



کاوش‌ها س کلامی

سال اول / شماره یکم / بهار ۱۳۹۸

فصلنامه علمی - تخصصی (داخلی)

گروه علمی آموزشی کلام اسلامی جامعه الزهراء ع

اعضای هیئت تحریریه به ترتیب حروف الفبا:

اعظم وفائی

استادیار دانشگاه قم

حسن ترکاشوند

عضو هیئت علمی پژوهشکده حج و زیارت

جابر توحیدی

مدرس سطوح عالی حوزه علمیه

علی صفر تیموری کیا

مدرس سطوح عالی حوزه علمیه

غلامرضا رضائی

عضو هیئت علمی پژوهشکده حج و زیارت

مصطفی صدقی

مدرس سطوح عالی حوزه علمیه و استاد دانشگاه

صاحب امتیاز:

جامعه الزهراء ع

مدیر مسئول:

حجة الاسلام والمسلمین حسن ترکاشوند

سر دبیر:

حجة الاسلام والمسلمین علی صفر تیموری کیا

قم، خیابان صدوقی، بلوار بوعلی سینا،

جامعه الزهراء ع

صندوق پستی: ۳۷۱۸۵۳۴۹۳

تلفن: ۰۲۵ - ۳۲۱۱۲۰۷۴

رایانامه: kavosh.kalami@jz.ac.ir

راهنمای تدوین و تنظیم مقاله

الف) شیوه بررسی و چاپ مقاله

۱. حجم مقاله نباید از ۲۵ صفحه ۳۰۰ کلمه‌ای تایپ شده (۷۵۰۰ کلمه) تجاوز کند (از ارسال مقالات دنباله‌دار بپرهیزید)؛
۲. مقالات به صورت تایپ شده در نرم‌افزار Word با قلم IRLotus و سایز ۱۴ باشد؛
۳. گواهی پذیرش بعد از تأیید هیئت تحریریه و سپس ارزیابان علمی فصلنامه، صادر می‌شود و مقاله در مرحله چاپ قرار می‌گیرد. برای مقالاتی گواهی پذیرش و چاپ صادر می‌شود که همه مراحل، ارزیابی کیفی و کمی و یا اصلاحات آن به پایان رسیده باشد؛
۴. مقالات و مطالب منتشر شده در این فصلنامه لزوماً بیان‌کننده دیدگاه‌های فصلنامه نیست و مسئولیت مطالب مندرج در هر مقاله بر عهده نویسنده است؛
۵. هیئت تحریریه در قبول یا رد و نیز اصلاح و ویرایش ساختاری و محتوایی مقاله آزاد است (مقاله ارسالی در صورت تأیید یا رد، بازگردانده نخواهد شد و تقدم و تأخر چاپ مقالات با تصمیم هیئت تحریریه صورت می‌گیرد؛
۶. نقل قول مطالب تنها با ذکر نام فصلنامه بلامانع است.

ب) شیوه تدوین و تنظیم مقاله

- از نویسندگان محترم تقاضا می‌شود در تدوین مقاله، ضوابط زیر را به ترتیب رعایت کنند:
۱. عنوان مقاله؛ ۲. نام و نام خانوادگی نویسنده همراه با رتبه علمی (مربی، استادیار و یا دانشیار) و سازمان وابسته و رایانامه؛ ۳. چکیده در ۲۰۰ کلمه (حاوی: آیینیه تمام‌نمای مقاله و فشرده بحث شامل: تبیین مسئله، ضرورت، سؤال اصلی، اهداف، روش، نتایج و دستاوردها)، از طرح فهرست مباحث یا مرور بر آن‌ها، ذکر

ادله، ارجاع به مأخذ و بیان شعاری در چکیده خودداری گردد؛
 ۴. کلیدواژه (حداکثر ۷ واژه)؛ ۵. مقدمه؛ ۶. بدنه اصلی مقاله (با جهت‌گیری تحلیلی، انتقادی، استنادی، مقایسه‌ای، تطبیقی و استدلالی)؛ ۷. نتیجه‌گیری (بیانگر یافته‌های تفصیلی تحقیق است که به صورت گزاره‌های خبری موجز و مختصر بیان می‌گردد)؛ ۸. کتابشناسی؛ ۹. پی‌نوشت (توضیحات ضروری و درج لاتین اسامی و اصطلاحات خاص).

ج) شیوه استناد به منابع و ارجاع‌ها

۱. آدرس دهی باید به صورت «درون‌متنی» باشد: (نام خانوادگی نویسنده، سال نشر، جلد، صفحه؛ مثال: (طباطبایی، ۱۳۹۱: ۲/۱۳۸)؛
۲. در پایان مقاله، ترتیب و مشخصات کامل منابع و مراجع براساس نام خانوادگی و به صورت الفبایی بدین صورت تنظیم شود:
 * کتاب: نام خانوادگی، نام، (سال نشر): عنوان کتاب، مترجم یا مصحح، شماره چاپ، شماره جلد، ناشر، محل نشر؛
 * مقاله: نام خانوادگی، نام، (سال نشر): موضوع مقاله، نام فصلنامه / مجله، فصل و ماه انتشار، شماره فصلنامه / مجله؛
۳. در صورتی که منبع بلافاصله تکرار شود، به نوشتن واژه «همان» اکتفا می‌شود و در صورتی که منبع با فاصله تکرار شود، «نام خانوادگی نویسنده، پیشین» نوشته می‌شود. چنانچه جلد و صفحه آن تغییر یافته باشد، آن‌ها نیز افزوده می‌شود؛
۴. برای اعلام متوفی که در متن ذکر می‌شود، ذکر تاریخ وفات در داخل پرانتز مطلوب است. مثال: کلینی (م ۳۲۹ ق).

فهرست

- سخن سردبیر..... ۵
- اهمیت، جایگاه و بایسته‌های تحصیل و تحقیق در علم کلام / گفتگو با استاد آیت‌الله علی ربّانی گلپایگانی ۶
- کاربست علم منطق در کلام اسلامی / شهلا شگری ۲۸
- صفات الهی از منظر امامیه، معتزله و اشاعره / عشرت رنجبر ۵۷
- بررسی علم غیب امام بر اساس زیارت جامعه کبیره / سیده منصوره موسوی دره بیدی ۷۲
- تأثیر مبانی و روش حدیثی شیخ حرّ عاملی رحمته‌الله بر آراء کلامی وی / ام‌البنین خالقیان ۹۱
- گزارش نشست علمی / تنظیم: مصطفی صدقی ۱۱۰
- کتابشناسی معرفی کتاب «تصحیح اعتقادات الامامیه» / فاطمه رثوفی تبار ۱۱۶
- گزارش جلسات دفاعیه پایان‌نامه‌های گروه کلام اسلامی / تنظیم: علی صفر تیموری کیا ۱۲۳

سخن سردبیر

خداوند متّان را سپاسگزاریم که به ما توفیق داد تا اولین شماره از فصلنامه علمی-تخصصی «کاوش‌های کلامی» را با هدف شناسایی طلاب مستعد در بحث پژوهش و بهره‌گیری از توان پژوهشی ایشان در حوزه مباحث اعتقادی منتشر کنیم.

نشریه تخصصی «کاوش‌های کلامی»، علاوه بر نشر پژوهش‌های طلاب در عرصه کلامی، در جهت دستیابی طلاب به مباحث تکمیلی مرتبط با کلام، به معرفی تراث، متکلمین و گزارشی از آخرین دستاوردهای پژوهشی در این زمینه می‌پردازد.

لازم به ذکر است، فصلنامه تخصصی «کاوش‌های کلامی» ضمن ارزیابی مقالات ارسالی طلاب محترم، زمینه ارتقاء آن‌ها را جهت انتشار در سطح بالاتر فراهم می‌سازد؛ بر این اساس از همه طلاب علاقه‌مند به امر پژوهش جهت همکاری دعوت به عمل می‌آید.

این شماره از فصلنامه مشتمل است بر چهار مقاله ارسالی طلاب محترم جامعه الزهراء (علیها السلام) تحت عناوین «کار بست علم منطق در علم کلام اسلامی»، «بررسی صفات الهی از منظر امامیه، معتزله و اشاعره»، «بررسی علم غیب امام بر اساس زیارت جامعه کبیره»، «تأثیر مبانی و روش حدیثی شیخ حرّ عاملی (رحمته الله علیه) بر آراء کلامی وی»، یک مصاحبه، معرفی یک اثر کلامی، گزارشی از جلسات دفاعیه پایان‌نامه‌های سطح سه گروه کلام و گزارشی از نشست علمی «بررسی زمینه‌ها و علل گرایش به جریان‌های انحرافی معاصر در حوزه مهدویت».

و من الله التوفیق



اهمیت، جایگاه و بایسته‌های تحصیل و تحقیق در علم کلام

گفتگو با استاد آیت الله علی ربّانی گلپایگانی

با عرض تشکر از حضرتعالی به خاطر فرصتی که در اختیار نشریه قرار دادید تا سؤالاتی پیرامون اهمیت و جایگاه علم کلام و بایسته‌های تحصیل و تحقیق در این علم مطرح شود و از راهنمایی و نکات ارزنده شما استفاده گردد.

لطفاً بفرمایید علم کلام در هندسه معرفت دینی و در بین علوم دینی چه جایگاهی و چه اهمیتی دارد؟

استاد ربّانی: بسم الله الرحمن الرحيم. الحمد لله و صل الله على رسول الله و آله الطاهرين. در ابتدا به این نکته توجه نماییم که مبنای حیات دینی انسان، اعتقادات است و با قبول اعتقادات است که انسان وارد اسلام می‌شود. گام نخست همه انبیا نیز ارائه معارف و آموزه‌های اعتقادی بوده است. سیره علمی ائمه اطهار علیهم‌السلام نیز همین‌طور بوده است. ایشان وقتی آزادی عمل داشتند و می‌توانستند در حوزه معارف اسلامی تلاش کنند، به اعتقادات توجه زیادی می‌کردند، به‌ویژه در زمان امام باقر و امام صادق علیهم‌السلام؛ بنابراین توجه به مباحث اعتقادی از اهمیت ویژه‌ای برخوردار بوده و وظیفه حوزه‌های علمیه و طلاب علوم دینی توجه و اهتمام ویژه به این مباحث است.

جایگاه و اهمیت علم کلام چیزی نیست که بنده در این باره مطلبی عرض کنم. بزرگان از علمای شیعه و بعضاً علمای غیر شیعه به جایگاه ویژه و ممتاز و اهمیت

فوق‌العاده این علم تنبه داده‌اند و توجه کرده‌اند. مثلاً مرحوم علامه حلی در مقدمه کتاب «نهایة المرام فی علم الکلام» و «کشف المراد» به همین مسئله اشاره کرده است، یا جناب فاضل مقداد هم در «اللوامع الالهیه» و هم در کتاب «ارشاد الطالبین» به بیان اهمیت این علم پرداخته و دلایل افضلیت آن را نسبت به دیگر علوم اسلامی بیان کرده است. صدرالمتألهین در تفسیر قرآن کریم راجع به علمی که متکفل مسائل و مباحث اعتقادی است، ادله متعددی را ذکر فرمودند که در بین علوم اسلامی از همه علوم برتر و برجسته‌تر است. جناب خواجه نصیرالدین طوسی هم در کتاب «تلخیص المحصل» علم کلام را اساس علوم دینی دانسته و گفته است بدون این علم ورود در سایر علوم، مانند اصول فقه، فقه، تفسیر و غیره صحیح نیست، چون علم کلام و اعتقادات متکفل است که شالوده و بنیاد علوم اسلامی را در اختیار آن‌ها قرار بدهد و تأمین بکند. همان‌گونه که در فلسفه اولی گفته می‌شود که همه علوم در موضوعاتشان وامدار فلسفه اولی هستند که راجع به وجود من حیث الوجود بحث می‌کند، همه علوم دینی هم وامدار علم کلام هستند، مثلاً از نظر موضوع تا بحث «کلام الله» اثبات نشود، موضوعی برای علم تفسیر نخواهد بود. تا بحث «عصمت» و «حجیت قول معصوم» به عنوان کلام معصوم اثبات نشود، برای علم حدیث موضوعی نیست. تا بحث «تکلیف»، «حسن تکلیف»، «وجوب تکلیف» و «وجود تکلیف من جانب الله تبارک تعالی» اثبات نشود فقه مطرح نیست. چون فقه در واقع درباره احکام خمسسه تکلیفی یا احکام وضعی افعال مکلفین بحث می‌کند. یک وجه برجستگی علم کلام و اهمیت علم کلام همین معنا است که دیگر علوم دینی از نظر موضوع وامدار این علم هستند.

وجه دیگرش این است که علم کلام علم مدافع است؛ مثلاً اگر یک کشور را در نظر بگیریم که بر اساس امنیتی که وجود دارد عالمان، محققان، کاسبان، صنعتگران و دیگران به کارهای خودشان مشغول هستند و نیروی نظامی و انتظامی کشور از امنیت مرزها و امنیت داخلی پاسداری می‌کنند. علم کلام نسبت به عقاید و احکام اسلامی چنین جایگاهی دارد؛ یعنی دفاع می‌کند، لذا مرحوم امین الاسلام طبرسی

در «مجمع‌البیان» در تفسیر آیه ۵۳-۵۴ سوره فرقان ﴿فَلَا تُطِعِ الْكَافِرِينَ وَجَاهِدْهُمْ بِهِ جِهَادًا كَبِيرًا﴾ (فرقان: ۵۲)؛ ای پیامبر از کافرین پیروی نکن و به واسطه آن جهاد کبیری بکن؛ می‌گوید ضمیر «به» در آیه به قرآن برمی‌گردد. علامه طباطبایی هم می‌فرماید: ضمیر مرجعش قرآن است که از سیاق استفاده می‌شود. با قرآن به جهاد کافران برو و جهاد بزرگی را آنجا به منصفه ظهور برسان. مرحوم طبرسی می‌گوید:

این جهاد، جهاد با سلاح و شمشیر و تیرو کمان که نیست، این جهاد، جهاد فکری و علمی است؛ یعنی با قرآن که مشتمل بر معارف اسلامی است به جهاد با کافران برو، آن هم جهاد کبیر: «ان فی هذا دلالة علی ان من اعظم الجهاد جهاد المتکلمین فی حل شبه المبتلین».

مرحوم طبرسی صاحب کتاب «الاحتجاج»، در مقدمه کتاب روایتی آورده است که می‌فرماید:

«علماء شیعتنا مرابطون فی الثغر الذی یلی ابلیس و عفاریته»؛ علمای شیعیان ما مرزبانان هستند. المرابط یعنی مرزبانی که در حالت بیدارباش است. کدام مرز، آن مرزی که ابلیس و دار و دسته ابلیس پشتش کمین کرده‌اند. علمای شیعه، از ضعفای شیعه دفاع می‌کنند و آن‌ها را نگه می‌دارند، حفظ می‌کنند و با شیطان مبارزه می‌کنند تا شبهات به این‌ها القاء نشود و دینشان دچار صدمه نشود. جهاد این‌ها از جهاد با کفار و مشرکین هزار هزار مرتبه افضل است. این تعبیر امام صادق علیه السلام است، یعنی یک میلیون برابر.

بنابراین در این مسئله نمی‌توان تردید کرد که علم کلام، علم بسیار بسیار مهمی است، هم از باب موضوع سازی برای دیگر علوم و هم از باب مدافعه و دفاع کردن از مبانی اعتقادی اسلام. مرحوم آیت‌الله العظمی گلپایگانی رحمته الله علیه از علما و مراجع طراز اول زمان معاصر بودند. من یک قسمتی از درس خارج ایشان را شرکت می‌کردم. یک روز قبل از یکی از تعطیلات مناسبتی حوزه، فرمودند: «من به آقایان علمای اعلام و خطبای محترم، توصیه می‌کنم که وقتی تبلیغ می‌روید یک مقداری از منبرتان را به مسائل اعتقادی و برای جوان‌ها اختصاص بدهید برای اینکه شبهاتی که از طرف

مخالفین و دشمنان القاء می‌شود تا عقاید جوانان را متزلزل نکنند اگر به مرور زمان این شبهات جا بیفتد آن وقت دیگر موضوع برای این کار ما باقی نمی‌ماند». این همان حرف خواجه نصیر است که فرمود اساس علوم دینی علم الکلام است. ایشان هم با این بیان فرمود؛ یعنی اگر کسی اعتقاداتش سست شد به نماز، روزه، به حج و سایر تکالیف دینی دیگر هم سست می‌شود. دیگر مجال اینکه ما بیاییم این‌ها را اجتهاد بکنیم و استنباط بکنیم و فتوا بدهیم نمی‌ماند. شخصیت‌های تراز اول شیعه جناب شیخ صدوق، جناب سید مرتضی، جناب شیخ الطائفه که از اعلام اولیه عصر غیبت کبری و شخصیت‌های خیلی برجسته‌ای هستند، در عین این‌که به فقه و تفسیر و زمینه‌های مختلف وارد می‌شدند، ولی قطعاً به مسائل اعتقادی خیلی اهتمام داشتند. شیخ مفید در این میدان، حقیقتاً بی‌بدیل است؛ ایشان بود که توانست اعتقادات شیعه را از مهجوریت در بیاورد و آن اتهاماتی که وارد می‌کردند و می‌گفتند شیعه از خودش چیزی ندارد، عقل‌گرایشان پیرو معتزله هستند و نقل‌گرایشان هم پیرو اهل حدیث هستند را پاسخ داد. کتاب «اوائل المقالات»، «شرح عقاید صدوق» و رسایل مختلف دیگری را نوشت.

از آنجا که یکی از رسالت‌های مهم این علم، رسالت دفاعی و مرزبانی است، علی‌القاعده در هر زمانی که هجمه دشمن در مرزهای عقیدتی فشرده‌تر و بیشتر بشود، اهمیت این علم هم بیشتر خواهد شد و ما الآن در چنین زمانی قرار داریم؛ اما متأسفانه مقدار من به الکفایه فارغ‌التحصیل‌هایی که بتوانند به خصوص در این عرصه‌های جدید و با این وسایل ارتباط جمعی و سبک‌های مدرن و فوق‌مدرن دشمن مقابله کنند، نداریم. من بعضی از این کلیپ‌هایی که این‌ها درست کرده‌اند را دیده‌ام. برهان امکان و وجوب را که یک بحث فلسفی به آن برجستگی است در کلیپی با طنز و مسخره کردن و یک قدری هم جدی زیر سؤال برده‌اند؛ حالا یک کسی که اطلاعات کمی داشته باشد، آن شکل و شمایل کار او را مجذوب می‌کند. لذا حوزه و طلاب عزیز باید توجه و اهتمام بیشتری به این مباحث داشته باشند.

درباره وضعیت علم کلام در عصر حضور و عنایت ائمه علیهم‌السلام به این علم هم توضیحاتی بفرمایید.

استاد ربّانی: در عصر حضور، ائمه علیهم‌السلام به همه علوم عنایت داشتند، اما به علم کلام عنایت ویژه‌ای داشتند، بخصوص در بحث امامت که آن زمان خیلی مطرح و محلّ هجمه بود. من یک وقتی این تعبیر را به کار بردم که ما اگر بخواهیم مدرن باشیم باید سنتی باشیم، یعنی چه مدرن باشیم؟ یعنی متناسب با نیازهای زمان و با استفاده از امکانات و ابزار و ادوات زمان ما به مسئولیت تبیین معارف دین و دفاع از این‌ها بپردازیم؛ یعنی به روز بودن. سنتی یعنی چه؟ یعنی برگردیم در این به روز بودن، اسوه و الگورا از حضرت امام صادق علیه‌السلام بگیریم؛ یعنی حوزه علمیه ما برگردد از نظر الگو به عصر حضرت امام صادق علیه‌السلام که ایشان شاگردان مختلفی برای علوم مختلف، تربیت کرده بودند؛ مثلاً ایشان برای فقه و فتوای در مسائل فرعی، شاگردان ویژه‌ای مثل زراره را داشتند. در زمینه تفسیر مثل حمزان بن اعین را داشتند و در زمینه عقاید یک عده‌ای بودند مثل قیس بن ماصر، هشام بن سالم، ابوجعفر احوّل مؤمن طاق و جناب هشام بن حکم. آن وقت در خصوص بحث امامت، هشام بن حکم طلایه‌دار بود. در کتاب شریف «الکافی» نقل شده که مردی از شام در سرزمین منا پیش امام صادق علیه‌السلام آمد و گفت: من آمده‌ام با اصحاب شما مناظره کنم. فقط یعقوب بن اسحاق که جزء شاگردان متکلم امام نبود، آنجا حضور داشت. امام به ایشان فرمود که ای کاش کلام می‌دانستی تا با این شخص مناظره می‌کردی! یعقوب بن اسحاق عرض کرد: یا بن رسول الله من چون شنیده بودم که شما کلام را مذمت کردید، دنبال آن نرفتم. امام علیه‌السلام فرمود: من که مطلقاً مذمت نکردم؛ من آن کلام و متکلمی را مذمت کردم که به آنچه ما در عقاید مطرح می‌کنیم، برنگردد؛ یعنی مسائل و عقاید نادرست را دفاع کند. قطعاً آن باطل است. امام فرمود: برو ببین کسی را از اصحاب متکلم ما پیدا می‌کنی که بیاوری. او رفت و چند نفر از جمله قیس بن ماصر و ابوجعفر احوّل و هشام بن سالم را آورد، ولی هنوز امام دلش آرام نیست؛ تا اینکه هشام بن حکم آمد. با آمدن او مناظره شروع شد که داستانش مفصل است. هشام بن حکم کاری کرد

که در آن جلسه آن مرد شامی مغلوب شد و امام صادق علیه السلام به هشام فرمود: «مثلک فلیتکلم»؛ یعنی بر مثل تو واجب عینی است که در مسائل اعتقادی تکلم کنی؛ این یک نمونه است.

مرحوم شهید مطهری هم یک نکته‌ای دارد؛ در کتاب کلیات علوم اسلامی گفته است همه می‌دانند که در بین شاگردان امام صادق علیه السلام از همه محبوب‌تر و نور چشمی‌تر - حالا این تعبیر برای من است - هشام بود که جوان‌ترین آن‌ها هم بود. وقتی که وارد شد، امام او را به صورت ویژه احترام کرد. گویا این رفتار امام برای دیگر اصحاب سنگین بود که چرا امام چنین رفتار احترام‌آمیز ویژه‌ای با او داشت. امام علیه السلام فرمود: «هذا ناصرنا بقلبه و لسانه و یده». شهید مطهری فرموده است: همه می‌دانند که ویژگی هشام در محدّث بودن و فقیه بودن او نبود، در متکلم بودنش بود. پس این احترام ویژه‌ای که امام صادق علیه السلام در بین همه شاگردان به جناب هشام می‌گذارد نه برای شأن فقهات یا محدّث بودن اوست، بلکه برای شأن متکلم بودن اوست. خوب این هم یک نکته‌ای است.

بحث مناظره هشام با عمر بن عبید معتزلی در مسجد بصره هم فوق‌العاده است. امام از ایشان درخواست کرد که قضیه را برای ما بگو. گفت: آقا من خجالت می‌کشم با حضور شما. فرمود نه وقتی امام شما به شما دستور می‌دهد بپذیرید و بعد قضیه را نقل کرد. جالب اینجاست که امام فرمود این‌ها را از کجا یاد گرفتی؟ هشام گفت آقا «شیء اخذته منك فألفته». گفت ریشه مطلب برای شماست، اما این ساختار ورود و خروجش برای خودم است؛ که امام فرمود: «هذا والله مكتوب فی صحف ابراهیم و موسی».

درباره موضوع، غایت و روش علم کلام هم توضیح بفرمایید؟

استاد ربّانی: با عنایت به این‌که علم کلام اعتقادات اسلامی را بررسی و مطالعه می‌کند و به دفاع از آن‌ها می‌پردازد؛ موضوع کلام اسلامی، عقاید اسلامی و غایت آن، دفاع از آن اعتقادات است. اگر در مباحث اعتقادی شبهه و پرسشی مطرح شود، مسئولیت

پاسخگویی به آن‌ها و دفاع از اعتقادات برعهده علم کلام و متکلمان است. با توجه به این‌که اهداف علم کلام متنوع و متعدد است؛ به همین دلیل روش‌هایش نیز متعدد و متنوع است و از روش‌های گوناگون منطقی مُجاز و موجه مثل قیاس، برهان، تمثیل، جدل احسن، خطابه و... استفاده می‌کند، یعنی متکلم متناسب با موضوع و هدف، روش بحث را انتخاب می‌کند؛ همانطور که قرآن می‌فرماید: «ادع الی سبیل الی ربک بالحکمة و الموعظة الحسنة و جادلهم بالتی هی احسن».

متکلم در حوزه کلام آنچه را در قرآن و احادیث مطرح شده، جمع‌آوری می‌کند و نظام می‌دهد و سپس تبیین می‌کند و توضیح می‌دهد و بعد اثبات می‌کند. سپس در مقام دفاع برمی‌آید. در طول تاریخ این کارها در کلام اسلامی انجام شده است؛ اما گاهی بعضی از آن‌ها یا بخشی از هر کدام برجسته شده است؛ مثلاً در اوایل شکل‌گیری این دانش، نظام‌مند کردن مباحث اعتقادی کار ارزشمند و لازمی بود که امثال شیخ صدوق بیشتر به این وظیفه کلامی پرداخته‌اند.

با توجه به اهمیت آموزش و توجه به علم کلام که اشاره فرمودید، برای تحصیل هدفمند و صحیح در این حوزه دانشی، روش فراگیری و مبانی نظری علم کلام و منابع پیشنهادی شما برای تحصیل و مطالعه چیست؟

استاد ربّانی: علم کلام در میان علوم حوزوی، وضعیت ویژه‌ای دارد، نه مانند فلسفه است که از نظر منبع معرفت و روش بحث عقلی صرف باشد و نه مانند فقه است که عمدتاً مبتنی و متکی بر نقل (کتاب و سنت) باشد، بلکه علمی عقلی-نقلی است؛ یعنی هم از منبع عقل تغذیه می‌کند و هم از منبع نقل و حیانی، بدین جهت، مبانی اجتهاد در علم کلام نیز هم عقلی است و هم نقلی. از جهت نقل، علم اصول فقه، رجال و درایه علاوه بر علوم ادبی، از مبادی اجتهاد کلامی است؛ یعنی لازم است که طلبه در این زمینه‌ها از شناخت و معرفت لازم برخوردار باشد و قوه اجتهاد و استنباط عقاید دینی از کتاب و سنت را به دست آورد. لذا این‌که احیاناً به نام تخصصی در کلام قبل از رسیدن به توانمندی اجتهادی، اصول و فقه کنار گذاشته

می‌شود، صحیح نیست؛ اما در مورد مبادی عقلی علم کلام، سه شاخه علمی از اهمیت ویژه‌ای برخوردار است:

۱. علم منطق: اگر بخواهیم در حوزه کلام به صورت منطقی و عقلی وارد شویم، باید همچون علوم دیگر مبادی و مقدماتی را طی کنیم. یکی از مبادی عقاید استدلالی، منطق است. فراگیری این علم در سطح کتاب «المنطق» مرحوم مظفر بسیار خوب است. این کتاب ادبیاتی روان و به روز دارد و مباحث را اولویت بندی کرده است. این روند در دیگر کتاب‌های منطقی همچون «شرح شمسیه» و «حاشیه ملاعبدالله» رعایت نشده است.

منطق را نباید در یک دوره و یک سطح خواند و سپس آن را رها کرد، بلکه منطق را باید در سه دوره آموزش دید. وقتی به خواجه نصیرالدین طوسی به عنوان الگودر علم کلام می‌نگریم، می‌بینیم او از منطق شروع کرد و سپس به کلام رسید. ایشان کتاب منطق التجرید را نوشت که نقطه آغاز کتاب تجرید ایشان است و علامه حلی که از شاگردان برجسته ایشان است، این کتاب را با نام «جوهر النضید» شرح کرده است. در میان کتاب‌های قدیمی، این متن بهترین است.

طلبه باید به گونه‌ای برنامه‌ریزی کند که در دو یا سه نوبت و به طور منظم با مباحث منطقی ارتباط داشته باشد و این هم به این صورت ممکن است که در مرحله اول یک دور منطق خوانده شود و مثلاً بعد از یک سال، دوباره به کتاب مراجعه کند و حتی اگر توانست مباحثه کند، به خصوص در متون استدلالی و کلامی اهتمام به این باشد که قواعد منطق به صورت کاربردی اجرا شود. این کار باعث می‌شود منطق برای انسان به صورت ملکه در بیاید.

۲. فلسفه: یکی از مبادی عقاید استدلالی، آشنایی با قواعد عقلی و فلسفی است که در فلسفه اسلامی در باب هستی‌شناسی مطرح است، مرحوم خواجه بعد از منطق التجرید، مباحث فلسفه را مطرح کرده است. علامه حلی نیز در کتاب «کشف المراد»، مقصد اول و دوم را به فلسفه اختصاص داده است و از مقصد سوم به بعد به اعتقادات پرداخته است. باید مباحث فلسفی را حل‌جی کرد و در آن‌ها

به ورزیدگی رسید تا مباحث اعتقادی مثل وجوب خداوند، وحدت و فاعلیت خداوند و... درست فهمیده شود. درباره خواندن فلسفه، دست‌کم باید بگوییم در مباحث اعتقادی، نظریات فلسفی مطرح شده است و هرکس بخواهد این نظریات را اثبات یا رد کند، باید با فلسفه آشنایی داشته باشد و آن را خوانده باشد؛ مثلاً می‌گوییم خداوند فاعل است. آیا خداوند فاعل بالقصد است یا فاعل بالرضا یا فاعل بالعنایه یا فاعل بالتجلی یا...؟ باید فلسفه خواند تا بتوان جواب درستی درباره این سوالات داد.

هدف این نیست که انسان در مسائل فلسفه تقلید کند و به خاطر بسپارد. در بحث فلسفی موضع انسان باید مشخص باشد؛ اما منطق عمدتاً بدیهیات است و انسان ناخودآگاه به آن عمل می‌کند و جای انتقاد کم است؛ ولی فلسفه فرق می‌کند؛ مسائل، اجتهادی است و در آن‌ها آراء مختلف و متعارضی مطرح شده است، چون در مباحث اعتقادی تأثیرگذار است، باید انسان آن‌ها را به صورت تحقیقی بررسی کند.

۳. معرفت‌شناسی: علم دیگر معرفت‌شناسی است. معرفت‌شناسی در طلیعه مباحث کلامی است. در آثار کلامی ما مباحث معرفت‌شناسی مطرح شده است، از باب نمونه کتاب «الیاقوت فی علم الکلام» اثر ابواسحاق ابراهیم بن نوبخت - که علامه حلی آن را با نام «انوار الملکوت فی شرح الیاقوت» شرح کرده - شاید نخستین متنی است که به صورت منظم در کلام عقلی نوشته شده است. مؤلف وقتی وارد مباحث می‌شود، به مسائل مربوط به شبهات سوفسطایی‌ها می‌پردازد و اینکه آیا ما مسائل بدیهی داریم یا نه؟ آیا نظر و تفکر مفید هم است یا نه؟ این‌ها پرسش‌های اساسی معرفت‌شناسی است که مؤلف به آن‌ها پرداخته است. مرحوم لاهیجی در کتاب «سرمایه ایمان» به مباحث منطقی و معرفت‌شناسی پرداخته است.

«شرح مقاصد» تفتازانی هم که از آثار اهل سنت است، به مباحث معرفت‌شناسی پرداخته است. ایشان در کتاب «شرح العقائد النفسیة» که متن درسی در حوزه‌های علمیه اهل سنت است از علم، معرفت و ادوات معرفت - مثلاً فکر و عقل یا خبر و نقل -

بحث کرده که آیا الهام از طرق معرفت است یا نه؟ این‌ها مباحث معرفت‌شناسی است و در بحث معرفت‌شناسی متکلمان جلوتر از فلاسفه بوده‌اند. هیچ کتاب فلسفی را نمی‌توانید بیابید که در آغاز، بحث معرفت‌شناسی را مطرح کرده باشد؛ مثلاً آیا با تفکر می‌شود به معرفت رسید یا خیر. همچنین شبهات سفسطایی‌ها را پاسخ نداده‌اند؛ ولی متکلمان به این کار پرداخته‌اند. در این میان علامه طباطبایی مقداری منظم کار کرده‌اند و شهید مطهری و شهید صدر نیز به دنبال ایشان مطالبی دارند؛ اما نظام نوشتاری استاد مصباح یزدی در «آموزش فلسفه» کامل است و این کتاب در این زمینه قابل استفاده است، همین‌طور کتاب «مسئله شناخت» استاد مطهری و کتاب «تئوری شناخت در فلسفه ما» از شهید صدر. آیت‌الله سبحانی نیز در معرفت‌شناسی دو کتاب به زبان عربی و فارسی دارند. آیت‌الله جوادی آملی نیز در کتاب «شناخت در قرآن» و در مقدمه کتاب «تبیین براهین اثبات وجود خدا» مباحث معرفت‌شناسی را آورده است. ایشان به این نکته توجه داشتند که ابتدا باید مباحث معرفت‌شناسی را مطرح کرد و بعد وارد مباحث شد.

درباره دانش‌های مکمل مورد نیاز در آموزش کلام اسلامی هم نظر مبارک خود را بفرمایید و در این زمینه منابعی را هم برای مطالعات تکمیلی معرفی بفرمایید.

استاد ربّانی: در علم کلام مباحثی مانند ماهیت علم کلام و تاریخ علم وجود دارد که بصیرت و توانمندی ذهن انسان را بالا می‌برد؛ که البته برای دانستن آن‌ها نیاز چندانی به استاد نیست و با مطالعه هم حاصل می‌شوند. کتاب «گوهر مراد» اثر مرحوم لاهیجی در این زمینه کتاب خوبی است. شاید یگانه‌کتاب در بین شیعه است که به این مباحث پرداخته است. کتاب «شرح المقاصد» تفتازانی هم مقداری به این مباحث پرداخته است. بعد هم کتاب «آشنایی با علوم اسلامی» شهید مطهری است که ابتکار جالبی است. شهید مطهری در این کتاب برای هر یک از علوم اسلامی شناسنامه‌ای آورده است که بخشی نیز به علم کلام اختصاص دارد. آیت‌الله سبحانی استاد بزرگوار ما نیز در این زمینه کارهای زیادی کرده است.

کتاب «بحوث فی الملل والنحل» ایشان در جهان شیعه منحصر به فرد است. تا به امروز در مورد ملل و نحل کتاب‌های محدودی نوشته شده است؛ مثل «فرق الشیعة» مرحوم نوبختی که فقط به فرقه‌های شیعی پرداخته یا «اوائل المقالات» شیخ مفید که عقاید شیعه و معتزله و گاهی عقاید دیگران را بیان کرده است یا کتاب «المقالات و الفرق» از سعد بن عبدالله اشعری که ظاهراً مقدار کمی از آن در اختیار است؛ اما کتاب «بحوث فی الملل والنحل» کتابی است جامع و مبسوط درباره مذاهب و فرق اسلامی و بسیار بجا بود و هست که در حوزه علمیه از ایشان به خاطر این اثر تجلیل ویژه شود. دو کتاب هم از بنده چاپ شده است با نام «درآمدی بر علم کلام» و «ما هو علم الکلام» که به مباحث مقدماتی علم کلام پرداخته است و کتاب «فرق و مذاهب کلامی» که مذاهب و فرقه‌های کلامی در جهان را معرفی کرده است. شناخت مباحثی مانند ماهیت علم کلام، تاریخ و تطور علم کلام و مذاهب و فرقه‌های کلامی و ... به عنوان مکمل برای متکلم مفید است و بصیرت انسان را توسعه می‌دهد و در بحث‌های تطبیقی یعنی کلام تطبیقی، کمک شایانی به انسان می‌کند.

آشنایی با ادیان و فلسفه و الهیات مسیحی نیز در توانمندی متکلم در کلام و الهیات تطبیقی نقش تعیین کننده ای دارد چنانکه آشنایی با مکاتب هرمنوتیکی لازم است زیرا مبنای دیدگاه‌هایی از قبیل نسبیت معنا یا فهم متون دینی و کثرت قرائت‌ها می‌باشد.

جناب استاد روش مناسب تحصیل و تحقیق در علم کلام چیست؟

استاد ریّانی: در باب کلام قدیم می‌توان به دو صورت متن محوری و مسئله محوری به مطالعه پرداخت.

مرحله اول: متن محوری: کتاب «کشف المراد» یکی از این منابع است که مقصد سوم به بعد آن برای مباحثه مناسب است. مقصد اول و دوم نیز از مبادی علم کلام است (مباحث فلسفی). مقصد سوم این کتاب به خداشناسی و ذات و صفات

خدا پرداخته است. مقصد چهارم بحث نبوت، مقصد پنجم بحث امامت و مقصد ششم بحث معاد است.

منبع دیگر، کتاب «شوارق الالهام» اثر ملا عبدالرازق لاهیجی است که در عرض «کشف المراد» است. این کتاب نیز شرحی بر تجرید است. این شرح از ابتدای تجرید شروع کرده است؛ اما متأسفانه در بحث علم خداوند به اتمام رسیده است؛ با وجود این از دو جهت کتاب عمیقی است: ۱. مطالبی از فلسفه در تبیین متن آورده و گزینشش دقیق بوده است؛ ۲. کتاب تحقیقی است و نکاتی که در توضیح و نقد بیان کرده، بسیار ارزشمند است.

از بین متون اهل سنت نیز می‌توان به شرح قوشچی، از مذهب اشعری و کتاب «التمهید» ابوبکر باقلانی اشاره کرد که کتاب درسی بوده است، همچنین کتاب «الارشاد» امام الحرمین در قرن پنجم و کتاب «الاقتصاد فی الاعتقاد» ابوحامد غزالی است. بعد از او امام فخرالدین رازی است که بسیار معروف است و کتاب‌های زیادی دارد؛ از جمله کتاب‌های کلامی اش «المطالب العالیة»، «الاربعین فی اصول الدین» و «المحصل» است؛ جناب خواجه نصیر «المحصل» را تلخیص و نقد کرده و آن را «تلخیص المحصل» نامیده است.

اثر دیگر در میان اهل سنت کتابی است با نام «المواقف فی علم الکلام» از عضدالدین ایجی که در یک جلد چاپ شده است. به نظر می‌رسد مؤلف از مرحوم خواجه تقلید کرده و در میان اهل سنت متنی جامع و موجز بر جای گذاشته است که رقیب کتاب تجرید باشد. اگر کسی بخواهد همتا و همپای «کشف المراد» کتابی از اهل سنت نام ببرد که متن و شرحی از اشخاص معتبر داشته باشد، «شرح المواقف» است. متن درسی دیگری هم در حوزه‌های اهل سنت تدریس می‌شود به نام «شرح العقائد النسفیة» که متن آن از ابوحفص نسفی است و جناب تفتازانی آن را شرح کرده است. این کتاب حواشی بسیاری دارد.

همچنین کتابی هست که اعتقادات معتزله را بیان می‌کند. این کتاب یک جلدی و مختصر به نام «شرح الاصول الخمسة» از قاضی عبدالجبار همدانی است. البته

ایشان کتاب مفصلی به نام «المغنی فی ابواب التوحید والعدل» دارد که بیست جلد بوده و بعضی از مجلدات هنوز چاپ نشده است. جلد بیستم آن را در رد امامت شیعی نوشته و سید مرتضی کتابی به نام «الشافی» در جواب این کتاب نوشته است. سید مرتضی در این اثر، عین عبارات قاضی را نقل و آن را نقد کرده است. در متن‌های کلامی، «کشف المراد»، «اللوامع الالهیه» و «ارشاد الطالبین» از شیعه و «شرح المواقف» جرجانی از اشاعره و «شرح العقائد النسفیة» از ماتریدیه و «شرح اصول الخمسة» از معتزله متن‌های معتبری‌اند.

از دیگر منابع شیعی، آثار شیخ مفید بدون استثنا خوب است؛ مثلاً یکی از آثار ایشان «اوائل المقالات فی المذاهب و المختارات» است که اعتقادات شیعه و معتزله و مرجئه و اهل حدیث را بیان کرده است. انگیزه مؤلف این بوده است که حدود و ثغور شیعه را مشخص کند؛ چرا که در گذشته، شیعه را مستقل نمی‌دانستند و جزو معتزله یا اهل حدیث به حساب می‌آوردند؛ ولی در زمان شیخ مفید شرایط از لحاظ سیاسی به گونه‌ای شد که ایشان توانست شیعه را معرفی کند. از دیگر آثار ایشان «تصحیح الاعتقاد بصواب الانتقاد» است. شیخ مفید مرد بسیار بزرگی است. او خلل‌ها را یافته و رفع کرده است. ایشان تک‌رساله‌های زیادی دارد. کتاب‌های شیخ مفید از کتاب‌های زنده است و همیشه به آن نیازمندیم.

بعد از شیخ مفید، شاگرد ایشان سید مرتضی واقعاً مرد بزرگی است و آثار زیادی دارد. یکی از آثار ایشان «الذخیره فی علم الکلام» است و کتاب دیگرش «الملخص فی اصول الدین» است. ایشان همچنین در باب عصمت و شبهات آن کتاب «تنزیه الانبیاء» را دارد که از بهترین آثار ایشان در این باب است. در باب امامت نیز کتاب «الشافی» را نوشته است. مجموعه رساله‌های سید مرتضی در رجعت، عصمت، امامت و غیره نیز جمع‌آوری شده و در چهار جلد با عنوان «رسائل الشریف المرتضی» چاپ شده است.

از دیگر شخصیت‌های بزرگی که آثاری در اعتقادات دارند، شیخ الطائفه محمد بن حسن طوسی است. ایشان یک دوره تفسیر نوشت تا نشان دهد شیعه منهج

مستقلی در تفسیر دارد. گفتنی است نوشتن تفسیر برای اولین بار کار بسیار سختی است. در حوزه اعتقادات هم کتابی دارد به نام «الاقتصاد فیما يتعلق بالاعتقاد» که در یک جلد چاپ شده است. دیگر اثر او «تمهید الاصول» است که شرح کتاب «جمل العلم» سید مرتضی است و کتاب دیگر که ناب و جالب و در مسئله غیبت است، کتاب «الغیبة» ایشان است که استدلالی و عمیق نوشته شده و از منابع کلامی به شمار می‌رود.

در قرن پنجم و ششم نیز بزرگانی در اعتقادات دست به تألیف زده‌اند. سدیدالدین حمّصی که ظاهراً در قرن ششم می‌زیسته، کتابی دارد به نام «المنقذ من التقليد» (التعلیق العراقي نام دیگرش است). بعد به خواجه طوسی می‌رسیم که کتاب مهمش در کلام، همان «تجرید الاعتقاد» است، لکن «قواعد العقائد» و «تلخیص المحصل» نیز از آثار ایشان است.

از دیگر منابع کلامی «قواعد المرام فی علم الکلام» ابن میثم بحرانی است که کتابخانه آیت‌الله مرعشی آن را چاپ کرده است. ایشان تفکر عقلی قوی‌ای داشته و معاصر با خواجه نصیر طوسی (۶۷۹ یا ۶۹۹) است و با محقق صاحب الشرایع هم دوره بوده است. محقق اول (محقق حلی) اثری در اعتقادات با عنوان «المسلک فی اصول الدین» دارد. از دیگر منابع کلامی «کشف المراد» علامه حلی است که از معروف‌ترین آثار ایشان است. ایشان کثیرالتألیف بوده است. «منهاج الکرامة» در بحث امامت، «نهج الحق و کشف الصدق» نیز از آثار او است که بسیار ارزشمند است.

مرحله دوم، مسأله محوری: طالب کلام پس از آنکه یک دوره کلام را به صورت متن محور مطالعه کرد، لازم است در مرحله دوم، به روش مسئله محوری عمل کند؛ یعنی بایستی به صورت موضوع محور یا مسئله محور تحقیقات را ادامه دهد.

دو ملاک برای اولویت‌گذاری مسائل کلامی می‌توان تعریف کرد: ۱. جایگاه مسئله در مقایسه با مسائل دیگر؛ یعنی اینکه مسئله در کلام چه جایگاهی و چه اهمیتی دارد؛ ۲. نیاز و مورد ابتلا آن مسئله.

در کلام مسائل یا مباحث مربوط به خداشناسی، جایگاه بسیار برجسته‌ای دارد.

در مباحث خداشناسی، بحث اصل وجود خدا و براهین اثبات وجود خدا؛ بحث صفات الهی و بحث عدل و به عبارتی افعال الهی مطرح می‌شود. در عصر جدید شبهه‌ها و اشکال‌هایی درباره وجود خداوند مطرح شده است که باید در بخش خداشناسی به این شبهات جدید پرداخت. گفتنی است برهان امکان و وجوب از بهترین و متقن‌ترین برهان‌های اثبات وجود خدا است. در بحث صفات الهی هم بحث وجودشناسی و بحث معناشناسی صفات ذات و صفات فعل خداوند مهم است. در بحث از عدل الهی نیز مسائل بسیار مهمی مثل حسن و قبح عقلی، جبر و اختیار، لطف و... مطرح شده است که از مباحث بسیار کلیدی کلام هستند.

در بحث نبوت نیز چند بحث شاخص داریم، از جمله وحی و حقیقت وحی، مسئله معجزه و دلالت آن بر صدق دعوی نبوت، فارق بین معجزه و کرامت و سحر و حقیقت عصمت و گستره آن از مباحث مهم نبوت است. و اما امامت که از مهم‌ترین مباحث شیعه است، بسیار اهمیت دارد، به خصوص امروزه که بار دیگر مورد حمله جدی واقع شده و حتی کسانی به نام شیعه درباره امامت، القای شبهه و اشکال می‌کنند.

در بحث معاد نیز، بحث از تجرد نفس و بقای انسان از مباحث خیلی مهم است. همچنین بحث کیفیت معاد یعنی جسمانی یا روحانی بودن معاد یا هم جسمانی هم روحانی بودن آن و بحث تجسم اعمال از مسائل کلیدی معاد هستند.

پس مادر کار کلامی، دوروش داریم: یکی روش متن محوری که مقدم است و دیگری روش مسئله و موضوع محوری که شش اولویت می‌توان برای آن در نظر گرفت. ملاک برای وارد شدن به بحث‌های موضوعی، یکی نقش آن مسئله و موضوع در مباحث کلامی است - مثلاً قاعده حسن و قبح قاعده‌ای کلیدی است - و دیگری اولویت مسأله است؛ مثلاً در باب امامت شبهاتی مطرح است که باید این شبهات حل شود. اولویت‌ها نیز بر اساس جایگاه و مورد نیاز بودن مشخص می‌شود. راه تشخیص آن هم این است که طلبه از منابع دست اول شروع کند و منابع جدید را نیز ببیند.

طلبه باید در تحقیقاتش به منابع اصیل رجوع کند تا کار او عمیق و اصیل باشد؛ البته آثار معاصرانی همچون علامه طباطبایی، استاد مطهری و... نیز بسیار قابل استفاده است؛ اما باید از امثال سید مرتضی، شیخ مفید و خواجه نصیر طوسی و دیگر اکابر شروع کرد تا عقبه کار محکم شود.

جناب استاد لطفاً درباره ماهیت کلام جدید و مسایلی که در کلام جدید طرح می‌شود هم توضیح بفرمایید.

استاد ربّانی: شاید تصور شود قدمت کاربرد اصطلاح کلام جدید در جهان اسلام به یک قرن نمی‌رسد و در همین دوره‌های اخیر مطرح شده است؛ اما واقعیت آن است که سابقه بیشتری دارد و از اواخر قرن نوزده که رابطه جهان اسلام و دنیای غرب بیشتر شد، به دنیای اسلام منتقل شد و بحث‌های جدیدی در حوزه دین و آموزه‌ها و عقاید دینی مطرح شد. قبل از همه در مصر این تحول واقع شد. اصطلاح کلام جدید نام جدیدی است که در حدود یک قرن از تاریخ طرح آن در حوزه بحث‌های دین پژوهی می‌گذرد. گاهی نیز از آن با عنوان الهیات مدرن (نئوتئولوژی) تعبیر می‌کنند.

در ایران اصطلاح کلام جدید را استاد مطهری به کار برد. در غرب نیز بعد از آقای ویلیام جیمز که در تعابیرش اصطلاح کلام جدید را به کار برده است، جان هیک که یکی از متکلمان مسیحی است، همین اصطلاح را به کار می‌برد. او را با عنوان پدر الهیات جدید در غرب می‌شناسند. شلایرماخرفرد دیگری است که بر تجربه دینی تأکید می‌کند و معتقد است کلام جدید به جای اینکه به عقل استناد کند یا بروحی اتکا داشته باشد، باید بر تجربه دینی مبتنی شود. او کلام جدید را کلام والهیاتی می‌داند که مبتنی بر تجربه دینی باشد. از ایشان نیز با عنوان پدر الهیات جدید نام برده‌اند.

درباره اینکه مقصود از کلام جدید چیست و چه تفاوتی با کلام قدیم دارد، تلقی‌ها و تفسیرهای متفاوتی ارائه شده است.

یک دیدگاه این است که کلام جدید و قدیم تنها مشترک لفظی هستند و بین این

دو تفاوت جوهری وجود دارد. پرسش‌های جدید روش‌ها، مبانی و مبادی و فضای متفاوتی را حاکم کرده است که به ناچار باید به شیوه دیگری از خدا، نبوت، انسان، معاد و... سخن گفته شود.

دیدگاه دیگر این است که تجدد را وصف شبهات و ابزار معرفی می‌کند و بین کلام قدیم و جدید اختلاف جوهری قائل نمی‌شود.

دیدگاه سوم در این باره این است که تجدد را به موضوع کلام نسبت می‌دهد و می‌گوید که کلام سنتی تنها به برخی از گزاره‌های دینی ناظر به واقع پرداخته و به تبیین برهانی و دفع شبهات آن‌ها اقدام نموده است اما از گزاره‌های ناظر به ارزش یعنی گزاره‌های اخلاقی و حقوقی و نیز پاره‌ای از گزاره‌های ناظر به واقع غفلت کرده است به همین دلیل تنها مسائل خداشناسی، صفات و افعال باری، نبوت و معاد به حوزه دانش کلام اختصاص یافته است.

دیدگاه رایج و مشهور درباره کلام جدید این است که تجدد را وصف مسائل کلامی می‌داند به این معنا که دانش کلام در گذشته بیشتر با مسائلی در حوزه خداشناسی و معادشناسی روبرو بوده است اما امروزه بیشتر مباحث آن ناظر به قلمرو انسان‌شناسی و دین‌شناسی است.

اما استاد مطهری رحمته‌الله جدید بودن را وصف شبهات، مسائل، دلایل و یا مؤیدات معرفی می‌کند و تحول در علوم را منشأ این تجدد می‌داند. به عقیده شهید مطهری رحمته‌الله کلام قدیم تماماً متوجه بیان مستندات و تأییداتی برای آموزه‌های دینی و رد شبهات و ایرادات وارد شده به اصول و فروع اسلام و دفاع از آن‌ها بوده است و با توجه به اینکه در عصر ما شبهاتی پیدا شده که در قدیم نبوده است و تأییداتی یافته شده که از مختصات پیشرفت علمی جدید است و از سوی دیگر بسیاری از شبهات قدیم در زمان ما بدون موضوع هستند و شماری از تأییدات گذشته نیز ارزش خود را از دست داده‌اند. تأسیس کلام جدید ضروری است.

قبل از قضاوت و اتخاذ موضع صحیح در این امر باید به محورهای ثابت و متغیر بین کلام قدیم و کلام جدید توجه کرد. محورهای ثابت در کلام قدیم و جدید: موضوع

علم کلام، اهداف علم کلام و روش‌های کلی بحث و استدلال در این علم است. و اما محورهای متغیر: تجدد در مسائل، تجدد در روش‌های خاص و موردی و تجدد در زبان است.

با این بیان روشن می‌شود که کلام جدید با کلام قدیم تفاوت ماهوی ندارد، زیرا تفاوت ماهوی در یک علم در گرو تغییر در موضوع یا اغراض و یا روش‌های کلی آن است و این امور در علم کلام ثابت و تغییرناپذیرند. پس تفاوت کلام جدید و کلام قدیم این است که در کلام جدید بعضی از مسائل جدید حول همان موضوع کلام قدیم مطرح شده که متکلم با همان هدف به بررسی، تبیین و پاسخ به شبهات در مورد آن‌ها می‌پردازد. او در این باره از روش‌های خاص متناسب با مسأله مورد بحث و نیز مخاطب بهره می‌گیرد از باب مثال در مواردی از داده و نظریه‌های علمی جدید استفاده می‌کند، یا از نقش و کارکرد دین در زندگی مادی و معنوی انسان بهره می‌برد و نیز از زبان و ادبیات متناسب با مخاطب جدید که با فلسفه و علوم جدید آشنائی دارد، استفاده می‌کند؛ بنابراین در عین این‌که روش‌های کلی بحث و گفت‌گو ثابت است، اما روش‌های خاص انعطاف‌پذیر و تحول‌پذیر می‌باشد. همین گونه است، زبان مشترک و زبان خاص و این مقدار از تحول‌پذیری برای نامیدن علم کلام معاصر به کلام جدید کافی است، زیرا در نامگذاری به قدیم و جدید، تفاوت‌های بنیادی در موضوع یا روش یا غایت و هدف لازم نیست. بدون شک، تحول در مسائل و شبهات نیز وجه دیگری برای نامیدن کلام به قدیم و جدید می‌باشد. البته بحث در این باره اهمیت چندانی ندارد و در رسالت متکلم تأثیر نمی‌گذارد. در هر حال، وظیفه متکلم است که به جهات یاد شده توجه داشته باشد؛ خواه آن را کلام جدید بنامیم یا مسائل جدید کلامی یا هر نام دیگری.

لطفاً بفرمایید دانش کلام با فلسفه دین چه تفاوتی دارد؟

استاد ربّانی: فلسفه دین به معنای تفکر فلسفی در زمینه دین است. فلسفه دین دانش و عرصه‌ای است که به ارزیابی انتقادی دین و گزاره‌های دینی می‌پردازد. فیلسوف

دین در پی اثبات عقاید دینی (کاری که برعهده کلام است) و یا در پی نفی آن نیست، بلکه در پی تحلیل و تبیین باورهاست. فلسفه دین یعنی نگاهی بیرونی و عقلانی به دین؛ بنابراین تفاوت اصلی فلسفه دین با کلام در این است که یک فیلسوف دین بدون تعهد دینی به تحلیل مسائل می‌پردازد، ولی متکلم با توجه به مبانی فکری دینی تحلیل می‌کند. اما از حیث مسائل مورد بحث، میان آن دو تفاوتی وجود ندارد. اگر به کتاب‌هایی که به نام فلسفه دین و کلام جدید نگارش یافته رجوع کنید، خواهید دید که مسائل مطرح در هر دو یکی است و تفاوت عمده در روش و نگرش به آن‌ها می‌باشد. البته فیلسوفان دینی نیز متفاوت عمل کرده‌اند؛ برخی واقعاً موضع بی طرف ندارند، بلکه موضعی کلامی الحادی دارند یعنی تصمیم گرفته‌اند از تفکر الحادی دفاع کنند، مانند جان هاسپرز در کتاب «فلسفه دین»؛ ولی برخی موضع بی طرف را حفظ کرده‌اند مانند کتاب «عقل و اعتقاد دینی» از مایکل پترسون و همکاران او.

لطفاً برای مطالعه در زمینه مسائل جدید کلامی، منابع مناسبی را هم معرفی بفرمایید.

استاد ربّانی: یکی از منابع مطالعاتی کلام جدید در جهان غرب، کتاب «براهین اثبات وجود خدا در فلسفه غرب» است. این کتاب دو ترجمه دارد. یک ترجمه را آقای بهاء‌الدین خرمشاهی انجام داده و مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی آن را چاپ کرده است. همانطور که از نام کتاب مشخص است، موضوع مباحث این کتاب برهان‌ها یا دلایلی است که در طول تاریخ الهیات مسیحی بوجود خداوند اقامه شده است. در این کتاب این برهان‌ها مورد نقد و ارزیابی قرار گرفته است، با این توضیح که مباحث این کتاب در واقع بخشی از دایره‌المعارف فلسفه پل ادواردز است. در این کتاب برهان‌های مختلفی آمده است؛ از جمله پنج برهان معروف آکویناس که در قرون وسطی مطرح کرده است و شامل برهان جهان‌شناختی یا برهان امکان و وجوب، برهان حدوث، برهان علیت، برهان نظم یا اتقان صنع و برهان حرکت می‌شود. همچنین برهان‌های دیگری که بعدها در الهیات مطرح شده

است؛ مثل برهان وجودی آنسلم قدیس، برهان اخلاقی کانت و برهان‌های مبتنی بر تجربه دینی در این کتاب موجود است. کسانی که مایل‌اند دیدگاه‌های جدید متفکران غربی را در خصوص مسئله وجود باری تعالی بدانند، می‌توانند به این کتاب مراجعه کنند.

کتاب دیگر، «فلسفه دین» آقای جان هیک است. او فیلسوف و متکلم معاصر مسیحی است و مذهبش پروتستان است. ترجمه اول این کتاب از بهرام راد با ویراستاری آقای خرمشاهی از انتشارات بین‌المللی «الهدی» است. ترجمه دوم از آقای بهزاد سالک است. گفته شده ترجمه دوم دقیق‌تر از ترجمه اول است. در این کتاب بحث برهان‌های اثبات وجود خدا و مباحث دیگری مثل شرور، وحی و ایمان، زبان دین، تکثرگرایی دینی، جاودانگی انسان و رستاخیز، سرنوشت بشر و تناسخ و... مطرح شده است. در کل می‌توان گفت این کتاب دیدگاه‌های یک فیلسوف و متکلم معاصر مسیحی را درباره مباحث الهیات ارائه می‌کند.

کتاب دیگر در این حوزه، اثری با عنوان «دین‌پژوهی» است که در دو جلد چاپ شده است. این اثر مجموعه مقالاتی است از یک دائرةالمعارف دین که زیر نظر متکلمی رومانیایی به نام میرچا الیاده نوشته شده است. در واقع بخشی از مقالات این دائرةالمعارف استخراج شده و با نام «دین‌پژوهی» چاپ شده است. آقای بهاء‌الدین خرمشاهی این کتاب را ترجمه کرده است. این کتاب درباره حوزه‌های مختلف دین، فلسفه دین، فلسفه و دین، روانشناسی دین، روانشناسی و دین، جامعه‌شناسی دین، جامعه‌شناسی و دین، هنر و دین، پدیدارشناسی دین، حقیقت دین، تکثرگرایی دین، علم و دین و... بحث کرده است. اگر کسی بخواهد با فضای اندیشه و گفتمان دینی جدید در جهان غرب آشنا شوند، باید به این کتاب مراجعه کنند. پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی این کتاب را منتشر کرده است. «علم و دین» اثر ایان باربور که از دانشمند معاصر در رشته فیزیک و الهیات است. مذهب او پروتستان است. این اثر را آقای بهاء‌الدین خرمشاهی ترجمه و مرکز نشر دانشگاهی چاپ کرده است. کتاب علم و دین مباحث گسترده‌ای در علم و دین

دارد. بحث را از قرون وسطی شروع می‌کند و تا به امروز ادامه می‌دهد و از چند زاویه بحث می‌کند؛ برای مثال در بحث روش‌شناسی علم و دین، روش آن دورا با هم مقایسه می‌کند و تعامل و تعارضات آن‌ها و انواع دیدگاه‌ها را بررسی می‌کند. یک بخش از کتاب نیز به مسائل علم و دین می‌پردازد؛ مثلاً بیان می‌کند نظریه تکامل علمی با چه واکنشی در الهیات روبرو شد یا فیزیک کوانتوم وقتی مطرح شد، چه بازتاب‌هایی در الهیات داشت. خلاصه اینکه مباحث علم جدید را با آموزه‌های دینی مقایسه کرده است. این اثر کتاب خوب و دقیقی است.

کتاب «عقل و اعتقاد دینی» که درآمدی بر فلسفه دین است. اثر چهار نویسنده است که همگی از استادان الهیات غرب‌اند. این اثر در میان آثار غربی از همه بیشتر مورد توجه قرار گرفته است؛ زیرا متنی مختصر با جامعیتی نسبی است و از سوی دیگر به سبک درسی نوشته شده است؛ اگرچه نیازمند توضیح و تفسیر است. این کتاب هم اکنون در برخی مراکز دانشگاهی و حوزوی متن درسی است.

در میان منابعی که معرفی شد، دو کتاب از همه بهتر و دارای اولویت است: یکی عقل و اعتقاد دینی و دیگری دین‌پژوهی به دلیل تنوعی که دارد. کتاب علم و دین ایان باربور نیز بسیار کتاب خوبی است و بعد از آن کتاب آقای جان هیک دارای اهمیت است.

در دنیای اسلام درباره کلام جدید آثار شهید مطهری رحمته‌الله در مرحله اول است، مثل کتاب «عدل الهی»، «نظام حقوق زن در اسلام»، «فطرت»، «خاتمیت»، «احیای تفکر اسلامی»، «علل‌گرایی به مادگیری»، «فلسفه اخلاق»، «اسلام و مقتضیات زمان»، «مقدمه‌ای بر جهان‌بینی اسلامی» که هفت یا هشت جلد کتاب است که شامل جهان‌بینی توحیدی، وحی و نبوت، انسان و سرنوشت، انسان در قرآن، امامت و رهبری، زندگی جاوید یا حیات اخروی و... می‌شود. گفتنی است بعد از ایشان علامه جعفری و دیگر بزرگان مثل آیت‌الله سبحانی، آیت‌الله جوادی آملی و آیت‌الله مصباح یزدی به مباحث کلام جدید پرداخته‌اند. البته در سال‌های اخیر، کتاب‌های متعدد دیگری هم توسط شخصیت‌ها و فضلالی حوزوی و دانشگاهی

درزمینه این مباحث نوشته شده است. این جانب نیز کتاب «درآمدی بر کلام جدید» را در همین باره نگاشته‌ام که در حوزه‌های علمیه خواهران و برخی مراکز حوزوی دیگر متن درسی است.

با توجه به این‌که در جامعه الزهراء علیها السلام در مقاطع مختلف آموزشی مباحث کلامی مورد توجه بوده و جمعی از خواهران به صورت تخصصی در این رشته مشغول به تحصیل هستند، اگر در این زمینه نکته ای که لازم است به صورت ویژه مورد توجه قرار گیرد، بفرمایید.

استاد ربّانی: علی القاعده در مسائل علمی میان مرد و زن و حوزه‌های علمیه خواهران و برادران تفاوت اساسی وجود ندارد و همان نکاتی که درباره کلام قدیم و جدید بیان شد، در مورد طلاب محترم خواهر نیز صادق و ساری است. شاید به عنوان تفاوت در مسائل کلامی مورد تحقیق، بتوان گفت آن دسته از مسائل کلامی که به احکام خاص بانوان مربوط است، مانند مسأله حجاب و عفاف، یا حقوق مدنی و اجتماعی زن از دیدگاه اسلام و شبهاتی که در این باره مطرح شده و می‌شود، در اولویت است؛ یعنی اگر خواهران طلبه این مسائل را به صورت دقیق و عمیق بررسی کنند و به شبهات مربوط به آن پاسخ دهند، تأثیر گذاری بیشتری دارد. البته، در ساماندهی و به انجام رسیدن چنین پژوهش‌هایی، نظارت و هدایت اساتید توانمند و مجرب - اعم از خواهران و برادران - لازم و ضروری است.

جناب استاد از این‌که فرصتی را در اختیار مجله «کاوش‌های کلامی» قرار دادید و نکات ارزنده و راه‌گشایی را فرمودید، سپاسگزاریم.



کاربست علم منطق در کلام اسلامی

شهلاشکری^۱

چکیده

منطق علمی است که رعایت اصول و قوانین آن، اندیشه را از خطا مصون می‌دارد؛ از این رو همه علوم بدان نیازمندند. بحث از ماده فکر در آن به طور کلی بوده و تعیین صحت و بطلان مقدمات آن به عهده علمی است که از اصول منطقی بهره می‌برد و علم کلام دانشی است که به تبیین، استنباط، اثبات و استدلال عقاید دینی می‌پردازد و به شبهات پاسخ می‌گوید. عقل و وحی دو منبع معرفت بخش کلام شیعه است. از این رو روش علم کلام عقلانی-وحیانی بوده و عقاید آن به سه دسته پیشاوحیانی، فراعقلی و عقلانی‌وحیانی، تقسیم می‌شود که متناسب با هر یک، عقل و وحی نقش ویژه‌ای را ایفا می‌نماید. نوشتار حاضر با رویکرد تحلیلی توصیفی به این مسئله پرداخته که متکلم شیعی با پیروی از روش قرآن و اهل بیت، با توجه به موضوع و اهداف، از قوانین و روش‌های مختلف منطق بهره می‌برد و آنجا که در صدد کشف حقیقت و اثبات عقاید دینی و کسب معرفت تفصیلی است، از روش‌هایی که مفید یقینند استفاده می‌کند، مانند برهان؛ اما برهان‌های کلامی با توجه منابع معرفتی آن اعم از براهین فلسفی می‌باشند و مقدمات یقینی در بعضی از مسائل کلامی، عقلی، در برخی نقلی و در تعدادی دیگر عقلی نقلی است و استفاده کلام شیعه از روش‌های مختلف منطقی نشانه کمال این علم است.

کلید واژه: کاربست منطق، روش‌شناسی، کلام شیعه، عقلانی، وحیانی

مقدمه

علم منطق، برای صحت اندیشه در تصورات و تصدیقات اصول و قوانین خاصی دارد، از میان روش‌های استدلال منطقی، قیاس برهانی و استقرای تام و ناقص معلل یقین آور می‌باشد. قیاس هرگاه از قضایای یقینی تألیف گردد و هدف آن کشف و اثبات باشد، به لحاظ ماده برهان نامیده می‌شود.

علم کلام به تبیین و اثبات عقاید دینی می‌پردازد و با پاسخگویی به شبهات از آموزه‌های اعتقادی دفاع می‌نماید. عقل و نقل دو منبع معرفت بخش کلام شیعه هستند که عقل اعتبار و حجیت وحی را اثبات می‌کند، حکم به لزوم بعثت انبیا و عصمت ایشان و ائمه علیهم‌السلام و حجیت قول و سیره ایشان می‌نماید و در مقابل، وحی عقل را در کشف حقایقی که بدان راه ندارد، یاری می‌رساند.

با توجه به رسالت و اهداف متفاوت علم کلام، در کلام شیعه از روشهای مختلف منطق استفاده می‌شود؛ هرگاه متکلم در صدد شناخت خدا و صفات و افعال تکوینی و تشریحی ایشان یعنی به دنبال خداشناسی تحقیقی باشد، از روش‌های استدلال مباشر و روش قیاس برهانی و استقرای معلل بهره می‌برد؛ اما اگر غایت ارشاد مسترشدان و الزام معاندان باشد یا دفاع از اصول و عقاید دینی باشد، بهره‌گیری از همه روش‌های استدلال مجاز است و متکلم مختار است که با توجه به شرایط زمانی و مکانی و مخاطبان از روش مناسب بهره‌گیرد. در مکتب اهل بیت و قرآن نیز از برخی روش‌های منطقی استفاده شده است و قرآن حکمت، موعظه حسنه و جدال احسن را مطرح نموده است. از آنجا که صحت و بطلان مقدمات هر علم به خود آن علم مرتبط است، مقدمات براهین کلام شیعه در برخی از مسائل و عقاید، یقینیات عقل بشری می‌باشند و در بعضی یقینیاتی هستند که از طریق منبع وحی بیان شده است. به این جهت مسائل کلامی شیعه به سه صورت می‌باشند؛ پیشاوحیانی که ابتدا باید توسط منبع عقل اثبات گردند تا مستلزم دور نباشد، فراعقلی که توسط منبع وحی تبیین و اثبات می‌گردند و عقلانی و حیانی که توسط هر دو منبع قابل تبیین و اثبات می‌باشند و در گزاره‌های کلامی یک گزاره معرفتی پایه وجود دارد و آن وجود خداوند متعال است و بازگشت تمامی قضایای کلامی به آن می‌باشد.

۱. علم منطق

هرچند تفکر امری فطری است، ولی آدمی در تفکرات خود از خطا مصون نبوده و گاهی آنچه را علت یک پدیده نیست، علت آن می‌پندارد؛ استدلال غیربرهانی را برهان تلقی می‌کند و از ترکیب نادرست مقدمات یا استفاده از مقدمات نادرست به نتیجه‌ای خلاف واقع می‌رسد (فتحی و دیگران، ۱۳۹۰، ۱ و ۲: ۱۳). پس انسان‌ها نیازمند یادگیری منطق دیگری به نام منطق تدوینی می‌باشند که قوانین درست اندیشیدن را در قالب یک دانش منسجم تدوین و تنظیم و دسته بندی نموده است (منتظری مقدم، ۱۳۸۵، ۱: ۳۳). علمی ۱ که ابزاری است در سایر علوم (ابن سینا، ۱۴۰۵ ق: ۵- ابن خلدون، ۱۴۲۴ ق: ۵۵۵- فخر رازی، ۱۳۷۳: ۴۹- قطب الدین رازی، بی تا: ۷) و رعایت قوانین آن، انسان را از خطا در تفکر مصون می‌دارد و روش صحیح اندیشیدن را به او می‌آموزد. (مظفر، ۱۳۷۷: ۷-۸) البته دانستن علم منطق و قواعد منطقی بدون به کارگیری و رعایت آن‌ها در عمل، انسان را از خطای در تفکر نجات نمی‌دهد (سهروردی، ۱۳۶۷: ۲-۱- قطب رازی، ۱۳۸۲: ۵۲-۵۳- فتحی و دیگران، ۱۳۹۰، ۱ و ۱۳: ۲) و از همین رو است که منطق را یک فن و صنعت (فارابی، ۱۴۰۸، ۱۱) می‌دانند.

برخی منطق را میزان برای سنجش صحت تفکر دانسته‌اند (ملاصدرا، ۱۹۸۸، ۱: ۲۳۳-۲۶۴- ملاصدرا، ۱۳۷۸: ۵- فارابی، ۱۳۶۴: ۵۲-۵۷) و معتقدند منطق همانند ترازویی است که هر کالایی را که در آن بگذارند بدون توجه به خصوصیات کالا، به توزین آن می‌پردازد (جوادی آملی، ۱۳۸۴: ۱۲۹) و چون عقول بشر یکسان نیست و در مطالب و حقایق یکسان قضاوت نمی‌کند، برای تمیز حق از باطل، محتاج به میزان و ابزار سنجش است؛ که آن را نیز عقل باید فراهم کند تا به وسیله آن میزان، فکر از خطا محفوظ ماند (مجتبی قزوینی، ۱۳۸۹: ۳۴).

با توجه به فایده منطق، همه بدان نیازمند بوده و لازم است قوانین منطق را رعایت نمایند (ابن سینا، ۱۴۰۵ ق: ۵- محقق طوسی ۱۳۷۵: ۱۸) علم منطق از ماده فکرنیز بحث می‌کند اما نه به صورت جزئی (آشتیانی، ۱۴۰۴ ق: ۱ و ۱۲۰) و معین، بلکه به طور کلی. بخشی از منطق که متکفل خطاسنجی در قلمرو صورت فکراست، منطق صوری و آن بخش که عهده‌دار سنجش خطا در ماده فکراست، منطق مادی نامیده می‌شود (منتظری مقدم، ۱: ۳۴ و ۳۵). معتبرترین شکل استنتاج در منطق ارسطویی، استدلال قیاسی است و نتیجه با رعایت

شرایط آن همواره یقین آور است. ۲. منطق در بخش مواد مقدمات، می‌کوشد تا مواد یقینی را بدون آن که نظربه ماده‌ای خاص داشته باشد، معرفی کرده و مرز بین این گونه از مواد را با مواد ظنی و دیگر موادی که در صورت‌های مختلف قیاس ظاهر می‌شوند، مشخص سازد (جوادی آملی، ۱۳۸۴: ۱۳۰). هرگاه مبادی و مواد قیاس را انواع یقینیات تشکیل دهد، برهان خواهد بود که راه یقینی برای اثبات درستی و بطلان مطالب و محکم‌ترین و صحیح‌ترین نوع استدلال (ظفرنویسی، ۱۳۹۴: ۸۷-۸۸) و مطمئن‌ترین راه برای تمییز حق از باطل و دست‌یابی به عقاید درست است. ۳. برهان، قیاسی است که مفید نتیجه یقینی است، در حالی که قیاسات دیگر یا به کلی فاقد تصدیق و حکم هستند، یا چیزی جز تصدیق ظنی ارائه نمی‌دهند، یا برای ساکت کردن خصم هستند و یا نتیجه غلط می‌دهند (جوادی آملی، ۱۳۸۴: ۱۳۱-۱۳۹).

۲. علم کلام

برای علم کلام تعاریف مختلفی ذکر شده است که به یک تعریف بسنده می‌کنیم: علم کلام دانشی است که درباره اعتقادات دینی به شیوه عقلی و نقلی بحث می‌کند و ضمن استنباط این اعتقادات از منابع آن، به تبیین، تنظیم و اثبات اعتقادات دینی پرداخته و به شبهات و اعتراضات مخالفان پاسخ می‌گوید (برنجکار، ۱۳۸۷: ۵). این تعریف جامع‌تر و کامل‌تر از تعاریف دیگران است، از این تعریف و تعاریف دیگر مشخص می‌شود که موضوع این علم، از نظر اکثر متکلمان، اصول دین و عقاید دینی است و اهداف آن عبارتند از: دست‌یابی به معرفت تفصیلی و تحقیقی در زمینه عقاید دینی، ارشاد و هدایت هدایت جویان، الزام معاندان یا دفاع از باورهای دینی و پاسخگویی به شبهه‌های مخالفان و اثبات موضوع برای دیگر علوم دینی (رتبانی گلپایگانی، ۱۳۷۸: ۳۷-۴۳).

با توجه به وظایف و اهداف علم کلام، این علم از ظهور اسلام همراه او بوده است و از آنجا که دیگر علوم دینی در موضوعات خود و امدار علم کلام‌اند، از مهمترین علوم اسلامی به شمار می‌رود، زیرا وجود، صفات و افعال خداوند، محوری‌ترین موضوع علم کلام به شمار می‌رود (رتبانی گلپایگانی، ۱۳۹۰: ۱۱).

۳. ابزارهای معرفت دینی

در این باره که روش معتبر در علم کلام چیست دیدگاه‌های متفاوتی مطرح شده، اما قبل از این بحث لازم است ابزارها و منابع کسب معرفت در این علم بیان شود. برای دست یابی به معرفت دینی می‌توان از ابزارها یا راه‌های بسیاری استفاده کرد. براساس استقرا، ابزارها یا راه‌های دستیابی به معرفت در کلام، عبارت‌اند از: ۱. عقل، ۲. حواس، (حسین‌زاده، ۱۳۸۷، ۱: ۳۴).

۳.۱. عقل

در استنباط آموزه‌های کلامی، عقل جایگاه والایی دارد که با توجه به کارکردهای متفاوتی که دارد، هم به عنوان منبع و هم به عنوان ابزاری در خدمت نقل، استفاده می‌شود (برنجکار، ۱۳۹۴: ۱۷)؛ برای عقل در استنباط مسائل اعتقادی، سه کارکرد مهم ذکر شده است که عبارتند از: نظری، عملی و استنباطی (برنجکار، ۱۳۹۱: ۱۱۲ و ۱۱۵). در دو کارکرد نخستین، عقل به عنوان منبع معرفتی است که گزاره مستقل معرفتی به ما می‌دهد، اما در کارکرد سوم، یعنی کارکرد استنباطی، عقل منبع مستقل معرفت نیست و به عنوان ابزاری در خدمت نقل استفاده می‌شود. (برنجکار، سالکی، ۱۳۹۴: ۱۷ و ۱۹ و ۲۸)

۳.۲. حواس

حواس در دین، ابزاری معرفت بخش می‌باشند. مهم‌تر آنکه کلام پیامبر ﷺ یا امام را که بیان‌کننده احکام و معارف دین هستند با حواس می‌توان شنید و افعال معتبران‌ها را با چشم مشاهده کرد؛ البته این مبتنی بر آن است که پیشاپیش اعتبار یا مرجعیت گفتار و کردار پیامبر و امام از راه عقل اثبات شود (حسین‌زاده، ۱۳۸۷، ۱: ۳۴).

در دیدگاه رایج معرفت‌شناسی، گواهی، یکی از ابزارهای انتقال معرفت، در عرض حس است. (نصرتیان اهور، ۱۳۹۵: ۲۳۵ و ۲۳۶)؛ اما به نظر می‌رسد که گواهی نیز از طریق یکی از حواس صورت می‌گیرد پس نمی‌توان آن را ابزار مستقل از حس به حساب آورد. حافظه نیز یکی دیگر از ابزارهای معرفتی است (نصرتیان اهور، ۱۳۹۵: ۲۶۱-۲۶۴)، اما از آن جهت که برخی

از معرفت‌های این خزانه، گزاره‌های حسی می‌باشند، نمی‌توان او را در عرض حواس قرار داد؛ ولی می‌تواند منبع توجیه در همان معرفت‌های موجود در خود باشد. حواس، گواهی و حافظه از ابزارهای منتقل‌کننده معارف دینی هستند، چه در عرض هم باشند و چه در طول حواس.

۴. منابع معرفت در علم کلام

عقل و وحی دو منبع مهم معرفتی علم کلام بشمار می‌رود (ربانی گلبایگانی، ۱۳۹۰: ۱۷).

۴.۱. عقل

از کارکردهای سه‌گانه عقل ۴، در کارکرد نظری و کارکرد عملی، عقل به‌عنوان منبع معرفتی است که گزاره مستقل معرفتی به ما می‌دهد (برنجکار، ۱۳۹۴: ۲۸). مراد از کارکرد نظری عقل، کشف حقایق نظری و هست‌ها و نیست‌هاست که این کارکرد مورد قبول همه مکاتب مهم کلامی بوده و تفاوت، در گستره و نحوه استفاده آن است (برنجکار، ۱۳۹۱: ۱۱۲ و ۱۱۵). مراد از کارکرد عملی عقل، همان ادراک حسن و قبح ذاتی افعال می‌باشد که مورد اختلاف متکلمان مسلمان قرار گرفته است و امامیه از قائلان به ادراک عملی عقل هستند (برنجکار، ۱۳۹۰: ۱۱۶).

۴.۲. وحی و الهام

وحی و الهام، منبع معرفت بخشی است که بالاترین درجه آن، وحی تشریحی است و مختص پیامبران صلوات الله علیهم می‌باشد؛ و الهام به ایشان و ائمه علیهم‌السلام به رغم تفاوت‌های جزئی با وحی تشریحی، اعتباری در حد آن دارد و خطا و اشتباه در آن راه ندارد. پیامبر و امام علیهم‌السلام محتوای وحی و شهود و الهام را برای مردم نقل می‌کنند و با پشتوانه برهان عقلی، بر صدق گفتار ایشان اعتباری در حد یقینات تردید ناپذیر خواهند داشت. در نتیجه کلام معصوم علیهم‌السلام مرجعیت می‌یابد و پای دلیل نقلی به میان می‌آید (قزویی، ۱۳۸۹: ۳۳).
به عبارتی، شهود گاهی جزئی است و گاهی کلی. اگر کسی توان شهود کلی را بیابد،

هماهنگ با مشاهده نفس خود به مشاهده حقیقت مبدا و معاد و حقیقت وحی و رسالت می‌پردازد، زیرا مشهودش برترین مشهودهاست و شهودش برترین شهودها؛ در نتیجه ایمانش برترین ایمان‌ها خواهد بود. نمونه بارز آن امیر مومنان علیه السلام است که می‌فرماید: «ما كنت أعبد ربا لَمْ ارَهُ» من خدایی را که نبینم پرستش نمی‌کنم (نهج البلاغه: خ ۱۸۷) و شهود کلی دارای عصمت است؛ کسی که اصول و حقایق آغازین و نهایی هستی را در این مقام عالی از شهود مشاهده کند، سایر قوای مادون، تابع روح بلند و قالب گسترده او خواهند بود؛ یعنی روح او با حضور در جمیع مراتب و قلب او با سعه نسبت به تمامی قوا، به هدایت و کنترل آن‌ها خواهد پرداخت و در این حالت، همه قوای مادون، روح و قلب به شهود رسیده‌اند، مشایعت می‌کنند (جوادی آملی، ۱۳۸۴: ۲۷۸-۲۸۳).

در طریق انبیا افزون بر توجه جدی به احکام روشن عقل که مورد قبول همه عقلا است، پیروی از فطرت و تذکرات فطری نیز بسیار توجه داده شده است (مجتبی قزوینی، ۱۳۸۹: ۴۶)؛ «فبعث... إليهم رسله... ليستأدوهم ميثاق فطرته...» (نهج البلاغه: خ ۱)، خداوند انبیای خود را به سوی مردم فرستاد تا عمل به پیمان فطری را از آنان بخواهد. فطرت به معنای یافت و شهود و وجدان، در آیات و احادیث به خوبی دیده می‌شود: «فَأَقَمَ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفًا فِطْرَتَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا» (روم: ۳۰) پس روی خود را متوجه آیین خالص پروردگار کن! این فطرتی است که خداوند، انسان‌ها را بر آن آفریده است. «فَإِذَا رَكبُوا فِي الْفُلِكِ دَعَاوُا اللَّهَ مُخْلِصِينَ لَهُ الدِّينَ» (عنکبوت: ۶۵) هنگامی که سوار بر کشتی شوند، خدا را با اخلاص می‌خوانند (و غیر او را فراموش می‌کنند)؛ احادیث و آیات در این موارد، حالتی را تذکر می‌دهند که هیچ‌گونه زمینه استدلال در آن نیست، بلکه در آن حالت، دریافت و وجدان حق است، بدون تکیه بر استدلال (نصرتیان، ۱۳۹۵: ۳۵۶-۳۵۹)؛ گاهی نیز فطرت به معنای درک استدلالی روشن است و خداشناسی، به هر دو معنا، فطری است و آیاتی نیز بر آن دلالت دارد (مجتبی قزوینی، ۱۳۸۹: ۷۹-۸۰).^۵

۴.۳. رابطه عقل و وحی

در احکام عقلیه که عقل مستقلا در آن‌ها حکم می‌کند، شرع مقدس، مؤکد و مؤید عقل

می‌باشد، ولی مطالبی را که عقل ادراک نمی‌کند و به ملاک حکم احاطه ندارد، شارع مقدس به وحی الهی بیان می‌فرماید و عقل متابعت آن‌ها را واجب می‌شمارد. پس در دین اسلام عقل از طرف خداوند حجت و حاکم است؛ خواه نسبت به مطالبی که مستقلاً درک می‌نماید و خواه نسبت به مطالبی که از درک آن‌ها عاجز است و متابعت شرع را لازم می‌شمارد (فزوینی، ۱۳۸۹: ۷۶-۷۸).

عقل و وحی دو حجت الهی بر بشرند؛ لذا باید هر دو، مورد اعتنای کامل قرار گرفته و در معرفت دینی به صورت بایسته از آن دو بهره‌گیری شود. عقل در اعتقادات دینی پیشا و حیانی نقش بی‌بدیل دارد و در اعتقادات عقلی- و حیانی یکی از نقش‌های اثباتی، تاییدی و استنباطی را به صورت منع الخلو ایفا می‌کند. وحی نیز در اعتقادات فراعقلی نقش بی‌بدیل دارد و در اعتقادات عقلانی- و حیانی، به تفکر عقلی ژرفا می‌بخشد، افق‌های جدیدی در برابر تفکر عقلی می‌گشاید و نارسایی‌ها و خطاهای تفکر عقلی را جبران و اصلاح می‌کند (ربانی گلپایگانی، ۱۳۹۰: ۳۶-۳۷).

بنابراین می‌توان گفت تعبیر تعارض عقل و وحی، تعبیر درستی نیست، زیرا چنین به ذهن القا می‌شود که عقل و وحی در برابر یکدیگر قرار دارند و معارض یکدیگرند، در حالی که عقل به معنای صحیح و متداول که همان عقل عام بشری است، نه تنها در برابر وحی نیست، بلکه مؤید آن است و خود شعاعی از نور الهی است.

۵. روش علم کلام

واژه روش به معنای شیوه، طریقه و راه، نحوه عمل، قاعده و سبک آمده است (انوری، ۱۳۸۱، ۳: ۳۷۳۶، دهخدا، ۱۳۷۷، ۸: ۱۲۳۷۸) و روش علوم یعنی آن شیوه‌هایی که به وسیله آن می‌توانیم صدق یک گزاره را در علمی خاص بسنجیم (عبودیت، ۱۳۸۹: ۲۹) و در اصطلاح به معنای چگونگی و طریق رسیدن به آگاهی و شناخت در یک علم خاص است (کریمی، ۱۳۹۴: ۱۰۹- عبد‌اللهی، ۱۳۸۹، ۱: ۲۰؛ شاله، ۱۳۷۴: ۲۲- فتح‌اللهی، ۱۳۷۸: ۱۳-۱۴) و مجموع راه‌ها و قواعدی که در هر علم به کار می‌رود، روش آن علم نامیده می‌شود (ربانی، ۱۳۹۰: ۱۷). بررسی روش‌هایی که علوم در تحقیقات خود به کار می‌برند، روش‌شناسی (سیاسی، ۱۳۵۳: ۲۶۸) یا متدولوژی علوم

نامیده می‌شود و به جهت تمایز از منطق صوری ارسطویی (مطهری، ۱۳۵۰، ۳:۵)، به آن منطق عملی نیز گفته می‌شود.

در مشهورترین نگاه، روش علم کلام را، روش عقلی و نقلی (مطهری، ۱۳۷۴، ۳:۶۱-۳۵:۵) دانسته‌اند، کلام عقلی در پی یافتن و اثبات معتقدات دینی بر پایه علوم عقلی یا بر اساس قیاسات منتهی به بدیهی است و در قبال آن کلام نقلی قرار دارد که غایت آن بنیان نهادن اعتقادات با مدافعات بر اساس کتاب یا سنت است (کریمی، ۱۳۹۴: ۱۱۰-۱۱۱).

در نگاه دقیق، روش علم کلام، روش عقلانی- و حیانی بیان شده است. این روش بر دو پایه استوار است: از یک سو، عقاید اسلامی را به سه دسته پیشاوحیانی، فرا عقلی و عقلانی- و حیانی، تقسیم می‌کند و از سوی دیگر، نقش عقل و وحی را در مورد هر یک از آن‌ها بیان می‌کند و در نتیجه عقل و وحی در مواردی از یکدیگر جدا می‌شوند و هر یک نقش مخصوص خود را ایفا می‌کند و در مواردی هم با یکدیگر همراه می‌شوند و در هر دو بخش، عقل و وحی مکمل و یاری دهنده یکدیگرند و ناسازگاری میان آن دو رخ نخواهد داد (ربانی گلپایگانی، ۱۳۹۰: ۲۷-۲۹).

عقایدی که اثبات وحی مبتنی بر آن‌هاست، عقاید پیشا و حیانی می‌باشند؛ مانند اعتقاد به وجود خداوند و علم و قدرت و حکمت او (ربانی گلپایگانی، ۱۳۹۰: ۱۹)، زیرا بدون این اعتقادات وحی و نبوت قابل تصور و تصدیق نیست. بدون شک راه اثبات این عقاید تفکر عقلی است، چرا که استناد به وحی مستلزم دور در استدلال خواهد بود؛ بنابراین، در این دسته از عقاید دینی، نقش عقل، بی‌بدیل است.

عقایدی که عقل از اثبات آن‌ها ناتوان است، عقاید فرا عقلی هستند؛ زیرا نه از مسائل کلی درباره انسان و جهان هستند که عقل بتواند آن‌ها را اثبات و تبیین کند و نه از مسائل حسی هستند که از طریق قوای حسی قابل تشخیص باشند. روش شهود عرفانی نیز نسبت به همه این مسایل و در مورد همه افراد عمومیت ندارد. چنان که اعتبار آن نیز به خودی خود تضمین شده نیست؛ بنابراین، برای اثبات و تبیین آن‌ها راهی جز وحی وجود ندارد؛ مسائل تفصیلی درباره عالم برزخ و قیامت از این دسته است.

عقاید عقلانی- و حیانی یعنی عقایدی که اثبات و تبیین آن‌ها به واسطه هر یک از عقل و

وحي ممکن است، مانند مسایل مربوط به توحيد، صفات ذاتيه و فعلیه خداوند و بسياری از مسائل مربوط به نبوت و امامت. تعامل و تعاضد عقل و وحي در اين گونه مسایل بدین صورت است که عقل در فهم داده‌های وحيانی به وحي خدمت می‌کند. نقش بارز عقل در مورد آورده‌های وحي، استنباط و استکشاف است و تاييد و توجیه داده‌های وحيانی، نقش ديگر خدمت رسانی عقل به وحي است و از سوی ديگر، وحي نسبت به عقل در حوزه اعتقادات دینی به تفکرات عقلی ژرفا می‌بخشد و افق‌های آن را گسترش داده و اصلاح می‌نماید (رتبانی گلپایگانی، ۱۳۹۰: ۲۷-۲۹).

اما با نگاه دقیق می‌توان گفت هرگاه منظور از روش، نوع منابعی است که در علم کلام منبع معرفت بخش می‌باشد، روش کلام عقلی - نقلی و یا عقلانی - وحيانی است و اگر مراد از روش، نحوه استفاده از ابزار و منابع علم کلام است، روش کلام، روش عقلی و موافق با اصول و قوانین منطقی می‌باشد.

البته می‌توان از تنوع برهان‌ها و شیوه‌های استدلال و احتجاج نیز بهره برد و لزومی ندارد که در طرح بحث‌های کلامی خود را به یک نوع خاص از قیاس و استدلال محدود و مقید سازیم. گاهی متکلمان معاصر در کنار روش عقلی، از روش‌های تجربی و تاریخی برای تبیین برخی از مسائل کلامی استفاده می‌کنند، ولی در حقیقت روح حاکم در کلام، همان روش و استدلال عقلی است که به اتقان مدعا و اثبات کامل موضوع می‌پردازد و پذیرش و متقاعد شدن مخالفان نظریات کلامی را به دنبال خواهد داشت (رضا نژاد، ۱۳۷۸: ۵۰-۵۱).

۶. کاربست منطق در روش‌های کلامی

اگر چه همه علوم محصول فعالیت فکری انسانند، ولی روش تفکر در آن‌ها متفاوت است. در برخی علوم باید از روش ادراک حسی آزمایش بهره برد، در برخی ديگر باید روش مشاهده حضوری را به کار گرفت و در برخی ديگر به کارگیری روش قیاسی و عقلی لازم است. علم کلام از جمله علومي است که در آن از روش‌های مختلفی استفاده می‌شود که همگی در قالب اصول و قوانین منطقی ارائه شده است و روش فکری و عملی اهل بیت پیامبر ﷺ در آن میزان است و روش‌های ديگران را باید با آن‌ها سنجید، زیرا پیامبرگرمی در

حدیث شریف ثقلین آنان را قرین قرآن معرفی کرده است (کلینی، ۱: ۲۹۴) که هرگز از قرآن جدا نمی‌شوند و در حدیث شریف سفینه، آنان را کشتی نجات امت از طوفان گمراهی دانسته است (طوسی، ۱۴۱۴ ق: ۶۳۳؛ دیلمی، ۱۴۱۲ ق: ۲؛ ۳۰۶؛ شیخ صدوق، ۱۳۷۸ ق: ۲؛ ۲۷؛ شیخ صدوق، ۱۳۶۲: ۲۶۹)، براین اساس امام علی علیه السلام مردم را از فاصله گرفتن از اهل بیت پیامبر صلی الله علیه و آله و مخالفت با آنان بر حذر داشته و به پیروی از ایشان دعوت نموده است:

«به اهل بیت پیامبر صلی الله علیه و آله خویش بنگرید، جهت حرکت آنان را برگزینید و از روش آنان پیروی کنید آنان شما را از مسیر هدایت بیرون نخواهند برد و به مسیر گمراهی باز نخواهند گردانید؛ از آنان پیشی نگیرید و دور نشوید که گمراه و نابود خواهید شد» (الرضی ۱۳۶۹ ق: ۹۷ و ۸۷ و ۲۳۹).

اهل بیت پیامبر صلی الله علیه و آله در دفاع از عقاید اسلامی و در مواجهه با شبهات، اشکالات و پرسش‌های کلامی به استقبال این گونه بحث‌ها می‌رفتند و با بهره‌گیری از تعقل و گفت‌وگو منطقی به پاسخ‌گویی می‌پرداختند. در مکتب اهل بیت، حساب عقل سلیم و تفکر عقلی درست، از حساب وهم و گمان جدا است. از این رو عقل سلیم حجت الهی بر بشر (کلینی، ۱۳۸۸ ق: ۱؛ ح ۱۲) و ظن و گمان رهنز اندیشه‌ها، در طریق معرفت و هدایت به سوی حق است. بدین سبب استحسان و قیاس که در برخی مذاهب اسلامی از روش‌های استنباط احکام شرعی به شمار آمده‌اند در مکتب امامان اهل بیت به شدت از آن‌ها نهی شده است، به این دلیل که دین خدا از طریق قیاس فهمیده نمی‌شود و امام علی علیه السلام بهره‌گیری از روش قیاس را روشی شیطانی معرفی کرده است (الحرعاملی، ۱۸: ۲۷).

اصول منطقی، خود بخشی از مخزونات کتاب و سنت است (طباطبایی، ۱۳۹۳ ق: ۵؛ ۲۵۸) و قرآن نیز معارف اسلامی را در قالب صناعات معتبر منطقی ارائه کرده است (طباطبایی، ۱۳۹۳ ق: ۵؛ ۲۷۲) و ما از معارف حقیقیه اسلامی حتی یک مسئله را بدون استمداد از منطق نمی‌توانیم اثبات کنیم (طباطبایی، ۱۳۸۸، ۲: ۸۵)، در قرآن در زمینه مسایل اعتقادی استدلال‌های دقیق عقلی شده است، مانند آیه «لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتَا» (انبیاء: ۲۲) اگر در آسمان و زمین، جز «الله» خدایان دیگری بود، فاسد می‌شدند (و نظام جهان به هم می‌خورد)! و آیه «قُلْ لَوْ كَانَ مَعَهُ آلِهَةٌ كَمَا يَقُولُونَ إِذًا لَأَبْتَعُوا إِلَىٰ ذِي الْعَرْشِ سَبِيلًا» (اسراء: ۴۲) اگر

آنچنان که آن‌ها می‌گویند با او خدایانی بود، در این صورت، (خدایان) سعی می‌کردند راهی به سوی (خداوند) صاحب عرش پیدا کنند و آیات دیگر (ربانی گلیگانی، ۱۳۹۰: ۲۰). همچنین دلالت در منطق اقسامی دارد که از مجموع این دلالت‌ها دلالتی که در این علم مورد توجه است، دلالت لفظی وضعی می‌باشد؛ آیات قرآن کریم موضوع دلالت لفظی وضعی با اقسام آن می‌باشد و اعجاز لفظی و ادبی قرآن مربوط به این قسم از دلالت است، اما دلالت التزامی در قرآن از جلوه‌های بی‌نظیر و جاوید اعجاز قرآن است و ظرفیت علمی و عقلی آن فراتر از وسعت و ظرفیت علمی و عقلی انسان در همه دوران‌ها است، زیرا دلالت التزامی به تناسب پیشرفت‌های علمی و عقلی بشر در هر دوره مصادیق جدیدی می‌یابد (محمدی ری شهری، ۱۳۹۲: ۶۲۲)؛ واضح است که درک این معنا و انطباق دلالت‌های التزامی آیات قرآن با مدلول‌های مربوط، مستلزم کمال تعقل و تدبر است (ظفرنوبی، ۱۳۹۴: ۸۶).

قرآن و سنت مردم را به کاربرد طرق عقلی صحیح فراخوانده‌اند؛ این طرق نیز چیزی جز استعمال مقدمات بدیهی یا مقدمات مبتنی بر بدیهیات نیست. این فراخوانی الهی را در آیاتی از قبیل ﴿فَبَشِّرْ عِبَادَ الَّذِينَ يَسْتَمِعُونَ الْقَوْلَ فَيَتَّبِعُونَ أَحْسَنَهُ أُولَئِكَ الَّذِينَ هَدَاهُمُ اللَّهُ وَأُولَئِكَ هُمْ أُولُو الْأَلْبَابِ﴾ (زمر: ۱۸) همان کسانی که سخنان را می‌شنوند و از نیکوترین آن‌ها پیروی می‌کنند؛ آنان کسانی هستند که خدا هدایتشان کرده و آن‌ها خردمندانند و همچنین در روایات فراوانی می‌توان مشاهده کرد. بله کتاب و سنت ما را از پیروی از آنچه با کتاب و سنت مخالف قطعی دارند باز داشته است، زیرا کتاب و سنت از مصادیق مواردی هستند که عقل صریحاً بر حقانیت و صدق آن‌ها دلالت دارد و از این رو محال است عقل بار دیگر بر بطلان آنچه قبل از این حق دانسته است، استدلالی ارائه کند، هرچند به تمییز مقدمات عقلی حق از مقدمات باطل و تمسک به مقدمات حق نیازمند است؛ مانند احتیاج به تمییز آیات و اخبار محکم از متشابه و تمسک به محکومات آن (طباطبایی، ۱۳۹۳: ۵، ق: ۲۵۸).

بنابراین هرگاه متکلم در مقام معرفت تفصیلی و تحقیقی درباره عقاید دینی و یا در مقام اثبات این عقاید برای مخاطب حقیقت جو باشد، لازم است از دلایلی که از نظر ماده و صورت، برهانی و یقینی هستند بهره جوید (ربانی گلیگانی، ۱۳۸۶: ۱۵-۱۶) و آنجا که در

مقام ارشاد دیگران است از روش برهان یا خطابه استفاده می‌کند و در مقام الزام خصم، روش جدال احسن را بکار می‌گیرد و در دفاع عقاید دینی و پاسخگویی به شبهات همه روش‌های منطقی برای او سودمند خواهد بود (ربانی گلپایگانی، ۱۳۹۰: ۱۷). در تعلیم و ارشاد باید شرایط مخاطب را در نظر گیرد و مطالب را متناسب با استعداد، توانایی ذهنی و ویژگی‌های روحی طالب معرفت و هدایت عرضه نماید، چنان که در حدیث نبوی بیان شده است: ما پیامبران مأموریت یافته‌ایم که متناسب با عقل و فهم افراد سخن بگوییم (کلینی، ۱۳۸۸ ق، ۱: ۱۸ و ۱۵). پس در علم کلام به دلیل تنوع غایات و اهداف از همه روش‌های منطقی و مجاز بحث و استدلال، می‌توان بهره گرفت. از نظر صورت استدلال متکلم می‌تواند با در نظر گرفتن غایت مطلوب خویش از قیاس، استقراء و تمثیل استفاده کند. چنان که از نظر ماده استدلال می‌تواند از برهان، خطابه و جدل احسن و نیز صناعت شعر، بهره بگیرد و این آزادی عمل در علم کلام نشانه تکامل این علم است نه نقص.

۶.۱. کاربست قیاس

قیاس به لحاظ صورت، از چند قضیه تشکیل شده است که اگر پذیرفته شوند، ذاتا مستلزم پذیرش قضیه دیگری خواهند بود و با توجه به مواد گوناگون مقدمات و نتیجه‌ای که ارائه می‌دهد و هدفی که از تألیف آن دنبال می‌گردد، اقسام پنجگانه‌ای دارد که صناعات خمس نامیده می‌شود که متکلم با توجه به عوامل متعدد از جمله اهداف، از آن اقسام بهره می‌برد.

۱.۱.۶. کاربست برهان

قبل از خواجه طوسی رویکرد رایج بین متکلمان شیعی نص‌گرایی و بعد از آن عقل‌گرایی تأویلی بود، اما از زمان خواجه طوسی خرد‌گرایی فلسفی و رویکرد نقدی و التزام به برهان، رایج شد و ادامه یافت، ایشان تنها به بررسی گزاره‌های دینی و تبیین باورهای مذهبی و دفاع از حوزه دین اکتفا نکرد، بلکه به تدوین منطقی و زیربنای این اندیشه‌ها پرداخت و از آنجا که فلسفه برخلاف کلام فقط از برهان و یقینیات در ماده استفاده می‌کند، علم کلام

به مرور از سبک رایج پیشین خود که بیشتر از جدل بهره می برد، خارج شده و رنگ برهانی به خود گرفت (مطهری، ۱۳۷۴، ۳: ۵۲ و ۸۸).

در برابر این رویکرد، روش متکلمانی قرار دارد که بحث های آنان را خطابه و جدل تشکیل داده است، حتی در مواردی که جزروش برهان پذیرفته نیست. روش این گونه افراد سبب شده است برخی، علم کلام را حکمت جدلی بنامند (مطهری، بی تا: ۳: ۹۵).

حق آن است که متکلم باید پیش از آن که به بحث های اعتقادی بپردازد، مسایل منطقی، معرفت شناسی و فلسفی را تجزیه و تحلیل کند و موضع فکری خود را درباره آن ها آشکار سازد؛ تا در بحث های کلامی بتواند بر اساس موضع یاد شده، تصمیم بگیرد و رسالت کلامی خود را انجام دهد. علاوه بر این سبب لزوم بهره گیری از تفکر فلسفی مبتنی بر برهان در کلام و دین پژوهی، وجود مفاهیم و معارف عمیق و بلند در متون وحیانی است که فهم آن ها به سلسله ای از آگاهی ها و ورزیدگی های فکری و ژرف اندیشی فلسفی نیاز دارد که ذهن را برای درک نکات دقیق آیات و روایات مربوط به معارف و عقاید آماده سازد (ربانی گلپایگانی، ۱۳۹۰: ۲۵-۳۴). شهید مطهری در اصول فلسفه و رئالیسم فرموده است که طرح مباحث عمیق و ژرف از سوی ائمه علیهم السلام بخصوص حضرت علی علیه السلام، باعث گشته، عقل شیعی از زمان های گذشته، به صورت عقل فلسفی و استدلال برهانی گردد (مطهری، ۱۳۵۰، ۵: ۱۵-۱۱).

البته منظور از روش عقلی فلسفی، روشی نیست که در آن در تبیین و بررسی عقاید دینی از آیات و روایات به صورت بایسته بهره گیری نکرده است، زیرا این روش به همین جهت در مواردی به نتایج نادرست یا غیر دقیق رسیده است، در حالی که کسانی که در همان موارد علاوه بر تفکر عقلی به آیات و روایات نیز توجه کافی نموده اند، به نتایج جامع تر و استوارتری دست یافته اند؛ مانند تفسیر قضا و قدر الهی که از میان تحلیل های ارائه شده تحلیل علامه طباطبایی از قضا و قدر، در عین این که جنبه عقلی و فلسفی دارد، به آیات و روایات نیز توجه کرده و از آن ها الهام گرفته است. به خاطر همین تفسیری از قضا و قدر ارائه کرده که هم با معنی لغوی قضا و قدر و هم با آیات و روایات سازگار است، مانند تعلق اراده الهی به افعال انسان که با توجه به آیات و روایات روشن می شود که اراده تکوینی خداوند

عمومیت دارد، اما اراده تشریحی خداوند تنها به طاعات و کارهای پسندیده تعلق دارد (رتبانی گلبایگانی، ۱۳۹۰: ۲۱-۲۵).

در علم کلام تمام مسائل پیشا و حیانی که اثبات آن‌ها با استناد به وحی مستلزم دور خواهد بود با برهان فلسفی یعنی مقدمات یقینی که منبع معرفت آن‌ها عقل است، اثبات می‌شود، مانند اعتقاد به وجود خداوند و علم و قدرت و حکمت او (رتبانی گلبایگانی، ۱۳۹۰: ۱۹) اما دایره یقینیات مورد استفاده در براهین کلامی، اعم از دایره یقینیات براهین فلسفه است و این به سبب منابع معرفت بخش علم کلام، یعنی عقل و وحی یا نقل است و در مقدمات یقینی براهین علم کلام، بین کلام پیشوایان معصوم با مقدمات یقینی عقلی از جهت یقینی بودن هیچ تفاوتی نیست (طباطبایی، ۱۳۹۳، ق، ۵: ۲۵۷) از این جهت در برخی از براهین مورد استفاده در کلام، مقدمات مکشوف و حکم مستقل عقل است و در برخی از براهین همه یا بعضی از مقدمات حکم منبع و حیانی اعم از قرآن یا سنت می‌باشد، مانند عقایدی که عقل از اثبات آن‌ها ناتوان است و از عقاید فرا عقلی هستند و برای اثبات و تبیین آن‌ها راهی جز وحی وجود ندارد، مثل مسائل تفصیلی درباره عالم برزخ و قیامت؛ و مانند عقاید عقلانی - و حیانی یعنی عقایدی که اثبات و تبیین آن‌ها به واسطه هر یک از عقل و وحی ممکن است، مانند مسایل مربوط به توحید و صفات ذاتیه و فعلیه خداوند و بسیاری از مسائل مربوط به نبوت و امامت، از هر دو نوع می‌توان بهره برد.

استناد به سخن معصوم نخستین و عالی‌ترین مرحله حجیت و اعتبار نقل در معارف دینی است، زیرا عصمت پیامبر و امام در ابلاغ و بیان معارف و احکام الهی به بشر مقتضای داوری قطعی و بدیهی عقل است؛ بنابراین کسی که بی‌واسطه معارف دینی را از پیامبر یا امام معصوم می‌شنود، در درستی آن کمترین تردیدی نخواهد داشت و آن گزاره از یقینیات خواهد بود. استناد به سخن غیر معصوم در نقل گفتار یا رفتار معصوم، دومین مرتبه نقل معارف دینی است و در مسایلی است که مستقیم جنبه دینی ندارند، ولی در فهم گفتار یا رفتار معصوم یا وحی الهی موثرند، مانند احادیث مربوط به شأن نزول یا اسباب نزول آیات قرآن کریم. در مسایل اعتقادی مطلوب شرعی، اعتقاد است و عمل و اعتقاد به علم و معرفت بستگی دارد؛ بنابراین خبرهایی که مفید علم و معرفت نباشد، قابل استناد

نخواهند بود؛ به هر حال مقدمات نقلی در علم کلام جایگاه ویژه‌ای دارد، زیرا بسیاری از عقاید دینی را نمی‌توان از طریق عقل ثابت کرد و تنها راه اثبات آن‌ها نقل است. عقاید مربوط به عالم برزخ و قیامت نمونه آشکاری از این‌گونه آموزه‌های کلامی هستند؛ چنان‌که مسایل امامت خاصه نیز بی‌نقل تاریخی و شرعی معتبر ثابت نمی‌شوند، ولی باید توجه داشت استناد به سخن دیگران نه به‌عنوان گزارش سخن یا فعل معصوم یا نقل رخدادی تاریخی، بلکه به‌عنوان اظهار نظر اجتهادی در اصول عقاید اسلامی پذیرفته نیست؛ زیرا از نظر عقل آنجا که انسان خود می‌تواند اصول اعتقادی را بفهمد، مجاز نیست به دیگران رجوع کند (رتبانی گلپایگانی، ۱۳۹۰: ۳۵-۳۷).

اما در تمام این استنادها پس از آن‌که با براهین منطقی فلسفی، یقینی بودن این کلام‌ها و اخبار به اثبات رسید، مسایل فرا عقلی و عقلانی - وحیانی کلام، در قالب برهان منطقی اثبات می‌گردند.

۲.۱.۶. کاربست جدل

جدل یکی دیگر از صناعت‌های پنج‌گانه منطق است. جدل استدلالی است که مقدمات آن را قضایای مشهوره یا مسلمة شکل داده‌اند. قضیه مسلم آن است که طرف بحث تسلیم آن باشد و قضیه مشهوره آن است که در عرف عام یا در عرف خاص مثلاً متکلمان مشهور و مقبول باشد. هدف از استدلال جدلی کشف حقیقت نیست، بلکه مغلوب و ساکت ساختن طرف بحث است. البته مشهور یا مسلم بودن یک قضیه با مطابق بودن آن با واقع و نفس الامر منافات ندارد، چنان‌که آنچه طرف بحث را مغلوب و ساکت می‌سازد، می‌تواند مطلبی درست و مطابق با واقع باشد، از این رو استدلال جدلی الزاماً با استدلال برهانی ناسازگار نیست؛ یعنی هرگاه مجادل در استدلال خود قضایایی را به کار گیرد که در عین مشهور و مسلم بودن با واقع نیز مطابق باشند، استدلال او علاوه بر ارزش جدلی، ارزش برهانی نیز دارد.

در هر حال استدلال جدلی در علم کلام نقش و جایگاه مهمی دارد، زیرا دفاع از عقاید دینی یکی از مهم‌ترین رسالت‌های متکلم است که باید عقاید دینی مورد قبول خود را

ثابت کند و عقاید ناسازگار با آن را مردود سازد و به اشکالات و اعتراضاتی که بر عقیده یا استدلال او می‌شود پاسخ گوید. دست‌یابی به این هدف تنها با بهره‌گیری از روش برهان امکان پذیر نیست و در مناظره و گفتگو، روش جدل، کارآمدترین روش به شمار می‌رود (ربانی گلپایگانی، ۱۳۹۰: ۴۶-۵۰)، از این رو خداوند به پیامبر سفارش فرموده است که با مخالفان به روش احسن جدال کند (نحل: ۱۲۵).

امام صادق علیه السلام درباره تفاوت جدال احسن با جدال غیر احسن فرموده است:

جدال غیر احسن آن است که با فرد اهل باطل به جدال برخیزی و نتوانی سخن باطل او را با دلیل مردود سازی، بلکه به انکار سخن وی بسنده کنی یا آن که او سخن حقی را به هدف اثبات سخن باطل خود مطرح کند و تواز بیم آن که او به چنین هدفی دست یابد، آن مطلب حق را انکار کنی چنین جدالی بر پیروان ما روا نیست، زیرا سبب تقویت مخالفان و تضعیف شیعیان می‌شود (مجلسی، ۱۴۰۳ ق، ۲: ۱۲۵، ح ۲).

اما جدال احسن همان است که خداوند به پیامبر آموخت تا در پاسخ کسی که معاد را انکار می‌کرد و می‌گفت: «مَنْ يُحْيِي الْعِظَامَ وَهِيَ رَمِيمٌ» چه کسی این استخوان‌ها را زنده می‌کند در حالی که پوسیده است؟! بگوید: «يُحْيِيهَا الَّذِي أَنْشَأَهَا أَوَّلَ مَرَّةٍ وَهُوَ بِكُلِّ خَلْقٍ عَلِيمٌ» همان کسی آن را زنده می‌کند که نخستین بار آن را آفرید؛ و او به هر مخلوقی داناست! (یس: ۷۸ و ۷۹) و بفرماید «الَّذِي جَعَلَ لَكُمْ مِنَ الشَّجَرِ الْأَخْضَرِ نَارًا» همان کسی که برای شما از درخت سبز، آتش آفرید و نیز بگوید «اولیس الذی خلق السماوات و الارض بقادر علی ان یخلق مثلهم بلی و هو الخلاق العلیم» آیا کسی که آسمان‌ها و زمین را آفرید، نمی‌تواند همانند آنان [= انسان‌های خاک‌شده] را بیافریند؟! آری (می‌تواند) و او آفریدگار داناست! (یس: ۸۰ و ۸۱) این یعنی جدال احسن (طبرسی، ۱۴۱۳: ۲۱-۲۲).

امام صادق علیه السلام پاسخ‌های یاد شده را از نوع جدال احسن دانسته است؛ پاسخ‌هایی که ادعای کافران را در انکار معاد شکست داد. در این پاسخ‌ها با استناد به آنچه کافران منکر معاد قبول داشتند به شبهه آنان درباره معاد پاسخ داده شده است. آنان قبول داشتند خداوند انسان را آفریده است در این صورت انکار یا استبعاد آفرینش دوباره او وجهی ندارد.

به باور آنان درختی را که از ساییدن چوب‌های آن به یکدیگر آتش پدید می‌آید، خداوند آفریده است با این‌که درخت تر با آتش زا بودن سازگاری ندارد؛ بنابراین نباید ناسازگاری مرگ و حیات، منشا انکار معاد از جانب آنان شود و چون آنان قبول داشتند که خداوند آسمان‌ها و زمین را آفریده است و آفرینش آن‌ها مطابق محاسبه‌های بشری، سخت تراز احیاء مردگان است، پس نباید معاد را انکار کنند.

از مطالعه مناظره‌هایی که معصومین و اصحاب و شاگردان آنان با مخالفان در مسایل اعتقادی داشته‌اند می‌توان به اهمیت و نقش ویژه جدال احسن در بحث‌های کلامی پی برد. گفت و گوی کلامی هشام بن حکم با عمرو بن عبید معتزلی درباره امامت، نمونه‌ای جالب توجه و آموزنده است. هشام بن حکم توانست با استفاده از روش جدال احسن، عمرو بن عبید را در بحث امامت مغلوب سازد. وقتی وی جریان مناظره خود با عمرو بن عبید را برای امام صادق علیه السلام باز گفت، امام بسیار خرسند شد و او را ستود (کلینی، ۱۳۸۸ ق، ۱: ۱۲۹).

در این‌که علم کلام از روش جدل استفاده می‌کند سخنی نیست، ولی این مطلب سبب نمی‌شود که آن را حکمت جدلی در برابر حکمت برهانی نامید، زیرا اولاً: متکلم فقط از روش جدل استفاده نمی‌کند، آنجا که وی در پی تحصیل معرفت تحقیقی و تفصیلی است، روش جدل کارایی نخواهد داشت و جز روش برهانی سود نمی‌بخشد و ثانیاً: این گونه نیست که همیشه قضایای مشهوره یا مسلمه با واقعیت و نفس الامر مطابقت نداشته باشند تا استدلال متشکل از قضایای حسن و قبیح، استدلال جدلی صرف باشد؛ چه بسا که قضیه‌ای در عین مشهوره یا مسلمه بودن یقینی و مطابق با واقع نیز به شمار آید. در آن صورت استدلال ارزش برهانی نیز دارد، چنان که پاسخ‌های پیامبر به منکران معاد جسمانی این گونه‌اند. این پاسخ‌ها بر مقدماتی مبتنی هستند که هم مورد قبول منکران معاد بود هم با واقعیت مطابقت داشت. موضع دفاعی داشتن نیز مانع از آن نیست که استدلال ارزش برهانی نداشته باشد؛ به عبارت دیگر این‌که انگیزه استدلال کننده دفاع از عقاید دینی باشد که از قبل پذیرفته شده است، دلیل بر کم ارزش بودن استدلال نخواهد بود. هر استدلالی را باید با معیارهای منطقی سنجید و انگیزه افراد در این جهت اثر ندارد

۳.۱.۶. کاربرد مغالطه

استفاده از مغالطه در بحث‌های کلامی نیز آنجا که به کارگیری از نظر عقل و شرع پسندیده است، مجاز خواهد بود؛ البته مغالطه به خودی خود از روش‌های صحیح تفکر و کسب معرفت نیست، بلکه آفت تفکر به شمار می‌رود. بدین جهت به کارگیری آن در بحث و پژوهش علمی پذیرفته نیست. آری در مواردی که خصم دست به مغالطه می‌زند و با استفاده از این روش نادرست، باطل را حق و حق را باطل جلوه می‌دهد، برای خنثی کردن نقشه و تلاش شیطنانی او می‌توان از مغالطه بهره گرفت. همین گونه است در مواردی که فردی تحت تاثیر تمایلات خود پرستانه قرار گرفته است و کبر و نخوت او را فرا گرفته و مانع از آن است که تسلیم حق شود، برای زدودن این مانع استفاده از روش مغالطه مجاز می‌باشد؛ چنان که برای ورزیدگی افراد و امتحان آنان هم به کارگیری آن پذیرفته است (ربانی گلپایگانی، ۱۳۹۰: ۱۷-۲۱).

۴.۱.۶. کاربرد خطابه و شعر

خداوند به پیامبر سفارش فرموده است که مخاطبان را با روش موعظه حسنه به طریق حق و سعادت دعوت کند و با موعظه حسنه معارف الهی را برای آن‌ها تبیین نماید (نحل: ۱۲۵). موعظه عبارت است از سخنان پندآمیز که چون بیانگر مصالح و مفاسد و سود و زیان شنونده است جان و روان او را نرم و تاثیرپذیر می‌سازد؛ آنچه از فرمایش خداوند فهمیده می‌شود این است که روش خطابه به دو گونه پسندیده و ناپسند تقسیم می‌شود و فقط گونه نخست مورد قبول است، زیرا از پیامبر خواسته شده که از روش موعظه حسنه بهره بگیرد. اما چون در آیه راجع به این‌که روش‌های ذکر شده درباره چه کسانی به کار گرفته شده، سخنی به میان نیامده است. ملاک در این باره، تاثیرگذاری مثبت و دست‌یابی به مطلوب یعنی آشکار شدن حق است. بر این اساس در برخی موارد به کارگیری همه روش‌های یاد شده روا خواهد بود و در پاره‌ای موارد به کارگیری دوروش و در مواردی نیز فقط به کارگیری یک روش مجاز می‌باشد (طباطبایی، ۱۳۹۳: ۱۲، ۳۷۱-۳۷۴).

گاهی هدف متکلم در موعظه تبیین است که با امور مختلفی همچون مخاطب،

موضوع و محتوا، مقام خطاب و تبیین گراتباط دارد، پس باید شرایط خاص هریک از این موارد در تبیین مورد توجه قرار گیرد (برنجکار، ۱۳۹۰: ۱۵۲-۱۵۳). مخاطبان یک متکلم همیشه از یک سطح فهم ثابت بهره‌مند نیستند، بلکه از درجات متفاوتی از درک و فهم برخوردارند که تبیین‌های صورت گرفته برای هریک متفاوت خواهد بود، در برخی از احادیث نسبت به ذکر نکردن برخی از مسایل برای اشخاصی که توان فهم آن را ندارند، توصیه‌هایی شده است از جمله: ابن عباس از حضرت می‌پرسد: آیا می‌توانم هر آنچه از شما را شنیده‌ام به دیگران نیز نقل کنم و به آن‌ها بگویم؟

حضرت می‌فرماید: بله ولی به گروهی که ذهنشان توان فهم و درک و نگهداری این مسائل را ندارند، این مسائل را مطرح مکن، چون موجب فتنه خواهد شد (ابن فارس، ۱۳۹۱ق، ۲: ۲۲۷). به هر حال متکلم از هریک از اهداف از تبیین را برآورده کند، می‌تواند بهره‌گیر (برنجکار، ۱۳۹۰: ۱۵۴-۱۶۴).

متکلم با توجه به اهداف و رسالتی که دارد می‌تواند از قیاس‌های مختلف منطقی استفاده نماید و از سوی دیگر شعر مفید تصدیق نیست، اما باید توجه داشت فراتر از الفاظ، اشعار دارای بعد و حقیقتی هستند که از معنا نشأت می‌گیرد که همچون روح در کالبد اشعار سریان و جریان دارد؛ که با برخی از اهداف متکلم سازگاری دارد و می‌تواند از آن بهره‌جوید. البته گاهی یک شعر از نظر محتوا و معنا بگونه‌ای است که تبیین یک عقیده کلامی است و نیز می‌توان یک برهان و استدلال بر مسئله کلامی را، در قالب شعر بیان کرد؛ بطوری که از وزن و قافیه و آرایش ادبی برخوردار باشد. هرچند از آنجا که مقوم شعر در منطق تخیل و به وسیله قضایای تخیلیه می‌باشد، این شعر را در اصطلاح منطق شعر نمی‌گویند.

۶.۲. کاربست استقراء

روش استقرایی آن است که از طریق مشاهده و مطالعه جزئیات یک ماهیت کلی، حکم آن ماهیت کلی به دست آید. بدیهی است اگر متکلم در پی شناخت تحقیقی و یقینی از معارف و عقاید دینی باشد، نباید از روش استقرا بهره‌برد؛ اما در دیگر موارد هرگاه شرایط چنین اقتضایی وجود داشته باشد، می‌تواند روش استقرا معلل را که در اصطلاح علمی،

تجربه نیز نامیده می‌شود، به کار گیرد؛ زیرا نتیجه تجربه، علمی است و در منطق تجربیات گونه‌ای از یقینیات به شمار می‌رود که از آن‌ها در استدلال برهانی استفاده می‌شود؛ مثلاً برای تعلیم مطلبی به فردی که قدرت تحلیل مسایل را ندارد و کشف علت حکم برای او ممکن نیست، با ذکر نمونه‌هایی از آن مطلب او را می‌توان قانع کرد. از این روش در جدال به خصم نیز می‌توان بهره برد، اما روش تجربی به علت این‌که علمی و یقین آور است، استفاده از آن در کسب معرفت یقینی یا تعلیم معارف دینی به افراد مستعد فهم مسایل برهانی مطلوب و مشروع است. برهان نظم نمونه‌ای از این روش برای اثبات نیازمندی جهان طبیعت به آفریدگاری علیم، حکیم و مختار است، در این جا متکلم نمونه‌هایی از پدیده‌های جهان طبیعت را مطالعه و آثار و نشانه‌های علم، قدرت و حکمت را در آن‌ها می‌بیند، سپس به تحلیل آن‌ها می‌پردازد و نتیجه می‌گیرد که این پدیده‌ها محصول طرح و آزمایش آگاهانه و حکیمانه‌اند. آن‌گاه با استناد به این اصل که دیگر پدیده‌های طبیعی با پدیده‌های مطالعه شده همگونند، به این نتیجه می‌رسد که جهان طبیعت محصول طرح و آفرینش آگاهانه و حکیمانه است.

شهید مطهری این طریق را راه حس و علم یا راه طبیعت نامیده و گفته است این راه به سه راه جزئی‌تر منشعب می‌شود که عبارتند از: راه نظم؛ مطالعه نظم حاکم بر موجودات جهان، راه هدایت؛ مطالعه هدایت‌یابی مرموزی که در موجودات دیده می‌شود و راه حدوث و خلقت؛ یعنی موجودات قبلا وجود نداشته‌اند آنگاه موجود شده‌اند (مطهری، ۱۳۵۰، ۵: ۳۹-۵۴).

با پیدایش شاخه جدید علوم تجربی مانند روانشناسی، جامعه‌شناسی و... و نگرش‌های نوینی که در دین‌پژوهی مطرح شده است، این روش‌های علمی در حوزه دین‌شناسی نیز به کار می‌روند و علم کلام نیز می‌تواند از آن‌ها بهره گیرد. روان‌شناسان درباره نقش دین در حیات روحی و روانی انسان تحقیقاتی انجام داده‌اند و جامعه‌شناسان دین درباره نقش و کارکرد دین در زندگی اجتماعی بشر تحقیق کرده‌اند؛ و می‌توان گفت این روش‌های نوین در حوزه مطالعات دین راه‌های جدیدی را گشوده است و نمی‌توان آن‌ها را به کلی نادیده گرفت. البته این روش‌ها مانند سایر روش‌های تجربی و بشری خطاپذیرند و به

همه مباحث کلامی نیز پاسخ‌گو نخواهند بود. فی‌المثل از طریق مطالعه حسی و علمی عالم طبیعت، می‌توان حدوث آن را و با استمداد از تفکر عقلی می‌توان نیازمندی جهان طبیعت حادث، به آفریدگاری علیم و مختار و حکیم را ثابت کرد، اما این‌که او آفریدگار یگانه است یا متعدد؟ واجب الوجود است یا ممکن الوجود؟ صفاتش عین ذاتش است یا زاید بر آن؟ و مسایل دیگر از این قبیل را نمی‌توان با روش حسی و تجربی پاسخ داد.

طبیعت‌شناسی ما را به علم و قدرت و حکمت آفریننده جهان آگاه می‌کند، ولی قرآن در این باره معرفتی بالاتر از این به ما می‌دهد و آن این است که او از همه چیز بی‌استثنا آگاه است و بر همه چیز بی‌استثنا تواناست «و هو بکل شیء علیم»، «و هو بکل شیء قدير» است. چگونه از راه مطالعه در مخلوقات که به هر حال محدودند، به علم نامتناهی و قدرت نامتناهی واقف می‌شویم؟ چنین چیزی امکان ندارد.

پرسش‌هایی که پاسخ آن‌ها را با مطالعه طبیعت نمی‌توان یافت، در قرآن مطرح است. قرآن این‌ها را به صورت سلسله درس‌هایی القا و از جانب دیگر مردم را به تدبر و تفکر در آیات قرآنی امر کرده است و چون مطالعه طبیعت برای حل این معماها کافی نیست، ناچار راهی دیگر برای فهم این مسایل وجود دارد که مورد تایید قرآن است.

۶.۳. کاربرد تمثیل

روش تمثیل نیز به صورت و ساختار استدلال مرتبط است. جاری شدن حکم یک مصداق به یک مصداق دیگر بر این پایه استوار است که نخستین مصداق خصوصیتی دارد که آن در دومین مصداق نیز یافت می‌شود که آن خصوصیت را وجه جامع یا وجه شبه گویند. هر گاه یقین داشته باشیم که آن خصوصیت علت حکم در نخستین مصداق است و وجود آن در دومین مصداق نیز قطعی باشد، تمثیل مفید یقین خواهد بود، ولی هر گاه علیت آن خصوصیت برای حکم نخستین مصداق یقینی نباشد، نتیجه تمثیل ظنی خواهد بود.

به هر حال تمثیل در علم کلام نقش برجسته‌ای دارد، زیرا متکلم باید حقایق نامحسوس را به گونه‌ای عرضه کند که برای مخاطبانی که با امور محسوس سروکار دارند، قابل فهم باشد. استفاده از روش تمثیل می‌تواند او را در این هدف کامیاب سازد. روش تمثیل در

قرآن کریم و احادیث معصومین نیز بسیار مورد توجه قرار گرفته است. خداوند می‌فرماید: «وَلَقَدْ صَرَبْنَا لِلنَّاسِ فِي هَذَا الْقُرْآنِ مِنْ كُلِّ مَثَلٍ لَعَلَّهُمْ يَتَذَكَّرُونَ» (زمر: ۲۷) در قرآن برای مردم از هر نوعی مثالی آورده ایم، شاید آنان متذکر شوند.

تمثیل‌های قرآنی انواع گوناگونی دارد که یکی از آن‌ها تمثیل حقایق نامحسوس به امور محسوس است، چنان که پاداش‌های عظیم اخروی که به انفاق کنندگان در راه خدا عطا می‌شود به دانه‌های افشانده در خاک تشبیه شده است که از آن هفت سنبل می‌روید و هر سنبلی، صد دانه دارد: «مَثَلُ الَّذِينَ يُنْفِقُونَ أَمْوَالَهُمْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ كَمَثَلِ حَبَّةٍ أَنْبَتَتْ سَبْعَ سَنَابِلٍ فِي كُلِّ سُنْبُلَةٍ مِائَةُ حَبَّةٍ» (بقره: ۲۶۱) کسانی که اموال خود را در راه خدا انفاق می‌کنند، همانند بذری هستند که هفت خوشه برویاند که در هر خوشه، یکصد دانه باشد.

متکلمان اسلامی در ابواب و مسایل مختلف کلامی از روش تمثیل بهره گرفته‌اند. تمثیل‌های آنان دو گونه است، برخی از قبیل وحدت حکم الامثال است و برخی دیگر از قبیل قیاس اولویت، یعنی آنان در برخی مسایل مربوط به صفات خداوند نخست مطلبی را درباره انسان ثابت کرده‌اند، آنگاه با القای خصوصیت بشری بودن آن را برای خداوند نیز ثابت دانسته‌اند و در مواردی پس از اثبات مطلبی درباره انسان با استناد به قیاس اولویت آن را درباره خداوند نیز ثابت کرده‌اند در این جا به ذکر یک نمونه بسنده می‌شود:

متکلمان عدلیه لطف را بر خداوند واجب می‌دانند. استدلال آنان این است که ترک لطف، مستلزم نقض غرض است و نقض غرض برفاعل حکیم روا نیست. متکلمان در تبیین این مطلب به فرد حکیمی مثال زده‌اند که مجلس مهمانی تشکیل می‌دهد و قصد جدی دارد که فردی خاص به آن مجلس بیاید، ولی می‌داند فرستادن دعوت نامه برای شرکت او در مجلس کافی نیست؛ بلکه باید تشریفات ویژه‌ای را درباره او انجام دهد و این تشریفات نه برای میزبان مشقت آور است و نه سبب عیب و نقص او می‌شود. در این صورت اگر وی آن تشریفات را انجام ندهد و به دعوت نامه اکتفا کند، مورد نکوهش عقلا قرار می‌گیرد و ناقض غرض به شمار می‌آید. الطاف الهی نسبت به مکلفان نیز چنین ویژگی دارد. انجام این الطاف زمینه انجام تکالیف به دست مکلفان را فراهم‌تر می‌سازد و راه هرگونه عذر و بهانه‌ای را بر آنان می‌بندد. از طرفی خداوند به جد خواسته است که

تکالیف او به دست مکلفان البته از طریق اختیار انجام پذیرد. براین اساس همان گونه که ترک تشریفات مخصوص از جانب میزبان برای آمدن میهمان به مجلس میهمانی نقض غرض است، ترک لطف از جانب خداوند درباره مکلفان نیز چنین خواهد بود (لایحی، ۱۳۷۲: ۳۴۸-۳۵۱).

تمثیل کلامی را قیاس الغایب بالشاهد نیز می‌گویند. البته این اصطلاح به تمثیل کلامی مختص نیست و درباره تمثیل محسوس به محسوس هم به کار میرود در این صورت مقصود از غایب مشبه و مقصود از شاهد مشبه به است. خواه مشبه از امور محسوس باشد یا از امور نامحسوس، ولی در بحث‌های کلامی به ویژه در مسایل مربوط به صفات خداوند هرگاه تعبیر یاد شده به کار برود، مقصود تمثیل کلامی است که بیان شد (بنای گلپایگانی، ۱۳۹۰: ۵۱-۵۳).

نتیجه

از روش‌های مختلف استدلال در منطق برخی یقینی و برخی غیر یقینی می‌باشند و برهان تنها روشی نیست که افاده یقین می‌نماید. روش قیاس برهانی و استقراء تام و ناقص معلل هم یقین آور است. عقل و وحی دو منبع از منابع معرفت بخش کلام شیعه است از این رو عقاید آن پیشاوحیانی، فرا عقلی و عقلانی و حیانی است و روش آن عقلانی - وحیانی است و کلام شیعه با توجه به موضوع و غایت علم کلام از اصول و قوانین مختلف منطقی استفاده می‌کند. اهل بیت علیهم‌السلام و قرآن همواره برجایگاه عقل و بهره‌گیری از آن تاکید داشته و به تبیین و مستدل نمودن عقاید به روش‌های مختلف منطقی پرداخته‌اند؛ از این رو متکلم شیعی نیز هرگاه در مقام کشف و اثبات عقاید و باورهای دینی باشد تنها از روش‌های یقین آور منطقی استفاده می‌کند که مقدمات یقینی آن گاهی کشف عقل است و گاهی از معصومین علیهم‌السلام رسیده است که اعتبار آن از طریق عقلی به اثبات رسیده و به حکم خود عقل، اعتبار آنچه از طریق وحی و الهام به معصوم رسیده و از طریق معتبر با دلالت و سند بدون مناقشه به مردم می‌رسد، یقینی به معنی اخص است و از معارف پایه و مرجع دیگر معارف می‌باشند. در برخی شرایط متکلم مجاز است با توجه به موضوع، غایت،

شرایط مختلف زمانی، مکانی و مخاطبان از دیگر روش‌های منطقی غیر از برهان، بهره گیرد. گاهی نیز مقدمات از طریق فطرت یا کشف و شهود است که در این صورت برای خود فرد یقین آور می‌باشد.

ارجاعات

۱. در این مقاله منظور منطق ارسطویی می‌باشد.
۲. ر.ک. به کتب منطقی از جمله منتظری مقدم
۳. ر.ک. به کتب منطقی از جمله منتظری مقدم
۴. کارکرد نظری، عملی و استنباطی
۵. برخی از بزرگان فطرت را به عنوان یک منبع جدا در عرض وحی و شهود می‌شمارند اما به نظر می‌رسد فطرت از درجات نازل الهام است که بین همه انسان‌ها مشترک است.

فهرست منابع

* قرآن کریم

۱. ابن خلدون، عبدالرحمن، مقدمه ابن خلدون، بیروت، دارالفکر، ۱۴۲۴ ق.
۲. ابن سینا، حسین، شفا، منطق المشرفیین و القصيدة المزدوجة، قم، مکتبه آیت الله العظمی مرعشی نجفی، چاپ دوم، ۱۴۰۵ ق.
۳. ابن فارس، احمد، معجم المقایس اللغة، مصر، مطبعة البابی الحلبي و اولاده، ۱۳۹۱ ق.
۴. انوری، حسن، فرهنگ بزرگ سخن، ج ۳ و ۷، نشر سخن، تهران، ۱۳۸۱.
۵. آشتیانی، مهدی، تعلیقه رشیکه علی شرح المنظومه، ج ۱، چاپ دوم، بی جا، مکتب الاعلام الاسلامی، ۱۴۰۴ ق.
۶. برنجکار، رضا، روش شناسی علم کلام، دارالحدیث، اول، ۱۳۹۱ ش.
۷. _____، روش شناسی علم کلام، اصول استنباط و دفاع در عقاید، قم، دارالحدیث، ۱۳۹۱
۸. _____، نصرتیان اهور، مهدی، روش شناسی تبیین در علم کلام، مجله سفینه، شماره ۳۳، ۱۳۹۰ ش، ص ۱۴۸-۱۶۷
۹. _____، سلوکی، مهدی، کاربرد عقل در استنباط آموزه‌های کلامی از دیدگاه فاضل مقداد، تحقیقات کلامی، فصل نامه علمی پژوهشی انجمن کلام اسلامی حوزه، سال سوم، شماره ۹، تابستان ۱۳۹۴
۱۰. _____، کلام و عقاید، تهران، سمت، ۱۳۸۷ ش.
۱۱. جوادی آملی، عبدالله، معرفت شناسی در قرآن، تنظیم حمید پارسانیا، سوم، قم، اسرا، ۱۳۸۴ ش
۱۲. حسین زاده، محمد، معرفت شناسی دینی ۱، معرفت لازم و کافی در دین، قم، مؤسسه امام خمینی، اول، ۱۳۸۷ ش.
۱۳. دهخدا، علی اکبر، لغت نامه دهخدا، ج ۸، تحت اشرف محمد معین، سید جعفر شهیدی، چاپ دوم، تهران، امیرکبیر، ۱۳۷۷.
۱۴. دیلمی، حسن بن ابی الحسن، ارشاد القلوب، قم، الشریف الرضی، ۱۴۱۲ ق.

۱۵. ربّانی گلیپایگانی، علی، بررسی رابطه علم کلام و فلسفه، معارف عقلی، پاییز ۱۳۸۶، شماره ۷، از صفحه ۷-۱۸
۱۶. _____، جامع‌نگری در روش‌شناسی علم کلام، مجله تخصصی کلام اسلامی، شماره ۷۷، بهار ۱۳۹۰
۱۷. _____، درآمدی بر علم کلام، قم، دارالفکر، ۱۳۷۸ ش.
۱۸. _____، قواعد و روش‌های کلامی، قم، مرکز نشرهاجر، چاپ اول، ۱۳۹۰.
۱۹. رضا نژاد، عزالدین، گذری بر مباحث علم کلام ۴، مجله تخصصی علم کلام، شماره ۳۱، ۱۳۷۸، ص ۴۸-۶۵
۲۰. رضی، ابوالحسن، نهج البلاغه، ترجمه سید کاظم محمدی-محمد دشتی، قم، نشر امام علی علیه السلام، ۱۳۶۹ ش.
۲۱. سهروردی، شهاب‌الدین، حکمت الاشراف، چاپ پنجم، تهران، دانشگاه ۱۳۶۷ ش.
۲۲. سیاسی، علی‌اکبر، مبانی فلسفه، وزارت آموزش و پرورش، تهران، ۱۳۵۳ ش.
۲۳. شاله فیلیسین، فلسفه علمی یا شناخت روش علوم، ترجمه یحیی مهدوی، تهران، دانشگاه تهران، ۱۳۷۴.
۲۴. صدرالدین، شیرازی، محمد ابراهیم، الاسفار الاربعة، ج ۱، چاپ سوم، بیروت، دار احیاء التراث العربی، ۱۹۸۸ م.
۲۵. _____، التنقیح فی المنطق، تصحیح و تحقیق: غلامرضا یاسی‌پور، با مقدمه احد فرامرز قراملکی، بی‌جا، بنیاد حکمت اسلامی صدرا، ۱۳۷۸ ش.
۲۶. صدوق، ابو جعفر محمد بن علی، عیون اخبار الرضا، اول، تهران، جهان، ۱۳۷۸ ش.
۲۷. _____، الامالی، کتابخانه اسلامی، ۱۳۶۲ ش.
۲۸. طباطبایی، محمد حسین، المیزان فی تفسیر القرآن، مؤسسة الاعلمی، بیروت، ۱۳۹۳ ق.
۲۹. _____، بررسی‌های اسلامی، ج ۱، قم: بوستان کتاب، ۱۳۸۸ ش.
۳۰. طبرسی، احمد بن علی، الاحتجاج، تحقیق ابراهیم بهادری، قم، انتشارات اسوه، ۱۴۱۳ ق.
۳۱. طوسی، محمد، اساس الاقتباس، همراه با تعلیقه سید عبدالله انوار، تهران، مرکز ۱۳۷۵ ش.
۳۲. طوسی، محمد، الامالی، قم، دارالثقافة، ۱۴۱۴ ق.

۳۳. ظفرنویسی، خسرو، بررسی اعجاز در قرآن بر اساس علم منطق با تکیه بر احادیث، سراج منیر دانشگاه علامه طباطبائی، بهار ۱۳۹۴، شماره ۱۸
۳۴. عبداللهی، عبدالله، جوان، جعفر، درآمدی بر فلسفه علم و پژوهش در علوم انسانی، ج ۱، تهران، نشر چاپار، ۱۳۸۹.
۳۵. عبودیت، عبدالرسول، درآمدی بر فلسفه اسلامی، چاپ هفتم، قم، موسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، ۱۳۸۹
۳۶. علی فتحی و دیگران، منطق در آینه معارف اسلامی ۱ و ۲، ناشر: رائد، قم، چاپ دوم، ۱۳۹۰
۳۷. فارابی، ابونصر، احصاء العلوم، تهران، شرکت انتشارات علمی - فرهنگی، ۱۳۶۴ ش.
۳۸. _____، منطقیات، ج ۱، تحقیق: محمد تقی دانش پژوه، قم، مکتبه آیت الله العظمی مرعشی نجفی، ۱۴۰۸ ق.
۳۹. فتح اللهی، ابراهیم، متدلوژی (رشته الهیات)، چاپ سوم، تهران، دانشگاه پیام نور، ۱۳۷۸.
۴۰. فخر رازی، محمد بن عمر، شرح عیون الحکمة، ج ۱، تهران، موسسه الصادق، ۱۳۷۳ ش.
۴۱. قزوینی خراسانی، مجتبی، بیان الفرقان فی توحید القرآن، با تعلیقات سید جعفر سیدان؛ جلد ۱، قم، انتشارات دلیل ما، چاپ اول، ۱۳۸۹.
۴۲. قطب الدین رازی، محمد، تحریر القواعد المنطقية، تصحیح: محسن بیدارفر، قم، بیدار، ۱۳۸۲ ش.
۴۳. _____، شرح المطالع فی المنطق، قم، کتبی نجفی، بی تا.
۴۴. کریمی، مهدی، کاربست نقل در علم کلام از دیدگاه ابن میثم بحرانی، حکمت اسلامی، تابستان ۱۳۹۴، سال دوم، شماره ۲ ص ۱۰۵-۱۲۸
۴۵. کلینی، محمد بن یعقوب، اصول کافی، ج ۱، تهران، المکتبه الاسلامیه، ۱۳۸۸ ق.
۴۶. لاهیجی، عبدالرزاق، گوهر مراد، تهران، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، ۱۳۷۲ ش.
۴۷. مجلسی، محمد باقر، بحار الانوار، الجامعة الدرر اخبار الائمة الاطهار، دار احیا التراث، بیروت، ۱۴۰۳ ق.
۴۸. محمدی ری شهری، محمد، منتخب میزان الحکمة، تلخیص سید حمید حسینی، ترجمه حمید رضا شیخی چاپ یازدهم، تهران، سازمان چاپ و نشر دارالحديث، ۱۳۹۲.

۴۹. مطهری، مرتضی، اصول فلسفه و روش رئالیسم، قم، دارالعلم، ۱۳۵۰ ش.
۵۰. _____، مجموعه آثار، ج ۳، تهران، انتشارات صدرا، بی‌چا، بی‌تا.
۵۱. _____، مجموعه آثار، ج ۱، تهران، انتشارات صدرا، ششم، ۱۳۷۴ ش.
۵۲. مظفر، محمد رضا، المنطق، همراه با تعلیقه غلامرضا فیاضی، قم، دفتر انتشارات اسلامی، ۱۳۷۷ ش.
۵۳. منتظری مقدم، محمود، منطق ۱، دفتر برنامه‌ریزی و تدوین متون درسی، مرکز مدیریت حوزه علمیه قم، چاپ اول، پاییز ۱۳۸۵.
۵۴. نصرتیان اهور، مهدی، روش‌شناسی استنباط در علم کلام، موسسه علمی-فرهنگی دارالحدیث، سازمان چاپ و نشر، قم، ۱۳۹۵.



صفات الهی از منظر امامیه، معتزله و اشاعره

عشرت رنجبر^۱

چکیده

مسئله صفات الهی یکی از مهم‌ترین و شاید پرمناقشه‌ترین مباحث خداشناسی است. در این میان، پرسش اساسی چگونگی تحقق و واقعیت صفات الهی است. سه فرقه کلامی امامیه، معتزله و اشاعره با وجود وحدت نظر در اصل توحید، نظرات متفاوتی در این باره مطرح کرده‌اند؛ امامیه ضمن پذیرش توحید صفاتی، به عینیت ذات و صفات الهی معتقد بوده و صفات ذاتیه را قدیم می‌دانند. معتزله برخلاف نسبتی که به آن‌ها داده شده است، هرگز منکر صفات الهی به طور مطلق نبوده‌اند، بلکه قائل به عینیت ذات و صفات الهی هستند. اشاعره در عین انکار توحید صفاتی، صفات الهی را برای خداوند ثابت نموده و آن‌ها را زائد بر ذات الهی و قدیم می‌دانند. این نوشتار با روش توصیفی - تحلیلی به بررسی واقعیت صفات الهی بر اساس دیدگاه امامیه، معتزله و اشاعره می‌پردازد.

کلیدواژه‌ها: صفات الهی، معتزله، اشاعره، شیعه امامیه.

مقدمه

خداوند در قرآن خود را به صفاتی توصیف نموده است و در روایات و ادعیه مؤثره از

۱. طلبه سطح ۳ کلام اسلامی جامعه الزهراء (ع) و کارشناس ارشد فلسفه و کلام اسلامی دانشگاه الزهراء (ع).

ائمہ علیہ السلام نیز برای خداوند صفاتی ذکر شده است. در این باره امامیه، معتزله و اشاعره که سه فرقه کلامی مهم در میان فرق اسلامی هستند، هرچند در اصل اتصاف خداوند به صفات وحدت نظر داشته و اختلافی ندارند، اما در کیفیت این اتصاف و ارتباط آن با اصل توحید که اصل مشترک میان همه مسلمانان است، دیدگاه‌های متفاوتی را مطرح نموده‌اند.

«صفت» در لغت به معنای حالتی است که در شیء یافت می‌شود. (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲ق، ص ۸۷۳) برخی گفته‌اند: صفت برگرفته از وصف، به معنای زیور و زیبایی موجود در موصوف است. (ابن منظور، ۱۴۱۴ق، ج ۱۵، ص ۳۱۵؛ ابن زکریا، ۱۴۲۲ق، ص ۱۰۵۴) هرگونه مفهومی که دلالت بر کمال داشته باشد و مستلزم هیچ‌گونه نقص و محدودیتی نباشد، قابل صدق بر خداوند است. اما از نظر متکلمین، مقصود از صفات الهی، تعداد معینی از صفات هستند که به دودسته صفات ذات و صفات فعل تقسیم می‌شوند. صفات ذات، صفاتی‌اند که با توجه به نوعی از کمال، از ذات الهی انتزاع شده و در انتزاع و حمل آن‌ها صرف تصور ذات کفایت می‌کند؛ مانند علم، قدرت و حیات. صفات فعل، صفاتی‌اند که از نوعی رابطه میان خداوند و مخلوقاتش انتزاع می‌شوند و در انتزاع و حمل آن‌ها، تنها تصور ذات کفایت نمی‌کند؛ مانند خلق، جود، کرم و رحمت. (مصباح یزدی، ۱۳۸۶، ص ۷۳-۷۴)

صفات الهی در علم کلام از دو جنبه وجود شناسی و معناشناسی مورد بررسی قرار می‌گیرد. جنبه وجود شناسی، از رابطه ذات و صفات و جنبه معناشناسی، درباره معانی صفاتی که خداوند در قرآن به وسیله آن‌ها به موجودات، به ویژه انسان، تشبیه شده است، بحث می‌کند. در این مقاله، به بررسی و تحلیل جنبه وجودشناسی صفات الهی همچون نسبت میان ذات و صفات، عینیت یا عدم عینیت صفات با ذات، قدم یا حدوث صفات، براساس آراء امامیه، معتزله و اشاعره می‌پردازیم. به نظر می‌رسد نخستین متکلمی که به بحث وجود شناسی صفات الهی پرداخته است، یک فرد معتزلی به نام واصل بن عطاء (متوفی ۱۳۱ هـ.ق) بوده است. بنا بر گزارش شهرستانی، او اثبات معنا و صفتی قدیم برای خدا را مساوی با اثبات دو خدا می‌دانست. (شهرستانی، ۱۳۶۴ ش، ج ۱، ص ۶۰)

۱. صفات الهی از نظر امامیه

از نظر متکلمان امامیه، هر نام نیکویی که دلالت بر کمال کند، قابل اطلاق بر خداوند است و در مقابل صفاتی که بر نقص دلالت دارند، قابل اطلاق بر خداوند نیست. (حلی، ۱۳۶۷، ص ۴۱۲) آنان صفات خداوند را از جهات مختلفی تقسیم کرده‌اند؛ شیخ صدوق صفات الهی را به صفات ذات و صفات فعل تقسیم کرده است. مقصود او از توصیف خداوند به صفات ذات، نفی ضد آن از ذات اقدس الهی است و صفاتی همچون علیم، حکیم، سمیع، بصیر، حی و قیوم را جزو صفات ذات و ازلی می‌داند. وی در تبیین صفات فعل الهی قائل به حدوث بوده و اتصاف خداوند متعال به این دسته از صفات را از ازل جایز نمی‌داند یعنی خداوند در ازل خلق‌کننده، فاعل، مرید، جبار، رزاق و متکلم نیست. (ابن بابویه، ۱۳۶۱، ص ۱۵-۱۶)

شیخ مفید نیز صفات خداوند را به دودسته تقسیم می‌کند: صفتی که منسوب به ذات است (صفت ذات) و صفتی که منسوب به افعال است (صفت فعل). او فرق میان صفات ذات و فعل را در این می‌داند که در صفات ذات، نه می‌توان صاحب آن‌ها را به ضد آن‌ها توصیف نمود و نه می‌توان او را از داشتن آن صفات خالی دانست؛ در صورتی که در صفات فعل، هم می‌توان صاحب آن‌ها را به ضد آن صفات توصیف کرد و هم می‌توان او را از آن صفات تهی دانست. (مفید، ۱۳۷۱، ق، ص ۱۰-۱۱)

علامه حلی در یک تقسیم‌بندی، صفات الهی را به دودسته ثبوتیه و سلبیه تقسیم می‌کند. از نظر وی، صفات ثبوتیه، صفاتی هستند که خداوند واجد آن‌ها است؛ به عبارت دیگر وجودی هستند و عبارت‌اند از: قدرت، علم، حیات، اراده، ادراک، قدیم و ازلی بودن، کلام و صدق؛ و صفات سلبیه، صفاتی هستند که خداوند فاقد آن‌ها است، یعنی عدمی‌اند و عبارت‌اند از: مرکب نبودن، جسم و عرض نبودن، محل حوادث نبودن، محتاج به غیر نبودن، نفی معانی و احوال، شریک نداشتن و رؤیت نشدن. (حلی، ۱۳۶۵، ص ۷۱-۱۷۸) صفات خداوند اعم از ثبوتی یا سلبی، مانند اعراض مفارقه سایر موجودات نیستند؛ بلکه به منزله صفات مقوم‌اند. صفات ثبوتی خداوند، صفات کمال‌اند و خداوند باید آن‌ها را داشته باشد و صفات سلبیه خداوند، نقایص است که خداوند نباید آن‌ها

داشته باشد؛ بنابراین، اگر خداوند که واجب‌الوجود است در داشتن صفات کمال و در نداشتن صفات نقص محتاج غیر باشد، در ذات محتاج شده و این با غنی و مطلق بودن خداوند ناسازگار بوده و محال است. (همان، ۱۳۶۷، ص ۴۱۰)

در روایات نیز، صفات الهی، به دو گروه صفات ذات و صفات فعل، تقسیم شده‌اند. ابوبصیر می‌گوید:

شنیدم که امام صادق علیه السلام می‌فرمود: خدای عزّ و جلّ، پروردگار ما علم ذاتش بوده هنگامی که معلومی وجود نداشت و شنیدن عین ذاتش بود، زمانی که مسموع وجود نداشت و بینایی عین ذاتش بود، آنگاه که دیده شده‌ای وجود نداشت و بینایی عین ذاتش بود، زمانی که مقدور موجود نبود و چون اشیاء را به وجود آورد و معلوم موجود شد، علمش بر معلوم و شنیدنش بر شنیده و بینائی‌اش بر دیده شده و قدرتش بر مقدور منطبق گشت. ابوبصیر گفت: عرض کردم: پس خدا همیشه متکلم است؟ حضرت فرمود: کلام، صفتی حادث است؛ خدا بوده و متکلم نبوده است. (کلینی، ۱۳۸۱، ج ۱، ص ۱۴۳)

در این روایت، امام صادق علیه السلام به وجود تفاوت میان صفات الهی تأکید داشته‌اند. امام علیه السلام برخی از صفات مانند علم، قدرت، سمع و بصر را در زمره صفت ذاتی خداوند به شمار آورده‌اند و معتقدند که این صفات عین ذات الهی بوده و قدیم‌اند و در مقابل، بعضی از صفات مانند تکلم که از نظر گروهی از اندیشمندان صفت ذات و از نظر برخی دیگر صفت فعل است را غیر از ذات و حادث و صفت فعل دانسته‌اند. این روایت یکی از دلایل متکلمین امامیه در رابطه با عینیت صفات با ذات به شمار می‌آید.

متکلمین امامیه که صفات خداوند را عین ذات او می‌دانند، بر این باورند که صفات ذاتیه، هرگاه جایز شدند، واجب می‌شوند؛ زیرا اگر واجب نباشند لازم می‌آید که خداوند در متّصف بودن به آن صفات، محتاج دیگری باشد و این با توجه به مطلق بودن و غنی بودن خداوند محال است. (حلی، ۱۳۶۵، ص ۹۲)

بنابراین متکلمین امامیه به توحید صفاتی معتقدند. دلیل بر توحید صفاتی این است که اگر هر یک از صفات الهی مصداق جداگانه‌ای داشته باشند، از چند حالت خارج نیست: الف) یا مصادیق آن‌ها در داخل ذات الهی فرض می‌شوند که لازمه این

سخن این است که ذات الهی مرکب از اجزاء باشد که چنین چیزی محال است. ب- یا اینکه مصادیق آن‌ها خارج از ذات الهی تصور شوند که این، خود به دو صورت است: یا اینکه ممکن‌الوجود و آفریده خدا دانسته شوند و یا واجب‌الوجود قلمداد شوند. فرض واجب‌الوجود بودن آن‌ها به معنای تعدد ذات است و شرک محسوب می‌شود، اما فرض ممکن‌الوجود بودن صفات، مستلزم این است که ابتدا ذات الهی آن‌ها را بیافریند و سپس به آن‌ها متّصف گردد. این در حالی است که محال است علّت هستی‌بخش، ذاتاً فاقد کمالات مخلوقات خود باشد و در سایه آفریدگانش دارای آن صفات گردد. (مصباح یزدی، ۱۳۸۶، ص ۱۳۶) شیخ طوسی نیز معتقد است خداوند صفات را به خودی خود دارد و شایستگی اتصاف خداوند به وجود خود موصوف (خداوند) است. (طوسی، ۱۳۵۸، ص ۱۴۲-۱۴۳)

۲. صفات الهی از نظر معتزله

معتزله نسبت به کیفیت اتصاف ذات به صفات دیدگاهی متفاوت با امامیه دارند و در این باره با توجه به مراتب توحید به تبیین نظریه معتزله می‌پردازیم؛ توحید مراتب یا اقسامی دارد که عبارت‌اند از:

الف) توحید ذاتی: یعنی خداوند شریک و همتایی نداشته و هیچ‌گونه ترکیبی در او راه ندارد؛ یعنی خداوند هم بساطت ذات دارد و هم بی‌همتا است.

ب) توحید صفاتی: یعنی صفات خداوند از نظر مفهوم، متعدد؛ اما از نظر مصداق، واحد و همه عین یکدیگر و عین ذات‌اند.

ج) توحید افعالی: یعنی همه افعال و آثاری که در مخلوقات محقق می‌شود، به حول و قوه الهی است و مؤثر و فاعل مستقلی جز خداوند نیست.

د) توحید در عبادت: یعنی جز خداوند یکتا، کسی شایسته پرستش نیست. (ربّانی گلپایگانی، ۱۳۸۳، ص ۲۶۸)

در توحید ذاتی و عبادی اختلافی میان فرق کلامی اسلامی نیست؛ اما در توحید صفاتی و توحید افعالی اختلافاتی وجود دارد.

معتزله به توحید صفاتی معتقدند. آنان فقط ذات خداوند را قدیم دانسته و هر صفتی که با وحدت مطلق خداوند ناسازگار است را نفی می‌کنند. از این رو است که آنان را ضد صفاتی و اهل التوحید می‌خوانند. (نک: الاشعری قمی، ۱۳۶۱، ص ۱۳۸) در کلام معتزله، صفات الهی به دودسته صفات ذات و صفات فعل تقسیم می‌شوند. (ربانی گلپایگانی، ۱۳۸۳، ص ۲۳۱)

اکثر معتزله بر این عقیده‌اند که خداوند به نفس خویش (لذاته) عالم، قادر و حی است. یکی از دلایلی که با استناد به آن معتزله، نظر اشاعره (نظری که صفات را مستقل و قدیم می‌دانستند) را باطل می‌شمردند چنین است: اگر خداوند به سبب علمی غیر از ذات خود عالم می‌بود، باید بررسی شود این علم موجود است و یا معدوم؟ که می‌دانیم معدوم نیست. حال که موجود است باید بررسی شود که قدیم است یا حادث؟ زیرا هر موجودی یا قدیم است یا حادث؛ اما همه این اقسام در مورد علم باطل است؛ زیرا قدیم بودن، مستلزم تعدد قدیم و حادث بودن، مستلزم اتصاف واجب به صفت امکان و حدوث است؛ بنابراین، تنها راه این است که بگوییم خداوند به ذات خویش عالم است. (قاضی عبدالجبار معتزلی، ۱۹۶۵ م، ص ۱۸۳)

بغدادی معتقد است که معتزله، همه صفات ازلی را از خداوند نفی کرده و بر این عقیده‌اند که خداوند، علم، قدرت، حیات، سمع و بصر و هیچ‌گونه صفت ازلی‌ای ندارد و برای او در ازل هیچ اسم و صفتی نبوده است. (بغدادی، ۱۳۴۴، ص ۷۳)

شهرستانی نیز، معتقد است که عموم معتزله بر این عقیده بوده‌اند که خداوند قدیم است و قدیم بودن اختصاصی‌ترین صفت ذات اوست. آنان صفات قدیم را از خداوند نفی می‌کردند و می‌گفتند که خداوند عالم، قادر و حی است به ذات خویش، نه به علم و قدرت و حیاتی که خود، صفاتی قدیم و قائم به ذات خویش باشند؛ چراکه اگر صفات را قدیم بدانیم، در قدم که اخص صفات خداوند است با او شریک می‌شوند و این‌گونه لازم می‌آید که در الوهیت و خدایی نیز با او شریک باشند. آنان بر این اتفاق نظر دارند که اراده، سمع و بصر معانی و مفاهیم مستقل و قائم به ذات خویش نیستند، اما در نحوه وجود آن‌ها و آنچه محل اتکای مفاهیم این صفات است اختلاف نظر دارند. (الشهرستانی، بی‌تاج ۱، ص ۴۵)

واصل بن عطا - بنیان‌گذار معتزله - بر این باور بود که هر کس معنا و صفتی قدیم را برای خداوند ثابت کند، به اثبات دو خدا پرداخته است. بعد از او یارانش پس از مطالعه کتب فلسفی به بسط این موضوع پرداختند و همه این صفات را به علم و قدرت خداوند برگرداندند و سپس این دو صفت (علم و قدرت) را دو اعتبار برای ذات قدیم الهی و دو حال برای او دانستند. (الشهرستانی، بی‌تاج، ۱، ص ۴۶)

ابوالهذیل عَلاَف (متوفی ۲۳۵ ه. ق) که در میان معتزلیان عقاید منحصر به فردی داشت، سه صفت علم، قدرت و حیات را ذکر کرده و معتقد بود خداوند عالم است به علمی که علم او ذات اوست، قادر است به قدرتی که قدرت او ذات اوست و زنده است به حیاتی که عین ذات اوست. (همان، ص ۴۹) به نظر می‌رسد ابوالهذیل وجود صفات را برای خداوند ثابت می‌دانسته؛ اما آن صفات را عین ذات خداوند تلقی می‌کرده و هرگز صفات را مستقل و قدیم ندانسته است.

به گزارش شهرستانی برخی اندیشمندان معتقدند این رأی ابوالهذیل برگرفته از آرای فلاسفه است. چراکه فلاسفه نیز معتقد بودند در ذات واحد به هیچ وجه کثرت نیست و صفات الهی، معانی قائم به ذات و ورای ذات الهی نیستند؛ بلکه این صفات عین خداوند هستند. اما باید توجه داشت که میان این دو رأی تفاوتی اساسی وجود دارد. فلاسفه می‌گفتند که خداوند به ذات خویش عالم است نه به واسطه علمی و این‌گونه صفات را نفی می‌کردند. در حالی که ابوالهذیل می‌گفت که خداوند عالم است به علمی که علم او ذات اوست و این یعنی، صفات عین ذات و ذات عین صفات است. (همان، ص ۵۰)

بغدادی این نظر ابوالهذیل را در مورد صفات الهی یک رسوایی دانسته و او را این‌گونه نقد می‌کند که از سخن ابوالهذیل لازم می‌آید خدا همان علم و قدرت باشد و اگر او همان علم و قدرت باشد، عالم و قادر بودن وی محال است، چون علم غیر عالم و قدرت، غیر قادر است. همچنین لازم می‌آید اگر علم خدا خود خدا و قدرت او خود وی باشد، علم او عین قدرت او باشد و اگر چنین باشد واجب می‌شود که هر معلوم او مقدر او باشد و رأی او مقدر و توانسته او باشد، زیرا بر او معلوم است. (بغدادی، ۱۳۴۴، ص ۸۳)

ابراهیم بن سیار نظام (متوفی ۲۳۱ ق) ضمن نفی صفات ازلی، معتقد بود که صفات

خداوند، اثبات ذات او و درعین حال نفی اضداد این صفات است؛ یعنی خداوند به خود یا لنفسه، پیوسته عالم، قادر، حی، سمیع، بصیر و قدیم است؛ اما نه به سبب علم و قدرت و حیات و سمع و بصر و قدم. وقتی می‌گوییم «خداوند عالم است»، ذات او را اثبات و جهل را از او نفی کرده‌ایم؛ و وقتی می‌گوییم «خداوند قادر است»، ذات او را اثبات و ناتوانی را از او نفی کرده‌ایم؛ و همین‌گونه است وقتی می‌گوییم «خداوند زنده است»، ذات او را اثبات و مرگ را از او نفی کرده‌ایم. از نظر نظام صفات ذات، فی نفسه باهم اختلافی ندارند، بلکه به سبب اضداد خود با یکدیگر اختلاف دارند. (الاشعری، ۱۴۰۰ ق، ج ۱، ص ۱۶۶-۱۶۷) به نظر می‌رسد می‌توان نظریه نظام را تأکیدی بر بساطت ذات الهی دانست.

ابوعلی جبائی (متوفی ۳۰۳ ق) خداوند را لذاته عالم، قادر و حی است؛ یعنی برای عالم بودن به صفت علم یا حال نیازی ندارد. ابوهاشم جبائی (متوفی ۳۲۱ ق) با نظر پدرش مخالفت کرد و ضمن پذیرش صفات الهی، آن‌ها را احوال دانست. از نظر او خداوند لذاته عالم است به معنای اثبات حالتی به نام علم است و حال نه موجود است و نه معدوم؛ نه معلوم است و نه مجهول؛ بنابراین به تنهایی شناخته نمی‌شود؛ اما هنگامی که آن‌ها را با ذات لحاظ کنیم قابل شناسایی می‌شود. (الشهرستانی، بی‌تاج ۱، ص ۸۲) به نظر می‌رسد ابوهاشم نظریه حال را برای رهایی از اشکال تعدد قدما مطرح ساخت؛ اما گرفتار محذورات دیگری شد. از نظر ابوالحسین بصری (متوفی ۴۳۶ هـ. ق) شاگرد عبدالجبار معتزلی، شیئیت بخشیدن به صفات الهی (نک: الشهرستانی، بی‌تاج ۱، ص ۷۸) و از نظر متکلمان شیعه ناممکن بودن تصور چیزی که نه موجود است و نه معدوم، (مفید، ۱۴۱۳، ص ۵۶) از جمله این محذورات هست.

۳. صفات الهی از نظر اشاعره

دیدگاه اشاعره در مورد صفات الهی با دیدگاه امامیه و معتزله تفاوت زیادی دارد. اما باید توجه داشت که همه متکلمان اشعری در دوره‌های مختلف، با یکدیگر هم عقیده نبوده‌اند و سیر تحول دیدگاه‌های آنان از ظاهرگرایی، به باطن‌گرایی و از خردگرایی، به خردگرایی بوده است. (نک: شمس، ۱۳۸۴، ص ۱۴۵) اشاعره، برخلاف معتزله، برواقعی بودن

صفات تأکید می‌کردند؛ شاید از این رو است که شهرستانی آنان را «صفاتی» نامیده است. متکلمان اشعری که منکر توحید صفاتی و معتقد به توحید افعالی بودند، تقسیمات مختلفی برای صفات الهی ذکر کرده‌اند. بنا بر گزارش شهرستانی، اشعری صفات ازلی خداوند را هفت صفت علم، قدرت، اراده، حیات، سمع، بصر و کلام دانسته‌اند. (نک: شهرستانی، بی‌تا ج ۱، ص ۹۵) اشعری در اللمع ضمن اشاره به دو صفت «واحدیت» و «عدم شبهه»، صفات خداوند را به دودسته صفات ذات و صفات فعل تقسیم نموده است. او صفات ذات را قدیم و ازلی و صفات فعل را، حادث و غیر ازلی دانسته است. (الاشعری، ۱۹۵۳ م، ۷-۱۹-۸۰-۲۰) تقسیم‌بندی دیگری نیز از قول اشعری بیان شده است. در این تقسیم‌بندی او صفات الهی را سه دسته صفات ذاتی، صفات معنوی و صفات فعلی دانسته است. (تبصره العوام، ۱۳۶۴، ص ۱۱۴) باقلانی، صفات خدا را به دودسته صفات ذات و صفات فعل تقسیم کرده است. صفات ذات از نظر او، صفاتی هستند که خداوند از ازل تا ابد به آن‌ها متّصف است. این صفات عبارت‌اند از: حیات، علم، قدرت، سمع، بصر، اراده، بقا، وجه، عینان (دو چشم)، یدان (دو دست)، غضب، رضا و ادراک و هرچه را که خلق نیز آن‌ها را ادراک می‌کند؛ مانند مزه، بو، حرارت و برودت. صفات فعل، صفاتی هستند که بر فعل خداوند دلالت می‌کنند و عبارت‌اند از: خلق، رزق، عدل، احسان، تفضّل، انعام، ثواب، عقاب، حشرونشر. صفات ذات، قدیم و صفات فعل، حادث هستند. (باقلانی، ۱۳۶۷ ق، ص ۲۳۰-۲۳۲)

اشعری می‌گوید خداوند عالم است به سبب علمی، قادر است به سبب قدرتی و حیّ است به سبب حیاتی، مرید است به سبب اراده‌ای، متکلم است به سبب کلامی، سمیع است به سبب سمعی و بصیر است به سبب بصری. او دربارهٔ رابطهٔ ذات و صفات می‌گوید:

این صفات، ازلی و قائم به ذات اویند، نه عین ذات و نه غیر اویند. (الشهرستانی، ج ۱، ص ۹۵) به نظر می‌رسد هدف اشعری از این سخن، ارائه پاسخ به اشکال معروف لزوم تعدد قدما، به قائلان زیادت صفات است. او با آوردن عبارت «نه عین ذات و نه غیر ذات»، راهی میانه را در میان مثبتان و نافیان صفات برگزید؛ بدون اینکه دچار اشکال تعدد قدما

گردد. البته باید توجه داشت که این نظراز نوآوری‌های وی نبوده است و قبل از او، عبدالله بن کلاب (متوفی حدود ۲۴۵) این اندیشه را مطرح کرده بود. اشعری اندیشه او را چنین بیان کرده است:

نام‌ها و صفات‌های خدا در ذات اویند، نه اویند و نه غیر او، به ذات حق پایدارند، اما پایداری صفت‌ها به یکدیگر روا نباشد. (الاشعری، ۱۴۰۰، ق، ۱، ج، ۱، ص ۱۶۹)

اشعری، نظر ابوالهذیل علاف را در مورد علم خدا که می‌گفت: «خداوند عالم است به علمی که عین ذات اوست»، رد می‌کند و معتقد است که به‌طور مثال وقتی نمی‌توان گفت: ای علم خدا، مرا بیامرز؛ پس علم خدا، عین ذات او نیست. (همان، ۱۳۴۸، ق، ص ۴۲) او برای اثبات این مطلب که خداوند به واسطه علمی زائد، عالم است، چنین استدلال می‌کند که خداوند یا به نفس خویش عالم است، یا به وسیله علمی که غیر نفس اوست؛ اگر بنفسه عالم باشد، خود او علم خواهد بود و این محال است؛ چراکه علم نمی‌تواند عالم باشد؛ بنابراین او به علمی عالم است که محال است آن علم، خود او باشد. او این دلیل را برای تمامی صفات ذاتی خداوند صادق می‌داند. (الاشعری، ۱۹۵۳، م، ص ۱۴) به نظر می‌رسد اشعری با این بیان می‌خواهد ذاتی را اثبات کند که غیر از صفات خود اوست؛ یعنی ذات یک چیز و صفات چیز دیگری مغایر با ذات است. در واقع، او خداوند را دارای ماهیتی جدای از صفاتش می‌داند؛ اما بیان نکرده که این ماهیت چه می‌تواند باشد. (نک: شمس، ۱۳۸۴، ص ۱۴۶-۱۴۷، بدوی، ۱۳۸۹، ص ۵۹۴)

باقلائی بر این عقیده است که صفات خداوند، ازلی بوده و او از ازل حیّ، عالم، قادر، سمیع، بصیر، متکلم و مرید بوده است و این‌گونه نیست که او موجود بوده باشد، ولی دارای این صفات نبوده باشد و سپس این صفات برای او به وجود آمده باشد. او این‌گونه استدلال می‌کند که اگر خداوند در ازل این صفات را نداشت، ناگزیر باید در ازل به ضدّ این صفات، یعنی مرگ، جهل، عجز، کری، کوری، لالی و مرید نبودن متّصف باشد، حال آنکه او از چنین صفاتی منزّه و برتر است؛ و اگر از ازل به اقتضای خویش یا مفهوم قدیمی دیگری به این صفات متّصف می‌بود، به علت محال بودن عدم برای قدیم، محال بود از اتّصاف به این صفات خارج شود و همچنین لازم می‌آمد اکنون حیّ، عالم،

قادر، سمیع و بصیر نباشد، درحالی که این خلاف اجماع مسلمین است. (باقلانی، ۱۳۶۷ق، ص ۲۸-۲۹، ۱۹۷-۱۹۸، ۲۱۳-۲۱۴)

به طور کلی، با توجه به نظر برخی از متکلمین اشاعره، هرگاه صفات خدا عین ذات او باشد، در آن صورت، ذات خدا باید مجموعه‌ای از صفات متضاد باشد. مثلاً خدا هم رحیم است و هم قهار؛ و اگر صفات متمایز از ذات او نباشد، معانی صفات مختلف، یکی خواهد شد؛ درحالی که ذات الهی، حقیقتی بسیط بوده که تقسیم‌ناپذیر است.

۴. بررسی و مقایسه

با توجه به آنچه گفته شد می‌توان گفت که به طور کلی، متکلمان معتزلی، اشاعره و امامیه با وجود تقسیمات مختلفی که برای صفات الهی دارند، به تقسیم صفات به صفات ذات و صفات فعل توجه داشته‌اند، اما در مورد نحوه وجود و چگونگی تحقق صفات ذات با یکدیگر اختلاف نظر دارند.

متکلمان امامیه و معتزله به عینیت مصداقی و مغایرت مفهومی صفات ذات معتقدند؛ یعنی اگرچه مفاهیم صفات را با یکدیگر و با ذات مغایر می‌دانند، اما از نظر مصداق آن‌ها را عین یکدیگر می‌دانند. آنان منکر زیادت صفات بر ذات الهی بودند. برخی همچون شهرستانی و بغدادی، معتقدند که معتزله به طور کلی منکر وجود صفات الهی بودند و برخی دیگر نیز گاهی نظریه عینیت ذات صفات با ذات را تحت نام نیابت ذات از صفات بیان کرده‌اند و آن را این‌گونه تفسیر می‌کنند که ذات خداوند به تنهایی نایب همه صفات است؛ یعنی اگرچه ذات، فاقد صفات کمالیه ی ذاتیه است، اما اثر و نتیجه آن‌ها را دارد و می‌گویند: «مقصود از علم، انکشاف حقیقت است و این خود، برای ذات خداوند حاصل است؛ بی‌آنکه برای او صفتی به نام علم قائل شویم». (خرمشاهی، ۱۳۸۳، ج ۱۰، ص ۳۳۶) به نظر می‌رسد چنین نسبتی به معتزله بی‌اساس باشد. برخی مؤلفان تاریخ فلسفه مانند حنا الفاخوری، بر این باورند که مقصود معتزله از نفی صفات، نفی صفات الهی به طور مطلق نیست بلکه مقصود، نفی صفات زائد بر ذات است. (نک: الفاخوری، ۱۳۶۷، ج ۱، ص ۱۱۹) متکلمان معتزلی صفات کمالیه را برای خداوند ثابت می‌دانستند و آن‌ها را عین

ذات می‌شمردند، زیرا معتقد بودند که خداوند از هر حیث واحد است و اگر ذات خداوند با صفات او یکی نباشد و صفات زائد بر ذات باشد، این امر مستلزم راه یافتن ترکیب در ذات الهی و تعدد قدما می‌شود؛ بنابراین، همان‌گونه که شیخ مفید می‌گوید، اکثر معتزله، به جز ابوهاشم جبائی که نظریه «حال» را ابداع نمود، درباره واقعیت صفات الهی همان نظر امامیه را داشته‌اند؛ یعنی قائل به عینیت صفات خدا با ذات و قدیم بودن آن بوده‌اند. (مفید، ۱۴۱۳ ق، ص ۵۷)

نظریه «حال» که برای رهایی از مشکل صفات زائد بر ذات مطرح شد، باطل است و نیازی به اقامه برهان برای رد آن نیست؛ زیرا هر چیزی در عالم یا موجود است و یا معدوم و بین این دو واسطه‌ای وجود ندارد. همچنین این نظریه مستلزم ارتفاع نقیضین است که این نیز باطل است. پیش از او نیز واصل بن عطاء که از متقدمین آن‌ها بود برای حل این مشکل قائل به نفی صفات شد و می‌گفت: کسی که صفت قدیمی را برای خدا ثابت کند در حقیقت دو خدا را اثبات کرده است (شهرستانی، ۱۳۶۴، ج ۱، ص ۶۰).

از نظر متکلمان امامیه، ذات واجب تعالی واحد است و منشأ انتزاع مفاهیم کثیری است. علم خدا غیر از قدرت او نیست. پس صفات از حیث مفهوم، متفاوت‌اند؛ ولی از حیث مصداق، واحد هستند؛ به عبارت دیگر، صفات خداوند عین ذات اویند و یک حقیقت واحد بیش نیست.

اشاعره، خداوند را دارای صفات می‌دانند و معتقدند صفات خدا ازلی هستند؛ اما عین ذات او نبوده و غیر آن هم نیستند و کاملاً با ذات اختلاف ندارند. در اینجا این سؤال مطرح می‌شود که این صفات ازلی در هستی خود بی‌نیاز از ذات‌اند یا نیازمند به ذات هستند؟ اگر در هستی خود، به ذات نیازمند نباشند، اشکال تعدد قدما پیش می‌آید و اگر در هستی خود، نیازمند ذات باشند، این سؤال پیش می‌آید که چگونه امکان دارد ذاتی که خود فاقد چیزی است، موجد آن باشد؟ نظریه اشاعره مبنی بر زیادت صفات بر ذات با هردو معنای توحید ذاتی (بساط ذات و بی‌همتایی آن) ناسازگار بوده و محذور ترکیب در ذات الهی را به دنبال دارد.

اشاعره، هرچند مانند امامیه قائل به قدیم بودن صفات ذات و حادث بودن صفات

فعل هستند، لکن در مورد رابطه ذات با صفات با شیعه اختلاف نظر داشته و صفات را زائد بر ذات می‌دانند.

نتیجه‌گیری

بررسی آراء متکلمین درباره صفات الهی نشان می‌دهد که آنان به خاطر عدم توجه به بیان مفسران واقعی قرآن و روایات که معصومان منصوب از ناحیه خداوند بودند، در بحث صفات الهی که هدف اصلی آن شناخت خداوند و فهم صحیح آموزه‌های اسلامی است، دچار اختلاف و سردرگمی شدند و بسیاری از آنان از مسیر صحیح خارج شدند؛ ولی متکلمین امامیه با بهره گرفتن از این نعمت الهی، در این باره بر اساس رهنمود قرآن و روایات به ارائه نظر پرداختند.

بررسی صفات الهی توسط معتزله، روندی پرفراز و نشیب داشته است. آنان در اثبات عینیت ذات و صفات موفق بوده‌اند، اما برخی از آنان برای رهایی از تعدد قدما ناچار به نفی صفات شدند (واصل بن عطاء، متوفی ۱۳۱) و برخی (ابوهاشم جبائی، متوفی ۳۲۱) هم در عین پذیرش قدیم بودن صفات ذات، عینیت صفات با ذات را نپذیرفته و برای فرار از تعدد قدما، نظریه جدیدی بنام حال را در مورد صفات ارائه کردند. از آنجاکه بازگشت توحید صفاتی به توحید ذاتی است، اشاعره با وجود دیدگاه درستی که در مورد قَدَم صفات الهی دارند با انکار توحید صفاتی به اعتقاد خود در مورد توحید ذاتی نیز لطمه وارد ساخته‌اند. روند شرح و تفسیر صفات الهی توسط متکلمین امامیه مطلوب بوده است. آنان در اثبات عینیت صفات الهی با ذات الهی و قدیم دانستن صفات ذات با یکدیگر وحدت نظر دارند و اگر اختلافی دیده می‌شود در ذاتیه و یا فعلیه دانستن چند صفت (مانند صفت کلام) است. البته مرحوم صدوق و مرحوم شبرقائل به نفی صفات هستند که از نظر این دو عالم، بحث عینیت ذات و صفات و هم‌چنین قدیم و حادث بودن آن، سالبه به انتفاء موضوع خواهد بود.

فهرست منابع

* قرآن کریم

۱. ابن بابویه، محمد بن علی (شیخ صدوق)، الاعتقادات، تهران، نهضت زنان مسلمان، ۱۳۶۱.
۲. ابن زکریا، احمد بن فارس، معجم مقاییس اللغة، بیروت، داراحیاء التراث العربی، ۱۴۲۲ ق.
۳. ابن منظور، محمد بن مکرم، لسان العرب، بیروت، دار صادر، ۱۴۱۴ ق، جلد ۱۵.
۴. الأشعری، ابوالحسن علی بن اسماعیل، الابانه عن اصول الدیانة، قاهره، ۱۳۴۸ ق.
۵. _____، مقالات الاسلامیین و اختلاف المصلین، هلموت ریتز، بی جا، ۱۴۰۰ ق، جلد ۱.
۶. _____، اللّمع، جوزف مک کارتی، بیروت، ۱۹۵۳ م.
۷. الأشعری القمی، نصر بن عبدالله، المقالات الفرق، محمدجواد مشکور، بی جا، مرکز انتشارات علمی فرهنگگی، ۱۳۶۱.
۸. باقلانی، ابوبکر محمد بن طیب، التمهید، محمود محمد خضیری و محمد عبد الهادی، ابو ریده، قاهره، ۱۳۶۷ ق.
۹. بدوی، عبدالرحمن، تاریخ اندیشه های کلامی در اسلام، حسین صابری، مشهد، بنیاد پژوهش های اسلامی آستان قدس رضوی، ۱۳۸۹، جلد ۱.
۱۰. بغدادی، ابومنصور، عبدالقاهر، الفرق بین الفرق در تاریخ مذاهب اسلام، محمدجواد مشکور، تهران، امیرکبیر، ۱۳۴۴.
۱۱. حلی، جمال الدین حسن بن یوسف، الباب الحادی عشر، محمدتقی محمدی، قم، نشر مرتضی، ۱۳۶۵.
۱۲. _____، کشف المراد فی شرح تجرید الاعتقاد، ابوالحسن شعرانی، تهران، کتاب فروشی اسلامیة، ۱۳۶۷.
۱۳. خرمشاهی، بهاء الدین و دیگران، دایرة المعارف تشیع، تهران، انتشارات سعید محبی، ۱۳۸۳، ج ۱۰.

۱۴. راغب اصفهانی، ابی القاسم حسین بن محمد، المفردات فی غریب القرآن، بیروت، دارالعلم - دارالشامیه، ۱۴۱۲ ق.
۱۵. ربّانی گلپایگانی، علی، فرق و مذاهب کلامی، قم، مرکز انتشارات علوم اسلامی، ۱۳۸۳.
۱۶. شمس، محمدجواد، «اسماء و صفات خداوند از دیدگاه متکلمان مسلمان»، تابستان ۱۳۸۴، برهان و عرفان، شماره ۴، ص ۱۲۳-۱۵۶.
۱۷. شهرستانی، محمد بن عبدالکریم، الملل و النحل، محمد سید گیلانی، بیروت، دارالمعرفه، بی تا جلد ۱.
۱۸. طوسی، محمد بن حسن، تمهید الاصول در علم کلام اسلامی، عبدالمحسن مشکوه الدینی، تهران، انجمن اسلامی حکمت و فلسفه ایران، ۱۳۵۸.
۱۹. الفاخوری، حنا و خلیل الحر، تاریخ فلسفه در جهان اسلام، عبدالمحمد آیتی، تهران، انتشارات و آموزش انقلاب اسلامی، ۱۳۶۷.
۲۰. قاضی عبدالجبار معتزلی، شرح الاصول الخمسه، مصر، ۱۹۶۵ م.
۲۱. کلینی، محمد، اصول کافی، محمدباقر کمره‌ای، تهران، انتشارات، ۱۳۸۱.
۲۲. مصباح یزدی، محمدتقی، آموزش عقاید، بی جا، چاپ و نشر بین الملل، ۱۳۸۶.
۲۳. مفید، محمد، اوائل المقالات، قم، ۱۴۱۳ ق.
۲۴. _____، شرح عقائد الصدوق أو تصحیح الاعتقاد، هبه الله شهرستانی، تبریز، چرندابی، ۱۳۷۱ ق.
۲۵. منسوب به سید مرتضی داعی حسنی رازی، تبصرة العوام فی معرفة مقالات الانام، عباس اقبال، تهران، اساطیر، ۱۳۶۴.



بررسی علم غیب امام بر اساس زیارت جامعه کبیره

سیده منصوره موسوی دره بیدی^۱

چکیده

یکی از مصادیق مهم علم امام که در شناخت بلندای جایگاه و حقیقت وجودی او بسیار مؤثر است، علم به غیب است. از آنجاکه اختلافاتی در کم و کیف این مصداق از علم امام، بین اندیشمندان وجود دارد، بررسی آن از یک منبع و حیاتی، اهمیت بسیاری دارد. زیارت جامعه کبیره، یک دوره امام‌شناسی از زبان معصومانه امام هادی علیه السلام است که با وجود شروع مختلف، نگرش موضوعی خاص به این زیارت‌نامه کمتر به چشم می‌خورد. این پژوهش، با عنوان «بررسی علم غیب امام بر اساس زیارت جامعه کبیره» با روش توصیفی تحلیلی، به دنبال شناخت مقام علم غیب امام، از زبان خود امام است. منابع این پژوهش عمدتاً شروع زیارت جامعه کبیره بوده و درخور نیاز از منابع دیگر از جمله، منابع روایی و کلامی هم بهره گرفته شده است.

اساس مطالب این پژوهش، با محوریت چند فراز مهمی است که بر علم غیب امام دلالت دارند. فرازهایی مانند: «حفظة سر الله» و «ارتضاکم لغیبه». بعد از مفهوم‌شناسی این فرازها، نحوه دلالت آن‌ها بر مطلب مورد بحث توضیح داده شده است. سپس گستره علم غیب امام بر اساس فرازهای ذکر شده بررسی شده و با توجه به ظهور متفاوت برخی روایات در این زمینه که سبب اختلاف نظر در بین

۱. دانش آموخته سطح ۳ رشته کلام اسلامی جامعه الزهراء علیها السلام.

اندیشمندان شده است، به بررسی اجمالی این روایات و جمع آن‌ها با مسئله مورد بحث پرداخته شده است که نتیجه آن اثبات علم غیب به نحو غیر ذاتی و به اذن خداوند برای معصومین علیهم السلام است؛ به طوری که گستره آن، هرآنچه را که امکان دارد انسان ممکن الوجود بدان برسد، شامل می‌شود.

واژگان کلیدی: علم غیب، امام، زیارت جامعه کبیره، گستره علم امام.

مقدمه

امام، در علم کلام، به معنای «رهبر جامعه بشری به عنوان جانشین پیامبر اسلام ﷺ» است. بر اساس روایات فریقین، شناخت امام بر هر مسلمانی ضروری است. در بین مباحث امام‌شناسی، شناخت علم امام و از بین مصادیق آن، علم غیب امام، از مهم‌ترین مباحثی است که نقشی اساسی در شناخت جایگاه امام دارد. منظور از غیب، اموری است که به طور معمول از خرد و حواس انسان پنهان است. با نگاه به دیدگاه‌های اندیشمندان مسلمان، به دست می‌آید که در مورد احاطه‌ی امام بر غیب، بین علما اختلاف نظر وجود دارد. از نظر شیعه امامیه، بیانات امامان معصوم علیهم السلام حجت و راهنمای به واقع است؛ بنابراین، با وجود این اختلافات، ضروری است، برای رسیدن به حقیقت و شناخت هرچه بهتر امام، به بیانات خود آن بزرگواران، مراجعه نماییم.

زیارت جامعه کبیره که از بیانات امام علی النقی علیه السلام است، بیانگر جایگاه حقیقی امام و منشور بلند امام‌شناسی است. شرح‌ها و تألیفات مختلفی در مورد این زیارت‌نامه، صورت گرفته است؛ اما در بین این آثار، نوشتاری مستقل با نگرش موضوعی خاص در مورد علم غیب امام، کمتر به چشم می‌خورد. در این پژوهش که انتساب زیارت جامعه کبیره به امام هادی علیه السلام مفروض گرفته شده است، تلاش بر این است که علم غیب امام، بر اساس این زیارت‌نامه بررسی شود و به این سؤال‌ها پاسخ داده شود که:

بر اساس زیارت جامعه کبیره آیا امام به امور نهانی علم دارد؟ کدام فزاهای زیارت بر این مطلب دلالت دارند؟ نحوه دلالت آن‌ها چگونه است؟ گستره علم غیب امام بر

اساس زیارت جامعه کبیره چگونه است؟ و با روایات مرتبط که در ظاهر متعارض به نظر می‌رسند، چگونه قابل جمع است؟

۱. فرازهای مرتبط با علم غیب امام در زیارت جامعه کبیره

«غیب» مقابل حضور و شهادت به کار می‌رود:

«عَالِمُ الْغَيْبِ وَالشَّهَادَةِ (انعام: ۷۳)؛ از پنهان و آشکار با خبر است.»

در لغت به چیزی غیب، گفته می‌شود که از حواس و یا علم انسان پنهان است.

«أصل صحيح يدلُّ على تسُّرُّ الشئ عن العيون.» (ابن فارس، ۱۴۰۴، ج ۴، ص ۴۰۳ /

راغب اصفهانی، ۱۴۱۲، ص ۶۱۶)

در این پژوهش منظور از غیب، اموری است که به طور معمول از خرد و حواس انسان پنهان است و تنها انسان‌های خاص، از طرق غیرعادی مانند الهام و مکاشفات، با افاضه و عنایت ویژه خداوند، بدان دست پیدا می‌کنند.

بر اساس روایات فراوان، امامان علیهم‌السلام به اذن و تعلیم الهی به امور غیبی علم داشتند. این روایات، ابعاد مختلفی از احاطه‌ی ایشان بر غیب را بیان می‌کند؛ ابعادی مانند آگاهی از بلایا و منایا و انساب، آگاهی از گفتار پرندگان، آگاهی از آنچه در آسمان و زمین است، آگاهی از وقایع شب و روز، علم به آنچه بوده و خواهد بود و ... (صفا، ۱۴۰۴، ص ۱۱۸-۱۲۹ / کلینی، ۱۴۰۷، ج ۱، ص ۲۵۶-۲۶۲)

گرچه این دسته از روایات، نیازمند بررسی دقیق‌تری است، ولی از مجموع آن‌ها دست‌کم می‌توان چنین استفاده کرد که، ائمه علیهم‌السلام به چنان مرتبه‌ی والا از دانش و معرفت رسیده‌اند که عقل و حس بشر عادی، از دست‌یابی به آن ناتوان است. فرازهایی از زیارت جامعه کبیره هم بر علم غیب امام دلالت دارد که در ادامه توضیح آن‌ها خواهد آمد:

۱.۱. «حفظه سرالله»

۱.۱.۱. مفهوم شناسی

«حفظه» جمع حافظ، از ریشه «حفظ» است. واژه حفظ به معنای نگهداری چیزی از ضایع

شدن و تلف گشتن است. (مقری فیومی، ۱۴۱۴، ج ۲، ص ۱۴۲)
 یکی از معانی «سر» مقابل «اعلان» است و به چیزی گفته می شود که کتمان می گردد.
 (مقری فیومی، ۱۴۱۴، ج ۲، ص ۲۷۳)

۱.۱.۲. دلالت فراز

بر طبق این فراز، امامان علیهم السلام حافظان و نگهبانان سرالهی هستند. دو مطلبی که می بایست در این فراز بررسی شود این است که اولاً آیا حافظ اسرار خداوند بودن، بر عالم بودن نسبت به آن ها دلالت دارد؟ و دوم اینکه منظور از اسرار الهی چیست؟ آیا بر غیب که مورد این بحث است، دلالت دارد؟

در مورد سؤال اول، چون سراز امور غیرمادی است، محل حفظش جدای از خود حافظ نیست؛ بلکه کسی که حافظ سراسر است، آن را در سینه خود دارد و آن سر در نزد اوست و چون علم همان حضور معلوم نزد عالم است، (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱، ج ۶، ص ۱۶۳) این فراز بر علم امام، از سرالهی دلالت دارد.

اما در مورد سؤال دوم، همان طور که گفته شد، «سر» مقابل «اعلان» است و به چیزی گفته می شود که کتمان می گردد. بخشی از اسرار خداوند، حریم و قلمرو خداوند متعال است، اختصاص به او دارد و علم کسی بدان راه ندارد؛ مانند علم به ذات حق تعالی. بخش دیگر این اسرار، بر اساس روایات در اختیار بندگان شایسته قرار می گیرد که رسول اکرم و اهل بیت ایشان علیهم السلام بیش از هرکسی از این علوم و اسرار، بهره مند شده اند. (جوادی آملی، ۱۳۸۶، ج ۲، ص ۱۷۲) حضرت امیرمؤمنان علیه السلام می فرماید:

انْدَجَتْ عَلَيَّ مَكْنُونِ عِلْمٍ لَوْ جُحْتُ بِهِ لَأَضْطَرَبْتُمُ اضْطِرَابَ الْأَرْشِيِّ فِي الطَّوِيِّ الْبَعِيدَةِ؛
 (نهج البلاغه (للصبحي صالح)، خطبه ۵) اسراری در سینه دارم که اگر بیان کنم،
 همانند ریسمان آویخته در چاه عمیق، به لرزه و اضطراب در می آید.

در مورد تفاوت «سر» و «غیب» و ارتباط آن ها با یکدیگر گفته شده است که غیب به اموری گفته می شود که خود به خود مخفی و ناپیدا است. از این رو افراد عادی معمولاً به آن دسترسی ندارند؛ نه اینکه اصراری بر مخفی نگه داشتن و پنهان کردن آن باشد. اما

«سَرّ» به اموری گفته می‌شود که بر مخفی کردن و پنهان نگه داشتن آن اصرار باشد. بدین ترتیب، اخباری که مشهود نیست و بنا بر مخفی کردن آن است، هم سَرّ است و هم غیب؛ برخلاف اخبار دیگر که تنها غیب است. پس هر سَرّی غیب است، اما هر غیبی سَرّ نیست. بنابراین، سَرّ از خفای بیشتری برخوردار است و در مقایسه با غیب، در مرتبه بالاتری قرار دارد. (جوادی آملی، ۱۳۸۶، ج ۳، ص ۴۳۴-۴۳۷)

۱.۲. «از تَضَاكُم لَغَيْبِهِ وَ اخْتَارَكُم لِسِرِّهِ»

۱.۲.۱. مفهوم شناسی

«إِرتَضَى» صیغه اول ماضی باب افتعال از ریشه «رضو» (ابن فارس، ۱۴۰۴، ج ۲، ص ۴۰۲ / حسینی زبیدی، ۱۴۱۴، ج ۱۹، ص ۴۶۲) است. «رضاً» مخالف سَخَط (ابن فارس، ۱۴۰۴، ج ۲، ص ۴۰۲ / ابن منظور، ۱۴۱۴، ج ۱۴، ص ۳۲۳) و به معنای خوشنودی (قرشی، ۱۴۱۲، ج ۳، ص ۱۰۲) و موافقت میل با آنچه با آن مواجه شده (مصطفوی، ۱۳۶۸، ج ۴، ص ۱۵۲) هست. بعضی از لغت پژوهان معنای «إِرتَضَى» را همان معنای ثلاثی مجرد آن دانسته‌اند و بین این دو فرقی نگذاشته‌اند. (مقری فیومی، ۱۴۱۴، ج ۲، ص ۲۲۹) اما برخی دیگر از آنان گفته‌اند: «إِرتَضَى» معنای اضافه‌ای را در بردارد که همان رضایت اختیاری داشتن نسبت به امری است. (مصطفوی، ۱۳۶۸، ج ۴، ص ۱۵۴: ارتضاء: فهو اختیاری الرضا، أي الرضا طوعاً و رغبةً.) توضیح اینکه گاهی انسان به امری رضایت می‌دهد، اما در نهان خود از آن کراهت دارد؛ مانند کسی که از روی اضطرار و نیاز، کالای مورد علاقه‌اش را می‌فروشد. در اینجا می‌گویند: «رضی بالبیع؛ به فروختن راضی شد.» اما اگر نسبت به چیزی هیچ کراهتی نداشته باشد و از صمیم قلب پذیرای آن امر گردد، می‌گویند: «إِرتَضَى». بنابراین، مرتضی بودن، بالاتراز مرضی بودن است. (جوادی آملی، ۱۳۸۶، ج ۳، ص ۱۸۵)

«اختار» در اصل «إِختیر»، صیغه نخست ماضی باب افتعال از ریشه «خیر» است. اصل ماده این ریشه به معنای انتخاب و گزینش شیء و برتری دادن آن بر دیگری است و دو قید «گزینش» و «برتری دادن» در معنای این واژه وجود دارد. (مصطفوی، ۱۳۶۸، ج ۳، ص ۱۵۹)

۱.۲.۲. دلالت فراز

فراز «ارتضاکم لغیب» به آیه: «عالم الغیب فلا ینظر علی غیبه أحدًا إلا من ارتضی من رسول؛ (سوره جن: آیه ۲۶-۲۷) دانای غیب اوست و هیچ کس را بر اسرار غیبش آگاه نمی سازد، مگر رسولانی که آنان را برگزیده است.» اشاره دارد که خدا را عالم به غیب می داند و آگاهی دیگران از غیب را بدون رضایت و پسند او ممتنع می شمارد. طبق این فراز، اهل بیت علیهم السلام نیز کسانی هستند که خداوند آن‌ها را برای غیب خود پسندیده است؛ یعنی آن‌ها را از امور غیبی آگاه کرده است.

فرازهای دیگری از زیارت نیز، به این مطلب اشاره دارد:

«رضیکم ... حفظة لسره»؛ خداوند شما را به عنوان حافظان سر خویش، پسندید و «فبحق من ائتمنکم علی سیره»؛ پس به حق خدایی که شما را امین بر راز خود قرار داد.

بر طبق این فرازها اهل بیت علیهم السلام حافظان و امینان سرالهی، معرفی شده‌اند که بر آگاهی ایشان به این اسرار دلالت دارد.

پشت سر هم قرار گرفتن دو جمله «ارتضاکم لغیب» و «اختارکم لسره» این سؤال را به وجود می آورد که این دو جمله چه تفاوتی با یکدیگر دارد؟ آیا از نظر معنا مشترک است و برای تأکید تکرار شده است؟ یا اینکه افزون بر تأکید، معنای جدیدی نیز افاده می کند؟ پاسخ به این پرسش به بررسی تطبیقی واژه‌های به کار رفته در این جمله نیاز دارد که بسیار مختصر به آن پرداخته می شود:

در تفاوت سرو غیب، گفته شد که سرّ، از خفای بیشتری برخوردار است و در مقایسه با غیب، در مرتبه بالاتری قرار دارد. در نتیجه، ذکر «سرّ» پس از «غیب» در این جمله از زیارت، ذکر خاص پس از عام است و برخوردار از آن، مقام برتری را می طلبد. (جوادی آملی، ۱۳۸۶، ج ۳، ص ۴۳۷)

همان گونه که در مفهوم شناسی این فرازها گذشت، «ارتضاء» که ثلاثی مزید است، به معنای رضایتی است که هیچ گونه کراهتی در آن نباشد و در حقیقت، رضایتی بیشتر

از ثلاثی مجرد این واژه، در آن مطرح است؛ اما «اختیار» بالاتر از آن است؛ زیرا این واژه به معنای برگزیدن و برتری دادن می‌آید، درحالی‌که «رضا» و «ارتضا» ممکن است چنین نباشد؛ مثلاً معلمی پس از حاضر شدن در کلاس درس، متوجه می‌شود برخی از شاگردان یا همه آنان نامطلوب هستند، با این حال او برای هدف ویژه‌ای که دارد، راضی می‌شود در آنجا تدریس کند. گاهی پس از حاضر شدن در کلاس درس، متوجه می‌شود، شاگردان خوبی نصیب او شده است؛ بنابراین نه تنها به تدریس آنان راضی می‌شود، بلکه کمال رضایت را نسبت به آن دارد؛ یعنی ارتضاء پیدا می‌کند. صورت سوم آن است که معلم از میان جمعی از شاگردان مطلوب و داوطلب خود، افرادی را برمی‌گزیند و آنان را انتخاب می‌کند؛ در اینجا می‌گویند: شاگردانی را اختیار و انتخاب کرد. طبعاً این شاگردان از موقعیت ممتازی برخوردارند. پس اختیار، بالاتر از ارتضاء است. بنابراین، هریک از دو واژه «اختار» و «لستره» در مقایسه با «ارتضی» و «لغیبه» مقامی برتر و بالاتر را برای ائمه علیهم‌السلام اثبات می‌کند. (جوادی آملی، ۱۳۸۶، ج ۳، ص ۴۳۷)

۲. گستره علم غیب امام براساس زیارت جامعه کبیره

مسئله مهمی که در این فرازا جای بحث و بررسی دارد، این است که آیا فرازهای یاد شده بر علم امام به تمامی امور غیبی دلالت دارد یا بر علم به بخشی از امور غیبی سازگار است؟ اگر تنها علم به بخشی از امور غیبی و اسرار خداوند مقصود باشد، عناوینی چون حافظان اسرار خداوند، به طور مطلق درست نیست؛ بلکه باید گفته شود مثلاً حافظ فلان علم غیب خداوند؛ بنابراین، از این تعابیر به تنهایی و بدون در نظر گرفتن قرائن دیگر، نوعی جامعیت به دست می‌آید؛ زیرا همه تعابیر، به طور مطلق به کار رفته‌اند؛ مگر اینکه با روایات و قرائن دیگر این اطلاق، مقید گردد.

در برخی روایات، برای خداوند دو علم ذکر شده است: یکی مخصوص ذات خداوند که هیچ موجودی از آن اطلاع ندارد و دیگر علمی که به ملائکه، انبیاء و سایر مخلوقات افاضه می‌کند. امام صادق علیه‌السلام فرمودند:

إِنَّ لِلَّهِ عَزَّ وَجَلَّ عِلْمَيْنِ عِلْمًا عِنْدَهُ لَمْ يُطْلَعْ عَلَيْهِ أَحَدٌ مِنْ خَلْقِهِ وَ عِلْمًا نَبَذَهُ إِلَيَّ

مَلَائِكَتِهِ وَرُسُلِهِ فَمَا نَبَذَهُ إِلَى مَلَائِكَتِهِ وَرُسُلِهِ فَقَدِ اثْمَتِي إِلَيْنَا؛ خدای عز و جل را دو گونه علم است: ۱. علمی که نزد خود اوست و هیچ کس از مخلوقش را از آن آگاه نساخته است. ۲. و علمی که به سوی ملائکه و رسولانش افکنده است؛ پس آنچه به سوی ملائکه و رسولانش افکنده، به ما رسیده است. (کلینی، ۱۴۰۷، ج ۱، ص ۲۵۵. رک. باب أَنَّ الْأَيْمَةَ عَلَيْهِ السَّلَامُ يَعْلَمُونَ جَمِيعَ الْعُلُومِ الَّتِي خَرَجَتْ إِلَى الْمَلَائِكَةِ وَالْأَنْبِيَاءِ وَالرُّسُلِ عَلَيْهِ السَّلَامُ)

زیرا علم ذاتی خداوند، بسیط و نامتناهی است و هیچ موجود ممکن الوجودی را به آن راه نیست. اما علم فعلی خداوند، چون محدود است، آگاهی انسان کامل معصوم از آن کاملاً ممکن است. (جوادی آملی، ۱۳۸۵، ج ۴، ص ۱۳۱) بنابراین آن دسته از اسرار خداوند که حریم و قلمرو خاص خداوند متعال است، اختصاص به او دارد و علم کسی بدان راه ندارد؛ مانند علم به ذات حق تعالی؛ اما باقی اسرار و امور غیبی خداوند، در اختیار رسول اکرم و اهل بیت ایشان علیهم السلام قرار گرفته است.

برخی از متکلمین امامیه، به علم تام و همه جانبه امام اعتقاد ندارند. صاحبان این دیدگاه معتقدند، ضرورتی ندارد، امام به تمام امور جهان به طور جزئی و تفصیلی آگاه باشد. ایشان علومی مثل علم به حوادث آینده، علم به صنایع و زبان‌ها و ... را لازمه امر امامت ندانسته و برخوردار بودن از آن را عقلاً واجب نمی‌دانند. (به طور نمونه: طوسی، ۱۳۸۲، ج ۱، ص ۲۵۲-۲۵۴) این گروه از نظر عقلی، علم تام و همه جانبه را لازمه امر امامت نمی‌دانند؛ بدین معنا که عقلاً ضرورت ندارد، امام علم تام و همه جانبه داشته باشد، گرچه هیچ منع عقلی هم در این مسئله وجود ندارد.

رویکرد کلامی غالب در بین متکلمین متقدم امامیه، مانند شیخ مفید (مفید، ۱۴۱۳، ص ۶۹-۷۰)، سید مرتضی (علم الهدی، ۱۴۱۰، ج ۳، ص ۱۶۳-۱۶۶) این است که گرچه امام گاهی علم به غیب دارد، اما این علم، تفصیلی نبوده و ضروری ایشان نیست و گرایش عمده بر محدودیت علم امام است. اما در قرون اخیر، بزرگانی همچون علامه محمد حسین مظفر (مظفر، ۱۳۴۹، ص ۱۲) و علامه طباطبایی (طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۱۸، ص ۱۹۲-۱۹۴) بر نامحدود بودن علم معصومان علیهم السلام تأکید دارند. (رهبری، ۱۳۹۴، ص ۲۳ / اوجاقی، ۱۳۸۸، ص ۱۰۹-۱۱۱ / نادم،

یکی از ریشه‌های این اختلاف، ظهور متفاوت برخی روایاتی است که در این موضوع، نقل شده است. برای هرکدام از دیدگاه‌ها دلایل روایی وجود دارد. با توجه به دلالت فرازهای زیارت جامعه کبیره برگستره علم غیب امام و در مقابل، وجود روایاتی که بر محدودیت علم امام دلالت دارند، ناگزیر از بررسی اجمالی این روایات و جمع آن‌ها با مسئله مورد بحث هستیم.

۳. روایات وارده در مورد تام یا محدود بودن علم امام

در بسیاری از روایات، این مسئله مطرح شده است که ائمه علیهم‌السلام از همه امور گذشته و آینده آگاه‌اند. به طور مثال در کافی بابی با عنوان «أَنَّ الْأَئِمَّةَ ع يَعْلَمُونَ عِلْمَ مَا كَانَ وَ مَا يَكُونُ وَ أَنَّهُ لَا يَخْفَى عَلَيْهِمُ الشَّيْءُ صَلَوَاتُ اللَّهِ عَلَيْهِمْ» (کلینی، ۱۴۰۷، ج ۱، ص ۲۶۰-۲۶۲) آمده است. در بصائر الدرجات نیز بابی با عنوان «فی علم الأئمة بما فی السماوات والأرض والجنة والنار وما كان وما هو كائن إلى يوم القيامة» (صفار، ۱۴۰۴، ص ۱۲۷-۱۲۸) وجود دارد که محتوای روایات کتاب کافی را می‌رساند.

از امام علی علیه‌السلام درباره علم پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم پرسیدند، حضرت در پاسخ فرمودند:

عَلِمَ النَّبِيُّ عِلْمَ جَمِيعِ النَّبِيِّينَ وَ عِلْمَ مَا كَانَ وَ عِلْمَ مَا هُوَ كَائِنٌ إِلَى قِيَامِ السَّاعَةِ ثُمَّ قَالَ وَ الَّذِي نَفْسِي بِيَدِهِ إِنِّي لَأَعْلَمُ عِلْمَ النَّبِيِّ ص وَ عِلْمَ مَا كَانَ وَ مَا هُوَ كَائِنٌ فِيمَا بَيْنِي وَ بَيْنَ قِيَامِ السَّاعَةِ؛ (صفار، ۱۴۰۴، ص ۱۲۷) علم پیامبر، علم همه پیامبران و علم آنچه واقع شده و علم آنچه تا روز قیامت واقع خواهد شد، است. سپس فرمودند: قسم به خدایی که جانم به دست اوست، همانا من علم پیامبر و و علم آنچه واقع شده و علم آنچه بین من و روز قیامت واقع خواهد شد را می‌دانم. از طرفی در برخی روایات از عدم علم امام به برخی موضوعات خبر داده شده است که بر محدودیت علم ایشان نسبت به آن موضوعات، اشاره دارد؛ مانند زمانی که شتر پیامبر اکرم صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم هنگام برگشت به تبوک گم شد، هیچ‌کس نمی‌دانست کجاست. برخی از منافقان از ماجرا استفاده سوء کردند و این زمزمه را سردادند که او چگونه پیامبری است و چگونه ادعای اخبار از آسمان را دارد که جای شتر گم شده خود را نمی‌داند. پیامبر

خدا ﷻ با شنیدن این جمله فرمودند:

«وَاللّٰهُ اِنِّيْ لَا اَعْلَمُ اِلَّا مَا عَلَّمَنِي رَبِّيْ وَفَدَّ اُخْبَرَنِيْ اَنْهَا فِيْ وَاْدِيْ كَذَا مُتَعَلِّقٌ زِمَامُهَا بِشَجَرَةٍ؛ (ابن شهر آشوب مازندرانی، ۱۳۷۹، ج ۱، ص ۱۳۱ رک قطب الدین راوندی، ۱۴۰۹، ج ۱، ص ۱۰۲) به خدا سوگند من چیزی جز آنچه پروردگارم به من می آموزد، نمی دانم و اکنون خدا مرا خبر داد که شترمن در فلان صحرا است و زمام آن به درختی آویزان است.»

هم چنین آیات و روایاتی بیان شده است که علم غیب را محصور در خداوند می داند که با علم دیگران نسبت به غیب ظاهراً در تعارض است؛ مانند آیه:

«وَعِنْدَهُ مَفَاتِيْحُ الْغَيْبِ لَا يَعْلَمُهَا اِلَّا هُوَ؛ (انعام: ۵۹) کلیدهای غیب، تنها نزد اوست؛ و جز او، کسی آن ها را نمی داند.»

در جمع این دودسته از آیات و روایات، پاسخ های قانع کننده ای بیان شده است که در ادامه به طور مختصر بیان می شود:

۴. جمع دلالتی روایات و زیارت جامعه کبیره

در جمع این آیات و روایات پاسخ های مختلفی ذکر شده است. لازم به ذکر است، در این پژوهش، به دنبال داوری نسبت به این پاسخ ها نبوده، صرفاً مهم ترین این نظرات طرح شده و جمع آن ها با فرازهای زیارت جامعه کبیره، بررسی می شود. مهم ترین این پاسخ ها عبارت اند از:

الف) گاهی ائمه اطهار علیهم السلام در شرایطی مانند تقیّه و هراس از حکومت های ظالم، کم ظرفیتی مخاطب و یا ... قرار می گرفتند که ناچار به انکار علم غیب می شدند و خود را افرادی عادی جلوه می دادند. (طباطبایی و مظفر، ۱۳۸۶، ص ۹۹-۱۰۳ / جوادی آملی، ۱۳۸۶، ج ۲، ص ۲۲۰) با توجه به پاسخ دوم - علم ذاتی و بالاصاله نداشتن امام - می توان انکار امام را بر آن اساس دانست.

سدیر می گوید: من و گروهی دیگر در محضر امام صادق علیه السلام بودیم که ناگهان امام علیه السلام خشمناک از مجلس خارج شد. هنگامی که برگشت، فرمود:

«تعجب از کسانی است که گمان می‌کنند ما از غیب آگاهی داریم، درحالی‌که جز خدای عز و جل کسی از غیب آگاهی ندارد.»

سدیر می‌گوید: هنگامی که امام علیه السلام برخاست تا به اندرون برود، من و ابوبصیر و میسر همراه آن حضرت به اندرون رفتیم و گفتیم: «قربانت شویم، ما ... می‌دانیم شما از علم فراوانی برخوردار هستید، آیا آگاهی از غیب را به شما نسبت ندهیم؟» امام علیه السلام با اشاره به آیه «قُلْ كَفَى بِاللَّهِ شَهِيدًا بَيْنِي وَبَيْنَكُمْ وَمَنْ عِنْدَهُ عِلْمُ الْكِتَابِ؛ (رعد: ۴۳) بگو: کافی است که خداوند و کسی که علم کتاب نزد اوست، میان من و شما گواه باشند!» درحالی‌که با دستش به سینه مبارک خود اشاره می‌کرد، فرمودند:

«علم الكتاب و الله كَلَّه عندنا، علم الكتاب و الله كَلَّه عندنا؛ (صفار، ۱۴۰۴، ص ۲۳۱

/ کلینی، ۱۴۰۷، ج ۱، ص ۲۵۷ / العروسی الحویزی، ۱۴۱۵، ج ۲، ص ۵۲۲) دو بار فرمود: به

خدا سوگند که علم به همه کتاب، نزد ماست.»

آنچه سبب شد امام علیه السلام در میان جمع خاص، منکر آگاهی خویش از غیب شود، رعایت تقیه بود؛ زیرا نه تنها باید از دشمنان پرهیز می‌کردند، باید از شیعیان کم ظرفیت نیز که مطالب عمیق برایشان قابل هضم نبود یا با نقل نا به جا مایه دردسر برای خود یا ائمه علیهم السلام می‌شدند، پرهیز می‌کردند. (جوادی آملی، ۱۳۸۶، ج ۲، ص ۲۲۲)

ب) یکی دیگر از پاسخ‌هایی که در جمع این دودسته از روایات، از خود روایات به دست می‌آید، با توجه به غیر ذاتی بودن علم امام است. با این توضیح که علم خداوند ذاتی و بالاصاله است؛ اما علم ائمه اطهار علیهم السلام ذاتی و اصالتی نیست؛ بلکه موهبت الهی است. بنابراین، آیات و روایاتی که علم غیب را محصور در خداوند بیان می‌کند بر علم ذاتی و استقلالی خداوند دلالت دارد. (جوادی آملی، ۱۳۸۵، ج ۴، ص ۱۳۳ / همو، ۱۳۸۶، ج ۳، ص ۴۱۷ / زمردیان، ۱۳۷۱، ص ۵۰ / شریعتی، ۱۳۹۴، ش ۱۵، ص ۲۹ / اصغری نژاد، ۱۳۸۵، ش ۶۶، ص ۷۵ / هاشمی، ۱۳۹۳، ش ۳۲، ص ۶۳ / نادم و افتخاری، ۱۳۹۴، ص ۶۶-۶۷)

علم امام، با تمام گستردگی و امتیازاتش موهبتی از طرف خداوند است؛ نه آنکه آن را در ذات خود داشته و در کسب آن مستقل باشد. اساساً اصل هستی هر موجود امکانی، غیر ذاتی و وابسته به خداوند است؛ چیزی که هستی او وامدار خداوند واجب‌الوجود است،

همه صفات او نیز وابسته به آن علت است.

مردی از اهالی فارس از امام رضا علیه السلام پرسید: «آیا شما علم غیب می دانید؟» و ایشان از قول امام باقر علیه السلام فرمودند:

«يُبْسِطُ لَنَا الْعِلْمَ فَتَعْلَمُ وَ يُقْبِضُ عَنَّا فَلَا نَعْلَمُ؛ (کلینی، ۱۴۰۷، ج ۱، ص ۲۵۶) گاهی

علم برای ما گسترده می شود؛ پس علم غیب می دانیم و گاهی علم از ما گرفته می شود؛ پس علم غیب نمی دانیم.»

این روایت، بر غیر ذاتی بودن علم امام اشاره دارد.

(ج) پاسخی دیگر از سوی علامه طباطبایی و برخی دیگر از اندیشمندان، مطرح شده است. ایشان علم امام را در دو مقام تبیین می کنند:

۱. علم به حسب مقام ملکوتی امام:

امامان علیهم السلام در مرتبه ملکوتی و ولایت کلیه، که حقیقت امامت آن ها است، به عنایت و اذن الهی مسلط بر همه عوالم هستی هستند و چیزی از احاطه علمی آنان مخفی نمی ماند. به بیان دیگر، تمام حوادث بزرگ و کوچک نظام هستی، حتی پلک زدن انسان ها، قیام و قعودشان، افتادن برگ از درخت و ... در معرض دید آن هاست و چیزی به نام زمان گذشته، حال و آینده برای آنان معنا ندارد. (طباطبایی، ۱۳۷۱، ش ۴۹، ص ۲۰-۲۴ / جوادی آملی، ۱۳۸۶، ج ۱، ص ۱۷۶)

۲. علم به حسب مقام ملکی امام:

این مرحله از علم امام، دو گونه تبیین شده است:

الف) برخی قائل اند، امام هر چند به واقعیت همه مسائل آگاه است؛ اما در عمل، در اکثر مواقع از علوم غیر عادی خویش استفاده نمی کند؛ بلکه مانند سایر افراد بشر، مصلحت و تکلیف خود را از روی علم عادی تشخیص داده و براساس آن عمل می کند. هم چنین اینکه امام به اذن الهی به جزئیات همه حوادث، واقف است، تأثیری در اعمال اختیاری وی ندارد و آن علوم برای امام تکلیف آور نیستند؛ چون همه آن معلومات، حتمی الوقوع هستند و تکلیف مربوط به امور اختیاری است که فعل و ترک هر دو در اختیار مکلف

باشد. (طباطبایی، ۱۳۷۱، ش ۴۹، ص ۲۵)

ب) برخی دیگر قائل‌اند، در مرحله ماده و عالم طبیعت یعنی مرحله ناقص، امامان علیهم‌السلام مانند دیگران هستند؛ بدین معنا که شاید چیزی را نخواهند بدانند و از سیطره علم کنونی آن‌ها خارج باشد. در این مقام هرچه را بخواهند بدانند، به ادنی توجهی از آن مطلع می‌شوند. تفاوتشان با دیگران این است که دیگران به خزانه بی‌پایان علم، راهی ندارند؛ بنابراین ممکن است بخواهند چیزی را بدانند، ولی نتوانند؛ اما امامان معصوم علیهم‌السلام که کلیددار و خازن آن خزانه بی‌پایان اند، هرچه را که بخواهند، می‌توانند بدانند. (جوادی آملی، ۱۳۸۶، ج ۱، ص ۱۷۶)

طبق این دیدگاه، آنگاه که از تام بودن بالفعل علم امام صحبت می‌شود، مربوط به حقیقت ملکوتی و مقام نورانی وجود امام است؛ گرچه لازم نیست در مقام عنصری، علم ایشان به همه چیز بالفعل باشد؛ بلکه دانستن برخی امور به اراده خود ایشان است. از این ویژگی به «ارادی بودن علم امام» تعبیر می‌شود. یعنی هنگامی که اراده کنند چیزی را بدانند، می‌دانند و تا اراده نکنند، بالفعل نمی‌دانند؛ چنان‌که عدم آگاهی آنان نیز ارادی است. (جوادی آملی، ۱۳۸۶، ج ۳، ص ۴۲۱ / امینی، بررسی مسائل کلی امامت، ص ۲۸۰-۲۸۱ / زمردیان، ۱۳۷۱، ص ۳۲۱) از این رو امام صادق علیه‌السلام فرمودند:

«إِنَّ الْإِمَامَ إِذَا شَاءَ أَنْ يَعْلَمَ عُلْمَ؛ (کلینی، ۱۴۰۷، ج ۱، ص ۲۵۸) همانا وقتی امام

بخواهد چیزی را بداند، آموخته می‌شود.»^۲

البته باید توجه داشت که اگرچه علم امام به اراده و خواست او بستگی دارد و هرچه را بخواهد بداند، خواهد دانست، اما اراده آنان تابع اراده و مشیت خداست و تا خدا اراده نکند، آنان نیز اراده نخواهند کرد. (جوادی آملی، ۱۳۸۶، ج ۱، ص ۱۷۸)

همان‌طور که در زیارت جامعه کبیره در شأن این بزرگواران؛ می‌خوانیم:

«الْعَامِلُونَ بِأَرَادَتِهِ؛ عمل‌کنندگان بر اساس اراده خداوند.»

و در جای دیگر می‌خوانیم:

«لَهُ تَسْلِيمُونَ وَ بِأَمْرِهِ تَعْمَلُونَ؛ فقط تسلیم خدا هستید و فقط به امر او

عمل می‌کنید.»

برخی اندیشمندان این قسم از علم امام را، با ویژگی «تام بودن شأنی و محدود بودن

فعلی علم امام» بیان می‌کنند و منظور از تام بودن علم امام را، تام بودن شأنی می‌دانند نه تام بودن فعلی؛ یعنی به محض آنکه امام دانستن چیزی را اراده کند یا به آن نیاز داشته باشد، خداوند با شیوه‌های مختلف مانند القای روح القدس، الهام به قلب و... این علوم را در اختیار ایشان قرار می‌دهد:

مقصود از روایاتی که ظهور در تام بودن علوم ائمه علیهم‌السلام دارند، فعلیت این علوم نیست، بلکه آن است که ائمه این علوم را به طور شأنی دارند؛ یعنی به محض آنکه اراده کنند یا به آن نیاز داشته باشند، در اختیار آنان قرار می‌گیرد... در کاربردهای عرفی... اگر کسی پاسخ هر سؤالی را در یک رشته علمی می‌داند، به او عالم به آن رشته گفته می‌شود؛ برای عرف فرقی نمی‌کند که او دانش خود را در همان لحظه به شیوه‌های خاص مانند الهام دریافت کرده باشد یا از قبل آن را می‌دانسته است؛ بنابراین وقتی گفته می‌شود امام به همه علوم ممکن برای بشر، آگاه است، می‌تواند به این معنا باشد که هرگاه از او سؤالی شود جواب آن را می‌داند و هرگاه به علمی نیاز داشته باشد یا اراده کند، آن دانش در اختیار او قرار می‌گیرد. (هاشمی، ۱۳۹۳، ش ۳۲، ص ۶۴-۶۵ / همو، ۱۳۹۶، ص ۱۳۸-۱۴۰ و ص ۳۳۷-۳۴۹)

در برخی روایات نیز آمده است:

«إذا آزاد الإمام أن يعلم شيئاً أعلمه الله ذلك؛ (کلینی، ۱۴۰۷، ج ۱، ص ۲۵۸) اگر امام بخواهد چیزی را بداند، خدا آن را به او می‌آموزد.»

این تدریج، در فعلیت یافتن علوم ائمه اطهار علیهم‌السلام نه به خاطر عدم استعداد نفس آن‌ها، بلکه به خاطر عدم استعداد دنیا و محدودیت بدن مادی است. (بنی سعید لنگرودی، ۱۳۹۰، ص ۹۴)

یک جواب، در جمع بین دودسته روایاتی که بیان شد و در ابتدا ناسازگار و متعارض به نظر می‌آیند، با توجه به همین قسم از علم امام است. روایاتی که در ظاهر امام را نسبت به برخی مسائل، بی اطلاع نشان می‌دهد، مربوط به علم عادی و مقام عنصری امام است. در مقابل، برخی اندیشمندان با ادله گوناگون بر بالفعل بودن علم امامان علیهم‌السلام تأکید دارند و ارادی بودن علم امامان به معنایی که گفته شد را نمی‌پذیرند. ایشان در جمع ادله نقلی معارض، وجوه دیگری ذکر کرده‌اند که در مورد «الف» و «ب» به طور مختصر بیان شد.

(رک. مظفرنجفی، علم الامام علیه‌السلام، ص ۱۵۱-۲۵۲)

پاسخ‌های دیگری در جمع این دودسته از روایات، ذکر شده است، اما چون با فرازهای زیارت جامعه کبیره قابل تطبیق نبود، در اینجا ذکر نمی‌شود. مواردی مانند تام بودن اجمالی و محدودیت تفصیلی و تام بودن در بخشی و محدود بودن در بخشی دیگر. (هاشمی، ۱۳۹۶، ص ۳۳۱-۳۳۲ و همو، ۱۳۹۳، ش ۳۲، ص ۶۲-۶۷)

حال سؤال این است، سه پاسخی که در جمع این دودسته از روایات مطرح شد، چگونه با فرازهایی مانند «حفظة سرالله»، «ارتضاکم لغیبه» و ... که توضیح داده شد بر تام بودن علم غیب امام دلالت دارند، قابل جمع است؟

پاسخ:

پاسخ اول با تام بودن علم امامان علیهم‌السلام منافات ندارد؛ بلکه بر این مسئله توجه دارد که گاهی ایشان بنا بر مصالحی منکر تام بودن علمشان می‌شدند. در پاسخ دوم علم ذاتی و بالاصاله امام نفی شده است، نه مطلق علم تام داشتن امام.

با توجه به پاسخ سوم، تام بودن علم امام هم در مقام ملکوتی و هم در مقام عنصری قابل تبیین است؛ یعنی می‌توان از طرفی فرازهای مذکور را ناظر به مقام ملکوتی و نورانیت امام دانست که در این مقام، علم امام، تام است. یا اینکه این فرازها را ناظر به همین مقام عنصری امامان علیهم‌السلام بگیریم که باز دلالت این فرازها بر تام بودن علم امام، با دو دیدگاهی که در مورد علم ایشان در این مقام مطرح شد، قابل جمع است. با این توضیح که طبق دیدگاه اول، امام در این مقام عنصری هم علم کامل و تام دارد، گرچه از آن استفاده نکند و بر اساس دیدگاه دوم، این فرازها دلالت بر تام بودن شأنی علم امام دارند؛ بدین معنا که در همین مقام عنصری هرچه را اراده کنند، به اذن الهی از آن مطلع می‌شوند و شأنیت علم پیدا کردن به همه چیز را دارند.

بنابراین، نتیجه این بحث، اثبات علم غیب به نحو غیر ذاتی و به اذن خداوند برای معصومین علیهم‌السلام است؛ به طوری که گستره آن، هر آنچه را که امکان دارد انسان ممکن‌الوجود بدان برسد، شامل می‌شود و این یکی از امتیازات علم معصومین علیهم‌السلام بر سایر انسان‌ها است.

نتیجه گیری

از مطالب این مقاله این نتایج حاصل شد که: براساس زیارت جامعه کبیره خداوند متعال، اهل بیت علیهم السلام را برای غیب و سرّ خود، گزینش و انتخاب کرده و آن‌ها را از امور غیبی و اسرار خویش آگاه نموده است. از اطلاق تعابیر به کاررفته در زیارت، نوعی جامعیت برای علم غیب امام، به دست می‌آید. البته جامعیت نسبت به علم فعلی خداوند نه علم ذاتی او که بسیط و نامتناهی است و عقلا هیچ موجود ممکن الوجودی راه به آن ندارد. این مطلب با ظاهر برخی آیات و روایات که با علم غیب داشتن امام به طور کلی یا نسبت به برخی امور، منافات دارد، با وجوه مختلفی که اندیشمندان ذکر کرده‌اند، قابل جمع است و با توجه به اطلاق فرازهای زیارت جامعه کبیره این نتیجه به دست آمد که امام به اذن خداوند و به نحو تبعی نه ذاتی و استقلالی، احاطه غیبی نسبت به همه امور دارد. از مجموع مطالب گفته شده می‌توان نتیجه گرفت که علم امام، علمی ویژه و فراتراز علوم عادی بشر است. این مقام علمی ویژه، جایگاه بالای امامان شیعه علیهم السلام، امتیاز علم ایشان بر دیگران و مرجعیت علمی ایشان را روشن می‌سازد. مهم‌ترین دستاورد این پژوهش که امید است مورد توجه محققان قرار گیرد، این است که با دقت علمی و نگرش موضوعی خاص نسبت به ادعیه و سایر بیانات معصومین علیهم السلام می‌توان حقایق بسیار ارزشمندی را به دست آورد و این نوع پژوهش‌ها در مباحث علمی، می‌بایست بیشتر صورت گیرد.

ارجاعات

۱. معانی دیگری هم برای «سرّ» بیان شده است: السین والراء یجمع فروعه إخفاء الشیء و ما کان من خالصه و مستقرّه. معانی دیگر سر، در این گفتار مورد نظر نیست. (ابن فارس، ۱۴۰۴، ج ۳، ص ۶۷)
۲. برخی قائل‌اند: معنای این دسته از روایات این نیست که گاه نمی‌خواهند پس نمی‌دانند؛ بلکه همیشه می‌خواهند، در نتیجه می‌دانند. (مظفر نجفی، ۱۳۴۹، ص ۲۰۲ / طباطبایی و مظفر، ۱۳۸۶، ص ۹۸) در این کتاب، این مطلب براساس نظر مرحوم مظفر است.

فهرست منابع

* قرآن کریم

۱. ابن شهر آشوب مازندرانی، محمد بن علی، مناقب آل ابی طالب علیه السلام، جلد ۱، چاپ اول، نشر علامه، قم، ۱۳۷۹ ق.
۲. ابن منظور، محمد بن مکرم، لسان العرب، جلد ۱۴، چاپ سوم، دار الفکر للطباعة و النشر و التوزیع- دار صادر، بیروت، ۱۴۱۴ ق.
۳. ابن فارس، أحمد، معجم المقاییس اللغة، جلد ۲، ۳، ۴، چاپ اول، مکتب الاعلام الاسلامی، قم، ۱۴۰۴ ق.
۴. اصغری نژاد، محمد، «پژوهش در علم پیامبر صلی الله علیه و آله»، نشریه فرهنگ کوثر، شماره ۶۶، ۱۳۸۵.
۵. امینی، ابراهیم، بررسی مسائل کلی امامت، چاپ سوم، قم: مرکز انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم، ۱۳۷۴.
۶. اوجاقی، ناصرالدین، علم امام از دیدگاه کلام امامیه (از قرن اول تا هفتم هجری)، چاپ اول، قم: انتشارات مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی رحمته الله علیه، ۱۳۸۸.
۷. بنی سعید لنگرودی، سید محمدجواد، شرب مدام در تبیین علم امام، چاپ اول، انتشارات نجفی، قم، ۱۳۹۰.
۸. جوادی آملی، عبدالله، ادب فنای مقربان: شرح زیارت جامعه کبیره، جلد ۱، چاپ پنجم، قم: نشر اسراء، ۱۳۸۶.
۹. _____، ادب فنای مقربان: شرح زیارت جامعه کبیره، جلد ۲، ۳ چاپ چهارم، قم: نشر اسراء، ۱۳۸۶.
۱۰. _____، ادب فنای مقربان: شرح زیارت جامعه کبیره، جلد ۴، چاپ اول، قم: نشر اسراء، ۱۳۸۵.
۱۱. حسینی واسطی زبیدی حنفی، محمد مرتضی، تاج العروس من جواهر القاموس، جلد ۱۹، چاپ اول، بیروت: دار الفکر للطباعة و النشر و التوزیع، ۱۴۱۴ ق.
۱۲. راغب اصفهانی، حسین بن محمد، مفردات ألفاظ القرآن، چاپ اول، بیروت- دمشق: دار القلم- الدار الشامیة، ۱۴۱۲ ق.

۱۳. رهبری، حسن، بازانديشی در علم امام، بی جا، تهران: انتشارات کویر، ۱۳۹۴.
۱۴. زمردیان، احمد، مقام ولایت در شرح زیارت جامعه کبیره، چاپ چهارم، بی جا، دفتر نشر فرهنگ اسلامی، ۱۳۷۱.
۱۵. شریعتی، غلام محمد، «علم امامان به غیب از منظر قرآن با تأکید بر دیدگاه علامه طباطبایی»، مجله قرآن شناخت، شماره ۱۵، بهار و تابستان ۱۳۹۴.
۱۶. شریف الرضی، محمد بن حسین، نهج البلاغة (للصبحي صالح)، چاپ اول، قم: هجرت، ۱۴۱۴ ق.
۱۷. شهرستانی، محمد بن عبد الکریم، الملل و النحل، چ سوم، ۱۳۶۴ ش، قم، الشریف الرضی.
۱۸. صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم، الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة، جلد ۶، چاپ سوم، بیروت: دار احیاء التراث، ۱۹۸۱ م.
۱۹. صفار، محمد بن حسن، بصائر الدرجات فی فضائل آل محمد صلی الله علیهم، چاپ دوم، قم: مکتبه آیه الله المرعشی النجفی، ۱۴۰۴ ق.
۲۰. طباطبایی، سید محمد حسین، المیزان فی تفسیر القرآن، جلد ۱۸، چاپ پنجم، قم: دفتر انتشارات اسلامی جامعه‌ی مدرسین حوزه علمیه قم، ۱۴۱۷ ق.
۲۱. طباطبایی، سید محمد حسین، «بختی کوتاه از علم امام»، نشریه نور علم، شماره ۴۹، بهمن ۱۳۷۱.
۲۲. _____، مظفر، محمد حسین، پژوهشی در باب علم امام، مقدمه، ترجمه و تحقیق شیروانی، علی، چاپ چهارم، قم: انتشارات دارالفکر، ۱۳۸۶.
۲۳. طوسی، محمد بن الحسن، تلخیص الشافی، جلد ۱، چاپ اول، قم: انتشارات المحبین، ۱۳۸۲.
۲۴. العروسی الحویزی، عبد علی بن جمعة، تفسیر نور الثقلین، جلد ۲، چاپ چهارم، قم: انتشارات اسماعیلیان، ۱۴۱۵ ق.
۲۵. علم الهدی، شریف مرتضی، الشافی فی الإمامة، جلد ۳، چاپ دوم، تهران: مؤسسه الصادق علیه السلام، ۱۴۱۰ ق.
۲۶. قرشی، علی اکبر، قاموس قرآن، جلد ۳، چاپ ششم، دارالکتب الإسلامیة، تهران، ۱۴۱۲.
۲۷. قطب الدین راوندی، سعید بن هبة الله، الخرائج و الجرائح، جلد ۱، چاپ اول، قم: مؤسسه امام مهدی عجل الله تعالی فرجه الشریف، ۱۴۰۹ ق.

۲۸. کفعمی، ابراهیم بن علی عاملی، البلد الامین و الدرع الحصین، چاپ اول، بیروت: مؤسسه الأعلمی للمطبوعات، ۱۴۱۸ ق.
۲۹. کلینی، محمد بن یعقوب، الکافی، جلد ۱، چاپ چهارم، تهران: دارالکتب الإسلامیة، ۱۴۰۷ ق.
۳۰. مصطفوی، حسن، التحقیق فی کلمات القرآن الکریم، جلد ۳، ۴، چاپ اول، تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، ۱۳۶۸.
۳۱. مظفر نجفی، محمد حسین، علم الامام علیه السلام، با مقدمه قاضی طباطبایی، سید محمد علی، ترجمه آصفی، محمد، بی جا، قم: چاپخانه مهراستوار، ۱۳۴۹.
۳۲. مفید، محمد بن محمد، المسائل العکبریة، چاپ اول، قم: انتشارات المؤتمر العالمی للشیخ المفید، ۱۴۱۳ ق.
۳۳. مقرئ فیومی، احمد بن محمد، المصباح المنیر فی غریب الشرح الکبیر للرافعی، جلد ۲، چاپ دوم، قم: موسسه دارالهجرة، ۱۴۱۴ ق.
۳۴. نادم، محمد حسن، علم امام (مجموعه مقالات)، چاپ اول، قم: انتشارات دانشگاه ادیان و مذاهب، ۱۳۸۸.
۳۵. _____، «علم غیب پیامبر و امام از نگاه متکلمین و فلاسفه»، نشریه امامت پژوهی، سال دوم، تابستان ۱۳۹۱.
۳۶. _____، افتخاری، سید ابراهیم، «منابع علم امام از نگاه متکلمان قم و بغداد»، فصلنامه تخصصی شیعه پژوهشی ۲، دوره ۱، شماره ۲، ۱۳۹۴.
۳۷. هاشمی، سید علی، «علم امام، تام یا محدود؟»، مجله مشرق موعود، شماره ۳۲، ۱۳۹۳.
۳۸. _____، ماهیت علم امام علیه السلام: بررسی تاریخی و کلامی، چاپ اول، قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی علیه السلام، ۱۳۹۶.



تأثیر مبانی و روش حدیثی شیخ حرّ عاملی رحمته الله علیه بر آراء کلامی وی

امّ البنین خالقیان^۱

چکیده

شیخ حرّ عاملی از جمله محدثین متکلم نیمه دوم قرن ۱۱ است که با رویکرد حدیثی به طرح مباحث کلامی پرداخته است. این مقاله درصدد آن است تا با بهره‌گیری از روش توصیفی - تحلیلی و با شیوه اسنادی - کتابخانه‌های، ضمن بیان مبانی و روش حدیثی شیخ حرّ رحمته الله علیه، تأثیر آن دورا بر آراء کلامی وی مورد بررسی قرار دهد. در این راستا، شیخ حرّ عاملی رحمته الله علیه بر اساس مبنای حجیت خبر واحد مقرون به قرینه، مفید علم بودن خبر متواتر و نیز اهتمام به بررسی سندی و مسئله فقه الحدیث و رجوع به مرجحات روائی در مقام تعارض به عنوان روش‌های حدیثی، به تحلیل و بررسی مسائل کلامی پرداخته‌اند.

کلیدواژه‌ها: شیخ حرّ عاملی، خبر واحد و متواتر، رفع تعارض، بررسی سندی و دلالتی،

کلام، حجیت، اصول و فروع

مقدمه

در رابطه با شخصیت شیخ حرّ عاملی رحمته الله علیه، مبانی حدیثی و روش کلامی وی، آثار متعددی نوشته شده است؛ از جمله مقالات «روش‌شناسی کلامی شیخ حرّ عاملی رحمته الله علیه در حوزه‌های تبیین، تنظیم و اثبات» و «روش‌شناسی کلامی شیخ حرّ عاملی رحمته الله علیه در حوزه‌های رفع شبهات و رد مکاتب معارض»، از محمد غفوری نژاد و امّ البنین خالقیان

۱. مدرس حوزه و دانشگاه، پژوهشگر پژوهشکده ادیان و مذاهب.

که به روش‌های نقلی و عقلی شیخ حرّ عاملی رحمته الله در اثبات و دفاع از آموزه‌های دینی و کلامی در حوزه‌های مختلف پرداخته است؛ و نیز مقاله «کارکردهای عقل در اندیشه کلامی شیخ حرّ عاملی رحمته الله»، از رضا برنجکار و ام‌البنین خالقیان نیز کارکردهای عقل نظری، عملی و ابزاری را در مقابل نقل از منظر حرّ عاملی مورد بررسی قرار داده است. پایان‌نامه «روش‌شناسی کلامی شیخ حرّ عاملی رحمته الله»، از ام‌البنین خالقیان نیز در بحث روش نقلی شیخ حرّ عاملی رحمته الله به حدیث هم اشاراتی داشته است. مقاله «روش‌شناسی کلامی شیخ حرّ عاملی رحمته الله»، از عبدالرحیم سلیمانی بهبهانی و مصطفی زارعی نیز به اعتبار سند و متن و تبیین‌های عقلی روایات قدری پرداخته است. مقاله «مبانی فهم حدیث از دیدگاه شیخ حرّ عاملی رحمته الله با تأکید بر کتاب الفوائد الطوسیه» از علی محمد میرجلیلی، به مبانی فقهی شیخ حرّ پرداخته است. ایشان در این مقاله به برخی از مبانی فهم حدیث از منظر شیخ حرّ پرداخته‌اند؛ و در مقاله‌ای دیگر با عنوان «لزوم توجه به اثبات متن حدیث قبل از ورود به فقه الحدیث از دیدگاه شیخ حرّ عاملی رحمته الله در الفوائد الطوسیه»، توجه به اعتبار کتب حدیث، اثبات صحت سند و سپس استدلال به حدیث را از جمله شیوه‌های اثبات متن در نظر شیخ حرّ می‌داند.

با این توضیح و با توجه به بررسی صورت گرفته، در رابطه با تأثیر مبانی و روش حدیثی شیخ حرّ رحمته الله بر آراء کلامی ایشان، اثری نگاشته نشده است و این مقاله با بهره‌گیری از آثار کلامی حدیثی شیخ حرّ رحمته الله همچون «اثبات الهداه بالنصوص و المعجزات»، «الفصول المهمه فی اصول الائمه»، در صدد پاسخ به این پرسش اساسی است که مبانی و روش حدیثی شیخ حرّ رحمته الله چه تأثیری بر برداشت‌های کلامی وی داشته است؟ فرضیه تحقیق آن است که شیخ حرّ عاملی رحمته الله بنابر مبانی حدیثی همچون حجیت خبر واحد محفوف به قرینه و مفید علم بودن خبر متواتر و نیز اهتمام به بررسی سندی و دلالی و مراجعه به مرجحات روائی به تبیین مباحث کلامی پرداخته است. مشخص نمودن مرجعیت حدیث به‌عنوان یک مهم در تبیین آموزه‌های کلامی، پرداختن به این تحقیق را ضروری می‌نماید.

۱. مبانی حدیثی شیخ حرّ عاملی رحمته اللہ علیہ

۱.۱. مفید علم بودن خبر متواتر

شیخ حرّ عاملی رحمته اللہ علیہ معتقدند اکثر احادیث کتب اربعه و کتب مورد اعتماد، متواتر است. (حرعاملی، ۱۴۰۹: ۲۷۲/۳۰: ۴۰۹) و در میان اخبار متواتر نیز، تواتر لفظی کمتر از تواتر معنوی است. وی در تعریف خبر متواتر می نویسد که خبر متواتر خبر جماعتی است که بنفسه مفید علم است؛ بدین جهت که محال است عادتاً همه آن ها بر کذب تبانی کنند. مفید علم و یقین بودن خبر متواتر امری معلوم و وجدانی است که هیچ عاقلی در آن شک نمی کند. اگر خبر متواتر مفید علم نباشد، علم به هیچ یک از پادشاهان و انبیاء گذشته و شهرهایی که ندیدیم حاصل نمی شود. (حرعاملی، ۱۴۲۵: ۴۰/۱)

شیخ حرّ عاملی رحمته اللہ علیہ مفید علم نبودن اخبار را مستلزم امور باطلی می داند. اولاً؛ مفید علم نبودن اخبار مستلزم آن است که اصلاً علمی وجود نداشته باشد؛ زیرا هر آنچه علم تصور شود، شبهات بسیاری به آن وارد است. ثانیاً؛ مستلزم تکلیف مالا یطاق می گردد؛ زیرا اخبار متواتری در طلب علم و یقین و نهی از عمل به شبهه وجود دارد، حال آنکه راهی برای کسب علم وجود ندارد و اخبار، ما را به علم نمی رساند. ثالثاً؛ مستلزم تناقض در کلام شارع می گردد؛ زیرا نصوص متواتر، طلب علم را واجب و عمل به ظن را حرام می داند. (حرّ عاملی، ۱۴۰۳: ۵۲۷) رابعاً؛ مفید علم نبودن اخبار، مستلزم این است که لفظ علم و یقین مهمل باشد؛ زیرا علم برای معنایی وضع نشده و چیزی وجود ندارد که بر آن، لفظ علم صدق کند. (حرعاملی، ۱۴۰۳: ۵۳۲)

شیخ حرّ عاملی رحمته اللہ علیہ مفید علم بودن اخبار را موافق با نص قرآن (حرعاملی، ۱۴۰۳: ۵۲۷) و مفید علم ندانستن اخبار را مخالف احادیث متواتر صحیح و صریحی می داند که قابل شمارش نیست و به بسیاری از این احادیث اشاره می کند. (حرعاملی، ۱۴۰۳: ۵۲۸)

وی در جواب کسانی که اخبار را مفید علم نمی دانند از برهان عقلی ذوحدین استفاده کرده و می نویسد آن ها به وسیله خبر بر مفید علم نبودن خبر استدلال کرده اند پس اگر اخباری که به وسیله آن استدلال کرده اند مفید علم باشد، حرف آن ها نقض می شود و اگر

این اخبار مفید ظن باشد، پس دلیلی بر حجیت این اخبار نیست. پس دلیل آن‌ها بنا بر هر دو فرض با حرف خودشان منافات دارد. (حرعاملی، ۱۴۰۳: ۵۳۳)

۱.۲. شرایط حصول علم در خبر متواتر

شیخ حرّ عاملی^{ره} معتقد است برای اینکه خبر متواتر، مفید علم باشد، باید شنونده خالی الذهن از شبهه باشد و از مخالف مضمون خبر متواتر تقلید نکند؛ وگرنه هر خبری بشنود آن را تکذیب یا تأویل می‌کند. وی در ادامه می‌نویسد این شرط را سید مرتضی ره مطرح نمود و عده‌ای از متأخرین با او موافق شدند. این شرط بسیار خوبی است و وجدان به‌عنوان دلیل برای اثبات آن کافی است. (حرعاملی، ۱۴۲۵: ۴۰/۱)

وی ملاک حصول علم در خبر متواتر را حالات راوی می‌دانند نه عدد راوی؛ لذا گاهی با کم‌تر از پنج نفر هم علم به خبری حاصل می‌شود و گاهی با صد نفر حاصل نمی‌شود. (حرعاملی، تحریر وسائل الشیعة، نسخه خطی کتابخانه مجلس، شماره بازایی ۳۶: ۶۸)

ایشان همچنین بیان می‌کنند که برخی عامه، تحقق تواتر را در کم‌تر از ده، دوازده و بیست نفر محقق نمی‌دانند و دلیلی که شایسته بیان باشد نیآورده‌اند تا مستحق جواب باشند. خاصه و عامه این نظر را به خاطر ضعف دلیل و مخالفت وجدان ردّ نموده‌اند. (حرعاملی، ۱۴۲۵: ۴۲/۱)

وی معتقد است که تواتر به مجرد اختلاف باطل نمی‌شود و وجود اختلاف از جاهل و معاند، تواتر را قطعاً از بین نمی‌برد. (حرعاملی، ۱۴۲۶: ۹۵) و نیز تعارض خبر متواتر با خبر واحد، بلکه با خبر جماعتی که تبانی آن‌ها بر کذب امکان دارد را، محال می‌داند. (حرعاملی، ۱۴۲۶: ۹۷)

۱.۳. جایگاه خبر متواتر در مسائل کلامی

شیخ حرّ عاملی^{ره} در اثبات حجیت و مفید علم بودن خبر متواتر به دلایل متعددی از جمله تشبیه به امور وجدانی و فطری و بدیهی، استناد می‌کند و ظنی بودن این اخبار را مخالف با وجدان و فطرت و بدیهیات می‌داند. وی بر اساس این مبنا معتقد است که

بسیاری از اعتقادات ما همچون خبر وجود حضرت عیسی، موسی، داود، سلیمان، نوح، ظهور معجزات ائمه و اعتقادات مذاهب مختلف ناشی از نقل اخبار است. پس بالوجدان درمی یابیم که از راه اخبار متواتر و خبر محفوف به قرائن به بسیاری از این خبرها از جهت دلالت و سند، علم و یقین حاصل می شود و این بدیهی است؛ (حرعاملی، ۱۴۰۳: ۵۲۵) چون از مقدمات عقلیه عادی و قطعی هستند که در آن شکی نیست و از وجدانیاتی هستند که شک در آن راهی ندارد. البته، زمانی که شبهه یا تقلید وجود نداشته باشد. (حرعاملی، ۱۴۰۳: ۳۱۶) آنچه در ادامه می آید برخی از مسائلی است که شیخ حرّ رحمته الله علیه یکی از ادله اثبات آن ها را تواتر اخبار می داند.

۱.۳.۱. متواتر بودن معجزات پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله

ایشان در اثبات ظهور معجزه از جانب پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله استدلال به تواتر اخبار کرده و می گوید: اخبار نصوص و معجزات از حد تواتر لفظی و معنوی تجاوز کرده است. (حرعاملی،

(۴۴/۱: ۱۴۲۵)

وی در این باره سلامت ذهن شنونده از شبهه و تقلید خلاف مضمون متواتر را از عوامل علم به خبر متواتر به شمار آورده و می گوید:

این شرطی است که سید مرتضی مطرح کرده اند و مورد قبول متأخرین نیز واقع شده است به گونه ای که اگر این شرط رعایت نشود هر خبری می تواند مورد تکذیب یا تأویل قرار گیرد و این نکته پاسخی مناسب است به یهود و نصاری که می گفتند: اگر معجزات پیامبر اسلام متواتر بود می بایست برای ما علم حاصل شود. (همان، ۴۰/۱)

۱.۳.۲. تواتر اخبار دال بر امامت و معجزات ائمه علیهم السلام

مرحوم عاملی همچنین در اثبات امامت و ولایت علی علیه السلام ضمن آنکه شرط قبولی دیگر معارف را اعتقاد به ولایت علی علیه السلام می دانند، آن را مختص به امت اسلامی ندانسته و بر این هستند که مسئله ولایت امام علی علیه السلام در دیگر امت ها هم مورد میثاق قرار گرفته

است و علاوه بر این، آن را از جهت روایات متواتر بر شمرده‌اند. (حرعاملی، ۱۴۰۲: ۲۳۷) وی روایات مربوط به امامت ائمه علیهم‌السلام را در میان شیعه و اهل سنت در حد تواتر معنوی می‌داند و بر اساس روایات حتی استناد به تواتر روایات در منابع اهل سنت نموده است. (حرعاملی، ۱۴۰۲: ۲۴۲)

ایشان در پاسخ به این شبهه که با توجه به تواتر و کثرت نصوص و معجزات بر امامت علی علیه‌السلام چرا عده‌ای به منازعه با او پرداختند و بر او مقدم شدند و امامت او را بعید شمردند، چنین می‌گوید: استبعاد و بعید شمردن دلیل بردّ چیزی نیست. به علاوه همانا قرآن و نقل متواتر دلالت می‌کنند بر اینکه انبیای گذشته با نص ظاهر و واضحی اوصیا و خلفای بعد خود را معرفی کردند ولیکن امتشان آن‌ها را قبول نکردند پس چگونه مثل آن را در این امت بعید می‌شمارند. (حرعاملی، ۱۴۲۵: ۱/۴۲)

شیخ حرّ عاملی رحمته‌الله شبهه‌ای در ردّ امامت علی علیه‌السلام بعد از پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم مطرح می‌کند. مضمون شبهه چنین است که بنا بر حدیث پیامبر در رابطه با علی علیه‌السلام که «انت منی بمنزله هارون من موسی»، هارون تقیه نکرد و بر منبر بالا رفت و حق خود را بیان کرد و مردم را به پیروی از خود دعوت کرد. اگر علی علیه‌السلام هم جانشین پیامبر بود، چرا به خاطر تقیه و خوف، این کارها را نکرد، از منبر بالا نرفت و دعوت نکرد؟ بنابراین، عامه بر صواب است. (حرعاملی، ۱۴۰۳: ۱۴) وی در جواب این شبهه با توجه به متواتر بودن حدیث می‌گوید که این حدیث بنا بر نظر فریقین چنین است «علی منی بمنزله هارون من موسی الا انه لا نبی بعدی»؛ لذا عدم توجه به استثنا، باعث شبهه شده است. استثنا منزلت نبوت که مختص به هارون است، موجب استثنا لوازم و توابع نبوت از علی علیه‌السلام می‌گردد؛ از جمله این لوازم، عدم جواز تقیه از جانب پیامبر است. پس هارون چون نبی بوده، نمی‌توانسته تقیه کند؛ ولی علی چون امام بوده نه نبی، می‌توانست تقیه کند. (همان، ۱۵)

۱.۳.۳. تواتر اخبار دال بر عصمت معصومین علیهم‌السلام

شیخ حرّ عاملی رحمته‌الله در اثبات عصمت معصومین علیهم‌السلام، به تواتر احادیث استناد می‌کنند. وی معتقد است که بنا بر تصریح قرآن و حدیث و حتی اعتراف مخالفان - مراد وی شیخ صدوق و موافقان وی است - شیطان هیچ‌گونه تسلطی بر معصوم ندارد که بتواند او

را به فراموشی دچار سازد و وقوع سهو حقیقی، از ناحیه خداوند اصلاً متصور نیست. (همان، ۱۳۷۶: ۷۵) وی در این باره به تواتر احادیث مربوط به عصمت معصومین علیهم السلام تمسک نموده و می‌گوید:

روایات و جوب تسلیم در مقابل گفته‌ها و اعمال ائمه علیهم السلام بسیار است و این با احتمال سهو سازش ندارد. (همان، ۹۸)

شیخ حرّ رحمته الله علیه در این باره به نقل روایتی از امام صادق علیه السلام می‌پردازد که: هر که بدون شنیدن و فراگرفتن از امامی صادق خدا را پرستش کند قطعاً خدا ملازم رنج و مشقتش سازد [خدا ملازم سرگردانی و رنج و مشقتش نماید] و کسی که ادعای شنیدن کند از غیر دری که خدا آن را گشوده، مشرکست و آن دریست ایمن (و نهاده) بر حصار راز پنهان خدا. (کلینی، ۲۰۹/۲: ۱۳۶۹)

۱.۳.۴. تواتر اخبار دال بر رجعت

شیخ حرّ رحمته الله علیه ضمن اثبات مسئله رجعت به روایات متواتر بسیاری تمسک می‌کند و می‌گوید:

که ای‌کاش می‌دانستیم کدام عاقل در تواتر این همه حدیث شک می‌کند و احتمال می‌دهد همه راویان، این‌ها را دروغ گفته باشند. (حرعاملی، ۱۳۶۲: ۱۸۹)

وی در تبیین تواتر معنوی احادیث رجعت می‌گوید: برای هرکسی که قلبش تهی از شبهه و تقلید باشد، این امر موجب یقین می‌شود. وی جزم عقل و محال بودن تبانی تمامی روایت بر کذب را از دلایل اعتماد به احادیث رجعت به شمار آورده‌اند و حتی معتقد است که استقراء و تتبع در روایات مربوط به جود حاتم طائی ما را به این نتیجه می‌رساند که روایات رجعت نه تنها نسبت به این روایات که نسبت به روایات مربوط به هریک از ائمه علیهم السلام نیز از لحاظ تعداد، متعددترند. (همان، ۳۱۹)

۱.۳.۵. تواتر اخبار دال بر عدم تحریف قرآن

شیخ حرّی^۱ روایات بسیاری در اثبات عدم تحریف قرآن می‌آورد؛ از جمله روایات دال بر اینکه هر کدام از اصحاب محمد^ص قرآن را در یک ماه یا کمتر می‌خواندند. (کلینی، ۱۴۰۷: ۱۱۷/۲) و هر چیزی به کتاب و سنت بر می‌گردد و هر حدیثی که مخالف با قرآن باشد مزخرف و بی‌هوده و دور انداختنی است. (حرعاملی، ۱۴۲۶: ۶۲) وی در انتها می‌نویسد که احادیث بسیار دیگری در راستای این احادیث و اثبات تواتر قرآن و عدم تحریف آن در کتب اصحاب مورد اعتماد وجود دارد که به خاطر طولانی نشدن سخن، آورده نشده است. برخی از این روایات ضعیف‌السند و برخی ضعیف‌الدلالة هستند، لکن در مجموع، شک و تردیدی در عدم تحریف قرآن باقی نمی‌گذارد. (حرعاملی، ۱۴۲۶: ۷۲)

۱.۴. حجیت خبر واحد محفوف به قرینه

در رابطه با حجیت خبر واحد دیدگاه‌های مختلفی مطرح شده است؛ عده‌ای مطلق خبر واحد محفوف به قرینه را در اصول و فروع می‌پذیرند و عده‌ای فقط در فروع، به شرط اینکه معارضی نداشته باشد، مقبول می‌دانند. از نظر شیخ حرّی^۲ خبر واحدی که محفوف و مقترن به قرائن نباشد مفید ظن است و ظنون برخلاف علم به جهت قطع آور نبودنشان، بالذات حجت نیستند؛ اما از آنجا که عقلا در سیره و روش خود بر پایه ظنون معتبر عمل می‌کنند و شارع نیز این روش را پسندیده و طرد نکرده است، آن دسته از ظنونی که اثر عملی‌ای در پی دارند، به دلیل سیره عقلا، توسط شارع مقدس امضا شده و حجیت جعلی و اکتسابی پیدا کرده و عمل بر اساس آن‌ها جایز می‌گردد. این حجیت، منحصر در حوزه فقه و احکام شرعی و امور حقوقی است؛ که به هدف سامان دادن به زندگی اجتماعی و تعیین مبنایی برای رفتار اجتماعی انسان‌ها پی‌ریزی شده‌اند.

اما در امور اعتقادی که درک واقعیت هستی و رؤیت قطعی یک حقیقت مورد نظر است، تنها از فراورده‌های قطعی عقلی و وحیانی می‌توان استفاده کرد. روایات آحاد ظنی معتبر، گرچه در علم فقه حجّت شرعی هستند و مبنای عمل مکلفان قرار می‌گیرند، اما در علوم غیر فقهی فاقد حجّیت به معنای یقین‌آوری هستند و تنها در حد ظن و اطمینان، اندیشه مخاطبان را یاری می‌دهند. (برگرفته: عزیزان، ۱۳۸۷ و مقصودی، ۱۳۸۹)

شیخ حرّ عاملی، عدم احتمال نقیض در اخبار واحد محفوف به قرینه را، ملاک مفید علم بودن می‌داند. وی می‌گوید کسانی که گفته‌اند خبر واحد محفوف و مقترن به قرینه مفید علم نیست یا مرادشان قرائنی است که احتمال نقیض را از بین نمی‌برد، یا مرادشان افاده علم به ثبوت حکم از معصوم است، نه علم به حکم خداوند؛ و یا مرادشان افاده علم به مضمون خبر است، نه ثبوت خود خبر. لذا تصریح می‌کند خبر واحد محفوف به قرینه مفید علم است؛ چه در اصول و چه در فروع و این موافق کلام مقدمان و متأخران است. (حرعاملی، ۱۴۲۵: ۱/۴۳)

وی می‌نویسد که اصحاب ائمه به خبر محفوف به قرینه عمل می‌کنند و این به امر و تقریر ائمه علیهم السلام در زمان حضورشان بوده است. (حرعاملی، ۱۴۰۳: ۵۳۳ و ۵۳۴). علاوه بر این، وی این نگرش را مطابق وجدان می‌داند. (حرعاملی، ۱۳۷۶: ۱/۶۱۴؛ ۱۴۰۳: ۴۵۳) بر این اساس، از نظر شیخ حرّ رحمته الله علیه احادیث کتب اربعه و اکثر کتب مورد اعتماد شیعه، متواتر می‌باشند و تعداد محدودی هم که متواتر نمی‌باشند، خبر واحد محفوف به قرینه قطعی هستند. (حرعاملی، ۱۴۰۹: ۳۰/۲۷۲)

شیخ حرّ رحمته الله علیه معتقد است آنچه موجب علم به سخن ائمه علیهم السلام می‌شود، اخبار متواتر و اخبار محفوف به قرائن است؛ زیرا این‌ها مسلم و قطعی هستند و نزاعی در آن نیست و احدی از اصولی‌ها هم در آن اختلاف نکرده‌اند؛ بلکه آنچه مورد اختلاف است، حجیت مدارک ظنیه است. (حرعاملی، ۱۴۰۳: ۳۱۷)

با این توضیح، شیخ حرّ عاملی رحمته الله علیه خبر واحد بدون قرینه را حجت ندانسته و به آن استناد نمی‌کند. از این رو وی برخی از اخبار را به خاطر خبر واحد بودن و اینکه همراه با قرائن نبوده و احتمال نقیض در آن می‌رود، باطل شمرده است. مثلاً وی خبر سهو معصوم را خبر واحد می‌داند که هر کس به آن عمل کند، به ظن و گمان عمل کرده و نباید به صحت آن یقین پیدا کرد. (حرعاملی، ۱۳۷۶: ۵۱) و نیز روایتی که به خواب پیامبر صلی الله علیه و آله در وقت نماز صبح اشاره نموده است را مانند حدیث سهو، موجب علم و عمل نمی‌داند زیرا از نظر وی این خبر خبری واحد است؛ لذا می‌نویسد روایتی که می‌گوید پیامبر در وقت نماز صبح به خواب رفت، مانند حدیث سهو موجب علم و عمل نمی‌شود؛ زیرا خبر واحد (ظنی) است

و هر کس به آن عمل کند به ظن و گمان در چنین مسئله‌ای - که از مسائل اصولی است نه فرعی - اعتماد کرده است. (حرعاملی، ۱۳۷۶: ۱۴۷ و ۱۴۸)

اگرچه شیخ حرّعاملی رحمته‌الله خبر واحد خالی از قرائن را مفید علم نمی‌داند؛ ولی از صاحب معالم نقل می‌کند که اخبار واحدی که خالی از قرائن مفید علم می‌باشند، تعبد از آن‌ها عقلاً جایز است و در این رابطه به آیات «نفر و خبر فاسق» و عمل اصحاب گذشته به روایات و تدوین اخبار آحاد و نیز مفسده سد باب علم استناد می‌نماید. (حرّعاملی، تحریر وسائل الشیعة، نسخه خطی کتابخانه مجلس، شماره بازیابی ۳۶ خ: ۶۹-۷۰)

۱.۵. قرائن حجیت خبر واحد

شیخ حرّعاملی رحمته‌الله معتقد است که ادعای از بین رفتن قرائن حجیت خبر واحد مسموع و قابل اعتنا نیست؛ زیرا احادیث ائمه علیهم‌السلام و کلام علماء متقدم و متأخر بر این مطلب دلالت دارند که قرائن، انواع مختلفی دارد. (حرعاملی، ۱۴۰۹: ۳۰؛ ۲۴۱/۳۰؛ حرعاملی، ۱۴۰۳: ۵۳۴)

ایشان قرائن را به دودسته تقسیم می‌نماید:

قرائن خارج از خبر و روایان.

قرائن داخل در احوال خبر و روایان.

وی معتقد است که برخی از متأخرین از قسم دوم غافل بوده‌اند ولیکن اعتراف بسیاری از علماء و نیز وجدان، شاهدان صدق آن می‌باشند. (حرعاملی، ۱۴۲۵: ۴۴/۱)

شیخ حرّعاملی رحمته‌الله در فایده هشتم خاتمه کتاب تفصیل وسائل الشیعه، تحت عنوان «تفصیل القرائن المعتمره الداله علی ثبوت الخبر»، قرائن متعددی را برمی‌شمارد. از جمله، ثقه بودن راوی، بودن حدیث در یکی از کتب اصول چهارصدگانه و یا در کتاب یکی از افراد ثقه، بودن حدیث در یکی از کتب اربعه، بودن حدیث در یکی از کتب اصحاب اجماع، برخی از روایان حدیث از اصحاب اجماع باشد، موافقت حدیث با سنت معلوم ثابت یا با ضروریات، نداشتن معارض، عدم احتمال تقیه، موافقت با احتیاط، موافقت با دلیل عقلی قطعی، موافقت با اجماع مسلمین، موافقت با اجماع امامیه، موافقت با مشهور بین امامیه، موافقت با فتوای جماعتی از امامیه، غیر متهم بودن راوی در آن روایت به خاطر عدم موافقت با اعتقاداتش مانند نصوص و معجزاتی که عامه برای ائمه ما بیان کردند. وی

در انتها می‌نویسد قرائن در این باب بسیار است و کسی که در این فن مهارت داشته باشد آن‌ها را می‌شناسد. (حرعاملی، ۱۴۲۵/۱: ۴۴؛ حرعاملی، ۱۴۰۹: ۳۰/۲۴۳-۲۴۷)

۱.۶. حجیت قول ثقه در مسائل کلامی

شیخ حرّ عاملی رحمته الله علیه معتقد است ثقه بودن راوی و اینکه عادتاً دروغ نمی‌گوید، موجب حجیت قول اوست. (حرعاملی، ۱۴۰۹: ۳۰/۲۴۳) وی ثقه بودن را، مهم‌ترین صفت راوی می‌داند. اگرچه عده زیادی از علماء تنها اعتماد به راست‌گویی راوی را لازم می‌دانند. شیخ حرّ عاملی رحمته الله علیه حصول یقین را منحصر در اخبار متواتر نمی‌داند؛ و می‌گوید پیشینیان در تعیین امام علیه السلام به خبر واحد محفوف به قرینه قطعی حاصل از حال راوی و غیره اعتماد می‌کردند. (حرعاملی، ۱۳۶۲: ۳۳) و با استناد به سیره ائمه علیهم السلام نسبت به معرفی امام بعدی نزد ثقه، آن را به عنوان یک شیوه اطمینان آور در شناخت مصداق امام علیه السلام به شمار می‌آورند؛ از جمله معرفی امام رضا علیه السلام توسط امام کاظم علیه السلام؛ در این باره نصر بن قابوس نقل می‌کند که امام کاظم علیه السلام مرا به داخل خانه برد و فرزندش علی را به من نشان داد که کتابی را مطالعه می‌کند آنگاه فرمودند:

آن جفراست که فقط پیامبر یا وصی او مطالعه می‌کنند. (طوسی، ۱۳۸۲: ۵۰۷) و نیز معرفی امام مهدی علیه السلام از جانب پدر بزرگوارشان امام عسکری علیه السلام که در موارد متعددی در حضور خواص از اصحاب صورت گرفته است. (صدوق، ۱۳۹۵: ۴۳۶) لذا با توجه به اطمینان آور بودن خبر ثقه، ائمه علیهم السلام بعد از معرفی امام بعدی در حضور ثقه، حکم می‌کردند که هر کس این خبر به او رسید، واجب است آن را قبول نماید. (حرعاملی، ۱۳۷۶: ۵۹۱/۱) (حرعاملی، ۱۳۶۲: ۱۷)

۲. روش حدیثی شیخ حرّ عاملی رحمته الله علیه

۲.۱. اهتمام به بررسی سندی روایات

یکی از روش‌های حدیثی شیخ حرّ عاملی رحمته الله علیه بررسی سندی روایات است. وی فوایدی را برای علم رجال و بحث از احوال رجال در کتب رجالی، بیان داشته (حرعاملی، ۱۴۰۹: ۳۰/۲۸۰) و در فایده دوازدهم خاتمه کتاب وسایل الشیعه قرائنی را بیان کرده که مستفاد از احوال رجال

و قرینه‌ای بر صحت نقل و ثبوت حدیث و اعتماد به آن است؛ از جمله: تصریح بر ثقه بودن و صحت عقیده‌ی راوی، مدح و جلالت قدر او، اصحاب اجماع بودن، روایت بعضی اصحاب اجماع از کتاب او، شهادت بر صحت و اعتماد به کتاب او را از جمله ملاک‌های بررسی احوال راوی می‌داند. (رک: حرعاملی، ۱۴۰۹: ۳۰/۲۸۸ و ۲۸۷)

شیخ حرّ عاملی رحمته‌الله توثیق علمای رجال را از باب شهادت نمی‌داند؛ چراکه معتقد است ثبوت شهادت شاهد به مجرد نوشتن او حاصل نمی‌شود تا چه رسد به این‌که کس دیگری آن چیز را با کتابت به شخص سومی نسبت دهد.

وی توثیق علمای رجال را از جمله قرائن قطعیه‌ای می‌داند که بر حال شخص دلالت دارد. (حرعاملی، ۱۴۰۹: ۳۰/۲۹۰) ایشان مجهول بودن راوی را در ضعف روایت کافی می‌داند. (حرعاملی، ۱۴۲۵: ۹۸).

شیخ حرّ عاملی رحمته‌الله با بهره‌گیری از این مسئله به تحلیل مسائل کلامی پرداخته است؛ به عنوان نمونه، وی در ردّ ادعای قائلین به عدم تواتر قرآن، دوازده دلیل می‌آورد که برخی ناظر به سند روایات است. (حرعاملی، ۱۴۲۶: ۹۳ و ۹۴) در رفع تعارض و جمع روایات دال بر انتقال و عدم انتقال اجساد معصومین (حرعاملی، رساله جمع بین احادیث دال بر انتقال و عدم انتقال معصومین علیهم‌السلام) نسخه خطی، شماره بازیابی ۱۵۸۲۱/۲: ۷۰ و ۷۱) و در ردّ تأویل رجعت به خروج و اثبات رجعت به معنای برگشتن به دنیا، به بررسی سند حدیث و اثبات صحت آن پرداخته است. (حرعاملی، ۱۳۶۲: ۲۳۶) وی همچنین بعد از بیان روایتی از کلینی در اثبات جواز تصریح اسم امام مهدی عجل‌الله‌تعالی در عصر غیبت، حدیث را به جهت صحت سند قابل اعتماد می‌داند. (حرعاملی، ۱۴۲۵: ۱۲۲)

۲.۲. اهتمام به مسئله فقه الحدیث

شیخ حرّ عاملی رحمته‌الله نه تنها به بررسی سند و رجال حدیث پرداخته بلکه به فقه الحدیث و بررسی دلالتی احادیث نیز اهتمام داشته است. وی در بررسی دلالتی روایات و اثبات و تثبیت متن (رفع اضطراب از متن)، به شناخت مفهوم واژه‌های حدیث، شناخت سبب صدور حدیث، شناخت پیام ضرب‌المثل موجود در حدیث، توجه به روایات دیگر و آیات

مرتبط به یک موضوع پرداخته است. (میرجلیلی، ۱۳۹۲: ۶) براین اساس، آنچه در ادامه می‌آید بررسی شیوه‌های فقه الحدیثی وی در مباحث کلامی است.

۲.۳. مفهوم شناسی واژگان با توجه به سیاق

۲.۳.۱. رجعت

شیخ حرّ عاملی رحمته الله علیه روایتی از زید بن علی دال بر جواز سهو پیامبر صلی الله علیه و آله نقل می‌کند. مضمون روایت چنین است که زید از پدرش از علی علیه السلام نقل کرده که ایشان فرمودند:

رسول خدا صلی الله علیه و آله با ما نماز ظهر را پنج رکعت خواند. پس فردی از میان مردم به پیامبر گفت شما نماز را پنج رکعت خواندید. پیامبر صلی الله علیه و آله از جایش دور شد و دو سجده سهو نمود. (طوسی، ۱۳۶۴: ۲/۳۴۹ و ۳۵۰)

وی با دلایل بسیاری از جمله بررسی دلالتی روایت به شیوه مفهوم شناسی واژه مرغمتان در سیاق روایت، سهو را از ساحت پیامبر دور می‌کند و می‌گوید منظور از این کلمه، به خاک مالیدن بینی منافقان توسط خداوند است که سعی داشتند نماز پیامبر را باطل کرده و موجب اعاده‌اش شوند. (حرعاملی، ۱۳۸۹: ۱۶۸ و ۱۶۹)

۲.۳.۲. تفویض

یکی از مباحث کلامی مسئله جایگاه ائمه علیهم السلام در نظام تکوین است در این باره برخی با سوء برداشت از این مسئله جایگاهی فراتر از آنچه که خداوند برای ایشان معرفی کرده است را مطرح می‌کنند همچون وانهادن مسئله خلق و روزی انسان‌ها به ائمه علیهم السلام. در این باره شیخ حرّ عاملی رحمته الله علیه ضمن تبیین واژه تفویض در روایات به نقد این دیدگاه می‌پردازد وی در تبیین معنای تفویض، به روایت امام رضا علیه السلام استناد می‌کند. در این روایت یاسر خادم می‌گوید به امام رضا علیه السلام عرض کردم در مورد تفویض چه نظری دارید؟ حضرت فرمودند:

همانا خداوند تبارک و تعالی امر دین را به پیامبر و اگذار نمود و فرمود: «مَا آتَاكُمُ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَاكُمْ عَنْهُ فَانْتَهُوا» (حشر/۷)؛ اما خلق و رزق را تفویض نکرد.

بنابراین شیخ حرّ تفویض را تنها واگذار کردن امر دین به پیامبر ﷺ و ائمه علیهم السلام می‌داند و غیر این معنا را باطل می‌داند و می‌گوید:

تفویض به معنای واگذار کردن امر خلق و رزق، نوعی از غلو است و این ظاهر است.

(حرعاملی، ۱۴۲۵: ۳۷۵/۵)

۲.۴. ارجاع روایت به محکّمات

یکی از دیگران وجوه بررسی دلّالی احادیث، توسط شیخ حرّ ﷺ ارجاع به محکّمات است. وی در تبیین برخی از مسائل کلامی از این امر بهره برده است. وی ضمن تحلیل حدیث سهو النبی با این مضمون که پیامبر ﷺ پس از شنیدن سخن ذوالیدین - مبنی بر سهو نبی - و گواهی مردم؛ عصبانی شد و ردایش را کشید و بلند شد و رفت، آن را با عصمت پیامبر ناسازگار می‌داند و در تأیید این امر می‌گوید نمی‌توان باور کرد این عصبانیت از سخن حق آنان باشد. چنین واکنش و عکس‌العملی از کسی که به منظور اظهار حق و حقیقت و ارشاد مردم برانگیخته شده و خداوند در شأن والایش فرموده: «إِنَّكَ لَعَلَىٰ خُلُقِي عَظِيمٌ» (قلم/۴)، امکان ندارد. عصبانیت آن حضرت در صورتی صحیح و بیجا است که آنان با سلاح تهمت و افترا بر ضد ایشان به نفع یکدیگر شهادت داده باشند.

(حرعاملی، ۱۳۷۶: ۱۳۸ و ۱۳۹)

۲.۵. رجوع به مرجحات روائی در مقام تعارض

شیخ حرّ عاملی ﷺ معتقد است در تعارض روایات باید به مرجحات رجوع کرد. وی می‌نویسد در تعارض اخبار وقتی مرجحی وجود نداشته باشد، امر به توقف یا تخییر شده است و اینکه امر مالی و مالیات حمل بر توقف شود و عبادات حمل به تخییر شود، به حق نزدیک تر است. (حرعاملی، هداية الامّة الى الاحکام الائمة علیهم السلام، نسخه خطی کتابخانه مجلس، شماره بازیابی ۷: ۷۲۸۲) و اگر تعارضی واقع شود و هر دو طرف مساوی باشند، هر دو ساقط می‌شوند.

(حرعاملی، ۱۴۲۶: ۱۰۴)

شیخ حرّ عاملی ﷺ مفصلاً قرائنی که معتبر هستند و دلالت بر ثبوت خبر یا

صحت مضمون خبر و یا ترجیح در تعارض اخبار دارند را، برمی شمارد. (حرعاملی، ۱۴۰۹: ۳۰/۲۴۳-۲۴۷/۲۷، ۱۲۴-۱۰۶؛ همان، ۱۳۶۲: ۲۲) ولی مرجحاتی که در مباحث کلامی از آن‌ها بهره برده‌اند عبارتند از:

۲.۵.۱. تأویل

شیخ حرّ رحمته اللّٰه علیہ با توجه به اقوال دیگران، به دوازده طریق جمع این احادیث، اشاره می‌کند. می‌توان عمده این طرق را تقیه، مصلحت‌اندیشی، مدارا و سازش با کسانی که ضعف ایمانی داشته یا منافق بوده‌اند و ردّ غلات و مفوضه دانست. (حرعاملی، ۱۳۸۹: ۱۴۵-۱۵۸) وی تعارض روایات دال بر تواتر قرآن و عدم آن را، با بیان امکان تأویل روایات عدم تواتر و تأویل ناپذیر بودن روایات تواتر قرآن، رفع می‌کند. (حرعاملی، ۱۴۲۶: ۱۰۱) و نیز در جمع بین روایات دال بر جواز سهو معصوم و روایات منع سهواز معصوم، معتقد است که احادیث جواز سهو باید تأویل گردد تا بتوان بین آن‌ها با کتاب و سنت و عقل و اجماع توافق ایجاد کرد.

۲.۵.۲. واژه‌شناسی و تبیین مفردات

از دیگر مواردی که شیخ حرّ رحمته اللّٰه علیہ در بحث مرجحات روایی بدان تمسک کرده است، بررسی واژه‌ها و کلمات متن روایات است. در این باره شیخ حرّ عاملی رحمته اللّٰه علیہ در بحث از «اول ما خلق الله» روایاتی را می‌آورد که اولین خلق خدا را به صورت -های متفاوتی مطرح نموده است همچون: عقل، قدر، قلم، روح. ایشان در جمع بین این روایات می‌گویند که در اینجا اولیت مطلق و حقیقی نیست، بلکه اولیت اضافی و نسبی است. (حرعاملی، ۱۳۷۶: ۳/۲۱۸)

۲.۵.۳. تخصیص عام به وسیله خاص

رجوع به منحصص از دیگر موارد مطرح در جمع روایات معارض است و شیخ حرّ رحمته اللّٰه علیہ نیز با بهره‌گیری از این روش به جمع روایات اقدام می‌کند وی در جمع بین روایاتی که می‌گویند امام به «ماکان و ما یکون» علم دارد و روایاتی که می‌گویند امام به احکام شریعت و آنچه

مردم به آن نیاز دارند، علم دارد - که قابل زیادت و افزونی است - می‌گوید:
هیچ عامی نیست مگر آنکه تخصیص خورده است؛ (حرعاملی، ۱۴۰۳: ۱۱۴)
وی معتقد است احادیثی که بیانگر علم ائمه علیهم‌السلام به «ماکان و ما یكون» است، عام بوده
و احادیث دسته دیگری که دال بر علم به احکام شریعت می‌باشد، خاص است. (همان)

۲.۵.۴. حمل بر تقیه

مسئله تقیه از مباحثی است که ائمه علیهم‌السلام بر اساس مخاطب، زمان و مکان بدان تمسک
می‌کردند و اصحاب نیز بنا بر امرايشان در موارد مقتضی از این روش استفاده می‌کردند
این مسئله در موارد تعارض میان اخبار راهگشاست؛ چنانچه شیخ حرّ رحمته‌الله برخی از
روایات مربوط به غیبت امام زمان عجل‌الله‌تعالی، رجعت، پنهان کردن نام امام زمان عجل‌الله‌تعالی که
معارض دارند را، بر تقیه حمل کرده است. (نک: حرعاملی، ۱۳۶۲/۱: ۱۳۳ و ۱۳۹؛ ۱۸۷/۵: ۱۰۷ و ۱۰۷؛ حر
عاملی، ۱۳۸۹: ۶) روایات مربوط به معرفی و تعیین مصداق امام علیه‌السلام از جمله روایاتی هستند
که دارای تعارض هستند همچون روایاتی که دلالت می‌کند بر اینکه امام صادق علیه‌السلام
جماعتی از جمله ابوجعفر منصور، محمد بن سلیمان، عبدالله، محمد بن جعفر و موسی
و... را وصی قرار داده و روایاتی که دلالت می‌کنند بر اینکه وی تنها امام موسی کاظم علیه‌السلام
را وصی قرار داده، چنین رفع می‌نماید که احتمال دارد امام صادق علیه‌السلام دو بار وصیت
کرده باشند یک بار در ظاهر و به جماعتی وصیت کردند به خاطر تقیه و دفع ضرر از امام
موسی کاظم علیه‌السلام و بارها نزد خواص شیعه تنها به امام موسی کاظم علیه‌السلام وصیت کرده باشد.
(حرعاملی، ۱۴۲۵: ۴/۲۱۹)

نتیجه‌گیری

شیخ حرّ عاملی رحمته‌الله در موارد متعددی همچون مسئله معجزات و عصمت معصومین علیهم‌السلام
امامت ائمه علیهم‌السلام، رجعت و عدم تحریف قرآن، بر اساس مبنای مفید علم بودن خبر متواتر به
تبیین و اثبات آن‌ها پرداخته‌اند. علاوه بر این، وی با توجه به حجیت خبر واحد محفوظ
به قرینه در عقائد و مبنای حجیت قول ثقه، امامت ائمه علیهم‌السلام را اثبات کرده‌اند.

شیخ حرّ رحمته الله علیه در بحث روشی نیز با توجه به بررسی سندی و نیز با بهره‌گیری از مفهوم شناسی واژگان، ارجاع به محکّمات، ضمن بررسی دلّالی روایات، به ردّ سهو النبی و نیز ردّ دیدگاه غالیان در رابطه با مسئله تفویض خلق و روزی به ائمه علیهم السلام پرداخته است. علاوه بر این، شیخ حرّ رحمته الله علیه مطابق برخی از مرجحات روایی همچون تأویل، واژه‌شناسی مفردات، تخصیص عام به خاص و حمل بر تقیه، به بررسی مسئله علم امام علیه السلام، تواتر قرآن، اولین مخلوق خداوند و نیز مسئله تعیین امام علیه السلام پرداخته‌اند.

فهرست منابع

۱. حرّ عاملی، محمد بن حسن، کشف التعمية في حکم التسمية: بحث روائي بحواز التصريح باسم المهدي في عصر الغيبة، ۱ جلد، چاپ اول، بيروت، دار الهادي، ۱۴۲۵ ق.
۲. _____، الفوائد الطوسية، ۱ جلد، چاپ اول، قم، المطبعة العلمية، ۱۴۰۳ ق.
۳. _____، الفصول المهمة في أصول الأئمة عليهم السلام (تكملة الوسائل)، ۳ جلد، چاپ اول، قم، موسسه معارف اسلامي امام رضا عليه السلام، ۱۳۷۶ ش.
۴. _____، الجواهر السنينة في الاحاديث القدسية، چاپ اول، بيروت، مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، ۱۴۰۲ ق.
۵. _____، تواتر القرآن، چاپ اول، تهران، دار الکتب الإسلامية، ۱۴۲۶ ق.
۶. _____، تفصيل وسائل الشيعة إلى تحصيل مسائل الشريعة، چاپ اول، قم، مؤسسة آل البيت عليهم السلام لإحياء التراث، ۱۴۰۹ ق.
۷. _____، الإيقاظ من الهجعة بالبرهان على الرجعة، چاپ اول، تهران، نوید، ۱۳۶۲ ش.
۸. _____، إثبات الهداة بالنصوص والمعجزات، چاپ اول، بيروت، مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، ۱۴۲۵ ق.
۹. _____، تحرير وسائل الشيعة، نسخه خطی کتابخانه مجلس، شماره بازيابی ۳۶ خ.
۱۰. _____، من لا يحضره الامام (فهرست وسائل الشيعة)، نسخه خطی کتابخانه مجلس، شماره بازيابی ۳۱۳ م.
۱۱. _____، رساله جمع بين احاديث دال بر انتقال و عدم انتقال معصومين عليهم السلام نسخه خطی کتابخانه مجلس، شماره بازيابی ۱۵۸۲۱/۲.
۱۲. _____، پيراستگی معصوم از فراموشی و خطا، محمد اصغری نژاد، قم: نشر اديان، ۱۳۸۹ ش.
۱۳. _____، التنبيه بالمعلوم (البرهان على تنزيه المعصوم عن السهو والنسيان)، تحقيق محمود البدری، قم، مكتب الاعلام الاسلامی، مرکز نشر، ۱۳۷۶ ش.
۱۴. _____، نقدي جامع بر تصوف، عباس جلالی، چاپ دوم، قم، انصار بيان، ۱۴۲۸ ق.

۱۵. —، —، هداية الامة الى الاحكام الائمة عليهم السلام، نسخه خطی به شماره بازایی ۷۲۸۲.
۱۶. خالقیان، ام البنین، روش شناسی کلامی شیخ حرّ عاملی رحمته الله علیه، رساله دکتری شیعه شناسی، راهنما: محمد غفوری، مشاور: رضا برنجکار، ۱۳۹۵.
۱۷. سلیمانی بهبهانی، عبدالرحیم؛ مصطفی زارعی، «روش شناسی کلامی شیخ حرّ عاملی رحمته الله علیه» فصلنامه کلام اسلامی مقاله ۶، دوره ۲۵، شماره ۱۰۰، زمستان ۱۳۹۵.
۱۸. صدوق، محمد بن علی، کمال الدین و تمام النعمه، تصحیح: غفاری، علی اکبر، تهران: اسلامیة، ۱۳۹۵ ق.
۱۹. طوسی، محمد بن حسن، تهذیب الاحکام، تحقیق سید حسن خراسان، تصحیح آخوندی، تهران، دارالکتب الاسلامیه، ۱۳۶۴ ش.
۲۰. —، —، اختیار معرفة الرجال، تصحیح: میبیدی و موسویان، تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، ۱۳۸۲ ش.
۲۱. عزیزان، مهدی، «بررسی حجّیت روایات آحاد در مسائل اعتقادی»، معرفت، شماره ۱۳۲، آذر ۱۳۸۷.
۲۲. غفوری نژاد، محمد، ام البنین خالقیان، «روش شناسی کلامی شیخ حرّ عاملی رحمته الله علیه در حوزه های رفع شبهات و رد مکاتب معارض»، تحقیقات کلامی، شماره ۱۰، پاییز ۱۳۹۴، ص ۴۵-۶۴.
۲۳. کلینی محمد بن یعقوب، الکافی، غفاری علی اکبر و آخوندی، محمد، چاپ چهارم، تهران، دارالکتب العلمیه، ۱۴۰۷.
۲۴. —، —، الکافی، رسولی هاشم و مصطفوی جواد، تهران، اسلامیة، ۱۳۶۹.
۲۵. مقصودی، حمیدرضا، حجّیت اخبار آحاد در اعتقادات، مجله علوم حدیث، سال پانزدهم، شماره ۵۸. زمستان ۱۳۸۹، ص ۳ تا ۳۹.
۲۶. میر جلیلی، علی محمد، «مبانی فهم حدیث از دیدگاه شیخ حرّ عاملی رحمته الله علیه با تأکید بر کتاب الفوائد الطوسیه»، مطالعات قرآن و حدیث، سال ششم، شماره دوم، پیاپی ۱۲، ۱۳۹۲، ص ۵-۲۸.



گزارش نشست علمی

تنظیم: مصطفی صدقی^۱

«بررسی زمینه‌ها و علل گرایش به جریان‌های انحرافی معاصر در حوزه مهدویت» مسئله امامت یکی از مباحث مهم کلامی است که بعد از رحلت پیامبر ﷺ همواره مورد تضارب آراء اندیشمندان اسلامی قرار گرفته است. در این راستا و نظر به اهتمام معصومین علیهم‌السلام نسبت به مباحث مهدویت به عنوان یک مسئله اساسی در حوزه مباحث امامت، پرداختن به مسائل مهدوی در جهت آشنا ساختن جامعه دینی امری ضروری است. این مسئله به جهت امیدبخشی آن، یک پشتوانه اساسی برای جامعه منتظر است؛ در عین حال، برخی با استفاده از این زمینه و بسترو در جهت منافع شخصی خود به ترویج مباحث انحرافی در این حوزه پرداخته‌اند؛ این مسئله در مواردی نیز آن چنان گسترش یافته که شکل‌گیری جریان‌های انحرافی را نیز به دنبال داشته است؛ بنابراین، بررسی و تحلیل مباحث مربوط به جریان‌های انحرافی خصوصاً در دوره معاصر از مسائل اساسی در رابطه با مسئله مهدویت بوده و نیازمند توجه بیشتری خواهد بود.

آنچه در ادامه می‌آید، گزارشی است از نشست علمی «بررسی زمینه‌ها و علل گرایش به جریان‌های انحرافی معاصر در حوزه مهدویت» که با حضور جناب حجه الاسلام و المسلمین دکتر محمد شهبازیان در محل سالن آمفی‌تئاتر جامعه الزهرا س برگزار شد. جناب استاد شهبازیان در ابتدا مقدمه‌ای را با محوریت آسیب‌های مهدویت مطرح

۱. دبیر آموزشی گروه علمی کلام اسلامی جامعه الزهرا علیها‌السلام.

کردند و مسئله مدعیان دروغین را یکی از آسیب‌های اساسی مهدویت و موجب یک سری جریان‌های انحرافی در این حوزه دانستند.

وی در تحلیل جریان‌های انحرافی به چند محور اشاره نمودند: لغت‌شناسی (فرقه، جریان انحرافی)، سرگذشت و معرفی جریان (ایجادکننده، طرفداران، خاستگاه و ابزار)، بررسی ادله، قرائن اثباتی (قرآنی، روایی، عقلی، متافیزیکی) عوامل جذب (عوامل سیاسی، اجتماعی؛ که گاهی نسبت به رهبر فرقه و گاهی نسبت به مریدان مطرح است) و بسترها که بعد از واکاوی مباحث جامعه‌شناسی و علوم اسلامی مطرح می‌شود. به عبارتی چه زمینه‌هایی قبل از گرایش به این جریان‌ها وجود داشته است که انگیزه‌گرایش به این جریان‌ها را ایجاد کرده است؟

استاد شهبازیان علاوه بر ضرورت مراجعه به تحقیقات علمی انجام‌شده و بررسی آماری و تجمیع داده‌ها، مطالعه فرق و جریان‌های گذشته و بررسی پرونده‌های تأثیرگذار جدید را، در تحلیل و آنالیز دقیق عوامل و بسترهای جذب به این جریان‌های انحرافی لازم دانسته و عدم دسترسی به پرونده‌های تشکیل‌شده مرتبط با این جریان‌ها در مراکز امنیتی را از جمله موانع جدی در این باره به شمار آوردند.

این استاد حوزه مباحث مهدویت، التهابات کنونی جامعه ایران را نزدیک به دوره صفویه و قاجار دانسته و به نقش سردمداران این دولت‌ها و بزرگان دینی در این باره اشاره نمودند. وی طرح مباحث عرفی و احساسی و به دور از کنکاش‌های علمی دقیق از جانب علماء را به عنوان یک آسیب مهم معرفی کردند.

وی در ادامه با ذکر نمونه‌هایی برخی از وجوه قرابت مباحث مهدویت دوره معاصر با عصر صفوی را مورد بررسی قرار دادند. استاد، مصداق‌شناسی و تطبیق روایات مهدوی بر اشخاص توسط برخی از علماء، همچون تطبیق خراسانی مطرح در روایات بر شاه اسماعیل صفوی و نیز تطبیق حدیث «قتلاهم شهداء» بر صفویه که در آن زمان درگیر جنگ با عثمانی بودند و نیز معرفی دوره صفویه به عنوان عصر ظهور امام مهدی علیه السلام را از نمونه‌های این رویکرد عاطفی و عرفی در مسئله مهدویت به شمار آوردند. ایشان وجود فرقه‌هایی همچون حروفیه، نقطویه، جریان‌های تصوف و نیز جعل حدیث را ناشی از این فضا و بستر

دانسته و مرتبط ساختن مسائل سوریه به مسئله ظهور و یا تعیین قطعی زمان ظهور در دوره حاضر را از جمله نمونه‌ها و مصادیق تشابه این بسترها با دوره‌های گذشته به مطرح نمودند. جناب آقای شهبازیان در تبیین مسئله بسترها و زمینه‌های گرایش به فرق انحرافی مهدویت به گونه‌شناسی جریان‌ها پرداخته و به تبیین پنج جریان عمده در این باره پرداختند:

۱. جریان‌هایی که مستقیماً ادعای امامت و مهدویت دارند مثل غلامرضا تقدسی که یک کارمند بازنشسته بود و علاوه بر ادعای خدائی، خود را به عنوان مهدی معرفی کرده بود.

۲. جریان‌هایی که ادعای نیابت خاص دارند و مدعی ارتباط با حضرت دارند و متأسفانه برخی در تهران، قم و دیگر شهرها فعال هستند و نوع متدینین، از مریدان و طرفداران جدی آن‌ها می‌باشند در این باره افرادی مثل علی یعقوبی، غلامرضا عرفانیان در این قسمت جای می‌گیرند.

۳. جریان‌های مدعی زمینه‌سازی که با ادعای نفس زکیه بودن و یمانی همچون احمد اسماعیل یا علی بابائی با اسم مستعار «منصور هاشمی خراسانی» که دانشجوی دکتری بود و به افغانستان فرار کرد و هم‌اکنون از طریق چاپ کتاب و تبلیغات در ایام‌های خاص مثل اربعین به نشر ادعای خود می‌پردازد.

۴. جریان‌های مدعی ارتباط با حضرت که گاهی بر اساس ارتباط نسبی با امام مهدی (عج) ادعای خود را ترویج می‌کنند چنانچه یک خانم الآن این ادعا را دارد و برخی از طلاب و حتی اطرافیان مسئولین جذب او شده‌اند و گاهی نیز ادعای ارتباط در قالب ملاقات با امام در بیداری یا در خواب مطرح می‌شود.

۵. جریان‌هایی که تمامی نمونه چهارگانه قبل را مدعی هستند همچون جریان احمد اسماعیل که این خود اقتضای پرداختن خاص به این جریان را دارد.

استاد شهبازیان، ضمن تبیین این مسئله که بسترها علت تبلور عوامل اند به تحلیل بسترها و عوامل گرایش به جریان‌های انحرافی در حوزه مهدویت پرداختند؛ وی عوامل را به صورت کلی به عوامل سیاسی، اقتصادی، فرهنگی و طرح مسائل متفاوتیک که از طرف

رهبران یا مریدان اتفاق افتاده است، تقسیم نموده و در تبیین بسترها مواردی همچون جهل و عوام‌زدگی در دین، تعصب و تحجرگرایی، روحیه اباحه‌گری و فرار از تکلیف، شخصیت پرستی، تقلید از متخصصین عوام، دوری از اهل علم و فقها در عصر غیبت، عدم توجه به نقل روایت از منابع کهن، ترویج فرا حس‌گرایی به جای نص‌گرایی و گرایش به خواب، استخاره، رمل و نجوم و سکوت متخصصین به جهت عدم اطلاع حتی نسبت به اولیات این جریان‌ها و یا با این دلیل که «الباطل یموت بترک ذکره» را متذکر شدند. البته این بسترها به صورت موردی در هریک از این جریان‌ها قابل بررسی است و چه بسا در برخی از این جریان‌ها تمامی این بسترها و در جریان دیگری تنها بعضی از آن‌ها تحقق پیدا کند.

این استاد حوزه و دانشگاه، در ادامه در تحلیل این بسترها از ذوق‌زدگی و متأثر شدن از شخصیت علمی برخی از علماء به عنوان یکی از بسترهای اجتماعی گرایش به جریان‌های انحرافی مهدویت خصوصاً در حوزه‌های علمیه نام برده و آن را موجب افزایش التهاب درونی جامعه دانستند؛ مثلاً دوران ظهور به‌گونه‌ای از جانب برخی از حوزویان معرفی شود که حتماً در این چند سال محقق می‌شود مثلاً تحقق ظهور در ۱۴۰۰ ه. ش و تأویل برخی از روایات همچون «کذب الوقاتون» بر افراد خاص؛ این مسئله نه در زمان فعلی که در گذشته نیز مطرح بوده است چنانچه سید بن طاووس در کتاب اقبال الاعمال منقول از ملاحم علی بن ابی حمزه بطائنی را بر زمان خود حمل می‌کند در حالیکه حدود ۷۰۰ سال از این مسئله گذشته و ظهور محقق نشده است از دیگر مسائل دیگری که راستای زمینه‌ها و بسترهای بروز جریان‌های انحرافی قابل بررسی است، طرح مسائلی از جانب برخی از حوزویان همچون باز بودن باب نیابت خاص همچون اعتقاد به نیابت خاص شیخ مفید ره که برخلاف مبانی اعتقادی ماست. در حالی که بزرگانی همچون آیت‌الله بهجت ره از انتشار بشارت‌های ظهور منع کرده بودند و حتی مسئله بداء را درباره زمان ظهور مطرح می‌کنند؛ که عدم توجه به این مسئله بسترساز این جریان‌های انحرافی خواهد بود.

از دیگر مسائلی که در ضمن بسترهای اجتماعی مطرح می‌شود، مسئله تطبیق‌گرایی در نشانه‌های ظهور است که گاهی توسط برخی از حوزویان به صورت قطعی مطرح می‌شود و حتی کسانی که تطبیق احتمالی را مطرح می‌کنند، وجود مصادیق جدید را جبران عدم

تحقق احتمالات گذشته می‌دانند. بیان این مسائل از جانب علماء سبب می‌شود تا جامعه منتظر به جهت آشنایی قبلی با این ادعاها و به پشتوانه و اعتمادی که به بزرگان خود دارند، به راحتی در دام ادعاهای امثال احمد اسماعیل گرفتار شوند.

استاد شهبازیان تخصص محوری و تربیت اصحاب متخصص در حوزه‌های مختلف دینی را به عنوان ویژگی مهم سیره علمی ائمه علیهم‌السلام برمی‌شمارند و تقلید از عوام یا تقلید از علماء در هر مسئله دینی را از مصادیق شاخص عدم مراجعه به متخصص معرفی می‌کنند وی رواج برداشت‌های غیر صحیح از احادیث مهدوی و نیز عدم تشخیص جعلی بودن برخی از روایات و انتشار آن به عنوان روایات صحیح را از پیامدهای عدم مراجعه به متخصص دانسته و نتیجه آن را ایجاد بستر و زمینه مساعد در بهره - بردای مدعیان جریان‌های انحرافی در جهت تأمین اهداف خود می‌داند.

این متخصص حوزه مهدویت در تحلیل این مسئله به ذکر نمونه‌های جعلی روایات مهدوی اشاره می‌کنند که در عین جعلی بودن، متأسفانه به عنوان مقبوله و مشهوره در جامعه حوزوی و از جانب بزرگان حوزه مطرح است. وی روایات متضمن مذمت فقها همچون «قال الصادق علیه‌السلام و لیس له عدو مبین الا الفقهاء خاصه»؛ «قال الصادق علیه‌السلام لولا السیف بیده لافتی الفقهاء بقتله» را از جمله جعلیات در حوزه مهدویت دانسته به گونه‌ای که برخی با قبول این روایات به عنوان روایت صحیح، مخالفت فقها و بزرگان با جریان احمد اسماعیل را مورد نقد قرار می‌دهند. وی با ذکر منبع اصلی این روایات، به نقد و ارزیابی آن‌ها می‌پردازد.

استاد شهبازیان این دو نقل را روایت نمی‌دانند و منشأ این روایات را کتاب نورالانوار مرندی می‌دانند که از جاعلین حدیث در ۱۰۰ سال گذشته است؛ وی این دو نقل را از فتوحات ابن عربی برداشته و به عنوان روایت امام صادق علیه‌السلام جعل می‌کند.

وی در ادامه مشکلات اقتصادی و جهل را از دیگر بسترهای گرایش به جریان‌های انحرافی حتی در میان طلاب برمی‌شمارد. جناب استاد شهبازی از جدید بودن برخی روایات برای طلاب و عدم تحلیل ایشان در این باره به عنوان مصادیق جهل در حوزه مباحث مهدوی یاد می‌کنند وی بهره‌گیری مبلغان جریان انحرافی احمد اسماعیل از

حدیث وصیت و ادعای عدم طرح تعمدی این روایت از جانب علماء را به عنوان یک دلیل بر ادعای احمد اسماعیل مطرح می‌کنند در حالی که این روایت علاوه بر غیبه طوسی در کتب متعددی همچون بحار الانوار، صراط المستقیم، معالم المدرستین نیز آمده و ابتدا توسط زیدیه و در ادامه از جانب وهابیت مطرح و مورد نقد و ارزیابی قرار گرفته است. استاد شهبازیان نمونه دیگر روائی که جریان انحرافی احمد اسماعیل با بهره‌گیری از همین جهل روائی به نفع خود استفاده کرده‌اند را مسئله نسب مادر امام مهدی علیه السلام می‌دانند. وی بر این هستند که رومی بودن مادر امام مهدی علیه السلام هرچند مشهور و قطعی است و در کمال‌الدین صدوق آمده است، ولی در دیگر منابع همچون کافی مادر امام مهدی علیه السلام را سودانی معرفی می‌کنند و در برخی از منابع همچون اثبات الوصیه و عیون المعجزات، مادر امام علیه السلام را عراقی دانسته‌اند.

این استاد حوزه، آشنایی با مباحث فقه اللغه و شناخت منابع حدیثی (کهن، متأخر، اصیل، غیر معتبر) را در جبران ضعف حدیثی طلاب لازم می‌دانند و کتاب «بیان الاثمه اثر محمد مهدی زین‌العابدین» را از جمله منابع جعلی در حوزه مباحث مهدویت می‌دانند که برخی از روایات مربوط به تهران از این کتاب استفاده شده و جریان احمد اسماعیل و برخی دیگر از جریان‌ها همچون شیرازی‌ها نیز با بهره‌گیری از این روایات در جهت گسترش افکار انحرافی خود بهره گرفته‌اند.

جناب استاد شهبازیان، به عنوان نکته پایانی توجه به مسائل متافیزیکی همچون خواب را در ضمن بسترهای گرایش به جریان‌های انحرافی مورد تحلیل قرار داده و به عنوان یک مصداق بارز مسئله بنا شدن جمکران به وسیله خواب را یکی از مواردی برمی‌شمرند که جریان احمد الحسن در جهت جذب افراد مورد استفاده قرار می‌دهند در حالیکه بنا به نقل محدث نوری در جنه المأوی و نجم الثاقب، این امر در بیداری صورت گرفته است.



کتابشناسی معرفی کتاب «تصحیح اعتقادات الامامیه»

فاطمه رئوفی تبارا

این کتاب تألیف مرحوم شیخ مفید است. به خاطر همین بر خود لازم دانستیم که نخست به معرفی نویسنده بپردازیم:

۱. نام و نشان

شیخ مفید، محمد بن محمد بن نعمان، در سال ۳۳۶ هجری در حوالی بغداد، در خانواده‌ای اصیل و از سلاله نیکان و پاکان دیده به جهان گشود. ایشان، یکی از چهره‌های درخشان و از مشاهیر علماء فقه و کلام در عصر خویش بود که این مجال به گوشه‌ای از زندگانی ارزشمند او، مزین و متبرک می‌شود.

۲. شخصیت علمی

شیخ مفید از آغازین سال‌های زندگانی، با قرآن و کتاب‌های دینی انس داشت. دانش‌های ابتدایی را در خانواده و زادگاه خویش به پایان برد و در نوجوانی از محضر اساتیدی، چون شیخ صدوق، ابوغالب الزراری، ابن جنید و... توشه برگرفت.

پس از چندی، راهی بغداد شد و در محضر اساتید و دانشمندان بزرگی تلمذ نمود تا در علم کلام، فقه و اصول، سرآمد دانشمندان عصر خویش گردید. در توقیع منسوب به امام زمان عجل الله تعالی فرجه الیه و خطاب به شیخ، آمده است: «شیخ السدید، مولی الرشید الاخ الولی الناصر لنا...»

۱. طلبه سطح ۳ کلام اسلامی جامعة الزهراء ع و کارشناس ارشد رشته شیعه شناسی.

شیخ مفید، با ارائه روشی نوین در اجتهاد فقهی، راهی میانه را در برابر دو طریقت متداول فکری آن زمان: روش عقل‌گرایی افراطی و روش اکتفا به روایات، پیمود و سبب تحول علم فقه گردید. براساس این روش، ابتدا، اصول و قواعدی برای استنباط احکام، تدوین می‌شد و سپس با این چارچوب، احکام از متون دینی استخراج می‌گردید؛ به همین جهت، عده‌ای، مفید را مدون دانش علم اصول خوانده‌اند.

دوران او را می‌توان یکی از اعصار رشد گفتگوهای علمی در میان اندیشمندان بزرگ دانست. بسیاری از این مناظرات در بغداد و با حضور خلفای عباسی صورت می‌پذیرفت. شیخ مفید، با حضور در این مجالس، انتقادات روا داشته شده به شیعه را پاسخ می‌گفت و عقاید اصیل شیعی را مطرح می‌داشت. او همچنین در منزل خویش، مجلس بحث و مناظره برپا می‌نمود و پذیرای علمای مذاهب گوناگون از میان معتزله، زیدیه و اسماعیلیه بود. کتاب مسائل الجارودیه، یکی از برجسته‌ترین آثار شیخ مفید است که در بردارنده مناظرات او با نمایندگان فرقه جارودیه از زیدیه می‌باشد.

۳. اساتید

شیخ مفید، نخستین بار، علم کلام را از مظفر بن محمد ابوالجیش خراسانی و فقه را از ابن قولویه و ادبیات را از ادیب چیره‌دستی چون محمد بن عمران مرزبانی، مؤلف «معجم الشعراء» آموخت و در سن ۵ سالگی از ابن ابی‌الیاس، اجازه روایت دریافت نمود. از اساتید او می‌توان، به شخصیت‌های ارزنده ذیل اشاره نمود:

۱. ابن قولویه قمی (محدث و فقیه) ۲. شیخ صدوق (محدث و فقیه) ۳. ابن ولید قمی (محدث و فقیه) ۴. ابو غالب زراری (فقیه، محدث، متکلم) ۵. ابن جنید اسکافی (فقیه و متکلم) ۶. ابوعلی صولی بصری (محدث) ۷. ابو عبدالله صفوانی (فقیه، محدث و متکلم)

۴. شاگردان

شاگردان مفید نیز، از شخصیت‌های ارزنده جهان تشیع هستند که درخشان‌ترین چهره‌های امامیه در میان آنان به چشم می‌خورد:

۱. سید مرتضی علم الهدی (فقیه و متکلم) ۲. سید رضی (فقیه و راوی) ۳. شیخ طوسی (فقیه، محدث و متکلم) ۴. نجاشی (بنیان گزار علم رجال) ۵- ابوالفتح کراجکی (فقیه و محدث) ۶- ابوعلی جعفر بن سلار (فقیه) و...

۵. تألیفات

بنا بر نقل شیخ طوسی، بیش از ۲۰۰ عنوان کتاب از شیخ مفید، به رشته تحریر درآمده است. المقنعه، الرئاض الشرعیه، احکام النساء در حوزه فقه، مختصره التذکره باصول الفقه در حوزه علم اصول، الکلام فی دلائل القرآن، وجوه اعجاز القرآن، النصره فی فضل القرآن، البیان فی تألیف القرآن در حوزه علوم قرآنی، مسار الشیعه فی مختصر تواریخ لشیعه، الارشاد و الجمل در حوزه تاریخ، اوائل المقالات، الافصاح، الايضاح، الارکان، النکت الاعتقادیه و... از جمله آثار موجود اوست.

مجموعه کامپیوتری نور، در نرم افزاری تحت عنوان «مجموعه آثار شیخ مفید» به گردآوری کلیه آثار شیخ، همت گمارده است.

۶. موقعیت عصر حیات

در عصر شیخ، بغداد به مرکز علوم اسلامی تبدیل شده بود و در پایگاه خلفای عباسی، فقه مذاهب های مختلف، تدریس می گشت؛ اما در این آشفته بازار، مکتب شیخ مفید، جلوه دیگری داشت. چیزی که اندیشه او را از سایرین، متمایز می کرد؛ ابتکار او در علم کلام و فقه استدلالی به شمار می رفت. گرچه علم کلام، پیش از مفید نیز در میان شیعیان، سابقه داشت؛ اما محدودیت سیاسی، سبب شده بود که تلاش شیعه از تألیف و تدوین کتب، تجاوز نکند. شیخ مفید رحمته الله علیه کوشید که با استفاده از مبانی علم کلام و اصول فقه، راه بحث و استدلال را به روی شیعه بگشاید.

۷. وفات

شیخ مفید در سال ۴۱۳ هجری، در بغداد و پس از ۷۵ سال تلاش و خدمت ارزشمند دیده از جهان فروبست و مورد تجلیل فراوان مردم و قدردانی علما و فضلا قرار گرفت. شیخ

طوسی، که خود در تشییع جنازه او حضور داشته است، می‌گوید: روز وفات او از کثرت دوست و دشمن برای ادای نماز و گریستن بر او، همانند و نظیر نداشته است. هشتاد هزار تن از شیعیان او را تشییع کردند و سید مرتضی علم الهدی بر او نماز گزارد و در حرم مطهر امام جواد علیه السلام، پایین پای آن حضرت، نزدیک قبر استادش ابن قولویه، مدفون گردید.

کتاب «تصحیح اعتقادات الامامیه»

کتاب «تصحیح الاعتقاد بصواب الانتقاد» که با نام مختصر «تصحیح الاعتقاد» شهرت یافته، یکی از آثار گران سنگی از شیخ مفید، ابوعبدالله، محمد بن محمد بن نعمان عکبری بغدادی (۳۳۶-۴۱۳ ق) است. قابل ذکر است نام کتاب در منابع کتابشناسی با عناوین مختلف ثبت گردیده است.

۱. انگیزه نگارش

شیخ صدوق (۳۸۴ ق) با بهره‌گیری از منهج کلامی اهل حدیث و با تکیه بر منابع تفسیری اهل بیت علیهم السلام و کتب روایی در قالب نگارش کتاب «الاعتقادات» به معرفی اصول دین پرداخت. مفید علیه السلام با مشی‌ای متفاوت از او و با تبعیت از مذهب عقیدتی جمهور شیعیان؛ اصول دین و مسائل عقیدتی را به وسیله رسول باطن (عقل) مورد تفحص و بررسی قرار داده و از اخبار و روایات، در جهت تأیید و ارشاد حکم عقل، استمداد می‌نمود. همین مسئله بسنده بود تا مفید را بر نقد کتاب «الاعتقادات» ترغیب نماید که بدین وسیله از شیوع آراء شخصی صدوق که می‌توانست به عنوان نماینده عقاید شیعیان، مطرح گردد؛ جلوگیری به عمل آورد. از این سو، شیخ برای منزه نمودن مذهب تشیع و نیز تصحیح عقاید مسلمین، به نگارش «تصحیح الاعتقاد بصواب الانتقاد» روی آورد. شیخ صدوق علیه السلام، پس از نگارش کتاب «الاعتقادات»، وعده نگارش شرحی بر آن را می‌دهد، ولی موفق به انجام آن نمی‌شود و رسالت این امر را شیخ مفید علیه السلام، با نگارش این کتاب بردوش می‌گیرد و شارح کتاب استاد خویش می‌گردد.

۲. اهمیت کتاب

کتاب «تصحیح الاعتقاد» از زمان نگارش تا حال، پیوسته مرکز توجه علما و فقهای شیعه بوده است و برای شناخت و پژوهش در عقاید شیعه و شناخت مباحث عقیدتی مطرح در قرن چهارم هجری و عصر شیخ مفید رحمته الله علیه، کتابی ارزشمند و قابل توجه به شمار می‌رود.

۳. ساختار و محتوا

کتاب «تصحیح اعتقادات الامامیه»، شرحی منتقدانه بر کتاب تصحیح الاعتقاد شیخ صدوق است که در بیست و هشت فصل و به زبان عربی مدون گردیده است. نگارش این شرح، بر اساس روش عقلی و تحلیلی صورت پذیرفته است و دو طریق فکری متفاوت در کلام شیعه را منعکس می‌نماید: طریق اکتفا به منقولات توسط شیخ صدوق و طریق عقلانی - تحلیلی از اعتقادات توسط شیخ مفید. همان‌گونه که در انگیزش مفید در تدوین این اثر نیز گذشت، این کتاب در بردارنده ی انتقادات او از روش کلامی شیخ صدوق است. مفید، مجموعاً در چند محور، روش استاد خویش را به نقد می‌کشد:

۱. تفسیر نادرست آیات

۲. عدم استناد به روایات صحیح

۳. بی توجهی به معنای صحیح الفاظ قرآنی و روایی

۴. پیروی از شیوه اهل حدیث در برداشت از آیات و روایات

با این وجود، مفید، در مسائلی، چون رجعت، برانگیخته شدن پس از مرگ، شفاعت و وعده و وعید با استاد خویش هم‌داستان است.

پاره‌ای از مهم‌ترین مطالب مطرح شده در این کتاب به شرح ذیل است:

صفات الهی، افعال بندگان، جبر و تفویض، ارادت و مشیت، استطاعت، بداء،

جدال، مسائل قبر و حشر، تکفیر، وحی، نزول قرآن، عصمت، غلو، تقیه، تفویض ...

۴. نسخه‌شناسی

۱. نسخه کتاب‌خانه مجلس شورای اسلامی در تهران که تاریخ نگارش آن ۱۳۵۴ ق و به

- خط حسن بن محمد خیابانی تبریزی هست. این نسخه از روی نسخه‌ای که تاریخ نگارش آن ۱۰۸۰ ق هست، نگاشته شده است.
۲. نسخه‌ای در کتاب خانه آستان قدس رضوی در مشهد مقدس که تاریخ نگارش آن ۱۰۷۹ ق و به خط مصطفی قلی حسینی قزوینی موجود است.
۳. نسخه‌ای دیگر در کتاب خانه آستان قدس رضوی که تاریخ نگارش آن ۱۰۴۲ ق و به خط شاه محمد بن زین العابدین است.

۱. وابسته نگاری‌ها

عنایت خاص اندیشمندان اسلامی و حتی خاورشناسان غربی به این نویسه و وجود تعلیقه‌ها، ترجمان‌ها و شرح‌های مختلف بر آن، حاکی از اهمیت و جایگاه ویژه کتاب مذکور خواهد داشت. نگارش‌های وابسته به این کتاب را می‌توان در چند عنوان بررسی نمود:

۱.۱. ترجمه

اولین ترجمه از این اثر به زبان فارسی و در سال ۱۳۷۱ ق، به چاپ رسیده است.

۱.۲. تعلیقات

اهم تعلیقه‌های نگارش یافته توسط اندیشمندان جهان تشیع بر این کتاب شریف، عبارت‌اند از:

۱. تعلیق عباس قلی واعظ چرندابی
۲. تعلیق سید هبه الدین شهرستانی
۳. تعلیق فضل الله زنجانی
۴. تعلیق حسین درگاهی^۱

۱. درگاهی، حسین، در مقدمه «تصحیح الاعتقاد»؛ برای عباسقلی، شیخ مفید از نظر خاورشناسان.

۵. تحقیقات خاورشناسان

این کتاب و روش خاص اصولی - عقلی شیخ مفید در شرح کتاب استاد اخباری مسلک خویش، مورد توجه خاورشناسان غربی نیز قرار گرفته است. نمونه‌هایی از این تحقیقات را می‌توان در دائرة المعارف اسلام، ج ۱ که توسط اندیشمندان شهرلیدن هلند تألیف یافته است؛ مشاهده نمود. مارتین مکدرموت نیز از جمله کسانی است که در بررسی آثار شیخ مفید، این کتاب را از نظر دور نداشته است.



گزارش جلسات دفاعیه پایان نامه های گروه کلام اسلامی

تنظیم: علی صفر تیموری کیا^۱

برخی از طلاب در مسیر تحصیل خود بسیار کوشا و اهل تلاش بوده و زحمات زیادی را متحمل می شوند و این تلاش علمی در جاهایی مانند پایان نامه آنان نمود پیدا می کند. به خاطر همین ما برآن شدیم که از جلسه دفاعیه این افراد کوشا گزارشی مختصر در فصلنامه داشته باشیم تا هم تقدیری باشد از سخت کوشی آنان و هم تشویقی باشد جهت ایجاد انگیزه بیشتر در این راستا و هم عمل نیکوی دیگران را منتشر کرده باشیم، چرا که خداوند اظهار جمیل را دوست دارد. لازم به ذکر است که در این شماره گزارش همه جلسات دفاعیه سال ۹۷ را آورده ایم، چون اولین شماره فصلنامه است، ولی در شماره های بعدی گزارش جلسات دفاعیه همان فصلی را خواهیم آورد که فصلنامه در آن منتشر خواهد شد تا به لحاظ زمانی هماهنگی بین فصلنامه و جلسات دفاعیه ای که گزارش می شود، برقرار شود.

۱. دبیر پژوهشی گروه علمی کلام اسلامی جامعه الزهراء علیها السلام.

عنوان پایان نامه: بررسی تطبیقی جایگاه انسان، ملائکه و شیطان در نظام هستی از منظر آیات و روایات با تکیه بر آراء علامه طباطبایی و فخر رازی

طلبه: سرکار خانم حدیث عزیزی

استاد راهنما: حجت الاسلام والمسلمین مهدی نجیبی

استاد داور: حجت الاسلام والمسلمین محمد حسن قدر دان قراملکی

زمان جلسه دفاعیه: ۹۷/۷/۵

نتیجه: رتبه عالی با کسب نمره ۱۸/۵

چکیده

شناخت جایگاه انسان، ملائکه و شیطان در نظام هستی از جمله مسائلی است که نقش بسزایی در تصحیح بینش و جهان بینی انسان و نیز نوع رفتار و کنش او در نیل به تکامل و سعادت دارد. انسان با تکیه بر این جهان بینی و شناختی که از جایگاه خود و چگونگی تعامل با این موجودات بدست می آورد، می تواند در مسیری گام بردارد که خداوند متعال او را به جهت رسیدن به آن خلق کرده است. پژوهش حاضر به روش تطبیقی - توصیفی و با استفاده از منابع کتابخانه ای، به بررسی جایگاه انسان، ملائکه و شیطان از منظر آیات و روایات با تکیه بر آراء علامه طباطبایی و فخر رازی پرداخته و پیرامون هر یک از این موجودات، در فصلی مستقل از جهت مفهوم شناسی، حقیقت و چیستی، خلقت و جایگاه در نظام هستی، مطالبی را آورده است.

علامه طباطبایی و فخر رازی هر دو انسان را موجود با شعور و مکلفی می دانند که مورد تکریم و تفضیل خداوند متعال قرار گرفته و خلیفه خدا در روی زمین شده است. شیطان نیز به جهت تمرد از امر الهی از رتبه و مقام پیشین خود که همزیستی با ملائکه بوده

ساقط گردید و پس از آن در مسیر گمراهی انسان گام برداشت، لذا مورد لعن و نفرین خداوند متعال تا روز قیامت قرار گرفت. ملائکه نیز موجودات پاک و معصومی هستند که معصیت نکرده و اوامر الهی را انجام می دهند و برخلاف شیطان، در مسیر سعادت و یاری رساندن انسان گام برداشتند. حاصل و نتیجه بررسی آراء این دو عالم بزرگ این بود که آن ها علی رغم تفاوت در مبانی و روش در بیان کلیات مباحث، همچون برتری انسان بر ملک و به تبع آن برتری بر شیطان، اشتراکات زیادی با یکدیگر دارند و تنها در برخی امور جزئی و چگونگی استدلال با یکدیگر اختلاف دارند.

عنوان پایان نامه: مهدویت از دیدگاه زیدیه

طلبه: سرکار خانم خدیجه اکبرزاده کهریزی

استاد راهنما: حجت الاسلام والمسلمین حسن ترکاشوند

استاد داور: حجت الاسلام والمسلمین خدا مراد سلیمیان

زمان جلسه دفاعیه: ۹۷/۸/۱۲

نتیجه: رتبه عالی با کسب نمره ۱۹

چکیده

موعود باوری یا اندیشه منجی موعود، آموزه‌ای است که می‌شود گفت در تمام ادیان وجود دارد، هر چند گستردگی و نوع آن متفاوت است. «مهدویت» نیز عنوان شناخته شده‌ای برای موعودباوری در اسلام است. این آموزه در تاریخ و متون روایی و کلامی تمام فرق اسلامی، چه اهل سنت و چه فرق شیعی و چه در عرصه عرفان، بازتاب گسترده‌ای داشته است.

زیدیه جزء فرق اسلامی شیعی است که از همان زمان شکل‌گیری به آموزه مهدویت توجه داشته است، هر چند که این توجه بیشتر به صورت ظهور مدعیانی در تاریخ آن نمودار گشته و حتی با گذشت تاریخ، دچار تحولاتی شده و به مرور از میزان آن کاسته شده است. مهدویت، علاوه بر تاریخ زیدیه در منابع کلامی و روایی آن‌ها بازتاب داشته است. روایات فراوانی در باب مهدویت، در کتب روایی آن‌ها یافت می‌شود و براساس این روایات، مهدی از اهل بیت، از فرزندان امام حسن یا امام حسین است که در آخرالزمان متولد خواهد شد و رسالت اصلی خود که گستراندن عدالت در جامعه بشری است را محقق خواهد کرد.

زیدیه با این‌که جزء فرق شیعی است و یکی از وجوه اشتراک آن با امامیه (فرقه اصلی

شیعی) آموزه مهدویت می‌باشد، (همچنین با عمده مذاهب اسلامی دیگر نیز در این وجه اشتراک دارند)، اما در برخی از جزئیات این آموزه، همچون غیبت، انتظار، رسالت مهدی، کارکرد انقلاب مهدوی و بازتاب مهدویت در تاریخ و منابع کلامی و روایی، این دو را از یکدیگر متمایز کرده است؛ اما تمایز مهم‌تر و اصلی مهدویت در زیدیه با این آموزه در تشیع امامی، در جوهره مهدویت است؛ براساس بررسی‌هایی که در این جستار صورت داده‌ایم، جوهره مهدویت در زیدیه عبارت از برقراری رفاه و عدالت اجتماعی در سایه دین است، در حالی که در تشیع امامی، مهدویت در ذات و جوهر خود، به ظهور و تحقق حقیقت در زمین (همانا آشکار شدن حقیقت یا حقایق هستی، رسیدن هر ذی‌حقی به آنچه شایسته آن است، برپایی نظام اجتماعی درست، به سامان شدن همه چیز و به نوعی ظهور خدا در زمین به واسطه برپایی و تحقق حق می‌باشد.) در سایه ظهور خلیفه و حجت الهی می‌اندیشد و اگر هم از برپایی عدالت، رفاه و امنیت اجتماعی سخن می‌گوید، همه را از نتایج و لوازم ظهور و تحقق حق در زمین می‌داند.

عنوان پایان نامه: بررسی علم و عصمت امام با محوریت زیارت جامعه کبیره

طلبه: سرکار خانم سیده منصوره موسوی دره بیدی

استاد راهنما: حجت الاسلام والمسلمین سید محمد میرهاشمی

استاد داور: حجت الاسلام والمسلمین محمد رنجبر حسینی

زمان جلسه دفاعیه: ۹۷/۸/۳۰

نتیجه: رتبه عالی با کسب نمره ۱۹

چکیده

علم، از مهم‌ترین ویژگی‌های امام است که در شناخت بلندای جایگاه و حقیقت وجودی او بسیار مؤثر است. با وجود اختلافاتی که در کم و کیف این صفت، بین اندیشمندان وجود دارد، شناخت این صفت، از یک منبع وحیانی، اهمیت بسیاری دارد. زیارت جامعه کبیره، یک دوره امام‌شناسی از زبان معصومانه امام هادی علیه السلام است که با وجود شروح مختلف، نگرش موضوعی خاص و علمی به این زیارت‌نامه کمتر به چشم می‌خورد. این پژوهش، با عنوان «بررسی علم امام با محوریت زیارت جامعه کبیره» با روش توصیفی تحلیلی، به دنبال شناخت مقام علمی امام، از زبان خود امام است. منابع این پژوهش عمدتاً شروح زیارت جامعه کبیره بوده و در خور نیاز از منابع دیگر از جمله، منابع روایی، تفسیری و کلامی هم بهره گرفته شده است.

در این پژوهش، علاوه بر تعریف مفاهیم اصلی، مانند علم، امام و زیارت جامعه کبیره و نیز معرفی زیارت جامعه کبیره از حیث سند و دلالت، صفات علم امام، براساس این زیارت‌نامه به دست آمده است؛ ویژگی‌هایی، مانند غیراکتسابی، غیرذاتی، جامع، حضوری و بدون خطا بودن. در ادامه، اسباب ویژه این علم با محوریت زیارت جامعه کبیره بررسی شده و اسبابی چون رفت و آمد فرشتگان، الهام، عقل کامل، ارث بردن،

روح القدس و مشاهده اثبات شده است. در خاتمه، مصادیق مختلفی که برای علم امام، از زیارت جامعه کبیره به دست می آید، بیان شده است. از جمله این مصادیق، معرفت نسبت به خداوند متعال، کتب آسمانی، وحی الهی از جمله دین، غیب، علوم انبیاء گذشته و اعمال بندگان است.

عنوان پایان نامه: بررسی تطبیقی منابع و گستره علم امام از منظر علامه محمد باقر مجلسی
و فیض کاشانی

طلبه: سرکار خانم معصومه سادات جوادی

استاد راهنما: حجت الاسلام والمسلمین محمد عظیمی

استاد داور: حجت الاسلام والمسلمین سید محمد میرهاشمی

زمان جلسه دفاعیه: ۹۷/۱۰/۲

نتیجه: رتبه عالی با کسب نمره ۱۸

چکیده

یکی از اوصاف مهم امام از منظر شیعه، علم امام است. دو موضوع منابع و گستره علم امام در این بحث دارای اهمیت می باشد. با توجه به این که شیعه امامیه، علم امام را از سنخ علم لدنی و علوم انبیاء می داند، این بحث اهمیت مضاعف می یابد. این رو شیعه امامیه به صورت مفضل و ویژه در کتب حدیثی به این دو پرداخته است. علامه مجلسی و مرحوم ملامحسن فیض کاشانی از حدیث پژوهان بزرگ شیعه به شمار می آیند. از این جهت بررسی منابع و قلمرو علم امام از دیدگاه این دو حدیث پژوه متکلم، اهمیت می یابد. در این تحقیق به روش توصیفی - تحلیلی و مطالعه کتابخانه ای آرای این دو، درباره این موضوع مورد بررسی قرار گرفت و آشکار شد که در این موضوع تقریباً هم نظر هستند. هر دو؛ پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله، کتب ویژه، تحدیث، الهام و عقل را از منابع علم امام دانسته اند. هر دو امام را دارای علمی گسترده می دانند که علم کامل به قرآن، علم به غیب و همه حوادث گذشته و آینده، همه زبان های بشری و زبان حیوانات و پرندگان را شامل می شود. فیض کاشانی برخلاف علامه مجلسی در مساله سهو با شیخ صدوق هم نظر بوده و سهو را بر نبی و امام، بر اساس ادله نقلی به جهت مصلحت و تعلیم مردم، جایز می داند.

عنوان پایان نامه: سرنوشت اخروی اعمال نیک غیر مسلمانان از دیدگاه متکلمان اسلامی

طلبه: سرکار خانم فهیمه فلاح

استاد راهنما: حجت الاسلام والمسلمین محمد باقر مرتضوی نیا

استاد داور: حجت الاسلام والمسلمین مصطفی صدقی

زمان جلسه دفاعیه: ۹۷/۱۱/۸

نتیجه: رتبه عالی با کسب نمره ۱۸

چکیده

سعادت و شقاوت در آخرت وابسته به اعتقادات و اعمال انسان است. در آموزه های دینی برخی از اعمال انسان دارای اهمیت و نتیجه بالا محسوب شده که مورد تحسین عقل نیز هست. در این میان افرادی هستند که مسلمان نیستند، اما دارای اعمال شایسته هستند، مانند بسیاری از اختراعات دانشمندان غیر مسلمان که در جهت خدمت به بشریت صورت گرفته و آثار مثبتی در زندگی انسان ها داشته است. سوالی که ذهن اهل ایمان به آخرت را مشغول کرده این است که این افراد اهل دوزخ اند یا اهل نجات در آخرت هستند؟ در این پژوهش با رویکردی توصیفی - تحلیلی به بررسی سرنوشت اخروی اعمال نیک غیر مسلمانان از دیدگاه متکلمان اسلامی پرداخته شده است که با بررسی های انجام شده این نتایج به دست آمد:

متکلمان اشاعره و معتزله بین غیر مسلمانان تفکیک قائل نشده اند و معتقدند که غیر مسلمانان به طور مطلق، هر چند عمل نیکی انجام دهند، ولی عمل نیک آن ها پذیرفته نیست و باعث رستگاری و نجات آن ها نخواهد شد.

متکلمان امامیه معتقدند غیر مسلمانان دو دسته می شوند:

مشرکان و کافران معاند: این ها نجات نمی یابند و اهل خلود در آتش اند و عمل خیری از آن ها پذیرفته نیست.

اهل کتاب (پیروان سایر ادیان توحیدی): این‌ها سه گروه هستند: آنان که با تحقیق و معرفت بر دین خود پایبند باشند و آن را دین حق بدانند، اینان اهل نجات و رستگاری هستند. آنان که به علت ضعف فکری هیچ دلیلی بر پیروی از دین خود نداشته باشند، اما پیوسته بر همان دین باقی بمانند، در شمار مستضعفان قرار می‌گیرند و امرشان به خدا واگذار می‌شود و امید عفو و رحمت در موردشان می‌رود. سومین دسته آنان که با علم به اینکه دین اسلام دین خاتم و دین حق است، همچنان بر آیین خود پابرجا باشند و آشکارا به آیات مبین اسلام کفر ورزیده آن‌ها را تکذیب کنند، این‌ها اهل رستگاری و نجات اخروی نیستند.

عنوان پایان نامه: ترجمه کتاب امالی سید مرتضی علم الهدی

طلبه: سرکار خانم فاخروداد

استاد راهنما: حجت الاسلام والمسلمین عبدالرحیم سلیمانی بهبهانی

استاد داور: حجت الاسلام والمسلمین جابر توحیدی اقدم

زمان جلسه دفاعیه: ۹۷/۱۲/۲۵

نتیجه: رتبه عالی با کسب نمره ۱۸/۵

چکیده

سید مرتضی یکی از علمای شیعی است که در فنون مختلف کتاب نوشته است. یکی از مهم ترین و غنی ترین آثارش کتاب امالی است که مشتمل بر تفسیر آیات و احادیث مشکل است. استناد به اشعار عرب، بیان نکته های نغز ادبی و ذکر رویدادهای تاریخی از ویژگی های این اثر است که باعث شده جایگاه مهمی در عرصه علم و ادب بیابد. با توجه به اهمیت کتاب و اینکه تا کنون ترجمه ای از این اثر به زبان فارسی صورت نگرفته، ترجمه آن موضوع این رساله قرار گرفت.

ترجمه آثار قدیم کلامی و متون اسلامی از مشکل ترین ترجمه ها می باشند که مترجم باید در کلام، لغت و فقه سررشته داشته باشد و از طرفی مقداری هم از اوضاع و احوال دوره زندگی مؤلف اطلاع داشته باشد تا بتواند به یک ترجمه دقیق دست یابد. این رساله تلاش کرده مطالب کتاب را با زبانی روشن و واضح به زبان فارسی ترجمه و نقل قول ها را مستندسازی کند و در برخی موارد که متن ابهام دارد در جهت رفع آن، تلاش کرده و توضیح داده است.