

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

## آینه معرفت

(فصلنامه علمی - پژوهشی فلسفه و کلام اسلامی)

سال دوازدهم، شماره ۳۴، بهار ۱۳۹۲

صاحب امتیاز:

دانشگاه شهید بهشتی  
دانشکده الهیات و ادیان

مدیر مسئول:

دکتر حسن سعیدی

سر دبیر:

دکتر محمدعلی شیخ

مدیر داخلی:

دکتر زکریا بهارنژاد

اعضای هیئت تحریریه به ترتیب الفبا:

دکتر محمد ابراهیمی ورکیانی (استادیار دانشگاه شهید بهشتی)، دکتر سیدعلی اکبر افجه‌ای (استاد دانشگاه علامه طباطبایی)، دکتر رضا اکبریان (استاد دانشگاه تربیت مدرس)، دکتر محسن جوادی (دانشیار دانشگاه قم)، آیت الله دکتر سیدحسن سعادت مصطفوی (دانشیار دانشگاه امام صادق)، دکتر حسن سعیدی (استادیار دانشگاه شهید بهشتی)، دکتر محمدعلی شیخ (استاد دانشگاه شهید بهشتی)، دکتر منوچهر صانعی (استاد دانشگاه شهید بهشتی) دکتر قربان علمی (دانشیار دانشگاه تهران)

همکاران علمی این شماره به ترتیب الفبا:

دکتر محمد ابراهیمی ورکیانی، دکتر رضا احمدی، دکتر رضا اکبری، دکتر زکریا بهارنژاد، دکتر عین‌اله خادمی، دکتر حسن خداوردیان، دکتر اسماعیل دارابکلایی، دکتر سیدمحمد اسماعیل سیدهاشمی، دکتر علی اکبر عبدل آبادی، دکتر حسین مقیسه، دکتر اصغر واعظی

مترجم چکیده‌ها:

دکتر محمد رضا عنانی سراب

ویراستار:

فروغ کاظمی

صفحه آرا:

مریم میرزایی

نشانی: تهران، اوین، دانشگاه شهید بهشتی، دانشکده الهیات و ادیان، دفتر مجله کد پستی: ۱۹۸۳۹۶۳۱۱۳

www.sbu.ac.ir/maaref/ayenehmarefat  
E-Mail: ayenehmarefat@sbu.ac.ir

تلفکس: ۲۲۴۳۱۷۸۵    تلفن: ۲۹۹۰۲۵۲۷  
چاپ و صحافی: چاپخانه دانشگاه شهید بهشتی

فصلنامه آینه معرفت در تاریخ ۱۶/۱۱/۱۷ طی نامه ۳/۱۰۳۳۳ توسط کمیسیون نشریات وزارت علوم و تحقیقات و فناوری رتبه علمی پژوهشی را دریافت نموده است.

فصلنامه آینه معرفت در سایت‌های زیر به طور تمام متن قابل بازیابی است:

www.ISC.gov.ir	پایگاه استنادی علوم جهان اسلام
www.SID.ir	مرکز اطلاعات علمی جهاد دانشگاهی
www.magiran.com	بانک اطلاعات نشریات کشور
www.noormags.com	پایگاه مجلات تخصصی نور
www.srlst.com	ایران ژورنال

سال نشر: ۱۳۹۲

توجه: مسئولیت مطالب و نظریات مطرح شده در مقاله‌های این فصلنامه برعهده نویسندگان آن است و چاپ آنها به معنای تأیید آنها نیست.

### راهنمای نگارش مقالات

از نویسندگان محترم تقاضا می‌شود از ارسال مقالاتی که مطابق شیوه‌نامه نیست، خودداری فرمایند؛ صرفاً مقالاتی ارزیابی قرار می‌گیرند که مطابق شیوه‌نامه نگاشته شده باشند.

۱. مشخصات نویسنده: نام و نام‌خانوادگی، مرتبه علمی و سازمان متبوع صاحب اثر (مؤلف / مترجم)، نشانی دقیق پستی و الکترونیکی و تلفن تماس در پایان مقاله آورده شود.
۲. تصمیم‌گیری در مورد چاپ مقاله‌ها توسط هیئت تحریریه و دو داور متخصص صورت می‌پذیرد.
۳. مقاله در نشریه دیگر چاپ نشده یا همزمان برای سایر مجلات ارسال نشده باشد.
۴. مقالات دانشجویان در مقطع تحصیلات تکمیلی در صورتی برای داوری ارسال خواهد شد که اسم استاد راهنما نیز ذکر شده باشد.
۵. موضوع مقالات: مقاله‌های ارسالی مرتبط با زمینه‌های تخصصی فلسفه و کلام اسلامی به یکی از سه زبان فارسی، انگلیسی و عربی پذیرفته می‌شود.
۶. اجزای مقاله: عنوان مقاله، چکیده فارسی و انگلیسی، واژگان کلیدی، مقدمه، متن، نتیجه‌گیری، ارجاعات توضیحی، منابع.
۷. در تدوین مقاله فقط از یک روی کاغذ (A4) - با کادر مجله (راست، چپ و پایین ۴/۵ سانتیمتر و بالا ۶ سانتیمتر) و قلم زر ۱۳، حداکثر ۲۵ صفحه - استفاده شود.
۸. دو نسخه از مقاله همراه با دیسکت آن ارسال شود.
۹. نسخه اصلی مقاله ترجمه شده همراه با مشخصات کامل کتابشناسی آن ارسال شود.
۱۰. معادل‌های اصطلاحات و اعلام بلافاصله پس از اصطلاح یا نام در داخل پرانتز آورده شود.
۱۱. اعلام ناآشنا اعراب گذاری شود.
۱۲. منبع تبدیل سال‌ها از هجری به میلادی یا بالعکس: وستفلد، فردیناند و ماهلر، ادوارد، تقویم تطبیقی هزاروپانصد ساله هجری قمری و میلادی، مقدمه و تجدیدنظر از حکیم‌الدین قریشی، تهران، فرهنگسرای نیاوران، ۱۳۶۰.
۱۳. در پایان مقاله، نخست ارجاعات توضیحی آورده می‌شود که صرفاً شامل توضیحات ضروری است نه ارجاع به منابع.
۱۴. شیوه ارجاع به منابع: به جای ذکر منابع در زیرنویس یا پایان مقاله، در پایان هر نقل‌قول مستقیم یا غیرمستقیم مراجع مربوط، به این شکل داخل پرانتز قرار داده شود: (نام‌خانوادگی مؤلف، صفحه). چنانچه بیش از یک اثر از مؤلف ذکر شود، منبع به این شکل ارائه گردد: (نام‌خانوادگی مؤلف، عنوان مقاله یا کتاب، صفحه).

۱۵. فهرست القبايي منابع (فارسي و غيرفارسي جدا):

- كتاب:

نام خانوادگي، نام (نويسنده)، عنوان كتاب، شماره جلد، مترجم يا مصحح و غيره، محل نشر، ناشر، سال نشر.

- مقاله:

الف) چاپ شده در مجموعه يا دايرةالمعارف :

نام خانوادگي، نام (نويسنده)، «عنوان مقاله»، مترجم، عنوان مجموعه يا دايرةالمعارف، اهتمام کننده، محل نشر، ناشر، سال نشر، صفحه ها.

ب) چاپ شده در مجلات:

نام خانوادگي، نام (نويسنده)، «عنوان مقاله»، مترجم، نام مجله، دوره يا جلد، شماره (فصل / ماه و سال)، صفحه ها.

ج) چاپ شده در روزنامه:

نام خانوادگي، نام (نويسنده)، «عنوان مقاله»، مترجم، نام روزنامه، شماره (روز و ماه و سال)، صفحه.

- سند:

نام سازماني كه سند در آن جا نگهداري مي شود، شماره پرونده، شماره سند.

۱۶. مقالات ارسالي بازپس فرستاده نمي شود.

لطفاً ميزان تحصيلات، رتبه و پايه علمي، محل كار دانشگاهي، شماره تلفن منزل و محل كار، تلفن همراه، آدرس، شماره كد يا صندوق پستي و پست الكترونيك خود را در برگه اي مجزا همراه مقاله ارسال نماييد.

## فهرست مطالب

۷	تحلیل‌های نادرست از قاعده اعتدال ارسطو، حسین اترک	
۲۵	تقسیم موجود به واجب و ممکن، ابتکار فلسفی فارابی و ابن سینا، مریم سالم	
۴۲	عنایت الهی نسبت به جهان هستی از نگاه سه فیلسوف یهودی، مسیحی و اسلامی (ابن سینا، ابن میمون و توماس آکوئینی)، سید محمد اسماعیل سیدهاشمی	
۶۶	بررسی معقولیت دلالت کرامت (وقایع خارق عادت دینی) در تطبیق میان اسلام و مسیحیت، رضا برنجکار - محمد جواد دانیالی	
۹۲	بازخوانی صوفیان از روایات ائمه شیعه، مریم شعبانزاده - رضا رضایی	
۱۱۵	جستاری در شأن ولایت تکوینی امامان علیهم السلام، محمد حسین فاریاب	
۱۳۷	نگرشی بر اندیشه کلامی - سیاسی آل نوبخت (با تکیه بر نظریه امامت)، محمد حسین جمشیدی - داود سبزی	
	<i>Some Unwarranted Interpretations of Aristotle's Moderation Rule,</i>	164
	<i>Hossein Atrak</i>	
	<i>Classification of Existents into Necessary and Contingent: Philosophical Initiative</i>	165
	<i>of Avicenna and Al-Farabi, Maryam Saleem</i>	
	<i>Divine Grace / Providence and the Universe from the Perspective of Three</i>	166
	<i>Philosophers: Maimonides, Aquinas, Ibn Sina (Avicenna), Seyed Mohammad</i>	
	<i>Ismael Seyed Hashemi</i>	
	<i>A Comparative Study of Miraculous Deeds in Islam and Christianity,</i>	167
	<i>Reza Berenjkar - Mohammad Javad Danyali</i>	
	<i>The Sufi's Interpretation of Shia Imam's Hadiths, Maryam Shabanzadeh-</i>	168
	<i>Reza Rezaei</i>	
	<i>An Inquiry into the State of Imams' Ontological Authority (Velayat-e-Takvini)</i>	169
	<i>Mohammad Hossein Faryab</i>	
	<i>A Viewpoint on Al-Noubakht's Theological-Political Thought with an Emphasis</i>	170
	<i>on Imamat Theory, Mohammad Hossein Jamshidi- Davoud Sbzi</i>	

## تحلیل‌های نادرست از قاعده اعتدال ارسطو

حسین اترک \*

### چکیده

قاعده اعتدال هسته مرکزی فضیلت‌گرایی اخلاقی ارسطو است. بر اساس این قاعده، همه فضایل اخلاقی در حد وسط قرار دارند و رذایل اخلاقی همه ناشی از افراط و تفریط در اعمال و عواطف است. شارحان و ناقدان گاه در فهم این قاعده مهم دچار اشتباه و اختلاف شده‌اند؛ یکی از نقاط اختلاف تفسیر معناشناختی یا عمل‌گرایانه از قاعده اعتدال است؛ تفسیر اعتدال به حد وسط دقیق و به اعتدال کمی، عدم انطباق قاعده اعتدال بر همه فضایل، نسبت دادن افراط و تفریط به فضیلت و ایجاد رابطه خطی بین فضایل و رذایل از جمله تحلیل‌های نادرست در قاعده اعتدال است. این مقاله درصدد بیان تحلیل‌های نادرست از قاعده اعتدال و اصلاح آنهاست.

کلید واژه‌ها: ارسطو، فضیلت، قاعده اعتدال، افراط، تفریط، حد وسط.

### مقدمه

نظریه اخلاقی ارسطو یکی از انواع نظریه‌های اخلاق فضیلت و سعادت‌گرایی است. به اعتقاد وی یکی از مؤلفه‌های سعادت انسان، کسب فضایل اخلاقی است. معیار فضیلت اخلاقی از نظر او اعتدال و میانه‌روی است. بر اساس قاعده اعتدال ارسطو که مشهور به قاعده طلایی است، همه فضایل اخلاقی در حد وسط قرار دارند و همه رذایل در دو طرف افراط و تفریط. بنابراین، انسان با فضیلت، در همه اعمال و عواطف باید حد اعتدال و میانه را حفظ کند و از افراط و

تفریط پرهیز نماید. قاعده اعتدال ارسطو از سوی شارحان و ناقدان مورد توجه بسیار بوده است؛ شارحان در تفسیر آن اختلاف کرده‌اند و ناقدان آن را از جهات مختلف مورد نقد قرار داده‌اند. برخی از ناقدان، قاعده اعتدال را منطبق بر همه فضایل اخلاقی نمی‌دانند و معتقدند نمی‌توان برخی فضایل مانند راستگویی را در حد وسط قرار داد و برای آنها دو طرف افراط و تفریط در نظر گرفت؛ برخی دیگر، رعایت اعتدال در همه اعمال و افعال مانند تفکر، تعقل، قرب به خدا را مطلوب و پسندیده نمی‌دانند. برخی با تفسیر اعتدال به اعتدال کمی، به کارگیری آن را بر امور کیفی ناممکن دانسته و تفاوت فضایل و رذایل اخلاقی را صرفاً در اندازه و مقدار عمل ندانسته‌اند. به نظر نگارنده، بسیاری از نقدهای وارد بر قاعده اعتدال ارسطو ناشی از بدفهمی این قاعده و ارائه تحلیل‌های نادرست از آن است. برخی از پرسش‌های مطرح در قاعده اعتدال عبارت‌اند از: آیا تفسیر درست از قاعده اعتدال، این است که بگوییم فضایل به لحاظ ماهوی در حد وسط قرار دارند یا اینکه در همه امور باید به اعتدال رفتار کرد؟ آیا مراد ارسطو از حد وسط، حد وسط دقیق بین دو چیز است یا توسط بین دو چیز؟ آیا مراد از حد وسط، حد وسط کمی است یا کیفی؟ آیا قاعده اعتدال در همه امور جاری است یا تنها در امور دارای امتداد و مقدار؟ آیا قاعده اعتدال در همه فضایل اعم از عقلی و اخلاقی، جاری است یا تنها در فضایل اخلاقی؟ این مقاله سعی دارد با روش تحلیلی و با استناد به آرای ارسطو، این پرسش‌ها را پاسخ دهد و همچنین تحلیل‌های نادرست از قاعده طلایی ارسطو را تبیین و با اصلاح آنها برخی از نقدهای غیر وارد به آن را پاسخ دهد.

#### تبیین قاعده اعتدال

ارسطو پس از اینکه سعادت و نیکبختی انسان را در فعالیت نفس، توأم با عالی‌ترین و کامل‌ترین فضایل دانست، می‌گوید حال نوبت آن است که پرسیم «فضیلت چیست؟» تا از قبل آن، معنای سعادت روشن‌تر گردد. روشن است که مراد فضیلت انسانی است چون به دنبال سعادت اویم و همچنین، مراد فضیلت روح انسانی است نه بدن او. چون سعادت را فعالیت نفس نامیدیم (ارسطو، اخلاق نیکوماخوس، ترجمه لطفی، ص ۴۶؛ ترجمه سلجوقی، ص ۳۸).<sup>۱</sup> از نظر ارسطو، فضیلت اخلاقی، ملکه‌ای نفسانی است که «نتیجه انتخاب ارادی» است.



بنابراین، مسئله نخست این است که بدانیم چه چیز را باید انتخاب کرد (برن، ص ۱۵۱). وی در پاسخ به پرسش فوق، قاعده اعتدال را مطرح می‌کند و می‌گوید ما همیشه باید سعی کنیم حد وسط و اعتدال را انتخاب کنیم. از آنجا که بهترین عمل را فضیلت‌مندترین عمل می‌نامیم و چون فضایل اخلاقی همواره در حد اعتدال هستند پس بهترین عمل رعایت اعتدال است. از نظر ارسطو فضایل اخلاقی همه در حد وسط هستند و رعایت اعتدال در هر امری باعث ایجاد فضایل اخلاقی است. در مقابل، افراط و تفریط در هر امری باعث تباهی آن و ایجاد رذایل اخلاقی است. وی می‌گوید:

فضیلت همیشه حد وسط را هدف قرار می‌دهد» (ارسطو، اخلاق نیکوماخوس، ترجمه لطفی، ص ۶۴)؛ «فضیلت از لحاظ ماهیت و تعریف حد وسط است (همان، ص ۶۶). فضیلت با عواطف و اعمال سروکار دارد و افراط در اینها عیب است و تفریط نکوهیدنی است در حالی که حد وسط به هدف درست دست می‌یابد و ستوده می‌شود (همانجا). نکته مهم دیگر در تبیین قاعده اعتدال این است که ارسطو رعایت اعتدال و پرهیز از افراط و تفریط را به اعمال و عواطف نسبت می‌دهد نه به فضایل و رذایل. لذا نباید تصور کرد که در اجرای عدالت نیز باید میانه‌رو بود یا اعتدال در ظلم اشکالی ندارد. ارسطو می‌گوید: همچنین نمی‌توان انتظار داشت در مورد ظلم و بزدلی و لگام گسیختگی افراط و تفریط و حد وسطی پیدا شود و گرنه لازم می‌آید که برای افراط و خود تفریط نیز حد وسطی وجود داشته باشد و افراط در افراط و تفریط در تفریط نیز ممکن باشد. همان‌گونه که در خویشن‌داری و شجاعت افراط و تفریط وجود نمی‌تواند داشت- برای اینکه این فضایل هر چند حد وسط خوانند می‌شوند در حد کمال و نهایت قرار دارند- ... به سخن کوتاه، نه برای افراط و تفریط حد وسطی هست و نه برای حد وسط، افراط و تفریطی (همان، ص ۶۷-۶۶). بنابراین، اتصاف به فضیلت اخلاقی، هیچ حدی ندارد و از افراط در آن، رذیلتی پدید نمی‌آید بلکه تماماً فضیلت است و رذایل اخلاقی کلاً بد هستند و نباید به آنها نزدیک شد. ارسطو به عدم به‌کارگیری قاعده اعتدال در مورد رذایلی مانند زنا، دزدی و آدم‌کشی اشاره دارد و می‌گوید:

البته در مورد هر عمل و هر عاطفه نمی‌توان به حد وسطی قائل شد، زیرا نام بعضی از آنها حاکی از بدی و رذیلت است. مثلاً در عواطف: کینه و بی‌شرمی و حسد، و در اعمال: زنا و

دزدی و آدم کشی. همه اینها از آن جهت نکوهیده می‌شوند که فی نفسه بدنند نه از این لحاظ که افراط یا تفریط باشند... (همان، ص ۶۶).

از این عبارت می‌توان چنین برداشت کرد که جایگاه و محل کاربرد قاعده اعتدال، اعمال ذاتاً مباح و جایز اخلاقی است. در این دسته از اعمال، وقتی که نمی‌دانیم چه حدی از آنها صحیح و فضیلت است، از قاعده اعتدال استفاده می‌کنیم. اما در مورد اعمالی که نامشان حاکی از بدی و رذیلت است و فی نفسه بد هستند، قاعده اعتدال جاری نیست. از این سخن ارسطو همچنین می‌توان نتیجه گرفت که قاعده اعتدال ملاکی برای تعیین اخلاقی و غیر اخلاقی بودن و درستی و نادرستی اعمال نیست. این قاعده تنها برای تشخیص کمیت و کیفیت صحیح انجام اعمال طرح شده است. لذا پیش از هر چیز، ما نیازمند قاعده‌ای هستیم که به کمک آن، درستی و نادرستی اعمال را تشخیص دهیم. سپس، در مورد اعمال درست و جایز اخلاقی، برای اینکه به حد فضیلت برسیم از قاعده اعتدال ارسطو استفاده نماییم. برای مثال، ابتدا باید بر اساس معیاری، درستی و جایز بودن اعمالی مانند خرج کردن مال، خوردن و آشامیدن، ارضای میل جنسی را درک کنیم سپس به رعایت اعتدال، به فضایل اقتصاد، تندرستی و عفت نایل بشویم؛ ابتدا باید بر اساس معیاری، نادرستی اعمال زنا، دزدی و قتل را درک کنیم تا قاعده اعتدال را در مورد آنها به کار نگیریم.

نکته مهم دیگر در مورد جایگاه و محل به کارگیری قاعده اعتدال این است که ارسطو این قاعده را در مورد اعمال دارای مقدار و امتداد که زیادی و کمی یا افزایش و کاهش در آنها معنا دارد به کار می‌گیرد نه در مورد تمام اعمال. وی در موارد متعددی به این مطلب اشاره می‌کند. یکبار در بیان اضافی بودن مفهوم حد وسط می‌گوید:

در اینکه فضیلت چگونه پدید می‌آید بیشتر سخن گفته‌ایم. ولی این مطلب با بررسی ماهیت فضیلت نیز روشن تر می‌شود. در هر مقدار تقسیم‌پذیر، بیشتر و کمتر وجود دارد، هم فی نفسه و هم برای ما. برابر، حد وسط میان بیشتر و کمتر است... فضیلت همیشه حد وسط را هدف قرار می‌دهد (همان، ص ۶۳).

گرچه این سخن ارسطو در مورد تفکیک حد وسط نفسی و نسبی است، ولی به طور ضمنی، جایگاه کاربردی قاعده اعتدال که مربوط به امور تقسیم‌پذیر و دارای کمیت است، را می‌توان از آن استنباط کرد. مورد دیگر در فضیلت عدالت و حد وسط بودن آن، ارسطو می‌گوید:

پس روشن است که در هر مورد، میان دو نابرابری، حد وسطی هست که برابری است، زیرا در هر نوع عمل که در آن بیشتر و کمتر وجود دارد، برابر نیز وجود دارد. اگر ظلم به معنی نابرابری است عدل به عنی برابری است (همان، ص ۱۷۳).

بنابراین باید توجه داشت که ارسطو خود به این نکته ملتفت است که از آنجا که افراط و تفریط دو مفهوم کمی هستند، قاعده اعتدال و حد وسط در مورد امور دارای کمیت و امتداد به کار می‌رود. البته در ادامه خواهیم گفت که ارسطو برای امور کیفی و غیر کمی، قاعده اعتدال را به شکل دیگری بیان می‌کند که در آن اعتدال به معنای «تناسب» و «توازن» عمل با شرایط و موقعیت یا به تعبیر دیگر عمل به «شیوه درست» است.

### مسائل مطرح در باب قاعده اعتدال

یکی از مشکلات قاعده اعتدال تبیین صحیح آن است. به عبارت دیگر فهم اینکه ارسطو چه مقصودی از طرح قاعده اعتدال داشته است: آیا او این قاعده را به عنوان یک اصل عملی و راهنمای کلی در تصمیم‌گیری‌ها و عملکردها بیان نموده است یا این قاعده، صرفاً یک تحلیل معاشناختی از فضایل و رذایل اخلاقی است؟ آیا مراد ارسطو از اعتدال، صرفاً یک مفهوم کمی است یا کیفیت را نیز در برمی‌گیرد؟ آیا مراد ارسطو از حد وسط، حد وسط دقیق ریاضی است یا رعایت تناسب عمل با شرایط است؟ آیا قاعده اعتدال یک قاعده کلی و عمومی است یا یک قاعده غالبی و حداکثری؟

تحلیل‌های نادرست

#### ۱. تفسیر عمل‌گرایانه صرف

تفسیر رایج از قاعده اعتدال ارسطو این است که این قاعده را یک قاعده کلی و عملی برای هدایت رفتارهای انسانی بدانیم. بر اساس این تفسیر، فضیلت در عمل و عاطفه‌ای رعایت حد اعتدال و میانه است و افراط و تفریط در اعمال موجب تباهی و رذیلت است. این تفسیر را می‌توان تفسیر «عمل‌گرایانه صرف» نامید (Rapp, p.108). یکی از اشکالاتی که به این تفسیر از قاعده اعتدال وارد می‌شود این است که رعایت حد وسط در همه اعمال و عواطف، فضیلت و افراط و تفریط همیشه، رذیلت نیست. نمی‌توان گفت حد وسط در اعمالی مانند: قتل، زنا،

سرقه، خیانت، حسد فضیلت است. اینها رذایلی هستند که همیشه بدند، نه اینکه مقداری از آن خطا باشد و مقداری نباشد یا در زمانی خوب باشند و در زمانی بد. همچنین اعمالی مانند خویشنداری و شجاعت، همیشه و به هر مقداری خوب و فضیلت هستند چه معتدل، چه کم و چه زیاد. این اعمال در هر مرتبه‌ای، خوب هستند. پس قاعده اعتدال ارسطو همه جا صادق نیست و نمی‌توان در مورد هر چیزی رعایت حد وسط را فضیلت خواند (الجابری، ص ۲۷۱؛ بدوی، ص ۱۴۹).

علاوه بر این، در بسیاری از اعمال مانند نیکوکاری، علم‌آموزی، ایمان، تقرب به خدا، رعایت حد وسط فضیلت نیست بلکه افراط در آنها بهتر است. بنابراین تفسیر عمل‌گرایانه از ارسطو آن انتظار کلیت که از یک قاعده عملی می‌رود را برآورده نمی‌کند و با اشکالات متعددی روبه‌روست. به همین خاطر، برخی از شارحان ارسطو بر این باورند که قاعده اعتدال او یک راهنمای عملی برای هدایت اعمال و احساسات جزئی در موقعیت‌های زندگی نیست بلکه قاعده‌ای برای تبیین ماهیت فضیلت و تعریف آن است.

این قبیل اشکالات به قاعده اعتدال را می‌توان از دو جهت بررسی کرد: یکی از جهت تفسیر عمل‌گرایانه و دیگری، از جهت ادعای کلیت و تعمیم. یعنی قاعده اعتدال، اولاً یک قاعده دستور عملی برای هدایت رفتار انسانی است و ثانیاً یک قاعده کلی و عمومی است که باید در مورد تمام اعمال و رفتار انسان به کار گرفته شود. بر این اساس، فاعل اخلاقی باید در تمام اعمال و عواطف خویش، رعایت اعتدال و میانه‌روی بکند و از افراط و تفریط اجتناب نماید.

## ۲. تفسیر معناشناختی صرف

به خاطر وجود اشکالات فوق برخی معتقدند تفسیر عمل‌گرایانه از قاعده اعتدال درست نیست و چنین چیزی هرگز مراد ارسطو نبوده است. این دسته از شارحان در عوض، تفسیری معناشناختی<sup>۲</sup> از نظریه اعتدال ارائه می‌کنند و معتقدند این قاعده نه به عنوان یک توصیه عملی بلکه به عنوان بخشی از معناشناسی شخصیت دارای کمال و فضیلت بیان شده است (Urmson, p.157; Rapp, p.100). به عقیده ایشان اگر این نظریه در بستر صحیح خود بررسی شود، مقصود اصلی از آن روشن می‌گردد. لذا برای اثبات نظر خود مراحل سیر ارسطو از تعریف سعادت تا فضیلت را به تصویر می‌کشند. ارسطو در کتاب اول از اخلاق نیکوماخوس درباره سعادت به

عنوان «فعالیت روح مطابق با فضیلت یا بالاترین فضایل» صحبت می‌کند و در ادامه، بحث از فضیلت اخلاقی و قاعده اعتدال را در کتاب دوم می‌آورد. مراد از فضیلت در اصطلاح یونان باستان، آرته (arete) است که به معنای کمال و حالت ممتاز و عالی<sup>۳</sup> بوده است. فضیلت اخلاقی به عنوان یک بخش ضروری از سعادت، کمال و حالت ممتاز روح است، اما این چگونه کمال و حالت امتیازی است؟ لذا ارسطو در کتاب دوم به بررسی معنای فضیلت می‌پردازد. در وهله نخست، جنس فضایل را تعیین می‌کند. فضایل و رذایل اخلاقی از یک جنس هستند چرا که هر دوی آنها نوعی خصلت و خلق هستند، اما وجه تمایز آنها این است که فضایل، خصایل و خلقیات خوب هستند ولی رذایل، خصایل و خلقیات بد. بنابراین، ارسطو در تعریف فضیلت می‌گوید: فضیلت، خلق و خصلتی است که هم انسان را خوب می‌سازد و هم عملکرد و وظیفه خاص او را بهتر می‌کند. پس در وهله دوم باید «خوب و بد» را تعریف کرد. لذا می‌گوید: در هر چیز دارای امتداد و مقدار، سه حالت افراط، تفریط و حد وسط وجود دارد که همواره افراط و تفریط معادل بدی و حد وسط، معادل خوبی است. بنابراین، ارسطو «خوبی» را در هر چیز دارای امتداد و قابل تقسیم، به «اعتدال و حد وسط» تعریف می‌کند. وی برای تأیید نظر خود می‌گوید: هر اثر هنری خوب، اثری است که نه بتوان چیزی از آن کاست و نه چیزی به آن افزود. در نتیجه روشن می‌شود، فضیلت که حالت ممتاز و کمال روح بود، عبارت است از حالت اعتدال روح، و سعادت، فعالیت روح مطابق با حد اعتدال است (Rapp, pp.104-105).

بنابراین با شناخت صحیح از بستر قاعده اعتدال روشن می‌شود که ارسطو در صدد تحلیل معنای سعادت و فضیلت است نه ارائه رهنمود عملی. فضیلت، به عنوان جزء اصلی سعادت، کیفیتی از روح انسانی است که باعث می‌شود وظیفه‌اش را به خوبی انجام دهد. هر چند ارسطو معتقد است نمی‌توان یک قاعده کلی برای آنچه خوب و درست است، بیان کرد ولی هر جا که اعمال اخلاقی مربوط به موضوعات دارای امتداد هستند، فضیلت همیشه حد وسط است و نمی‌تواند در طرف زیادی و کمی باشند (ibid., p.106).

بر اساس تفسیر معناشناختی از قاعده اعتدال، دیگر اشکال وارد به تفسیر عمل‌گرایانه در مورد اعمالی نظیر قتل، زنا، دزدی و ... مطرح نمی‌شود. چرا که بر اساس این تفسیر، ارسطو به ما توصیه نمی‌کند که در هر عملی حتی اعمال غیر اخلاقی فوق، رعایت اعتدال خوب است. بلکه او تنها می‌خواسته ماهیت فضیلت و انسان فضیلت‌مند را برای ما تفسیر کند. بنابراین آنچه قاعده

اعتدال در صدد بیانش است اینکه فضایل اخلاقی، ملکات و خلقیات خوبی هستند که در امور دارای امتداد، معیار خوبی، معیار حد وسط است؛ خلق خوب یعنی خلق متوسط و معتدل. اما در امور بدون امتداد، مفهوم خوبی با مفهوم حد وسط برابر نیست.

### تحلیل درست: تلفیق دو تفسیر معناشناختی و عمل‌گرایانه

به عقیده نگارنده گرچه طرفداران تفسیر معناشناختی، شواهدی در تأیید خود ذکر کرده‌اند و تفسیر عمل‌گرایانه با مشکلاتی مواجه بود، ولی مراد ارسطو از طرح قاعده اعتدال هم تبیین ماهیت فضایل و رذایل و هم توصیه عملی به انسان‌های جویای فضیلت و سعادت است. مهم‌ترین شاهد بر این تفسیر تلفیقی، تصریح ارسطو بر این است که هدف وی در کتاب/اخلاق نیکوماخوس صرفاً شناخت رذایل و فضایل نیست بلکه ارائه یک طرح کلی و عملی است. علاوه بر اینکه اساساً اخلاق، حکمت عملی است نه صرفاً نظری. اگر سعادت و فضیلت تعریف می‌شود برای کسب فضایل و نیل به سعادت است نه صرفاً علم به چستی آنها. ارسطو می‌گوید: آن بخش فلسفه که در اینجا با آن سر و کار داریم مانند بخش‌های دیگر فلسفه کاملاً نظری نیست و مراد ما از این تحقیق این نیست که بدانیم فضیلت چیست بلکه مقصود این است که چگونه می‌توانیم صاحب فضیلت گردیم و گرنه فایده‌ای از پژوهش حاضر نمی‌بریم. پس باید اعمال را بیازماییم و ببینیم آنها را چگونه باید به‌جا آوریم زیرا چنانکه گفتیم چگونگی سیرت ما نتیجه اعمال ماست (ارسطو، اخلاق نیکوماخوس، ترجمه لطفی، ص ۵۵).

شاهد دیگر تعریف سعادت است که ارسطو آن را به «فعالیت نفس مطابق با عالی‌ترین فضایل» تعریف کرده است. یعنی سعادت از طریق فعالیت و عمل حاصل می‌شود. علاوه بر این، علت آنکه ارسطو علم سیاست را شریف‌تر از علم اخلاق خواند این بود که دانش سیاست همه نیروی خود را بکار می‌گیرد تا شهروندان را از سیرتی خاص بهره‌ور سازد یعنی دارای فضیلت کند و به اعمال شریف توانا سازد (همان، ص ۳۹).

شاهد دیگر اینکه ارسطو در کتاب اول اخلاق نیکوماخوس، ذیل بحث از اینکه سعادت امری طبیعی است یا ناشی از عنایت الهی یا از راه عادت و ممارست قابل کسب است، می‌گوید سعادت ملک مشترک همه آدمیان است و همه می‌توانند از طریق نوعی آموزش و کوشش به آن نایل شوند (همان، ص ۳۸).

ارسطو در این کتاب، گرچه ابتدا، در صدد شناسایی غایت نهایی زندگی یعنی سعادت و

شناخت فضیلت به عنوان عنصر اصلی سعادت است؛ ولی در مرتبه دوم، به دنبال طرحی عملی برای نیل به سعادت و فضیلت است. وی پس از تبیین ماهیت فضیلت و اینکه حالت اعتدال نفسانی است می گوید:

پس درست گفته شده است که عادل از طریق اعمال عادلانه به وجود می آید و خویشتن دار بر اثر به جا آوردن اعمال خویشتندارانه. هیچ کس بی آنکه چنین اعمالی را به جا آورد، دارای فضیلت نمی شود (همان، ص ۶۰).

وی کسانی را که صرفاً به نظریه پردازی درباره فضیلت مشغول هستند و گمان می کنند بدون عمل و صرفاً بواسطه نظر، به فضیلت نائل می شوند به بیمارانی تشبیه می کند که سخن پزشک را به دقت گوش فرا می دهند ولی به آن عمل نمی کنند. مسلم است که چنین بیمارانی به تندرستی و سلامت و چینی افرادی به فضیلت نخواهند رسید (همانجا).

از سوی دیگر شواهد موجود بر تفسیر معناشناختی از قاعده اعتدال نیز کم نیست. ارسطو می گوید:

فضیلت از لحاظ ماهیت و تعریف، حد وسط است و از حیث نیکی و کمال، والاترین ارزشها (همانجا).

بنابراین، به نظر نگارنده دو تفسیر عمل گرایانه و معناشناختی جدا از هم نبوده و هر دو مراد ارسطو است. ارسطو در اخلاق نیکوماخوس هم درصدد ارائه تعریف و تبیین ماهیت فضیلت است و هم درصدد ارائه راهکاری عملی برای کسب فضیلت. اما اشکالاتی که به تفسیر عمل گرایانه از قاعده اعتدال گرفته شد ناشی از کژفهمی ها و تلقی های نادرست شارحان و ناقدان از این قاعده است که در ادامه شرح خواهیم داد.

### ۳. تفسیر اعتدال به حد وسط دقیق

یکی دیگر از تحلیل های نادرست قاعده اعتدال، تفسیر اعتدال به معنای حد وسط دقیق است. لذا برخی از ناقدان گفته اند اگر کسی قاعده اعتدال را به این معنا بگیرد که آدمی همواره باید حد وسط را در اعمال و احساسات رعایت کند، هر چند حد وسط نسبی، این قاعده نامعقول خواهد بود، زیرا وقتی انسان با رفتار تحقیر آمیزی از سوی دیگران مواجه می شود یا همسر و خانواده اش دچار اذیت و آزار می گردد، آیا باید به طور متوسط عصبانی شود و از خود خشم نشان دهد؟ روشن است که خشم متوسط در این گونه موارد نامعقول است. در مقابل بی

احترامی زیاد باید خشم زیاد از خود نشان داد (Urmson, pp.160-161).

یکی از نقدهای طرفداران تفسیر معناشناختی به طرفداران تفسیر عمل‌گرایانه نیز ناشی همین تحلیل نادرست است. آنها می‌گویند مواردی وجود دارد که در آنها حد وسط در فاصله برابر از طرفین قرار ندارد بلکه به یکی از طرفین نزدیک‌تر است مانند شجاعت و سخاوت که به طرف افراط یعنی تهور و اسراف نزدیک‌ترند و عفت که به طرف تفریط نزدیک‌تر است. وقتی فضیلت اخلاقی به یکی از طرفین نزدیک‌تر باشد در این صورت، توصیه عملی نظریه اعتدال که همیشه باید حد وسط را هدف قرار داد نادرست خواهد بود (Rapp, p.109) این تفسیر که می‌توان آن را تفسیر حد وسطی<sup>۴</sup> خواند، تفسیری است که از سوی کانت و برخی دیگر از منتقدان ارائه شده است (کانت، ص ۹۷).

اما تحلیل درست از قاعده اعتدال ارسطو این است که «اعتدال» را به «تناسب» و «توازن» تفسیر کنیم. یعنی اعمال و عواطف ما باید متناسب با شرایط عمل و هم وزن آن باشد؛ ممکن است این حد مناسب، به لحاظ کمی، در یک موقعیت، مطابق زیادی و در یک موقعیت، مطابق وسط یا کم باشد. این تفسیر از سوی شارحان، تفسیر توازنی<sup>۵</sup> خوانده شده است (Gottlieb, p.22). تفسیر حد وسطی، گرچه تفسیر نادرستی است ولی ریشه در کلمات ارسطو دارد. او در مورد خشم درست می‌گوید:

ملکه راسخه چیزی است که ما به کمک آن می‌توانیم در برابر عواطف عاری از خرد، رفتار درست یا نادرست کنیم. مثلاً در برابر هیجان خشم، رفتار ما وقتی نادرست است که خشم را زیاد شدید یا زیاد خفیف احساس کنیم و هنگامی درست است که آن را به‌طور معتدل احساس کنیم. در مورد دیگر عواطف هم همین‌گونه است (ارسطو، اخلاق نیکوماخوس، ترجمه لطفی، ص ۶۱، ۱۱۰۵ ب ۲۵-۲۸).<sup>۶</sup>

نادرست خواندن خشم زیاد و خشم خفیف از سوی ارسطو در این عبارت، باعث این اشتباه شده است، اما وقتی به مجموع کلمات ارسطو در مورد خشم توجه می‌کنیم روشن می‌شود که مراد او از خشم صحیح، خشم متناسب است. عبارات دیگر ارسطو درباره خشم، تفسیر توازنی را تأیید می‌کند:

کسی را که در مورد درست و در برابر شخص درست و به نحو درست و به هنگام درست و به مدت درست خشم می‌گیرد، می‌ستاییم. چنین کسی را باید شکیبنا امید... تفریط در اینجا



نکوهیده است. کسی که آنجا که جای خشمگین شدن است خشم نگیرد یا به نحو درست و به هنگام درست و در برابر اشخاص درست خشمگین نشود، ابله می‌خوانیم... افراط در همه مقوله‌هایی که برشمردیم پیش می‌آید و ممکن است کسی در برابر اشخاصی که نباید در برابر آنها خشم گرفت و در مورد چیزهایی که نباید در مورد آنها خشم گرفت و بیش از اندازه درست و بسیار زودتر یا دیرتر از آنچه باید خشم بگیرد (همان، ص ۱۴۷؛ ۱۱۲۵ ب ۳۱ - ۱۱۲۶ الف ۱۱).

بنابراین معنای رعایت اعتدال در خشم این است که در زمان درست، به شیوه درست، در مورد درست و در برابر شخص درست و به مقدار درست خشمگین شد و هرگز به این معنا نیست که همیشه و در همه زمان، به طور متوسط خشمگین شد. حد اعتدال در برخی موقعیت‌ها ممکن است این باشد که بسیار عصبانی بود و در برخی دیگر اصلاً خشمگین نبود. کسانی که دچار افراط در خشم هستند، بصیرت لازم را ندارند و در جای نادرست و به روش نادرست خشمگین می‌شوند. بنابراین تفسیر صحیح از قاعده اعتدال ارسطو، تفسیر توافقی است نه تفسیر حد وسطی. بر اساس این تفسیر، عمل با فضیلت، عمل متناسب با شرایط و موقعیت عمل است. بنابراین اعمالی چون قتل، زنا، دزدی و ... که ارسطو جاری شدن قاعده اعتدال را در مورد آنها نادرست دانسته بود، استثناء و مثال نقضی بر این قاعده نخواهند شد. چون «قتل»، اصطلاحی است که همیشه در مورد کشتن در شرایط نادرست، نسبت به اشخاص نادرست و به شیوه نادرست به کار می‌رود. لذا در مورد آن، هیچ حد اعتدال، افراط و تفریطی وجود ندارد.

#### ۴. کمی بودن معیار اعتدال

تفسیر نادرست دیگر از قاعده اعتدال ارسطو که به طور ضمنی در تحلیل قبلی بیان شد، تفسیر صرفاً کمی از مفاهیم اعتدال، افراط و تفریط است. گمان می‌شود اینکه ارسطو توصیه به رعایت اعتدال می‌کند تنها به اعتدال کمی اعمال و عواطف توجه دارد و ما را از افراط و تفریط و زیادی و نقصان در کمیت و مقدار اعمال بر حذر می‌دارد. لذا بر اساس این تفسیر نادرست چنین اشکال می‌شود که رابطه کمی بین بسیاری از فضایل و رذایل وجود ندارد و نمی‌توان تفاوت آنها را صرفاً در کمیت دانست. برای مثال، رذایل قوه شهوی همیشه ناشی از افراط و تفریط کمی در عمل جنسی نیست بلکه گاه ناشی از انحرافات جنسی نظیر خودارضایی یا به کارگیری این قوه در مورد همجنسان یا حیوانات است. همچنین، رذیلت قوه غضبی تنها ناشی از کمی یا

زیادی خشم نیست بلکه گاه ناشی از به کارگیری نابه‌جای آن نسبت به کودکان، دیوانگان، حیوانات و جمادات است. از این‌رو، برخی از حکمای اسلامی پیرو ارسطو به رذایل ناشی از انحراف کیفی قوای شهوی و غضبی توجه داشته و معیار سومی غیر از افراط و تفریط در قوا، به نام «ردائت» قائل شده‌اند. خواجه نصیر طوسی در *اخلاق ناصری* می‌گوید:

انحرافات [از حد اعتدال] هر یک، از دو گونه صورت بندد یا از خللی که در کمیت باشد یا از خللی که در کیفیت افتد و خلل کمیت یا از مجاوزت اعتدال بود در جانب زیادت یا از مجاوزت اعتدال بود در جانب نقصان. پس امراض هر قوتی از سه جنس تواند بود یا به حسب افراط یا به حسب تفریط یا به حسب ردائت (طوسی، ص ۱۳۱).

اما با دقت در کلام ارسطو بسیار روشن است که مقصود او از مفاهیم اعتدال، افراط و تفریط صرفاً مفهومی کمی نبوده است. شواهد متعددی در کتاب ارسطو وجود دارد که خلاف تفسیر صرفاً کمی از این مفاهیم است. در واقع، مراد او از اعتدال هم اعتدال کمی و هم کیفی بوده است. ارسطو پس از اینکه می‌گوید: «فضیلت، کیفیت هدف قرار دادن حد وسط است» (Aristotle, p.30 (1106b15)) و قاعده اعتدال فقط در حوزه اعمال و عواطفی چون ترس، تهور، میل، خشم، ترحم، لذت و درد که افراط و تفریط در آنها ممکن است، کاربرد دارد، در ادامه تصریح می‌کند:

می‌بینیم که اینها را می‌توان به نحو نادرست یعنی زیاد و کم احساس کرد در حالی که، به عکس، احساس آنها به هنگام درست و در مورد موضوعات درست و در برابر اشخاص درست و به علت درست و به نحو درست،<sup>۷</sup> هم حد وسط است و هم بهترین؛ و همین خود فضیلت است. در اعمال نیز افراط و تفریط و حد وسط هست. فضیلت با عواطف و اعمال سروکار دارد (ارسطو، *اخلاق نیکوماخوس*، ترجمه لطفی، ص ۶۴-۶۵).

در این متن ارسطو چند معیار کیفی که فاعل اخلاقی باید در اعمال و بروز احساسات خود آنها را ملاحظه کند بیان می‌کند: ۱. **زمان درست**: زمان‌سنجی و رعایت زمان عنصر مهم در فضیلت‌مندی یا رذیلت‌مندی اعمال و عواطف انسان است. مخصوصاً اعمالی که پاسخ و جوابی در مقابل اعمال دیگران محسوب می‌شود مسئله زمان‌سنجی مهم‌تر می‌شود. برای مثال در مورد مسئله خشم، از طرفی اگر انسان بلافاصله در مقابل توهینی که به او شده خشمگین نشود و صبر کند تا زمان دیگر خشم خود را نشان دهد، این سکوت او در آن لحظه حمل بر ترس یا بی‌اعتنایی او به شخصیت خویش می‌شود. از طرف دیگر بسیاری مواقع، زود خشمگین شدن

فاعل، حمل بر عدم صبوری و عصیبت او می‌شود؛<sup>۲</sup> موضوعات درست: تشخیص موضوع نیز دیگر معیار مهم دیگری است که فاعل با فضیلت باید در آن مهارت لازم را داشته باشد. خشم گرفتن بر جمادات یا حیوانات که اعمالشان از روی طبیعت و غریزه است نه علم و ادراک، یا بر کودک و نوزاد که رشد عقلی کامل نکرده، خشم نادرست نسبت به موضوع نادرست است؛<sup>۳</sup> اشخاص درست: شناخت شخصیت و شأن طرف مقابل نیز معیار دیگری است که در درستی یک رفتار مؤثر است. اعمال و عواطف ما نسبت به اشخاص مختلف باید متفاوت باشد. خشم در مقابل توهین یک شخص غریبه که اصلاً او را نمی‌شناسیم و حتی بر گردن ما ندارد به نحوی است و در مقابل توهین پدر، مادر، دوستان و آشنایان که حتی بر گردن ما دارند به نحوی دیگر است. مسلماً خشم در برابر توهین آشنایان باید خفیف‌تر از غریبه‌ها باشد؛<sup>۴</sup> علت و انگیزه درست: دلیل عمل و عاطفه نیز معیار مهم دیگر فضیلت‌مندی آن است. فاعلی که بدون دلیل درست و انگیزه درست کاری را انجام می‌دهد و عاطفه‌ای را بروز می‌دهد، فاعل فضیلت‌مندی به لحاظ اخلاقی نیست. فاعل فضیلت‌مند وقتی خشم می‌گیرد، به دلیل درست و با انگیزه درست خشم می‌گیرد؛<sup>۵</sup> روش و اندازه درست: اندازه، معیار کمی و روش معیار کیفی است. معیار کمیت و کیفیت در هر عمل و عاطفه‌ای، مهم‌ترین معیارهای فضیلت‌مندی و درستی عمل است. خشم باید به اندازه درست و به روش درست ابراز شود.

بنابراین، قیود به کار رفته از سوی ارسطو در مورد خشم درست، همگی دلالت روشن دارند که معیار اعتدال یک معیار کمی صرف نیست و ما باید به کیفیت عواطف و احساسات خود نیز توجه داشته باشیم. معیار کیفیت، معیار کمی و زیادی نیست بلکه معیار «تناسب» است یعنی باید ملاحظه زمان، مکان، شرایط و نحوه بروز احساسات را نیز کرد.

به نظر می‌رسد اضافه شدن کلمه «درست»<sup>۸</sup> به جهات مختلف عمل، در نقل قول پیشین از ارسطو و معادل شدن زیاد و کم با وصف «نادرست»<sup>۹</sup>، نشان می‌دهد که از نظر ارسطو اصطلاح جایگزین برای «اعتدال» و «حد وسط»، اصطلاح «حد درست» است. این اصطلاح جایگزین، به ویژه در مورد اعمال و عواطفی که قابل ارزیابی کمی نیستند بیشتر به کار می‌رود. در نتیجه، اصطلاح جایگزین برای «افراط و تفریط» یا «زیادی و کمی» نیز اصطلاح «نادرست» است. بر این اساس، قاعده اعتدال ارسطو را می‌توان به این شکل بیان کرد: در اعمال و عواطف دارای امتداد و قابل تقسیم به زیادی و کمی و وسط، فضیلت اخلاقی همیشه در حد وسط قرار دارد و

رذیلت اخلاقی در حد افراط و تفریط، و در امور کیفی و اعمال و عواطف بدون امتداد، فضیلت اخلاقی همیشه حد درست آنها است و رذیلت اخلاقی، حد نادرست.

همچنین، با توجه به این نکته که ارسطو خود تصریح می‌کند حد وسط در برخی از اعمال، در نقطه دقیقاً وسط، با فاصله یکسان از طرفین، قرار ندارد بلکه ممکن است به یکی از طرفین نزدیک‌تر باشد، می‌توان گفت در اعمال و عواطف دارای امتداد نیز مراد اصلی وی «حد درست» است که البته این حد درست همیشه محصور به دو طرف افراط و تفریط است. بنابراین شکل نهایی قاعده اعتدال به این صورت خواهد بود:

در هر عمل و عاطفه‌ای، فضیلت اخلاقی، حد درست از آن عمل و عاطفه است که همواره بین دو حد نادرست قرار دارد

یا اگر بخواهیم آن را به شکل عمل‌گرایانه‌تر بیان کنیم:

در هر عمل و عاطفه‌ای حد درست را انتخاب کنید و از حد نادرست پرهیزید

که مراد از «حد درست» اعم از حد وسط دقیق کمی، حد وسط غیر دقیق کمی (یا توسط) و حد متناسب و متوازن (کیفی) است. از نظر ارسطو این حد درست توسط شخص دارای حکمت عملی و بوسیله عقل معین می‌شود (ارسطو، اخلاق نیکوماخوس، ترجمه لطفی، ص ۶۶).

## ۵. نسبت دادن افراط و تفریط به فضیلت

یکی دیگر از اشتباهاتی که در تقریر قاعده اعتدال ارسطو رخ می‌دهد این است که متعلق افراط و تفریط را «فضیلت» قرار می‌دهند. به عنوان مثال، گفته می‌شود: تهور و شره رذایلی هستند که از افراط در شجاعت و عفت و جبن و خمودی رذایلی هستند که از تفریط در شجاعت و عفت پدید می‌آیند. جلال‌الدین دوانی، از حکیمان مسلمان پیرو ارسطو، در تقریر قاعده اعتدال می‌نویسد:

هر فضیلتی را حدی است که چون از آن تجاوز نمایند خواه به افراط و خواه به تفریط، به رذیلت گراید پس فضایل به منزله اوساطند و رذایل به منزله اطراف (دوانی، ص ۳۶).

یا مرحوم ملامهدی نراقی می‌گوید:

برای هر فضیلتی، حد معینی است و تجاوز از آن به سوی افراط و تفریط، منجر به رذیلت می‌شود. پس فضایل به منزله وسط هستند و رذایل به مثابه اطراف (نراقی،

ص ۱۰۵).

این تعابیر ناشی از کم‌دقتی است. همان‌طور که در تبیین قاعده اعتدال بیان شد، ارسطو تصریح دارد که این قاعده در مورد عمل یا عاطفه به کار می‌رود نه در مورد فضایل و رذایل. وی در تطبیق طرح کلی فضیلت بر فضایل جزئی، سه حد افراط، تفریط و حد وسط را به اعمال و عواطف نسبت می‌دهد و می‌گوید:

در دادن و گرفتن پول، حد وسط گشاده دستی است و افراط و تفریط اسراف و خست. ... در مورد افتخار و ننگ، حد وسط بزرگمنشی است، افراط خودبینی و تفریط بی‌همتی. ... در مورد خشم نیز افراط و تفریط و حد وسط وجود دارد ... (ارسطو، ص ۶۹-۶۸).

وی به کارگیری قاعده اعتدال را در مورد خود فضایل و رذایل نادرست می‌داند و می‌گوید نباید انتظار داشت که برای حد وسط نیز افراط و تفریطی باشد؛ نه برای افراط و تفریط حد وسطی است و نه برای حد وسط، افراط و تفریطی (همان، ص ۶۷-۶۶) بنابراین، فضیلت اخلاقی، هیچ حدی ندارد و از افراط در آن، رذیلتی پدید نمی‌آید بلکه تماماً فضیلت است.

## ۶. رابطه خطی بین فضایل و رذایل

کانت بر اساس تفسیر نادرست خویش از قاعده اعتدال، که اعتدال را به حد وسط تفسیر کرده و رابطه حد اعتدال را با دو طرفش تنها یک رابطه کمی می‌دانست، رابطه فضایل و رذایل اخلاقی را صرفاً یک رابطه خطی می‌داند که بر اثر افزایش یا کاهش عمل از یکی می‌توان به دیگری رسید.<sup>۱۱</sup> یعنی فضایل و رذایل اخلاقی هیچ تفاوتی در ماهیت عمل با یکدیگر ندارند مگر به واسطه زیادی یا کمی مقدار. لذا وی به ارسطو اشکال می‌گیرد که چگونه ممکن است فضایل در حد وسط میان دو رذیلت افراط و تفریط باشند که می‌توان با افزایش تدریجی، از نقطه تفریط یا با کاهش تدریجی از نقطه افراط، به حد وسط رسید. مثلاً فضیلت سخاوت در حد وسط میان دو رذیلت اسراف و خست است که از افزایش تدریجی صفت خست و کاهش تدریجی صفت اسراف به سخاوت نایل می‌شویم.<sup>۱۱</sup>

این اشکال نیز ناشی از کژفهمی و تحلیل نادرست نظریه ارسطوست. تحلیل درست این است که از نظر ارسطو در اعمال دارای کمیت و مقدار که امکان تحقق زیادی و کمی در مقدار عمل وجود دارد، فضیلت در حد اعتدال و وسط قرار دارد و رذایل در حد افراط و تفریط؛ با رعایت

اعتدال، فضیلت حاصل می‌شود و با کاهش یا افزایش مقدار عمل، رذایل. بنابراین رابطه خطی و زیادی و کمی، در مقدار عمل قابل تصور است نه اینکه بین خود فضایل و رذایل رابطه خطی باشد. اشتباه کانت این بود که گمان کرده است مراد ارسطو این است که بر اثر افزایش سخاوت، رذیلت اسراف حاصل می‌شود در حالی که مقصود او این است که بر اثر افزایش عمل بخشش، رذیلت اسراف حاصل می‌شود.

نتیجه

ارسطو در کتاب/اخلاق نیکوماخوس با طرح قاعده اعتدال اولاً درصدد تبیین ماهیت فضیلت است؛ ثانیاً قاعده عملی برای کسب فضیلت ارائه کرده است. مراد وی از اعتدال، صرفاً اعتدال کمی و هدف قرار دادن مقدار متوسط نیست بلکه اعتدال کیفی یعنی عمل کردن متناسب با شرایط و موضوع به تعبیر دیگر، رفتار به نحو درست، به هنگام درست، در مورد دست، با علت درست و نسبت به اشخاص درست نیز مراد است. بنابراین قاعده اعتدال ارسطو دو تقریر دارد: یک تقریر مربوط به اعمال دارای امتداد و قابل زیادی و کمی است که ارسطو در آنجا توصیه به انتخاب حد وسط و پرهیز از افراط و تفریط می‌کند و یک تقریر مربوط به کیفیت اعمال است که در آنجا به ما توصیه می‌کند عمل را به نحو درست و متناسب با شرایط و موقعیت انجام دهیم. نکته مهم دیگر این است که قاعده اعتدال صرفاً در مورد اعمال و عواطف مجاز و اخلاقی به کار می‌رود و معیاری برای تشخیص فضیلت‌مندی عمل است، اما این قاعده در مورد رذایل و همچنین در مورد فضایل اخلاقی به کار نمی‌رود. لذا در برخورداری از فضایل اخلاقی افراط و تفریط معنا ندارد و انسان هر چه بیشتر از فضایل و هر چه کمتر از رذایل برخوردار باشد بهتر است.

## توضیحات

۱. ترجمه سلجوقی در این قسمت، روان‌تر و فنی‌تر است.

2. conceptual
3. excellent
4. moderation
5. equilibrium

۶. با اندک تصرفی در ترجمه محمد حسن لطفی.

۷. در ترجمه صلاح الدین سلجوقی این چهار معیار چنین ترجمه شده است: «در کدام وقت، شایسته ماست و در کدام مواقع و به مقابل کدام کس، و برای چه و تا چه اندازه» (ص ۵۷). در ترجمه دیوید راس آمده است: *but to feel them at the right times, with reference to the right objects, towards the right people, with the right motive, and in the right way* (Ross, p.30)

8. right

9. wrong

۱۰. کانت در فلسفه فضیلت می گوید: «در نکوهش و تقبیح این رذیلت [خست] و نشان دادن اینکه تعریف فضیلت و نیز رذیلت بر مبنای صرفاً درجه بندی [ترجمه کمی بهتر است]، خالی از دقت است می توان مثال مناسبی آورد و در عین حال نارسایی این اصل ارسطویی را نشان داد که فضیلت حد وسط بین افراط و تفریط است: یعنی وقتی من اقتصاد صحیح را حد وسط بین اسراف و خست لحاظ کنم و این حد وسط از لحاظ درجه [کمیت] و مقدار باشد، در این صورت، یک رذیلت برای رسیدن به یک رذیلت دیگر باید از یک فضیلت عبور کند و این بدان معناست که فضیلت چیزی جز کاهش و حتی فقدان رذیلت نخواهد بود.» (کانت، ایمانوئل، *فلسفه فضیلت*، ترجمه منوچهر دره بیدی، ص ۹۷) این تصویر برای فهم مراد کانت کمک می کند: *خست \_ سخاوت \_ اسراف*

11. Gottlieb, p.22

#### منابع

ارسطو، *اخلاق نیکوماخوس*، ترجمه محمد حسن لطفی، تهران، طرح نو، ۱۳۷۸.  
\_\_\_\_\_، *اخلاق نیکوماخوس*، ترجمه صلاح الدین سلجوقی، ناشر: محمد ابراهیم شریعتی افغانستانی (عرفان)، ۱۳۸۶.  
الجابری، محمد عابد، *العقل الاخلاقی العربی*، بیروت، مرکز دراسات الوحدة العربیه، ۲۰۰۱.

بدوی، عبدالرحمان، *الأخلاق النظرية*، ج ۲، الكويت، انتشارات وكالة المطبوعات، ۱۳۷۶.

برن، ژان، *ارسطو و حکمت مشاء*، ترجمه سید ابوالقاسم پورحسینی، تهران، امیرکبیر، ۱۳۷۳.

دوانی، جلال‌الدین، *لوامع الاشراف فی مکارم الاخلاق*، نسخه خطی، قم، کتابخانه آیت‌الله مرعشی نجفی.

طوسی، خواجه نصیرالدین، *اخلاق ناصری*، قم، انتشارات علمیة اسلامیة، ۱۴۱۳ق.

نراقی، مهدی، *جامع السعادات*، چ ۲، قم، مؤسسه مطبوعاتی اسماعیلیان، ۱۳۸۳.

Aristotle, *The Nicomachean Ethics*, Trans. David Ross, Oxford University Press, Oxford, 2009.

Gottlieb, Paula, *The Virtue of Aristotle's Ethics*, Cambridge University Press, New York, 2009.

Rapp, Christof, "What Use is Aristotle's Doctrine of the Mean?", In *The Virtuous Life in Greek Ethics*, Reis, Burkhard (ed.), Cambridge University Press, New York, 2006.

Urmson, J.O., "Aristotle's Doctrine of the Mean" in *Essays on Aristotle's Ethics*, Edited by Oksenberg Rorty, University of California Press, 1980.



## تقسیم موجود به واجب و ممکن، ابتکار فلسفی فارابی و ابن سینا

مریم سالم\*

### چکیده

ابن سینا در ارائه نظریات وجودشناسانه خود از دو واژه واجب و امکان که ابتکار فارابی بودند، بسیار مدد می‌گیرد، دو واژه‌ای که سبقه کم‌رنگی در آراء فلاسفه پیش از فارابی و ابن سینا دارد و جسته و گریخته می‌توان ردپایی از آنها را نزد فلاسفه یونان باستان یافت، این ردپا در ارسطو پررنگ‌تر می‌شود، اما به شکل منطقی مطرح می‌شود نه فلسفی و در باب قضا یا به آنها پرداخته می‌شود و به موجودات عینی و وجود سرایت نمی‌کند. با ابتکار فارابی و ابن سینا در به کارگیری نظریه واجب و امکان فلسفی و تقسیم موجود به واجب و ممکن، فلسفه هستی‌شناسی مشایی، شکلی متمایز به خود می‌گیرد و وجود خدا و عالم و مسئله خلقت که تا پیش از این مطرح نبود، بهتر تبیین می‌شود.  
کلید واژه‌ها: ضرورت، واجب، امکان، مواد ثلاث، ارسطو، ابن سینا.

### مقدمه

در نظام فلسفی ابن سینا علاوه بر دو واژه وجود و ماهیت که اساس و زیرساخت فلسفه هستی‌شناسانه وی هستند، دو واژه واجب و ممکن هم به چشم می‌خورند که نه تنها در فلسفه هستی‌شناسی سینیوی نقش عمده دارند، بلکه پایه اصلی مبحث خداشناسی فلسفه ابن سینا نیز هستند. فارابی و ابن سینا توانستند با به کارگیری این دو واژه مسئله خلقت را که تا پیش از آنها به

خوبی و درستی تبیین نشده و سبب بروز مشکلات عدیده‌ای از سوی متشرعان شده بود، تبیین فلسفی نمایند و رابطه خدا و موجودات را به خوبی روشن سازند. علت موفقیت فارابی و ابن سینا در توجیه خلقت و عدم موفقیت فلاسفه پیشین این پرسش را به ذهن می‌رساند که تا چه حد مبحث وجوب و امکان، ابتکار فارابی و ابن سینا است؟ آیا فلاسفه پیش از وی، از ارسطو گرفته تا کندی، به این مسئله توجه داشته‌اند یا نه؟ به خصوص زمانی که نظر به منطقیات موجهات می‌شود و ردپای جهات ضرورت و امکان در منطق ارسطو مشاهده می‌شود. بنابراین باید دید چه ارتباطی بین جهات وجوب و امکان در منطق ارسطو و اصطلاحات وجوب و امکان در فلسفه اسلامی وجود دارد؟ آیا ارسطو در فلسفه نیز از وجوب و امکان سخن می‌گوید؟ آیا مبحث وجوب و امکان سینوی ارتباط مستقیم با تمایز وجود و ماهیت دارد یا نه و اصلاً مقسم مواد ثلاث در فلسفه چیست؟

با توجه به آثار ابن سینا درمی‌یابیم که اصطلاحات وجوب (ضرورت)، امکان و امتناع که به مواد ثلاث معروفند، هم در منطق، در بحث موجهات و هم در فلسفه، در امور عامه و هم در الهیات و خداشناسی، از اهمیت بسزایی برخوردارند و هر یک از این علوم به نحوی خاص از این اصطلاحات استفاده کرده‌اند. در امور عامه، وجوب و امکان از احکام موجود بماهو موجود است و از تقسیمات اولی موجود، تقسیم آن به واجب و ممکن است که با توجه به دوگانه‌نگاری وجود و ماهیت تفسیر می‌شود، طوری که اگر وجود برای ماهیت ضروری باشد، آن را واجب می‌نامند که به واجب بالذات، بالغیر و بالقیاس الی الغیر تقسیم می‌شود و اگر وجود ضروری نباشد، اما عدم وجود ضروری باشد، آن را ممتنع می‌نامند که یا بالذات است، یا بالغیر یا بالقیاس الی الغیر و اگر وجود برای ماهیت نه ضرورت وجود داشته باشد، نه ضرورت عدم، ممکن خواهد بود. پس ماهیت در مقایسه با وجود، یا واجب است یا ممتنع یا ممکن. این تقسیم حصر عقلی و دایر بین نفی و اثبات است و شق دیگر محال است.

بنابراین تقسیم ثنایی موجود به وجوب و امکان، بعد از تمایز مابعدالطبیعی وجود و ماهیت، از مهم‌ترین و زیربنایی‌ترین مباحث فلسفه وجودی ابن سینا است و بدون آنها تبیین و اثبات وجود خدا و مخلوقات امکان پذیر نخواهد بود.

بحث منطقی مواد ثلاث ناظر به وجود نیست و از نسبت بین موضوع و محمول در قضایا به دست می‌آید، لذا جهت بحث مواد ثلاث در امور عامه فلسفه و منطقیات متفاوت است.

در این مقاله، با بررسی پیشینه بحث وجوب و امکان در آثار فلاسفه پیش از ارسطو و تبیین نظر فارابی و ابن سینا در آثار مختلفشان این نکته را ثابت می‌کنیم که به کارگیری دو مفهوم واجب و ممکن برای اتصاف موجودات خارجی، اولین بار از سوی فارابی و ابن سینا مطرح شده است و در فلاسفه پیشین سابقه‌ای نداشته است. از این رو فارابی و ابن سینا با به کارگیری این دو مفهوم به تبیین نظام خلقت و رابطه خدا با مخلوقات می‌پردازند، امری که تا پیش از آنها مطرح نشده بود یا اگر مطرح شده بود (مثلاً در نظام نوافلاطونی)، نواقص بسیاری داشت و با آنچه در ادیان ابراهیمی مطرح می‌شد، در تضاد بود.

### پیشینه بحث وجوب و امکان نزد فلاسفه مشایی پیش از ابن سینا

#### ۱. ارسطو

ارسطو در *فیزیک*، *متافیزیک* و *منطق*، از ضرورت (وجوب)<sup>۱</sup>، امکان<sup>۲</sup> و اتفاق<sup>۳</sup> سخن می‌گوید. به نظر وی در منطق، بخش عبارت (ارسطو، ۱۸، ب، ۲۹)، هر قضیه‌ای که بیان می‌شود باید جهت ضرورت یا امکان را داشته باشد و جهت ضرورت از آن اموری است که وجودشان، به خاطر وجود علتشان، ضروری شده است؛ اما جهت امکان برای اموری است که علت مشخص و قطعی ندارند تا طرف سلب یا ایجاب آنها را ضروری کند؛ بلکه می‌توانند باشند یا نباشند، مثل روی دادن جنگ در آینده. در این مثال، روی دادن جنگ ضروری نیست، به گونه‌ای که خلاف آن ممتنع باشد، بلکه می‌تواند بنا به دلایلی نامشخص، جنگ واقع نشود. بنابراین هر یک از طرفین می‌توانند در آینده رخ دهند. اگر قرار بود همه چیز در عالم ضروری باشد، امور اتفاقی و عرضی که علت خاص و مشخصی ندارند تا وجودشان را ضروری سازد، نمی‌توانستند موجود باشند و حال آنکه این امور موجودند<sup>۴</sup> (همانجا). بنابراین جهات وجوب و امکان و نیز ممتنع (ناممکن، adunaton) از جمله جهات یا مواد قضایا هستند که هیچ قضیه‌ای خالی از آنها نیست.

در *متافیزیک* هم امور عرضی و اتفاقی را مقابل امور ضروری یا واجب قرار می‌دهد و معتقد است، اموری که ضروری نباشند و وجود همیشگی و دائمی نداشته باشند و علت مشخصی برای وجود آنها نتوان در نظر گرفت، عرض (sumbenai به معنای رویداد عرضی یا اتفاقی) نام دارند (اب، ۱۰۲۶، ۳۰)، مثل باریدن برف یا وقوع سرما در تابستان (اب، ۱۶۴، ۳۶).

اعراض ناموجود نیستند و از هستی بهره‌مندند، ولی وجود ضروری، دائمی، همیشگی یا اکثری ندارند و می‌توانند باشند یا نباشند (۱۰۲۶، ب، ۳۰) و نتیجه اجتماع تصادفی علی هستند که می‌توانند هیچ ارتباطی با هم نداشته و نامنظم و نامحدود باشند (۱۰۶۵، آ، ۲۸؛ ۱۱۹۸، آ، ۲). او گاهی ماده را علت اعراض می‌داند، زیرا در میان علل چهارگانه ماده می‌تواند به گونه‌های مختلفی وجود داشته باشد (۱۰۲۷، آ، ۱۵).

به نظر ارسطو هیچ علمی عهده‌دار بحث از عرض<sup>۵</sup> نیست، زیرا هر دانشی یا در باره چیزی است که همیشه یا در اکثر هست؛ چیزی که به ندرت و در اثر اتفاق روی دهد متعلق هیچ دانشی نیست (۱۰۲۷، آ، ۲۰؛ ۱۰۶۴، ب، ۱۵).

ارسطو در کتاب *دلتای متافیزیک*، معانی ضرورت را این‌گونه بیان می‌کند:

۱. ضروری به چیزی گفته می‌شود که بدون آن، به عنوان یک شرط یا علت همراه، زیستن ممکن نباشد. مثل تنفس و تغذیه برای جاندار، یا مصرف دارو برای رهایی از بیماری.

۲. به معنای اجباری و اجبار، یعنی آنچه که با وجود انگیزه و گزینش آزادانه، ما را از انجام کار باز می‌دارد و سبب می‌شود چیزی خلاف اختیار ما رخ دهد که برای ما دردناک و اذیت‌ناپذیر است.

۳. چیزی که نمی‌تواند به گونه‌ای دیگر باشد و این معنا، همه معانی دیگر ضروری را در برمی‌گیرد (۱۰۱۵، آ، ۳۵-۲۰).

علت ضروری بودن از نظر ارسطو، در برخی چیزها، در خود آنهاست و در برخی، در غیر آنهاست و به واسطه علتی خارج از خود ضروری می‌شوند. آنها که علت ضرورتشان در خودشان است (فی حد ذاته ضروری هستند)، خود، علت ضرورت سایر اشیا هستند. بنابراین ضروری به معنای نخستین و حقیقی آن، موجود بسیط است، زیرا ممکن نیست به حالات و گونه‌های مختلف دربیاید و فقط یک شکل و حالت دارد. پس اگر چیزهای جاویدان و نامتحرک وجود داشته باشند، در آنها هیچ چیزی اجباری و خلاف طبیعتشان نیست و وجودشان ذاتاً ضروری است (۱۰۱۵، ب، ۱۵-۱۰).

البته ضرورت از نظر ارسطو، هم در موجود محرک نامتحرک قابل لحاظ است (به دلیل بساطت ذاتش) و هم در اشیا طبیعی متحرک. به نظر وی، ضرورت در اشیا طبیعی در ماده است؛ مثلاً آهنی بودن اهره برای آن ضروری است، زیرا اگر آهنی نباشد، نمی‌تواند عمل بریدن

را که غایت آن است و علت ماده است انجام دهد. اما ماده‌ای که معلول غایت است و اگر غایت نباشد این ماده ضرورتاً چنین و چنان نخواهد بود (۲۰۰ آ)، پس در اشیای مادی دو ضرورت وجود دارد: ضرورت مادی و ضرورت غایی (برای اطلاع بیشتر از رابطه این دو نوع ضرورت رک. Lloyd, VII, P.75). پس ضرورت در محرک‌های نامتحرک ذاتی است و علت آن، وجود بسیط آنهاست؛ اما در غیر آنها ضرورت به واسطه علتی است که آن علت ماده و غایت است و غایت نقش مهم‌تری را ایفا می‌کند.

با توجه به آنچه مطرح شد می‌توان گفت ضرورتی که ارسطو در فلسفه به کار می‌گیرد شبیه به همان رابطه ضروری در منطق است که جزء جهات قضایا محسوب می‌شود، رابطه‌ای که به واسطه آن وقوع شیء ضروری می‌شود و شیء چاره‌ای جز موجود شدن ندارد، خواه به ذاته این اتفاق بیفتد، خواه به واسطه علت.

این ضرورت در آثار اغلب فلاسفه پس از ارسطو، در دوره یونانی‌مآبی، به طور جدی پیگیری می‌شود. یکی از اصطلاحات رایج و کلیدی نزد رواقیون ضرورت است که اصل پیوند دهنده اشیا و حاضر در آنها و ذات آنهاست. این اصل همان سرنوشت، تقدیر، قانون، مشیت و عنایتی است که در نگاه رواقی با خدا یکی است و چیزی و کسی را یارای گریز از آن نیست. این ضرورت ناشی از نظام علی و معلولی است که به طور جبری بر عالم حاکم است. در این دیدگاه خدا به عنوان موجودی مشخص که در سلسله علل قرار داشته باشد و این نظم علی را پدید آورده باشد لحاظ نمی‌شود، بلکه خود این نظام، خداست<sup>۱</sup> (Inwood, p.138-140).

نوافلاطونیان نیز به ضرورت حاکم بر عالم و سرنوشتی که حاکی از این ضرورت است اعتقاد دارند و این ضرورت را چیزی می‌دانند که همیشه علت به معلول می‌دهد و زنجیره علل ادامه می‌یابد تا به علت نخستین که همان خداست و خارج از عالم است برسد. این ضرورت با اختیار آدمی در تعارض نیست و موجب بروز جبر نمی‌شود (فلوطين، رساله اول از اثنا د سوم؛ ص ۳۵۱-۲۹۲ و رساله چهارم از اثنا د پنجم، ص ۷۱۵).

از این رو می‌توان گفت از نظر فلاسفه یونانی و رومی ضرورت، بیشتر، رابطه‌ای است که بین علت و معلول اتفاق می‌افتد و به موجب آن وجود معلول قطعی می‌شود (ضرورت علی یا وجوب بالغیر سینوی). اما یک نوع ضرورت هم وجود دارد که ارسطو به آن اشاره می‌کند و آن را ذاتی می‌داند که ربطی به علت ندارد. این ضرورت در موجود محرک نامتحرک و نیز در موجودات

طبیعی وجود دارد. ارسطو در ارتباط با ضرورت ذاتی در موجودات بسیط سخن اضافه‌ای نمی‌گوید و فقط به ضرورت مادی و غایی موجودات طبیعی می‌پردازد، اما همین نکته می‌توانسته الهام‌بخش نظریه وجود ذاتی در نظر فارابی باشد.

## ۲. کندی و فارابی

با بررسی آثار کندی درمی‌یابیم که وی از واجب و ممکن سخنی نگفته است، فقط مطلبی کوتاه در مورد موجود ازلی و ویژگی‌های آن بیان می‌کند که منطبق بر ویژگی‌های واجب‌الوجود بالذات است (کندی، ص ۱۳). او از طریق حدوث زمانی عالم و نیازمندی آن به محدث، وجود خدا را اثبات می‌کند (سزکین، ج ۴، ص ۷۵) و از وجوب و امکان سخنی به میان نمی‌آورد.

فارابی به وضوح بحث وجوب و امکان را مطرح کرده است و در واقع مبدع این بحث در فلسفه بوده است و با الهام از ضرورت، عرض و اتفاق ارسطو، وجوب و امکان را در فلسفه و امور عامه بحث کرده است.

به نظر فارابی، وجود، وجوب و امکان، از معانی هستند که توسط تصور قبلی دیگر تصور نمی‌شوند، بلکه در ذهن واضح هستند و اگر در مورد آنها صحبت کنیم، به خاطر تنبه و روشن شدنشان است، نه تعریف به واسطه امری روشن‌تر از آن (الدعاوی القلییة، ص ۲).

اموری که داخل در وجود هستند (موجودات)، به دو قسم تقسیم می‌شوند، آنهایی که وجودشان بذاته واجب است و از فرض عدمشان، محال لازم می‌آید که واجب‌الوجود نام دارند و آنهایی که با فرض عدم وجودشان، محال لازم نمی‌آید که ممکن‌الوجود نام دارند. ممکن‌الوجود بالذات، واجب‌الوجود بالغیر است و برای موجود شدن به علت نیاز دارد (همان، ص ۳؛ عیون المسائل، ص ۴) و وجودش از ناحیه ذاتش نیست (شرح رساله زینون، ص ۳؛ فصوص الحکم، ص ۵۰ و سزکین، ج ۱۶).

به نظر فارابی، هر چیزی را می‌توان در این تقسیم سه‌گانه قرار داد: الف. چیزی که نمی‌تواند موجود نشود؛ ب. چیزی که نمی‌تواند موجود شود؛ ج. چیزی که می‌تواند هم موجود شود و هم موجود نشود. این مجموع مقتضی وجود طرفین است و دو قسم اول، طرف و قسم سوم

وسط است. همه موجودات داخل در دو قسم اولی و سومی هستند. اینها به خاطر جوهر و طبیعتشان اینگونه هستند و این خواص ناشی از غیر نیست (فصول منترعه، ص ۷۸).

می توان تقسیم ثلاثی فوق را به صورت رباعی هم بیان کرد، به این ترتیب: الف. چیزی که اصلاً نمی تواند موجود نشود که افضل موجودات است؛ ب. چیزی که اصلاً نمی تواند موجود شود و موجود نیست؛ ج. چیزی که نمی تواند در یک زمان مایی موجود شود که وسط بین اولی و چهارمی است و از اولی ناقص تر و از دومی کامل تر است؛ د. چیزی که می تواند موجود شود و می تواند موجود نشود که اخس و انقص موجودات است و سه قسم است: ۱. اکثراً موجود است؛ ۲. اقلماً موجود است؛ ۳. به طور تساوی موجود است. قسم سوم وسط و دو قسم اول و دوم طرف هستند (همان، ص ۷۹-۷۸). در این سه قسم، فقط اموری که به طور اکثری ممکن الوجود هستند در معرض تجربه قرار می گیرند (رسالتان فلسفیان، ص ۵۲-۵۱) و ممکن بالذات با ممکنی که نسبت به کسی که به آن جهل دارد و ممکن نامیده می شود فرق دارد. هر ممکنی مجهول است، ولی هر مجهولی ممکن نیست (همان، ص ۵۳).

به نظر فارابی واجب الوجود بالذات جنس و فصل وحد، موضوع، عوارض و... ندارد. سبب اول همه موجودات است و وجودش اقدم و اکمل است و از جمیع انحاء نقص مبراست و علت فاعلی، غایی، صوری و مادی ندارد. وجودش لا حق بر ماهیتش نیست و ماهیت او همان انیتش است و دائم الوجود است (فصول منترعه، ص ۵۲؛ فصوص الحکم، ص ۵۳؛ التعليقات، ص ۳۷؛ عیون المسائل، ص ۴؛ الدعای القلییه، ص ۳).

مسئله وجوب و امکان را فارابی خیلی بسط نمی دهد و با استفاده از این تقسیم وجود خدا را از طریق برهان وجوب و امکان ثابت می کند، اما ابن سینا تلاش می کند که این نظریه را بسط دهد و بهتر تبیین نماید.

### ۳. ابن سینا

ابن سینا مطالبی را که فارابی مطرح کرده است، اساس فلسفه وجود شناسی و الهی خویش قرار می دهد و شاید به همین دلیل است که وی را مبدع این بحث در فلسفه می دانند. اگر ابن سینا نبود تمام ابتکارات فارابی که به اجمال بیان شده بود ابتر و بی نتیجه می ماند.

از نظر ابن سینا، موجودات یا واجب الوجودند یا ممکن الوجود (التعلیقات، ص ۲۶). واجب الوجود، موجودی است که فرض موجود نبودن و عدمش، مستلزم محال است، بر خلاف ممکن الوجود که غیر ضروری الوجود و العدم است (امکان به معنای خاص) (الهیات نجات، ص ۲۲۴). در واقع واجب الوجود موجودی است که با نظر به ذاتش، وجودش واجب است، اما ممکن الوجود با نظر به ذاتش، وجودش واجب نیست، اگر چه ممتنع هم نیست، زیرا اگر ممتنع بود موجود نمی شد (الهیات شفا، ص ۳۷). ممکن، وجودش را مرهون علت است؛ به شرط وجود علت، وجودش واجب می شود و به شرط نبودن علت، وجودش ممتنع می شود، ولی به خودی خود و صرف نظر از علت ممکن است (الهیات دانشنامه علایی، ص ۶۵؛ الاشارات، ج ۱۸، ص ۳).

بنابراین از نظر ابن سینا، وجود هر شیئی یا واجب است، یا واجب نیست. اگر واجب باشد، یا این وجوب وجود، ذاتی آن است یا آنکه آن را از غیر دریافت کرده است، مثل عدد چهار که بالذات واجب نیست، ولی با فرض وجود دو و دو، واجب می شود و یا سوختن در برخورد عامل سوزاننده و سوزنده (الهیات نجات، ص ۲۲۵).

هر چیزی که وجوب وجودش لذاته باشد، نمی تواند به واسطه غیر واجب شده باشد. بنابراین واجب الوجود بالذات نمی تواند واجب الوجود بالغير باشد (همانجا). عکس آن این است که هر چیزی که وجودش از ناحیه ذاتش واجب نشده باشد، اگر ماهیت لا به شرطش را لحاظ کنیم، وجودش واجب نیست، و گرنه واجب الوجود بالذات می شد و ممتنع الوجود هم که نمی شد، زیرا در این صورت، اصلاً موجود نمی شد. پس چنین موجودی لذاته ممکن الوجود است و به شرط لای از علتش، ممتنع و به شرط وجود علتش، واجب است و وجودش، لا به شرط از علتش، غیر از وجودش به شرط علتش است. به واسطه اولی ممکن الوجود و به واسطه دومی، واجب الوجود می شود. پس هر وجودی که با غیرش، از حیث وجود معیت دارد، نه از حیث زمان، ذاتش بدون شرط غیرش، واجب نمی شود و ممکن خواهد بود (رسائل، ص ۶۹).

وجود فی نفسه ممکن الوجود با وجودش با لحاظ غیر تفاوت دارد. وجود فی نفسه اش، غیر مضاف است ولی وجود بغیره اش، مضاف است و اگر وجودی که از غیر می گیرد هم ممکن باشد و واجب نباشد، به یک غیری نیاز دارد تا حاصل شود و به تسلسل منجر می شود. پس



ممکن الوجود بالذات، تا وجودش از ناحیه غیرش واجب نشود، موجود نمی‌شود (همان، ص ۶۹ و ۲۴۲).

فرق وجود واجب بالذات یا به اصطلاح ابن‌سینا، حق اول، با موجودات دیگر (ممکن الوجودها) در این است که وجود حق اول از دیگری مستفاد نیست، بلکه در ذات خویش واجب است، ولی سایر موجودات، وجودشان ذاتی نیست و مستعار و مستفاد از حق اول است (رساله در حقیقت، ص ۶). بنابراین واجب‌الوجود بالذات نمی‌تواند واجب‌الوجود بالغیر باشد (الهیات نجات، ص ۲۲۵)، چرا که هر یک ویژگی‌های خاص خود را دارند. واجب‌الوجود، ضروری‌الوجود، فعل محض، مستقل از غیر، فاقد قوه و انفعال و سبب است و حقیقتش همان وجوب وجود است که هیچ‌گاه باطل و معدوم نمی‌شود (التعلیقات، ص ۸۹ و ۷۹). وجوب وجود ذاتی واجب‌الوجود است (همان، ص ۲۲۱، ۸۰) و وجودی که عارض بر ماهیت او شده باشد ندارد و حقیقتش همان انیت آن است (همان، ص ۲۲۵).

موجود ممکن هم یا به نحوی است که امکان وجودش در غیرش است، چنین موجودی، وجود بالقوه‌اش، مقدم بر وجود بالفعلش است و کائن و ممکن‌الوجود علی‌الاطلاق نام دارد یا آنکه امکان وجودش فی‌ذاته است. موجودی که امکان وجود، همراه آن نیست، به نحوی که مقدم بر آن باشد، وجود بالقوه‌اش مقدم بر وجود بالفعلش نیست که همان عقول و مبدعات هستند (همان، ص ۱۰۲ و ۲۶).

با توجه به آنچه گفته شد می‌توان گفت که ضرورت و امکان ارسطویی اگرچه می‌توانسته مقدمه‌ای باشد برای شکل‌گیری نظریه وجوب و امکان سینوی، ولی هنوز فاصله زیادی وجود دارد تا این نظریه بتواند شکل متافیزیکی بهتری به خود گیرد و به عنوان یکی از احکام موجود بما هو موجود جواز بحث در فلسفه را به خود اختصاص دهد و به عنوان یکی از مسائل فلسفی مطرح شوند، زیرا مسئله وجوب و امکان، آن‌گونه که ذهن فارابی و ابن‌سینا را به خود مشغول ساخت تا بر اساس تمایز وجود و ماهیت، بحث خلقت و اعطای وجود به ماهیت را تبیین فلسفی نمایند، ذهن ارسطو را درگیر نمود و ارسطو توانست بر اساس تمایز قوه و فعل و ماده و صورت، پیدایش را تبیین فلسفی نماید، اگرچه در اثبات خدا به عنوان علت فاعلی و ایجاد،

علاوه بر علت غایی و نیز وحدانیت غایت‌الغایات و محرک نامتحرک و نیز ارتباط محرک نامتحرک با موجودات محسوس مادی دچار مشکل شد.

برخی معتقدند علت اینکه تمایز بین واجب و ممکن جزء نظریات کلیدی در فلسفه مشاء اسلامی مطرح شد، اعتقادات کلامی و گرایش‌های نوافلاطونی بود، چیزی که در ارسطو مطرح نبود (Wisnovsky, p.227)؛ اما با بررسی آثار فارابی و ابن‌سینا درمی‌یابیم که هیچ‌یک از این دو متکلم نبوده‌اند تا بخواهند با وجهه کلامی به این بحث و نتایج مهم این بحث که یکی از آنها بحث تمایز وجود و ماهیت است بپردازند. نوع تفکر و نوع تلاشی که در اثبات موضوع می‌شود کاملاً فلسفی و عقلانی است و متکلمان نه این‌گونه بحث می‌کنند و نه این موضوع و تبعات آن را قبول دارند. فلاسفه مسلمان که در رأس آنها فارابی و ابن‌سینا قرار دارند، نه متکلم هستند و نه نوافلاطونی،<sup>۷</sup> اشتراک بحث در برخی مباحث، دلیل بر متکلم یا نوافلاطونی بودن آنها نیست. فارابی و ابن‌سینا در ابداع نظریات خویش از تمامی آراء پیشینیان خود سود برده‌اند، یا از آنها الهام گرفته‌اند یا به اصلاح و تکمیل آنها پرداخته‌اند.

#### مقسم وجوب و امکان در منطق و فلسفه

ابن‌سینا در فلسفه که از وجوب و امکان، به عنوان تقسیم اولی موجود بحث می‌کند، حرفی از امتناع نمی‌زند. بنابراین امتناع داخل در وجود نمی‌شود و مقسم وجوب و امکان نیز وجود و هستی یک شیء است (الهیات دانشنامه علایی، ص ۶۵؛ الهیات شفا، ص ۳۷). بنابراین وجود به واجب و ممکن تقسیم می‌شود و این تقسیم از تقسیمات اولی وجود است و وجوب و امکان از عوارض موجود بما هو موجود است و یک بحث کاملاً فلسفی است.

اما در منطق که مواد ثلاث، در نسبت بین محمول با موضوع، در قضایا، در نفس الامر مطرح می‌شود (فارابی، المنطقیات، ج ۲، ص ۱۸۴؛ ابن‌سینا، الاشارات، ج ۱، ص ۱۴۲-۱۴۱؛ منطق شفا، ص ۳۲)، مقسم موجود بما هو موجود یا مطلق وجود نیست و این تقسیم از تقسیمات اولی وجود نیست، بلکه در حیطه مفاهیم و ناشی از رابطه موضوع و محمول در قضایاست، به عبارت دیگر مقسم مواد ثلاث نسبت موجود بین موضوع و محمول در قضیه است. به این ترتیب که محمول در هر قضیه‌ای، چه سالبه باشد و چه موجه، یا نسبت به موضوع، ضروری الوجود است، در نفس الامر، مثل نسبت حیوان به انسان، وقتی می‌گوییم انسان حیوان

است، یا انسان حیوان نیست؛ یا ضروری نیست، نه وجودش و نه عدمش، مثل کاتب در قضیه انسان کاتب است، یا انسان کاتب نیست؛ یا نسبت ضروری العدم دارد، مثل نسبت سنگ به انسان در قضیه انسان سنگ است یا انسان سنگ نیست.

اما با بررسی مواد قضایا در منطق این نکته آشکار می‌شود که در منطق نیز مفهوم بما هو مفهوم ملاک نیست، بلکه مفهومی مد نظر است که حاکی از خارج باشد، زیرا واژه نفس الامر که ابن سینا و سایر فلاسفه، در تعریف مواد، بر آن تأکید می‌کنند به معنای تحقق در عالم خارج است. به عبارت دیگر نسبت بین موضوع و محمول با توجه به عالم عین مدنظر است، یعنی نسبت وجود محمول به وجود موضوع یا واجب است، یا ممکن و یا ممتنع. با توجه به این مطلب می‌توان گفت وجوب و امکان یا به طور کلی مواد، از عوارض مطلق وجود و از جمله معقولات ثانی فلسفی هستند و موطن اصلی آنها فلسفه است، اما می‌توانند از عوارض موجود مقید هم باشند و به نحو استطرادی در حوزه‌های غیر فلسفی بحث شوند. مثلاً در قضیه "انسان موجود"، مطلق وجود مطرح است، اما در قضیه "انسان کاتب"، موجود مقید (موجود کاتب) مطرح است. فلسفه با قضایایی که محمولشان وجود مقید است کار ندارد و این قضایا و کیفیت نسبت موجود بین موضوعها و محمولهای این قضایا در منطق که در صدد تحلیل و تجزیه اجزای قضایا و رابطه بین آنها است، بررسی می‌شود.

بنابراین مقسم وجوب، امکان و امتناع، وجود است و این سه مفهوم، معقول ثانی فلسفی و ناظر به عالم خارج هستند.

#### رابطه مواد ثلاث در منطق و فلسفه

همان‌طور که بیان شد، اگرچه مبحث مواد ثلاث ابتدا از سوی ارسطو و در منطق بحث شد و همین بحث منطقی ذهن فارابی را به خود مشغول ساخت، اما در واقع این بحث کاملاً فلسفی است و مواد ثلاث معقول ثانی فلسفی هستند، نه منطقی و به نحو استطرادی در منطق بحث می‌شوند. در منطق، جهات و مواد وجوب و امکان و امتناع، در نسبت هر محمولی با هر موضوعی، در نفس الامر سنجیده می‌شود، ولی در فلسفه فقط در نسبت وجود به ماهیت‌های لابه‌لایه شرط، دو جهت وجوب و امکان، مطرح می‌شود. بنابراین هر گاه وجود به ماهیتی نسبت داده

می‌شود، حمل وجود بر آن ماهیت، یا واجب است یا ممکن و یا ممتنع. اگر واجب باشد، یا وجوبش ذاتی است یا غیری.

ذهن فعال فارابی توانست مواد ارسطویی را به موطن اصلی خود که همان فلسفه است برگرداند و بحث هستی‌شناسی فلسفه را بر پایه آن استوار سازد و راه را هموار نماید تا ابن‌سینا و فلاسفه دیگر اسلامی، در این باب بیشتر و بهتر سخن بگویند. این تقسیم عملاً "مهم‌ترین تقسیم در فلسفه اسلامی است و بدون آن تبیین خلقت ناممکن خواهد بود.

### لوازم تقسیم مواد ثلاث

در فلسفه‌ای که بحث وجوب و امکان از مهم‌ترین مباحث آن به شمار می‌رود، مسائل فلسفی و ترتیب متافیزیکی آنها به گونه‌ای دیگر خواهد بود. در چنین نظام فلسفی که براساس تمایز میان وجود و ماهیت طرح‌ریزی شده است، الهیات به معنی الاخص و الهیات به معنی الاعم و به عبارت دیگر ربوبیات و امور عامه شکل می‌گیرد و این امر موجب گسترش مباحث واجب و احکام متفرع بر آن می‌شود، چیزی که در فلسفه‌های غیر اسلامی مشاهده نمی‌شود.

در فلسفه اسلامی با محوریت وجود تبیین چرایی عالم و سپس تبیین چگونگی آن مدنظر فلاسفه است، و حال آنکه در فلسفه ارسطو با محوریت حرکت و تغییر، پرسش از چرایی به گونه‌ای متفاوت مطرح می‌شود و خدا به عنوان محرک نامتحرک، در جایگاه علت غایی عالم نقش ایفا می‌کند نه در جایگاه علت فاعلی و هستی‌بخش به آن. به عبارت دیگر خدا نقش خالقیت و اعطای وجود به عالم را ندارد، بلکه به عنوان غایتی که فقط خود را می‌شناسد و به غیر خود عنایتی ندارد، متعلق شوق واقع شده و فلک را به حرکت درمی‌آورد (ارسطو، ۱۰۷۲، ۲۴). تفاوت بین نحوه شکل‌گیری، بحث و یافتن پاسخ به این چراها سبب شد که ذهن فارابی به سمت دو مقوله واجب و ممکن رهنمون شود و از آنها برای تبیین خلقت و نشان دادن تمایز بین وجود خدا و وجود مخلوقات استفاده کند، اما ذهن ارسطو به این سمت گرایش نیابد.

از طرف دیگر تمایز بین خالق و مخلوق که در فلسفه ابن‌سینا و فارابی به واجب و ممکن تعبیر شد، این حقیقت را نشان می‌دهد که ذات واجب‌الوجود متفاوت از ذات ممکن‌الوجود است و به گونه‌ای است که قوام ذات و وجودش نیازی به غیر ندارد. اما ذات ممکن‌الوجود در

هستی و قوام ذات نیازمند به غیر است، نیازی که هم به ذات شیء برمی گردد و هم به وجود و تحقق آن ذات در عین. اینجاست که ذهن فارابی و ابن سینا به سمت تمایز متافیزیکی بین وجود و ماهیت سوق می یابد و آنها نه تنها مفهوم وجود و ماهیت را متمایز از هم می دانند، تمایزی که نزد ارسطو مطرح بوده است، بلکه دامنه این تمایز را گسترده تر کرده و آن را منتزع از خارج می گیرند. به عبارت دیگر وجود و ماهیت در خارج تمایز حقیقی و واقعی ندارند، بلکه ذهن با تحلیل شیء خارجی تمایز وجود و ماهیت را درمی یابد، تمایزی که متافیزیکی و از سنخ معقولات ثانی فلسفی است، نه خارجی و از سنخ معقولات اولی و یا از سنخ مفاهیم کاملاً ذهنی یا منطقی.

#### نتیجه

فارابی و ابن سینا به دلیل تعلقشان به سنت فکری اسلامی و تلاششان در جهت ایجاد وفاق و رفع هرگونه تعارض بین دین و فلسفه یونانی اصطلاحات وجوب و امکان را که قبلاً در منطق بحث می شد، در معنای فلسفی به کار گرفتند و توانستند با استفاده از این دو واژه جهان بینی فلسفی-دینی خاصی ارائه دهند و بتوانند مسئله خلقت را تبیین نمایند.

ارسطو در متافیزیک از ضرورت و اتفاق سخن می گوید، اما موجودات را به ضروری و اتفاقی تقسیم نمی کند و خیلی بحث جدی، منسجم و مفصلی در این رابطه ندارد. از این رو می توان گفت که مبتکر بحث وجوب و امکان در مابعدالطبیعه فارابی و ابن سینا هستند؛ اگرچه که این بحث در منطق نیز توسط این دو فیلسوف به طور جدی پیگیری شده و تفصیل داده می شود، تفصیل و تقسیم بندی هایی که نزد ارسطو دیده نمی شود.

موطن اصلی مواد ثلاث فلسفه است و اینها از عوارض موجود بما هو موجود هستند، اما می توانند در سایر حوزه های علمی، از جمله در منطق بحث شوند.

#### توضیحات

۱. ananke به معنای ضرورت و وجوب است و در ترجمه های شرف هر دو معنا دیده می شود. در ترجمه انگلیسی مجموعه بارنز necessary آمده است.

۲. dunaton به معنای ممکن و در انگلیسی به معنای possibility

۳. tukhe(chance) به معنای بخت، اتفاق و تصادف

۴. زیرا تجربه وجود چنین پدیده‌هایی را تأیید می‌کند.

۵. ارسطو عرض را به معنای مقسم مقولات عرضی(کم، کیف و ...) و در مقابل جوهر لحاظ نمی‌کند و در منطق حرفی از عرض نمی‌زند، بلکه عرض را به معنای موجود اتفاقی که ناشی از بخت و تصادف است در نظر می‌گیرد.

۶. خدا اصل پیونددهنده اشیاست و عقلی است که علت همه اشیا و حاضر در آنها و ذات آنهاست و قانونی است که همه عالم طبیعت در سیطره آن و تحت نفوذ آن است و چیزی و کسی را توانایی سرپیچی از آن نیست. این قانون سرنوشت و تقدیر نام دارد که استیلائی ضرورت در عالم است. تقدیر عالم مانند سرنوشت هر شخصی است. عالم، موجود مشخصی است و آغاز و انجام دارد و تقدیر و سرنوشت به چنین عالمی از آن لحاظ که وجود فردی است، تعلق می‌گیرد. عقل، قانون، طبیعت، سرنوشت، مشیت، عنایت، خدا و نام‌هایی از این قبیل که رواقیون همه را به یک معنا می‌گیرند و آنها را جنبه‌های گوناگون خدا می‌دانند، علت همه اشیا و قانون علیی است که تمام سلسله علل را دربردارد و با علم یافتن به آن می‌توان به تمام عالم، علم یافت، زیرا مجموع عالم از طریق این عقل به هم پیوسته و متصل است. از این رو انسانی که توانسته به این قانون واقف شود، قدرت پیشگویی وقایع را در حال و آینده خواهد یافت. تا هر اندازه که به این قانون علم یابد، قدرت او در پیشگویی تقویت می‌شود(ترنس استیس، ص ۳۲۳).

۷. از آنجا که فارابی و ابن سینا به روش کاملاً عقلانی و به دور از روش‌های عرفانی، اشراقی و ذوقی غالب مباحث خویش را مطرح کرده‌اند، می‌توان به جرئت گفت که این دو فیلسوف مسلمان به‌رغم ادعاهای موجود نوافلاطونی نیستند. شاید بتوان در مورد شیخ اشراق چنین ادعایی را با اکراه پذیرفت، ولی راجع به فارابی و ابن سینا نمی‌توان این‌گونه ادعاها را پذیرفت. لذا مشایی بودن این دو فیلسوف امری واضح است. شایان ذکر است که آنها ارسطویی صرف نیستند و در آراء خود ابتکارات فراوانی داشته‌اند و از همه آراء پیشینیان خویش استفاده کرده‌اند، اما روش بحث کاملاً مشایی است و از جمله فلاسفه مشایی به شمار می‌آیند.

## منابع

- ابن سینا، حسین بن عبدالله، *الاشارات و التنبیہات*، ج ۱، (بخش منطق) و ج ۳ (الاهیات)، قم، النشر البلاغہ، ۱۳۷۵.
- \_\_\_\_\_، *الھیات دانشنامہ علایی*، با مقدمه مهدی محقق و تصحیح محمد معین، چ ۲، همدان، دانشگاه بوعلی سینا و تهران، انجمن آثار و مفاخر علمی فرهنگی، ۱۳۸۳.
- \_\_\_\_\_، *التعلیقات*، چ ۴، قم، مرکز انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۳۷۹.
- \_\_\_\_\_، *رسائل*، قم، بیدار، بی تا.
- \_\_\_\_\_، *رساله در حقیقت و کیفیت سلسله موجودات و تسلسل اسباب و مسببات*، مقدمه و حواشی و تصحیح دکتر موسی عمید، تهران، انجمن آثار و مفاخر فرهنگی؛ همدان، دانشگاه بوعلی سینا، ۱۳۸۳.
- \_\_\_\_\_، *الشفاء*، بخش الھیات، قسمت اول، به کوشش ابراهیم مدکور و تحقیق الیاب قنواتی و سعید زاید، قاهره، چاپ الھیئة العامة لشنون المطابع الامیریہ، ۱۳۸۰.
- \_\_\_\_\_، *النجاة*، بخش الالھیات، به کوشش محی الدین صمدی الکردی، چ ۲، مصر، مطبعه السعاده، ۱۳۵۷ ق.
- ترنس استیس، والتر، *تاریخ انتقادی فلسفہ یونان*، شاقول- یوسف (مترجم)، قم، دانشگاه مفید، ۱۳۸۵.
- سزکین- فؤاد، *الفلسفۃ الاسلامیة*، تحقیق محمد عبدالهادی ابوریدة، ج ۴، تحقیق کارل ایرج- ایجرت، مازن عمادی، اکھارد نویباور، ج ۳۴-۳۰، ۱۶، ۵؛ فرانکفورت، معهد تاریخ العلوم العربیة و الاسلامیة، ۱۴۱۹ و ۱۴۲۰ ق.
- فارابی، ابونصر، *احصاء العلوم*، تحقیق عثمان امین، قاهره، دارالفکر العربی، ۱۹۴۹ ق.
- \_\_\_\_\_، *التعلیقات*، در ضمن کتاب *التنبیہ علی سبیل السعاده*، تحقیق و تعلیقه دکتر جعفر آل یاسین، تهران، حکمت، ۱۳۷۱.
- \_\_\_\_\_، *الدعاوی القلییة*، چاپ مطبعة مجلس دایرة المعارف العثمانیة، حیدرآباد دکن، ۱۳۴۹.
- \_\_\_\_\_، *رسائل فلسفیة*، عبدالرحمن بدوی، چ ۳، بیروت، دارالاندلس، ۱۹۸۳.

- \_\_\_\_\_، رسالتان فلسفیتان، در ضمن کتاب التنبیه علی سبیل السعادة، تحقیق دکتر جعفر آل یاسین، تهران، حکمت، ۱۳۷۱.
- \_\_\_\_\_، رساله فی فضیلة العلوم و الصناعات، مطبعة دایرةالمعارف النظامية هند، حیدرآباد دکن، ۱۳۴۰ق.
- \_\_\_\_\_، شرح رساله زینون الکبیر الیونانی، مطبعة مجلس دائرةالمعارف العثمانية، حیدرآباد دکن، ۱۳۴۹ق.
- \_\_\_\_\_، عیون المسائل فی المنطق و مبادئ الفلسفة القديمة، تصحیح مكتبة السلفية و چاپ مطبعة المؤید، قاهره، ۱۳۲۸ق.
- \_\_\_\_\_، فصوص الحكم، تحقیق شیخ محمد حسن آل یاسین، ج ۲، قم، بیدار، ۱۴۰۵ق.
- \_\_\_\_\_، فصول منتزعه، تعلیقه دکتر فوزی متری نجار، ج ۲، تهران، انتشارات الزهراء، ۱۴۰۵ق.
- \_\_\_\_\_، المنطقیات، قم، دانش پژوه، ۱۴۰۸ق.
- فلوطین، اثو لوجیا، افلوطين عندالعرب، تحقیق عبدالرحمن بدوی، ج ۳، قم، بیدار، ۱۴۱۳ق.
- \_\_\_\_\_، دوره آثار فلوطین(تاسوعات)، ج ۱، ۲، ترجمه محمد حسن لطفی، تهران، شرکت سهامی انتشارات خوارزمی، ۱۳۶۶.
- کندی، رسائل الکندی الفلسفیه، تحقیق محمد عبدالهادی ابوریده، مصر، مطبعة الاعتماد، ۱۳۶۹.

Aristotale, *The Complete Works of Aristotle*, V 1,2 ; Janathan Barnes;New Jersey, 1995.

Inwood- Brade; *The Cambridge Companion to the Stoics*; United Kingdom: Cambridge University Press; 2003.

Lloyd P.Gerson; *Aristotle Critical Assessments, VII* ; Routledge ;London and New York,1999.

Wisnovsky, Robert; *Avicenna's Metaphysics in Context*; Cornell University Press;New York,1964.



**Sezgin-fuat, *Islamic Philosophy*, v30-34, with Mazen Amawi, Carl Ehrig-  
Eggert, Eckhard Neubaver, Frankfurt: The Institute for the History of-  
Arabic-  
Islamic Science, 1420 P.H.**

فصلنامه فلسفه و کلام اسلامی آینه معرفت

دانشگاه شهید بهشتی، بهار ۹۲

Research Journal of Islamic Philosophy and  
Theology of Shahid Beheshti University

## عنایت الهی نسبت به جهان هستی از نگاه سه فیلسوف یهودی، مسیحی و اسلامی (ابن سینا، ابن میمون و توماس آکوئینی)

سیدمحمد اسماعیل سیدهاشمی\*

### چکیده

از مباحثی که در الهیات فلسفی یهود، اسلام و مسیحیت بدان پرداخته شده رابطه وجودی و تدبیری خدا با جهان است. این مسئله که با عنوان "عنایت یا مشیت الهی" مطرح شده است در واقع از تمایزهای مهم الهیات فلسفی در حوزه ادیان ابراهیمی با فلسفه های یونانی است، چرا که در الهیات یونانی به رابطه ایجاد بین مبدأ هستی و جهان توجه نشده است بلکه اصل، عدم عنایت و التفات موجود عالی نسبت به دانی است. سه فیلسوف برجسته و تأثیر گذار در الهیات یهودی، مسیحی و اسلامی - ابن میمون، ابن سینا و توماس آکوئینی - با نگاه به این اصل و با الهام از متون دینی تفسیر متفاوتی از رابطه خدا با جهان ارائه نموده اند. هر چند ابعاد و فروع این بحث بسیار گسترده است ولی با توجه به محدودیت مقاله به تحلیل دیدگاه این سه اندیشمند در توضیح تنها چهار پرسش محوری مرتبط با عنایت و مشیت الهی بسنده شده است و میزان توفیق آنان در تبیین فلسفی این موضوع و نقاط اشتراک و افتراق دیدگاه های آنان ارزیابی شده است.

کلید واژه ها: عنایت، مشیت، تدبیر، علم ازلی، اراده الهی، شر.

### طرح مسئله

از اصولی که به ارسطو نسبت داده شده و بین حکمای اسلامی مورد توجه قرار گرفته این است که موجود برتر کاری را به هدف موجود پست‌تر انجام نمی‌دهد (العالی لا یکون طالب امر لاجل السافل)، زیرا توجه به موجود پایین‌تر مستلزم نقص و انفعال در موجود برتر می‌شود از این روست که ابن‌سینا در باب خلقت جهان تصریح می‌کند که خداوند حتی به قصد جود و بخشش، موجودات را نیافریده است البته مبانی و نتایج این قاعده در فلسفه یونانی و حکمت اسلامی متفاوت است. خدای افلاطون (دمیورژ)، نظام بخش جهان بی‌نظم است او با الگوگیری از مثل و ایده‌های ازلی به عناصر شکل داد و از پیوستن آنها به هم به جهان حیات بخشید (Plato, P.447). خدای ارسطو فکر محض (pure thought) است که متعلق اندیشه اش فکر است در نتیجه به قول ارسطو شناس غربی - اکریل - او فکر فکر (thought of thought) است (اکریل، ص ۳۹۰). به گفته کاپلستون خدای ارسطو حتی علت فاعلی حرکت جهان نیست، او غایت حرکت افلاک و موجودات می‌باشد (کاپلستون، ص ۳۲). خدای ارسطو، عقل خود اندیش است و هیچ علم و عنایتی نسبت به اشیا ندارد. افلوپین از آخرین فیلسوفان یونانی خدا را حقیقتی حیرت‌انگیز و فوق عقل و وجود دانسته که به اقتضای ذاتش بدون علم و اراده منشأ صدور اشیاست « واحد مبدایی است حیرت‌انگیز که حتی به آن نمی‌توان گفت که موجود است زیرا در این صورت محدود می‌شود پس هیچ چیزی را نمی‌توان به او نسبت داد. اولین صادر از او عقل است که منشأ صدور سایر موجودات است» (Plotinus, p.64) ولی در حکمت دینی اعم از اسلامی، مسیحی و یهودی نمی‌توان فعالیت ایجاد و تدبیری خدا و عنایت و لطف خدا را نسبت به موجودات و انسان نادیده انگاشت. آنان نقش ایجاد و تدبیری خدا را مسلم دانسته‌اند و از چگونگی تعلق عنایت الهی به اشیا بحث نموده‌اند. در این مقاله سعی شده دیدگاه سه متفکر مذکور بررسی گردد. ابن‌سینا که به عنوان یک فیلسوف مسلمان هم نظر به آراء فلاسفه یونان دارد و هم آراء متکلمان را با دقت بررسی و نقد می‌کند، بر متکلمان و فیلسوفان یهودی و مسیحی قرون وسطی از جمله ابن‌میمون و توماس تأثیر گذار بوده

است. ابن میمون نیز یکی از پل‌های ارتباطی بین فلاسفه اسلامی و مسیحی در قرون وسطی بوده است از این رو مقایسه آراء آنان، میزان تأثیرگذاری فلسفه اسلامی را بر الهیات یهودی و مسیحی نشان می‌دهد اما مسئله عنایت یا عدم عنایت الهی نسبت به جهان ابعاد گسترده‌ای دارد و پرداختن به همه مباحث از حوصله این مقاله خارج است لذا در حد یک نگاه کلی به غرض نشان دادن تمایز بین این سه حکیم و بین آنان با فلاسفه یونان به بررسی چند پرسش اساسی و مرتبط بسنده می‌شود: ۱. رابطه ایجاد و تدبیری خدا با اشیا چگونه است؟ ۲. با توجه به بی نیازی خداوند، چرا موجودات خلق شدند؟ ۳. فاعلیت ازلی خداوند چگونه با اختیار و اراده او قابل جمع است؟ ۴. با توجه به عنایت یا مشیت الهی چرا شرور وجود دارند؟

## ۱. مفهوم عنایت یا رابطه ایجاد و تدبیری خدا با جهان

### ۱.۱. ابن سینا

ابن سینا در کتاب *الشفاء، النجاة، المبدأ و المعاد و الاشارات و التنبيهات* فصلی با عنوان "عنایت" گشوده است. مطلب را از *اشارات* که شاید از آخرین نوشته‌های ابن سینا باشد می‌آوریم.

فالعنايه هي احاطه علم الاول بالكل وبالواجب أن يكون عليه الكل حتى يكون على احسن النظام و بأن ذلك واجب عنه و عن احاطته به فيكون الموجود وفق المعلوم على احسن النظام من غير انبعث قصد و طلب من الاول الحق فعلم الاول بكيفية الصواب في ترتيب وجود الكل منبع لفيضان الخير في الكل (*اشارات و التنبيهات*، ج ۳، ص ۳۱۸).

یعنی "عنایت" عبارت است از علم خداوند به تمام اشیا و آنچه از اسباب و لوازم در نظام هستی ضروری است و علم به اینکه صدور ضروری نظام هستی، ناشی از ذات و احاطه علمی او به موجودات است پس نظام احسن بدون قصد و غرض و مطابق علم خداوند صادر می‌شود یعنی همان علم به ترتیب پیدایش اشیا در نظام هستی، منشأ فیضان وجود می‌باشد. در این تعریف سه نکته مهم وجود دارد: ۱. احاطه علمی به همه موجودات و روابط و شرايط لازم برای آنها؛ ۲. علم به اینکه آن نظام به نحو ضرورت ناشی از ذات حق و احاطه علمی او به نظام

احسن است؛<sup>۳</sup> اینکه همین علم بدون امر دیگری برای صدور اشیا کافی است. با توجه به این سه مطلب معلوم می‌شود از نظر ابن سینا خداوند به همه موجودات در هر مرتبه‌ای علم و عنایت دارد لذا هم اصل ایجاد اشیا هم تنظیم و تدبیر روابط بین اشیا و شرایط وجود آنها به نحو احسن از قبل در علم خدا موجود بوده و بر همان اساس ایجاد شده‌اند.

ابن سینا برای دفع شبهه فاعل موجب شدن خداوند، در برخی عبارات قید رضایت به صدور را نیز آورده است:

عنایت عبارت است از علم خدا به ذاتش به عنوان منشأ صدور نظام احسن و رضایت به تحقق آن. بنابراین خداوند نظام احسن را از طریق علم به ذات خود تعقل می‌کند و به همان ترتیب از او صادر می‌گردد (المبدأ و المعاد، ص ۸۴).

بر این اساس لازم می‌آید موجودات، قبل از وجود خارجی و عینی در ذات خداوند وجود علمی داشته باشند و همان وجود علمی سبب وجود عینی باشد. در کتاب *التعلیقات* مطلب و توضیح بیشتری یافته است.

تمام صور اشیا در ذات الهی مرتسم‌اند و علم خداوند به آنها سبب صدور آنهاست (ص ۹۵).

در جای دیگر آورده است که صور اشیا در عقول موجود است و اگر آن صور مرتسم در عقول نبودند اشیا موجود نمی‌شدند همچنین صور موجودات حادث در نفس افلاک موجودند و از آنها صادر می‌گردند (همان، ص ۱۲۱).

در *نمط هفتم الاشارات* نیز به ارتسام صور علمی اشیا در ذات الهی اشاره شده است. از این تعبیر برخی اشکال انفعال ذات را بر ابن سینا وارد کرده‌اند در حالی که غافل‌اند از اینکه او معقولات را دو دسته کرده است: معقولات فعلی و انفعالی. معقولات فعلی علت برای وجود اعیان اشیاست مثل نقشه ساختمان در ذهن مهندس ولی معقولات انفعالی معلول اعیان خارجی‌اند و چون انفعال واجب الوجود از جهان عین محال است پس صور علمی در ذات الهی به صورت فعلی یا صدور می‌باشد (الاشارات و التنبیها، ص ۲۹۸).

ابن سینا با تفتن به شبهه تکثر یا انفعال ذات در صورت قول به صور مرتسم در ذات یا عقل می گوید:

لوازم الاول تکون صادره عنه لا حاصله فيه فلذالك لا تتكثر بها لانه مبدأها فلا يرد عليه من خارج... (ص ۲۱۷).

یعنی صور علمی از لوازم ذات الهی و صادر از ذات اند نه اینکه ذات الهی محل حصول آنها باشد تا موجب تکثر یا مستلزم اجتماع فاعل و قابل باشد. با توجه به تأکید ابن سینا بر بساطت کامل الهی و عدم انفعال ذات الهی روشن است که وجود صور علمی در ذات خداوند نمی تواند به نحو انفعالی باشد.

بنابراین ایراد خواجه نصیر بر ابن سینا که صور علمی عارض بر ذات را مستلزم اجتماع فاعل و قابل می داند وارد نیست (الاشارات والتنبيهات، ج ۳، ص ۲۹). از نظر ابن سینا عنایت خداوند در صدور عالم با وسائط انجام می شود.

صادر اول از حق تعالی جسم نیست زیرا هر جسمی مرکب از هیولا و صورت است و این دو جزء، محتاج دو علت یا یک علت با دو اعتبار می باشد پس صدور این دو از خدا محال است در نتیجه صادر اول باید جوهری غیر جسم باشد و آن جوهری است که از آن به عقل نخستین و یا قلم در زبان شرع مقدس تعبیر شده است چنانچه پیامبر ص فرمود اول ما خلق الله العقل یا اول ما خلق الله القلم (الرسائل، ص ۶۲).

وی در تبیین چگونگی جریان عنایت و مشیت الهی در مراتب هستی چنین آورده است.

از عقل اول به واسطه تعقل مبدأ اول، عقل دیگری به وجود می آید و به واسطه تعقل ذاتش صورت فلک اقصی و نفس و از جهت تعقل امکان وجودی خود، جرم فلک اقصی به وجود می آید و... این تقسیم سه گانه ادامه می یابد تا به عقل دهم یا عقل فعال می رسد که خالق و مدبر نفوس بشری است (المبدأ و المعاد، ص ۸۰).

بنابراین چه در ایجاد و چه در تدبیر عالم، عنایت الهی از طریق وسائط اعمال می شود.

## ۲.۱. ابن میمون

وی در کتاب *دلالة الحائرين* در ذیل عنوان *العناية* پنج نظریه مطرح کرده است :

۱. نظر اپیکوریان و کفار بنی اسرائیل که معتقدند خداوند به هیچ چیز عنایت ندارد هر چه در آسمان و زمین واقع می شود اتفاقی است و ناظم و مدبری بیرون از طبیعت وجود ندارد.

۲. نظر ارسطو که می گوید خدا فقط به افلاک عنایت دارد و به همین خاطر افلاک از ثبات و جاودانگی برخوردارند ولی این عنایت نسبت به عالم طبیعت پایان می یابد البته از وجود افلاک وجود سایر اشیا لازم می آید.

۳. در جهان همه چیز با قصد و اراده و تدبیر مستقیم الهی انجام می شود و همه اشیا و افعال منسوب به اوست . این نظر اشاعره می باشد که با مشکلاتی روبه روست.

۴. رأی معتزله بر اینکه خدا بر همه چیز عالم است و عنایتش شامل همه موجودات می باشد . به نظر آنان هر رنج و گرفتاری برای انسان در این دنیا در جهان دیگر جبران خواهد شد .

۵. ابن میمون می گوید نظر صحیح از آن یهود است . او با این نظر ارسطو که عنایت الهی را شامل جهان تحت القمر ( طبیعت ) نمی داند مخالف است، اما عنایت شخصی الهی را مختص صاحبان عقل یعنی انسان می داند و در باره سایر موجودات معتقد است که اراده خدا به نوع آنها و نه شخص آنها تعلق دارد (ص ۵۲۹-۵۲۷).

البته این مسئله را مستفاد از شرع می داند نه عقل چنانکه می گوید در کتاب انبیا نصی بر عنایت الهی به اشخاص نمی یابی مگر در مورد شخص انسان (همان، ص ۵۲۸). توجیه ابن میمون این است که تورات موجود عاقل و مختار (انسان) را مستحق عنایت الهی می داند لذا مورد توجه و عنایت الهی می باشد.

وی درباره خلقت جهان می نویسد :

ان الله تعالى وحده كان موجوداً ولا شيء سواه لا ملك ولا فلک ثم أوجد كل هذه الموجودات على ما هي عليه بارادته و مشيته لا من شيء وان الزمان نفسه ايضا من جملة المخلوقات ان الزمان تابع للحركة و الحركة عرض في المتحرك و ذلك المتحرك نفسه الذي الزمان تابع لحركته محدث (همان، ص ۳۰۴).

منظور این است که خداوند قبل از همه اشیا بوده و همه موجودات اعم از فرشته و فلک با اراده و مشیت او خلق شده‌اند زمان نیز حادث است زیرا تابع حرکت است پس هیچ چیز در عرض خداوند موجود نبوده است.

او دلایل فارابی و ابن سینا بر قدم زمانی عالم را مورد اشکال قرار می‌دهد. به نظر او عقول و نفوس و افلاک و ماده اولی نیز حادث‌اند (همان، ص ۳۱۲) البته از نگاه وی تمام ادله متکلمان بر حدوث عالم نیز مغالطه‌آمیز و باطل است و ما صرفاً از طریق شریعت به حدوث تمام موجودات معتقدیم. بنابراین به نظر ابن میمون برخلاف ابن سینا منشأ ایجاد اشیا، مشیت و اراده است نه ذات الهی، ولی اراده برخلاف اشاعره زائد بر ذات نیست تا اینکه شبهه تعدد قدما لازم آید (همان، ص ۱۲۴).

از نظر ابن میمون در آفرینش جهان نیازی به وسائط نمی‌باشد، ولی در تدبیر و اداره موجودات، عقول که همان فرشتگانند مؤثر می‌باشند و این سخن که خداوند جهان را به واسطه فرشتگان اداره می‌کند موافق شریعت است (همان، ص ۲۷۸). او قاعده الواحد و اعتقاد به وسائط خلقت را رد می‌کند ولی قول به تأثیر عقول و نفوس و افلاک در تدبیر حرکات و تغییرات جهان طبیعت که در فلسفه مشاء مطرح شده را مخالف شریعت نمی‌داند (همان، ص ۲۸۴).

### ۳.۱. توماس آکوئینی

توماس مسئله عنایت یا مشیت (providence) را در پاسخ این پرسش که چرا خدا موجودات را آفرید مطرح می‌سازد. او آفرینش را لطف (grace) می‌داند به این معنا که بر خداوند الزامی نیست که چیزی بیافریند ولی خداوند برای بهره‌مند ساختن موجودات از فیض وجود، آنها را آفرید.

وی در تشریح مشیت الهی اظهار می‌دارد که مشیت همان ایجاد و هدایت و تدبیر موجودات بر اساس علم و اراده است. او دو بخش مهم از کتاب جامع در رد مشرکان (*Summa Contra Gentiles*) را به این موضوع اختصاص داده است و مانند ابن میمون و در مقابل ابن سینا علم را برای صدور اشیا کافی نمی‌داند.



همان‌طور که تاکنون بیان شد ابن‌سینا عنایت الهی را به معنای علم ازلی خداوند به نظام هستی و ترتیب صدور آن می‌دانست، به این معنا که برای صدور اشیا و نظم و هدایت آنها همان علم ازلی کافی است، اما اکوئینی علم ازلی را به تنهایی منشأ آفرینش نمی‌داند. او با رد واسطه‌های وجودی در نظام هستی معتقد است که خلق و ایجاد در انحصار خدا و با اراده او صورت می‌پذیرد. البته به نظر او نیز صور معقول اشیا در عقل الهی موجود هستند، زیرا عقل الهی مدبر نظام جهان می‌باشد. توماس نام آن صور را ایده می‌گذارد (*Summa Theologia*, vol.Iq.44, art.3).

در اینجا او به تبعیت از آگوستین مُثل و ایده‌ها را در عقل یا حقیقت پسر قرار می‌دهد همچنان که ابن‌سینا مثل افلاطونی را مبدل به صور مرتسم در ذات الهی یا عقل نمود. او معتقد است که تمام افعال طبیعی در جهان چون در جهت غایتی می‌باشد باید بر اساس علم و آگاهی هدایت شده باشد پس با واسطه یا بدون واسطه به خدا منسوب است. بنابراین، فضل و مشیت الهی بر جهان حکومت می‌کند (*Summa Contra Gentiles*, vol.3, part.1, ch.64).

به نظر توماس عنایت یا مشیت الهی مستلزم دو چیز است: نظم و اجرای آن در جهان. نظم با نیروی عقل شکل می‌گیرد و اجرای آن از طریق قدرت صورت می‌پذیرد پس همه جهان به وسیله عقل و قدرت الهی اداره می‌شود ولی خداوند ممکن است بعضی امور را به وسیله نیروهای پایین‌تر اداره کند.

او در رد نظر ابن‌سینا می‌گوید که مشیت الهی چه در افاضه وجود و چه در تدبیر موجودات به واسطه نیاز ندارد همچنین خدا به اشیا جزئی نیز علم دارد نه فقط از طریق علل آنها که ابن‌سینا معتقد است بلکه بدون واسطه به آنها عالم است در نتیجه می‌تواند آنها را مستقیماً نیز تدبیر نماید (*ibid*, ch,76,77).

در (جامع علم کلام) پس از رد نظر اشاعره و اذعان به اصل علیت و قبول تأثیرگذاری اشیا می‌نویسد که استاد (ابن‌سینا) می‌گوید خداوند می‌تواند قدرت ایجاد را به یک موجود انتقال دهد به نحوی که آن موجود به نمایندگی از خدا ایجاد کند اما این سخن صحیح نمی‌باشد، زیرا علل ثانوی نمی‌توانند بهره‌ای از فعل علت متعالی داشته باشند. آنها تنها در حد علل معده می‌توانند عمل کنند

(سید هاشمی، ص ۱۴۴). بنابراین او نیز مانند ابن سینا و ابن میمون به نظام طولی و نزولی در تدبیر جهان قائل است ولی آن را ضروری نمی‌داند بلکه لطفی می‌داند از جانب خداوند که به اشیا فرصت رسیدن به کمال و خیر مطلوب را می‌دهد (اتین ژیلسون، ص ۲۶۱).

## ۲. غرض خداوند از ایجاد و تدبیر عالم چیست؟

### ۱.۲. ابن سینا

۱.۲. با توجه به تفسیر ابن سینا از علم عنایی خداوند معلوم شد که غرض و هدف آفرینش را نباید بیرون از ذات خدا جستجو نمود. وی در نمط ششم/الاشارات و التنبیها در مبحث غایت هر گونه غرضی را از ذات خداوند منتفی می‌داند و با استفاده از دو صفت غنی و جواد مسئله را تحلیل می‌کند. او در پاسخ به این پرسش "أتعرف مالغنی التام؟ می‌گوید بی نیاز تام کسی است که به چیزی بیرون از ذات خود وابسته نباشد (ج ۳، ص ۱۴۰). ابن سینا سخن متکلمان را که غرض فعل خداوند را رساندن نفع به دیگری دانسته‌اند سخنی باطل می‌داند، زیرا مستلزم آن است که خدا با این فعل به غرض خود نائل شود و این با بی‌نیازی مطلق ناسازگار است (همان، ص ۱۴۲).

وی در جایی دیگر این پرسش را مطرح می‌کند که معنای جود چیست؟ سپس در تعریف جود می‌نویسد:

الجود هو افادة ماينبغي لا لعوض (همان، ص ۱۴۵).

به نظر ابن سینا بخشنده واقعی کسی است که دارای سه ویژگی باشد ۱. به دیگری فایده برساند؛ ۲. آن فایده در شأن عطا شونده باشد؛ ۳. قصد عوض و پاداش نداشته باشد و این سه ویژگی تنها در خدا یافت می‌شود. پس تفاوت بخشنده حقیقی (خدا) از انسان بخشنده در این است که انسان سخی یا به غرض استکمال یا رفع نیاز مادی یا معنوی عملی انجام می‌دهد و چنین امری در مورد خداوند محال است. به هر ترتیب از نظر ابن سینا مخلوقات غرض مستقیم خداوند نمی‌باشند و غرض خداوند ذاتش به

عنوان فیاض علی الاطلاق است . وی در برخی آثارش علت خلقت را عشق خدا به ذات خود دانسته است:

هو عاشق لذاته و ذاته مبدأ کل نظام الخیر فیکون نظام المعشوقاً له بالقصد الثاني. خدا عاشق ذات خود است و ذاتش منشأ نظام احسن است پس نظام احسن به تبع ذاتش معشوق اوست (التعلیقات، ص ۸۲).

### ۲.۲. ابن میمون

ابن میمون به تفصیل وارد این بحث نشده است. او در جایی همانند ابن سینا معتقد است که خداوند در آفرینش جهان غرضی جز ذات خود نداشته است. وی هر چند حدوث عالم را ممکن دانسته ولی دلایل متکلمان بر حدوث عالم را نارسا می‌شمارد البته به نظر وی دلایل حکما بر قدم عالم نیز غیر قطعی است. او در پاسخ به این پرسش که خداوند برای چه آفرید؟ اظهار می‌دارد که فعل خداوند نیازمند مرجحی نیست و معنای اراده همین است و از آنجا که خداوند بی نیاز و کامل مطلق است مرجح فعلش صرفاً اراده اوست نه چیز دیگری؛ اما از برخی کلمات وی به دست می‌آید که خداوند فاعل بالقصد است و فعلش حکیمانه می‌باشد هر چند ما حکمت آنرا نمی‌دانیم (ص ۳۳۲). به نظر ابن میمون هر چند فاعل های بالقصد غایت دارند اما واجب الوجود و غنی مطلق در ذاتش غایتی نیست ولی فعلش غایت دارد. غایت وجود اشیا حتی حرکت افلاک، نوع انسان است تا به مقام عبودیت برسد. این عبارت کتاب مقدس (الرب صنع الجميع لاجله) نیز در مقام بیان غایت برای خدا نیست بلکه مشیت و اراده او را بیان می‌کند (همان، ص ۵۰۴).

### ۳.۲. توماس آکوئینی

توماس نیز همانند ابن سینا معتقد است که افعال خداوند معلل به غرضی جز ذاتش نیست. به نظر وی هر فاعل عاقلی چون عالم و مختار است افعالش فاقد غرض نیست ولی غرض به ذاتش بر می‌گردد. توماس آکوئیناس در جایی می‌گوید «عمل کردن از سر نیاز متعلق به موجود ناقص است که به لحاظ طبیعت خود هم فاعل است و هم قابل و این امر در باره خدا صادق نمی‌گردد چون او برای سود خود کار نمی‌کند بلکه تنها

برای گسترش خیر کار می‌کند» (Summa Theologia, vol.3, ch.71). بنابراین غایت آفرینش خیر است و خداوند آن را از طریق مخلوقات ظهور می‌بخشد. خیر عین ذات خداوند است و خدا جهان را برای بهره‌مند ساختن از خیر خود می‌آفریند در عین حال این آفرینش به نحو ضرور نیست و چیزی به خیر خدا نمی‌افزاید. خدا در آفرینش جهان مختار است و هیچ ضرورت بیرونی و درونی او را مجبور به آفرینش نمی‌کند او ذات خود را به عنوان زیباترین و کامل‌ترین مطلوب اراده می‌کند و اشیا را از خیر وجود خود بهره‌مند می‌سازد (ibid, vol.1, ch.91). به نظر توماس همه اشیا اعم از طبیعی و عقلانی مشتاق خدا هستند و در هر مرتبه‌ای که باشند و هر خیر و کمالی را که طلب کنند در واقع از خیر مطلق الهی بهره برده‌اند (ibid, q45, art.4).

۳. آیا عنایت خداوند نسبت به خلقت جهان ضروری است ؟  
به تعبیر دیگر آیا خدا فاعل مختار است یا فاعل موجب ؟

### ۱.۳. ابن سینا

فخر رازی و غزالی به فیلسوفان نسبت می‌دهند که آنان بر ازلیت عالم اتفاق دارند و محال می‌دانند که جهان فعل فاعل مختار باشد « اما الفلاسفه فقد اتفقوا علی ان الازلی یستحیل ان یکون فعلاً لفاعل مختار ». خواجه در توضیح کلام فخر می‌گوید این سخن فلاسفه نیست زیرا آنان معتقدند تأخیر فعل از فاعل ازلی تام در فاعلیت محال است و چون مبدأ متعال، ازلی و از تمام جهات واجب الوجود است جهان نیز که فعل اوست باید از لیبی باشد (الأشکارات و التنبیهات، ج ۳، ص ۸۱).

متکلمان بین اراده و قدرت الهی با حدوث عالم ملازمه می‌بینند به نحوی که اعتقاد به قدم عالم مساوی نفی قدرت و اختیار الهی می‌باشد حتی خواجه تحت تأثیر این جریان در تجرید الاعتقاد اظهار داشته است که « وجود العالم بعد عدمه ینفی الایجاب » (علامه حلی، ص ۳۰۵).

اما از نظر حکما خدا قادر و مختار است حتی اگر فعلش ازلی باشد به عبارت دیگر ازلیت عالم کاشف از اراده ازلی خداوند بر آفرینش است نه موجبت خدا. عبد الرزاق لاهیجی نیز در دفاع از فلاسفه می‌گوید فاعلیت خداوند از نظر فلاسفه مانند دست مرتعش نیست بلکه به این معناست که خداوند فعل یا ترک فعلی را دائماً اراده می‌کند و روشن است که به فاعلی که همیشه فعلی را اراده کند عاجز یا مضطر نمی‌گویند البته نتیجه قول حکما قدم عالم است که متکلمان ادعای اجماع برخلاف آن را دارند (عبد الرزاق لاهیجی، ص ۵۰۰).

متکلمان اراده را از لوازم قدرت دانسته اند به نظر آنان قادر کسی است که نسبتش به فعل و ترک مساوی باشد و اراده‌اش به این است که یک طرف را ترجیح دهد به گفته خواجه «تخصیص بعض الممکنات دون بعض بالایجاد فی وقت دون وقت یدل علی ارادته» (علامه حلی، ص ۴۰۱).

اما ابن سینا قائل به تفکیک قدرت و اراده نمی‌باشد و می‌نویسد:

قادر کسی است که افعال صادر از او بر وفق علم و اراده باشد. اگر بخواهد انجام دهد و اگر نخواهد ترک کند ولی از آنجا که اختلاف در اراده و خواست تابع اختلاف در اغراض است و خدا غرضی جز ذاتش ندارد پس اراده و مشیت در خدا متحد است (الرسائل، ص ۵۵).

به نظر ابن سینا در تلقی عرف، قادر و مختار کسی است که قوه و نیروی انجام عملی را دارد ولی مرجح درونی یا بیرونی لازم است تا قدرت و اختیارش را به فعلیت برساند لذا مختار به معنای عرفی در واقع در حکم مضطر است اما از نظر حکما قادر و مختار بودن خدا به این معناست که او پیوسته به نحو بالفعل قادر است از این رو قادر و مختار واقعی فقط خداست (التعلیقات، ص ۵۵).

خلاصه به نظر ابن سینا اراده خداوند برخلاف اراده انسان که تابع تصور، تصدیق و شوق و میل نفس و غرض است، تابع هیچ امری جز ذاتش نیست. علم خدا به ذاتش و به ترتیب صدور اشیا و روابط آنها در نظام عالم که همان اراده اوست برای صدور اشیا کافی است و نیازی به امر دیگری نیست و نباید اراده خدا را با اراده انسان مقایسه

نمود زیرا در انسان قدرت بالقوه است سپس به فعلی تخصیص پیدا می کند و بالفعل می شود و این امر در باره خداوند معنا ندارد .

### ۳.۲. ابن میمون

ابن میمون در اینجا به متکلمان نزدیک می شود و به نظر او نتیجه مذهب ارسطو و کسانی که قائل به قدم عالم هستند این است که عالم به نحو ضروری و بدون قصد و اراده از خداوند صادر شود زیرا تحقق معلول لازمه علت تأمه است در نتیجه نمی توان پرسید جهان چرا و چگونه موجود شده است. اما بر اساس نظریه ما (قوم یهود) خدا فاعل بالقصد است به نحوی که نسبت به هر چیزی می توانست قصد دیگری داشته باشد (ابن میمون، ص ۳۳۴). به نظر ابن میمون متکلمانی مانند غزالی که تلاش کرده اند طبیعت اشیا را انکار کنند و قائل به خلق دائمی اعراض شوند بیهوده خود را به تکلف انداخته اند. زیرا به نظر ما دادن طبیعت ثابت به اشیا با فاعلیت تأمه الهی منافاتی ندارد ولی اعتقاد به قدم عالم با اراده و اختیار الهی سازگار نیست. از نظر وی تأثیر علی و ضروری اشیا بر یکدیگر در چارچوب قصد و اراده خداوند می باشد (همان، ص ۳۳۲). او در جایی دیگر با اشاره به سخن فارابی و ابن سینا اظهار داشته است که آنان از سویی خدا را فاعل مختار دانسته اند و از سویی دیگر اختصاص اراده را به زمان خاص از بین ازمه محال شمرده اند و این دو مطلب با هم ناسازگارند به علاوه لازمه مبنای فلاسفه همان موجیبت خداوند در خلقت جهان است و در این صورت رابطه خدا و جهان نظیر نسبت طلوع شمس به روز می شود ولی به نظر ما صدور عالم از ذات خدا هیچ ضرورتی ندارد (همان، ص ۳۳۷).

به نظر فلاسفه عقل اول به نحو ضروری از خدا صادر می شود، عقول بعدی از عقل اول و همین طور ادامه می یابد. افلاک نیز به نحو ضرور از عقول صادر می شوند ولی ما (یهودیان) معتقدیم خداوند موجودات را که قبلا نبوده اند با اراده موجود نموده است (همان، ص ۳۳۶-۳۳۸).

### ۳.۳. توماس آکوئینی

آکوئینی به پیروی از ابن میمون معتقد است خدا جهان را از عدم آفریده است با این تفاوت که خدا را فاعل بالقصد نمی‌داند به نظر او فعل خداوند غرضی جز ذات نمی‌تواند داشته باشد. هیچ شیئی غایت برای اراده او نیست او تنها به خاطر گسترش خیر ذاتی خود و بهره‌مندی موجودات از خیر آنها را آفرید (سیدهاشمی، ص ۱۹۲). به نظر توماس خداوند جهان را نه از عدم و نه در زمان آفرید. اراده ازللی او به خلقت جهان تعلق گرفت و آفرید البته می‌توانست نیافریند (Summa Contra Gentiles, ch.88). پس او برخلاف ابن سینا میان علم و اراده الهی تمایز قائل است به این معنا که لازمه علم به اشیا ایجاد آنها نیست.

از نظر توماس علم و اراده عین ذات حق می‌باشد و کمال و خیر مطلق وابسته به ایجاد جهان نیست ولی از آنجا که تغییر و انفعال در ذات خداوند محال است اراده او ازللی است هر چند متعلق اراده او (مراد) ممکن است در زمان خاصی واقع شود. او بین اراده خدا نسبت به ذات خود و اراده آفرینش تمایز قائل است اراده خدا نسبت به ذاتش، ضروری است ولی نسبت به اشیا ضرورت ندارد به این معنا که او می‌توانست جهان را نیافریند. به گفته ژیلسون از نظر توماس دو اراده وجود دارد؛ اراده نسبت به ذات، اراده نسبت به اشیا و این تمایز برای نفی موجیبت خداوند در آفرینش جهان است (ژیلسون، ص ۲۷۵). این کلام در مقابل ابن سیناست که علم و اراده خدا به ذاتش را منشأ صدور موجودات می‌داند. توماس اراده خدا به ذاتش را برای ایجاد اشیا کافی نمی‌داند بلکه اراده اشیا را مستقل از اراده ذات می‌داند از این رو معتقد شده است که خدا می‌توانست جهان را نیافریند.

#### ۴. عنایت و شرور

##### ۴.۱. ابن سینا

ابن سینا به دنبال بحث از عنایت الهی در *الاشارات والتبیهات والشفاعا*، شرور را به عنوان شبهه‌ای در مقابل عنایت الهی مطرح کرده است. در *الاشارات* برای موجودات امکانی چند فرض مطرح می‌کند: ۱. موجود فاقد شر؛ ۲. موجود با شر کمتر و خیر

بیشتر؛ ۳. موجود مطلقاً شر؛ ۴. موجودی که نسبت به موجود دیگر شر است (الاشارات والتیبهات، ج ۳، ص ۳۱۹).

وی پس از تحلیل این اقسام نتیجه می‌گیرد که چون خداوند منبع جود و خیر است افاضه وجود قسم اول و دوم برایش ضرورت می‌یابد. قسم سوم (شرور نسبی) نیز با عنایت الهی منافات ندارد زیرا در علم عنایی حق این نوع شرور ذاتاً مقصود نیستند بلکه از لوازم خیر کثیر محسوب می‌شوند. ابن سینا برخی از شرها را عدمی و بی نیاز از علت می‌داند و برخی از شرور طبیعی را واقعی می‌داند ولی با توجه به خیر کثیر در مراتب بالاتر قابل اغماض می‌باشد (الشفا، ص ۴۲۵).

به نظر ابن سینا اصل وجود خیر است و عدم آن شر و افاضه وجود از ناحیه خداوند لازمه کمال ذات الهی است که خیر مطلق است. خدا عاشق ذات خود است و نظام موجود، معشوق تبعی و ثانوی اوست پس ذاتش مبدأ نظام خیر است.

#### ۲.۴. ابن میمون

وی در فصل دهم دلالة الحائرين پس از بیان مفهوم عدم نسبی و مطلق اظهار می‌دارد که هیچ شری از خدا صادر نمی‌شود. شر یا عدمی است که علت نمی‌خواهد یا نسبی است به این معنا که به واسطه اضافه به امری دیگر شر محسوب می‌شود برای نمونه مرگ شر ولی عدمی است (نبود حیات) بیماری و فقر شر است ولی از قبیل فقدان ملکات اند. به نظر او در شرور طبیعی چیزی به عنوان شر از مراتب بالا صادر نمی‌شود و در مورد شرور اخلاقی نیز باید گفت منشأش شهوات و جهل است که امری عدمی است به همین علت از طریق معارف الهی و شناخت خدا این نوع شرها منتفی می‌شوند (همان، ص ۴۹۵).

ابن میمون در جایی دیگر می‌گوید برخی مردم می‌پندارند شرور در جهان بیش از خیرها هستند اما علت این نگاه آن است که آنان به فرد انسان نظر داشته‌اند نه نوع انسان در نظام هستی. به طور کلی از نظر ابن میمون سه نوع شر برای بشر قابل تصور است:



۱. آنچه ناشی از نقص ماده است مانند امثال بیماری ها ، زلزله ، سیل و... البته همه اینها بر اساس حکمت و اقتضای عالم طبیعت است مثلاً نمی شود استخوان همین کارایی را داشته باشد ولی شکننده نباشد.

۲. ضروری که افراد برای هم پیش می آورند که به نوع اول قابل ارجاع است علاوه در کل جامعه ، خیر اخلاقی بر شر غلبه دارد.

۳. شر ناشی از افعال خود انسان که بیشترین ضرور را تشکیل می دهند و این به خاطر سوء اختیار ما انسانهاست و برخی از ضرور نفسانی و نگرانی های ما ناشی از زیاده طلبی ها و آرزوهای پوچ و بی حد است (ص ۵۰۰).

#### ۳.۴. توماس آکوئینی

توماس در (جامع الهیات) در پاسخ به این پرسش که عنایت و مشیت خدا با وجود شرور در جهان و زندگی انسان چگونه توجیه می شود؟ اظهار می دارد که خدا در آفرینش جهان شر را هرگز اراده نکرده است. خدا عاشق ذات خود به عنوان خیر مطلق است و او برای انتقال خیر به سایر اشیا ، آنها را آفرید از این رو متضاد خیر (شر) را نمی آفریند. البته از نظر توماس شر وجود دارد ولی به عنوان فقدان خیر؛ کوری فقدان بینایی در موجود مستعد بینایی است بنابراین نحوه ای از وجود را دارد، اما چرا خدا جهانی را آفرید که می داند در آن شر واقع می شود؟ پاسخ توماس در باره شرور طبیعی این است که خداوند برای جهان نظم طبیعی قرار داده و ذات جهان طبیعت به نحوی است که در آن امکان نقص هست. توماس در مورد شرور طبیعی می خواهد نشان دهد که خداوند مانند یک هنرمند است و جهان یک کار هنری است. کمال کار هنری ایجاب می کند اشیا مختلف آفریده شوند. وی در باره شرور اخلاقی نیز معتقد است که این شرور از اختیار آدمی ناشی می شود و اختیار ، لازمه کمال انسان است از این رو خدا با اینکه گناه را اراده نمی کند ولی جلوی آن را نیز نمی گیرد

(*Summa Theologia* , q.19 ,art.9).

کاپلستون پاسخ توماس را به شرور طبیعی و اخلاقی در دو جمله خلاصه نموده

است :

۱. خدا شر اخلاقی را اراده نمی‌کند ولی جلوی آنها را به خاطر خیر بزرگتر (وجود اختیار در انسان) نمی‌گیرد؛
۲. او شرور طبیعی را ذاتاً اراده نکرده، ولی آن شرور لازمه طبیعی است و برای کمال نظام طبیعت (خیر برتر) به نحو تبعی اراده شده‌اند. (Copleston, vol.2, p.312)  
گاهی شر مقابل عدل الهی قرار می‌گیرد مثلاً از کتاب ایوب در عد عتیق به دست می‌آید که ایوب با اینکه گناهکار نبود در رنج و گرفتاری‌های سختی گرفتار آمد. به نظر برخی این با عدالت خدا ناسازگار است. خدای خیرخواه و قادر مطلق چگونه اجازه می‌دهد که فرد بی‌گناهی اموال و فرزندانش را از دست بدهد و دچار بیماری دردناکی شود. به نظر توماس زندگی دنیا هدف نهایی و محل پاداش و کیفر نیست. مصائبی که برای یک شخص در دنیا رخ می‌دهد با جایگاه او در حیات اخروی قابل توجیه است. اگر سختی‌هایی که مؤمن در زندگی دنیا متحمل می‌شود با اجر اخروی سنجیده شود دیگر رنج به حساب نمی‌آید (Eleonore, p.96).
- توماس در کتاب *جامع‌الهیات* که از مهم‌ترین کتب اوست تقریباً همان تحلیل‌های ابن‌سینا را ارائه نموده است که به طور اختصار چنین است:
  ۱. شر و نقص در جهان ناشی از علل ثانوی است نه علت نخستین؛
  ۲. خیر و زیبایی جهان طبیعت مستلزم تفاوت موجودات از حیث کمال و نقص است؛
  ۳. مشیت الهی ایجاب نمی‌کند که از ایجاد خیر کثیر به خاطر شر کمتر اجتناب شود؛
  ۴. برخی خیرها متوقف بر شرند مثلاً اگر ظلم و خشونت نبود عدل و انصاف معنی پیدا نمی‌کرد؛
  ۵. خیر کل نظام بر خیر بخشی از نظام ترجیح دارد و یک مدبر حکیم نباید خیر کل را به خاطر خیر کمتر از دست بدهد. (*Summa Contra Gentiles*, vol.3, part.1, ch.71).

مقایسه و ارزیابی دیدگاه‌ها

به طور کلی در فلسفه یهود، مسیحیت و اسلام، مبحث عنایت برای توجیه رابطهٔ ایجادی و تدبیری خداوند نسبت به جهان مطرح شده است. چنانچه اشاره شد غالب فیلسوفان یونانی قائل به قدم عالم‌اند از این رو نگاهشان بیشتر به چگونگی نظام یافتن پدیده‌ها و علل تغییرات در جهان است. به عبارت دیگر اهتمام آنان به یافتن مبدأ نظم و وحدت جهان معطوف شده است نه به ارتباط ایجادی مبدأ هستی با جهان و انسان، بر این اساس خدای حکمای یونانی نمی‌تواند یا ضرورت ندارد که توجه و عنایتی به موجودات داشته باشد. به تعبیر برخی مفسران اندیشهٔ ارسطو، خدای ارسطو عقل خود اندیش است و نمی‌تواند نسبت به موجودات پست‌تر التفات و عنایتی داشته باشد. خدای افلاطون نیز تنها نظام بخش عناصر و اشیای طبیعی است حتی خدای افلوپین که منشأ صدور همهٔ اشیاست علم و اعتنایی به عالم ندارد، اما حکمای ادیان ابراهیمی تلاش نموده‌اند خدای فلسفه را با چارچوب و حیانی دین خود تطبیق دهند. خدا در ادیان ابراهیمی خالق و هستی بخش جهان و مدبر آن است و نسبت به انسان عنایت و لطف ویژه دارد. او از رگ گردن به انسان نزدیک‌تر و برای هدایت و نجات بشر برنامه دارد. بر این اساس دغدغه حکمای الهی این است که رابطهٔ خدا با جهان را به گونه‌ای توجیه نمایند که مشیت و عنایت الهی نسبت به موجودات چه در بُعد ایجادی و چه تدبیری مستلزم نقص و انفعال و تغییر در ذات الوهی نگردد. برای تبیین این موضوع و محدود شدن قلمرو بحث در این مقاله با طرح چهار پرسش بحث را پیگیری کردیم.

در بارهٔ نسبت و رابطهٔ ایجادی و تدبیری خداوند شاید بتوان گفت که بهترین توجیه فلسفی متعلق به ابن سیناست. ابن سینا با تبیین خاصی که از علم عنایی حق داشتند اراده را امری زائد بر علم خداوند به ذاتش به عنوان علت ایجاد ندانست و از این طریق مشکل تغییر و انفعال ذات را در خلقت و تدبیر جهان به خوبی حل نمود. وی به‌رغم پذیرش اصل عدم التفات عالی نسبت به دانی، از طریق علم عنایی حق ارتباط وثیق بین خدا و موجودات را چه در مرحلهٔ ایجاد و چه تدبیر اثبات می‌نماید به نظر وی خداوند از طریق علم ———— ذات خود ———— عنان علة العالل اشیا به نحوهٔ صدور اشیا و شرایط و روابط بین آنها نیز علم دارد و همین علم

منشأ صدور می‌شود لذا در خداوند بر خلاف انسان علم خداوند به ذات خود به عنوان موجد جهان با اراده‌اش یکی می‌شود و نباید افعال ارادی خدا را با افعال ارادی انسان مقایسه کرد. انسان پس از علم بایستی تحت تأثیر عوامل بیرونی یا درونی، شوق و تمایل به عمل پیدا کند تا اراده در او حادث شود در حالی که این امور، دور از ساحت واجب الوجود است.

شاید با توجه به کلمات ابن سینا بتوان گفت که هر علمی به خودی خود منشأ صدور نیست بلکه علم خدا به ذاتش به این لحاظ که منشأ صدور است اراده نامیده می‌شود اما متعلق علم خدا تنها صدور اشیا نیست مثلاً خداوند پیوسته به ذات و صفات و کمالات ذاتش علم حضوری دارد ولی این علم، منشأ صدور نیست و شاید این کلام ابن سینا که در مقابل متکلمان اظهار داشته که بین اراده و علم و قدرت تفاوت ذاتی و مفهومی نیست، به همین مطلب برگردد که اراده و قدرت در خدا از مقوله علم است و تفاوت آنها در متعلق است چنانکه در کتاب *النجاة* آورده است «فواجب الوجود لیست ارادته مغایره الذات لعلمه و لا مغایره المفهوم لعلمه» (ابن سینا، *النجاة*، ص ۶۰۱). یعنی اراده خداوند به معنای شوق و قصد (مانند اراده انسان) نیست تا به لحاظ مفهومی مغایر و زائد بر علم به نظام احسن باشد. به عبارت دیگر این مفاهیم در غیر خدا و به نحو مطلق متفاوت اند اما وقتی در ذات الهی لحاظ می‌شوند نه مصداقاً و نه مفهوماً مغایرتی با هم ندارند. البته صدرا در اسفار با توجه به ظاهر کلام ابن سینا او را نقد کرده است.

اما ابن میمون به عنوان بزرگ‌ترین عالم و فیلسوف یهودی با اینکه تحت تأثیر ابن سیناست، با پایبندی به برخی ظواهر کتاب مقدس نتوانسته تحلیل فلسفی مناسبی از این مسئله داشته باشد. او در مبحث عنایت پس از طرح چهار نظریه، رأی یهود را به عنوان نظر پنجم مطرح ساخت. به نظر او عنایت الهی شامل تمام افراد نوع عاقل می‌شود ولی در مورد موجودات غیر عاقل، عنایت الهی تنها به نوع آنها تعلق می‌گیرد. به نظر وی دلایل متکلمان بر حدوث عالم و دلایل فیلسوفان بر قدم عالم هر دو مخدوش است اما کتاب مقدس دلالت بر حدوث کل عالم دارد. البته این، مستلزم

یکی از دو محذور است؛ حدوث اراده الهی یا تفکیک بین اراده و مراد که مستلزم انقطاع فیض و ترجیح بلا مرجح است که ظاهراً ابن میمون پاسخی ندارد.

ابن میمون در عین اعتقاد به حدوث عالم، اراده خداوند را ازلی دانست و همانند اشاعره با تأکید بر جدایی اراده از علم، منشأ پیدایش و تدبیر جهان را مشیت الهی شمرد اما برای فرار از اشکال تعدد قدما، اظهار داشت که ما بر خلاف اشاعره اراده را زائد بر ذات نمی دانیم پس تعدد قدما لازم نمی آید. اشکال مهمی که بر او وارد می شود این است که اراده ازلی و عین ذات با حدوث کل جهان سازگار نیست زیرا تفکیک بین اراده و مراد (لا اقل نسبت به مجردات) معقول نمی باشد و اگر گفته شود اراده خدا ازلی است ولی مصلحت موجودات (مراد) بر تأخیر است سؤال می شود که قبل از وجود عالم چه تصویری می توان از مصلحت داشت؟ علاوه اگر این تأخیر، زمانی باشد آیا می توان قبل از پیدایش جهان طبیعت، از زمان سخن گفت آن هم توسط کسی که زمان را ناشی از حرکت شیء مادی می داند. این اشکالات بر متکلمان نیز وارد است.

اما توماس آکوئینی در بحث عنایت به ابن میمون نزدیکتر است تا ابن سینا. او از واژه (providence) به معنای خواست و مشیت بهره برده است. او بر این معنا که ایجاد جهان هیچ ضرورتی نداشته ولی لطف خداوند موجودات را از خیر وجود بهره مند ساخته است تأکید می ورزد. توماس اراده خدا را مغایر با علم و ازلی دانسته و آن را به معنای مشیت می گیرد در عین حال معتقد به حدوث زمانی عالم است لذا همان اشکالات وارد بر ابن میمون در اینجا نیز مطرح است. او نظر ابن سینا در باره وسائط خلقت بر اساس قاعده الواحد را رد می کند و آن را منافی توحید و قدرت الهی می داند و در نقد ابن سینا تأکید می کند که هیچ موجودی در ایجاد نقش ندارد ولی خداوند می تواند تدبیر برخی امور را به فرشتگان واگذار نماید. به نظر ما هر چند تعمیم قاعده الواحد بر فعل خداوند بدیهی و قطعی نیست ولی تفصیلی که توماس بین ایجاد و تدبیر قائل شده صحیح نمی باشد. اگر بر خدا جایز است تدبیر برخی امور را به برخی موجودات تفویض نماید اعطای قدرت ایجاد توسط خدا به بعضی موجودات نیز باید

جایز باشد. علاوه بر اینکه از برخی سخنان ابن سینا استفاده می‌شود که وسائط چه در ایجاد و چه در تدبیر استقلال ندارند و وسائط در حد معادات اند.

در پاسخ پرسش دوم نیز بین این سه اندیشمند تفاوت‌هایی دیده می‌شود. نظر ابن سینا این بود که خداوند در آفرینش جهان هیچ غرضی خارج از ذات نداشته است حتی او به قصد رساندن فیض وجود به اشیا نیافرید، زیرا در این صورت نیازمند چنین کاری بود. به نظر او غایت و غرض علم و اراده، خود ذات است ولی اشیا به تبع این غرض، از اراده ازل حق صادر می‌شوند و همانطور که اشاره شد ابن سینا مراد و معشوق اولی را ذات حق و معشوق ثانوی و تبعی حق را همه موجودات می‌دانست. ابن میمون در اینجا به تبع ابن سینا تصریح می‌کند که خداوند غرضی خارج از ذات ندارد اما او از ازل حدوث زمانی عالم را اراده کرده است. در پاسخ به این اشکال که اختصاص اراده به زمان خاص از بین زمان‌ها، ترجیح بلا مرجح می‌شود اظهار می‌دارد که فعل خدا مرجح نمی‌خواهد یا می‌گوید مرجح، همان اراده است. این همان سخن اشاعره می‌باشد و با اعتقاد ابن میمون به وجود حکمت در افعال الهی ناسازگار است.

توماس آکوئینی نیز افعال خدا را معلل به غرضی خارج از ذات نمی‌داند. به نظر او هیچ موجود عاقلی در افعالش فاقد غرض نیست ولی غرض خداوند ذاتش می‌باشد. غایت آفرینش، خیر است و خیر همان وجود الهی است. خدا برای بهره‌مند ساختن موجودات از خیر وجود، آنها را آفرید. در اینجا ممکن است تعبیرات توماس با ابن سینا متفاوت باشد ولی لب مطلب همان سخن ابن سیناست که غرض خدا ذات خود به عنوان وجود کامل و خیر مطلق است و به تبع آن موجودات از خیر وجود برخوردار می‌شوند. در اینجا پرسش سوم مطرح شد که آیا آفرینش جهان ضروری بوده یا خدا می‌توانست خلق نکند؟ گفتیم برخی متکلمان به غلط بین ایجاد ازل و سلب اراده از خدا ملازمه برقرار نموده‌اند و حتی به حکما نسبت داده‌اند که آنها خدا را در آفرینش مجبور دانسته‌اند. این امر ناشی از تعریف غلطی است که از اراده دارند به نظر آنان تحقق اراده الهی مبتنی بر این است که فعل خداوند مسبوق به عدم زمانی باشد در حالی که به نظر ابن سینا این نظر ناشی از قیاس اراده خداوند به اراده انسان است.

در اینجا ابن میمون و توماس همان کلمات متکلمان را تکرار کرده و معتقد شده‌اند که قول به قدم عالم با مختار بودن خداوند سازگار نمی‌باشد. اما این پرسش مطرح است که ابن میمون و توماس که همانند ابن سینا عقول و فرشتگان را مجرد می‌دانند چگونه قائل به حدوث زمانی کل عالم اند؟ لازمه قول آنان به مجرد عقول، ازلیت بخشی از جهان است آن وقت همین اشکال به خود آنها برمی‌گردد که با توجه به اینکه خدا عقول را در لا زمان آفریده است چگونه اراده خدا را توجیه می‌کنند. اما پرسش چهارمی که مطرح شد این بود که با توجه به علم و حکمت و خیر خواهی خداوند، شرور و رنج‌ها در جهان و زندگی بشر چگونه توجیه می‌شود؟ در اینجا تقریباً پاسخ‌های ابن میمون و توماس آکوئینی مشابه پاسخ‌های ابن سینا می‌باشد. چنانچه بیان شد همه آنها برخی شرور را عدمی و برخی را نسبی دانسته‌اند. آنان اصل وجود را خیر می‌دانند به این معنا که اصل وجود هر شیئی خیر است اما گاهی از نسبت بین دو شیء شر یا رنج حاصل می‌شود و این نسبت یا اضافه امر وجودی نیست تا نیازمند علت باشد. البته این نوع شرور از لوازم موجودات مادی اند و حظی از وجود دارند ولی پاسخ هر سه اندیشمند این است که این مقدار شر لازمه جهان طبیعت است و نسبت به خیر کثیر حاصل از نظام طبیعت قابل اغماض است. در باره شرور اخلاقی نیز گفته‌اند که این نوع شرور ناشی از عملکرد اختیاری انسان است و اراده و اختیار لازمه تکامل مادی و معنوی انسان است، اما در رابطه با رنج‌هایی که در دنیا بر مؤمنان وارد می‌شود که به نظر برخی برخلاف عدل و خیر خواهی خداوند است، به نظر توماس اولاً دنیا جای پاداش یا کیفر نیست همچنین مصائبی که بر انسان نیکوکار وارد می‌شود اگر با پاداش اخروی سنجیده شود قابل تحمل است. اما با توجه به دیدگاه یهود از جمله ابن میمون بر اساس پیمانی که خدا در عهد عتیق با بنی اسرائیل بسته، همه رنج‌ها و گرفتاری‌ها، ناشی از گناهان انسان است.

در خاتمه باید گفت از سویی در موضوع مورد بحث شاهد فاصله عمیقی بین فلاسفه متأثر از ادیان وحیانی و فلاسفه یونانی هستیم و از سوی دیگر هر چند ابن میمون و توماس تحت تأثیر ابن سینا بوده‌اند ولی به جهت پایبندی به ظواهر کتاب

مقدس بین عمل به ظواهر و تحلیل‌های عقلی در نوسان بوده‌اند از این رو در مبحث عنایت و توجیه و تحلیل عقلانی رابطه خدا و جهان توفیق کمتری از ابن‌سینا داشته‌اند و از برخی اشکالات وارد بر متکلمان در امان نمانده‌اند. اما ابن‌سینا با توجه به عدم وجود نص بر حدوث زمانی کُل عالم با دقت عقلی بیشتری مسئله را دنبال نموده است به نحوی که نه گرفتار قول حکمای یونان است و نه دچار ایرادات وارد بر متکلمان.

#### منابع

- ابن‌سینا، حسین بن عبدالله، *الرسائل*، ترجمه ضیاء‌الدین دری، چ ۲، انتشارات مرکز ایرانی، ۱۳۶۰.
- \_\_\_\_\_، *الاشارات والتنبيهات مع الشرح للمحقق الطوسي*، چ ۲، قم، دفتر نشر کتاب، ۱۴۰۳.
- \_\_\_\_\_، *المبدأ والمعاد*، به اهتمام عبدالله نورانی، تهران، انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۶۳.
- \_\_\_\_\_، *الالهيات من كتاب الشفا*، با تحقیق حسن زاده آملی، تهران، مرکز النشر، ۱۳۷۶.
- \_\_\_\_\_، *التعليقات*، چ ۲، قم، مرکز انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۳۷۹.
- \_\_\_\_\_، *النجاة من بحر الضلالات*، ویرایش محمد تقی دانشپژو، تهران، انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۶۳.
- ابن‌میمون، *دلالة الحائرین*، تحقیق و تصحیح حسین آتای، مکتبه الثقافه الدینی، ۱۹۵۶.
- اکریل، جی، *ارسطوی فیلسوف*، ترجمه علیرضا آزادی، تهران، حکمت، ۱۳۸۰.
- ژیلسون، اتین، *مبانی فلسفه مسیحیت*، ترجمه محمد محمد رضایی و سید محمود موسوی، قم، دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۳۷۵.



الحلى ، محمد بن يوسف ، كشف المراد فى شرح تجريد الاعتقاد، بيروت،  
مؤسسه علمى، ۱۳۹۹.  
سیدهاشمی، محمد اسماعیل، آفرینش و ابعاد فلسفی آن، قم، بوستان کتاب،  
۱۳۹۰.  
کاپلستون، فردریک، تاریخ فلسفه، ج ۱، ترجمه جلال الدین مجتبوی، تهران،  
علمی و فرهنگی، ۱۳۶۲.  
لاهیجی، عبد الرزاق، شوارق الالهام فى شرح تجريد الاعتقاد، چاپ سنگی،  
بی جا، بی تا.  
حلى، علامه، كشف المراد فى شرح تجريد الاعتقاد، ج ۱۲، قم، مؤسسه  
النشر الاسلامی، ۱۴۳۰ق.

Aquinas, *Summa Contra Gentiles*(s,c,g), Translated by Anton.C.Pecice,  
and...,Notre Dame , Press, 1975.

\_\_\_\_\_, *Summa Theologia* (S.T), Translated by Daniel j and..., Great Books of  
Western World,Vol.17, 1996.

Plotinus, *The six Enneads* , translated by stephen Mackenna, Great books of  
Western World , Vol.11, 1996.

Copleston, *Fredrick* , A History of Philosophy , vol.2, Aquinas to Scoutus.

Plato, *The Dialogues of Plato*, Translated by Bengamin, Jowelt, Oxford University  
press, 1996.

Eleonore Stump, *Aquinas*, Taylor and Fracis Group , Rotledg, 2003.

## بررسی معقولیت دلالت کرامت (وقایع خارق عادت دینی) در تطبیق میان اسلام و مسیحیت

رضا برنجکار\*  
محمدجواد دانیالی\*\*

### چکیده

وقایع خارق عادت بسیاری در دوران پس از پیامبران، در اسلام و مسیحیت نقل می‌شوند. درباره اصل وجود و دلالت این وقایع که در اسلام به نام کرامت و در مسیحیت به نام کلی معجزه خوانده می‌شوند اختلاف نظرهایی وجود دارد، اما در بسیاری از موارد نشانه‌ای از اعتبار الهی و حقانیت معرفتی می‌گردند. مشکل مهم آن‌جا رخ می‌دهد که بفرض اعتبار یکسان نقل این کرامات در اسلام و مسیحیت آیا می‌توان آن‌ها را نشانه‌ای از تأیید الهی دانست؟ چگونه یک دلیل می‌تواند اثبات کننده دو باور بعضاً متناقض باشد؟

این مقاله به بررسی دلالت کرامات در اسلام و مسیحیت می‌پردازد و به این مسئله توجه دارد که چه دلالت معقولی برای کرامات هر دو دین قابل پذیرش است. در نهایت، اصل رجوع به فهم عرف به عنوان مبنای جامعی برای مواجهه با کرامات متعدد اسلام و مسیحیت و فهم دلالت آنان پیشنهاد می‌شود. این قاعده، دلالت هر کرامت را مطابق با فهم عرف از آن می‌داند. بر اساس همین اصل، دلالت مجموعه کرامات ظاهراً متعارض در ادیان نیز با مراجعه به همین قاعده کلی - یعنی فهم عرف - قابل بررسی است که طبق آن ارزیابی

عظمت یک کرامت، مبنای تشخیص برتری آن قرار خواهد گرفت و در نتیجه، عظمت کرامات ملائک برتری و حقانیت بالاتر صاحب آن است.  
کلید واژه‌ها: کرامت، دلالت، اسلام، مسیحیت، حقانیت، تعارض.

طرح مسئله

اعمال خارق العاده در اسلام و مسیحیت، نقش عمده‌ای در شکل‌گیری و استحکام باور متدینان دارند. عالمان نیز با نگاه‌های متفاوتی به تبیین نقش و ارزش این وقایع می‌پردازند. در اسلام، معجزات پیامبر و در مسیحیت، معجزات حضرت عیسی بدون هیچ تردیدی دلالت بر حقانیت و تأیید الهی دارند، اما خارق عاداتی که توسط اولیای دیگر دین خصوصاً آنها که در زمان معاصر رخ می‌دهند از چند جهت مورد سؤال است: دلالت آنها نزد عالمان ادیان چیست؟ چه دلالت معقول و جامعی می‌توان برای کرامات تصور کرد؟ آیا با توجه به تعدد و گستره وقوع کرامات در اسلام و مسیحیت می‌توان دلالتی برای آنها تبیین کرد که با وحدت حقانیت سازگار باشد؟ بعضی این پرسش‌ها را با انکار چنین وقایعی در یکی از دو دین به طور کلی محو می‌کنند، اما اولاً با هیچ دلیلی نمی‌توان به طور کامل منکر تمام این خوارق عادات شد، ثانیاً مستندات قوی و ادله اطمینان‌آور بعضی از این وقایع که تا حدودی در هر دو دین شبیه به هم‌اند قابل انکار نیست و ثالثاً چنین پاسخی به هیچ وجه مورد قبول مؤمنان واقع نخواهد شد.  
مبنای دیگر که سازگاری بیشتری با باورهای مؤمنان همه ادیان دارد پذیرش امکان و به‌علاوه تصدیق وقوع بعضی از این وقایع در میان ادعاهای بسیار ادیان مختلف است. در این پژوهش با این مبنا همدلانه با مؤمنان به نقد و بررسی اعتقادات و باورهای آنان در مورد دلالت این وقایع می‌پردازیم تا با نگاهی کلی که دو دین اسلام و مسیحیت را دربردارد به پاسخ‌های مناسبی برای پرسش‌های بالا دست یابیم.

### معنای لغوی کرامت

«کرامت» که اصل عربی آن «کرامه» است، هم مصدر فعل «کَرُمَ» به معنای «شَرُف» و هم اسم مصدر اکرام است که در فارسی می‌توان آن را به معنی «تشریف» و «احترام» و «بزرگ کردن» گرفت (رک. فراهیدی، ج ۵، ص ۳۶۸؛ ابن منظور، ج ۱۲، ص ۵۱۲). به نظر می‌رسد معنای

اصطلاحی این لغت که در ادامه به طور تفصیلی مورد توجه قرار گرفته به دلیل شرافتی است که خداوند به وسیله این خارق عادت به ولی خود اعطا می کند و او را مورد کرامت قرار می دهد.

### کرامت در سنت اسلامی

کرامت در سنت اسلامی اصطلاحی است که عموماً در مقایسه با معجزه تعریف می شود و خارق عادت است که از اولیای دینی غیر از پیامبران، صادر می گردد. برخی کرامت را خارق عادت می معرفی کرده اند که به وساطت اراده و نفس زکی اولیای الهی صورت می گیرد (رک. جوادی آملی، ص ۲۶۱) و برخی ضمن این که آن را خارق عادت می دانند که در صفات غیر قابل تعلیم و تعلم بودن، مغلوب ناشدنی بودن و صدور از یک انسان وارسته، با معجزه مشترک است، وقوعش از غیر پیامبر را به عنوان وجه افتراق آن با معجزه ذکر می کنند.

### کرامت در سنت مسیحی

مسیحیان برخلاف مسلمانان دو اصطلاح با تمایزاتی خاص برای معجزه و کرامت وضع نکرده اند و اصطلاح (Miracle) را در معنای عامی که شامل هر دو می شود به کار می برند؛ این معنای عام آن گونه که تی جی پتر تعریف کرده است به هر واقعه غیر طبیعی قابل فهم با حواس ظاهری گفته می شود که از طرف خدا با یک مفهوم دینی برای دلالت بر فراطبیعت انجام شود (Pater, 1964, P.664).

آکوئیناس سردمدار الهیات کاتولیک از قول آگوستین، معجزه را چنین تعریف می کند:  
هر گاه خداوند بر خلاف نظم طبیعی ای که ما می شناسیم و به آن عادت کرده ایم واقعه ای ایجاد کند به آن معجزه می گوئیم (Aquinas, P. 692).

اصطلاحات دیگری غیر از (Miracle) در سنت مسیحی وجود دارند که به نوعی به معنای کرامت در سنت اسلامی به کار می روند؛ به عنوان نمونه (Charism) یا (Charisma) به معنای قدرت معنوی (رک. Dicharry, P. 389) یا (Divine gift of power) به معنای قدرتی که از طرف خدا هدیه داده شده (رک. Manabu, P.6054) اصطلاحاتی هستند که به معنی کرامت اولیای دین در سنت مسیحی استعمال می شوند.

با توجه به این تعاریف، موضوع این مقاله که به مقایسه دلالت کرامات در ساختار اعتقادی اسلام و مسیحیت خواهد پرداخت، هر رخداد خارق عادت دینی‌ای است که در مسیحیت پس از حضرت عیسی (ع) و در اسلام پس از حضرت محمد (ص) واقع شده باشد. تمرکز این پژوهش نیز با توجه به هدفش، بر کراماتی است که پس از صدر اسلام رخ داده است تا بدین وسیله، دلالت مشترک معقولی برای کرامات هر دو دین بیابد.

#### دلالت کرامت در اسلام

در قرآن موارد متعددی از کرامات نقل کرده است که عمدتاً منتسب به انبیای گذشته است اما چون شروط لازم برای عنوان معجزه را ندارند می‌توان آنها را تحت عنوان کرامات دسته بندی کرد.

در زیر کار کردهایی از قرآن برای خوارق عادات بیان شده است:

۱. رحمت الهی؛ قرآن در نقل داستان بشارت ملائکه به حضرت ابراهیم در مورد فرزنددار شدنش این خارق عادت را رحمت الهی می‌داند که بر اهل بیت حضرت ابراهیم نازل شده است (هود، ص ۷۳-۷۲). (رک. طباطبایی، ج ۱۰، ص ۳۲۵؛ فیض کاشانی، ج ۲، ص ۴۶۰).
۲. نشانه‌ای بر وجود خدا و قیامت؛ قرآن ضمن اشاره به خواب طولانی اصحاب کهف و بیداری مجدد آنها (کهف / ۱۷) آن را آیه و نشانه خدا می‌داند و در نهایت می‌فرماید این برای این بود تا بدانند وعده‌ی خدا راست است و در قیامت تردیدی نیست (کهف / ۲۱).
۳. عبرت و موعظه؛ قرآن در دو سوره، خبر از قوم نافرمانانی می‌دهد که به دلیل گناهانشان، خداوند خطاب به آنها می‌فرماید: بوزینگانی رانده شده باشید (بقره / ۶۵؛ اعراف / ۱۶۶). چنانچه طبق نظر اکثر مفسران معنای ظاهری آیه یعنی تبدیل انسان‌های گناهکار به شکل بوزینه یا حیواناتی دیگر را بپذیریم این آیه نیز خبر از خارق العاده‌ای دینی می‌دهد. قرآن کارکرد این خارق عادت را اولاً مجازات مجرمان، ثانیاً عبرت حاضران و آیندگان و ثالثاً اندرز و موعظه پرهیزکاران معرفی می‌کند.

در میان روایات شیعه نیز نقل کرامات ائمه و صالحان به تعداد زیاد وجود دارد. اما آنچه در این بحث اهمیت دارد روایاتی است که به دلالت کرامات اشاره داشته باشد. با وجود کثرت

روایاتی که به نقل کرامات اولیاء پرداخته‌اند کمتر روایتی به بحث درباره دلالت آنها به طور خاص توجه کرده است و آن گونه که خواهد آمد به نظر می‌رسد این به دلیل اکتفا به ذهنیت مخاطب در فهم دلالت است. ذکر کرامت بدون بیان فایده‌ای که می‌تواند در باورهای اشخاص داشته باشد نشان از اعتماد به همان باوری است که در نتیجه شنیدن کرامت در ذهن مخاطبان پدید می‌آید.

در روایتی<sup>۱</sup> از امام صادق ایشان در پاسخ به پرسش از علت اعطای معجزه به انبیاء، رسولان و خود ایشان می‌فرماید: به خاطر اینکه دلیل بر صدق کسی باشد که آن را می‌آورد و معجزه علامتی است برای خدا که آن را جز به انبیاء و رسولان و حجت‌هایش اعطا نمی‌کند تا صدق صادق از کذب کاذب باز شناخته شود (شیخ صدوق، *علل الشرایع*، ج ۱، ص ۱۲۲). این روایت به وضوح کرامت را به انبیاء، رسولان و غیر از آنان، حجت‌های الهی منسوب می‌داند و دلالت آن را تصدیق صاحب آن معرفی می‌کند.

در روایتی از کافی<sup>۲</sup> امام صادق (ع) از علم غیب خود که نوعی کرامت است برای اثبات امامت خود برای یک فرد شامی استفاده می‌کند و در نتیجه همین، شامی تسلیم می‌شود و به امام ایمان می‌آورد (رک. کلینی، ج ۱ ص ۱۷۳).

این روایت از آن جهت اهمیت دارد که امام به قصد و هدف اثبات حقانیت خود، علم غیب خود را آشکار می‌کند و از اینجا می‌توان دریافت که طبق این روایت، غیب‌گویی از نشانه‌هایی است که می‌تواند امامت و در نتیجه حقانیت را اثبات کند.

در روایت دیگری از کتاب *عیون اخبار الرضا* (ع)<sup>۳</sup> کارکرد اثبات حقانیت، مورد تأیید قرار گرفته است. شیخ صدوق در این روایت چنین نقل می‌کند که امام رضا (ع) پس از انتصاب به ولیعهدی مأمون و ورود به خراسان از او درخواست کرد برای رفع خشکسالی، طلب باران کند. امام نیز طی وقایعی که به طور مفصل نقل شده است نماز باران خواند و باران بارید. مردم از این کرامت بسیار خشنود شدند و علاقه شان به ایشان افزون گردید.

مخالفانی که از این افزایش محبوبیت ناخشنود شدند جلسه‌ای ترتیب دادند تا با حیل‌های از عظمت امام بکاهند. حاجب مأمون که یکی از سران برگزار کننده این جلسه است کارکردهایی به این کرامت نسبت می‌دهد و امام نیز با تقریر خود آنها را مورد تأیید قرار می‌دهد.

حاجب خطاب به امام رضا (ع) می‌گوید:

مردم از تو بسیار حکایت می کنند و در وصف تو زیاده روی می نمایند به گونه ای که تصور می کنم اگر تو آنها را بدانی انکارشان می کنی و اینها به خاطر این است که تو در بارانی که به طور عادی می آید از خدا طلب کرده ای و باران باریده است و این اتفاق را نشانه معجزه ای برای تو قرار داده اند و به این واسطه چنین برداشت کرده اند که تو در دنیا نظیری نداری... (صدوق، عیون اخبار الرضا (ع)، ج ۲، ص ۱۷۱).

پس از اینکه امام رضا (ع) به نوعی این برداشت ها را تأیید می کند و می فرماید مردم را از یادآوری نعمت خدا منع نمی کنم حاجب خشمگین تر می گوید:

اگر خداوند بارانی را بباراند که وقت مشخصی دارد و تغییر نمی کند تو آن را آیه ای قرار می دهی که تا تسلط و برتری یابی گویا آیه ای مانند ابراهیم خلیل آورده ای که سرهای پرندگان را در دست گرفت و اعضای آنها را که بر کوه ها جدا جدا کرده بود فراخواند و همه با شتاب آمدند و به سرها متصل شدند و صدا سردادند و به اذن خدا پرواز کردند. پس اگر در این توهمت صادقی این دو [تصویر شیر بر پرده] را زنده و بر من مسلطشان کن. در این صورت این آیه معجزه تو خواهد بود اما انتساب باران عادی به دعای تو شایسته تر از انتسابش به دعای دیگران نیست (همانجا).

سپس چنین نقل شده است که امام (ع) غضبناک شد و با فریاد به دو تصویر دستور دادند: به این فاجر حمله کنید و او را بدرید و هیچ عین و اثری از او باقی نگذارید. در این هنگام شیرها حمله می کنند و حاجب را می درند و هیچ اثری از او باقی نمی گذارند و پس از مکالمه ای که با امام می کنند دوباره به صورت تصویر بر پرده باز می گردند.

امام در این روایت اثبات حقانیتی که از استجاب دعای باران در ذهن مردم حاصل شده است را تأیید و با کرامتی دیگر آن را تقویت می کند. بنابراین در روایات کارکرد اثبات حقانیت و تصدیق برای کرامت مورد تأیید قرار گرفته است.

### امکان وقوع کرامات و دایره آن نزد علمای اسلامی

وقوع معجزه به دست پیامبر مورد اتفاق تمام فرق اسلامی است هرچند در شرایط، لوازم و جزئیات آن اختلافاتی مطرح شده است، اما وقوع کرامت به معنای وقوع خوارق عاداتی به دست اولیای الهی غیر از پیامبران مورد اختلاف علمای اسلامی قرار گرفته است. عده ای وقوع کرامات و خوارق عادات را به دست اولیاء و صالحان انکار می کنند. این نظر را عموماً بزرگان

معتزله قائل شده‌اند و حتی امکان آن را مورد مناقشه قرار داده‌اند و نیز نقل کرامات برخی از صوفیه را حيله گيري می‌دانند (رک. خرمشاهی، ص ۲۵).

در مقابل، متکلمان شیعه و اشاعره قائل به جواز صدور کرامات از انبیا و اولیا و صالحان‌اند. فخر رازی دلیل‌های متعددی در موافقت با وقوع کرامت به دست اولیاء و صالحان برمی‌شمارد (رک. رازی، ج ۲۱، ص ۴۳۵).

درباره گستره و دایره شمول کرامات نیز علاوه بر اصل وقوع آن اختلافاتی وجود دارد. محدوده خارق‌عاداتی که ممکن است به دست اولیا و صالحان رخ دهد و اینکه چه اعمالی امکان وقوع به صورت کرامت دارند مورد بحث عالمان اسلامی قرار گرفته است. عده‌ای آن را تنها در استجاب دعا‌های عادی می‌دانند و برخی دایره امکان وقوع آن را تنها در خارج از معجزات پیامبران می‌دانند و برخی حتی در معجزات نیز آن را ممکن می‌دانند (رک. عسقلانی، ج ۷، ص ۲۹۴).

به نظر می‌رسد اختلاف در دایره شمول کرامات ناشی از مبنای مربوط به معجزه است. چرا که دلیلی که وقوع کرامات را اثبات می‌کند ذاتاً محدودیتی در بعضی از خواریق عادات ندارد اما آنچه باعث عدم اطلاق آن نزد برخی متفکران می‌شود مشکلی است که به نظر آنها کرامت برای معجزه و دلالت آن ایجاد خواهد کرد به همین دلیل تعریف و شروط دلالت آن تأثیر زیادی در وسعت دایره کرامات دارد.

#### **تحلیل فلسفی کرامات و معجزات**

فلاسفه و عرفا بسته به ساختار بینش فلسفی و عرفانی خود تحلیل‌های نه چندان متفاوتی از وقوع معجزات ارائه کرده‌اند. فیلسوفان عموماً با توجه به مباحث نفس‌شناسی خود تقویت قوای نفس را باعث فراتر رفتن سلطه آنان و تسلط بر اجرام یا قوای نفوس دیگر می‌دانند.

به عنوان مثال ابن‌سینا علاوه بر اینکه مبدأ سحر و معجزه و کرامت را به طور یکسان هیأت نفسانیة مذکور معرفی می‌کند در توضیح معجزه و کرامت بیانی دارد که در تعیین دلالت یک کرامت به خوبی قابل استفاده است:

کسی که دارای چنین جبهه‌ای در نفس خود شود و خیر و رشید و تزکیه‌کننده نفس باشد، او نبی‌ای صاحب معجزه یا ولی‌ای صاحب کرامت است و ازدیاد تزکیه نفسش به این معنا



باعث ازدیاد مقتضی این جمله می‌شود تا این که به منتهای آن می‌رسد (ابن سینا، ص ۳۹۰-۳۸۷).

ملاصدرا نیز از آنجا که انسان را دارای سه قوه و سه مبدأ ادراکی تعقل، تخیل و احساس می‌داند کمال هر قوه را اصلی از اصول سه گانه معجزه و کرامت معرفی کرده و معتقد است تعالی انسان در هر یک از این قوا باعث نوعی از انواع معجزه و کرامات می‌شود (رک. ملا صدرا، ج ۲، ص ۸۰۵-۸۰۲).

نکته‌ای که در تبیین‌های فلسفی از کرامت و معجزه وجود دارد نگاه یکسان به کرامت و معجزه است. فیلسوفان مسلمان معجزه و کرامت در اصل حقیقت مشترک انگاشته‌اند و بر این اساس توجیه یکسانی برای وجود آنها ارائه کرده‌اند. این رویکرد تأثیر مهمی در شناخت دلالت معجزات و کرامات دارد. در فصل بررسی و نتیجه در این باره بیشتر توضیح خواهیم داد.

#### دلالت کرامات نزد علمای اسلامی

با دقت در مباحث علمای اسلامی که از صدر اسلام تا کنون با دید موشکافانه خود در این عرصه به نظریه پردازی پرداخته‌اند، می‌توان آنها را به دو دسته تقسیم کرد: عده‌ای که عمدتاً از قدمایند، کرامات را مانند معجزه تصدیق و تأییدی بر آورنده آن می‌دانند و عده‌ای با ارائه ملاک‌هایی بین معجزه و کرامت در تصدیق‌کنندگی و دلالت بر حقانیت، تفاوت می‌گذارند. برای دسته اول می‌توان به عرفایی از جمله ابو نصر سراج طوسی (رک. سراج، ص ۳۴۹) و قشیری از بزرگان صوفیه در قرن پنجم (رک. قشیری، ص ۶۲۲) اشاره کرد.

در میان معاصران نیز استاد مصباح در نظری مطابق با روایات، معتقد به اثبات‌کنندگی کرامت برای امام است (مصباح، ص ۹۰). البته ایشان تصریحی به توسعه این دلالت برای کرامات اولیاء دینی غیر از ائمه ندارد. به هر حال در صورت پذیرفتن این دلالت باید آن را برای تمام کراماتی که به نحو صحیحی گزارش می‌شوند صادق دانست.

در دسته دوم که بیشتر، علمایی دارای رویکرد به فلسفه و مباحث جدید عقلی‌اند با مقید کردن تصدیق‌کنندگی معجزه به دو تحدی و ادعای نبوت، کرامت را از این دلالت تهی کرده‌اند. همان‌گونه که محمدامین احمدی نیز در پژوهش خود درباره معجزه

می‌گوید علامه طباطبایی تصدیق کنندگی کرامت را به دلیل شروطی که برای این دلالت معتقد است نمی‌پذیرد (علامه طباطبایی، ج ۱، ص ۸۲؛ احمدی، ص ۳۲۰).

محمد امین احمدی در کتاب خود که به نوعی بر ایند کاملی از نظرات اندیشمندان مسلمان معاصر است بیان می‌دارد: در تعریف اعجاز که تلاش شده تصدیق کنندگی آن به طور استدلالی اثبات شود سه مفهوم نقش اساسی دارند: خارق عادت، ادعا، تحدی (ص ۳۱۸).

استاد جوادی نیز قید تحدی را امتیاز دهنده معجزه از کرامت و بر این اساس آن را اثبات کننده ادعای نبوت می‌داند و کرامت را تنها امر خارق عادت است که به وساطه اراده و نفس زکی یکی از اولیای الهی انجام می‌شود معرفی می‌کند (جوادی آملی، ص ۲۶۱).

طبق این نظر کرامت که قید تحدی یا ادعای نبوت را همراه ندارد دلالتی بر تصدیق نخواهد داشت. صحت این نظر بستگی به اثبات نقش دو قید تحدی و ادعا در دلالت بر حقانیت و اثبات مطابقتش با دلالتی که روایات برای کرامات ارائه کرده‌اند، دارد که باید در جای خود مورد نقد و بررسی قرار گیرد؛ اما در اینجا می‌توان گفت به دلیل تأثیری که کرامت در اذهان متدینان در تأیید الهی آورنده آن دارد، نمی‌توان از دلالت اعتقادی آن با افزودن دو قید تحدی و ادعا و متمایز ساختن آن از معجزه، صرف نظر کرد.

#### علمای اسلامی و کرامات مسیحیت

کرامات مسیحیان توجه اندکی از دانشمندان مسلمان به خود جلب کرده است و به ندرت می‌توان در مباحث کلامی گذشته نشانی از نگاه مقایسه‌ای یافت، هرچند در میان عالمان معاصر اندک توجهی به مسئله کرامات اولیای مسیحی و دلالت آن‌ها شده است.

بر خورد مسلمانان با کرامات ادعایی مسیحیان به دو شکل کلی پذیرش و انکار است. نگاه انکاری بیشتر در میان قدما سابقه دارد؛ به عنوان مثال ابن کثیر در توضیح انواع سحر به وقایعی می‌پردازد که معتقد است علمای نصاری برای جذب عوامشان با ترفندهایی حیل‌هایی به کار برده‌اند و در نظر آنان این توهم را ایجاد کرده‌اند که این وقایع کراماتی در ارتباط با قبر صالحان مسیحیت است. او معتقد است علمای آن‌ها از حقیقت ناصحیح این وقایع با خبرند اما عوامشان به الهی بود آن‌ها باور دارند (رک. ابن کثیر، ج ۱، ص ۲۵۳).

اما از آنجا که سند وقوع برخی از کرامات در اسلام و مسیحیت یکسان است و هر دو دسته، تعداد زیادی ناقل با باور کامل به آن‌ها دارند و ادعا می‌شود که از نظر علمی نیز به تأیید

متخصصان فن رسیده است لذا همان‌طور که بیان شد مبنای این پژوهش از لحاظ اصل وقوع، پذیرش ادعاهای مورد تأیید مراجع دینی اسلام و مسیحیت است. بنابراین تمرکز خود را بر دیدگاه‌هایی معطوف می‌کنیم که بر مبنای پذیرش وقوع کرامات مسیحیت بیان شده است. محمد امین احمدی در بخشی از پژوهش خود دربارهٔ معجزه حل مشکل معجزات منسوب به قدیسان اهل کتاب را به دو صورت، ممکن می‌داند؛ حالت اولی که او پیشنهاد می‌کند پذیرش آنها اما نه به معنی حقانیت مطلق بلکه حقانیت نسبی است؛ او معتقد است که خوارق عادات منسوب به قدیسان در دنیای مورد تهاجم با امواج مادی‌گرایی، مظاهری از قدرت و جلال خداست که موجب تنبیه و بیداری عده‌ای می‌شود. (احمدی، ص ۳۲۲).

این راه‌حل در حقیقت بر اساس تجویز وقوع کرامت با کارکرد «حقانیت نسبی» است. او در راه‌حل دیگری می‌گوید:

ممکن است اینان نیز بر اثر ریاضت‌ها بهره‌ای از تصرف در اشیای خارج از خود را داشته باشند، در عین حال دلیل بر حقانیت شان هم نباشد، چون همان‌گونه که در بحث قبل گذشت کارهای خارق عادت‌ی وجود دارد که از جنس کرامت نیستند، لذا در میدان تحدی و مقابله قابل ابطالند (همان، ص ۳۲۳).

او سپس در توضیح مقصود خود از میدان تحدی و مقابله بیان می‌دارد:

در عصر خاتم پیامبر بزرگ اسلام با آنها به مباحله برخاست و عاجز آمدند و امروز هم مسلمانان راستین آنها را به وسیلهٔ قرآن و مباحله به مقابله دعوت می‌کنند، لذا با مباحله می‌توان حتی خارق عادت‌هایی که از قدیسان آنها چه در حال ممات و چه در حال حیات سر می‌زند، خنثی و باطل ساخت (همانجا).

روشن است که دو ملاک معجزه و مباحله، ملاک‌هایی متفاوت از کرامت‌اند و حل اشکال مطرح در کرامت را نمی‌توان با وارد کردن ملاکی دیگر، دنبال کرد. داخل کردن معیار مباحله برای رفع این مشکل به معنی ناتوانی معیار کرامت در اثبات حقانیت است.

قدردان قراملکی نیز در کتاب خود با عنوان معجزه در قلمرو عقل و دین وقوع کرامات در مسیحیت را می‌پذیرد و سپس در مقام پاسخ به این سؤال که اگر آیین مسیحیان منسوخ شده و اسلام یگانه دین الهی می‌باشد، چگونه پیروان و بزرگان آنان به چنین مقامی از قدرت و یا معنویت می‌رسند، می‌گوید:

در صدور خوارق عادات از انسان‌های متأله نظیر روحانیان و آباء مسیحی باید به این نکته اشاره شود که نباید بین غیر حقانی بودن طریق و صالح و خالص بودن آنان خلط کرد... لذا صدور خوارق عادات و از آن جمله کرامت هیچ ملازمه‌ای با بقای حقانیت آیین پیشین ندارد تا از این راهبرد سخن از تعارض کرامت‌ها به میان آید (ص ۲۴۱).

با دقت در این پاسخ می‌توان آن را به این صورت بیان کرد که کرامت، کارکرد تصدیق‌کنندگی عقاید و ادعا را ندارد بلکه تنها دلالت بر صالح و خالص بودن صاحب آن دارد که این نیز با عدم حقانیت قابل جمع است. این مبنا همان‌طور که اشاره شد از چند جهت قابل نقد است که به طور خلاصه این‌گونه بیان می‌شود: نخست آنکه مطابق با کارکردی که روایات برای کرامات بیان داشته‌اند نیست؛ دیگر اینکه با فهم عرفی از آنها منافات دارد؛ چرا که مردم از دیدن کرامت به حقانیت صاحب آن ایمان می‌آورند و این با حکمت الهی ناسازگار است که به یک باطل نشانه‌ای دهد که مردم آن را دلیل بر حقانیت بدانند؛ در نهایت اینکه اگر خالص و صالح بودن از جانب خداوند شایسته چنین موهبتی است، این خود نشان از بهره‌عظیمی از حقانیت دارد.

#### دلالت کرامت در مسیحیت

همان‌گونه که آمد مسیحیان تفاوتی بین معجزه و کرامات به اصطلاح مشهور در سنت اسلامی نمی‌گذارند. باورهای مسیحیان درباره معجزه را می‌توان ناظر به سه دوره، طبقه‌بندی کرد: دوره اول آن زمان حضرت عیسی است که نقل معجزات ایشان در سراسر اناجیل چهارگانه فراوان به چشم می‌خورد و اعتقاد به آنها صرف نظر از اندیشه‌های روشنفکرانه قرون اخیر، جزء اصلی اعتقادات مسیحی است و در جای جای اناجیل چهارگانه معجزات آن حضرت دلیل برای ارتباط وحیانی و غیبی او تلقی شده است (رک. انجیل متی، ۵: ۱۱؛ انجیل لوقا، ۴: ۳۸ و ۷: ۲۲). دوران بعدی در توجه مسیحیت به کرامات، دوران رسولان است. در این دوران که کتاب اعمال رسولان و رساله‌های عهد جدید به نقل وقایع آن پرداخته‌اند تعداد زیادی کرامت از رسولان (Apostles) نقل شده است (رک. اعمال رسولان، ۱: ۳، ۹: ۳۳، ۸: ۱۴) و دلیل بر اعتبار آنان گرفته شده است.

دوران مورد اختلاف مسیحیان که مورد توجه این مقاله است، دوران پس از حواریون می- باشد. در اینکه آیا پس از عصر اولیه مسیحیت، معجزات همچنان در میان مسیحیت نقش ایفا می کرده‌اند و هم‌چنان مؤید مراجع دینی عالم مسیحیت بوده‌اند یا نه، در میان مسیحیان اختلاف نظر وجود دارد و به دو گروه عمده تقسیم می‌شوند:

### توقف گرایان

عده‌ای که اندیشه‌های دوران پس از روشنفکری غرب در رشد آنها تأثیر داشته است با عنوان توقف گرایان<sup>۶</sup> بر این باورند که «دوران معجزات»<sup>۷</sup> به پایان رسیده است. آنان دوران معجزات را به پیش از فراگیر شدن مسیحیت در امپراطوری روم و تغییر دین کنستانتین باز می‌گردانند. مارک کرنر نهایت این دوران را در محدودهٔ مرگ آخرین رسول یا مرگ نسل بعدی که رسولان شخصا به آنها فیض و کرامت را تحویل داده‌اند، تخمین می‌زند (Corner, p.121). این عده چنین استدلال می‌کنند که معجزه نقش چوب بست اصلی را در مسیحیت بازی می‌کند و چون اعتقادات بنیادین مسیحیت به خصوص عهد جدید تا حدود قرن دوم پس از میلاد شکل گرفتند بنابراین پس از آن دیگر به چوب بست معجزه نیازی نیست (ibid, p. 122).

البته همان‌گونه که والدرون استاد الهیات سیستما تیک و کشیش فرقهٔ باپتیست<sup>۸</sup> مسیحیت معتقد است هر چند توقف گرایان اعطای معجزه از طرف مسیح به کلیسا را در زمان کنونی رد می‌کنند، اما معتقدند این منافاتی با وقوع معجزاتی توسط خداوند در زمان حاضر ندارد. از این رو آنان منکر وقوع معجزه در جهان کنونی نیستند اما معتقدند این وقایع بر اعتبار شخصی نمی‌توانند دلالت داشته باشند رک. (Geisler, Entry: M, P.59; Waldron).

مارک کرنر اشکال توقف گرایان را در این می‌داند که نقدهای آنان به معجزات ادعا شدهٔ کلیسا پس از عصر نخست مسیحیت به معجزات منقول در عهد جدید نیز وارد است و این در حالی است توقف گرایان به هیچ وجه حاضر نیستند که معجزات موجود در عهد جدید مانند آنهایی که در اعمال رسولان ثبت شده است زیر سوال روند (Corner, p.122).

بنیامین وارفیلد از الهیدانان قرن ۱۹ در نوشته‌های خود با نام معجزات امروز و دیروز<sup>۹</sup> نظری متمایز، اما همسو با اعتقاد توقف گرایان دارد. او معتقد به معنای مضیقی از معجزه است و معجزه الهی را با وقایع خارق العادهٔ دیگر از این جهت متفاوت می‌داند. او

می گوید: معجزه واقعی بدون واسطه به دست خدا انجام می شود اما وقایع خارق العاده و عجیبی که در عصر کنونی اتفاق می افتد با ابزاری مثل برآورده شدن دعا واقع می شوند. او در مخالفت با معجزاتی که کلیسای کاتولیک به خود منسوب می داند معتقد است کاتولیک ها متأثر از جهان غیر مسیحی که داستان های معجزه وار بسیاری در سنت خود دارند تلاش کرده است چنین وقایعی را وارد اعتقادات خود کند تا بدین وسیله بر اعتبار خود دلیلی یابد (رک. *Journal*, PP. 28-30).

### کاتولیک ها و ارتدوکس ها

در مقابل توقف گرایان عده دیگری هستند که معتقدند معجزات هم چنان در طی زمان های پس از دوران اولیه، ادامه داشته و یاری گر مسیحیت بوده است. این عده که تقریباً تطابق با کاتولیک ها و ارتدوکس ها دارند بر این باورند که معجزات توسط افرادی با شرایط خاص در هر زمان رخ می دهد و برای این، نمونه های بسیاری از معجزات اولیای کلیسا را ذکر می کنند که می توان به ۱۲۰۰۰ واقعه معجزه آسایی اشاره کرد که برای قدیس فرانسیس آسیزی<sup>۸</sup> ثبت کرده اند (رک. Flinn, p. 455).

ژان پل دوم رهبر فقید کاتولیک های جهان از جمله کسانی بوده است که با پافشاری بر این باور نقش زیادی در ثبت کرامات قدیسان و نظم بخشی و رسمیت دادن به آن داشته است. آیین نامه های و دستور العمل هایی که او برای نظام بخشی به ثبت معجزات به اجرا گذاشت و تعداد بسیار زیادی از معجزات که در زمان او به ثبت رسید نشان از تأکید او بر وقوع معجزات در زمان حاضر دارند (Rabenstein, p.429).

از عبارات کتاب مقدس نیز می توان اشاراتی در تأیید این نظر یافت مانند قسمتی از انجیل مرقس که به تداوم نشانه ها و معجزات اشاره دارد آنجا که از قول حضرت عیسی پس از رستاخیز از قبر، خطاب به اصحاب خود آورده است:

این آیات همراه ایمان داران خواهد بود که به نام من دیوها را بیرون کنند و به زبان های تازه حرف زنند و مارها را بردارند و اگر زهر کشنده ای بخورند ضرری بدیشان نرساند و هرگاه دست ها بر مریضان گذارند شفا خواهند یافت (انجیل مرقس، ۱۶:۱۴).

از جمله دلایل دیگری که موافقان تداوم معجزات در زمان کنونی برای اعتقاد خود می‌توانند مطرح نمایند تغییر ناپذیری خدا و در نتیجه عدم تغییر فعل اوست رک. M, (Geisler, Entry: P.57).

به هر حال این بحث در کتب اعتقادی مسیحیت همچنان ادامه دارد و نقض ابرام‌ها در اثبات اعتبار الهی بزرگان کلیسا اختلاف برانگیز است. با توجه به هدف این مقاله توقف گرایان از حوزه توجه، خارج می‌شوند و مقصود از عنوان مسیحیت تنها کاتولیک‌ها و ارتدوکس‌ها خواهد بود.

### دلالت کرامات در نظر علمای مسیحی

همان طور که بیان شد در مسیحیت، تمایزی بین کرامات و معجزات وجود ندارد، از این رو با توجه به اهمیتی که معجزه در سنت مسیحی دارد دلالت‌های مختلف آن همان دلالت‌هایی است که برای کرامات با مفهوم اسلامی آن قابل ذکر است.

علمای مسیحی معجزه را یکی از مبادی اعتقادی خود قرار داده‌اند و این به تبعیت از متون اناجیل آنها و کتاب‌های مقدس دیگر آنهاست که سراسر، نقل معجزات حضرت مسیح و رسولان پس از اوست. آنها دو قید «تحدی» و «ادعای نبوت» را که در بحث «اسلام و کرامات» مورد توجه قرار گرفت در بحث از دلالت‌های معجزه وارد نمی‌کنند و قیودی که به خارق عادت می‌افزایند تنها برای خارج کردن سحر و امثال آن است.

بنابراین در مسیحیت بر خلاف سنت غالب در اسلام تنها کارکرد اثبات نبوت ندارد بلکه علاوه بر آن، دلالت‌های دیگری برای معجزه توسط علما مسیحی بر شمرده شده است.

آکوئیناس که از پایه‌ریزان اصلی اعتقادات عقلی مسیحی است در کتاب *سومائولوژی* برای معجزات دو دسته کارکرد بر می‌شمرد. او معتقد است معجزات حقیقی که فقط توسط خداوند و خارج از دایره قوانین طبیعی روی می‌دهند، هدف از آنها منفعت انسان است و این منفعت در دو شکل تصور می‌شود؛ او یکی از این حالت‌ها را تأیید و تصدیق ادعای یک مبلغ می‌داند و حالت دوم را دلیلی برای تقدس یک شخص که خدا اراده کرده است آن را به عنوان نمونه‌ای از پرهیزکاری معرفی کند. جالب است که می‌گوید هر چند در شکل اول، معجزه نشان از حقانیت ادعا دارد اما این باعث رد احتمال هر گونه خطا و گناه در صاحب آن نمی‌شود. او می‌گوید:

در حالت اول معجزات می‌توانند به دست هر کسی که به تبلیغ اعتقاد صحیح و دعوت به نام مسیح می‌پردازد، محقق شود هر چند گاهی انسان بدکاری این کار را انجام دهد و بنابراین وقوع معجزه در این حالت از شخص گناهکار نیز ممکن است (Aquinas, p.2569).  
بنابراین او دلالت اول معجزه را تصدیق یک پیام و تبلیغ یا به عبارتی دیگر ادعایی دینی معرفی می‌کند و ملازمت با هر گونه دلالت دیگری از جمله قرب صاحب آن به خداوند را رد می‌کند.

به اعتقاد او در حالت دوم، معجزات تنها به دست قدیسان واقع می‌شود چرا که به دلیل تقدس آنها است که در طول حیات آنها یا پس از مرگشان چه به وسیله خودشان و چه دیگران معجزاتی رخ می‌دهد. آکویناس معجزاتی که در اعمال رسولان به پولس نسبت داده می‌شود از این نوع می‌داند.

او در این مورد هم معتقد است که چیزی برای ممانعت یک گناهکار از انجام معجزات در صورت درخواست یک قدیس وجود ندارد، اما معجزه نه منسوب به گناهکار بلکه منسوب به کسی است که به واسطه آن تقدسش ثابت می‌شود (ibid).  
دکتر پتر<sup>۹</sup> کشیش دانشگاه کاتولیک واشنگتن در تحلیلی شبیه به سنت توماس، کار کردهای معجزه را چنین بر شمرده است:

۱. معجزه در ارتباط با ادعای الهام از فراطبیعت رخ می‌دهد و تأییدی الهی است بر حقایق آن ادعا.

علاوه بر اینکه معجزه تأییدی بر یک الهام است نمایشی از آن حقایق نیز هست؛ به عنوان مثال زنده کردن اموات علاوه بر جنبه اثباتی‌اش نسبت به تعالیم مسیح، سمبلی است از احیاگری مردگان روحی که توسط ایشان انجام می‌شود.

۲. معجزات صفات الهی را نیز جلوه گر می‌کنند؛ به عنوان نمونه شفا یافتن مریضان نشانه‌ای از شفقت و مهربانی الهی است.

۳. معجزه ممکن است به عنوان مدرکی برای اثبات تقدس یک شخص مورد استفاده قرار گیرد (Pater, v.9, p.665).

کار کردهایی که در اینجا ذکر شده است در این نکته ابهام دارند که آیا یک معجزه در عصر کنونی یا به عبارتی یک کرامت صراحتاً نشان از تأیید کامل الهی دارد یا نه؟ آیا معجزه‌ای که نشان از تقدس آورنده آن دارد رضایت الهی از عمل، اعتقاد و تبلیغ او را نیز دلالت دارد؟ آیا



تقدس و حقانیت قابل تفکیک هستند؟ این‌ها سؤال‌هایی است که در این گفته‌ها باقی می‌ماند اما برداشتی که ریمر از کتاب اعمال رسولان کرده صراحت بیشتری دارد. اعمال رسولان ناقل معجزات فراوانی از رسولان یا حواریون پس از حضرت عیسی به صورت شفای مریضان یا اخراج ارواح پلید از آنان است و ریمر به کارکرد معجزات در این کتاب پرداخته است. او می‌گوید:

در اعمال رسولان معجزات، اثبات‌کنندهٔ التفات، اعتبار یا تأیید الهی بر پیام صاحب معجزه است. پس علاوه بر این، معجزات حقانیت یا منشأ الهی پیام صاحب آن را اثبات می‌کنند. بنابراین آنها به عنوان نشانهٔ حقانیت ارتباط با یک قدرت الهی است (Reimer, P.89).  
گیسلر در دایرةالمعارف کلام مسیحیت در تحلیل نسبتاً جامعی که به نظر منحصر به فرد می‌آید برای اینکه معجزه، مؤید یک ادعا باشد چند قید را شرط می‌کند:

۱. همراهی با ادعای حقیقت؛

۲. فراطبیعی بودن؛

۳. یگانه بودن به معنی تناقض نداشتن با معجزه‌ای دیگر؛

۴. گوناگون بودن به معنی منحصر نبودن در یک نشانه.

او معجزه‌ای که این شرایط را داشته باشد اثبات‌کنندهٔ حقانیت ادعای صاحب آن و در غیر این صورت آن را فاقد ارزش کلامی می‌داند. او معجزات کتاب مقدس را تنها معجزاتی می‌داند که این شرایط را کسب کرده است (Geisler, Entry: M, P.35).

این کلمات بیشتر به بیان معجزات دوران اولیهٔ مسیحیت اشاره دارد هر چند گاه به دلیل عمومیت و در بعضی موارد اشارهٔ مستقیم شامل معجزات ادعایی کنونی مسیحیت نیز هستند. اما پیتر براون به صراحت، دلالت معجزه را در دوره‌های پس از عصر اولیه مسیحیت یکسان با قبل معرفی می‌کند:

در تاریخ کلیسا یا تاریخ امپراطوری مسیحیت ... معجزات همان جایگاهی را دارند که آنها در کتاب‌های تاریخی کتاب مقدس دارند. مخصوصاً معجزات به این سمت رفتند که با تحصیل شکل‌های مختلف تقدس و ثبت زندگی قدیسان برای اثبات تقدس یک شخص خاص پیوند خوردند. صاحبان برتر معجزات، زاهدان، قدیسان زنده و همچنین قدیسان از دنیا رفته و شهیدان بودند. (Brown, Peter & others, P.580)

همان گونه که پیتر براون می گوید در دوره های بعدی مسیحیت مانند دوران اولیه آن، معجزه کارکرد اثبات کنندگی حقانیت خود را حفظ کرده است. این را می توان صریحاً در سخنان پاپ ژان پل دوم رهبر سابق کاتولیک های جهان دید. او در یک سخنرانی عمومی در تاریخ ۱۳ ژانویه ۱۹۸۸ به معجزات به عنوان تصویر عالم ماوراء ماده پرداخته و معجزات را اثبات کننده عالم ماوراء ماده که موضوع ایمان است می داند. (John Paul II, P.3)

این بیانات تکیه باورهای مسیحیت بر معجزات کنونی آنها را روشن می کند و نشان می دهد در اندیشه های مسیحیان معجزات همانند گذشته در استحکام بخشیدن به اعتقادات مسیحیان مؤثر است. بنابراین در باورهای کاتولیکان که بیشترین جمعیت را در میان مذاهب جهان دارد، اثبات کنندگی به عنوان یک کارکرد مشخص برای کرامات معاصر شناخته می شود و از این برای تقویت اعتقادات دینی استفاده و در تبلیغ آن کوشش می شود.

#### علمای مسیحی و معجزات اسلام

مانند آنچه در میان مسلمانان وجود دارد مسیحیان نیز دو نوع نگاه نسبت به معجزات اسلام دارند؛ نگاه اول نگاه انکاری است که به طور کامل تمام معجزات گزارش شده را به طور یک جانبه رد می کند و نگاه دوم که با پذیرش اجمالی بعضی معجزات اسلام در دلالت آنها خدشه می کند و دلالت بر حقانیت را مختص به معجزات حضرت مسیح می داند. این نگاه برای معجزات اسلام کارکردهای دیگری از جمله اثبات وجود خدا و نشان دادن قدرت او را بیان می کند.

از نمونه نگاه اول می توان به پالی اشاره کرد که معتقد است هر چند اسلام و مسیحیت شباهت هایی دارند اما در این متفاوت اند که حضرت محمد [ص] معجزه ندارد (See: Paley, P.332). گیسلر نیز همین رویه انکار معجزات اسلام را پیش گرفته و با ایراد اشکالاتی به راحتی خود را از توجه به دلالت این معجزات و به تبع آنها کرامات موجود در اسلام رها کرده است. وی در دایرة المعارف کلام مسیحیت، در پاسخ به اشکال تعارض معجزات هیوم، بدون توجه به روایات فراوان و مستند از معجزات اسلام، به زعم خود، ضعف سند معجزات اسلام را راه نجات از این اشکال معرفی کرده است (Geisler, Entry: M, P.44).

به طور کلی مسیحیان، قرآن را که معجزه اصلی اسلام است و بارها در خود قرآن با صراحتی کامل به آن تحدی کرده، نادیده گرفته‌اند و به نقل‌هایی پرداخته که علمای اسلامی به عنوان معجزات جنبی و فرعی به آنها نظر دارند. بسیاری از علما تنها از طریق قرآن حقانیت اسلام را اثبات می‌کنند و معجزات دیگر را مؤیداتی می‌دانند بر حقانیت رسالت نه دلیل اثبات آن. علاوه بر این، معجزات یا به اصطلاح اسلامی آن کرامات بسیاری هم اکنون نیز در عالم اسلام روی می‌دهند که مورد بی توجهی کامل عالمان مسیحی واقع شده است.

در این میان، مسیحیانی هستند که با رویکردی واقع‌بینانه‌تر از رویکرد پیشین، راه حل مشکل تعارض معجزات را انکار کل معجزات اسلام نمی‌بینند بلکه با تشکیک در دلالت آنها تلاش می‌کنند با اثبات برتری معجزات مسیح در اثبات حقانیت، از دین خود دفاع کنند.

پتر، کشیش معروفی که مدخل معجزه دایره المعارف جدید کاتولیک را نوشته است، می‌گوید:

توجه به معجزه به عنوان دلیلی بر حقانیت وحی مسیحی و مذهب کلیسا امکان وقوع معجزه خارج از مسیحیت و کلیسا را نفی نمی‌کند. ممکن است خدا در ارتباط با مذاهب دیگر مسیحی یا ادیان دیگر معجزاتی را به دلیل‌های مختلف از جمله شهادت بر حضور خداوند، اثبات عقیده‌ای خاص یا تقویت یک باور ایجاد کند. از طرف دیگر کاتولیک‌ها چنین استدلال می‌کنند که چون کلیسا از جانب خدا اعتبار دارد، خداوند معجزه‌ای که بتواند با در نظر گرفتن شرایط، تأییدی الهی بر دین یا اعتقادی کاملاً بر خلاف تعالیم مسیح و کلیسایش باشد ایجاد نخواهد کرد

(Pater, v9, p.669).

پتر در حقیقت بدون اینکه به وجود یا عدم معجزات در ادیان دیگر وارد شود تنها دلالت آنها را وسعت می‌دهد و مدعی می‌شود لزوماً اثبات عقیده‌ای خاص، کارکرد یک معجزه نیست بلکه شهادت صرف بر وجود خدا هم می‌تواند یک کارکرد برای معجزه باشد.

سویین برن نیز در بخشی از کتاب *معجزاتش* که تلاش کرده به اشکالات هیوم پاسخ گوید در بحث از اشکال تعارض معجزات به دلالت‌ها توجه دارد و ابتدا می‌گوید:

در حقیقت گواهی یک معجزه که در یک دین رخ داده است تنها زمانی گواهی مخالفی برای وقوع یک معجزه رخ داده در دین دیگر است که هر دو، - اگر رخ داده‌اند - گواهی برای قضایای متناقض دو نظام دینی باشند (Swinburne, p.315).

او سپس با استفاده از این قید مربوط به دلالت معجزات، یافتن دو معجزه‌ای که چنین قیدی داشته باشند را کار آسانی نمی‌داند و معتقد است دلالت بیشتر معجزات ادعایی به گونه‌ای است که موجب نزاع جدی نمی‌شوند چرا که بیشتر آنها در صورت صحت، تنها قدرت خدا یا خدایان و توجه آنها به نیازهای انسان‌ها و امثال این‌ها را نشان می‌دهند (*ibid*). بنابراین در مسیحیت نیز مانند اسلام دو نوع نگاه به معجزات و کرامات دین مقابل وجود دارد. در ادامه به راه حلی خواهیم پرداخت که علاوه بر توجه به معتقدات ادیان درباره وجود کرامات، با نگاهی برون دینی، دلالت کرامت را روشن خواهد کرد.

فهم عرف، ملاک تشخیص دلالت کرامت

پس از ملاحظه نگاه دانشمندان اسلام و مسیحیت درباره دلالت کرامت اکنون ملاکی کلی ارائه خواهیم کرد تا به وسیله آن، دلالت این واقعه قابل تشخیص باشد. این ملاک، علاوه بر عقلی و برون دینی بودنش مطابقت با قرآن و روایات معصومان نیز دارد و ادعای هم زمان مسلمانان و مسیحیان درباره وقوع کرامات را نیز مورد توجه قرار می‌دهد.

پیش از ارائه این ملاک باید به این اصل پذیرفته شده توجه داشت که برای فهم دلالت آیات لفظی‌ای که خداوند برای فهم انسان‌ها فرستاده است همیشه معنایی مورد توجه قرار می‌گیرد که توسط مخاطبان آن پیام فهمیده می‌شود. علمای اصول در بحث حجیت ظواهر قرآن و روایات معتقدند که آنچه عرف مردم با توجه به قرائن و شواهد موجود از ظاهر یک کلام می‌فهمد معتبر است؛ به عنوان نمونه شیخ انصاری در این باره می‌گوید:

ملاک حجیت و اعتبار در دلالت الفاظ، ظهور عرفی است و این یعنی اینکه کلام به گونه‌ای باشد که عرفاً حمل بر آن معنی شود هر چند به واسطه قرائن مقامیه‌ای که در اطراف کلام وجود دارد (انصاری، ج ۱، ص ۱۶۹).

شبیبه به این اصل را سوین برن در کتاب *ایمان و عقل خود درباره تفسیر معنای معجزه اشاره کرده است*. او می‌گوید:

اگر خداوند پیامی به انسان‌ها بدهد تفسیر صحیح آن پیام در صورت فقدان ملاحظات دیگر همان تفسیری است که مردم مخاطب آن به طور عادی از آن می‌کنند (Swinburne, p.341).

این بیان، مقدمه دقیق فلسفی‌ای را پیش‌رو می‌گذارد که از برداشت عرفی مردم مخاطب پیام، حاصل می‌شود. روشن است در صورتی پیام هر کس به هدف خود خواهد رسید که معنای پیام مفهوم همان معنای مقصود باشد. بنابراین فرستنده حکیم به گونه‌ای پیام خود را ارائه می‌کند که مخاطب به درستی آن را بفهمد. از آنجا که در یک خارق عادت الهی که بدون تعلیم و تعلم حاصل شده است و قابل مقابله نیست، پیامی برای مردم زمان خطاب و پس از آن ارسال می‌شود، معنای آن مطابق فهم ایشان از آن پیام است. بنابراین فهم دریافت‌کننده نقش اصلی را در معنای پیام ایفا می‌کند و این یک اشتباه بزرگ است که تصور شود دقت‌های فلسفی غیر شایع در آنچه دریافت‌کننده فهمیده است تغییر ایجاد کند.

واضح است این تحلیل یک تحلیل وجود شناختی نیست که با دقت‌های منطقی و ملاحظات پیشین فلسفی به دنبال نتیجه بود، بلکه از نوع فعالیت‌های فیلسوفان تحلیلی است که تلاش می‌کنند یک دریافت را نسبت به پدیده‌ای شهود کنند.

هر انسانی از شفای بیمار لاعلاجی که در نتیجه تضرع و توسل در مرقد یکی از اولیای ادیان روی می‌دهد به قرب صاحب مرقد نزد خداوند پی می‌برد و این قرب را نشانه تأیید الهی نسبت به او می‌گیرد. بنابراین اگر شفای بیمار نشانه‌ای از طرف خداوند باشد لزوماً معنای آن مطابق فهم مردم مخاطب آن است.

بنابراین آنچه در دلالت‌شناسی کرامات مهم و راه‌گشا است تشخیص فهم عرف از یک کرامت است. هر چند شکل‌های گوناگون آن در شرایط مختلف فهم‌های متفاوتی ایجاد می‌کنند، اما می‌توان ادعا کرد که فهم عرفی نسبت به یک کرامت در شرایط ثابت تا حد زیادی از یکسانی برخوردار است؛ یعنی مفهومی که از یک کرامت برداشت می‌شود نزد تمام انسان‌های عادی، یکسان و مشترک است و آنچه باعث اختلاف اصلی بین آن‌ها می‌شود اصل ثبوت آن یا اصل کرامت بودن آن است. اگر این قطعیت عام را نپذیریم دست کم قدر متیقن و مشترکی بین ناظران بی‌غرض وجود دارد. ممکن است یک کرامت مفاهیمی متفاوت نزد مخاطبان پیدا کند

و اختلافاتی در مفهوم یابی صورت گیرد اما قدر مشترک مفاهیم به خوبی نقش مفهوم قطعی و یقینی را ایفا می‌کند و موارد اختلافی جزء دلالت‌های غیر یقینی آن کرامت محسوب می‌شوند. بنابراین حوزه مفهومی یک کرامت از لحاظ قطعیت قابل درجه بندی است که تابعی از دو ملاک است؛ اول میزان همگانی بودن مفهوم نزد مخاطبان و دوم میزان قطعیت و نفوذ آن در اذهان مخاطبان.

بدیهی است که دلالت‌شناسی یک کرامت پس از پذیرش اصل وقوع آن و ثبوت الهی بودن آن است و فهم عرف در میان انسان‌هایی مورد توجه قرار می‌گیرد که به این اصل باور داشته باشند چرا که مخاطبان مورد نظر یک پیام تنها کسانی هستند که به اصل پیام اعتقاد داشته باشند و بپذیرند که کرامت پیامی برای آنان است. بنابراین فهم منکران یک کرامت در بحث دلالت-شناسی کرامت وارد نخواهد شد و خللی در آن ایجاد نخواهد کرد.

#### **متون مقدس مؤید دلالت عرفی کرامات**

رویکرد متون دینی اعم از قرآن، عهد قدیم و جدید و روایات معصومان نیز که بدون پرداختن به دلالت کرامات تنها به نقل رخ داد آنها پرداخته‌اند این برداشت را تأیید می‌کند. متون مقدس تنها به نقل و اثبات وقوع کرامات اکتفا می‌کنند و دلالت آنها را به ذهن مخاطبان وامی‌گذارند. به عبارت دیگر کبرای استدلال‌های موجود در متون دینی که بر اساس کرامت است به اعتبار فهم مخاطب حذف شده است و متون دینی عموماً به ارائه صغرای قیاس که اثبات وقوع کرامت است اکتفا می‌کنند. در موارد محدودی نیز که این کارکرد ذکر شده است تأکیدی است بر آنچه به طور اولیه اذهان ساده از آن برداشت کرده‌اند و به نظر نمی‌رسد به منظور تغییری در فهم مخاطبان بیان شده باشد.

#### **تمایز کرامات در عظمت**

نکته بسیار قابل ملاحظه درباره کرامات این است که عرف میان کرامات در عظمت تفاوت قائل است. میزان نفوذ یک کرامت در قوانین عادی طبیعت می‌تواند تعیین‌کننده عظمت آن نزد عرف باشد. بر این اساس معجزه را می‌توان نوعی خارق عادت معرفی کرد که از لحاظ عظمت و بزرگی در اوج قرار دارد و تحدی که برخی عالمان معیار اصلی در معجزه گرفته‌اند، نشان

دهنده این عظمت است. تحدی در حقیقت ادعای این است که چنین خارق عادتی به دلیل تأیید قطعی و محکم الهی از چنان قدرت و یگانگی ای برخوردار است که هیچ کس نه در حال و نه در آینده و نه از انسان‌ها و نه از جن‌ها نمی‌تواند مانند آن را ایجاد کنند و این نشان دهنده برتری اش نسبت به تمام خوارق عادات دیگر است. به همین ترتیب خوارق عادات دیگر در درجات پایین تری از عظمت قرار می‌گیرند تا به پایین ترین درجات آن مانند قدرت نفوذ کلام و مانند آن منتهی می‌شوند.

توجه به این تمایز تطابق بالایی با رویکرد قرآنی به معجزات و کرامات دارد؛ زیرا قرآن تمام خوارق عادات الهی را به یک نگاه می‌نگرد و با اصطلاحاتی همچون «آیه» یا «سلطان» بیان می‌دارد و به نظر می‌رسد به وسیله الفاظی همچون «آیات بینات» یا «سلطان مبین» یا در موارد معدودی با اظهار تحدی، عظمت و یگانگی برخی از آنها را مورد تأکید قرار می‌دهد.

علاوه بر این، تحلیل فلسفی کرامات و معجزات که خوارق عادات را وابسته به قدرت معنوی و شدت قطع وابستگی صاحب آن از عالم ماده می‌دانست نیز دقیقاً مطابق با مبنای فهم عرف از ایجاد تمایز میان کرامات مختلف است.

در نهایت باید گفت طبق این مبنا، کرامت مفهومی تشکیکی می‌آید که از درجات پایین آن مانند شفای یک بیمار تا درجات بالاتر آن مانند واقعه اصحاب فیل همگی در دایره آن قرار می‌گیرند. بر این اساس حقانیتی که عرف از کرامات متعدد برداشت می‌کند منطبق بر درجه عظمت و معنا داری آنها است. با اساس این مبنا هر کرامت بسته به نفوذ صاحب کرامت در عالم که آن نیز وابسته به درجه حقانیت باورها و تأییدات الهی اوست عظمت می‌یابد.

### نتیجه

الهدانان و متکلمان مسلمان و مسیحی در ارتباط با دلالت مفهوم کراماتی که پس از دوران اولیه اسلام و مسیحیت رخ می‌دهند دیدگاه‌های مختلفی ارائه کرده‌اند. برخی موضعی همراه با انکار و برخی موضعی همراه با پذیرش نسبت به کرامات دین دیگر اتخاذ کرده‌اند. به نظر می‌رسد با فرض صحت برخی از گزارش‌های وقوع این رخدادها در هر دو دین، شایسته‌ترین دلالت قابل تصور از این وقایع همان دلالتی است که عرف مخاطب این کرامات از آن برداشت می‌کنند. از آنجا که کرامات نشانه‌ای از طرف خدای حکیم برای مواجهه‌شدگان با آن است، این نشانه باید

متناسب با فهم و درک ایشان باشد و به گونه‌ای ارائه شود که برداشت عرفی با مقصود خالق آن مطابق باشد. این دقیقاً همان چیزی است که در فهم ظواهر قرآن و دیگر کتب مقدس الهی نیز مورد توجه است. این مبنا در فهم معنای کراماتی که در کل دنیا در بستر عقاید مختلف گزارش می‌شود با نگاه کلی قرآن به این وقایع که آنها را با نام کلی آیه خطاب می‌کند نیز مطابقت کامل دارد. براساس همین مبنا می‌توان فهم عرفی از مجموع خوارق عادات دینی‌ای که در کل ادیان گزارش می‌شوند را ملاک مفهوم‌گیری جهانی از این وقایع کرد که در نهایت به تفکیک این وقایع از لحاظ عظمت و تأثیرگذاری و در نتیجه قدرت دلالت خواهد رسید.

### توضیحات

۱. این سند در نرم افزار درایه النور که توسط جمعی از محققان علم رجال شیعه طراحی شده است معتبر دانسته شده اما بعضی از رجال آن مورد اختلاف علما هستند؛ به عنوان نمونه «علی بن احمد بن اشیم» در رجال طوسی مجهول خوانده شده است (شیخ طوسی، ص ۳۶۳) اما در اسناد کامل الزیارات وجود دارد (ابن قولویه، ۱۳۵۶ق، ص ۳۶) که بعضی تمام اشخاص آن را معتبر می‌دانند و همین باعث اختلاف در اعتبار این فرد شده است.

۲. سند این روایت ضعیف و مرسل است.

۳. هر چند این کتاب از اعتبار بالایی نزد علمای اسلامی برخوردار است اما سند این روایت با دقت فقهی غیر قابل اعتماد است؛ البته شیخ عباس قمی شبیه به این روایت را درباره امام موسی کاظم (ع) نقل کرده است و سندی برای آن ذکر می‌کند که آن را معتبر می‌داند (قمی، ج ۲، ص ۳۷۰)

4. Cessationists
5. age of miracle
6. Batist
7. Miracles Yesterday and Today
8. Francis of Assisi (1182-1226)
9. Pater Thomas George

### منابع

قرآن کریم.

کتاب مقدس (عهد جدید و قدیم).



ابن سینا، حسین بن عبدالله، *الاشارات والتنبيهات*، تحقیق مجتبی زارعی، قم، بوستان کتاب، ۱۳۸۱.

ابن قولویه قمی، *کامل الزیارات*، نجف، انتشارات مرتضویه، ۱۳۵۶ ق.

ابن کثیر، اسماعیل بن عمرو، *تفسیر القرآن العظیم*، بیروت، دار الکتب العلمیة، ۱۴۱۹ ق.

ابن منظور، جمال الدین محمد بن مکرم، *لسان العرب*، قم، نشر ادب الحوزة، ۱۴۰۵ ق.

احمدی، محمد امین، *تناقض نما یا غیب نمون نگرشی نوبه معجزه*، قم، انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی حوزة علمیه قم، ۱۳۷۸.

انصاری، شیخ مرتضی، *فرائد الاصول*، قم، مجمع الفکر الاسلامی، ۱۴۲۲ ق.

جوادی آملی، عبد الله، *تبيين براهین اثبات خدا تعالی شانہ*، چ ۵، قم، مرکز نشر اسراء، ۱۳۸۶.

خرمشاهی، بهاء الدین، *"غیب جهان و جهان غیب"*، کیهان فرهنگی، سال دوم، شماره اول، فروردین، ۱۳۶۴.

رازی، فخر الدین، *مفاتیح الغیب*، بیروت، دار احیاء التراث العربی، ۱۴۲۰ ق.

سراج طوسی، ابونصر، *اللمع فی التصوف*، ترجمه دکتر مهدی محبتی، تهران، اساطیر، ۱۳۸۲.

صدوق، محمد بن علی بن حسین، *علل الشرایع*، قم، انتشارات مکتبة الداوری، ۱۳۸۶ ق.

صدوق، محمد بن علی بن حسین، *عیون اخبار الرضا (ع)*، انتشارات جهان، ۱۳۷۸ ق.

طباطبایی، محمد حسین، *المیزان فی تفسیر القرآن*، قم، دفتر انتشارات اسلامی جامعه مدرسین حوزة علمیه قم، ۱۴۱۷ ق.

طوسی، محمد بن حسن، *رجال طوسی*، نجف، انتشارات حیدریه، ۱۳۸۱ ق.

عسقلانی، ابن حجر، *فتح الباری فی شرح صحیح البخاری*، چ ۲، بیروت، دار المعرفه للطباعة و النشر، بی تا.

علامه حلّی، *کشف المراد فی شرح تجرید الاعتقاد*، چ ۶، قم، موسسه نشر اسلامی، ۱۴۱۶ ق.

فراهیدی، خلیل بن احمد، *العین*، موسسة دار الهجرة، ۱۴۱۰ ق.

فیض کاشانی، ملامحسن، *تفسیر صافی*، تهران، الصدر، ۱۴۱۵ ق.

قدردان قراملکی، محمد حسن، معجزه در قلمرو عقل و دین، قم، بوستان کتاب،  
(انتشارات دفتر تبلیغات حوزه علمیه قم) ۱۳۸۱.

قشیری، عبد الکریم، رساله قشیریه، ترجمه ابو علی حسن بن احمد عثمانی، با تصحیحات  
فروزانفر، چ ۷، تهران، شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۸۱.

قمی، شیخ عباس، منتهی الامال، قم، هجرت، ۱۳۶۸.  
کلینی، محمد بن یعقوب، کافی، تهران، دارالکتب الاسلامیه، ۱۳۶۵ ق.

ملاصدرا، صدر الدین محمد شیرازی، المبدأ و المعاد، تهران، انتشارات بنیاد حکمت  
اسلامی صدرا، ۱۳۸۱.

Aquinas, Thomas, *Summa Theologica*, Edited by Benziger Bros, 1947, Perrysburg,  
Ohio, digital file in: <http://www.ccel.org/ccel/aquinas/summa.html>

Corner, Mark, *Signs of God, Miracles and Their Interpretation*, Ashgate, England,  
2005.

Dicharry, Warren, Charism, in: *New Catholic Encyclopedia*, The Catholic  
University of America, 2002.

Flinn, Frank. K, *Encyclopedia of Catholicism*, Facts on file, New York, 2006.

Geisler, L. Norman, *Baker Encyclopedia of Christian Apologetics*, Baker Books,  
1998.

John Paul II, *General Audience in January 13*, 1988, in Vatican web site, 2002:  
[http://www.vatican.va/holy\\_father/john\\_paul\\_ii/audiences/alpha\\_data/media/aud19880113en.pdf.zip](http://www.vatican.va/holy_father/john_paul_ii/audiences/alpha_data/media/aud19880113en.pdf.zip)

Manabu Waida, *Miracles an Overview*, in: *Encyclopedia of Religion*, Editor in  
chief: Lindsay Jones, Thomson Gale, Macmillan, 2005.

Paley, William, *Evidances of Christianity*, in: *The Work of William Poley*, George  
Cowie And Co, London, 1837.

Pater, T.G., *Miracles (Theology of)*, in: *New Catholic Encyclopedia*, The Catholic  
University of America, 2002.

Peter Robert Lamont Brown & Glen Warren Bowersock & Oleg Grabar, Late  
antiquity, *A guide to the Postclassical World*, Harvard University Press, 1999.

Rabenstein, Katherine, in: *New Catholic Encyclopedia*, The Catholic University of  
America, 2001.

Reimer, Andy Melford, *Miracle and Magic: A Study in the Acts of the Apostles and the life of Apollonius of Tyana*, Continuum International Publishing Group, 2002.

Swinburne, Richard, *For the Possibility of Miracles & Miracles and Revelation* in: *Philosophy of Religion an Anthology*, Edited by: Luise P.Pojman, Second Edition, Wadsworth, California, 1994.

Waldron, Samuel, in: *the Salisbury Conference*, In: [http://www.banneroftruth.org/pages/articles/article\\_rint.php?1160](http://www.banneroftruth.org/pages/articles/article_rint.php?1160) 2003.

*WRS Jurnal*, Tacoma, 14:2, August, 2007.

فصلنامه فلسفه و کلام اسلامی آینه معرفت

دانشگاه شهید بهشتی، بهار ۹۲

Research Journal of Islamic Philosophy and  
Theology of Shahid Beheshti University

## بازخوانی صوفیان از روایات ائمه شیعه

مریم شعبانزاده\*

رضا رضایی\*\*

### چکیده

ادبیات صوفیانه نگاهی از لون دیگر به الهیات و دین است که در آن، باورها و پنداشتها تغییر رنگ و معنا داده است. صوفیان مسلمان چون گیاه نورسته‌ای بودند که از دامان اسلام برخاستند ولی با نگاهی دیگر به جهان پیرامون خود نگریستند و عوالم معنایی تازه‌ای ساختند. بی‌تردید این گیاه نورسته از آبشخور قرآن و سنت که در روایات پیامبر و بزرگان دین از جمله امامان شیعه مندرج بوده، بهره‌مند گشته است. سخنان، نامه‌ها و مناجات علی(ع) و سایر ائمه شیعه مضامین عارفانه‌ای را بیان کرده که با طبع صوفیان سازگار بوده است و مشایخ صوفی آن را دستمایه‌ای برای شرح و بسط عقاید خود قرار داده با تأویل سخنان ائمه شیعه مفاهیم تازه‌ای جستند و نظام عقیدتی و مسلکی خود را بنیاد نهادند. فرضیه این پژوهش بر این مبنا استوار گشته که تحول فکری صوفیان از طریق تأویل و دیگر یافت از متون و منابع شیعه صورت پذیرفته است.

این جستار در پی درستی و نادرستی عملکرد صوفیان در این زمینه نیست بلکه در پی ریشه‌یابی افکار و عقاید صوفیان و نحوه استفاده آنان از احادیث و اصول اعتقادی شیعه برای برساختن عقاید خود است. روش پژوهش براساس دیدگاه معرفت‌شناختی و هرمنوتیک سنت‌گرای گادامر و محدوده پژوهش بر مبنای اقوال مشایخ اولیه صوفیان

[shabanzade\\_m@yahoo.com](mailto:shabanzade_m@yahoo.com)

[rzaei@lihu.usb.ac.ir](mailto:rzaei@lihu.usb.ac.ir)

\* عضو هیئت علمی گروه زبان و ادبیات فارسی دانشگاه سیستان و بلوچستان

\*\* عضو هیئت علمی گروه زبان و ادبیات عربی دانشگاه سیستان و بلوچستان

مندرج در متون معتبر صوفیان بنانهاده شده است و از این رهگذر، فرضیه پژوهش آزموده می‌گردد.

کلید واژه‌ها: امامان شیعه، عرفان و تصوف، حدیث، هرمنوتیک، گادامر.

#### مقدمه

صوفیان با نگاه خاصی که به جهان پیرامون خود داشته‌اند، با تلقی خاص خود معانی تازه‌ای از معارف اسلامی و لایه‌های پنهان و بطن‌های مختلف قرآن درک کردند. نمی‌توان خدمات ارزشمند صوفیان به ادبیات و فرهنگ اسلامی را انکار کرد.

در عین حال کاستی‌ها و مبانیت برخی رفتارها و عقاید آنان با تعالیم اسلام نیز نباید از نظر دور داشته شود. شفیع کدکنی عرفان را «نگاه جمال‌شناسانه به الهیات و دین» خوانده است (شفیع کدکنی، ص ۱۵). از این زاویه عرفان و تصوف اسلامی جدای از فرهنگ اسلامی شمرده نمی‌شود ولی نگاه تازه‌ای به جهان، از دریچه دیدگاه صوفیان است. محدوده پژوهش نیز اقوال مشایخ اولیه مندرج در متون معتبر صوفیان تا قرن ششم است. در حوزه نگرش‌های فلسفی به عرفان همواره نام ابن عربی که با آمیختن فلسفه و عرفان درک تازه‌ای از عرفان را پایه‌گذاری کرده است، به ذهن متبادر می‌شود، ولی محدوده این پژوهش بررسی آرای ابن عربی را که نسبت به مشایخ متقدم صوفیه متأخرتر است، دربر نمی‌گیرد. در نهایت، این پژوهش نشان می‌دهد که پیش از ابن عربی نیز عارفان به‌رغم ادعای علم‌گریزی با تفسیر و تأویل، راه تفلسف را هموار نموده بودند.

این پژوهش که در زمره پژوهش‌های میان‌رشته‌ای قرار دارد، بر اساس دیدگاه فلسفی و معرفت‌شناختی گادامر برای جستجوی چگونگی تأویل صوفیان از منابع شیعه به‌خصوص سیره امامان معصوم (ع)، از میان کتاب‌های معتبر صوفیه صورت می‌پذیرد. این شیوه پژوهش در متون، پیشینه‌ای طولانی ندارد. استفاده از نظریات فیلسوفان برای بررسی متون غیر فلسفی در مقالات «مقایسه‌ای بین مولوی، رمبو و فروید» از براهنی (۱۳۴۴)؛ «نگاه اجمالی به ادبیات پدیداری»، غلامرضا رحمدل (۱۳۸۳)؛ «هوسرل\_ دریدا جدال بر سر زبان» تألیف حسن فتح زاده (۱۳۸۹) و... کتاب «اخلاق در نگاه مولانا- چستی و هستی» تألیف مهناز قانع (۱۳۸۸)؛ سابقه داشته است. آنچه در این مقاله می‌تواند نوآوری به‌شمار آید، بهره‌گیری از نظریه گادامر، در بررسی متون عرفانی برای دریافت چگونگی برداشت عارفان مسلمان نسبت به

اقوال امامان شیعه است. به عبارت دیگر تأویل عارفان از احادیث امامان شیعه بررسی می‌گردد. شایان ذکر است که با تسامح، عقاید صوفیان که مجموعه‌ای متکثر از آرای گوناگون است، در این پژوهش به مثابه یک مجموعه واحد و نظریه‌ای کلی مورد نظر قرار گرفته است.

در دیدگاه‌های متفاوت تأویل متن که امروزه با نام هرمنوتیک مطرح شده است، نظریه معطوف به خواننده با فاصله گرفتن از هرمنوتیک کلاسیک، که به نویسنده و اثر و درک مقصود واقعی او توجهی ویژه داشت، نسبتاً تازه است. دیدگاه جدید، خواننده را در دریافت متن و اثر آزاد می‌داند. در میان پیروان هرمنوتیک مدرن، گادامر با این نکته که خواننده در تأویل متن با پس زمینه‌ای از سنت‌ها نیز همراه است، متمایز می‌گردد. به اعتقاد او آنچه خواننده از متون درمی‌یابد با تجربه‌ها و افق دید او که با پس زمینه تاریخی همراه است و با سنت‌هایی که در باور داشت او وجود دارد، عجین می‌گردد و حاصل آن فهم و ادراکی نو و ارائه مفهومی نو از خواندن متن بدون کندوکاو در غرض نویسنده اصلی است. به اعتقاد گادامر هر فهم با پیشداوری میسر است. «پیشداوری‌ها زمینه‌گشودگی ما به جهانند» (ورنورژه، ص ۱۴). او می‌گوید تفسیر کردن دقیقاً به معنای وارد کردن پیش تصورات خویش در بازی است تا جایی که معنای متن واقعاً بتواند برای ما به سخن در آید (احمدی و همکاران، ص ۱۹۳). «از دیدگاه گادامر، فهم یک حادثه است. اتفاقی است که پیش‌بینی‌ناپذیر است. گادامر فهم را فعالیتی تولیدی می‌داند نه بازسازی کننده؛ چرا که بازسازی به معنای دقیق آن امکان‌پذیر نیست. ما خود در افق معنایی خویش محاط شده‌ایم و این امکان وجود ندارد که خود را یکسره از علایق و پیش فرض‌ها و پرسش‌ها و انتظارات خویش درآوریم» (پهلوان و شاهرودی، ص ۵۱). به اعتقاد پیروان هرمنوتیک مدرن «تولد خواننده مصادف با مرگ مؤلف است» (شمیسا، ص ۱۷۶). در این پژوهش ما با این تلقی به بررسی متون عرفانی پرداخته‌ایم. شایان ذکر است که این روش فهم را برای درک قرآن و سایر کتب مقدس شایسته نمی‌دانیم. این روش با نظر قدما به خصوص در درک و تأویل آیات قرآن مغایرت دارد.

نزد مفسران، تأویل، دانش کشف معانی پنهان است و جواز آن در قرآن هم آمده است. در میان آیات مختلف قرآن که واژه تأویل در آن به کار رفته است آیه هفتم از سوره آل عمران که مفهومی خاص یافته محل تضارب آرای متفکران و مفسران واقع گشته است. آیه مورد نظر این است:

هو الذى انزل عليك الكتاب منه آيات محكمات هن ام الكتاب و آخر متشابهات فاما الذين فى قلوبهم زيغ فيتبعون ماتشابهه منه ابتغاء الفتنة و ابتغاء تأويله و ما يعلم تأويله الا الله و الراسخون فى العلم يقولون امنا به كل من عند ربنا و ما يذكر الا اولوالالباب ( آل عمران / ٧).

این آیه اشعار دارد که دانش تأویل نزد خدا و راسخان در علم است که به آنچه خدا فرستاده است ایمان دارند. در این زمینه بحث‌های مفصل در کتب تفسیر وجود دارد. گروهی این دانش را تنها از آن خدا می‌دانند و اعتقاد گروهی آن است که دانش تأویل برای مفسران هم میسر است (ابوالفتوح رازی، نام تفسیر روح البیان، ج ٤، ص ١٨٤-١٨٠). با توجه به حدیثی از امام جعفر صادق (ع) که فرمود: «نحن الراسخون فى العلم و نحن نعلم تأويله» (کلینی، ص ٣٠٨)، از نظر شیعیان، ائمه صاحب این مقام هستند. علامه طباطبایی راسخان در علم را دانایان به تأویل قرآن دانسته است که تزلزلی در ایمان ندارند و آنان ائمه و انبیاء هستند (طباطبایی، ص ٥٢). محمد بن جریر طبری نیز در تفسیر خود صاحبان تأویل را عالمانی می‌داند که از کثر اندیشی بری بوده بر زبانشان جز راست نرود و قلبشان بر هدایت و وجودشان از گناه پاک باشد (طبری، ص ١٢٢). صوفیه نیز کسانی را که با ریاضات جسم خود را پرورش داده‌اند حایز شرایط کسب علم دانسته‌اند. از این منظر در واقع دانش تأویل به نوعی با عصمت و پاکدامنی و خلق و خوی فردی گره می‌خورد. رواداری دخالت فکر و اندیشه و خصوصیات فردی در تفسیر متن، که در ضمن بحث‌های گوناگون در زمینه تأویل آمده است، ما را در این عقیده راسخ‌تر می‌کند که عقیده گادامر با همه تازگی آن در زمینه تأویل (هرمنوتیک) که مفسر و خواننده را در فهم مطلب با توجه به زمینه تاریخی و افق دید خود آزاد می‌خواند، می‌تواند در فهم متون عرفانی هم کارآمد واقع شود. به اعتقاد نویسندگان این مقاله، صوفیان با همین نگاه به متون و اقوال (و در حوزه خاص پژوهش حاضر به منابع شیعه) نگریسته‌اند و هرکدام به اندازه فهم و درک و افق دید خود از آن دریاها لالی بر آورده‌اند.

هرمنوتیک گونه‌ای "نظریه شناخت" (knowledge) است و می‌بایست با استفاده از روش تفهیمی و از طریق همدلی و به‌طور روان‌شناسانه یا تاریخی، به فهم متون نائل آمد (رهبری، ص ١٠٦).

هرمنوتیک جریانی است که بین مخاطب و متن رخ می‌دهد و مخاطب با مطالعه عمیق متن به معانی متفاوتی دست می‌یابد. گادامر در زمینه دریافت معنی، با پذیرش هرمنوتیک به تأثیر سنت نیز معتقد است، زیرا سنت «جریان سیالی است که ما در عمل فهم در آن حرکت و مشارکت می‌کنیم. بنابراین سنت چیزی در برابر ما نیست بلکه چیزی است که ما در آن قرار می‌گیریم و از طریق آن وجود داریم» (پالمر، ۹۵). گادامر، به دلیل مطرح کردن امتزاج افق‌ها و تلفیق زبان و سنت، نقش بسزایی را در هرمنوتیک فلسفی و مدرن ایفا می‌کند و این امر یکی از وجوه تمایز هرمنوتیک گادامر با هرمنوتیک سنتی است، زیرا هرمنوتیک سنتی فهم را فرایندی روان‌شناسانه و گادامر آن را فرایندی زبان‌شناسانه، تلقی می‌کند. «هستی زمانی که به فهم و معنی درمی‌آید، همان زبان است. بنابراین هرمنوتیک مواجهه‌ای است با هستی از طریق زبان» (پالمر، ص ۵۲). «معنی را نویسنده به وجود نمی‌آورد. او دال‌ها را در متن می‌نشانند و مدلول‌ها در اختیار خواننده است» (شمیسا، ص ۱۸۵). این امر، باعث ایجاد معانی و مفاهیم متعدد از یک دال می‌شود. نکته دیگر این است که، زبان و تاریخ متأثر از یکدیگرند؛ به گونه‌ای که هر دوره تاریخی، زبان خاص خود را دارد و این امر در تفاوت بار معنایی مفاهیم در هر دوره نمایان است.

### منطق مکالمه

گادامر معتقد است که آدمی باید در موقعیت مکالمه قرار بگیرد تا به حقیقت دست یابد و معنای متن در واقع پاسخ پرسش‌هایی از متن است که از سوی خواننده مطرح می‌شود. به عبارتی دیگر، میان متن و خواننده جریان دیالکتیکی برقرار است. خواننده می‌پرسد و متن پاسخ می‌دهد. تا جایی که خواننده، با تلفیق افق‌های معنایی گذشته و امروز، به معنی دست می‌یابد. این منطق مکالمه تا جایی ادامه می‌یابد که «متن به یک مفهوم واقعاً سخن می‌گوید؛ یعنی معنایی را نشان می‌دهد که از لحاظ علاقه ما به وضعیت خاص خودمان، بسیار بامعناست» (کوزنزهوی، ص ۱۶۹). صوفیان از همین روش برای فهم مفاهیم تازه استفاده کردند. به نظر گادامر درک معنا و دریافت متن، به موقعیت فرهنگی و تاریخی مفسر بستگی دارد و با توجه به نظریه دریافت، چنین استدلال می‌کند که «کلیه تفسیرهای ادبیات گذشته، از گفت و شنود میان گذشته و حال ناشی می‌شود. کوشش ما برای درک یک اثر به پرسش‌هایی بستگی خواهد داشت که فضای فرهنگی خود ما امکان طرح آن را میسر می‌سازد. ما در عین حال به جستجوی کشف



پرسش‌هایی برمی‌آیم که خود اثر سعی کرده‌است در گفت و شنود خود با تاریخ به آن‌ها پاسخ دهد» (سلدن، ص ۷۶). افقی که از طریق پیش‌داوری‌ها و بصیرت‌های قبلی سامان می‌یابد، مجموعه‌ای از اعتقادات ثابت و غیرقابل انعطاف نیست، بلکه مفسر مدام در حال آزمودن پیش‌داوری‌های خویش است. بنابراین افق همواره در حال شکل‌گیری است. افق حاضر بدون استمداد از گذشته حاصل نمی‌شود؛ زیرا آزمون پیش‌داوری‌هایی که از تاریخ و گذشته متأثر شده‌است از طریق مواجهه آنها با سنت و گذشته انجام می‌شود» (Gadamer, p. 402).

#### یادکرد زندگینامه و رفتار امامان در متون صوفیان

صوفیان ائمه شیعه را از خود دانسته و در کتاب‌های خود زندگینامه امامان شیعه را در شمار مشایخ آورده‌اند. در کتاب *الصدق ابوسعید خراز* (۲۸۶ق)، *قوت القلوب* از ابوطالب مکی (فوت ۳۷۸ق)، *اللمع* تألیف ابونصر سراج (۳۸۰ق)، *رساله قشیریه* از ابوالقاسم قشیری (۴۶۵ق) *کشف المحجوب* از هجویری (۴۷۰ق)، *تذکرة الاولیاء* از عطار (۵۱۴ق)، *مصباح الهدایه* از عزالدین محمود کاشانی (۸۳۵ق) و ... از امامان شیعه یاد شده است. در *کشف المحجوب*، *تذکرة الاولیاء*، *طبقات الصوفیه سلمی و انصاری و نیز نفحات الانس جامی* و بسیاری کتب معتبر دیگر صوفیه، زندگینامه چند تن از ائمه شیعه در کنار بقیه صوفیان آمده است. این امر نشان‌دهنده احساس نزدیکی صوفیان با امامان شیعه است. هجویری زندگینامه امام حسن (ع)، امام حسین (ع)، امام سجاد (ع)، امام محمدباقر (ع)، امام جعفر صادق (ع) را در *کشف المحجوب* آورده است (هجویری، ص ۱۱۶-۱۰۱) و آنان را امامان مشایخ و مقتدای اولیاء (همان، ص ۱۰۲ و ۱۰۵) خوانده است. «پس اهل این طریقت اقتدا بدو کنند در حقایق عبارات و دقایق اشارات و تجرید از معلوم دنیا و نظاره اندر تقدیر مولی» (هجویری، ص ۱۰۳). داستان‌هایی در باره زهد امام حسن (ع) و رفتار با درویشان و همنشینی با فقرا همچنین ساده زیستی و ترک تکلف امام علی (ع) و امام جعفر صادق در متون صوفیه مانند *مصباح الهدایه* نقل شده است (کاشانی، ص ۲۷۵، ۲۴۱).

علی بن ابی طالب (ع) در پاسخ کسی که از او خواست دنیا را وصف کند گفت: «فی حلالها حساب و فی حرامها عقاب» (سیدرضی، ص ۸۰ ج ۸۰، ص ۱۲۸؛ خراز، ص ۵۷؛ مکی، ص ۲۸۸؛ مستملی بخاری، ج ۱، ص ۱۲۶؛ پاینده، ص ۴۸۷). نقل لباس خریدن علی (ع) و بریدن آستین آن،

از روی بی تکلفی و سادگی در متون صوفیه مکرر آمده است (خراز، ص ۶۱)؛ (هجویری، ص ۶۱)؛ (غزالی، ص ۴۴۵)؛ (کاشانی، ص ۲۷۸). صوفیان با نقل این احادیث و داستان‌ها می‌کوشیده‌اند روش خود را دنباله روش بزرگان شیعه قلمداد کنند.

حوادث زندگی ائمه در کتب عارفان ذکر شده است. سنایی و مولوی به واقعه کربلا و شهادت امام حسین (ع) و یارانش اشاره کرده‌اند. رفتار امام علی (ع) و امام حسن (ع) در حدیقه سنایی و مثنوی مولوی ستوده شده است. در متون عرفانی صوفیان بارها به رفتار نیک امامان شیعه اشاره شده است. علم و حلم امام علی (ع)، سخاوت امام حسن (ع)، آزادگی امام حسین (ع)، دانش امام باقر (ع) و امام صادق (ع) در متون صوفیه بارها تکرار شده است. مناجات زیبایی از امام محمد باقر (ع) در کشف‌المحجوب نقل شده است (هجویری، ص ۱۱۶-۱۱۴) که نشان دهنده عمق فهم آن حضرت از خداشناسی و نیز اعتقاد هجویری به خلوص آن حضرت است. هجویری خصایص نیکو و صفتهایی از امامان که مطابق معیارهای صوفیه است، ارائه می‌کند. مانند «در طریقت نظری تمام داشتن» (همان، ص ۱۰۵)، «حافظ اسرار بودن» (همان، ص ۱۰۶)، «از علایق مجرد بودن»، «از محققان اولیاء بودن» (همان، ص ۱۰۸)، «شمع الاوتاد»، «کاشف حقایق و ناشر دقایق» (همان، ص ۱۱۰)، «حجت بر اهل معاملات، برهان ارباب مشاهدت» (همان، ص ۱۱۳)، «جمال طریقت و معبر معرفت، عارف معرض از غیر» (همان، ص ۱۱۶) و...

### احادیث مندرج در کتب صوفیان

صوفیان برای امامان شیعه فراوان قایل بوده‌اند و احادیث فراوانی از آنان نقل کرده‌اند. گویا دلیل این رویکرد آن است که صوفیان برای اثبات تفکرات خود مبنی بر عدم مغایرت رفتار و اقوال خود با فرهنگ اسلامی و پرهیز از خطر احتمالی انتساب به کفر و بدعت و بددینی در آن روزگار به مستندات قرآنی و منابع معتبر دینی روی آوردند و در این راه به اقوال و احادیث ائمه شیعه نیز استناد کرده‌اند زیرا امامان شیعه در میان مسلمانان اعتباری ویژه داشتند. هر چند تعمد و پافشاری صوفیان نسبت به ارجاع کلیه اعمال و رفتارشان به قرآن و سنت این نظریه را قوت می‌بخشد که هدف صوفیان کسب وجهه از مردم و اثبات مسلمانی خود بوده است. صوفیان، هم در روش زندگی و هم در مبانی عقیدتی و اصولی نظیر اعتقاد به ولایت و علم لدنی و عصمت امام، عقاید شیعه را أخذ کرده و گاه تغییر معنی داده‌اند.

نزدیکی مضمون سخنان عارفان با اقوال امامان چنان است که صوفیان گاه آن اقوال را به مشایخ خود منسوب داشته‌اند. عارفان در تعاریف اصطلاحات و واژگان کلیدی که نمودگار تفکر و عمل آنان بوده است از تأویل اقوال ائمه برای بسط معنایی واژه و خلق معانی تازه کمک گرفته‌اند. این روشی بوده است که عرفای اولیه پس از دریافت معنی و بسط آن و آفریدن اصطلاحات تازه به کار می‌بردند. بر اساس منطق مکالمه گادامر «حقیقت همواره در گردش و در دنیای مکالمه یافتنی است و راهیابی به افق گذشته جز از راه خواندن متون ممکن نمی‌باشد. ذهن تأویل کننده در آغاز تأویل پاک و خالی نیست؛ بلکه در واقع مجموعه‌ای است از پیش‌داوری‌ها، فرض‌های آغازین و خواست‌هایی استوار به افق معنایی امروز» (احمدی، ص ۵۷۴-۵۷۱). صوفی در دریافت معنی یک متن، خالی از ذهن نیست، بلکه با یک سری پیش‌فرض‌ها به سراغ متن می‌رود. برداشت هر کس از مفاهیم متفاوت است. بعضی به ظاهر الفاظ توجه می‌کنند و معانی لفظ به لفظ قرآن یا حدیث را الگوی خویش قرار می‌دهند و گروهی دیگر نیز به زعم خود به بطن مطالب توجه دارند و به رمزگشایی آیات و احادیث می‌پردازند و معانی دریافتی خویش را از طریق زبان انتقال می‌دهند. بنابراین تمام عناصر زبانی مانند: رمزها، استعاره‌ها، کنایه‌ها و مجازها، در دریافت معنی سهیم‌اند و تأثیر چشمگیری در امر تولید معنا دارند. در جریان دریافت فهم، «ما هیچ موضوع یا متنی را فارغ از پیش‌داوری‌ها و پیش‌فرض‌ها نمی‌فهمیم» (هالوب، ص ۸۸). بنابراین «حقیقت همواره در گردش و در دنیای مکالمه یافتنی است و راهیابی به افق گذشته جز از راه خواندن متون ممکن نمی‌باشد.

ذهن تأویل کننده در آغاز تأویل پاک و خالی نیست؛ بلکه در واقع مجموعه‌ای است از پیش‌داوری‌ها، فرض‌های آغازین و خواست‌هایی استوار به افق معنایی امروز» (احمدی، ص ۵۷۴-۵۷۱). در نتیجه، مفسر در دریافت معنی یک متن، خالی از ذهن نیست، بلکه با یک سری پیش‌فرض‌ها به سراغ متن می‌رود. «تأویل درست و موفق تأویلی است که در آن «دوزیست جهان» یا «دو افق معنایی» به خوبی در هم ذوب می‌شوند. هرچند این به آن معنا نیست که برای هر متنی یک تأویل نهایی، عینی و قطعی وجود دارد؛ زیرا افق معنایی متن همواره افقی گشوده به سوی تأویل‌های جدید است. بدین ترتیب فرایند تأویل اساساً دَوْرانی است.» تأویل کننده از زیست جهان خود آغاز می‌کند، طرح آغازینی از متن در سر دارد، اما با بررسی دقیق‌تر، این طرح دگرگون می‌شود، بدیل‌ها و مسائل تازه‌ای مطرح می‌شوند و خود

فراشد تأویل یا شناخت زیرو رو می‌شود» (احمدی، ص ۵۷۴). تأویل کننده برای اینکه بتواند با متن وارد داد و ستد دیالکتیکی گردد و متن را به سخن گفتن وادارد، نخستین شرط فهمیدن «افق» متن است (پالمر، ص ۲۲۱). در قوت القلوب ابوطالب مکی موارد فراوان می‌توان یافت که او برداشت خود را از سخنی بیان می‌دارد. در چنین مواردی از واژه «جعل» استفاده کرده است. «قد جعل علی (ع) کرم الله وجهه ترک التوبه مقاما فی العمی و قرنه باتباع الظن و نسیان الذکر...» (مکی، ص ۱۷۹). ابوطالب مکی جایی که نقل سخن می‌کند از لفظ «قال» بهره می‌گیرد: «قال علی (ع) کرم الله وجهه...» (همان، ص ۱۸۷).

به عقیده هرمنوتیک‌ها و به تبع آنها گادامر، به ازای هر خواننده یک معنا از متن دریافت می‌شود؛ (معنایی که در عین اشتراک در موضوع، در مفهوم و مصداق متفاوتند) در نتیجه این خواننده است که معنی را می‌آفریند و ممکن است هر فردی در هر دوره زمانی، برداشت خاصی از یک متن داشته باشد که با دیگری و حتی با خواننده هم عصر خویش نیز متفاوت باشد. بنابراین، دریافت امری نسبی است، زیرا دریافت معنی قطعی و اصیل از یک متن وجود ندارد. نزد عارفان واژگانی یافت می‌شود که متعلق به حوزه فرهنگ اسلامی است که عارفان با تأویل، هر کدام معنی تازه‌ای از آن استنباط کردند و با عنوان اصطلاح عرفانی آن را رواج دادند. اختلاف معنا در باره تعریف اصطلاحاتی مانند زهد، فقر، قناعت، صبر، توکل، عبادت و... از این شمار است. دامنه تأویل نزد صوفیان آنچنان گسترده بود که کاشانی بانگ ناقوس شنیدن علی (ع) را چنین تأویل کرده است، «گفت: می‌گوید سبحان الله حقا حقا ان المولی صمد بقی» (کاشانی، ص ۱۹۴). این نگرش، عابد شمردن همه موجودات عالم است.

از جمله واژگانی که تأثیر عمیق اندیشه‌های شیعی را در متون صوفیه متجلی می‌سازد واژگانی چون عبادت، زهد، فقر و قناعت و... است که عارفان پس از تأویل سخنان ائمه معنی تازه‌ای از آن دریافتند. به برخی از آنها به اختصار اشاره می‌کنیم.

**عبادت:** امامان تربیت یافته در دامان علمی پیامبر (ص) و اهل بیت (ع) همواره می‌کوشیده‌اند تا با فراتر رفتن از حد اعمال ظاهری، مفهومی دقیق از عبادت ارائه کنند. دعاهاى پر مغز امام علی (ع) و امام سجاده (ع) مؤید این سخن است.

بی تردید صوفیان از این احادیث بی خبر نبوده‌اند و مضامین بلند آن ادعیه و اقوال روح جستجوگر آنان را آرام کرده و دردهای روحی ایشان را التیام بخشیده است. مضامینی که مردم عادی آن روزگار فرسنگ‌ها از معانی بلند آن دور بودند. زیرا جامعه آن روز صرفاً به اوراد و اعمال ظاهری و زهدورزی بسنده می‌نمود. عرفا از دامن زاهدان خشک مغز و بی احساس برآمدند، اما با نگاهی عاشقانه به مسائل معنوی و با غور در مفاهیم و مضامین دعا‌های عارفانه مأثور از امام علی (ع) مانند مناجات منظوم ایشان، دعای صباح، دعای کمیل و ... عبادت را معنی بخشیدند. مناجاتی که از رابعه در *تذکرة الاولیاء* (عطاری، ص ۹۹) در باره عبادت بندگان و دسته‌بندی عابدان آمده است کاملاً با مضمون سخنان علی (ع) در باره طبقه بندی عابدان موافق و مشابه است. امام علی (ع) فرموده بودند:

ان قوماً عبدوا الله رغبة فتلك عبادة التجار و إن قوماً عبدوا الله رهبة فتلك عبادة العبيد و إن قوماً عبدوا الله شكراً فتلك عبادة الاحرار» (گروهی خدا را به امید بخشش پرستش کردند که این کار پرستش بازرگانان است و گروهی او را از روی ترس عبادت کردند که این عبادت بردگان است و گروهی خدا را از روی سپاسگزاری پرستیدند و این پرستش آزادگان است) (سیدرضی؛ حکمت ۲۳۷/۶۷۸).

مشابه همین مضمون حدیثی هم از امام حسن در *مصباح الهدایه* آمده است:

ان الله لا يطاع بالاکراه ولا يعصى بالغلبة ولا يهمل العباد من المملكة» یعنی اگر مطیع به اکراه و اجبار طاعت حق سبحانه کند مطیع نباشد و اگر عاصی به غلبه و اجبار معصیت کند عاصی نباشد و معهدا حق تعالی بنده را در مملکت خود فرو نگذارد تا به خود هر چه خواهد کند» (کاشانی، ص ۲۹).

این حدیث ضرورت انتخاب و اختیار در عبادت را نشان می‌دهد.

**زهد:** زهد در معنی لغوی و شایع به مفهوم گوشه نشینی و پرهیز از گناه است. اما دیدگاه امام علی (ع) فراتر از آن است. از ایشان در باره معنی زهد راستین پرسیدند. فرمود:

يا نوبى للزاهدين فى الدنيا، الراغبين فى الآخرة اولئك قوم إتخذوا الارض بساطاً و تُرابها فراشاً و ماءها طيباً و القرآن شعاعاً و الدعاء دثاراً ثم قرضوا الدنيا قرضاً على منهاج المسيح» (سیدرضی، ح ۱۰۴/۶۴۶).

در این معنی زهد نوعی زندگی توأم با نشاط و شوق به آخرت است. زهد روش زندگی است. در متون صوفیان معنی زهد با صبر در می‌آمیزد که مأخوذ از سخن امام علی (ع) در باره معنی زهد و صبر است و چنین نقل شده است:

کان علی - رضی الله عنه - جعل الزهد مقاما فی الصبر و يجعل الصبر عمده الايمان (مکی، ص ۲۵۱).

علی (ع) زهد را از مقامات صبر می‌شناسد و صبر را ستون و تکیه‌گاه ایمان دانسته است. صوفیان معنی زهد را فراتر از معنای آشنا که روش زندگی و پرهیز از گناه تلقی می‌شود، تبیین می‌کنند. صوفیان نه تنها زهد را در امور حرام بلکه در امور حلال نیز جایز می‌شمردند (قشیری، ص ۱۸۰-۱۷۴).

قشیری پس از نقل قول‌های متعدد از صوفیان در این زمینه اذعان دارد که « اندر زهد سخن گفته‌اند هرکسی از وقت خویش و بر اندازه خویش » (همان، ص ۱۷۵). وجود تعابیر گوناگون نشان می‌دهد که معیار گادامر برای تأویل‌ها و تفسیرهای مختلف از یک مفهوم می‌تواند قابل احرا باشد و صوفیان به این امر مبادرت ورزیده‌اند.

**فقر و قناعت:** در مورد فقر که از اصطلاحات مورد توجه صوفیان است نیز احادیثی از ائمه در کتب صوفیان موجود است. در *مصباح الیهدیه* از قول علی (ع) چنین آمده است « القناعه سیف لا ینبوا » (کاشانی، ص ۳۵۱). در روایتی وقتی ابوذر فقر را موجب افتخار دانسته بود، امام حسین (ع) پس از پذیرش قول او خود را به خدا تسلیم می‌کند و می‌گوید که حُسن اختیار از اوست هرچه بخواهد بر بنده اش فرمان راند (همان، ص ۳۸۷). در نگاه صوفیان و با تأویل حدیث از امام حسین (ع) صوفیان با این سخن مفهوم قناعت را با مفهوم توکل پیوند می‌زنند و با نفی اختیار خود احساس قناعت و عمل به آن را هم امری خداداد می‌شمردند و در تخلق به آن خود را تسلیم امر حق می‌دانند که در حقیقت تأویل معنی قناعت است. مشابه این مضمون در تعریفی که از فقر در *رساله قشیریه* ارائه داده شده است، هم وجود دارد. « رویم را پرسیدند از صفت درویشی. گفت تن به حکم خدای دادن » (قشیری، ص ۴۵۴). رویم با تأویل معنی فقر آن را با مفهوم توکل و رضا مترادف می‌سازد. این روش تأویل با دیدگاه گادامر که فهم را امری نسبی و در نزد افراد مختلف، گوناگون می‌داند، هماهنگ است.

**محبت:** یکی از مباحث و اصطلاحات عمده صوفیان مفهوم محبت است. این واژه نزد صوفیان معنای بسیار گسترده‌تری از معنای ظاهری خود یافته است. محبت در نزد صوفیه در شمار احوال است و با معانی رضا، تسلیم، انس، ایثار، اطاعت و... همراه است. باید توجه داشت که معنای اصطلاحی احوال عطایا و موهبت‌های الهی است که بر دل صوفی بی تلاش او وارد می‌گردد (قشیری، ص ۵۵۹-۵۵۴). همو نظر اجماع را بیان کرده که «محبت آن است که از دویی بیزاری ستانی» (قشیری، ص ۵۷۳). در *عوارف المعارف* سهروردی، محبت زیربنای احوال واقع شده است. این گسترش معنی بی شک برگرفته از تأویل معنایی واژه محبت است. صوفیان روایات ائمه شیعه را در زمینه محبت تأویل کرده‌اند. مانند داستان زیر که در یکی از متون صوفیان آمده است: در مکالمه‌ای که بین امام علی (ع) و فرزندش امام حسین (ع) واقع شده، امام حسین (ع) از پدرش می‌پرسد مرا دوست می‌داری با پاسخ آری پدر، می‌پرسد آیا خدا را دوست می‌داری. وقتی باز هم پاسخ مثبت شنید؛ گفت «هیئات لا یجتمع محبتان فی قلب واحد» (کاشانی، ص ۴۰۷). در متون صوفیان نظیر این مکالمه به خراز نسبت داده شده است. «از بو سعید خراز حکایت کنند که گفت پیغامبر را صلی الله علیه به خواب دیدم و گفتم یا رسول الله معذورم دار که دوستی خدای مرا مشغول بکرده است از دوستی تو» (قشیری، ص ۵۷۱). صوفیان با امتزاج افق معنایی خود این حدیث را تأویل کرده‌اند. در این نگاه محبت به خدا و رای همه محبت‌ها فرض شده و محبت همه را باید از خانه دل راند تا صافی او باشد.

**وقت:** در *نهج البلاغه* این حدیث نقل شده است: «إضاعة الفرصه غصه» (سیدرضی، ح ۱۱۸/ ۶۵۲). نگاه امام علی (ع) در این نکته در کلام صوفیان جنبه تأویلی می‌یابد و آن است که مراقبت از وقت و نگه داشتن فرصت نزد صوفی به منزله آن است که خود را تسلیم امر حق بداند و بر هر چه در وقت بر او نازل شود راضی بماند و وقت به معنای رضایت و توکل تأویل می‌شود. استفاده از وقت و ابن‌الوقت بودن که نزد صوفیه بسیار معتبر است در رساله قشیری آمده است «الوقت سیف» یعنی چنانک شمشیر برنده است، وقت بدانچه حق او را همی‌راند غالب است» (قشیری، ص ۹۰).

**یادکرد امامان شیعه به عنوان ولی و سرسلسله صوفیان**

خوشنامی و پاکی و وثوق امامان نزد مردم موجب شده تا در موارد متعدد، صوفیان سلسله انتساب خود را به ائمه رسانند. هجویری معروف کرخی را «پرورده علی رضا» (ع) نامیده است (هجویری، ص ۱۷۳). جنیدیه سلسله سند خود را به امام علی (ع) می‌رساند. هجویری از جنید نقل کرده است «شیخنا فی الاصول و البلاء علی المرتضی» (همان، ص ۱۰۲). هجویری در تعریفی از تصوف به قول امام محمد باقر (ع) استناد کرده است (همان، ص ۵۴). او امام جعفر صادق (ع) را دارای «دقت کلام، قوت معانی و کتب بسیار اندر بیان طریقت» دانسته است (همان، ص ۱۱۶).

**خرقه پوشی و خرقة ستانی:** صوفیان در نظام اجتماعی خود آداب و رسوم خاصی داشته‌اند مانند خرقة پوشی و خرقة ستانی و مراسم مربوط به آن. یکی از وظایف شیخ که به ایجاد نحله‌های مختلف صوفیه نیز منجر می‌گشت، خرقة پوشی بود. شیخ برشاگردی که مراحل خاصی را طی کرده بود خرقة می‌پوشانید و به این ترتیب مشرب آن صوفی بر اساس اینکه خرقة از دست که بپوشد تعیین می‌گشت. صوفیان می‌کوشیدند تا سلسله نسب خود را به اسلاف برسانند. آنان برای توجیه خرقة پوشی شیخ برمردان و سلسله خرقة نزد صوفیان سابقه تاریخی این کار را در ادیان الهی دیگر نیز می‌جستند: «و موسی علیه السلام پیوسته گلیم داشت و آن گلیم بود که روز اول شعیب بدو داده بود» (عبادی، ص ۲۸). در همین راستا پیامبر (ص)، علی (ع)، امام رضا (ع)، جنید و... سر سلسله صوفیان نامیده می‌شدند. صوفیان خرقة پوشی خود را متابعت از رفتار پیامبر دانسته‌اند که بر کودکی خردسال به نام ام خالد لباس پوشاند (کاشانی، ص ۱۴۷). صوفیان از این حکایت نیز أخذ به مطلوب کرده‌اند. «و مهتر علیه السلام چون کسی را از صحابه اعزاز فرمودی واکرام تمام کردی ردای خود یا پیراهن خود به وی دادی آن کس صوفی بودی در میان صحابه» (عبادی، ص ۲۹). صوفیان مدعی هستند که سنت وصله زدن خرقة را که نزد آنان پسندیده است، از پیامبر گرفته‌اند که فرمود «لا تضيعی الثوب حتی ترقیعه» (هجویری، ص ۶۱).

## شباهت‌های اعتقادی صوفیان و شیعیان

### ۱. ولایت



اعتقاد به ولایت که در شیعه یکی از اصول مذهب محسوب می‌گردد، نزد صوفیان جایگاه والایی دارد. صوفیه این عقیده شیعه را أخذ و بر اساس جهان‌بینی خود مفهوم تازه‌ای از آن اراده کردند. مباحث مربوط به اجرای ولایت نزد شیعیان و صوفیه به شرح زیر است.

**الف. لزوم وجود امام:** در روایات شیعه کسی که در زندگی خود به امامی اقتدا نکند گمراه شمرده خواهد شد. از پیامبر (ص) عظیم الشأن نقل شده است:

عن رسول الله (ص): تعمل هذه الأمة برهه من كتاب الله، ثم تعمل برهه بسنة رسول الله ثم تعمل بالرأى، فإذا عملوا بالرأى فقد ضلوا و أضلوا، ایشان می‌فرمایند: این امت زمانی به کتاب خداوند عمل می‌کنند و زمانی هم بر اساس سنت رسول خدا، زمانی هم به رأی خود و آن گاه که به رأی خود عمل کنند هم خود گمراه می‌شوند و هم سبب گمراهی دیگرانند (همان، ص ۲۱۱).

در حدیثی دیگر از پیامبر (ص) روایت شده است:

من مات و هو لا يعرف إمامه مات ميتة الجاهلية: اگر کسی بمیرد و امام زمانش را نشناسد به مرگ جاهلیت مرده باشد (ریشه‌ری، ص ۳۳).

شیعه لزوم پیروی از امام را در زمان غیبت امام چنین مطرح کرده است. در زمینه لزوم وجود حجت از امام باقر (ع) روایت شده است که خداوند زمین را از حجت و عالم خالی نگذاشته است و اگر غیر از این بود حق از باطل شناخته نمی‌شد. متن روایت این است:

الامام الباقر (ع): إن الله لم يدع الارض بغير عالم و لو لا ذالك لم يعرف الحق من الباطل: (بهبودی، ج ۲، ص ۱۷۸؛ ریشه‌ری، ص ۳۲).

اعتقاد به شیخ و ولی نزد صوفیه هم هست. صوفیان در این زمینه به حدیثی از پیامبر استناد می‌کنند «الشیخ فی قومه کالنبی فی امته» (هجویری، ص ۷۵). قشیری در باره لزوم وجود شیخ برای هدایت صوفی گفته است: «و مرید باید که شاگردی پیر کرده بود که هر مرید که ادب از پیر فرا نگرفته باشد از او فلاح نیاید» (قشیری، ص ۷۲۹). او به نقل از ابویزید می‌گوید: «هر که او را استاد نبوده باشد امام او دیو بود... از استاد ابوعلی شنیدم که گفت: «درخت خودرست برگ آرد و لیکن بار نیارد مرید همچنان بود که استاد ندیده باشد که طریقت از او فراگیرد هر نفسی هوی پرست بود فراپیش نشود» (قشیری، ص ۷۲۹). هجویری هنگام بیان واجبات نماز تأویل می‌کند و انتخاب شیخ را به مثابه انتخاب قبله از واجبات می‌شمارد:

بدان که نماز عبادتی است که از ابتدا تا انتها مریدان، راو حق اندر آن یابند و مقاماتشان اندر آن کشف گردد. چنانکه توبه مریدان را به جای طهارت بود؛ و تعلق به پیری به جای اصابت قبله؛ و قیام به مجاهدت نفس به جای قیام؛ و ذکر دوام به جای قرائت؛ و تواضع به جای رکوع؛ و معرفه النفس به جای سجود؛ و مقام انس به جای تشهد؛ تفرید از دنیا و بیرون آمدن از بند مقامات به جای سلام (هجویری، ص ۴۴۰).

مرید را تنها بودن زهر است (عطار، ص ۲۹۸).

اصول اعتقادی شیعیان پیروی از امام جائر را بر نمی‌تابد. از قول امام صادق (ع) در این زمینه آمده است: «ثلاثة لا يقبل معهن عمل، الشرك والكفر، والرأى، قالوا يا امير المؤمنين ما الرأى: قال: تدع كتاب الله و سنته رسول و تعمل بالرأى» (ریشه‌ری، ص ۲۱۱). همچنین از امام صادق (ع) نقل شده است: «لا يقبل الله من العباد الاعمال الصالحة التي يعملونها إذا تولوا الامام الجائر الذي ليس من الله تعالى» (خداوند از بندگان اعمال صالحی را که انجام می‌دهد نمی‌پذیرد آن گاه که از امام جائری تبعیت کنند که از جانب خداوند مقبولیت و تأیید نداشته باشند). (ریشه‌ری، ص ۳۲؛ عروسی حویزی، ج ۴، ص ۱۰۴) و نیز در باب شرایط امام از قول امام علی (ع) آمده است: هر کس خود را در موضع امامت مردم قرار دهد باید که پیش از تعلیم دیگران به تعلیم خویشتن پردازد و تأدیش به عمل قبل از تأدیش به گفتار باشد (ریشه‌ری، ص ۳۴؛ مجلسی، ج ۶۸، ص ۳۸۹).

**ب. وجوب اطاعت:** در متون شیعه وجوب اطاعت از امام موجود است ولی هرگز بی قید و شرط نیست. واجب بودن اطاعت از این سخن امام صادق (ع) مستفاد می‌شود: «نحن قوم فرض الله طاعتنا» (کلینی، ص ۲۶۳)؛ ولی نزد صوفیه اطاعت محض از استاد لازم است. کلاباذی و مستملی بخاری چنین گفته‌اند: «... شاگرد را بی دستوری استاد کاری نباید کرد (مستملی بخاری، ج ۴، ص ۱۷۳۶). در *مرصادالعباد* هم آمده است: مرید باید که تحت تصرفات اوامر و نواهی شرع و اشارت شیخ بر قانون شرع صابر باشد و در تجرع کئوس نامرادی از تربیت ولایت شیخ صبر را کار فرماید و در اشارت شیخ مقاسات شداید کند و ملامت به طبع خویش راه ندهد (نجم رازی، ص ۲۵۹). قشیری وظایفی را برای مریدان در قبال شیخ تبیین کرده است چون: اطاعت، عدم سؤال و جواب و چون و چرا، نگه داشت حرمت و دل ایشان، عزلت و همراهی با جمع درویشان و رعایت سایر اصول و قوانین جاری در نزد صوفیه. مثلاً درباره اطاعت محض

شاگرد از استاد می‌گوید: «هر که استاد خویش را گوید چرا؟ فلاح از وی برخیزد» (قشیری، ص ۵۸۶). «هر که دل پیران نگه ندارد، سگی را بر وی مسلط کنند تا او را برنجانند» (قشیری، ص ۵۸۷). حکایت تسلیم احمد که نسبت به خفیف شیرازی و اطاعت از دستورش برای شتر به بام بردن از این شمار است (مستملی بخاری، ج ۱، ص ۲۰). ابن جوزی به تنور افروخته رفتن احمد بن الحواری به امر ابوسلیمان را خلاف شرع دانسته است (ابن جوزی، ص ۲۴۴). در برخی روایات داستانی نقل شده است که شبیه چنین رفتاری از یکی از پیروان امام صادق (ع) سرزده است که آن معصوم به هارون مکی امر کرد تا در تنور افروخته برود و آن فرد به انجام آن کار مبادرت کرد (مجلسی، ج ۷، ص ۱۲۳؛ ابن شهر آشوب، ص ۲۳۷). اظهار نظر در این زمینه در صلاحیت نویسندگان این مقاله نیست. بر عالمان حدیث است که درباره صحت و سقم و شأن نزول این حدیث پژوهش نمایند.

به نظر می‌رسد این تعالیم با روح تعلیمات اسلامی سازگاری نداشته باشد. در تعالیم و آموزه‌های شریعت اسلامی پیامبر اسلام نسبت به مؤمنان حتی در مقایسه با خود آنها اولی است. در قرآن آمده است:

من يطع الرسول فقد اطاع الله ومن تولى فما ارسلناك عليهم حفیظا (نساء / ۸۰).

پیامبر اسلام طبق حدیث ثقلین که در منابع معروف اسلامی اعم از تشیع و تسنن آمده است، به صراحت احادیث اهل بیت را سند و حجت شمرده است. خداوند طبق این آیه حق امر و نهی را به پیامبر خود داده و پیامبر نیز چنین حقی را به علی (ع) و ائمه معصوم داده است بنابراین نباید از امر و نهی آنها سرباز زد و نیز باید توجه داشت که امام باید اطاعت امر خدا را نماید زیرا از قول پیامبر اسلام (ص) نقل شده است که « لا طاعه لمن لم یطع الله » (ریشهری، ص ۳۵). بر این اساس اطاعت از امامی که خود مطیع امر خدا نباشد نهی شده است. در شریعت اسلامی اطاعت از امام، اطاعتی بی چون و چرا نیست، باید فرمان خدا اطاعت شود و حکم شریعت اجرا گردد. از امام علی (ع) نقل شده است:

پیامبر اسلام سپاهی را اعزام کرد و فردی را به ریاست آن لشکر تعیین نمود و به لشکریان فرمان اطاعت از او را داد. امیر آتشی برافروخت و به سپاهیان دستور ورود بر آتش داد. گروهی از این کار سر باز زدند و گروهی اطاعت کردند. این خبر به پیامبر (ص) رسید و فرمود اگر آنان در آتش وارد می‌شدند برای همیشه در آن می‌ماندند. پس فرمود: در امری

که معصیت خدا در آن باشد اطاعتی وجود ندارد. اطاعت فقط در امور معروف است (ریشه‌ری، ص ۳۵).

در این زمینه از قول امام باقر (ع) نقل شده است که ولایت ما در صورتی برای فرد مفید واقع خواهد شد که مطیع خداوند باشد و در غیر اطاعت از خداوند ولایت ما برای او سودی نخواهد داشت.

فمن كان منكم مطيعا لله تنفعه ولايتنا و من كان منكما عاصيا لله لم تنفعه ولايتنا (همان، ص ۱۲۰؛ حر عاملی، ص ۱۸۵).

**ج. اختیار امام:** در تعالیم صوفیه، مریدان باید اطاعت بی قید و شرط از ولی داشته باشند و اداره همه امور خود را به مراد واگذارند. «مرید باید که از دنیا بکلی اعراض کند نه اندک گذارد و نه بسیار... جمله مال در راه شیخ نهد تا در مصالح مریدان و درویشان صرف می‌کند و او بدان قوت و لباس که شیخ دهد قانع گردد» (نجم رازی، ص ۲۵۸). «ابو عبدالله رودباری اندر سرای یکی از شاگردان خویش شد. آن کس غایب بود. خانه‌ای دید در قفل کرده، گفت: صوفی باشد که در خانه قفل کند؟! فرمود تا قفل بشکستند و هرچه اندر خانه بود و اندر سرا بود به بازار فرستاد تا همه بفروختند و وقتی خوش بساختند از بهای آن ... گفت خاموش باش چون شیخ با ما گستاخی کند و بر ما حکم کند چیزی در خانه بگذاشتن نیکو نباشد» (قشیری، ص ۴۰۸). «نقل است که مریدی بسیار مال داشت و همه را در راه شیخ درباخته بود و او را هیچ نمانده بود الا خانه‌ای. گفت یا شیخ چه کنم؟ گفت بفروش و زر بیاورتا کارت انجام گیرد. برفت و در دجله انداخت» (عطار، ص ۴۳۲). با توجه به آنکه در تعالیم اسلام و شیعه مالکیت فردی همواره محترم شمرده می‌شود، نظیر چنین احکامی را نمی‌توان مشاهده کرد.

**۵. احترام به امام:** در آیه اول از سوره حجرات آمده است: ای کسانی که ایمان آورده‌اید چیزی را بر خدا و رسولش مقدم نشمرید و پیشی مگیرید و تقوای الهی پیشه کنید که خدا شنوا و دانا است. رابطه دین و اخلاق رابطه‌ای مستحکم و مؤکد است، قرآن به عنوان قانون اساسی اسلام منبع مهم دستورات وارده در این بخش است روابط متقابل مردم با یکدیگر و رابطه مردم با امام و ولی، از موارد قابل تأمل است. عدم سبقت مردم بر پیامبر و احترام به ایشان در آیات بعد هم آمده است: ای مؤمنان صدای خود را فراتر از صدای پیامبر نکنید و در برابر او بلند سخن

مگویند و در ادامه آمده است، کسانی که تو را از پشت حُجره‌ها صدا می‌زنند بیشترشان نمی‌فهمند .

دوستداری و محبت امامان که از نشانه‌های ایمان نزد شیعیان است، نزد صوفیه مفهومی بسیار فراتر یافته است و به نوعی اطاعت و حرف شنوی و همراهی افراطی در حد به مشقت افکندن خود تأویل شده است که با روح اسلام و ضرورت حفظ جسم و جان خویش که در منابع اسلامی بر آن تأکید شده سازگاری ندارد. در متون صوفیه نقل شده است که «جنید با مریدی به بادیه فرو شد و گوشه جیب مرید دریده بود. آفتاب در او می‌تافت تا بسوخت و خون از وی روان شد به زبان مرید برفت که امروز روزی گرم است . شیخ به هیبت در وی نگریست و گفت برو که تو اهل صحبت نیستی و او را مهجور گردانید» (عطار، ص ۴۳۴). «نقل است که یک روز شیخ (بایزید بسطامی رحمه الله علیه) پای دراز کرد. مریدی هم پای دراز کرد شیخ پای برکشید. مرید هرچند خواست پای برکشید نتوانست و همچنان بماند تا به آخر عمر از آن بود که پنداشت که پای فرو کردن شیخ همچون دیگران باشد» (عطار، ص ۱۷۸). «ابو عبدالله خفیف اندر دعوتی بود . یکی از شاگردان او دست دراز کرد به طعمای پیش از شیخ، از آنکه فاقه کشیده بود ... به بی ادبی که کرده بود نیت کرد که پانزده روز هیچ چیز نخورد عقوبت خویش را « (قشیری، ص ۲۱۴). در تعالیم صوفیه در زمینه ادب سالک آمده است: «مرید باید که به ظاهر و باطن تسلیم تصرفات شیخ باشد و به تصرف او اوامر و نواهی و تادیب شیخ زندگانی کند همچون مرده که در تصرف غسال است ... و اگر او را به خلاف شرع نماید اعتقاد کند که اگرچه مرا خلاف می‌نماید اما شیخ خلاف نکند» (نجم رازی، ص ۲۶۴).

نقل است که ابوعثمان حیری (رح) گفت: هنوز جوان بودم که ابوحفص مرا از پیش خود براند و گفت نخواهم که دگر نزدیک من آیی. من هیچ نگفتم و دلم بارنداد که پشت بر وی کنم. همچنان روی سوی او بازپس می‌رفتم گریان. تا از چشم او غایب شدم و در برابر او جایی ساختم و سوراخی بریدم که از آنجا او را می‌دیدم و عزم کردم که از آنجا بیرون نیایم مگر به فرمان شیخ، چون شیخ او را چنان دید و آن حال مشاهده کرد او را بخواند و مقرب خود گردانید (عطار، ص ۴۷۷).

مستملی در شرح تعرف قوانین و ادب شاگرد را تبیین می‌کند:

که مریدان را بر پیران اعتراض نباید کردن تا ادب صحبت نگاه داشته باشند و نیز دلیل است که چون از مریدی بی ادبی در وجود آید نه به اختیار، حق صحبت آن است کز او تجاوز کند (مستملی، ج ۴، ص ۱۴۸۰).

## ۲. عصمت

اعتقاد به پاکی و مبری از خطابودن ائمه که نزد شیعیان وجود دارد، نزد صوفیه نیز جایگاهی والا دارد. طوری که از لوازم امامت و ولایت صوفیان قلمداد شده است، در روایات شیعه آمده است که امام، معصوم از خطا و ذلت و بری از گناه صغیره و کبیره و داناترین مردم به حلال و حرام خداوند و سنن و احکام است. همه به او محتاجند و او به کسی محتاج نیست (مجلسی، ج ۶۸، ص ۳۸۹؛ ریشه‌ری، ص ۳۴). صوفیان به عصمت امام و ولی خود اعتقاد ندارند ولی در اطاعت از او راه افراط طی می‌کنند، طوری که حتی اگر از شیخ خود خطایی هم ببینند باید آن را تأویل به نیکی کنند. مستملی در شرح تعرف شاگردان را موظف به اطاعت از استاد می‌داند اگر چه دلیل رفتار او را ندانند.

... با این همه چون مرید را از پیر کاری بزرگ و هایل آید ادب صحبت آن است که پیر را متهم نگرداند لکن فعل پیر را تأویلی جوید که پیران قصد محال نکنند... که هر مرید که به پیر خویش کژ نگرد همچنان کژ بماند و هرگز راست نگردد (مستملی بخاری، ج ۳، ص ۱۲۵۰).

## ۳. علم امام

یکی از توانایی‌های امامان علم ایشان است. از امام صادق (ع) نقل شده است که فرمود: «ان علیا کان عالما و العلم یتوارث ولن یهلک عالم الا بقی من بعده من یعلم علمه او ما شاء الله» (کلینی، ص ۳۲۱). علی (ع) عالم بود و علم به ارث گذاشته می‌شود و عالم از دنیا نمی‌رود مگر آنکه پس از او کسی باقی باشد که علمش را نزد او به میراث بگذارد (ریشه‌ری، ص ۳۷). در بحار الانوار به این علم بی‌واسطه اشاره شده است (مجلسی، ج ۱، ص ۲۲۴). صوفیه نیز به علم امام معتقدند و آن را علمی بی‌واسطه می‌دانند. حدیث معروف امام علی (ع) «سلونی قبل ان تفقدونی» در مصباح الهدایه به صورت «سلونی عن طرق السموات فانی اعرف به من طرق الارض» مندرج است (کاشانی، ص ۱۲۵). کاشانی آن سخن را از مصادیق احوال عرفانی دانسته است. صوفیان

نتیجه علم امام را یقین می‌دانند. کاشانی حدیث «لو كشف الغطاء ما ازددت یقینا» از امام علی(ع) را به علم یقین و رؤیت خداوند تأویل می‌کند. «و عین یقین چون به کمال رسد درجه حس بصر یابد که در آن زیادتیی صورت نبندد چنانکه امیرالمومنین علی(ع) از این مقام خبر داد» «لو كشف الغطاء ما ازددت یقینا» (کاشانی، ص ۳۹). هجویری نیز در مقوله معرفت این حدیث را از امام علی(ع) نقل کرده است: «عرفت الله بالله و عرفت مادون الله بنور الله» (هجویری، ص ۱۰۲). این احادیث موید اعتقاد صوفیان به علم و تأویل مفهوم آن است.

دانش بیکران و بی واسطه را که شیعیان برای امامان شیعه قائل شده‌اند، علم لدنی نامیده‌اند. از قول امام باقر(ع) روایت شده است که فرمودند: «و الله إنا لخزان الله فی سماءه و أرضه لا علی ذهب و لا علی فضه الا علی علمه» به خدا سوگند ما خازنان خداوند در زمین و آسمان هستیم البته نه بر طلا و نقره بل بر علم و دانش خداوند» همچنین از قول امام صادق(ع) روایت شده است که: «ما حجت خداوند در بین بندگان و نگهبانان دانش خداوندی هستیم» (کلینی، ص ۲۷۳)، نزد صوفیه نیز متداول است. در متون صوفیه موارد متعدد از ادعای کسب علم بی‌واسطه از جانب خدا توسط صوفیان حقیقی، می‌توان نشان داد. نظیر مکالمه رابعه و حسن بصری که در تذکرة الاولیاء آمده است. حسن به رابعه گفت: از آن علم‌ها که نه به تعلیم بوده باشد و نه بی‌واسطه خلق به دل تو فرود آمده است...» (عطاری، ص ۷۹). بایزید بسطامی گفته است «مردمان علم از مردگان گرفتند و ما علم از زنده‌ای گرفتیم که هرگز نمی‌میرد» (عطاری، ص ۲۰۱). به اعتقاد شیعیان یکی از دانش‌های امام، علم به تأویل است که در این پژوهش ذیل تفسیر آیه آل عمران در باره آن بحث شده است.

### نتیجه

یافته‌های این پژوهش که بر اساس دیدگاه هنرمنوتیکی گادامر صورت پذیرفته است، نشان می‌دهد که عارفان در زمینه تبیین اصول اعتقادی و وضع واژگان خود، برخی عقاید و رفتار ائمه شیعه را تأویل کرده‌اند و از دریای پهناور روایات امامان شیعه برای توجیه عقاید خود بهره‌مند شده‌اند. تأویل امری رایج در درک و فهم متون اسلامی بوده است و تعالیم قرآنی با آن مغایرتی نداشته است و پیامبر و ائمه خود نیز به این روش دست یازیده بوده‌اند، اما آنان همواره در این

عمل معیارهای اسلامی و هماهنگی معانی با روح تعلیمات اسلام را در نظر داشته‌اند. ولی صوفیان با توجه به افق معنایی خود و جهان بینی خاص خود احادیث و رفتار پیامبر و ائمه شیعه را به نفع عقاید صوفیه تأویل کرده‌اند. آنان با تأویل مفاهیم ولایت، علم و عصمت، بنیادهای فکری خود را بنا نهادند. همچنین با گسترش معنایی نشأت گرفته از سنت‌های عرفانی خود و افق معنایی دیدگاه‌های خویش از واژگان مأخوذ از فرهنگ اسلامی مانند عبادت، زهد و... مفهومی تازه ابداع کردند. هرچند این مقال نمی‌تواند در درستی یا نادرستی روش عرفا اظهار نظری نماید ولی به نظر می‌رسد صوفیانی که برای کسب اعتبار نزد دیگران به اقوال ائمه استناد کرده‌اند، گاه راه افراط را پیموده و دستکم در مسئله تعظیم ولایت از طریق شیعیان دور شده‌اند.

#### منابع

#### قرآن کریم

ابن جوزی، ابوالفرج، تلبیس ابلیس، ترجمه علیرضا ذکاوتی قراگزلو، تهران، نشر دانشگاهی، ۱۳۶۸.

ابن شهر آشوب، ابی جعفر محمد بن علی، مناقب آل ابی طالب، ج ۴، چ ۲، بیروت، دارالاضواء، ۱۴۱۲ق.

احمدی، بابک، ساختار و تأویل متن، ج ۲، چ ۲، تهران، نشر مرکز، ۱۳۷۲.

احمدی، بابک؛ مهراں مهاجر؛ محمد نبوی، هرمنوتیک مدرن، تهران، نشر مرکز، ۱۳۷۷.

بهبودی، محمد باقر، صحیح الکافی، (المختار من الکافی للکلینی)، تهران، سنا، ۱۳۸۴.

پالمر، ریچارد، علم هرمنوتیک، ترجمه محمد سعید حنایی کاشانی، تهران، هرمس، ۱۳۷۷.

پاینده، ابوالقاسم، نهج الفصاحه، ج ۲، تهران، جاویدان، ۱۳۷۶.

پهلوان، مریم؛ سیدمرتضی، حسینی شاهرودی؛ "تأملی در آرای هرمنوتیک هایدگر و گادامر"، فصلنامه اندیشه دینی دانشگاه شیراز، ش ۲۲، ص ۶۶-۴۱.

حر عاملی، محمد بن حسن، وسائل الشیعه، ج ۱۱، قم، جامعه مدرسین حوزه علمیه، ۱۳۸۴.

خراز، ابوسعید، کتاب الصدق، به کوشش اسماعیل بن سودکین. بمبئی (چاپ سنگی)، بی تا.

داد، سیما، فرهنگ اصطلاحات ادبی، چ ۴، تهران، مروارید، ۱۳۸۷.



- رهبری، مهدی، هرمنوتیک و سیاست، تهران، کویر، ۱۳۸۵.
- ریشه‌ری محمد، منتخب میزان الحکمه، الطبعة الثانية، قم، بی جا، ۱۳۸۰.
- زرین کوب، عبدالحسین، ارزش میراث صوفیه، چ ۵، تهران، امیرکبیر، ۱۳۶۲.
- سلدن، رامان، پیتر ویدوسون، راهنمای نظریه ادبی معاصر، ترجمه عباس مخبر، چ ۳، تهران، طرح نو، ۱۳۸۴.
- سیدرضی، نهج البلاغه الامام علی، ترجمه محمد دشتی، چ ۱۶، قم، انتشارات الهادی، ۱۳۸۰.
- شفیعی کدکنی، محمدرضا، دفتر روشنائی (از میراث عرفانی بایزید بسطامی)، تهران، سخن، ۱۳۸۴.
- شمیسا، سیروس، نقد ادبی، چ ۴، تهران، فردوس، ۱۳۸۳.
- طباطبایی، محمدحسین، المیزان فی تفسیر القرآن، ج ۵. بیروت، مؤسسه الأعلمی للمطبوعات، ۱۴۱۷ ق/ ۱۹۹۷.
- طبری، ابی جعفر محمد بن جریر، جامع البیان فی التفسیر القرآن، الطبعة الاولى، ج ۳، بیروت، دارالمعرفه، ۱۳۳۴ ق.
- عبادی، قطب‌الدین ابوالمظفر منصور بن اردشیر، التصفیه فی احوال المتصوفه (صوفی نامه)، تصحیح غلامحسین یوسفی، تهران، انتشارات بنیاد فرهنگ ایران، ۱۳۴۷.
- عروسی حویزی، عبدعلی، نورالتقلین، ترجمه گروهی از فضلالی تفسیر، قم، دفتر نشر نوید اسلام، ۱۳۸۹.
- عطار، فریدالدین، تذکرة الاولیاء، تصحیح محمد استعلامی، چ ۱، تهران، زوار، ۱۳۷۰.
- قشیری، ابوالقاسم، رساله قشیری، ترجمه ابوعلی حسن بن عثمان، تصحیح بدیع الزمان فروزانفر، چ ۹، تهران، علمی فرهنگی، ۱۳۸۵.
- کاشانی، عزالدین محمود، مصباح الهدایه و مفتاح الکفایه، تصحیح جلال‌الدین همایی، چ ۸، تهران، نشر هما، ۱۳۸۷.
- کلینی، ابوجعفر محمد، اصول کافی، ج ۱، ترجمه سید جواد مصطفوی، تهران، دفتر نشر فرهنگ اهل بیت (ع)، بی تا.

کوزنزهوی، دیوید، *حلقه انتقادی*، ترجمه مراد فرهادپور، تهران، انتشارات گیل با همکاری انتشارات روشنگران، ۱۳۷۱.

گادامر، هانس گئورگ، *آغاز فلسفه*، ترجمه عزت الله فولادوند، تهران، هرمس، ۱۳۸۲.

مجلسی، باقر، *البحار الانوار*، ج ۱ و ۴۷ و ۶۸، چ ۴، تهران، دارالکتب الاسلامیه، ۱۳۶۲.

مستملی بخاری، ابوالبراهیم اسماعیل بن محمد، *شرح التعرف لمذهب الصوف نور المریدین و فضیحه المدعین*، چ ۴، ج ۲، تهران، اساطیر، ۱۳۷۳-۱۳۶۳.

مکی، ابوطالب، *قوت القلوب فی معامله المحبوب*، ج ۱، بیروت، دارصادر، ۱۳۱۰ق.

نجم‌الدین رازی، ابوبکر بن محمد، *مرصاد العباد، تصحیح محمد امین ریاحی*. چ ۴، تهران، علمی و فرهنگی، ۱۳۷۱.

هالوب، رابرت، *یورگن هابرماس، نقد در حوزه عمومی*، ترجمه حسین بشیریه، تهران، نشر نی، ۱۳۷۵.

هجویری، علی بن عثمان، *کشف‌المحجوب*، تصحیح محمود عابدی، تهران، سروش، ۱۳۸۳.

Gadamer, H.G., *Truth and Method*, Edited by G.Barden, J.Cumming, London. 1994.

فصلنامه فلسفه و کلام اسلامی آینه معرفت  
دانشگاه شهید بهشتی، بهار ۹۲

Research Journal of Islamic Philosophy and  
Theology of Shahid Beheshti University

## جستاری در شأن ولایت تکوینی امامان علیهم السلام

محمدحسین فاریاب \*

### چکیده

ولایت تکوینی به معنای ولایت بر نظام تکوین از مسائلی است که همواره ذهن عالمان را به خود مشغول کرده است. آنچه در این نوشتار می آید، پرده برداری از معنای این اصطلاح و برخورداری یا عدم آن در حق امامان شیعی علیهم السلام است. بر اساس مهم ترین یافته های این پژوهش، ولایت تکوینی می تواند به دو گونه ولایت در تکوین و ولایت بر تکوین تصویر شود و آنکه مورد خلاف است، دومی است. اگر چه واگذاری و تفویض امر عالم به انسان - اگر در طول اراده الهی باشد - فی نفسه امری محال نیست، اما شاهدهی بر این واگذاری و در نتیجه شأن ولایت بر تکوین در حق امامان علیهم السلام نیست. کلید واژه ها: ولایت تکوینی، تفویض، ولایت بر تکوین، ولایت در تکوین، امامت.

### مقدمه

مسئله امامت از مسائل چالشی میان عالمان مسلمان بوده و هست و دارای مسائل فرعی فراوانی است که از جمله آنها مسئله شئون امامت و از میان آنها نیز شأن ولایت تکوینی از مهم ترین مسائل مطرح و جنجالی میان عالمان شیعی به شمار می رود. اگر چه شئونی همچون مرجعیت دینی و حاکمیت سیاسی مورد وفاق میان عالمان شیعی است، اما شأن ولایت تکوینی همواره مورد بحث و نظر بوده، گاه باورمندان آن متهم به غلو و تفویض شده و گاه منکران آن متهم به تقصیر در حق امامان علیهم السلام شده اند.

[m.faryab@gmail.com](mailto:m.faryab@gmail.com)

\* دانشجوی دکتری کلام اسلامی مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره)

تاریخ دریافت: ۹۱/۹/۲۰ تاریخ پذیرش: ۹۱/۱۱/۲۵

به نظر می‌رسد آنچه در این خصوص اهمیت به‌سزایی دارد، معناشناسی ولایت تکوینی و تحریر محل نزاع بوده، آنگاه است که می‌توان با مراجعه به ادله به نظریه حق دست یازید. نویسنده در این نوشتار همین مسیر را پیموده است.

#### معناشناسی ولایت تکوینی و تحریر محل نزاع

به نظر می‌رسد اصل این واژه، در متون روایی و کلامی دارای پیشینه چندانی نیست، از این رو، باید مقصود از این اصطلاح به خوبی روشن شود؛ چرا که ممکن است منکران این شأن، معنایی از آن در نظر داشته باشند که این معنا مورد پذیرش باورمندان نیز نباشد.

عالمان دینی مصادیقی برای شأن ولایت تکوینی بیان کرده‌اند (مکارم شیرازی، پیام قرآن، ج ۹، ص ۱۶۳ - ۱۶۱)، با وجود این، به نظر می‌رسد می‌توان این شأن را در دو حوزه جداگانه کرد:

الف. ولایت در تکوین (تفویض محدود)؛ بدین معنا که ولی توانایی تصرف در عالم تکوین را داشته باشد؛ معجزات پیامبران و کرامات امامان و بزرگان دین، - صرف نظر از گستره آن - در این بخش قابل بررسی است. این معنا را می‌توان با مفهوم تفویض جزئی و محدود نیز مرادف دانست.

ب. ولایت بر تکوین (تفویض مطلق)؛ بدین معنا که ولی بر نظام هستی ولایت داشته، تدبیر امر بندگان بر عهده اوست، مسئولیت امر روزی، نزول باران، حیات و ممات موجودات و خلاصه آنچه مربوط به مدیریت نظام هستی است، بر عهده امام باشد.

تفاوت میان این دو روشن است، بدین معنا که قابل تصور است که ولی در تکوین بر زنده کردن مرده توانا باشد، اما چنین نباشد که او مسئول کل امر حیات و ممات باشد یا آنکه ولی در تکوین بتواند از زیر سنگ برای کسی آب در آورده او را سیراب کند، اما چنین نباشد که او مسئول کل امر رزق و روزی در دنیا باشد.

پرواضح است که ممکن است کسی ولایت بر تکوین (تفویض مطلق) را نپذیرد، اما ولایت در تکوین را باور داشته باشد. همچنین اهمیت تفکیک این دو مسئله از یکدیگر آنجا خود را نشان می‌دهد که اولاً در طی تاریخ نسبت به پذیرش یا عدم پذیرش مسئله ولایت تکوینی نزاع‌های

فراوانی وجود داشته است، ثانیاً شاید کمتر فرد صحابی یا عالم شیعی باشد که ولایت تکوینی به معنای کرامت امام یا معجزه پیامبر را باور نداشته باشد، از این روست که تفکیک یادشده، می تواند در تقریب میان دیدگاه‌ها مؤثر بوده و این مسئله را روشن سازد که آنچه میان عالمان شیعی مورد نزاع بوده و هست، ولایت تکوینی به معنای تفویض و واگذاری امور به امامان علیهم السلام است. اینک باید دید بر اساس آیات نورانی قرآن کریم و نیز روایات پیشوایان دین، کدام شأن برای امامان علیهم السلام قابل اثبات است.

ولایت در تکوین (تفویض محدود)

اساساً اینکه کسی بتواند به اذن خداوند در نظام هستی تصرفی کند، نخستین مسئله‌ای است که باید مورد بررسی قرار گیرد. قرآن کریم که خود معجزه جاویدان آخرین فرستاده الهی است، در این باره فراوان معجزات پیامبران را یادآور ساخته و بر شأن «ولایت در تکوین» (تفویض محدود) ایشان تأکید کرده است؛ چنانکه تبدیل شدن عصای موسی علیه السلام به ازدها و فروکردن دست در گریبان و درخشندگی شدن آن به تصویر کشیده شده است (قصص / ۲۹ و ۲۸). همچنین معجزات حضرت عیسی علیه السلام مانند شفادادن نابینا و مبتلا به پیسی و نیز زنده کردن مردگان و ... نیز بیگانان ششده است (آل عمران / ۴۹).

این آیات و آیات فراوان دیگری که در قرآن کریم وجود دارد، بر شأن «ولایت در تکوین» (تفویض محدود) تأکید کرده است. بالاتر از این، آنکه بر اساس آیات قرآن کریم این شأن ویژه پیامبران نیست، بلکه برخی از بندگان صالح نیز از آن بهره مند هستند، چنانکه در این باره می فرماید:

قَالَ الَّذِي عِنْدَهُ عِلْمٌ مِّنَ الْكِتَابِ أَنَا آتِيكَ بِهِ قَبْلَ أَنْ يَرْتَدَّ إِلَيْكَ طَرْفُكَ فَلَمَّا رَآهُ مُسْتَقِرًّا عِنْدَهُ قَالَ هَذَا مِنْ فَضْلِ رَبِّي .. (نمل / ۴۰).

این آیه و گفتار بیان شده در آن - بنا بر نقل مشهور - از جانب آصف بن برخیا است (طبرسی، ج ۷، ص ۳۴۹). یقیناً اینکه وی می تواند در زمانی کمتر از یک چشم بر هم زدن تخت بلقیس را

نزد پیامبر خود حاضر کند، نشان از بهره‌مندی از ولایت تکوینی است که به تصریح آیه از فضل خداوند بدو داده شده است.

قرآن کریم در خصوص پیامبر اکرم (ص) نیز می‌فرماید: *اَقْتَرَبْتَ السَّاعَةَ وَاَنْشَقَّ الْقَمَرُ* (قیامت / ۱). درباره این آیه، نقل شده که مشرکان نزد رسول خدا (ص) آمدند و گفتند: اگر راست می‌گویی و تو پیامبر خدایی ماه را برای ما دو پاره کن! فرمود: اگر این کار را کنم ایمان می‌آورید؟ عرض کردند آری- و آن شب، شب چهاردهم ماه بود- رسول گرامی اسلام (ص) از پیشگاه پروردگار تقاضا کرد آنچه را خواسته‌اند به او بدهد ناگهان ماه به دو پاره شد (طبری، جامع‌البیان، ج ۲۷، ص ۵۰؛ طبرسی، ج ۹، ص ۲۸۱).

روایات فراوانی درباره ماجرای یادشده نقل شده است تا آنجا که برخی مفسران، ادعای اجماع بر وقوع آن کرده‌اند (طبرسی، همان). بنابراین از قرآن کریم و روایات استفاده می‌شود که این شأن برای بندگان صالح خداوند اعم از پیامبران و غیر پیامبران ثابت است، اگر چه در گستره آن می‌تواند متفاوت باشد.

در خصوص امامان معصوم علیهم السلام نیز روایاتی متواتر وجود دارد که ایشان در عالم تکوین، کراماتی پرشمار را بروز داده‌اند، تا آنجا که کتاب‌هایی همچون *دلائل النبوة* مرحوم طبری آملی و *الخرائج و الجرائح* قطب راوندی در این باره نگارش یافته است.

برای نمونه، می‌توان به جریان معروف ادعای محمد بن حنفیه درباره دارابودن منصب امامت اشاره کرد که در پی آن وی با امام سجاد علیه‌السلام به مکه رفته و از حجرالاسود خواستند تا حق را بیان کند، بر اساس این روایت که به طریقی صحیح نقل شده است، امام سجاد علیه‌السلام از محمد بن حنفیه خواست که با توسل به درگاه خداوند، بخواهد تا سنگ را به سخن در آورد. محمد چنین کرد، اما سنگ سخنی نگفت. امام علیه‌السلام فرمود: «ای عمو اگر وصی و امام بودی این سنگ جواب تو را می‌داد.» آنگاه خود دعا کرده و از حجرالاسود خواست تا امام پس از امام حسین علیه‌السلام را معرفی کند. سنگ تکانی خورده و بر امام بودن حضرت زین العابدین شهادت داد (کلینی، ج ۱، ص ۳۴۸).

افزون بر آن، روایاتی نیز به طور خاص در این باره وارد شده که امام علیه‌السلام بر دارابودن خود از این مقام تأکید کرده است. مانند آنجا که امام باقر علیه‌السلام در سخنی به جابر تأکید

کردند که توانایی آصف بن برخیا برای حاضر کردن تخت بلقیس به دلیل داشتن یک حرف از هفتاد و سه حرف اسم اعظم خداوند بود و این در حالی است که ما امامان هفتاد و دو حرف از اسم اعظم را در اختیار داریم (کلینی، ج ۱، ص ۲۳۰-۲۲۹).

در روایات فراوانی نیز از تعبیر «علم الكتاب» برای امامان علیهم السلام استفاده شده است، که یادآور این آیه شریفه است: قَالَ الَّذِي عِنْدَهُ عِلْمٌ مِنَ الْكِتَابِ ...؛ برای نمونه، برید بن معاویه در نقلی صحیح، از امام باقر علیه السلام راجع به آیه «قُلْ كَفَىٰ بِاللَّهِ شَهِيدًا بَيْنِي وَبَيْنَكُمْ وَمَنْ عِنْدَهُ عِلْمُ الْكِتَابِ» سوال کرد، ایشان فرمودند که مقصود ما هستیم (همانجا).

بنابراین آنچه موجب توانمندی بر تصرف در هستی می شود، برخوردار بودن از علم الكتاب است که امامان علیهم السلام از آن برخوردار بوده، پس شأن ولایت در تکوین (تفویض محدود) را نیز دارا هستند. بر اساس چنین شأنی است که رفتن به زیارت و توسل به ایشان صحیح بوده و ادله پر شمار بر آن دلالت دارد (ابن قولویه، ص ۲۳۸، ۲۱۶؛ شیخ صدوق، الامالی، ص ۴۶۷؛ شیخ طوسی، مصباح المتعجل، ج ۱، ص ۳۰۲).

ولایت بر تکوین (تفویض مطلق)

گفته شد که مقصود از «ولایت بر تکوین» آن است که شخصی بر نظام تکوین ولایت داشته، خداوند متعال مسئولیت امور را بدو واگذار و تفویض کرده باشد. به نظر می رسد این مسئله، همان مسئله‌ای است که معرکه آراء بوده، مخالفان و موافقان جدی داشته و از آن به «تفویض» یاد شده است. پیش از ورود به این بحث، بیان این مقدمه ضروری است:

اینکه پیامبر یا امام مسئول کار خلق و رزق و تدبیر عالم باشد، می تواند چند گونه تصویر شود که بنا بر هر یک از این تصاویر و فروض، مسئله تفویض جایگاه خود را پیدا می کند:

الف. پیامبر یا امام مستقلاً و در عرض خداوند متعال به خلق و رزق و تدبیر این عالم پردازد؛ بدین صورت که بدون آنکه خداوند متعال چنین اجازه‌ای به او داده باشد، توانایی انجام چنین اموری را داشته باشد.

ب. خداوند متعال - که اولاً و بالذات خالق و رازق و مدبر عالم است - خود مسئولیت این امور را به پیامبر یا امام واگذار کند و ایشان نیز، پس از آن مستقل از خداوند، بر اساس آنچه

مصلحت می‌دانند و با حفظ حدود احکام شریعت، به رتق و فتق امور عالم پردازند. در اینجا پیامبر یا امام خود مستقل و رها از اراده خداوند، اختیار دارد - البته در حوزه شریعت - به رتق و فتق امور پردازد.

ج. خالق و رازق و مدبر عالم اولاً و بالذات خداوند متعال است، ولی او خود مسئولیت این امور را به پیامبر یا امام واگذار می‌کند و ایشان نیز تمام افعال خود را به گونه طولی - نه مستقل - انجام می‌دهند. بدین معنا که خداوند، اگر چه مسئولیت را به ایشان واگذار کرده است، هر گاه بخواهد می‌تواند دخالت کرده یا این مسئولیت را از ایشان پس بگیرد، نظیر آنچه در باب افعال اختیاری انسان بر اساس نظریه «بل امر بین الامرین» تصویر می‌کنیم.

د. رازقیت و مدیریت پیامبر و امام به نحو وساطت محض است. به‌دیگر سخن، در اینجا امام علیه‌السلام چیزی جز واسطه نیست و به معنای واقعی کلمه - نه از باب توحید افعالی - خالق و رازق و مدبر عالم خود خداوند است.

به نظر می‌رسد، قسم اول چیزی جز شرک آشکار نیست و اساساً تفویض نیز در اینجا معنا ندارد. همچنین اگر تفویض درست تصویر شود، نمی‌تواند قسم اخیر را نیز در برگیرد، زیرا در اینجا نقش وی همچون نقش یک مأمور معذور است که هر چه خدا خواهد و گوید انجام داده و هر چه خدا نخواهد نمی‌تواند آن را انجام دهد، در حقیقت او هیچ اختیاری از خود ندارد. چنین تصویری را نمی‌توان تفویض نامید.

قسم دوم و سوم را می‌توان تفویض نامید، با این تفاوت که تفویض در قسم دوم به گونه معتزلی است؛ بدین معنا که مفوض الیه - کسی که کار به او واگذار شده - مستقل از اراده خداوند به تدبیر امور عالم می‌پردازد. اما تفویض در قسم سوم به گونه طولی یا هم مطابق با قاعده «لا جبر و لا تفویض بل امر بین الامرین» می‌باشد. البته در هر دو قسم، پیامبر یا امام در تصمیم‌گیری‌های خود برای تدبیر امور عالم، مباشرتاً عمل کرده و چنین نیست که مانند قسم چهارم تنها یک مأمور معذور باشند؛ اما در قسم سوم همین عمل مباشر نیز به گونه طولی تصویر شده، اما در قسم دوم به نحو استقلال.

پیش از ورود به قرآن و سنت، لازم است به بررسی سه پرسش پردازیم. نخست آنکه آیا واگذاری بخشی از امور عالم به نبی یا امام فی‌نفسه امری ممکن است یا محال؟



در پاسخ به این پرسش، می‌توان گفت اینکه خداوند بخشی از امور عالم یا حتی تمام آن را به غیر خود تفویض کند، خود به دو صورت قابل تصویر است. صورت اول همان صورتی است که در قسم دوم گذشت، بدان معنا که مفوض الیه مستقل از خداوند کار خود را انجام دهد. این تصویر فی‌نفسه محال است، چرا که موجب می‌شود که موجودی که عین ربط به خداوند باشد، مستقل شده و ماهیتش تغییر کند، به دیگر بیان، انقلاب در ذات لازم آید.

اما قسم سوم از تفویض - یعنی همان تفویض طولی - امری محال نیست. چنانکه پیشتر نیز بیان شد که تفویض امر شریعت به کسی که معصوم بوده، رضایت او همان رضایت خدا و اراده او همان اراده خداست امری ممکن است و استحاله‌ای به دنبال ندارد. نمونه دیگر آن، جایی است که خداوند متعال که خود اولاً و بالذات رهبری اجتماع را بر عهده دارد، پیامبر یا امام را برای این مسئولیت برگزیده و ایشان به اذن خداوند رهبری جامعه را بر عهده می‌گیرند و چه بسا کسی را نیز به عنوان والی خود منصوب کنند که در آینده خیانتش بر همگان آشکار شود.

در اینجا نیز در حقیقت امر حکومت و رهبری به پیامبر یا امام واگذار شده است. از بیان این دو نمونه روشن می‌شود که اگر خداوند امر رزق و تدبیر عالم را به کسی واگذار کند که معصوم بوده و رضایت و اراده‌اش همان رضایت و اراده خداوند باشد، چنین کاری مستلزم امری محال نیست، بلکه امری ممکن است و به همین سان راجع به سایر امور همین سخن جاری است.

ممکن است در اینجا اشکالی بر اساس آنچه در فلسفه گفته شده، مطرح شود، بدین بیان که پیامبر یا امام - اگر چه مراتب بالای وجود را دارند - اما باز هم ممکن الوجود و عین ربط به خداوند هستند، تصور آنکه بخواهند مستقل از خداوند کاری انجام دهند، با عین ربط بودن آنها ناسازگار است.

در پاسخ به این اشکال باید گفت که مقصود از استقلال در اینجا استقلال در وجود و فعل نیست تا مستلزم نقض عین ربط بودن شود، چرا که در اینجا نیز تمام افعال پیامبر یا امام با نگاه توحید افعالی مستند به خداوند است، همچنانکه سایر افعال او و نیز افعال دیگر بندگان چنین است. بلکه مقصود از استقلال آن است که چنانکه فرد خطا کاری فعل خود را انجام می‌دهد، خود فاعل مباشر خطا است، اما در نهایت این فعل را نیز به خداوند مستند می‌کنیم، افعال ولی در امر مدیریت اجتماعی یا تشریح حکم شرعی نیز چنین است. در امر مدیریت اجتماعی پیامبر یا

امام اگر چه موظف است در محدوده شریعت فرمان دهد و جامعه را رهبری کند، اما چنان نیست که او برای هر عزل و نصبی یا هر جنگ و صلحی و مانند آن، از خداوند متعال اجازه گیرد و آنگاه اقدام به انجام آن کند، بلکه او در انجام این امور اختیاردار است؛ خداوند نیز این اختیار را بدو داده است. در اینجا بیان یک مثال می‌تواند تفاوت را روشن سازد.

در میان فرشتگان، عزرائیل مأمور گرفتن جان انسان‌هاست، اما هرگز چنین نیست که او مختار باشد جان چه کسی را در هر وقتی که تشخیص دهد، بگیرد و او را بمیراند، او در اینجا یک مجری و مأمور صرف است، بدون خواست و اعلام خدا هرگز نمی‌تواند جان هیچ انسانی را بگیرد. اما پیامبر یا امام در امر مدیریت اجتماعی همچون عزرائیل در امر گرفتن جان انسان‌ها نیستند. به دیگر سخن، پیامبر یا امام برای عزل و نصب‌ها، زمان و مکان جنگ و ... اگر چه بر اساس ضوابط کلی شریعت عمل می‌کند، اما چنین نیست که در تمام کارهای جزئی مدیریت نیز معطل فرمان خدا باشد بلکه در اینجا او مستقل است، اگر چه وجود و عمل او هم بر اساس توحید افعالی مستند به خداوند است.

با وجود این، اثبات چنین تفویضی نیازمند دلیل محکم و معتبر است. یادکرد دوباره این مسئله ضروری است که با توجه به آنکه تفویض به گونه‌ای که خداوند متعال امور را به ولی تفویض کرده و خود به‌طور کلی کنار کشیده باشد، چیزی جز شرک نیست و چنانکه گذشت، مستلزم محال است، از این رو، محور بحث ما همان تفویض طولی است. دیدگاه‌ها، آیات روایات موجود در این باب را می‌توان در دو بخش بررسی کرد:

#### **الف. انکار تفویض و روایات آن**

به‌طور کلی مسئله تفویض مورد انکار عالمان به‌نام شیعه قرار گرفته است و ایشان اصطلاح تفویض را به‌ویژه برای باورمندان به تفویض امر رزق و خلق به امامان علیهم السلام به کار می‌بردند. از باب نمونه، شیخ صدوق (ره) غالیان و مفوضه را در شمار کافران قرار داده، آنها را از یهود، نصارا، مجوس و به‌طور کلی از تمام بدعت‌گزاران و فرقه‌های گمراه بدتر می‌داند (صدوق، *الاعتقادات*، ص ۹۷). وی نشانه مفوضه و غلات را نیز این می‌داند که مشایخ و علمای قم را متهم به تقصیر می‌کنند (همان، ص ۱۰۱). شیخ صدوق در توضیح مقصود خود از تفویض، روایتی را بیان می‌کند که امام رضا علیه السلام مفوضه را شدیداً نکوهش کرده و آنها

را باورمند به این دانسته که خداوند امر خلق و رزق را به امامان علیهم السلام واگذار کرده است (همان، ص ۱۰۰).

شیخ مفید نیز مفوضه را گروهی از غالیان می‌داند که از جمله عقاید ایشان آن بود که خداوند امر خلق و رزق را به امامان علیهم السلام واگذار کرده است (مفید، ص ۱۳۴-۱۳۳). برخی از پژوهشگران معاصر نیز همگام با عالمان پیشین بر دیدگاه تفویض امر خلق، رزق و تدبیر عالم به امامان علیهم السلام خط بطلان کشیده‌اند (مکارم شیرازی، انوار الفقاهة (کتاب البیع)، ص ۵۳۷).

فارغ از دیدگاه‌ها، اکنون باید به بررسی این مسئله در قرآن و سنت پردازیم. ممکن است گفته شود بر اساس آموزه‌های قرآنی، تفویض با توحید در خالقیت، رازقیت و ربوبیت که قرآن کریم بر آن تأکید کرده است، ناسازگار است.

چنانکه قرآن کریم از سویی گاه خداوند را علی‌الاطلاق تنها آفریننده و تنها کارگردان و سرپرست این عالم معرفی می‌کند (زمر/۶۲) به گزارش قرآن کریم، اعتقاد به توحید در خالقیت برای مشرکان نیز امری روشن بوده است (زخرف/ ۹). آنها حتی با توحید ربوبی خداوند نیز مشکلی نداشتند و بدان اذعان می‌کردند:

قُلْ مَنْ يَرْزُقُكُمْ مِنَ السَّمَاءِ وَالْأَرْضِ أَمَّنْ يَمْلِكُ السَّمْعَ وَالْأَبْصَارَ وَمَنْ يُخْرِجُ الْحَيَّ مِنَ الْمَمِيتِ وَيُخْرِجُ الْمَمِيتَ مِنَ الْحَيِّ وَمَنْ يُدَبِّرُ الْأَمْرَ فَسَيَقُولُونَ اللَّهُ فَقُلْ أَفَلَا تَتَّقُونَ (يونس / ۳۱).

با وجود این، درباره این ادعا یعنی ناسازگاری تفویض مطلق یا ولایت بر تکوین با آموزه توحید باید گفت که اگر ولایت ولی در عرض ولایت خدا بوده باشد، بی‌گمان با توحید ناسازگار است، اما اگر چنین ولایتی در طول ولایت الهی و به نحو تفویض طولی باشد، در اینجا با توحید منافاتی ندارد. در حقیقت در اینجا ولی همان تدبیری را انجام می‌دهد که خداوند می‌خواهد، آن‌گونه روزی می‌دهد که خداوند اراده می‌کند، آنگاه می‌میراند یا زنده می‌کند که خدا خواهد؛ چرا که اراده و رضایت و علم او همان اراده و رضایت و علم خداوند متعال است.

نکته دیگر آنکه معنای توحید در خالقیت و رازقیت و غیره این نیست که خداوند متعال خود به‌طور مباشر بیافریند و روزی دهد، بلکه گاه این امور با واسطه انجام می‌شود، چنانکه انسان‌ها به‌طور طبیعی اگر به دنیا می‌آیند، از مجرای پدر و مادر است. اگر به مال و سرمایه‌ای دست می‌یابند، از راه بده و بستان‌های درون‌اجتماعی است، گرفتن جان انسان‌ها به‌دست عزرائیل است

و ... اما در تمام این موارد، خداوند را خالق، رازق و قبض کننده جانها می دانیم، حتی ادبیات قرآنی نیز گاه از وسایط سخن به میان آورده است، چنانکه درباره چگونگی گرفتن جان انسانها می فرماید:

قُلْ يَتَوَفَّاكُم مَّلَكُ الْمَوْتِ الَّذِي وُكِّلَ بِكُمْ ثُمَّ إِلِي رَبِّكُمْ تُرْجَعُونَ (سجده / ۱۱).

این در حالی است که در آیه ای دیگر می فرماید:

اللَّهُ يَتَوَفَّى الْأَنْفُسَ حِينَ مَوْتِهَا (زمر، ۴۲)

بنابراین آیات قرآن کریم منافاتی با آموزه تفویض مطلق یا ولایت بر تکوین ندارد. در روایاتی چند، تفویض و واگذاری امور عالم از جمله رزق و خلق و ... به امام علیه السلام انکار شده است که به برخی از آنها اشاره می کنیم:

۱. در روایتی صحیح آمده که امام رضا علیه السلام واگذاری امر دین به پیامبر اکرم (ص) را پذیرفته اما با آموزه تفویض امر خلق و رزق به ایشان مخالفت کردند و در ادامه بر توحید خدا در امر خلق و رزق تأکید کردند (صدوق، عیون اخبار الرضا (ع)، ج ۲، ص ۲۰۲).

۲. امام رضا علیه السلام در روایت دیگری نیز تصریح کردند که هر کسی که گمان کند خداوند امر خلق و رزق را به حجت های خود واگذار کرده، قائل به تفویض شده و قائل به تفویض مشرک است (همان، ج ۱، ص ۱۲۴).

۳. شیخ صدوق (ره) روایتی را از زراره نقل می کند که بر اساس آن وقتی که زراره عقیده تفویض - یعنی واگذاری امور عالم به پیامبر و امام علی علیه السلام - را از قول باورمند به آن نقل کرد، امام علیه السلام او را دشمن خدا و دروغگو دانسته و به زراره تأکید کردند که وقتی به سوی او بازگشت این آیه از سوره رعد را برایش بخواند:

أَمْ جَعَلُوا لِلَّهِ شُرَكَاءَ خَلَقُوا كَخَلْقِهِ فَتَشَابَهُ الْخَلْقُ عَلَيْهِمْ قُلِ اللَّهُ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ وَهُوَ الْوَاحِدُ الْقَهَّارُ (صدوق، الاعتقادات، ص ۱۰۰).

۴. شیخ طوسی نیز نقل می کند که گروهی از شیعیان درباره بحث تفویض امر خلق و رزق به امامان علیهم السلام نزاع کردند، برای رفع اختلاف محمد بن عثمان - یکی از نواب امام زمان علیه السلام - رفتند. وی نیز این مسئله را با امام عصر علیه السلام مطرح کرده و در پی آن توفیقی از ناحیه مقدسه صادر گردید:

فَأَمَّا الْأُمَّةُ عَلَيْهِمُ السَّلَامُ فَإِنَّهُمْ يَسْأَلُونَ اللَّهَ تَعَالَى فَيَخْلُقُ، وَ يَسْأَلُونَهُ فَيَرْزُقُ، إِيْجَابًا لِمَسْأَلَتِهِمْ، وَ  
إِعْظَامًا لِحَقِّهِمْ (طوسی، الغیبة، ص ۲۹۴).

### بررسی روایات

با نگاهی دوباره و به دور از تعصب به روایات یادشده این نتیجه به دست می‌آید که هر چند مدلول روایات دسته اول نص گونه اندیشه تفویض را مردود دانسته است، اما باید دانست که آیا مقصود از تفویض در آن روایات، تفویض امور به گونه‌ای است که امام مستقل از خداوند و در عرض او به خلق و تدبیر عالم می‌پردازد یا آنکه مقصود تفویض امور به نحو طولی و غیر مستقل است.

با دقت بیشتر روشن می‌شود که تفویض مورد انکار در آن روایات، تفویض مورد بحث ما نیست؛ چه، تفویض مورد بحث یا همان نظریه ولایت بر تکوین، هیچگاه سر از شرک در نمی‌آورد، زیرا فرض بر این است که در اینجا خداوند متعال خود امر خلقت و رزق و تدبیر عالم را کسانی واگذار کرده که اراده آنها اراده خدا و رضایت آنها رضایت خداوند است. چنانکه وقتی سخن از تفویض امر شریعت به نبی سخن به میان می‌آوریم، هرگز آن را ملازم با شرک نمی‌دانیم یا آنجا که تفویض امر رهبری امت به امام را می‌پذیریم، باز هم متهم به شرک نمی‌شویم. بله، آنجا که گفته شود خداوند این امور را امام واگذار کرده تا خود مستقل از خدا به رتق و فتق امور پردازند، چنین آموزه‌ای سر از شرک در می‌آورد. جالب آنکه مخالفان نظریه تفویض یا ولایت بر تکوین نیز آن را محال ندانسته‌اند و تنها به دلیل نبود دلیل معتبر آن را قابل قبول ندانسته‌اند، از این رو، نمی‌توان روایات یادشده را تأییدی برای ابطال نظریه ولایت بر تکوین دانست.

### ب. اثبات تفویض و روایات آن

از فضای روایاتی که تاکنون از آنها یاد کردیم، به خوبی روشن می‌شود که نظریه تفویض (به طور استقلالی یا طولی) در دوران حضور امامان علیهم السلام طرفدارانی داشته است. در منابع فرق نویسی و نیز حدیثی از این گروه نام برده شده و برخی از عقاید ایشان نیز ذکر شده است (اشعری، ص ۶۰ و ۶۱) اما اینکه اینان چه کسانی بودند و رهبر آنها چه کسی بوده است،

داده‌های تاریخی چندانی وجود ندارد. با وجود این، برخی اهل سنت، از رهگذر این اندیشه، عالمان شیعی را متهم به تفویض کرده‌اند (حسینی رازی، ص ۱۷۶ و ۱۷۷).

قرآن کریم درباره این مسئله که آیا امور عالم به امامان واگذار شده یا نه، به گونه اثباتی سخنی نگفته، اما آیا نمونه‌هایی از مسئله تفویض امر به دیگران را معرفی کرده است؟ از برخی آیات به دست می‌آید که خداوند متعال گاه برخی امور را به غیر خود واگذار کرده است:

وَ النَّازِعَاتِ غَرْقًا وَ النَّاشِطَاتِ نَشْطًا وَ السَّابِحَاتِ سَبْحًا فَالسَّابِقَاتِ سَبْقًا فَالْمُدَبِّرَاتِ أَمْرًا  
(نازعات / ۱-۵).

براساس این آیات، فرشتگانی مسئول گرفتن جان مجرمان و فرشتگانی مسئول گرفتن جان مؤمنان هستند و گروهی دیگر نیز امور را تدبیر می‌کنند.

فارغ از این آیات نیز می‌دانیم که عزرائیل مسئول گرفتن جان انسان‌هاست، جبرائیل مسئول آوردن پیام وحی به پیامبر است، اسرافیل مسئول دمیدن در صور است. بنابراین اینکه بگوییم خداوند متعال، دست کم بخشی از امور را به برخی افراد واگذار و تفویض کرده است، امری محال نبوده، بلکه محقق است.

با وجود این، تأمل در این آیات گویای این نکته است که فرشتگان الهی در اینجا واسطه‌ای بیش نیستند. توضیح آنکه گاه کاری را به کسی واگذار کرده و او را کارگردان و تصمیم‌گیرنده در آن بخش به شمار می‌آوریم. گاه نیز تصمیم‌گیرنده و کارگردان خود ما هستیم و طرف مقابل تنها یک مجری است و خود اختیاری در رتق و فتق امور ندارد.

به نظر می‌رسد فرشتگان نیز صرفاً مجریان امر الهی هستند و چنین نیست که عزرائیل اختیار داشته باشد، در زمانی خاص جان بنده‌ای را بگیرد یا آنکه جبرائیل اختیار داشته باشد در زمان و مکانی خاص پیامی را به پیامبر برساند، در این موارد خداوند خود، تصمیم‌گیرنده و کارگردان بوده و فرشته فقط یک واسطه است، از این رو بر اساس آیات یادشده و نمونه‌های گفته‌شده، تفویض - دست کم به گونه‌ای که به دنبال آن هستیم - از آیات یادشده قابل استفاده نیست. به غیر از آیاتی که مربوط به فرشتگان است، می‌توان به برخی دیگر از آیات نیز استناد کرد که ظاهر در تفویض بخشی از امور به غیر خداست. نمونه آن حکومت‌هایی است که پیامبرانی نظیر حضرت سلیمان علیه‌السلام داشته‌اند.

توضیح آنکه، کسی حق حاکمیت بر دیگری را ندارد و حاکمیت بالاصالة از آن خداوند است، اما خداوند متعال گاه آن را به برخی پیامبران داده است. در اینجا حاکمیت پیامبر همان حاکمیت الهی است، و خداوند متعال امر اداره جامعه ایمانی را به غیر خود تفویض کرده است. اما چنین نیست که حاکم واسطه و مجری صرف باشد، بلکه او در حوزه حکمرانی خود، تصمیم‌گیری‌هایی دارد، بدون آنکه در یکایک آن تصمیم‌گیری‌ها از خداوند کسب تکلیف کند؛ البته روشن است که همه تصمیمات او در چارچوب همان قوانین الهی است، اما چنین نیست که او برای هر تصمیم جزئی با خدا مشورت کرده و نظر او را جویا شود.

در اینجا است که می‌توان گفت خداوند متعال امر رهبری اجتماع را به او تفویض کرده است. به دیگر سخن، اعطای حق حاکمیت به پیامبر و امام، نمونه‌ای از بحث تفویض امر است، همان حقی که به اتفاق عالمان شیعی به امام علیه‌السلام واگذار شده است، بدون آنکه آن را ولایت تکوینی نام نهند. اما فزون‌تر از آن - مثلاً تفویض امر در حوزه رزق، خلق، حیات و ممات و تدبیر امور عالم و ... - که مورد نزاع است، نیازمند بررسی بیشتری در حوزه روایات است.

برخی مواردی که می‌تواند مستند باورمندان به تفویض باشد، عبارت‌اند از:

۱. یکی از روایاتی که می‌تواند مورد استناد باورمندان به نظریه تفویض باشد، خطبه امیرالمؤمنین علیه‌السلام مشهور به «خطبة بیان» است که در برخی از منابع شیعه و سنی آمده است.<sup>۱</sup> عبارات این خطبه در منابع مختلف یکسان نیست، با وجود این، در تمام منابع، عباراتی وجود دارد که مؤید نظریه تفویض است. برخی از فقرات این خطبه عبارت‌اند از:

أنا منزل الملائكة منازلها، ... أنا صاحب ثمود و الآيات، أنا مدمرها، أنا منزلها، أنا مرجعها، أنا مهلكها، أنا مدبرها، أنا بانيها، أنا داحيها، أنا مميتها، أنا محييها، ... أنا صاحب الأزلية الأولية، ... أنا مدبر العالم الأول... ألا فابشروا، فإلى يرد أمر الخلق ... أنا باب الأبواب أنا مسبب الأسباب ... أنا مسدد الخلائق أنا محقق الحقائق ... أنا محيي البررة.

در برخی دیگر از نسخه‌ها نیز این عبارات آمده است:

أنا مقلب القلوب و الابصار ... أنا الذي أتولى حساب الخلائق ..... أنا داحي الارضين، أنا سماك السموات ... أنا مُخرج المومنين من القبور ... أنا اقمتم السموات السبع بنور ربي و قدرته الكاملة أنا الغفور الرحيم و ان عذابي هو العذاب الاليم ... أنا ... المفوض اليه امره ... أنا

فطرت العالمین... انا الباریء، انا المصور فی الارحام... انا اُحیی و اُمیت، انا اخلق و ارزق، انا السميع، انا العليم، انا البصیر ... .

فارغ از این خطبه، صاحب کتاب مشارق انوار الیقین، خطبه‌ای دیگر را نیز از امیرالمؤمنین علیه السلام نقل کرده که ایشان در آن خطبه بر این مطلب که امر بندگان به او واگذار شده، تأکید کرده است (حافظ برسی، ص ۲۶۸).

۲. مقداد بن اسود ماجرای را باز گو می کند که بر اساس آن، امام علی علیه السلام سوار بر شمشیر شد و به آسمان رفت. نزدیک ظهر بود که از آسمان برگشته در حالی که از شمشیرشان خون می چکید و فرمودند که نفوسی در ملاً اعلی با هم در گیر شده بودند. من بالا رفته و آنها را تطهیر کردم. مقداد از ایشان پرسید که ای مولای من آیا امر ملاً اعلی به دست شماست؟ امام بیان کردند که ایشان حجت خدا بر اهل آسمان و زمین بوده و هیچ فرشته‌ای بدون اذن او قدم از قدم بر نمی دارد (همان، ص ۳۴۵-۳۴۴).

۳. سالم بن قبیصه از امام سجاد علیه السلام نقل می کند که خود را نخستین کسی دانسته که زمین را آفرید و آخرین کسی است که آن را از بین می برد. سالم می گوید نشانه آن چیست؟ فرمودند: «نشانه آن این است که من خورشید را از مغرب به مشرق برمی گردانم و از مشرق به مغرب.» گفته شد: انجام بده. ایشان هم انجام داد (طبری آملی، ص ۲۰۰-۱۹۹).

۴. جمهور بن حکیم نقل می کند که علی بن الحسین علیه السلام را دیدم که بال و پر در آورد، پرواز کرد و برگشت .... عرض کردم، آیا می توانید به آسمان پرواز کنید؟ حضرت فرمودند که ما آسمان را آفریدیم، چگونه نمی توانیم به آن صعود کنیم. ما حاملان عرش بوده و ... عرش و کرسی برای ماست (همان، ص ۲۰۲-۲۰۱).

۵. امام هادی علیه السلام در زیارت جامعه کبیره می فرماید:

ایاب الخلق الیکم و حسابهم علیکم و فصل الخطاب عندکم ... و امره الیکم ... بکم فتح الله و بکم یختم و بکم ینزل الغیث و بکم یمسک السماء ان تقع علی الارض الا باذنه ... مفوض فی ذلک کله الیکم (صدوق، من لایحضره الفقیه، ج ۲، ص ۶۱۳-۶۱۰؛ همو، عیون اخبار الرضا (ع)، ج ۲، ص ۲۷۴-۲۷۲).

**بررسی روایات**



چنانکه گذشت چند دلیل به طور عمده می‌توانست مورد استناد طرفداران نظریه ولایت بر تکوین یا همان تفویض باشد که به ترتیب به بررسی آنها می‌پردازیم:

الف. نخستین دلیل برخی فقرات خطبه بیان بود. پیش از هر چیز باید توجه داشت که در استناد به این خطبه میان عالمان شیعی توافق نظر وجود ندارد. بزرگانی همچون قاضی نور الله شوشتری تصریح کرده‌اند که عبارات این خطبه موافق باقرآن و اصول مذهب نیست، راوی این خطبه مجهول است و ممکن است کسی از اهل سنت عبارات این خطبه را ساخته و به نام آن حضرت مشهور ساخته باشد تا در پی آن عوام شیعه بدان اقبال کرده و همین امر موجب تشیع بر مذهب تشیع گردد (شوشتری، ص ۹۱-۹۰).

علامه مجلسی نیز این خطبه را خطبه‌ای می‌داند که در کتاب‌های غالیان یافت می‌شود و به طور ضمنی آن را رد کرده است (مجلسی، ج ۲۵، ص ۳۴۸).

در سوی مقابل، عالمانی همچون فیض کاشانی این خطبه را مشهور دانسته و بدان استناد کرده‌اند (فیض کاشانی، ص ۱۹۹). قاضی سعید قمی این خطبه را صحیح و متعلق به امام علیه علیه السلام دانسته و برخی فقرات احادیث کتاب توحید شیخ صدوق را برگرفته از همین خطبه می‌داند (قمی، ج ۲، ص ۷۰۸). اختلاف روی صحت این خطبه به عالمان معاصر نیز کشیده شده است، چنانکه برخی آن را خطبه‌ای جعلی و مملو از غلط و غلو و بی‌سند (عسکری، ج ۱، ص ۵۸۰) و برخی آن را صحیح و اعراض از این خطبه و امثال آن را ظلم به اهل بیت می‌دانند (آشتیانی، ص ۶۵۷-۶۵۳).

درباره محتوای فقرات این خطبه نیز باید اذعان کرد که صحیح‌ترین برداشت از عبارات یادشده آن است که آن را موافق با نظریه تفویض کلی - به گونه طولی - بدانیم. زیرا امر دائر بین آن است که یا آن را بر تفویض امر عالم به گونه استقلالی به امام علی علیه السلام حمل کنیم یا آنکه آن را ظاهر در تفویض به گونه طولی بدانیم؛ چنانکه در خطبه‌ای دیگر که نقل شده بود به امر تفویض تصریح شده بود: «أنا المفوض إلی أمر الخلائق» فرض اول که ملازم با شرک است که بیشتر از آن سخن به میان آمد، از این رو تنها فرض دوم باقی می‌ماند، از این رو اگر موافقان این خطبه فقرات یادشده را نیز در اختیار داشته باشند، می‌توان مدلول این خطبه را موافق با نظریه آنها دانست.

با وجود این، توجه به چند نکته ضروری است. اولاً این خطبه به لحاظ سندی قابل خدشه است، چراکه نشانی از آن در متون روایی نخستین به چشم نمی‌آید؛ افزون بر آن، صاحب *مشارق انوار الیقین*، این خطبه را به طور مرسل نقل کرده است. این نکته موجب می‌شود که نتوان از عبارات این خطبه به عنوان دلیلی برای نظریه تفویض بهره برد. ثانیاً اینکه بتوان بر اساس محتوای بلند یک سخن، نسبت به صدور آن از معصوم اطمینان پیدا کرد، اگرچه به طور کلی صحیح است، در خصوص این خطبه، ناصواب می‌نماید؛ زیرا که الفاظ این خطبه چندان سنگین و بلند هم نیستند و اگر کسی عقاید غالیانه داشته باشد، به راحتی می‌تواند این واژگان را انشا کند:

أنا منزل الملائكة منازلها، صاحب ثمود و الآيات، أنا مدمرها، أنا مززلها، أنا مرجعها، أنا مهلكها، أنا مدبرها، أنا بانيها، أنا داحيها، أنا مميتها، أنا محيها، ... أنا مُخرج المؤمنين من القبور أنا اقمتم السموات السبع بنور ربي و قدرته الكاملة أنا الغفور الرحيم...

بیان این گونه الفاظ برای کسی که قصد جعل داشته باشد، چندان دشوار نیست تا گفته شود، این قبیل سخنان فقط از معصوم می‌تواند صادر شود. مقایسه این قسم سخنان با آنچه در نهج البلاغه آمده، نیز می‌تواند به این ادعا کمک کند که چنین سخنانی هرگز با خطبه‌های نهج البلاغه که در اوج فصاحت و بلاغت هستند، قابل مقایسه نیست. ثالثاً صدور این سخنان از امام علی علیه السلام در آن دوره زمانی، پس از بیست و پنج سال خانه نشینی، آن هم در جمع عمومی برای مردمی که گاه در واجبات اولیه خود دچار مشکل بوده و به راحتی بدعت‌های صورت گرفته در امور فقهی - همچون اذان، وضو و نماز - را پذیرفته بودند، قدری بعید می‌نماید. رابعاً نمونه این سخنان حتی در زمانی که امامان علیهم السلام در آزادی بیشتری به لحاظ بیان معارف دینی بودند، و شاگردانی برجسته و دانشمند داشتند، نیز دیده نمی‌شود.

ب. درباره روایت مقداد بن اسود و این ماجرا که امام علی علیه السلام سوار بر شمشیر به آسمان رفته در درگیری میان نفوس در ملاء اعلی را با شمشیر و کشتن برخی از ایشان حل و فصل کند، نیز باید گفت بر اساس منابع موجود، این داستان تنها در کتاب *مشارق انوار الیقین* ذکر شده است. افزون بر آن، صاحب *مشارق* نیز آن را مرسل نقل کرده است، ضمن آنکه نفس وجود چنین ماجرای بسیار بعید می‌نماید، اینکه امام سوار بر شمشیر شده و به آسمان برود و با شمشیر و کشتن برخی نفوس، غائله را فیصله دهد، امری نیست که بتوان آن را با صرف یک روایت

آن‌هم در یک کتاب در قرون متأخر پذیرفت. همچنین مقصود از ملأ اعلی و نیز نفوس آن مکان روشن نیست، اگر مقصود آسمان‌هاست، اینکه نفوس - اگر مقصود همان فرشتگان یا ارواح مردگان باشند - در آنجا درگیری داشته باشند، نیز از عجایب این داستان است.

ج. درباره سخن امام سجاد علیه‌السلام که خود را نخستین آفریدگار زمین دانستند، نیز باید گفت راوی این سخن، سالم بن قبیصه است که نه تنها نامی از او میان در متون رجالی نیست، که حتی در متون حدیثی تنها یک بار نام وی آمده است و آن هم برای نقل همین روایت است. محمد بن سعید نیز که این روایت را از سالم بن قبیصه نقل کرده، مشترک میان هفت نفر است<sup>۲</sup> که وضعیت هیچ یک از این هفت نفر در متون رجالی روشن نیست. پرواضح است که به چنین روایتی نمی‌توان اعتماد کرد.

د. روایت دیگری که در این میان نقل شده بود، روایت جمهورین حکیم از امام سجاد علیه‌السلام است که وی دید امام علیه‌السلام که بال و پر در آورد، پرواز کرد و برگشت و آنگاه مدعی شد که ما خود آسمان را آفریده‌ایم. درباره این روایت نیز باید گفت که جمهورین حکیم نه تنها نامی از او در متون رجالی نیست، بلکه در متون حدیثی نیز تنها یک بار نام وی آمده است که برای نقل همین روایت بوده است. وضعیت دیگر راویان این حدیث یعنی ثابت بن ثابت، محمد بن اسحاق صاعدی و عبدالله بن منیر نیز دقیقاً مانند جمهورین حکیم است. از این رو این روایت نیز قابلیت استناد را ندارد.

ه. دیگر روایتی که می‌توانست مستند قول ولایت بر تکوین و تفویض باشد، زیارت معروف جامعه کبیره است که به لحاظ سندی و دلالتی باید بررسی شود. به لحاظ سندی، در سند این زیارت موسی بن عمران نخعی وجود دارد که فردی مهمل است. از این رو این زیارت‌نامه به لحاظ سندی دارای اعتبار لازم نیست. با وجود این، بلندی محتوای این زیارت‌نامه چنان است که نمی‌توان تصور کرد، جز معصوم بتواند آن را انشا کند و نقل این زیارت‌نامه نیز در متون قدما همچون ابن قولویه، شیخ صدوق و شیخ طوسی - که در بررسی احادیث دقت فراوانی داشتند - نشان از اعتماد به این معنا دارد. همچنین وجود آن در دو کتاب از کتب اربعه شیعه نیز بر قوت اعتبار آن می‌افزاید، ضمن آنکه نام موسی بن عمران نخعی در زمره غالبان نیست تا گفته شود این زیارت به وسیله غالبان جعل شده است.

بنابر آنچه گذشت، می توان گفت که زیارت جامعه کبیره را باید سخنی صادر از معصوم دانست که قابلیت استناد را دارد.<sup>۳</sup>

به لحاظ دلالت عبارات این زیارت نامه بر آموزه ولایت بر تکوین و تفویض مطلق باید گفت که صریح ترین عبارت هایی که می تواند مورد استناد نظریه ولایت بر تکوین و تفویض قرار گیرد، عبارت اند از: «ایاب الخلق الیکم و حسابهم علیکم».

این دو عبارت در نگاه نخست همان آموزه تفویض را به ذهن متبادر می سازد، بدین معنا که بازگشت مردم به سوی شماسست و حساب و کتاب آنها بر عهده شماسست. بدین معنا که چون تمام کارها به دست شماسست مردم باید به شما مراجعه کنند. برخی پژوهشگران این دو عبارت را چنین معنا کرده اند، که چون در دو جمله قبل از این عبارت سخن از آن است که «فَالرَّاعِبُ عَنكُمْ مَارِقٌ وَ اللّٰزِمُ لَكُمْ لَاحِقٌ» در اینجا نیز معنا چنین است که اگر کسی بخواهد از امامان علیهم السلام جدا نشود، باید به ایشان مراجعه کرده و عقاید خود را به ایشان عرضه کند. همچنین مقصود از عبارت دوم نیز آن است که امام به حساب و کتاب مردم در قیامت رسیدگی می کند (جواد آملی، ج ۶، ص ۳۸۲-۳۸۱).

بر اساس این برداشت، عبارت نخست مربوط به دنیا و عبارت دوم مربوط به آخرت است. این برداشت، اگر چه فی نفسه مشکلی ندارد، اما احتمال دیگری که وجود دارد آن است که هر دو عبارت، مربوط به قیامت باشند، بعلاوه آنکه فقره «ان علینا حسابهم» که مربوط به آخرت است، پس از عبارت «إِن إِلَيْنَا إِيَابُهُمْ» آمده و می تواند فقره اول را نیز مرتبط به آخرت کند.

ضمن آنکه دو عبارت یاد شده یادآور دو آیه قرآن کریم هستند: «إِن إِلَيْنَا إِيَابُهُمْ ثُمَّ إِن عَلَيْنَا حِسَابُهُمْ» (غاشیه/ ۲۶ و ۲۵). از این رو، می توان این احتمال را هم داد که امام علیه السلام با توجه به این دو آیه قرآن، چنین فرموده باشد. به هر روی، این فقرات دلالتی بر تفویض مطلق ندارند.

دیگر عبارات زیارت جامعه چنین است: «و فصل الخطاب عندکم و آیات الله لدیکم و عزائمہ فیکم و نوره و برهانه عندکم و امره الیکم» شاهد سخن در فقره «و امره الیکم» است. این تعبیر، در نگاه نخست، به ویژه اگر به اطلاق آن نگریسته شود، مؤید نظریه تفویض است؛ چرا که «امر» مطلق بوده و شامل تمام امور از جمله خلق و رزق و تدبیر و ... می شود. اما با تأمل بیشتر، به ویژه با دقت در سیاق آن روشن می شود که نمی توان چنین برداشتی را از این عبارت داشت؛

چرا که محور سخن در عبارات پیشین به طور عمده حول امور تشریحی و دینی است، از این رو، در این سیاق نمی‌توان به اطلاق آن ملتزم شد، به ویژه آنکه بلافاصله پس از این عبارت، چنین آمده است: «مَنْ وَالَاكُمْ فَقَدْ وَالِيَ اللَّهَ وَمَنْ عَادَاكُمْ فَقَدْ عَادِيَ اللَّهَ وَمَنْ أَحَبَّكُمْ فَقَدْ أَحَبَّ اللَّهَ وَمَنْ عَتَصَمَ بِكُمْ فَقَدْ عَتَصَمَ بِاللَّهِ أَنْتُمْ السَّبِيلُ الْأَعْظَمُ» اگر مقصود، از «امر الیکم» امر تکوینی و خلق و رزق باشد، عبارات بعدی معنایی متناسب با آن نخواهند داشت، اما اگر مقصود از آن، همان امور تشریحی و بیان احکام دین خدا باشد، آنگاه پیروی از ایشان در این امور معنادار است.

### دیدگاه برگزیده

چنانکه گذشت دو دسته روایات درباره اندیشه ولایت بر تکوین یا همان تفویض مطلق وجود داشت که مورد بررسی قرار گرفت. با بررسی دو دسته روایات این نتیجه به دست آمد که اولاً روایاتی که به انکار نظریه تفویض و ولایت بر تکوین می‌پردازند، تفویض به گونه استقلالی را در نظر دارند که محل بحث ما در اینجا نیست.

ثانیاً روایاتی که می‌توانست مؤید نظریه ولایت بر تکوین یا تفویض باشد، یا به لحاظ سندی دچار ضعف بود یا دلالت روشنی بر ادعای مورد بحث نداشت. از این رو، بر این باوریم که اگر چه نظریه ولایت بر تکوین به لحاظ ثبوتی می‌تواند صحیح باشد، اما دلیلی بر اثبات آن در مجموعه معارف دینی وجود ندارد؛ چنانکه دلیلی بر انکار آن نیز وجود ندارد.

نتیجه

نتایج به دست آمده از این نوشتار عبارت‌اند از:

۱. ولایت تکوینی را می‌توان به دو گونه ولایت در تکوین (تفویض محدود) و ولایت بر تکوین (تفویض مطلق) تصور کرد؛
۲. ولایت در تکوین امری مورد پذیرش عالمان شیعی بود و کرامات ایشان نمونه‌ای از همین گونه ولایت است؛
۳. ولایت بر تکوین به معنای واگذاری امور عالم اعم از خلق، رزق و تدبیر به امام است. این آموزه اگر چه، وقتی به گونه طولی - و نه استقلالی - تصور شود، فی نفسه امری محال نیست، اما شاهدی بر تحقق این تفویض از آیات و روایات در دست نیست.

## یادداشت‌ها:

۱. خطبة البیان که منسوب به امام علی علیه السلام است، همواره مورد بحث بوده است. این خطبه در ضمن خطبه هایی که سید رضی در *نهج البلاغه* آورده است، نیامده و دقیقاً روشن نیست که برای نخستین بار این خطبه در کدام کتاب آمده است. سیدحیدر آملی (حدود ۷۹۰ق) از این خطبه یاد کرده و فقراتی از آن را آورده است (آملی، ص ۳۸۳). رجب برسی (۸۱۳ق) بخش هایی از این خطبه را با عنوان خطبة الافتخار آورده (رجب برسی، ص ۲۶۵ - ۲۶۰). از علمای اهل سنت، قندوزی این خطبه را نقل کرده است (قندوزی، ج ۳، ص ۲۰۸-۲۰۷). ترجمه های فراوانی برای این خطبه نگاشته شده و شروح فراوانی بر این خطبه زده شده است که از جمله آنها شرح مرحوم محمدتقی مجلسی است. برای تفصیل بیشتر ر. ک: مسعود بیدآبادی، ش ۲۵، ص ۸۱-۶۹.

۲. محمد بن سعید آذربایجانی، محمد بن سعید جمحی، محمد بن سعید مدائنی، محمد بن سعید اموی، محمد بن سعید اصبهانی، محمد بن سعید بن غزوان، محمد بن سعید بن محمد. ۳. آیت الله جوادی آملی می نویسد: «متن زیارت جامعه کبیره به گونه ای است که هر منصفی صدور این معارف بلند را از غیر معصوم محال عادی می داند. افزون بر آن که خطوط کلی آن را با خطوط کلی معارف قرآن کریم که مرجع نهایی در بررسی روایات است هماهنگ می بیند و این، چیزی است که ما را از بحث سندی آن بی نیاز می کند.» جوادی آملی، ج ۱، ص ۸۸.

## منابع

### قرآن کریم

آملی، سیدحیدر، *جامع الاسرار*، تهران، انتشارات علمی و فرهنگی وزارت فرهنگ و آموزش عالی، ۱۳۶۸.

ابن قولویه، جعفر بن محمد، *کامل الزیارات*، نجف اشرف، انتشارات مرتضویة، ۱۳۵۶.  
اشعری، سعد بن عبدالله، *المقالات و الفرق*، تهران، مرکز انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۶۰ ش.

- بیدآبادی، مسعود، «نگاهی به خطبة الافتخار و خطبة تطنجیه» در علوم حدیث، ش ۲۵.
- جوادی آملی، عبدالله، *ادب فنای مقربان*، قم، نشر اسراء، ۱۳۸۱.
- حسنی رازی، سیدمرتضی بن داعی، *تبصرة العوام*، تصحیح عباس اقبال آشتیانی، تهران، اساطیر، ۱۳۶۴.
- حافظ برسی، رجب بن محمد، *مشارق انوار الیقین*، بیروت، اعلمی، ۱۴۲۲ق.
- شوشتری، نور الله، *الصوارم المهرقة فی نقد الصواعق المحرقة*، تهران، نهضت، ۱۳۶۷.
- صدوق، محمد بن علی بن حسین، *الاعتقادات فی دین الامامیة*، قم، المؤتمر العالمی للشیخ المفید، ۱۴۱۴ق.
- \_\_\_\_\_، *الامالی*، بیروت، اعلمی، ۱۴۰۰ق.
- \_\_\_\_\_، *عیون اخبار الرضا (ع)*، تهران، جهان، ۱۳۷۸ق.
- \_\_\_\_\_، *من لا یحضره الفقیه*، قم، انتشارات جامعۀ مدرسین، ۱۴۱۳ق.
- صفار، محمد بن حسن، *بصائر الدرجات*، قم، کتابخانه آیت الله مرعشی نجفی، ۱۴۰۴ق.
- طبرسی، فضل بن حسن، *مجمع البیان*، تهران، انتشارات ناصر خسرو، ۱۳۷۲.
- طبری، محمد بن جریر، *جامع البیان*، بیروت، دار المعرفة، ۱۴۱۲ق.
- طبری آملی، محمد بن جریر بن رستم، *دلائل الامامة*، قم، مؤسسة البعثة، ۱۴۱۳ق.
- طوسی، محمد بن حسن، *الغیبة*، قم، مؤسسه معارف اسلامی، ۱۴۱۱ق.
- \_\_\_\_\_، *مصباح المتجهد*، بیروت، مؤسسه فقه الشیعه، ۱۴۱۱ق.
- عسکری، سیدمرتضی، *نقش ائمه در احیای دین*، تهران، مرکز فرهنگی انتشارات منیر، ۱۳۸۲.
- فیض کاشانی، ملامحمد محسن، *کلمات مکنونه*، تهران، فراهانی، ۱۳۶۰.
- قمی، علی بن ابراهیم، *تفسیر القمی*، تحقیق سیدطیب موسوی جزائری، قم، انتشارات دار الکتاب، ۱۳۶۷.
- قندوزی حنفی، سلیمان بن ابراهیم، *ینابیع المودة لذوی القربی*، تحقیق سیدعلی جمال اشرف الحسینی، بی جا، دار الاسوة، ۱۴۱۶ق.

كليني، محمد بن يعقوب، الكافي، تهران، اسلامية، ١٣٦٢.  
مجلسي، محمدباقر، بحار الانوار، بيروت، مؤسسة الوفاء، ١٤٠٤ق.  
مفيد، محمد بن محمد بن نعمان، تصحيح الاعتقاد، قم، كنگره شيخ مفيد، ١٤١٣ق.  
مكارم شيرازي، ناصر، أنوار الفقاهة، قم، انتشارات مدرسة الإمام علي بن أبي طالب  
عليه السلام، ١٤٢٥ق.  
\_\_\_\_\_، پیام قرآن، قم، انتشارات مدرسة الامام امير المؤمنين (ع)، ١٣٦٧.



فصلنامه فلسفه و کلام اسلامی آینه معرفت  
دانشگاه شهید بهشتی، بهار ۹۲

Research Journal of Islamic Philosophy and  
Theology of Shahid Beheshti University

## نگرشی بر اندیشه کلامی - سیاسی آل نوبخت (با تکیه بر نظریه امامت)

محمدحسین جمشیدی\*  
داود سبزی\*\*

### چکیده

لزوم تحول و بازنگری اندیشه کلامی - سیاسی شیعه در ارتباط با بحران غیبت امری مهم است که پایه‌های آن توسط امامان شیعه ریخته شد، اما در دوران غیبت، نوبختیان نقش اصلی را در این تحول ایفا کردند. اندیشمندان نوبختی در فضای بحرانی غیبت در عرصه کلام سیاسی به بررسی مسائل اساسی و مشکلات واقعی مکتب امامیه پرداختند. تلاش این بزرگان برای پاسخ به مسائل مبتلا به جامعه تأکید بر گفتمانی اعتدالی و ترکیبی بود که مرکب از عقل‌گرایی و روش حکمی معتدل و هماهنگ با نص (کتاب و سنت) می‌باشد. این نگرش در واقع ترکیب منطقی عقل و وحی متناسب با شرایط زمانه و سازگار با مکتب امامیه بود. در سطح سیاسی این خاندان علاوه بر تمرکز بر پاسخ به شبهات دینی به‌ویژه در عرصه سیاست، توسعه فضا برای دفاع از اعتقادات دینی امامیه را مدنظر داشتند. در اساس، شکل‌گیری اندیشه کلامی - سیاسی خاندان نوبختی نمونه‌ای بارز از پاسخ به بحران‌های معرفتی و سیاسی جامعه قلمداد می‌شود.

کلید واژه‌ها: خاندان نوبختی، اندیشه کلامی - سیاسی، امامت، بحران غیبت، کلام سیاسی، گفتمان اعتدالی و ترکیبی.

Jam14si@yahoo.com  
[Sabzidavood@yahoo.com](mailto:Sabzidavood@yahoo.com)

\* عضو هیئت علمی دانشگاه تربیت مدرس  
\*\* دانشجوی کارشناسی ارشد اندیشه سیاسی در اسلام  
تاریخ دریافت: ۹۱/۶/۱۳ تاریخ پذیرش: ۹۱/۱۱/۹

## مقدمه

تبيين اندیشه‌های کلامی - سیاسی و به عبارت دقیق‌تر کلام سیاسی خاندان نوبختی و اقدامات آنها در دوران خلافت عباسی همراه با روابطشان با نهادهای شیعی و بررسی میزان تأثیر اندیشه و کنش آنها بر جریان‌های معرفتی و سیاسی - اجتماعی جهان اسلام برای تاریخ امامیه به‌طور خاص و برای اسلام به‌طور عام دارای اهمیت است. غیبت امام عصر (عج) مسائل عمده‌ای را بر جامعه شیعه عارض کرد که از آن جمله می‌توان به تشتت آراء و دیدگاه‌ها و پیدایی انشعاب‌های گوناگون در مکتب امامیه (نوبختی؛ مجلسی، مهدی موعود، ص ۴۷۴-۴۶۹ و...) اشاره کرد. در این بین اندیشمندان خاندان نوبختی که از متکلمان و فقهای بزرگ شیعه امامیه در آن دوران بودند و در عین حال ریاست مکتب امامیه را در بغداد بر عهده داشتند در تبیین مسئله امامت و مهدویت در عصر غیبت و مبارزه با نواب دروغین امام عصر (ع) و همچنین زدودن احکام باطل از مذهب شیعه و ساختارمند ساختن احکام آن بر دو پایه استدلال‌های عقلی و حدیث معصومان همت گماشتند و "ضمن صیانت از میراث اهل بیت پیامبر (ص) در دوره غیبت آن رابه دست عالمان برجسته و استوانه‌های علمی شیعه در سده‌های بعد رساندند (خضری، ۱۳۹۱: ۲۱۳). توجه خاص به دانش کلام در نگرش شیعه امامیه و تأثیرات دامنه دار آن و ظهور متکلمان برجسته (مطهری، آشنایی با علوم اسلامی، ص ۱۲) نیز مربوط به این دوران و تأثیرات آن است. این درحالی است که مخالفان امامیه نیز در این دوران با انتقاد و رد عقاید تشیع و ایجاد خدشه در اصول آنها با تألیف کتاب و غیره برای نابودی تشیع تلاش می‌کردند. در این دوره همچنین به سبب ترجمه کتب منطقی و فلسفی یونانی و کتب مذهبی ملل غیر مسلمان از قبیل یهود و نصاری و زرتشتیان، بازار مباحثه و مناظره و مجادله رواج داشت (ابراهیم حسن، ج ۲، ص ۴۲۳-۴۲۴). در این بین دستاوردهای کلامی - سیاسی خاندان نوبختی بر ترکیبی از ادغام کاربرد عقل و حدیث خاص اهل بیت (ع) و نیز برخی از دیدگاه‌های عقلی گرایان و حکیمان با نگرشی کلامی که قاطعانه نظریه امامت امام دوازدهم (ع)، عصمت او و مهدویت را تبیین می‌کرد متکی بود. این نگرش ترکیبی چهارمقصد عمده داشت که عبارت‌اند از:

۱. توسعه و بیان برداشتی خردمندانه از امامت که بر عصمت امامان و منزه بودن آنها از هرگونه خطا و نقص و اشتباه تأکید داشت.

۲. فراهم ساختن زمینه برای پذیرش مرجعیت عقیدتی و عملی عالمان شیعی که در الهیات عقل‌گرا و برهانی تخصص داشتند و اعتدال در استفاده از عقل و نقل را مورد توجه قرار می‌دادند، مانند شیخ مفید و شیخ طوسی.

۳. تلاش در جهت دستیابی به نوعی ارتباط کارآمد با نهاد سیاسی جامعه برای پیشبرد اهداف مکتب شیعه امامیه.

۴. گسترش فرهنگ مبتنی بر ولایت علی(ع) به گونه‌ای که ابن ندیم می‌نویسد: "ایشان به داشتن ولایت علی(ع) مشهور بودند (ابن ندیم، ص ۱۷۷).

البته از اندیشمندان خاندان نوبختی آثار جامعی که بتوان از آن اندیشه و نگرش کلامی - سیاسی آنها را استخراج کرد، در دسترس نمی‌باشد و در این موارد غالباً باید با تکیه بر متون تاریخی، بیوگرافی‌ها، نقل قول‌ها، شرح‌ها یا ردیه‌هایی که در دوران بعد بر برخی نظریات آنها نگاشته شده مراجعه کرد و این کار بررسی اندیشه‌های آنها را بسیار دشوار می‌کند. در هر حال بدیهی است که مسئله اصلی این اندیشمندان "امامت و رهبری امت" در عصر غیبت امام عصر (ع) با توجه به نگرش کلامی شیعه امامیه بوده است. حال پرسش اصلی این نوشتار مطرح می‌شود که خاندان نوبختی در ارتباط با دیدگاه امامیه در خصوص مسائل اساسی کلامی - سیاسی شیعه به‌ویژه رهبری جامعه چه اندیشه‌هایی را مطرح کرده‌اند؟ فرضیه ما در پاسخ به این پرسش این است که خاندان نوبختی با طرح نگرش اعتدالی ترکیبی مبتنی بر عقل‌گرایی و برهان همگام با احادیث اهل بیت پیامبر(ص) توانسته‌اند به لحاظ نظری پایه‌های مکتب امامیه را تحکیم بخشند و راهی نو را برای آیندگان در تبیین بنیان‌های کلامی به‌طور عام و کلام سیاسی به صورت خاص ترسیم نمایند. در خصوص تحقق این انگاره ما به لحاظ روشی با به‌کارگیری روش‌های متن‌گرا و زمینه‌گرا سعی داریم مسئله پژوهش را بررسی نماییم.

### رهیافت نظری پژوهش

رهیافت نظری مورد بحث ما در این نوشتار منطق شکل‌گیری اندیشه است که توسط توماس اسپریگنز در کتاب ارزشمند *فهم نظریه‌های سیاسی مطرح شده است* که او از آن با نام منطق درونی یاد می‌کند. در نگاه او برای درک هر جستار باید دقیقاً به روندهای فکری آن پی برد و به آنچه منطق درونی یا منطق در عمل در پدیده‌ها می‌نامند توجه دقیق نمود (اسپریگنز،

ص ۳۰). بر مبنای این مدل، پژوهشگر نگرش خود را بر اساس منطق درونی و روش‌شناسی خاص اندیشمند ترسیم می‌کند. اسپریگنز در این روش به چهار مرحله مرتبط با یکدیگر در ساخت اندیشه اشاره دارد. در مرحله اول اندیشمند با بحران یا بی‌نظمی (همان، ص ۴۳) مواجه می‌شود. در مرحله دوم اندیشمند با شیوه‌ای بالینی به بررسی مشکل و علل آن می‌پردازد (همان، ص ۹۳-۹۲). و در مرحله سوم به بازسازی جامعه بدون مشکل (همان، ص ۱۴۰) و در نهایت راه حل را ارائه می‌دهد (همان، ص ۲۲۵). البته برای بررسی ما به جای کاربرد منطق عملی صرف از منطق ترکیبی که خود ترکیبی از منطق درونی و منطق بازسازی است بهره گرفته‌ایم. در نتیجه ما در عین توجه به مراحل شکل‌گیری اندیشه، با توجه به فقدان منابع غنی و فاصله زمانی، سعی در بیان دیدگاه اندیشمندان مورد بحث در قالبی ساختاری می‌باشیم.

هدف این روش این است که بتوانیم با توجه به داده‌های اندیشمند از یک سو و از سوی دیگر راهی را که او پیموده است یک ساختار نسبتاً منسجم از آراء و اندیشه‌های (او در عرصه موضوع مورد بحث) با توجه به مقتضیات زمانی و مکانی ترسیم نماییم (جمشیدی، ص ۳۲۸).

باید توجه داشت که اندیشه‌های خاندان نوبختی در دوران بحرانی و پرفراز و نشیب تاریخ اسلام و مذهب امامیه ارائه شده است، یعنی دورانی که هم امام معصوم در پرده غیب قرار دارد و هم سازمان و کالت امامیه منحل شده است (ملبویی، ص ۸۵). همچنین پیدایش گروه‌های متعارض و بهره‌گیری از دانش کلام برای اثبات و رد دیدگاه‌ها همراه با گسترش نگرش عقلی و تقابل آن با نگرش اهل حدیث از ویژگی‌های این دوران است. از این رو نوبختیان با جامعه‌ای بحرانی به لحاظ نظری و اعتقادی روبه‌رو هستند (رک. حسین زاده شانه‌چی، ص ۱۰۰-۸۴).

### بنیان‌های تاریخی و شخصیتی

خاندان نوبخت از خانواده‌های مشهور ایرانی هستند که افراد عالم و اندیشمند آن بیش از دوسده و از اواسط قرن دوم تا اوایل قرن پنجم هجری قمری می‌زیسته‌اند و از بین آنها متکلمان و محققانی برجسته برخاسته‌اند که همه ایشان - شاید به استثنای یکی دو تن - امامی مذهب بوده‌اند. افراد این خاندان ظاهراً پس از اینکه شهرتی یافتند خود را به گیو فرزند

گودرز پهلوان اساطیری *خدای‌نامه* و *شاهنامه* منصوب کردند (اقبال، ص ۶). اما در این ادعا جزئی از حقیقت هم هست و آن اینکه افراد این خاندان از نوعی شأن و شرافت عمومی و اجتماعی برخوردار بوده‌اند. ورود خاندان نوبخت در سیاست به زمان حکومت منصور، دومین خلیفه عباسی، بازمی‌گردد. منصور سخنان منجمان را می‌پذیرفت و به احکام نجوم عمل می‌کرد، نوبخت مجوسی منجم او بود و او به اسلام ایمان آورد (مسعودی، ج ۸، ص ۲۹۰). در تاریخ طبری آمده است منصور بنای بغداد را در ساعتی گذاشت که نوبخت منجم برای او تعیین کرده بود (طبری، ص ۴۸۶۹). ابوریحان بیرونی می‌نویسد: "نوبخت" اختیار وقت مساعد را برای بنای بغداد بر عهده گرفت (بیرونی، ص ۲۷۰؛ صاحب‌نخجوانی). ابوسهل بن نوبخت نیز راه پدر را ادامه داده و به گفته ابن ندیم کتاب‌ها را از فارسی به عربی ترجمه می‌کرده و دانش او بر پایه کتاب‌های ایرانی و فارسی بوده است و کتاب‌های چندی تألیف کرده که نام آنها در «الفهرست» آمده است (ابن ندیم، ص ۳۳۳). در بحارالانوار مجلسی روایتی مبنی بر ارتباط هارون بن سهل نوبختی با امام صادق (ع) آمده است (مجلسی، ج ۱۴، ص ۱۳۳). گویند اسحاق بن ابوسهل نیز مدیر بیت‌الحکمه بغداد در زمان مأمون بود.

در مورد چگونگی گرایش نوبختیان به مذهب تشیع اطلاع دقیقی در دست نیست. شاید معروف بودن این خاندان به تشیع و دفاع آنها از تفکر شیعی امامی در طول چندین قرن موجب شده است تا چگونگی گرایش این خاندان به مذهب شیعه مورد توجه جدی مورخان قرار نگیرد. در هر حال فرزندان ابوسهل در طی تاریخ به تشیع امامیه شهرت یافته‌اند یا به قول ابن ندیم به ولایت آل علی معروف شدند (ابن ندیم، ص ۱۷۷).

برخی از شخصیت‌های علمی مهم خاندان نوبخت عبارت‌اند از:

۱. ابوسهل اسماعیل بن علی نوبختی (۳۱۱-۲۳۷ق): یکی از سرشناس‌ترین افراد خاندان نوبختی و به عبارتی شاخص‌ترین ایشان ابوسهل اسماعیل بن علی بن اسحق بن ابی سهل بن نوبخت است که در زمان خود که مقارن با ایام غیبت صغری است از رهبران بزرگ و از مشاهیر و متکلمان امامیه و از شعرا و مصنفان و دارای مصدر اداری بوده و در دیوان خلافت عباسی مقامی قریب به مقام وزیر داشته است (اقبال، ص ۹۶) و استاد دوتن از سه استاد شیخ مفید یعنی ابوالجیش مظفر بن محمد خراسانی (طوسی، *تهذیب‌الحکام*، ص ۱۹۸) و ابوالحسن علی بن عبدالله بن وصیف ملقب به الناشیء الاصغر (ابن خلکان، ص ۳۰۷) بوده است. او از نظریه‌پردازان اصلی

امامت در عصر غیبت صغری می‌باشد. هر چند ابن ندیم نوشته است که ابو سهل در مسئله غیبت امام زمان نظری شگفت‌انگیز داشت و آن، این بود که، امام دوازدهم در ایام غیبت وفات کرده و پسرش جانشین او شده است و این جانشینی از پدر به پسر ادامه خواهد یافت تا آن زمان که مشیت خدا مقتضی آن شود که یکی از اخلاف امام دوازدهم به نام مهدی ظهور کند (ابن ندیم، ص ۱۷۶)، اما این نظر صحیح نیست. عباس اقبال اشاره کرده است که در هیچ یک از نوشته‌های شیعی دیگر چنین اعتقادی به ابوسهل نسبت داده نشده است. بعلاوه بخشی از کتاب او به نام *التنبیه یا تنبیه الامامه* که ابن بابویه آن را در کتاب *کمال الدین و تمام النعمه* (ج ۱، ص ۸۸) خود نقل کرده است چنین نظری را بیان نمی‌کند. به همین جهت اقبال چنین نتیجه گرفته است که حتی اگر ابن ندیم در گفته خود در نسبت دادن چنین نظری به ابو سهل صادق بوده باشد، باید گفت که ابوسهل بعدها نظر خود را تغییر داده است (مکدموت، ص ۳۰).

اهمیت او در عقل‌گرایی به حدی است که مکدموت او را به غلط دارای تمایلات معتزلی می‌داند (همانجا).

۲. ابواسحاق ابراهیم نوبختی: ابواسحاق یکی از جلیل‌القدرترین متکلمان امامیه و مؤلف کتاب *الیاقوت فی علم الکلام* است که احتمالاً آن را در نیمه اول قرن چهارم هجری نگاشته و علامه حلی آن را شرح داده و *انسوار الملکوت فی شرح الیاقوت* نامیده است. این اثر یکی از قدیمی‌ترین متون برهانی شیعه امامیه در علم کلام است که به روش حکمی به بررسی عقاید امامیه پرداخته است و در آغاز کتاب نیز فشرده‌ای از بحث‌های منطقی و فلسفی را آورده است. از دیگر آثار او *الانتهاج فی اثبات اللذة العقلية لله تعالى* است. پس او در فلسفه نیز استاد و صاحب نظر بوده و بهره‌گیری از قواعد و روش بحث فلسفی در علم کلام از ابتکارات اوست. این روش پس از او پیگیری شد و به وسیله خواجه نصیر به عالی‌ترین مرحله خود رسید (ر ک. اقبال). او در کتاب *یاقوت* به بررسی و نقد دیدگاه‌های ابوالحسن علی بن اسماعیل اشعری (ص ۳۲۴-۲۶۰) پرداخته است (ابواسحاق، ص ۶۶-۵۹ و...). مخصوصاً سه مسئله "اثبات صفات قدیمه" و "کسب" و "کلام نفسانی" که هر سه از موضوعات ابداعی اشعری است. ابواسحاق در رد این مقولات بر قائلین به آن تاخه و کسب و کلام نفسانی را هذیان خوانده است (اقبال، ص ۱۶۹). شروع کلام فلسفی که با ابوسهل آغاز شد و با ابو محمد نوبختی سرعت گرفت، توسط او و بزرگانی چون

شیخ مفید، سید مرتضی، شیخ طوسی و دیگران تنظیم و تدوین شد و بعداً به دست خواجه نصیر به کمال نهایی رسید (جبرئیلی، ص ۳۱۹). او در کشف و کسب معارف دینی به استقلال عقل قائل بوده و اولین تکلیف را شناخت خدا و راه رسیدن به آن را فقط عقل می‌دانست. قول معصوم در درجه بعدی است، چرا که حجیت قول او در گرو عصمت اوست و تشخیص معصوم بودن او نیز بر شناخت و معرفت خدا متوقف است و اگر شناخت خدا از راه نقل باشد

\_\_\_\_\_ مستلزم دور است

(ابو اسحاق، ص ۲۸-۲۷).

۳. ابوالقاسم حسین بن روح نوبختی: سومین نایب خاص حضرت حجت (عج) بود که پس از عثمان بن سعید و پسرش محمد بن عثمان عمری<sup>۱</sup>، به سفارت و نیابت آن حضرت رسید. حسین از سال ۳۰۵ ق تا سال ۳۲۶ ق منصب نیابت حضرت امام مهدی (ع) را در اختیار داشت. شیخ طوسی در کتاب غیبت از جعفر بن احمد نقل می‌کند که هنگام وفات ابوجعفر محمد بن عثمان عمری بالای سرش نشسته بودم و از او پرسیدم و با او گفتگو کردم. ابوالقاسم بن روح هم پایین پاهایش نشسته بود به سوی من التفات کرده و گفت "مامور شدم به ابوالقاسم حسین بن روح وصیت نمایم". پس از بالای سرش برخاستم و دست ابوالقاسم را گرفته و او را در مکان خود نشانیدم.

ابن روح در عقل و تیزبینی و درست فهمی دین کاراترین و تواناترین فرد زمان خود بود و در تعاملات دینی غایت گرایانه عمل می‌کرد طوری که می‌گویند در بسیاری از مسائل تقیه به کار می‌بست تا آنجا که وی را سنی می‌انگاشتند (طوسی، الغیبه، ص ۲۴۳).

در شرح حال و کیستی و هویت نیابتی و روایتی حسین بن روح، راویان و مورخان شیعه در کتب خود به تفصیل سخن گفته‌اند که حاکی از خردمندی و مهارت وی در امور دین است به طوری که ام کلثوم دختر نایب دوم گوید: حسین بن روح اسرار دینی را از جانب پدرم به رؤسای شیعه می‌رسانید و از خواص و محارم او به‌شمار می‌رفت او نزد رؤسای شیعه جلالت و مقام و منزلت فراوان داشت اختصاص او به پدرم و مراتب وثوق و دیانت او روز به روز مقام وی را میان شیعه استوارتر ساخت (مشکور، ص ۱۴۰). ابو سهل از انتخاب او به عنوان نایب امام عصر حمایت کرد گرچه برخی تصور کردند که خود ابوسهل باید به این سمت منصوب می‌شد. حسین از طریق چند نماینده که در گروه‌های مختلف شیعیان در بغداد، مصر، ایران و

به‌ویژه خراسان حضور داشتند، از بغداد اداره امور شیعیان را ادامه داد (نیومن، ص ۱۳۵). علاوه بر این حسین بن روح روابط نزدیکش را هم با خلافت عباسی و هم با بنی فرات حفظ می کرد به نحوی که گویند او مسئول املاک شخصی مقتدر بود و خانه اش محل جلسات عمومی افراد سرشناس و وزرای —————ی همچون ————— بنی فرات بود .

### بنیان نظری بحث

غیبت از باورهای اساسی شیعه است. به اعتقاد امامیه، حضرت حجت بن الحسن مهدی (عج) آخرین حجت معصوم است که امامت و هدایت مردم را در زمانه ما به عهده دارد و به اراده خداوند، از انظار مردم غایب است. او سرانجام روزی ظهور می کند و با تأسیس دولت آرمانی اسلام، عدل و قسط را در زمین می گستراند. شیخ صدوق تأکید می کند که امام قائم (عج) حجت خدا، صاحب زمان و خلیفه خدا در زمین است. زمین هرگز خالی از حجت خدا بر خلقش نیست، خواه ظاهر مشهور یا خائف پنهان. حجت و خلیفه خدا در زمان ما همانا قائم منتظر (عج)، فرزند امام حسن عسگری علیه السلام است؛ همان کسی که پیامبر صلی الله علیه و آله از جانب خدا به اسم و نسب او خبر داده است (ابن بابویه، *الهدایة*، ص ۴۰) غیبت در زبان عرب به معنای چیز ناپیدا و نهانی است و در برابر شهادت به کار رفته است (راغب، ص ۳۷۷). البته پنهان بودن از دیدگان، به معنای پنهان بودن از دل و جان نیست بنابراین ایمان به غیب، پذیرفتن اموری نادیدنی است که وجود آنها با دلایلی همچون عقل و فطرت به اثبات رسیده است. بر این اساس نزد امام علی (ع) خداوند اگرچه غایب است و از دسترس دیدگان دور، در قلب مؤمنان حاضراست و ظاهر *(نهج البلاغه، خطبه ۱۱۴)*. امام عصر (عج) دارای دو غیبت کوچک (صغری) - ۳۲۹-۲۶۰ ق و بزرگ (کبری) - ۳۲۹ ق تا کنون - می باشد. در دوران غیبت صغری؛ آن حضرت با نایبان<sup>۲</sup> خود ارتباط تام داشته، برای اداره امور مسلمانان، آنان را راهنمایی و امر می فرمودند. بر همین اساس شیعیانی که در مسیر اوامر حضرتش راه می سپردند، در مسائل سیاسی، فقهی، اقتصادی و اجتماعی با آگاهی به سفرا و نواب آن حضرت مراجعه می کردند.



از لحاظ فلسفه سیاسی شیعه دوره غیبت هر چند به دلیل فقدان حضور آشکار امام معصوم در جامعه برای پیروان سخت است و مشکلاتی را به دنبال دارد اما به لحاظ تکوینی، مقطع طولانی رشد و تکامل عقلانی انسان روی زمین است. دورانی که بشر با تجربه کردن آن به شکوفایی عقلی سیاسی و مدیریتی می‌رسد و آمادگی تحقق رهبری آن حضرت در خود را می‌یابد (مجلسی، مهملی موعود، ص ۸۵۶-۸۴۳). به لحاظ تشریحی مرحله حصول آگاهی‌های لازم، یعنی شناسایی و شناخت مرزبندی‌های انسانی و ضد انسانی و درک ضرورت رهبری معصوم و اندیشیدن به جامعه ایده‌آل و مدینه فاضله و کسب آمادگی‌های لازم برای قبول فطری - علمی و عقلی یک تحول بنیادین در جامعه است (ساشادینا، ص ۵۲). اما در عین حال غیبت به‌ویژه در دوران اولیه تبدیل به بحران گردید که راه حل و درمان خاص خود را می‌طلبد.

وقوع چنین بحرانی از دو منظر قابل بررسی است. یکی از منظر انسانی و به مثابه نتیجه نگرش و کنش آدمیان و مرتبط با آنها و دیگری به مثابه امری طبیعی. باور ما تأکید بر بعد انسانی امر است، زیرا چنین بحرانی با اراده انسان‌ها ارتباط دارد. لذا چنین بحرانی می‌تواند راه حل انسانی داشته باشد. پس در واقع همان‌گونه که روسو نظر دارد، منبع فساد انسانی در نظم و تربیت ناصحیح جامعه است (اسپرینگز، ص ۱۲۰). نه در طبیعت امور و نه در سرشت انسان‌ها. به بیانی غیبت امام (ع) سبب منع لطف نسبت به انسان‌ها می‌گردد و این امر به خود آنان بازمی‌گردد. به بیان فاضل مقداد:

حکمت خداوند عالم مقتضی لطف است و عصمت امام مقتضی افاضه فیوضات است بر خلق و با وجود حکمت باری تعالی و عصمت امام جایز نیست منع نمودن لطف از بندگان، پس سبب منع لطف از خلق هم خود ایشان باشند، نه خالق و نه امام (حلی، بی تا، ص ۳۷۲).

قرآن کریم خود این حقیقت را در سوره روم با این عبارت بیان می‌کند:

ظَهَرَ الْفَسَادُ فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ بِمَا كَسَبَتْ أَيْدِي النَّاسِ لِيُذِيقَهُمْ بَعْضَ الَّذِي عَمِلُوا لَعَلَّهُمْ يَرْجِعُونَ  
(روم/۴۱).

به لحاظ سیاسی سلطه دستگاه استبدادی خلافت و محرومیت امامان معصوم از رهبری سیاسی و اجتماعی مسلمانان همراه با نوعی احساس بی تفاوتی عمومی مهم‌ترین علت غیبت است. امویان و عباسیان نسبت به خاندان علی (ع) و شیعیان آن حضرت، دشمنی و حساسیت خاصی داشتند. این حساسیت و ضدیت با شیعیان در برخی از موارد به اوج خود می‌رسید. در

زمان بنی امیه جز در دوره عمر بن عبد العزیز این دشمنی در اوج خود بود. بنی عباس نیز با آنکه شعار محوری خود را "یالتارات الحسین" قرار داده بودند و هنگامی که از آنان در مورد حاکم پیشنهادی پرسش می شد جوابشان این بود که "الرضا من آل محمد" (حاکمی که مورد رضایت آل محمد باشد) اما با رسیدن به قدرت ندای آزادی خواهی خاندان پیامبر (ص) و شیعه را خفه کردند. نه تنها در دوره اول عباسی - از سفاح تا معتصم - ما شاهد شدیدترین برخوردها با شیعیان و امامان آنها هستیم. بلکه در دوران بعدی نیز متوکل و معتضد و... فشار و اختناق را به اوج رسانده و دست بنی امیه را از پشت بستند. در زمان خلافت معتضد عباسی (۲۸۹ - ۲۷۹ ق) دشمنی نسبت به شیعیان به گونه ای بود که به تعبیر "شیخ طوسی" در زمان او از شمشیرها خون می چکید (طوسی، تهذیب الاحکام، ص ۱۷۹) تنها در بخشی از غیبت صغری در خلال سالهای وزارت "علی بن فرات" شیعی، برای شیعیان آزادی نسبی به وجود آمد و آنان از این فرصت پیش آمده در جهت احیای مرام شیعی بهره بردند. حسین بن روح در زمان او در میان رجال سیاسی از موقعیت خوبی بهره مند شد و از این فرصت برای بهبود وضع شیعیان استفاده کرد. مسکویه رازی در کتاب تجارب الامم می نویسد: با همکاری خاندان شیعه با دستگاه خلافت در این دوره مذهب اثنا عشری از لیست سیاه دشمنان عباسیان بیرون آمد و افراد ایشان حق احراز دبیری و وزیری را به دست آوردند. مبارزات ابوسهل نوبختی توانست خلیفگان را نسبت به شیعیان میانه رو خوشین تر نماید (حلی، ص ۳۷۲).

در بُعد اعتقادی، احیای شعارها و نگرش های جاهلی همراه با بدعت های گوناگون از مهم ترین مسائل جامعه در این زمان است. اختلافات مذهبی و تبدیل شدن آن به عامل خصومت میان مسلمانان و توجه به بدعت های برخی فرقه ها و مهم تر از همه رسمیت یافتن برخی مذاهب از سوی دستگاه خلافت و حمایت مادی و معنوی این دستگاه از مذاهبی که روحیه محافظه کاری را در مردم تقویت می کرد و نظایر آن نشان از وضعیت دینی و فرهنگی سده های مورد بحث است. شیعه در این دوره به لحاظ فکری و عقیدتی از جایگاه مناسبی برخوردار نیست هرچند طرح مذهب به وسیله صادقین ریخته شده و معیار شناسایی احادیث و تهذیب آنها توسط ائمه دیگر به دست آمده، همان طور که شیوخ و شاگردان و اصحابی تربیت شده اند تا هم کارگشای احادیث باشند و هم از کیان اعتقادی و فقهی شیعه در برابر فرقه ها و

گروه‌های مختلف، از جمله اهل سنت که از حمایت و پشتیبانی خلیفه برخوردار بودند دفاع کنند (آقایی، ص ۱۲۸).

در واقع امر، مشکل اصلی در حوزه دینی و فرهنگی از بی توجهی به عقل و تکیه بر جاهلیت و سنن جاهلی پیش از اسلام و تکیه بر خبر و نقل صرف در قالب سنت نشأت می‌گیرد. این است که بزرگان نوبختی به پیروی از امامان خویش و تحت فرامین امام عصر (عج) با ریشه‌یابی بحران حاصل از غیبت متوجه دو مشکل اساسی زیر شدند.

در حوزه سیاست و مدیریت کلان، مشکل محرومیت رهبری منصوص الهی و جدا کردن جامعه از آن، مجلسی، مهدی موعود، ص ۸۵۷-۸۵۲. در حوزه دین و فرهنگ بی‌توجهی به خرد انسان و تکیه بر رسوم جاهلی در قالب سنت و نقل و خبر صرف و محافظه‌کاری. این بود که نوبختیان با احیا و تبیین نظریه امامت شیعی از منظر عقلی به نفی دیدگاه‌های جاهلی و سنن مورد قبول خلفا و فرقه‌ها پرداختند و با توجه به غیبت کبری در پی فراهم کردن زمینه برای پذیرش مرجعیت عقیدتی و علمی عالمانی در جامعه شیعه که در الهیات عقل‌گرا تخصص داشتند و هواداران بودند، بر آمدند (اقبال، ص ۹۴).

پیش از این امامان شیعه (ع) بسیار کوشیده بودند که با تبیین صحیح امامت و مهدویت، ذهن شیعیان را برای پذیرش غیبت آماده سازند. با این حال، شیعیان پس از شهادت امام عسکری (ع)، به دلیل غیبت فرزند ایشان و محروم ماندن از درک حضور مستقیم و آشکار امام، دچار مشکل شدند. در نتیجه بحث سفارت خاصه از سوی امام عصر (عج) مطرح گردید. نشانه‌هایی در دست است که شیعیان هنگام رویارویی با شرایط جدید و پس از ناامیدی از درک حضور امام علیه السلام، در جستجوی باب یا سفیر آن حضرت بوده و گاه برای شناسایی سفیر راستین و واقعی امام عصر علیه السلام، نماینده‌ای را به بغداد یا سامرا می‌فرستادند. برای نمونه، می‌توان به ماجراهای وفد قمی‌ها (ابن بابویه قمی، الهدایة، ص ۴۷۶)، «حسن بن نصر قمی» (کلینی رازی، ج ۱، ص ۴۱۷، ح ۴)، «محمد بن ابراهیم بن مهزیار اهوازی» (ابن بابویه، الهدایة، ص ۴۸۷) و... اشاره کرد.

بدین سان منصب نیابت در عصر غیبت اهمیت اساسی یافت و به ترتیب در طول ۶۹ سال چهار نایب از سوی امام عصر (ع) تعیین شدند. مقررانیان هم به توصیه امام عصر (ع) در بغداد یعنی مرکز سیاسی و علمی جهان اسلام بود. علت این امر نیز علاوه بر مرکزیت علمی و

فرهنگی بودن شهر بغداد، ارتباط فراگیر بغداد با جهان اسلام و مرکزیت سیاسی این شهر بوده است. سازمانی پنهانی با هدف‌های مشخص زیر نظر نایبان وظایف رامتحقق می‌ساخت که از آن با نام «سازمان یا نهاد وکالت» یا «نظام الاموال و الوکلاء» یاد می‌شود (مدرسی طباطبایی، مکتب در فرایند تکامل، ص ۱۵).

### نویختیان و استقلال و تحکیم پایه‌های کلام امامیه

بدون شک هر معرفتی به صورت تدریجی و در گذر زمان شکل می‌گیرد. دانش کلام نیز طی تاریخ اسلام سامان یافته است. در آغاز دلایلی چون نیاز به نص، اختلافات و منازعات سیاسی به‌ویژه در خصوص رهبری جامعه پس از پیامبر (ص)، ضرورت دفاع از بنیان‌های دینی، اختلاط با سایر جوامع و برخورد با مذاهب دیگر به همراه به وجود آمدن نهضت ترجمه نیاز به علم کلام را ضروری ساخت. مهم‌تر از همه با وفات پیامبر اسلام بین مسلمین بر سر امامت و جانشینی آن حضرت اختلاف حاصل شد (اقبال، ص ۳۰).

به لحاظ تاریخی اگرچه مباحث کلامی شیعی به معنی اصطلاحی آن از قرن دوم هجری شیوع یافت، اما در گفتار پیامبر (ص) و امامان به‌ویژه امام علی (ع) سابقه دیرینه داشت. علامه طباطبایی درباره تاریخ پیدایش کلام امامیه گوید: کلام امامیه تاریخی کهن دارد، پس از رحلت پیامبر (ص) طلوع کرد و اکثر متکلمان در آن زمان از صحابه بودند، مانند: سلمان، ابوذر، مقداد، عمرین حمق و دیگران، از تابعین نیز کسانی چون: رشید، کمیل، میثم و دیگر علویان بودند که به دست اموی‌ها کشته شدند (طباطبایی، ج ۵، ص ۲۷۸).

علاوه بر مسئله امامت، در ارتباط با مسائلی چون صفات خدا، قضا و قدر، جبر و اختیار و... نیز امامیه در صف مقدم قرار داشته‌اند. پس از پیامبر (ص) نخستین فردی که به مباحث کلامی پرداخت، امام علی (ع) بود، اصحاب او نیز از نظریات حضرت پیروی کرده و آنها را منعکس نموده‌اند. پس از امام علی (ع) سایر امامان شیعه هر یک در عصر خود، پرچمدار جهاد کلامی بوده‌اند.

بر مبنای تاریخ کلام شیعه بر همه مذاهب کلامی اسلامی، از نظر تاریخی مقدم است و شاید به همین دلیل است که از عدل و توحید، به عنوان دو اندیشه علوی یاد کرده‌اند: «الجبر و التشبیه امویان و العدل والتوحید علویان» (مطهری، مجموعه آثار، ج ۱، ص ۳۷۵). امام علی (ع) نخستین

فردی است که - پس از پیامبر(ص) و قرآن باب تفکر عقلی را بر مسلمانان گشود، چنانکه در باب توحید و عدل - از مهم ترین مسائل کلامی - فرمود: «التوحید الا توهمه و العدل الا تتهمه» (نهج البلاغه، حکمت ۴۴۱): توحید آن است که او را به وهم در نیاوری و عدل آن است که او را به آنچه بایسته نیست متهم نمایی یا در باب توانایی عقل بر شناخت خدا فرموده است: «... و لم یحجبها عن واجب معرفته». (خطبه ۴۹) خردها را از شناخت واجب خویش، محروم نکرد.

از نظر تدوین دانش کلام نیز امامیه از معتزله و دیگران متأخر نبوده اند، زیرا هم امامان شیعه در باب برخی از مسائل کلامی آثاری نگاشته اند، مانند رساله امام حسن مجتبی (ع) پیرامون مسئله قدر و هم متکلمان امامیه از قدیم ترین ایام دارای تألیف بوده اند. ابن ندیم از تألیفات علی بن اسماعیل بن میثم تمار (۱۷۹ق) کتاب های الامامه والاستحقاق را نام برده است (ابن ندیم، ص ۲۴۹). البته شکل گیری جدی کلام شیعی را در دوران امام صادق ع و شاگردانش دانسته اند.

یکی از شاخص ترین چهره های متکلمان شیعه در عصر امام ششم و هفتم (ع)، هشام بن حکم است که رساله های بسیاری در علم کلام نگاشت که از آن جمله: کتاب التوحید؛ الامامه؛ الجبر و القدر و ... را می توان نام برد.

بنابراین کلام امامیه از سه نظر بر سایر مکاتب کلام اسلامی چون اعتزال مقدم است: ۱. از نظر تاریخ پیدایش و طرح مباحث کلامی؛ ۲. از نظر پایه گذاری اصول و مبانی کلامی؛ ۳. از نظر تألیف و نگارش نیز متأخر و دنباله رو سایر فرق نیست.

در این عرصه آثار نوبختیان چون "تنبیه الامامه" و "الیاقوت" می درخشند. برخی چون احمد امین و مکدرموت کلام شیعه را به ویژه در حوزه نگارش نوبختیان به بعد دنباله رو معتزله می دانند. مثلاً احمد امین گفته است:

من کتاب یاقوت، تألیف ابواسحاق ابراهیم بن نوبخت، از قدمای متکلمان امامیه، را می خواندم گویا یکی از کتاب های عقاید معتزله را خواندم، جز در بخش مربوط به امامت.

سپس ادامه می دهد:

برخی از شیعیان بر این عقیده اند که معتزله اصول عقاید خود را از آنان گرفته است ولی من ترجیح می دهم که شیعه تعالیم خود را از معتزله گرفته باشد، چنانکه مطالعه تاریخ مذهب اعتزال این مطلب را تأیید می کند و زیدبن علی پیشوای شیعه زیدیه شاگرد و اصل بن عطا

بود و امام جعفر صادق (ع) با عموی خود زید در ارتباط بود و چنانکه ابوالفرج اصفهانی در *مقاتل الطالبیین* نقل کرده است جعفر بن محمد رکاب زید را می‌گرفت و آنگاه که بر بالای زین قرار می‌گرفت لباس‌های او را مرتب می‌کرد... (امین، ج ۳، ص ۲۶۸-۲۶۷).

مکدر موت نیز با آنکه مفید را شاگرد ابن بابویه و با یک واسطه شاگرد ابوسهل نوبختی می‌داند با ارجاعاتی به افرادی چون ابن تیمیه و... بر تقدم معتزله در کلام عقلی و کاربرد عقل نظر دارد (مکدر موت، ص ۶-۳ و...).

این در حالی است که با اندک مراجعه به سخنان امام علی (ع) و سایر امامان و آثار شیعی اولیه پیرامون عدل و امامت و مباحث کلامی دیگر و نیز با توجه به تصریح مشایخ معتزله مبنی بر اینکه آنان اصول مکتب خود را از امام علی (ع) آموخته‌اند (ابن ابی الحدید، ج ۲۰، ص ۲۲۷). می‌توان دریافت که این حرف‌ها از حقیقت به دور است.

به علاوه دلیل استواری بر شاگردی زید بن علی نزد و اصل در دست نیست و بر فرض صحت این سخن، نتیجه آن پیروی زیدیه از معتزله است، نه امامیه. مهم‌تر اینکه امامیه با معتزله در همه مسائل کلامی هماهنگی ندارند، به ویژه در اساسی‌ترین بحث کلامی یعنی امامت. مخالفت آنان با باور معتزله مشهور است، نیز در مسائل ایمان، وعد و وعید، مرتکب کبیره، شفاعت و... نیز مخالف آنان هستند. طلیعه‌داران مکتب کلامی شیعه، نگرش عقلی را در مورد عدل و آزادی انسان پذیرفتند، اما مبانی مکتب تشیع را در مورد امامت همچنان حفظ کرده و از آن شدیداً پشتیبانی می‌نمودند (مدرسی طباطبایی، *مقدمه‌ای بر فقه شیعه*، ص ۲۱۳). این گرایش با پیوستن نسلی از دانشمندان فلسفه‌گرا مانند ابوسهل اسماعیل بن علی و حسن بن موسی و ابواسحاق نوبختی تقویت شد و در واقع شکل برهانی به خود گرفت و با انضمام دانشمندانی که قبلاً معتزلی بودند و سپس به مذهب حقه تشیع امامی گرویده بودند همچون ابوعبدالله اصفهانی و ابوجعفر رازی به شکل یک مکتب قدیم و مستحکم کلامی با ساختاری متین و درست درآمد (همان، ص ۲۱۵). در هر حال علم کلام در مذهب شیعه وسیله‌ای برای دفاع از اعتقادات این مذهب و واجد گرایش‌های خاصی شد که مختص به اندیشه امامیه است و ربطی به اعتزال و نظایر آن ندارد. این ویژگی در نگرش نوبختیان به خوبی آشکار است.

بر مبنای نگرش نوبختیان عناصر مهم کلام امامیه عبارت‌اند از:

۱. تکیه بر خود و نظر: به معنای اهمیت دادن به شناخت عقلانی در موضوعات عقیدتی و پایه‌ای یا اصول دین است. کلام شیعه با الهام از قرآن و سیره رسول خدا و امامان باور دارد که دریافت و قبول اصول دین باید بر اساس برهان و استدلال عقلانی باشد که نمونه بارز آن را می‌توان در دیدگاه اندیشمندان خاندان نوبختی یافت (ابواسحاق، ص ۲۹-۲۸).

۲. باور به آزادی انسان: انسان با نیروی اختیار راه خود را می‌یابد و همین امر است که شخصیت او را می‌سازد، زیرا بنیان آدمی بر اعتقادات نهاده شده است اما این اعتقاد بدون آزادی ممکن نیست زیرا اگر آزادی نباشد انتخاب معنی ندارد و وقتی انتخاب معنی نداشت دیگر انسان نمی‌تواند پایه‌های عقیدتی خویش را به درستی شکل دهد (کاشفی، ص ۱۲۹).

۳. واقع‌گرایی و حقیقت‌گرایی: کلام شیعه مانند کلام سایر فرق مطالبی ناظر به واقع است یعنی اعتقادات دینی با واقعیت مطابقت دارد و از این رو کلام نیز به دنبال عقاید حقه صدرصد مطابق با واقع است. در نتیجه حقیقت‌گراست و لذا نجات اخروی را در تحصیل یقین می‌داند.

۴. تمسک به کتاب و سنت: واضح است که عمده مباحث کلامی باید فارغ از نقل باشد، زیرا اثبات اصول دین به دلیل تحقیقی بودن باید مبتنی بر استدلال باشد، اما چیزی که کلام شیعه را در این امر ممتاز می‌کند استناد آن به کتاب و سنت در کنار عقل است و این امر بدین خاطر است که برخی از آیات و احادیث خود بیانگر استدلال عقلی است که به گونه‌ای روشن و درخور فهم همه ارائه شده است و این نکته‌ای بس مهم است که نگرش نوبختیان را از نگرش‌های اخباری جدا می‌سازد.

برای نمونه ابوسهل نوبختی در پاسخ به این پرسش که غیبت طولانی امام در واقع به منزله فقدان وجود اوست می‌نویسد: "هنگامی فقدان وجود امام موجب از بین رفتن حجت خدا در زمین و سقوط شریعت در بین مردم می‌شود که کسی ضامن حفظ حیات او نباشد. اما اگر حفظ حیات او تضمین شده باشد و پنهان شدن و غیبت او به جهت ترس از دشمنان و به امر خدا باشد. به علاوه اینکه او دارای سفیر و نماینده مخصوص باشد، که مردم به راحتی می‌توانند به واسطه او با امام ارتباط داشته باشند. حجت دچار بطلان نخواهد گشت (ابن بابویه، کمال‌الدین و تمام النعمه، ص ۹۰) ابواسحاق در الیاقوت در مورد امامت می‌نویسد:

الإمامة واجبة عقلا، لأنها لطف يقرب من الطاعة و يبعد من المعصية و يختل حال الخلق مع عدمها(ابواسحاق، ص ۷۵).

ابوسهل که در عصر غیبت صغری ریاست مکتب امامیه را در بغداد داشت به کمک سایر افراد خاندان نوبختی و بعضی از خاندان‌های دیگر از یک طرف از مجاری سیاسی به رفع تفرقه امامیه و دفع مخالفان ایشان پرداخت و از طرف دیگر به وسیله حربه کلام و بذل مجاهدت علمی در این مرحله در حفظ و تثبیت اصول دیانتی مذهب اثنی عشری همت گماشت (اقبال، ص ۱۰۱). بنابراین و دفاع خاندان نوبختی از مکتب امامیه و شیعیان همراه با ارائه پاسخ‌های مستدل عقلی در ارتباط با تحکیم مذهب شیعه بوده است.

### نگرش حکمی و برهانی

استفاده از عقل و برهان از جمله مبانی نظری‌ای است که مورد توجه اندیشمندان نوبختی بوده است، به گونه‌ای که برخی از محققان، خاندان نوبختی را پایه گذار برهان‌گرایی و عقل‌باوری در کلام شیعه می‌دانند. برای نوبختیان نظر و برهان از اهمیت ویژه‌ای برخوردار است. اینان به دلیل آشنایی با فلسفه و دین، قواعد عقلی و نظامی را پایه‌گذاری کردند که بنیان کلام شیعه را می‌سازد. در این عرصه یکی از مهم‌ترین آثار که از این خاندان بر جای مانده *الیاقوت* ابواسحاق است. مؤلف *الیاقوت* دلیل سمعی را مفید یقین نمی‌داند زیرا به اعتقاد وی در نصوص دینی اشتراک لفظی، مجاز، عام و خاص راه دارد (کاشفی، ص ۱۵۳). البته برای متکلمان شیعه در عصر حضور امام، عقل ابزار بود و منبع برتر دانش و مرجع نهایی آگاهی و کشف واقع، بیان امام بود و آنها مبانی و قواعد کلامی خود را از او می‌گرفتند.

براین مبنا نگرش نوبختی‌ها در عرصه دین‌نگرشی حکمی و برهانی است. این گفتمان و نگرش به طور مشخص در عصر غیبت امام به دنبال معقول ساختن عقاید دینی از طریق بنا نهادن یک ساختار برهانی و حکمی بود که بقای جامعه شیعی را مد نظر قرار می‌داد. لذا گفته‌اند: خاندان نوبختی و حامیان‌شان از طریق چنین اقداماتی در پی حفظ آینده جامعه شیعه بودند (نیومن، ص ۱۴۱).

خاندان نوبختی و به خصوص متکلمان اولیه آن در اثبات وجود امامت و تقریر صفات امام با ادله عقلی مسئله امامت را در جزء اصول وارد و در مباحث کلامی داخل کردند. لذا امامت در



مسائل کلامی ذیل موضوع نبوت از مسائل کلامی مذهب امامیه قرار گرفته است (اقبال، ص ۱۰۳). خاندان نوبختی نگرشی از امامت را عرضه می دارد که برهانی و عقلانی ولی به صورت قطعی شیعی دوازده امامی است. استدلال متکلمان خاندان نوبختی بر ضرورت وجود امام مبتنی بر حکمت و عنایت و لطف الهی است. آنها در دفاع از غیبت امام از آموزه اصلح بهره برداری می کنند و این بدان معنی است که آمیخته شدن نگرش عقلی و شیعی با یکدیگر توسط این خاندان، چیزی بیش از پذیرفتن اصول توحید و عدل بوده است. همچنین آنها معتقد به این امر بودند که امامان از همه علوم و فنون و زبانها آگاه بودند (مفید، ص ۴۰). متأسفانه به دلیل عدم دسترسی به منابع و کتب متعدد تألیف شده توسط خاندان نوبختی ما قسمت عمده اندیشه این خاندان را بر اساس آرای می دانیم که محققان بعدی چون شیخ مفید در رد یا قبول نظریاتشان ابراز کرده اند.

#### نظریه امامت و بنیان عقلی آن

با توجه به اینکه امامت بی تردید محوری ترین جایگاه و نقش را در منظومه کلامی شیعه داراست، در این قسمت به مهم ترین ابداع آل نوبخت در عرصه اندیشه کلامی - سیاسی یعنی تبیین و نظریه پردازی برهانی و عقلی مبتنی بر اعتدال و مرتبط با نص یا ترکیبی می پردازیم. اعتقاد به ضرورت امام و باور به نص و عصمت از یک سو و نقشی که امامیه برای جایگاه معنوی و دینی امام یعنی مرجعیت انحصاری دینی و معرفتی امامان قائل بوده اند می تواند هم نشانگر اهمیت این جایگاه باشد و هم رابطه بین عقل و نقل را به شیوه ای منطقی به نمایش گذارد. به علاوه، مقام امامت بستری مناسب برای بررسی ویژگی های خاص امام تحت عنوان طبیعت مقام امامت و حدود علم و قدرت امام فراهم ساخته است. در این میان ارائه نظامی عقلانی مرکب از عقلانیت و شرعیت ضروری می نماید. نظامی از جهان شناسی، انسان شناسی، فرجام شناسی و تاریخ با تکیه بر جایگاه و نقش تکوینی امام، از سوی برخی محافل علمی و دینی امامیه اهمیت بحث امامت را بیشتر آشکار می کند (دایرة المعارف بزرگ اسلامی، ج ۱۰، ص ۱۳۷).

کار اساسی نوبختیان در این حوزه تدوین نظریه امامت بر مبنای داده های شیعی و مبتنی بر نگرش حکمی ترکیبی (عقل و نص) است. بر این اساس بزرگان نوبختی در اصول اولیه چون

ضرورت امامت، تعریف و کارکرد و شرایط و دلایل آن و صفات امام ابتدا به عقل و برهان و سپس در تأیید داده‌های عقلی و نظریه داده‌های نص روی آورده‌اند (برای نمونه رک. ابواسحاق، ص ۸۰-۷۵). اما در مسائلی چون تخصیص امامت به افراد خاص تنها به نص تمسک جسته‌اند. برای مثال ابوسهل با روش عقلی به اثبات ضرورت امام می‌پردازد و می‌نویسد: "انما تکلمنا فیما توجیه العقول... (ابن بابویه، کمال‌الدین و تمام النعمه، ص ۸۹) و سپس می‌افزاید: "و چون این امر (اصل امامت) با براهین اثبات گردید بر ما و مخالفان است که در مورد امام هر عصر به صورت خاص از طریق اخبار موضوع را مورد بررسی قرار دهیم" (همانجا).

همه شیعیان می‌گفته‌اند اثبات امامت از طریق نص و تعیین است (محسن، ص ۵۲) بر همین اساس به صراحت می‌توان گفت که نه تنها نوبختیان بلکه تمام امامیه با نفی نظام موروثی رهبری، همواره بر نصب امام از سوی خدا تأکید می‌کرده‌اند و اساساً تعلیمات آنان مبتنی بر نیاز عقلانی به پیشوای معصوم و دارای حجت و اعتبار برای راهنمایی انسان‌ها به سوی زندگی سعادت‌مند است. در این نگاه امام حجت دانسته می‌شود، حجتی که بر عهده گرفتن مرجعیت جامع پیامبر اهداف الهی را در حوزه‌های دینی و دنیای فعالیت انسانی تحقق بخشد. اصول کلی این نظریه عبارت‌اند از:

۱. امامت ضرورت عقلی و نتیجه لطف پروردگار نسبت به انسان‌هاست: الإمامة واجبة عقلاً، لأنّها لطف یقرّب من الطاعة و یبعّد من المعصية... (ابواسحاق، ص ۷۵).
۲. امام عقلاً باید معصوم باشد (همان، ص ۷۶-۷۵) و منظور از عصمت معصوم این است که با وجود قدرت، مرتکب هیچ گناهی چه سهوی یا عمدی نشود.
۳. در نتیجه عقلاً امام باید منصوب علیه باشد، زیرا که عصمت از امور باطنی است که هیچکس جز خداوند بر آن آگاه نیست یا باید خداوند که بر عصمت او داناست به امامت او بنص حکم کند یا باید به دست امام معجزه‌ای صادر شود که صدق دعای او را برساند... (اقبال، ص ۵۸) البته تنصیب منصوب به خدا و وصایت مربوط به پیامبر یا امام پیشین است.
۴. امام عقلاً و عرفاً باید افضل مردم زمان خود باشد: واجب فی الإمام أنه أفضل بالعلم و الشجاعة و الزهد (ابواسحاق، ص ۷۶). شیخ مفید نیز در کتاب *اوائل المقالات*، می‌نویسد: "نوبختیان، به حکم عقل، علم و آگاهی امام را به تمامی لغات و حرفه‌ها و صنعت‌ها لازم دانسته‌اند" (مفید، ص ۶۹).

۵. امام باید برای صدق ادعایش همچون پیامبر دارای اعجاز باشد: إذا لا بدّ من إبانته بالنصّ «۱» أو المعجز (ابواسحاق، ص ۷۷) شیخ مفید در کتاب *اوائل* تنها از مخالفت نوبختیان با ظهور معجزات توسط عاملان و سفیران و نواب خاص المنصوبون من الخاصه و السفراء و الابواب (مفید، ص ۴۱) یاد می کند نه از فقدان اعجاز برای خود امام.
۶. امامت و رهبری کسانی که عصمت ندارند و در صفات علم و شجاعت و... برترین نیستند باطل و نامشروع است (ابواسحاق، ص ۸۰).
۷. امام بر حق بعد از پیامبر (ص) به نص صریح، حضرت علی ابن ابی طالب و بعد از او یازده فرزند او می باشند که همه معصوم و در عهد خود افضل خلایق بوده و همه به نص صریح امام قبل به این مقام تعیین شده اند (اقبال، ص ۵۸). این اصل مبتنی بر اصل وصایت و نقل متواتر (ابواسحاق، ص ۸۷) است.
- به طور کلی نوبختیان در ارائه این نظریه مطابق مذهب امامیه دو کار کرد مهم داشته اند:
۱. کاربرد اصول عقلی و فلسفی را در تقریر مسائل امامت مطابق عقیده امامیه مورد توجه قرار دادند.
  ۲. تبیین نظریه به شیوه ای اعتدالی و ترکیبی (استفاده متناسب از براهین عقلی و نص یا کتاب و حدیث).

### نتیجه

از آنچه گذشت می توان به نتایج زیر دست یافت:

۱. آیات قرآن کریم و احادیث پیامبر و امامان بنیان اعتقادات و اصول دین را بر ادراک عقلی انسان قرار داده بودند. این موضوع به ویژه در آثار حضرت علی (ع) و دیگر امامان مورد توجه جدی قرار گرفته بود.
۲. پس از پیامبر توسط گروهی خاص نگرش غیرعقلی خیر محور در قالب سنت به تدریج تبدیل به شیوه ای رایج شد که نمونه بارز آن را در آرای اهل حدیث می توان یافت.
۳. در جهان بینی امامیه، امامت همتراز با نبوت و ادامه آن و امری الهی و غیر بشری است. لذا منصوص و از جنس باور است نه از جنس فروع شریعت. پس دفاع از آن همچون اساس رسالت امری عقلی و برهانی است.

۴. غیبت به‌ویژه با توجه به دشمنی متکلمان فرق اسلامی با امامیه، عملکرد شیعیان غیر امامی، فشار خلافت عباسی و حمایت از مذهب اهل حدیث زمینه‌ساز بحرانی در باور نسبت به مسئله امامت شد که بقای مکتب امامیه را با خطر مواجه ساخت.

۵. برای مقابله با بحران از سوی عالمان برجسته امامیه تلاش‌هایی صورت گرفت که زمینه‌ساز دو جریان فکری در اندیشه امامیه گردید. جریانی که دستیابی به نگرش صحیح را صرفاً در رجوع به نص می‌دید و جریان دوم که علاوه بر نص، "خرد" را نیز به عنوان معیاری تعیین کننده و حتی در اصول مقدم بر نص می‌دانست. این هر دو دیدگاه مزایایی داشتند اما این رهیافت دوم بود که هم استقلال شیعه را در معرفت‌شناسی حفظ می‌کرد و هم کلام شیعه را به کلامی حکمی و در نتیجه اقناع‌ساز تبدیل می‌کرد.

۷. خاندان نوبختی رهیافت دوم را به شیوه‌ای منطقی و متأثر از فضای فکری، سیاسی و اجتماعی آن دوران و هماهنگ با اصول کلی مکتب امامیه و به‌دور از تحریفات مطرح ساختند و در نتیجه نظریه‌ای اعتدالی و ترکیبی از نگرش حکمی و نص در کلیت کلام امامیه به‌ویژه امامت به‌وجود آوردند. آنان از این حیث هم مبدع روش‌شناسی خاصی در باب کلام امامیه محسوب می‌شوند و هم تبیین‌گر و ارائه‌کننده نظریه‌ای نو در کلام امامیه به‌ویژه امامت. دوران ظهور خاندان نوبختی یکی از ملتهب‌ترین دوران حیات سیاسی امامیه بوده است و لذا خدماتی که این خاندان در حراست از مکتب امامیه نمودند در نوع خود منحصر به فرد و ارزشمند است.

۸. به‌علاوه آنها توانستند با وارد کردن مفاهیم نو در عرصه کلام، فقه و علوم دیگر سهم ارزنده‌ای را در تاریخ اندیشه تشیع بر جای گذارند.

### توضیحات

۱. مدت نیابت این پدر و پسر تا سال ۳۰۵ هجری قمری به طول انجامیده است.
۲. در این مدت چهار نفر نایب و سفیر خاص او بودند و شیعیان از طریق آنها با آن حضرت در ارتباط بودند و مسائل خود را طرح می‌کردند.

### منابع

قرآن کریم

- ابراهيم حسن، حسن، تاريخ الاسلام السياسى و الدينى و الثقافى و الاجتماعى، بيروت، روايع التراث العربى، ۱۳۷۸ .
- ابن ابى الحديد، فخرالدين ابوحامد عبدالحميد، شرح نهج البلاغه، قم، انتشارات حوزة علميه، بى تا.
- ابن اثير، عزالدين على، الكامل فى تاريخ، بيروت، دار صادر، ۱۳۹۹.
- ابن بابويه، محمد بن على (شيخ صدوق)، كمال الدين و تمام النعمة، به تصحيح: على اكبر غفارى، تهران، اسلاميه، ۱۳۹۵ ق .
- \_\_\_\_\_، الهداية، قم، موسسه الامام الهادى، ۱۴۱۵ق.
- ابن خلکان، ابوالعباس احمد، فرهنگ زندگينامه‌اى ابن خلکان، ترجمه م. دوسلان، پاریس: فيرمن ديدو، ۱۸۴۲م.
- ابن ندیم، محمد ابن اسحاق، الفهرست، محمد رضا تجدد، تهران، نشر کتابخانه سینا، ۱۳۴۳.
- ابواسحاق، ابراهيم بن نوبخت، الياقوت فى علم الکلام، تحقيق على اكبر ضيائى، قم، کتابخانه آيت الله مرعشى نجفى، ۱۴۱۳ق.
- اسپريگنز، توماس، فهم نظريه‌هاى سياسى، ترجمه فرهنگ رجاى، تهران، نشر آگه، ۱۳۸۹ .
- اصفهانى، راغب، المفردات فى غريب القرآن، تهران، علمى و فرهنگى، ۱۳۸۷.
- آقاى، جبارى، عاشورى، حكيم، تاريخ عصر غيبت نگاهى تحليلى بر غيبت امام دوازدهم، قم، حضور، ۱۳۷۹.
- اقبال آشتيانى، عباس، خاندان نوبختى، تهران، طهورى، ۱۳۵۷ .
- الكار، حامد، دايره المعارف جهان نوين اسلام، ج ۱، طارمى راد، حسن، دشتى، محمد، دشتى، مهدى، تهران، نشر كنگره، ۱۳۸۸.
- امين، احمد، ضحى الاسلام، قاهره، مكتبة النهضة المصرىة، ۱۹۳۵م.
- امين، محسن، اعيان الشيعه، ج ۴، بيروت، دار التعارف المطبوعات، ۱۴۰۶.
- بيرونى، ابوريحان، آثارالباقية، به كوشش ادوارد زاخانو، لايبزيك، ۱۹۲۳م.

- جبرئیلی، محمدصفر، سیر تطور کلام شیعه، دفتر دوم: از عصر غیبت تا خواجه نصیر طوسی، تهران: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، ۱۳۸۹.
- جمشیدی، محمدحسین، رخ اندیشه روش شناسی شناخت اندیشه‌های سیاسی، تهران، انتشارات کلبه معرفت، ۱۳۸۵.
- حسین زاده شانه چی، حسن، اوضاع سیاسی، اجتماعی و فرهنگی شیعه در عصر غیبت صغری، ج ۲، قم: پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی، ۱۳۸۸.
- حلی، محقق، شرایع الاسلام، ج ۴، تهران، انتشارات استقلال، بی تا.
- حسین، جاسم و شاسادینا، غیبت و مهدویت، ترجمه محمود رضا افتخار زاده، قم، دفتر نشر معارف اسلامی، ۱۳۷۶.
- خضری، احمد رضا، تاریخ تشیع: دوره امام معصوم، تهران، سمت، ۱۳۹۱.
- رازی، مسکویه، تجارب الامم، ترجمه علینقی منزوی، تهران، توس، ۱۳۷۶.
- شریف‌الرضی، محمدبن حسین، نهج البلاغه، مترجم محمد دشتی، قم، بوستان کتاب، ۱۳۸۹.
- صاحب نخجوانی، هندو شاه، تجارب السلف، به اهتمام امیر حسن روضاتی، اصفهان، انتشارات مخطوطات اصفهان، ۱۳۶۱.
- طباطبایی، سید محمد حسین، المیزان فی تفسیر القرآن، ترجمه سید محمد باقر موسوی همدانی، ج ۳، تهران، کانون انتشارات محمدی، ۱۳۶۲.
- طبری، محمدبن جریر، تاریخ طبری یا تاریخ الرسل و الملوک، ترجمه ابوالقاسم پاینده، تهران، نشر اساطیر، ۱۳۶۳.
- طوسی، شیخ طائفه محد بن حسن، تهذیب الاحکام، به تحقیق حسن موسوی خراسان، نجف، دارالکتب الاسلامیه، ۱۳۸۰ق.
- \_\_\_\_\_، تمهید الاصول در علم کلام اسلامی، ترجمه محمد جواد مشکور، تهران، انتشارات حکمت و فلسفه ایران، ۱۳۵۸.
- \_\_\_\_\_، تمهید الاصول در علم کلام اسلامی، ترجمه محمد جواد مشکور، تهران، انتشارات حکمت و فلسفه ایران، ۱۳۸۷.
- \_\_\_\_\_، الغیبه، قم، مؤسسه المعارف الاسلامیه، ۱۴۱۱.

- \_\_\_\_\_، الفهرست، محمدصادق بحر العلوم، نجف، مکتبۃ المرتضویه، بی تا.
- کاشفی، محمدرضا، کلام شیعه ماهیت، مختصات و منابع، تهران، انتشارات پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، ۱۳۸۶.
- مجلسی، محمدباقر، بحار الانوار، بیروت، دارالاحیاء التراث العربی، ۱۴۰۴ق.
- \_\_\_\_\_، مهدی موعود، ترجمه جلد سیزدهم بحار الانوار، ترجمه علی دوانی، چ ۱، تهران، دار الکتب الاسلامیه، بی تا.
- محسن، نجاح، اندیشه سیاسی معتزله، علی صدرنیا، تهران، نشر نی، ۱۳۸۵.
- مدرسی طباطبایی، سیدحسین، مقدمه‌ای بر فقه شیعه، مترجم محمد آصف فکرت، تهران، انتشارات پژوهشهای اسلامی، ۱۳۸۷.
- \_\_\_\_\_، مکتب در فرآیند تکامل، ترجمه هاشم ایزد پناه، نیوجرسی: نشر داروین، ۱۳۷۴.
- مسعودی، ابوالحسن علی بن الحسین، مروج الذهب و معادن الجواهر، ترجمه ابوالقاسم پاینده، تهران، انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۷۴.
- مشکور، محمدجواد، تاریخ شیعه و فرقه های اسلام تا قرن چهارم، تهران، اشراقی، ۱۳۷۹.
- مطهری، مرتضی، آشنایی با علوم اسلامی، ج ۲، کلام و عرفان، قم، صدرا، بی تا.
- \_\_\_\_\_، مجموعه آثار، ج ۱، قم، صدرا، ۱۳۸۱.
- معروف الحسنی، هاشم، شیعه در برابر معتزله و اشاعره، ترجمه محمد صادق عارف، مشهد، بنیاد پژوهش های اسلامی، ۱۳۷۹.
- مفید، محمدبن محمدبن نعمان، اوائل المقالات فی المذاهب و المختارات، قم، المؤتمر العالمی للشیخ المفید، ۱۴۱۳ق.
- \_\_\_\_\_، اوائل المقالات فی المذاهب و المختارات، با حواشی و مقدمه فضل الله زنجانی، چ ۲، تبریز، چرندابی، ۱۳۷۱ق.
- مکدرموت، مارتین، اندیشه کلامی شیخ مفید، ترجمه احمد آرام، چ ۲، تهران، انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۸۴.
- ملبویی، محمدکاظم، سازمان وکالت امامیه و سازمان دعوت عباسیان، قم، دفتر نشر معارف، ۱۳۹۰.

- موسوی بجنوردی، کاظم، *دایرة المعارف بزرگ اسلامی*، تهران، انتشارات مرکز  
دایرة المعارف بزرگ اسلامی، ۱۳۸۰.
- نجیب بو طالب، محمد، *مبارزات اجتماعی در دولت عباسی*، ترجمه عبدالله ناصری  
طاهری، تهران، نشر علم، ۱۳۸۹.
- نوبختی، ابو محمد حسن بن موسی، *فرق الشیعه*، محمد جواد مشکور، تهران، بنیاد  
فرهنگ ایران، ۱۳۵۳.
- نیومن، آندرو، جی، *دوره شکل گیری تشیع دوازده امامی گفتمان حدیثی میان بغداد و قم*،  
ترجمه مهدی ابوطالبی، محمدرضا امین، حسین شکر اللهی، تهران،  
شیعه شناسی، ۱۳۸۶.



**AYENEH MA'REFAT**

*(Research Journal of Islamic Philosophy and Theology)*

No.34/ Spring 2013

**Proprietor**

Shahid Beheshti University  
Faculty of Theology and Religious Studies

**Director**

Hassan Saeidi, PhD

**Editor-in- chief**

Mohammad Ali Sheykh, PhD

**Executive Manager**

Zakaria Baharnezhad, PhD

**Advisory Panel**

*Seyyed Ali Akbar Afjei, PhD; Reza Akbarian, PhD; Mohammad Ebrahimi V., PhD; Ghorban Elmi, PhD; Mohsen Javadi, PhD; Seyyed Hassan Sa'adatMostafavi, PhD; Hassan Saeidi, PhD; Manoochehr Sanei, PhD; Mohammad Ali Sheykh, PhD*

**Reviewers**

*Ali Akbar Abdol Abadi, PhD; Hassan Ahmadi, PhD; Reza Akbari, PhD; Zakaria Baharnezhad, PhD; Esmail Darabkolai, PhD; Mohammad Ebrahimi V., PhD; Hosein Moghiseh, PhD; Einollah Khademi, PhD; Hassan Khodaverdian, PhD; Seyyed Mohammad Esmail Seyyed Hashemi, PhD; Asghar Vaezi, PhD.*

**Translator**

Mohammad Reza Anani Sarab, PhD

**Executive Editor**

Forough Kazemi

**Typesetter**

Maryam Mirzaie

**Address**

*"Ayeneh Ma'refat" Office, Faculty of Theology and Religious Studies,  
Shahid Beheshti University, Evin, Tehran*

**Postal Code**

1983963113

www.sbu.ac.ir/maaref/ayenehmarefat

E-Mail: ayenehmarefat@sbu.ac.ir

**Tel.Fax** :+98-21-22431785    **Tel**:+98-21-29902527

**Print & Binding:** *Shahid Beheshti University Printing House*

**Note:** *The published articles are not the view points of the Quarterly .*

*Ayneh Ma'refat is available in following Web Sites in fulltext form*

**www.ISC.gov.ir**  
**www.SID.ir**  
**www.magiran.com**  
**www.noormags.com**  
**www.srlst.com**

Printed in :1392

## ABSTRACTS

- Some Unwarranted Interpretations of Aristotle's Moderation Rule,* 164  
*Hossein Atrak*
- Classification of Existents into Necessary and Contingent: Philosophical Initiative* 165  
*of Avicenna and Al-Farabi, Maryam Salem*
- Divine Grace / Providence and the Universe from the Perspective of Three* 166  
*Philosophers: Maimonides, Aquinas, Ibn Sina (Avicenna), Seyed Mohammad*  
*Ismael Seyed Hashemi*
- A Comparative Study of Miraculous Deeds in Islam and Christianity,* 167  
*Reza Berenjkar - Mohammad Javad Danyali*
- The Sufi's Interpretation of Shia Imam's Hadiths, Maryam Shabanzadeh-* 168  
*Reza Rezaei*
- An Inquiry into the State of Imams' Ontological Authority (Velayat-e-Takvini)* 169  
*Mohammad Hossein Faryab*
- A Viewpoint on Al-Noubakht's Theological-Political Thought with an Emphasis* 170  
*on Imam Theory, Mohammad Hossein Jamshidi- Davoud Sbzi*

- ۷ تحلیل‌های نادرست از قاعده اعتدال ارسطو، حسین اترک
- ۲۵ تقسیم موجود به واجب و ممکن، ابتکار فلسفی فارابی و ابن سینا، مریم سالم
- ۴۲ عنایت الهی نسبت به جهان هستی از نگاه سه فیلسوف یهودی، مسیحی و اسلامی  
 (ابن سینا، ابن میمون و توماس آکوئینی)، سید محمد اسماعیل سیدهاشمی
- ۶۶ بررسی معقولیت دلالت کرامت (وقایع خارق عادت دینی) در تطبیق میان اسلام و مسیحیت،  
 رضا برنجکار - محمدجواد دانیالی
- ۹۲ بازخوانی صوفیان از روایات ائمه شیعه، مریم شعبانزاده - رضا رضایی
- ۱۱۵ جستاری در شأن ولایت تکوینی امامان علیهم السلام، محمدحسین فاریاب
- ۱۳۷ نگرشی بر اندیشه کلامی - سیاسی آل نوبخت (با تکیه بر نظریه امامت)،  
 محمدحسین جمشیدی - داود سبزی

## **Some Unwarranted Interpretations of Aristotle's Moderation Rule**

Hossein Atrak\*

### **Abstract**

Moderation rule constitutes the core of Aristotle's' virtue ethics. On the basis of this rule, all virtues lie at the middle and the vices originate from taking the extremes in actions and emotions. Elaborating on this rule, commentators and critics of Aristotle have sometimes made unwarranted interpretations of this rule. Examples in point are the semantic pragmatic interpretation of the rule, the interpretation of moderation as the accurate mean which is equidistant from the two extremes, the fact that moderation rule does not conform with all virtues, attributing excess and defect to moderation, and making a linear equation between virtues and vices.

The present article addresses the above interpretations with the aim of correcting them.

**Key Terms:** *Aristotle, moderation rule, virtue, vice, excess, defect, mean.*

---

\* Zanajn University

atrakhossein@gmail.com

## **Classification of Existents into Necessary and Contingent: Philosophical Initiative of Avicenna and Al-Farabi**

Maryam Salem \*

### **Abstract**

Avicenna, in his ontological theories, frequently refers to the two terms *necessity* and *contingency* proposed by Al-Farabi. These two terms, which can hardly be seen in philosophical works before Avicenna and Al-Farabi have only traces in ancient Greek philosophy. These traces are more evident in Aristotle's works in which they are treated more logically than philosophically in the sense that they have been used in relation to propositions and not in relation to objective things and existents. With the Farabian and Avicennian initiative and their use of the theory of philosophical necessity and contingency, and their classification of existents into necessary and contingent the peripatetic ontology found a new distinct form by which the issues of the existence of God, the world and the creation which had not been previously treated are explained more clearly.

**Key Terms:** *necessity, contingency, implicit modes, Aristotle, Avicenna.*

---

\* Shahid Beheshti University

m\_salem@sbu.ac.ir

## **Divine Grace / Providence and the Universe from the Perspective of Three Philosophers: Maimonides, Aquinas, Ibn Sina (Avicenna)**

Seyed Mohammad Ismael Seyed Hashemi\*

### **Abstract**

One of the issues dealt with in the philosophical theology of Judaism, Christianity and Islam is the ontological relationship between God and the universe. This issue which has been referred to as “divine providence” is in fact one of the important distinctions between the Abrahamic religions and Greek philosophy, as this relationship has been almost absent in Greek philosophy. Rather it is the lack of grace on the part of the superior being toward the inferior being which is considered the basic principle in Greek philosophy. The three distinguished philosophers in the Judaic, Christian and Islamic theology, with an eye on this principle and the religious texts, have provided a different interpretation of the relationship between God and the universe. Within the limits of available space, the present article deals with only four key questions in relation to God’s providence and tries to weigh the degree of success of each the three philosophers in their philosophical delineation of this issue and to present the similarities and differences of their viewpoints.

**Key Terms:** *grace, providence, eternal knowledge, will of God, evil, Avicenna, Aquinas, Maimonides.*

---

\* Shahid Beheshti University

m-hashemy@sbu.ac.ir

## **A Comparative Study of Miraculous Deeds in Islam and Christianity**

Reza Berenjkar\*

Mohammad Javad Danyali\*\*

### **Abstract**

There have been references to miraculous deeds in the era after the messengers in Islam and Christianity. With regard to their existence and their functions, different views have been expressed but they have been frequently considered as signs of divine credibility and legitimacy. Even if we attribute the same level of validity to these references in both Islam and Christianity, can they be considered as signs of divine approval? How can the same reason be taken as proof of two different and in some cases opposing beliefs? The present article first reviews the functions of miraculous deeds in Islam and Christianity paying attention to the kinds of proofing acceptable to both religions. Then the principle of referring to common understanding is introduced as a comprehensive basis for dealing with miraculous deeds in Islam and Christianity. On the basis of the same principle, the function of each miraculous deed coincides with common understanding. Similarly, the function of the whole set of miraculous deeds which apparently seem contradictory can be studied by referring to the principle of common understanding. On this basis, the greatness of a miraculous deed is considered the criterion of excellence in rightfulness. Ultimately, the greatness of a miraculous deed will be the criterion of supremacy and rightfulness of its possessor.

**Key Terms:** *karamat (miraculous deed), miracle, function, Islam, Christianity, rightfulness, contradiction.*

---

\* Qom Campus of Tehran University

berenjkar@ut.ac.ir

\*\* Qom Campus of Tehran University

## The Sufi's Interpretation of Shia Imam's Hadiths

Maryam Shabanzadeh\*

Reza Rezaei\*\*

### Abstract

Sufism literature presents a different perspective on theology and religion in which beliefs and faiths take a different meaning. The Muslim Sufis were like a blooming plant which grew in Islam, but they looked at the world from a different perspective and developed new worlds of meaning. No doubt, this blooming plant was originated in the holy Quran and Sonneh containing the narratives of the prophet and the great religious figures such as the Shia Imams. Speeches, letters and hymns of Imam Ali and other Shia Imams expressed mystical contents which were compatible with Sufi's mood. Leading Sufis identified these mystical contents to expand their own opinions and through their interpretation to seek new concepts. They tried to make them the basis of their belief system. It is hypothesized that Sufi's thought evolution occurred as a result of their interpretation of Shia texts and sources. The present article does not deal with the correctness or incorrectness of Sufi's deeds. It is rather a search for the origins of Sufi's thoughts and beliefs and the way they have used Shiite hadiths and basic beliefs to develop their own belief system. The methodology adopted is based on the epistemological perspective and Gadamer's philosophic hermeneutics applied on the Sufi's credible texts.

**Key Terms:** *Shia Imams, mysticism and Sufism, Hadith, philosophical hermeneutics Gadamer.*

---

\* University of Sistan and Baluchestan

[shabanzade\\_m@yahoo.com](mailto:shabanzade_m@yahoo.com)

\*\* University of Sistan and Baluchestan

[rrezaei@lihu.usb.ac.ir](mailto:rrezaei@lihu.usb.ac.ir)



## **An Inquiry into the State of Imams' Ontological Authority (Velayat-e-Takvini)**

Mohammad Hossein Faryab\*

### **Abstract**

Ontological authority which means authority over the generation system is an issue which has always occupied scholars' minds. The present paper is an attempt to clarify the meaning of this term and answer the question whether Shiite Imams (peace be upon them) are endowed with it or not. The important finding of this enquiry is that ontological authority can be considered as authority in generation and authority over generation. The latter has been the subject of debate. Although it is possible to delegate and entrust man with the command of the world so long as it can be considered as the extension of God's will, there is no evidence for this delegation. The implication is that there is no authority for Imams over generation.

**Key Terms:** *ontological authority, delegation, authority over generation, authority in generation, Imamah .*

---

\* Imam Khomeini Education and Research Institute

[m.faryab@gmail.com](mailto:m.faryab@gmail.com)

## **A Viewpoint on Al-Noubakht's Theological-Political Thought with an Emphasis on Imamat Theory**

Mohammad Hossein Jamshidi\*  
Davoud Sbzi\*\*

### **Abstract**

The requirement of change and revision in Shiite theological-political thought on the crisis of occultation of Imam Mahdi is a significant issue whose bases were developed by the Shiite Imams; however, during the occultation period, Noubakhtians played a major role in dealing with the basic issues and the real problems of the Imamiyah school of thought in the context of political theology. The attempts made by these great figures to respond to the society's pressing problems had an emphasis on a moderate mixed type of discourse including a rationalistic and moderate judgmental method consistent with the clear text (Book and Sonnah). In fact, this attitude combined wisdom with revelation consistent with the time circumstances and compatible with the Imamiyah School of thought. On a political level, this dynasty, in addition to their focus on responding to religious controversies, had the expansion of space for defending the Imamiyah religious beliefs in mind. In principle, the emergence of the Al-Noubakhti dynasty's theological-political thought is considered as an outstanding sample response to societal epistemic and political crises.

**Key Terms:** *Al-Noubakhti dynasty, theological-political thought, Imamat, occultation crisis, political theology, moderate mixed discourse .*

---

\* Tarbait Moddres University

Jam14si@yahoo.com

\*\*

[Sabzidavood@yahoo.com](mailto:Sabzidavood@yahoo.com)