه‌ی علوی و حسنی. (الویری، ۱۳۹۴: ص ۶۱)

مهدویت نوعی: مهدی به مفهوم نوعی فردی نامعین است که در زمان مناسب زاده خواهد شد و جهان را پر از عدل و داد خواهد کرد. (سلیمان، ۱۳۸۶: ص ۴۳۴)

مهدویت شخصی: مهدی لقب موعود آخرالزمان است که حتی تبار و اوصاف او در احادیث معتبر مورد اشاره قرار گرفته است. این ویژگی‌ها بر هیچ‌کس جز امام دوازدهم، فرزند امام حسن عسکری علیه السلام قابل تطبیق نیست.

### ۲. تبیین نظریه مهدویت نوعی

چنانچه اشاره شد در رابطه با تولد امام مهدی علیه السلام دو دیدگاه به صورت کلی مطرح شده است که از جمله آن دیدگاه کسانی است که قائل اند هنوز مهدی علیه السلام متولد نشده است در این باره ابن ابی الحدید معتزلی در شرح نهج البلاغه خود ایشان می‌گوید: «و عند اصحابنا



آنّه غیر موجود آنّ و سیوجد و عند الامامیّه أنّّه موجود آنّ». (ابن ابی الحدید، ۱۹۷۱ م: ۲۸۱/۱) نزد اصحاب ما مهدی در حال حاضر وجود ندارد و در آینده به وجود خواهد آمد و نزد امامیه مهدی هم اکنون موجود است. چنانچه شبراوی شافعی در الاتحاف می‌گوید: «شیعه عقیده دارد مهدی موعود - که در احادیث صحیحه در رابطه با او وارد شده - همان پسر حسن عسکری خالص است و در آخرالزمان ظهور خواهد کرد؛ ولی صحیح آن است که او هنوز متولّد نشده و در آینده متولّد می‌شود و بزرگ خواهد شد. او از اشراف آل البیت الکریم است» (شبراوی، ۱۴۲۳: ص ۱۸۰)

در هر حال هر چند اهل سنت در اصل باور به مهدویت با امامیه اختلافی ندارند و احادیث منقول از نبی مکرم اسلام ﷺ را در این باره قبول دارند، ولی بنابر آنچه از ایشان نقل گردید در وجود فعلی و تولد امام مهدی عجل الله تعالی فرجه له با امامیه اختلاف دارند و به روایتی از سنن ابی داوود سجستانی استناد می‌کنند که در سنن خود از پیامبر ﷺ نقل کرده است که فرمودند: «لو لم یبق من الدنیا الا یوم لطول الله ذلک الیوم حتی یبعث فیہ رجلا من اهل بیتی یواطیء اسمه اسمی و اسم ابیه اسم ابی»؛ اگر باقی نماند از دنیا جز یک روز، به طور حتم خداوند آن روز را آن قدر طولانی خواهد کرد تا مردی از اهل بیت مرا برانگیزد که نام او همانند نام پدر من است. (سجستانی، ۱۴۲۰ ق: ۳۰۹/۲)

قائلین به مهدویت نوعی در نحوه استدلال به این روایت می‌گویند: جمله‌ی (و اسم ابیه اسم ابی) نشان می‌دهد که مهدی مورد نظر در احادیث رسول خدا، امام دوازدهم شیعیان نیست، چون این مهدی نام پدرش عبدالله است ولی مهدی امام دوازدهم شیعیان، نام پدرش حسن است و این دو با هم تفاوت دارند.

### ۳. نقد و بررسی نظریه مهدویت نوعی

مسئله مهدویت نوعی قابل نقد است و دلیلی که ایشان در تائید نظریه خود بدان استناد نموده‌اند مورد پذیرش نیست؛ بر این اساس، حدیث مورد استناد به سنن ابی داود از طرق مختلفی ذکر شده است و در دیگر طرق آن جمله‌ی (و اسم ابیه اسم ابی) وجود ندارد و حدیث، بدون این عبارت ذکر شده است و فقط در یک نقل از نقل‌های حدیث این جمله وجود دارد.

از جمله خود ابی داوود در نقل دیگری حدیث یاد شده را بدون آن جمله آورده است. (همان) ترمذی نیز از جمله علماء اهل سنت در صحیح خود همین حدیث را دو بار از دو طریق بدون جمله‌ی زائد فوق ذکر کرده است. (ترمذی، ۱۳۹۹ ق: ۴/۵۰۵)

احمد بن حنبل نیز از دیگر محدثین اهل سنت در کتاب مسند خود این روایت را پنج مرتبه با سند متفاوت، بدون زیادی فوق نقل کرده است. (احمد بن حنبل، ۱۴۱۶ ق: ۱/۴۴۸) چنانچه ابو نعیم حدیث را در حلیه الاولیاء بدون زیادی مذکور ذکر کرده است (ابو نعیم، ۱۳۴۶: ۵/۷۵)

خطیب بغدادی نیز حدیث را بدون آن زیاد نقل کرده است. (خطیب بغدادی، ۱۴۱۷ ق: ۳۸۸/۴)

بنابراین با توجه به نقل‌های گوناگون حدیث، تنها در یک نقل آن، زیادی فوق وجود دارد و در دیگر نقل‌ها اثری از آن دیده نمی‌شود.

آنچه در این باره قابل تأمل است این است که با لحاظ نقل مورد استناد نظریه مهدویت نوعی و تفاوت آن با دیگر نقل‌های دیگر، این احتمال وجود دارد که عبارت «و اسم ایبه اسم ابی»، از ساخته‌های بنی عباس باشد؛ چراکه این امر با رویه‌ی آنان در به خدمت گرفتن افراد دروغ‌گو برای جعل احادیثی که تأمین‌کننده‌ی اهداف سیاسی آنان باشد سازگار است. و نیز این احتمال می‌رود که این عبارت از ساخته‌های پیروان عبدالله محض باشد بدین گونه که آن‌ها برای پیشبرد دعوت به مهدویت فرزند او، محمد بن عبدالله محض، ملقب به نفس زکیه این انحراف را پدید آورده باشند. (ابن طقطقی، ۱۴۱۸ ق: ص ۱۶۵) گواه بر احتمال دوم این است که (محمد بن علی بن طباطبا) معروف به ابن طقطقی متوفی (۷۰۹ هـ) در کتاب تاریخ خود آورده است:

«و کان فی ابتداء الامر قد شیع بین الناس انه المهدی الذی بشر به و اثبت انبوه هذا فی نفوس طوائف من الناس؛ و کان یروی ان الرسول ﷺ قال: لو بقی من الدنیا یوم لطول الله ذلک الیوم حتی یبعث فیہ مهدینا او قائمنا، اسمه کاسمی و اسم ایبه کاسم ابی». در آغاز کار میان مردم شایع شده بود که نفس زکیه همان مهدی است که رسول خدا به آمدن وی بشارت داده است. پدر نفس زکیه نیز

این مطلب را برای گروه‌هایی از مردم نقل و تأیید می‌کرد و روایت می‌نمود که رسول خدا فرموده است: اگر از دنیا یک روز باقی بماند، خداوند آن روز را (آن قدر) طولانی خواهد کرد تا اینکه در آن روز مهدی و قائم ما را برانگیزد. نامش همانند نام من و نام پدرش همانند نام پدر من است. (همان)

بنابراین پدر نفس زکیه و طرفداران وی، حدیث پیامبر را با زیاده‌ی یادشده، نقل کرده و مصداق آن را محمد نفس زکیه دانسته‌اند.

مسئله مهدویت نه اندیشه‌ی چشم‌به‌راه نشستن کسی است که باید زاده شود و نه یک پیشگویی است که باید در انتظار مصداقش ماند. بلکه واقعیتی استوار و فردی مشخص است که خود نیز در انتظار رسیدن هنگام فعالیتش به سر می‌برد. در میان ما با گوشت و خون خویش زندگی می‌کند، ما می‌بیند ما نیز او را می‌بینیم. البته سرنوشت این رهبر موعود این است که خود را آشکار نسازد و همراه با دیگران، لحظه‌ی موعود را انتظار بکشد... در احادیث نیز پیوسته به انتظار فرج و درخواست ظهور مهدی، سفارش شده است تا مؤمنان همواره چشم‌به‌راه او باشند. این تشویق تحقق همان همبستگی روحی و وابستگی وجدانی منتظران ظهور و رهبرشان است؛ و این همبستگی پدید نمی‌آید مگر اینکه مهدی را هم اکنون انسانی تجسم یافته بشماریم. تجسم یافتن مهدی عجل الله تعالی فرجه تحرک تازه‌ای به فکر انتظار منجی می‌بخشد و آن را از توانایی بیشتری برخوردار می‌کند (صدر، ۱۳۷۸: ص ۶ و ۸)

نکته‌ای که در رابطه با نظریه مهدویت نوعی باید به آن توجه نمود این است که این نظریه مختص اهل سنت یا جریان‌های مدعی مهدویت در گذشته نیست بلکه برخی از صوفی‌مسلکان شیعی و اهل سنت نیز اعتقاد به ولایت عامه و مهدویت نوعی دارند و اولیا را منحصر به دوازده امام نمی‌دانند. امروز هم عقیده دارند که پیران‌ها در زمان خود ولی است و هر قطبی منصب ولایت دارد کسانی مانند بایزید بسطامی، منصور حلاج، محیی‌الدین عربی و... را ولی می‌دانند.

عجب است که صوفیان با این عقیده که مخالف اساس معتقدات شیعه است باز دم از تشیع و لاف محبت امام زمان عجل الله تعالی فرجه می‌زنند و سایر شیعیان را اهل ظاهر و قشری و

خود را با انکار ضمنی ولی الله مطلق و مهدی موعود جهان- که بعد از امام عسکری جز او ولی و امام و قطبی نیست- اهل معنی و اهل لب و اهل حق می‌دانند. (سلیمانیان، پیشین) در هر حال عدم حضور ولی امر معصوم در زمان حاضر، موجب می‌شود تعداد زیادی از روایات صحیحیه وارد از جانب رسول اکرم ﷺ قابل استناد نباشد و حتی متهم به جعل و کذب شود. از طرفی این امر مستلزم آن است که سال‌ها زمین خالی از حجت باشد و این برخلاف اصول و مبانی اسلامی است. (صدر، ۱۳۹۸: ص ۶۴)

علاوه بر این، از نظر برهان و منطق نیز نوعی بودن مهدی باطل و نادرست است؛ چراکه نقض غرض خواهد شد و با حکمت الهی ناسازگار می‌گردد به عبارتی وجود امامی که بر اساس روایات می‌بایست موجب رفع اختلاف و نزاع میان امت مسلمان شود، با این نظریه، نه تنها مانع اختلاف نیست، بلکه منجر به ظهور مدعیان متعددی در این صورت خواهد شد و هر قدر تمند دروغ‌گویی، می‌تواند ادعا کند که مهدی است؛ چنانچه جریان‌های انحرافی مهدوی زاینده همین‌گونه تفکرات و برداشت‌ها در این حوزه است.

#### ۴. ادله نظریه مهدویت شخصی

بعد از تبیین دیدگاه نظریه مهدویت نوعی و ارزیابی آن در این قسمت از مقاله به بیان ادله نظریه مختار یعنی نظریه مهدویت شخصی می‌پردازیم بر این اساس در بررسی احادیث و اسناد و مدارک مهدوی به دلایل و شواهدی برمی‌خوریم که مهدویت شخصی را تأیید و ثابت می‌کند:

##### ۱.۴. ادله نقلی

در تبیین ادله نقلی نظریه مهدویت شخصی به آیات و روایاتی در این باره استناد می‌گردد که بر اساس آن‌ها، حضور و تولد امام مهدی عجل الله تعالی فرجه غیرقابل انکار و امری ضروری است.

##### ۱.۱.۴. آیه اطاعت

خداوند متعال قرآن کریم در آیه ۵۹ سوره نساء می‌فرماید: «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اطِيعُوا اللَّهَ وَاطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ...» «ای کسانی که ایمان آورده‌اید اطاعت کنید خدا را و اطاعت کنید پیامبر خدا و اولوالأمر را (اوصیای پیامبر...)»

بر اساس این آیه در هر عصری تا قیامت، برای مؤمنانی که در آن عصر زندگی می‌کنند اولی الامر واجب اطاعه ای وجود دارد که همه مؤمنان موظف‌اند بدون هیچ قید و شرطی از اولی الامر زمان خویش پیروی کنند.

علامه طباطبائی در تفسیر المیزان در باره اطاعت از اولی الامر می‌فرماید: اطاعت از آن‌ها در ادامه‌ی اطاعت از خدا و رسول خداست و امتیاز آن‌ها بر سایرین این است که حکم خدا و رسول یعنی کتاب و سنت به آنان سپرده شده و چون آیه اطاعت مطلق است پس شرط عصمت در اولی الامر وجود دارد و آنان افراد معینی هستند که مانند رسول خدا دارای عصمت می‌باشند. (طباطبائی، ۱۳۸۳: ۴/ ۷۴)

همچنین این امر مسلم است که مصداق اولی الامر در هر عصری یک نفر بیشتر نمی‌تواند باشد.

#### ۲.۱.۴. حدیث ثقلین

(انی تارک فیکم امرین ان اخذتم بهما لن تضلوا کتاب الله عزوجل و اهل بیتی عترتی ایها الناس اسمعوا و قد بلغت انکم ستردون علی الحوض فاسالکم عما فعلتم فی الثقلین والثقلان کتاب الله جل ذکروه و اهل بیتی)

من در بین شما مسلمانان دو چیز باقی می‌گذارم که اگر به آن دو تمسک بجوید هیچ وقت دچار گمراهی نخواهید بود. یک کتاب خدا و دو اهل بیت من که همان عترت من هستند ای مردم به گوش باشید من برای شما گفته بودم که شما در حوض کوثر بر من وارد خواهید شد و آن روز من از چگونگی رفتار شما با این دو امانتی باارزش پرسش خواهم کرد کتاب خدا قران و اهل بیتم. (کلینی، ۱۳۷۷: ۱/ ۱۰۴)

رسول گرامی اسلام در حدیث معروف ثقلین به صراحت اعلام داشته است که پس از خود دو شیء گران بها در میان امت باقی می‌گذارد، (کتاب خدا و اهل بیت ایشان). او تصریح کرده کی این دو هرگز از هم جدا نخواهند شد تا در قیامت، در کنار حوض کوثر بر پیامبر وارد شوند.

با توجه به صراحت این حدیث، در همه روزگاران بعد از رحلت رسول خدا، همان‌گونه

که قرآن در میان امت اسلامی وجود دارد باید فرد معصومی از اهل بیت آن حضرت نیز همراه قرآن باشد.

حال اگر فرض کنیم که طبق سخن اهل سنت مهدی موعود هنوز متولد نشده است، از اهل بیت پیامبر کسی وجود نخواهد داشت و این برخلاف سفارش پیامبر ﷺ و عدم انفکاک و جدایی این دو از یکدیگر است.

#### ۳.۱.۴. حدیث خلیفه‌ی قریش تبار

در احادیث صحیح از رسول خدا آمده است که خلافت پس از ایشان تا قیامت به قریش اختصاص دارد و هیچ قوم و قبیله‌ی دیگری را از آن بهره‌ای نیست. لایزال هذا الامر فی قریش ما بقی من الناس اثنان. همواره خلافت در میان قریش است تا آنگاه که دو نفر انسان در جهان باقی باشند. (حجاج نیشابوری، ۱۴۱۲ ق: باب ۱) با توجه به کلمه «لایزال» که حاکی از پیوستگی و دائمی یک امر است، حضور و وجود امام و خلیفه الهی در همه دوره‌ها امری قطعی است.

#### ۴.۱.۴. ضرورت وجود امام در هر زمان

اهل سنت از رسول خدا احادیثی نقل کرده‌اند که بر اساس آن در هر زمانی برای مسلمانان، امامی وجود دارد و آنان وظیفه دارند آن امام را بشناسند و بیعت او را به گردن بگیرند.

تفتازانی از رسول خدا ﷺ روایت کرده است:

من مات ولم یعرف امام زمانه مات میتة جاهلیة...

هر کس بمیرد و امام زمانش را نشناسد به مرگ جاهلیت مرده است (تفتازانی، ۱۴۰۹ ق:

۲۳۲۹/۵)

عبدالله بن عمر از رسول خدا نقل کرده است:

من مات بغير امام مات میتة جاهلیة... هر کس بمیرد بدون آنکه امامی داشته باشد، به مرگ

جاهلی از دنیا رفته است. (احمد بن حنبل ۱۴۱۶ ق: ۳/ ۴۴۶)

از این احادیث به خوبی روشن است که در هر زمانی برای جامعه اسلامی امامی وجود

دارد که از نظر اهمیت، شناخت او عین دین و عدم شناخت او عین جاهلیت است.

از سوی دیگر همان طور که پیشتر دیدیم خلافت بر امت اسلامی مخصوص قریش است. بنابراین امامی که در روایات بالا نام برده شده است باید قریشی باشد و امروز در میان امت اسلامی، تنها مذهبی که دارای امام و خلیفه قرشی است، مذهب شیعه امامیه است و این پیشوای قرشی مهدی موعود است که به نص رسول خدا، هم جزء اهل بیت آن حضرت است و هم جزء خلفای امت اسلامی.

#### ۵.۱.۴. ملقب نمودن آن حضرت به لقب (منتظر)

یکی از صفاتی که برای امام مهدی ذکر شده و در ادعیه و زیارات و احادیث مهدوی به آن تصریح شده است، لقب «منتظر» است.

در این باره امام رضا علیه السلام به دعبل می فرماید: (الامام بعدی محمد ابنی و بعد محمد ابنه علی و بعد علی ابنه حسن و بعد الحسن ابنه الحجه القائم المنتظر فی غیبه المطاع فی ظهوره)، امام بعد از من فرزندم محمد بعد از محمد فرزندش علی بعد از علی فرزندش حسن و بعد از او فرزندش حجت است که در زمان غیبت ظهورش را انتظار می کشند و وقتی ظاهر شد همه تسلیم فرمان اویند. (فیض کاشانی، ۱۳۷۱: ۱/۲۲۵)

و نیز در فرازی از دعای افتتاح می فرماید (اللهم وصل علی ولی امرک القائم المومل و العدل المنتظر...) (منتظر و...)

منتظر یعنی کسی که مردم، چشم به راه آمدن او هستند و این معنا با مهدی شخصی، تناسب بیشتری دارد تا مهدی نوعی. چون منتظر و چشم به راه کسی بودن، با شخصی که پیش تر متولد شده و زندگی می کند و مردم در انتظار آمدن او هستند سازگارتر است تا کسی که هنوز متولد نشده و زمان ولادت او روشن نیست.

#### ۲.۴. شواهد تاریخی

علاوه بر شواهد نقلی، شواهد تاریخی نیز حاکی از آن است که بیش از ده قرن گذشته مولودی پا به عرصه وجود گذاشته است که دشمنان به شدت نسبت به تولد وی بیمناک بودند از جمله محاصره خانه امام حسن عسکری علیه السلام و رصد تولد امام علیه السلام و نیز نحوه تولد امام علیه السلام است که حتی برای مادر بزرگوار ایشان نیز مشخص نبوده است. این محدودیت منجر به این شد تا

ارتباط ایشان با مردم به حداقل رسانده شود و حاکمان وقت، جاسوسانی بر خانه‌ی امام حسن عسکری گمارده بودند تا خانه را نسبت به تولد امام علیه السلام و دیگر امور مربوط به شیعیان، زیر نظر داشته باشند ولی مسئله تولد امام علیه السلام بیش از همه دارای برای آن‌ها دارای اهمیت بود. و این حاکی از آن است که آنان مصداق احادیث مهدی را که رسول خدا به آمدن او بشارت داده بود را امام دوازدهم شیعیان، مهدی موعود فرزند امام حسن عسکری می دانستند. (مفید، ۱۴۱۴ ق: ۲/ ۳۳۶)

امام حسن عسکری نیز در مقابل حکومت، اقدامات پیشگیرانه‌ی دقیقی به اجرا گذاشته بود تا فعالیت‌های حکومت را بی اثر کند، به گونه‌ای که ولادت حضرت مهدی به صورت کاملاً سری انجام پذیرفت بی آنکه حکومت از این واقعه باخبر گردد.

#### ۳.۴. باور به مهدویت شخصی در میان اندیشمندان اهل سنت

علاوه بر دلایل و شواهد گذشته اعتراف اندیشمندان اهل سنت نسبت به تولد امام نیز مؤید دیگری بر نظریه مهدویت شخصی است عده‌ای از دانشمندان اهل سنت و جماعت معترف اند که حضرت مهدی عجل الله تعالی فرجه فرزند بلافصل امام حسن عسکری علیه السلام است و در نیمه شعبان سال ۲۵۵ ه ق، تولد یافته است. برای نمونه به گفتاری از چند دانشمند معروف اهل سنت و جماعت توجه می نماییم:

الف) ابن صباغ مالکی متوفای ۸۵۵ ه ق چنین می نویسد: ولد ابوالقاسم محمد الحجّة بن الحسن الخالص بسرّ من رأى ليلة النصف من شعبان سنة خمس وخمسين ومأتين للهجرة واما نسبه أبا واما فهو ابو القاسم محمد الحجّة بن الحسن الخالص بن عليّ الهادي بن محمد الجواد بن عليّ الرضا بن موسى الكاظم بن جعفر الصادق بن محمد الباقر بن عليّ زين العابدين بن الحسين بن عليّ بن أبي طالب صلوات الله عليهم اجمعين؛ واما امّه فأمّ ولد يقول لها: نرجس خير أمة وقيل اسمها غير ذلك واما كنيته فابو القاسم واما لقبه فالحجّة و المهدى و الخلف الصالح و القائم المنتظر و صاحب الزمان و أشهرها المهدى. (العاملی، ۱۳۷۶: ص ۲۸۸)

با توجه به این عبارت، ابن صباغ معتقد است که ابوالقاسم محمد الحجّة بن الحسن الخالص شب نیمه شعبان به سال ۲۵۵ ه ق در شهر سامرا به دنیا آمد. درباره کنیه حضرت



نیز می نویسد: اما کنیه اش ابوالقاسم است و القاب او حجّت، مهدی، خلف صالح، قائم، منتظر و صاحب الزّمان است و مشهورترین لقب او مهدی است.

ب) ابن خلّکان متوفّای ۶۸۱ هـ ق چنین می نویسد:

فی ذکر محمّد بن الحسن المهدی: و كانت ولادته يوم الجمعة منتصف شعبان سنة خمس وخمسين و مأتین. (ابن خلّکان، ۱۳۶۴: ۵۷۱/۱) محمّد بن الحسن المهدی، ولادتش روز جمعه نیمه شعبان سال ۲۵۵ بوده است.

ج) علامه ابن جوزی حنفی متولّد سال ۵۸۱ و متوفّای ۶۵۴ می نویسد:

محمّد بن الحسن بن علی بن محمّد بن علی بن موسی بن جعفر بن محمّد بن علی بن الحسين بن علی بن أبي طالب و کنیته ابو عبد الله و أبو القاسم و هو الخلف الحجّة، صاحب الزّمان القائم و المنتظر (ابن جوزی، ۱۳۲۶: ص ۲۰۴)

د) علامه ابن حجر هیثمی مکی متوفّای ۹۷۴ ق می نویسد:

و لم يخلف غير ولده ابي القاسم محمّد الحجّة و عمره عند وفاة ابيه خمس سنين لكن اتاه الله فيها الحكمة و یسمی القائم المنتظر قيل: لأنّه ستر بالمدينة و غاب، فلم يعرف أين ذهب. (هیثمی، ۱۴۱۷: ص ۱۲۴) او (یعنی) امام حسن عسکری علیه السلام، جز يك فرزند از خود باقی نگذاشت که نام او ابوالقاسم محمّد الحجّة بود و عمرش هنگام وفات پدرش پنج سال بود ولی در عین حال خداوند به او حکمت را آموخته بود و قائم منتظر نامیده می شود؛ و گفته می شود: در مدینه پنهان شد و غائب گشت و کسی نمی داند که او در کجاست.

ه) علامه حمزروی متوفّای ۱۳۰۵ هـ ق می نویسد:

قال سيدي عبد الوهاب الشّعراي في اليواقيت و الجواهر: المهدی من ولد الامام الحسن العسکری و مولده ليلة النّصف من شعبان سنة خمس و خمسين و مأتین و هو باق الى ان يجتمع بعيسي بن مريم عليها السلام. (شوشتری، ۱۴۰۹: ق: ۹۲/۱۳)

آقای عبد الوهاب شاعرانی در کتاب: اليواقيت و الجواهر گفته است: مهدی از فرزندان امام حسن عسکری است و تولّدش در شب نیمه شعبان سال ۲۵۵ بود و او باقی خواهد ماند تا اینکه حضرت عیسی بن مريم عليه السلام را ملاقات کند.

با توجه به مجموعه‌ی شواهد و دلایل، مشخص می‌گردد که مهدی موعود متولد شده است و در میان مردم زندگی می‌کنند؛ بدین سان در اسناد و مدارک و منابع امت اسلامی هیچ دلیل قابل قبولی در تأیید اندیشه‌ی مهدویت نوعی وجود ندارد و مهدویت شخصی، اصلی مسلم و تردیدناپذیر در میان امامیه و برخی از بزرگان اهل سنت است.

### نتیجه‌گیری

بی‌شک شناخت خلیفه‌ی الهی یعنی امام معصوم هر عصر، از وظایف اساسی انسان جویای حیات معقول است و وظیفه هر مسلمانی است که در هر عصری امام زمان خود را بشناسد. مسئله تولد امام مهدی عجل الله تعالی فرجه له و حیات ایشان در حال حاضر، یکی از موضوعات مورد اختلاف میان امامیه و اهل سنت است؛ در این باره دو نظریه مهدویت شخصی که تأکید بر تولد امام مهدی عجل الله تعالی فرجه له در گذشته دارد و معتقد است که هم‌اکنون در قید حیات است و دیگری مهدویت نوعی که منکر تولد امام مهدی عجل الله تعالی فرجه له هستند و معتقدند که در آینده به دنیا خواهد آمد، مطرح گردید. طبق آنچه در آیات و روایات اسلامی و نیز سخن اندیشمندان امامیه و برخی از اهل سنت به دست می‌آید، وجود امام در هر عصر، اصلی غیرقابل انکار است و اینکه بگوییم هنوز مهدی متولد نشده است و به مهدویت نوعی قائل شویم، با محتوای احادیث متعدد در منابع شیعه و اهل سنت سازگار نیست، علاوه بر این، عدم حیات امام عجل الله تعالی فرجه له در حال حاضر، موجب خالی شدن زمین از حجت الهی است که عقلاً با لطف و حکمت الهی منافات دارد.

## فهرست منابع

۱. قرآن کریم.
۲. ابن خلکان، (۱۳۶۴ ق)، وفیات الاعیان، ج ۱، انتشارات بولاق، مصر.
۳. ابن جوزی، (۱۴۲۶ ق)، تذکره الخواص فی ذکر خصائص الائمه، انتشارات مجمع جهانی اهل بیت، تهران.
۴. ابن ابی الحدید، (۱۹۷۱ م)، شرح نهج البلاغه، ج ۱، انتشارات کتابخانه آیت الله مرعشی نجفی، قم.
۵. الویری، محسن، (۱۳۹۴)، گونه شناسی رویکردهای آموزه‌های مهدویت در چهارچوب تمدن، انتشارات آینده روشن، قم.
۶. احمد بن حنبل، ابو عبدالله، (۱۴۱۶ ق)، مسند احمد، ج ۱، انتشارات دارالحدیث، قاهره.
۷. اصفهانی، ابو نعیم احمد بن عبدالله، (۱۳۴۶)، حلیة الاولیاء، ج ۵، انتشارات دارالکتاب العلمیه، بیروت.
۸. بیهقی، احمد بن حسین، (۱۳۶۱ ق)، دلائل النبوة، انتشارات علمی و فرهنگی، تهران.
۹. ترمذی، ابو عیسی محمد، (۱۳۹۹ ق)، سنن ترمذی، ج ۱۱، انتشارات حسینی اصل، تهران.
۱۰. تفتازانی، سعدالدین، (۱۴۰۹ ق)، شرح المقاصد، ج ۵، چ اول، انتشارات الشریف الرضی، قم.
۱۱. حر عاملی، (۱۳۷۶)، الفصول المهمه فی اصول الائمه، ج ۱۳، چ اول، نشر موسسه معارف اسلامی امام رضا (ع)، قم.
۱۲. خطیب بغدادی، احمد بن علی، (۱۴۱۷ ق)، تاریخ بغداد، ج ۴، چ اول، انتشارات دارالکتب العلمیه، بیروت.
۱۳. حجاج نیشابوری، مسلم، (۱۴۱۲ ق)، صحیح مسلم، باب ۱، چ اول، انتشارات دارالحدیث قاهره.
۱۴. حر عاملی، محمد بن حسن، (۱۴۲۵ ق)، اثبات الهداة بالنصوص و المعجزات، چ اول، موسسه علمی مطبوعات، فقاقت.
۱۵. حرانی، ابن تیمیه، (۱۴۲۸ ق)، منهج السنه، چ اول، انتشارات دارالکتب العلمیه، بیروت.
۱۶. سجستانی، حافظ ابو داود سلیمان بن اشعث، (۱۴۲۰ ق)، سنن ابی داود، بی چ انتشارات دار الحدیث، قاهره.

۱۷. سلیمیان، خدا مراد، (۱۳۸۶)، درس‌نامه‌ی مهدویت، چ اول، انتشارات بنیاد فرهنگی حضرت مهدی، قم.
۱۸. سبط ابن جوزی، یوسف بن قزاوغلی، (۱۴۲۶ ق)، تذکرة الخواص، چ اول، انتشارات مجمع جهانی اهل بیت.
۱۹. شبرای، جمال‌الدین، (۱۴۲۳ ق)، الاتحاف بحب الاشراف، چ اول، نشر دارالکتب اسلامی، قم.
۲۰. شوشتری، قاضی نورالله، (۱۴۰۹ ق)، ج ۱۳، احقاق الحق، چ اول، انتشارات کتابخانه آیت‌الله مرعشی نجفی، قم.
۲۱. صدر، سید رضا، (۱۳۸۱)، راه مهدی، چ چهارم، انتشارات بوستان کتاب، تهران.
۲۲. صدر، سید محمدباقر، (۱۳۷۸)، جستجو و گفتگو پیرامون حضرت مهدی، چ دوم، نشر نبأ، تهران.
۲۳. صنعانی، عبدالرزاق، (۱۴۰۳ ق)، مصنف عبدالرزاق، چ دوم، انتشارات المجلسس العلمی، بیروت.
۲۴. طباطبائی. محمد حسین، (۱۳۸۳)، تفسیرالمیزان ج ۴، چ نهم، دفتر انتشارات اسلامی. قم.
۲۵. طباطبا، محمد بن علی، (۱۴۱۸ ق)، الفخری فی الآداب السلطانیة، انتشارات دارالقلم العربی، الحلب سوریه.
۲۶. فخر رازی، محمد بن عمر، (۱۳۷۹)، تفسیر کبیر، مفاتیح الغیب، چاپ پنجم، انتشارات اساطیر، تهران.
۲۷. فیض کاشانی، (۱۳۷۱)، نوادراخبار فی مایتعلق به اصول دین، ج ۱، انتشارات موسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، تهران.
۲۸. کلینی، محمد بن یعقوب، (۱۳۷۷)، اصول کافی، ج ۱، انتشارات ولیعصر تهران.
۲۹. مجلسی، محمدباقر، (۱۳۸۶)، بحارالانوار، ج ۱۴، انتشارات دارالکتب الاسلامیه، قم.
۳۰. مفید، محمد بن نعمان، (۱۴۱۴ ق)، ارشاد، بی‌جا، انتشارات دارالمفید، بیروت.
۳۱. هیتمی ابن حجر، (۱۴۱۷ ق)، الصواعق المحرقة، چ اول، انتشارات موسسه الرساله، لبنان.



## بررسی نظریه ابن سینا در رابطه با علم خداوند به جزئیات و نقدهای غزالی بر آن

مریم باقری<sup>۱</sup>

### چکیده

از جمله مباحث مطرح در باب خداشناسی، مسئله حقیقت علم الهی، قلمرو آن و چگونگی تعلق آن با موجودات است؛ آنچه در این مقاله به بحث گذاشته خواهد شد، تبیین و تحلیل چگونگی تعلق این علم است از جمله اینکه خداوند چگونه به جزئیات علم پیدا می‌کند؟ آیا تغییر جزئیات موجب تغییر علم خداوند نمی‌شود؟ در پاسخ به این مسئله دیدگاه‌های مختلفی مطرح شده است از جمله ابن سینا، وی بر اساس مبانی ای چون واجب الوجود بودن خداوند از جمیع جهات و امتناع اتحاد عاقل و معقول در علم به غیر، معتقد است که خداوند به عنوان علت همه اشیاء، از طریق علم به اسباب و علل امور جزئی و متغیر، به طبایع کلی آنها علم دارد؛ علمی کلی، حصولی و فعلی که انکشاف تام از معلوم دارد و قطعی و یقینی و ثابت است. غزالی در نقد این دیدگاه ابن سینا را منکر علم خداوند به جزئیات دانسته و از سویی او را به تناقض‌گویی و ضعف استدلال و از دیگر سو به انکار شریعت متهم می‌کند. با توجه به اهمیت این مسئله و تبیین صحت و سقم این دو دیدگاه، در این مقاله با روش توصیفی - تحلیلی استدلال‌های بوعلی در علم خدا به جزئیات و نقدهای غزالی بر آن را مورد بررسی قرار خواهیم داد.

**واژگان کلیدی:** ابن سینا، غزالی، علم خداوند، علم خداوند به جزئیات، صور مرتسمه.

۱. طلبه سطح ۳ غیرحضوری جامعه الزهراء (ع)، رشته کلام اسلامی

## مقدمه

یکی از مهمترین و چالش برانگیزترین مباحث خداشناسی مسئله‌ی علم خداوند است. فیلسوفان مسلمان با توجه به نص صریح قرآن درباره‌ی علم مطلق و فراگیر خداوند، خداوند را عالم به همه‌ی امور می‌دانند؛ اما درباره تفسیر و توضیح آن اختلاف دارند. صعوبت ارائه‌ی دیدگاهی جامع برای تبیین چگونگی علم خداوند، به گونه‌ای که نقصانی در ذات حق لازم نیآورد، سبب پیدایش نظریات کاملاً متفاوتی گردیده است. ابن سینا، فیلسوف نامدار اسلامی و رئیس حکمت مشاء، همچون دیگر فلاسفه، می‌کوشد علمی ثابت، دائمی و یقینی و غیر انفعالی به همه امور را برای حق تعالی ثابت کند. در این میان، با توجه به ویژگی خاص علم خداوند به جزئیات متغیر، برای اثبات آن نیازمند تلاش ویژه‌ای بوده است. ابن سینا با هدف دفاع از وجوب و کمال مطلق خداوند، می‌کوشد با ارائه‌ی نظریه‌ی علم خدا به جزئیات به نحو کلی، علم نامحدود خداوند را اثبات و تغییر و تکثر را از ذات نفی کند. به بیان واضح‌تر، از دیدگاه او صورت علمی همه موجودات قبل از آفرینش، به نحو کلی و ثابت، نزد خداوند حاضر است و به این ترتیب علم او در عین احتمال بر همه معلومات، در قبل و بعد از آفرینش، باعث تغییر و تکثر ذات نمی‌شود.

این دیدگاه توسط اندیشمندان زیادی مورد توجه قرار گرفته و موضوع تحقیقات متعددی واقع شده است. عده‌ای از آن دفاع کرده‌اند و گروهی با استفاده از آن به تبیین دیدگاه خود پرداخته‌اند. برخی نیز آن را نقد و رد کرده، یا از جهاتی آن را غیر قابل دفاع دانسته‌اند. در این بین غزالی، متکلم اشعری مذهب و عالم ضد فلسفه، نه تنها آن را نقد کرده و در تناقض با دیدگاه‌های ابن سینا می‌داند، بلکه اعتقاد به آن را ناپودکننده بنیان شریعت و مستلزم تکفیر می‌داند. بر همین اساس در این مقاله تلاش بر این بوده است که برای روشن‌تر شدن ابعاد این دیدگاه و ارزیابی و سنجش دقیق‌تر آن، با کمک استدلال و با تکیه بر منابع کتابخانه‌ای، از طریق استخراج آرای بوعلی و غزالی از آثار متعددشان و ارائه تحلیلی نو، تصویر روشنی از این مسئله مطرح شود. سپس با تطبیق نقدهای اندیشمندان بر این مسئله و واکاوی ابعاد مختلف استدلالها و ادعای غزالی، داوری تازه و متفاوتی ارائه

شود روشن است که لازم است، بر خلاف بسیاری از آثار مربوط به این مسئله، از جانب‌داری پیشین خوداری شود و تسلیم استدلال‌ها بود.

با توجه به اهمیت موضوع و جایگاه این دو شخصیت و تاثیر زیادی که این دیدگاه و نقدهای غزالی در تاریخ اندیشه داشته است، علی‌رغم پژوهش‌هایی که در این باب انجام شده، جا دارد که این مسئله مجدداً واکاوی شود و بررسی ابعاد جدید یا پاسخ‌های جدید به انتقادهای موجود، موضوع تحقیقات بیشتری باشد.

### ۱. مفهوم شناسی

علم در لغت به معنای ادراک حقیقت چیزی است و آن بر دو نوع است یکی ادراک ذات شیء و دیگری حکم کردن بر وجود چیزی با وجود یک چیز دیگر که برای او موجود است یا نفی چیزی که از او منفی است. (راغب اصفهانی، ۱۴۱۶: ۵۸۰/۱)

فلاسفه علم را صورت حاصل در نفس و مطابق با معلوم می‌دانند. (مجمع البحوث الاسلامیه، ۱۴۱۴: ۳۲۶) ابن سینا علم را حصول صورت مجرد شیء نزد عالم (حضور مدرک نزد مدرک) می‌داند. ایشان در نجات علم را امری مجرد از ماده دانسته، می‌گوید: معلوم عبارت است از هر چیزی که ماهیت مجردش نزد چیز دیگر حاصل شده باشد و عالم چیزی است که ماهیت مجرد چیزی را با خود داشته باشد. (ابن سینا، ۱۳۷۹: ۵۸۷ و ۵۸۸) در اشارات از واژه تمثیل استفاده کرده و می‌گوید: ادراک شیء عبارت است از این که حقیقت آن نزد مدرک متمثل باشد و درک کننده آن را مشاهده کند. پس آن حقیقت هنگامی که ادراک می‌شود، یا عین حقیقتی است که بیرون از ذات دریافت کننده است و این احتمال درست نیست؛... یا مثال و نمونه حقیقت آن در ذات مدرک مرتسم است، در حالی که مابین با آن نیست و این صورت باقی و درست است. (ابن سینا، ۱۳۸۳: ۳۶۳/۲ و ۳۶۴) در جای دیگر در تعریف علم می‌گوید: هیئتی که در عالم حاصل می‌شود و با وجود معلوم ایجاد و با عدم آن ابطال می‌شود. (ابن سینا، ۱۴۰۴: ۱۳)

ملاصدرا در حاشیه بر شفا علم را به صورت حاصل از ماهیت شیء در نزد نفس در حالی که مجرد از مواد خارجی اش است، تعریف می‌کند. (صدرالمتألهین، بی تا: ۱۲۶) البته او

بر اساس تعریفی که ابن سینا در تعلیقات آورده، معتقد است که اگرچه ابن سینا گاهی علم را صورت مرتسم در جوهر عاقل و مطابق با ماهیت معقول تعریف می‌کند، اما گاهی نیز آن را مجرد اضافه دانسته است. (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱: ۳/۲۸۴ و ۲۸۵) اما شاید بتوان گفت با توجه به مباحث ابن سینا در مسئله علم خداوند که در ادامه بحث مطرح خواهد شد، نظریه اضافه نمی‌تواند دیدگاه اصیل او در تعریف ادراک باشد، بلکه باید همان نظری که در اشارات و برخی کتب دیگرش آورده را به عنوان تعریف مختار او از علم به حساب بیاوریم.

## ۲. دیدگاه ابن سینا در باب علم خداوند به جزئیات

از دیدگاه ابن سینا خداوند به همه امورا حاطه‌ی علمی دارد. ایشان در نمط هفتم اشارات این مطلب را بدین صورت بیان می‌کند: واجب است که واجب الوجود ذات خود را بالذات تعقل کند و مابعدش (معلول نخستین) را از این حیث که علت آن است و وجود آن از جانب اوست تعقل کند و سایر اشیاء را از حیث وجوب آنها در سلسله ترتیبی که به صورت طولی و عرضی از جانب او نازل شده، تعقل کند. (ابن سینا، ۱۳۸۳: ۳/۳۲۶) بنابراین علم او به ذات بالذات است؛ اما علم او به غیر که شامل علم او به معلول اول و سایر معلول هاست، بر اساس نظام علی جهان تبیین می‌شود. بدین صورت که خداوند به ذات خود که علت تام ماسوی است، علم تام دارد و علم تام به علت تامه مستلزم علم تام به معلول است، در نتیجه خداوند با تعقل ذاتی که مبدأ ماسوی است، آن را تعقل می‌کند. (ابن سینا، ۱۴۰۴: ص ۳۶۵-۳۵۸) با توجه به این که علم خداوند قبل از ایجاد فعلی است، همین علم سبب تحقق مخلوقات می‌شود و خداوند به همین علم بعد از تحقق مخلوقات نیز به آنها علم دارد. پس علم او به غیر بعد از ایجاد همان علم او به غیر قبل از ایجاد است. در واقع نظام عالم بدان سبب که معقول ذات الهی است، متعلق اراده او واقع و از او افاضه می‌شود و تحقق می‌یابد. (ابن سینا، ۱۳۷۹: ص ۶۰۰؛ ۱۴۰۴: ق: ص ۶۶ و ۶۷) بنابراین سه مرحله برای علم الهی قابل تصور است: علم به ذات، علم به غیر قبل از ایجاد، علم به غیر بعد از ایجاد.

یکی از فروع علم خدا به غیر بعد از ایجاد، علم خداوند به جزئیات است. در این



خصوص این سوال مهم مطرح است که آیا خداوند به جزئیات علم دارد یا نه؟ اگر دارد، این علم چگونه تفسیر شود که باعث نقصانی در علم مطلق الهی نگردد؟

## ۱.۲. تفسیر ابن سینا از علم خداوند به جزئیات

به دلیل ویژگی خاص مسئله‌ی علم خداوند به جزئیات؛ یعنی تغییر و در زمان بودن جزئیات، این مسئله به صورت مجزا، به عنوان فرعی از نظریه‌ی کلی علم خداوند به غیر، مورد توجه قرار می‌گیرد. پرسشی که ابن سینا درصدد پاسخگویی به آن است، این است که با توجه به اینکه کثرت و تغییر و نقص و محدودیت در ذات حق تعالی محال است، چگونه خداوند به جزئیات متغیر علم ثابت و یقینی دارد؟ این در حالی است که ابن سینا نمی‌خواهد از ظاهر آیه‌ی شریفه‌ی «... لَا يَعْزُبُ عَنْهُ مِثْقَالُ ذَرَّةٍ فِي السَّمَاوَاتِ وَلَا فِي الْأَرْضِ...»<sup>۳</sup> در آسمان‌ها و زمین به اندازه ذره‌ای از او پوشیده نیست (سبأ: ۳) دست بکشد.

پاسخ ابن سینا این است که خداوند به جزئیات به نحو کلی علم دارد. همانطور که قبلاً بیان شد، علم خداوند به ذات مستلزم علم او به تمام معلولات است، به این ترتیب که، از طریق علم به ذات صورت علمی معلول اول و از طریق آن، صورت علمی معلول دوم نزد او حاضر است. به همین نحو تا جزئی‌ترین امور به معلولات معلولاتش از طریق علت‌های آنها علم دارد و صورت علمی آنها نزد او حاضر است و چون در هر مرتبه از مراتب علی، عوارض مصنفه و مشخصه بر این صورت علمی کلی (گفته شد که این صورت نمی‌تواند جزئی و حسی باشد). عارض می‌گردند، دایره‌ی مصادیق آن کمتر می‌شود تا اینکه تنها يك مصداق داشته باشد. هر چند این صورت علمی چون کلی است، قابلیت صدق بر کثیرین را دارد. بنابراین این علم، علمی کلی به طبیعت کلی يك معلوم جزئی و خاص می‌باشد؛ نه علمی زمانی و حسی که با گذشت زمان تغییر کند. مثلاً در مورد پدیده‌ی جزئی کسوف، اگر چه حق به صورت تعقلی و کلی به آن علم دارد، ولی آنقدر این علم، که يك صورت کلی است، معروض عوارض مصنفه و مشخصه می‌گردد تا اینکه نوع آن منحصر در فرد گردد و علم او علم به فلان کسوف معین با همه‌ی خصوصیات آن باشد. حال که علم به جزئیات از طریق سلسله‌ی علی و معلولی حاصل می‌شود و نظام علی و

معلولی نظامی ثابت و نامتغیر است و صدور معلول از علت ضروری است، علمی که از این طریق حاصل می‌شود علمی ثابت و قطعی و یقینی خواهد بود، پس علم به کسوف جزئی از راه علم به طبیعت و علل و اسباب آن کسوف، به دلیل نامتغیر بودن نظامی که علم از طریق آن حاصل شده است، علمی ثابت است و خداوند به علمی یقینی قبل و بعد از کسوف جزئی و در حین کسوف جزئی، به علمی ثابت و غیر قابل زوال، به آن علم دارد. (ابن سینا، ۱۴۰۴ ق: ص ۳۶۲ - ۳۶۰؛ ۱۴۰۴ ق: ۱۴ و ۱۵؛ ۱۳۷۹: ص ۵۹۹ - ۵۹۵) در اشارات نیز ابن سینا این مطلب را چنین بیان می‌کند: اشیاء جزئی گاهی همان گونه تعقل می‌شوند که جزئیات تعقل می‌شوند؛ از این حیث که به اسباب خود ضرورت یافته اند و به مبدئی که نوع آن منحصر در فرد است و به آن تخصص یافته اند منسوبند. مثل کسوف جزئی که گاهی وقوعش به سبب توافق اسباب جزئی آن تعقل می‌شود و احاطه عقل به آن اسباب و تعقل آن همانند تعقل کلیات است... در ادراک عقلی عاقل تعقل می‌کند که در فاصله بین بودن ماه در فلان نقطه و فلان نقطه، در وقت محدودی که تعقل آن قبل و همراه و بعد از کسوف ثابت است، کسوف معینی می‌باشد. (ابن سینا، ۱۳۸۳: ۳/۳۳۴ و ۳۳۵)

برای توضیح بیشتر کلی بودن علم الهی می‌گوییم: همانطور که وقتی می‌گوییم ستاره‌ای در آسمان با فلان مشخصات وجود دارد، درحالی‌که تا استیفای تمام مشخصات آن پیش رویم، اگرچه مفهومی کلی بیان کرده‌ایم ولی این مفهوم تنها بر خورشید جزئی صدق می‌کند؛ بدون اینکه اشاره‌ای حسی به آن داشته باشیم و مخاطب می‌داند که مصداق مفهوم کلی ای که بیان کرده‌ایم دقیقاً چیست. علم کلی خداوند به جزئیات نیز به همین طریق حاصل می‌شود. کلی بودن مفهومی که بیان کردیم و کلیت علم خداوند منافاتی با مشخص بودن مصداق و معلوم ندارد.

با دقت در این تحلیل ابن سینا از علم الهی به امور متغیر و جزئی، می‌توان گفت ابن سینا برای اثبات علمی که مستلزم هیچ‌گونه تغییر و نقص و انفعال و محدودیتی در ذات خداوند نباشد، این ویژگی‌ها را برای آن بر می‌شمارد: از آنجا که این علم، علم به طبایع کلی اشیاء است، علمی کلی است؛ و از آنجا که توسط قیودی منحصر در یک فرد

شده است، در عین کلی بودن، کاشفیت تام از اشیاء دارد و از آنجا که از راه علم به علل شیء حاصل شده، علمی قطعی و یقینی و ثابت است.

## ۲.۲. مبانی ابن سینا در باب علم خداوند به جزئیات به نحو کلی

از دو اصل مهم به عنوان مبانی دیدگاه ابن سینا در بحث علم کلی خداوند به جزئیات می‌توان سخن گفت:

الف) واجب الوجود من جمیع الجهات بودن خداوند: از آنجا که واجب الوجود بالذات، از جمیع جهات واجب است، پس واجد همه کمالات است و هیچ کمالی نیست که ذات او خالی و عاری از آن باشد. پس او تام الوجود است یعنی همه کمالات ممکن را بالفعل داراست و هیچ جهت قوه ای در او وجود ندارد. چون قوه یعنی نبود کمال و حال آنکه خداوند همه کمالات را داراست پس فعلیت محض و غنی بالذات است و هیچ قوه و نقصی در او راه ندارد (ابن سینا، ۱۴۰۴ ق: ص ۳۵۵ و ۳۵۶؛ ۱۳۶۳: ص ۸-۶) بر این اساس علم او به جزئیات نمی‌تواند انفعالی باشد چون علم انفعالی مستلزم دگرگونی در ذات است و دگرگونی مستلزم نقص و ناسازگار با غنا و فعلیت محض؛ بلکه علمی فعلی است یعنی سبب وجود اشیاء خارجی می‌گردد (ابن سینا، ۱۴۰۴ ق: ص ۳۶۴-۳۶۲؛ ۱۴۰۴ ق: ص ۶۰) همچنین نمی‌تواند ادراکی حسی و خیالی باشد؛ چون این دو ادراک اموری مادی هستند و برای تحقق آنها به ابزار مادی نیاز است و چنین ادراکی مستلزم نقص و تغییر است. بنابراین علمی جزئی و از طریق حس و خیال نیست (ابن سینا، ۱۴۰۴ ق: ص ۳۶۱-۳۵۸ و ۳۶۹ و ۳۷۰؛ ۱۳۶۳: ص ۱۹؛ ۱۳۷۹: ص ۵۹۳ و ۵۹۴)؛ بعلاوه چنین علمی بر همه موجودات احاطه دارد؛ یعنی به ذات خود و معلول نخستین و اشیاء دیگر. (ابن سینا، ۱۳۸۳: ۳/۳۲۶) پس هیچ چیز از دایره علم الهی خارج نیست؛ چون محدودیت در علم و عدم احاطه آن بر همه چیز نقص و منافی وجوب وجود از جمیع جهات و تام الوجود بودن اوست.

ب) امتناع اتحاد عاقل و معقول در علم به غیر ذات: همانطور که پیشتر گفتیم از دیدگاه ابن سینا خداوند به ذات خود علم حضوری دارد؛ اما در باب علم او به غیر ذات معتقد است که با توجه به اینکه اتحاد عاقل و معقول در آنجا که غیر ذات را تعقل می‌کند

محال است پس علم خداوند به غیر ذات نمی‌تواند حضوری باشد بلکه حصولی است. ابن‌سینا در نمط هفتم اشارات از طریق دو استدلال اتحاد عاقل با معقول‌های خود را نفی می‌کند و بیان می‌دارد که هر گاه عاقل غیر خود را ادراک کند اتحاد او با معقول‌هایش محال است. (همان: ص ۳۱۹) همچنین با توجه به اینکه لازمه‌ی اتحاد عاقل با معقول، اتحاد معقول‌ها با یکدیگر است در ادامه بحث در قالب یک استدلال به ابطال اتحاد معقول‌ها با یکدیگر می‌پردازد. (همان: ص ۳۲۰) سپس با توجه به اینکه ممکن است قول به عدم جواز اتحاد عاقل و معقول و اتحاد معقول‌ها با یکدیگر با قول به تعقل همه چیز توسط خداوند به توهم ایجاد کثرت در ذات حق بیانجامد، در حالی که کثرت ذات مستلزم نیاز و مابین با غنای ذاتی اوست، از باب تنبیه این نکته را اضافه می‌کند که: چون واجب الوجود ذاتش را به ذات و به علم حضوری درک می‌کند و این ذات علت تام غیر خود است و علم تام به علت تام موجب علم تام به معلول است، صورت‌های معقول از لوازم ذات و متاخر از آن است و داخل در ذات و مقوم آن نیستند و از آنجا که چنین کثرتی طولی یا متاخر از ذات است، با وحدت و بساطت ذات نیز منافاتی ندارد. (همان: ص ۳۳۰) بنابراین علم او به غیر، حصولی و لازم ذات است.

بنابراین دو اصل از طرفی علم خداوند به جزئیات قابل انکار نیست و از طرفی این علم نمی‌تواند به نحو حضوری باشد، بلکه الزاما باید به نحو حصولی باشد. پس تنها حالت صحیح برای علم خداوند به جزئیات، علم او به جزئیات به نحو کلی خواهد بود.

### ۳.۲. استدلال ابن‌سینا بر علم خداوند به جزئیات به نحو کلی

بنابر استدلالی که پیشتر آمد؛ از آنجا که خداوند علت ماسوای خود است، به جزئیات علم دارد. اینک سوال این است که چرا این علم باید به نحو کلی باشد؟ استدلال ابن‌سینا بر این ادعا چیست؟

از نظر ابن‌سینا، علم خداوند به جزئیات نمی‌تواند حسی و جزئی باشد زیرا در این صورت لازم می‌آید که خداوند دارای قوای حس و خیال باشد تا از طریق آنها به شیء خارجی علم پیدا کند و این امر باعث تکثر ذات خداوند و انفعالی شدن علم او و نیاز او

به آلات مادی برای علم به غیر می‌شود، بعلاوه چنین علمی با تغیر معلوم تغیر می‌کند و در نتیجه ذات خداوند که این علوم مرتسم در او و لازم او می‌باشند، تغیر می‌کند. چنین ادراکی مستلزم نقص در ذات حق است. در حالی که او از هر نقصی مبرا است. پس علم او به جزئیات باید غیر متغیر باشد؛ یعنی علمی تعقلی؛ به عبارت دیگر علم او به جزئیات علمی عقلی است؛ نه حسی (ابن سینا، ۱۴۰۴ ق: ص ۳۵۹) ابن سینا در تعلیقات بیان می‌کند که چون علم خداوند فعلی است، قبل از وجود جزئیات در خارج برای خداوند حاصل است و علت وجود و تحقق آنها است. چنین علمی نمی‌تواند از طریق وجود خارجی جزئیات و به صورت حسی تحقق یابد. (همان ص ۳۰) و چون تنها در صورتی می‌توان در امور مادی تعقل کرد که متعلق علم طبایع کلی اشیاء مادی باشد، متعلق علم خداوند به جزئیات نیز طبایع کلی آنها خواهد بود. چنین علمی تنها از راه علم به اسباب و علل امور جزئی تحقق می‌یابد؛ یعنی علمی است که از راه علم به نظام علی معلولی حاصل می‌شود و چون این نظام، نظامی ثابت و صدور معلول از علت واجب است، علم او نیز علمی ثابت و قطعی و یقینی خواهد بود. پس این علم، علم به طبایع کلی جزئیات از طریق سلسله علل و به نحوی ثابت و یقینی است. (ابن سینا، ۱۳۸۳: ۳/۳۳۴ و ۳۳۵)

### ۳. نقد غزالی بر دیدگاه ابن سینا

بین محققان، بر سر اینکه آیا غزالی گزارش درستی از دیدگاه ابن سینا در باب علم خدا به جزئیات داده یا نه اختلاف نظر وجود دارد. به همین دلیل لازم است، قبل از نقد، گزارش او از دیدگاه ابن سینا را تبیین کنیم.

#### ۱.۳. گزارش غزالی از نظریه ابن سینا

غزالی می‌گوید: ابن سینا معتقد است که خداوند به گونه‌ای غیر زمانی به اشیا علم دارد و گذشت زمان در علم او تغییری ایجاد نمی‌کند و در عین حال همه‌ی معلومات، معلوم ذات اویند. از نظر او خداوند به همه‌ی جزئیات به نحو کلی علم دارد. سپس برای توضیح این عقیده با اخذ مثال کسوف از آثار ابن سینا می‌گوید: فیلسوفان معتقدند که برای انسان در برابر پدیده‌ی جزئی کسوف سه علم متفاوت ایجاد می‌شود: علم به اینکه خورشید منکسف

خواهد شد، اکنون خورشید منکسف است و خورشید منکسف بود ولی اکنون نیست. این سه علم، مختلف هستند و توالی آنها بر ذات عالم باعث تغییر ذات می‌گردد، چون علم تابع معلوم است و با تغییر معلوم تغییر می‌کند و با تغییر علم، ذات عالم تغییر می‌کند. (غزالی، ۱۳۸۲: ص ۱۹۲ و ۱۹۳) منظور این است که از نظر ابن‌سینا چون تغییر بر ذات خداوند محال است و علم با تغییر معلوم تغییر می‌یابد، خداوند به این حالات سه‌گانه علم ندارد. او در ادامه می‌گوید: با این حال فیلسوفان معتقدند که خداوند به علمی واحد و ازلی و نامتغیر و غیر زمانی به آن کسوف و به همه حوادث عالم، از طریق علم به سلسله‌ی علل آن حادثه، علم دارد؛ اما با این حال نباید گفت که او می‌داند که اکنون کسوف واقع شده است و پس از آن می‌داند که اکنون کسوف زایل شد، چون چنین علمی، که نسبت شیء معلوم با زمان ضروری آن است، باعث تغییر ذات عالم می‌گردد. (همان، ص ۱۹۳ و ۱۹۴)

### ۲.۳. نقد غزالی بر دیدگاه ابن‌سینا

غزالی از گزارش دیدگاه ابن‌سینا نتیجه می‌گیرد که چون فلاسفه علم خداوند به جزئیات را مستلزم تغییر در علم او می‌دانند و از طرفی تغییر در علم خداوند را جایز نمی‌دانند، علم خداوند به جزئیات را منکر شده‌اند. او برای اثبات ادعای خود دو اعتراض بر دیدگاه ابن‌سینا وارد می‌کند:

#### ۱.۲.۳. نقد اول

غرض فلاسفه از انکار علم خداوند به جزئیات زمانی و مکانی، نفی تغییر در ذات حق تعالی است. حال اعتقاد به اینکه: خداوند به علم واحدی که قبل از کسوف علم به این است که کسوف خواهد شد و همان علم، به عینه، بعد از کسوف علم به این است که کسوف پایان یافته است به وجود کسوف علم دارد و این اختلاف چون اضافه‌ی محض است باعث تبدلی در ذات علم و تغییری در ذات عالم نمی‌شود، چه اشکالی به وجود می‌آورد؟ ثانیاً دلیل فلاسفه بر اینکه از اثبات علم خداوند به کسوف در زمان حال و علم به سپری شدن کسوف بعد از آن، ضرورتاً تغییر لازم می‌آید چیست؟ چون خداوند می‌تواند

برای ما علمی واحد و باقی بیافریند که در احاطه به قبل از کسوف و حین کسوف و بعد از آن کافی باشد. ثالثاً فلاسفه علم را اضافه به معلوم معین می‌دانند و معتقدند که با تغییر علم ذات عالم تغییر می‌کند. حال چگونه آنها علم به انواع و اجناس و عوارض کلی مختلف که نهایی ندارند را در حق خداوند جایز می‌دانند و آن را مایه‌ی اختلاف و تعدد در علم و تغیر ذات حق نمی‌دانند ولی علم به جزئیات زمانی و مکانی را باعث اختلاف و تعدد در علم و تغیر ذات حق می‌دانند؟ و چه دلیلی دارند که علم به این انواع و اجناس بی‌نهایت عین ذات عالم است؟ (همان، ص ۲۰۱-۱۹۹) به نظر غزالی فلاسفه در برابر این اشکالات ناچارند بپذیرند که خداوند به علم واحد در ازل و ابد و اکنون به کل اشیا علم دارد و این علم باعث تغییر ذات او نمی‌شود.

### ۲.۲.۳. نقد دوم

از نظر فلاسفه عالم قدیم است و در عین حال از تغیر خالی نیست. بنابراین منعی ندارد که همین اعتقاد را درباره‌ی قدیمی دیگر (خداوند) نیز داشته باشند. اگر فلاسفه بگویند به این دلیل ما تغیر و علم حادث را بر خداوند محال می‌دانیم که یا این علم حادث در ذات او، صادر از خودش است یا صادر از غیر و شق اول باطل است، چون حادث از قدیم صادر نمی‌گردد و شق دوم باطل است، چون باعث می‌شود غیر خدا به نحو تسخیر و اضطراب، احوال او را تغییر دهد و در او اثر کند، جواب آنها این است که: چون آنها صدور حادث از قدیم بر سبیل تناسب و دوام (حرکت دوری افلاک) را جایز می‌دانند و چون سه مفهوم تغیر، ایجاد تغیر در چیزی به سبب چیز دیگر و متغیر بودن قدیم به سبب غیر که در «حدوث علم در او از غیر او» منطقی است، بر اساس عقاید خودشان محال نیست و همچنین صدور اشیا از خداوند از روی طبع و لزوم که رأی مختار آنهاست، چیزی شبیه تسخیر است، ثابت می‌شود که بر اساس آموزه‌های خودشان حدوث علم در خداوند و تأثر ذات از آن محال نیست. علاوه بر اینکه علم خداوند به همه‌ی امور، کمالی است که برای ذات او اثبات می‌کنیم. (همان، ص ۲۰۳-۲۰۱)

### ۳.۲.۳. نقد سوم

غزالی معتقد است که عقاید فلاسفه در علم خداوند به جزئیات تعرض به اصول دین است. در مقدمه‌ی دوم تهافت الفلاسفه می‌گوید: قسم سوم اختلاف میان فلاسفه و پیروان مذاهب اسلامی دیگر، اموری است که نزاع در آنها وابسته به اصلی از اصول دین است، مانند قول به حدوث عالم و صفات صانع و بیان حشر اجساد، که فلاسفه همه‌ی این‌ها را انکار کرده‌اند. (همان، ص ۶۷) وی پس از گزارش رأی ابن‌سینا درباره‌ی علم خداوند به جزئیات می‌گوید: این است قاعده‌ای که آن را باور دارند و به واسطه‌ی آن به کلی شرایع را ریشه کن می‌کنند... (همان، ص ۱۹۴) از نظر غزالی این دیدگاه به این نتیجه می‌انجامد که خداوند به جزئیات علم ندارد و از طاعت و عصیان هیچ یک از بندگانش آگاه نیست و هیچ پیامبر مخصوصی را نمی‌شناسد، بلکه تنها به طور کلی از طاعت و عصیان انسان آگاه است و می‌داند که پیامبرانی مردم را به سوی او دعوت می‌کنند. او در خاتمه‌ی کتاب خود، به تکفیر فلاسفه در مسئله‌ی مذکور فتوی می‌دهد و کشتن کسی که چنین اعتقادی داشته باشد را واجب می‌شمارد. (همان، ص ۲۹۴ و ۲۹۵)

## ۴. بررسی نقدهای غزالی بر دیدگاه ابن‌سینا

### ۴.۱. نقد و ارزیابی دیدگاه غزالی

الف) اولاً علم خداوند صفت حقیقی ذات اضافه است و صفات حقیقی خداوند چه محض و چه ذات اضافه مستقر در متن ذات و عین ذاتند و زائد بر آن نمی‌باشند. ابن‌رشد در این موضع می‌گوید: اصلاً قابل تصور نیست که علم اضافه محض باشد. پس ایراد غزالی مبنی بر اینکه می‌توانیم علمی داشته باشیم که هیچ تغییری در ذات عالم به وجود نیارد سفسطه است. (ابن‌رشد، ۱۹۹۳ م: ص ۲۵۹) در تزییف سخن غزالی در این موضع شاید بتوان گفت که غزالی صفت علم را همچون بودن چیزی در سمت راست یا چپ فرد می‌داند و تفاوتی بین این دو گونه صفت قائل نیست، حال آنکه اگر علم نیز صفتی اضافی محض بود، باید همانطور که انتقال چیزی که در سمت راست فرد است، به سمت چپ او، تغییری در ذات او به وجود نمی‌آورد، حال انسان قبل از علم به چیزی و بعد از علم به



آن چیز یکسان باشد و هیچ تغییری در ذات او به وجود نیاورد؛ درحالی که انسان به علم حضوری در خود می‌یابد که علم به چیزی در ذات او تغییر پدید می‌آورد.

ثانیاً گاهی آنچه را که شخص علم می‌داند، جهل مرکب است. در این موارد، آیا می‌توان گفت به يك علم واحد باقی به آمدن زید هنگام برآمدن آفتاب، قبل و بعد از آن علم دارد؟ به علاوه اثبات یا انتفای چنین علمی برای انسان، ربطی به اثبات یا انتفای آن برای خداوند ندارد. چون تشبیه علم خداوند به علم انسان، که غزالی در این استدلال انجام می‌دهد، مغالطه است. (همان، ص ۳۸۲)

با توجه به آنچه در بخش دیدگاه ابن سینا درباره علم خداوند بیان شد، می‌توان گفت که علم انسان به وجود کسوف علمی انفعالی است؛ اما همانطور که گفتیم، علم خداوند نمی‌تواند انفعالی باشد. غزالی مشخص نکرده که علم واحد باقی چگونه سبب انکشاف جزئیات می‌شود. علم به وجود کسوف در زمان حال و عدم کسوف در زمان بعد از آن، اگر از راه حس حاصل شود، حتماً باعث تغییر ذات عالم خواهد شد و اگر از طریقی دیگر باشد، که سبب تغییر ذات عالم نگردد، همان نتیجه‌ای را می‌دهد که ابن سینا به دنبال آن است. غزالی از مطالب ابن سینا چنین برداشتی نداشته و به گمان او ابن سینا علم خداوند به جزئیات را نفی می‌کند. شاید منظور غزالی این باشد که خداوند می‌تواند کاری کند که علم حسی و جزئی تغییری در ذات عالم، چه ذات خود و چه ذات غیر خود، ایجاد نکند. چنین اعتقادی برخاسته از عقاید اشعری غزالی است که خداوند را بر غیر مقدرات نیز قادر می‌داند. ثالثاً غزالی علم به کلیات و جزئیات را به يك نحو می‌داند؛ درحالی‌که علم به جزئیات، احساس یا تخیل است، ولی علم به کلیات تعقل است. علم به کلیات چون ثابت است، باعث تغییر نمی‌شود، ولی تغییر خود جزئیات، باعث تغییر ادراک می‌گردد. بنابراین علم به جزئیات متغیر است. پس مغالطه‌ی دیگر غزالی در این موضع مقابله میان علم کلی و علم جزئی است. (همان، ص ۲۶۰)

با توجه به اعتقاد ابن سینا به عینیت صفات حق با ذات، تکرار معلومات به ذات او راه نمی‌یابند. چه معلومات، اشیا جزئی باشند؛ چه مفاهیم کلی. خداوند وجود صرف و

متصف به وحدت حقیقی و دارای همه‌ی صفات کمالی به نحو اطلاق است و کلیه‌ی صفات او واجب است. علم او قدیم ذاتی و به حسب وجود خارجی عین دیگر اوصاف کمالی اوست و همه‌ی این اوصاف عین ذات او و قدیم‌اند. پس خداوند به علمی ازلی و واحد به همه‌ی حقایق علم دارد و کثرت معلومات منافاتی با وحدت علم او ندارد. (آشتیانی، ۱۳۸۷: ص ۵۱۴) اما علم به جزئیات، به دلیل زمانمند و متغیر بودن جزئیات، باعث تغییر ذات عالم می‌گردد. غزالی این تفاوت را نادیده گرفته و می‌گوید: اگر علم به جزئیات باعث تغییر شود، باید علم به کلیات نیز باعث تغییر شود.

ب) ابن رشد در باب استدلال دوم غزالی می‌گوید: سخن غزالی در این موضع جدلی است، چون همه‌ی احکام حادثات و قدما یکسان نیستند. بعضی حادثات در موجود قدیم جای نمی‌گیرند و بعضی جای می‌گیرند. همچنین بعضی از موجودات قدیم محل حرکت واقع می‌شوند و تجدد می‌پذیرند (قدیم جسمانی)، ولی بعضی از موجودات قدیم محل حرکت واقع نمی‌شوند و تجدد نمی‌پذیرند (قدیم غیر جسمانی). می‌توان انتقاد ابن رشد را این گونه بیان کرد که غزالی دلیلی بر ضرورت نامتغیر بودن هر موجود قدیمی ندارد. ابن رشد در پاسخ نقدهای غزالی بر پاسخ فیلسوفان بر اعتراض خود، می‌گوید: فلاسفه صدور حادث مطلق از قدیم مطلق را جایز نمی‌دانند، بلکه از موجود قدیم، تنها حادثی صادر می‌شود که نوعش قدیم باشد و تنها اجزای آن حادث باشد و این واسطه‌ای بین حادث و قدیم است، چون از جهتی حادث و از جهتی قدیم است. از جهت قدم خود از قدیم صادر می‌شود و از جهت حدوثش مبدأ صدور حوادث می‌گردد. (ابن رشد، پیشین: ص ۲۶۳)

اما به نظر می‌رسد این پاسخ، اشکال غزالی بر ابن سینا را رفع نمی‌کند. این ایراد بر فیلسوفان وارد است که صدور حادثات از حرکت دوری افلاک که از جهتی قدیم و از جهتی ثابتند، مشکل عدم صدور حادث از قدیم را حل نمی‌کند، ولی اینکه فیلسوفان حکمت‌مشا نتوانسته‌اند چگونگی صدور حادثات را تبیین کنند، دلیل بر این نیست که غزالی بتواند اصل قاعده‌ی امتناع صدور حادث از قدیم را نفی کند.

غزالی می‌گوید: بنا بر اعتقاد فلاسفه متغیر شدن ذات حق بر اثر غیر ممتنع نیست،

چون آنها صدور اشیا از خداوند را طبعاً و بر سبیل لزوم می‌دانند. این امر شبیه تسخیر است و با چنین اعتقادی خداوند در به وجود آوردن اشیا مضطر است، حال آنکه دلیل فلاسفه بر امتناع تغیر ذات حق از ناحیه‌ی غیر، تسخیر و اضطراب حق از ناحیه‌ی غیر است. این سخن غزالی مورد اعتقاد ابن سینا نیست.

غزالی انتقادات خود را اینگونه پایان می‌دهد که اثبات علم خداوند به همه‌ی اشیا کمالی است که برای حق ثابت می‌کنیم و منظور او از علم به همه‌ی امور، علم زمانی و جزئی است؛ همانطور که برای انسانها همزمان با حدوث حوادث، علمی حاصل می‌شود. ابن رشد می‌گوید: این سخن تمثیلی فاسد است. به چه دلیل آنچه برای انسان کمال است، برای خداوند نیز کمال است؟ (ابن رشد، پیشین: ص ۲۶۳) استفاده از ابزار برای به فعل درآوردن استعدادها برای انسان کمال است. آیا این امر برای خداوندی که فعلیت مطلق است نیز کمال است؟

ج) در نقد سخن غزالی مبنی بر تکفیر ابن سینا، دو مطلب را بررسی می‌کنیم. اول اینکه تکفیر ابن سینا نسبت ناروایی است و این اتهام طبق عقاید خود غزالی نیز بر ایشان وارد نیست. دوم اینکه طبق روش غزالی، نسبت کفر به خود غزالی رواتر است؛ تا به فلاسفه. یکی از شرایط حکم به ارتداد شخص قصد ارتداد است. بنابراین شخصی که ضروری دین را نفی و مبدأ و معاد را انکار کند، بدون اینکه قصد ارتداد و انکار و نفی داشته باشد، مرتد محسوب نمی‌شود. (موسوی خمینی، ۱۳۸۶: ۴/۵۸۸ و ۵۸۹ و ۲۹۰ و ۲۹۱)

اکنون این حکم را معیار سنجش عقاید ابن سینا قرار می‌دهیم و می‌گوییم حتی اگر لازمه‌ی اعتقاد ابن سینا محدود شدن علم خداوند باشد، نمی‌توان به ارتداد او حکم داد و او را به خاطر لوازم عقایدش تکفیر کرد؛ بخصوص وقتی که او عقاید خود را مثبت صفات کمالی خداوند و نفی‌کننده عیوب و نواقص از ذات مقدس او می‌داند.

باید بررسی شود که فلاسفه از عقاید خود چه معنایی در نظر داشته‌اند. آشتیانی در این باره می‌گوید: فلاسفه به این دلیل به زیادت صفات قائل نیستند که این قول به معنی خلو ذات از کمالات ذاتیه و عدم اتصاف ذات به آنهاست. در این صورت باید ذات خالی از صفات،

مبدأ انبعاث صفات کمالیه باشد، در حالی که فاقد کمال نمی‌تواند معطی کمال باشد. علاوه بر این صفات زاید بر ذات در مرتبه‌ی متأخر از ذات و ذات علت آنها و آنها معلول ذات واقع می‌شوند و هر معلولی حادث ذاتی است. پس صدور آنها از ذات باید مسبوق به علم و قدرت و اراده‌ای دیگر باشد. لازمه‌ی این قول یا عینیت صفات با ذات است، یا تسلسل، یا دور و یا تأثیر غیر در حق. به علاوه قول به زیادت صفات بر ذات با توحید وجودی منافات دارد و لازمه‌ی آن ترکیب ذات از وجدان و فقدان و خلو ذات از صفات کمالیه است. در حالی که از نظر ابن سینا تغایر مفهومی صفات، اتحاد آنها در وجود رانفی نمی‌کند. عینیت صفات با ذات به این معنی است که خداوند مختار و مرید و قادر مطلق است و کسی صفات کمالیه را به صورت مطلق دارا است که آن صفات عین ذات او باشند. (آشتیانی، پیشین: ص ۷۱-۶۸) بنابراین فلاسفه چیزی نگفته‌اند که لازمه‌ی آن انکار شریعت باشد.

طبق عقاید خود غزالی نیز عقاید فلاسفه مستلزم کفر آن‌ها نیست. غزالی در قواعد العقاید از سه جهت لغوی، تفسیری و فقهی به بررسی ایمان می‌پردازد. او می‌گوید: ایمان در لغت عبارت است از تصدیق و محل تصدیق قلب است و زبان ترجمان آن است. در اطلاق شرع نیز ایمان به معنی تصدیق به قلب آمده و موافق استعمال آن در لغت است. او در بحث حکم ایمان در دنیا و آخرت، فروض مختلفی که درباره‌ی چستی ایمان وجود دارد را بیان و نقد می‌کند و تصریح می‌کند کسی که به قلب، خدا و پیامبر را تصدیق کند و با وجود مهلت برای گفتن شهادتین، عمداً آن را بر زبان نیاورد، مؤمن است. در توجیه این نظر می‌گوید: ایمان تصدیق محض است. بنابراین حتی اگر شخص شهادتین را بر زبان نیاورد و حتی افعال واجب دینی را انجام ندهد. ایمان قلبی او از بین نمی‌رود. در لفظ، ایمان عبارت از تصدیق قلبی است و باید از موجب لفظ پیروی کرد. او حدیث پیامبر را شاهد سخن خود می‌آورد که: «هر کس در قلبش ذره‌ای ایمان باشد، از آتش جهنم خارج می‌شود.» و درباره‌ی حکم کسی که تنها به زبان خدا و پیغمبرش را تصدیق کند و در قلب تصدیق نکند می‌گوید: چون ما از آنچه در قلب او می‌گذرد اطلاع نداریم باید در دنیا با او معامله‌ی اسلامی کنیم. نکته‌ی جالب توجه این است که غزالی در ادامه می‌گوید: ما باید

نسبت به گفتار این فرد گمان نیک داشته باشیم و به صرف اقرار زبانی او، او را مسلمان بدانیم و بپذیریم که نیت قلبی او نیز همان است که بر زبان می‌راند. (غزالی، ۱۴۱۲: ق: ۲۰۸/۲ - ۲۰۳) حال او چگونه روا می‌دارد ابن سینا را، که کتاب‌هایش مشحون از مطالبی در اثبات صفات کمالی خداوند است، کافر بخواند؟

غزالی در فصل التفرقه دیدگاه خود درباره‌ی کفر و ایمان و حد آن دورا بیان می‌کند. از نظر او کفر عبارت است از تکذیب پیامبر ﷺ در خبری از اخباری که از طرف خداوند آورده و ایمان عبارت است از تصدیق او در آنچه از طرف خدا آورده است. (غزالی، ۱۴۱۶: ق: ص ۲۳۹) بنابراین تصدیق سخن پیامبر در جمیع اخباری که از سوی خداوند آورده ضروری دین و تکذیب هر خبری از اخبار شرع که پیامبر آورده انکار ضروری دین و مرتکب آن خارج از دایره‌ی ایمان و مستوجب تکفیر است.

در ادامه‌ی همین مطلب در فصل بعد، به منظور روشن شدن مصادیق کفر و تکذیب رسول، به بیان حد تکذیب و تصدیق می‌پردازد و خاطر نشان می‌کند که منشأ اشتباه پیروان فرق اسلامی در تکفیر پیروان سایر فرق اسلامی این است که آن‌ها در شناخت حقیقت تکذیب اخبار پیامبر و حد آن اشتباه کرده‌اند. او به منظور تشریح معیار خود برای حد و حقیقت تکذیب و تصدیق پیامبر، برای اشیا پنج قسم وجود برمی‌شمارد: وجود ذاتی، وجود حسی، وجود خیالی، وجود عقلی، وجود شبهی. او معتقد است که تأویل اخبار شرع بر یکی از این درجات، مصداق تصدیق شرع است و کسی که جمیع این معانی را نفی کند و وجود آنچه پیامبر به اذن خداوند از آن خبر داده را حداقل به یکی از این معانی انکار کند، مکذب شرع است. سپس می‌گوید: پس کفر کسانی که تأویل می‌کنند لازم نمی‌آید. (همان، ص ۲۴۳ - ۲۴۰) اکنون این پرسش مطرح می‌شود که آیا سخنان ابن سینا در باب علم

خداوند به جزئیات تصدیق سخن رسول به هیچ‌یک از این معانی را بر نمی‌تابد؟

برخی از صاحب‌نظران معتقدند که غزالی اگرچه در تهافت الفلاسفه به فیلسوفان می‌تازد و آرای آن‌ها را متناقض و مستوجب تکفیر می‌داند، ولی بعد از طی کردن دوران ناپختگی، در عقیده‌ی خود تجدیدنظر کرده است.

از جمله آشتیانی می‌گوید: غزالی باینکه در تهافت الفلاسفه فلاسفه را تکفیر می‌کند، ولی بعدها در آرای خود تجدید نظر کرده، در اثبات علم خداوند به ذات و ماسوی همان سخنان ابن سینا را بیان کرده است. (آشتیانی، پیشین: ص ۳۴۵)

ملاصدرا نیز ابراز می‌دارد: غزالی بیشتر عقاید دینی خود را از حکما اخذ کرده است، چون او سخنان آن‌ها در باب مبدأ و معاد را اوثق و اتقن آرا و ابعاد از تخالف و تناقض از کلمات دیگران دانسته است. ملاصدرا می‌کوشد برای تکفیر و انکار غزالی بر فلاسفه در کتاب تهافت الفلاسفه وجهی بیابد و از سخنان خود نتیجه می‌گیرد که اعتراضات غزالی در تهافت الفلاسفه حقیقتاً عقیده‌ی او نبوده است. به همین دلیل است که او پس از امعان نظر در سخنان فلاسفه، از عقاید خود بازگشته و با آنان هم‌رأی گشته است. (ملاصدرا، ۱۳۵۴: ص ۴۰۵ و ۴۰۶)

اما این نظر نادرست می‌نماید. غزالی چند سال پس از نگارش فصل التفرقه، در المنقذ همان مطالبی که در کتاب تهافت الفلاسفه علیه ابن سینا نگاشته است را تکرار می‌کند. (غزالی، پیشین: ص ۵۴۶ - ۵۴۲) غزالی المنقذ را در سال ۵۰۳ هـ ق تألیف کرده است. بنابراین او در سال‌های پایانی عمر خویش نیز هنوز به تکفیر فیلسوفان اعتقادی راسخ داشته است. جلال‌الدین همایی، صاحب کتاب غزالی نامه، نام کتبی که احتمالاً یا قطعاً از آثار غزالی نیست را برمی‌شمارد. از جمله‌ی این کتاب‌ها المصنون بها علی غیر اهله است. او از قول نویسنده‌ی کتاب طبقات الشافعیه می‌گوید: یقیناً این کتاب از غزالی نیست، چون باینکه غزالی معتقد به قدم عالم و منکر علم خداوند به جزئیات را تکفیر کرده، در این کتاب به قدم عالم و انکار علم خداوند به جزئیات تصریح شده است. او گزارشات متعددی مبنی بر اختلاف آرا در انتساب این اثر به غزالی نقل می‌کند و خود نیز در صحت انتساب این اثر به غزالی تردید دارد.

همچنین او از کتاب سر العالمین و کشف ما فی الدارین نیز نام می‌برد و معتقد است که این کتاب قطعاً و عمداً توسط فرد دیگری، به نام غزالی نوشته شده و برای اثبات سخن خود دلایل قابل قبولی ذکر می‌کند؛ از جمله، در این کتاب از ملاقات نویسنده کتاب با

ابوالعلائی معری خبر داده شده، حال آنکه معری يك سال قبل از تولد غزالی مرده است. او علاوه بر تناقض آمیز دیدن مطالب کتاب با یکدیگر، مطالب آن درباره جن گیری، کیمیا و سیمیا را با آرای غزالی، در آثاری چون المنقذ و احیاء و تهافت الفلاسفه، ناسازگار یافته است. (همایی، ۱۳۶۸: ص ۲۷۴-۲۷۱)

اگر انتساب این دو اثر به غزالی صحیح باشد، می توان بر ادعای ملاصدرا و آشتیانی وجهی یافت؛ اما از این دو کتاب، یکی قطعاً و یکی احتمالاً اثر او نیست. بنابراین از سخنان غزالی مجوزی بر این ادعا به دست نمی آید.

بحث دومی که در این مجال پیگیری می شود این است که اگر بخواهیم همچون غزالی لوازم اعتقاد شخص را ملاک خروج او از ایمان بدانیم باید بگویم که آنچه مستوجب تکفیر است اعتقاد خود غزالی به زیادت صفات بر ذات، در مسئله ی علم خداست. غزالی علم حق به ذات را زائد بر ذات می داند، چون اراده و قدرت را زائد بر ذات می داند. لازمه ی چنین اعتقادی نفی علم ذاتی است، چون محال است که ذات فاقد علم، به علم زائد بر ذات، به خود علم پیدا کند. همچنین تشبیه خداوند به موجودات دارای حرکت و قوه کفر و الحاد است. از آنجا که معطی کمال نمی تواند فاقد کمال باشد، باید صفات زائد بر ذاتی که مبدأ صفات است، مسبوق به وجود علم و قدرت و اراده و... دیگری باشد. یعنی باید صفات عرضی منتهی به صفات ذاتی گردند. (آشتیانی، پیشین: ص ۱۱۳-۱۰۴)

شاید ذکر این نکته خالی از فایده نباشد که به دلیل وجود نقص در علم بشری، ادعا نمی شود که سخنان فلاسفه در باب ذات و صفات حق، کاملاً مطابق با شریعت است، چون همان طور که ملاصدرا اذعان می دارد، احاطه ی علمی موجود محدودی که علم او ناقص است، بر موجود نامحدودی که صفات کمالی او نامحدود است، محال است. (ملاصدرا، پیشین: ۳۴) خود ابن سینا نیز در تعلیقات قدرت درك حقایق امور را خارج از حد توان بشر می داند و می گوید: ما برای شناخت حقیقت فصل های منطقی اشیا راهی نداریم، بلکه تنها خواص و لوازم و اعراض آن ها را می شناسیم. حتی حقایق اعراض را نیز درك نمی کنیم. تنها می فهمیم که چیزهایی هست و خواص و اعراضی نیز دارند. (ابن سینا، ۱۴۰۴ ق: ص ۳۴ و ۳۵)

## نتیجه‌گیری

با تبیین نظریه‌ی ابن‌سینا روشن شد که تمام تلاش ابن‌سینا در اثبات علم خداوند به جزئیات مصروف اثبات علمی برای ذات حق گردیده که نه به محدود شدن علم او بیانجامد و نه وجود نقصانی در ذات حق را لازم آورد؛ بلکه او علم خداوند به حسیات و از طریق حس را نفی کرده است. این امر اثبات کمالی برای ذات حق است؛ نه نقصانی در علم او، پس او نه تنها علم خداوند به جزئیات را انکار نکرده، بلکه سعی دارد آن را به‌گونه‌ای که از نواقص علم حسی و جزئی برکنار باشد، تبیین کند. در واقع خداوند به نحوی ثابت و با علمی که از طریق نظام ثابت و نامتغیر علی معلولی حاصل شده به جزئیات آگاه است و از طرفی چون علم حضوری در نظام فلسفی ابن‌سینا تنها در باب علم به ذات امکان تحقق دارد، چاره‌ای جز پذیرش حصولی بودن علم خداوند به جزئیات وجود ندارد؛ بنابراین ابن‌سینا بر اساس مبانی خود در بحث علم حق تعالی به جزئیات، علم حصولی کلی که کاشفیت تام از اشیاء دارد و ثابت و قطعی و یقینی است را برای خداوند اثبات می‌کند.

در بررسی دلایل غزالی در نقد اعتقاد ابن‌سینا درباره‌ی نحوه‌ی علم خداوند به جزئیات مشخص شد که غزالی معنی علم به جزئیات به نحو کلی را درک نکرده و آن را به معنی انکار علم خداوند به جزئیات فهمیده است. حال آنکه کلیت علم خداوند به معنی ثبات و تغییرناپذیری آن است؛ نه به معنی وجه جامع جزئیات. او نظریه ابن‌سینا را ویران‌کننده‌ی بنیان شرایع و مستوجب تکفیر می‌داند، در حالی که طبق عقاید خود غزالی نیز تکفیر ابن‌سینا کار شایسته‌ای نیست و اگر لوازم عقیده را مناط تکفیر بدانیم، این نسبت به خود غزالی رواتر است. از این نکته نیز نباید غافل شد که قصد تکذیب شرع، یکی از شرایط اثبات کفر شخص است. حتی اگر از لوازم اعتقاد ابن‌سینا انکار ضروری دین فهمیده شود، با توجه به تلاش او برای اثبات خدایی که صفات کمالی او لایتناهی است، از سخنان او قصد تکذیب شرع فهمیده نمی‌شود. در مجموع می‌توان گفت هم ادعای غزالی مبنی بر تناقض در گفتار فیلسوفان نادرست است؛ و هم ادعای او مبنی بر تکفیر کسی که چنین اعتقادی داشته باشد



امید است با کاوش‌هایی که در آینده پیرامون سایر نقدها و دعاوی اندیشمندان علیه فلاسفه‌ای چون ابن سینا انجام خواهد گرفت، بیش‌ازپیش چهره درخشان عقلانیت نمودار و زمینه‌ای برای پاسخ‌گویی به دیگر شبهات وارد بر حکمت اسلامی فراهم شود.

## فهرست منابع

## کتاب

۱. آشتیانی، سید جلال‌الدین، (۱۳۸۷ ش)، نقدی بر تهافت الفلاسفه غزالی، چاپ دوم، بوستان کتاب، قم.
۲. ابن رشد، محمد بن احمد، (۱۹۹۳ م)، تهافت التهافت، بی‌جا، دارالفکر، بیروت.
۳. ابن سینا، حسین بن عبدالله، (۱۳۸۳ ش)، الاشارات و التنبیهات، بی‌جا، ج ۲ و ۳، مطبوعات دینی، قم.
۴. \_\_\_\_\_، (۱۴۰۴ ق)، التعليقات، به تحقیق عبدالرحمن بدوی، بی‌جا، مکتبه الاعلام الاسلامی، بیروت.
۵. \_\_\_\_\_، (۱۴۰۴ ق)، الشفاء (الهیات)، بی‌جا، مکتبه آیه الله المرعشی، قم.
۶. \_\_\_\_\_، (۱۳۷۱ ش)، المباحثات، به تحقیق محسن بیدارفر، بی‌جا، بیدار، قم.
۷. \_\_\_\_\_، (۱۳۶۳ ش)، المبدأ و المعاد، بی‌جا، مؤسسه مطالعات اسلامی، تهران.
۸. \_\_\_\_\_، (۱۳۷۹ ش): النجات من الغرق فی بحر الضلالات، چاپ دوم، انتشارات دانشگاه تهران، تهران.
۹. \_\_\_\_\_، (۱۳۸۳ ش)، الهیات دانشنامه علایی، چاپ دوم، دانشگاه بوعلی سینا، همدان.
۱۰. \_\_\_\_\_، (۱۹۸۰ م)، عیون الحکمة، به تحقیق عبدالرحمن بدوی، چاپ دوم، دارالقلم، بیروت.
۱۱. جوادی آملی، عبدالله، (۱۳۷۵ ش)، ریحیق مختوم شرح حکمت متعالیه، چاپ سوم، ج ۱ و ۲، اسراء، قم.
۱۲. رازی، فخرالدین، (۱۹۸۶ م)، لباب الاشارات و التنبیهات، به تحقیق احمد حجازی السقا، بی‌جا، مکتبه الکلیات الازهریه، قاهره.
۱۳. \_\_\_\_\_، (۱۴۱۱ ق)، المباحث المشرقیة فی علم الالهیات و الطبیعیات، چاپ دوم، ج ۲، بیدار، قم.
۱۴. \_\_\_\_\_، (۱۴۰۴ ق)، شرح الفخرالرازی علی الاشارات، بی‌جا، ج ۲، کتابخانه آیت الله مرعشی، قم.
۱۵. \_\_\_\_\_، (۱۳۷۳ ش)، شرح عیون الحکمة، به تحقیق محمد حجازی احمد علی سقا، بی‌جا، ج ۳، مؤسسه الصادق علیه السلام، تهران.
۱۶. راغب اصفهانی، حسین بن محمد، (۱۴۱۲ ق)، المفردات فی غریب القرآن، تحقیق صفوان

- عدنان داوودی، چاپ اول، ج ۱، دارالقلم، دمشق.
۱۷. صدر المتألهین، محمد بن ابراهیم، (بی تا)، الحاشیة علی الالهیات الشفاء، بی جا، بیدار، قم.
۱۸. \_\_\_\_\_، (۱۹۸۱م)، الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة، چاپ سوم، ج ۲ و ۳، دار احیاء التراث، بیروت.
۱۹. \_\_\_\_\_، (۱۳۶۰ ش)، شواهد الربوبیة فی المناهج السلوکیة، چاپ دوم، مرکز الجامعی للنشر، مشهد.
۲۰. \_\_\_\_\_، (۱۳۶۳ ش)، مفاتیح الغیب، بی جا، موسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، تهران.
۲۱. \_\_\_\_\_، (۱۳۵۴ ش)، مبدا و المعاد، بی جا، انجمن حکمت و فلسفه ایران، تهران.
۲۲. طوسی، خواجه نصیرالدین، (۱۴۰۵ ق)، تلخیص المحصل، چاپ دوم، دار الاضواء، بیروت.
۲۳. \_\_\_\_\_، (۱۳۷۵ ش)، شرح الاشارات و التنبیہات مع المحاکمات، بی جا، ج ۳، نشر البلاغه، قم.
۲۴. علامه حلی، (۱۳۹۹ ق)، کشف المراد شرح تجرید الاعتقاد، بی جا، موسسه الاعلمی المطبوعات، بیروت.
۲۵. غزالی، ابو حامد، (۱۴۱۲ ق)، احیاء علوم الدین، بی جا، دار الکتب العلمیة، بیروت.
۲۶. \_\_\_\_\_، (۱۴۱۶ ق)، مجموعه رسائل الامام الغزالی، بی جا، دار الفکر، بیروت.
۲۷. \_\_\_\_\_، (۱۳۶۱ ش)، کیمیای سعادت، چاپ دوازدهم، ج ۱، کتابخانه مرکزی، تهران.
۲۸. \_\_\_\_\_، (۱۴۱۶ ق)، «مشکاة الانوار» مجموعه رسائل الامام الغزالی، بی جا، دار الفکر، بیروت.
۲۹. \_\_\_\_\_، (۱۳۸۲ ش)، تهافت الفلاسفه، بی جا، به تحقیق سلیمان دنیا، شمس تبریزی، تهران.
۳۰. مجمع البحوث الاسلامیة، (۱۴۱۴ ق)، شرح المصطلحات الفلسفیة، بی جا، مجمع البحوث الاسلامیة، مشهد.
۳۱. محقق سبزواری، (۱۳۶۰ ش)، التعليقات علی الشواهد الربوبیة، چاپ دوم، مرکز الجامعی للنشر، مشهد.
۳۲. موسوی خمینی، روح الله، (۱۳۸۶ ش)، ترجمه‌ی تحریر الوسیلة «همراه با متن عربی»، ترجمه‌ی سید محمد باقر موسوی همدانی، بی جا، ج ۴، مؤسسه‌ی انتشارات دارالعلم، تهران.
۳۳. نصر، سید حسین، (۱۳۴۵ ش): سه حکیم مسلمان، بی جا، سروش، تبریز.
۳۴. \_\_\_\_\_، (۱۳۵۳ ش)، معارف اسلامی در جهان معاصر، بی جا، سازمان کتاب‌های جیبی، تهران.

۳۵. همایی، جلال‌الدین، (۱۳۶۸ ش)، غزالی نامه، چاپ سوم، نشر هما، تهران.

### مقالات

۳۶. امامی جمعه، سید مهدی، (۱۳۸۱ ش)، نارسایی‌های نظریه‌ی فیض در فلسفه‌ی فارابی و تهذیبات ابن سینا، نشریه‌ی دانشکده‌ی الهیات دانشگاه فردوسی مشهد، تابستان، شماره ۵۶.



## بررسی و تبیین حقیقت فشار و عذاب قبر

راضیه مقبل<sup>۱</sup>

### چکیده

بر اساس دیدگاه اسلامی بعد از مرگ نیز انسان همچنان مراحل رشد خود را در عوالم دیگری طی می‌کند تا به سر منزل مقصود برسد. بنا بر روایات، فشار قبر و عذاب قبر از جمله اتفاقات بعد از قبض روح تا رستاخیز است. از آنجاکه اتفاقات بعد از مرگ تا زمان زندگی این دنیا برای انسان کاملاً پوشیده است، تنها منبع دارای صلاحیت برای ورود به این بحث آیات و روایات است. در نوشتار حاضر با جمع‌آوری مطالب مرتبط از منابع کتابخانه‌ای و سپس دسته‌بندی و تحلیل روایات، ابتدا تفاوت میان حقیقت فشار و عذاب قبر تبیین گردیده و در ادامه به حقیقت آن دو می‌پردازیم.

**واژگان کلیدی:** مرگ، قبر، برزخ، فشار قبر، عذاب قبر.

۱. دانش‌آموخته کارشناسی ارشد، گرایش کلام و عقاید اسلامی، دانشگاه قرآن و حدیث قم، طلبه سطح سه

جامعه الزهراء (ع)، رشته کلام اسلامی.

## ۱. مقدمه

برخلاف تولد ما که به هیچ وجه قطعی نبوده و امکان عدم تحقق داشته است مرگ ما قطعی و تخلف ناپذیر است و راه گریزی از آن نیست. هر انسانی می‌تواند ادعا کند که «من می‌میرم زیرا زنده‌ام». (ابراهیمی دینانی، ۱۳۹۱: ص ۱) به بیان روایات الموت أقرب الاشياء من بنی آدم. (منسوب به جعفر بن محمد علیه السلام امام ششم، ۱۴۰۰ ق: ص ۱۷۲) مرگ در واقع یک مرحله از مراحل حرکت به سوی حضرت حق است و لازمه رسیدن به انتهای مسیر، طی مراحل کمال و انتقال از عالمی به عالم دیگر است تا زمانی که بساط این دنیا برچیده شود و همگان در پیشگاه خداوند حاضر گردند. فرایند مرگ همراه با اتفاقاتی است که تنها کسانی از آن خبر دارند که این مسیر را رفته باشند. ناگزیر در این مسیر باید به اخبار متصل به وحی مراجعه کرد. یکی از مراحل زندگی انسان پس از مرگ، فاصله میان قبض روح تا رستاخیز است که برزخ نامیده شده و از آنجا که به لحاظ زمانی منطبق بر حضور بدن دنیایی در قبر خاکی است در اخبار، واژه‌های برزخ و قبر در موقعیت‌های مشابه به جای یکدیگر به کار رفته‌اند. در این اخبار از سختی‌ها و رنج‌هایی صحبت شده است که عموم افراد بعد از مرگ متحمل می‌شوند و با عناوین مختلف همچون ضغطة القبر، ضمة القبر، ضیق القبر و عذاب القبر بیان شده است که در فارسی به «فشار قبر» ترجمه می‌شود. در قدم اول بررسی مفهوم فشار قبر با استناد به روایات و سپس تبیین‌های وارد شده در مورد آن است که در ادامه خواهد آمد.

## ۲. مفهوم شناسی

لازم است پیش از ورود به مباحث اصلی، کلیدواژه‌های اصلی مفهوم شناسی شود.

### ۱.۲. قبر

محل دفن انسان بعد از قبض روح و جمع آن قبور است. (محمد بن محرم بن منظور، ۱۴۱۴ ق: ۵/۶۸)

### ۲.۲. برزخ

اصل آن برزه است که معرب شده است. (راغب اصفهانی، ۱۳۷۴: ۲۵۹/۱) آنچه میان دو چیز

فاصله افکند. (اسماعیل بن حماد جوهری، ۱۳۷۶ ق: ۴۱۹/۱) گویی میان دو چیز فضای خالی است یعنی دامنه فسیحی از زمین، سپس هر حائلی را برزخ می‌گفتند. پس خاء زائد است. (احمد بن فارس، ۱۴۰۴ ق: ۸/۳) برزخ هر حاجزی است که بین دو چیز است، بین دنیا و آخرت قبل از حشر از زمان مرگ تا هنگام بعث، هر کس بمیرد وارد برزخ می‌شود. (محمد بن محرم بن منظور، ۱۴۱۴ ق: ۸/۳) این کلمه در قرآن سه بار آورده شده است و در دو مورد به معنای حائل میان دو دریا است (فرقان: ۵۳ و الرحمن: ۱۹-۲۰). در مورد سوم به معنای عالم بعد از دنیا و قبل از قیامت آمده است (مؤمنون: ۹۹-۱۰۰).

### ۳.۲. مرگ

یا مَوْتُ و مَوْتَانُ ضد حیات؛ و گفته شده است: مرگ در کلام عرب بر سکون اطلاق می‌شود. ازهری و راغب در مفردات گفته‌اند: مرگ به حسب انواع حیات انواعی دارد، از آن جمله آنکه به ازاء قوه نامیه موجود در حیوان و نبات است مانند کلام خداوند متعال: ﴿يُحْيِي الْأَرْضَ بَعْدَ مَوْتِهَا﴾ (عنکبوت: ۵۰) «و زمین را بعد از مرگش زنده می‌سازد»، همچنین زوال قوه حسیه مانند کلام خداوند متعال ﴿يَا لَيْتَنِي مِتُّ قَبْلَ هَذَا﴾ (مریم: ۲۳)؛ «ای کاش پیش از این مرده بودم». همچنین زوال قوه عاقله است که همان جهالت است مانند کلام خداوند ﴿أَوَمَنْ كَانَ مَيْتًا فَأَحْيَيْنَاهُ﴾ (انعام: ۱۲۲) «آیا کسی که مرده بود و زنده‌اش گردانیدیم»، ﴿فَإِنَّكَ لَا تَسْمِعُ الْمَوْتَى﴾ (روم: ۵۲) «در حقیقت تو مردگان را شنوا نمی‌گردانی»، همچنین حزن و خوف تیره کننده زندگی مانند کلام خداوند متعال ﴿وَيَأْتِيهِ الْمَوْتُ مِنْ كُلِّ مَكَانٍ وَمَا هُوَ بِمَيِّتٍ﴾ (ابراهیم: ۱۷). «مرگ از هر جانی به سویش می‌آید ولی نمی‌میرد». همچنین خواب مانند ﴿وَالَّتِي لَمْ تَمُتْ فِي مَنَامِهَا﴾ (زمر: ۴۲) «و روحی که هنگام خوابش نمرده است» و گفته شده: خواب مرگ خفیف است و مرگ خواب سنگین است. (حسینی زبیدی، ۱۴۱۴ ق: ۱۳/۱۳۶-۱۳۷) موت به معنی مرگ است ولی در قرآن تعبیرات دیگری نیز مانند وفات و توفی برای مرگ آمده است. مرگ ملازم است با گرفته شدن کامل روح و انتقال آن از این دنیا به عالم برزخ است.

### ۴.۲. فشار قبر

یکی از کلماتی که در روایات، بیشتر در معنای فشار قبر به کار رفته ضغطة القبر است. ضاد و غین و طاء، دلالت بر مزاحمت شدید می‌کند. الضَّغْطَةُ، شدت و مشقت. (احمد بن فارس، ۱۴۰۴ ق: ۳/۳۶۴) الضَّغْطَةُ: فشردن چیزی به چیز دیگر (خلیل بن احمد فراهیدی، ۱۴۰۹ ق: ۴/۳۶۳). ضَغَطَهُ يَضْغُطُهُ ضَغْطًا: چیزی را به دیوار فشار دادن و منه ضَغْطَةُ الْقَبْرِ. (محمد بن محرم بن منظور، ۱۴۱۴ ق: ۷/۳۴۲). «النهاية في غريب الحديث و الاثر» ذیل این کلمه می‌نویسد: ضَغَطَهُ يَضْغُطُهُ ضَغْطًا: زمانی که چیزی را می‌فشردند و بر او تنگ می‌گیرند و غالب می‌شوند. (مبارک بن محمد بن اثیر جزری، ۱۳۶۷: ۹۰/۳)

### ۵.۲. عذاب

عقوبت (اسماعیل بن حماد جوهری، ۱۳۷۶ ق: ۱/۱۷۸). اصل آن در کلام عرب ضرب و زدن است و پس از آن در هر عقوبت دردناکی استفاده شده است. برای امور شاقه و سخت هم استفاده می‌شود مثلاً گفته می‌شود سفر بخشی از عذاب بود به معنی اینکه با سختی و مشقت همراه بود. (فخرالدین بن محمد طریحی، ۱۳۷۵: ۱۱۷/۲)

### ۳. بررسی حوزه معنایی فشار و عذاب قبر

«ضغطة القبر»، «ضمة القبر» و «ضيق القبر» و «عذاب القبر» از جمله الفاظی است که در رابطه با قبر در روایات به کار رفته است؛ که ذیلاً به تحلیل روائی این امر می‌پردازیم.

«سُئِلَ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام عَنِ الْمَضْلُوبِ يُصِيبُهُ عَذَابُ الْقَبْرِ فَقَالَ إِنَّ رَبَّ الْأَرْضِ هُوَ رَبُّ الْهَوَاءِ فَيُوجِي اللَّهُ عَزَّ وَجَلَّ إِلَى الْهَوَاءِ فَيَضْغُطُهُ ضَغْطَةً أَشَدَّ مِنْ ضَغْطَةِ الْقَبْرِ»؛ از امام صادق عليه السلام در مورد به صلیب کشیده شده پرسیده شد که آیا به او عذاب قبر می‌رسد؟ فرمود: همانا پروردگار زمین، پروردگار هوای نیز هست پس به هوا وحی می‌کند که شدیدتر از فشار قبر به او فشار وارد کند. (کلینی، ۱۴۰۸ ق: ۳/۲۴۱)

در رابطه با حقیقت فشار قبر چه بسا از نظر بسیاری فشرده شدن همین قبر مشخص باشد و حال آنکه امام عليه السلام در پاسخ به ابهامی که سؤال‌کننده دارد که فشار قبر حتماً در این



قبر خاکی انجام می‌پذیرد، فرمودند که خیر حتی کسی که بر دار آویخته می‌شود و قبری در ظاهر ندارد او هم فشار قبر خواهد داشت.

نکته‌ای که در این باره از روایات استفاده می‌شود، تفاوت فشار قبر با عذاب قبر است چنانچه در روایت منقول از امام صادق علیه السلام سه عنوان را در رابطه به قبر مطرح می‌فرمایند عذاب القبر، ضغطة القبر و ضیق القبر؛

«عَنْ سَمَاعَةَ عَنْ أَبِي بصيرٍ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام قَالَ ... اللَّهُمَّ إِنِّي أَعُوذُ بِكَ مِنْ عَذَابِ الْقَبْرِ وَمِنْ ضَغْطَةِ الْقَبْرِ وَمِنْ ضَيْقِ الْقَبْرِ»؛ امام صادق علیه السلام می‌فرمایند: ... خداوند من به تو پناه می‌برم از عذاب قبر و از فشار قبر و از تنگی قبر. (همان، ۵۲۵/۲).

چنانچه علامه محمدباقر مجلسی در مرآة العقول ضیق را نیز مجزای از ضغطة دانسته و آن را کنایه از شدت عالم برزخ می‌داند. (مجلسی، ۱۴۰۴ ق: ۲۴۳/۱۲)

یا در برخی روایات از عبارت ضغطة القبر و نار به صورت هم‌ردیف یکدیگر به کار برده شده که نشان از متفاوت بودن این دو دارد.

الامام علی علیه السلام ...: مَنْ مَاتَ لَيْلَةَ الْجُمُعَةِ - كُتِبَ لَهُ بَرَاءَةٌ مِنْ ضَغْطَةِ الْقَبْرِ وَمَنْ مَاتَ يَوْمَ الْجُمُعَةِ كُتِبَ لَهُ بَرَاءَةٌ مِنَ النَّارِ؛ امام علی علیه السلام فرمودند هر کس در شب جمعه وفات یابد [خداوند] برایش آزادی از فشار قبر می‌نویسند و هر کس روز جمعه وفات یابد، برایش رهایی از آتش نوشته می‌شود. (عاملی، ۱۴۰۹ ق: ۳۷۹/۷)

و نیز در روایت دیگری از امام باقر علیه السلام آمده است که: «مَنْ أَدْمَنَ قِرَاءَةَ حَمِ الزُّخْرَفِ آمَنَهُ اللَّهُ فِي قَبْرِهِ مِنْ هَوَامِ الْأَرْضِ وَ ضَغْطَةِ الْقَبْرِ حَتَّى يَفْقَ بَيْنَ يَدَيْ اللَّهِ عَزَّ وَ جَلَّ...»؛ کسی که بر تلاوت سوره زخرف مداومت نماید، خداوند در قبر، او را از حشرات و حیوانات سمی زمین و فشار قبر ایمن می‌نماید تا زمانی که در پیشگاه خداوند حاضر شود. (ابن بابویه، ۱۴۰۶ ق: ص ۱۱۳)

با توجه به روایات فوق ضغطة القبر و عذاب القبر یا ضغطة القبر و نار دو چیز متفاوت هستند.

و نیز صاحب تفسیر قمی در ذیل فرمایش امام صادق علیه السلام که «وَاللَّهُ مَا أَخَافُ عَلَيْكُمْ إِلَّا الْبُرْزَخَ فَأَمَّا إِذَا صَارَ الْأَمْرُ إِلَيْنَا فَنَحْنُ أَوْلَى بِكُمْ.»، آورده است «البرزخ هو أمر بین أمرین - وهو الثواب

و العقاب بین الدنيا و الآخرة - و هورد علی من أنکر عذاب القبر - و الثواب و العقاب قبل القيامة». (قمی، ۱۴۰۴ ق: ۹۴/۲) بر این اساس علی بن ابراهیم، وجود عقاب بین دنیا و آخرت را ردّ بر کسان می‌داند که عذاب قبر را انکار می‌کنند. به عبارت دیگر با اشاره به ارتباط معنایی واژه‌های عذاب و عقاب، وجود عقاب بین دنیا و آخرت را دلیلی بر وجود عذاب قبر می‌داند. اینکه این عقاب بین دنیا و آخرت چه چیزهایی است در روایات دیگر مشخص خواهد شد.

علاوه بر این روایاتی که از شنیده شدن عذاب میت در قبر توسط معصومین علیهم‌السلام حکایت دارد، نیز مؤید تفاوت عذاب قبر و فشار قبر است. چنانچه نقل شده است که رسول خدا از قبری می‌گذشتند درحالی که او تحت عذاب بوده است.

عَنْ ذَرِيحٍ، قَالَ: حَدَّثَنِي عُمَرُ بْنُ حَنْظَلَةَ، عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ عَلَيْهِ السَّلَامُ: أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ مَرَّ عَلَى قَبْرِ قَيْسِ بْنِ فَهْدِ الْأَنْصَارِيِّ وَهُوَ يُعَذَّبُ فِيهِ، فَسَمِعَ صَوْتَهُ... (عده‌ای از علما، ۱۳۸۱: ص ۲۶۰) پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله و سلم از قبر قیس بن فهد انصاری می‌گذشت درحالی که او در حال عذاب بود، پس صدایش را شنید...

و امام صادق علیه‌السلام نیز از پیامبر اکرم صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم نقل فرمودند که: «مَرَّ عَيْسَى ابْنُ مَرْيَمَ عليه‌السلام بِقَبْرِ يُعَذَّبُ صَاحِبُهُ ثُمَّ مَرَّ بِهِ مِنْ قَابِلٍ فَإِذَا هُوَ لَا يُعَذَّبُ...» (کلینی، ۱۴۰۷ ق: ۳/۶) عیسی به گوری گذشت که صاحبش را عذاب می‌کردند و سال دیگر بر آن گذشت و عذاب نداشت...

در برخی از روایات نیز به صورت مشخص به علل عذاب قبر اشاره شده است

الامام علی علیه‌السلام: «عَذَابُ الْقَبْرِ يَكُونُ مِنَ التَّمِيمَةِ وَ الْبَوْلِ وَ عَزَبِ الرَّجُلِ عَنْ أَهْلِهِ». (ابن بابویه،

۱۳۸۵: ۳۰۹/۱)

امام علی علیه‌السلام فرمودند: عذاب قبر ناشی می‌شود از سه چیز: (۱) نیمه و سخن چینی. (۲) اجتناب نکردن از ترشحات ادرار. (۳) دوری کردن مرد از همسرش و انس نگرفتن با او. تا اینجا مشخص شد که عذاب قبر به معنی عقوبت و غیر از فشار قبر است و مربوط به بعد از سوال و حسابرسی از اعمال تا رستاخیز است و در نتیجه اعمال و اعتقادات انسان می‌باشد.

بنابراین ضغطة القبر (و سایر واژه‌ها) باید مربوط به برهه زمانی دیگری غیر از حوادث

بعد از سؤال قبر باشد و باید نوع و صورت آن با صورت های ذکر شده به عنوان عذاب بعد از سؤال قبر متفاوت باشد. تنها زمانی که باقی می ماند از لحظه قبض روح تا سؤال قبر است؛ زیرا از بعد از سؤال، نوبت به عذاب قبر خواهد رسید؛ و از آنجا که عذاب کردن بدون سؤال و حسابرسی از مقام خداوند متعال به دور است پس این نوع از فشار که تحت عنوان ضغطة القبر مطرح شده و مربوط به قبل از سؤال قبر است ربطی به اعمال و اعتقادات انسان در دنیا ندارد. در روایت امام صادق علیه السلام می فرمایند به محض ورود روحی از ارواح مؤمنین به بهشت، ارواح مؤمنین گویند رهایش کنید که از هول عظیمی رها شده است. واضح می شود که انسان ها حتی مؤمنین، هول عظیمی که مربوط به قبل از ورود به بهشت است را سپری می کنند و این همان فشار قبر است.

الامام الصادق علیه السلام: إِنَّ الْأَرْوَاحَ فِي صَفَةِ الْأَجْسَادِ فِي شَجَرَةٍ فِي الْجَنَّةِ تَعَارَفُ وَ تَسَاءَلُ فَإِذَا قَدِمَتِ الرُّوحُ عَلَى الْأَرْوَاحِ يَقُولُ دَعَوْهَا فَإِنَّهَا قَدْ أَفَلَتَتْ مِنْ هَوْلٍ عَظِيمٍ ثُمَّ يَسْأَلُونَهَا مَا فَعَلَ فُلَانٌ وَ مَا فَعَلَ فُلَانٌ فَإِنَّ قَالَتْ لَكُمْ تَرَكَتُهُ حَيًّا أَوْ نَجَّوْهُ وَإِنْ قَالَتْ لَكُمْ قَدْ هَلَكَ قَالُوا قَدْ هَوَى هَوَى؛ امام صادق علیه السلام می فرمایند: همانا ارواح به صفت جسدها در درختی از درختهای بهشت هستند؛ و به هم آشنائی می دهند و از یکدیگر پرس و جو می کنند و هر گاه روحی نزد ارواح دیگر می آید، می گویند: او را به خود گذارید و رهایش کنید که او از هول عظیمی خلاص شده است، پس از مدتی از او می پرسند: فلانی چه میکند؟ فلان کس در چه حال است؟ اگر به ایشان بگوید: وقتی از او جدا شدم زنده بود به او امیدوار می شوندم که شاید به ایشان ملحق شود و اگر به آنان بگوید: او پیشتر مرده است، گویند: ای وای که او هلاک شده و به درکات جحیم سقوط کرده است که اگر رستگار می بود به ما می پیوست. (کلینی، ۱۴۰۷ ق: ۲۴۴/۳)

ممکن است این سؤال ایجاد شود که چطور فشاری که از لحظه قبض روح تا سؤال قبر است را ضغطة القبر بنامیم در حالی که قسمتی از این زمان قبل تدفین است و تا قبل تدفین نیز اصلا قبری برای میت وجود ندارد که فشاری به همراه داشته باشد؟ به بیان دیگر چرا فشار در این محدوده زمانی که میت هنوز وارد قبر نشده با نام ضغطة القبر نامیده می شود؟ در جواب باید گفت که همان طور که در روایت مربوط به فرد مصلوب آمد،

امام علیه السلام در پاسخ به سؤال راوی فرمودند: «پروردگار زمین همان پروردگار هواست، پس به هوا امر می‌کند که شدیدتر از ضغطة القبر به او فشار آورد»، نام‌گذاری ضغطة القبر نیز به همین گونه است؛ یعنی همان هوا قبر اوست و لزومی ندارد که قبر حتماً زمینی و خاکی باشد؛ بنابراین در حالی که بعد از قبض روح، هنوز قبری خاکی وجود ندارد این فشار به اذن خدا به میت وارد می‌شود و از این لحاظ آن را این طور نام‌گذاری کرده‌اند که به هر حال جایگاه انسان بعد از مرگ، قبر یا همان برزخ خواهد بود. چنانچه امام صادق علیه السلام در رابطه با حقیقت برزخ می‌فرمایند: «قبر است از لحظه مرگ فرد تا روز قیامت.»

«عَنْ عَمْرِو بْنِ يَزِيدٍ قَالَ: قُلْتُ لِأَبِي عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام ... مَا الْبَرْزُخُ قَالَ الْقَبْرُ مُنْذُ حِينَ مَوْتِهِ إِلَى يَوْمِ الْقِيَامَةِ». (همان، ۲۴۲/۳)

بعد از اینکه مشخص شد عذاب قبر امری غیر از فشار قبر است، مناسب است به حقیقت و چگونگی این دو مسئله مرتبط با عالم برزخ بپردازیم.

#### ۴. حقیقت فشار قبر

یکی از مصادیقی که در روایات برای حقیقت فشار قبر مطرح شده است، ابهام در سرانجام کار است؛ بدین صورت که در برخی از روایات، تشییع کنندگان را منع می‌کنند از اینکه در هنگام تدفین، میت را سریعاً در قبر قرار دهند و توصیه به آرام آرام نزدیک کردن او به قبر می‌کنند و اینکه در فاصله‌ای از قبر اندکی تأمل کرده، مرده را زمین بگذارند و سپس عمل تدفین را دنبال کنند. مرحوم مجلسی ذیل روایت «لَا تَقْدَحْ مَيْتَكَ بِالْقَبْرِ وَ لَكِنْ صَعَهُ أَسْفَلَ مِنْهُ بِذِرَاعَيْنِ أَوْ ثَلَاثَةٍ وَ دَعُهُ يَأْخُذُ أَهْبَتَهُ»؛ قبر را بر میت سنگین نکن ولی او را از پائین قبر به فاصله زراعین یا سه زراع قرار بده و او را رهاکن تا برای قبر آماده شود، (همان ۱۹۱/۳). چنانچه علامه مجلسی رحمته الله در تبیین روایت آورده‌اند، «یعنی با ناگهانی گذاشتن میت در قبر، قبر و دخول در آن را برای میت ثقیل و سخت نکنید و همچنین می‌گوید: این برای اطلاع روح بر این احوال جدید می‌باشد.» (محمد باقر مجلسی، ۱۴۰۴ ق: ۸۱/۱۴) «یأخذ اهبت» به معنی این است که وسیله آن را کسب کند. به این معنی که مرده را در فاصله‌ای از قبر رها کنید تا اسباب روبرو شدن با این وضعیت جدید را کسب کند. پس یکی از عوامل ضغطة القبر،

ابهام داشتن، ناآشنایی و جهل نسبت به شرایط جدیدی است که بواسطه متفاوت بودن آثار و قوانین و احکام آن عالم با دنیای حاضر، انسان با آن روبرو می‌شود. حقیقت دیگری که برای مسئله فشار قبر مطرح است، نفس نزدیک شدن به سؤال و جواب قبر است که این موجب یک فشار برای میت خواهد شد چنانچه از امام کاظم علیه السلام روایت شده است که فرمودند: «إِذَا أَتَيْتَ بِالْمَيِّتِ شَفِيرَ قَبْرِهِ فَأَمِّهِلْهُ سَاعَةً فَإِنَّهُ يَأْخُذُ أَهْبَتَهُ لِلْسُّؤَالِ»؛ هرگاه میتی را نزدیک قبرش آوردی، زمانی به او مهلت بده تا این مهلت دادن هیبت سؤال قبر را کاهش دهد. (همان) با توجه به این روایت مشخص می‌شود که انسان قبل از رسیدن سؤال قبر، از فرارسیدن آن آگاه است و همین که می‌داند که قرار است از صحت و سقم اعمال و اعتقادات خود در دنیایی که دست او از آن کوتاه شده مورد سؤال قرار گیرد، متحمل فشاری خواهد شد.

علاوه بر این، در برخی از روایات سخن از وحشت در روزی که فرد می‌میرد و با عالم بعد از این دنیا مواجه می‌شود شده است که با وحشت روزی که انسان متولد شده از شکم مادر خارج می‌شود و همچنین روزی که برانگیخته می‌شود و با احکامی مواجه می‌شود که در عوالم قبلی نبوده‌اند، برابری می‌کند؛ تا جایی که این سه زمان را وحشتناک‌ترین زمان‌ها برای هر کس دانسته‌اند. وحشت در عربی به معنی تنهایی و غربت است؛ بنابراین تنهایی و غربت و به بیان روایات وحشت مصداق دیگر فشار در این فاصله زمانی است.

الامام الرضا علیه السلام «إِنَّ أَوْحَشَ مَا يَكُونُ هَذَا الْخُلُقُ فِي ثَلَاثَةِ مَوَاطِنَ يَوْمَ يُلِدُ وَ يَوْمَ يَخْرُجُ مِنْ بَطْنِ أُمِّهِ فَيَرَى الدُّنْيَا وَ يَوْمَ يَمُوتُ فَيَعَايِنُ الآخِرَةَ وَ أَهْلَهَا وَ يَوْمَ يُبْعَثُ فَيَرَى أَحْكَامًا لَمْ يَرَهَا فِي دَارِ الدُّنْيَا وَ قَدْ سَلَّمَ اللهُ تَعَالَى عَلَى يَحْيَى فِي هَذِهِ الثَّلَاثَةِ الْمَوَاطِنِ وَ آمَنَ رُوعَتَهُ فَقَالَ وَ سَلَامٌ عَلَيْهِ يَوْمَ وُلِدَ وَ يَوْمَ يَمُوتُ وَ يَوْمَ يُبْعَثُ حَيًّا وَ قَدْ سَلَّمَ عِيسَى ابْنُ مَرْيَمَ عَلَى نَفْسِهِ فِي هَذِهِ الثَّلَاثَةِ الْمَوَاطِنِ فَقَالَ علیه السلام وَ السَّلَامُ عَلَيَّ يَوْمَ وُلِدْتُ وَ يَوْمَ أَمُوتُ وَ يَوْمَ أُبْعَثُ حَيًّا»؛ در سه موضع، انسان از همیشه تنهاتر است (و یا ترسناک‌ترین موقعیتها برای انسان، سه موقعیت است): روزی که زاده می‌شود و از شکم مادرش خارج می‌گردد و دنیا را می‌بیند و روزی که می‌میرد و آخرت و اهل آن را بالعیان مشاهده می‌کند و روزی که مجدداً زنده می‌شود و احکامی را می‌بیند که در دنیا ندیده

بود و خداوند در این سه موضع بر یحیی سلام و درود فرستاده و ترس او را فرو نشانده است، خداوند می‌فرماید: «و سلام بر او آن روز که زاده شد و آن روز که می‌میرد و آن روز که مجدداً زنده می‌شود» و عیسی بن مریم نیز در این سه موضع بر خود درود فرستاده و گفته است: «و سلام بر من روزی که زاده شدم و روزی که می‌میرم و روزی که مجدداً زنده می‌شوم». (فتال نیشابوری، ۱۳۷۵: ۴۹۷/۲)

بنابراین ضغطة القبر که به جهل، ابهام و ناآشنایی انسان نسبت به عوالم بعد از این دنیا، تنهایی و ترس مربوط می‌شود بسته به میزان معرفتی که انسان در رابطه با عوالم بعدی سیر تکاملی خویش، در این دنیا کسب کرده متفاوت است و هر چه فرد نسبت به مرگ و عوالم بعد از آن بی تفاوت‌تر و بی توجه‌تر بوده باشد به طور قطع این عوامل تشدید شده و فشار او بعد از مرگ افزایش می‌یابد.

یکی دیگر از عواملی که هم می‌توان آن را به عنوان حقیقت فشار قبر مطرح نمود، از دست دادن دنیا و بقاء تعلق به آن است آیت الله جوادی آملی در تبیین این مسئله می‌گویند: «گروهی از انسان‌ها در دنیا دو امر اصلی یعنی روح و ادراکات حقیقی او را به فراموشی می‌سپارند و همه فرصت‌ها و همت‌های خود را در تأمین رفاهِ تنِ فرعی و ادراکات اعتباری خویش به کار می‌گیرند. (برای چنین کسی) اگر در همین حال، مرگ او فرارسد، آنچه که برایش آشنا و بدان سرگرم بود یعنی تنِ خاکی و ادراکات اعتباری را از دست می‌دهد و به نشئه‌ای وارد می‌شود که هیچ‌یک از مقاطع و مراحل و مسایل آن برایش آشنا نیست. از این روست که بسیاری از افراد، بعد از مردن، مدت‌ها می‌گذرد تا بفهمند که از دنیا رخت بر بسته‌اند و تا به این آگاهی برسند، سختی فراوانی می‌کشند. البته مرگ طبیعی که در پزشکی اعلام می‌شود، گاه به سرعت، اتفاق می‌افتد اما مرگ حقیقی انسان، انتقال از دنیا به برزخ است و تبه‌کاران به سادگی از دنیا به برزخ، منتقل نمی‌شوند؛ زیرا آنچه مورد علاقه و دلبستگی آنان است امور مادی است و همه مادیات به هنگام مرگ از آنان گرفته می‌شود و اصل تعلق باقی می‌ماند؛ و این مطلب یعنی وجود علاقه و فقدان متعلقِ آن، فشاری بر علاقمند تحمیل می‌کند که بسیار سخت و دردناک است.» (جوادی آملی، ۱۳۸۱: ص ۲۱۶)

به بیان دیگر شاید بتوان گفت بعضی اعمال هستند که از ریشه‌های عمیقی در شخصیت و رفتار انسان نشأت گرفته‌اند؛ یعنی جزو مواردی نیستند که نکیر و منکر، فرد را بواسطه آنها مورد مؤاخذه قرار دهد ولی به علت عمیق و ریشه دار بودن آنها در وجود فرد، روح با آنها انس گرفته و همین مؤانست روح با بعضی بدخلقی‌ها، رنج‌هایی را در برزخ به دنبال خواهد داشت. خصلت‌هایی که انسان در طول عمر خود در دنیا دارای آنها شده است و در وجود و روح او رسوخ کرده و نهادینه شده‌اند، بعد از انتقال به عالم برزخ نیز همراه او خواهد بود. همان‌طور که نوزاد نیز مدت زمانی که در شکم مادر است بسته به شرایط حاکم بر آن جا، عاداتی را کسب می‌کند که در ابتدای قدم گذاشتن به این دنیا نیز همان عادات را انجام می‌دهد و تا زمانی که با شرایط این دنیا خود را هماهنگ کند شاید مدت‌ها طول بکشد. این مواردی است که به جسم کودک مربوط می‌شود و توسط اطرافیان قابل مشاهده است. قطعاً عادات روحی و رفتاری و خلقی مواردی است که دیرتر از عادات جسمی تغییر می‌کند. این مسئله را حتی در افرادی که در همین دنیا به سن کهولت و پیری رسیده‌اند هم می‌توان دید به این صورت که انسان در سنین پیری فکر همان کارهایی را در سر دارد که در دوران زندگی خود در دنیا به آنها توجه و اهتمام بیشتری داشته است. به عنوان مثال اگر کسی در طول زندگی خود تنها برای بدست آوردن پول بیشتر دویده باشد در دوران پیری نیز به چیزی غیر از آن نمی‌تواند فکر کند و مشغول باشد یا کسی که در دوران زندگی خود دغدغه‌ای به جز پخت و پز و خورد و خوراک خود و خانواده خود نداشته است در دوران پیری نیز به چیزی غیر از این (حتی اگرچه در فکر باشد) نمی‌تواند مشغول باشد. در ورود به برزخ هم همین‌طور است. حال با توجه به اینکه انسان بعد از مرگ حقایق را فهمیده و پرده‌ها از جلو چشم او کنار رفته است، همین بودن خصلت‌های نادرست با او و عدم توان ترک آنها خود باعث فشار فرد خواهد بود. حتی برخی عاداتی که ارتباطی با ماده و نظام مادیت دارد به علت نبودن اسباب و ابزار آنها و اینکه شرایط حاکم بر عالم برزخ اجازه پرداختن به آن عادات و خصوصیات را نخواهد داد، باعث ناراحتی و فشار انسان خواهد شد.

دیدگاه‌های مختلفی مطرح شده است که در این باره به برخی اشاره می‌گردد. همان‌طور که می‌دانیم عالم مثال، عالمی است که به لحاظ وجودی (نه مکانی) مافوق عالم طبیعت است. در این عالم، صور موجودات هست اما بدون ماده. (موسوی همدانی، ۱۳۷۴: ۲۷۰/۱۱) موجودات این عالم از این نظر که ابعاد و اشکال و مکان دارند شبیه موجودات مادی‌اند و از این نظر که استعداد برای تغییر ندارند و حرکت و زمان بر آنها صادق نیست همانند مجردات عالم عقول‌اند. (ملایری، ۱۳۸۹: ص ۱۱۵)

علامه طباطبائی رحمته‌الله هم تبیین دیگری را مطرح می‌کند که می‌توان آن را همچون تبیین ملاصدرا، تمثیل دانست؛ یعنی این روح است که تمثیل برایش رخ می‌دهد و تمثیل می‌کند که قبر او را تحت فشار قرار می‌دهد (رخشاد، ۱۳۸۱: ص ۸۷).

#### ۱.۴. حقیقت عذاب قبر

بعد از تبیین حقیقت فشار قبر در این قسمت از بحث به مسئله عذاب قبر می‌پردازیم بنا بر روایت «إِنَّ الْمُعِيشَةَ الصَّنْكَ الَّتِي حَذَّرَ اللَّهُ مِنْهَا عَذَابُ الْقَبْرِ إِنَّهُ يُسَلِّطُ عَلَى الْكَافِرِ فِي قَبْرِهِ تِسْعَةَ وَتِسْعِينَ تَيْبَانًا فِيهِمْ شَنْ حَمْمُهُ وَ يَكْسِرُونَ عَظْمَهُ يَتَرَدَّدْنَ عَلَيْهِ كَذَلِكَ إِلَى يَوْمِ يُبْعَثُ لَوْ أَنَّ تَيْبَانًا مِنْهَا نَفَخَ فِي الْأَرْضِ لَمْ تُنْبِثْ زُرْعًا...»؛ همانا آن زندگی سخت و دشواری که خداوند دشمن خود را از آن بیم داده عذاب قبر است، که خداوند بر کافر نود و نه اژدها مسلط کند که گوشت بدنش را به دندان گزند و استخوانش را بشکنند و پیوسته بر سر او در آمد و شدند (او را پایمال کنند) تا روزی که از قبر برانگیخته شود، که اگر یکی از آن اژدهاها در زمین بدمد هرگز زمین زراعتی نرویانند. (طوسی، ۱۴۱۴ ق: ص ۲۸)، حقیقت عذاب قبر، زندگی و معیشت ضنکی است که خدا دشمنش را از آن بر حذر می‌کند و می‌ترساند. ضنک به معنی تنگی و سختی از هر چیز (ابن منظور، ۱۴۱۴ ق: ۴۶۲/۱۰) است. بنا بر همین روایت، از عوامل عذاب قبر دشمنی با خدا و کفر است. در ادامه این روایت، در توصیف این معیشت ضنک مثال‌هایی آورده شده است همچون تسلط حیواناتی بر انسان و گزیدن و شکستن استخوان‌های او.

چنانچه در برخی دیگر از روایات، بعد از سوال از اعتقادات، به پر شدن قبر کفار از آتش و تسلط مارها و عقارب و جانوران زمین اشاره شده است که در ادامه دو نمونه از این



روایات آمده است. همچنین در روایت زیر عدم پذیرش ولایت ائمه علیهم السلام از عوامل عذاب قبر دانسته شده است.

الامام الرضا علیه السلام: «بَعْدَ مَوْتِ ابْنِ أَبِي حَمَزَةَ إِنَّهُ أُفْعِدَ فِي قَبْرِهِ فَسُئِلَ عَنِ الْأُمَّةِ علیهم السلام فَأَخْبَرَ بِأَسْمَائِهِمْ حَتَّى انْتَهَى إِلَيَّ فَسُئِلَ فَوَقَّفَ فَضْرِبَ عَلَى رَأْسِهِ ضَرْبَةً امْتِلًا قَبْرَهُ نَارًا». امام رضا علیه السلام بعد از مرگ ابن ابی حمزه فرمود: او در قبرش نشانده شد و درباره ائمه علیهم السلام از او سؤال شد. از اسماء آنان خبر داد تا به من رسید. پس توقف کرد. پس ضربه ای به سرش وارد شد که قبرش از آتش پر شد. (الکشی، ۱۴۰۹ ق: ص ۴۰۳)

الامام علی علیه السلام: «فَإِذَا أُذْخِلَ الْقَبْرُ أَتَاهُ مُتَّحِنًا الْقَبْرَ فَأَلْقَى عَنْهُ أَكْفَانَهُ ثُمَّ يَقُولَانِ لَهُ مَنْ رَبُّكَ وَمَا دِينُكَ وَمَنْ نَبِيِّكَ فَيَقُولُ لَا أَدْرِي فَيَقُولَانِ لَا ذَرِيَّتَ وَلَا هُدَيْتَ فَيَضْرِبَانِ يَأْفُوخَهُ مِزْرَبَةً مَعَهُمَا ضَرْبَةً مَا خَلَقَ اللَّهُ عَزَّ وَجَلَّ مِنْ دَابَّةٍ إِلَّا وَتُدْعَرُ لَهَا مَا خَلَا الثَّقَلَيْنِ - ثُمَّ يَفْتَحَانِ لَهُ بَابًا إِلَى النَّارِ ثُمَّ يَقُولَانِ لَهُ تَمَّ بَسْرٌ حَالٍ فِيهِ مِنَ الصَّيْقِ مِثْلُ مَا فِيهِ الْقَنَا مِنَ الرَّجْحِ حَتَّى إِنَّ دِمَاعَهُ لَيُخْرَجُ مِنْ بَيْنِ ظُفْرِهِ وَحِمِّهِ وَ يُسَلِّطُ اللَّهُ عَلَيْهِ حَيَاتِ الْأَرْضِ وَعَقَارِهَا وَهُوَامَهَا فَتَنْهَشُهُ حَتَّى يَبْعَثَهُ اللَّهُ مِنْ قَبْرِهِ»؛ پس زمانی که وارد قبر می شود سؤال کنندگان قبر به سراغش می آیند پس کفن های او را در می آورند. سپس می گویند: خدای تو کیست و دین تو چیست و نبی تو کیست؟ می گوید: نمی دانم. می گویند: ندانستی و هدایت نشدی. پس گردنش را با عصبایی آهنینی که با خود دارند ضربه ای می زنند که خداوند موجودی خلق نکرد الا اینکه با این گرز ترسانده شد به جز ثقلین. سپس دری از آتش به روی او باز می شود سپس این دو ملک به او می گویند: بخواب به بدترین حال که در آن از تنگی مانند نیزه هایی از آهن است تا جایی که مغزش از میان ناخن و گوشت بیرون می آید و خداوند بر او مارها و عقارب و جانوران زمین را مسلط کند پس او را می گزند تا زمانی که خداوند او را از قبرش برانگیزد. (کلینی، ۱۴۰۷ ق: ۲۳۲/۳)

حال باید دید چه تبیین هایی برای واقعیت این عذاب قبر بیان شده است. این آتش یا مار و عقربی که به عنوان عذاب قبر در روایات ذکر شده، آیا وجود دارد؟ یا همه این ها در ذهن و مربوط به تصور انسان است؟ و یا این موارد تنها تمثیلی برای فشار واقعی است که به فرد وارد می شود؟ یا بیان های دیگر.

با بررسی روایی یکی از مصادیق حقیقت عذاب قبر، دیدن صحنه های ناخوشایند برای غیر مومنین است چنانچه دیدن صحنه خوشایند برای اهل ایمان موجب مسرت و خوشنودی ایشان می شود؛ وقتی انسان در عالم برزخ قرار می گیرد در موقعی بسته به میزان فضائل خود امکان دیدار اهل خود را در دنیا پیدا می کند و فرشتگانی در این سفر او را همراهی می کنند که برای مؤمنین صورت هاشان را از آنچه از نگاه به آن بدشان می آید به سمت آنچه دوست دارند می گردانند و برای کفار بر عکس است؛ یعنی به کافر آن چیزهایی که از آن بدش می آید، نشان داده می شود.

الامام الصادق علیه السلام «إِنَّ الْمُؤْمِنَ لَيُزُورُ أَهْلَهُ فَيَرَى مَا يُحِبُّ وَ يُسْتَرُّ عَنْهُ مَا يَكْرَهُ وَإِنَّ الْكَافِرَ لَيُزُورُ أَهْلَهُ فَيَرَى مَا يَكْرَهُ وَ يُسْتَرُّ عَنْهُ مَا يُحِبُّ قَالَ وَ مِنْهُمْ مَنْ يَزُورُ كُلَّ جُمُعَةٍ وَ مِنْهُمْ مَنْ يَزُورُ عَلَى قَدَرِ عَمَلِهِ»؛ همانا مؤمن اهل را ملاقات می کند پس آنچه دوست دارد را می بیند و آنچه از آن بدش می آید از او مخفی می ماند و کافر اهلش را ملاقات می کند و آنچه از آن بدش می آید می بیند و آنچه دوست دارد از او مخفی می ماند و بعضی از آنها هستند که هر جمعه اهلش را ملاقات می کنند و بعضی به اندازه عملشان. (همان، ۳/۲۳۰)

و نیز در روایت دیگری امام صادق علیه السلام می فرمایند: «مَا مِنْ مُؤْمِنٍ وَلَا كَافِرٍ إِلَّا وَهُوَ يَأْتِي أَهْلَهُ عِنْدَ زَوَالِ الشَّمْسِ فَإِذَا رَأَى أَهْلَهُ يَعْمَلُونَ بِالصَّالِحَاتِ حَمْدَ اللَّهِ عَلَى ذَلِكَ وَإِذَا رَأَى الْكَافِرَ أَهْلَهُ يَعْمَلُونَ بِالصَّالِحَاتِ كَانَتْ عَلَيْهِ حَسْرَةً»؛ مؤمن و کافری نیست مگر اینکه هنگام زوال خورشید نزد اهل خود می آید اگر دید اهلش صالحات انجام می دهند خدا را بر آن شکر می کند و و اگر کافر دید اهل صالحات انجام می دهند حسرت برای او خواهد بود. (کلینی، همان)

بنابراین کافر در عالم برزخ، پرده ها از جلو چشمانش کنار رفته و حقایق را فهمیده، هم از دیدن اعمال صالح اهل خود حسرت می برد و هم از دیدن آن بدش می آید به دلیل اینکه پرهیز از صالحات در شخصیت و وجود او نهادینه شده و روح او را تحت تأثیر قرار داده؛ الان هم که در برزخ است، با وجودی که حقیقت را فهمیده، به همان حالت دنیایی خود در برزخ هم ادامه خواهد داد؛ و به بیان دیگر از یک طرف حقیقت را فهمیده و دچار حسرت است از اینکه چرا خود در دنیا اعمال صالح انجام نداد و از طرف دیگر حتی در

برزخ هم همچنان این دوست نداشتن صالحات همراه روح اوست که خود این مسئله فشارها و رنج‌هایی را به او وارد می‌کنند که همین فشارها و رنج‌ها به آن مار و عقرب‌ها تشبیه شده است.

شیخ صدوق رحمته الله در تبیین حقیقت عذاب قبر برای مؤمن می‌گوید: آنجا که آورده است: «أشد ما يكون عذاب القبر على المؤمن مثل اختلاج العين أو شرطة حجام» (ابن بابویه، ۱۴۱۴ق: ص ۵۸) یعنی عذاب قبر برای مؤمن آنقدر راحت است که دردش برای او مانند پریدن چشم و درد تیغ حجامت است. می‌بینیم که صدوق رحمته الله عذاب قبر وارد بر مؤمن را به لحاظ میزان سختی که بواسطه آن، مؤمن تحمل می‌کند، به پریدن چشم و تیغ حجامت تشبیه کرده است.

فیلسوف متأله ملاصدرای شیرازی، معتقد است که بعد از حاصل شدن مرگ، انسان قوه واهمه را به همراه دارد و با آن، ذات خود را تخیل می‌کند؛ زیرا قوه خیال در وجود استقلال دارد و پس از بدن هم باقی خواهد بود و نیازش به این بدن تنها در ابتدای تکوینش است نه در بقا. پس قوه خیال هنگام جدا شدن از بدن، مدرک جزئیات و مادیات به واسطه صور آنها است؛ همان‌طور که در دنیا مدرک بود؛ پس نفس با قوه واهمه خود اگر خوشبخت و سعادت‌مند باشد بهشت و باغ و بستان‌هایی که وعده داده شده تخیل می‌کند و اگر شقی و ستمگر باشد چیزهای اذیت‌کننده‌ای که او از آنها در رنج است را تصور می‌کند و این همان عذاب قبر است. (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱م: ص ۲۱۹). ملاصدرا در المبدأ و المعاد نیز همین معنا را بیان می‌کند. (صدرالدین شیرازی، ۱۳۵۴: ص ۴۰۹).

آیت الله جوادی آملی مفسر و فیلسوف معاصر نیز معتقد است که هر کس در دنیا باطن خویش را به نور بصیرت بنگرد آن را بالقوه پر از انواع موزی و درنده، مانند شهوت، غضب، مکر، حسد، حقد، کبر، ریا و خودخواهی خواهد دید که اگر لحظه‌ای از آنها غفلت ورزد هر آن او را می‌درند و نیش می‌زنند، جز اینکه بیشتر مردم نمی‌توانند آنها را ببینند؛ زیرا به امور دنیا و دستاوردهای حواس ظاهری سرگرم هستند اما وقتی او را در قبر گذارند پرده‌های غفلت کنار می‌رود و همه آن صفات مذموم را به شکل‌های اصلی خواهد دید؛ زیرا هر یک از صفات مذبور صورتی مناسب خود دارد. چنان‌که کبر و تکبر به شکل پلنگ نمودار

می‌شود. اینها در واقع همان صفات و ملکات نفسانی او هستند که در آخرت به شکل عذاب قبر برای او ظاهر می‌شوند. (جوادی آملی، ۱۳۸۸: ص ۴۳)

#### ۲.۴. فشار و عذاب قبر از نظر متکلمین معتزله و اشاعره

در میان مذاهب کلامی، اشاعره و معتزله بیشتر متمرکز بر روی عذاب قبر هستند و راجع به ضغطة القبر اظهار نظری نکرده‌اند. در این باره و در ادامه به تبیین مختصر این مسئله از منظر اشاعره و معتزله می‌پردازیم.

در میان معتزله گروهی عذاب قبر را قبول می‌کنند اما قائل به راه نداشتن عقل به تبیین آن هستند و بعضی هم این مسئله را انکار کرده‌اند. قاضی عبدالجبار عذاب قبر را به جز آنچه که منسوب به ضرار بن عمرو است مقبول امت بدون اختلاف می‌داند. (عبدالجبار، ۱۴۲۲ق: ص ۴۹۳) همچنین به گفته او وجود سوال و عذاب یا ثواب قبر چیزی نیست که عقل به آن راهی داشته باشد و باید از طریق سمع اثبات شود. (همان: ص ۴۹۴). ضرار بن عمرو و بشر المریسی و اکثر متأخرین معتزله، سوال و عذاب قبر را انکار کرده‌اند. (ایجی، ۱۳۲۵ق: ۳۱۸/۸) که منشا این اتهام را حشر و نشر ضرار با معتزله دانسته‌اند. (تفتازانی، ۱۴۰۹ق: ۱۱۳/۵) جبائی و پسرش و بلخی تسمیه دو ملک سوال‌کننده به منکر و نکیر را انکار کرده‌اند. (ایجی، ۱۳۲۵ق: ۳۱۸/۸) ابوالحسن اشعری در مقالات الاسلامیین هم معتزله و خوارج را از نفی‌کنندگان عذاب قبر می‌داند. (اشعری، ۱۴۰۰ق: ص ۴۳۰)

اما اشاعره سوال و عذاب قبر را بنا بر آیات قرآن و احادیث قبول دارند (ایجی، ۱۳۲۵ق: ۳۱۷/۸) و اشکالات منکران را پاسخ داده‌اند (تفتازانی، ۱۴۰۹ق: ۱۱۷/۵-۱۱۲) و تبیین‌هایی را نیز برای بیان نحوه این عذاب ارائه کرده‌اند. از جمله اینکه ایجی در شرح موافق زنده شدن بدن دنیوی و تعلق روح به آن را مطرح می‌کند (ایجی، ۱۳۲۵ق: ۳۱۸/۸) و اینکه شاید این زنده شدن قابل مشاهده نباشد؛ مانند فردی که سگته کرده و حیات دارد در حالی که حیاتش قابل مشاهده نیست. (همان: ۳۱۹/۸) همچنین تفتازانی قائل به جواز بقاء بعضی از اجزاء بدن مادی است که بنیه را تشکیل می‌دهند و متعلق سوال و عذاب قبر را هم روح یا همین اجزای اصلی باقی مانده از جسم مادی در قبر خاکی می‌داند و عدم امکان دیدن اتفاقاتی که بر

جسم مادی در خاک می‌گذرد را به خاطر حکمتی می‌داند که بر ما پوشیده است. (تفتازانی، ۱۴۰۹ ق: ۱۱۶/۵). ولی توسیع قبر خاکی و امثال این مسائل را قبول نمی‌کند (همان: ۱۱۶/۵)؛ یعنی تبیینی که اشاعره برای واقعیت عذاب قبر مطرح می‌کنند زنده شدن همه یا بخشی از بدن دنیایی در قبر خاکی است. بعضی از متکلمین هم معتقدند که آلام در جسد مرده جمع می‌شود و زمانی که حشر فرارسید به یکباره آن را حس می‌کنند که این نظر در واقع انکار عذاب قبر قبل از حشر است. (ایچی، ۱۳۲۵ ق: ۳۱۸/۸).

از آنجا که اکثر متکلمین بیشتر بر عذاب قبر متمرکز شده‌اند و در مورد فشارهای وارد بر فرد از لحظه قبض روح تا قبل سوال قبر کمتر اظهار نظر کرده‌اند، در این بخش به تحلیل روایی این مسئله می‌پردازیم.

### نتیجه گیری

فشار، ضغطه و عذاب قبر عناوینی است که در رابطه با مسائل بعد از مرگ است اینکه آیا عناوین تعبیری از برای یک حقیقت هستند یا خیر، موضوعی است که در این مقاله بدان پرداختیم با توجه به اینکه این مسئله از اموری است که عقل توان ورود به آن را بدون نقل ندارد و به عبارت مناسب تر قلمرو نقل است تا عقل، می‌بایست به سراغ متون روایی رفت. آنچه از بررسی روایات استفاده می‌شود این مسئله به دو گونه قابل تحلیل است؛ از برخی از روایات این گونه استفاده می‌شود که این دو عنوان، مجزای از یکدیگرند و در برخی از روایات، از فشار قبر یک معنای کلی که شامل همه سختی‌ها و رنج‌هایی است، استفاده می‌شود؛ بدین صورت که فرد از لحظه قبض روح تا رستاخیز که زمان زندگی انسان در برزخ است متحمل می‌شود؛ بنابراین عذاب قبر و ضغطة القبر دو جزء واژه «فشار قبر» هستند که در فارسی به کار برده می‌شود. اولی یعنی عذاب قبر در معنای عقوبت ناشی از اعتقادات اساسی و برخی اعمال به کار می‌رود و دومی یعنی ضغطة القبر ارتباطی با اعمال انسان در دنیا ندارد و عوامل دیگری دارد.

عذاب قبر مجموعه زندگی و معیشت همراه با سختی و رنجی است که انسان بواسطه کفر و دشمنی با خدا در عالم برزخ گرفتار آن می‌شود همچون تسلط حیواناتی

همچون مارها و عقارب بر انسان و گزیدن و شکستن استخوان‌های او و پر شدن قبر از آتش. از تبیین‌های ارائه شده برای واقعیت عذاب قبر یکی تشبیه است به این معنی که سختی‌هایی که فرد در برزخ متحمل می‌شود از نظر شدت سختی به این موارد تشبیه شده است. بعضی همچون گروهی از معتزله، راه عقل را به تبیین این موضوع بسته‌اند. بعضی از اشاعره نیز قائل به زنده شدن بدن دنیوی در قبر خاکی و تعلق روح به آن، یا تعلق روح به بعضی از اجزا بدن است که بنیه بدن را تشکیل می‌دهند. تبیین دیگر که توسط ملاصدرا مطرح شده وهم یا قوه واهمه است به این صورت که نفس با قوه واهمه خود اگر خوشبخت و سعادت‌مند باشد بهشت و باغ و بوستان‌هایی که وعده داده شده تخیل می‌کند و اگر شقی و ستمگر باشد چیزهای اذیت‌کننده‌ای که او از آنها در رنج است را تصور می‌کند و این همان عذاب قبر است. تبیین دیگر مبتنی بر آشکار شدن واقعیت اعمال و رفتار، بعد از مرگ است که در این دنیا به دلیل حجاب‌های متعدد امکان دیدن آن نبود. اگر حقیقت اعمال، زشت و بد باشد انسان را آزار می‌دهد و این همان عذاب قبر است و اگر حقیقت اعمال خوب و نیکو باشد باعث لذت انسان می‌شود که این همان ثواب قبر است. برای فشار قبر نیز الفاظی همچون مار و عقارب استفاده نشده ولی آن را تقریباً همگانی دانسته‌اند و تبیین‌هایی در روایات دارد. نظیر اینکه این بخش از فشار ناشی از تنهایی، غربت، ابهام داشتن، ناآشنایی و جهل نسبت به شرایط جدیدی است که بواسطه متفاوت بودن آثار و قوانین و احکام آن عالم با دنیای حاضر، انسان با آن روبرو می‌شود.

## فهرست منابع

۱. ابن اثیر جزری، مبارک بن محمد، (۱۳۶۷). *النهاية في غريب الحديث و الاثر*، تحقیق محمود محمد طنحی، چاپ چهارم، مؤسسه انتشاراتی اسماعیلیان، قم.
۲. ابراهیمی دینانی، غلامحسین، (۱۳۹۱)، معاد، چاپ اول، نشر حکمت.
۳. ابن بابویه، محمد بن علی، (۱۳۸۵)، *علل الشرايع*، چاپ اول، کتاب فروشی داورى، قم.
۴. \_\_\_\_\_، (۱۴۰۶ ق)، *ثواب الاعمال و عقاب الاعمال*، چاپ دوم، نشر دار الشریف الرضی للنشر، قم.
۵. \_\_\_\_\_، (۱۴۱۴ ق)، *الاعتقادات الامامية*، چاپ دوم، نشر کنگره شیخ مفید، قم.
۶. ابن منظور، محمد بن مکرم، (۱۴۱۴ ق)، *لسان العرب*، تحقیق جمال الدین میردامادی، چاپ سوم، نشر دار الفکر للطباعة و النشر و التوزیع - دار صادر، بیروت.
۷. احمد بن فارس، (۱۴۰۴ ق)، *معجم مقایس اللغة*، تحقیق عبدالسلام محمد هارون، مکتب الاعلام الاسلامی، قم.
۸. اسماعیل بن حماد جوهری، (۱۳۷۶ ق)، *الصحاح*، تحقیق احمد عبد الغفور عطار، نشر دار العلم للملایین، بیروت.
۹. اشعری، ابوالحسن، (۱۴۰۰ ق)، *مقالات الاسلامیین و اختلاف المصلین*، چاپ سوم، نشر فرانس شتاینر، آلمان ویسبادن.
۱۰. ایجی، میر سید شریف، (۱۳۲۵ ق)، *شرح الموافق*، چاپ اول، نشر الشریف الرضی، افسست قم.
۱۱. برقی، احمد بن محمد بن خالد، (۱۳۷۱ ق)، *المحاسن*، تحقیق جلال الدین محدث، چاپ دوم، نشر دار الکتب الاسلامیة، قم.
۱۲. تفتازانی، سعد الدین، (۱۴۰۹ ق)، *شرح المقاصد*، چاپ اول، نشر الشریف الرضی، افسست قم.
۱۳. جوادی آملی، عبدالله، (۱۳۸۱)، *صورت و سیرت انسان در قرآن*، تحقیق غلامعلی امین دین، چاپ دوم، نشر اسراء.
۱۴. \_\_\_\_\_، (۱۳۸۸)، *معاد در قرآن*، تحقیق علی زمانی قمشه‌ای، چاپ ششم، نشر اسراء، قم.
۱۵. حسینی زبیدی، محمد مرتضی، (۱۴۱۴ ق)، *تاج العروس من جواهر القاموس*، تحقیق هلالی علی و علی سیری، نشر دار الفکر، بیروت.

۱۶. خلیل بن احمد فراهیدی، (۱۴۰۹ ق.)، کتاب العین، چاپ دوم، نشر هجرت، قم.
۱۷. راغب اصفهانی. حسین بن محمد، غلامرضا خسروی، ترجمه و تحقیق مفردات الفاظ قرآن، تحقیق غلامرضا خسروی حسینی، (۱۳۷۴)، چاپ دوم، نشر مرتضوی، تهران.
۱۸. راوندی، قطب الدین، (۱۴۰۷ ق.)، الدعوات، چاپ اول، انتشارات مدرسه امام هادی علیه السلام، قم.
۱۹. رخشاد، محمد حسین، (۱۳۸۱)، در محضر علامه طباطبائی، چاپ اول، نشر نهاوندی، قم.
۲۰. شجاعی، محمد، (۱۳۸۹)، معاد یا بازگشت به سوی خدا، چاپ سوم، شرکت سهامی انتشار.
۲۱. صدر الدین شیرازی، محمد بن ابراهیم، (۱۳۵۴)، المبدأ و المعاد، چاپ اول، نشر انجمن حکمت و فلسفه ایران.
۲۲. \_\_\_\_\_، (۱۳۷۸)، المظاهر الالهيه في اسرار العلوم الكمالية، تصحيح و تحقیق و مقدمه سید محمد خامنه‌ای، چاپ اول، نشر بنیاد حکمت اسلامی صدرا، سازمان چاپ و انتشارات وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
۲۳. \_\_\_\_\_، (۱۹۸۱ م)، الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة، چاپ سوم، نشر دار احیاء التراث العربی.
۲۴. طباطبائی، سید محمد حسین، (۱۴۱۷ ق.): المیزان فی تفسیر القرآن، نشر دفتر انتشارات اسلامی جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.
۲۵. طوسی، محمد بن الحسن، (۱۴۱۴ ق.)، الامالی، چاپ اول، نشر دار الثقافه، قم.
۲۶. عاملی، شیخ حر، (۱۴۰۹ ق.)، وسائل الشیعة، تحقیق مؤسسه آل البيت علیهم السلام، چاپ اول، ۷، نشر مؤسسه آل البيت علیهم السلام، قم.
۲۷. عبد الجبار، قاضی، (۱۴۲۲ ق.)، شرح الاصول الخمسه، نشر دار احیاء التراث العربی، بیروت.
۲۸. عده‌ای از علما، (۱۳۸۱)، الاصول الستة عشر، تحقیق محمودی. ضیاء الدین و نعمت الله جلیلی و مهدی غلامعلی، مؤسسه دار الحدیث الثقافیة، قم.
۲۹. فتال نیشابوری، محمد بن احمد، (۱۳۷۵)، روضة الواعظین و بصیرة المتعظین، چاپ اول، ۲، انتشارات رضی، قم.
۳۰. فخر الدین بن محمد طریحی، (۱۳۷۵)، مجمع البحرین، تحقیق احمد حسینی اشکوری، تهران، نشر مرتضوی، چاپ سوم.



۳۱. فیض کاشانی، محمد محسن بن شاه مرتضی، علم الیقین فی اصول الدین، تحقیق محسن بیدارفر، نشر بیدار، قم.
۳۲. قمی، علی بن ابراهیم، (۱۴۰۴ ق)، تفسیر القمی، تحقیق طیب موسوی جزائری، چاپ سوم، ۲، نشر دارالکتاب، قم.
۳۳. کشی، محمد بن عمر، (۱۴۰۹ ق)، رجال الکشی، تحقیق طوسی. محمد بن حسن و حسن مصطفوی، مؤسسه نشر دانشگاه مشهد، مشهد.
۳۴. کلینی، محمد بن یعقوب بن اسحاق، (۱۴۰۷ ق): الکافی، تحقیق غفاری. علی اکبر و محمد آخوندی، چاپ چهارم، نشر دارالکتب الاسلامیه، تهران.
۳۵. مجلسی، محمد باقر، (۱۴۰۴ ق)، مرآة العقول فی شرح اخبار آل الرسول، تحقیق هاشم رسولی محلاتی، چاپ دوم، ۱۲، نشر دارالکتب الاسلامیه، تهران.
۳۶. محمد بن محرم بن منظور، (۱۴۱۴ ق). لسان العرب، تحقیق جمال الدین میردامادی، چاپ سوم، انتشارات دارالفکر للطباعة و النشر و التوزیع، دار صادر، بیروت.
۳۷. ملایری، موسی، (۱۳۸۹)، نظریه‌های بدن برزخی بررسی و نقد، پژوهش دینی، پاییز و زمستان، شماره ۲۱.
۳۸. منسوب به جعفر بن محمد علیه السلام امام ششم، (۱۴۰۰ ق)، مصباح الشریعة، اعلمی، بیروت.
۳۹. موسوی همدانی، سید محمد باقر، (۱۳۷۴)، ترجمه تفسیر المیزان، نشر دفتر انتشارات اسلامی جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.





## گزارش جلسات دفاعیه پایان نامه های گروه کلام اسلامی

علی صفر تیموری کیا<sup>۱</sup>

### بررسی روایات مثبت و نافی علم غیب امام

طلبه: سرکار خانم انیس رضا پور

استاد راهنما: حجت الاسلام والمسلمین محمد حسین نصیری

استاد داور: حجت الاسلام والمسلمین مصطفی صدقی

زمان جلسه دفاعیه: ۱۴۰۱/۰۸/۰۱

نتیجه: رتبه عالی با کسب نمره ۱۹

### چکیده

از میان ویژگی ها و صفات امام معصوم به عنوان حجت الهی و هادی امت که بشر همواره و در تمام ادوار مضطر به وجود اوست، گستره و حدود و ثغور علم ایشان از اهمیت والایی برخوردار است. اقوال گوناگون مطرح شده و چالش هایی که در میان علما (چه محدثان و چه متکلمان و...) در این باب محقق شده، خود مؤید این مطلب است.

در این میان بحث از علم غیب امام از اهمیت دوچندانی برخوردار است چراکه شیعه به جهت این اعتقاد که امام از علم غیب و ویژه برخوردار است مورد هجمه ی سایر فرق قرار گرفته و به غلو متهم شده است.

بدیهی است که دفع این اتهام در تعمیق باور شیعیان نسبت به ساحت امامت بسیار مهم و اثرگذار است. در روایات ناظر بر علم غیب امام به دودسته بندی عمده برمی خوریم. روایاتی

---

۱. دبیر پژوهشی گروه علمی کلام اسلامی

که مؤید و مثبت علم غیب هستند و دسته‌ی دوم روایاتی که این ویژگی را از امام نفی می‌کنند. در نگاه اول به نظر می‌رسد میان این دودسته روایت تعارض برقرار است. در این پژوهش به بررسی این دودسته روایت با نظر به رویکرد قدما در اعتبارسنجی روایات و بررسی مفاهیم و کلیدواژه‌های مهم، به دلالت سنجی هر دودسته پرداخته شده است. پس از تبیین دلالت هر دسته از روایات، فصل آخر به تحلیل دیدگاه‌ها در باب حل این تعارض اختصاص یافته است. با دقت به مفهوم شناسی غیب و تفاوت آن از نگاه عامه‌ی مردم و از نگاه امام علیه السلام و توجه به تنوع مخاطب و نوع اعتقاد و سطح باورهای آن‌ها، رابطه‌ی میان این دودسته روایت به خوبی مشخص شده و تصور وجود تعارض برطرف خواهد شد.

## پاسخ به شبهات معاصر در رابطه با براهین اثبات ذات و وحدانیت خداوند در قرآن

طلبه: سرکار خانم طاهره حجاری صمیم

استاد راهنما: حجت الاسلام والمسلمین حسین صدیقی

استاد داور: حجت الاسلام والمسلمین علیرضا حاجی زاده

زمان جلسه دفاعیه: ۱۴۰۱/۰۱/۳۰

نتیجه: رتبه عالی با کسب نمره ۱۸٫۵۰

### چکیده

موضوع پژوهش حاضر «پاسخ‌گویی به شبهات معاصر پیرامون ذات و صفت وحدانیت خداوند» می‌باشد. منظور از شبهات معاصر، شبهات یکی، دو دهه اخیر می‌باشد. اصولاً یکی از ویژگی‌های روانی انسان میل فطری و غریزی به شناخت حقایق و اطلاع از واقعیت می‌باشد که از آغاز کودکی در انسان ظاهر می‌شود این‌که آیا موجود نامحسوس و غیرمادی وجود دارد؟ در صورت وجود آیا رابطه‌ای بین جهان غیب و جهان مادی و محسوس هست؟ در صورت وجود رابطه، آیا موجود نامحسوسی هست که آفریننده جهان مادی باشد. حقیقت‌شناسی و شناخت ذات اقدس الهی آثاری در بر دارد؛ از جمله آثار خداشناسی در زندگی می‌توان به پیشرفت علم، امید، تلاش بیشتر، احساس مسئولیت و آرامش اشاره کرد به همین خاطر است که مؤمنین واقعی از این خصوصیات برخوردارند. معاندین ادیان آسمانی مخصوصاً مخالفین اسلام در صدد برآمده‌اند تا با ایجاد شبهاتی در این زمینه افکار مسلمانان را به انحراف بکشانند. علمای دین همواره در صدد برآمده‌اند تا به اینگونه اشکالات پاسخ داده و جای هیچگونه شک و شبهه‌ای را باقی نگذارند. پژوهشگر با استفاده از اسناد نوشتاری، کتابخانه‌ای و نرم‌افزارهای علمی، به پردازش و تحلیل داده‌ها و گزاره‌ها با شیوه توصیفی تحلیلی پرداخته است و رساله حاضر را در سه فصل کلیات، شبهات پیرامون براهین ذات الهی و شبهات پیرامون وحدانیت خداوند تنظیم کرده است. یافته‌های پژوهشگر حاکی از آن است که مهم‌ترین اصل اعتقادی در

میان خداپرستان اعتقاد به وجود خداوندی است که با چشم سر دیده نمی‌شود بلکه جهان پر از آیات و نشانه‌های وجود ذات حق، اثبات‌کننده وجود خداوند می‌باشد. همچنین اصل علیت از مهمترین ارکان معرفت بشری است و هر عقل سلیم قبول دارد که وجود هر چیزی در جهان به چیزهای دیگر وابسته است به عبارت دیگر هر معلولی نیازمند علت به وجود آورنده خود دارد. نکته دیگر اینکه فطرت پاک انسان به خودی خود و قبل از هر گونه علم نسبت به خدای یکتا، متوجه نیروی توانا و مقتدری است که مافوق جهان (و حداقل خود او) بوده و بر تمام جهان حکومت دارد. این همان ندای پاک و بی‌آلایش بشر است که در برابر حوادث سخت، قوت می‌گیرد. توحید و یگانگی ذات اقدس الهی و نفی هرگونه مثل و مانندی از ذات پروردگار موضوع مهم دیگری است که هر انسان خداپرستی به آن اذعان دارد. در تکمیل برهان علیت باید گفت هر ممکن الوجودی که وجودش از خودش نیست علتی دارد و آن علت همان واجب الوجودی است که در برهان امکان و وجوب اثبات می‌شود که ذات اقدس خداوندی است. برهان صدیقین که از شیء به خود شیء استناد می‌شود یعنی خود وجود از آن جهت که وجود است ابتدا بر واجب الوجود و سپس بر سایر موجودات شهادت می‌دهد. برهانی در اثبات وجود باری که در آن بحث از حقیقت هستی به وجوب و ضرورت ازلی می‌انجامد تا از این راه وجود موجودات دیگر در لوای واجب تعالی ثابت شود. البته متکلمان، برهان تمناع را قویترین و روشن‌ترین دلیل بر نفی تعدد اله دانسته‌اند. این برهان از آیه ۲۲ سوره انبیا الهام گرفته است. اندیشمندان اسلامی با قرائت‌های متفاوت از دلیل بر عدم امکان وجود نظم جهانی با حضور دو یا چند اله سعی بلیغی داشته‌اند تا با اثبات ضرورت وحدانیت وجود واجب به اثبات توحید رب پرداخته و یگانگی ذات حق را بر همگان آشکار نمایند.

## نقش و جایگاه حکومت دینی در اسلام با رویکرد پاسخگویی به شبهات معاصر

طلبه: سرکار خانم فاطمه خامل

استاد راهنما: حجت الاسلام والمسلمین علی شمس

استاد داور: حجت الاسلام والمسلمین مهدی اسلامی

زمان جلسه دفاعیه: ۱۴۰۱/۰۳/۰۵

نتیجه: رتبه عالی با کسب نمره ۱۹

### چکیده

در پرتو حکومت است که قسط و عدل، اقامه و احکام دین اجرا می‌شود و امور اقتصادی و اجتماعی، سیاسی و فرهنگی سامان می‌یابد. برپایی حکومت از مسلماتی است که هر انسان واجد عقل سلیمی به ضرورت آن اذعان دارد؛ چرا که بدون برپایی حکومت، نظم جامعه مختل و در نتیجه هرج و مرج حاکم می‌شود و جامعه رو به زوال و نابودی می‌رود و در یک کلام ادامه‌ی حیات و سعادت انسان‌ها با خطر جدی روبه‌رو می‌شود؛ لذا برپایی حکومت امری ضروری است؛ از این رو بر آن شدیم تا در این نوشتار به بررسی نقش و جایگاه حکومت اسلامی بپردازیم.

فصل اول از دو گفتار تشکیل شده است که به ترتیب کلیات و مفاهیم مرتبط با مسئله‌ی حکومت دینی مورد توجه قرار گرفته است.

فصل دوم در دو گفتار ناظر به جایگاه حکومت دینی است که ضمن بررسی مشروعیت و ضرورت حکومت دینی به شبهات مرتبط در این زمینه می‌پردازد.

فصل سوم که حجم بیشتری از نوشتار را به خود اختصاص داده است پیرامون نقش و کارکرد حکومت در ابعاد دینی و فرهنگی، امور اقتصادی، اجتماعی و سیاسی است که در ذیل هر کارکرد، مهم‌ترین عناوین مرتبط با آن و پاسخ به شبهات مورد بحث قرار می‌گیرد.

## بررسی دیدگاه امامیه در رابطه با مساله‌ی تفاضل ائمه معصومین علیهم‌السلام با یکدیگر و نسبت به انبیاء الهی با رویکرد پاسخ به شبهات

طلبه: سرکار خانم فاطمه زهرا حسینی

استاد راهنما: حجت الاسلام والمسلمین علیرضا امامی میبدی

استاد داور: حجت الاسلام والمسلمین حسن ترکاشوند

زمان جلسه دفاعیه: ۱۴۰۱/۱۲/۱۰

نتیجه: رتبه عالی با کسب نمره ۱۸,۵۰

### چکیده

جایگاه پیامبران و ائمه علیهم‌السلام یکی از مباحث کلامی است که بسیاری از متکلمان به آن توجه کرده‌اند. مذاهب مختلف این مبحث را با توجه به عقاید دینی خود پاسخ داده‌اند و از جمله علمای امامیه نیز بحث فضیلت و برتری معصومین علیهم‌السلام را به عنوان شایسته‌ترین الگو از نظر معنوی و فضایل اخلاقی برای جهانیان مورد توجه و بررسی قرار داده‌اند. بررسی دیدگاه‌های متکلمان امامیه، نشان از اختلاف نظر چشمگیر میان آنان در این خصوص دارد. هریک از ایشان با استدلال‌های عقلی و نقلی، دلایل و دیدگاه‌های خویش را در قالب سه مفاضله‌ی بین ائمه معصومین علیهم‌السلام نسبت به یکدیگر، معصومین علیهم‌السلام نسبت به انبیاء الهی و انبیاء علیهم‌السلام نسبت به یکدیگر ابراز داشته‌اند؛ و سپس به شبهات در این زمینه پاسخ داده‌اند.

در این نوشتار با محوریت قرارداد قرآن و مکتب اهل بیت علیهم‌السلام، ملاک‌های فضیلت بین انبیاء و ائمه اطهار علیهم‌السلام تبیین و سپس با ادله و استدلال مفاضله‌ی بین ایشان بررسی شد. منابع این پژوهش اعتقادی دینی، قرآن و روایات معصومین علیهم‌السلام هست که با روش توصیفی - تحلیلی به تبیین این موضوع پرداخته شده است.



## حقیقت بدن برزخی و اخروی از منظر ملاصدرا و علامه مجلسی

طلبه: سرکار خانم سمانه سماواتی

استاد راهنما: حجت الاسلام والمسلمین مجید دستیاری

استاد داور: حجت الاسلام والمسلمین محمد باقر مرتضوی نیا

زمان جلسه دفاعیه: ۱۳۹۸/۰۷/۰۷

نتیجه: رتبه عالی با کسب نمره ۱۸

### چکیده

در این نوشته «بدن برزخی و اخروی از منظر ملاصدرا و علامه مجلسی» مورد بررسی قرار گرفته است. از نظر صدرالمتهلین تشخیص هر انسانی به نفس است و بدن معتبر در شخص، امر مبهمی است که جز به واسطه‌ی نفس تحصیلی ندارد. لذا جهت و حدت ابدان دنیوی و اخروی، به نفس و گونه‌ای از ماده‌ی مبهم است. محصول تطورات نفس و استقلالش از بدن، مرگ است که باعث موت بدن و حیات نفس می‌شود. نفس در عالم برزخ، وجود جوهری مثالی ادراکی مجرد از اجسام حسی، نه خیالی است که با همراه داشتن قوه‌ی خیال، می‌تواند مدرک صور جسمانی بوده و عین انسان میت در گور را توهم کند و آلام و لذات وارد بر او را درک نماید. لذا بدن در این عالم، ساخته و پرداخته‌ی خود نفس بوده و بین آن‌ها دوئیت وجودی نمی‌باشد.

صور حاصله از علم و عمل در انسان در خیر و شر که در نفس مستحکم و جزء ذات او شده‌اند، سبب لذات و آلام برزخند. تفاوت صور برزخی و اخروی در شدت و ضعف و کمال و نقص است. امور اخروی در وجود، قوی‌تر و در تحصیل، شدیدتر و در تاثیر، قوی‌تر و در آثار، بیشتر از موجودات دنیوی هستند. تخیل در عالم آخرت، همان وجود عینی تحصیل است. ارواح در عالم آخرت به عینه، صورت‌هایی هستند قائم به ذات که حیاتشان، نفس ذات خودشان است و کمالات و صفات مستحکم شده در آنان، بدن‌های ایشان است لذا بدن‌های اخروی و نفوس، حقیقی و واحدند. ابدان اخروی، اشباح ظلی و قوالب مثالی‌اند که به مجرد جهات فاعلی و حیثیات ایجابی از نفس حاصل می‌شوند،

آن‌ها از لوازم نفوس اند و با نفوس معیت وجودی دارند. جامع تجرد و تجسم و دارای حیات بالذاتند. صور ادراکی هستند که وجودشان عین مدرکیت و محسوسیتشان است و با حواس ظاهری اخروی قابل حس اند. در تعداد، نامتناهی، دفیعه الحدوث و از آن یک نفس اند لذا نفس، ماده‌ی آن‌هاست. این دیدگاه ملاصدرا از ابدان اخروی، بر تحلیل او بر سائر امور عالم آخرت چون حشرک صراط و صحیفه‌ی اعمال و میزان و بهشت و دوزخ جسمانی و... تاثیر گذار است.

از دیدگاه مجلسی باید به آن چه از مقدمات و اوصاف و قیامت در آیات و روایات آمده، بدون تاویل اذعان نمود. ایشان با توجه به روایات، بیان می‌کند که روح پس از مفارقت از بدن به جسدی که در صورت شبیه به بدن دنیوی و در لطافات چون اجسام ملائکه و جن است، تعلق می‌گیرد و در هنگام سوال قبر بار دیگر به بدن اصلی باز می‌گردد و سوال فشار قبر بر بدن اصلی وارد می‌آید که برای همه وجود ندارد. بعد از آن روح به جسد مثالی تعلق گرفته و به بهشت و دوزخ دنیا منتقل می‌شود و سایر امور برزخ بر روح خواهد بود. وجود اجساد مثالی قبل از موت نیز بعید نبوده لذا ارواح در حال خواب و احوالی شبیه آن که تعلق روح به اجساد اصلی ضعیف است به اجساد مثالی تعلق می‌گیرند و با آن‌ها در عوالم ملک و ملکوت سیر می‌کنند. تعلق ارواح قوی به اجساد مثالی کثیر و تصرفشان در حالت واحد در آن‌ها نیر بعید نیست. در آخرت نیز خداوند اجزای بدن‌ها را جمع نموده و بدن‌ها عود می‌کنند و بار دیگر ارواح به آن‌ها تعلق می‌گیرند. این دیدگاه علامه مجلسی، در تفسیرش از حساب رسی و صحیفه‌ی اعمال و میزان و صراط و بهشت و دوزخ جسمانی و... نیز موثر است. از آنچه بیان شد تفاوت دیدگاه دو شخصیت مذکور در موضوع مورد بحث به خوبی آشکار است.

## تبیین اعجاز بیانی قرآن با رویکرد پاسخ به شبهات معاصر

طلبه: سرکار خانم فاطمه سودانی

استاد راهنما: حجت‌الاسلام والمسلمین داود فائزی نسب

استاد داور: حجت‌الاسلام والمسلمین غلام جابر محمدی

زمان جلسه دفاعیه: ۱۴۰۱/۱۲/۲۰

نتیجه: رتبه عالی با کسب نمره ۱۹

### چکیده

اعجاز بیانی یکی از ابعاد مهم و ویژه‌ی اعجاز قرآن کریم است که بازتاب و تاثیر فراوانی در حوزه مطالعات کلامی، ادبی و تفسیری داشته است. ساختار بیانی قرآن با بهره‌مندی از اوصاف ما فوق بشری، ناتوانی بشر از آوردن همانند و مقابله با آیات این کتاب آسمانی را به دنبال داشته است و دلیلی که به وضوح می‌تواند این مطلب را اثبات نماید عدم توانایی پاسخ معاندین در طول تاریخ به تحدی طلبی و مبارزه طلبی قرآن کریم است که خواستگاه آن در بیشتر موارد به این ساختار بیانی بر می‌گردد، بر این اساس اعجاز بیانی را می‌توان یکی از انواع تحدی به شمار آورد که نسبت به انواع دیگر از جایگاه مطالعاتی گسترده‌تری برخوردار است. در باب اعجاز بیانی قرآن، اشکالات متعددی از طرف عده‌ای از روشنفکران مسلمان (شیعه و سنی) و بعضی از خاورشناسان مغرب‌زمین، طرح شده است؛ یکی از آثار در این زمینه، کتاب «نقد قرآن» نوشته‌ی دکتر شها می‌باشد؛ پژوهش ما با روش توصیفی، به تحلیل اهم شبهات و نقد و پاسخ به آنها پرداخته است؛ این پژوهش، این نتیجه را روشن می‌نماید که تمامی شبهات مطرح شده را می‌توان پاسخ داد و در اعجاز بیانی قرآن نمی‌توان تشکیک نمود؛ لذا کلمات و واژه‌های نابجا در قرآن به کار نرفته است. مواردی که در قرآن حذف اتفاق افتاده، یا برای برانگیختن مخاطب به اندیشیدن یا برای انتقال معانی بیشتر و یا برای ایجاز کلام و یا به جهت روشن بودن محذوف است؛ به همین جهت هیچ مورد حذف نابجا در قرآن اتفاق نیفتاده است. در رابطه با وجود سجع کاهنان در قرآن، مستشرقان دچار اشتباه شده‌اند و فواصل یا همان اتحاد در حروف مقاطع را سجع کاهنان تصور کرده‌اند.

## بررسی پلورالیسم دینی با تکیه بر نهج البلاغه

طلبه: سرکار خانم الهام طایفه

استاد راهنما: حجت الاسلام والمسلمین مسلم محمدی

استاد داور: حجت الاسلام والمسلمین میرهاشمی سید محمد

زمان جلسه دفاعیه: ۱۴۰۱/۰۳/۱۷

نتیجه: رتبه خوب با کسب نمره ۱۷,۵۰

### چکیده

پلورالیسم دینی از مسائل نوپدید حوزه‌ی دین‌پژوهی است که در عصر حاضر به عنوان یک دیدگاه اعتقادی، نخست مورد توجه اندیشمندان غربی قرار گرفت و امروزه در فرهنگ اسلامی نیز جایگاه ویژه‌ای یافته است. مهم‌ترین انواع پلورالیسم یا کثرت‌گرایی دینی عبارتند از: پلورالیسم در حقانیت با داعیه‌ی حق‌انگاری همه‌ی ادیان در زمان واحد، پلورالیسم نجات که پیروان هر دینی را اهل نجات می‌شمرد و رستگاری در آخرت را منحصر به پذیرش دین خاصی نمی‌داند و پلورالیسم در رفتار که بر تعامل اجتماعی پیروان ادیان گوناگون تأکید دارد و رفتار مسالمت‌آمیز انسان‌ها را توصیه می‌کند. امروزه ادیان گوناگون با تفاوت‌های فراوان در جهان وجود دارند که هر یک دارای پیروان بی‌شمار هستند. برخی ادعا می‌کنند که اسلام دیدگاه پلورالیسم دینی را تأیید کرده است. پرسش اساسی در تحقیق حاضر این است که نظر اسلام با تکیه بر کتاب شریف نهج البلاغه در باب حقانیت و نجات‌بخشی و مسالمت پیروان ادیان گوناگون چیست؟ روش تحقیق در این نوشتار توصیفی-تحلیلی است و روش گردآوری اطلاعات آن کتابخانه‌ای و اسنادی می‌باشد. در پژوهش حاضر ابتدا دیدگاه پلورالیسم دینی، اقسام و مبانی آن به اختصار مورد تبیین قرار گرفت و در ادامه با بهره‌مندی از آموزه‌های علوی نظیر امکان معرفت یقینی، نفی تنگناهای ادراک بشری و مطلق بودن حقیقت ثابت شد که مبانی پلورالیسم در حقانیت قابل خدشه هستند و بعد از بعثت خاتم الانبیاء ﷺ تنها دین حق، اسلام است. لکن با وجود اثبات حقانیت انحصاری اسلام و معرفی آن به عنوان تنها دین نجات‌دهنده، معلوم

شد که این امر منافی نجات برخی غیرمسلمانان مستضعف و مرجون لامرالله نیست. سرانجام از سیره رفتاری و حکومت‌داری امام علی علیه السلام و تأکیدات ایشان بر اخلاق کاربردی در کتاب شریف نهج‌البلاغه، نگاه مسالمت‌آمیز اسلام ناب در رابطه با رفتار مسلمانان با پیروان سایر ادیان به دست آمد.

## مصدق شناسی خلیفه پیامبر ﷺ از دیدگاه فخر رازی و میرحامد حسین هندی

طلبه: سرکار خانم آمنه عباسعلی زاده

استاد راهنما: حجت الاسلام والمسلمین حمید رضا محمدی

استاد داور: حجت الاسلام والمسلمین محمد رنجبر حسینی

زمان جلسه دفاعیه: ۱۴۰۱/۰۹/۰۱

نتیجه: رتبه عالی با کسب نمره ۱۹

### چکیده

قرآن ولایت و رهبری جامعه اسلامی را امری الهی و مقدس می‌داند و از این رو پیامبر ﷺ به عنوان ولی جامعه مسلمین، عهده‌دار سرپرستی جامعه و هدایت آن در همه ابعاد اجتماعی، سیاسی و نظامی معرفی شدند. پس از رسول گرامی اسلام ﷺ این امر به خلیفه ایشان واگذار شد. بازشناسی مصداق خلیفه و جانشین پیامبر ﷺ از مهم‌ترین مسائلی است که پس از رحلت آن بزرگوار تاکنون مورد گفتگو و مناقشه میان اندیشمندان و علمای به نام مسلمان بوده است.

فخرالدین رازی، مفسر و متکلم اشعری یکی از کسانی است که در کتب مختلف خود به صورت مفصل برای تعیین مصداق خلیفه پیامبر ﷺ کوشیده و در تأیید نظر خود مستندات ارائه کرده است؛ همچنین مرحوم میرحامد حسین هندی به عنوان متکلم برجسته شیعی، به ارائه شاخصه‌های جانشین پیامبر ﷺ پرداخته است.

نوشتار حاضر در صدد آن است که با بررسی نظر هر یک از این دو دانشمند، به تحلیل دلایل ایشان پرداخته و مصداق صحیح خلیفه پیامبر ﷺ را بازشناسد. در این راستا با روش کتابخانه‌ای، توصیفی و تحلیلی در فصل اول به ارائه کلیات و معرفی اجمالی فخر رازی و میرحامد حسین می‌پردازد. فصل دوم را با بیان دیدگاه و ادله فخر رازی پی می‌گیرد و در فصل سوم به تبیین نظر و تحلیل ادله میرحامد حسین خواهد پرداخت. فصل چهارم با مقایسه و تحلیل دو نظر، می‌کوشد زمینه معرفی مصداق صحیح خلیفه بر مبنای دلایل قابل دفاع و مستند به آیات قرآن و روایات را فراهم نماید.

نتیجه آن که اگرچه فخررازی با استناد به از آیات قرآن، روایات و اجماع، ابوبکر را مصداق خلیفه پیامبر ﷺ معرفی می‌کند، میرحامد حسین با رد منطقی نظرات فخر، نص آیات و دلالت روایات مختلف و متعدد از منابع اهل سنت را دلایلی روشن برای جانشینی امام علی علیه السلام پس از پیامبر ﷺ می‌داند.

## تقریرهای برهان اخلاقی و نقدهای وارد شده بر آن

طلبه: سرکار خانم شکوفه مردانی

استاد راهنما: حجت الاسلام والمسلمین حسن عالم

استاد داور: حجت الاسلام والمسلمین مصطفی صدقی

زمان جلسه دفاعیه: ۱۴۰۱/۰۶/۱۷

نتیجه: رتبه عالی با کسب نمره ۱۹

### چکیده

پژوهش حاضر به بررسی تقریرهای براهین اخلاقی در اثبات یا نفی وجود خداوند با تفکیک روش‌های نظری و عملی می‌پردازد. برهان اخلاقی زاده‌ی تفکر کلامی مسیحیت است و پیشینه‌ی پرتفصیلی نسبت به کلام اسلامی دارد. مسئله اثبات وجود خداوند در اسلام و مسیحیت از مباحث کلیدی و اولیه‌ی اصول عقاید و کلام می‌باشد و تأثیر آن در جهان بینی و فلسفه زندگی انسان‌ها غیرقابل نفی است. در این راستا پژوهش‌گر به دنبال پاسخ به این پرسش است که چه تقریرهایی از براهین اخلاقی نظری و عملی وجود دارد و نقدهای صحیح یا ناصحیح نسبت به آن‌ها شامل چه مواردی می‌باشد؟ و با روش تبیین مطالب و با هدف تحلیل فرصت‌ها و چالش‌های این براهین به شیوه استفاده از اسناد و مدارک مکتوب فارسی و لاتین به جمع‌آوری مطالب پرداخته است. یافته‌های پژوهش حاکی از آن است که بهره‌گیری از ارزش‌ها و قوانین اخلاقی در استدلال له یا علیه خداواری از طریق هر دو روش نظری و عملی دارای ارزش منطقی نیست و این براهین به نحو غالب با اشکالاتی همچون مصادره به مطلوب و خلط بین وجود عینی و ذهنی مواجه هستند. نوآوری این پژوهش در تعیین روش استدلال براهین اخلاقی در نفی خداوند، تقسیم‌بندی موضوعی براساس حد وسط براهین و مطرح نمودن چالش‌های اساسی براهین اخلاقی کلام اسلامی است.



## فلسفه بعثت و سازگاری آن با فترت و خاتمیت

طلبه: سرکار خانم فاطمه نوروزی

استاد راهنما: حجت‌الاسلام والمسلمین محمد رنجبر حسینی

استاد داور: حجت‌الاسلام والمسلمین سید محمد علی داعی نژاد

زمان جلسه دفاعیه: ۱۴۰۱/۱۲/۲۵

نتیجه: رتبه عالی با کسب نمره ۱۸٫۵۰

### چکیده

خداوند، از آغاز خلقت انسان، سلسله نبوت را بنا نهاد. بدین سان فلسفه‌ها و کارکردهای بعثت انبیاء، شکل گرفت، ولی قرآن به صراحت از فترت رسل و نیز از ختم رسالت، سخن می‌گوید. حال سؤال این نوشتار این است که هدف از بعثت انبیاء چیست؟ و اهداف بعثت انبیاء چگونه با فترت رسل و خاتمیت، قابل جمع است؟ این تحقیق با روش توصیفی، تحلیلی و شیوه کتابخانه‌ای به این سؤال پاسخ گفت و به این نتایج دست یافت: بعثت انبیاء، فلسفه‌های متعددی دارد که در دو حوزه فردی و اجتماعی، قابل بررسی است. در حوزه فردی، انبیاء با تعلیم امور فراعقلی، شکوفاسازی عقل‌های غفلت زده، تذکر امور فطری و یادآوری نعمت‌های خداوند، مردم را تربیت و حجت را بر آنان تمام نمودند. در حوزه امور اجتماعی، پیامبران کوشیدند تا بر اساس قوانین الهی، عدالت را در جامعه اجرا و اختلافات را رفع نمایند و با مبارزه با ستمکاران، زندگی اجتماعی را سامان بخشند. دوران فترت که تصریح قرآن است، با فلسفه بعثت سازگار است زیرا هر چند رسولی برانگیخته نشد ولی حجج الهی از جمله: انبیاء غیرتشریحی، اوصیاء رسولان و اولیاء در میان مردم بودند و نیز تعالیم ادیان ابراهیمی، رواج داشت و هرکسی می‌توانست به وسیله عقل که پیامبر درون است راه درست را بداند. ختم رسالت نیز که تصریح قرآن است، با فلسفه بعثت سازگار است؛ زیرا پس از آخرین رسول، انوار تابناک و اثرات رسالت، در میان مردم باقی است از جمله: قرآن، سنت نبی اکرم و ائمه اطهار علیهم‌السلام، وجود دانشمندان و مجتهدان.