

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

شروش نامه حکمت و فلسفه اسلامی  
دوفصلنامه علمی - ترویجی

سال هشتم، شماره ۱۶، بهار و تابستان ۱۴۰۰

صاحب امتیاز  
جامعه المصطفیٰ العالمیه  
محل انتشار  
مجتمع آموزش عالی حکمت و مطالعات ادیان  
مدیر مسئول: علی عباسی  
سر دبیر: محمدمهدی گرجیان عربی

هیأت تحریریه (به ترتیب حروف الفبا):

- ✦ عین الله خادمی (استاد فلسفه و حکمت اسلامی، دانشگاه شهید رجایی)
- ✦ حمیدرضا رضانیا (استادیار فلسفه تطبیقی، جامعه المصطفیٰ العالمیه)
- ✦ محمدناصر رفیعی (دانشیار الهیات و معارف اسلامی، جامعه المصطفیٰ العالمیه)
- ✦ علی عباسی (استادیار جامعه المصطفیٰ العالمیه)
- ✦ محسن قمی (دانشیار فلسفه و کلام اسلامی، دانشگاه باقرالعلوم)
- ✦ ابوالفضل کیاشمشکی (دانشیار فلسفه و حکمت اسلامی، دانشگاه امیرکبیر)
- ✦ محمدمهدی گرجیان عربی (استاد فلسفه و عرفان اسلامی، دانشگاه باقرالعلوم)

ویراستار علمی: مهدی کریمی  
کارشناس اجرایی: محمدعلی نیازی  
ویراستار نگارشی: عظیم قهرمانلو

مجوز انتشار: ۱۲۴/۳۱۶  
۸۶/۱/۲۸

نشانی: قم - میدان جهاد، مجتمع امام خمینی، مجتمع آموزش عالی حکمت و مطالعات ادیان، مدرسه عالی فلسفه و عرفان  
تلفن تحریریه: ۳۷۱۱۰۲۵۶ تلفن توزیع و اشتراک: ۳۷۱۱۰۶۳۸ دورنگار: ۳۷۱۱۰۲۵۶ صندوق پستی: ۱۴۳ - ۳۷۱۴۵

www.miu.ac.ir  
www.journals.miu.ac.ir  
Email: pajoheshname.h.f@gmail.com

قیمت: ۸۰۰۰ تومان

دوفصلنامه پژوهش‌نامه **حکمت و فلسفه اسلامی** به استناد ماده واحده مصوب ۱۳۸۷/۳/۲۱ شورای عالی انقلاب فرهنگی و بر اساس مصوبه شماره ۱۴۳ مورخ ۱۳۹۴/۱۰/۲۲ شورای اعطای مجوزها و امتیازهای علمی وابسته به شورای عالی حوزه‌های علمیه، از شماره اول حائز رتبه علمی - ترویجی شده است.

## رویکرد نشریه

رویکرد کلی مجله، انتشار مقالات تخصصی در حوزه حکمت و فلسفه اسلامی با توجه به مفاهیم، اصول، روش و نیز برترین رویکردها و آرای اندیشمندان می‌باشد. این بخش از علوم انسانی، گرایش‌های مختلف حکمت نظری و عملی را دربرگرفته و به عقلانیت اسلامی در حوزه معرفت‌شناسی، هستی‌شناسی و دین‌شناسی با رویکردی مستقل یا تطبیقی می‌پردازد.

## اهداف کلی نشریه

نشریه حکمت و فلسفه اسلامی دستیابی به افق‌های ذیل را جزئی از اهداف خود در نظر دارد:

- ❖ معرفی دقیق اندیشه‌های ناب حکمت و فلسفه اسلامی به طالبان علم و حقیقت؛
- ❖ کمک به تولید علم و الگوی اندیشه در حوزه عقلانیت اسلامی و علوم انسانی؛
- ❖ تثبیت و تحکیم عقلانیت باورهای دینی در برابر اندیشه‌های مخالف؛
- ❖ تبیین نقش حیاتی حکمت نظری و عملی در برون‌رفت انسان از معضلات معاصر؛
- ❖ کمک به ارتقا و تعمیق پژوهش‌های تخصصی با تکیه بر پشتوانه‌های اندیشه اسلامی.

## تذکرات

- **پژوهش‌نامه حکمت و فلسفه اسلامی** فقط مقالاتی را که در چارچوب رویکرد و براساس شیوه‌نامه نشریه تنظیم شده است، مورد ارزیابی قرار می‌دهد.
- پژوهش‌نامه در تلخیص و ویرایش مقالات و مطالب آزاد است.
- مقالات و مطالب منتشره در پژوهش‌نامه، لزوماً بیان‌کننده دیدگاه‌های پژوهش‌نامه نیست.
- مسئولیت کامل محتوای مقالات بر عهده نویسنده یا نویسندگان آن می‌باشد.

## راهنمای نگارش و تنظیم مقاله

۱. مقاله باید به زبان فارسی و نتیجه تحقیق نویسنده یا نویسندگان باشد و متن کامل آن پیش‌تر در هیچ مجله یا نشریه‌ای منتشر و یا برای چاپ ارائه نشده باشد.
  ۲. مشخصات مقاله مانند: نام و نام خانوادگی نویسنده یا نویسندگان، مرتبه علمی، نام دانشگاه یا مرکز علمی نویسنده، نشانی الکترونیکی و شماره تلفن، در صفحه نخست مقاله آورده شود.
  ۳. مقاله به ترتیب شامل: عنوان، چکیده، واژگان کلیدی، مقدمه، متن اصلی، نتیجه‌گیری و فهرست کامل منابع خواهد بود.
- الف) چکیده باید در یک یا دو پاراگراف و حداکثر در ۱۵۰ کلمه، بازگوکننده محتوای مقاله با تأکید بر روش‌ها و دست‌یافت‌ها باشد.
- ب) مقاله باید در محیط Word 2010، حداقل ۱۴ صفحه و حداکثر ۲۰ صفحه (۳۵۰ کلمه‌ای) در دو نسخه پرینت‌شده به همراه فایل مقاله ارسال گردد.
- ج) مقالات بدون چکیده انگلیسی به همراه ترجمه دقیق «عنوان و واژگان کلیدی» قابل ارزیابی نمی‌باشند.
۴. شکل ارجاعات داخل متن الزاماً به صورت قاعده (A.P.A) نوشته می‌شود: نام خانوادگی نویسنده، تاریخ انتشار و شماره جلد (در صورتی که اثر دارای بیش از یک جلد باشد) و شماره صفحه (مظفر، ۱۳۵۷، ۲، ۱۹۴).
۵. فهرست منابع با رعایت ترتیب الفبایی نام خانوادگی نویسندگان، به شکل ذیل در آخر مقاله درج شود:  
**الف) برای کتاب:** نام خانوادگی و نام نویسنده؛ نام کتاب؛ نام مترجم؛ شماره جلد، نوبت چاپ، محل انتشار؛ ناشر، تاریخ انتشار.  
**ب) برای مقاله:** نام خانوادگی و نام نویسنده؛ «عنوان مقاله»؛ عنوان مجموعه (نشریه)؛ شماره نشریه، سال انتشار، شماره جلد، شماره صفحه ابتدا و انتها.

- ۵ / خیریت مطلق الهی و استجابت دعا از دیدگاه ونسان برومر / مریم السادات نبوی میبیدی و جنان ایزدی
- ۲۳ / پاسخ به طرح شبهات ناصر القفاری به امامت و علم ائمه علیهم السلام از طریق الهام و وحی / مرضیه مینایی پور و محمد کرمی نیا
- ۵۳ / حقیقت «معرفت نفس» از دیدگاه حکیم ملکی تبریزی رحمته الله علیه / مصطفی عزیزی علویجه
- ۶۹ / بررسی تحلیلی تعارض بدوی میان روایت «عالم اذ لامعلوم» و علم پیشین الهی با تأکید بر اندیشه حکمت متعالیه / محمدمهدی گرجیان عربی و محمد عباسی
- ۸۱ / ظرفیت سنجی حکومتی نظریه‌های ولایت فقیه / غلامحسن مقیمی
- ۱۰۳ / تقریر غایت گرایانه اخلاق در متون مأثور / علیرضا آرام
- ۱۲۳ / خلاصه مقالات به زبان انگلیسی (Abstracts) / رضا بخشایش



# خیریت مطلق الهی و استجابت دعا از دیدگاه ونسان برومر

مریم السادات نبوی میبیدی<sup>۱</sup> و جنان ایزدی<sup>۲</sup>

## چکیده

دعا ممکن است با خیر مطلق بودن خدا متعارض به نظر رسد. ونسان برومر با تبیین دعا به عنوان رابطه ای شخصی میان انسان و خدا به صورت بندی و حل این تعارض پرداخته است. برومر در قالب سه مسئله، به حل این تعارض مبادرت می ورزد؛ مسئله نخست، رابطه دعا به نحو کلی با خیر مطلق بودن خداست. برومر ضمن نقد و اصلاح نظر آکویناس بیان می کند که خداوند بر آن است با انسان به عنوان «شخص» و نه «شیء» رفتار کند. او برخی نیازهای انسان را در پی درخواست برطرف می کند. مسئله دوم، درخواست حاکمیت الهی است. از نظر برومر، این حاکمیت رابطه ای یک جانبه نیست، دوجانبه و متقارن است. حاکمیت الهی فقط در صورت «پذیرش» انسانها تحقق می یابد. مسئله سوم، وساطت یا دعای شخص برای شخص دیگر است. هرچند در این وضعیت شخص واسطه با دعا و نگرانی که برای فرد دیگر دارد، به مفهوم جدیدی از مسئولیت و دغدغه دست می یابد و در واقع خیر را برای خود رقم می زند، اما اثر اصلی که در پس این کار دعاکننده وجود دارد، اثر درمانی و قدرت معنوی است که در حاجت خواهی از خدا قرار دارد. بازخوانی و تحلیل نقادانه آرای برومر در فضای اسلامی، فرصتی برای مطالعات تطبیقی و مدوّن و غنی ترساختن بحث دعا در فرهنگ اسلامی و شیعی است.

واژگان کلیدی: دعا، خیر مطلق، حاکمیت الهی، دعای باواسطه، ونسان برومر.

تاریخ تأیید: ۱۳۹۹/۱۲/۱۹

تاریخ دریافت: ۱۳۹۹/۱۱/۲۸

۱. استادیار گروه معارف دانشگاه میبد (msnm@meybod.ac.ir).

۲. استادیار گروه فلسفه و کلام اسلامی دانشگاه اصفهان (j.izadi@ltr.ui.ac.ir).

## مقدمه

دعا یکی از آموزه‌های مهم ادیان است که در آن امری مطلوب یا دفع امری نامطلوب از قدرتی مافوق طبیعی طلب می‌شود. درک ماهیت دعا به مثابه ارتباطی زنده و خودانگیخته میان انسان و خدا با محدودیت‌های گوناگون، روبه‌رو می‌باشد و تعارض‌های زیادی برمی‌انگیزد. این موضوع در ابعاد و مسائل گوناگون و متعددی قابل بررسی است. نگاه کلامی به دعا و نسبت‌سنجی دعا با صفات کمالی الهی یکی از این ابعاد است. این زمینه در پژوهش‌های کلامی و دینی کمتر مورد توجه بوده است؛ اگر هم پژوهشی در این باره انجام شده باشد، بیشتر به صورت موردی و به نیایشی خاص در یک سنت دینی مربوط است.

نوشته حاضر درباره مسئله ارتباط میان دعا با صفت خیریت مطلق الهی است. در نگاه نخست، ممکن است مؤمنان تصور کنند دعا در تعارض با خیر مطلق بودن خداست؛ به بیان دیگر گزاره‌های «خداوند خیر مطلق است» و «دعا مؤثر است»، با آنکه هر دو جزء معتقدات مؤمنان می‌باشد، گزاره‌هایی متعارض به نظر می‌آیند؛ زیرا آنچه انسان می‌خواهد یا جهان را بهتر یا بدتر از آنچه هست می‌کند، بر خداوند به جهت خیر مطلق بودنش لازم است خواست را در حالت نخست، هر چند بدون دعا برآورده کند و در حالت دوم، هر چند بدون دعا پاسخ نگوید و باز هم در هر دو حالت دعا به ظاهر بیهوده است.

در رابطه با تقابل مطرح‌شده بحث مدوئی در پژوهش‌های اسلامی نیست.<sup>۱</sup> ونسان برومر فیلسوف دین معاصر، این مسئله و مسائل مانند آن را به روشنی صورت‌بندی کرده، حل آنها را به شکل روشن و عمیق مورد بحث قرار داده است. بررسی نقادانه آرای او در این باره می‌تواند گامی باشد برای مطالعات تطبیقی میان اندیشه‌های اسلامی و غیراسلامی و استخراج و فهم عمیق‌تر آرای دانشمندان اسلامی که به صورت غیرمدوئی و پراکنده در آثارشان بدان پرداخته‌اند.

اثری که مستقیماً مسئله حاضر را به مذاقه گذاشته باشد، وجود ندارد؛ به جز مقاله‌ای که مبانی الهیاتی شفاعت را درباره خیریت مطلق خداوند از دیدگاه شهید مطهری و ونسان برومر تحلیل کرده (برای اطلاع بیشتر، ر.ک: جراحی و اکبری، ۱۳۹۸، ص ۶-۲۲) و رساله دکتری که

۱. بحث‌های پراکنده‌ای در آثار کسانی چون فخر رازی، ملاصدرا و علامه طباطبایی می‌توان یافت (برای نمونه، ر.ک: رازی، ۱۴۰۷، ص ۲۶۹/ شیرازی، ۱۴۱۰، ص ۲۷۸).

رابطه شخص‌وارگی خداوند در دعا را به صورت تطبیقی بررسی کرده است که در ادامه بدان استناد خواهد شد.

در نوشتار حاضر، وساطت یا شفاعت و خدای شخصی، یک از زیرمجموعه‌های تحلیل بحث خواهد بود که هنگام بررسی موضوع بدان اشارتی خواهد شد. در مقاله پیش رو نخست به ایضاح مفهوم دعا و بیان شکل‌های آن پرداخته، تعارض را به شکل واضح و دقیق تقریر می‌کنیم و تلاش برومر در طرح و حل این تعارض را به صورت تحلیلی و نقادانه بررسی خواهیم کرد. برومر برای حل این تعارض آن را در سه مسئله اصلی بررسی می‌کند: ۱. رابطه دعا و خیر مطلق بودن خدا؛ ۲. دعا برای تحقق حاکمیت خداوند؛ در عین حال که مؤمنان معتقدند حاکمیت خدا همیشه و همه جا تحقق دارد؛ ۳. دعای واسطه‌ای یا وساطت که به بحث شفاعت در عقاید شیعی شباهت بسیاری دارد. ما ضمن بررسی دقیق این مسائل، از امکان یا عدم امکان طرح آنها در فضای کلام اسلامی بحث خواهیم کرد و در تحلیل نهایی به دلالت‌ها، لوازم و نقاط قوت و ضعف آرای برومر خواهیم پرداخت.

## ۱. مفهوم دعا

دعا در اصطلاح دینی به معنای تلاش آگاهانه برای ارتباط با قدرتی مافوق طبیعی است. این تلاش می‌تواند زبانی، ذهنی یا عملی باشد. حقیقت دعا توجه موجود ناقص به کمال مطلق برای رفع نقص و احتیاج است. در هر دعا سه عنصر وجود دارد: خدا، انسان و آنچه مورد درخواست است. به زبان منطقی، انسان هنگام دعا وارد مقوله‌ای سه موضعی<sup>۱</sup> می‌شود که ارتباط مذکور فقط در صورت وجود این سه عنصر برقرار می‌شود: A، B را از C می‌خواهد.

بسیاری از محققان برآنند آنچه در این ارتباط محور و اساس است، رابطه عاشقانه مخلوق با خالق می‌باشد و برای تفسیر دعا به جنبه عاشقانه رابطه اهمیتی بسیار می‌دهند (برای مطالعه بیشتر، ر.ک: بوهر، ۱۳۸۸ / Brummer, 1993, ch.3 / Brummer, 1984, ch.3, 4 & 6). هیلر<sup>۲</sup> در

۱. در منطق جدید به جمله مسوری که قابل تحلیل به سه محمول است، سه موضعی می‌گویند؛ مثل «زنجان بین تهران و تبریز است» (موحد و برخوردار، ۱۳۸۸، ص ۳).

۲. Friedrich Heiler (1892-1967): مورخ دین، متأله و حکیم آلمانی.

بیان مفهوم دعا می‌گوید: «دعا قلب همه مذاهب است. در دعا انسان به بهترین کیفیت زندگی دینی می‌رسد» (Heiler, 1958, p.xv).

## ۲. شکل‌های دعا

دعا از هر نوع که باشد - اعم از جمعی و فردی - دارای شکل‌ها و گونه‌های متنوع است. از آنجاکه گونه‌های مختلف دعا به یکدیگر مرتبط‌اند، به‌سادگی از یک شکل به شکل دیگر تحول می‌پذیرند و مشکل بتوان آنها را در یک طبقه‌بندی دقیق گنجانند. بر اساس انگیزه‌های انسان می‌توان اشکال گوناگون دعا را تفکیک کرد. انسان در نیایش خویش با خداوند، گاهی در پی «ایجاد» ارتباط با خدا، گاه «احیای» این رابطه و گاهی «تأیید» آن است (برومر، ۱۳۸۳، ص ۱۵۳). گونه‌های سه‌گانه دعا با توجه به بیان پیشین به ترتیب «دعای درخواستی» (Petitionary Prayer)، «توبه و طلب بخشش» (Penitence) و «سپاس و ستایش» (Thanksgiving) نامیده می‌شود. از میان این شکل‌ها، شکل نخست یعنی دعای درخواستی است که در تعارض با خیریت مطلق خدا دیده می‌شود؛ بدین جهت در نوشتار حاضر فقط بر تحلیل مفهومی و تبیین مصداق شکل نخست متمرکز می‌شویم.

## ۳. درخواست

همان‌گونه که اشاره شد، دعای درخواستی یا درخواست، یکی از شکل‌های دعاست. دعای درخواستی خواندن خدا توسط انسان به امید یاری و دستگیری است. این شکل دعا نوعی ارتباط کلامی است که جهت صعودی دارد. انسان از خداوند نیازش را می‌طلبد. از نظر برومر، در دعا خدا و انسان هر دو حضوری مستمر و فعال دارند. این ارتباط یک‌طرفه نیست که برای نمونه انسان منفعل و متأثر باشد یا خدا غیرفعال باشد، بلکه دوطرفه و متقابل است (Brummer, 1992, ch.5). هدف دعا آن است که با واکنش خدا روبه‌رو شود. انسان در دعا خدا را خطاب می‌کند و چشم امید دارد او خواسته‌اش را برآورده سازد. واکنش خدا در برابر دعای انسان، استجابت به معنای «پاسخ‌دادن» است. نگرش ما به دعای درخواستی، متأثر از بینش ما نسبت به فعل خدا در جهان است.

در دعا ارتباطی معنادار میان انسان و خداوند ایجاد می‌شود؛ یعنی خداوند، گاهی اموری را



محقق می‌کند که اگر برای آن دعا نمی‌شد، محقق نمی‌کرد. پیش فرض اساسی در دعا برای نیازها و آرزوها این است که خداوند آنچه را از او درخواست می‌شود، فقط به دلیل اینکه از او خواسته شده است انجام می‌دهد، به تعبیر دیگر «خواستن» برای این فعل خاص خداوند، شرط لازم است؛ گرچه کافی نیست.

#### ۴. توضیح تعارض

اگر خداوند خیر محض است، بی‌شک تمامی حوایج انسان را بی‌تأخیر برآورده می‌سازد. در نگاه نخست به نظر می‌رسد حاجت خواستن از خداوند، کاری بی‌وجه بوده، نشانه فقدان ایمان است. اگر امر مورد درخواست چیزی باشد که خداوند به عنوان قادر مطلق و خیر محض معتقد باشد باید تحقق یابد، آن امر محقق خواهد شد؛ صرف نظر از آنکه مؤمنی تحقق آن امر را طلبیده باشد یا خیر. از سوی دیگر اگر امر مورد درخواست چیزی باشد که خداوند معتقد باشد نباید تحقق یابد، در آن صورت آن امر محقق نخواهد شد؛ صرف نظر از آنکه حاجتی عرضه شده باشد یا خیر. در مجموع به نظر می‌رسد عرضه حاجت به انسان‌ها غالباً می‌تواند تغییری در اوضاع پدید آورد، ولی عرضه حاجت به درگاه خداوند نمی‌تواند چنین نقشی ایفا کند؛ زیرا خدایی که خیر مطلق است، بهترین نظام ممکن را محقق کرده است. خدای خیر مطلق را می‌توان در سه گزاره ذیل توصیف کرد:

۱. قادر مطلق توانایی دارد هر امر ممکن را محقق سازد.

۲. عالم مطلق هر امکانی را می‌داند.

۳. خیر مطلق که عالم و قادر مطلق نیز هست، بهترین را ایجاد می‌کند.

اگر گزاره‌های مذکور صحیح باشد، لوازم آنها نیز در مورد خداوند صادق است. به یقین هر امکانی در دسترس خداوند باشد، او به عنوان موجودی برتر که قادر و عالم مطلق است، بهترین حالت از آن را محقق خواهد کرد. نظام جهان، نظام احسن است. هرچه باید آفریده شود، به بهترین شکل آفریده می‌شود، ولی پرسش‌های مهمی در چهارچوب دینی قابل طرح می‌باشد؛ مثلاً دعا چه نسبتی با خیر مطلق بودن خداوند دارد؟ آنچه محتوای دعاست، یا خیر است یا شرّ یعنی یا منجر به بدتر شدن نظام جهان می‌شود یا کمال بیشتر آن، ولی مگر خداوند خیر مطلق نیست؟ مگر نظام جاری، احسن نیست؟ آیا دعا در چنین نظامی همچنان معنادار باقی می‌ماند؟ اگر محتوای دعای انسان خیر است، قبلاً بهتر از آن آفریده شده و اگر شرّ است، دیگر مشمول

استجابت نخواهد شد و استجابت آن با خیر محض بودن خداوند منافات دارد؛ به عبارت دیگر صورت دیگر این مسئله را ربط مشیت و اراده الهی با خواست و اختیار انسان در نظام موجود - که بهترین نظام است - می‌توان دانست.

### ۵. تلاش برومر در صورت‌بندی و حل تعارض و خیریت مطلق و استجابت دعا

برومر برای رفع تعارض میان خیریت مطلق الهی و استجابت، به ابعاد و مصادیق گوناگونی از دعای درخواستی و ارتباط آن با استجابت دعا می‌پردازد. وی در ابتدا به صورت کلی به حل مسئله مبادرت می‌ورزد؛ آن‌گاه به دعا برای حاکمیت الهی پرداخته و پس از آن، دعای باواسطه را مطرح می‌کند.

#### ۵-۱. درخواست از خدای خیر مطلق

برومر مسئله را این‌گونه بیان می‌کند:

آنچه محتوای دعای درخواستی است، اموریست که جهان را یا از آنچه هست، بهتر می‌کند، یا بدتر. اگر جهان را بدتر می‌کند، خدایی که خیر مطلق است، خواسته را نخواهد داد. اگر جهان را بهتر می‌کند، خدایی که خیر مطلق است، آن حالت را ایجاد کرده و آن خواسته را عنایت نموده است؛ حتی اگر هیچ دعالی برای تحقق آن صورت نگیرد (Brummer, 1984, p.49).

از گزاره‌های پیش‌گفته برمی‌آید که دعای درخواستی خدایی را خطاب می‌کند که خیر مطلق بوده و جهان را در بهترین شکل ایجاد کرده است؛ بنابراین هیچ تغییری در روند وقوع حوادث نخواهد داد؛ بنابراین دعای درخواستی بیهوده و بی‌معناست.

برومر در واکنش به این اشکال، پاسخی را مطرح می‌کند که ممکن است در وهله نخست به اذهان خطور کند. پاسخ اولیه اینکه دعاها درخواستی به هیچ‌عنوان برای حالات و اموری نیست که جهان را بهتر یا بدتر از آن چیزی می‌کند که هست، بلکه تبیین رضایت‌بخش‌تر این است که فرض کنیم حاجاتی که درخواست شده، به‌گونه‌ای متعادل‌اند که اجابت‌شان از سوی خداوند هیچ تفاوتی برای خیر یا شربودن جهان ندارد؛ زیرا اگر خداوند جهان را با دعا و درخواست انسان اداره کند، دیگر نمی‌توان به خیربودن او معتقد بود (ibid).

با فرض قبول این پاسخ، ظاهراً دیگر دعا بیهوده نخواهد بود و می‌توان ناسازگاری آن را با خیر مطلق خداوند برطرف کرد، ولی برومر به دو دلیل این راه حل را رضایت‌بخش نمی‌داند؛ نخست اینکه این پاسخ مستلزم محدودیت محتوای دعای درخواستی و حاجات معنادار انسان است. درحقیقت فقط می‌توان در دعاها مواردی را جا داد که اجابت یا عدم اجابت آنها هیچ اثری بر خیربودن جهان ندارد، درحالی‌که بیشتر دعاها و حاجت‌های انسان در این مقوله محدود جای نمی‌گیرد. برومر دلیل دوم را با استناد به نظر النور استامپ<sup>۱</sup> بیان می‌کند که ما نمی‌توانیم درخواست‌ها را شامل اموری بدانیم که حتماً به خیریت جهان منجر می‌شود و نباید دید خود را به یک جنبه از تأثیرات دعا محدود کنیم. دعا اثرات بی‌شماری بر فرد و جهان می‌تواند بگذارد و کمترین اثر آن این است که درخواست‌کننده حالتی خوش، ناشی از ارتباط با خدا می‌یابد (ibid, p.50). به‌دیگرسخن دعا لزوماً نباید تغییری خارجی در جهان ایجاد کند. تغییر ناشی از دعا در درجه نخست در دنیای درون درخواست‌کننده صورت می‌گیرد.

برومر پاسخ دیگری نیز به نقل از توماس آکویناس<sup>۲</sup> مطرح می‌کند؛ مشیت و تدبیر خداوند نه تنها شرایط را برای تأثیرها و حدوث حوادثی که اتفاق خواهند افتاد، آماده خواهد کرد، بلکه حتی روند (Process) تحقق امور را نیز معین می‌کند؛ به‌بیان‌دیگر پروردگار علل و معلول‌ها را مشخص کرده است. اعمال انسان‌ها نیز «علت‌های صحیحی» (True Causes) هستند که به‌منظور تغییر تدبیر الهی انجام نمی‌شوند. آنها به‌منظور دستیابی به اثراتش که خداوند برایشان مشخص کرده، صورت می‌گیرند. آنچه در مورد علل طبیعی درست است، در مورد دعا نیز صادق است. انسان‌ها برای تغییر حکم خداوند دعا نمی‌کنند، بلکه به‌منظور کسب و حصول آن چیزی که خداوند مشخص کرده تا با دعا به‌دست آید، دعا می‌کنند (ibid). شاید بتوان بیان توماس را این‌گونه بازنویسی کرد که دعای انسان، علت ناقصه برای تحقق اراده الهی در جهان طبیعت است.

برومر از گفتار آکویناس چند نکته استنباط می‌کند:

- خداوند از ازل حکم کرده است که چه حوادثی و از طریق چه عللی رخ دهد.

۱. Eleonore Stump (1948): استاد فلسفه در دانشگاه سانیت لوز، نویسنده و ویرایشگر بیش از پنجاه مقاله و نود

کتاب درباره فلسفه دین و متافیزیک.

۲. Thomas Aquinas (1225-1274): کشیش مسیحی کلیسای کاتولیک، فیلسوف و متأله تأثیرگذار در فلسفه

مدرسی.

- این بیان شامل رویدادهایی که خداوند مقدر کرده است با دعا انجام شود نیز می‌شود.

- از این دو مورد برمی‌آید که دعای درخواستی و استغاثه‌آمیز نیز درست مانند علل حوادث جهان، معنادار و کارساز است.

با این حال برومر پاسخ آکویناس را به دو دلیل قابل قبول نمی‌داند؛ نخست اینکه این اندیشه که همه حوادث حتی دعاها در خواستی ما نیز مطابق با حکم ازلی خداوند اتفاق می‌افتد، مستلزم جهانی جبرگرایانه است. دلیل دوم برای ردّ این نظر آن است که کیفیت دعای درخواستی را لحاظ نمی‌کند و دیگر نیازی به تضرع، انابه و استغاثه در دعاها در خواستی نخواهد بود؛ زیرا بر اساس بیان آکویناس، دعاها - طبق حکم ازلی خداوند - علل مستقیم حوادثی اند که برای آنها دعا می‌شود؛ نه اینکه درخواست‌هایی باشند مبنی بر اینکه خداوند حوادث این جهان را انجام دهد؛ به بیان دیگر گزاره «خداوند حوادث جهان را با (از طریق) (By Means of) دعاها ما انجام می‌دهد» با این عبارت که بگوییم «خداوند حوادث را به دلیل (Because of) دعاها ما انجام می‌دهد»، متفاوت است. در نهایت برومر این نوع تفکر را شایسته توضیح ماهیت دعا نمی‌داند، بلکه معتقد است ماهیت حقیقی دعا را دگرگون می‌کند (ibid, pp.50-51).

وی در صدد برمی‌آید تبیین آکویناس را اصلاح کند؛ به گونه‌ای که هم استلزام جبرگرایانه را حذف و هم ویژگی استغاثه‌آمیز بودن دعای درخواستی را حفظ کند. برومر معتقد است خدا در عین خیربودنش، بسیاری از نیازها را بی‌آنکه منتظر درخواست ما باشد، فراهم می‌سازد. اگر خداوند همه چیز را صرفاً تحت شرایط خاص دعا و ایجاد می‌کرد، وجود انسان نیز غیرممکن می‌شد. همچنین اگر قرار بود خداوند همیشه همه نیازها را قطع نظر از درخواست برآورده کند، نه تنها این امر دعاها متضرعانه را بی‌معنا می‌کرد، بلکه انسان‌ها را مانند یک شیء منفعل و بی‌خاصیت می‌نمود که خداوند از آن مراقبت می‌کند و انسان‌ها هیچ اختیاری در روند ارتباط خود با خدا و مشخص کردن مسیر زندگی‌شان ندارند.

برومر پاسخ آکویناس را تصحیح و نظر خود را در رفع این تعارض این گونه بیان می‌کند:

خداوند از ازل حکم کرده است بسیاری از نیازهای ما را به همان کیفیتی که از او می‌خواهیم و فقط به دلیل درخواست ما بدهد. خداوند بر آن است با ما انسان‌ها به عنوان «شخص» (Person) رفتار کند، نه اینکه تمامی نیازهایمان را بدون درخواست برطرف کند و با ما مثل یک «شیء» (Object) برخورد کند (ibid, p.51).

براین اساس پیش فرض برومر برای رفع تعارض میان تأثیر دعا و خیریت مطلق، ارتباط شخصی<sup>۱</sup> خداوند با آدمیان است. در صورت پذیرش این امر، خیربودن پروردگار در تقابل با دعای استغاثه آمیز قرار نمی‌گیرد و به انسان اطمینان می‌دهد خداوند دعای او را می‌شنود.

## ۵-۲. درخواست برای تحقق حاکمیت خداوند

دومین موضوعی که برومر ذیل دفع ناسازگاری تأثیر دعا و خیریت مطلق خداوند مطرح می‌کند، به تحقق حاکمیت الهی (Kingdom of God) و دعا برای آن مربوط می‌شود. انسان در حین دعا به سلطه و حاکمیت خداوند معتقد است و می‌داند با تحقق خواسته‌اش، حاکمیت خداوند هرچه بیشتر اعمال می‌شود. اگر خداوند در نهایت حاکمیت و پادشاهی خود را در جهان محقق خواهد کرد - حتی در صورتی که برای آن دعا نشود - دیگر دعا‌های درخواستی برای حاکمیت خداوند نمی‌تواند شرط ضروری باشد. وقتی انسانی برای تحقق پادشاهی خداوند درخواست و دعا می‌کند، درحقیقت چه می‌کند و چه می‌خواهد؟ (ibid, p.52).

برومر ابتدا بیان سنت آگوستین را در پاسخ می‌آورد: «از نگاه آگوستین وقتی برای تحقق حاکمیت دعا می‌کنیم، عنصری منفعل برای ایجاد حاکمیتی هستیم که از ازل برای ما مشخص بوده است» (ibid).

برومر بیان آگوستین را قبول ندارد؛ چون در دیدگاه آگوستین دعا برای حاکمیت خداوند، تأثیر بر نیات خداوند نیست تا او حاکمیتش را اجرا کند، بلکه روشی است برای اینکه اراده خداوند درجهتی که از ازل قرار بوده، جاری شود. از نگاه برومر، نقطه ضعف دیدگاه آگوستین این است که عناصر اصلی ماهیت دعای درخواستی را دربر ندارد. برومر بر آن است دعا برای حاکمیت، یک صحبت تک‌نفره نیست که دعاکننده خودش هدایت رابطه را بر عهده داشته باشد، خودش عامل اصلی باشد و حاکمیتی را محقق کند که می‌خواهد. این همان چیزی است که دعا را به سمت فرآیندی بیهوده سوق می‌دهد و استجابتی در کار نیست (ibid).

۱. دو عامل و عنصر اصلی در دعا، خداوند و انسان هستند که عواملی مختارند. هر دو در رفتن به سوی خدا و اجابت، آزاد و مختارند؛ بدین معنا که مبتکر اعمال خویش‌اند و از این رو قادرند کاری غیر از آنچه انجام داده‌اند، انجام دهند. انسان خودش به این آزادی آگاه است و می‌داند ممکن است آن‌گونه که می‌خواهد، جواب نگیرد. این ویژگی همان است که برومر از آن به ارتباط شخصی یاد می‌کند.

برومر برای تبیین نظر خویش از یک نماد یا استعاره در مورد حاکمیت الهی بهره می‌گیرد. او معتقد است حاکمیتی که از آن صحبت می‌شود، دارای «ذات طبیعی» (Natural Entity) و هستی فطری نیست، بلکه «حالتی رسمی و سازمان‌گونه» (Institutional State) است. استعاره ارتباط میان یک پادشاه و زیردستانش این حالت تشریحی را برای ما روشن می‌کند. برومر حاکمیت خداوند را ارتباطی تشریحی و سازمان‌گونه میان خدا و انسان می‌داند؛ بنابراین تحقق حاکمیت مانند ایجاد یک موجود نیست (رابطه تکوینی)، بلکه همانند برقراری ارتباط میان دو موجود است. این نحوه حاکمیت فقط یک طرف ارتباط را تحت تأثیر قرار نمی‌دهد؛ هم خدا و هم انسان درگیر تحقق حاکمیت‌اند؛ به عبارت دیگر این امر فرآیندی دوطرفه است. ازسوی دیگر ارتباط میان یک پادشاه و زیردستان او متناسب و متقارن نیست. پادشاه سیطره خود را اعمال می‌کند و دیگران زیردستان او هستند. افزون‌براین چنین ارتباطی یک ارتباط شخصی و در نتیجه متقارن و متناسب است؛ همان‌گونه که تمامی ارتباطات شخصی متناسب‌اند.<sup>۱</sup> رابطه‌ای همچون رابطه پادشاه و زیردستان در صورتی ایجاد می‌شود که هر دو طرف توافق داشته و پذیرا باشند که «زیردستان باید به «سیطره و اقتدار» (Authority) حاکم اعتراف کنند و حاکم باید سلطه بر زیردستان را بپذیرد. در تعبیر برومر، حاکم خداوند و زیردستان مؤمنان‌اند (ibid, p.53).

برومر به سخن او انز<sup>۲</sup> نیز استشهاده می‌جوید که اعتبار و اقتدار خداوند برای اعمال حاکمیت در صورتی است که انسان به سیطره خداوند معترف باشد. به بیان دیگر او قادر بر اعمال قدرت می‌باشد، ولی به طور منطقی هیچ اعتباری برای اعمال آن نخواهد داشت. در این معنا اعتراف و تصدیق به اقتدار خداوند، شرط لازم تحقق حاکمیت است. البته تسلیم و پذیرش سلطه خداوند، امری فراتر از اعتراف به آن در دعاست؛ بنابراین دعا برای حصول حاکمیت نه تنها تصدیق اقتدار خداوند بوده، بلکه برای انسان الزام و تعهد می‌آورد که در سایه این اقتدار زندگی کند. نظر کالوین<sup>۳</sup> تأییدی بر گفتار برومر است. دعا پیامدهایی دارد که از نظر برومر به مؤلفه‌های

۱. متناسب و متقارن در این جملات از دو وجه مورد استفاده قرار گرفته است؛ در موضع نخست، منظور از عدم تناسب و تقارن این است که پادشاه و زیردستان در یک مرتبه نیستند. در موضع دوم، منظور از تناسب و تقارن همان مشخصاتی است که در ارتباط شخصی وجود دارد.

۲. Donald Evans (1884-1921): شاعر، نویسنده و روزنامه‌نگار امریکایی.

۳. John Calvin (1509-1564): متأله مسیحی.

حاکمیت الهی تعبیر می‌شود: ۱. دعا باید ما را از انحرافات اطراف‌مان که حاصلی جز فراق از خداوند ندارد، دور کند؛ ۲. باید فروگذار میل ما از طغیان و سرکشی در مقابل خداوند باشد؛ ۳. اثر دیگر، صبر و پایداری است که در روح انسان ایجاد می‌کند و حاصل آن رشد شخصیت آدمی است. حصول این تأثیرها و پیامدها در دعا به معنای تحقق حاکمیت خداوند می‌باشد (ibid).

بنابراین مطابق نظر برومر، دعای درخواستی اعتراف و تعهد به نفوذ و قدرت الهی است و این امر شرط ضروری - نه شرط کافی - تحقق حاکمیت است. باتوجه به شخصی بودن ارتباط انسان و خدا، تصدیق هر شخصی فقط برای خودش مفید است و هیچ‌کس دیگر را تحت حاکمیت خداوند در نمی‌آورد. حتی اگر همه انسان‌ها به قدرت و نفوذ خداوند معترف باشند، همچنان شرط کافی برای تحقق حاکمیت محقق نشده و تحقق شرط دیگر که پذیرش خداوند برای اعمال قدرت و سلطه بر خلق است، مورد نیاز می‌باشد. خداوند نیز باید نقش حاکمیت خود را بپذیرد؛ در غیر این صورت حاکمیت محقق نخواهد شد. او ولی مؤمنان است. دعا در ایجاد ارتباط میان خدا و انسان نمی‌تواند خدا را به پذیرش قدرت و نفوذ خود مجبور کند. خداوند به عنوان یک شخص، در آنچه انجام می‌دهد آزاد است (ibid, p.54).

برومر در تصویری که از دعا برای حاکمیت الهی ترسیم می‌کند، پرسش جنبی دیگری را قابل طرح می‌داند و آن اینکه آیا دعا برای تحقق حاکمیت نمی‌تواند درخواست از خدا برای تحقق هر دو شرط (اعتراف انسان و پذیرش خدا) باشد؟ آیا نمی‌توانیم ادعا کنیم خداوند خود اعتراف به قدرت و نفوذش را در ما ایجاد خواهد کرد؟ برومر در پاسخ به این پرسش می‌گوید: از یک سو احمقانه است ادعا کنیم دعایی که در آن به نفوذ و قدرت خداوند اعتراف می‌شود، در همان زمان هم درخواست برای ایجاد این اعتراف باشد. او از مکلاگن<sup>۱</sup> یاد می‌کند و نظر او را در این باره مهم می‌داند:

آنچه در وهله اول در مورد یک دعای درخواستی می‌توان گفت آن است که راه حل مشکلات ما را در اختیارمان بگذارد و دعا خودش نشانه اول رهایی از مشکلات است. از سوی دیگر به نظر برومر تفسیر دیگری وجود دارد که در آن انسان مؤمن به این امر معترف است که در پیوستگی روحش با خدا از دستورات او پیروی کرده است. مؤمن حتی از خداوند به دلیل اعمال قدرتش بر زندگی خود، تشکر هم می‌کند. خداوند هیچ‌گاه بنده خود را مجبور به این

۱. W.G. Maclagan: یکی از پیشتازان فلسفه اخلاق که بیشتر آثار خود را بین سال‌های ۱۹۷۰-۱۸۹۰م منتشر کرد.

تشکر و اعتراف نمی‌کند؛ زیرا پیامد این امر چیزی جز غیرشخصی شدن ارتباط برقرارشده با خداوند نیست (ibid, pp.54-55).

براین اساس اگر برومر تحقق حاکمیت خداوند را به عنوان برقراری ارتباط شخصی میان خود و خدا تفسیر کند، دعایی که برای تحقق پادشاهی خداوند است، از یک سو اعتراف و تصدیق به سلطه خداوند بر شخص درخواست کننده می‌باشد و از سوی دیگر دعا بر اینکه خداوند اقتدار بر ما را مطابق وعده‌هایش بپذیرد. خیر بودن خداوند زمینه این اطمینان را برای دعاکننده فراهم خواهد کرد؛ بی‌آنکه دعا را امری بی‌پهلو سازد و با تأثیر آن در تقابل باشد.

### ۵-۳. وساطت

زیرمجموعه سومی که برومر برای بررسی مسئله مورد نظر مطرح می‌کند و آن را مورد بحث قرار می‌دهد، دعایی است که شخص یا اشخاصی برای فرد یا افراد دیگر می‌کنند و از خداوند برآورده شدن نیاز شخص دیگر را می‌خواهند. برومر بحث خود را با عنوان «وساطت» (Intercession) طرح می‌کند. به نظر می‌رسد این بحث شباهت‌هایی با بحث شفاعت در ادبیات اسلامی و شیعی دارد. در نگاه برومر اگر بتوانیم وساطت را در مقوله دعای درخواستی بگنجانیم، با مسئله مهمی روبه‌رو خواهیم شد. آیا خدایی که همه او را با صفت خیر مطلق می‌شناسیم، می‌تواند نیکخواهی خود را به شفاعت و وساطت دیگران وابسته کند؟ (ibid, pp.55-56).

هلن این هیمر<sup>۱</sup> نیز پذیرش وساطت را ضروری می‌داند که مسئله مطرح شده توسط برومر را تأیید می‌کند. از نظر این هیمر، اعتقاد به اینکه خداوند مساعدت و مرحمت خود را از بعضی افراد شایسته و لایق منع کند و از سوی دیگر مانع وساطت افراد دیگر و دعا از سوی آنها گردد، باورکردنی نیست (ibid, p.55).

نخست باید دید منظور از دعای باواسطه و شفاعت چیست؟ آیا می‌توان دعای شفاعت خواهانه را استغاثه‌آمیز تفسیر کرد؟ اگر دعا شرط انجام بعضی امور برای خداوند است، آیا ویژگی تضرع و استغاثه که شرط ضروری دعای درخواستی است، برای این نوع دعا باقی خواهد ماند؟ (ibid).

برومر برای پاسخ به این پرسش‌ها از بیانات النور استامپ آغاز می‌کند. استامپ از این مسئله ذیل ادعای آگوستین در اعترافات، سخن می‌گوید که اصرار و دعای مادرش باعث نجات و رستگاری او

۱. Helen Oppenheimer (1926): نویسنده در باب الهیات فلسفه و اخلاق مسیحی.



شد. برومر نیز آن را به بحث می‌گذارد. دعا‌های مادر آگوستین نمونه روشن دعای باواسطه است که برای رستگاری آگوستین ضروری بوده است. این امر در ظاهر خیریت مطلق خداوند را رد می‌کند. ممکن است ادعا شود خداوند می‌توانست آگوستین را بدون دعا‌های مادرش نجات دهد، ولی نه در همان زمان یا با همان فرآیند و می‌توانست با همان اثر صورت نگیرد. به نظر برومر این سخن گزاف است. اگر روش‌های دیگری که خداوند می‌توانست نجات آگوستین را به آنها منوط کند - غیر از دعای مادرش - برای او بدتر بود، خیربودن خداوند همچنان بر سر جای خود باقی بود. اگر آن روش‌ها به همان اندازه خوب بودند، در این میان فقط یک تفاوت در روش ایجاد می‌شد، که اهمیت چندانی ندارد (ibid, p.56).

برومر در این باره اظهار برتوکی<sup>۱</sup> را در مورد کارکرد دعای باواسطه مطرح می‌کند. وی می‌گوید شخص مؤمن وساطت افرادی را می‌کند که در مورد آنها مسئولیت دارد. این وساطت به معنای آن نیست که مؤمن فکر می‌کند اگر واسطه دعای دیگری شود، خداوند کار بیشتری انجام خواهد داد، بلکه بدین معناست که این شخص خود را درگیر مشکل دیگری می‌کند. «دیگری» شخصی است که حاجتی دارد و خدا نیز چون ولی و سرپرست اوست، به عنوان یک شخص به مشکل او آگاه می‌باشد؛ بنابراین شخصی که واسطه می‌شود، در دغدغه خدا و انسان سهیم می‌گردد. او با دعا و نگرانی که برای فرد دیگر دارد، به مفهوم جدیدی از مسئولیت و دغدغه دست می‌یابد، ولی باز هم برومر تبیین حاضر را قابل قبول نمی‌داند و مشکل آن را بیان می‌کند. به نظر برومر مشکل اندیشه برتوکی این است که هیچ فضایی برای نقش استغاثه‌آمیز بودن دعای باواسطه باقی نمی‌گذارد. دعا برای نیازهای دیگران حاکی از خصوصیت خیرخواه بودن دعاکننده است. درحقیقت دعاکننده و واسطه، خیر را برای خود رقم می‌زند. اثر اصلی که در پس این کار دعاکننده نهفته می‌باشد، اثر درمانی و قدرت معنوی است که در حاجت‌خواهی از خدا قرار دارد.

پرایس<sup>۲</sup> نیز با برومر هم عقیده بوده، معتقد است حتی یک شخص بی‌دین هم دعا را با این تفسیر، فعالیتی معنادار تلقی می‌کند. افراد بی‌دین ولی خوش‌قلب که به این دعا‌های متفکرانه یا تفکرات

۱. P.A. Bertocci: فیلسوف معاصر ایتالیایی.

۲. H.H. Price (1899-1984): فیلسوف و منطق‌دان انگلیسی. او فکر می‌کرد هم‌اندیشی (تلپاتی) و بصیرت، دو موردی هستند که روی ذهن ناخودآگاه تأثیر می‌گذارند.

دعاهمحرور اعتقادی ندارند، برآنند که هیچ تفاوتی نسبت به وضع قبلی شخصی که برای او دعا می‌شود، ایجاد نخواهد شد. تنها چیزی که به آن اذعان می‌کنند اینکه دعاکننده شخص خیرخواهی است؛ زیرا او با مهربانی نسبت به مشکلات و نیازهای دیگران حساس بوده و به خدا متوسل می‌شود تا دیگری آرامش خاطر یابد. افراد بی‌دین که به‌طور کلی اثر و معنای دعای باواسطه را رد می‌کنند، تنها چیزی را که روشن می‌دانند آنکه دعاکننده دلسوز و خیرخواه است و شخصی که برای او دعا می‌شود، باید از او تشکر و قدردانی کند.

#### ۵-۴. الگوی رابطه شخصی با خدای خیر مطلق

اگر قرار بود درخواستی از جانب شخص به خدایش صورت نگیرد، رابطه انسان با خدا به شیء فروگاسته می‌شد که خدا از آن نگهداری می‌کند، نه انسانی که با او رابطه‌ای شخص‌وار (Personal Relation) دارد و می‌تواند این رابطه را مدیریت کند. از نظر برومر، بنیان و ماهیت این رابطه بر آزادی اراده و مختار بودن دو طرف گذاشته شده است. این مسئله تا جایی برای برومر و به‌طور کلی برای الهی‌دانان گشوده<sup>۱</sup> مهم است که در هر جا اختیار انسان یا خداوند با چالش روبه‌رو شده است، سایر صفات خدا در جهت حفظ آن بازتعریف می‌شود. اختیار در باور این مکتب، جزء مؤلفه‌های مهم بر سازنده مفهوم «شخص» است و نباید رابطه انسان و خداوند به رابطه فاقد عنصر اختیار و بنابراین غیرشخصی قلمداد شود؛ براین اساس خیرخواهی الهی در اندیشه برومر در متن یک رابطه شخصی تبیین می‌شود. این گروه به‌منظور تداوم و بقای اختیار و آزادی انسان‌ها معتقدند خداوند طوری اهدافش را تعیین می‌کند که امکان تغییر و بازبینی آن وجود دارد. مطابق این دیدگاه با دعا می‌توان بر خواست خداوند تأثیر گذاشت (برای مطالعه بیشتر، ر.ک: رهبری، ۱۳۹۸). در دعا انسان خود خویشتن است و اتکای خود را آزادانه برملا می‌سازد و می‌داند بر ایجاد رابطه با خداوند مؤثر واقع می‌شود؛ حتی اگر ماحصل این تأثیر، کسب چیزی از خداوند نباشد. عنصر اساسی در دعا احساس اتکا و مخلوق بودن است (برور، ۱۳۸۸، ص ۱۲۹-۱۳۱).

۱. این گروه به‌منظور تداوم و بقای اختیار و آزادی انسان‌ها معتقدند خداوند به‌گونه‌ای اهدافش را تعیین می‌کند که امکان تغییر و بازبینی آن وجود دارد. مطابق این دیدگاه با دعا می‌توان بر خواست خداوند تأثیر گذاشت.

برهمن اساس برومر معتقد است ارتباطی که در دعا برقرار می‌شود، ارتباطی شخصی است و تنها الگوی مناسب برای برقراری رابطه با خداوند را همین می‌داند. او ارتباطی را شخصی می‌داند که در آن هر دو طرف برای ایجاد، استمرار، تغییر، حفظ و پایان رابطه، آزادانه تصمیم‌گیرنده باشند.

### تحلیل و نتیجه

تفسیر برومر از دعا برای همه اشکال دعاها در خواستی لوازم و دلالت‌هایی دارد؛ نخستین دلالت مهم آنکه این نوع تفکر امکان اینکه دعای درخواستی به‌عنوان فرآیندی لحاظ شود که انسان با متوسل شدن به آن، تمامی وظایفش را رها و به خدا واگذار کند، از میان می‌برد. با ارائه این تحلیل از دعای درخواستی، چنین دعایی را نمی‌توان تلاشی نافرجام دانست. دعا با تسلیم در مقابل سرنوشت سازگاری ندارد، بلکه فعالیت و مشارکت در تحقق اراده خداوند است ( Brummer, 1984, pp.56-57).

دلالت و مفهوم دوم آنکه دعایی که از افراد بیشتری برآید، تأثیرگذارتر از دعای یک شخص است؛ نه به این دلیل که به خداوند اصرار بیشتری می‌شود، بلکه به این دلیل که افراد بیشتری از خداوند در تحقق اراده‌اش کمک می‌طلبند. به‌نظر برومر، سخن فارمر<sup>۱</sup> در مورد دومین دلالت قابل توجه است: به‌نظر فارمر این تبیین نسبت به نظریه‌های دیگر برای دعاها مشارکتی قابل قبول‌تر است. هرچند دعاها ممکن است سطحی باشند، ولی واحدهای بیشتری از اصرار به خدا وجود دارد. حضور افراد بیشتر مساوی است با تأثیر بیشتر؛ صرف نظر از اینکه عشق و رابطه عمیقی در میان آنها وجود دارد یا نه یا از بینش قوی و بصیرت کافی برآمده است یا نه (ibid, p.58).

دلالت سوم اینکه پیش‌فرض دعا برای موفقیت در امور روزانه شخص این است که این امور به خدا «واگذار» می‌شود. انسان مؤمن باید در فعالیت‌های روزانه‌اش با خدا درگیر باشد تا جایی که در کار جهان با خدا دخیل شود. محدوده این دخالت می‌تواند با دعا و اصرار برای یک نیاز خاص باشد. چهارمین دلالت اندیشه بیان شده از این امر حکایت دارد که اگر اراده خداوند ملاک تلاش انسان باشد، باید معیار محتوای دعاها ما نیز باشد. اگر در دعاها درخواستی دعاکننده در تحقق اهداف خداوند مشارکت می‌کند، اراده‌اش را هم‌جهت با اراده خداوند خواهد کرد. هدف همه درخواست‌های

۱. متأله مسیحی که در سال ۱۸۲۵م در ایالت ویرجینیا امریکا متولد شده است.

ما باید هماهنگ شدن با خواست خدا باشد؛ بنابراین دعاکننده باید این نکته را مد نظر قرار دهد که صلاح خداوند و تطابق با اراده الهی نیز در استجابات دعاهاى او ضرورى است.

آخرین دلالت در ارائه الگوی قابل قبولی است که داعی با خدایش در قالب آن وارد فرآیند دعا می‌شود. خدای خیر مطلق، شخصی است که بر طرف دیگر دعا ریاست ندارد؛ به گونه‌ای که هرطور خواست، رابطه ایجادشده در دعا را مدیریت کند و آن را به هر سمتی ببرد. هردو طرف دارای هویت‌اند و لزوماً قرار نیست کسب و تجارتی صورت گیرد؛ بنابراین می‌توان به عدم قطعیت و جبرگرایی جهان از دیدگاه برومر اذعان کرد.

درنهایت در دیدگاه برومر، متعلق دعا - یعنی اینکه برای چه اموری دعا کنیم و برای چه اموری دعا نکنیم - منوط به بصیرت و بینش ماست. نباید چیزی را محتوای دعای خود قرار دهیم که محال عقلی یا محال منطقی باشد و قدرت خداوند به استجابات آن تعلق نمی‌گیرد؛ بدین معنا که استجابات آن دعا در گرو انکار ذات و صفات خدا باشد.

این دیدگاه در کنار دیدگاه‌های گوناگونی که متکلمان ادیان مختلف برای تبیین و حل پیرامون دعا طرح کرده‌اند، دارای نقاط قوتی است که توجه و تأمل به آن در فضای اندیشه دینی کنونی ما نتایج بسیاری دارد.

برومر ابتدا به تفکیک مسائل متعددی که حول محور دعا طرح شده‌اند، پرداخته است و یکی از آنها - تعارض استجابات دعا و خیریت مطلق خدا - محور نوشتار حاضر بود. روش تحلیل برومر در پاسخ به مسئله حاضر و بررسی احتمالات طرح شده جهت تبیین آن، می‌تواند از نظر روش شناختی مدلی قابل توجه و کاربردی باشد... او در مسئله تعارض استجابات دعا و خیریت مطلق خدا ابتدا به صورت کلی و سپس به بررسی مصادیق خاص این مسئله یعنی حاکمیت الهی و وساطت می‌پردازد. بحث از وساطت به‌ویژه در فضای شیعی قابل توجه و تطبیق است. این مسئله که امروزه مورد طعن برخی گروه‌های مسلمان مانند وهابیت می‌باشد، با توجه به دیدگاه برومر قابل بازخوانی و تبیین جدیدی است.

نقطه قوت دیگر این کار قابلیت فراهم‌شده ازسوی برومر و دیدگاهش برای آغاز مطالعات تطبیقی در فضای اسلامی و مسیحی است. مسائل مطرح ازسوی برومر قابل عرضه به معارف اسلامی و شیعه است که در یافتن پاسخ‌هایی متناسب با فرهنگ و پیشینه اسلامی و شیعی از نتایج آن

می‌باشد؛ بدین ترتیب ثمربخشی مقاله پیش رو در گرو انجام تلاش‌های پژوهشی آتی برای تطبیق آن با آرای علمای اسلامی است.

به نظر می‌رسد بحث از دعا درباره حاکمیت الهی در فضای اسلامی قابل طرح نیست؛ چراکه این بحث در مسیحیت به دنبال مأموریت ناتمام عیسی و تصلیب طرح شده است؛ هرچند شاید در فضای شیعی بتوان دعا برای حاکمیت الهی را با دعا برای فرج موعود قابل تطبیق دانست.

## منابع

۱. برومر، ونسان؛ **دین در دنیای مدرن** (مجموعه سخنرانی‌های ونسان برومر)؛ ترجمه امیر اکرمی و دیگران؛ تهران: پژوهاک کیوان، ۱۳۸۳.
۲. بوبر، مارتین؛ **من و تو**؛ ترجمه الهام عطاردی و ابوتراب سهراب؛ تهران: فرزانه، ۱۳۸۸.
۳. جراحی، ام هانی و رضا اکبری؛ «تحلیل پاسخ مرتضی مطهری و ونسان برومر در مسئله شفاعت و خیرخواهی خداوند»، **پژوهش‌های فلسفی و کلامی**؛ ش ۱، بهار ۱۳۹۸، ص ۲۲-۶.
۴. رازی، فخرالدین؛ **المطالب العالیة**؛ تحقیق احمد مجازی السقا؛ بیروت: دارالکتب العربی، ۱۴۰۷ق.
۵. رهبری، مسعود؛ **بررسی تطبیقی شخص‌وارگی تصویر خداوند در اندیشه علامه طباطبایی و ونسان برومر** (رساله دکتری رشته حکمت متعالی)؛ اصفهان: دانشگاه اصفهان، ۱۳۹۸.
۶. شیرازی، صدرالدین محمد؛ **الحکمة المتعالیة**؛ ج ۲، بیروت: دار إحياء التراث العربی، ۱۴۱۰ق.
۷. طباطبایی، سیدمحمدحسین؛ **المیزان**؛ ترجمه محمدباقر موسوی همدانی؛ قم: دفتر انتشارات اسلامی، ۱۳۸۸.
۸. موحد، ضیاء و زینب برخورداری؛ **مهارت‌های منطق جدید**؛ تهران: دانشگاه تهران، ۱۳۸۸.
9. Brummer, Vincent; *Speaking of a Personal God*; Cambridge: first published, 1992.
10. Brummer, Vincent; *The Model of Love*; Cambridge: first published, 1993.
11. Brummer, Vincent; *What are we doing when we pray?*; London: First published, 1984.
12. Heiler, Friedrich; *Prayer*; translated by SAMUEL McCOMB; New York: Oxford University Press, 1958.

# پاسخ به طرح شبهات ناصر القفاری به امامت و علم ائمه علیهم السلام از طریق الهام و وحی

مرضیه مینایی پور<sup>۱</sup> و محمد کرمی نیا<sup>۲</sup>

## چکیده

محور همه ایرادات و شبهات ناصر القفاری به علم امامان به دلیل صفات و شئونی است که شیعیان برای امامان خود قائل اند. ناصر القفاری با ایجاد شبهات، قصد دارد رکن اصلی اصول دین را که در مورد امامت است، دچار شبهه نماید. او تصمیم دارد با بیان این شبهات، بیان کند که ائمه خود را برتر از پیامبران دانسته اند و علم آنها از طریق وحی انجام می گیرد و وحی تحت اختیار امامان است؛ بنابراین دانش نزد شیعه بیشتر از مسلمانان دیگر بوده، همین موضوع باعث ایجاد تفرقه و نفاق میان مسلمانان گردد. وی برای بیان شبهات خود به کتاب **اصول کافی** استناد کرده است؛ بنابراین هدف از پژوهش حاضر، بررسی علم ائمه علیهم السلام و پاسخ به برخی شبهات ناصر القفاری در این باره بوده که به صورت توصیفی - تحلیلی انجام شده است. نتایج نشان می دهد امامان یا ائمه علیهم السلام وراثان پیامبر و ادامه دهندگان راه پیامبر صلی الله علیه و آله هستند و علم خود را از سه طریق قرآن و تفسیر آن، ارث بردن احادیث از امامان و پیامبران پیشین و علم افاضی کسب نموده اند.

**واژگان کلیدی:** شبهات، ناصر القفاری، امامت، علم ائمه علیهم السلام، الهام و وحی.

تاریخ تأیید: ۱۴۰۰/۱۱/۲۸

تاریخ دریافت: ۱۳۹۹/۱۱/۲۹

۱. طلبه سطح سه و دانشجوی دکتری شیعه شناسی دانشگاه ادیان و مذاهب قم (m.minacipour@yahoo.com).
۲. دانشجوی دکتری کلام امامیه دانشگاه قرآن و حدیث قم (karaminia.mohammad@yahoo.com).

## مقدمه

مسئله امامت پس از توحید و نبوت، مهم‌ترین مسئله در دین اسلام است. امت اسلامی به طور کلی در این باب به دو فرقه بزرگ شیعه و اهل سنت تقسیم شده است که هر یک از این دو فرقه با وجود اختلافات درون‌گروهی، دو تفاوت جوهری با یکدیگر دارند. به باور جمیع فرقه‌های شیعه، امام باید منصوص باشد؛ یعنی شخص امام باید از جانب خدا و رسول خدا تعیین شده باشد؛ زیرا عصمت در امام شرط است و شخص معصوم را فقط خدا و رسول خدا می‌شناسد. شیخ طوسی می‌فرماید:

امامت پس از توحید، مهم‌ترین مسئله دینی است، چه بدون شناخت و فهم جایگاه امام، توحید ناقص خواهد بود و جمیع دستاوردهای پیامبر اعظم ﷺ در معرض خطر و اضمحلال قرار خواهد گرفت (طوسی، ۱۳۵۱، ص ۵۰).

فیاض لاهیجی نیز در این باره گفته است:

جمهور امامیه، امامت را از اصول دین دانند؛ زیرا بقای دین و شریعت را به وجود امام موقوف دانند؛ چنان‌که ابتدای شریعت موقوف به وجود نبی است؛ پس حاجت دین به امام بسان حاجت دین به نبی است (فیاض لاهیجی، [بی تا]، ص ۳۳۳).

از سوی دیگر علم امام که در علم کلام اسلامی اصطلاحاً «علم امام» گفته می‌شود، هرچند از مقولاتی است که بیشتر دانشمندان و متکلمان اسلامی، اعتقاد بدان را از ضروریات دینی به‌شمار نمی‌آورند، ولی در مجامع علمی و محافل مذهبی شیعه، گاه همچون ضروریات دینی مورد بحث و گفت‌وگو بوده و چه بسا در قرون اخیر، حوزه‌های علمیه را با چالش روبه‌رو ساخته و گرایش‌های فکری ناهمسانی را به وجود آورده است؛ چنانچه گاهی برخی را چاره‌ای جز سکوت یا احتیاط و همگرایی نبوده است (رهبری، ۱۳۹۰، ص ۲۱۶).

از سوی دیگر در سال‌های اخیر با چاپ مقالات و رساله‌هایی از سوی محققان و نویسندگان اهل سنت، مسئله امامت، عصمت و علم امام را به چالش کشیده است. از میان این دسته از نویسندگان می‌توان به ناصر بن عبدالله القفاری از اساتید عربستان اشاره کرد که بیشتر نوشته‌هایش را به نقد مذهب شیعه اثناعشری اختصاص داده است. از جمله کتاب‌های معروف او، رساله دکتری وی با عنوان «أصول مذهب الشیعة الأثنی عشریة؛ عرض و نقد» است و محور بحث این مقاله نیز شبهات وارده ایشان به مسئله امامت می‌باشد. وی در این رساله می‌کوشد با استناد به منابع شیعه، آموزه‌های شیعی را مورد نقد و نظر قرار دهد و چنان جملات را هنرمندانه در کنار یکدیگر قرار می‌دهد که بتواند



شبهه‌ای که مد نظر اوست، در اذهان عمومی وارد نماید و خود عامل تفرقه میان مسلمانان شود. همچنین در برخی موارد جملاتی که از منبع آن آورده است، به‌طور کامل نیامده یا بدان‌صورت که منظور متکلم بوده، توضیح داده نشده است.

در زمینه شبهات عنوان‌شده از سوی ناصر القفاری در این سال‌ها پژوهش‌هایی انجام شده است که می‌توان به برخی از این مقالات اشاره کرد. مروی و حسن نادم (۱۳۹۹) به مسئله پاسخ به شبهات ناصر القفاری در مورد تقیه در شیعه پرداخته‌اند. کلاهیچایی و قندهاری (۱۳۹۹) به مسئله پاسخ به شبهات ناصر القفاری در مورد رجعت در شیعه پرداخته‌اند. پاشایی و همکاران (۱۳۹۱) پاسخ به شبهات بدأ و نصرت‌الله به مسئله پاسخ به شبهات ناصر القفاری در مورد مهدویت پرداخته‌اند.

از این‌رو هدف از پژوهش حاضر، بررسی شبهات ناصر القفاری در مورد مسئله امامت است که به‌صورت توصیفی - تحلیلی انجام شده، ولی چون این بحث بسیار گسترده بوده و ابعاد زیادی را تحت پوشش قرار می‌دهد، پژوهش پیش‌رو، بر شبهات القفاری در مورد علم امامان<sup>علیهم‌السلام</sup> که از طریق وحی دریافت می‌کنند، تمرکز دارد و به این مسئله پرداخته است.

در ابتدا به مفهوم‌شناسی برخی اصطلاحات مانند امامت، وحی و علم امام خواهیم پرداخت. سپس در بخش بعدی شبهات القفاری در مورد موضوع پژوهش آورده شده است و این شبهات با منبع آورده شده (اصول کافی) مورد بررسی قرار گرفته و به آنها به‌طور اجمالی پاسخ داده شده است. در انتها نیز تحلیل کلی در مورد علم امام انجام شده است.

## ۱. مفهوم‌شناسی تعریف امام، وحی و علم امام

### ۱-۱. امامت و نبوت

واژه امام، اسم مصدر است و در اصل، از مادّه «ام» به معنای قصد کردن آمده است؛ پس امام به هرچه انسان بدان توجه کند و مقصود او را واقع شود، اطلاق می‌شود. «ام» به معنای اصل و مرجع است (وزیری، ۱۳۸۶، ص ۸۶). راغب اصفهانی در باب معنای امام که در سوره الاسراء آیه ۷۱ می‌گوید:

امام یعنی مقتدا و کسی یا چیزی که بدو اقتدا کنند. ممکن است امام انسانی باشد که به قول و فعل او اقتدا نمایند یا کتاب آسمانی و غیر آن باشد، حق یا باطل باشد و جمع امام، ائمه است. خداوند باتوجه بدین معنا

فرمود: روز قیامت هرکس را با امام و پیشوایشان خواهیم خواند (راغب اصفهانی، ۱۳۸۵).

واژه «امام» در قرآن مجید دوازده مرتبه به صورت مفرد و جمع وارد شده است که تا حدودی دارای همین معنا می‌باشد. کلمه امام دو مرتبه در آیه ۱۲ و ۴۱ سوره توبه و قصص آمده است، دو مرتبه در آیات ۱۲، ۱۲ و ۱۷ سوره‌های هود، احقاف و یس، یک مرتبه در آیه ۷۹ سوره حجر، یک مرتبه در آیه ۷۴ سوره فرقان، دو مرتبه در آیات ۷۳ و ۲۴ سوره‌های انبیاء و سجده: «وَجَعَلْنَاهُمْ أُمَّةً يَهْتَدُونَ بِأَمْرِنَا»، یک مرتبه در آیه ۵ سوره قصص، یک مرتبه در آیه ۷۱ سوره اسراء و یک مرتبه در آیه ۱۲۴ سوره بقره آمده است. در جمیع این آیات، گاه امام پیشوای پرهیزکاران و در خط نبوت است و گاهی دیگر، پیشوای تبه‌کاران و در خط شیطان است.

شیخ مفید نیز می‌فرماید:

شیعه‌بودن یعنی تبعیت و پیروی، همراه با باور دینی و محبت شدید، نسبت به متبوع خود. خداوند باتوجه به همین معنا فرمود: «وَإِنَّ مِنْ شِيعَتِهِ لِإِبْرَاهِيمَ: ابراهیم از شیعیان نوح بود» (صافات: ۸۳). بدیهی است پیروی ابراهیم از نوح همراه محبت و باور دینی است و پیروی خشک زبردست از زبردست نمی‌باشد (مفید، ۱۳۷۱، ص ۳۶).

بر اساس سخن شیخ مفید، شیعه به پیروان خاص اطلاق می‌شود که همراه با محبت و باورمندی دینی است. باتوجه بدین نکته، شیعه حاضر است هرچه دارد در راه رهبر محبوب خود فدا کند. نکته قابل توجه آنکه وقتی کلمه «شیعه» مطلق آورده شود، به پیروان حضرت علی و دیگر امامان علیهم‌السلام اطلاق می‌گردد که معتقد به امام منصوب‌اند و اگر مقصود جز این باشد، همراه مضاف‌الیه ذکر می‌شود؛ مانند شیعه آل امیّه، شیعه آل عبّاس و... (بیات، ۱۳۹۲، ص ۹).

بنابراین کلمه امام به معنای پیشوا و رهبر است. امامت در اصطلاح شیعه، عبارت از یک منصب عام الهی و خدادادی است. نبوت و امامت دو منصب الهی‌اند که از جانب خداوند به افراد برگزیده و شایسته اعطا می‌شود تا واسطه فیض الهی به سوی مردم و هدایت آنان به کمال و سعادت باشند و نبی و امام به واسطه این دو منصب الهی، دارای وظایف خاص و مقام و منزلت ویژه‌ای می‌شوند.

تعریف نبوت و امامت بدین شرح است:

نبوت منصبی است از جانب خداوند که پیام و دستوراتی را به وسیله وحی، از ناحیه خداوند دریافت کرده، آن را ابلاغ می‌کند، اما امامت، ریاست و زعامت عمومی بر مردم در امور دین و دنیاست. چنانچه از تعریف این دو روشن شد،

نبوت مقام دریافت وحی از جانب خداوند است که اگر با مقام رسالت همراه شود، وظیفه ابلاغ و نشر احکام الهی به عامه مردم، به آن افزوده می‌شود. ولی امامت مرحله اجرای عملی احکام شرع در جامعه است؛ یعنی امام با بهره‌گرفتن از ریاست عمومی بر مردم از طرف خداوند موظف به تشکیل جامعه اسلامی و پیاده‌نمودن احکام شریعت است. به عبارت دیگر امام علاوه بر ارائه طریق به مردم، موظف به رساندن آنها به مطلوب هم هست (حسینی، ۱۳۸۰، ص ۱).

پیامبر اسلام در زمان حیات خود عهده‌دار ریاست جامعه اسلامی بود؛ یعنی هم عهده‌دار امور دنیوی مردم و هم مرجع امور دینی آنان بود. این مطالب مورد اتفاق شیعی و سنی است. امام در فرهنگ شیعه، شخصی است که از طرف خدا تبیین می‌شود تا همه مقامات پیامبر غیر از نبوت یعنی تلقی و ابلاغ وحی (وحی نبوت و نه الهام) به او منتقل شود؛ بنابراین امام، شخصی است که کلامش در تبیین و تفصیل وحی، همانند کلام پیامبر، حجت و واجب‌الإطاعه است؛ یعنی امام هم مبین مجملات قرآن و هم مفصل کلیات قرآن است و در یک کلام، مفسر واقعی قرآن می‌باشد؛ بنابراین امامان دارای عصمت و علم خدادادی می‌باشند (وزیری، ۱۳۸۶، ص ۸۸).

## ۱-۲. وحی

وحی، پدیده‌ای روحی است که گاهی در وجود برخی افراد که ویژگی‌های منحصر به فردی دارند، به وجود آمده و آنها را از طریق مکاشفه باطنی یا ایجاد صداهایی در گوش ایشان، به عالم والا متصل می‌کند و در این حال شخصی که به او وحی شده است، دچار حسی ناگهانی از خارج وجود خود می‌گردد. این حالت، برخلاف گمان منکران وحی، از درون فرد نشأت نگرفته و امری فکری و ذهنی به همان گونه که از افراد نابغه سر می‌زند، نیست، بلکه القایی روحانی است که از عالم والا بر شخص دارای صلاحیت و امین وارد می‌گردد. وحی پدیده‌ای روحی است و فقط برای شخصی که صلاحیت دریافت آن را دارد قابل درک می‌باشد و دیگران قادر به توصیف کُنه آن نیستند و ناگزیر به بیان آثار و عوارض آن بسنده می‌کنند (فتاحی‌زاده و جدیدی، ۱۳۸۹، ص ۱۱۶). واژه «وحی» از جمله واژگان دوسویه به‌شمار می‌رود. ساختار معنایی آن برای تحقق مفهوم خارجی به دو طرف نیازمند است؛ بنابراین با درک ساختار مفهوم اصلی وحی که مفهومی دوسویه بوده و به دو طرف نیازمند است، به بهترین شکل، ارتباط و اتصال میان فرشته وحی با شخص پیامبر ﷺ درک می‌شود و ضعف

و نادرستی دیدگاه‌هایی چون رؤیای رسولانه و تجربه دینی پیامبر و خواب و خیال پیامبرانه درباره قرآن آشکار می‌گردد (ظفری و همکاران، ۱۳۹۶، ص ۱۳۱). واژه وحی و مشتقات آن حدود هشتاد مرتبه در قرآن وارد شده است. علاوه بر واژه وحی، اصطلاحات «انزال، تنزیل، القاء و تکلم» نیز دامنه بحث وحی را در قرآن گسترده کرده است. کلمه وحی در زبان عرب در معانی متعددی به کار رفته است؛ از آن جمله می‌توان به کتابت، اشاره، پیغام، الهام سخت پوشیده و هر مطلبی که (به طریقی به دیگری القا شود و نیز خط و نوشته، اشاره کرد (معارف، ۱۳۸۲، ص ۴۴). اگرچه واقعیت وحی یک ادراک مرموز است، ولی رشته ویژگی‌هایی دارد که می‌تواند تا اندازه‌ای واقعیت آن را روشن سازد؛ در ذیل به برخی از آنها اشاره می‌شود:

**الف) وحی، از قبیل ادراکات معمولی نیست:** معرفت‌های معمولی انسان شامل معرفت‌های - حسی، عقلی و وجدانی - می‌باشد. این سه نوع ادراک میان تمامی انسان‌ها مشترک است، اما وحی از هیچ‌یک از این سه مقوله نیست، بلکه انسان والایی یک رشته حقایق را به صورت روشن درک می‌کند، درحالی که در دریافت آن نه حس دخالت دارد، نه خرد و نه از گونه وجدانیات است.

**ب) وحی، تعلیم الهی است:** وحی به عنوان پدیده‌ای امکانی که سبب و منشأی آن پروردگار یگانه است و اوست که انسان را به حقایق آشنا می‌سازد و آنچه را که نمی‌داند به او می‌آموزد. در آیه ۵۱ سوره شوری به سه نوع وحی با سه جمله اشاره شده است: ۱. القای در قلب و روح بدون واسطه و به طور مستقیم: «إِلَّا وَحْيًا»؛ ۲. القای در قلب و روح به طور غیرمستقیم؛ مانند تکلم خداوند با موسی از ورای حجاب (درخت): «اَكُوْ مِنْ وَّرَایِ حِجَابٍ»؛ ۳. تعلیم وحی به واسطه فرشته: «اَكُوْ یُرْسِلُ رَسُوْلًا».

در قسم نخست حقایق غیبی بدون کوچک‌ترین واسطه‌ای بر قلب پیامبر ﷺ فرود می‌آید، درحالی که در قسم دوم این حقایق بر موجودی از قبیل کوه و درخت تجلی یافته و نبی از آن طریق تلقی می‌کند؛ به عبارت دیگر تجلی گاهی بدون واسطه و گاهی با واسطه است. در قسم سوم، آموزگار وحی (فرشته) پس از تلقی آن از مقام ربوبی آن را در اختیار پیامبر قرار می‌دهد و در هر حال وحی برای خود، مبدأ و مصدری دارد و آن مقام ربوبی است.

**ج) آگاهی از سرچشمه وحی:** پیامبران درحالی که وحی را تلقی می‌کنند، در همان حال از سرچشمه آن آگاه‌اند و می‌دانند از جهان غیب و عالم ربوبی است که آن را بدون واسطه یا با واسطه

دریافت می‌کنند؛ در این مورد هیچ‌گونه شکی در آنان راه ندارد (سبحانی تبریزی، ۱۳۷۷، ص ۵). تفاوت میان وحی و الهام بدین شرح است: غالب اندیشمندان وحی و الهام را از یک سنخ دانسته، تفاوتشان را نه در مقام فعل، بلکه از ناحیه فاعل دانسته‌اند. محمد عبده در رساله توحید می‌نویسد: معرفتی که با واسطه یا بی‌واسطه برای انسان حاصل شود، اگر بدانند از جانب خداست، وحی بوده، ولی اگر نداد، الهام نامیده می‌شود (عبده، ۱۳۸۵، ص ۵۷)؛ پس الهام نوعی احساس است مانند اندوه و شادی یا گرسنگی و تشنگی. این گفتار در تمایز وحی و الهام، سخن تام و کاملی نیست؛ زیرا قرآن کریم - آن‌گونه که بیان شد - القائنات شیطانی را نیز با واژه وحی تعبیر کرده است؛ بنابراین علم و فقدان علم نمی‌تواند سبب تمایز این دو واژه گردد. ولی وحی از طریق ملائکه شهود فرشتگان بر نفس نبوی افزوده می‌شود. بر همین اساس احادیث قدسیه را وحی نمی‌دانند با آنکه به اتفاق اهل معرفت، احادیث قدسیه، کلام حق است. دیگر اینکه الهام کشف معنوی صرف است، ولی وحی از اقسام مکاشفات شهودی متضمن کشف معنوی می‌باشد؛ زیرا فرشته گاهی به صورتی از صور و معنا متمثل می‌شود. سوم اینکه وحی از خواص نبوت و الهام از خواص اهل ولایت است (ابن عربی، ۱۳۷۷، ص ۵۹۰).

شهید مطهری در تمایز وحی و الهام می‌فرماید:

وحی غالباً با واسطه فرشته همراه است. پیامبران معمولاً وحی را به وسیله یک موجود دیگری - نه مستقیم از خدا - که نام او «روح القدس»، «روح الامین» و «جبرئیل» است، می‌گیرند، ولی در غرایز و الهامات فردی این چیزها در کار نیست (خلیلی، ۱۳۸۷، ص ۵).

### ۱-۳. علم ائمه

برای تبیین علم امام، شناخت ماهیت علم امری ضروری است. ملاصدرا می‌گوید: علم حقیقتی است که وجود آن عین ماهیت آن است و نمی‌توان تعریف حدی از آن ارائه داد (ملاصدرا، [بی‌تا]، ج ۳، ص ۲۷۸). علامه طباطبایی می‌نویسد: «وجود العلم ضروری عندنا بالوجدان و كذلك مفهومه بدیهی لنا» (طباطبایی، [بی‌تا]، ص ۲۹۳). از نظر علامه وجود علم و مفهوم آن ضروری و بدیهی است و تعاریف ارائه شده به انسان این توانایی را می‌دهد که بر ویژگی‌های علم اطلاع یابد. راغب می‌گوید: علم ادراک حقیقت شیء است و این دو نوع است؛ یکی درک خود حقیقت شیء و دیگری درک اثبات چیزی را بر چیز دیگر یا درک نفی چیزی را از

چیز دیگر. قسم نخست دارای یک مفعول است، قسم دوم دارای دو مفعول است. معنای علم که برداشتن حجاب یا انکشاف است، آنگاه که به نهایت برسد، به آن درک می‌گویند: «و أدرك بلغ أقصى الشيء» (راغب اصفهانی، ۱۴۱۴ ق، ص ۳۴۳).

ایشان در کتاب مبدأ و معاد پس از بیان چهار مقدمه درباره تعریف علم می‌گوید:  
علم عبارت است از حصول شیء مجرد از ماده و عوارض آن برای امر مجردی که مستقل در وجود باشد، خواه این حصول برای خودش (بنفسه) باشد. چنان که در علم حضوری<sup>۱</sup> است و خواه این حصول برای غیر به صورت شیء باشد؛ مثل علم حصولی<sup>۲</sup> (هاشمی، ۱۳۹۳، ص ۵۰).

پس از تعریف علم، قدر متیقن این است که امام باید به دو چیز عالم باشد: یکی به همه معارف، اخلاقیات، تکالیف و احکام حلال و حرام شریعت تا بتواند بعد از پیامبر، مرجع علمی مردم باشد و منصب ارشاد و هدایت امت اسلامی را بر عهده گیرد. امر دیگر اینکه باید در امر زمامداری و رهبری امت اسلام قادر و توانا باشد و از علوم و اطلاعات لازم برای زمامداری برخوردار باشد تا بتواند رهبری و امامت امت را بر عهده گیرد و با اجرای کامل و صحیح قوانین و برنامه‌های حیات‌بخش اسلام، کشور اسلامی را به خوبی اداره کند. حضرت موسی بن جعفر علیه السلام می‌فرماید:

طریق وصول علم ما سه‌گونه است: گذشته و آینده و حادث، اما علوم گذشته برای ما تفسیر شده و اما آینده نوشته و در اختیار ما نهاده شده است و اما حادث در اثر القا در قلب و تأثیر در گوش حاصل می‌شود و نوع آخر افضل علوم ما می‌باشد، در صورتی که بعد از پیامبر ما پیامبری نخواهد آمد (صفار قمی، ۱۴۰۴ ق، ص ۳۱۸).

در این حدیث سه طریق برای علوم ائمه ذکر شده است؛ نخست تفسیر و توضیحی که به‌وسیله پیامبر یا امام سابق انجام گرفته است؛ دوم نوشته و کتابی که به دستشان رسیده است؛ سوم القای در

۱. علم حضوری آن است که معلوم خود در نزد عالم حاضر باشد (نه صورتش). در این قسم از علم، میانجی و واسطه‌ای بین عالم و معلوم نیست؛ مانند علم مستقیم و احاطه کامل خداوند به موجودات و پدیده‌های هستی و آگاهی انسان از حالات خود (خودآگاهی).

۲. علم حصولی: اگر واسطه‌ای میان عالم و معلوم وجود داشته باشد که آگاهی به‌وسیله آن حاصل شود، آن را علم حصولی می‌گویند و اگر چنین واسطه‌ای موجود نباشد، آن را علم حضوری می‌نامند. در علم حصولی، مفهوم یا صورت معلوم در نزد عالم حاضر است، ولی در علم حضوری، وجود خود معلوم در نزد عالم حضور دارد؛ مانند علم انسان به خودش.

قلب و تأثیر در گوش که افضل علوم نامیده شده است.

براین اساس یکی از راه‌های علم امامان علیهم‌السلام، از طریق قرآن می‌باشد. قرآن کتاب جامعی است که تمامی علوم مورد نیاز مردم، کلیات و ریشه‌های همه علوم در این کتاب آسمانی نهاده شده است و هرکس به مقدار استعداد و توانش می‌تواند از آن بهره‌گیرد.

یکی دیگر از راه‌های علم امامان علیهم‌السلام، ارث‌بردن احادیث است. این نوع از علوم از طریق احادیث حاصل می‌شود که در حدیث حضرت موسی بن جعفر علیه‌السلام به عنوان «غابر» معرفی شده و به «مزبور» و «مکتوب» تفسیر شده است. این احکام و قوانین از سوی پیامبر اکرم صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم در اختیار مسلمانان قرار داده شده است. پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم این احکام را به حضرت علی علیه‌السلام انتقال داد. پس از بعثت نیز پیامبر اکرم صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم از جانب خدا مأموریت یافت همواره علی علیه‌السلام را به خود نزدیک کند و در تعلیم و تربیت او بکوشد (عسگری، ۱۳۹۴، ص ۱).

راه دیگر علم امامان علیهم‌السلام، علم غیب است. انسان از راه‌های گوناگون حس و تجربه، عقل و استدلال و الهام و اشراق می‌تواند بر سه ضلع اساسی هستی خدا، خود و جهان پیرامون آگاهی یابد. غیب و امور غیبی دو قسم‌اند: «غیب مطلق» و «غیب نسبی». غیب مطلق آن است که در هیچ شرایطی قابل ادراک نیست؛ همانند ذات الهی که غیب‌الغیوب است و مختص اوست. غیب نسبی، غیبی است که با شرایط خاص زمانی و مکانی برای افراد قابل درک است و این افراد خود نیز دارای مراتبی دارند و این‌گونه نیست که هرکس به این وادی قدم گذاشت، بر تمامی امور آگاهی یابد (همان).

بنابراین می‌توان گفت انبیا و امامان علیهم‌السلام علاوه بر علوم عادی و ظاهری که از طریق معمول کسب می‌کردند، دارای یک علم خاص و ویژه بودند که در انبیا از طریق وحی و در ائمه از طریق «الهام» و «تحدیث» و... اتفاق می‌افتاد. این علم خاص از آن‌رو که از ناحیه خداوند به آنها اعطا شده، «علم لدنی» یا «علم افاضی» نامیده می‌شود و در نقطه مقابل علوم «اکتسابی» و «تعلیمی» قرار می‌گیرد. علم افاضی پیامبران علیهم‌السلام و امامان معصوم علیهم‌السلام از غیب دوگونه است: ۱. ذاتی و بدون تعلیم و القا از بیرون؛ ۲. اکتسابی و با تعلیم خداوند.

متکلمان و دانشمندان شیعه که مثبت علم غیب برای پیامبر و امامان معصوم‌اند، علم آنان را ذاتی و بدون تعلیم الهی نمی‌دانند و اگر کسی چنین ادعایی داشته باشد، بی‌شک از غلات به‌شمار

می‌آید. به باور امامیه، معصومان بزرگوار آنچه دارند، به اذن الهی و موهبت خدادادی است. علم افاضی که عنوانی پذیرفته شده و متداول در بحث علم غیب است، واژه‌ای برگرفته از قرآن می‌باشد: «وَإِنَّكَ لَتَلْقَىٰ الْقُرْآنَ مِنْ لَدُنِّ حَكِيمٍ عَلِيمٍ» (نمل: ۶). واژه «لدن» که در آیات دیگری مانند آیه ۶۵ سوره کهف و آیه ۱ سوره هود وارد شده، بیانگر آن است که علم لدنی علمی است ازسوی خداوند و به القای الهی. علم لدنی گاهی به صورت وحی و گاهی به صورت الهام و در مواردی به شکل تحدیث است. انسان کامل گاه از طریق وحی اصطلاحی که مصداق آن نبی خاتم است و گاهی از طریق الهام بر غیب اطلاع می‌یابد (مروی و مصطفوی، ۱۳۹۱، ص ۷).

## ۲. طرح شبهات ناصر القفاری درباره علم امامت

### ۲.۱. طرح شبهه علم ائمه از طریق حصول الهام و وحی

علم ائمه علیهم السلام بر دو نوع است: علم حادث که از راه الهام و امثال آن محقق می‌گردد و علم مستودع که آن را از رسول خدا صلی الله علیه و آله به ارث برده و شیعه این دو علم را جزء سنت نبوی به شمار می‌آورد (القفاری، ۱۴۱۵ق، ج ۱، ص ۳۷۷-۳۸۲). سپس القفاری به توضیح این دو اصل خطرناک نزد شیعه می‌پردازد و نتیجه می‌گیرد که وحی برای ائمه تنها به خواست خداوند نیست؛ چنان که وضعیت درباره انبیای الهی نیز چنین است که تابع خواست امام‌اند. در ادامه به علم امام که ناصر القفاری بیان کرده است، پرداخته می‌شود.

### ۲.۲. بررسی و پاسخ به شبهات وارده از سوی القفاری در اصول کافی به علم ائمه از طریق وحی

به طور کل القفاری با ایجاد شبهات و بیان مطالبی که به صورت کامل نقل نشده، تصمیم دارد رکن اصلی اصول دین را که در مورد امامت است، دچار شبهه نماید. مسئله امامت بعد از توحید و نبوت، مهم‌ترین مسئله در دین اسلام است (طوسی، ۱۳۵۱، ص ۵۰). القفاری در جلد دوم و در باب دوم در مورد عصمت امامان و ایجاد شبهه صحبت کرده و مطالب را به گونه‌ای بیان نموده است که شیعه مرتبه امامان را بالاتر از انبیا و حتی خاتم پیامبران حضرت محمد صلی الله علیه و آله قرار می‌دهد. همچنین آن گونه سخن رانده است که گویی علم امامان از طریق وحی انجام شده و هر زمان امامان خواسته‌اند، با خداوند صحبت کرده و وحی تحت اختیار امامان است. همچنین کوشیده است بگوید علمی که نزد شیعیان است، بیشتر بوده؛ زیرا خداوند پس از حضرت محمد صلی الله علیه و آله علم بیشتری در اختیار



حکمت و فلسفه اسلامی پاسخ به طرح شبهات ناصر القفاری به امامت و علم ائمه از طریق الهام و وحی ۳۳

امامان قرار داده و دیگر مسلمانان به این علم دسترسی ندارند. این امر نفاق میان مسلمانان ایجاد می‌کند. همچنین القفاری سعی در این دارد عصمت امامان که ریشه در علم آنها دارد را زیر سؤال ببرد؛ زیرا پیامبر ﷺ و امام معصوم ﷺ مصون از خطایند و آنان نه تنها رغبتی به انجام گناه ندارند بلکه از گناه نفرت دارند. مطابق آیه ۳۳ سوره احزاب (آیه تطهیر)، پیامبر اکرم ﷺ و اهل بیت ﷺ دارای عصمت‌اند. در این بخش به هریک از این شبهات پاسخ داده می‌شود.

**شبهه القفاری:** علم ائمه بر دو نوع است: علم حادث که از راه الهام و امثال آن محقق می‌گردد و علم مستودع که آن را از رسول خدا ﷺ به ارث برده و شیعه این دو علم را جزء سنت نبوی به‌شمار می‌آورد. پاسخ به این شبهه القفاری بدین شرح است:

در مورد علم ائمه ﷺ باید گفت بیشتر علم آنها از طریق قرآن می‌باشد. قرآن کتابی جامع است که همه علوم مورد نیاز مردم، کلیات و ریشه‌های همه علوم در این کتاب آسمانی نهاده شده و هرکس به مقدار استعداد و توانش می‌تواند از آن بهره‌گیرد. همچنین علم از طریق مورثی که از خاتم انبیا به حضرت علی ﷺ گفته شده، به بقیه امامان به ارث رسیده است. البته علم امامان معصوم ﷺ حضوری و لدنی نیز بوده است. علم ائمه ﷺ را می‌توان از دو طریق نقلی و عقلی اثبات کرد، اما در پژوهش حاضر ضمن اشاره مختصر به روش عقلی، بیشتر به بحث نقلی (یعنی آیات و روایات) می‌پردازیم:

**الف) از راه نقل:** روایات متواتری هست که در جوامع حدیث شیعه مانند کتاب اصول کافی، بصائر الدرجات، کتب شیخ صدوق، کتاب بحار الأنوار و... جمع‌آوری شده است. به‌موجب این روایات که به حد و حصر نمی‌آید، امام ﷺ از راه موهبت الهی - نه از راه اکتساب - به همه چیز واقف و از همه چیز آگاه است و هرچه را بخواهد، به اذن خدا، به لدنی توجهی می‌داند. البته در قرآن کریم آیاتی داریم که علم غیب را مخصوص ذات خدای متعال و منحصر در ساحت مقدس او قرار می‌دهد، ولی استثنایی که در آیه ۲۶ و ۲۷ سوره جن: «عَالِمُ الْغَيْبِ فَلَا يَطْهَرُ عَلَى غَيْبِهِ أَحَدًا\* إِلَّا مَنِ ارْتَضَىٰ مِنْ رَسُولٍ» وجود دارد، نشان می‌دهد اختصاص علم غیب به خدای متعال بدین معناست که غیب را مستقلاً و از پیش خود (بالذات) کسی جز خدای نداند، اما ممکن است پیامبران پسندیده، به تعلیم خدایی بدانند و چه بسا پسندیدگان دیگر نیز به تعلیم پیامبران، آن را بدانند؛ چنان‌که در بسیاری از این روایات وارد است که پیامبر و نیز هر امامی در آخرین لحظات زندگی خود علم امامت را به امام پس از خود می‌سپارد.

ب) از راه عقل: براهینی هست که به موجب آنها امام علیه السلام برحسب رتبه و مقام خود نزد پروردگار برای وی قابل درک است (طباطبایی، ۱۳۷۱، ص ۲۰).

در اصول کافی در مورد علم امامان صحبت‌های گوناگونی مطرح شده است. امام صادق علیه السلام فرمود: خدای تبارک و تعالی را دو گونه علم است: ۱. علمی که ملائکه و پیامبران و رسولانش را به آن آگاه ساخته؛ پس آنچه ملائکه و رسولان و پیامبرانش را به آن آگاه ساخته، ما هم می‌دانیم؛ ۲. علمی که به خودش اختصاص داده و هرگاه در موضوعی از آن علم بدأ حاصل شود، ما را آگاه سازد و بر امامان پیش از ما نیز عرضه شود (کلینی، ۱۴۱۹، ج ۱، ص ۳۷۶).

همچنین فرمود: خدای عزوجل را دو گونه علم است: ۱. علمی که نزد خود اوست و هیچ کس از مخلوقش را از آن آگاه نساخته است؛ ۲. علمی که به سوی ملائکه و رسولانش افکنده، آنچه به سوی ملائکه و رسولانش افکنده، به ما رسیده است (کلینی، ۱۴۱۹، ج ۱، ص ۲۵۵).

ریس گوید: شنیدم امام باقر علیه السلام می فرمود: خدای عزوجل را دو گونه علم است: ۱. علم بذل شده؛ ۲. علم نگهداری شده، اما نسبت به علم بذل شده، هرچه ملائکه و رسولان دانند، ما هم می‌دانیم و اما علم نگهداری شده آن است که نزد خدای در اصل کتاب (لوح محفوظ) است و چون از آن درآید، نفوذ کند. همچنین فرمود خدای عزوجل را دو گونه علم است: ۱. علمی که جز خود او نداند؛ ۲. علمی که به ملائکه و رسولانش آموخته است. آنچه بملائکه و رسولانش علیهم السلام آموخته است، ما می‌دانیم (کلینی، ۱۴۱۹، ج ۱، ص ۳۷۶).

در مورد علم مستودع نیز باید گفت اگر منظور ناصر القفاری، به فرقه‌هایی مانند اسماعیلیه و کسایی و... مربوط باشد و به مهدویت بازگردد، مورد بحث این مقاله نیست.

**شبهه القفاری:** القفاری بیان می‌کند: علم ائمه از طریق الهام و وحی حاصل می‌گردد. علم ائمه - البته از منظر شیعه - از طریق الهام محقق گردیده و حقیقت آن طبق گفتاری که صاحب کافی به نقل از ائمه خویش آورده: «تابش در قلوب» یا در روایت دیگری: «تجلی در قلوب» است، در این عبارات بر این موضوع تصریح شده که علم امامان بر اساس الهام است؛ چرا که می‌گوید: «و اما تابش در قلوب همان الهام است» یعنی علم در قلب امام تجلی می‌یابد؛ به شکلی که در آن تصور خطا و اشتباهی نمی‌رود (همان، ص ۲۴۶)؛ زیرا امام از هر گناه و خطایی معصوم است. الهام نزد شیعه تنها وسیله برای حصول علم امام نیست، چنان‌که عالم شیعی معاصر که اندکی قبل، سخن او را نقل

کردیم یا صاحب کتاب کافی کوشیده‌اند این معنا را برداشت کنند؛ مثلاً صاحب کافی می‌کوشد در برخی روایات بر این موضوع تأکید ورزد که از ویژگی‌های علوم ائمه این است که از قبیل فروکردن در گوش‌ها که از سوی پادشاهان و حکم فرمایان صورت می‌گیرد، نیست، بلکه تفاوت این نوع فهماندن با الهام این است که ورود به قلب‌ها از راه الهام صورت می‌پذیرد، اما در گوش فروکردن به امر پادشاهان صورت می‌گیرد و... همچنین در روایت دیگری درباره انواع وحی که بر امام نازل می‌گردد، نقل می‌کند که [امام] جعفر [ع] می‌گوید: برخی از ما بر دلش خطور می‌شود و برخی به دل او الهام می‌گردد و با برخی صحبت می‌کنند و فرمود: بعضی از ما با چشم خود مشاهده می‌کنند و فرمود: برخی به دلش خطور می‌کند، برخی مانند صدای زنجیری که در طشتی به حرکت درآید، می‌شنوند و برای برخی از ما به صورتی بزرگ‌تر از جبرئیل و میکائیل می‌آیند. گویا شیعیان با مقامی که برای امامان‌شان قائل شده‌اند، آنها را از رسول خدا ﷺ نیز بالاتر برده‌اند؛ مقامی که حتی جبرئیل نیز نمی‌تواند بدان نایل گردد (همان، ص ۲۷۳).

پاسخ به این شبه القفاری در مورد شیوه وحی به امامان، بدین شرح است:

القفاری برای علم امامان از طریق وحی به کتاب اصول کافی اشاره دارد و این مطالب را از این کتاب نقل کرده است. در کتاب اصول کافی (صفحات ۲۴۶ و ۲۷۳) در مورد طبقات میان پیامبران، رسولان و ائمه آمده که از امام صادق روایت شده است. در این روایت قید شده که امام صادق فرمود: پیامبران و رسولان چهار طبقه‌اند: ۱. پیامبری که تنها برای خودش پیامبر است و به دیگری تجاوز نمی‌کند؛ «و خدا به وسیله‌ای وظایف شخصی او را به او می‌فهماند»؛ ۲. پیامبری که در خواب می‌بیند و آواز هاتف را می‌شنود، ولی خود او را در بیداری نمی‌بیند و بر هیچ کس مبعوث نیست و خود او امام و پیشوایی دارد. چنانچه ابراهیم بر لوط امام بود؛ ۳. پیامبری که در خواب می‌بیند و صدا را می‌شنود و فرشته را می‌بیند و به سوی گروهی کم یا زیاد مبعوث است؛ مانند یونس. خدا به او می‌فرماید: «ما او را به سوی صد هزار نفر، بلکه بیشتر فرستادیم» (صافات: ۱۴۷). امام فرمود: مقدار بیشتر سی هزار بود و یونس را پیشوایی بود که جناب موسی باشد و او شریعت موسی را ترویج می‌کرد؛ ۴. پیامبری که در خواب می‌بیند و صدا را می‌شنود و در بیداری می‌بیند، او امام است؛ مانند پیامبران اولوالعزم. ابراهیم مدتی پیامبر بود و امام نبود تا خدا فرمود: «من تو را امام مردم قرار دادم، ابراهیم گفت از فرزندان من هم؟»، خدا فرمود: «پیمان من به ستمکاران نرسد» (بقره: ۱۲۴) و کسی

که غیر خدا یا بتی را پرستیده، امام نگردد (کلینی، ۱۴۱۹، ج ۱، ص ۲۴۶). آنچه در کتاب کافی در این بخش از امام صادق علیه السلام در مورد پیامبران خدا است و منظور امام شیعیان و دوازده امام نیست، بلکه مقصود پیامبران اولوالعزم مانند ابراهیم علیه السلام می باشد. امام صادق علیه السلام می فرمود. خدای تبارک و تعالی ابراهیم را بنده خود گرفت پیش از آنکه پیامبرش نماید و او را پیامبری برگزید پیش از آنکه رسولش کند و رسول خود ساخت پیش از آنکه خلیش گرداند و خلیش گرفت پیش از آنکه امامش قرار دهد؛ پس چون همه این مقامات را برایش گرد آورد فرمود، «همانا من ترا امام مردم قرار دادم» چون این مرتبت در چشم ابراهیم بزرگ جلوه نمود، عرض کرد «از فرزندان من هم» خدا فرمود. «ایمان من بستمکاران نرسد» شخص کم خرد امام شخص پرهیزکار نگردد (و ستمگر از نظر خدا کم خرد است و ممکن نیست که او پیشوای امتی گردد که در میان ایشان مردم پرهیزکار باشد (همان، ص ۲۴۷)).

در این روایت نیز تأیید می شود که منظور روایات از امام صادق علیه السلام در این کتاب مربوط به نبی خدا ابراهیم علیه السلام است.

در مورد آنچه از امام صادق در مورد وحی بیان شده است و سپس القفاری بیان می کند که «گویا شیعیان با مقامی که برای امامانشان قائل شده اند آنها را از رسول خدا صلی الله علیه و آله نیز بالاتر برده اند». باید بیان نمود در اصول کافی آمده است: ابوبصیر گوید بامام صادق علیه السلام سخن «همانا توئی بیم دهنده و برای هر گروهی رهبر هست» را عرض کردم، فرمود: بیم دهنده رسول خدا صلی الله علیه و آله است و رهبر علی است (کلینی، ۱۴۱۹، ج ۱، ص ۱۹۱).

امام صادق علیه السلام در این روایات به صراحت بیان می کند که پیامبر و بیم دهنده خاتم پیامبران محمد رسول صلی الله علیه و آله است و سپس بعد از آن امام علی است. هرگز امامان ادعا نداشته اند که مقام آنها از پیامبران بالاتر است. در حدیث دیگر از امام صادق در باب امامان علیهم السلام حافظان امر خدا و خزانه دار علم او به صراحت بیان می شود: «امام صادق علیه السلام می فرمود: ما ولی امر (امامت و خلافت) خدا و گنجینه علم خدا و صندوق وحی خدا هستیم» همچنین بیان می کند امام باقر علیه السلام فرمود: «بخدا که ما خزانه دار خدائیم در آسمان و زمینش، نه آنکه خزانه دار طلا یا نقره باشیم، بلکه خزانه دار علمش هستیم». در حدیث دیگر بیان می کند: «رسول خدا صلی الله علیه و آله فرمود: خدای تبارک و تعالی فرماید، حجت من بر اشیاء امت تو کامل و تمامست، آنهایی که ولایت علی و اوصیاء بعد از تو را ترک گفتند؛ زیرا روش و رفتار تو

و پیامبران پیش از تو در ایشان موجود است و بعلاوه ایشان خزانه دار علم من بعد از تو می باشند، سپس پیامبر ﷺ فرمود: همانا جبرئیل نام ایشان و نام پدرانشان را بمن خبر داد. توضیح کسانی که رهبرانی چون علی و اولادش دارند که رفتار و گفتار آنها همان رفتار و گفتار پیامبر است و هرچه از آنها بپرسند مانند پیامبر جواب گویند، خدا تمام اسباب نجات و هدایت را بر ایشان آماده کرده است، اگر این مردم چنین امامان و رهبرانی را رها کنند و در خانه دیگران روند، شقی ترین مردمند؛ زیرا خدا حجت را برایشان تمام کرده و برای آنها جای غذری باقی نگذاشته است» (همان، ص ۲۷۳).

در نهایت در اصول کافی وحی به پیامبران و امامان را اینگونه بیان نموده است با استناد به برخی از آیات، تکلیف و وحی الهی بر انبیاء را به سه صورت تبیین کرده اند:

- ۱ - گفتار رسول خدا که هیچ واسطه ای میان او و انسان نباشد.
- ۲ - گفتاری که از پشت پرده حجاب شنیده شود؛ مانند شجره طور که حضرت موسی ﷺ سخن خدا را می شنید ولی از ناحیه آن.

۳ - گفتار الهی که ملک یا فرشته ای آن را حمل نموده و به بشر برساند و در این صورت، سخن فرشته وحی شنیده می شود که سخن خدا را حکایت می نماید. قرآن کریم از این طریق بر پیامبر اکرم ﷺ نازل شد؛ یعنی وحی از طریق تکلیف و گفت و گو بوده است. آیه «وَمَا كَانَ لِنَبِيٍّ أَنْ يَكَلِّمَهُ اللَّهُ إِلَّا وَحْيًا أَوْ مِنْ وَرَاءِ حِجَابٍ أَوْ يُرْسِلَ رَسُولًا فَيُوحِيَ بآذُنِهِ مَا يَشَاءُ» (شوری: ۲۵) دقیقاً این سه صورت را بیان می کند. البته از مشتقات کلمه وحی در آیات دیگر، همین معنا استفاده می شود که نزول وحی بر آخرین رسول الهی - دست کم در نزول قرآن بر قلب نورانی ایشان - از قسم سوم بوده که با سایر انبیای اولوالعزم تفاوت داشته است. این مطلب از برخی روایات وارده استفاده می شود؛ از جمله: حسن بن عباس معروفی برای امام رضا ﷺ نوشت: فدایت شوم! قربانت گردم، بفرماید، چه فرقیست بین رسول و نبی و امام؟ حضرت نوشت - یا شفاها فرمود فرق میان رسول و نبی و امام اینست که رسول جبرئیل بر او نازل شود و او را به بیند و سخنش را بشنود و بر او وحی نازل شود (کند) و گاهی باشد که در خواب بیند مانند خواب دیدن ابراهیم (دستور سر بردن پسرش را) و نبی گاهی سخن جبرئیل را می شنود و گاهی شخص او را می بیند و سخنش را نمی شنود و امام آنست که سخن را شنود و شخص را نبیند (کلینی، ۱۴۱۹، ج ۱، ص ۲۴۹).

بنابراین همان طور که امام رضا ﷺ بیان نموده علم غیب امامان از نوع افاضی می باشد.

**شبهه القفاری:** آنچه القفاری بیان می‌کند که «ابو بصیر گوید: از امام صادق علیه السلام درباره قول خداوند متعال که می‌فرماید: «و همچنین روحی از امر خود را به‌سویت وحی کردیم. تو نمی‌دانستی کتاب و ایمان چیست؟» سؤال کردم. حضرت فرمود: آن مخلوقی است از مخلوقات خدای عزّوجلّ، بزرگتر از جبرئیل و میکائیل، که همراه پیامبر صلی الله علیه و آله است، به او خبر می‌دهد و رهبریش می‌کند و همراه امامان پس از وی هم می‌باشد. به خوبی معلوم است که مراد از روح در این آیه، قرآن کریم است چنان که در این آیه مراد قرآن می‌باشد و لفظ «أَوْحَيْنَا» بر آن دلالت کرده و خداوند سبحان به سبب توقف حیات حقیقی بر هدایت بخشی، او نام روح بر او نهاده است (همان، ص ۲۷۳). گویا این ادعاها درباره وحی شدن به امام از نظر شیخ مفید غایب مانده و یا این که این روایات بعدها ساخته شده است؛ چراکه شیخ مفید را می‌بینیم که به‌وجود اتفاق و اجماع بر این مطلب «که هرکس گمان ببرد که بعد از پیامبر ما بر کسی وحی نازل می‌شده مرتکب خطای فاحش شده و کافر شده» (شیخ مفید، ۱۴۱۴ق، ص ۳۹). اعتراف نموده و یا این که این سخن را نیز از روی تقیه بیان نموده است. از این جاست که می‌گوییم شیعه معتقد است که به امام الهام شده و صدای ملائکه را شنیده و در خواب و بیدار، در منزل و مجلس او حاضر می‌شده و یا کسی بزرگتر از جبرئیل به سراغ او آمده و به او خبر می‌داده و به او یاری می‌رسانده و باز هم کار به همین جا ختم نشده».

پاسخ به این شبهه القفاری، بدین شرح می‌باشد:

در اصول کافی جلد دوم در مورد این موضوع صحبت شده است:

ابوبصیر گوید: از امام صادق علیه السلام قول خدایتعالی «و همچنین روحی از امر خود را به‌سویت وحی کردیم، تو نمیدانستی کتاب و ایمان چیست؟ (شوری: ۵۲)» را پرسیدم. فرمود: آن مخلوقیست از مخلوقات خدای عزّوجلّ، بزرگتر از جبرئیل و میکائیل، که همراه پیامبر صلی الله علیه و آله است، به او خبر می‌دهد و رهبریش می‌کند و همراه امامان پس از وی هم می‌باشد (کلینی، ۱۴۱۹، ج ۲، ص ۱۷).

در تحلیل این روایت که ابوبصیر از امام صادق روایت کرده است: بیشتر اشاره به آیه ۵۲ سوری شوری دارد. در این آیه **وَكَذَلِكَ أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ رُوحًا مِنْ أَمْرِنَا مَا كُنْتَ تَدْرِي مَا الْكِتَابُ وَلَا الْإِيمَانُ وَلَكِنْ جَعَلْنَاهُ نُورًا نَهْدِي بِهِ مَنْ نَشَاءُ مِنْ عِبَادِنَا وَإِنَّكَ لَتَهْدِي إِلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ**؛ و همین گونه ما روح (و فرشته بزرگ) خود را به فرمان خویش (برای وحی) به تو فرستادیم، تو از آن پیش که وحی بر تو رسد نه دانستی کتاب (خدا) چیست و نه فهم کردی که راه ایمان و شرع کدام است و لیکن ما آن (کتاب

و شرع) را نور (وحی و معرفت) گردانیدیم که هرکس از بندگان خود را بخواهیم به آن نور هدایت می‌کنیم و اینک تو (که به نور وحی ما هدایت یافتی خلق را) به راه راست هدایت خواهی کرد. همنظور که آیه فوق نشان می‌دهد و در اصول کافی به آن اشاره شده است، این آیه برای نزول وحی به پیامبر صلی الله علیه و آله برای تکریم و معجزه الهی آن قرآن کریم است. منظور از «روح» در اینجا قرآن مجید است که مایه حیات دلها و زندگی جانهاست. در دنباله آیه می‌افزاید: «تو پیش از این از کتاب و ایمان آگاه نبودی، ولی ما آن را نوری قرار دادیم که به وسیله آن هرکس از بندگان خویش را بخواهیم هدایت می‌کنیم» (ما كُنْتُ تَدْرِي مَا الْكِتَابُ وَ لَا الْإِيمَانُ وَ لَكِنْ جَعَلْنَاهُ نُورًا نَهْدِي بِهِ مَنْ نَشَاءُ مِنْ عِبَادِنَا). این لطف خدا بود که شامل حال تو شد، و این وحی آسمانی بر تو نازل گشت و ایمان به تمام محتوای آن پیدا کردی.

انبیا بر این باورند که معلمی دارند و کسی آن مفاهیم و آیات را بر آنان القا نموده است. در قرآن کریم به صراحت به وجود معلم برای پیامبران اشاره شده است علمه شدید القوی (نجم: ۵). «آن را [فرشته] شدید القوی به او فرا آموخت». و در آیه دیگری می‌فرماید: و علمک ما لم تکن تعلم (نساء: ۱۱۳). و چیزی (از شرائع و احکام) را به تو آموخته است که نمیتوانستی (جز در پرتو وحی) آن را بیاموزی و بدانی؛ بنابراین نزول قرآن با واسطه صورت گرفته است: پیامبران وجود واسطه را در میان خود و خداوند درک می‌کردند و احساس مینمودند. در قرآن کریم گاهی این واسطه به «روح الامین» یا «روح القدس» و یا «جبرئیل» یاد شده است. نزل روح الامین (شعراء: ۱۹۳). قل نزله روح القدس من ربك بالحق (نحل: ۱۰۲). گو آن را روح القدس از طرف پروردگارت به حق فرود آورده است.

در ادامه به دلیل اینکه حضرت محمد صلی الله علیه و آله در روز عید غدیر امیر المومنین علی رضی الله عنه جانشین و رهبر جامعه اسلام معرفی کرده است و اوست که ادامه راه خاتم انبیاء است. به دلیل است که در اصول کافی اینگونه آمده است. در این اینجا می‌توان به آیه اکمال «الْيَوْمَ بَيَّسَ الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْ دِينِكُمْ... الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتَمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي وَرَضِيْتُ لَكُمْ الْإِسْلَامَ دِينًا» (مائده: ۶۷). این آیه بعد از انتصاب علی رضی الله عنه به امامت توسط پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله در روز غدیر خم نازل شده است و دلالت صریح بر مسئله امامت دارد. مخصوصاً ذیل آیه که از یأس و ناامیدی کفار سخن به میان آمده و هیچ مسئله فرعی نمی‌تواند چنین موجب یأس و ناامیدی کفار از دین اسلام شود. همچنین می‌توان به مراجعه به کلمات پیامبر صلی الله علیه و آله در مورد اهل بیت علیهم السلام سفارشات فراوانی را مشاهده می‌کنیم که به وضوح بر امامت و

ولایت آنها دلالت دارند؛ هم چون حدیث اثنا عشر، حدیث ثقلین ۲، حدیث سفینه ۳ و حدیث غدیر ۴. مسئله امامت به کلی در قرآن بیان نشده، پاسخ این است که با مراجعه به قرآن کریم مشاهده می‌کنیم که این موضوع با صراحت بیان شده است؛ به عنوان نمونه به آیه‌ای که شأن نزول آن مورد قبول شیعه و اهل سنت است، اشاره می‌شود:

آیه ولایت «إِنَّمَا وَلِيُّمُ اللَّهُ وَرَسُولُهُ وَالَّذِينَ آمَنُوا الَّذِينَ يُقِيمُونَ الصَّلَاةَ وَيُؤْتُونَ الزَّكَاةَ وَهُمْ رَاكِعُونَ» (مائده: ۵۵). علاوه بر مفسرین شیعه، مفسرین بزرگ اهل سنت هم چون قرطبی (قرطبی، ۱۴۰۶ق، ج ۶، ص ۲۲۱ / ابن کثیر، ۱۴۱۹، ج ۲، ص ۷۱)، و طبرسی (طبرسی، ۱۳۳۸، ج ۶، ص ۱۸۶) گفته‌اند مراد از (الَّذِينَ آمَنُوا) در این آیه، علی علیه السلام است.

آیه تبلیغ «يَا أَيُّهَا الرَّسُولُ بَلِّغْ مَا أُنزِلَ إِلَيْكَ مِنْ رَبِّكَ وَإِنْ لَمْ تَفْعَلْ فَمَا بَلَّغْتَ رِسَالَتَهُ» (مائده: ۶۷). در منابع فریقین وارد شده که این آیه در شأن حضرت علی علیه السلام نازل شده است (ابن ابی حاتم، [بی تا]، ج ۴، ص ۱۷۲ / سیوطی، [بی تا]، ج ۳، ص ۱۱۷). هم چنین از ذیل آیه فهمیده می‌شود که مسئله بسیار مهمی مطرح بوده است؛ چرا که خداوند می‌فرماید: اگر این پیام را به مردم ابلاغ نکنی، رسالت و پیام خدا را نرسانده‌ای و اگر امامت فرعی از فروغ دین بود، از چنین جایگاه و اهمیتی برخوردار نبود که بدون تبلیغ آن، رسالت پیامبر صلی الله علیه و آله ناقص بماند.

در ادامه در کتاب اصول کافی روایات دیگری بیان شده است:

ابو حمزه گوید: از امام صادق علیه السلام راجع به علم امام پرسیدم، که آیا امام آن علم را از دهان رجال علم فرا می‌گیرد یا آنکه نزد شما کتابیست که آنرا می‌خوانید و فرا می‌گیرید؟ فرمود: این مطلب از آنچه تو گفتی بزرگتر و استوارتر است، مگر نشنیده‌ای قول خدای عزوجل را: «و همچنین روحی از امر خود به تو وحی کردیم، و تو نمی‌دانستی که کتاب و ایمان چیست» (شوری، ۵۲). سپس فرمود: اصحاب شما درباره این آیه چه می‌گویند؟ آیا اقرار دارند که پیامبر صلی الله علیه و آله در حالی بود که کتاب و ایمان نمی‌دانست؟ عرض کردم: قربانت گردم، نمی‌دانم چه می‌گویند فرمود: آری در حالی بسر می‌برد که

۱. «سیکون بعدی اثنا عشر أميراً... كلهم من قريش» (صحيح بخارى، ج ۹، ص ۱۰۱ / فاضل هندی، ج ۱، ص ۳۸۰).

۲. «إني تارك فيكم الثقلين كتاب الله و عترتي أهل بيتي» (صديق، مجلس ۶۴، ح ۱۵، ص ۳۳۸ / صحيح مسلم، ج ۴، ص ۱۸۷۳).

۳. «مثل أهل بيتي كمثل سفينة نوح...» (بحار الانوار، ج ۲۲، ص ۴۰۸ / حاکم نیشابوری، ج ۳، ص ۱۵۱).

۴. «من كنت مولاه فهذا علي مولاه» (اصول کافی، ج ۸، ص ۲۷ / سنن ترمذی، ج ۵، ص ۶۳۲).



حکمت و فلسفه اسلامی پاسخ به طرح شبهات ناصر القفاری به امامت و علم ائمه از طریق الهام و وحی ۴۱

نمی‌دانست کتاب و ایمان چیست، تا آنکه خدای تعالی روحی را که در کتابش ذکر می‌کند مبعوث کرد، و چون آنرا به‌سوی او وحی فرمود: بسبب آن علم و فهم آموخت، و آن همان روحست که خدای تعالی به هر که خواهد عطا کند، و چون آنرا به بنده‌ئی عطا فرماید، به او فهم آموزد (کلینی، ۱۴۱۹، ج ۲، ص ۱۹).

خداوند به هر که بخواهد علم و فهم عطا می‌نماید و این امر حتماً شامل امامان علیهم‌السلام که دارای عصمت و طهارت هستند و بعد از حضرت محمد صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم هدایت و رهبری مسلمانان را به عهده دارند را شامل می‌شود؛ بنابراین خداوند می‌تواند به آنها الهام نماید.

همچنین در ادامه شبه‌ای که القفاری می‌گوید «شیخ مفید را می‌بینیم که به‌وجود اتفاق و اجماع بر این مطلب «که هرکس گمان ببرد که بعد از پیامبر ما بر کسی وحی نازل می‌شده مرتکب خطای فاحش شده و کافر شده» (شیخ مفید، ۱۴۱۴ق، ص ۳۹). اعتراف نموده و یا این که این سخن را نیز از روی تقیه بیان نموده است. از این جاست که می‌گوییم شیعه معتقد است که به امام الهام شده و صدای ملائکه را شنیده و در خواب و بیدار، در منزل و مجلس او حاضر می‌شده و یا کسی بزرگتر از جبرئیل به سراغ او آمده و به او خبر می‌داده و به او یاری می‌رسانده و باز هم کار به همین جا ختم نشده»

باید بیان نمود که اگر در این روایات بر اساس شرایط زمانی و مکانی تقیه هم انجام شده باشد. حکم تقیه، یکی از احکامی است که از دیرباز تا کنون جهت حفظ جان، مال و آبروی ابنای بشر مورد توجه بوده و عمل به آن در مواقع لزوم، اختصاص به شریعت یا مذهب خاصی نداشته و عقلای عالم در زمانهای مختلف حتی قبل از اسلام، هنگام گرفتاری به آن عمل می‌کردند. شیعیان نیز از این قاعده مستثنا نبوده و جهت حفظ مال، جان و آبروی خود از شر دشمنان و مخالفان در طول تاریخ پر فراز و نشیب خود مجبور به رعایت تقیه بوده‌اند. تقیه در شیعه و در میان متکلمان امامیه «نهان کردن حق و پوشاندن اعتقاد به آن در برابر مخالفان، به منظور اجتناب از ضرر دینی یا دنیایی بوده است» که این امر مورد قبول اهل سنت نیز می‌باشد. در اهل سنت نیز سرخسی از فقهای مشهور حنفی می‌گوید: «تقیه نگهداری نفس از شر عقوبت نسبت به آن چیزی است که انسان آن را اظهار داشته یا کتمان می‌کند» (سرخسی، ۱۱۱۱، ج ۲۱، ص ۱۱). همچنین، ابن حجر عسقلانی تقیه را «پرهیز کردن از اظهار آنچه در نفس است برای دیگران، اعم از آنکه انسان به آن اعتقاد داشته یا نداشته باشد» توصیف می‌کند (عسقلانی، ۱۱۱۳، ج ۱۲، ص ۱۱۱).

**شبهه القفاری:** آنچه القفاری بیان می‌کند که «ارواح و اسباب دیگری همچون پنج روح وجود دارد که عبارت‌اند از: روح القدس، روح الإیمان، روح الحیاء، روح القوه و روح الشهوه. این مطلب را صاحب کافی در بابی با این عنوان آورده است «بابی درباره ارواحی که در خدمت ائمه علیهم‌السلام می‌باشند (کلینی، ۱۴۱۹، ج ۱، ص ۲۷۱)».

پاسخ به این شبهه القفاری، بدین شرح می‌باشد:

در اصول کافی جلد دوم در مورد ارواح آمده است: «جابر جعفی گوید: امام صادق علیه‌السلام فرمود: ای جابر! همانا خدای - تبارک و تعالی - مخلوق را سه دسته آفرید؛ چنانچه فرماید: «و شما سه دسته جفت هم باشید: دست راستیها و چه دست راستیها؟! (چگونه در نعمت‌های بهشت می‌خرامند) و دست چپ‌ها، چه دست چپ‌ها؟! (چگونه در عقوبات دوزخ گرفتارند) و پیشی گرفتگان که پیشی گرفته‌اند تنها ایشان مقربانند (واقعه: ۱-۱۱) پیشی گرفتگان همان رسولان خدا و مخصوصین درگاه او از میان مخلوق می‌باشند. که خدا در ایشان پنج روح قرار داده است: ۱ - ایشان را بروح القدس مؤید ساخت و به‌وسیله آن همه‌چیز را بدانند و بشناسند. ۲ - ایشان را با روح ایمان مؤید ساخت و با آن از خدای عزوجل بترسند ۳ - آنها را بروح قوه مؤید ساخت و با آن بر اطاعت خدا توانائی یافتند ۴ - آنها را بروح شهوت (میل و اشتها) مؤید ساخت و با آن اطاعت خدا را خواستند و از نافرمانیش کراهت یافتند ۵ - در ایشان روح حرکت نهاد که همه مردم با آن رفت و آمد کنند. و در مؤمنین دست راستی‌ها روح ایمان نهاد که با آن از خدا بترسند و در ایشان روح قوه نهاد و با آن بر اطاعت خدا توانائی یافتند، و در ایشان روح شهوت نهاد و با آن خواهان اطاعت خدا گشتند و در ایشان روح حرکت نهاد که مردم با آن روح رفت و آمد کنند.

شرح: کلمه روح در این حدیث شریف بمعنی قوه و نیروئی است باطنی و معنوی که منشأ و مبدأ آثاریست که امام علیه‌السلام بیان می‌کند؛ زیرا رفت و آمد انسان و ترس او از خدا و شناختن و دانستن چیزها آثار و اعمالی است که از انسان بروز می‌کند و این آثار ناچار باید مبدأ و علت و موجب و محرکی داشته باشند که هستی و قیامشان بآن باشد. کلمه روح در این روایت همان مبدأ و علتی است که سبب پیدایش این آثار گشته است، چه آنکه این ارواح پنج روح جدا و مستقل باشند یا آنکه درجات و مراتب یک روح باشند که همان روح ناطقه انسان و فصل ممیز او از حیوان باشد، ولی ظاهر اینست که هریک روحی جدا هستند و روح القدس و روح ایمان از خارج بکمک انسان می‌رسد و سه روح دیگر

حکمت و فلسفه اسلامی پاسخ به طرح شبهات ناصر القفاری به امامت و علم ائمه از طریق الهام و وحی ۴۳

از درون و داخل او را کمک می‌دهد و هم از این حدیث استفاده می‌شود که روح حرکت، عمومیت دارد و در هر انسانی هست روح القدس مختص برسولان و پیامبر آنست و حتی در مؤمنین دست راستیها هم نیست و تعبیر بدست راستیها از اینجهت است که روز قیامت نامه اعمالشان بدست راستشان داده شود و یا بجهت اینست که اهل میمنت و برکنند، بر خلاف دست چپها (کلینی، ۱۴۱۹، ج ۲، ص ۱۵).

همان‌طور که ملاحظه می‌شود در این باب در مورد پیشی گرفتگان همان رسولان خدا صحبت شده است.

**شبهه القفاری:** آنچه القفاری بیان می‌کند که «وسایلی که نام آن را «علم حادث» گذارده‌اند برای امام ایجاد می‌گردد (همان، ص ۲۶۴)».

پاسخ به این شبهه القفاری به علم حادث، بدین شرح می‌باشد:

برای پاسخ به شبهه اول توضیحی در مورد محدث داده می‌شود:

در اصول کافی آمده است:

کلمه محدث در روایت ۶۹۹ توضیح داده شد و توضیح کلمه مفهوم در روایت ۷۰۵ می‌آید. محمد بن اسماعیل گوید: شنیدم: حضرت ابوالحسن علیه السلام می‌فرمود: ائمه دانشمندان، راستگویان، فهمیدگان، محدثانند. شرح: علماء (دانشمندان) اشاره بآیه شریفه «هل یستوی الذین یعلمون و الذین لا یعلمون» دارد و صادقون (راستگویان) اشاره بآیه شریفه «و کونوا مع الصادقین» دارد که در حدیث ۵۳۱ و ۵۴۷ بائمه علیهم السلام تأویل شد و مفهوم بر وزن مقدم بمعنی فهمیده است و ائمه علیهم السلام را مفهوم گویند؛ زیرا پیامبر صلی الله علیه و آله تفسیر و تأویل قرآن را بایشان فهمانیده است و محدث چنان که گفتیم برای این است که از غیب بامام حدیث و الهام می‌رسد.

محمد بن مسلم گوید: کلمه محدث نزد امام صادق علیه السلام ذکر شد، حضرت فرمود، محدث کسی است که صدا را بشنود و شخص را نبیند، بحضرت عرض کردم: قربانت گردم. امام از کجا می‌فهمد که آن کلام فرشته است؟ فرمود آرامش و وقاری به او عطا می‌شود که می‌فهمد آن کلام از فرشته است. حمران بن اعین گوید: امام باقر علیه السلام فرمود: همانا علی علیه السلام محدث بود، حمران گوید: من نزد رفقایم رفتم و گفتم: خبر شگفتی برای شما آورده‌ام، گفتند: چه خبر؟ گفتم از امام باقر علیه السلام شنیدم که می‌فرمود، همانا علی علیه السلام محدث بود. گفتند: تا از او نپرسی کی به او حدیث می‌گوید، کاری نکرده‌ای،

بمن فرمود: فرشته‌ای با او حدیث می‌گوید، عرض کردم: می‌فرمائید: علی پیامبر است، امام با دست این چنین اشاره کرد (یعنی نه) و فرمود: بلکه مانند همدم سلیمان یا همدم موسی یا ذوالقرنین است، مگر بشما خبر نرسیده که خودش فرمود: در میان شما هم مانند او هست (همان، ج ۲، ص ۱۴).

بنابراین علم امامان از نوع حادث است، شکی در آن وجود ندارد که بخواهد ایجاد شبهه نماید. در کل و جمع بندی تمامی مطالب می‌توان بیان نمود که در اصول کافی آمده است:

معاذبن کثیر گوید: امام صادق علیه السلام فرمود: امر وصیت از آسمان در مکتوبی بر محمد نازل شد، و مکتوب سر به مهر جز راجع به وصیت بر محمد علیه السلام نازل نگشت. جبرئیل عرض کرد: یا محمد؛ این است وصیت تو درباره امتت نزد اهل بیتت، رسول خدا صلی الله علیه و آله فرمود ای جبرئیل کدام اهل بیتم؟ گفت: برگزیده خدا از میان ایشان و ذریه او (علی و اولادش علیهم السلام) و این وصیت برای اینست که علی علم نبوت را از تو ارث ببرد، چنانکه ابراهیم بارث داد و میراث این علم برای علی علیه السلام و ذریه تو از پشت او است. آنگاه امام صادق علیه السلام فرمود: آن مکتوب چند مهر داشت، علی علیه السلام مهر اول را گشود و به آنچه در آن بود عمل کرد، سپس حسن علیه السلام مهر دوم را گشود و به آنچه در آن مأمور شده بود عمل کرد؛ زیرا حسن وفات کرد و درگذشت، حسین علیه السلام مهر سوم را گشود، دید در آن نوشته است: «جنگ کن و بکش و کشته میشوی و مردمی را برای شهادت با خود ببر، برای ایشان شهادتی جز همراه تو نیست» او هم عمل کرد و چون خواست در گذرد، پیش از آن، مکتوب را بعلی بن الحسین علیه السلام داد، او مهر چهارم را گشود و دید در آن نوشته است: سکوت کن و چون علم در پرده شده سر بزیر انداز (نسبت بعلمی که پوشیده شده سر بزیر انداز) چون او خواست وفات کند و در گذرد، آنرا بمحمدبن علی داد، او مهر پنجم را گشود، دید در آن نوشته است: «کتاب خدای تعالی را تفسیر کن و پدرت را تصدیق نما (مثل او خاموشی گزین) و ارث امامت را به پسرت بده، و امت را نیکو تربیت کن، و بحق خدای عزوجل قیام کن، و درحال ترس و امنیت حق را بگو و جز از خدا مترس» او هم عمل کرد و سپس آنرا بشخص بعد از خود داد، معاذ گوید: من عرض کردم: قربانت گردم، آنشخص شمائید؟ فرمود: ای معاذ؛ من از چیزی باک ندارم جز اینکه بروی و علیه من روایت کنی (یعنی آری منم، اما این خبر را به مخالفین و دشمنان ما مگو) عرض کردم: من از خدائی که این مقام را از پدرانت بتو رسانیده است، خواستارم که تا پیش از وفات شما؛ مانند آنرا به اولادت عطا کند، فرمود: ای معاذ چنین کرده است، عرض کردم او کیست قربانت گردم؟ فرمود این این شخص خوابیده و با دست خود اشاره بعبد

الصالح (موسی بن جعفر) کرد که خوابیده بود.

امام صادق فرمود: خدای عزوجل پیش از وفات پیامبر، مکتوبی بر او نازل کرد و فرمود: ای محمد! این است وصیت من به سوی نجیبان و برگزیدگان از خاندان تو، پیامبر گفت: این جبرئیل نجیبان کیانند؟ فرمود: علی بن ابیطالب و اولادش، و بر آن مکتوب چند مهر از طلا بود، پیامبر آنرا به امیرالمؤمنین داد و دستور فرمود که یک مهر آنرا بگشاید و آنچه در آنست عمل کند، امیرالمؤمنین یک مهر را گشود و به آن عمل کرد، سپس آن را به پسرش حسن داد، او هم یک مهر را گشود و به آن عمل کرد، سپس او آن را به حسین داد، او یک مهر را گشود و در آن دید نوشته است: با مردمی بطرف شهادت برو، برای آنها شهادتی جز با تو نیست، و خود را به خدای عزوجل بفروش، او هم انجام داد، سپس آن را به علی بن الحسین داد، او نیز یک مهر گشو و دید در آن نوشته است: سر بزیر انداز و خاموشی گزین و در خانهات بنشین، و پروردگارت را عبادت کن تا مرگ فرا رسد، او هم انجام داد سپس آن را به پسرش محمد بن علی داد، او یک مهر را گشود، دید نوشته است: مردم را حدیث گو و فتوی ده و جز از خدای عزوجل مترس: هیچ کس علیه تو راهی نیابد، او هم عمل کرد و سپس آن را به پسرش جعفر داد، او هم یک مهر گشود، دید در آن نوشته است، مردم را حدیث گو و فتوی ده و علوم اهل بیت خود را منتشر کن و پدران نیکو کارت را تصدیق نما و جز از خدای عزوجل مترس که تو در پناه و امانی، او هم عمل کرد و سپس آن را به پسرش موسی داد (یعنی من هم عمل کردم و سپس آنرا بپسرم موسی خواهم داد، راوی عبارت را تغییر داده است) و همچنین موسی به امام بعد از خود می دهد و تا قیام حضرت مهدی اینچنین است.

حمران به امام باقر عرض کرد: قربانت گردم بمن خبر دهید که موضوع نهضت علی و حسن و حسین و قیام ایشان برای دین خدای عزوجل و مصیبت هائی که دیدند، از کشته شدن بدست طغیانگران و پیروزی آنها بر ایشان تا آنجا که کشته شدند و مغلوب گشتند چگونه بود؟ امام باقر فرمود: ای حمران: خدای تبارک و تعالی آن مصیبات را بر ایشان مقدر کرد و حکم فرمود و امضاء نمود و حتمی ساخت، و سپس اجرا کرد (پس همه آن مصیبات با علم و اجازه خدا بوده) و علی و حسن و حسین از روی بصیرت و دانشی که قبلا از رسول خدا دریافتند بودند قیام کردند، و هرکس از ما خانواده هم که خاموشی گزیند از روی علم است (همان، ص ۳۱).

برید گوید: از امام باقر و صادق درباره قول خدای عزوجل «هیچ نبی و رسول و محدثی پیش از

تو نفرستادیم» (که در حدیث او بیان شد) پرسیدم و گفتم فدایت کردم قرائت ما این چنین نیست (یعنی کلمه محدث ندارد) بفرمائید: رسول و نبی و محدث چیست؟ فرمود: رسول کسیست که فرشته بر او نمایان شود و با او سخن گوید و نبی آنستکه در خواب بیند و گاهی نبوت و رسالت در یک شخص جمع شود و محدث کسی است که صدا را شنود و صورت را نبیند. عرض کردم اصلحک الله از چه راه بداند آنچه در خواب دیده حق است و از جانب فرشته باشد؟ فرمود توفیق یابد که آن را بفهمد. خدا با فرستادن قرآن شما بکتب آسمانی پایان داد و با فرستادن پیامبر شما به پیامبران (پس دانستن علامات نبوت و رسالت برای شما لزومی ندارد). توضیح مجلسی<sup>۱</sup> گوید فرق بین نبی و امام و استنباطش از این اخبار مشکل است و نیز جمع بین تمام اخبار که بیشتر آنها را در کتاب بحار آورده‌ایم در نهایت اشکالست.

احول گوید از امام باقر<sup>ع</sup> در باره رسول و نبی و محدث پرسیدم، فرمود رسول کسی است که جبرئیل پیشش آید و او را ببیند و با او سخن گوید، این است رسول و اما نبی آنستکه در خواب بیند مانند خواب دیدن ابراهیم (فرمان سر بردن پسرش را) و مانند آنچه رسول خدا<sup>ص</sup> پیش از آمدن وحی از اسباب و علائم نبوت می‌دید تا آنکه جبرئیل رسالت را برای او از جانب خدا آورد و محمد<sup>ص</sup> هنگامی که نبوت برایش فراهم گشت و رسالت از جانب خدا برای او آمد، جبرئیل برایش پیغام می‌آورد و شفاهاً با او سخن می‌گفت، بعضی از انبیاء نبوت برایش جمع شود و در خواب بیند و روح القدس نزدش آید و با او سخن گوید و بازگو نماید، بدون آنکه در بیداری به بیند و اما محدث آنستکه خبر داده شود، صدا را شنود ولی نه مشاهده کند و نه در خواب بیند (همان، ج ۱، ص ۲۴۹).

تمام آنچه که از اصول کافی بیان نموده‌ایم، بیان می‌کند که امامان یا ائمه وارثان پیامبر و ادامه‌دهنده راه پیامبر<sup>ص</sup> هستند و علم خود را از طریق قرآن، احادیث و سخنان پیامبر به ارث برده‌اند و همچنین در کنار این عوامل، به دلیل اینکه دارای عصمت هستند، یک نوع دریافت علم آنها به شکل افاضی است؛ بنابراین به آنها باتوجه به شرایط به آنها الهام شده است. همچنین باید تأکید نمود که هرگز امامان<sup>ع</sup> ادعا این را نداشته‌اند که علم آنها برتر از پیامبران<sup>ص</sup> است و مقام آنها بالاتر می‌باشد. یکی از اهداف ناصر القفاری همین است که بیان نماید که ائمه خود را برتر از پیامبران دانسته و به کتاب اصول کافی استناد می‌کند که یکی از کتب مهم نزد شیعه است که گویی در این کتاب بدین گونه مقام ائمه را بالا برده است.

### ۳. تحلیل کلی در مورد علم ائمه

آن چه در بحث امامت مورد نظر شیعه است، امام به معنای خلیفه و جانشین رسول خدا ﷺ است که با او در تمام وظایف و مسئولیت‌های الهی غیر از تلقی و دریافت وحی، مشترک است. امامت در اصطلاح شیعه، عبارت از یک منصب عام الهی و خدادادی است. امامت اساس اسلام بارور و شاخه بلند آن است (حسینی، ۱۳۸۰، ص ۱). شیعه دوازده امامی بعد از آنکه به حکم قاعده عقلی، لطف وجود و وجوب نصب امام را اثبات کردند، علت غایی و هدف از نصب و تعیین امام را مورد بحث قرار دادند. بدیهی است که بحث از هدف و غایت، مترتب بر بحث وجود امام است. دو نکته در این باب از نظر امامیه بسیار مهم است: یکی آنکه جامعه بشری بدون امام، به سرمنزل سعادت و کمال نخواهد رسید. دو دیگر آنکه امام حافظ شریعت است و شریعت بدون او نماند. در مورد امامت برجسته‌ترین مباحث امامت است. عصمت، در رأس جمیع صفات والای امامت می‌باشد که با وجود عصمت سایر کمالات نیز به تبع آن وجود دارد. به باور شیعه، امام باید معصوم باشد؛ یعنی در اندیشه و گفتار و کردار خطا نداشته باشد (بیات، ۱۳۹۲، ص ۱۳).

ولی از مباحث مهم و افتراقی (اختلاف بین اهل سنت و شیعه) در قلمرو علم ائمه بوده است. مراد از ائمه در این نوشتار امیرالمومنین و یازده فرزند او ﷺ است که شیعه دوازده امامی آنان را به عنوان پیشوایان خود بعد از رسول خدا ﷺ می‌شناسند (هاشمی، ۱۳۹۳، ص ۵). در مورد علم غیب باید بیان نمود که علم غیب اقسامی دارد که عبارت‌اند از: ۱ - محدود، ۲ - نامحدود، ۳ - ذاتی، ۴ - اکتسابی. علم امامان ﷺ از طریق علم غیب دو نوع دیدگاه وجود دارد: الف) نامحدود و نامتناهی پیامبران و امامان ﷺ: بر پایه این دیدگاه پیامبران و امامان ﷺ بدون هیچ محدودیتی از علم غیب برخوردارند. و هر آنچه خداوند کما و کیفاً از علوم غیبی آگاه است، ایشان نیز می‌دانند و تنها تفاوتی که علمشان با علم خداوند دارد، این است که علم خداوند ذاتی و بالاصاله است و علم پیامبر و امام غیرذاتی و بالعرض؛ زیرا خداوند واجب الوجود است و امام ممکن الوجودند. البته باورمندان به این نظر نمی‌خواهند بین خدا و خلق او وحدتی قائل شوند و شریکی برای خداوند قرار دهند، بلکه به جنبه وجوبی ذات حق و امکانی بودن ماسوای حق (حتی پیامبران و امامان) توجه داشته‌اند و ذات واجب را وجود محض می‌دانند. این دیدگاه به نقل از شیخ مفید مورد قبول نوبختان، فیلسوفا صدرایی، عارفان و متلکلمان متاخر قرار گرفته است. ب) محدود و متناهی پیامبران و امامان ﷺ:

شمار فراوانی از متکلمان امامیه به‌ویژه در قرون متقدم به محدود بودن علم غیب پیامبران و امامان علیهم‌السلام معتقد شده‌اند. این دیدگاه مورد توجه متکلمان مانند شیخ مفید، مرحوم کراچکی، سیدمرتضی، همو، شیخ طوسی، علامه حلّی، مجلسی و بسیاری از شاگردان ایشان بوده است (پاشایی، ۱۳۹۱، ص ۹۹).

### نتیجه

محور همه ایرادات و شبهات ناصر القفاری به علم امامان به دلیل صفات و شئونی است که شیعیان برای امامان خود قائل‌اند. ناصر القفاری در فصل دوم از مهم‌ترین پژوهش خود با عنوان اصول مذهب الشّیعه الامامیه الاثنی عشریه با هدف ابطال درمورد علم امامت از طریق وحی نقدهای گسترده و متنوعی را بیان داشته است. او با طرح بحث‌هایی در باب علم ائمه از طریق وحی صورت می‌گیرد به پرداخت به شبهاتی می‌کند و سخنان خود را به کتاب اصول کافی مستند می‌کند. به‌طور کل القفاری با ایجاد شبهات و بیان مطالبی که به‌صورت کامل نقل نشده است می‌خواهد رکن اصلی اصول دین که درمورد امامت است را دچار شبهه نماید. مسئله امامت بعد از توحید و نبوت، مهم‌ترین مسئله در دین اسلام است. همچنین طوری صحبت نموده است که انگار علم امامان علیهم‌السلام از طریق وحی انجام شده است و هر موقعه که امامان خواسته‌اند، با خداوند صحبت نموده‌اند و وحی تحت اختیار امامان است. همچنین سعی کرده است این را بگوید که علمی که نزد شیعیان است بیشتر بوده زیرا بعد از حضرت محمد صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم خداوند علم بیشتری در اختیار امامان قرار داده است و دیگر مسلمانان به این علم دسترسی ندارند و نفاق میان مسلمانان ایجاد نماید. همچنین طوری علم ائمه از طریق وحی انجام شده است، منزلت امامان علیهم‌السلام از پیامبران بیشتر است. ناصر القفاری سعی کرده است این را بگوید که علمی که نزد شیعیان است بیشتر بوده زیرا بعد از حضرت محمد صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم خداوند علم بیشتری در اختیار امامان قرار داده است و دیگر مسلمانان به این علم دسترسی ندارند و نفاقی میان مسلمانان ایجاد نماید. القفاری درصدد است که علم امامان از طریق وحی را پوششی برای سست بودن علم غیب معتقد شیعیان جلوه دهد و به احادیثی تمسک جسته است که اهل بیت از ترس بدا از اموری غیبی خبر نمی‌دادند و از سویی ادعای داشتن چنین علمی را می‌کردند. در بررسی‌های انجام شده و تمام شبهات با کتاب اصول کافی تطبیق داده شده است، بعضی کلام القفاری درست از این کتاب نقل شده است که با دلیل استنباط شد که شبه وارده منطقی نیست. یا اینکه جملات را به‌طور کامل آورده نشده است یا منظور از آن سخن در اصول



کافی مبحث دیگری بوده است.

بررسی‌های درمورد علم ائمه می‌توان بیان نمود که در کل سه طریق برای علوم ائمه ذکر شده است؛ اول تفسیر و توضیحی که به وسیله پیامبر یا امام سابق انجام گرفته، دوم نوشته و کتابی که به دستشان رسیده، سوم القاء در قلب و تأثیر در گوش که نوعی است دیگر که افضل علوم نامیده شده است. علم امامان از طریق قرآن مهم‌ترین راه کسب علم آنان بوده است. زیرا قرآن کتابی است جامع همه علوم مورد نیاز مردم، کلیات و ریشه‌های همه علوم در این کتاب آسمانی نهاده شده که هرکس به مقدار استعداد و توانش می‌تواند از آن بهره گیرد. همچنین راه دیگر از طریق علمی است که از خاتم پیامبران به آنها به ارث گذاشته شده است. همچنین می‌توانیم بگوییم انبیاء و امامان علاوه بر علوم عادی و ظاهری که از طریق معمول کسب می‌کرده‌اند دارای یک علم خاص و ویژه بوده‌اند که در انبیاء از طریق وحی و در ائمه از طریق «الهام» و «تحدیث» و چیزهایی دیگر می‌باشد. این علم خاص از آن جهت که از ناحیه خداوند به آنها اعطاء شده است «علم لدنی» یا «علم افاضی» نامیده می‌شود که در نقطه مقابل علوم «اکتسابی» و «تعلیمی» قرار می‌گیرد. علم افاضی پیامبران و امامان از غیب دوگونه است: ۱- ذاتی و بدون تعلیم و القا از بیرون؛ ۲- اکتسابی و با تعلیم خداوند. این امر به شدت می‌تواند برای ائمه اتفاق بیفتد که دارای عصمت و مرتبه بالایی داشتند؛ بنابراین آنچه که ناصر القفاری به عنوان شبه مطرح می‌نماید بی‌اساس است.

نتایج نشان می‌دهد که امامان یا ائمه وارثان پیامبر و ادامه‌دهنده راه پیامبر هستند و علم خود را از طریق قرآن، احادیث و سخنان پیامبر به ارث برده‌اند و همچنین در کنار این عوامل، به دلیل اینکه دارای عصمت هستند، یک نوع دریافت علم آنها به شکل افاضی است؛ بنابراین به آنها با توجه به شرایط به آنها الهام شده است. همچنین باید تأکید نمود که هرگز امامان ادعا این را نداشته‌اند که علم آنها برتر از پیامبران است و مقام آنها بالاتر می‌باشد. یکی از اهداف ناصر القفاری همین است که بیان نماید که ائمه خود را برتر از پیامبران دانسته و به کتاب اصول کافی استناد می‌کند که یکی از کتب مهم نزد شیعه است که گویی در این کتاب بدین گونه مقام ائمه را بالا برده است.

## منابع

- \* قرآن کریم.
۱. آیتی، نصرت‌الله؛ «نقد و بررسی شبهات دکتر ناصر القفاری درباره اندیشه مهدویت»، نشریه مشرق موعود؛ س ۳، ش ۸، ۱۳۸۷، ص ۲۵-۶۲.
  ۲. ابن ابی حاتم، عبدالرحمان بن محمد ابن ادريس؛ تفسير القرآن العظيم (ابن ابی حاتم)؛ عربستان: مكتبة نزار مصطفى الباز، [بی تا].
  ۳. ابن عربی، محمد بن علی؛ فصوص الحکم (شرح مقدمه قیصری)؛ چ ۵، قم: بیدار، ۱۳۷۰.
  ۴. ابن کثیر، ابوالفداء اسماعیل بن عمر؛ تفسير القرآن العظيم (ابن کثیر)؛ بیروت: دار کتب العلمیه، ۱۴۱۹ ق.
  ۵. بیات، محمد حسین؛ «امامت از دیدگاه شیعه دوازده امامی با تکیه بر براهین عقلی و آیات و روایات»، نشریه سراج منیر؛ س ۴، ش ۱۲، ۱۳۹۲، ص ۷-۳۴.
  ۶. پاشایی، وحید؛ «پاسخ به شبهات ناصر القفاری درباره بدأ»، نشریه معرفت کلامی؛ س ۳، ش ۲، ۱۳۹۱، ص ۸۹-۱۰۶.
  ۷. حسینی، سیدجواد؛ «فلسفه امامت و شأن امام»، صباح؛ ش ۱، ۱۳۸۰، ص ۱-۱۰.
  ۸. خلیلی، مصطفی؛ «وحی و امور وحیانی از نگاه سه حکیم الهی (امام خمینی)»، علامه طباطبایی و شهید مطهری)؛ مجله معرفت؛ ش ۱۳۲، ۱۳۸۷، ص ۴۱-۵۸.
  ۹. راغب اصفهانی، ابوالقاسم حسین بن محمد؛ المفردات فی غریب القرآن؛ بیروت - لبنان: دار احیاء التراث العربی، ۱۳۸۵.
  ۱۰. راغب اصفهانی، ابوالقاسم حسین بن محمد؛ مفردات الفاظ القرآن؛ دمشق و بیروت: تحقیق صفوان عدنان داودی و دارالعلم و دارالشامیه، ۱۴۱۲.
  ۱۱. رهبری، حسن؛ «علم پیامبر و امام در تفسیر (من وحی القرآن)»، مجله پژوهش‌های قرآنی؛ س ۱۷، ش ۶۵-۶۶، ۱۳۹۰، ص ۲۱۶-۲۴۷.
  ۱۲. سبحانی تبریزی، جعفر؛ «وحی نبوت تبیین وحی»، فصلنامه علمی پژوهشی کلام اسلام؛ ش ۲۶، ۱۳۷۷، ص ۴-۱۵.

۱۳. سرخسی، محمدبن احمد بن ابی سهل؛ المیسوط؛ بیروت: دارالمعرفه، ۱۳۷۷.
۱۴. سیوطی، عبدالرحمان ابی بکر؛ الدار منشور فی التفسیر الماثور؛ بیروت: دارالفکر، [بی تا].
۱۵. شیخ مفید، ابو عبدالله محمد بن محمد بن نعمان عکبری؛ أوائل المقالات فی المذاهب و المختارات؛ بیروت: دار المفید، ۱۴۱۴.
۱۶. طباطبائی، سید محمد حسن؛ نهایه الحکمه؛ قم: موسسه نشر الاسلامی جامعه مدرسین، [بی تا].
۱۷. —؛ «علم امام (ع)»، مجله نور علم؛ ش ۴۹، ۱۳۷۱، ص ۱۸-۴۵.
۱۸. طبرسی، فضل بن حسن طبرسی؛ مجمع البیان فی تفسیر القرآن؛ ج ۱، تهران: ۱۳۸۸.
۱۹. طوسی، محمد بن حسن؛ تلخیص الشافی؛ قم: انتشارات عزیزی، ۱۳۵۱.
۲۰. ظفری، پژمان، جهانگیر امیری، علی سلیمی و تورج زینی وند؛ «مؤلفه های معنایی واژه نزول در قرآن کریم با تکیه بر دو محور هم نشینی و جان شینی»، فصلنامه پژوهش های ادبی - قرآنی؛ س ۵، ش ۳، ۱۳۹۶، ص ۱۱۷-۱۴۰.
۲۱. عبده، محمد؛ رساله توحید؛ مصر- قاهره: مکتبه الاسره، ۱۳۸۵.
۲۲. عسقلانی، احمد بن علی؛ فتح الباری؛ بیروت: دارالمعرفه، ۱۱۱۳ ق.
۲۳. عسگری، حدیثه؛ «بررسی علم ائمه مصومین از دیدگاه قرآن»؛ مدرسه علمیه حضرت رقیه، ۱۳۹۴.
۲۴. فتاحی زاده، فتحیه و زهرا جدیدی؛ «تأثیر ثقل وحی پیامبر اکرم (ص)»؛ نشریه منهج؛ س ۶، ش ۱۰، ۱۳۸۹، ص ۱۱۵-۱۴۱.
۲۵. فقهی، حسین؛ «سیری در اسناد احادیث کافی»، نشریه فرهنگ؛ ش ۶۴، ۱۳۸۴، ص ۵-۱۷.
۲۶. فؤاد، عبدالباقی، محمد؛ المعجم المفهرس لألفاظ القرآن الکریم؛ قاهره: دار الحدیث، ۱۳۶۴.
۲۷. فیاض لاهیجی، عبدالرزاق؛ گوهر مراد؛ تهران: انتشارات اسلامی، [بی تا].
۲۸. قرطبی، ابو عبدالله محمد بن احمد انصاری؛ تفسیر قرطبی؛ بیروت، دارالفکر، ۱۴۰۶.
۲۹. القفاری، ناصر. اصول مذهب الشیعه الامامیه الاثنی عشریه - عرض و نقد؛ عربستان:

[بی‌نا]، ۱۴۱۵ ق.

۳۰. قمی، ابن فروخ صفار؛ *بصائر الدراجات*؛ قم: کتابخانه آیت‌الله مرعشی نجفی، ۱۴۰۴.
۳۱. کشاورز، مرتضی؛ «وحی قرآنی از نظر شیخ مفید و صدرا»، *فلسفه تحلیلی*؛ س ۹، ش ۲۲، ۱۳۹۱، ص ۱۰۳-۱۳۰.
۳۲. کلاهچایی ثابت، مزگان و محمدهادی قندهاری؛ «نسبت آموزه رجعت با تعالیم یهود و عبدالله بن سبا»، *نقد رویکرد ناصر القفاری به اصالت رجعت*، نشریه علمی آینه معرفت؛ س ۲۰، ش ۲، ۱۳۸۹، ص ۱۰۱-۱۲۲.
۳۳. مروی، احمد و سیدحسن مصطفوی؛ «دلایل عقلی و نقلی علم غیب امامان (ع)»، نشریه *قبسات*؛ س ۱۷، ش ۶۳، ۱۳۹۱، ص ۵-۳۶.
۳۴. مروی، سیدحسین و محمدحسن نادم؛ «پاسخ به شبهات ناصر القفاری درباره آموزه تقیه در شیعیان»، *دوفصلنامه علمی پژوهشنامه کلام*؛ س ۷، ش ۱۲، ۱۳۹۹، ص ۱۷۹-۲۰۰.
۳۵. مطهری، مرتضی؛ *مجموعه آثار*؛ تهران: انتشارات صدرا، ۱۳۷۵.
۳۶. معارف، مجید؛ «وحی و رسالت نبوی»، *نشریه مقالات و بررسی‌ها*؛ س ۳۶، دفتر ۷۴، ۱۳۸۲، ص ۴۱-۶۲.
۳۷. ملاصدرا، صدرالدین؛ *الحکمة المتعالیة فی الأسفار العقلیة الأربعة*؛ بیروت: دار إحياء التراث، [بی‌تا].
۳۸. وزیری، مجید؛ «امام اسوه امت»، *نشریه سفینه*؛ س ۴، ش ۱۴، ۱۳۸۶، ص ۸۵-۱۱۱.
۳۹. هاشمی، سیدعلی؛ «علم امام، تام یا محدود»، *نشریه مشرق موعود*؛ س ۸، ش ۳۲، ۱۳۹۳، ص ۴۹-۷۱.

# حقیقت «معرفت نفس» از دیدگاه حکیم ملکی تبریزی

مصطفی عزیزی علویجه<sup>۱</sup>

## چکیده

یکی از مباحث بنیادین در عرفان عملی و سلوکی موضوع «معرفت شهودی نفس» است. حکیم ملکی تبریزی بر پایه مبانی عرفان نظری همچون «وحدت شخصی وجود»، «تجلی»، «فناء فی الله»، «تجرد نفس»، «تطابق عوالم آفاقی و انفسی» تبیینی ویژه از معرفت نفس ارائه می‌دهد. وی معتقد است سالک در مراتبی از معرفت نفس، «تجرد» نفس خود را بالکشف والعیان می‌تواند ببیند. انسان بر اساس دیدگاه ایشان از مراتب مثالی، عقلی و فراعقلی بهره‌مند می‌باشد؛ خود حقیقی انسان در پرتو به فعلیت رسیدن عالم عقلی او هویدا و منکشف می‌گردد. برترین مرتبه معرفت نفس این است که سالک، نه خودی ببیند و نه توجه به عالم مثال و عقل خود داشته باشد، بلکه حتی «فناء» خود را ببیند و از «فناء خود» فانی گردد. در این مرتبه، سالک فقر وجودی و عین الربط بودن حقیقت نفس را بالعیان شهود می‌کند. پژوهش حاضر درصدد است در پرتو روش عقلی - تحلیلی، مبانی نظری و دیدگاه حکیم ملکی تبریزی در باب معرفت شهودی نفس را بازپژوهی کند.

**واژگان کلیدی:** ملکی تبریزی، معرفت نفس، مرتبه مثالی، مرتبه عقلی، تجرد نفس، فقر وجودی، فناء فی الله.

## مقدمه

با نگاهی گذرا به تاریخ عرفان و فلسفه روشن می‌شود که موضوع «معرفت نفس» یا پرسش از چیستی «خود» یا «من» انسان، یکی از دغدغه‌های اصلی اهل معرفت به‌شمار می‌آمده است. شاید نخستین بار سقراط حکیم سخن معروف «خود را بشناس» را مطرح ساخت و بر معرفت نفس تأکید کرد. سیر تاریخی «خودشناسی» باید از زمان سقراط حکیم بازکاوی شود. وی بر گفتار حکیمانه «خود را بشناس» بسیار تأکید می‌کرد. فلاسفه پس از سقراط مانند ارسطو در کتاب **نفس** نیز «معرفت نفس» را در کانون توجه خود قرار داده‌اند. از میان حکمای اسلام، فارابی، ابن‌سینا، شیخ اشراق، میرداماد، ملاصدرا، ملاهادی سبزواری و علامه طباطبایی هریک به‌طور ویژه، موضوع «معرفت نفس» را در آثار خود مورد پژوهش و بازکاوی قرار داده‌اند.

این مسئله که آیا همه حقیقت و ژرفای وجودی انسان همین بدن خاکی اوست یا انسان لایه‌های ژرف‌تری دارد که باید آنها را به‌فعلیت و شکوفایی برساند و شهود نماید، پرسش بنیادی است که از روزگار کهن، به ذهن بشر خطور کرده است.

«خودشناسی» به‌لحاظ دانش‌های گوناگون، از دریچه‌ها و زوایای متفاوتی واکاوی شده است.

به‌طور کلی چهارگونه «نفس‌شناسی» را می‌توان برشمرد:

- «نفس‌شناسی» روان‌شناختی؛

- «نفس‌شناسی» فلسفی؛

- «نفس‌شناسی» اخلاقی و تربیتی؛

- «نفس‌شناسی» شهودی و عرفانی؛

منظور از «معرفت نفس» در نوشتار حاضر «معرفت شهودی نفس» می‌باشد که خاستگاه اصلی آن عرفان عملی است و اهل معرفت در پرتو مجاهدت و مراقبت، در جست‌وجوی کشف و شهود حقیقت خویش که همان معرفت پروردگار است، می‌باشند. آنان معتقدند بیشتر مردم به‌دلیل فرو رفتن در باتلاق لذت‌ها و کامجویی‌های جسمانی، از آگاهی حضوری به خود بازمانده و فقط از یک خودآگاهی سطحی بهره‌مندند. به‌بیان‌دیگر بسیاری از انسان‌ها «من» خویش را با «تن» خویش اشتباه گرفته‌اند و همه تلاش خود را در جهت رشد و بالندگی تن خود متمرکز کرده‌اند، درحالی‌که گوهر حقیقی و هویت اصلی انسان، همان روح الهی و ملکوتی اوست که مراتب آن برای بسیاری از افراد به‌فعلیت و شکوفایی نرسیده است.

از آنجا که حق تعالی باطن البواطن و حقیقة الحقایق نفس انسانی است، تنها راه معرفت و دستیابی به مراتب باطنی، نزدیک شدن به آن حقیقت مطلق است. سالک در پرتو مراقبت و مجاهدت و عبادت خالصانه و نیز در اثر دوری‌گزیدن از لذت‌های حیوانی، مستعد دریافت تجلیات حق تعالی می‌شود و مراتب مثالی، عقلی و فراعقلی نفس خود را به شکوفایی می‌رساند و به آن معرفت حضوری می‌یابد.

### ۱. دیدگاه ملکی تبریزی درباره «معرفت نفس»

در ادامه دیدگاه مرحوم ملکی تبریزی در باب معرفت شهودی نفس در ضمن مقدماتی تبیین می‌گردد:

۱. مرحوم ملکی دیدگاه خویش درباره معرفت شهودی نفس را بر اساس برخی مبانی عرفان نظری پایه‌ریزی می‌کند. آن مبادی عبارت‌اند از: وحدت شخصی وجود، تجلی، فناء فی الله، تجرد نفس و تطابق عوالم آفاقی و انفسی.

۲. حقیقت و گوهر نفس جوهری فرامادی و از عالم نور است و شناخت آن، کلید معرفت پروردگار به‌شمار می‌آید. سالک در مراتبی از معرفت نفس، «تجرد» نفس خود را بالکشف والعیان می‌تواند ببیند (ملکی تبریزی، ۱۳۸۵، ص ۳۵).

۳. انسان، طرفه معجونی است که از همه عوالم امکان، نمونه‌ای در او گنجانده شده است. بلکه از تمامی اسماء و صفات الهی، شمه‌ای در انسان قرار داده شده است. به بیان دیگر از عالم حس، عالم مثال و عالم عقل، بهره‌ای در انسان گذاشته‌اند. این مراتب سه‌گانه هستی در عالم خارج چنان در هم تنیده و به یکدیگر مرتبط‌اند که به‌عنوان شیئی واحد و یکپارچه به‌شمار می‌آیند (فارابی، ۱۹۹۶، ص ۵۸۵۷).

مرحوم ملکی در این‌باره می‌گوید: «ان الأنسان له عوالم ثلاثة، عالم الحس والشهادة (أی عالم الطبيعة) و عالم الخيال والمثال و عالم العقل والحقیقة» (ملکی تبریزی، ۱۳۸۵، ص ۲۱۰-۲۱۱).

۴. هریک از مراتب وجودی انسان (ماده، مثال، عقل) دارای ویژگی‌ها و شاخصه‌هایی است که در ذیل به آنها اشاره می‌شود.

#### ۱-۱. ویژگی‌های مرتبه مادی

هر مرتبه وجودی دارای آثار و ویژگی‌های متفاوتی است؛ مرتبه مادی و جسمانی وجود نیز دارای

آثار و لوازمی است که در ذیل بدان اشاره می‌شود:

- عالم موت و فناء و نیستی؛

- عالم ظلمت و جهل و بی‌خبری؛
- عالم استعداد و قوه و نداری؛
- عالم حرکت و جنبش و تحول.

مرحوم ملکی معتقد است عالم حسی و جهان طبیعت، جهان مرگ، فناء، فقدان، تاریکی و نادانی است. ماده و صورت این جهان، نابودشدنی و همواره در حال دگرگونی و انقسام است و هیچ شعور و آگاهی در آن دیده نمی‌شود، مگر آنکه از عالم عقلی پیروی کند. هر جزئی از اجزای این عالم مادی از دیگری معدوم و مفقود است؛ زیرا هر جزئی از جزء دیگر، غایب و پنهان می‌باشد و این بدان جهت است که «ماده» همواره با عدم همراه بوده، بلکه جوهری تاریک و ظلمانی و نخستین ظلمتی از ظلمت‌هاست که ظهور یافته است؛ ولی چون اصل و ریشه‌اش از عالم نور بوده، در ذاتش قوه و استعدادی نهفته است که می‌تواند صورت‌های نوری را بپذیرد و به‌وسیله نور آن صور، تاریکی‌هایش را از میان ببرد؛ پس این جهان طبیعت نورش با تاریکی درهم آمیخته و به‌همین دلیل وجود و ظهورش ضعیف و کم فروغ است (همان، ص ۲۱۵-۲۱۶)؛ بنابراین مرتبه حسی نفس همان بدن و تن خاکی انسان می‌باشد.

ساکنان و اهل جهان ماده عبارت‌اند از شقاوت‌مندان جن، انسان، حیوان، نبات و جماد. انسان‌های ماده‌گرا و کسانی که غرق در جهان مادی‌اند، از چند ویژگی برخوردارند: اول، علم و آگاهی آنها از محسوسات تجاوز نکرده و به‌جز نامی از عوالم برتر هستی، چیزی از آنها نمی‌دانند و هرگاه مطلبی از عوالم غیب و برتر هستی بشنوند، آن را با لوازم و معیارهای جهان مادی می‌سنجند و اگر مطابق آن نباشد، انکارش می‌کنند. قرآن کریم در مورد این دسته از انسان‌ها می‌فرماید: «یعلمون ظاهراً من الحیة الدنیا و هم عن الآخرة هم غافلون» (روم: ۷).

دوم، چراگاه و محفل انس و وطن آنان همین عالم محسوس است و مقاصد و اهداف آنان از چهارچوب مادیات و محسوسات فراتر نمی‌رود. چنین افرادی به اشتباه نفس خود را همین بدن خاکی و روح‌شان را همین روح حیوانی پنداشته‌اند. عالم جمادات برای آنان واقعیت و اصالت دارد و عوالم دیگر را اعتباری، خیالی و موهوم می‌دانند.

سوم، ماده‌گرایان لذت و کامجویی را فقط در خوردن، نوشیدن، ارضای غریزه جنسی و ریاست‌های دنیوی می‌دانند و ذکر، فکر، خیال، آرزو و دانش آنها همه به امور حسی تعلق دارد و بدان عشق می‌ورزند (ملکی تبریزی، ۱۳۸۵، صص ۲۱۶ و ۲۱۹).



### ۱-۲. ویژگی‌های مرتبه مثالی

- یکی دیگر از مراتب هستی، مرتبه مثالی یا برزخی است. این مرتبه وجودی نیز دارای برخی خصصت‌ها و ویژگی‌هاست که در ذیل بدان می‌پردازیم:
۱. حقایق آن دارای صورت‌های پیراسته از ماده است (همان، ص ۲۱۳). در واقع عالم مثال، حد وسط عالم ماده و عقل می‌است.
  ۲. عالم رؤیا جزء عالم مثال است.
  ۳. صورت‌های خیالی نیز جزئی از عالم مثال انسان است.
  ۴. صورت‌های عالم مثال، لطیف‌تر و قوی‌تر از صورت‌های محسوس است؛ به بیان دیگر «وحدت»، «بساطت» و «تجرد» عالم مثال، کامل‌تر از عالم ماده می‌باشد.
  ۵. ادراک و معرفت به صورت‌های مثالی (تمثلات غیبی) بسیار لذت‌بخش‌تر از ادراک صورت‌های مادی است.
  ۶. عالم مثالی، عالمی بس وسیع و عظیم بوده و خود دارای مراتب و عوالم متعددی است. گفته شده است در عالم مثال، هجده هزار عالم وجود دارد (همان، ص ۲۵۱).

### ۱-۳. ویژگی‌های مرتبه عقلی

- پس از بیان مختصات و شاخصه‌های مرتبه مادی و مثالی وجود، نوبت به مرتبه فرامادی عقلی می‌رسد که به ویژگی‌های آن اشاره می‌کنیم:
۱. بهره‌مند از تجرد تام و پیراسته از صورت‌های مادی و مثالی است.
  ۲. انسانیت انسان در گرو فعلیت یافتن عالم عقلی اوست، وگرنه تفاوتی با دیگر حیوانات ندارد (همان، ص ۲۱۲). اگر انسان به این مرحله راه یابد، حقیقت نفس خویش برایش منکشف می‌شود: «و عالمه العقلی عبارة عن عالمه الذی هو حقیقته و نفسه بلا مادة و صورة» (همان، ص ۲۱۳).
  ۳. حیات و شعور عالم عقلی، بسیار قوی‌تر و شدیدتر از دو عالم ماده و مثال است.
  ۴. هستی انسان از عالم ماده و طبیعت سرچشمه می‌گیرد؛ چنان‌که قرآن کریم می‌فرماید: «و بدأ خلق الإنسان من طین» (سجده: ۷)؛ از این رو اولین عالمی که برای انسان به فعلیت و کمال رسیده، همان عالم طبیعت و ماده اوست. انسان، نفس و حقیقت خود را به وسیله همین جهان مادی شناخته است و آن‌چنان در این عالم غوطه‌ور شده که اگر از عارفی و عالمی بشنود که غیر از این

جهان تنگ مادی، دو عالم دیگر نیز برای او وجود دارد، انکار می‌نماید، بلکه از این بالاتر اگر کسی او را از ویژگی‌ها و صفات عالم عقلی اش آگاه سازد، او را تکفیر می‌نماید! و این از آن جهت است که تنها عالم طبیعت او به فعلیت رسیده و دو عالم مثال، عقل او هنوز بالقوه و پنهان می‌باشد. به بیان دیگر عوالم سه‌گانه برای او به‌طور کامل هویدا و آشکار نشده‌اند، مگر عالم طبیعت و آثاری از عالم مثال و مقدار کمی هم از عالم عقلی اش (ملکی تبریزی، ۱۳۵۸، ص ۲۱۱).

براین اساس بیشتر مردم، مرتبه مادی و طبیعت خود را به فعلیت و کمال رسانده، ولی هنوز دو مرتبه مثالی و عقلی خود را به‌طور کامل، شکوفا و بالنده نکرده‌اند.

۵. خود حقیقی انسان در پرتو به فعلیت رسیدن عالم عقلی، هویدا و منکشف می‌گردد. کسی که در اثر زدودن حجاب‌های ظلمانی و نورانی به عالم عقلی صعود و ترقی نماید و آثار عالم عقلی بر عالم حسی و مثالی او چیره شود و فرمانروای مملکت وجودش، عقل گردد، آن زمان این شخص به موجودی مجرد و روحانی تبدیل می‌شود و تا مرحله‌ای پیش می‌رود که حقیقت نفس و روحش برای او هویدا و آشکار می‌گردد.

مرحوم ملکی تبریزی درباره اهمیت مرتبه عقلانی نفس می‌گوید:

اگر انسان عالمین حس و مثال خود را تابع عقلش نماید؛ یعنی توجه و همتش را به آن عالمش کند و قوه آن را به فعلیت بیاورد، سلطنت عالمی الشهادة والمثال بر او موهبت می‌شود. خلاصه به مقامی می‌رسد که بر قلب احدی خطور نکرده از شرافت و لذت و بهجت و بهاء و معرفت حق تعالی. بلی! آنچه اندر وهم ناید آن شود و اگر عقلش را تابع عالم حس و شهاده‌اش که عالم طبیعت و عالم سجين است، نماید و منغم در عالم طبیعت بشود و «أخلد إلی الأرض» (اعراف: ۱۷۶) باشد، خدا می‌داند که بعد از مفارقت روحش از این بدن چه ابتلائی و چه شقاوتی و چه ظلمتی و چه شدتی به او خواهد رسید (ملکی تبریزی، ۱۳۵۸، ص ۳۲).

درباره مرتبه عقلانی نفس چند نکته مهم گفتنی است:

الف) انسانیت انسان و یافتن خود حقیقی، در گرو فعلیت یافتن مرتبه عقلانی اوست. منظور از مرتبه عقلانی، ادراک کلیات و اقامه استدلال و برهان نیست، بلکه منظور از فعلیت یافتن مرتبه عقلانی، ظهور و تجلی آثار و خصوصیت‌های عالم عقلی در نفس است. آثار مرتبه عقلی عبارت‌اند از: «تجرد و بساطت تام»، «درک حقایق غیبی بدون ماده و صورت»، «خودآگاهی و علم حضوری تام به خود»، «پیوند وجودی

با موجودات مفارق مجرد» و «دریافت تجلیات اسمایی و صفاتی حضرت حق تعالی».

ب) دستیابی به مرتبه عقلی در گرو صعود و عروج ذاتی نفس از عالم طبیعت به عالم عقل منفصل است. تا نفس به یک سیر و سفر باطنی به سوی عقل و دریدن پرده‌ها و تعینات ظلمانی و نورانی اقدام نکند، نمی‌تواند عالم عقلی خویش را به فعلیت برساند و به دنبال آن نمی‌تواند حقیقت گوهر خویش را بیابد.

ج) انسان تا از عالم مثال خویش گذر نکند، به عالم عقلی نخواهد رسید و تا به عالم عقلی نرسد، حقیقت معرفت نفس برای او حاصل نخواهد شد. دستیابی به عالم عقل منوط به عبور از عالم مثال است.

د) مرتبه عقلی نفس خود دارای عوالم و مراتب گوناگون نقص و کمال است؛ چنان‌که عوالم فراتر و فروتر از عالم عقل نیز برخوردار از مراتب و درجات گوناگون‌اند. هرچه نفس مراتب بیشتری از عالم عقل را در خود به فعلیت رساند، معرفت شهودی او به خود شدیدتر و قوی‌تر می‌شود.

ذ) یک قاعده کلی در باب ادراک حقایق وجود دارد و آن اینکه ادراک و شناخت حقیقی به اشیا، معلول اتحاد وجودی مدرک با ذات مدرک است؛ از این رو تا حس با محسوس، خیال با متخیل و عاقل با معقول متحد نگردد، شناخت حقیقی به آن شیء ممکن نخواهد بود و این اتحاد یا از این طریق است که مدرک از ذات خود خارج شود و به ذات مدرک برسد، یا از این راه که ذات مدرک را داخل در ذات خود نماید، ولی این دو طریق محال است و فقط یک راه باقی می‌ماند و آن اینکه مدرک با ذات مدرک متحد گردد (همان، ص ۲۵۶). این «اتحاد» در واقع به معنای کامل شدن یک امر ناقص در مراتب وجودی خویش است. به بیان دیگر نفسی که در مرتبه ناقص و نازل خویش قرار دارد، اگر مراتب کمال خویش را به فعلیت برساند و خودش به عالم عقلی تبدیل گردد و عقل بالفعل شود، در واقع با مرتبه عقلی خویش متحد شده است؛ هرچند بهتر است از این «اتحاد» به «وحدت» تعبیر شود.

ر) معرفت حقیقی نفس منوط به دو عامل اساسی می‌باشد؛ یکی وجود مقتضی و دیگری نبود مانع. مقتضی کامل و تام از سوی عوالم برتر هستی وجود دارد. به عبارت دیگر مرتبه مثالی و مرتبه عقلی هستی و ساکنان آن دو، هیچ بخل و منعی از افاضه، اشراق و تجلی ندارند، بلکه سرشت و ذات آنها اقتضای ظهور و تجلی دارد. آنچه مانع عروج و ارتقای نفس به عوالم مثال و عقلی و فراتر از آن می‌گردد، فرو رفتن نفس در بانالاق لذت‌های حیوانی و حجاب‌های ظلمانی و نورانی است. همه تلاش اهل معرفت، ریاضت‌ها و مجاهدت‌ها فقط برای فراهم کردن استعداد و قابلیت دریافت

تجلیات است. در واقع همه مجاهدت‌ها برای صاف و زلال کردن آینه است تا نور و تجلیات عوالم مثال، عقل و فراعقل، بهتر در آن ظهور نماید.

۵. نکته مهم اینکه معرفت نفس، نتیجه و دستاورد مقدمات علمی و پژوهش‌های فکری نیست، بلکه منتج از سلوک عملی و مراقبت و مجاهدت می‌باشد. اینکه مرحوم ملکی تأکید می‌کند سالک باید عالم حس و مثالش را تابع و فرمانبر عقل خویش کند، جز با ریاضت، مجاهدت و مراقبت امکان‌پذیر نیست. ایشان در این باره می‌گوید:

برادر من! اگر همت داری که از اهل معرفت شوی و انسان بشوی، بشر روحانی باشی، سهیم و شریک ملائکه باشی و رفیق انبیا و اولیا بوده باشی، کمر همت به میان زده از راه شریعت بیا یک مقدار از صفات حیوانات را از خود دور کن و متخلق به اخلاق روحانیین باش؛ راضی به مقامات حیوانات و قانع به مرتبه جمادات نشو! حرکتی از آب و گل به سوی وطن اصلی خود که از عوالم علیین و محل مقربین است، بکن تا بالكشف والعیان به حقیقت این امر بزرگ نایل باشی و راه وصول به این کرامت عظمی معرفت نفس است. همت بکن بلکه نفس خود را بشناسی که شناختن او را شناختن خداوند جل جلاله است (همان، ص ۳۰).

اهل معرفت، سالکان طریق معرفت نفس را این‌گونه توصیه می‌کنند:

ای عزیز! در معراج خاتم<sup>ﷺ</sup> و در احادیث معراج تدبیر کن تا بدانی که انسان تا صعود برزخی و فوق آن را تحصیل نکرده است، حقایق برای او مکشوف نمی‌گردد و به انباشتن مفاهیم و اصطلاحات، اشتداد و قدرت وجودی به دست نمی‌آید و از قوت به فعلیت نمی‌رسد، بلکه ممکن است حجاب او هم بشوند:

گمانت این خرج عبارات	به کز و فرّ و ایماء و اشارات
سوار رفرستی و براقی	ورم کردی و پنداری که چاقی

(حسن‌زاده، ۱۳۸۰، ج ۵، ص ۳۰۶-۳۰۷)

۶. نکته مهم در باب معرفت نفس آن است که هرآنچه بر سالک منکشف و هویدا می‌گردد، بیرون از حیطه نفس او نیست. به بیان دیگر سالک هرآنچه از طریق غیب می‌داند، خارج از نفس او نیست، بلکه همه چیز جزء نفس اوست. درحقیقت عوالمی که برای او منکشف می‌گردد، مراتب نفس سالک‌اند که به فعلیت و شکوفایی رسیده است. مرحوم ملکی در این باره می‌گوید: «یتحقق له أن ما يعلمه من العالم، لیس إلا نفسه و عالمه لا العالم الخارجی و إن هذه العوالم المعلومة له إنما هو مرتبة من نفسه» (ملکی تبریزی، ۱۳۸۵، ص ۲۵۸).

## ۲. مراتب معرفت نفس

مرحوم ملکی تبریزی سه مرتبه برای معرفت شهودی نفس برمی‌شمارد که در ذیل بدان اشاره می‌شود.

### ۲-۱. توجه دادن به عالم مثال

نخستین مرتبه معرفت نفس که پس از مجاهدت و مراقبت‌های پیوسته به دست می‌آید، ورود نفس به عرصه تمثالات و صور مثالی است که از عالم مثال منفصل بر دل سالک تجلی و ظهور می‌نماید. در این مرتبه حقایق و اسرار غیبی در پوشش صورت‌های مثالی، در خواب و بیداری بر مرتبه مثالی نفس ظاهر و جلوه‌گر می‌گردد. در واقع سالک با مرتبه مثالی خود، پیوند وجودی با مثال منفصل برقرار می‌کند و خود نفس به عالمی مثالی مبدل می‌گردد. مرحوم ملکی در نامه‌ای که به عالم وارسته مرحوم غروی اصفهانی نگاشته است، نخستین مرحله از معرفت نفس را از زبان استاد خویش مرحوم ملاحسینقلی همدانی این‌گونه بیان می‌کند:

به مبتدی می‌فرمودند در مرگ فکر بکن تا آن وقتی که از حالش می‌فهمیدند که از مداومت این مراتب گنج شده فی‌الجمله استعدادی پیدا کرده، آن وقت به عالم خیالش ملتفت می‌کردند تا آنکه خود ملتفت می‌شد چند روزی همه روز و شب فکر در این می‌کند که بفهمد که هرچه خیال می‌کند و می‌بیند، خودش است و از خودش خارج نیست. اگر این را ملکه می‌کرد، خودش را در عالم مثال می‌دید؛ یعنی حقیقت عالم مثالش را می‌فهمید و این معنا را ملکه می‌کرد (همان، ص ۲۷۱).

علامه طباطبایی در توضیح این فراز از نامه مرحوم ملکی تبریزی که می‌فرمود: «چند روزی همه روز و شب فکر در این می‌کند که بفهمد که هرچه خیال می‌کند و می‌بیند، خودش است و از خودش خارج نیست» این‌گونه می‌نویسد:

منظور از این عبارت این است که انسان همان‌طور که برهان قائم شده، پیوسته به خود تلقین کند و بداند که آنچه از خود و عالم بیرون از خود درک می‌کند، در خود درک می‌کند و می‌یابد، نه اینکه عالم خارج از خود را یافته باشد و مراد از نفی صورت‌های خیالی، اعراض از آنها و منحصر بر نگاه قلبی به صورت خود می‌باشد و مراد از فکر در عدم به صورت خود است که وجودش مجازی است و درحقیقت عدم است (طباطبایی، ۱۳۷۱، ج ۲، ص ۲۲۹).

اهل معرفت، مرتبه مثالی نفس را این‌گونه توصیف می‌کنند:

صعود برزخی چون گشت	بیایی بس تمثلهای کامل
تمثل باشد از ادراکت ای دوست	برون نبود ز ذات پاکت ای دوست
همه اطوارت از آغاز و انجام	همه احوالت از لذات و آلام
ز ادراکات تست از نیک و از بد	تویی خود میهمان سفره خود
چو شد آینه ذات تو روشن	ز گل‌های مثالی مثل گلشن
به وفق اقتضای بال و حالت	معانی را بیایی در مثال

(حسن‌زاده آملی، ۱۳۸۰، ج ۵، ص ۲۸۰)

## ۲-۲. توجه‌دادن به عالم عقل

پس از ورود سالک به عالم مثال باید در این منزلگاه توقف نکند و از آن گذر کند. اهل معرفت به سالک توصیه می‌کنند تا همه صورت‌های مثالی و تمثالات غیبی را محو کند و حقایق را بدون صورت و ماده مشاهده نماید. حقیقت و باطن نفس در مرتبه عقلی جلوه‌گر می‌شود. نفس انسانی تا از عالم مثال خود نگذرد، به عالم عقلی نخواهد رسید و تا به عالم عقلی نرسد، حقیقت معرفت نفس حاصل نمی‌شود و به مطلوب دست نخواهد یافت. برای فعلیت‌بخشیدن مرتبه عقلی در نفس، اهل معنا دستور می‌دهند سالک فکر در «عدم» نماید و همه صورت‌ها و تمثالات را محو کند؛ فکر کردن در عدم نوعی ریاضت و کارورزی نفسانی برای محو کردن صورت‌های مثالی است تا نفس، استعداد دریافت حقایق غیبی را بدون صورت و ماده بیابد. مرحوم ملکی تبریزی مرتبه عقلی معرفت نفس را این‌گونه توصیف می‌کند:

ثم ینفی عن قلبه کل صورة و خیال و یکون فکره فی العدم حتی تنکشف  
له حقیقة نفسه، ای یرتفع العالم من بین یدیه و ینظر له حقیقة نفسه بلا  
صورة و لا مادة (ملکی تبریزی، ۱۳۸۵، ص ۲۵۹).

دستیابی به مرتبه عقلی معرفت نفس به آسانی برای هر سالکی میسر نیست، بلکه بسیار نادرند کسانی که حقایق غیبی را بدون تمثل، شهود می‌کنند.

از روایات استفاده می‌شود که حال رسول الله ﷺ در هنگام وحی بی‌تمثل، سنگین‌تر از حال او در هنگام وحی با تمثل بود و این معنا برای اهل سلوک روشن است که چون جذبه‌های بی‌صورت دست

دهد، سخت در قلق و اضطراب افتند؛ برخلاف حالتی که با حصول تمثل است؛ زیرا تمثل با صورت، مألوف و مأنوس عالم شهادت است، ولی تجلی حقایق عقلی، بدون صورت و مجرد محض است. علت دیگر اینکه عالم شهادت و ماده، نشئه افتراق و پراکندگی و عالم غیب، عالم انفراد و وحدت و بساطت است؛ از این رو اگر توجه روح انسان به عالم جمع و وحدت بیشتر شود، دهشت و هراس او بیشتر می‌شود (حسن‌زاده آملی، ۱۳۸۰، ج ۵، ص ۲۸۲).

### ۲-۳. مقام فناء فی الله

برترین مرتبه معرفت نفس این است که سالک، نه خودی ببیند و نه توجه به عالم مثال و عقل خود داشته باشد، بلکه حتی «فنائی» خود را نبیند و از «فنائی خود» فانی گردد. مرحوم ملکی می‌گوید: اصل معرفت آن وقت است که هر سه عالم ماده و مثال و عقل انسان، فانی بشود که حقیقت سجده عبارت از فناست که عندالفناء عن النفس بمراتبها يحصل البقاء بالله (ملکی تبریزی، ۱۳۸۵، ص ۲۷۱).

در این مرتبه، سالک فقر وجودی و عین الربط بودن حقیقت نفس را بالعیان شهود می‌کند. به عبارت دیگر انوار جمال و جلال الهی در قلب و سر خواص اولیای او تجلی می‌کند؛ به درجه‌ای که او را از خود فانی می‌نماید و به خود باقی می‌گرداند. آنگاه او را محو جمال خود نموده و عقل او را مستغرق در معرفت خود کرده و به جای عقل او، خود تدبیر امور او را به عهده می‌گیرد. گرچه پس از این همه مراتب کشف سبحات جلال و تجلی انوار جمال و فنای فی الله و بقای بالله، باز حاصل این معرفت، این خواهد شد که از روی حقیقت از وصول به کنه معرفت ذات عاجز می‌ماند و عجز خود را بالعیان و الکشف خواهد دید (همان، ص ۱۴).

گفتنی است فانی حقیقی هیچ نگاه استقلالی به ذات خود ندارد، بلکه خود را از جهت فنایش در خداوند مورد ملاحظه قرار می‌دهد؛ حتی به نفس خود از آن رو که آراسته به تجلی حق شده، نمی‌نگرد، بلکه فقط به وجه حق تعالی می‌نگرد و بس! ابن‌سینا معتقد است عارف حتی به عرفان و معرفت خویش نباید توجه کند: «من آثارالعرفان فقد قال بالثانی و من وجدالعرفان كأنه لایجد، بل یجد المعروف به؛ فقد خاص لجة الوصل» (ابن‌سینا، ۱۳۷۵، ج ۳، ص ۳۹۰).

گفتنی است دستیابی به مرتبه از معرفت نفس در گرو مانع‌زدایی از معرفت نفس است. اگر سالک موانع معرفت نفس را از میان ببرد و شرایط و عوامل آن یعنی فکر، ذکر و عبادت را فراهم نماید، آماده

می‌شود حق تعالی در نفس او تجلی یابد و صاحب «روح قدسی» گردد. روح قدسی، روح انسان کامل است که به آن «جام جهان‌نما» گویند. همه حقایق لوح محفوظ در روح قدسی نقش بسته است (حسن‌زاده آملی، ۱۳۷۵، ص ۳۰۳).

مرحوم ملکی بر این باورند که «فناء فی‌الله» دارای سه مرتبه است: «مقام الرضا»، «مقام التوکل» و «مقام الوحدة». اگر سالک در تمام حرکات و سکناش، اراده و خواست خود را تابع خواست و اراده خداوند نماید و اراده او مخالف اراده الهی نباشد، به «مقام رضا» رسیده است. پس از دستیابی به مقام رضا، اگر معرفت یابد به اینکه قدرتش فانی در قدرت الهی است و هیچ قدرتی برای غیرخدا ندید - نه برای خود و نه برای دیگران - به «مقام توکل» دست یافته است. پس از رسیدن به مقام توکل، اگر موفق شد علم خویش را در علم خداوند متعال نفی و فانی نماید، برای آنکه چیزی در نفس او باقی نماند، به «مقام وحدت» نایل گشته است (ملکی تبریزی، ۱۳۸۰، صص ۲۲۱ و ۲۲۳). ارکان وجودی انسان «اراده»، «قدرت» و «علم» اوست؛ اگر این سه ضلع مثلث وجودی انسان، فانی در حق تعالی گردد، درحقیقت سراسر هستی انسان فانی و ذوب در حق تعالی می‌گردد.

اگر سالک از این مرحله نیز صعود نماید و همه انانیت و خودخواهی‌ها را از خود بزدايد و اساساً نفس خود را نبیند، از ذات خود فانی شده و باقی به بقای خداوند می‌شود؛ در این مرحله، سلوک او پایان می‌یابد و جامع میان «فرق» و «جمع» و «وحدت» و «کثرت» می‌گردد (جنابزی، ۱۴۸۰، ج ۲، ص ۱۱۲).

فناي ذاتي درواقع مفاد کلمه توحيد خاصی است که عبارت است از: «لا هو إلا هو». اهل معرفت از فناي ذاتي به «محقق» تعبیر می‌کنند (سبزواری، ۱۳۷۵، ص ۵۸۶). در ذیل آیه شریفه «و سقاھم رھم شراباً طهوراً» (انسان: ۲۱)، از امام صادق علیه السلام نقل شده است که می‌فرماید: «یطھروھم عن کل شیء سوی الله إذ لا طھر من تدرس بشئ من الأکوان إلا الله» (طبرسی، ۱۴۱۲، ج ۹-۱۰، ص ۵۲۴).

### ۳. راهکارهای عملی دستیابی به معرفت نفس

عارف بزرگوار مرحوم میرزاچوادآقا ملکی تبریزی درمورد خوراک و خواب به سالکان و مبتدیان راه معرفت نفس، این‌گونه توصیه می‌کند:

اما خوراک ازجهت کیف: اولاً جدش در تطیھر طعامش از حرام و شبهات بوده و از آجیل خوری و خوردن اشیای لذیذہ یک مقدار نفس را منع نماید، در این مسئله بہترش این است کہ للذة نخورد، بلکه للقوة بخورد؛ چنان‌که در



کم هم میزان اعلا همین است، ولی میزان وسطش این است که خود را به آجیل خوری عادت ندهد و از افراط و تفریط در صرف لحوم (گوشت‌ها) اجتناب نماید که افراطش موجب قساوت و تفریطش مورث شدت قوه غضبیه است و آنچه میزان عدالت است اینکه ترک را از سه روز نگذارند و صرف را شبانه‌روزی دو دفعه نکند، بلکه گاهی هردو را ترک کند.

و اما کما، میزان وسطش این است نه آنقدر نخورد که از ضعف و گرسنگی خاطرش پریشان بشود و نه آنقدر بخورد که سنگینی طعام را بفهمد و میزان این را هم حکمای اخلاق چنین گفته‌اند: بعد از اشتهای کامل، بخورد و قبل از سیری دست بکشد و اگر مبتدی در اول امر یک مقدار طرف جوع را تقدیم نماید، ظاهراً بهتر است؛ لاسیما اگر روزه باشد.

اما خواب: ریاضت آن را هم مرحوم علیین آرامگاه، آخوند استاد ملاحسین قلی همدانی می‌فرمودند که هر شبانه‌روزی، یک ساعت از میزان طبیی کم بکند. میزان طبیی را هفت ساعت می‌فرمودند که خوابش در شبانه‌روزی، شش ساعت باشد، ولی وقتش را به نحوی قرار بدهد که اواخر شب را بیدار باشد؛ چراکه می‌فرمودند کسانی که از مقامات دین به جایی رسیده‌اند، همه‌شان از شب‌خیزها بوده‌اند، از غیر آنها دیده نشده است! (ملکی تبریزی، ۱۳۸۵، ص ۱۱۱-۱۱۲).

ایشان در تأدیب و کنترل زبان می‌فرمودند: هیچ‌یک از اعضا به درجه زبان، لازم‌الرغایه و صعب‌التأدیب والعلاج نیست! اطبای روحانی - یعنی انبیا و اولیا و حکما علیهم‌الصلاة والسلام - مطلقاً سکوت را ترجیح داده‌اند و فرموده‌اند: «إن کان کلامک من فضة فسکوتک من ذهب!»؛ خلاصه به دو کلمه، متکلم را از أعلا درجه علیین به أسفل الدرکات و از أسفل الدرکات به أعلا علیین می‌برد و به یک کلمه ناسزا، کافر و نجس و خود را به عذاب خالد مبتلا می‌سازد. آفات زبان خیلی باریک و دقیق و تشخیص آنها برای بزرگان، محل اعتنا و تأمل می‌باشد؛ این است که روایت داریم حضرت سید انبیاء ﷺ با انبیای ثلاثه ﷺ جمع شدند و هریک چیزی فرمودند به این و تیره که «هرکس فلان عمل بکند، به کتاب من عمل نموده است». آن حضرت فرمود: «هرکس زبانش را اصلاح نماید، به تمام قرآن عمل کرده است» (همان، ص ۱۱۰-۱۱۱).

همچنین مرحوم ملکی تبریزی در دستورالعملی که به آیت‌الحق مرحوم حاج شیخ محمدحسین اصفهانی نوشته است، از قول استاد خود مرحوم حسینقلی همدانی می‌گوید:  
اما فکر برای مبتدی می‌فرمایند: در مرگ فکر بکن تا آن وقتی که از حالش

می فهمیدند که از مداومت این مراتب گیج شده فی الجمله استعدادی پیدا کرده آن وقت به عالم خیالش ملتفت می کردند تا آنکه خود متلفت می شد چند روزی همه روز و شب فکر در این می کند که بفهمد که هرچه خیال می کند و می بیند، خودش است و از خودش خارج نیست. اگر این را ملکه می کرد، خودش را در عالم مثال می دید؛ یعنی حقیقت عالم مثالش را می فهمید و این معنا را ملکه می کرد. آن وقت می فرمودند که باید فکر را تغییر داد و همه صورتها و موهومات را محو کرد و فکر در عدم کرد و اگر انسان این را ملکه نماید، لابد تجلی سلطان معرفت خواهد شد؛ یعنی تجلی حقیقت خود را به نورانیت و بی صورت و حد باکمال بهاء فائز آید (همان، ص ۲۷۱).

در توضیح فراز مذکور چند نکته گفتنی است:

۱. متعلق و موضوع فکر چند چیز است که به ترتیب عبارت اند از: فکر در مرگ، فکر در عالم مثال متصل خود، فکر در عدم.
۲. فکر در مرگ و احوال آن روشن و آشکار است، ولی فکر در عالم مثال خود و التفات به عالم خیال خود به تبیین نیاز دارد. «فکر» در اینجا به معنای چیش مقدمات (صغرا و کبرا) و ترتیب قیاس و استنتاج منطقی نیست، بلکه فکر در اینجا نوعی ریاضت و تمرین فکری است که از رهگذر تمرکز و توجه به دست می آید. سالک پس از آنکه در مرگ و احوال آن فکر کرد، از این راه، مستعد ورود به مرحله بعد می شود و آن اینکه سالک با توجه کامل به چیزی نگاه کرده - مثلاً کتابی که در مقابل دارد - و چندان در آن غور می نماید که گویی کتاب را در درون خود می یابد؛ به عبارت دیگر گویی آن کتاب را حضوراً در نفس خود شهود می کند. منظور از «التفات دادن سالک به عالم خیال خود» همین معناست که هرچه می بیند، آن را در حیطه نفس خود بیابد، نه خارج از آن. دستیابی به این مرحله در گرو ممارست، تمرکز، توجه و فکر در مرگ است.

علامه طباطبایی در تفسیر «فکر» که در کلام مرحوم ملکی تبریزی آمده است، می فرماید: مراد از فکر در اینجا غیر از معنای معروف آن است و آن اینکه انسان در جایی خلوت و بی سروصدا آرام نشسته و چشمها را پوشیده، به صورت خود توجه کند؛ مانند کسی که در آینه به صورت خود نگاه می کند و از هر صورت خیالی که به ذهن او خطور می کند، اعراض نموده، فقط به صورت خود نگاه کند (طباطبایی، ۱۳۷۱، ج ۲، ص ۲۸۸).

پس از پای بندی به این دستورالعملها سالک به مرتبه «تجرد نفس» دست می یابد. فارابی

به زیبایی مرتبه «تجرد» نفس را این گونه توصیف می کند:

إن لك منك غطاءً \_ فضلاً عن لباسك \_ من البدن، فاجهد أن ترفع  
الحجاب و تتجرد، فحينئذ تلحق فلا تسأل عما تباشره و أنت في بدنك  
كأنك لست في بدنك و كأنك في صقع الملكوت فتري ما لآعين رأيت  
و لأذن سمعت و لا خطر على قلب بشر (فارابی، ۱۴۰۵، ص ۶۸).

### نتیجه

از نگاه مرحوم ملکی تبریزی، حقیقت و گوهر نفس جوهری فرامادی و از عالم نور است و شناخت آن، کلید معرفت پروردگار به شمار می آید. سالک در مراتبی از معرفت نفس می تواند «تجرد» نفس خود را بالكشف والعیان ببیند. انسان نسخه ای از جهان تکوین به شمار می آید و بهره مند از مرتبه مادی، مثالی و عقلی است. کسی که در اثر زدودن حجاب های ظلمانی و نورانی به عالم عقلی صعود و ترقی نماید و آثار عالم عقلی بر عالم حسی و مثالی او چیره شود و فرمانروای مملکت وجودش عقل گردد، این شخص به یک موجود مجرد و روحانی تبدیل می گردد و تا مرحله ای پیش می رود که حقیقت نفس و روحش برای او هویدا و آشکار می شود.

معرفت شهودی نفس از دیدگاه ملکی تبریزی، مرهون سلوک عملی و مراقبت و مجاهدت می باشد؛ بدین معنا که سالک باید عالم حس و مثالش را تابع و فرمانبر عقل خود نماید و این امر جز با ریاضت، مجاهدت و مراقبت امکان پذیر نیست. حکیم ملکی تبریزی بر این نکته تأکید دارد که هرآنچه بر سالک منکشف و هویدا می شود، بیرون از حیطة نفس او نیست. به عبارت دیگر سالک هرآنچه از طریق غیب می داند، خارج از نفس او نیست، بلکه همه چیز جزء نفس اوست. درحقیقت عوالمی که برای او منکشف می گردد، مراتب نفس سالک اند که به فعلیت و شکوفایی رسیده است.

## منابع

۱. ابن سینا، حسین؛ **الأشارات والتنبيهات**؛ قم: البلاغه، ۱۳۷۵.
۲. جنابذی، سلطان محمد؛ **تفسیر بیان السعادة فی مقامات العبادة**؛ ج ۲، بیروت: مؤسسة الأعلمی للمطبوعات؛ ۱۴۰۸ق.
۳. حسن آزاده آملی، حسن؛ **هزار و یک کلمه**؛ قم: دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۳۸۰.
۴. —؛ **نصوص الحکم بر فصوص الحکم**؛ تهران: نشر فرهنگی رجاء، ۱۳۷۵.
۵. سبزواری، ملاحادی؛ **شرح الأسماء و شرح دعاء الجوشن الکبیر**؛ تحقیق نجفقلی حبیبی؛ ج ۲، تهران: دانشگاه تهران، ۱۳۷۵.
۶. طباطبایی، سیدمحمدحسین؛ **مجموعه مقالات و پرسش‌ها و پاسخ‌ها**؛ تهران: دفتر نشر فرهنگ اسلامی، ۱۳۷۱.
۷. طبرسی، ابوعلی فضل بن حسن؛ **مجمع البیان**؛ بیروت: دار إحياء التراث العربی، ۱۴۱۲ق.
۸. فارابی، ابونصر؛ **آراء أهل المدينة الفاضلة**؛ بیروت: دارالمشرق، ۱۹۹۶م.
۹. —؛ **فصوص الحکم**؛ قم: انتشارات بیدار، ۱۴۰۵ق.
۱۰. ملکی تبریزی، میرزاچواد؛ **رساله لقاء الله**؛ ج ۸، قم: آل علی علیه السلام، ۱۳۸۵.

# بررسی تحلیلی تعارض بدوی میان روایت «عالم اذ لا معلوم» و علم پیشین الهی با تأکید بر اندیشه حکمت متعالیه

محمد مهدی گرچیان عربی<sup>۱</sup> و محمد عباسی<sup>۲</sup>

## چکیده

علم پیشین خداوند به مخلوقات، از دغدغه‌های فلسفی و الهیاتی به‌شمار می‌رود. این مسئله همواره مورد توجه متفکران و الهی‌دانان قرار گرفته است، ولی از آنجاکه ارائه تبیینی درست و معقول از علم پیشین الهی نیازمند دقت‌های عمیق عقلی است، همگان موفق به درک صحیحی از آن نشده‌اند. برخی آن را انکار کرده‌اند و بعضی نیز به‌رغم باور به آن، نتوانسته‌اند وجه معقولی برای آن بیابند. مشکل اصلی آنجاست که باتوجه به تکافی علم و معلوم، هر علمی معلوم می‌خواهد؛ بنابراین اگر علم بالفعل است، باید معلوم آن نیز بالفعل محقق باشد. در علم پیشین الهی با آنکه مخلوق - که گویا متعلق علم است - هنوز خلق نشده، علم به آن برای ذات واجب تعالی اثبات می‌شود. اثبات چنین علمی در منابع اسلامی مورد تأکید و توجه قرار گرفته و با عبارت‌های گوناگون از آن سخن به‌میان آمده است؛ مانند روایتی از امام صادق علیه السلام که در وصف خداوند می‌فرماید: «عالم اذ لا مخلوق». از آنجاکه میان عقل و دین، تعارضی وجود ندارد، باید بتوان تبیین معقول و مقبولی از علم پیشین الهی ارائه کرد.

در مقاله حاضر با روشی عقلی - تحلیلی نشان خواهیم داد که با تکیه بر اصول فلسفی حکمت متعالیه و استفاده از قاعده‌هایی چون «بسیط الحقیقه» و «اتحاد عقل و عاقل و معقول»، خداوند

تاریخ تأیید: ۱۴۰۰/۳/۳۱

تاریخ دریافت: ۱۴۰۰/۲/۱۵

۱. استاد دانشگاه باقرالعلوم علیه السلام و جامعه المصطفی العالمیه (mmgorjian@gmail.com).

۲. دانشجوی دکتری فلسفه دانشگاه باقرالعلوم علیه السلام / نویسنده مسئول (abasi.1371.1@gmail.com).

وجود برتر همه موجودات امکانی معرفی می‌شود که واجد کمالات همه موجودات است. از این رهگذر دانسته می‌شود متعلق علم پیشین الهی را باید در همان ذات واجب تعالی یافت و بدین سان علم ذاتی واجب تعالی به مخلوقات پیش از خلقت آنها توجیه می‌شود.

**واژگان کلیدی:** علم پیشین خداوند، بسیط‌الحقیقه، اتحاد عقل و عاقل و معقول، عالم اذ لا معلوم.

### مقدمه

در روایات ائمه علیهم‌السلام با عبارتهای گوناگونی در مورد علم پیشین خداوند به مخلوقات در مرتبه ذات، سخن به میان آمده است؛ از جمله آنها روایتی است که خداوند را این‌گونه وصف می‌کند: «عَالِمٌ إِذْ لَا مَعْلُومٌ وَ خَالِقٌ إِذْ لَا مَخْلُوقٌ وَ رَبٌّ إِذْ لَا مَرْتُوبٌ وَ كَذَلِكَ يوصفُ رَبُّنَا وَ فَوْقَ مَا يصفُهُ الْوَاصِفُونَ» (کلینی، [بی‌تا]، ج ۱، ص ۱۴۱). این روایت شریف می‌تواند از جنبه‌های گوناگون بررسی دقیق علمی شود؛ مثلاً می‌توان درباره دلالت این روایت شریف بر مسئله «حدوث و قدم عالم» را بررسی کرد که آیا فقرات مذکور، حدوث زمانی عالم را بیان می‌کند یا مطلب به‌گونه دیگری است؟ اما آنچه در تحقیق حاضر بررسی شده است، دلالت آن بر مسئله علم ذاتی خداوند به مخلوقات پیش از پیدایش آنهاست. در یک تقسیم‌بندی، علم واجب تعالی به «علم به ذات» و «علم به ماسوا» تقسیم می‌شود. مقصود از ماسوا مخلوقات اند که دو نحوه علم در مورد آنها مطرح است: «علم مع الخلق» (علم فعلی خداوند به مخلوقات در مرتبه مخلوقات) و «علم قبل الخلق» (علم پیشین خداوند به مخلوقات در مرتبه ذات او). سخت‌ترین بحث در مورد علم خداوند، تقریری صحیح از نحوه علم پیشین خداوند به مخلوقات، پیش از خلقت آنهاست. علت سختی مسئله بدان خاطر است که علم همواره طرف یعنی معلوم می‌خواهد، درحالی‌که پیش از خلق، مخلوقات هنوز خلق نشده‌اند تا متعلق علم الهی قرار گیرند؛ باوجوداین می‌دانیم استناد علم پیشین خداوند به مخلوقات، مورد تأکید آیات و روایات است و ادله عقلی نیز بر تحقق چنین کمالی برای خداوند صحه می‌گذارند (طباطبایی، ۱۴۱۶، ص ۲۸۹). در تحقیق حاضر تلاش می‌شود با بهره‌گیری از آخرین دستاوردهای فلسفی اندیشمندان مسلمان خصوصاً بیانات راهگشای مرحوم ملاصدرا، تبیینی صحیح از علم پیشین الهی ارائه شود. گروهی از متکلمان برای اثبات علم پیشین خداوند به مخلوقات، به یک واسطه میان وجود و عدم، معتقد شده‌اند؛ بدین صورت که پنداشته‌اند معدوم خارجی در عالم خارج، ذاتی «ثابت» دارد که نه موجود است و نه معدوم. علم پیشین خداوند به مخلوقات نیز به همین امور «ثابت» که مغایر و

خارج از ذات خداوندند، تعلق می‌گیرد (حلی، ۱۳۸۵، ص ۴۶). ظاهر این سخن بسیار عجیب به نظر می‌رسد و از آن این‌گونه برداشت می‌شود که گویا ارتفاع نقیضین، امری جایز تلقی شده است؛ بر همین اساس اگر ظاهر این قول را در نظر بگیریم، به هیچ‌عنوان قابل دفاع نیست، مگر آنکه معنای دیگری از آن اراده شده باشد (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۸، ج ۱، ص ۷۶)؛ هرچند دور از ذهن نیست که بتوان نظریه متکلمان را با تبیینی که عرفا با استفاده از «اعیان ثابته» در مورد علم خداوند ارائه کرده‌اند، همسو دانست (حسن‌زاده آملی، ۱۳۸۵، ص ۵۱).

مشائین نیز علم پیشین خداوند به مخلوقات را مغایر ذات تلقی کرده‌اند و به صورت مرتسمه قائل شده‌اند. ابن‌سینا درباره چگونگی ارتباط صور مرتسمه با ذات خداوند، چهار احتمال مطرح می‌کند و از مجموع سخنان او می‌توان نتیجه گرفت صورت‌های علمی، معلول خداوندند و خداوند نسبت به آنها فاعل بالرضاست (کرد فیروزجایی، ۱۳۹۳، ص ۳۱۵-۳۱۶)، اما از آنجاکه مشائین به تبیین موجودات قائل بودند، مبانی لازم برای تبیین درستی از علم پیشین خداوند را در اختیار نداشتند (عبودیت، ۱۳۹۳، ج ۲، ص ۳۱۶-۳۱۹).

در مکتب اشراق، علم پیشین خداوند به مخلوقات، مورد بی‌توجهی قرار گرفته و عمدتاً مباحث علم الهی را علم مع‌الخلق به خود اختصاص داده است. هرچند شیخ اشراق تبیین مشائین از علم پیش از خلق را قبول نداشت، ولی خودش نیز بدیلی برای آن ارائه نکرده، آن را مهمل گذاشته است (یزدان‌پناه، ۱۳۹۶، ج ۲، ص ۱۰۳-۱۰۶). پس از آن مرحوم ملاصدرا با اصول فلسفی خود توانست تقریر صحیحی از علم خداوند به مخلوقات پیش از خلقت آنها ارائه کند. در این نظریه به درستی تبیین می‌گردد که واجب‌الوجود، واجب‌الوجود من جمیع جهات است و همان‌گونه که خداوند در «وجود» نیازی به غیر ندارد، در مورد دیگر شئون از جمله علم پیشین به مخلوقات نیز واجب است و برای عالم‌شدن، به غیر نیازی ندارد.

### ۱. تبیین بر اساس قاعده «بسیط‌الحقیقه»

ملاصدرا در اصول حکمی خود به اصلی متلزم است که به «بسیط‌الحقیقه» مشهور می‌باشد. طبق این مدعا «خداوند آن موجود بسیطی است که همه اشیاست؛ در عین حال هیچ‌یک از آنها هم نیست». این اصل، مبانی لازم برای اثبات علم پیشین الهی به مخلوقات را فراهم می‌آورد؛ بنابراین در ابتدا لازم است مفاد قاعده «بسیط‌الحقیقه» را به درستی تقریر کنیم، سپس دلالت‌های آن در مسئله علم پیشین الهی به مخلوقات را تبیین نماییم.

**۱-۱. تقریر مفاد «بسیط الحقیقه»**

همان گونه که جناب ملاصدرا تذکر داده می‌دهد، تبیین صحیح از قاعده بسیط الحقیقه، مطلب دقیق و ظریفی است؛ آن چنان که در این باره می‌نویسد:

و أعلم أن کون ذاته عقلاً بسیطاً هو کل الأشياء أمر حق لطيف غامض  
لکن لغموضه لم يتيسر لأحد من فلاسفة الإسلام و غیرهم حتی الشيخ  
الرئيس تحصيله و إتقانه علی ما هو علیه إذ تحصيل مثله لا يمكن إلا بقوة  
المکاشفة مع قوة البحث الشديد والباحث إذا لم يكن له ذوق تام و  
کشف صحیح لم يمكنه الوصول إلى ملاحظة أحوال الحقائق الوجودية  
(صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۸، ج ۶، ص ۲۳۹).

با مراجعه به کلمات مرحوم آخوند خراسانی دانسته می‌شود دست کم دو تقریر از این قاعده بیان شده است؛ یکی از آن دو تقریر مبتنی بر اصالت و تشکیک در وجود است و با تکرر موجودات سازگاری دارد و تقریر دیگر با نظریه عرفا همسو بوده که به وحدت شخصیه وجود بازمی‌گردد.

**۱-۱-۱. تقریر بسیط الحقیقه بر اساس تشکیک در وجود**

«وجود» حقیقتی ذات مراتب است و بنا بر تشکیک در وجود، هرچه وجود بالاتر باشد، از شدت وجودی بیشتری برخوردار است و کمالات بیشتری دارد. در مقابل، هر موجودی که در مراتب پایین‌تر قرار می‌گیرد، از شدت وجودی کمتری برخوردار است و کمالات کمتری دارد. موجودی که در مرتبه بالاتر قرار می‌گیرد، همه کمالات مادون را در خود دارد، ولی شخص موجودات مادونی در آن مرتبه نیست؛ یعنی وجود قوی، به حمل شایع هیچ‌یک از وجودات پایینی نیست (همان، ص ۱۱۰)؛ بنابراین یک ماهیت، در مراتب گوناگونی از وجود می‌تواند تحقق داشته باشد؛ بدین صورت که فرضاً یک فرد از آن در عالم طبیعت باشد و وجود برتر آن در عوالم دیگر؛ مثلاً عالم خیال، عالم عقل و عالم اله باشد. باید دقت داشت وجود برتر ماهیت، از تجرد و بساطت بیشتری برخوردار بوده و ممکن است آن وجود برتر، وجود برتر بسیاری از ماهیت‌های دیگر نیز باشد.

در مورد واجب تعالی گفته می‌شود او بسیط‌ترین و کامل‌ترین وجود است (همان، ج ۳، ص ۴۵۷)؛ به گونه‌ای که حتی بسیط‌تر و کامل‌تر از آن قابل فرض نیست؛ یعنی چنین فرضی از اساس محال می‌باشد، نه اینکه آن فرض چیزی باشد که محال است. اکنون که او بالاترین مرتبه وجودی محسوب می‌شود، صحیح است آن را وجود برتر همه ماهیات بدانیم؛ بدین معنا که در عین بساطت، همه کمالات ماهیات گوناگون در آن به یک وجود جمعی و بسیط موجود است (همان، ج ۶،



حکمت و فلسفه اسلامی: بررسی تحلیلی تعارض بدوی میان روایت «عالم اذ لمعلوم» و علم پیشین الهی ... ۷۳

ص ۱۱۴ / همو، ج ۳، ص ۳۳۷). این همان مطلبی است که از آن به «بسیط الحقیقه کل الاشياء» تعبیر می‌شود. با وجود این خداوند هیچ‌یک از موجودات نیست؛ زیرا محال است موجودات گوناگون با محدودیت‌های خاصی که دارند، در مرتبه وجودی واجب تعالی قرار گیرند؛ بنابراین در ادامه تصریح می‌شود: «و لیس [بسیط الحقیقه] بشیء منها [أی: الاشياء]». ملاصدرا برای توضیح این مطلب از مثال نور کمک می‌گیرد و می‌فرماید:

همان‌طور که نور شدید مشتمل بر مراتب نورهایی است که در مرتبه پایین قرار دارند، بدون آنکه ترکیبی به میان آید، وجود قوی نیز این چنین است؛ یعنی جامع کمالات وجودهای ضعیفی است که در مراتب پایین قرار دارند (همو، ۱۳۶۰، ص ۲۲۸).

#### ۱-۱-۲. تقریر بسیط الحقیقه بر اساس وحدت شخصی وجود

بر اساس این تقریر که با وحدت شخصیه وجود سازگار است، حضرت حق، صرف الحقیقه و وجودی بی‌نهایت است؛ آن‌گونه که در وصف او گفته می‌شود: «الحق تعالی فوق ما لایتناهی بما لایتناهی» (همو، ۱۳۶۶، ج ۱، ص ۳۸۸). چنین وجودی از هیچ مرتبه‌ای غایب نیست و بی‌نهایت بودن او جایی برای غیر باقی نمی‌گذارد؛ پس وجودی در کنار واجب تعالی وجود ندارد و در عالم، غیر از واجب تعالی وجود دیگری تحقق ندارد. آنچه از کثرات دیده می‌شود، جدا از حضرت حق نیستند، بلکه شئون و تعینات او به حساب می‌آیند؛ بنابراین صحیح است گفته شود: «بسیط الحقیقه کل الاشياء». ملاصدرا در این باره می‌فرماید: «فوجوده وجود جمیع الموجودات، لکونه صرف الوجود ... فهو الأصل والحقیقة فی الموجودیة، و ما سواه شئونه و حیثیاته ... فالوجود الحقیقی هو وجود الواجب ... فإنه موجود بجمیع الإعتبارات» (همو، ۱۳۷۸، ص ۲۵).

#### ۱-۲. تبیین علم پیشین الهی به مخلوقات بر اساس «بسیط الحقیقه»

بنا بر تشکیک در وجود، رابطه خداوند با سایر موجودات که معلول او هستند، تباین نیست، بلکه همه آنها مراتب گوناگونی از حقیقت وجودند. در این میان وجود خداوند متعال، وجود برتر همه ماهیات است و کمالات همه ماهیات را به نحو برتر واجد است. از اینجا دانسته می‌شود خداوند در عین بساطت، همه کمالات ممکنات را - با توضیحی که گذشت - واجد است.

خداوند در مرتبه ذات به کمالات خود علم حضوری دارد. این علم اگرچه ذاتی و اجمالی است، اما به کمالات سایر موجودات نیز تعلق می‌گیرد؛ بنابراین همان علم ذاتی خداوند، مناط علم واجب

تعالی به سایر موجودات نیز می‌شود، بی‌آنکه خداوند برای علم به موجودات، نیازی به موجودات - که معلول او هستند - داشته باشد. مطابق این نظریه، واجب‌الوجوب بودن خداوند در تمامی جهات به‌درستی تبیین می‌شود؛ بدین‌صورت که همان «ذات» واجب‌تعالی برای علم ذاتی، تفصیلی و پیشینی خداوند به موجودات کفایت می‌کند، بدون آنکه برای حصول چنین علمی به مخلوقات نیازمند باشد (همو، ۱۳۶۸، ج ۶، ص ۱۷۵). ملاصدرا از چنین علمی به «علم اجمالی در عین کشف تفصیلی» تعبیر می‌کند و می‌نویسد:

لما كان وجوده تعالى وجود كل الأشياء فمن عقل ذلك الوجود عقل جميع الأشياء و ذلك الوجود هو بعينه عقل لذاته و عاقل فواجب الوجود عاقل لذاته بذاته فعقله لذاته عقل لجميع ما سواه و عقله لذاته مقدم على وجود جميع ما سواه فعقله لجميع ما سواه سابق على جميع ما سواه فثبت أن علمه تعالى بجميع الأشياء حاصل في مرتبة ذاته بذاته قبل وجود ما عداه سواء كانت صوراً عقلية قائمة بذاته أو خارجه منفصلة عنها فهذا هو العلم الكمال التفصيلي بوجه والإجمالي بوجه و ذلك لأن المعلومات على كثرتها و تفصيلها بحسب المعنى موجودة بوجود واحد بسيط (همان، ص ۲۷۰-۲۷۱).

آنچه از علم پیشین الهی به مخلوقات بیان شد، مطابق با تقریر اول از قاعده بسیط‌الحقیقه بود. بنا بر تقریر دوم از «بسیط‌الحقیقه» که با وحدت‌شخصیه وجود است، باز هم همین کلام جاری می‌شود؛ چراکه نظریه وحدت وجود، کثرت را نفی نمی‌کند، بلکه تبیین صحیحی از کثرت ارائه می‌دهد؛ بنابراین بحث می‌شود که خداوند چگونه به شئون و تعینات خود علم پیشین دارد؟ از آنجاکه شئون و تعینات خارج از حضرت حق نیستند، همان علم ذاتی برای علم تفصیلی به شئون و تعینات کفایت می‌کند؛ بر همین اساس واجب‌تعالی با ذات خود به آنها - که البته خارج از ذات نیستند - علم دارد.

اکنون به روایت محل بحث بازمی‌گردیم؛ در این روایت شریف ازسویی بیان شده است که خداوند پیش از آنکه معلومی باشد، عالم است. ازسوی دیگر می‌دانیم عالم، زمانی می‌تواند علم داشته باشد که معلومی در میان باشد. با توجه به اصل فلسفی «بسیط‌الحقیقه»، توضیح داده می‌شود که علم پیشین خداوند به مخلوقات در مرتبه ذات، بدون معلوم نیست؛ چراکه تمامی کمالات موجودات در وجود برتر الهی تحقق دارند؛ پس معلوم در مرتبه ذات خداوند وجود دارد و آن معلومی که در روایت نفی شده، ناظر به مخلوقات در مرتبه صقع خلقی است.

## ۲. تبیین بر اساس «اتحاد عقل، عاقل و معقول»

هرچند سخن نهایی ملاصدرا درباره علم پیشین الهی، همان است که با قاعده بسیط الحقیقه بیان شد، ولی برخی معتقدند از برخی سخنان ایشان می‌توان تقریر دیگری نیز از نحوه علم خداوند پیش از ایجاد آنها ارائه کرد. این تقریر مبتنی بر قاعده «اتحاد عقل و عاقل و معقول» است؛ بنابراین در ابتدا توضیحی درباره این قاعده بیان می‌شود، سپس دلالت‌های آن در کیفیت علم پیشین خداوند و حصولی یا حضوری بودن چنین علمی تبیین می‌گردد.

### ۲-۱. تقریر مفاد «اتحاد عقل، عاقل و معقول»

بر اساس اصول حکمت متعالیه، صورت‌های ادراکی اموری مجردند، هر موجود مجردی نیز به خود علم دارد؛ بنابراین صورت ادراکی (معقول) به خود علم دارد و به اصطلاح عاقل خود می‌باشد:

کل معقول الوجود فهو عاقل أيضاً بل، کل صورة إدراكية سواء كانت معقولة أو محسوسة فهي متحدة الوجود مع مدرکها، و برهانه الفائض من عندالله هو أن کل صورة إدراكية لها ضرب من التجرد عن المادة ... (همو، ۱۳۴۱، ص ۲۷۷).

نفس انسان نیز به‌عنوان عاقل، صورت‌های ادراکی (معقولات) را ادراک می‌کند و می‌دانیم در هر ادراکی، مدرک و مدرک با یکدیگر اتحاد دارند؛ بنابراین نفس انسان به‌عنوان مدرک و عاقل، با معقولات اتحاد دارد (همو، ۱۳۶۸، ج ۶، ص ۲۱۴-۲۱۵).

اکنون سخن در نحوه اتحادی «عاقل» با «معقول» است. ملاصدرا برای تبیین صحیحی از کیفیت این اتحاد، سه تصویر از اتحاد را ترسیم می‌کند. در این میان صورت اول و دوم محال‌اند، ولی صورت سوم جایز، بلکه محقق است:

**(الف) صورت نخست:** موجودی با تشخصات وجودی خود با موجود متشخص دیگری متحد شود. چنین اتحادی محال است؛ زیرا لازم می‌آید وجود دو شیء، به یک وجود تبدیل شود.

**(ب) صورت دوم:** مفهومی از مفاهیم یا ماهیتی از ماهیات، عین مفهوم یا ماهیتی مغایر با خود شود؛ به‌گونه‌ای که به حمل اولی میان آنها اتحاد برقرار شود. وجه محال بودن چنین اتحادی آن است که لازم می‌آید دو مفهوم متباین - مانند مفهوم عاقل و مفهوم معقول - عین یکدیگر شوند.

**(ج) صورت سوم:** موجودی کامل بشود و از رهگذر این استکمال، مفهومی عقلی و ماهیتی کلی بر آن صدق کند. ملاصدرا معتقد است چنین معنایی نه‌تنها محال نیست، بلکه واقع است. با توجه به

اصالت وجود و تشکیک در وجود، مقصود از «اتحاد» در مسئله اتحاد عاقل و معقول، همین معنای اخیر است (همان، ج ۳، ص ۳۲۴-۳۲۵).

از میان آنچه گفته شد، دانسته می‌شود «اتحاد ادراک، مدرک و مدرک» به ادراکات عقلی اختصاص ندارد و از آنجاکه تمامی ادراکات مجردند، اصل مذکور در همه اقسام ادراک جریان دارد؛ بر همین اساس جایز است تفصیل اصل مذکور را در «اتحاد عقل و عاقل و معقول»، «اتحاد خیال و متخیل و متخیل» و «اتحاد حس و حاس و محسوس» پیگیری کرد:

فظهر و تبين مما ذكر، أن كلَّ عاقلٍ يجب أن يكون متحد الوجود مع  
معقوله فهو المطلوب و هذا البرهان جاز في سائر الإدراكات الوهيمية  
والخيالية والحسية، حتى أن الجوهر الحساس منّا يتحد مع الصورة  
المحسوسة له بالذات ... (همو، ۱۳۶۳، ص ۵۱-۵۲).

ملاصدرا تأکید می‌کند که رابطه معقول و عاقل را نباید به‌گونه‌ای تصویر کرد که معقول حال در عاقل و عاقل محل آن شود، بلکه معقول متحد با نفس و صادر از نفس است، درعین حال نفس با معقولات صادره کامل تر می‌شود؛ بنابراین هرچه علم انسان بیشتر می‌شود، این خود ظرف وجودی انسان است که تکامل می‌یابد و از اشتداد وجودی بیشتری برخوردار می‌گردد، نه آنکه معلومات، اموری خارج و عارض بر نفس باشند و در ظرف مدرک ریخته شوند (همو، ۱۳۶۸، ج ۳، ص ۳۱۵-۳۱۶). این مضمون در روایات اسلامی نیز بیان شده است. حضرت علی علیه السلام در کلام شریفی حقیقت علم را به زیاد شدن ظرف وجودی عالم تعبیر می‌کند و می‌فرماید: «كلُّ وعاءٍ يضيقُ بما جعلَ فيه إلا وعاءَ العلمِ فإنه يتسعُ به» (سید رضی، ۱۴۱۴، ص ۵۰۵). امیر مؤمنان علیه السلام زیادتی علم را به معنای زیاد شدن و توسعه ظرف آن که نفس انسان باشد، می‌داند و این فرمایش مطابق با مدعای حکمت متعالیه در باب حقیقت علم، به معنای اتحاد عقل و عاقل و معقول است.

## ۲-۲. تبیین علم پیشین الهی به مخلوقات بر اساس «اتحاد عقل، عاقل و معقول»

تبیین علم پیشین خداوند به مخلوقات بر اساس «اتحاد عاقل و معقول»، نخستین بار توسط فرفور یوس بیان شد (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۸، ج ۶، ص ۱۸۱) و می‌توان سخن ملاصدرا را تکامل یافته نظر فرفور یوس دانست؛ زیرا مرحوم آخوند خراسانی با قول به اینکه خداوند وجود برتر همه ماهیات است و اینکه علم پیشین خداوند، اولاً و بالذات شامل وجود مخلوقات می‌شود و ثانیاً و بالعرض به ماهیات آنها تعلق می‌گیرد، توانسته است به غنای این نظریه بیفزاید و مبانی لازم برای

تبیین صحیحی از آن را فراهم آورد (عبودیت، ۱۳۹۳، ج ۲، ص ۳۲۸). بنا بر توضیحی که درباره اتحاد عاقل و معقول بیان شد، هر عاقلی که از شدت وجودی بیشتری برخوردار باشد، با معقولات بیشتری متحد می‌شود و به اشیای بیشتری عالم می‌گردد. در سلسله تشکیکی موجودات، خداوند بسیط‌ترین و کامل‌ترین موجود است و وجود برتر تمامی ماهیات مادون می‌باشد. علم به سایر موجودات چیزی جز علم به وجود برتر آنها نیست؛ بنابراین ذات خداوند مرآت تمام‌نمای همه ماسوای خود می‌باشد، بی‌آنکه معقولات امری زاید بر ذات او باشند، بلکه معقولات با ذات خداوند که عاقل آنهاست، اتحاد دارند (معلمی، ۱۳۸۷، ص ۱۹۱). مرحوم ملاصدرا در برخی عبارتهای خود تصریح می‌کند که با استفاده از بحث وجود برتر ماهیات نزد واجب تعالی و مسئله اتحاد عاقل و معقول، علم پیشین ذاتی خداوند را که به‌نوعی همراه با صورت است، به‌درستی می‌توان ترسیم کرد:

أن ذاته تعالی فی مرتبة ذاته مظهر جمیع صفاته و اسمائه کلها و هی أيضا  
مجاهه یری بها و فیها صور جمیع الممكنات من غیر حلول و لا إتحاد إذ  
الحلول یقتضی وجود شئین لکل منهما وجود یغایر وجود صاحبه  
والإتحاد یستدعی ثبوت أمرین یشتزکان فی وجود واحد ینسب ذلک  
الوجود إلی کل منهما بالذات و هناك لیس کذلک كما أشرنا إلیه بل  
ذاته بمنزلة مرآة تری فیها صور الموجودات کلها و لیس وجود المرآة وجود  
ما یتراء فیها أصلا (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۰، ص ۴۰).

همچنین هنگامی که ملاصدرا نظریه عرفا را تقریر می‌کند، آن را به‌گونه‌ای که با اتحاد عاقل و معقول سازگار باشد، تبیین می‌نماید:

لما کان علمه بذاته هو نفس وجوده و کانت تلك الأعیان موجودة بوجود  
ذاته فکانت هی أيضاً معقولة بعقل واحد هو عقل الذات فهی مع کثرتها  
معقولة بعقل واحد كما أنها مع کثرتها موجودة بوجود واحد إذ العقل  
والوجود هناك واحد (همو، ۱۳۶۸، ج ۶، ص ۲۸۳/ نیز ر.ک: همان،  
صص ۲۶۱-۲۶۲ و ۲۶۹-۲۷۰).

### ۲-۳. کیفیت علم پیشین الهی بنا بر «اتحاد عقل، عاقل و معقول»

به‌رغم آنکه در علم پیشین الهی به‌نوعی پای صورت در میان می‌باشد، چنین صورتهایی با عاقل و صادر از آن متحدند؛ بنابراین علمی که برای واجب تعالی اثبات می‌شود، علمی ذاتی است، نه ارتسامی، اما حصولی یا حضوری دانستن چنین علمی به معیاری بستگی دارد که بر

اساس آن، علم را حضوری یا حصولی بدانیم. اگر معیار علم حصولی آن باشد که معلول، واقعیتهای مغایر با علم است، از آنجاکه علم خداوند، وجود برتر ماهیات بوده، نه وجود خاص آنها، نوعی مغایرت میان علم خداوند و ماهیات معلوم وجود دارد و صحیح است که علم خداوند را «حصولی ذاتی» بدانیم (عبودیت، ۱۳۹۳، ج ۲، ص ۳۲۸-۳۳۱). با وجود این مرحوم ملاصدرا از به کار بردن تعبیر علم حصولی برای خداوند اجتناب می‌ورزد: «تسمیة علم الله بالأشیاء قبل وجودها بالصورة، من باب المسامحة، أو التشبیه بالصورة الذهنیة للشیء الموجودة بنحو آخر من الوجود» (صدرالدین شیرازی، ۱۳۹۲، ج ۴، ص ۱۵۶).

ملاصدرا در برخی کلمات خود، معیار دیگری را برای حصولی و حضوری دانستن علم بیان کرده است. اگر وجود علم، ضعیف‌تر از وجود معلوم باشد، علم حصولی بوده و اگر وجود علم، برابر یا برتر از وجود معلوم باشد، علم حضوری می‌شود؛ بر این اساس خداوند وجود برتر همه معلومات است؛ پس علم او همیشه «حضوری ذاتی» خواهد بود:

فإذا كان ثبوت ذوات الأشياء عند الله كما في علم المتأخرين عن ذاته تعالى حضوراً، فثبوت ما هو أولى بما من ذواتها أولى بأن يكون حضوراً؛ كما في العلم المقدم على الإيجاد (همان، ص ۱۵۷).  
و هو وجود كل شيء و تمامه و تمام الشيء أولى به من نفسه ... فذاته أحق بالأشياء من الأشياء بأنفسها. فحضور ذاته تعالى حضور كل شيء.  
فما عند الله هي الحقائق المتأصلة التي تنزل هذه الأشياء منزلة الأشباح والأظلال (همو، ۱۳۶۳، ص ۵۵-۵۶).

اکنون به روایت شریف «عالم إذ لا معلوم» باز می‌گردیم. بر اساس مطالب پیش گفته، هرچه وجودی شدیدتر باشد، با معقولات بیشتری اتحاد خواهد داشت. در میان موجودات، واجب تعالی آن وجود کاملی است که بالاترین شدت وجودی را دارد؛ بنابراین او که وجود برتر تمامی ماهیات است، با آنها اتحاد دارد و ذات او مرآت همه حقایق می‌باشد؛ پس وقتی گفته می‌شود خداوند پیش از آنکه مخلوقی باشد، به آنها عالم است، متعلق علم الهی را باید در ذات واجب تعالی یافت، نه بیرون از ذات؛ بنابراین عدم تحقق وجود خاص موجودات، ضرری به علم پیشین ذاتی خداوند نمی‌زند؛ چراکه معقولات، حقایقی خارج از ذات عاقل نیستند.

## نتیجه

بیانات حکمای الهی و علمای ربانی در جهت تبیین معارف بلند و عمیق دین است. هماهنگی میان یافته‌های عقل و کلمات ائمه معصومین<sup>علیهم‌السلام</sup> همواره دغدغه حکمای اسلامی بوده است. ملاصدرا با عبارتهایی صریح، هرگونه تقابل میان فلسفه و دین را مردود می‌شمارد: «تبا لفلسفة تکون قوانینها غیر مطابقة للکتاب والسنة» (همو، ۱۳۶۸، ج ۸، ص ۳۰۳). علامه طباطبایی نیز با نوشتن کتاب *علی و الفلسفة الإلهیة*، همسویی نظریات فلسفی با معارف دینی را به‌زیبایی به‌تصویر کشید و بعدها کتاب‌هایی - مانند *علی بن موسی الرضا و الفلسفة الإلهیة* - به همین منظور نگارش یافت.

یکی از مسائلی که با عبارتهای گوناگون در منابع اسلامی بیان شده، مسئله علم پیشین الهی به مخلوقات است؛ مانند روایتی که خداوند را این‌گونه توصیف می‌کند: «عالم اذ لا معلوم». از آنجاکه اصول اعتقادی دینی، نه عقل‌ستیزند و نه عقل‌گریز، بلکه عقل‌پذیرند، باید مبنایی عقلی برای توضیح آن فراهم آورد. شاید در ابتدای امر تصور شود اگر هنوز مخلوقی خلق نشده است، پس معقول نیست که متعلق علم قرار گیرد؛ زیرا علم معلوم می‌خواهد و از آنجاکه رابطه علم و معلوم تضایف است و متضایفات متکافئان در وجودند، پس اگر علم بالفعل موجود باشد، معلوم نیز باید بالفعل موجود باشد، ولی پیش از خلقت مخلوقات، مخلوق بالفعلی وجود ندارد تا متعلق علم خداوند قرار گیرد.

بسیاری از فلاسفه و متکلمان مسلمان کوشیده‌اند علم پیشین خداوند را با وجهی عقلانی توضیح دهند، اما از آنجاکه مبانی لازم برای این کار را در اختیار نداشتند، نتیجه کار آنها رضایت‌بخش نبوده است و نتوانسته‌اند تبیین صحیحی از آن ارائه کنند، اما ملاصدرا با اصول فلسفی خود همچون اصالت وجود و تشکیک در وجود، توانسته است از طریق قاعده «بسیط الحقیقه» و «اتحاد عقل و عاقل و معقول»، تبیین معقولی از مسئله فراهم آورد. نقطه عطف نظریه ملاصدرا آن است که خداوند را وجود برتر و جمعی سایر موجودات می‌داند؛ بنابراین متعلق علم خداوند را نباید خارج از ذات او دنبال کرد، بلکه همان ذات در عین بساطت، سبب علم تفصیلی به ماهیات ممکن نیز خواهد بود. این مسئله در جایی که پای وحدت شخصیه وجود به‌میان آید و وجود را حقیقت ذات مظاهر بدانیم، توجیه بهتر و روان‌تری می‌یابد، ولی حتی اگر وجود حقیقتی ذات مراتب دانسته شود، باز هم قاعده بسیط الحقیقه و مسئله اتحاد عقل و عاقل و معقول، توضیح صحیحی از علم پیشین الهی ارائه می‌کنند.

## منابع

- \* شریف رضی، محمدبن حسن؛ نهج البلاغه؛ تصحیح صبحی صالح؛ قم: نشر هجرت، ۱۴۱۴ق.
۱. حلی (علامه حلی)، حسن بن یوسف؛ کشف المراد فی شرح تجرید الاعتقاد؛ تصحیح و تعلیقه حسن حسن زاده آملی؛ قم: مؤسسه نشر اسلامی، ۱۳۸۵.
۲. صدرالدین شیرازی، محمدبن ابراهیم؛ الحکمة المتعالیة فی الأسفار العقلیة الأربعة؛ ج ۱-۹، قم: مکتبة المصطفوی، ۱۳۶۸.
۳. صدرالدین شیرازی، محمدبن ابراهیم؛ الشواهد الربوبیة فی المناهج السلوکیة؛ تهران: مرکز نشر دانشگاهی، ۱۳۶۰.
۴. —؛ المشاعر؛ تهران: طهوری، ۱۳۶۳.
۵. —؛ المظاهر الإلهیة فی أسرار العلوم الکمالیة؛ تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا، ۱۳۷۸.
۶. —؛ حکمة الإشراق (تعلیقه ملاصدرا)؛ ج ۴، تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا، ۱۳۹۲.
۷. —؛ شرح أصول الکافی؛ ج ۱، تهران: وزارت فرهنگ و آموزش عالی (مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی)، ۱۳۶۶.
۸. —؛ عرشیه؛ اصفهان: دانشکده ادبیات و علوم انسانی، ۱۳۴۱.
۹. طباطبایی، سیدمحمدحسین؛ نهاية الحکمة؛ قم: مؤسسه نشر اسلامی، ۱۴۱۶ق.
۱۰. عبودیت، عبدالرسول؛ درآمدی به نظام حکمت صدرایی؛ ج ۲، قم: سمت و مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، ۱۳۹۳.
۱۱. کرد فیروزجایی، یارعلی؛ حکمت مشاء؛ قم: انتشارات حکمت اسلامی (وابسته به مجمع عالی حکمت)، ۱۳۹۳.
۱۲. کلینی، محمدبن یعقوب؛ الکافی؛ تصحیح علی اکبر غفاری و محمد آخوند؛ ج ۱، قم: الإسلامیه، [بی تا].
۱۳. معلمی، حسن؛ حکمت متعالیه؛ قم: مرکز نشر هاجر، ۱۳۸۷.
۱۴. یزدان پناه، سیدیدالله؛ حکمت اشراق؛ ج ۲، قم: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه، ۱۳۹۶.



# ظرفیت‌سنجی حکومتی نظریه‌های ولایت فقیه

غلامحسن مقیمی<sup>۱</sup>

## چکیده

اندیشه ولایت فقیه در سیر تاریخی، شاهد قرائت‌های متفاوت بوده که لازمه منطقی آن گونه‌های متفاوتی از حکومت دینی است؛ از این رو طرح، تبیین و سنجش این قرائت‌ها و الزامات آن در عرصه حکومت‌داری، قضاوتی مناسب از ظرفیت‌های آنها نسب به یکدیگر می‌تواند باشد. پرسش نوشتار حاضر آن است که علل کارآمدی نظریه ولایت مطلقه نسبت به دیگر نظریات چیست؟ فرضیه تحقیق پیش رو آن است که تاکنون شاهد چهار قرائت کلان «ولایت مطلقه»، «ولایت عامه»، «ولایت حسبیه» و «حق تصرف فقیه» از ولایت فقیه بوده‌ایم و نظریه «ولایت مطلقه فقیه» نسبت به نظریات دیگر، از کارآمدی بیشتری برخوردار است. از جمله یافته‌های پژوهش حاضر آن است که نظریه ولایت مطلقه فقیه به دلیل پُررنگ بودن برخی عناصر و سازوکارهای راهبردی همانند «زمان و مکان»، «عقل»، «عقلانیت»، «مصلحت‌سنجی»، «مشارکت حداکثری مؤمنان جامعه»، «نگاه قانونی و حکومتی به نصوص دینی» و «اجتهاد پویا»، نسبت به سه نظریه دیگر از کارآمدی بیشتری در عرصه حکومت‌داری و تمدن‌سازی برخوردار می‌باشد. روش تحقیق مقاله پیش رو، توصیف نظریه‌های ولایت فقیه و تحلیل تطبیقی آنهاست.

واژگان کلیدی: ظرفیت‌سنجی، ولایت فقیه، حکومت اسلامی، کارآمدی.

## مقدمه

نظریه حکومت اسلامی شیعه، از تضارب چهار مفهوم کلیدی «اسلام»، «ولایت»، «دولت» و «ملت» ترکیب و شکل می‌گیرد. در میان مفاهیم مذکور «ولایت»، «ولّی فقیه» و «رهبری» به‌عنوان مبنای مشروعیت نظام سیاسی همانند نخ تسییحی است که میان دیگر اجزای آن رابطه حقوقی و سیاسی برقرار می‌کند. درحقیقت مؤلفه ولایت، کارویژه راهبری و ربطی را درون شبکه ارتباطی چهارگانه بر عهده دارد و کارآمدی حکومت اسلامی به آن منوط است.

به‌عبارت‌دیگر نظریه حکومت ولایی را از هر منظری مطالعه کنیم، منشور دو وجهی (دین و سیاست، ولایت و امت، دولت و ملت، مشروعیت و مشارکت، حق و تکلیف، خیر عمومی و خیر خصوصی، فضیلت و آزادی، انتصاب و انتخاب و...) است. شبکه ارتباطی مفاهیم پیش‌گفته، شبکه‌ای از ساختار و کارکرد را سامان می‌دهد که کارآمدی حکومت را سبب می‌گردد.

«نظریه ولایت فقیه» به‌دلیل اتصال با قوانین و حیاتی، راهکاری اصیل و کارآمدتر به جامعه انسانی و اسلامی ارائه می‌کند؛ زیرا مهم‌ترین کارویژه این نظریه، پل‌زدن میان «خیر مطلق (دین)» با «خیر عمومی (دولت)» و «خیر خصوصی (ملت)» است. این فضایل که در عصر حضور با نظریه امامت از مجرای عقلانیت معطوف به عصمت (ولایت عصمی) تجلی می‌یابد، در عصر غیبت با نظریه ولایت فقیه از مجرای عقلانیت معطوف روش اجتهاد کسب می‌شود. درحقیقت بن‌بست تئوریکِ نظم سیاسی غرب که تاکنون چهار راهکار (فلسفی، کلیسایی، طبیعی و جامعه‌شناختی) نسبتاً ناکارآمد را تجربه کرد، در جهان تشیع از همان ابتدا با رهنمودهای ائمه معصومین<sup>علیهم‌السلام</sup> راهکار «عقلانیت معطوف به فلسفه و کلام و فقه سیاسی»، به‌عنوان مطمئن‌ترین و کارآمدترین راهکار مطرح و اکنون پس از نزدیک به چهار دهه تجربه انقلاب اسلامی، با همه کاستی‌ها و موانع متعدد آن همچنان به‌مثابه بدیلِ دیگر نظریه‌های سیاسی، حضور بالنده خود را در زندگی سیاسی حفظ کرده است.

درهرحال موضوع ولایت سیاسی فقیه که یکی از مهم‌ترین مباحث انقلاب اسلامی در چهار دهه گذشته محسوب می‌شود، پرسش‌های متعددی را برای نسل جوان ایجاد کرده که پاسخ آنها برای تقویت پایه‌های نظری نظام جمهوری اسلامی، لازم و از حوزه‌های علمیه مطالبه می‌شود؛ پرسش‌هایی چون: در میان فقهای شیعه چه قرائت‌هایی درمورد ولایت فقیه وجود

دارد؟ ویژگی‌ها و تفاوت‌هایشان چیست؟ کدام قرائت در خصوص حکومت اسلامی از کارآمدی بیشتری برخوردار است؟ بخشی از مهم‌ترین پرسش‌ها در این عرصه است که تحقیق حاضر به دنبال بررسی آنها می‌باشد.

### ۱. مفاهیم

در درون نظریه‌های ولایت سیاسی فقیه، دو مفهوم کلیدی نهفته است که پیش از ظرفیت‌سنجی کارآمدی آنها لازم است مورد بررسی و شبکه ارتباطی آنها مورد تأمل قرار گیرد.

#### ۱-۱. حکومت اسلامی

قید اسلامی در «حکومت اسلامی» یا «حکومت ولایی» قید محتوایی است که ماهیت، ساختار درونی و کارکرد آن را تعیین می‌کند؛ از این رو منبع تغذیه یا ادله وجود و وجوب مشروعیت حکومت ولایی را باید از درون گزاره‌ها و منابع اسلامی یافت. شیعیان بر خلاف اهل سنت، مسئله امامت و ولایت را رکن اساسی اسلام و منصبی الهی می‌دانند (کلینی، ۱۳۸۹، ص ۳۰) که جاعل آن شارع مقدس است: «الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَ اَتَمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي وَ رَضِيْتُ لَكُمُ الْإِسْلَامَ» (مائده: ۳۰).

نکته مهم دیگر به نسبت اسلام و حکومت معطوف است. امام خمینی<sup>ع</sup> در این باره می‌فرماید: «الإسلام هو الحكومة بشئونها» (خمینی، ۱۳۷۹، ج ۲، ص ۶۳۳) یعنی اسلام یک منظومه و مجموعه کامل از نظام حکومتی و سیاسی با تمامی لوازم و نهادهای مورد نیاز می‌باشد و «لهذا می‌بینیم که امام باقر<sup>ع</sup> ولایت (به معنای حکومت ولایی) را در عرض صوم و صلاة و امثال اینها می‌آورد و ولایت، مجری اینهاست» (خمینی، ۱۳۶۹، ج ۲۰، ص ۲۷-۳۰)؛ به عبارت دیگر اسلام دین واحد است، ولی دو تجلی و ظهور کامل و جامع دارد: یک ظهور لفظی در قالب قرآن و ظهور دوم آن عینی است که در قالب حکومت و ولایت - به معنای مجموعه نظامات سیاسی، اجتماعی، فرهنگی و... - تجلی می‌نماید؛ البته شکل کامل تجلی عینی آن در حکومت جهانی امام زمان<sup>ع</sup> محقق می‌شود. امام خمینی<sup>ع</sup> در باره جامعیت اسلام از حیث تأمین نیازهای گوناگون بشر می‌فرماید:

شما وقتی اسلام را ملاحظه می‌کنید، به حسب ابعاد انسانیت، طرح دارد،

قانون دارد، ... یکی از ابعاد انسان، بُعدی است که در این دنیای مادی می‌خواهد معاشرت بکند. در این دنیای مادی می‌خواهد تأسیس دولت بکند، ... اسلام این را هم دارد (همان، ج ۶، ص ۴۱).

## ۱-۲. ولایت

«ولایت» به (فتح و کسر واو) و دیگر مشتقات آن در معانی متعددی استعمال شده است که مهم‌ترین آنها عبارت‌اند از: صاحب، صدیق، رفیق، موافق، نصرت، یاری، محب، سلطان، تصدی امر، تسلط، سیطره، سلطنت، امارت، حکومت، تدبیر، رب، مالک، سید، منعم و... ولی معنای اصلی این واژه همچنان که راغب اصفهانی در **مفردات** و دیگران گفته‌اند، قرارگرفتن چیزی در کنار چیز دیگر است؛ به‌نحوی که هیچ فاصله و جدایی در میان‌شان نباشد (راغب اصفهانی، ۱۴۱۷، ص ۵۷۰)؛ به‌تعبیردیگر می‌توان گفت نوعی قرابت حسی و معنوی در تمامی معانی فوق‌نهیفته است که همانند نخ تسبیح، همه کاربردهای پیش‌گفته را به یکدیگر متصل می‌کند. شاید بتوان در یک تقسیم‌بندی کلی، معانی متعدد مذکور را به چهار دسته: ۱. قرابت یا نزدیکی؛ ۲. محبت یا دوستی؛ ۳. نصرت یا یاری؛ ۴. حکومت یا تصدی امر، تقسیم کرد که مقصود ما در بحث ولایت فقیه، عمدتاً معنای چهارم است.

نکته دیگری که از معانی گوناگون واژه ولایت به‌دست می‌آید آنکه در همه آنها نوعی تولی و بر عهده‌گرفتن امور وجود دارد؛ بر همین اساس راغب در پایان نقل خود گفته است: حقیقت معنای ولایت (با فتح و کسر واو)، تولی و بر عهده‌گرفتن امور است (همان). علامه طباطبایی اگرچه معنای اصلی را قرب ذکر می‌کند، ولی فرد اکمل آن را قرب در امارت و سلطنت می‌داند که نوعی تولی و تصرف در امور می‌باشد (طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۶، ص ۱۲). محمدجواد مغنیه نیز حقیقت ولایت را به‌دلیل نقل اهل لغت و تبادل، همان امارت و سلطنت می‌داند (مغنیه، ۱۴۱۴، ص ۱۲۶)؛ بنابراین «فرد اظهر معنای لغوی ولایت، تصرف در امور عمومی و حکومتی» است؛ کما اینکه امام خمینی<sup>ع</sup> در این باره اظهار می‌کند: «ولایت یعنی حکومت و اداره کشور و اجرای قوانین شرع مقدس» (خمینی، ۱۳۸۱، ص ۵۶). مرحوم بحرالعلوم در این باره نوشته است: «ولایت» به‌معنای سرپرستی و سلطه داشتن بر فرد یا افراد معین می‌باشد (بحرالعلوم، ۱۳۶۲، ج ۳، ص ۲۱۰).

اما در اصطلاح فقه سیاسی، ولایت سیاسی - باتوجه به قرائت ولایت مطلقه فقیه - به معنای «قدرت مشروع فقیه جامع‌الشرایط در چهارچوب اسلام و مصالح عمومی» است. نکته دیگر اینکه ولایت در سه حوزه علم فقه، علم کلام و علم عرفان به کار رفته است. ولایت در علم فقه به معنای تصرف و اداره امور دیگران از لحاظ مالی یا جانی یا هردو می‌باشد. از دیدگاه امام خمینی<sup>ع</sup> ولایت در فقه به معنای «تصرف و قیام به شئون غیر» (خمینی، ۱۳۷۳، ج ۲، ص ۱۰۶) و از مقوله تدبیر امور عمومی و عهده‌داری نظام اجتماعی و سیاسی مردم است (همو، ۱۳۷۸، ج ۱۹، ص ۴۰۴). همچنین مطابق نظر ایشان، ولایت در علم کلام به معنای امامت، حکومت و رهبری اجتماعی - سیاسی است (همو، ۱۳۶۹، ج ۱۹، ص ۱۱۸ / همو، ۱۳۹۰، ص ۵۱). ولایت از منظر عرفان، باطن و حقیقت نبوت و امامت است که با علوم اکتسابی حاصل نمی‌گردد؛ زمانی به دست می‌آید که انسان از انانیت خود رهایی و به مقام عبودیت و فنای در حق برسد و خداوند متولی امر او شود (آملی، ۱۳۶۷، ص ۱۷۳ / نیز ر.ک: عبدالمهی، ۱۳۹۵)؛ بنابراین ولایت را از هر منظری (کلامی، فقهی و عرفانی) بنگریم، مشعر به تصدی امر و تدبیر امور است.

## ۲. قرائت‌های گوناگون از ولایت فقیه

درحالی که تمامی فقیهان در اصل ولایت فقیه اتفاق نظر دارند، در حدود اختیارات آن که رابطه مستقیم با کارآمدی حکومت اسلامی دارد، اختلاف نظر دارند. برخی محدوده اختیارات ولی فقیه را مقید به امور حسبیه (اموری که شارع مقدس تحت هیچ شرایطی به ترک آنها راضی نیست) دانسته‌اند. عده دیگری محدوده اختیارات را گسترده و آن را «ولایت عامه» نامگذاری کرده‌اند، ولی امام خمینی<sup>ع</sup> با طرح نظریه «ولایت مطلقه فقیه»، حدود اختیارات حکومت ولایی را فراتر از چهارچوب حسبیه و احکام اولیه و ثانویه تفسیر می‌کند که باعث کارآمدی حکومت در اداره و تدبیر امور عمومی جامعه اسلامی شده است. در ادامه نظریه‌ها و قرائت‌های مذکور را باتوجه به کارآمدی حکومت تحلیل خواهیم کرد.

### ۲-۱. نظریه «ولایت مطلقه فقیه» و کارآمدی آن

نظریه ولایت مطلقه فقیه همانند دیگر حکومت‌های متعارف دنیا، دامنه و حدود اختیارات گسترده‌تری را فراروی ولی فقیه (حاکم) قرار می‌دهد. بدین لحاظ یکی از ابتکارات و مختصات مکتب

فقهی امام خمینی علیه السلام «فقه حکومتی جامع» است. گرچه بسیاری از صاحب نظران میان ولایت مطلقه فقیه و عامه فقیه، تفاوتی قائل نشده‌اند، ولی با تأمل بیشتر در عناصر و ویژگی‌های دو نظریه، می‌توان آن دو را تفکیک کرد؛ زیرا در کلمات فقهایی که «ولایت عامه فقیه» را طرح کرده‌اند، نمی‌توان کلماتی را یافت که دال بر ولایتی فراتر از احکام اولیه، ثانویه و منطقه‌الفرغ باشد. از منظر حضرت امام، ولایت مطلقه فقیه و «حکومت ولایتی» که شعبه‌ای از ولایت مطلقه رسول الله صلی الله علیه و آله است، یکی از احکام اولیه اسلام و مقدم بر تمامی احکام می‌باشد (خمینی، ۱۳۷۸، ج ۲۰، ص ۴۵۲). ایشان همچنین معتقد است ملاک تقدم، لازمه ولایت سیاسی کارآمد و تأمین مصلحت عمومی و اسلامی می‌باشد (همان، ص ۴۶۵).

#### ۲-۱-۱. مفهوم لغوی و اصطلاحی مطلقه

یکی از واژه‌هایی که در مباحث ولایت سیاسی، معرکه آرا و باعث برخی شبهات گردید، واژه «مطلقه» در نظریه ولایت مطلقه فقیه است. آیا مطلقه به معنای حکومت و ولایت بی قید و شرط است؟ آیا مطلقه دال بر محجوریت مردم در حوزه عمومی و ناکارآمدی حکومت است یا برعکس، ویژگی مطلقه باعث کارآمدی حکومت ولایتی در تأمین نیازهای گسترده، پیچیده و راهبردی آن است؟ برای تبیین این مسئله نخست معنای لغوی و اصطلاحی آن را بیان، سپس نسبت آن را با نظریه‌های دیگر بررسی خواهیم کرد.

مقصود اندیشمندان علوم سیاسی از واژه سلطنت، «حکومت پادشاهی» و منظور از مطلقه، «حکومت استبدادی» است؛ حال آنکه مقصود فقهای شیعه از واژه سلطنت، «حکومت و ولایت» و منظور از مطلقه، «مقیّدنبودن حدود اختیارات فقیه در امور حسیبیه و احکام ثانویه» است.

بنابراین مفهوم اطلاق - به لحاظ فقهی - به‌طور مستقیم به حدود اختیارات ولی فقیه که هم‌تراز با حدود اختیارات حکومتی معصوم علیه السلام است، مرتبط می‌باشد؛ بر این اساس هرگز به معنای جایگاه عرفانی معصوم علیه السلام (که ناظر به مرحله عالی و کمال معنوی یعنی ولایت کلیه الهیه معصوم است) یا جایگاه کلامی معصوم (که ناظر به ولایت مطلقه معصومان در جنگ ابتدایی، اموال و انفس شخصی و عمومی مردم است) و همچنین علوم سیاسی (که ناظر به حکومت‌های استبدادی و دیکتاتوری است) نیست.

## ۲-۱-۲. مبانی و شاخصه‌های نظریه ولایت مطلقه فقیه

نظریه ولایت مطلقه فقیه همانند دیگر نظریه‌های سیاسی، بر مجموعه‌ای از اصول و مبانی کلی استوار بوده و چهارچوب نظری آن را سامان می‌دهد.

**الف) مبانی کلامی - فلسفی:** نقطه عزیمت نظریه ولایت مطلقه، خاستگاه کلامی است. امام خمینی علیه السلام بر خلاف روش مشهور فقهای پیشین، این بحث را از حوزه فقهی به قلمرو کلامی می‌کشد. از منظر ایشان چون خالقیت، ربوبیت، هدایت و ولایت، عقلاً در انحصار خداوند است، حکومت و حاکمیت مطلق، هم از آن اوست و هم اوست که این حاکمیت را در مرحله بعد با شرایطی به «انبیاء، اولیا و علمای آگاه» (ر.ک: خمینی، ۱۳۶۹، ج ۱۳، ص ۴۳۲) تفویض کرده است:

حکومت و ولایت به حکم عقل، اختصاص به خداوند دارد (همو، ۱۳۷۴، ج ۲، ص ۱۰۵).

تأسیس حکومت و متابعت و پیروی از کسی روا و بجاست که مالک همه چیز مردم باشد. اگر خدا به کسی حکومت داد ... بر بشر لازم است از آن حکومت اطاعت کنند (همو، ۱۳۴۳، ص ۱۸۲).

از این رو هیچ حاکمی بدون اذن الهی مشروعیت ندارد؛ فقها نیز به علت فقاقت، عدالت و مدیریت، اذن ولایت سیاسی دارند و مشروعیت همه امور در عصر غیبت به حکم همین اصل کلامی و فلسفی به ولی فقیه جامع‌الشرایط برمی‌گردد (همو، ۱۳۹۴، ص ۴۵).

از جمله اصول و شاخصه‌های کلامی - فلسفی دیدگاه امام خمینی علیه السلام در مورد ولایت مطلقه فقیه، «نگاه حداکثری به دین»، «جامعیت اسلام»، «وحدت دین و سیاست»، «ضرورت نصب ولی فقیه مبسوط‌الید»، «عدالت و قسط به مثابه غایت حکومت»، «ضرورت حکومت اسلامی» و «نگاه پُررنگ به عقل و سیره عقلا» است که تحقیق و تأمل درباره آنها را به خوانندگان گرامی وامی‌گذاریم.

**ب) مبانی فقهی - اصولی:** شاید مهم‌ترین شاخصه و ویژگی نظریه ولایت سیاسی ایشان، به روش استنباط احکام یعنی «اجتهاد پویا» معطوف باشد. از منظر امام خمینی علیه السلام، اصول فقه (منطق و روش صحیح استنباط) موجود و فقه صاحب جواهری یعنی فهم دقیق و استنباط عمیق مقررات و احکام اسلامی از منابع و مدارک (مطهری، ۱۳۸۶، ص ۲۵۰ / آخوند خراسانی، ۱۴۱۲، ص ۴۶۴) و اجتهاد مصطلح یعنی تسلط بر قواعد فقه و ملکه نفسانی جهت استنباط احکام شرعی، بدون توجه حداکثری

به زمان و مکان (ر.ک: خمینی، ۱۳۷۶، صص ۹، ۲۷ و ۳۱)، اگر چه لازم است (همو، ۱۳۶۹، ج ۲۱، ص ۱۳۰)، ولی برای اداره امور عمومی و استنباط احکام حکومتی کافی نیست و به همین دلیل باید دو عنصر زمان و مکان را بدان ضمیمه کرد.

یک فرد اگر چه در علوم معهود حوزه‌ها اعلم باشد، ولی نتواند مصلحت جامعه را تشخیص دهد یا در زمینه اجتماعی و سیاسی فاقد بینش صحیح و قدرت تصمیم‌گیری باشد، این فرد در مسائل اجتماعی و حکومتی مجتهد نیست و نمی‌تواند زمام جامعه را به دست گیرد (همان، ص ۱۳۰)؛ بدین لحاظ از منظر حضرت امام، صرف تسلط بر قواعد فقه سیاسی و داشتن ملکه نفسانی اجتهاد، نمی‌تواند حکومت ولایی و «ولّی فقیه» را در اداره کشور کارآمد نماید.

علاوه بر قاعده مصلحت، اصول و شاخصه‌های فقهی - اصولی دیگری همانند «اصل مقدمه واجب»، «اصل اباحه»، «اصل نفی سیل»، «اصل تقدم اهم بر مهم»، «اصل دعوت»، «اصل دفع افسد به فاسد» و نگاه قانونی به خطابات شارع مقدس، در روش اجتهاد پویای حضرت امام تأثیر جدی داشته است که در نهایت افق‌های جدیدی را برای فقه سیاسی ولایی در قلمرو مصلحت عمومی، احکام ثانویه، احکام حکومتی و ولایی باز کرده و باعث کارآمدی نظریه ولایت مطلقه فقیه گشته است.

**ج) مبنای عرفانی - اخلاقی:** از منظر امام خمینی علیه السلام، ولایت سیاسی هم به لحاظ «حقوقی» و هم از نظر «حقیقی» با شاخصه اخلاق، زهد، تهذیب و عدالت مرتبط است. در حقیقت صفات عدالت، تقوا و پرهیزکاری، حاکمان را از لغزیدن در ورطه استبداد و خودرأیی باز می‌دارد (خمینی، ۱۳۸۱، ص ۴۰). ریشه ارتباط اخلاق با حکومت و سیاست اسلامی را باید در ماهیت قوانین و فقه سیاسی یافت؛ زیرا «اسلام، احکام اخلاقی‌اش هم سیاسی است... یک حکم اجتماعی است» (خمینی، ۱۳۶۹، ج ۱۳، ص ۳) و «در اسلام، قدرت با اخلاق، پیوسته است و قدرت عاری از اخلاق، یک قدرت ظالمانه و غاصبانه است» (سخنرانی مقام معظم رهبری، مورخ: ۱۳۷۹/۱۲/۲۶). علت غاصبانه بودن قدرت بدون اخلاق، به شرط عدالت برای ولایت سیاسی برمی‌گردد.

### ۲-۱-۳. آثار و نتایج نظریه ولایت مطلقه فقیه

از مجموع مباحث پیش گفته می‌توان آثار و نتایج نظریه ولایت مطلقه فقیه را بدین شکل بیان کرد: امام خمینی همانند مشهور فقها ولایت فقیه را از مسلمات فقه شیعه می‌داند، در عین حال نظریه



ولایت عامه فقیه و نظریه ولایت در امور حسبیه را ناقص و در صحنه عمل ناکارآمد می‌دانست؛ چون به الزامات حکومت که مجری احکام الهی است، توجه کافی ندارد و فقیه را در اداره امور عمومی «مبسوط‌الید» نمی‌کند.

یکی از مهم‌ترین تفاوت‌های فقهی نظریه ولایت مطلقه با دیگر نظریات را باید در روش اجتهاد پویا و حکومتی یافت. در روش اجتهاد پویا، چهار عنصر کلیدی «موضوع‌شناسی»، «نص‌شناسی»، «روش‌شناسی» و «فعل مکلف» وجود دارد که وقتی با عناصری همانند زمان و مکان، مصلحت عمومی، جامعیت اسلام، سیستمی و نظام‌واره‌بودن اسلام، حکومتی‌بودن اسلام، حداکثری‌بودن اسلام و... عجین می‌شود، خروجی و احکام استنباطی آن از ایستایی، جمود و فردی، به پویایی، حرکت و حکومتی مبدل می‌شود؛ بدین لحاظ روش اجتهاد پویا با عنصر حکومت و مصالح عمومی، منفعلانه مواجه نشده و قدرت برنامه‌ریزی راهبردی کارآمد را می‌یابد (مقیم، ۱۳۹۶، ص ۱۷۷-۱۸۰). حکومت یکی از احکام اولیه است که بر احکام فرعیه اولیه (تابع مصالح و مفاسد واقعی) و احکام ثانویه (مقید به ضرورت و اضطرار) مقدم است.

ولایت سیاسی هم «حق» (به دلیل نصوص، فقها منصوب‌اند) و هم «تکلیف» (در صورت مهیابودن شرایط تصدی ولایت، فقها مکلف به اعمال ولایت‌اند) است. از آنجاکه ولایت سیاسی، اذنی، انتصابی و بسیط است، سعه و ضیق حدود اختیارات فقط در گرو جعل جاعل (شرع و عقل) است، نه خواست عمومی مردم؛ از این رو مقبولیت و بیعت مردم در مشروعیت سیاسی ولایت نقشی ندارند.

ولایت مطلقه به معنای «فوق قانون اساسی یا فوق دستورات الهی» نیست، بلکه به معنای ولایت در چهارچوب اسلام و مصالح عمومی - نه سلیقه شخصی و منافع گروهی - است؛ بنابراین اگر در موارد خاصی برای گره‌گشایی، حکم ولایی صادر می‌کند - که یک روش عقلائی در تمامی حکومت‌هاست - موارد آن محدود و در شرایط خاص است. مقام معظم رهبری نیز به صراحت تأکید می‌کند که ولایت مطلقه، عمل در قالب قانون است:

بعضی‌ها خیال می‌کنند که این «ولایت مطلقه فقیه» که در قانون اساسی آمده، معنایش این است که رهبری مطلق‌العنان است و هر کار که دلش بخواهد، می‌تواند بکند! معنای ولایت مطلقه این نیست، رهبری بایستی موبه‌مو قوانین را اجرا کند و به آنها احترام بگذارد. منتها در ... جاهایی هم که به صورت معضل مهم کشوری است، به مجمع تشخیص مصلحت ارجاع

می‌شود، این معنای ولایت مطلقه است، والا رهبر، رئیس‌جمهور، وزرا و نمایندگان، همه در مقابل قانون تسلیم‌اند و باید تسلیم باشند (سخنرانی مقام معظم رهبری، مورخ: ۱۳۸۲/۹/۲۶).

## ۲-۲. نظریه «ولایت عامه فقیه» و تنگناهای آن

اگر یکی از مبانی و زیربناهای فقهی نظریه ولایت مطلقه فقیه را «اجتهاد پویای امام خمینی (ع)» - با تمامی لوازم حکومتی آن - فرض کنیم، زیربنای نظریه ولایت عامه فقیه، «اجتهاد مصطلح صاحب جواهری» است. از منظر حضرت امام، اگرچه فقه سیاسی در سیر تحول و تکاملی خود به وسیله صاحب جواهر به قوام و استحکام «لازم» رسید، ولی برای اداره حکومت کارآمد، «کافی» نیست و باید نواقص آن تکمیل شود:

اینجانب معتقد به فقه سنتی و اجتهاد جواهری هستم و تخلف از آن را جایز نمی‌دانم. اجتهاد به همان سبک صحیح است ولی ... پویا نیست، زمان و مکان دو عنصر تعیین‌کننده در اجتهادند (خمینی، ۱۳۷۸، ج ۲۱، ص ۲۸۹).  
اجتهاد مصطلح در حوزه کافی نمی‌باشد ... این فرد (مجتهد مصطلح) در مسائل اجتماعی و حکومتی مجتهد نیست و نمی‌تواند زمام جامعه را به دست گیرد (همان، ص ۱۷۷-۱۷۸).

از منظر ایشان، مهم‌ترین تنگناهای مکتب و سبک اجتهادی مصطلح، عدم توجه کافی به فقه حکومتی، سیستمی و نظام‌مند بودن اسلام، جامعیت اسلام، نهادی و حکومتی بودن اسلام، پویایی و سیالیت موضوعات احکام، شناخت زمان و مکان، مصالح عمومی و مصلحت نظام، نگرش حکومتی به مصلحت، عرف و بنای عقلاست.

### ۲-۲-۱. استعمال واژه «عامه» به وسیله فقهای پیشین

بسیاری از فقها و علما همچون شیخ مفید در کتاب *المقنعه* (مفید، [بی‌تا]، ج ۱، ص ۱۸۰)، علامه حلی در *مختلف الشیعه* (علامه حلی، ۱۴۱۳، ج ۴، ص ۴۶۴)،<sup>۱</sup> محقق اردبیلی در *مجمع الفائدة* (محقق اردبیلی، ۱۴۰۳، ج ۱۱، صص ۱۲ و ۲۸)، محقق کرکی در *رسائل* (محقق کرکی، ۱۴۰۹، ج ۱، ص ۱۴۲)،<sup>۲</sup> محقق نراقی در *عوائد الأیام* (محقق نراقی، ۱۳۷۵،

۱. «... و هو عام فی إقامة الحدود و غیرها».

۲. «فقهای شیعه اتفاق نظر دارند که فقیه عادل امامی جامع شرایط ... در همه اموری که نیابت در آن دخالت دارد، نایب است».

ص ۵۳۶-۵۳۸)،<sup>۱</sup> میرفتاح مراغی در **العناوین** (مراغی، ۱۴۱۸، ج ۲، ص ۵۶۳)،<sup>۲</sup> صاحب جواهر در **جواهرالکلام** (نجفی، ۱۳۷۶، ج ۱۶، ص ۱۷۸)،<sup>۳</sup> شیخ انصاری در **القضاء والشهادات و مکاسب** (انصاری، ۱۳۸۳، ص ۱۵۴)،<sup>۴</sup> محقق نایینی در درس خارج فقه (ر.ک: آملی، ۱۴۱۳، ج ۲، ص ۳۳۵-۳۳۶)،<sup>۵</sup> آیت‌الله گلپایگانی در **الهدایة إلى من له الولاية** (صابری همدانی، ۱۳۷۷، ص ۷۹) ولایت عامه فقها را پذیرفته‌اند. برخی همانند محقق کرکی، محقق نراقی و صاحب جواهر آن را از مسلّمات فقه شیعه می‌دانند (نجفی، ۱۳۷۶، ج ۱۶، ص ۱۷۸ / نراقی، ۱۳۷۵، صص ۵۳۶ و ۵۳۸).

اگرچه علمای دوره‌های گذشته در مباحث فقهی خود، مسائل ولایت سیاسی عامه را اجمالاً بحث کرده‌اند، ولی به دلیل در اقلیت بودن، سرکوب آنها توسط حکومت‌های وقت، ناامیدی از برپایی حکومت ولایی و عدم فایده عملی برای بحث ولایت سیاسی فقیه، سبب شد تا نسبت به مباحث دولت در فقه شیعه اهمیت کمتری بدهند.

## ۲-۲-۲. تفاوت کاربرد واژه «مطلقه» در آثار امام خمینی و فقهای دیگر

هرچند لفظ «مطلقه» در عبارات فقهای متقدم به کار رفته است، ولی مقصودشان همان «ولایت عامه فقیه» به معنای مشهور می‌باشد؛ برای نمونه مقدس اردبیلی تعبیر «حاکماً علی الإطلاق» (محقق اردبیلی، ۱۴۰۳، ج ۱۲، ص ۲۸)، شهید ثانی تعبیر «حیث یطلق علی وجه الولاية» (شهید ثانی، ۱۴۱۳، ج ۱، ص ۴۲۷)، شیخ انصاری تعبیر «حکومة المطلقه» (شیخ انصاری، ۱۴۱۵، ص ۴۷-۴۹) و محقق نایینی به «مطلق» (آملی، ۱۴۱۳، ج ۲، ص ۳۳۵) تعبیر کرده‌اند. همچنین در مواردی نیز از تعبیراتی چون «ولایت در جهات عامه»، «من له الولاية علی

۱. «تمامی اموری که پیامبر ﷺ و امام معصوم ﷺ در آن ولایت داشته‌اند، مگر آنکه توسط دلیلی استثنا شده باشد ... اجماع علما ولایت فقیه را از مسلّمات دانسته‌اند».

۲. «بر کسی که در کلمات فقها به تتبع بپردازد، چنین اجماعی (ولایت عامه) واضح است».

۳. «لکن ظاهر الأصحاب عملاً و فتوی فی سایر الأبواب، عمومها (ولایت‌الحاکم) بل لعل من المسلّمات أو الضروریات عندهم».

۴. «فان المراد بالحوادث ... ظاهراً مطلق الأمور التي لا بدّ من الرجوع فیها عرفاً أو عقلاً أو شرعاً إلى الرئيس».

۵. «روایت مقبوله عمر بن حنظله (فانی قد جعلته حاکماً) بهترین روایتی است که می‌توان برای اثبات «ولایت عامه» بدان تمسک کرد».

شئون العامة» (کاشف الغطاء، ۱۴۲۶، ص ۵۳)، «ما يتولوا ما تولاه السلطان» (مفید، [بی تا]، ص ۶۷۵)، «الولاية في جميع ما للنيابة فيه مدخل» (محقق کرکی، ۱۴۰۹، ج ۱، ص ۱۴۲)، «نائب مناب الإمام في جميع الأمور» (مقدس اردبیلی، ۱۴۰۳، ج ۱۲، ص ۱۱) و «کل ما کان للنبي» (نراقی، ۱۳۷۵، ص ۵۳۶) بهره جستند، ولی با بررسی و تأمل عمیق تر در مبانی و مبادی کلامی و فقهی آنان می توان دریافت مقصود ایشان همان نظریه ولایت سیاسی عامه یعنی ولایت در چهارچوب احکام اولیه، ثانویه و منطقه الفراغ بوده است و حال آنکه مقصود از «مطلقه» در نظریه ولایت مطلقه فقیه، اعمال ولایت در چهارچوب «مصالح عمومی» و «مصلحت نظام» است.

### ۲-۲-۳. نمونه هایی از ممیزات نظریه «عامه» و «مطلقه»

باتوجه به مباحث و ممیزات مفهومی و نظری پیش گفته، اکنون برای وضوح بیشتر به برخی مصادیق ملموس و عینی اشاره اجمالی می شود:

۱. نگاه پُررنگ به احکام حکومتی<sup>۱</sup> (طباطبایی، ۱۳۴۱، ص ۸۳) و ولایتی: اگرچه احکام ولایتی - مانند حکم میرزای شیرازی در مورد تحریم تنباکو - پیش از انقلاب اسلامی صادر می شد، ولی به دلیل شیوه و سبک اجتهادی مصطلح که عمدتاً رویکرد فردگرایانه داشت و نیز به دلیل عدم تأسیس حکومت اسلامی، رویکرد حکومتی به فقه نداشت و موارد آن نیز بسیار محدود بود. برخی مصادیق احکام حکومتی در نظریه ولایت مطلقه عبارتند از: دستور تشکیل نهادهای انقلابی به وسیله امام خمینی مانند شورای انقلاب فرهنگی در تاریخ ۱۳۵۷/۱۰/۱۲، دادستانی کل انقلاب ۱۳۵۷/۱۲/۹، دستور تشکیل نهادهای حل اختلاف و قانونگذاری همچون تأسیس مجمع تشخیص مصلحت نظام در تاریخ ۱۳۶۶/۱۱/۱۷، الزام و حکم به وجوب یا حرمت در مورد احکام شرعی مباح همچون قیمت گذاری آب، برق و مواد اولیه (خمینی، ۱۳۸۱، ص ۷۵/ همو، ۱۳۷۸، ج ۲۰، صص ۴۵، ۴۵۱ و ۴۳۰)، ضرورت قیمت گذاری کالاها توسط دولت در تاریخ ۱۳۶۶/۲/۲۱، کنترل یا ازدیاد موالید (خمینی، ۱۳۷۸، ج ۵، ص ۱۸۳).
۲. نگاه پُررنگ عقلائی به مباحث سیاسی و روش حکومت داری: امام خمینی<sup>۲</sup> در این باره

۱. «احکام حکومتی تصمیماتی است که ولی و حاکم در سایه قوانین شریعت بحسب مصلحت زمان اتخاذ می کند؛ این مقررات وضع شده همانند شریعت، لازم الاجرا هستند».

عبارات صریحی دارند؛ مثلاً: ۱. تقدم مصلحت نظام و احکام حکومتی بر جمیع احکام فرعیه شرعیه: «مصلحت حفظ نظام جمهوری اسلامی ... از اهم واجبات عقل و شرع است» (همان، ج ۱۹، ص ۱۵۳)؛ ۲. درمورد امور جاری و متداول کشورداری می‌فرماید: «اسلام در این امور سیاسی و امثال آن چیزی که بر خلاف نزد عقلاست، نیاورده است» (خمینی، ۱۳۷۹، ج ۲، ص ۲۴)، «امور عقلایی ... به جعل الهی و تشریح نیاز ندارد و اگر اظهارنظری از جانب شارع نسبت به آن صورت گیرد، اظهارنظری امضایی و تأییدی خواهد بود، نه تأسیسی» (همان، ص ۵۸) و «اسلام در اداره امور کشور و رعایت مصالح ملت‌ها مطابق با اعتباریات عقلایی عمل می‌کند» (همان، ص ۲۴).

۳. نگاه پُررنگ به عنصر مصلحت: وی باتوجه به تنگناهای اجتهاد مصطلح، تأکید می‌کند: «یک فرد اگر اعلم در علوم معهود حوزه‌ها هم باشد، ولی نتواند مصلحت جامعه را تشخیص دهد ... این فرد در مسائل اجتماعی و حکومتی مجتهد نیست و نمی‌تواند زمام جامعه را به‌دست گیرد» (همو، ۱۳۶۹، ج ۲۱، ص ۴۷). همچنین ایشان تأسیس مجمع تشخیص مصلحت نظام را برای مصلحت‌سنجی‌های حقوقی در تنگناهای حقوقی و نیز برنامه‌ریزی راهبردی ضروری می‌دانست (همو، ۱۳۶۹، ج ۱۵، ص ۱۸۸).

۴. نگاه حکومتی پُررنگ به نصوص دینی (گذر از فقه سیاسی فردی به فقه حکومتی جامع): امام خمینی رحمته‌الله تأکید می‌کند: «الإسلام هو الحکومة» (همو، ۱۴۱۳، ج ۲، ص ۶۳۳) یا درمورد موضوع غدیر می‌فرماید: «قضیه غدیر، قضیه جعل حکومت است ... ولهذا می‌بینیم که در عرض صوم و صلاة و امثال اینها می‌آورد» (خمینی، ۱۳۶۹، ج ۲۰، ص ۲۷).

۵. نگاه قانونی به نصوص و خطابات شرعی: ایشان بر خلاف نگاه مشهور در اجتهاد مصطلح که رویکرد انحلالی نسبت به خطابات شرعی دارند، نصوص و خطابات شرعی را قانونی می‌داند (سبحانی، ۱۳۸۱، ج ۳، ص ۲۶۶) که نگاه حکومتی در آن بسیار برجسته است (مقیمی، س ۳، ش ۴۲).

۶. نگاه پُررنگ به زمان و مکان: ازجمله ممیزات دیگر به روش اجتهاد حضرت امام و نیز تأثیر زمان و مکان در اجتهاد معطوف است که آثار مهمی در فقه سیاسی و تمایز نظریه ولایت سیاسی «مطلقه» و «عامه» دارد. وی تأکید می‌کند موضوعات سیاسی و فقهی دائماً در گذر زمان و در درون

مناسبات اقتصادی، اجتماعی و سیاسی، در حال تغییرند که قهراً حکم جدیدی را می‌طلبد (خمینی، ۱۳۶۹، ج ۲۱، ص ۹۸).

### ۲-۳. نظریه ولایت در امور حسبه (قرائت موسع از حسبه)

نظریات فقهای شیعه را در مورد حسبه با دو ملاک «گستره امور حسبه» و «منصب بودن یا واجب تکلیفی بودن» می‌توان به دو نظریه «موسع» و «مضیق» تقسیم کرد که در ادامه آنها را بررسی خواهیم کرد.

حسبه مصدر فعل حَسَبَ و اسم مصدر از احتساب به معنای انجام کارهای پسندیده، به حساب خدا گذاشتن و اجر و ثواب آن را از خدا خواستن است (راغب اصفهانی، ۱۴۱۷، ص ۱۱۶-۱۱۷). برخی لغویون مانند *لسان العرب و معجم مقاییس اللغة*، این واژه را با توجه به واژه «محتسب و کارکردهای آن» به معنای حُسن تدبیر، مدیریت و ساماندهی امور جامعه دانسته‌اند (ر.ک: ابن منظور، ۱۴۰۸ / ابن فارس، ۱۴۰۶، ج ۲، ذیل ماده حسب)؛ بنابراین در درون واژه حسبه معنای حساب‌گری، مدیریت، سازماندهی و سرپرستی نهفته است که با بحث ولایت سیاسی فقیه مرتبط می‌باشد.

به لحاظ اصطلاحی، حسبه یک اصطلاح فقهی است؛ بدین معنا که در جامعه همواره اموری وجود دارد که شارع مقدس به تعطیلی آنها راضی نیست و تحقق آن را تحت هر شرایطی ضروری می‌داند.

شاید مبتکر تعریف فقهی حسبه، ماوردی باشد. به اعتقاد وی حسبه به معنای احیای معروف ترک شده و نهی از عمل زشت است (ابی‌یعلی، ۱۴۱۰، ص ۲۸۴). غزالی نیز حسبه را مرادف با فریضه امر به معروف و نهی از منکر دانسته است (غزالی، ۱۴۰۶، ص ۳۳۹).

در مورد مصادیق حسبه، برخلاف قرائت اهل سنت، موارد حسبه در قرائت مشهور فقهای شیعه فراتر از امر به معروف و نهی از منکر و حتی فراتر از نهاد انتظام‌بخش شهر است؛ چون حسبه به مثابه نظریه ولایتی و حکومتی طرح شده است. مطابق این رویکرد، نیابت، سرپرستی و تصدی امور حسبه به فقها واگذار شده است (نراقی، ۱۳۷۹، ص ۲۸ / نایینی، ۱۳۸۲، ص ۴۶).

این نظریه ضمن آنکه سرپرستی فقها نسبت به امور حسبه را «حق و حکم» (فراتر از تکلیف شرعی و وجوب کفایی) می‌داند، عقیده دارد این سرپرستی از سنخ «ولایت» (نیابت نصبی) است.

چنین قرائتی اگرچه فقها را صاحب ولایت دانسته، ولی ولایت آنها را در چهارچوب امور حسبه می‌داند (احمدی، ۱۳۹۰، ص ۲۶۰ / ارسطو، ۱۳۷۷، ص ۲۶).

از جمله قائلان این نظریه شیخ جواد تبریزی است. وی در کتاب *صراط‌النجاة* می‌گوید:  
والذی نقول به هو ان الولاية على الأمور الحسبية بنطاقها الواسع، و هی کل ما علم ان الشارع یطلبه و لم یعین له مکلفاً خاصاً: آنچه ما می‌گوییم، ولایت فقیه است در امور حسبی به معنای موسع و آن هر چیزی است که دانسته شده است که شارع انجام آن را طلب می‌کند و برای آن مکلف خاصی تعیین نکرده است (تبریزی، ۱۴۱۶، ج ۱، ص ۱۰).

#### ۲-۴. نظریه حق تصرف فقیه (قرائن مضیق از حسبه)

چهارمین نظریه ولایت تدبیری فقیه که کمترین اختیارات حکومتی را به ولی فقیه می‌دهد و لازمه‌اش دولت حداقلی است، نظریه حق تصرف است.

##### ۲-۴-۱. تبیین نظریه

دومین رویکرد در قلمرو امور حسبیه «نظریه جواز تصرف» است. این دسته از فقیهان معتقدند هیچ دلیلی بر اثبات ولایت سیاسی چه در امور حسبیه و چه در امور خارج از آن وجود ندارد، اما فقهای جامع‌الشرایط قدر متیقن از افرادی‌اند که در امور حسبه، مجاز به تصرف‌اند (خویی، ۱۴۱۲، ج ۵، ص ۴۱-۴۵ / خویی، ۱۴۱۷، ص ۴۲۴ / آخوند خراسانی، ۱۴۰۶، ص ۹۴-۹۹). مقصود از «قدر متیقن» یعنی تا زمانی که در میان عدول مؤمنان، فقیه دارای شرایط برای تصدی حکومت وجود دارد، دیگران حق تصرف در آن را ندارند. همچنین مقصود از «جواز تصرف فقیه» این است که تصرف و تصدی فقیه در امور حسبه - که حکومت یکی از مصادیق آن است - از حیث ولایت نیست؛ زیرا ادله ولایت فقیه فقط شامل «افتاء» و «قضاء» می‌شود و شامل حکومت نمی‌گردد، بلکه از حیث تقدم و اولویت - در صورت وجود فقیه واجد شرایط - فقیه جامع‌الشرایط است.

این نظریه از آنجاکه گستره و دامنه امور حسبه را محدود و شامل حکومت نمی‌داند به «نظریه مضیق» نیز معروف شده است و دولت منتسب به آن نیز دولت حداقلی می‌باشد؛ چراکه حیطة دخالت ولی فقیه در حکومت، «در چهارچوب اضطرار و ضروریات جامعه» خلاصه می‌شود (مهرپور، ۱۳۷۱، ج ۲، ص ۲۳۶).

ثمره عملی دو تصرف مذکور (جوازی و ولایی) در این است که بر اساس دیدگاه نخست، با

مرگ فقیه، وکیلان فقیه منعزل می‌شوند، ولی بر اساس دیدگاه دوم، تا زمانی که فقیه بعدی، وکیلان را عزل نکند، منعزل نمی‌شوند. همچنین مطابق هردو نظریه تا وقتی حسبی بودن امری دوام و استمرار داشته باشد، جواز تصرف یا ولایت برقرار خواهد بود (جوان آراسته، ۱۳۷۹، ص ۲۰۳).

#### ۲-۴-۲. قائلان نظریه جواز یا حق تصرف

اگرچه نظریه جواز تصرف سیاسی فقیه در امور حسبیه، شهرت ندارد، ولی برخی فقها بدان اعتقاد داشته‌اند که در ذیل اشاره می‌شود:

- آیت‌الله سید ابوالقاسم خویی (۱۳۱۷-۱۴۱۳ق)

آیت‌الله خویی با تمسک به اصل اولی عدم ولایت کسی بر کسی دیگر می‌گوید: ادله ولایت فقیه در عصر غیبت فقط شامل ولایت در «افتاء» و «قضاء» می‌شود و تصرف فقیه در امور حسبیه (اعم از اموال و انفس) نیز از باب «اخذ به قدر متیقن» است:

أَنَّ الْوَلَايَةَ لَمْ تَثْبِتْ لِلْفَقِيهِ فِي عِرَالِغِيَّةِ بَدَلِيلٍ، بَلِ الثَّابِتُ حَسَبُ  
الْمَوْصُولِ امْرَأَتِ: نَفُوذُ قَضَائِهِ وَ حُجْبَةُ فِتْوَاهِ وَ أَنَّ تَرْفَهُ فِي الْأُمُورِ  
الْحُسْبِيَّةِ لَيْسَ عَنِ الْوَلَايَةِ، وَ مَنْ ثُمَّ يَنْعَزِلُ وَ كَيْلَهُ بِمَوْتِهِ لِأَنَّهُ أَمَّا جَازٍ لَه  
الْمَوْصُولِ مِنْ بَابِ الْإِخْذِ بِالْقَدْرِ الْمَتَيْقِنِ فَقَطُّ (خویی، ۱۴۱۷، ج ۱، ص ۴۲۵).

البته شاید نتوان این نظریه را دیدگاه نهایی آیت‌الله خویی تلقی کرد؛ زیرا ایشان بعدها در کتاب **منهاج الصالحین** که کتاب متأخر ایشان است، واژه «ولایت مطلقه» را صراحتاً مطرح و می‌فرماید: «آری! ولی امر حق تصرف در آن را بر اساس آنچه که مصلحت تشخیص می‌دهد، دارد؛ زیرا این مقتضای ولایت مطلقه او بر آن اموال است» (خویی، ۱۴۱۰، ص ۳۷۹).

- آیت‌الله محمدعلی اراکی (۱۳۱۲-۱۴۱۵ق).

به نظر آیت‌الله اراکی، ولایت سیاسی مختص پیامبر ﷺ و ائمه است. البته ایشان از ابتدای مبارزات سیاسی امام خمینی ﷺ تا آخر عمر مبارکشان از مدافعان سرسخت انقلاب اسلامی و حضرت امام بودند، ولی در خصوص ولایت سیاسی فقیه می‌فرمودند آنچه از ادله و روایات استفاده می‌شود، فقط ولایت در اجرای حدود، افتاء و قضا است:

مَا كَانَ شَأْنًا لِلْفَقِيهِ الْجَامِعِ لِلشَّرَاطِطِ هُوَ إِجْرَاءُ الْحُدُودِ وَالْإِفْتَاءِ  
وَالْقَضَاءِ وَالْوَلَايَةَ عَلَى الْغَيْبِ وَالْقَبْرِ وَ أَيْنَ ذَلِكَ مِنْ تَدْبِيرِ حِفْظِ



ثغورالمسلمین عن تعدی ایدی الفسقة والکفرة و إدارة امر معاشهم و حفظ حوزتهم و رفع ایدی الکفره عن رؤوسهم: آنچه شأن فقیه جامع‌الشرایط می‌باشد، عبارت است از: اجرای حدود و فتوا، و قضا و ولایت در امور افراد ناپدیدشده و ناتوان. این مقدار از اختیارات و ولایت کجا و تصدی و سرپرستی امور حفظ مرزها از تعدی و دست‌اندازی فاسقان و کفار و اداره امور اجتماعی - سیاسی مردم و برقراری امنیت و دفع تجاوزات دشمنان، کجا؟ (اراک، ۱۴۱۳، ص ۱۷۲).

از نظر آیت‌الله اراکی، تصرف و سرپرستی امور عمومی و سیاسی مردم را نمی‌توان با ادله ولایت اثبات کرد و به‌همین دلیل تنها راه اثبات حق سرپرستی اجتماعی و سیاسی، به‌دلیل «قدر متیقن» یعنی حق تصرف و اولویت تصرف، منحصر می‌گردد.

از جمله فقیهانی که به نظریه جواز تصرف فقیه در امور حسبیه قائل‌اند، به آیت‌الله سیدمحسن طباطبایی حکیم، آیت‌الله سیداحمد خوانساری (خوانساری، ۱۴۰۵، ص ۱۰۰) و آخوند خراسانی (آخوند خراسانی، ۱۴۰۶، ص ۹۳) می‌توان اشاره کرد (جوان آراسته، ۱۳۷۹، ص ۲۰۰/ ایزدهی، ۱۳۹۲، ص ۲۷۱) که به‌دلیل اطاله کلام تحقیق آن را به خواننده فرهیخته وامی‌گذاریم.

### نتیجه

«نظریه ولایت فقیه»، در سیر تاریخی خود یعنی از عصر حضور تاکنون، از دو مؤلفه مهم «نص» و «زمان و مکان» تغذیه و تجربه اندوخته است؛ بدین لحاظ این نظریه صرفاً «آرمانی» نیست، بلکه آرمانی است که در متن «واقعیت‌های تاریخی» صیقل داده شده است؛ به‌گونه‌ای که این پرسش مطرح می‌شود که آیا این «نظریه ولایت فقیه و فقه اجتهادی» بوده است که باعث تحولات، جنبش‌ها، انقلاب اسلامی و درنهایت حکومت اسلامی کارآمد شد یا برعکس، این تحولات، جنبش‌ها، انقلاب اسلامی و حکومت اسلامی بوده که «نظریه ولایت فقیه» را متکامل کرده است؟ اگر خوب به مسئله دقت شود، خواهیم دید «محیط زمان و مکان» به‌عنوان «داده‌های عینی» و «نصوص دینی» به‌عنوان «داده‌های ذهنی» در تعامل منطقی و اجتهادی بوده و بر یکدیگر تأثیر داشته‌اند که لازمه منطقی آن تولید نظریات گوناگون از ولایت فقیه بوده است.

تحقیق حاضر ضمن گونه‌شناسی این قرائت‌ها در قالب چهار نظریه «ولایت مطلقه»، «ولایت

عامه»، «ولایت حسبیه» و «حق تصرف ولی فقیه»، نسبت آنها را با حکومت از حیث کارآمدی مورد تأمل قرار داده است.

مقاله پیش رو با بررسی‌هایی که انجام داد، به این نتیجه رسید که نظریه ولایت مطلقه فقیه به دلیل نگاه پُررنگ و راهبردی به «عنصر زمان و مکان»، «عقل»، «عقلانیت»، «مصلحت‌سنجی»، «نگاه قانونی و حکومتی به نصوص دینی» و «اجتهاد پویا»، در عرصه‌های حکومت، سیاستمداری داخلی و خارجی و تمدن‌سازی از کارآمدی بیشتری برخوردار است.

منابع

- \* قرآن کریم.
۱. آخوند خراسانی، محمدکاظم؛ حاشیه مکاسب؛ تصحیح و تعلیق سیدمهدی شمس‌الدین؛ تهران: ارشاد اسلامی، ۱۴۰۶ق.
  ۲. —؛ کفایة الأصول؛ بیروت: آل‌البيت، ۱۴۱۲ق.
  ۳. آملی، حیدر؛ المقدمات من نص النصوص فی شرح فصوص الحکم؛ تصحیح هنری کرین و عثمان یحیی؛ چ ۲، تهران: نشر توس، ۱۳۶۷.
  ۴. آملی، محمدتقی؛ مکاسب و البیع؛ قم: نشر اسلامی، ۱۴۱۳ق.
  ۵. ابن‌منظور، محمدبن مکرم؛ لسان‌العرب؛ بیروت: دار إحياء التراث العربی، ۱۴۰۸ق.
  ۶. ابی‌علی، محمدبن حسین؛ الأحكام السلطانية؛ بیروت: ناشر، ۱۴۱۰ق.
  ۷. احمدی، محمد زکی؛ «شئون فقیه در عصر غیبت»، فصلنامه پژوهشنامه فقهی؛ ش ۳، بهار ۱۳۹۰.
  ۸. اراکی، محمدعلی؛ کتاب البیع؛ تقریر أبحاث عبدالکریم حائری یزدی؛ ج ۲، قم: مؤسسه امام صادق، ۱۴۱۳ق.
  ۹. اردبیلی، احمدبن محمد؛ مجمع‌الفائدة والبرهان؛ قم: جامعه مدرسین حوزه علمیه، ۱۴۰۳ق.
  ۱۰. ارسطا، محمدجواد؛ نگاه‌ی به مبانی تحلیلی نظام جمهوری اسلامی ایران؛ قم: بوستان کتاب، ۱۳۸۹.
  ۱۱. اصفهانی، راغب؛ معجم مفردات ألفاظ القرآن؛ تحقیق ندیم مرعشلی؛ قم: دارالعلم، ۱۴۱۷ق.
  ۱۲. انصاری، مرتضی؛ القضاء والشهادات؛ قم: لجنة تحقیق تراث الشيخ الأعظم، ۱۴۱۵ق.
  ۱۳. —؛ مکاسب؛ قم: آرموس، ۱۳۸۳.
  ۱۴. ایزدهی، سیدسجاد؛ نقد نگرش‌های حداقلی در فقه سیاسی؛ قم: پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی، ۱۳۹۲.

۱۵. بحر العلوم، محمد بن محمد؛ بلغة الفقيه؛ ج ۴، تهران: منشورات مكتبة الصادق، ۱۳۶۲.
۱۶. تبریزی، میرزا جواد؛ تعلیقات بر صراط النجاة فی أجوبة الإستفتانات؛ قم: نشر گزیده، ۱۴۱۶ق.
۱۷. جوان آراسته، حسین؛ مبانی حکومت اسلامی؛ قم: دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۳۷۹.
۱۸. حلی، حسن بن یوسف؛ مختلف الشیعة؛ ج ۱، قم: مؤسسه نشر اسلامی، ۱۴۱۳ق.
۱۹. خمینی، سید روح الله؛ الإجتهد والتقلید؛ تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، ۱۴۱۸ق.
۲۰. —؛ المكاسب المحرمة؛ ج ۲، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، ۱۳۷۴.
۲۱. —؛ آداب الصلاة؛ تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، ۱۳۹۴.
۲۲. —؛ صحیفه امام؛ تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، ۱۳۷۸.
۲۳. —؛ صحیفه نور؛ تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، ۱۳۶۹.
۲۴. —؛ کتاب البیع؛ ج ۵، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، ۱۳۷۹.
۲۵. —؛ كشف اسرار؛ [بی جا]: ظفر، ۱۳۴۳.
۲۶. —؛ مكاسب محرمة؛ ج ۲، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، ۱۳۷۳.
۲۷. —؛ ولایت فقیه؛ تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، ۱۳۸۱.
۲۸. خوانساری، سید احمد؛ جامع المدارک فی شرح المختصر النافع؛ ج ۳، قم: اسماعیلیان، ۱۴۰۵ق.
۲۹. خویی، سید ابوالقاسم؛ التنقیح (الإجتهد والتقلید) فی شرح العروة الوثقی؛ قم: انصاریان، ۱۴۱۷ق.
۳۰. —؛ مصباح الفقاهة؛ ج ۵، قم: جامعه المدرسین ۱۴۱۲ق.
۳۱. —؛ منهج الصالحین؛ ج ۱، قم: مدینه العلم، ۱۴۱۰ق.
۳۲. زبیدی، مرتضی؛ تاج العروس؛ بیروت: دار الفکر، ۱۴۱۴ق.
۳۳. سبحانی، جعفر؛ الموجز فی أصول الفقه؛ ج ۲، قم: مرکز مدیریت حوزه علمیه قم، ۱۳۷۶.
۳۴. —؛ تهذیب الأصول (تقریرات اصول امام خمینی)؛ تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، ۱۳۸۱.

۳۵. صابری همدانی، احمد؛ **الهدایة إلى من له الولاية** (تقریرات أبحاث آیت‌الله گلپایگانی)؛ قم: نوید اسلام، ۱۳۷۷.
۳۶. طباطبایی، سیدمحمدحسین؛ **المیزان**؛ ج ۶، بیروت: مؤسسة الأعلمی، ۱۴۱۷ق.
۳۷. —؛ **بحثی درباره مرجعیت و روحانیت**؛ تهران: شرکت سهامی انتشار، ۱۳۴۱.
۳۸. عاملی (شهید ثانی)، زین‌الدین علی بن احمد؛ **مسالك الأفهام فی شرائع الإسلام**؛ [بی‌جا]: مؤسسة المعارف الإسلامیة، ۱۴۱۳ق.
۳۹. عبد‌الهی، محمداسماعیل و حامد ناجی؛ «نگرشی تحلیلی بر مفهوم ولایت در تصوف و عرفان اسلامی»، **فصلنامه پژوهش‌های علوم انسانی نقش جهان**؛ ش ۳، پاییز ۱۳۹۵.
۴۰. غزالی، ابوحامد؛ **إحياء العلوم الدين**؛ بیروت: دارالکتب العلمیة، ۱۴۰۶ق.
۴۱. فیومی، احمدبن محمد؛ **المصباح المنیر**؛ قم: دارالهجره، ۱۴۱۴ق.
۴۲. کاشف‌الغطاء، محمدحسین؛ **الفردوس الأعلى**؛ قم: دار أنهار الهدی، ۱۴۲۶ق.
۴۳. کرکی (محقق کرکی)، علی بن حسین بن عبد‌العالی؛ **الرسائل**؛ قم: مکتبه آیت‌الله العظمی مرعشی، ۱۴۰۹ق.
۴۴. کلینی، محمدبن یعقوب؛ **اصول کافی**؛ ج ۱ و ۳، تهران: دارالکتب الإسلامیة، ۱۳۸۹.
۴۵. مراغی، میرعبدالفتاح؛ **العناوين الفقهيّة**؛ قم: نشر اسلامی، ۱۴۱۷ق.
۴۶. مطهری، مرتضی؛ **آشنایی با علوم اسلامی**؛ تهران: صدرا، ۱۳۸۶.
۴۷. —؛ **مجموعه آثار**؛ ج ۱، تهران: صدرا، ۱۳۷۸.
۴۸. مظفر، محمدرضا؛ **عقائد الإمامیة**؛ قم: مؤسسه امام علی علیه السلام، ۱۳۷۵.
۴۹. مغنیه، محمدجواد؛ **الجوامع والفوارق بین السنة والشیعة**؛ تحقیق عبدالحسین مغنیه، بیروت: مؤسسه عز‌الدین، ۱۴۱۴ق.
۵۰. مفید، محمدبن نعمان؛ **المقنعة**؛ ج ۱، قم: جامعه مدرسین حوزه علمیه، [بی‌تا].
۵۱. مقیمی، ابوالقاسم؛ «نظریه خطابات قانونیه»، **فصلنامه فقه أهل‌البيت علیهم السلام**؛ ش ۴۲.
۵۲. مقیمی، غلامحسین؛ **کارآمدی روش اجتهادی امام خمینی علیه السلام در تولید اندیشه سیاسی - فقهی**؛ قم: پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی، ۱۳۹۶.
۵۳. مکارم شیرازی، ناصر؛ **أنوار الفقاهة**؛ قم: مدرسه امیرالمؤمنین علیه السلام، ۱۵۱۳ق.

۵۴. مهرپور، حسین؛ مجموعه نظرات شورای نگهبان؛ تهران: انتشارات کیهان، ۱۳۷۱.
۵۵. مهری، محمدجواد؛ درسنامه ولایت فقیه؛ قم: بوستان کتاب، ۱۳۹۵.
۵۶. نایینی، میرزا محمدحسین؛ تنبیه الأمة و تنزیه الملة؛ تحقیق سیدجواد ورعی؛ قم: بوستان کتاب، ۱۳۸۸.
۵۷. نجفی، محمدحسن؛ جواهرالکلام؛ تهران: دارالکتب الإسلامی، ۱۳۷۶ق.
۵۸. نراقی، ملااحمد؛ حدود ولایت حاکم اسلامی؛ ترجمه حاج علی فرد؛ قم: چاپ کنگره، ۱۳۷۹.
۵۹. —؛ عوائد الأيام؛ قم: مکتب الاعلام الإسلامی، ۱۳۷۵.

# تقریر غایت‌گرایانه اخلاق در متون مأثور

علیرضا آرام<sup>۱</sup>

## چکیده

مقاله حاضر با روش توصیف و تفسیر متن، به تقریر غایت اخلاق از منظر قرآن و حدیث پرداخته است. نویسنده با واکاوی مفهومی چند اصطلاح اصلی مرتبط با اخلاق در متون مأثور، مراتب حیات اخلاقی را از منظر این متون تقریر می‌کند. در منطق قرآن، حیات اخلاقی انسان از عبودیت - که خود ثمره تهذیب و تلاش و مرتبه‌ای لازم‌التحصیل است - آغاز می‌شود. انسان با نایل شدن به فلاح، رضوان الهی را نصیب می‌کند و بدین ترتیب در مقام فوز به قرب الهی نایل می‌گردد. در نهایت سعادت ابدی انسان با خلود در بهشت تحقق می‌یابد که به سبب وصف ناپذیری کامل، این ساحت عالی طی یک بیان استعاری منعکس گردیده است. به سیاق تعالیم قرآن، در لسان روایات نیز پیمودن مراتب عبودیت و تقوا، زمینه عروج از ساحت تعبد به مدارج تقرب خواهد بود که این عروج با وصف تخلیق به اخلاق الهی نمودار می‌شود. در نتیجه می‌توان در تقریری غایت‌گرایانه، ثمره متعالی حیات اخلاقی را در جاودانگی محقق در جهان آخرت ترسیم کرد.

**واژگان کلیدی:** اخلاق آخرت‌اندیش، اخلاق مأثور، اخلاق دنیوی، سعادت ابدی.

## مقدمه

در مقاله حاضر به طرح آیات و روایات وارد در موضوع اخلاق و مشخصاً به مباحث مرتبط با بحث غایت اخلاق توجه خواهد شد. ابتدا آیاتی که به نحو آشکار به عاقبت، غایت و مقصد نهایی حیات و عمل انسان توجه داشته‌اند، ذکر می‌شود و در ادامه با طرح نگاه مفسرین امامیه و عامه، مدلول این آیات تشریح می‌گردد؛ پس از بحث قرآنی در باب غایت اخلاق، متون روایی مورد توجه خواهد بود تا مطابق چشم‌انداز متن حاضر، نگاه منصوص و مأثور در تقریر اخلاق اسلامی و تقریر غایت‌گرایانه از آن با استناد به متون مرجع تقریر شود، اما پیش از ورود به بحث غایت اخلاق در قرآن و حدیث، تشریح اصطلاح غایت‌گرایی اخلاقی و همچنین تقریر اجمالی از ماهیت اخلاق در قرآن کریم ضروری است. دو گام نخست مقاله به دو مطلب اخیر اختصاص خواهد داشت.

## ۱. غایت‌گرایی اخلاق

غایت‌گرایی اخلاقی یا اخلاق غایت‌گرایانه (Teleological Ethics) که واژه محوری این تحقیق خوانده می‌شود، اصلاحی در فلسفه اخلاق است که در یک بیان خلاصه، ارزش عمل اخلاقی را با توجه به نتیجه حاصل از عمل بررسی می‌کند و صرف انجام وظیفه یا عمل از سر حُسن نیت را مفید تحقق فعل اخلاقی نمی‌داند؛ از این رو اخلاق غایت‌گرایانه یا غایت‌شناسانه:

رویکردی در اخلاق هنجاری [است] که به غایت اعمال نظر دارد و عمل درست را عملی می‌داند که به غایتی خاص بینجامد. اخلاق غایت‌گرایانه ارزش را در نتایج اعمال می‌جوید، نه در انگیزه و سیرت فاعل یا در خود عمل و معیار نهایی اخلاق را در ارزشی (فارغ از اخلاق) نظیر لذت یا سعادت می‌یابد؛ بر این اساس اخلاق غایت‌گرایانه بیش از همه در برابر اخلاق تکلیف‌گرایانه قرار می‌گیرد که تکلیف را بر ارزش مقدم می‌دارد و پاره‌ای اعمال را مستقل از نتیجه آنها درست می‌داند. نتیجه‌گرایی، فایده‌گرایی و خودمحوری اخلاقی نمونه‌هایی از رویکرد غایت‌گرایانه به اخلاق‌اند (علیا، ۱۳۹۱، ص ۱۱).

در یکی دیگر از تعاریف این اصطلاح آمده است:

اخلاق غایت‌شناسانه با جهت‌گیری به جانب غایت، درستی اخلاقی افعال را بر اساس میزان هم‌سو بودن آنها با غایتشان تعیین می‌کند ... و در نتیجه توجه به عواقب فعل در کانون تأملات اخلاقی قرار می‌گیرد. بر خلاف آن،



اخلاق تکلیف‌شناسانه، کیفیت اخلاقی فعل را تابع مطابقت آن با ارزش و نیز بایسته‌بودن آن می‌سازد که به‌نحو شهودی قابل درک است (ریتر، ۱۳۹۴، ص ۱۳۱).

در این تلقی از اخلاق، غایتی که در نتیجه و پیامد هر عمل نهفته است و ما با پرسش از چرایی انجام عمل بدان توجه داریم، همان انگیزه هنجارساز در تحقق اعمال است (Silverstein, 2016, p.214). در واقع همان کاربردها یا اهداف‌اند که به هنجارهای ما جهات تکلیفی و گاه ضروری می‌بخشند و شکاف معروف میان باید و هست را - که همواره موضوع تأمل فیلسوفان اخلاق است - پُر می‌کنند (Silverstein, 2016, p.215). یکی از عرصه‌های طرح پرسش از غایت بر پایه این مسئله قرار گرفته است که «کارکرد وجود انسان چیست؟» (Aristotle, 2004, xii-xiii)؛ زیرا ما در همه موارد ارزش‌گذاری، تعبیر خوب و بد به کار می‌بریم (Foot, 2002, p.139). اگر چنین باشد، می‌توان پرسید مقصد و غایت حیات انسان چیست تا در ادامه بتوان تقریری از غایت اخلاق را به رسمیت شناخت. یکی از تعابیر مشهوری که در مقام تفسیر نظریه ارسطویی و در جهت تنقیح مقصد و غایت بیان می‌شود، خوب‌بودن انسان یا خیر انسانی را در کنش عقلانی وی و بر اساس الگوی فضیلت تفسیر می‌کند (Korsgaard, 2008, p.129). در این نگاه، تأکید بر فضایل از تأکید بر صرف اعمال برجسته‌تر است؛ همچنان‌که طبق همین نگاه - صرف نظر از اهمیت غایت یا سکوت و انکار این اهمیت - انگیزش‌های روانی و عاطفی اعمال اخلاقی هم به ارزش عمل می‌افزاید (Foot, 2001, p.103). اینها همگی بدین شرط است که با قرائتی متمایز از نگاه غایت‌گرا، در نیت و ضمیر انسان تمایل به هر فضیلت اخلاقی برای همان فضیلت و نه برای نتیجه، فایده یا هر غایتی خارج از آن باشد (Williams, 1995, p.19). با طرح این زمینه و اصطلاح‌شناسی رایج باید به این بیان خلاصه بازگشت که تفسیر غایت‌گرایانه از اخلاق، ارزش اعمال را با توجه به نتیجه یا نتایج حاصل از آن به رسمیت می‌شناسد و صرف انجام وظیفه یا عمل از سر حُسن نیت را مفید تحقق فعل و منتج به ارزش اخلاقی آن نمی‌داند.

## ۲. ماهیت اخلاق در قرآن کریم

در آیه چهارم از سوره قلم و یکی از شناخته‌شده‌ترین آیات نزد مخاطبان قرآن کریم، آمده

---

1. Ergon (Function) of a Human Being.

است: «و إنك لعلی خلق عظیم»<sup>۱</sup>. به گفته طبرسی در مجمع البیان، خلق عظیم یعنی دین عظیم که همان دین اسلام است. همچنین به بیان دیگر خلق عظیم یعنی صبر پیامبر اکرم ﷺ نسبت به رفتار خلق، تحمل ایشان نسبت به امور ناپسند در راه دعوت به حق و تدبیر امور به مقتضا و مصلحت عقل؛ بنابراین پیامبری که تمثال تأدیب الهی است، به سبب تجمیع مکارم اخلاق، به خلق عظیم متصف شده است (طبرسی، ۱۴۱۵، ج ۱۰، ص ۸۶-۸۷). تفسیر المیزان نیز آیه مذکور را این گونه شرح داده است:

معنای [آیه] این است که تو - ای پیامبر - سجایای اخلاقی عظیمی داری و این آیه شریفه هرچند فی نفسها و به خودی خود حُسن خلق رسول خدا ﷺ را می ستاید و آن را بزرگ می شمارد، لیکن با در نظر گرفتن خصوص سیاق، به خصوص اخلاق پسندیده اجتماعی اش نظر دارد. اخلاقی که مربوط به معاشرت است، از قبیل استواری بر حق، صبر در مقابل آزار مردم و خطاکاری های اراذل و عفو و اغماض از آنان، سخاوت، مدارا، تواضع و امثال اینها ... (طباطبایی، ۱۳۹۲، ج ۱۹، ص ۶۱۹).

بدین ترتیب اخلاق در معنایی معادل با الگوی سلوک دینی و رفتاری منطبق با اوامر الهی - که پیامبر اکرم ﷺ مثل اعلا و الگوی ممتاز آن می باشد - معرفی شده است؛ بر این اساس می توان اجمالاً به این حکم رسید که غایت اخلاق همان مقصدی است که از حیات دینی و سلوک اسلامی مد نظر می باشد؛ یعنی رسیدن به سعادت ابدی بر طبق الگوهای رفتاری معین و ممتاز. تفصیل اصطلاحات مرتبط با غایت اخلاق، این حکم اجمالی را روشن خواهد ساخت.

### ۳. تقریر غایت اخلاق در قرآن کریم

در قرآن کریم چند کلیدواژه مرتبط با غایت حیات وجود دارد و با توجه به نقش اساسی اخلاق در حیات آدمیان در بیان قرآن - که پیش تر بدان اشاره شد - می توان این غایات را با عمل اخلاقی مرتبط دانست. در این مبحث اگر بخواهیم به نحو استقرایی مفاهیم محوری مرتبط با غایت یا مقصد حیات را از قرآن کریم استخراج کنیم، واژگان شش گانه عبودیت، فلاح، رضوان، فوز، قرب و خلود قابل احصاء هستند.

۱. «و راستی که تو را خوبی والا است».

## ۳-۱. عبودیت

در این موضوع آیه شریفه صراحت دارد: «و ما خلقت الجن والانس إلا ليعبدون»<sup>۱</sup>. در این معنا، هدف اصلی خلقت انسان که همه اعمال و جوانب حیات وی و از جمله حیات اخلاقی انسان را شامل می‌شود، غایت خود را در عبودیت حق تعالی تعیین می‌بخشد. مطابق نظر طبرسی در **مجمع البیان**، غرض از خلقت انسان تعریض او به عبادت است که این غرض جز با ادای عبادت تحصیل نمی‌گردد. البته این عبادت موقوف به اختیار انسان است و ترک عبادت از روی عمل اختیاری انسان اخلاقی در غرض خلقت ایجاد نخواهد کرد. در مجموع این عبادت برای منفعت عباد در نظر گرفته شده و خدای متعالی در نفس خود غنی است، در حالی که همگان محتاج اویند (طبرسی، ۱۴۱۵، ج ۹، ص ۲۶۹). در مورد مفهوم عبادت و کاربرد آن در آیه مذکور، دیدگاه علامه طباطبایی بدین شرح است:

در این آیه، سیاق کلام از تکلم با غیر به متکلم وحده تغییر یافته و این تغییر سیاق برای آن بوده که کارهایی که در سابق ذکر می‌شد و به خدا نسبت می‌داد؛ مانند خلقت و ارسال رسل و انزال عذاب، کارهایی بود که واسطه برمی‌داشت و مثلاً ملائکه و سایر اسباب در آن واسطه بودند، به خلاف غرض از خلقت و ایجاد که همان عبادت باشد که امری است مختص به خدای سبحان و احدی در آن شرکت ندارد ... و جمله «إلا ليعبدون» استثنایی است از نفی و شکی نیست که این استثنا ظهور در این دارد که خلقت بدون غرض نبوده و غرض از آن منحصرأ عبادت بوده، یعنی غرض این بوده که خلق، عابد خدا باشند، نه اینکه او معبود خلق باشد؛ چون فرموده «إلا ليعبدون» یعنی تا آنکه مرا بپرستند و فرموده تا من پرستش شوم یا تا من معبودشان باشم. افزون‌براین غرض هرچه باشد، پیداست امری است که صاحب غرض به وسیله آن استکمال می‌کند و حاجتش را برمی‌آورد، در حالی که خدای سبحان از هیچ جهت نقص و حاجتی ندارد تا به وسیله آن غرض نقص خود را جبران نماید و حاجت خود را تأمین کند و نیز از جهتی دیگر فعلی که بالأخره منتهی به غرضی که عاید فاعلش نشود، لغو و سفیهانه است؛ لذا نتیجه می‌گیریم خدای سبحان در کارهایی که می‌کند، غرضی دارد، اما غرضش ذات خودش است، نه چیزی که خارج از ذاتش باشد و کاری که می‌کند از آن کار سود و غرضی در نظر

۱. «و جن و انس را نیافریدم، جز برای آنکه مرا بپرستند» (ذاریات: ۵۶).

دارد، ولی نه سودی که عاید خودش گردد، بلکه سودی که عاید فعلش شود. اینجاست که می‌گوییم خدای تعالی انسان را آفرید تا پاداش دهد و معلوم است که ثواب و پاداش عاید انسان می‌شود و این انسان است که از آن پاداش منتفع و بهره‌مند می‌گردد، نه خود خدا؛ زیرا خدای عزوجل بی‌نیاز از آن است و اما غرضش از ثواب‌دادن خود ذات متعالیش می‌باشد، انسان را بدین جهت خلق کرد تا پاداش دهد و بدین جهت پاداش دهد که الله است؛ پس پاداش کمالی است برای فعل خدا، نه برای فاعل فعل که خود خداست؛ بنابراین عبادت غرض از خلقت انسان است و کمالی است که عاید انسان می‌شود، هم عبادت غرض است و هم توابع آن که رحمت و مغفرت و غیره باشد و اگر برای عبادت غرضی از قبیل معرفت در کار باشد، معرفتی که از راه عبادت و خلوص در آن حاصل می‌شود، درحقیقت غرض اقصی و بالاتر است و عبادت غرض متوسط است (طباطبایی، ۱۳۹۲، ج ۱۸، ص ۵۷۹-۵۸۰).

در منابع تفسیری اهل سنت نیز مضمون عبودیت در سیاقی تقریباً مشابه با بیان مفسران برجسته امامیه تفسیر شده است. زمخشری در **کشاف** می‌گوید:

منظور این است که جن و انس را برای عبادت خلق کردیم و از آنان جز همین را نخواسته‌ایم ... این اراده به‌نحوی است که آنان در عبادت مختار و نه مضطر باشند؛ چراکه آنان واجد امکان هستند که از این‌رو بعضی از آنان با اراده خود ترک عبادت را اختیار می‌کنند (زمخشری، ۱۴۰۷، ج ۴، ص ۴۰۶).

بیضاوی نیز آیه را در همین سیاق مشهور میان مفسران معنا کرده است و طبق بیان وی منظور این است که جن و انس را بر صورتی متوجه به عبادت خلق کردیم و این صورت بر او غلبه داشته و غایت خلقت آنان بدان متمایل می‌باشد (بیضاوی، [بی‌تا]، ج ۵، ص ۲۴۲). درنهایت در تفسیر جلال‌الدین سیوطی، مفهوم عبادت منصوص در آیه به‌معنایی مقارن با سعادت انسان تعبیر شده است که منظور همان اقرار بندگان به عبودیت - طوعاً یا کرها - می‌باشد. سیوطی از ابن عباس نقل می‌کند که منظور از این کلام بیان قواعد حاکم بر خلقت آنان، اعم از طاعت، معصیت، شقاوت و سعادت آنان است و این همه تحت امر الهی قرار دارد (سیوطی، [بی‌تا]، ج ۷، ص ۶۲۴).

### ۳-۲. فلاح انسان

درباره مفهوم فلاح که معنایی معد و مترادف با غایت حیات انسان و سلوک اخلاقی وی تلقی می‌شود، چند آیه در قرآن کریم قابل شمارش است؛ برای مثال: «یا ایها الذین آمنوا ارکعوا واسجدوا

واعبدوا ربکم وافعلوا الخیر لعلکم تفلحون»<sup>۱</sup>، «واتقوا الله لعلکم تفلحون»<sup>۲</sup>، «قد أفلح المؤمنون»<sup>۳</sup> و «قد أفلح من زکاهها»<sup>۴</sup>. درباره این آیات که جملگی در انعکاس مفهوم فلاح مشترک‌اند، دیدگاه مفسران به یکدیگر نزدیک است؛ به‌گونه‌ای که طبق تعابیر به‌کار رفته در این باب: «فلاح یعنی صلاح و نجات (رستگاری)» (قمی، ۱۴۱۱، ج ۲، ص ۱۲). در همین تفسیر آمده است: «قد أفلح من زکاهها» یعنی «رستگاری از آن کسی است که نفس خود را تطهیر کرد» (همان، ص ۴۲۴). در تفسیر مجمع‌البیان و ذیل آیه نخست سوره مؤمنون به این بیان می‌رسیم که منظور رستگاری و سعادت کسانی است که وحدانیت خداوند و حقانیت رسل او را تصدیق کرده‌اند. در کتاب مذکور، حقیقت فلاح به حاکمیت عقل درجهت تزکیه نفس ربط داده شده و به‌سبب قطعیت رابطه تزکیه و فلاح، کلام به صیغه ماضی تعبیر شده است. درواقع قرآن کریم تحصیل یقینی رستگاری اهل تزکیه را بشارت می‌دهد (طبرسی، ۱۴۱۵، ج ۷، ص ۱۷۶). علامه طباطبایی در بحث تفصیلی خود در این باب می‌نویسد:

کلمه «فلاح» که مصدر ثلاثی مجرد «أفلح» است و «أفلح» ماضی از باب افعال آن است، به‌معنای ظفریافتن به مطلوب و رسیدن به هدف است؛ بر خلاف «خبیت» که به‌معنای ظفرنیافتن و نرسیدن به هدف است و کلمه «زکاة» که مصدر ثلاثی مجرد «زکی» می‌باشد و فعل «زکی» ماضی از باب تفعیل آن است، به‌معنای رویدن و رشد گیاه است به رشدی صالح و پُربرکت و ثمربخش و کلمه «تزکیه» که مصدر باب تفعیل آن است، به‌معنای روپاندن آن است... پس آراستن نفس به تقوا، تزکیه نفس و تربیت آن به تربیتی صالح است که مایه زیادترشدن آن و بقای آن می‌باشد... و وضع نفس در فسق و فجور بر خلاف وضعی است که در صورت تقوا دارد (طباطبایی، ۱۳۹۲، ج ۲۰، ص ۵۰۱-۵۰۰).

درباره آیه ۷۷ سوره حج<sup>۵</sup> و فهم مفاد آن، زمخشری می‌گوید طبق بیان قرآن باید این همه اعمال

۱. «ای کسانی که ایمان آورده‌اید! رکوع و سجود کنید و پروردگارتان را بپرستید و کار خوب انجام دهید، باشد که رستگار شوید» (حج: ۷۷).
۲. «و از خدا پروا کنید تا رستگار شوید» (بقره: ۱۸۹).
۳. «به‌راستی که مؤمنان رستگار شدند» (مؤمنون: ۱).
۴. «که هرکس آن را پاک گردانید، قطعاً رستگار شد» (شمس: ۹).
۵. «یا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا ارْكَعُوا وَاسْجُدُوا وَاعْبُدُوا رَبَّكُمْ وَافْعَلُوا الْخَيْرَ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ: ای کسانی که ایمان آورده‌اید! رکوع سجود کنید و پروردگارتان را بپرستید و کار خوب انجام دهید، باشد که رستگار شوید» (حج: ۷۷).

را با رجای به فلاح و بدون طمع و یقین نسبت بدان انجام دهید؛ چراکه در برابر خداوند نباید به اعمال خود تکیه کرد (زمخشری، ۱۴۰۷، ج ۳، ص ۱۷۲). بیضاوی نیز همین تفسیر را عرضه می‌کند که انجام اعمال خیر - از نوافل، صله ارحام و مکارم اخلاق - سبب رجای انسان به فلاح خواهد شد (بیضاوی، [بی‌تا]، ج ۴، ص ۱۴۲). جلال‌الدین سیوطی رابطه تزکیه و فلاح را این‌گونه تقریر می‌کند: «هرکه به طاعت الهی تزکیه یابد، به فلاح خواهد رسید» (سیوطی، [بی‌تا]، ب، ج ۸، ص ۵۳۰).

### ۳-۳. رضوان الهی

تعبیر دیگری که در آن می‌توان غایت حیات اخلاقی را از منظر قرآن نظاره کرد، واژه رضوان الهی است. قرآن کریم می‌فرماید:

وعدالله المؤمنین والمؤمنات جنات تجری من تحتها الأنهار خالدین فیها و  
مساکن طیبه فی جنات عدن و رضوان من الله أكبر ذلك هو  
الفوز العظیم.<sup>۱</sup>  
اعلموا أنما الحیاة الدنیا لعب و هو و زینة و تفاخر بینکم و تکاثر  
فی الأموال والأولاد کمثل غیث أعجب الکفار نباته ثم یهیج فتره مصفرا  
ثم یکون حطاما و فی الآخرة عذاب شدید و مغفرة من الله و رضوان و  
ما الحیاة الدنیا إلا متاع الغرور.<sup>۲</sup>  
محمد رسول الله والذین معه أشدأ علی الکفار رحماء بینهم تراهم رکعا  
سجدا ینتغون فضلا من الله و رضوانا.<sup>۳</sup>

در تفسیر آیه ۷۲ سوره توبه آمده است: آن سرور قلبی انسان که نتیجه رضوان الهی است، والاترین ثواب برای انسان خواهد بود (طبرسی، ۱۴۱۵، ج ۵، ص ۸۸). به بیان علامه طباطبایی:

۱. «خداوند به مردان و زنان باایمان باغهایی وعده داده است که از زیر [درختان] آن نهرها جاری است، در آن جاودانه خواهند بود و [نیز] سراهایی پاکیزه در بهشت‌های جاودان [به آنان وعده داده است] و خشنودی خدا بزرگتر است؛ این است همان کامیابی بزرگ» (توبه: ۷۲).

۲. «بدانید که زندگی دنیا درحقیقت بازی و سرگرمی و آرایش و فخرفروشی شما به یکدیگر و فزون‌جویی در اموال و فرزندان است [مثل آنها] چون مثل بارانی است که کشاورزان را رستنی آن [باران] به شگفتی اندازد، سپس [آن کشت] خشک شود و آن را زرد بینی، آنگاه خاشاک شود و در آخرت [دنیاپرستان را] عذابی سخت است و [مؤمنان را] از جانب خدا آمرزش و خشنودی است و زندگانی دنیا جز کالای فریبنده نیست» (حدید: ۲۰).

۳. «محمد ﷺ پیامبر خداست و کسانی که با اویند، بر کافران سختگیر [و] با همدیگر مهربان‌اند. آنان را در رکوع و سجود می‌بینی فضل و خشنودی خدا را خواستارند» (فتح: ۲۹).

«کلمه "رضوان" به معنای خشنودی است؛ همچنان که کلمه "رضا" بدین معناست، ولی کلمه رضوان در رساندن این معنا بلیغ‌تر است» (طباطبایی، ۱۳۹۲، ج ۱۸، ص ۴۴۶). وی در باب گستره معنایی رضوان الهی می‌نویسد:

رضوان خدا، حقیقت رستگاری است و حتی در بهشتی که رضای خدا نباشد، بهشت هم عذاب خواهد بود و معنای جمله «و رضوان من الله اکبر» به طوری که سیاق آن را افاده می‌کند این است که خشنودی خدا از ایشان از همه این حرف‌ها بزرگ‌تر و ارزنده‌تر است و اگر رضوان را نکره آورد، برای اشاره بدین معناست که معرفت انسان نمی‌تواند آن را و حدود آن را درک کند؛ چون رضوان خدا محدود و مقدر نیست تا وهم بشر بدان دست یابد و شاید برای فهماندن این نکته بوده که کمترین رضوان خدا هرچه هم کم باشد، از این بهشت‌ها بزرگ‌تر است. البته نه از این جهت که این بهشت‌ها نتیجه رضوان او و ترشحی از رضای اوست - هرچند این ترشح درواقع صحیح است - بلکه از این جهت که حقیقت عبودیت که قرآن کریم بشر را بدان دعوت می‌کند، عبودیتی است که به خاطر محبت به خدا انجام شود، نه به خاطر طمعی که به بهشتش یا ترسی که از آتشش داریم و بزرگ‌ترین سعادت و رستگاری برای یک نفر عاشق و دوستدار این است که رضایت معشوق خود را جلب کند، بدون اینکه درصدد ارضای نفس خویش بوده باشد و شاید به منظور اشاره به این نکته است که آیه را به جمله «ذلک هو الفوز العظیم» ختم نموده و این جمله دلالت بر معنای حصر دارد و چنین افاده می‌کند که این رضوان حقیقت هر فوز و رستگاری بزرگی است، حتی رستگاری بزرگی هم که با رسیدن به جنت خلد دست می‌دهد، حقیقتش همان رضوان است؛ زیرا اگر در بهشت حقیقت رضای خدا نباشد، همان بهشت هم عذاب خواهد بود، نه نعمت (طباطبایی، ۱۳۹۲، ج ۹، ص ۴۵۶).

بیان زمخشری نیز به درکی مشابه با دریافت عمومی مفسران دلالت دارد. در این بیان، رضوان الهی بالاترین رستگاری برای انسان است و در مقابل، ولایت شیطان که معارض رضوان الهی است، والاترین عذاب خواهد بود (زمخشری، ۱۴۰۷، ج ۳، ص ۲۰). بیان مختصر سیوطی نیز در ادامه همین سنت تفسیری جای دارد و طبق آن، خبر دادن به اینکه خداوند از آنها راضی است، برای بهشتیان بهتر از هر نعمتی می‌باشد (سیوطی، [بی‌تا]، ب، ج ۴، ص ۲۳۸). در بیان بیضاوی، رضوان الهی والاتر است؛ چراکه مبدأ هر سعادت و کرامت و مودی به وصال و فوز لقای حق است. با این رضوان حقارت دنیا و متعلقات آن برای بهشتیان نمایان می‌شود (بیضاوی، [بی‌تا]، ج ۳، ص ۱۵۸).

## ۳-۴. فوز انسان

تعبیر فوز از روشن‌ترین مفاهیم در انعکاس مبحث غایت حیات اخلاقی انسان است. در این باره آیات قرآن کریم به روشنی بر رابطه متقابل فوز و سعادت انسان دلالت دارند؛ از جمله: «إِنَّ لِلْمُتَّقِينَ مَفَازًا»،<sup>۱</sup> «وَمَنْ يَطْعِ اللَّهَ وَرَسُولَهُ فُتِدَ فَازٌ فَوْزًا عَظِيمًا»<sup>۲</sup> و «فَأَمَّا الَّذِينَ ءَامَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ فَيُدْخِلُهُمْ رَبُّهُمْ فِي رَحْمَتِهِ ذَلِكَ هُوَ الْفَوْزُ الْمُبِينُ»<sup>۳</sup>.

در تفسیر علی بن ابراهیم قمی آمده است: «مفاز به معنای کرامات است» (قمی، ۱۴۱۱، ج ۲، ص ۴۰۲). طبرسی نیز می‌نویسد: «مفاز یعنی نجات، درحالتی از سلامت و سرور؛ گفته شده منظور، نجات از آتش به بهشت است» (طبرسی، ۱۴۱۵، ج ۱۰، ص ۲۴۶). وی همچنین ذیل آیه ۳۰ سوره جاثیه<sup>۴</sup> می‌نویسد: «رحمت الهی یعنی بهشت و فوز عظیم یعنی رستگاری ظاهر و نمایان» (همان، ج ۹، ص ۱۳۳). علامه طباطبایی ذیل آیه اخیر آورده است:

این آیه شریفه حال مردم در قیامت را به طور مفصل و جدا جدا بیان می‌کند؛ چون مردم از نظر سعادت و شقاوت و ثواب و عقاب مختلف‌اند. سعید در آن روز که دارای پاداش و ثواب است، عبارت است از کسی که ایمان آورده و عمل صالح کرده باشد و شقی آن کسی است که کفر ورزیده و استکبار کرده باشد و به دنبالش مرتکب گناه هم شده باشد و مراد از «رحمت»، افاضه الهیه است که به هر کس برسد، سعادت‌مند می‌شود و یکی از نتایج آن بهشت است و «فوز مبین» به معنای رستگاری روشن است (طباطبایی، ۱۳۹۲، ج ۱۸، ص ۲۷۳).

در بیان دیگری از طبرسی ذیل آیه «وَمَنْ يَطْعِ اللَّهَ وَرَسُولَهُ فُتِدَ فَازٌ فَوْزًا عَظِيمًا»<sup>۵</sup> آمده است: «فقد فاز فوزا عظیما» یعنی «فقد أفلح أفلاحا عظیما» (طبرسی، ۱۴۱۵، ج ۸، ص ۱۸۶). علامه طباطبایی

۱. «مسلمًا پرهیزگاران را رستگاری است» (نبأ: ۳۱).

۲. «و هر کس خدا و پیامبرش را فرمان برد، قطعاً به رستگاری بزرگی نایل آمده است» (احزاب: ۷۱).

۳. «و اما کسانی که ایمان آورده و کارهای شایسته کرده‌اند، پس پروردگارش آنان را در جوار رحمت خویش داخل می‌گرداند؛ این همان کامیابی آشکار است» (جاثیه: ۳۰).

۴. «فَأَمَّا الَّذِينَ ءَامَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ فَيُدْخِلُهُمْ رَبُّهُمْ فِي رَحْمَتِهِ ذَلِكَ هُوَ الْفَوْزُ الْمُبِينُ: و اما کسانی که ایمان آورده و کارهای شایسته کرده‌اند، پس پروردگارش آنان را در جوار رحمت خویش داخل می‌گرداند؛ این همان کامیابی آشکار است» (جاثیه: ۳۰).

۵. «و هر کس خدا و پیامبرش را فرمان برد، قطعاً به رستگاری بزرگی نایل آمده است» (احزاب: ۷۱).



ضمن ملاحظه فوز به معنای رسیدن به آرزو (طباطبایی، ۱۳۹۲، ج ۴، ص ۱۳۱) آورده است:  
 کلمه «فوز» - به طوری که راغب گفته - به معنای ظفر یافتن به خیر بدون  
 صدمه و با حفظ سلامت است؛ پس در این کلمه هم معنای ظفر یافتن به  
 خیر هست و هم معنای نجات و خلاصی از شر (طباطبایی، ۱۳۹۲،  
 ج ۲۰، ص ۲۷۴).

سیوطی معتقد است فوز یعنی نجات از آتش (سیوطی، [بی‌تا]، ب، ج ۸، ص ۳۹۸) و نیز به بیان  
 او فوز عظیم یعنی زندگی دنیوی حمید همراه با زندگی اخروی سعید (همان، ج ۴، ص ۲۸۸). در بیان  
 زمخشری، فوز یعنی نجات (زمخشری، ۱۴۰۷، ج ۴، ص ۳۹۰). وی در جای دیگری می‌گوید:  
 «والاثرین غایتی که با فوز محقق می‌شود، نجات از سخط الهی و عذاب سرمدی، همراه با نیل به  
 رضوان او و درک نعیم جاودانی است» (همان، ج ۱، ص ۴۴۹). او معتقد است دین اسلام طریق  
 صحیح برای نیل به فوز کامل و سبب درک سعادت کامل می‌باشد که در مقابل آن کفر و شقاوت  
 جای دارد (همان، ج ۳، ص ۵۰). بیضاوی نیز در دو تعبیر، دیدگاه خود را درباره واژه محوری فوز  
 تشریح کرده است:

منظور از فوز مبین، جلوه خالص آن همراه با رحمت است (بیضاوی، [بی‌تا]،  
 ج ۲: ۳۹۷).  
 خداوند تعالی اظهار حق و فوز دو جهان را برای اهل ایمان اراده فرموده است  
 (همان، ج ۳، ص ۹۱).

### ۳-۵. قرب الهی

قرآن کریم درباره قرب الهی آورده است: «والسابقون السابقون أولئک المقربون فی جنات  
 النعیم»<sup>۱</sup>. طبرسی در مجمع البیان آیه شریفه را این‌گونه تفسیر کرده است: «کسانی که در طاعت  
 الهی سبقت داشته‌اند، به رحمت الهی در اعلی درجات آن و به بیشترین ثواب‌ها و عالی‌ترین کرامات  
 خداوند مقرب‌اند» (طبرسی، ۱۴۱۵، ج ۹، ص ۳۵۸). علامه طباطبایی نیز درباره این آیه می‌نویسد:  
 «سبقت‌گیرندگان به اعمال خیر، سبقت‌گیرندگان به مغفرت‌اند» (طباطبایی، ۱۳۹۲، ج ۱۹،  
 ص ۱۹۹). وی دامنه معنایی واژه قرب را این‌گونه تشریح کرده است:  
 از مواردی که کلمه قرب در امور معنوی استعمال شده، مورد بندگان در

۱. «و سبقت‌گیرندگان مقدم‌اند؛ آنان‌اند همان مقربان [خدا] در باغستان‌های پُر نعمت» (واقعه: ۱۰-۱۲).

مرحله بندگی و عبودیت است و چون نزدیک شدن بنده به خدای تعالی امری است اکتسابی که از راه عبادت و انجام مراسم عبودیت به دست می آید، کلمه را در این مورد در صیغه تقرب استعمال می کنند؛ چون تقرب به معنای آن است که کسی بخواهد به چیزی یا کسی نزدیک شود. بنده خدا با اعمال صالح خود می خواهد به خدا نزدیک گردد و نزدیکی عبارت است از اینکه در معرض شمول رحمت واقع شود و در آن معرض شرّ اسباب و عوامل شقاوت و محرومیت را از او دور کنند و نیز این که می گوئیم خدای تعالی بنده خود را به خود نزدیک می کند، معنایش این است که او را در منزلتی نازل می کند که از خصایص وقوع در آن منزلت، رسیدن به سعادت‌هایی است که در غیر آن منزلت بدان نمی رسد و آن سعادت‌ها عبارت است از اکرام خدا و مغفرت و رحمت او...؛ پس مقربون بلندمرتبه‌ترین طبقات اهل سعادت اند» (طباطبایی، ۱۳۹۲، ج ۱۹، ص ۲۰۷).

در بیان بیضاوی، زمخشری و سیوطی نیز آیه شریفه در سیاقی مشابه تفسیر شده است: مقربون یعنی کسانی که در بهشت مقرب‌اند و در مراتب عالیه جای دارند (بیضاوی، [بی تا]، ج ۵، ص ۲۸۴).  
درجات آنان از عرش فراتر می رود (زمخشری، ۱۴۰۷، ج ۴، ص ۴۵۸).  
نزدیک‌ترین انسان‌ها به دار رحمن بوده و در واقع در وسط نعیم الهی هستند (سیوطی، [بی تا]، ب، ج ۸، ص ۴۱).

### ۳-۶. خلود در بهشت

تعبیر خلود در بهشت به عنوان غایت مطلوب انسان در حیات دینی و اخلاقی وی نمایان می شود که در بیان قرآن کریم این گونه آمده است: «و سيق الذين اتقوا ربهم إلى الجنة زمرا حتى إذا جاءوها و فتحت أبوابها و قال لهم خزنتها سلام علیکم طبتم فادخلوها خالدین»<sup>۱</sup>. در اینجا صراحت آیه شریفه به حدی است که ضمن استناد به بیانات گذشته، جمع بندی حاضر را از طرح تفاسیر مفصل در این باب بی نیاز می کند. باین حال نکته پایانی و جالب توجه اینکه خداوند منزلت بهشتیان را فراتر از همه انواع مقامات دانسته است و می فرماید: «فلا تعلم نفس ما أخفی لهم من قرّة أعین جزاء بما كانوا

۱. «و کسانی که از پروردگارشان پروا داشته‌اند، گروه گروه به سوی بهشت سوق داده شوند تا چون بدان رسند و درهای آن [به روی‌شان] گشوده گردد و نگهبانان آن به ایشان گویند سلام بر شما! خوش آمدید. در آن درآید [و] جاودانه [بمانید]» (زمر: ۷۳).

یعملون»؛<sup>۱</sup> بدین ترتیب مرتبه عالی‌تر منازل اخروی انسان که در امتداد حیات اخلاقی وی و در مسیر سعادت نهایی او رقم می‌خورد، ساحتی فراتر از توصیف بوده و با تعبیر استعاره‌ای «چشم‌روشنی» در عالم عقبی برای بندگان نمایان خواهد شد.

#### ۴. تقریر غایت اخلاق در متون روایی

در متون روایی تعبیری وجود دارد که با ملاحظه مجموعه آنها می‌توان نمایم مستند را از غایت اخلاق استخراج کرد. در جهت ایضاح این موضوع، بحث آتی با کلیدواژه محوری «مکارم اخلاق» آغاز می‌شود و در ادامه با سنجش نسبت میان اخلاق با مفهوم دینی تقوا، مراتب حیات اخلاقی تنقیح خواهد شد.

##### ۴-۱. مکارم اخلاق

طبق روایتی مشهور پیامبر اکرم ﷺ فرموده است: «إِنَّمَا بَعِثْتُ لَأَتَمِّمَ مَكَارِمَ الْأَخْلَاقِ» (مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۷۱، ص ۳۸۲). تفسیر مجمع‌البیان در بحث روایی ذیل آیه: «و إِنْكَ لَعَلَى خَلْقٍ عَظِيمٍ»<sup>۲</sup> به روایات مربوط بدان اشاره کرده که طبق مفاد آنها والاترین معیار در سنجش میزان اخروی، حُسن خلق است؛ چنان‌که به صاحبان خلق حسن وعده بهشت داده شده است<sup>۳</sup> (طبرسی، ۱۴۱۵، ج ۱۰، ص ۸۷). در روایتی از امام صادق ﷺ، ضمن توصیه به مکارم اخلاق، امام آن را محبوب خداوند دانسته است<sup>۴</sup> (صدوق [بی‌تا]، الف، ج ۱، ص ۴۴۱). همچنین از حضرت علی ﷺ نقل شده است: «بر شما باد تحصیل مکارم اخلاق که آن مایه رفعت می‌باشد و از خوی‌های پست دوری کنید که آن انسان‌های شریف را پست می‌کند و بزرگواری را از میان

۱. «هیچ‌کس نمی‌داند چه چیز از آنچه روشنی‌بخش دیدگان است، به [پاداش] آنچه انجام می‌دادند، برای آنان پنهان کرده‌ام» (سجده: ۱۷).

۲. «و راستی که تو را خوبی والاست».

۳. «و عن أبي الدرداء قال: قال النبي ﷺ: «ما من شيء أثقل في الميزان من خلق حسن». و عن الرضا علي بن موسى ﷺ، عن آبائه، عن النبي ﷺ قال: «عليكم بحسن الخلق، فإن حسن الخلق في الجنة لا محالة و إياكم و سوء الخلق فإن سوء الخلق في النار لا محالة» و عن أبي هريرة، عن النبي ﷺ قال: «أحبكم إلى الله أحسنكم أخلاقاً...».

۴. «عَلَيْكُمْ بِمَكَارِمِ الْأَخْلَاقِ فَإِنَّ اللَّهَ عَزَّوَجَلَّ يُحِبُّهَا».

می‌برد»<sup>۱</sup> (مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۷۸، ص ۵۳). پیامبر اکرم ﷺ نیز می‌فرماید: «خداوند مرا به مکارم اخلاق مبعوث داشته است»<sup>۲</sup> (حرّ عاملی، ۱۴۰۹، ج ۱۲، ص ۱۷۳). همچنین از ایشان نقل شده است: «بعثت بمکارم الأخلاق» (مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۶۹، ص ۳۹۴) و «خداوند مکارم اخلاق را محبوب داشته است»<sup>۳</sup> (ابن شعبه جزّانی، ۱۴۰۴، ج ۱، ص ۵۲).

امام علیؑ بهترین اخلاق را منتهی به مکارم دانسته است<sup>۴</sup> (تمیمی آمدی، ۱۴۱۰، ج ۱، ص ۲۱۲). در روایت دیگر از ایشان می‌خوانیم: «اخلاق تان را به محاسن رام کنید و به سوی مکارم رشد دهید»<sup>۵</sup> (ابن شعبه جزّانی، ۱۴۰۴، ج ۲، ص ۲۲۴) و «هرکس مکارم را محبوب دارد، از محارم اجتناب می‌کند»<sup>۶</sup> (مفید، ۱۴۱۳، ج ۱، ص ۲۹۹)؛ براین اساس می‌توان گفت محاسن اخلاق مرتبه آغازین بوده و با انگیزه‌های فردی و غیرالهی نیز قابل جمع است، اما مکارم مرتبه متعالی، اخلاق است و فقط با نیت خیر و ضمن رعایت جوانب شرعی محقق می‌گردد. همچنین در روایات وارده، تعبیر صالح الأخلاق نیز به کار رفته است<sup>۷</sup> (سیوطی، [بی‌تا]، الف، ج ۱، ص ۳۹۵). تعبیر معالی اخلاق نیز قابل توجه است<sup>۸</sup> (همان، ص ۲۷۲). از مجموعه این تعابیر می‌توان اخلاق را در امتداد حیات دینی انسان تفسیر کرد که هدف از آن دستیابی به سعادت اخروی می‌باشد.

#### ۴-۲. تلازم اخلاق و تقوا

از امام علیؑ در حکمت ۴۱۰ نهج البلاغه نقل شده که تقوا رأس و رئیس اخلاق است.<sup>۹</sup> در حکمت ۲۳۰ این‌گونه آمده است:

به‌یقین تقوا و پرهیزکاری کلید درهای راستی و ذخیره روز قیامت و سبب

۱. «علیکم بمکارم الأخلاق فإنّها رفعةٌ و إياکم والأخلاق الدّیة فإنّها تضع الشّریف و تهدم المجد».

۲. «علیکم بمکارم الأخلاق فإنّ ربّی بعثنی بها».

۳. «إنّ الله خلق عبداً من خلقه جواجیح الناس یرغبون فی المعروف و یعدون الجود مجداً و الله یحبّ مکارم الأخلاق».

۴. «أحسن الأخلاق ما حملک علی المکارم». در روایت پیش از آن آمده است: «أحسن الآداب ما کفک عن المحارم».

۵. «ذللوا أخلاقکم بالمحاسن و قوّدوها إلى المکارم».

۶. «من أحبّ المکارم اجتنب المحارم».

۷. «إنما بعثت لأتمم صالح الأخلاق».

۸. «إنّ الله... یحبّ معالی الأخلاق».

۹. «التقی رئیس الأخلاق».

آزادی از هرگونه گناهی است که بر انسان چیره می‌شود و موجب نجات انسان از هرگونه هلاکت است. به‌وسیله تقوا جویندگان به مقصود خود می‌رسند و فرارکنندگان (از کیفر الهی) رهایی می‌یابند و با تقوا به هر هدف و خواسته رفیع و بلندی می‌توان رسید.<sup>۱</sup>

همچنین از امام صادق علیه السلام نقل شده است:

خداوند متعال پیامبران را به فضایل اخلاقی آراست. کسی که این فضایل در او باشد، خدا را بر آن سپاس گوید و کسی که نداشته باشد، به درگاه خداوند متعال تضرع کند و آنها را از او بخواهد<sup>۲</sup> (کلینی، ۱۳۶۵، ج ۲، ص ۵۶).

پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله در این باره می‌فرماید: «حسن الخلق نصف الدین» (حرر عاملی، ۱۴۰۹، ج ۱۲، ص ۱۵۴). ایشان اولین پرسش قیامت را حُسن خلق عنوان کرده است<sup>۳</sup> (همان، ص ۱۵۷). امام صادق علیه السلام نیز حُسن خلق را از اسباب کمال ایمان<sup>۴</sup> (همان، ص ۱۴۹) و ثواب آن را در طراز جهاد فی سبیل الله معرفی کرده است<sup>۵</sup> (همان، ص ۱۵۱).

اکنون لازم است اخلاق در معنای دنیوی و معاشرتی آن با معنای متعالی اخلاق تشریح شود. قرآن کریم با اشاره به لین‌بودن پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله یکی از دلایل یا عمده دلیل موفقیت ایشان را نیک‌خویی ایشان دانسته است؛ باین حال مرتبه دیگری از تربیت اخلاقی برای انسان مطرح می‌باشد

۱. «إِنَّ تَقْوَى اللَّهِ مِفْتَاحُ سَدَادٍ وَ ذَخِيرَةُ مَعَادٍ وَ عِتْقٌ مِنْ كُلِّ مَلَكَةٍ وَ نَجَاةٌ مِنْ كُلِّ هَلَكَةٍ. بِمَا يَنْجَحُ الطَّالِبُ وَ يَنْجُو الْهَارِبُ وَ تُنَالُ الرَّغَائِبُ».

۲. «إِنَّ اللَّهَ عَزَّوَجَلَّ خَصَّ الْأَنْبِيَاءَ بِمَكَارِمِ الْأَخْلَاقِ فَمَنْ كَانَتْ فِيهِ فَلْيَحْمَدِ اللَّهَ عَلَى ذَلِكَ وَ مَنْ لَمْ تَكُنْ فِيهِ فَلْيَتَضَرَّعْ إِلَى اللَّهِ عَزَّوَجَلَّ وَ لْيَسْأَلْهُ إِيَّاهَا قَالَ قُلْتُ جُعِلْتُ فِدَاكَ وَ مَا هُنَّ قَالَ هُنَّ الْوَرَعُ وَالْقَنَاعَةُ وَالصَّبْرُ وَالشُّكْرُ وَالْحِلْمُ وَالْحَيَاءُ وَالسَّخَاءُ وَالشَّجَاعَةُ وَالْعِفْرَةُ وَالْبِرُّ وَ صِدْقُ الْحَدِيثِ وَ آدَاءُ الْأَمَانَةِ».

۳. «أَوَّلُ مَا يَوْضَعُ فِي مِيزَانِ الْعَبْدِ يَوْمَ الْقِيَامَةِ حُسْنُ خَلْقِهِ».

۴. «أَرْبَعٌ مَنْ كُنَّ فِيهِ كَمَلَتْ إِيْمَانُهُ وَ إِنْ كَانَ مِنْ قَرْنِهِ إِلَى قَدَمِهِ ذُنُوبًا لَمْ يَنْقُصْهُ ذَلِكَ قَالَ وَ هُوَ الصِّدْقُ وَ آدَاءُ الْأَمَانَةِ وَالْحَيَاءُ وَ حُسْنُ الْخُلُقِ».

۵. «إِنَّ اللَّهَ تَبَارَكَ وَ تَعَالَى لَيُعْطِي الْعَبْدَ مِنَ الثَّوَابِ عَلَى حُسْنِ الْخُلُقِ كَمَا يُعْطِي الْمُجَاهِدَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ».

۶. «فَبِمَا رَحْمَةٍ مِنَ اللَّهِ لِنْتَ لَهُمْ وَلَوْ كُنْتَ فَظًّا غَلِيظَ الْقَلْبِ لَانْفَضُّوا مِنْ حَوْلِكَ فَاعْفُ عَنْهُمْ وَاسْتَغْفِرْ لَهُمْ وَشَاوِرْهُمْ فِي الْأَمْرِ فَإِذَا عَزَمْتَ فَتَوَكَّلْ عَلَى اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُتَوَكِّلِينَ: [ای پیامبر!] پس به مهر و رحمتی از سوی خدا با آنان نرم‌خوی شدی و اگر درشت‌خوی و سخت‌دل بودی، از پیرامونت پراکنده می‌شدند؛ بنابراین از آنان گذشت کن و برای آنان آرزو بشو و در کارها با آنان مشورت کن و چون تصمیم‌گرفتی بر خدا توکل کن؛ زیرا خدا توکل‌کنندگان را دوست دارد» (آل عمران: ۱۵۹).

که دامنه معنایی مکارم اخلاق را گسترش می‌بخشد. تعبیر محوری تخلق به اخلاق الهی این معنا را افاده می‌کند. در این مفهوم طبق بیان آتی می‌توان گفت هدف نهایی از اخلاق یا غایت اخلاق را باید در ارتباط متعالی انسان با خداوند یافت.

### ۳-۴. انواع عبادت و تقوا

از امام علی علیه السلام در حکمت ۲۳۷ نهج البلاغه نقل شده است:

گروهی، خدا را به شوق بهشت می‌پرستند. این عبادت بازرگانان است و گروهی خدا را از ترس عذاب او می‌پرستند، این عبادت بردگان است و گروهی خدا را برای سپاس او می‌پرستند، این عبادت آزادگان است.<sup>۱</sup>

در خطبه مشهور به خطبه متقین (همام) نهج البلاغه نیز آمده است:

اگر مدت عمری نبود که خداوند برایشان مقرر داشته، به سبب شوقی که به پاداش نیک و بیمی که از عذاب روز بازپسین دارند، چشم برهم‌زدنی جان‌هایشان در بدن‌هایشان قرار نمی‌گرفت.<sup>۲</sup>

در اینجا تعبیر ثواب و عقاب خودنمایی می‌کند. اگرچه این تعبیر لزوماً به معنای مادی آن نیست، بلکه می‌توان مرتبه‌ای از ثواب و عقاب را همان مقامات معنوی دانست که مؤمنان، متقین و مقربین از آن بهره‌مندند، ولی سهم خاطیان از آن هیچ، سهم ناقصان ناچیز و سهم متوسطان اندک است. در بیان امام علی علیه السلام، حُسن خلق هم سبب رزق دنیوی<sup>۳</sup> (مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۷۸، ص ۵۳) و هم سبب اتصال به خیر جامع دنیوی و اخروی است<sup>۴</sup> (همان، ج ۷۱، ص ۳۸۴)، ولی همه اینها دارای مراتب متعدّدند و باید در سنجش رتبه اخلاقی و منزلت دینی افراد بدان توجه داشت؛ بدین ترتیب با مراتبی از عبادت و تقوا و زیست اخلاقی در لسان روایات روبه‌رو هستیم که قسم اخیر آن به‌ویژه نیازمند توضیح جداگانه است.

۱. «إِنَّ قَوْمًا عَبَدُوا اللَّهَ رَغْبَةً فَبَلَكَ عِبَادَةُ التُّجَّارِ وَ إِنَّ قَوْمًا عَبَدُوا اللَّهَ رَهْبَةً فَبَلَكَ عِبَادَةُ الْعَبِيدِ وَ إِنَّ قَوْمًا عَبَدُوا اللَّهَ شُكْرًا فَبَلَكَ عِبَادَةُ الْأَحْرَارِ».

۲. «وَ لَوْلَا الْأَجَلُ الَّذِي كَتَبَ اللَّهُ عَلَيْهِمْ لَمْ تَسْتَقِرَّ أَرْوَاحُهُمْ فِي أَجْسَادِهِمْ طَرْفَةَ عَيْنٍ، شَوْقًا إِلَى الثَّوَابِ وَ خَوْفًا مِنَ الْعِقَابِ».

۳. «فِي سَعَةِ الْأَخْلَاقِ كُنُوزُ الْأَرْزَاقِ».

۴. «حُسْنُ الْخَلْقِ ذَهَبٌ بَحْرِ الدُّنْيَا وَالْآخِرَةِ».

#### ۴-۴. تخلق به اخلاق الهی

در توحید صدوق، روایت قابل توجهی وجود دارد که راوی از معنای خلقت انسان بر صورت الهی پرسیده است<sup>۱</sup> (صدوق، [بی‌تا]، ب، ص ۱۰۳). شرح و بیانی که ذیل این کلام آمده است، مرتبه عالی حیات اخلاقی انسان و غایت واپسین حیات در لسان آیات و روایات را منعکس می‌کند. در این تعبیر انسان غایت خود را در تشبیه به خداوند به فعلیت می‌رساند<sup>۲</sup> (همان). درباره ارتباط متقابل خلق عظیم و سایر صفات الهی نیز در کتاب مذکور روایت صریحی مطرح شده است<sup>۳</sup> (همان، ص ۲۱۷). در نهایت جمع میان دین و اخلاق و نیز هدف از بعثت را که ذیل عنوان مکارم اخلاق مندرج شده و با تربیت دینی و مذهبی پیوند دارد، در این عنوان می‌توان خلاصه کرد که اتمام مکارم اخلاق، همان مقصود دین اسلام و مقصد پیامبر اکرم ﷺ در جهت کمال انسان‌ها و تأمین مصالح دنیوی و اخروی آنان بوده است (المنای القاهری، ۱۳۵۶، ج ۲، ص ۵۷۲). حُسن استفاده از نعم الهی و تصریف آن در جهت مقاصد مطلوب حیات بشری در مسیر همین مقصود خواهد بود. درحقیقت اخلاق در امتداد شریعت اسلامی قرائت می‌شود و غایت آن عبودیت انسان طی حیات دنیوی در جهت نیل به فلاح، رضوان الهی، فوز، تقرب و خلود در نعم اخروی است که تحصیل مجموعه این مراتب، همان سعادت نهایی انسان خواهد بود.

#### نتیجه

هم در بیان قرآن کریم و هم بر اساس منطوق و مفهوم روایات وارده در موضوع مشترک اخلاقیات و اعمال شرعی، ارزش عمل اخلاقی در غایت آن محقق می‌شود، اما باید میان انواع غایت مقصود یا منتج از عمل نیز تمایز قائل شد. بدین معنا که هر رفتار بر اساس غایتی متناسب با مقصود و ظرفیت فاعل آن قابل رتبه‌بندی است که این رتبه‌بندی در ارزش‌گذاری و رتبه‌سنجی

۱. «عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ مُسْلِمٍ قَالَ: سَأَلْتُ أَبَا جَعْفَرٍ عَمَّا يَرُؤُونَ أَنَّ اللَّهَ خَلَقَ آدَمَ عَلَى صُورَتِهِ فَقَالَ هِيَ صُورَةُ مُخْدَتَةِ مَخْلُوقَةٍ وَ اضْطَقَّهَا اللَّهُ وَ اخْتَارَهَا عَلَى سَائِرِ الصُّورِ الْمُخْتَلِفَةِ فَأَضَافَهَا إِلَى نَفْسِهِ كَمَا أَضَافَ الْكَعْبَةَ إِلَى نَفْسِهِ وَالرُّوحَ إِلَى نَفْسِهِ فَقَالَ "بَيْتِي" وَ نَفَخْتُ فِيهِ مِنْ رُوحِي».

۲. «أنه تعالى خلق آدم على صفته في مرتبة الامكان وجعله قابلاً للتخلق بأخلاقه ومكرماً بالخلافة الإلهية...».

۳. «و قد روى في الخبر أنه سمى العظيم لأنه خالق الخلق العظيم و ربّ العرش العظيم و خالقه ... و قد روى في الخبر أن معنى اللطيف هو أنه الخالق للخلق اللطيف كما أنه سمى العظيم لأنه الخالق للخلق العظيم».

عمل عبادی و فعل اخلاقی انسان‌ها مؤثر و بلکه ملاحظه آن واجب است. این چنین می‌توان بدین حکم رسید که غایت اخلاق در متون متأثر همان مقصدی است که از حیات دینی و سلوک اسلامی مورر نظر است؛ یعنی رسیدن به سعادت ابدی، بر طبق الگوهای رفتاری معین. اگر غایت اخلاق در حیات دنیوی انسان عبودیت حق تعالی باشد، امتداد همین غایت در ساحت حیات اخروی انسان نمایان خواهد شد. در تعابیر قرآنی فلاح، فوز، رضوان الهی، تقرب به حق تعالی، خلود در نعم جاودان و نهایتاً با تعبیر استعاره «چشم‌روشنی» خداوند در ازای سعی بندگان، چشم‌انداز این غایت متعالی ترسیم شده است.



منابع

۱. ابن شعبه حرانی، ابومحمد حسن بن علی بن حسین؛ تحف العقول عن آل الرسول ﷺ؛ قم: مؤسسه النشر الاسلامی، ۱۴۰۴ق.
۲. بیضاوی، ناصرالدین عبدالله؛ أنوار التنزیل؛ بیروت: دارالفکر، [بی تا].
۳. تمیمی آمدی؛ غرر الحکم و درر الکلم؛ ج ۲، قم: دارالکتب الاسلامی، ۱۴۱۰ق.
۴. حرّ عاملی، محمد بن حسن؛ تفصیل وسائل الشیعة إلى تحصیل مسائل الشریعة؛ قم: مؤسسه آل‌ال‌بیت ﷺ لإحياء التراث، ۱۴۰۹ق.
۵. رازی، فخرالدین محمد؛ التفسیر الکبیر؛ بیروت: دارالفکر، ۱۴۰۱ق.
۶. ریتز، یوآخیم و دیگران؛ فرهنگ‌نامه تاریخی مفاهیم فلسفه؛ ویرایش محمدرضا حسینی بهشتی و بهمن پازوکی؛ ج ۳، تهران: مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران و مؤسسه فرهنگی - پژوهشی نوارغنون، ۱۳۹۴.
۷. سیوطی، جلال‌الدین؛ (الف)؛ الجامع الصغیر؛ بیروت: دارالفکر، [بی تا].
۸. —؛ (ب)؛ الدر المنثور؛ بیروت: دارالفکر، [بی تا].
۹. صدوق، محمد بن علی بن بابویه؛ (الف)؛ الأمالی؛ قم: مؤسسه البعثة، [بی تا].
۱۰. —؛ (ب)؛ التوحید؛ تحقیق سیدهاشم حسینی طهرانی؛ قم: جامعه مدرسین، [بی تا].
۱۱. طباطبایی، سیدمحمدحسین؛ تفسیر المیزان؛ ترجمه سیدمحمدباقر موسوی همدانی؛ چ ۳۲، قم: دفتر انتشارات اسلامی، [بی تا].
۱۲. طبرسی، فضل بن حسن؛ مجمع البیان فی تفسیر القرآن؛ بیروت: مؤسسه الأعلمی للمطبوعات، [بی تا].
۱۳. علیا، مسعود؛ فرهنگ توصیفی فلسفه اخلاق؛ تهران: هرمس و مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران، [بی تا].
۱۴. فیض کاشانی، ملامحسن؛ الصافی فی تفسیر القرآن؛ قم: دارالکتب الاسلامیه، ۱۴۱۹ق.
۱۵. قمی، علی بن ابراهیم؛ تفسیر القمی؛ بیروت: دارالسور، ۱۴۱۱ق.
۱۶. کلینی، محمد بن یعقوب؛ الأصول من الکافی؛ تصحیح و تعلیق علی اکبر غفاری؛ چ ۴، ۱۳۶۵.

١٧. مجلسی، محمدباقر بن محمدتقی؛ بحار الأنوار؛ بیروت: مؤسسة الوفاء، ١٤٠٣ق.
١٨. مفید، محمد بن محمد بن نعمان؛ الإرشاد فی معرفة حجج الله علی العباد؛ قم: مؤسسة آل البيت لإحياء التراث، ١٤١٣ق.
١٩. المناوی القاهری؛ فیض القدير شرح الجامع الصغیر؛ مصر: المكتبة التجارية الكبرى، ١٣٥٦ق.
20. Aristotle; **Nicomachean Ethics**; translated and edited by Roger Crisp; Cambridge: Cambridge University press, 2004.
21. Foot, Philippa; **Natural Goodness**; Oxford: Oxford University Press, 2001.
22. \_\_\_\_\_; **Virtues and Vices and Other Essays in Moral Philosophy**; Oxford: Oxford University Press, 2002.
23. Korsgaard, Christine; **The Constitution of Agency**; Oxford: Oxford University Press, 2008.
24. Silverstein, Matthew; **Teleology and Normativity**; in: Oxford Studies in Metaethics, edited by Russ Shafer - Landau, volume 11, Oxford: Oxford University Press, 2016.
25. Williams, Bernard; **Acting as the virtuous person acts**; in: Aristotle and Moral Realism, edited by Robert Heinaman, London: UCL Press, 1995.

## A Teleological Account of Ethics in the light of Narrated Hadith

Alireza Aram<sup>\*</sup>

In his article, the author has adopted an interpretive-descriptive method in order to deal with the teleological account of ethics in the light of the Qur'an and hadith. Having made conceptual analysis in a few key terms of ethics in narrated texts, he went to give an account of the stages of moral life in the light of those narrated texts. In the logic of the Qur'an, man's moral life begins with servitude to God being itself the fruit of self-purification and a position to attain. Through salvation, man might have God's pleasure and thus get closer to God. Man might be filled with ultimate and eternal happiness when man is let to reside in heaven for good; since this high position defies description, might only be stated in a metaphorical language. As per the Qur'anic teachings and hadiths, following the stages of divine servitude and piety paves the way for man's ascension to the higher grades of proximity to God; this spiritual ascension is only promising through the acquisition of Godly characteristics. As a result and in a teleological account, we can illustrate the desired outcome of moral life in the eternal life of the hereafter.

**Keywords:** *teleological ethics, narrated ethics, secular ethics, eternal happiness.*

## The Assessment of Political Capacity of the Theory of Legal Jurist's Authority

**Ghulamhasan Muqimi<sup>\*</sup>**

In the course of history, the theory of legal Jurist's authority has been open to different accounts whose logical implication is expressed as various kinds of religious government. So in the arena of running a government, the explanation and assessment of those accounts and implications help with the due judgment about their capacities for one another. The article's main question is: "In comparison to other theories, what is the factors of efficiency of legal jurist's authority theory?"

The presupposition of research is that there are four major accounts of jurist's authority: "absolute authority", "general authority", "authority of hisbah"<sup>\*\*</sup>, and "jurist's right of tenure". From among the findings of research, is that "the absolute authority of jurist" is more efficient than others in running a government and building a civilization; this is due to some strategic mechanisms and highlighted factors such as "time and space", "intellect", "rationality", "expediency", "the maximum participation of the faithful of a society", "the administrative and legal approach to religious texts"<sup>\*\*\*</sup>, and "dynamic ijtihad"<sup>\*\*\*</sup>. The method adopted here is the description of theories of jurist's authority and their comparative analysis.

**Keywords:** *the assessment of capacity, the jurist's authority, Islamic government, efficiency.*

---

Date Recive: 8 December 2020

Date Accept: 22 February 2021

\* An assistant professor at al-Mustafa International University (qmoghimi@gmail.com).

\*\* Hisbah in general refers to anything to be practiced or abandoned for the interest of society. It is not to be neglected. There must be some people or an office to be charged with it. Examples are: enjoining what is good and forbidding what is evil, maintenance of public law and order and supervising market transactions, leading ritual prayers, mosque maintenance, community matters, and market dealings, and so on.

\*\*\* In Islam, inferring shar'ah rulings from its rational or revealed sources.

**A Critical Study of the prima facie Contradiction between Divine Foreknowledge and the Narration “knower when nothing known there was” in the light of Transcendent Theosophy**

**Muhammad Mahdi Gorjian Arabi** \*  
**Muhammad Abbasi** \*\*

God’s foreknowledge of creature is one of the philosophical and theological concerns. It has always been drawing the attention of theologians and scholars. Since a reasonable and due explanation of the issue demands close rational scrutiny, not all have been able to acquire sound understanding of it. Some went to deny it and some despite their belief in it failed to come up with a reasonable justification for it. The main problem is that viewing the binary relation between the knower and what is known, every knowledge of the knower demands something known; so, were the knowledge of a knower actual, then the known thing had to be there in actu. In the case of divine foreknowledge, how is it possible for things, which had not been created yet, to be known by divine foreknowledge? Nonetheless, such foreknowledge before the creation of creatures is mentioned and emphasized in various phrases in the Islamic sources such as a narration from Imam Sadiq (PBUH) who said about God Almighty: “He was knower when there was no creature”. Since there is no contradiction between faith and reason, there must be a reasonable and acceptable explanation for divine foreknowledge.

In their article, the authors having adopted an intellectual-analytic method, try to demonstrate that God is the highest being with the perfections of all contingent beings. In their demonstration, they have made use of principles of transcendent theosophy such as “simple in nature” and “the union of the intellect, the intelligent, and the intelligible”. It is thus known that the object of divine foreknowledge must be there in the very divine Essence. As a result, the divine foreknowledge of creatures before their creation goes justified.

**Keywords:** *divine foreknowledge, simple in nature, “the union of the intellect, the intelligent, and the intelligible”, “He was knower when there was nothing known”.*

---

Date Recive: 5 May 2021

Date Accept: 21 June 2021

\* A professor at Baqir-u al-Ulum University, al-Mustafa International University (mmgorjian@gmail.com).

\*\* A PhD. student of philosophy at Baqir-u al-Ulum University/ senior author (abasi.1371.1@gmail.com).

## Hakim Maleki Tabrizi on Self-knowledge

Mustafa Azizi 'Alawijeh\*

The intuitive Self-knowledge is one fundamental discussion in practical mysticism. As per the principles of theoretical mysticism such as “personal unity of existence”, “epiphany”, “annihilation in God”, “the incorporeality of the soul”, and “the correspondence between the subjective and objective worlds”, Maleki Tabrizi has given his specific account of self-knowledge. He holds that a mystic wayfarer might observe the incorporeality of his soul obviously in an immediate vision in some stage of self-knowledge. According to his view, man enjoys imagined, intellectual and super-intellectual stages. Man’s true ego appears only in the light of actualization of his intellectual world.

The highest stage of our soul is that a wayfarer can see neither himself nor his imaginal nor intellectual worlds, not even his annihilation in God, since he has left those stages behind; i.e. man is annihilated in man’s annihilation. At this stage, a wayfarer observes his poverty in existence and the fact that his true soul is the very need for God -rather than something in need of God- obviously and in an immediate vision.

In his article, the author has come to reexamine Maleki Tabrizi’s theoretical principles on intuitive self-knowledge in the light of a synthetic-intellectual method.

**Keywords:** *self-knowledge, intuition, poverty in existence, the incorporeality of the soul, annihilation in God, Maleki Tabrizi.*

---

Date Recive: 3 March 2021

Date Accept: 28 April 2021

\* An associate professor in philosophy group at al-Mustafa International University (m.azizi56@yahoo.com).

## An Answer to Nassir al-Qafari's Objections to Imamate and Imam's Knowledge in the light of Inspiration and Revelation

Marziyyah Minaiipur\*  
Muhammad Karaminia\*\*

The pivot on which all al-Qafari's doubts and objections to Imam's knowledge turn is the characteristics the Shiites hold for the Imams. Nasir al-Qafari aims to undermine the main pillar of the Shiite creed on Imamate. By his doubts, al-Qafari wants to say that Imams prove themselves superior to prophets; they are endowed with the source of revelation in order to have revealed knowledge. Accordingly, the knowledge with the Shiites is more than that with other Muslims, and this issue created division and hypocrisy among Muslims. He has made references to Usul al-Kafi in order to raise his doubts.

In their research and through a descriptive-analytic method, the authors aim to examine Imam's knowledge and to answer some of al-Qafari's doubts. The outcome shows that Imams are the heirs of holy Prophet and follow his manner; they acquire their knowledge from three sources: the Qur'an and its exegesis, inheriting hadith from previous prophets and Imams and gifted knowledge.

**Keywords:** doubts, Nasir al-Qafari, Imamate, Imam's knowledge, inspiration and revelation.

---

Date Recive: 17 February 2021

Date Accept: 17 April 2021

\* A 3rd grade seminary student and PhD. student of Shi'a studies at the university of Religions and Religious Denominations, Qom (m.minaeipour@yahoo.com).

\*\* A PhD. student of Imamiyah theology at the Qur'an and Hadith University, Qom (karaminia.muhammad@yahoo.com).

# English Abstracts

## Vincent Brummer on God as Absolute Good and Answering Prayers

Maryam al-Sadat Nabawi Meybodi<sup>\*</sup>  
Jinan Izadi<sup>\*\*</sup>

Praying to God might seem incompatible with God as the Absolute good. Having formulated that prayer is a personal relation between man and God, Vincent Brummer tried to resolve this incompatibility. Brummer has suggested three phases for the issue: firstly, prayer, in general, depends on God's being the absolute good. Having corrected Aquinas' view, Brummer goes of the view that God treats man as a "person", rather than a "thing". The second phase concerns God's sovereignty which, he holds, is not unilateral, but bilateral and symmetrical. Divine sovereignty goes established only when embraced by human beings. The third phase is when somebody prays for another person i.e. intercession. In such a situation despite his prayer and anxiety for another person, the intercessor gets a new meaning of responsibility and concern which indeed provide for his own good. The main impression behind that intercession is the spiritual authority and therapeutic effect existing in beseeching God. The critical study and revision of Brummer's ideas in an Islamic sphere affords the opportunity for comparative and richer studies on prayer in the Islamic and Shiite culture.

**Keywords:** *prayer, absolute good, divine sovereignty, intercession, Vincent Brummer.*

---

Date Recive: 16 February 2021

Date Accept: 9 March 2021

\* An assistant professor of Islamic studies group at Maybud University (msnm@meybod.ac.ir).

\*\* An assistant professor of Islamic philosophy and theology at Isfahan University (j.izadi@ltr.ui.ac.ir).



**3 / Vincent Brummer on God as Absolute Good and Answering Prayers**

Maryam al-Sadat Nabawi Meybodi  
Jinan Izadi

**4 / An Answer to Nassir al-Qafari's Objections to Imamate and Imam's Knowledge in the light of Inspiration and Revelation**

Marziyyah Minaiipur  
Muhammad Karaminia

**5 / Hakim Maleki Tabrizi on Self-knowledge**

Mustafa Azizi 'Alawijeh

**6 / A Critical Study of the prima facie Contradiction between Divine Foreknowledge and the Narration "knower when nothing known there was" in the light of Transcendent Theosophy**

Muhammad Mahdi Gorjian Arabi  
Muhammad Abbasi

**7 / The Assessment of Political Capacity of the Theory of Legal Jurist's Authority**

Ghulamhasan Muqimi

**8 / A Teleological Account of Ethics in the light of Narrated Hadith**

Alireza Aram

In The Name of God

Bi-quarterly Journal of

# Hikmat & Islamic Philosophy

*Almostafa International University*

Vol.8, No.16, Spring & Summer 2021

**Under Supervision of:**

Affiliated to the Jame'at-al-Mustafa al-Alamiyyah  
Imam Khomeini Specialized University

**Executive Manager:** Ali Abbasi

**Editor-in-chief:** Mohammad Mahdi Gorjiyan

**Board of Writers:**

- Einollah Khademi (full professor at Shahid Raja'i University, Philosophy and Islamic Wisdom).
- HmidReza Rezania (assistant professor at Jame'at-al-Mustafa al-Alamiyyah, Islamic Philosophy).
- Mohammad Nasser Rafee'ee (full professor at Jame'at-al-Mustafa al-Alamiyyah; Traditions and Quranic sciences Dept).
- Ali Abbasi (assistant professor at Jame'at-al-Mustafa al-Alamiyyah, Islamic Philosophy).
- Mohsen Qomi (assistant professor at Bagher al-olum University; Political Science department).
- Abulfazl Kiashemshaki (full professor at Amir Kabir University Tehran; Philosophy and Islami Wisdom).
- Mohammad Mahdi Gorjiyan Arabi (full professor at Bagher al-olum University; Islamic philosophy and Mysticism Dept).

**Contributing Editor:** Dr. Mahdi Karimi

**Executive Expert:** Mohammad Ali Niazi

**Page Layout:** Azim Ghahremanlu

**Address:** Theosophy and Islamic philosophy Department at Imam Khomeini Specialized University,  
Jihad Square, Qom, Iran.

Tel: (+98)25 37110256 Fax: 37110256 P-box: 37145-143

[www.miu.ac.ir](http://www.miu.ac.ir)

[www.journals.miu.ac.ir](http://www.journals.miu.ac.ir)

Email: [pajoheshname.h.f@gmail.com](mailto:pajoheshname.h.f@gmail.com)