

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ



دوفصلنامه (داخلی)
سال اول، شماره اول
زمستان ۱۳۹۹

کلام پژوهی شیعه ۱

تهیه و تنظیم: انجمن علمی پژوهشی کلام اسلامی
معاونت پژوهش جامعه الزهراء ع.ا.ع.
مدیر مسئول: ریحانه حقانی
سردبیر: احمد بهشتی مهر
مدیر داخلی: مریم صفا
ویراستار: سید مرتضی میرتبار
طراح گرافیک: هادی عبدالملکی

هیئت تحریریه: (به ترتیب حروف الفبا)

علیرضا آل بویه: استادیار پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی، گروه فلسفه و کلام
احمد بهشتی مهر: استادیار دانشگاه قم، گروه کلام اسلامی
لطف الله جلالی: پژوهشگر جامعه المصطفی ع.ا.ع. العالمية، دکتری ادیان و عرفان جامعه المصطفی ع.ا.ع. العالمية.
فاطمه رئوفی تبار: دانشجوی دکتری دانشگاه قم، رشته کلام اسلامی، طلبه سطح ۴ جامعه الزهراء ع.ا.ع.، رشته کلام.
محمد حسین فاریاب: دانشیار موسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی ع.ا.ع.، گروه کلام اسلامی.
کوثر سادات هاشمی: طلبه سطح ۴ جامعه الزهراء ع.ا.ع.، رشته کلام اسلامی.

نشانی: قم، سالاریه، بلوار بوعلی سینا، جامعه الزهراء ع.ا.ع.

تلفن: ۰۲۵ ۳۲۱۱۲۱۸۹ صندوق پستی: ۳۴۹۳ - ۳۷۱۸۵

ایمیل: Anjoman.pajohesh@jz.ac.ir سایت: www.jz.ac.ir

شمارگان: ۵۰ نسخه

ارسال و پیگیری مقاله: www.pubs.jz.ac.ir

فهرست

- ۷ سخن سردبیر
- ۹ اصول آموزشی اهل بیت علیهم السلام در تبیین اعتقادات
محمد توکلی جوری
- ۳۳ سیر تطور آموزه عصمت امام در دانش کلام امامیه
احمد بهشتی مهر
- ۵۳ بررسی تطبیقی دیدگاه آیت الله سبحانی و سید مرتضی علم الهدی علیه السلام درباره بداء
فاطمه رئوفی تبار
- ۶۹ روش شناسی آثار کلامی آیت الله سبحانی در مسئله امامت
کوثر سادات هاشمی
- ۹۳ «باور پایه» در معرفت شناسی اصلاح شده؛ نقطه اشتراک فلسفه دین و کلام اسلامی
مریم بخشی
- ۱۱۵ حکومت امام مهدی عجل الله تعالی فرجه از منظر علامه جوادی آملی
فاطمه صالحی
- ۱۳۵ معرفی انجمن علمی - پژوهشی کلام
فاطمه رئوفی تبار

شیوه‌نامه نگارش مقالات

رعایت شیوه‌نامه نگارش، در مقالات ارسالی به فصلنامه الزامی است.

الف. ساختار کلی مقاله:

۱. عنوان: عنوان مقاله گویا، رسا و ناظر به محتوای مقاله باشد.
۲. مشخصات نویسنده یا نویسندگان: شامل نام و نام خانوادگی، رتبه علمی، آخرین تحصیلات حوزوی و دانشگاهی، رشته، دانشگاه محل خدمت، شماره تلفن و نشانی پست الکترونیکی باشد. در صورتی که مقاله بیش از یک نویسنده داشته باشد، باید نویسنده مسئول مشخص گردد. (مسئولیت مشخصات ثبت شده برای نویسندگان، به عهده نویسنده مسئول است.)
۳. چکیده: چکیده، عصاره مقاله است و باید بین ۱۰۰ تا ۲۵۰ واژه و دربردارنده عنوان و موضوع مقاله، قلمرو بحث، قلمرو منابع، اشاره به مهم‌ترین نتایج، روش تحقیق و رویکرد خاص و فهرستی از واژه‌های کلیدی، حداقل ۵ واژه و حداکثر ۷ واژه باشد. (تعداد واژه‌های مقاله حداقل ۴۰۰۰ و حداکثر ۷۵۰۰ واژه باشد.)
۴. مقدمه: شامل خلاصه‌ای از بیان مسئله، اهمیت موضوع، اهداف پژوهش، سؤال‌های پژوهش و پیشینه پژوهش باشد.
۵. بدنه اصلی مقاله: در ساماندهی بدنه اصلی مقاله لازم است به موارد زیر پرداخته شود:
 - توصیف و تحلیل ماهیت، ابعاد و زوایای مسئله، نقد و ارزیابی نظریات رقیب به طور مستدل، تبیین نظریه پذیرفته شده و تقسیم‌بندی مطالب در قالب محورهای مشخص.
 - نتیجه‌گیری: شامل یافته‌های پژوهش به شیوه‌ای دقیق و روشن، تبیین میزان ارتباط یافته‌های پژوهش با اهداف پژوهش و ارائه راهکارها و پیشنهادات باشد.
 - ارجاعات: ارجاع منابع و مآخذ در متن مقاله، در پایان نقل قول یا موضوع استفاده شده داخل پرانتز به شکل زیر آورده شود:
- ۷-۱. منابع فارسی: (نام خانوادگی مؤلف، سال نشر، جلد، صفحه): مثال (حسینی، ۱۳۷۶، ج ۲، ص ۸۳).
- ۷-۲. منابع لاتین: (صفحه، جلد، سال نشر، نام خانوادگی مؤلف): مثال: (Plantinga, 1998, p.71).
- چنانچه از نویسنده‌ای در یک سال بیش از یک اثر انتشار یافته باشد، با ذکر حروف الفبا پس از سال انتشار، از یکدیگر متمایز شوند.
- ۷-۳. آیات قرآن: (نام سوره، شماره آیه): مثال: (بقره، ۲۵).
- ۷-۴. یادداشت‌ها: تمام توضیحات اضافی با عنوان «یادداشت‌ها»، در انتهای هر صفحه آورده شود (ارجاع و اسناد در یادداشت‌ها مثل متن مقاله، روش درون‌متنی (بند۷) خواهد بود).
۸. فهرست منابع: در پایان مقاله، فهرست الفبایی منابع فارسی و لاتین (کتابنامه) به صورت زیر ارائه شود (ابتدا منابع فارسی و عربی و سپس منابع لاتین):
- ۸-۱. کتاب: نام خانوادگی و نام نویسنده (تاریخ چاپ)، نام کتاب، نام مترجم، شماره جلد، نوبت چاپ، محل انتشار: نام ناشر.

مثال: مطهری، مرتضی (۱۳۸۳)، *نظام حقوق زن در اسلام*، تهران: صدرا.

Nozick, Robert (۱۹۸۱), *Philosophical Explanations*, Oxford: Oxford University Press.

۸-۲. مقاله مندرج در مجلات: نام خانوادگی و نام نویسنده (سال انتشار)، «عنوان مقاله»، نام نشریه، دوره نشریه، شماره نشریه.

مثال: علاسوند، فریبا (۱۳۸۲)، «ضرورت نگاه نظام مند به الگوی شخصیت زن مسلمان»، *شمیم یاس*، ش ۶. Shapiro, Stewart (2002), "Incompleteness and Inconsistency", *Mind*, vol. 111.

۸-۳. مقاله مندرج در مجموعه مقالات یا دایرةالمعارفها: نام خانوادگی و نام نویسنده (تاریخ چاپ)، «عنوان مقاله»، نام کتاب (ایتالیک)، نام ویراستار، شماره جلد، نوبت چاپ، محل انتشار: نام ناشر.

مثال: قربان نیا، ناصر (۱۳۸۲)، «زن و قانون مجازات اسلامی»، در *مجموعه مقالات زن و خانواده*، قم: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.

Rickman, H.P. "Dilthey", in *The encyclopedia of Philosophy*, Paul Edwards (ed), New York: Macmillan Publishing Company.

۹. مقاله در الگوی A۴ با رعایت فضای مناسب در حاشیه ها و میان سطرها، در محیط ورد ۲۰۰۷، متن مقاله با قلم Lotus ۱۳B (لاتین TimesNewRoman ۱۰) و یادداشت ها و کتابنامه Lotus ۱۲B (لاتین TimesNewRoman ۱۰) حروف چینی شود.

۱۰. عناوین تیتراها: عناوین (تیتراها) با روش شماره گذاری عددی و ترتیب اعداد در عناوین فرعی از چپ به راست تنظیم شود.

۱۱. اشکال، نمودارها و جداول: اصل عکس ها، نمودارها باید همراه مقاله در محل مناسب در مقاله علامت گذاری شود و زیرنویس داشته باشد.

ب. نکات مهم:

۱. مقاله ارسالی نباید در هیچ مجله داخلی یا خارجی چاپ شده باشد.

۲. مقاله ارسالی نباید هم زمان به سایر مجلات فرستاده شده باشد.

۳. «دو فصلنامه مطالعات اسلامی زنان و خانواده»، در رد، قبول، چاپ، اصلاح و ویرایش مقاله آزاد است.

۴. مسئولیت مطالب مندرج در مقالات به عهده نویسندگان است و دو فصلنامه، مسئول دیدگاه های طرح شده در مقالات نیست.

۵. نسخه word و pdf باید از طریق وب سایت <http://pubs.jz.ac.ir> به دفتر دو فصلنامه ارسال گردد.

۶. در صورت چاپ مقاله، دو نسخه از دو فصلنامه به نویسنده اهدا می شود.

۷. گواهی پذیرش، صرفاً پس از تأیید نهایی صادر خواهد شد.

کلیه حقوق مادی و معنوی برای «فصلنامه کلام پژوهی شیعه» محفوظ است.

(لطفاً شماره تلفن همراه و آدرس پست الکترونیک خود را در صفحه اول مقاله یادداشت کنید).

سخن سردبیر

فرایند کسب دانش، غالباً با آموزش آغاز می‌شود؛ ولی با پژوهش ادامه می‌یابد. در واقع ابعاد و مرزهای گوناگون آموزش، با پشتوانه پژوهش به پیش می‌رود؛ بنابراین نظام‌های برتر آموزشی، در کنار فعالیت‌های آموزشی، سهم ویژه‌ای برای پژوهش قرار داده و به تدریج، طالبان دانش را وارد فرایند پژوهش می‌کنند. در نظام آموزشی کهن و سابقه‌دار حوزه‌های علمیه نیز این فرایند به خوبی قابل مشاهده بوده است. اینک و پس از پیروزی شکوهمند انقلاب اسلامی که تعالیم حوزوی در قالب ساختارها و سازمان‌های تحول یافته‌تری ادامه دارند و طلاب و دانشجویان خواهر نیز در کنار طلاب برادر، به تحصیل علوم دینی اشتغال جدی دارند، شاهد فعالیت‌های مبارک و جدی بخش پژوهش، برای ارتقاء وضعیت تحصیلی خواهران حوزه‌های علمیه هستیم.

از اقدامات قابل تقدیر در این حوزه، ایجاد فضایی برای کارورزی پژوهش و نیز بسترسازی برای انتشار آثار و نتایج پژوهش‌های اولیه دانش پژوهان حوزوی است که به خوبی، امکان حضور دانش پژوهان را در فضای پژوهشی فراهم می‌کند. به یقین، پژوهش نیز مانند آموزش، باید گام به گام پیش رود و دانش پژوه با گذر از هر مرحله، خود را یک گام به مراتب بالاتر ارتقا دهد؛ از این رو شایسته است از کسانی که با همت و درایت، مقدمات و بسترهای لازم را فراهم کرده‌اند، تقدیر گردد. در همین راستا، هم از معاونت پژوهش جامعة الزهراء علیها السلام و هم از طلابی که در انجمن‌های علمی و پژوهشی گوناگون، این فعالیت‌ها را سامان داده‌اند، صمیمانه سپاسگزارم.

مجله داخلی انجمن کلام، با عنوان کلام پژوهی شیعه، مجله مبارکی است که در اختیار دانش پژوهان جوان قرار گرفته است تا اولین نگارش‌های پژوهشی آنها را به جامعه علمی ارائه نماید. مجموعه مقالات این شماره، از نگارش‌های اساتید و دانش پژوهان فعال در

انجمن علمی کلام اسلامی است که پس از طی کردن دوره‌های آموزشی خود در رشته کلام اسلامی، وارد مرحله بعدی رشد علمی خویش، یعنی پژوهش در عرصه کلام اسلامی، شده‌اند. پرواضح است که گام‌های نخستین پژوهشی، امکان ارتقا و تکامل را خواهند داشت که ان‌شاءالله در مراحل بعدی فعالیت‌های طلاب و دانش‌پژوهان، شاهد آن خواهیم بود.

در این شماره از مجله، شش مقاله علمی منتشر شده که حاصل پژوهش نویسندگان بوده است. لازم به ذکر است هرگز ارزش علمی اطلاعات ارائه‌شده در این مقالات، کمتر از ارزش علمی مقالات پژوهشی نیست. در واقع تجربه و دانش به دست آمده در طول برخی فعالیت‌های جانبی پژوهشی، به صورت گزارشی کوتاه، در اختیار فعالان جوان این حوزه قرار گرفته است.

در پایان اعلام می‌دارم، مجله داخلی کلام، دست یاری و حمایت به‌سوی تمام پژوهش‌گران - به‌ویژه طلاب و دانشجویان جوان حوزه کلام اسلامی - دراز کرده و از فعالیت‌های پژوهشی ایشان استقبال می‌کند. همچنین از مجموعه کارشناسان پژوهش و دانش‌پژوهان انجمن کلام اسلامی جامعه الزهراء علیها السلام، به‌ویژه دبیر پرتلاش و پیگیر انجمن کلام اسلامی، سرکار خانم رئوفی تبار، بابت تمامی زحمات و حمایت‌هایشان، صمیمانه تشکر می‌کنم. ان‌شاءالله خدای تعالی، به مجموعه فعالیت‌های مخلصانه این مجموعه، خیر و برکت عنایت فرماید. آمین یا رب العالمین

اصول آموزشی اهل بیت علیهم السلام در تبیین اعتقادات

محمد توکلی جوری^۱

چکیده

وقتی ابعاد مختلف سیره ائمه هدی علیهم السلام از قبیل سیره علمی، عبادی، سیاسی، نظامی، فردی، اجتماعی، تربیتی، خانواده و... مورد بررسی قرار می‌گیرد، به حسب نیاز به عقاید صحیح و روش مناسب برای تبیین آن، این سؤال مطرح می‌شود که «اهل بیت علیهم السلام در بیان عقاید، چه اصول، سیره و روشی داشته‌اند؟ و چرا سیره علمی و عملی اهل بیت علیهم السلام به گونه‌ای بوده است که بشر قادر است بر اساس آن، همه خلأهای مورد نیاز برای رسیدن به کمال لایقش را پر نماید؟»

به دنبال پاسخ به این سؤال، بررسی افعال، اقوال و تقریرات حضرات ایشان، ما را به این رهنمون می‌نماید که اهل بیت علیهم السلام در بیان و تفهیم اعتقادات، از اصول، شیوه‌ها و روش‌های کارآمد بهره می‌بردند که این هم با توجه به مبانی قرآن محوری، سنت محوری، توجه به عقل و اعتدال‌گرایی ایشان است. در مقاله پیش رو، سعی گردیده است اصول آموزشی مد نظر اهل بیت علیهم السلام، از قبیل اصل توجه به ارتباط با مخاطب، ایجاد انگیزه، ایجاد تفکر و تفقه و تحرک علمی و... در بیان اعتقادات - که البته منحصر در بیان عقاید هم نیست - مورد توجه قرار گیرد که آن، مقدمه‌ای است بر اینکه روش‌ها و شیوه‌های کاربردی ایشان در تبیین اعتقادات نیز مورد دقت و استفاده قرار گیرد که انشاء الله در شمارگان آینده به آنها پرداخته خواهد شد.

واژگان کلیدی: اصل، روش، شیوه، اهل بیت علیهم السلام، آموزش، عقاید.

۱. سطح ۴ مرکز تخصصی کلام اسلامی، مدرس مرکز تخصصی کلام و جامعة الزهراء علیها السلام؛

«... إن الله واحد أحد متوحد بالوحدانية متفرد بأمره... نحن... أمناؤه على وحيه و خزانه على علمه ووجهه الذي يؤتى منه و عينه في بريته ولسانه الناطق وقلبه الواعي و بابه الذي يدل عليه و نحن العاملون بأمره و الداعون إلى سبيله بنا عرف الله و بنا عبدالله نحن الأدلاء على الله و لولانا ما عبدالله.» (شيخ صدوق، ۱۳۹۸ ق، ص ۱۵۲)

علم کلام از کهن‌ترین علوم دینی و دانش‌های بشری است. یکی از مهم‌ترین اهداف و رسالت‌های این علم، تبیین و تثبیت عقاید دینی و پاسخ‌گویی به اشکالات و شبهات در این زمینه است. این رسالت، یکی از شئون پیامبران و رهبران الهی بوده است و بدین سبب می‌توان گفت تاریخ علم کلام با ادیان آسمانی آغاز شده است. این علم در تاریخ اسلام و در حوزه معارف دینی، از جایگاه ویژه‌ای برخوردار بوده و مورد اهتمام ویژه ائمه معصومان علیهم‌السلام قرار داشته است؛ از این رو علم کلام در گذشته، توجه رجال و شخصیت‌های علمی بسیاری را به خود جلب نموده و تصنیفات و آثار علمی گران‌بهای از آنان برجای مانده است که از ذخایر ارزشمند فرهنگی و دینی به شمار می‌رود؛ اگرچه اکثر مستشرقان (اگر نگوییم همه) و برخی دانشمندان اسلامی، با انگیزه‌های متفاوت، می‌کوشند تا اصالت علم کلام اسلامی و ادله برگرفته از کلام بزرگان اسلامی را مورد تردید قرار داده و بر پایه فرضیات و احتمالات بی‌پایه، کلام اسلامی را متأثر از کلام مسیحی یا یهودی، معرفی نموده و متکلمان اسلامی را مقلدان اربابان کلیسا و فیلسوفان و متکلمان مسیحی به شمار آورند و براهینی چون برهان افتقار و روش تمناع ابن میمون در اثبات خداوند را به یوحنا ی دمشقی بازگردانند (رک: ولفسن، ۱۳۶۹)؛ اما این‌گونه اظهارنظرها حقیقتاً شگفت‌آور بوده و احتمال مغرضانه بودن آنها را تقویت می‌نماید؛ زیرا هرکس کم‌ترین آشنایی با قرآن، احادیث نبوی، نهج‌البلاغه و روایات ائمه معصومان علیهم‌السلام داشته باشد، می‌داند که

۱. «یا علی لا تقاتلن أحدا حتی تدعوه و ايم الله لأن يهدي الله على يدك رجلا خير لك مما طلعت عليه الشمس و غربت و لك و لاؤه يا علي» (کلینی، ۱۴۰۷ ق، ج ۵، ص ۲۸، باب وصية رسول الله ﷺ و أمير المؤمنين عليه السلام في السرايا)؛ ذیل این بحث، (ر. ک: مطهری، بی‌تا، ج ۳، ص ۹۴) و نکاتی که پیرامون «هشام بن حکم» در این باره که هشام متکلم را نسبت به فقها و حدیث‌شناسان در جای بالاتر مجلس می‌نشانند. همچنین (ر. ک: کلینی، ۱۴۰۷ ق، ج ۱، کتاب الحجّة).

براهین یادشده، با بهترین اسلوب در قرآن و روایات آمده است. متکلمان اسلامی فقط از وحی الهی و رهنمودهای پیشوایان معصوم علیهم السلام خود الهام گرفته‌اند. در این مورد، کلمات نورانی اهل بیت علیهم السلام، مناظرات و بالأخص خطبه‌های توحیدی امیر مؤمنان علی علیه السلام نقش ممتازی دارد.

تحقیق پیش رو، با عنوان «اصول آموزشی اهل بیت علیهم السلام در بیان اعتقادات» درصدد بیان قواعد و اصولی است که ائمه هدی علیهم السلام در تبیین و شناساندن معارف اعتقادی به کار برده‌اند. در واقع هدف این پژوهش پاسخ به این پرسش است که اهل بیت علیهم السلام در وضوح بخشی، آموزش، تبلیغ و تفهیم و به عبارت دیگر، در تبیین مسائل اعتقادی، با توجه به تنوع مخاطبان آنها، چه اصولی را مد نظر داشته‌اند.

با روشن شدن این مطلب، می‌توان به ذکر «شیوه‌ها» و «روش‌هایی» مورد استفاده اهل بیت عصمت و طهارت علیهم السلام پرداخت که البته به خاطر گستردگی بحث از شیوه‌ها و روش‌ها، لازم است مقاله‌های مجزایی در این خصوص تدوین شود که ان‌شاءالله در شماره‌های آینده مطرح خواهد شد. بطور خلاصه می‌توان گفت مقاله پیش رو و همچنین مقاله‌های پیوست شده در آینده، درصدد یک نوع «روش‌شناسی اهل بیت علیهم السلام در تبیین اعتقادات» هستند. اهمیت و فواید روش‌شناسی اهل بیت علیهم السلام آن است که باعث توانمندی در به روز بودن پاسخ به پرسش‌ها، پیاده کردن سیره عملی ائمه علیهم السلام، کارآمد شدن در پاسخ به سؤالات و شبهات و همچنین باعث آگاهی بیشتر برای توجه نمودن به مباحث مهم‌تر می‌شود.

با بررسی پیشینه تحقیق، تاکنون کتاب مستقلی در این باره تألیف نگردیده است؛ اما می‌توان بحث‌هایی از این قبیل را در کتبی چون شیعه در اسلام، علی علیه السلام و فلسفه الهی، شیعه (مذاکرات علامه طباطبایی باهانری کرین) اثر علامه طباطبایی، سیری در نهج البلاغه، آشنایی با علوم اسلامی، بخش کلام اسلامی و اصول فلسفه و روش رئالیسم اثر استاد شهید مرتضی مطهری، الاهیات علی هدی الکتاب و السنة و العقل اثر آیت‌الله جعفر سبحانی، شرح حکمت متعالیه اسفار اربعه اثر آیت‌الله جوادی آملی و کتبی از این دست، یافت.

برای این تحقیق، دو هدف کلی در نظر گرفته شده که عبارت است از:

۱. ارائه اصول ناب و حیانی برای روش‌های تبیین، تبلیغ و آموزش عقاید دینی به

پژوهشگران و محققان دینی، بویژه طلاب و مبلغان معارف دینی و حتی آموزگاران در حوزه‌های آموزش و پرورش، در دفع شبهات و همچنین اسکات مخاصمان و مغالطه‌گران.

۲. بیان این مطلب که معارف اهل بیت علیهم‌السلام، مملو از نکات دقیق و دارای اتقان و استحکام عقلی، منطقی و کارآمد است و در حقیقت معارف آنهاست که سیراب‌کننده تشنگان معارف عرشی و الهی است و به حق «اللَّهُ أَعْلَمُ حَيْثُ يَجْعَلُ رِسَالَتَهُ». (انعام / ۱۲۴)

اصول آموزشی اهل بیت علیهم‌السلام در بیان اعتقادات

اصول آموزشی عبارت است از مجموعه قواعد کلی آموزشی که بر اساس مبانی و اهداف آموزشی، انشاء شده و راهنمای عمل آموزگار قرار گرفته و رفتار آموزشی او را شکل می‌دهد و او را در رسیدن به هدف، یاری می‌کند. اصول آموزشی به منزله راهنماهایی است که به آموزگار کمک می‌کند تا محتوای روش‌ها و فنون آموزشی مناسب را انتخاب کند. اصول آموزشی، متعدد و متفاوت است و همان‌طور که قبلاً بیان شد، ما در صد دیدیم برخی اصول را که از سیره روشنگری و آموزشی اهل بیت علیهم‌السلام به دست می‌آید را مورد بررسی قرار دهیم؛ چراکه توجه و بهره‌برداری از آنها، تعالی آموزشی، به ویژه در معارف اعتقادی را به همراه دارد.

۱.۱. اصل جلب توجه و ارتباط با مخاطب

یک امر لازم و ضروری برای معلم، آن است که باید پیش از هر چیز، توجه متعلم را به خود جلب نماید؛ چراکه آموزش، بدون برقراری رابطه با متعلم، امری ناممکن است و معلم راه به جایی نخواهد برد. اهل بیت علیهم‌السلام به این امر توجه کامل داشته‌اند و به انحاء گوناگون، ابتدا توجه مخاطبان را به خود جلب کرده و سپس به بیان محتوای آموزشی پرداخته‌اند اصولی را بکار برده‌اند که در ذیل به برخی از آنها اشاره می‌نماییم:

الف) طرح سؤال

طرح سؤال از مخاطبان، به خوبی، آنها را متوجه معلم می‌نماید. اهل بیت علیهم‌السلام با عباراتی

همچون «هل ادلكم»^۱، «الا ادلكم»^۲، «الا خبرکم»^۳، «أتعلمون»^۴، «ألم تعلموا»^۵ و عباراتی از این سنخ، این کار را انجام می‌داده‌اند.

پیامبر ﷺ در روز غدیر خم به مردم فرمودند: «آیا می‌دانید که من از خود شما بر شما برتری دارم؟» (مظفر، ۱۴۲۲ ق، ج ۴، ص ۳۳۱) یا اینکه در مورد امام حسن ﷺ و حسین ﷺ فرموده‌اند: «آیا شما را به کسانی که جد و جده آنها... پدر و مادر آنها... عمو و عمه آنها بهترین هستند، راهنمایی کنم؟» (بحرانی، بی تا، ج ۶، ص ۲۹۵)

ب) ایجاد سؤال در ذهن مخاطب

اگر استاد بتواند مطلب علمی را به گونه‌ای بیان نماید که در ذهن شاگرد سؤالی ایجاد گردد، در این صورت است که مخاطب وارد بحث می‌گردد و با توجه کامل، به سخن معلم گوش می‌سپرد. ائمه معصومین ﷺ برخی مواقع مطلب مبهم، مشکل یا نامفهوم را در بیاناتشان به کار گرفته و در ذهن مخاطبشان سؤال ایجاد و آنان را متوجه مطلب مد نظر خویش می‌نمودند. پیامبر اسلام ﷺ فرمودند:

«از نابودکننده لذت‌ها بپرهیزید! عرض شد نابودکننده لذت‌ها چیست؟ فرمودند: مرگ؛ همانا زیرک‌ترین مؤمنان، کسی است که بیش از همه به یاد مرگ و بهتر از همه، آماده مرگ باشد». (مجلسی، ۱۴۰۴ ق، ج ۷۹، ص ۱۶۷)

ج) تأکید بر اهمیت موضوع

این عامل در سیره آموزشی پرورشی اهل بیت علیهم السلام به خوبی و به وفور نمایان است. حضرت علی ﷺ در بحث مدبر و مقدر عالم، می‌فرماید: «پس اندیشه کن در آفتاب و ماه و درخت و

۱. رک: تستری، ۱۴۰۹ ق، ج ۵، ص ۱۸ و ۱۱؛ بحرانی، بی تا، ج ۶، ص ۲۹۵: الباب السابع والمائة حديث الأعمش مع المنصور....

۲. رک: امینی، ۱۴۲۷ ق، ج ۹، ص ۳۶۴: عهد النبي الأقدس ﷺ إلي عثمان؛ بحرانی، بی تا، ج ۱، ص ۱۶۴: الباب الثاني عشر في نص رسول الله ﷺ على علي بن أبي طالب ﷺ....

۳. رک: تستری، ۱۴۰۹ ق، ج ۹، ص ۱۸۲: الاول ما رواه عبد الله بن عباس....

۴. رک: مظفر، ۱۴۲۲ ق، ج ۴، ص ۳۲۶: المطلب الأول: في صحته....، ص ۳۲۱: امینی، ۱۴۲۷ ق، ج ۲، ص ۳۵۲: قراین معینه....

۵. رک: مظفر، ۱۴۲۲ ق، ج ۴، ص ۳۳۱: به نقل از خصائص الإمام علي ﷺ، ص ۷۹، ج ۹ و سنن الكبرى نسائی، ج ۵، ص ۱۳۴-۱۳۵، ج ۸۴۸.

گیاه... که نشانه‌های روشن پروردگارند.» سپس اهمیت موضوع را این‌گونه نشان می‌دهند: «پس وای بر آن کس که تقدیرکننده را نپذیرد و تدبیرکننده را انکار کند.» (نهج البلاغه، خطبه ۱۸۵)

د) استفاده از تکیه‌کلام‌ها و مخاطب قرار دادن‌ها

عبارت‌های خطابی یا تکیه‌کلام‌ها، علاوه بر بیان اهمیت موضوع، توجه مخاطب را برمی‌انگیزد؛ زیرا این‌گونه کلمات در حکم ندایی است که متوجه تک‌تک افراد شده و آنها را فرا می‌خواند. عباراتی چون: «ایها الناس»، «عبادالله»، «یا بنی» و... در کلام ائمه هدی علیهم‌السلام این رسالت را دارد. در خطبه پیامبر اسلام صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم در حجة الوداع و در آستانه بیان امامت و خلافت امیر مؤمنان علیه‌السلام، هفت بار از عبارت «ایها الناس» استفاده شده است. (ابن بابویه، ۱۳۷۶ ش، ص ۶۵ جلسه ۱۵) البته این کلمات، با توجه به شرایط و ویژگی مخاطبان، می‌تواند متغیر باشد؛ در خطاب‌های فردی نیز نام یا عنوان مخاطب را می‌توان به این هدف مورد استفاده قرار داد؛ برای مثال، تکیه‌کلام «یا کمیل» حضرت امیر علیه‌السلام در وصیت به ایشان که نزدیک به پنجاه مرتبه تکرار می‌شود، (ابن شعبه حرانی، ۱۴۰۴ ق، ص ۱۷۱) نشان از اهمیت موضوع و همچنین توجه دادن ایشان دارد.

۱.۲. اصل ایجاد انگیزه

یکی دیگر از اصول آموزش و تبیین معارف در سیره معصومین علیهم‌السلام این که انگیزه و رغبت به یادگیری را از راه‌های گوناگون، در شاگردان ایجاد کرده و یا تقویت نمایند؛ چرا که یکی از مهم‌ترین عوامل مؤثر در امر آموزش، ایجاد رغبت و انگیزه در دانش‌پژوه است. انگیزه به اعتبار عامل آن، دو گونه است: درونی و بیرونی. انگیزه درونی، انگیزه‌ای است که عامل برانگیزنده آن، درون خود فرد باشد؛ به گونه‌ای که مثلاً در فراگیری علم با وجود حس کنجکاوی، فرد از درون، نسبت به یادگیری اشتیاق پیدا کند و دیگر نیازی به تشویق بیرونی نداشته باشد. وجود یک نیاز درونی می‌تواند تأثیرات عمیق و زیادی در یادگیری داشته باشد و اگر در کسی وجود داشته باشد، معمولاً در پیشرفت و ادامه کار، به آسانی متوقف نمی‌شود، برخلاف انگیزه بیرونی که برای تحقق آن، به تشویق‌کننده‌های بیرونی همچون وعده پاداش، نیاز است؛ به عبارت دقیق‌تر، می‌توان گفت انگیزه که خود، امری درونی است عوامل اش یا بیرونی است یا درونی. برخی از این عوامل ایجاد انگیزه عبارت است از:

الف) توجه دادن به عدم آگاهی‌ها

ائمه هدی علیهم السلام گاهی سعی می‌نمودند افراد را به جهلشان آگاه ساخته و پس از ایجاد احساس نیاز در آنها و رساندن به جایی که از امام، طلب آموزش می‌کردند، امام هم به آموزش آنان اقدام می‌کردند. این کار نه به خاطر بخل علمی بود؛ چراکه بخل از ساحت پاک مظاهر جود الهی به دور است؛ بلکه به خاطر ایجاد انگیزه‌ی موثر بوده است. امام به زندیقی که با ملاک پوزیتیویستی و اصالة الحس جهت خداشناسی خدمت ایشان رسیده بود، فرمود:

«قبول داری که زمین زیر و زبری دارد؟ گفت: آری. فرمود: زیر زمین رفته‌ای؟ گفت: نه. فرمود: پس چه میدانی که زیرزمین چیست؟ گفت: نمی‌دانم؛ ولی گمان می‌کنم زیرزمین چیزی نیست! امام فرمود: گمان، درماندگی است نسبت به چیزی که به آن یقین نتوانی کرد. سپس فرمود: به آسمان بالا رفته‌ای؟ گفت: نه. فرمود: می‌دانی در آن چیست؟ گفت: نه. فرمود: آیا به مشرق و مغرب رفته‌ای و پشت آن دو مکان را نظاره نموده‌ای؟ گفت: نه. فرمود: شگفتا از تو که نه به مشرق رسیدی و نه به مغرب؛ نه به زمین فرو شدی و نه به آسمان بالا رفتی و نه از آن گذشتی تا بدانی پشت سر آسمان‌ها چیست و با این حال، آنچه را در آنها است منکر گشتی. مگر عاقل چیزی را که نفهمیده انکار می‌کند؟! زندیق گفت: تا حال کسی غیر شما با من این‌گونه سخن نگفته بود. امام فرمود: بنابراین تو در این موضوع شک داری که شاید باشد و شاید نباشد! گفت: شاید چنین باشد. امام فرمود: ای مرد، کسی که نمی‌داند بر آن که می‌داند برهانی ندارد، نادان را حجّتی نیست... راوی گوید: فرد زندیق به دست امام ایمان آورد و حضرت پس از اینکه او را به ندانسته‌هایش آگاه کرد و از جهل مرکب در آورد، به هشام فرمود: او را نزد خود بدار و تعلیمش ده.» (کلینی، ۱۴۰۷ ق، ج ۱، ص ۷۳)

ب) ترغیب و تشویق به علم‌آموزی

مضامین دینی حاوی سفارش‌های فراوانی بر آموختن علم به ویژه علم دین، خاصه علم عقاید، به عنوان «رأس العلم» (شیخ صدوق، ۱۳۹۸ ق، ص ۲۸۴)، «اول الدین» (ابن ابی الحدید،

۱۴۰۴ ق، ج ۱، ص ۷۲)، «اصول دین» (طوسی، بی تا، ص ۱)، «فقه اکبر» (تفتازانی، ۱۴۰۹ ق، ج ۱، ص ۱۶۴) و... است.

رسول خدا ﷺ طلب علم بر هر مسلمان را واجب و جویندگان علم و دانش را محبوب خداوند می داند. (کلینی، ۱۴۰۷ ق، ج ۱، ص ۳۰) امیرمؤمنان ﷺ پختگی در دین داری را در گرو به دست آوردن علم دین (شناخت های دینی) و عمل کردن به آن و همچنین کسب علم را واجب تر از کسب مال دانسته اند. (همان) امام صادق ﷺ نیز با فضیلت ترین و واجب ترین واجبات بر انسان را خداشناسی و اقرار به بندگی در برابر او می دانند. (مجلسی، ۱۴۰۴ ق، ج ۴، ص ۵۵) از این قبیل مضامین دینی فراوان است که سبب تشویق مسلمانان به تحصیل علم می شود و انگیزه درونی آنان را افزایش می دهد. ائمه ﷺ در این سیره می کوشند تا انگیزه افراد را به یادگیری و علم آموزی افزایش دهند، به گونه ای که خود افراد مشتاقانه به تحصیل علم بپردازند. علاوه بر این ترغیب ها بر فراگیری علم، تشویق ها و تکریم های ائمه معصومین ﷺ برای اهل علم و دانش پژوهان، عامل دیگری در ایجاد انگیزه بوده است. امام حسن عسکری ﷺ می فرماید:

«خبر به امام هادی ﷺ رسید که یکی از فقهای شیعه در بحث با فردی ناصبی او را با حجّت خود مجاب ساخته؛ به طوری که رسوایی او را آشکار نموده است. روزی آن فقیه شیعی بر حضرت هادی ﷺ وارد شد. در آن مجلس تشکی بزرگ پهن شده بود آن فقیه خارج از آن نشسته بود و نزد آن حضرت، مردمی بسیار از جماعت علویان و بنی هاشم گرد آمده بودند، امام ﷺ آن فقیه شیعی را پیوسته دعوت بالا رفتن نمود تا اینکه بر روی آن تشک بزرگ نشاند و رو به جانب او کرد. این عمل بر اشراف حاضر در مجلس گران آمد، علویان هیچ نگفتند ولی شیخ هاشمیون رو به حضرت کرده گفت: ای زاده رسول خدا ﷺ، این گونه فردی عامی را بر سادات بنی هاشم از اولاد ابوطالب و هاشم ترجیح می دهی؟! حضرت فرمودند: مبدا مشمول افرادی شوید که خداوند درباره ایشان فرموده: «آیا ندیدی کسانی را که بهره ای از کتاب (آسمانی) داشتند، به سوی کتاب الهی دعوت شدند تا در میان آنها داوری کند، سپس گروهی

از آنان، (با علم و آگاهی) روی می گردانند، درحالی که (از قبول حق) اعراض دارند؟» (آل عمران: ۲۳) آیا به حکم قرآن تن می دهید؟ گفتند: آری. امام علیه السلام فرمودند: مگر خداوند نمی فرماید: «ای کسانی که ایمان آورده اید، چون شما را گویند که در مجلس ها (مجالسی که با پیامبر صلی الله علیه و آله دارید یا همه مجالس ذکر) جای بگشایید [برای برادرانتان] پس جای بگشایید تا خدای شما را جای بگشاید [در بهشت] و چون شما را گویند که برخیزید، برخیزید، که خدا کسانی از شما را که ایمان آورده اند [به پایه ای] و کسانی را که دانش داده شده اند به پایه ها بالا برد» (مجادله: ۱۱) و برای دانشمند مؤمن، جز ترفیع بر مؤمن غیر عالم رضایت نداده، همچنان که برای مؤمن، جز ترفیع بر غیر مؤمن رضایت نداده. به من بگویید بدانم که آیا خداوند فرمود: «خدا کسانی از شما را که ایمان آورده اند و کسانی را که دانش داده شده اند به پایه ها بالا برد» یا این که فرمود: خدا کسانی از شما را که دارای شرافت نسب هستند به پایه ها بالا برد؟! مگر خداوند خود نفرموده: «آیا کسانی که می دانند با کسانی که نمی دانند برابر می باشند؟!» (زمر: ۹) پس چگونه منکر این ترفیع من نسبت به این مرد که خدا او را بالا برده، شده اید؟ به تحقیق شکست آن فرد ناصبی با دلایل الهی که خداوند فقط به او تعلیم داده، از هر شرفی در نسب بالاتر است...» (طبرسی، ۱۴۰۳ ق، ج ۲، ص ۴۵۴-۴۵۵)

۱.۳. اصل ایجاد تفکر، تفقه و تحرک علمی

آن کس که می خواهد آگاه به مسائل علمی شود، باید خود نیز در این زمینه فعال و فهم و تدبیر داشته باشد؛ نه اینکه تنها دریافت کننده و منتظر بیان تمامی مطالب بماند. خواندن و شنیدن تنها و حتی حفظ کردن کافی نیست؛ بلکه باید مطالب آموزشی را فهمید و در آن تفکر کرد و به جان نشاند؛ اگرچه خواندن، شنیدن و گاه حفظ کردن، لازمه و مقدمه فهم و تفکر است؛ ولی نباید به این مقدار اکتفا نمود و چون منبع آب، فقط ذخیره نمود؛ بلکه باید از این مراحل مقدماتی گذشت و به مرحله تفکر، فهم و همچون چشمه جوشان، جوشش نمود. علامه شهید مرتضی مطهری علیه السلام در این باره می نویسد:

«این مسئله که باید در افراد و در جامعه رشد شخصیت فکری و عقلانی پیدا بشود، یعنی قوه تجزیه و تحلیل در مسائل پیدا بشود، یک مطلب اساسی است؛ یعنی در همین آموزش‌ها و تعلیم و تربیت‌ها در مدرسه‌ها، وظیفه معلم بالاتر از اینکه به بچه یاد می‌دهد این است که کاری بکند که قوه تجزیه و تحلیل او قدرت بگیرد؛ نه اینکه فقط در مغز وی معلومات بریزد که اگر معلومات خیلی

فشار بیاورد ذهن بچه را کد می‌شود.» (مطهری، بی‌تا، ج ۲۲، ص ۵۲۷)

استفاده از آیات قرآن کریم نیز همین خصوصیت را دارد. آیات، دارای بطون و لایه‌هایی است (فیض کاشانی، ۱۴۱۵ ق ج ۱، ص ۳۱) میوه شیرین حقیقی آن را کسانی می‌چشند که اهل تدبر و تعمق در آن باشند. (ابن بابویه، ۱۴۰۳ ق، ص ۲۵۹).

از امام چهارم علیه السلام راجع به توحید سؤال شد، ایشان فرمودند:

«خدای تعالی می‌دانست که در آخرالزمان مردمی محقق و موشکاف می‌آیند؛ از این رو، سوره «قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ» و آیات سوره حدید را که آخرش «وَهُوَ عَلِيمٌ بِذَاتِ الصُّدُورِ» است نازل فرمود، پس هر که برای خداشناسی غیر از این جوید هلاک است.» (کلینی، ۱۴۰۷ ق، ج ۱، ص ۹۱)

از این روایات به دست می‌آید که همین آیات شریفی که در دست عموم قرار دارد و حتی از آن، برداشت توحیدی هم می‌شود، برای اهل دقت و تعمق، قابل استفاده تر است و گویا این آیات برای استفاده دقیق و عمیق نازل شده است و راه غیر از آن، به گمراهی می‌انجامد. کما اینکه حضرت علی علیه السلام فرمودند: «علمی که تفکر و قرائتی که تدبر در آن نباشد، خیر ندارد.» (ابن شعبه حرانی، ۱۴۰۴ ق، ص ۲۰۴).

این اصل در سیره ائمه هدی علیهم السلام، بیشتر متوجه کسانی است که قصد دارند عالم و دانشمند علوم دینی شوند؛ چراکه مشی اهل بیت علیهم السلام نسبت به عوام از مردم این بوده است که مطالب مورد نیاز را در هر فرصتی به آنها تعلیم دهند؛ اگرچه عوام، کوشش یا دقت‌های بالا در این زمینه نداشته و نسبت به توانشان دریافت می‌نموده‌اند؛ زیرا آموزش اولیه مسائل دینی به عموم مردم، از وظایف عالمان دینی، به ویژه صاحب‌منصبان الهی، است. ائمه هدی علیهم السلام همواره با ایجاد زمینه سؤال برای شاگردان یا با سؤال از آنها، می‌کوشیدند که شاگردان خود را به کندوکاو در مسائل علمی وادارند؛ به گونه‌ای که مثلاً پرسش را خود بیابند و پاسخ را از امام

بجویند یا پیرامون سؤال امام تدبیر داشته باشند؛ در این صورت، پاسخ در برابر یک نیاز درونی است و لذا مؤثر خواهد بود و متعلّم اگر اشکال و ابهامی هم داشته باشد با پرسش از امام، آن را رفع می‌کند. این باعث خروج از سطح شنیدن صرف و ورود به سطح فهم و عمق بخشیدن به مسائل علمی می‌شود. شخصی خدمت امام علی علیه السلام رسید و از ایشان خواست که او را به کار نیکی نصیحت کند تا با آن، نجات یابد. امام علیه السلام به چهار سطح از سطوح یادگیری، یعنی شنیدن (حفظ)، فهم، یقین و کاربرد اشاره کرده، فرمودند:

«ای انسان‌ها! گوش کنید سپس طلب فهم نمایید؛ سپس یقین نموده و پس

از آن به کار گیرید.» (وزّام، ۱۴۱۰، ج ۲، ص ۱۶۱)

۱.۴. اصل لحاظ ظرفیت در آموزش

توجه به تفاوت‌ها و قابلیت‌های افراد در حوزه آموزش و پرورش، آثار ارزشمندی همچون استفاده بهینه از استاد، آسان شدن کار بر معلم، افزایش انگیزه برای تحصیل، بیان و پاسخ درخور دادن و به دنبال این موارد، فهم و یادگیری عمیق است. انسان‌ها، گرچه به خاطر شرایط محیطی، ارثی و زیستی که قرآن هم بدان اشاره دارد (نسا: ۳۲؛ حجرات: ۱۳؛ زخرف: ۳۲)، دارای مشترکات فراوانی هستند؛ اما در بسیاری موارد، از قبیل میزان عقل، استعداد ذهنی و قدرت فهم و... با یکدیگر تفاوت‌هایی دارند. حضرات معصومان علیهم السلام در بیان معارف الهی، بر مبنای «النَّاسُ مَعَادِنٌ كَمَعَادِنِ الذَّهَبِ وَالْفِصَّةِ» (کلینی، ۱۴۰۷، ج ۸، ص ۱۷۷) به این امر مهم، توجه ویژه‌ای داشتند. پیامبر گرامی اسلام صلی الله علیه و آله در رعایت جهت تفاوت عقول مردم، به عنوان یکی از جهات تفاوت انسان‌ها، می‌فرمایند: «ما انبیا، مأموریم که در سطح عقل و فهم مردم با آنها سخن بگوییم.» (همان، ج ۱، ص ۵۱).

پیامبر صلی الله علیه و آله به سلمان فارسی فرمودند:

«ای سلمان! اگر آنچه تو می‌دانی بر مقدار عرضه شود او کافر می‌شود.

ای مقدار! اگر آنچه را که تو می‌دانی بر سلمان عرضه شود او کافر می‌شود.»

(کشی، ۱۴۰۹، ص ۱۱)

در بیان دیگر آمده که ایشان می‌فرمایند:

«ای سلمان اگر آنچه را که تو می‌دانی به مقدار عرضه شود او کافر می‌شود و

ای مقدار اگر صبر تو بر سلمان عرضه شود او کافر می شود.» (مجلسی، ۱۴۰۴ ق،

ج ۲۲، ص ۳۵۳)

این بیان نورانی می‌رساند که اولاً انسان‌های بزرگ هم تا این حدّ با هم متفاوت‌اند که ظرفیت علم دیگری را ندارند و هر کدام در هر مرتبه‌ای از کمالات هم که باشند ظرفیت خاص خود را داشته و مطروف مخصوص خود را پذیرا هستند. ثانیاً، هم معلّم و هم متعلّم، به ویژه در معارف دقیق و بلند الهی، باید مراقب ظرفیت خود و دیگری باشند و با توجه به آن، مسیر علم‌آموزی و آموزش را طی نمایند و الا هم خود و هم دیگران را به نابودی می‌کشانند. ابی‌نصیر می‌گوید:

«در مورد مسئله‌ای از امام رضا علیه السلام سؤال کردم، ایشان از پاسخ امساک کرده و بیان داشتند: اگر هر چه را شما بخواهید برایتان بیان کنم، برای شما ضرر خواهد داشت.» (کلینی، ۱۴۰۷ ق، ج ۲، ص ۲۲۴)

درواقع امام علیه السلام چون این ظرفیت را در مخاطب نیافتند، از پاسخ، امتناع می‌ورزد؛ چرا که اهل بیت علیهم السلام به خاطر جایگاه بلندی که در کمالات دارند بخل در ساختشان، آن هم در جایی که اقتضای عنایت و جود وجود دارد و مانعی هم نیست، راه ندارد. بنابراین وقتی انسان‌ها را به طور کامل می‌شناسند، اما امساک از آموزششان می‌کنند، معلوم است قابلیت قابل، تمام نیست.

در انسان‌شناسی امام معصوم علیه السلام و دادن پاسخ متناسب، همین بس که عبدالله بن سلیمان می‌گوید:

«از امام صادق علیه السلام پرسیدم: آیا چنان‌که برخی علوم به سلیمان بن داود علیه السلام واگذار شد، به امام^۱ نیز واگذار شده است؟ امام فرمودند: آری؛ برای مثال، روزی فردی مسئله‌ای را از امام پرسید، امام پاسخ داد. شخص دیگری همان را پرسید، امام پاسخ دیگری به او داد و شخص سومی نیز همان را مطرح کرد، امام پاسخ سومی به او داد.... عبدالله می‌گوید: سپس به امام صادق علیه السلام عرض کردم: آیا هنگامی که امام جوابشان را می‌دهد، آنان را می‌شناسد؟ ایشان فرمودند: آیا قول خدا را نشنیده‌ای که «همانا در این نشانه‌هایی است برای هوشمندان»

۱. مراد از «امام» در این روایت، یکی از امامان معصوم پیش از امام صادق علیه السلام یا امام باقر علیه السلام است که این سؤال در زمان امامت ایشان از امام صادق علیه السلام پرسیده شده است.

(حجر: ۷۵)، [هوشمندان] همان ائمه علیهم السلام هستند... سپس فرمودند: بله؛ امام

هرگاه به مردی نگاه کند او را می شناسد...» (کلینی، ۱۴۰۷ ق، ج ۲، ص ۴۳۰).

درباره قدرت خداوند متعال، از حضرت امام صادق علیه السلام و همچنین امام رضا علیه السلام سؤال شد مبنی بر اینکه آیا خداوند قادر است عالم را درون یک تخم [مرغ] قرار دهد، بدون آن که عالم کوچک و تخم، بزرگ شود؟ امام علیه السلام پس از پرسش از تعداد حواس ایشان، فرمودند:

«کوچک ترین حواست چشم توست و تو با این چشم کوچک، تمام عالم را نظاره می کنی؛ پس خداوند، عالم را با این همه عظمتش درون چشم تو قرار داده است؛ این چنین خدایی که قدرت دارد عالم به آن بزرگی را در کمتر از یک عدسی قرار دهد می تواند آن را در یک تخم^۱ هم قرار دهد بدون اینکه دنیا کوچک شود و تخم بزرگ.» (فیض کاشانی، ۱۴۰۶ ق، ج ۱، ص ۳۱۹)^۲

سائل این جواب امام را پذیرفت و مجاب شد؛ اما این سؤال از حضرت امیرالمؤمنین علیه السلام نیز شد و چون سائل، شخصی است که ظرفیت بیشتری نسبت به سائل از امام صادق علیه السلام دارد، حضرت در جواب ایشان می فرماید: این کار امکان ندارد؛ نه اینکه خداوند قادر بر آن نیست (این کار محال عقلی و ذاتی است و محالات، متعلق قدرت قرار نمی گیرند) و در جای دیگر و در پاسخ سائلی دیگر هم می فرماید: «وای بر تو! خداوند به عجز توصیف نمی شود و چه کسی قادرتر از اوست که می تواند زمین را صاف [و پهناور] و تخم را بزرگ بیافریند.» فیض کاشانی، ۱۴۰۶ ق، ج ۱، ص ۳۲۲)

روایاتی از امام صادق علیه السلام و امام رضا علیه السلام نیز نقل شده که توحید خداوند مورد سؤال واقع شده و این دو امام به مقتضای مخاطبان، دو پاسخ درخور و متفاوت بیان فرمودند.^۳

۱. شیئی به اندازه تخم مرغ همانند.

۲. برخی چون مرحوم فیض کاشانی در «الولفی» این جواب امام علیه السلام را جواب جدلی و برخی برهانی می دانند. (فیض کاشانی، ۱۴۰۶ ق، ج ۱، ص ۷۹) (رک: سلیمانی آشتیانی و درایتی، ۱۳۸۷، ج ۱، صص ۱۵۰-۱۵۱).

۳. «دخلت علی أبي عبد الله علیه السلام فقال لي أتنتع الله قلت: نعم قال هات فقلت هو السميع البصير قال هذه صفة يشترك فيها المخلوقون قلت فكيف ننتعه فقال هو نور لا ظلمة فيه و حياة لا موت فيه و علم لا جهل فيه و حق لا باطل فيه فخرجت من عنده و أنا أعلم الناس بالتوحيد.» (مجلسی، ۱۴۰۴ ق، ج ۴، ص ۷۰، باب ۱ نفی التركيب و اختلاف المعاني...); عن سعد بن سعد قال: سألت أبا الحسن الرضا علیه السلام عن التوحيد فقال هو الذي أتم عليه. (همان، ج ۳، ص ۲۴۰).

شیوه پرسش و پاسخ، به عنوان یکی از شیوه‌های آموزشی به ویژه در تبیین معارف اعتقادی، در همین راستا قرار می‌گیرد؛ چراکه هر یک از شاگردان با توجه به علاقه، استعداد و تخصص خود، پرسش‌های خود را مطرح و از امام پاسخ می‌شنیدند. روش ائمه معصومان علیهم‌السلام غالباً روش آموزش فردی بود؛ به گونه‌ای که در این روش، از مزایای روش آموزش انفرادی امروزی استفاده و از عیوب آن پرهیز می‌شد؛ زیرا یکی از عیب‌های روش‌های آموزش انفرادی امروزی، ترویج گوشه‌گیری و تشویق به انزوا است؛ چراکه در این روش، غالباً متعلم از اجتماع به دور است و با دیگران ارتباطی نداشته و به تنهایی از معلم یا فضای مجازی، آموزش می‌بیند؛ اما در سیره معصومان علیهم‌السلام همه در یک مکان گرد می‌آمدند و در عین حالی که مسئله ارتباط با دیگران و استاد مطرح بود، هر کس مسئله خاص خود را سؤال نموده و پاسخ درخور را دریافت می‌کرد. افزون بر این، ائمه هدی علیهم‌السلام در شرایطی که تربیت شاگرد امکان‌پذیر بود، هر یک از اصحاب خود را در رشته‌های خاص و با توجه به اصل تفاوت‌های فردی، یعنی متناسب با ذوق، استعداد، علاقه و ظرفیت آنها، پرورش می‌دادند؛ به گونه‌ای که در هر یک از رشته‌های علمی آن روز، اعم از فقه، کلام، ادبیات، تفسیر و... کارشناسان زبردستی تربیت می‌کردند. پس امر متخصص پروری که در این پژوهش به آن اشاره شده است نیز گویای توجه آن حضرات به تفاوت‌های فردی است.

۱.۵. اصل تناسب محتوا

محتوای آموزشی حتماً باید با شرایط متعلم از قبیل نیازها، زمان و مکان آموزش، روش آموزش و... متناسب باشد؛ زیرا این امر، اولاً در راستای اصل عمل‌گرایی در آموزش - که به زودی بیان خواهد شد - و هماهنگ با آن و ثانیاً در کیفیت آموزش، تأثیر بسزایی دارد و سبب رغبت به یادگیری و افزایش انگیزه یادگیری و همچنین موجب انس متعلمان با محتوا و تعامل با معلم می‌شود.

تحقق این اصل، به دو صورت انتخاب محتوا و متناسب با شرایط و همچنین تغییر شرایط و متناسب با محتوا، ممکن است. در مواردی که محتوا ثابت است به ناچار باید شرایط مناسب را ایجاد کرد؛ ولی در مواردی که محتوا ثابت نیست، محتوا و شرایط هر دو تغییر پذیرند. در سیره ائمه اطهار علیهم‌السلام، هر دو صورت رخ داده است. از ابن عباس نقل شده

است که پیامبر صلی الله علیه و آله در روز عید قربان خطبه‌ای خوانده و سؤال‌هایی از امور محترمی پرسیدند که امروز چه روزی است؟ اینجا چه شهری است؟ این چه ماهی است؟ پس از شنیدن جواب، فرمودند: «همانا خون شما، مال شما و آبروی شما بر یکدیگر، مانند این روز، در این شهر و در این ماه، محترم است.» (شیخ صدوق، ۱۳۶۲، ج ۲، ص ۴۸۷) با این شگرد، پیامبر اسلام صلی الله علیه و آله متناسب با شرایط زمان و مکان، محتوای آموزشی خود را انتخاب کرده و توانستند با ارائه این مطلب، به عادت دیرینه عرب، در محترم نشمردن جان، مال و آبروی همدیگر، متذکر شوند و احترام گذاشتن را به آنها تعلیم دهند. میمون بن عبدالله می‌گوید:

«عده‌ای نزد امام صادق علیه السلام آمدند تا حدیث بیاموزند. امام به من فرمودند: آیا هیچ‌کدام از این‌ها را می‌شناسی؟ گفتم: خیر. امام فرمودند: پس چگونه نزد من آمدند؟ گفتم: اینان گروهی هستند که از هر سو حدیث می‌آموزند و برایشان مهم نیست که از چه کسی می‌آموزند. امام از یکی از آنها پرسید: آیا از غیر از من نیز حدیث آموخته‌ای؟ عرض کرد: بله؛ امام فرمودند: برخی از آنچه شنیده‌ای برای من نیز بازگو کن! گفتم: من آمده‌ام از شما حدیث بشنوم، نه اینکه برای شما حدیث بگویم... در نهایت، امام علیه السلام آنان را وادار کرد تا برخی از آنچه آموخته بودند را برای ایشان بازگو کنند؛ امام [چون می‌خواستند این نقل از هر کسی را نقد کنند و متذکر شوند که منش بی‌توجهی به صحت و سقم حدیث مردود است، حدیث متناسب با وضع آنان برایشان بیان کردند و] فرمودند: پدرم از جدم نقل می‌کردند که پیامبر اسلام صلی الله علیه و آله فرمودند خداوند ارواح را دو هزار سال قبل از اجساد آفرید... هر کس ما اهل بیت علیهم السلام را تکذیب کند روز قیامت بیهودی کر، محشور می‌شود...» (کشی، ۱۴۰۹، ق، ص ۳۹۶)

در این مورد امام علیه السلام برای اینکه محتوای آموزشی را متناسب با وضعیت آنان انتخاب کند، ابتدا از وضعیت آموزشی و روحی آنان پرسیدند و سپس متناسب با آن، مطالبی را در نقد منش نقل و نسبت کذب به اهل بیت علیهم السلام، بیان کردند.

۱.۶. اصل عمل‌گرایی

اصل عمل‌گرایی در سیره آموزشی اهل بیت عصمت و طهارت علیهم السلام به این معنا است که تلاش

آن بزرگواران بر این بوده است که مطالب آموزشی، برای عمل آموخته شود و به آن منجر شود و الا وزرو و بالای است که از آن باید به خدا پناه برد. (مجلسی، ۱۴۰۴، ج ۱۴، ص ۳۱۹؛ کلینی، ۱۴۰۷، ج ۲، ص ۴۵۶) تکیه بر این اصل، هم از جهت تربیتی و هم از جهت آموزشی، قابل توجه است؛ چون علمی که در عمل به کار نیاید، نه تنها بی فایده است که باری هم بردوش دارنده آن خواهد بود و لذا از آن نوع علم باید پرهیز کرد. (مجلسی، ۱۴۰۴، ج ۸۳، ص ۱۸، باب ۳۸) پیامبر اسلام ﷺ فرمودند: «هر علمی، باری است بردوش عالم، مگر اینکه، به آن عمل شود.» (همان، ج ۲، ص ۳۸) حضرت علی علیه السلام نیز فرمودند: «علم بدون عمل، دلیل و مدرکی برای خدا علیه بندگان است.» (تمیمی آمدی، ۱۳۶۶، ص ۴۵)

همان طور که در اصل ایجاد تفکر، تفقه و تحرک علمی بیان کردیم، شخصی خدمت مولا علی علیه السلام رسید و از ایشان خواست که او را به کار نیکی نصیحت کند تا با آن، نجات یابد. امام علیه السلام به چهار سطح از سطوح یادگیری، یعنی شنیدن (حفظ)، فهم، یقین و کاربرد اشاره کرده، فرمودند: «ای انسان ها گوش کنید، سپس طلب فهم نمایید؛ سپس یقین نموده و پس از آن بکار گیرید.» (ورام، ۱۴۱۰، ج ۲، ص ۱۶۱) امام علیه السلام آخرین مرحله مواجهه با علم که نتیجه مراتب دیگر هم هست را بحث عمل کردن می دانند که این نشان از اهمیت آن دارد.

شاید بتوان گفت راز اینکه در روایات و سیره ائمه علیهم السلام این اندازه بر عمل کردن به علم تأکید شده، این است که بر اساس جهان بینی اسلامی، آنچه برای انسان ماندگار است و در جهان آخرت برای او سودمند خواهد بود و او را خواهد دید^۱، عمل است و جز عمل، چیزی باقی نمی ماند. (تمیمی آمدی، ۱۳۶۶، ص ۵۵) و مراد از علم هم در این روایات به احتمال قوی، علم دین یا علمی است که ندانستن آن موجب ضرر است.^۲

۱. «يَوْمَ نَحْدُكُلُّ نَفْسٍ مَّا عَمِلَتْ مِنْ خَيْرٍ مُخَضَّرًا وَمَا عَمِلَتْ مِنْ سُوءٍ...» (آل عمران / ۳۰)

۲. «تعلموا العلم فإن تعلمه حسنة و مدارسته تسبیح... بالعلم يطاع الله و يعبد و بالعلم يعرف الله و يوحد بالعلم توصل الأرحام و به يعرف الحلال و الحرام و العلم إمام العقل و العقل تابعه يلهمه الله السعداء و يحرمه الأشقياء.» (شیخ صدوق، ۱۳۷۶ش، ص ۶۱۵) در روایت زیبایی امام باقر علیه السلام فرمودند: «لَوْ أُتِيتُ بِسَابٍِّ مِنْ سَبَابِ الشَّيْخَةِ لَا يَنْفَقُهُ فِي دِينِهِ لِأَوْجَعْتُهُ؛ اگر جوانی از جوانان شیعه را به نزد من می آوردند که علم دین نیاموخته بود حتماً او را تنبیه می کردم.» (مجلسی، ۱۴۰۴، ج ۱، ص ۲۱۴)

۱.۷. اصل عینیت بخشی

از دیگر اصول اهل بیت علیهم السلام در تبیین معارف، ملموس کردن و عینیت بخشی به آموزه‌ها، بویژه آموزه‌های نظری و ذهنی است. انسان‌ها بیشتر آموزه‌های خود را از راه حواس ظاهری می‌گیرند و همواره با این حواس سروکار دارند؛ از این رو اگر آموزش از این راه صورت گیرد، ساده‌تر و زودتر آموخته می‌شود. ائمه هدی علیهم السلام همواره تلاششان این بوده که محتوای آموزشی خود را در قالب محسوسات، برای شاگردان خود بیان کنند؛ مثلاً به دست دادن نمونه‌هایی از مرگ و زندگی مجدد در میان پدیده‌های موجود در جهان طبیعت، می‌تواند امکان زندگی مجدد را با ذهن انسان مأنوس کند. از این رو در متون اسلامی، به ویژه در قرآن کریم، نمونه‌های متعددی از این موضوع بیان شده است. (رک: حج: ۵؛ روم: ۱۹؛ فاطر: ۹؛ زمر: ۴۲؛ مجلسی، ۱۴۰۴، ج ۷، ص ۴۲، باب ۳) مردی از ابوحنیفه پرسید «لا شیء» چیست؟ ... او در جواب فرو ماند، [ابوحنیفه برای اینکه هم معنای لا شیء را بداند و هم ندانستن آن رسوایش نکند] به سؤال کننده گفت: همین قاطر مرا سوار شو برو پیش امام رافضیان (جعفر بن محمد الصادق علیه السلام)، این قاطر را به او بفروش به قیمت «لا شیء». آن مرد قاطر را سوار شده خدمت حضرت رفت تا به ایشان بفروشد. امام علیه السلام فرمودند: برو از ابوحنیفه اجازه فروش این قاطر را بگیر. عرض کرد: به من اجازه داده است. امام علیه السلام فرمودند به چند؟ گفت: «لا شیء» امام علیه السلام به غلام خود امر کرد که قاطر را ببرد به طویله. فرستاده ابوحنیفه، محمد بن حسن، ساعتی منتظر بهای قاطر شد، چون امام علیه السلام چیزی ندادند عرض کرد: آقا پول قاطر چه شد؟ فرمودند: فردا صبح [پرداخت می‌کنم]. محمد بن حسن برگشت پیش ابوحنیفه و جریان را گفت. ابوحنیفه خوشحال شد [به این دلیل که هم معنای لا شیء را می‌فهمد و هم مشتش بر ندانستن معنای «لا شیء» باز نشده است] فردا صبح خدمت امام علیه السلام رسید. امام علیه السلام به ابوحنیفه فرمودند: آمده‌ای بهای قاطر را که «لا شیء» است بگیری؟ عرض کرد: بلی. حضرت صادق علیه السلام [برای اینکه معنای «لا شیء» را به ابوحنیفه بیان کنند]، سوار همان قاطر شدند و ابوحنیفه نیز سوار یکی از مرکب‌ها و هر دو به طرف بیابان رفتند؛ همین که خورشید بالا آمد امام صادق علیه السلام چشمشان به سراب افتاد که چنین به نظر می‌رسید که گویا دریای آبی در حرکت است. فرمودند: ابوحنیفه در آن فاصله یک میلی چه می‌بینی؟ عرض کرد: آب است یا بن رسول الله. [به طرف آن سراب

حرکت کردند] باز به آن مکان که رسیدند دیدند که همان آب، در فاصله یک میل دیگر دیده می‌شود و دور شد. امام صادق علیه السلام فرمودند: بهای قاطر خود را بگیر؛ زیرا خداوند در این آیه می‌فرماید: «کسانی که کافر شدند، اعمالشان همچون سرابی است در یک کویر که انسان تشنه از دور آن را آب می‌پندارد؛ اما هنگامی که به سراغ آن می‌آید چیزی نمی‌یابد و خدا را نزد آن می‌یابد. (نور/ ۳۹)» (مجلسی، ۱۴۰۴، ق، ج ۴۷، ص ۲۳۹)

نمونه دیگر در محسوس نمودن معارف اینکه در روایت آمده است:

«مردی به حضرت صادق علیه السلام عرض کرد که یا بن رسول الله مرا بر خدا دلالت و رهنمایی کن که او چیست... حضرت فرمودند: ای بنده خدا هرگز بر کشتی سوار شده‌ای؟ عرض کرد آری. فرمود: آیا کشتی شکسته که تو در آن باشی در جایی که نه کشتی باشد که تو را برهاند و نه شنایی که تو را بی‌نیاز گرداند؟ عرض کرد آری. فرمود: آیا در آنجا و در آن زمان دلت به این در آویخته و چنگ در زده که چیزی از چیزها قادر است بر این که تو را از ورطه و محل هلاکت برهاند؟ عرض کرد آری. حضرت فرمود: این همان خدایی است که قادر است بر نجات دادن، در جایی که هیچ نجات‌دهنده و فریادرسنده نیست...» (شیخ صدوق، ۱۳۹۸، ق، ص ۲۳۱، باب ۳۱)

امام علیه السلام در اینجا برای اینکه از طریق برهان فطرت، خداوند را به آن شخص بشناسانند، دست روی موردی می‌گذارند که برای شخص بطور عینی و ملموس اتفاق افتاده است تا این مطلب به این باارزشی را به راحتی به ایشان بفهمانند. وقتی این مطلب معقول، محسوس شد، تأیید سائل را هم به همراه داشته و او را از تحیر خارج نموده است.

استفاده از تشبیه مثل تشبیه دنیا به مار لطیف نیش‌دار (این شعبه حرانی، ۱۴۰۴، ق، ص ۳۹۶)، تشبیه ایمان به درختی که عبادات، شاخ و برگ و ریشه... آن را تشکیل می‌دهند (شیخ صدوق، ۱۳۸۵، ج ۱، ص ۲۴۹؛ مجلسی، ۱۴۰۴، ق، ج ۶، ص ۱۰۹) یا استفاده از ابزار مناسب یا استفاده از هنر مجسم نمودن آموزه‌ها، مثل جمع شدن گناهان ریز غیر قابل توجه همانند جمع هیزم‌های ریزی که در بیابان به چشم نمی‌آید (کلینی، ۱۴۰۷، ق، ج ۲، ص ۲۸۸) و... همگی در راستای تحقق این اصل است.

۱.۸. اصل ارزیابی

هدف اصلی از ارزیابی اشخاص، غالباً شناخت میزان آمادگی و توانایی‌های انسان‌ها در آن کار و روشن شدن بسیاری از زوایای مبهم در کار است. این شناخت در مسائل آموزشی، هم به معلم و هم به متعلم در برنامه‌ریزی برای آینده کمک خواهد کرد؛ زیرا آموزگار می‌تواند بر اساس این ارزشیابی، محتوای آموزش را ارائه کند و دانش‌آموز نیز می‌تواند بر اساس آن، به عیوب و ضعف‌های خود پی برده و به جبران و تکمیل آنها بپردازد. افزون بر این، ارزشیابی‌های آموزشی، این امکان را فراهم می‌کند که دانشجو، مروری دوباره بر آموخته‌های گذشته خود داشته باشد و آنها را به صورت بهتری بیاموزد. در سیره اهل بیت علیهم السلام، گرچه شاگردان به صورت رسمی و پیوسته، ارزشیابی نمی‌شدند و ارزیابی از شاگردان، برای آگاهی خود اهل بیت علیهم السلام نبوده است؛ ولی آن بزرگواران، گاهی شاگردان خود را مورد ارزیابی علمی قرار می‌دادند؛ این ارزیابی در سیره ائمه معصومان علیهم السلام به پایان دوره اختصاص نداشت؛ بلکه هرگاه امام لازم می‌دانستند، برای آگاهی شاگردان از میزان یادگیری‌شان، سطح استعداد و توانایی آنان، آگاه ساختن شاگردان از میزان علم و جهلشان و... در ابتدا، در حین یا در انتهای آموزش، صورت می‌گرفت.

الف) ارزیابی ابتدایی

جابر می‌گوید:

«رسول خدا صلی الله علیه و آله از من پرسیدند: هرگاه به نماز می‌ایستی، چگونه قرائت می‌کنی؟

گفتم می‌گویم: الحمد لله رب العالمین. فرمودند: بگو: بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ *

الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ * الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ...» (مجلسی، ۱۴۰۴، ج ۸۲، ص ۴۸)

نمونه گویای این ارزیابی، مناظره‌ای است که برخی شاگردان امام صادق علیه السلام با فرد شامی داشتند؛ به این صورت که امام علیه السلام مرد شامی را وارد بحث با هریک از شاگردان خود از قبیل حمران بن اعین، مؤمن الطاق، ابوجعفر احول، هشام بن سالم، قیس ماصرو هشام بن حکم کردند و پس از مناظره، انتقادات، پیشنهادهای یا تذکراتی را برای شاگردان بیان فرمودند. در این مناظره، امام علیه السلام آموخته‌های شاگردان را در مقابلشان ارزیابی نمودند و در واقع با این محک، به آنها فهماندند که کدام یک از راه‌ها اشتباه، درست و درست‌تر است و نیازهای هر کدام از آنها چیست. (همان، ج ۲۳، ص ۹؛ کلینی، ۱۴۰۷، ج ۱، ص ۱۷۱)

ب) ارزیابی در حین آموزش

سؤال امام صادق علیه السلام از مفضل بن عمر نیز می‌تواند نمونه‌ای از ارزیابی و امتحان در حین آموزش باشد. امام علیه السلام در حین مباحثه به مفضل فرمودند:

«ای مفضل چه می‌دانی در مورد آیه قرآن که می‌فرماید عهد امامت به ظالمان

نمی‌رسد (بقره/۱۲۴)؟ مفضل گفت: مولای من مرا به آنچه توانش را ندارم

امتحان نکن و میازمای...» (مجلسی، ۱۴۰۴ ق، ج ۵۳، ص ۲۵)

ج) ارزیابی پس از آموزش

از امام صادق علیه السلام روایت شده است که از یکی از شاگردان خود پرسیدند:

«از من چه آموختی؟» عرض کرد: هشت مسئله از شما آموختم. امام علیه السلام فرمودند:

«آنها را برایم بازگو کن.» عرض کرد: اول اینکه دیدم هر محبوبی دوست خود را به هنگام

مرگ رها می‌کند؛ از این رو همت خود را صرف چیزی کردم که من را در تنهایی رها نکند؛ بلکه

انیس تنهایی من باشد و آن کار نیک است. امام علیه السلام فرمودند: احسنت! به خدا قسم، چه

نیک آموخته‌ای... دوم اینکه دیدم... امام علیه السلام فرمودند احسنت! به خدا قسم، چه نیک

آموخته‌ای...» (وژام، ۱۴۱۰ ق، ج ۱، ص ۳۰۳)

نتیجه‌گیری

بررسی ابعاد مختلف سیره اهل بیت علیهم السلام، کسب مطالب ارزنده و کلید‌گشایش قفل‌هایی از

جمله قفل‌های اعتقادات و معارف را به همراه خواهد داشت. در این راستا، با توجه به مبنای

قرآن محوری، سنت محوری، توجه به عقل و همچنین اعتدال‌گرایی اهل بیت علیهم السلام، در حوزه

بیان عقاید، اصولی را می‌توان یافت کارآمد و پرکاربرد؛ اصولی که پس از گذشت هزار و

چهارصد سال از بیان آنها، متخصصین فن آموزش، پرورش، تعلیم و تربیت در حال حاضر،

ناگزیر از کرنش در برابر آن بوده و بر بی‌نقص بودنشان صحه می‌گذارند.

هرچه در روش‌شناسی اهل بیت علیهم السلام بیشتر گام برداریم و بیشتر با اصول ناب و حیاتی تبیین و

تبلیغ عقاید دینی آشنا گردیم، بیشتر در امر آموزش و پرورش موفق‌تر خواهیم بود؛ چرا که در این

راستا نکات دقیق، مدلل، مستحکم و منطقی و کارآمدی را می‌یابیم تا به استعانت از آن و به دور از

راه‌های بعضاً پیچیده و سرگردان‌کننده، ما را به سر منزل تعلیم و تعلم صحیح درست می‌رساند.

اساتید تعلیم و تعلم از حوزه علمیه گرفته تا آموزش و پرورش و همچنین مبلغین شریعت حقه اسلام ناب محمدی ﷺ، با توجه به این اصول بیش از پیش در امر تبیین عقاید و معارف دینی موفق خواهند بود.

البته علاوه بر وجود این اصول، روش‌ها و شیوه‌های تبیین اعتقادات نیز سطوری را به خود اختصاص می‌دهد، در صورتی که توفیق الهی رفیقمان گردد در مقالات آینده ارائه می‌گردد.

منابع

۱. قرآن کریم.
۲. نهج البلاغه، صبحی صالح، موسسه دارالهجرة، قم، بی تا.
۳. ابن بابویه (شیخ صدوق)، محمد بن علی، علل الشرایع، کتاب فروشی داوری، قم، ۱۳۸۵ ش / ۱۹۶۶ م.
۴. _____، معانی الأخبار، دفتر انتشارات اسلامی، قم، ۱۴۰۳ ق.
۵. _____، الأمالی، کتابچی، تهران، ۱۳۷۶ ش.
۶. _____، التوحید، موسسه النشر الاسلامی، قم، ۱۳۹۸ ق.
۷. _____، الخصال، چاپ اول، جامعه مدرسین، قم، ۱۳۶۲ ش.
۸. ابن ابی الحدید، عبد الحمید بن هبة الله، شرح نهج البلاغه لابن ابی الحدید، تحقیق یا تصحیح ابراهیم، محمد ابوالفضل، مکتبه آیت الله المرعشی النجفی، چاپ اول، قم، ۱۴۰۴ ق.
۹. ابن شعبه حرانی، حسن بن علی، تحف العقول عن آل الرسول ﷺ، چاپ دوم، دفتر انتشارات اسلامی، قم، ۱۴۰۴.
۱۰. امینی، عبدالحسین احمد، الغدیر فی الكتاب و السنة و الادب، موسسه دایرة المعارف الفقه الاسلامی، قم، ۱۴۲۷ ق.
۱۱. بحرانی، سید هاشم، غایة المرام و حجة الاسلام الخصام، ۷ جلد، چاپ اول، موسسه التاریخ العربی، بیروت، بی تا.
۱۲. تستری، قاضی نورالله، احقاق الحق و ازهاق الباطل، مقدمه و تعلیقات آیت الله العظمی مرعشی نجفی، مکتبه آیت الله المرعشی النجفی، قم، ۱۴۰۹ ق.
۱۳. تفتازانی، سعدالدین، شرح المقاصد، مقدمه و تحقیق و تعلیق دکتر عبدالرحمن عمیره، ۵ جلد، چاپ اول، الشریف الرضی، قم، ۱۴۰۹ ق.
۱۴. تمیمی آمدی، عبدالواحد بن محمد، غرر الحکم و درر الکلم، دفتر تبلیغات اسلامی، قم، ۱۳۶۶ ش.
۱۵. حسین زاده، سید علی، سیره تربیتی پیامبر ﷺ، جلد سوم نگرشی بر آموزش با تأکید بر آموزش دینی، چاپ چهارم، پژوهشگاه حوزه و دانشگاه، قم، بهار ۱۳۸۸ ش.
۱۶. خوانساری، آقا جمال الدین، شرح آقا جمال الدین خوانساری بر غرر الحکم، چاپ اول، تهران، ۱۳۶۶ ش.

۱۷. داودی، محمد، سیره تربیتی پیامبر ﷺ و اهل بیت علیهم السلام، جلد سوم، تربیت اخلاقی، پژوهشگاه حوزه و دانشگاه، قم، ۱۳۸۹ ه. ش.
۱۸. سلیمانی آشتیانی، مهدی و درایتی، محمدحسین، مجموعه رسایل در شرح احادیثی از کافی، دارالحدیث، قم، ۱۳۸۷ ش.
۱۹. طبرسی، احمد بن علی، الإحتجاج علی اهل اللجاج، چاپ اول، نشر مرتضی، مشهد، ۱۴۰۳ ق.
۲۰. طوسی، خواجه نصیرالدین، تلخیص المحصل، چاپ دوم، دارالاضواء، بیروت، بی تا.
۲۱. فیض کاشانی، محمد بن شاه مرتضی، تفسیر الصافی، مکتبه الصدر، تهران، ۱۴۱۵ ق.
۲۲. _____، الوافی، کتابخانه امام امیرالمؤمنین علی علیه السلام، چاپ اول، اصفهان، ۱۴۰۶ ق.
۲۳. کشی، محمد بن عمر، رجال الکشی إختیار معرفة الرجال، مؤسسه نشر دانشگاه مشهد، چاپ اول، مشهد، ۱۴۰۹ ق.
۲۴. کلینی، محمد بن یعقوب بن اسحاق، کافی، مصحح غفاری علی اکبر و آخوندی، دارالکتب الإسلامی، چاپ چهارم، تهران، ۱۴۰۷ ق.
۲۵. مجلسی، محمدباقر، بحار الأنوار الجامعة لدرر أخبار الأئمة الأطهار، مؤسسة الوفاء، بیروت، ۱۴۰۴ ق.
۲۶. مطهری، مرتضی، مجموعه آثار، صدرا، تهران، بی تا.
۲۷. مظفر، محمدحسین، دلائل الصدق، مؤسسة آل البيت علیهم السلام، چاپ اول، قم، ۱۴۲۲ ق.
۲۸. ورام بن أبی فراس، مسعود بن عیسی، تنبیه الخواطر و نزهة النواظر المعروف به مجموعه ورام، مکتبه فقیه، چاپ اول، قم، ۱۴۱۰ ق.
۲۹. ولفسن، هری اوسترین، فلسفه علم کلام، ترجمه احمد آرام، انتشارات الهدی، تهران، ۱۳۶۹ ش.

سیر تطور آموزه عصمت امام در دانش کلام امامیه

احمد بهشتی مهر^۱

چکیده

از ویژگی‌های علوم بشری تغییر، تحول، تطور و تکامل است. دانش کلام نیز از این قاعده مستثنا نیست؛ اما سؤال این است که عرصه‌های گوناگون این دانشتا چه اندازه دچار تغییر و تحول شده‌اند؟ در این نوشتار تلاش شده است به این پرسش، اما صرفاً در باب آموزه عصمت امام، پاسخ داده شود. البته پاسخ به این پرسش را با پاسخ به پرسش‌های فرعی‌تر، مانند تحول در مفهوم، محدوده، شرایط و ویژگی‌ها جستجو کرده‌ایم. هدف آن است که ببینیم آیا آموزه عصمت امام در طول زمان، دچار تغییر و تحول شده است یا نه؟ و از رهگذر این مشاهده، متوجه شویم که آیا نتیجه فعالیت‌های نظری متکلمان قرون متمادی، انطباق بیشتر با متون اصلی دین (آیات و روایات) داشته یا تبیین‌های ارائه شده، به تدریج از آموزه‌های اصیل فاصله گرفته‌اند. نتیجه بررسی‌ها نشان از آن دارد که گرچه آموزه عصمت امام از اعتقادات خاص شیعی بوده و مابقی مذاهب اسلامی با آن مخالف‌اند؛ اما در طول تاریخ، یکدستی خود را حفظ کرده و از قطعی‌ترین آموزه‌های شیعی تلقی شده است. تنها در محدوده عصمت است که به مرور زمان، متکلمان توانسته‌اند برگستره آن بیفزایند و این افزودن نیز با متون اصلی دین، تعارضی ندارد. این پژوهش به روش کتابخانه‌ای، به جمع‌آوری داده‌ها پرداخته و با تحلیل داده‌ها، تلاش کرده است تفاوت‌های موجود در میان نظریه‌ها را نشان دهد یا با استنتاج‌های منطقی، مواردی از تفاوت‌ها را در نظریه عصمت ائمه علیهم‌السلام مشخص نماید.

واژگان کلیدی: عصمت، امام، کلام، امامیه، تطور.

۱. استادیار دانشگاه قم.

مقدمه

در مجموعه معارف دینی، دست‌کم با دو دسته از متون مواجه هستیم: ۱. متون اصلی دین (کتاب و سنت)؛ ۲. تبیین‌ها و تفسیرهای ارائه شده از ناحیه عالمان دین. متون دسته دوم، نوعی از فعالیت‌های نظری بشری هستند که می‌توان آنها را مستقلاً ارزیابی و بررسی کرد و حتی با روش‌های گوناگون متعارف، درباره آنها قضاوت نمود. در این پژوهش در پی آن هستیم در خصوص آموزه عصمت امام، این بررسی را انجام دهیم و در نهایت مشخص کنیم که آیا در گذر زمان، فعالیت‌های نظری متکلمان امامی، نشان دهنده تغییر، دگرگونی یا تحول (مثبت یا منفی) آموزه عصمت امام است یا نشانگر ثبات و یکدستی آن؟ هر کدام از این تحول یا ثبات می‌توانند مثبت یا منفی قلمداد شوند؛ یعنی اگر معلوم شود متکلمان نخستین، به خوبی و با موفقیت تمام، آموزه عصمت امام را تبیین کرده و اذهان مخاطبان آن دوره را مجاب نموده‌اند، پس نیازی به تحول نبوده است؛ اما اگر در تبیین‌های نخستین، ایرادها یا نقص‌هایی وجود داشته باشد، وظیفه متکلمان آن بوده است که با ارائه تغییرات در تبیین‌ها، آن نواقص را برطرف کنند.

اساساً یکی از وظایف اصلی متکلمان و پژوهشگران عرصه کلام اسلامی آن است که مجموعه فعالیت‌های پیشین را ارزیابی نمایند و نقاط قوت را تأیید و نقاط ضعف را جبران نمایند و چون آموزه عصمت امام، از اخص اعتقادات شیعیان امامی است، بررسی این نوع از آموزه‌ها باید در اولویت پژوهشگران عرصه کلام شیعی قرار گیرد. یکی دیگر از مسائلی که امروزه در دانش کلام اجتماعی مورد بحث قرار می‌گیرد، تأثیرگذاری و تأثیرپذیری آموزه‌های دینی یا تحلیل‌ها و تبیین‌های کلامی از واقعیت‌های اجتماعی هر دوره است. در مطالعات تطورشناسانه به خوبی می‌توان این نکته را نشان داد و تلاش کرد تحلیلی از این تحولات و تطورات ارائه نمود. در خصوص اوصاف امام و به خصوص عصمت، مقالات و کتب فراوانی نوشته شده است که می‌توان به عنوان نمونه به کتاب عصمت امام در تاریخ تفکر امامیه تا آخر قرن پنجم به قلم حجت‌الاسلام فاریابو کتاب پژوهشی در عصمت معصومان به قلم آقایان شریفی و یوسفیان اشاره کرد. ویژگی عام کتاب‌های این حوزه، موضوع محور بودن آنهاست. این ویژگی باعث شده است تمام مسائل مربوط به عصمت، در این کتاب‌ها جمع‌آوری و از مسأله محوری فاصله گرفته شود. به عبارت دیگر، موضوع این کتاب‌ها، اعم از موضوع پژوهش حاضر بوده و در محدوده سؤال

پژوهش حاضر، ورود چندانی ندارند. کتاب حجت الاسلام فاریاب نیز به لحاظ زمانی تا قرن پنجم را بررسی کرده که اتفاقاً حیث مشترک آن با مقاله حاضر، فقط در قرن چهارم است؛ اما در خصوص تحول و تطور در آموزه عصمت امام، نوشته خاصی مشاهده نکرده‌ام. اساساً مباحثی که به بررسی تطورات یک اندیشه می‌پردازند از موضوعات جدید است و سابقه طولانی ندارند. در همین چند سالی که این دست از مطالعات آغاز شده‌اند، مقاله یا کتابی ندیده‌ام که تطورات در آموزه عصمت امام را در طول ده قرن بررسی کرده باشد؛ بنابراین بررسی تطور و تحول اندیشه و نیز گستره ده قرنی این مطالعه، می‌تواند از نقاط اختصاصی این مقاله به شمار آید.

۱. چیستی عصمت

برای آن که بتوان تصور دقیق‌تری از این آموزه و تطور مفهومی آن در متون کلامی امامیه به دست آورد، بهتر است مجموعه‌ای از این تعریف‌ها را با نظم تاریخی و به صورت پیاپی در کنار یکدیگر ذکر کرد تا تحولات احتمالی پیش آمده در مفهوم عصمت، خود را به خوبی نشان دهد. در جدول ذیل از سوی دوازده متکلم برجسته شیعی، دوازده تعریف از آموزه عصمت آورده شده است. این متکلمان از شیخ مفید (م. ۴۱۳) تا متکلمان معاصر، به گونه‌ای انتخاب شده‌اند که تقریباً در هر قرن یک متکلم وجود داشته باشد.

تعریف عصمت	نام	ردیف
<p>۱. والعصمة من الله تعالی هي التوفيق الذي يسلم به الإنسان مما يكره إذا أتى بالطاعة. (شیخ مفید (۲)، ۱۴۱۳ ق، ص ۱۳۴)</p> <p>۲. العصمة من الله تعالی لحججه هي التوفيق واللفظ والاعتصام من الحجج بها عن الذنوب والغلط في دين الله تعالی. (همان (۳)، ص ۱۲۸)</p>	<p>شیخ مفید (۳۳۶ - ۴۱۳)</p>	۱
<p>۱. أن العصمة هي اللطف الذي يفعل الله تعالی، فيختار العبد عنده الامتناع من فعل القبيح؛ فيقال علي هذا: إن الله تعالی عصمه بأن فعل له ما اختار عنده العدول عن القبيح؛ ويقال: إن العبد معصوم؛ لأنه اختار عند هذا الداعي الذي فعل له الامتناع من القبيح. (علم الهدى، ۱۹۹۸ م، ج ۲، ص ۳۴۷)</p> <p>۲. همان تعریف. (همان، ۱۴۰۵ ق، ج ۳، ص ۳۲۶)</p>	<p>سید مرتضی علم الهدی (۳۵۵ - ۴۳۶)</p>	۲

<p>١. المنع من الافة والمعصوم في الدين المنوع باللطف من فعل القبيح. (شيخ طوسي، ١٤٠٩ ق، ج ٥، ص ٤٩٠)</p> <p>٢. والاستعصام طلب العصمة من الله بفعل لطف من أطفاه ليمتنع من الفاحشة. (همان، ج ٦، ص ١٣٣)</p> <p>٣. يجبان يكون الإمام معصوماً من القبائح والاخلال بالواجبات. (همان، ١٤٠٦ ق، ص ١٨٩)</p>	<p>شيخ طوسی (٣٨٥ - ٤٦٠)</p>	<p>٣</p>
<p>١. إثمها ملكة لا يصدر عن صاحبها معها المعاصي. (طوسي، ١٤٠٥ ق، ص ٣٦٩)</p> <p>٢. العصمة هي أن يكون العبد قادراً على المعاصي غير مرید لها مطلقاً وعدم إرادته أو وجود صارفة يكون من الله تعالى لطفاً في حقه. (همان، ص ٥٢٥)</p> <p>٣. العصمة هي كون المكلف بحيث لا يمكن أن يصدر عنه المعاصي من غير إجبار له علي ذلك. (همان، ١٣٦٠، ص ٧١)</p>	<p>خواجه نصيرالدين طوسی (٥٩٨ - ٦٧٢)</p>	<p>٤</p>
<p>١. العصمة صفة للانسان يمتنع بسببها من فعل المعاصي ولا يمتنع منه بدونها. (بحراني، ١٤٠٦ ق، ص ١٢٥)</p> <p>٢. العصمة ملكة نفسانية يمتنع معها المكلف من فعل المعصية. (همان، ١٤١٧ ق، ص ٥٥)</p>	<p>كمال الدين ميثم بن ميثم بحراني (٦٣٦ - ٦٩٩)</p>	<p>٥</p>
<p>١. العصمة كيفية نفسانية تبعث علي ملازمة التقوي والامتناع عن ارتكاب المعاصي مع قدرته علي ضد ذلك وإمكان صدور خلافهما عنه. (علامه حلي، ١٤٠١ ق، ص ٧٤)</p> <p>٢. العصمة لطف يمنع من اختص به من الخطاء ولا يمنعه علي وجه القهر (همان، ص ١٩٦)</p> <p>٣. العصمة لطف خفي يفعل الله تعالى بالمكلف بحيث لا يكون له داع إلي ترك الطاعة وارتكاب المعصية مع قدرته علي ذلك. (همان، ١٣٦٥، ص ٣٧)</p> <p>٤. العصمة لطف يفعل الله تعالى بالمكلف لا يكون معه داع إلي ترك الطاعة وفعل المعصية مع إمكان وجوده. (همان، ١٤٢٥ ق، ص ٤٦٣)</p>	<p>علامه حلی (٦٤٨ - ٧٢٦)</p>	<p>٦</p>

<p>۱. لطف یفعله الله تعالی بالکلف [بجیث] لا یكون له معه داع إلى فعل المعصية ولا إلى ترك الطاعة، مع قدرته علی ذلك. (فاضل مقداد، ۱۴۱۲ ق، ص ۴۲)</p> <p>۲. العصمة عبارة عن لطف یفعله الله بالکلف، بجیث لا یكون له [مع ذلك] داع إلى ترك الطاعة ولا إلى فعل المعصية، مع قدرته علی ذلك. (همان، بی تا، ص ۳۰۲)</p> <p>۳. هي لطف یفعله الله بالکلف بجیث یمتنع منه وقوع المعصية، لانتفاء داعیه ووجود صارفه مع قدرته علیها. (همان، ۱۳۷۹، ص ۱۶۹)</p>	<p>فاضل مقداد (۸۲۸-؟)</p>	<p>۷</p>
<p>۱. عصمت عبارت است از «ملکه» که با وجود آن، داعی بر معصیت نباشد و اگرچه قدرت بر آن داشته باشد. (نراقی، ۱۳۶۹، ص ۹۷)</p>	<p>مولی محمد مهدی نراقی (م. ۱۲۰۹)</p>	<p>۹</p>
<p>تعریف شیخ مفید و خواجه نصیر. (مغنیه، ۱۴۱۴ ق، ص ۱۸۷)</p>	<p>محمد جواد مغنیه (م ۱۴۰۰)</p>	<p>۱۰</p>
<p>قوة تمنع الإنسان من الوقوع في الخطأ و تردعه عن فعل المعصية و اقراره الخطيئة. (علامه طباطبایی، بی تا، ج ۲، ص ۱۳۸)</p>	<p>علامه طباطبایی (م ۱۳۶۰ ش)</p>	<p>۱۱</p>
<p>لطف یفعله الله في المکلف بجیث لا یكون له مع ذلك داع إلى ترك الطاعة ولا إلى فعل المعصية مع قدرته علی ذلك. (سبحانی، ۱۳۸۱، ج ۳، ص ۲۵۹)</p>	<p>آیت الله سبحانی (معاصر)</p>	<p>۱۲</p>

با نگاهی به تعاریف ارائه شده، متوجه خواهیم شد که درباره آموزه عصمت، چند نکته مورد توجه بوده است.

واژگان: عبارت‌ها و اصطلاحاتی که برای بیان چیستی عصمت انتخاب شده‌اند از این قرارند: توفیق، لطف، اعتصام، ملکه، کون المکلف، صفتی برای انسان، کیفیت نفسانی و قوه. واژگانی چون توفیق و لطف که از کمیت بیشتری برخوردارند، بیانگر این نکته هستند که عصمت چیزی است که از ناحیه خداوند و به عنوان موهبتی الهی، به برخی از انسان‌ها عنایت می‌شود؛ اما واژگانی چون ملکه و قوه، این نکته را به ذهن می‌آورند که عصمت، حاصل تلاش خود انسان‌ها است و فعالیت انسان‌ها در رسیدن به عصمت، تعیین‌کننده است. از واژگانی چون کیفیت نفسانی و کون المکلف نیز این نکته قابل استشمام است که

عصمت، حالتی است که ممکن است در اثر فعالیت خود انسان حاصل شده باشد یا به صورت خدادادی در وجود انسان قرار گرفته باشد؛ بنابراین در تبیین چیستی عصمت، دو دیدگاه وجود داشته است که یکی، بیشتر بر فعالیت خداوند و دیگری، بر فعالیت انسان معصوم، توجه نشان داده است. بدیهی است که متکلمان امامی، با توجه به یک طرف، هرگز در صد نفی طرف دیگر نبوده‌اند و اغلب، قائل به جمع هر دو دیدگاه هستند. فقط نقطه توجه و تمرکز آنها با یکدیگر متفاوت است که البته می‌تواند تمایزهایی را نیز به دنبال داشته باشد.

شیخ مفید (م. ۴۱۳) که می‌توان او را اولین متکلمی دانست که آموزه‌های کلامی شیعه را به خوبی در منابع ثبت کرده و به صورت آموزشی به شاگردان و نسل بعد از خود آموخته و مقدار قابل توجهی از آثارش به دستمان رسیده است، در کتاب *اوائیل المقالات* خود، عصمت را توفیق (مفید ۲)، ۱۴۱۳ ق، ص ۱۳۴) و در کتاب *تصحیح عقائد الشیعه توفیق و لطف* معنا کرده است. (مفید ۳)، ۱۴۱۳ ق، ص ۱۲۸) ایشان به خوبی بین دو امر تفاوت قائل شده‌اند: اول، توفیق و لطف که از ناحیه خداوند در اختیار بشر قرار داده می‌شود و دوم، استفاده از این توفیق و تمسک به آن لطف که از سوی انسان، انجام می‌پذیرد. وی معتقد است عصمت، امکانی است که از سوی خداوند برای بشر تدارک دیده شده است؛ ولی صرفاً کسانی معصوم هستند که از این امکان استفاده نمایند. او در تمثیل خود، عصمت را به طنابی تشبیه کرده که برای شخص در حال غرق شدن پرتاپ می‌شود؛ ولی غریق، وقتی معصوم خواهد بود که از این طناب استفاده نماید و در نتیجه خود را از مهلکه برهاند.

شاگرد شیخ مفید، سید مرتضی علم‌الهدی (م. ۴۳۶) نیز همین تعریف را بیان کرده است؛ (علم‌الهدی، ۱۹۹۸ م، ج ۳، ص ۳۴۷ / همان، ۱۴۰۵ ق، ج ۳، ص ۳۲۶) اما شیخ طوسی (م. ۴۶۰) با اندکی تغییر در عبارت، عصمت را به منع و معصوم را منع شده می‌داند. گویا ایشان تلاش دارند معنای اصطلاحی عصمت را به همان معنای لغوی ارجاع دهند؛ گرچه می‌توان استظهار کرد به سبب اینکه این منع، برآمده از لطفی است که از ناحیه خداوند عنایت شده، پس نباید بین آنچه شیخ طوسی در آثار خود آورده و آنچه اساتید او، شیخ مفید و سید مرتضی گفته‌اند، تفاوت چندانی باشد. این تعریف، تقریباً تا دو قرن به همین شکل باقی مانده است تا وقتی که خواجه نصیرالدین طوسی (م. ۶۷۲) در قرن هفتم، با تلاش‌های خود، کلام را به

فلسفه و حکمت نزدیک کرد و در واقع این دو جریان را با یکدیگر ادغام نمود. او در تعریف واژه عصمت هم تغییری داده که نشانگر فلسفی شدن تعریف است. ایشان به جای استفاده از واژگانی چون لطف و توفیق، از عبارت «ملکه» یا «کون المکلف» که بیانگر کیفیت است، استفاده کردند. خواجه نصیر برای عصمت، دو وجهاراده انسانی و لطف الهی را در کنار یکدیگر نام می‌برند؛ بنابراین، خواجه نصیر در قرن هفتم، اراده انسان را نیز در کنار لطف الهی برای تحصیل عصمت، مطرح کرده و قائل بود که عصمت یا از طریق لطف یا از طریق اراده انسانی، قابل تحصیل است.

ابن میثم بحرانی (م. ۶۷۹) هم از شخصیت‌هایی است که همچون خواجه نصیر در علم کلام، از ادبیات فلسفی استفاده کرده است. او عصمت را به صفتی برای انسان یا ملکه‌ای نفسانی تعریف کرد و از واژه لطف و توفیق، سخنی به میان نیاورد. گرچه علامه حلی (م. ۷۲۶) باز هم بر اساس فضای قرون پیشین، عصمت را به عنوان لطف الهی یا لطف خفی معرفی کرده است؛ اما حتی او نیز در برخی از آثار خود، تأثیرپذیری خویش را از خواجه نشان داده و تعریف عصمت را با واژه کیفیت نفسانی مشخص کرده است. تقریباً تا عصر حاضر همین ماجرا ادامه دارد؛ یعنی اکثر متکلمان شیعی، عصمت را به مفهوم لطف و گاهی نیز با واژه فلسفی ملکه و کیفیت نفسانی معنا کرده‌اند. فاضل مقداد، محمدجواد مغنیه، آیت‌الله سبحانی از گروه اول و علامه طباطبایی از گروه دوم هستند؛ اما مولا مهدی نراقی، گاهی از عبارت دسته اول و گاهی از عبارت دسته دوم، بهره برده است.

بررسی: چنین به نظر می‌رسد که در دوره‌های پیشین به جهت رقابت علم کلام با علم فلسفه (حکمت)، بیشتر توجه متکلمان امامی بر آن بوده است که آموزه‌های دینی و اعتقادی را بر اساس متون دینی توضیح داده و تبیین کنند. بدین جهت که ظاهر متون دینی، عصمت را بیشتر فعل خداوند می‌دانند، متکلمان هم از اصطلاحات متناسب با آن متون استفاده کرده‌اند؛ اما در دوره‌های بعدی (به‌ویژه در فضای اختلاط و رفاقت علم کلام و فلسفه)، چون تلاش بر آن بوده تا ذهن مخاطب اقناع و ارضا شود از واژگان فلسفی بهره برده و توجه بیشتر را به توانایی‌های بشری معطوف کرده‌اند.

اختیاری بودن عصمت: تمام متکلمان امامی از همان ابتدا تاکنون تأکید و تصریح بر

اختیاری بودن عصمت دارند. شاید نکته‌ای که باعث شده بر اختیاری بودن عصمت، تکیه خاصی صورت پذیرد، تعریف عصمت به لطف است؛ خصوصاً در فضایی که اشعریان زندگی می‌کردند و در مباحث خود، حسن و قبح عقلی را انکار می‌نمودند یا برای اراده انسان در کنار اراده الهی، نقشی قائل نبودند، ذهن انسان‌ها کاملاً آمادگی پذیرش این نکته را دارد که لطف الهی را امری خارج از اختیار انسان قلمداد کنند و در نتیجه، عصمت را به ناتوانی تعبیر نمایند که در این صورت، ارزشی برای عصمت، وجود نخواهد داشت و معصوم بودن، نمی‌تواند به عنوان یک مقام یا شأن والای انسان تلقی گردد. متکلمان شیعی با ذکر عباراتی چون فیختار العبد، قادراً علی المعاصی، من غیر اجبار، مع قدرته علی ضد ذلک، امکان صدور خلاف، لایمنعه علی وجه القهر و...، این حقیقت را مورد دقت و تأکید قرار داده‌اند؛ بنابراین می‌توان چنین گفت: عصمتی که مورد فهم متکلمان شیعه بود از همان ابتدا، به عنوان وضعیتی دوسویه، مورد توجه قرار می‌گرفته است. از سویی، برای معصوم بودن، عنایت و لطف خداوند لازم است و از سوی دیگر، نیازمند اراده، میل و تلاش خود انسان‌ها است؛ بنابراین هیچ‌کدام به تنهایی، کافی نخواهند بود.

در برخی از تعاریف، قیود دیگری وجود دارد که می‌توان درباره آنها به این نکته رسید که گرچه عصمت، اعم از ترک محرمات و انجام واجبات است؛ اما اکثر قریب به اتفاق تعاریف، صرفاً ناظر به ترک محرمات و پرهیز از امور قبیح ارائه شده‌اند و در خصوص انجام واجبات، توجه جدی داده نشده است. شاید برخی از عبارات مانند امتناع من فعل القبیح، عدول عن القبیح و موارد آن را بتوان در هر دو جهت تفسیر کرد و به صورت کلی، قبیح را به انجام محرمات و ترک واجبات، تفسیر نمود؛ اما ظاهراً چنین تفسیری مورد توجه نبوده است؛ زیرا معمولاً از ترک واجبات که امری سلبی است با عبارت «فعل القبیح» که عبارتی ایجابی است تعبیر نمی‌شود.

گرچه بحث از عصمت، ذیل عنوان ویژگی‌های نبی و ویژگی‌های امام مطرح شده و حتی در تعریف افرادی چون شیخ مفید از عبارت «الاعتصام من الحجج بها عن الذنوب والغلط فی دین الله» استفاده شده است؛ اما تعریف ارائه شده، هرگز بیانگر انحصار عصمت به انبیا و امامان نیست و تعبیر شیخ مفید نیز جزئی از تعریف عصمت به شمار نمی‌آید؛ به دلیل آن که اولاً خود شیخ مفید در کتاب اوائل المقالات از عبارت عام «الانسان» استفاده کرده و متکلمان

دیگر نیز از عبارت‌هایی چون یختار العبد، کون المکلف، صفة للانسان و... بهره برده‌اند که انحصاری در انبیا یا ائمه ندارند و می‌توانند درباره هر انسانی استفاده شوند. به علاوه، انحصار عصمت، اساساً چیزی نیست که بتوان برای آن دلیل کلامی ارائه کرد و مدعی شد هیچ انسانی نمی‌تواند به مقام عصمت دسترسی پیدا کند.

نکته دیگری که از تعریف عصمت، قابل استنتاج است آن‌که عصمت در تمام این تعاریف، با فضای تکلیف و طاعت و گناه گره خورده است و از آنجایی که می‌دانیم انسان‌ها و حتی انبیا و ائمه، لزوماً در یک رتبه قرار ندارند و اتفاقاً برعکس، دلیل خاص داریم که برخی از انبیا و ائمه بر برخی دیگر فضیلت دارند و این را نیز می‌دانیم که وظایف انسان‌ها مستقیماً از جایگاه آنها متأثر است و توانمندی‌های آنها نیز در جایگاهشان دخالت دارد؛ بنابراین می‌توان برای مراتب و جایگاه‌های گوناگون انسان‌ها، عصمت‌های گوناگونی تصور نمود؛ به عنوان مثال، محدوده تکالیف (واجبات و محرمات) انسان‌ها، تعیین‌کننده نوع عصمت آنها نیز خواهد بود. به عبارت دیگر، اگر انسانی، واجبات و محرمات محدودتری دارد، عصمت او صرفاً با ترک همان مقدار از واجبات و ترک همان مقدار از محرمات محقق خواهد شد؛ اما انسان دیگری با محدوده تکالیف گسترده‌تر، برای معصوم شدن، باید واجبات بیشتری را انجام دهد و از محرمات بیشتری پرهیز نماید.

از نکته فوق چنین نتیجه می‌گیریم که ترک مستحبات و انجام مکروهات، هیچ خللی در عصمت انسان‌ها ایجاد نخواهد کرد و انسان‌ها می‌توانند با صرف انجام واجبات و ترک محرماتشان، به مقام عصمت نائل آیند. البته گرچه از تعاریف ارائه شده چیزی بیشتر از آنچه گفته شد بر نمی‌آید؛ اما چنین به نظر می‌آید که متکلمان شیعه در خصوص انبیا و ائمه، به این مقدار راضی نیستند و چیزی فراتر از این حدود را به ایشان نسبت می‌دهند که تفصیل این مطلب را باید در بخش محدوده عصمت پیگیری کنیم.

۲. محدوده عصمت

گرچه بر اساس تعریف ارائه شده از عصمت، محدوده آن نیز به خوبی مشخص می‌شود؛ اما در خصوص انبیا و ائمه معیارهای سخت‌گیرانه‌تری مطرح شده است که البته توافقی بر تمام آنها وجود ندارد و در دوره‌های گوناگون و از سوی متکلمان شیعی محدوده‌های متفاوتی

بیان شده که باید مورد بررسی و دقت قرار گیرند.

شیخ مفید در ابتدا و براساس همان تعریف ارائه شده، عصمت از گناه را برای امام ضروری می‌داند. به دلیل آن که امامان، وظیفه تبیین دین و پاسخگویی به سؤالات و شبهات دینی را بر عهده دارند، طبیعتاً عصمت از گناه در این محدوده (تبیین دین و پاسخ به سؤالات و شبهات) نیز در همان وهله اول اثبات خواهد شد.

به دلیل آن که عصمت، شرط امامت دانسته می‌شود ممکن است چنین برداشت شود که شاید تا زمانی که انسان به مقام امامت نرسیده باشد می‌تواند اعمالی را انجام دهد که با عصمت مغایرت داشته باشد یا حداکثر از مدتی پیش از امامت، باید عصمت داشته باشد. گویا شیخ مفید به این بیان معتقد هستند و براساس تعریفی که از عصمت ارائه داده‌اند، مدعی‌اند ضرورتی ندارد امام پیش از رسیدن به مقام امامت نیز معصوم باشد؛ بنابراین با بحثی پیشینی، اعلام می‌دارد که امام باید در زمان امامت خویش از هر گناهی - اعم از کبیره و صغیره و همین‌طور عمدی و سهوی - معصوم باشد؛ اما تصریح می‌کنند که انجام گناهان صغیره‌ای که باعث پایین آمدن شأن انسان نمی‌گردند، به شرط آن که از روی عمد نباشد، به امامت او خللی وارد نمی‌کند. «ما کان من صغیر لا یتخف فاعله فجائز وقوعه منهم قبل النبوة و علی غیر تعمد.» (مفید (۲)، ۱۴۱۳، ق، ص ۶۲) اما وقتی شیخ مفید از بحث اصیل و پیشینی خارج می‌شوند به صورت پسینی و با تکیه بر شواهد تاریخی، این امر را تعقیب نموده و به این ادعا رهنمون می‌شوند که در عالم خارج، حتی این مقدار هم از سوی ائمه دوازده‌گانه، اتفاق نیفتاده است. در خصوص ترک مستحبات نیز ماجرا از همین قرار است؛ یعنی ایشان به نحو پیشینی معتقدند پرهیز از ترک مستحبات (در دوره امامت و به طریق اولی پیش از آن) از شرایط امامت نیست و اگر در دوره امامت، مستحبی ترک شود (به شرطی که از روی تقصیر و عصیان و به عمد نباشد) اشکالی در امامت او به وجود نخواهد آمد. البته باز هم به نحو پسینی، مدعی هستند که حتی این مقدار هم اتفاق نیفتاده است.

«العقل یجوز علیهم ترک مندوبیالیه، علی غیر التعمد، للتقصیر والعصیان ولا یجوز علیهم ترک مفترض إلا أن نبینا ﷺ و الأئمة علیهم السلام من بعده كانوا سالمین من ترک المندوب و المفترض قبل حال إمامتهم و بعدها.» (مفید (۳)، ۱۴۱۳، ق، ص ۱۲۸-۱۲۹)

بنابراین محدوده الزامی عصمت از نگاه شیخ مفید، ترک محرمات و انجام واجبات است. سید مرتضی دیدگاه استادش شیخ مفید را پذیرفته؛ اما این نکته را اضافه کرده است که حتی به نحو پیشینی ادله عصمت، گناهان صغیره را نیز به کلی مانند گناهان کبیره - هم پیش از امامت و هم پس از آن - نفی می‌کنند؛ پس از دیدگاه سید مرتضی، ضروری است که امامان شیعه حتی پیش از امامت نیز مرتکب هیچ گناه صغیره‌ای نشده باشند؛ حتی اگر آن گناه باعث پایین آمدن شأن انسان نگردد. سید مرتضی این دیدگاه را در آثار متعدد خود بیان کرده است.

«لأن المعصية لا تجوز عليه قبل النبوة أو الإمامة كما لا تجوز عليه بعدها. (علم الهدی، ۱۴۰۵ ق، ج ۱، ص ۴۱۳) نطلق في الأنبياء والأئمة عليهم السلام العصمة بلا تقييد؛ لأنهم عندنا لا يفعلون شيئاً من القبائح. (همان، ۱۹۹۸ م، ج ۳، ص ۳۴۸) لا يجوز عليهم شيء من المعاصي والذنوب كبيراً كان أو صغيراً لا قبل النبوة ولا بعدها ويقولون في الأئمة مثل ذلك.» (همان، ۱۴۰۹ ق، ص ۱۵)

گرچه ممکن است گفته شود ایشان نیز - همانند شیخ مفید - بخشی از این ادعا را با ادله نقلی و پسینی اثبات خواهند کرد؛ اما دست‌کم در عبارت ایشان چنین چیزی نیامده است. شیخ طوسی نیز تمام مقبولات اساتید خود را پذیرفته و چیزی را نفی نکرده است. او مانند اساتید خود، اصل عصمت را عصمت از گناه و معصیت و صرف پرهیز از زشتی‌ها و انجام واجبات را در اصل عصمت کافی می‌داند؛ اما در خصوص عصمت امام، تکمله‌ای بر دیدگاه سید مرتضی اضافه کرده است.

«(العصمة) فلا تكون إلا من معصية. (شیخ طوسی، ۱۴۰۹ ق، ج ۲، ص ۲۹۹) العصمة المنع من الافة والمعصوم في الدين الممنوع بالطف من فعل القبيح. (همان، ج ۵، ص ۴۹۰) والاستعصام طلب العصمة من الله بفعل لطف من اللطف ليمتنع من الفاحشه.» (همان، ج ۶، ص ۱۳۳)

گرچه سید مرتضی تمام گناهان را در دوره پیش از امامت نفی می‌کرد؛ اما شیخ طوسی با عباراتی گویاتر و کامل‌تر - که در ادامه ذکر می‌شود - از دوره پیش از امامت، به زمان تولد یاد کرده و معتقد است امام در تمام دوران زندگی اش - از ابتدای عمر تا انتهای آن - از هر نوع

گناهی - در گفتار و در رفتار، در فعل و در ترک - میرا است .

«الامام عليه السلام معصومین أول عمره الي آخره في أقواله وأفعاله وتروكه - عن السهو والنسيان - بدليل انه لو فعل المعصية لسقط محله من القلوب، ولو جاز عليه السهو والنسيان لارتفع الوثوق باخباراته، فتبطل فائدة نصبه.» (شيخ طوسی، ۱۴۰۴ ق، ص ۹۸)

خواجه نصیرالدین طوسی نیز پس از نقل اختلافات موجود در محدوده عصمت، علاوه بر ترک محرمات و انجام واجبات، درباره ترک اولی، بحثی را به این حوزه اضافه کرده است. او معتقد است از آنجایی که اولی و ترک اولی در مباح بودن، با یکدیگر برابرند و به سبب ترک اولی، کسی را عقوبت نمی‌کنند؛ از این رو برای معصومان، ترک اولی هیچ اشکالی ندارد. تنها چیزی که در این موارد وجود دارد آن است که انسان‌ها - همین طور ائمه عليهم السلام به انجام کارهایی که اولویت دارند تحریص شده‌اند. البته خواجه این نکته را نیز اضافه کرده است که معصومان حق ندارند امور نهی شده را با امور مباح اشتباه کنند؛ چنانچه این مطلب از عبارات کلی متکلمان پیشین نیز قابل استفاده بوده است؛ زیرا این اشتباه، باعث ناتوانی و قصور در انجام واجبات خواهد شد و با وجود چنین اشتباهاتی، در انجام واجبات خلل پیش خواهد آمد که علم به آنها، مقدمه انجام دادن آنها است.

پیش از این، شیخ طوسی، زمان عصمت را از ابتدای عمر تا انتهای عمر دانسته بود؛ ولی ابن میثم بحرانی، به جای ابتدای عمر، طفولیت (بحرانی، ۱۴۰۶ ق، ص ۱۲۵) را مطرح می‌کند و این تنها عبارتی است که ابن میثم را از دیگران متمایز می‌نماید.

علامه حلی، تقریباً به تمام آنچه پیش از این به مرور بیان شده بود اذعان دارد؛ ولی برای اولین بار، اوست که این موضع اعتقادی (ثابت بودن عصمت از گناهان کبیره و صغیره از ابتدا تا انتهای عمر) را به مطلق امامیه نسبت می‌دهد که گویا آن را اجماعی می‌داند.

«ذهب الإمامية إلى أن الأئمة كالأنبياء في وجوب عصمتهم عن جميع القبائح و الفواحش من الصغر إلى الموت عمداً و سهواً.» (علامه حلی، ۱۴۱۴ ق، ص ۱۶۴)

از آنجا که برخی متکلمان امامی همانند شیخ مفید، این دیدگاه را به صورت کلی و مطلق بیان نمی‌کردند؛ بنابراین باید اجماع مورد ادعای علامه حلی توضیح داده شود. احتمالاتی که در این خصوص به ذهن می‌آید از این قرارند:

الف) این محدوده از عصمت با ادله پسینی اثبات شده است نه اینکه به لحاظ نظری هم همگان اعتراف به ضرورت چنین حدی از عصمت داشته باشند. به عبارت دیگر، این حد از عصمت برای ائمه، آن چیزی است که اتفاق افتاده است نه آنچه ضروری است و باید اتفاق بیفتد.

ب) احتمال دیگر آن است که ایشان از اجماع متکلمان دوره خودشان حکایت می‌کنند و ناظر به قرون گذشته نیستند.

پیش از این، در بحث چیستی عصمت، گفتیم آنرا می‌توان مقامی انسانی دانست که انحصاری در انبیا و ائمه ندارد؛ اما این نکته به صورت صریح در آثار علامه حلی مشاهده می‌شود. ایشان معتقدند عصمت تلازمی با وحی ندارد و ائمه علیهم‌السلام، مصداق معصومانی هستند که به آنها وحی نمی‌شود و با امامت هم تلازمی ندارد؛ چون افرادی مانند حضرت مریم علیها‌السلام و حضرت زهرا علیها‌السلام معصومانی هستند که امام نبوده‌اند.

به نظر می‌رسد تمام آنچه تا زمان علامه حلی در خصوص محدوده عصمت ائمه علیهم‌السلام بیان شده است تا زمان حاضر نیز به همان شکل باقی مانده و تغییر محسوسی نکرده است. در آثار کلامی دوره‌های بعدی نیز مطلب اضافه‌ای وجود ندارد. فقط گاهی عبارت‌ها تغییر می‌کنند یا قدری غلیظ‌تر می‌گردند. مثلاً فاضل مقداد، دو کلمه «خطا و تأویلاً» را افزوده است. «إتهم معصومون من جميع المعاصي كبائر و صغائر عمدأ و سهواً و خطأً و تأویلاً، قبل النبوة و بعدها من أول العمر الي آخره، وهو الحق الصراح.» (فاضل مقداد، ۱۳۷۹، ص ۱۷۱)

گاهی نیز در مقام بیان، تقسیم‌ها و شیوه‌های بیان جدیدی به کار برده شده است؛ مثلاً به صورتی روشن‌تر و با نظم منطقی بهتر، محدوده عصمت را بیان کرده‌اند؛ به عنوان مثال، آیت‌الله سبحانی، مراتب عصمت را به مرحله دریافت وحی و ابلاغ آن، عصمت از معصیت و گناه، عصمت از خطا در امور فردی و اجتماعی، تقسیم کرده‌اند و برای هر کدام از مراحل یاد شده، دلایل عقلی و نقلی جداگانه‌ای ذکر کرده‌اند؛ (سبحانی، ۱۳۸۶، ص ۷۱) اما روح سخنان ایشان، همان چیزی است که در دوره‌های گذشته بیان شده است. در میان اندیشمندان معاصر، آیت‌الله مصباح یزدی حتی در بیان محدوده عصمت انبیا، تقسیم‌بندی مفصل‌تر و دقیق‌تری ارائه داده‌اند. ایشان ابتدا، عصمت را به دو حوزه وحی و زندگی اجتماعی تقسیم

کرده و سپس عصمت در حوزه وحی را به این مراتب تجزیه نمودند: عصمت در تلقی وحی، عصمت در حفظ وحی، عصمت در ابلاغ وحی. (مصباح یزدی، ۱۳۸۹، ص ۱۴۷-۱۵۳) تنها نکته‌ای که از ایشان باید تذکر داده شود آن که ایشان عصمت انبیا و ائمه را در زندگی اجتماعی، صرفاً به دلیل نقلی می‌پذیرند و دلایل عقلی ارائه شده در این خصوص را قابل مناقشه می‌دانند. (همان، ص ۱۵۶)

۳. عالی‌ترین مرتبه عصمت

در بحث محدوده عصمت، تاکنون دو مرحله عصمت از گناه و همین‌طور عصمت در ترک اولی و انجام مستحبات بررسی شد؛ اما در میان آثار کلامی و سخنان متکلمان شیعی، عباراتی آمده که عصمت را در غیر از این مراتب و به عبارت دیگر، عصمت را در عالی‌ترین مرتبه برای ائمه علیهم‌السلام به اثبات می‌رساند. گرچه شیخ صدوق، در برخی از آثار خود، قائل به سهوالنبی است و معتقد است اولین مرتبه غلو، انکار سهو النبى است و غلات و مفوضه را به دلیل انکار سهو النبى لعن می‌کند؛ (شیخ صدوق، ۱۴۰۴، ق، ۱، ص ۳۵۹) اما در آثار دیگر خویش عبارت‌هایی آورده که التزام به لوازم آنها، به معنی نپذیرفتن سهو النبى است؛ به عنوان نمونه ایشان معتقد است اعتقاد ما درباره ائمه آن است که ایشان موصوف به کمال و تمام و همین‌طور عالم به تمام امور خویش هستند از ابتدا تا انتها؛ و نیز در تمام احوال خویش متصف به هیچ‌گونه نقص و عیب و نادانی نمی‌شوند (همان، ۱۴۱۳، ق، ۱، ص ۹۶) و از هرگونه خطا و لغزشی مبرا هستند و ایشان کسانی هستند که خداوند به صورت ویژه، آنها را از هرگونه پلیدی پاک کرده است. (همان، ص ۹۴)

به نظر می‌رسد جمع کردن این عبارات با یکدیگر، قدری دشوار باشد؛ اما در هر حال، از آنجا که شیخ صدوق در پذیرفتن سهوالنبی صراحت دارد؛ او را از طرفداران نظریه سهو النبى به شمار می‌آورند؛ بنابراین از دیدگاه ایشان، سهو، نه تنها مقام عصمت را از بین نمی‌برد؛ بلکه حتی پذیرش سهو به معنی پذیرش خطا و لغزش و نقص نیست و ائمه را از حالت کمال و تمام نیز خارج نمی‌سازد.

اما شیخ مفید، این دیدگاه شیخ صدوق را به شدت نفی کرده و رساله‌ای در نقد و رد نظریه سهو النبى نگاشته و معتقد است پیامبر و امامان هرگز حتی در امور فردی نیز مبتلا به

سهو نشده‌اند. (شیخ مفید (۴)، ۱۴۱۳ ق، ص ۱۷ به بعد) ایشان حتی محدوده زمانی این حکم را از ابتدای عمر تا انتهای آن می‌داند. (همان (۱)، ص ۳۷)

سید مرتضی علم‌الهدی، ابتدا سهو و نسیان را به دو حوزه تقسیم نموده و در حوزه شریعت، آن را انکار می‌کند؛ اما در غیر حوزه شریعت - که شامل امور فردی نیز می‌شود - مانعی در ابتلای معصومان به سهو نمی‌بیند. (علم‌الهدی، ۱۴۰۹ ق، ص ۱۵۳)

شیخ طوسی در محدوده عصمت تصریح می‌کند که ابتلای به سهو و فراموشی، باعث از بین رفتن اعتماد انسان‌ها می‌گردد و به همین دلیل، ائمه هرگز مبتلا به سهو و فراموشی نمی‌شوند. (شیخ طوسی، ۱۴۰۴ ق، ص ۹۸) در این خصوص، شهید اول (م. ۷۸۶) ادعا دارد که سهوالنبی از مواردی است که در نفی آن، دلیل عقلی وجود دارد و تنها کسی که از میان شیعیان این نظریه را پذیرفته شیخ صدوق است. (شهید اول، ۱۴۱۹ ق، ج ۴، ص ۱۰)

خواجه نصیرالدین طوسی نیز صراحتاً ائمه معصومین را از سهو مبرا می‌داند و معتقد است عصمت از سهو بر پیامبر و امامان واجب است. (علامه حلی، ۱۴۱۷ ق، ص ۴۷۲) محقق حلی (م ۶۷۶) (محقق حلی، ۱۴۱۴ ق، ص ۱۵۵) و علامه حلی (علامه حلی، ۱۴۲۸ ق، ص ۴۶۴ / نیزر. ک: همان، ۱۴۲۳ ق، ج ۱، ص ۳۴۰) نیز با نظر خواجه نصیر موافق هستند.

فاضل مقداد، هم به صورت کلی معتقد است معصومان از هر سهوی، دور هستند و هم به صورت معین تصریح می‌کند معصومان حتی به سهو در امور شخصی دنیوی که به امور دینی مربوط نمی‌شود نیز مبتلا نمی‌شوند و این دیدگاه اصحاب ماست. (فاضل مقداد، بی‌تا، ص ۳۰۴) در دوره‌های بعدی نیز تفاوتی در دیدگاه‌ها اتفاق نیفتاده و محتوای همین مطالب به بیان‌های گوناگون در منابع کلامی شیعی تکرار شده است؛ مثلاً مرحوم مظفر (م. ۱۳۸۸ ق) چنین می‌گوید:

«نعتقد أنّ الإمام کالتبّیّ یجب أن یکون معصوماً من جمیع الرذائل والفواحش ما ظهر منها وما بطن، من سنّ الطفولية إلى الموت عمداً وسهواً. كما یجب أن یکون معصوماً من السهو والخطأ والنسیان.» (مظفر، ۱۴۱۷ ق، ص ۶۷)

۴. امامان و اوصاف تکوینی ناظر به عصمت

نکته دیگری که در کلمات متکلمان شیعی در محدوده عصمت مطرح شده، عصمت انبیا

و ائمه از برخی ویژگی‌ها و اوصافی است که به خلقت یا موقعیت اجتماعی آنان بازمی‌گردد. بسیاری از متکلمان شیعی معتقدند پیامبران و امامان، نباید عیوب و نواقصی داشته باشند که مورد تنفر انسان‌ها باشد. سابقه این بحث، به دوره سید مرتضی برمی‌گردد. در کلمات شیخ صدوق و شیخ مفید، چیزی از این بحث دیده نمی‌شود؛ اما سید مرتضی، جایز نمی‌داند کسی که قرار است دیگران از او تبعیت تام نمایند دارای صفاتی باشد که به صورت متعارف، مردم از آن صفت تنفر دارند. وی معتقد است پیامبران و امامان باید هم از عیوب مورد تنفر مربوط به خلقت و هم از صفات اخلاقی مورد تنفر، پاک باشند؛ بنابراین، نباید دارای خلقت خشن یا اخلاق تند باشند؛ به عنوان نمونه، نباید صدا و لحن خشن یا سیمایی مورد تنفر و بسیار زشت داشته باشند یا مبتلا به بیماری‌هایی شده باشند که نفرت دیگران را برانگیزاند. (علم‌الهدی، ۱۴۱۱ ق، ص ۳۳۸) شیخ طوسی یک بار همان عبارات سید مرتضی را تکرار کرده است؛ (شیخ طوسی، ۱۴۰۶ ق، ص ۱۶۱) ولی از عبارات دیگر ایشان که می‌گوید: «تنفر داشتن انسان‌ها اقتضا می‌کند معصومان از کلیه زشتی‌ها پاک باشند» می‌توان چنین استفاده کرد که او، هم زشتی در آفرینش و هم زشتی در اخلاق را با مقام عصمت، غیرقابل جمع می‌داند. (همان، ص ۱۶۲)

خواجه نصیرالدین طوسی با افزودن قید دیگری، معتقد است معصوم، علاوه بر آن که خودش شخصاً نباید دارای صفات مورد تنفر باشد - اولاً، به لحاظ نسبی نباید از پدر و مادری با صفات مذموم و مورد تنفر یا به لحاظ اجتماعی، از اقشار پست اجتماعی باشد و ثانیاً، حتی باید واجد صفات پسندیده‌ای چون کمال عقل، ذکاوت و زیرکی نیز باشد. (علامه حلی، ۱۴۱۷ ق، ص ۴۷۲) ابن میثم بحرانی به لحاظ مصداقی، اجتماعیات بیشتری را فهرست کرده و معتقد است معصوم نباید حتی اشتغالات حقارت‌آمیز - چون حجامت - یا رفتارهای سخیف داشته باشد؛ به عنوان مثال، باید در راه رفتن، موقر باشد و بیش از اندازه، اعضا و جوارح خود را حرکت ندهد. به طور کلی، هر کاری که عزت، عظمت و احترام او را زیر سؤال ببرد، از معصوم سر نمی‌زند. (بحرانی، ۱۴۰۶ ق، ص ۱۲۷ و ۱۸۰)

از اواخر قرن هفتم به بعد، متکلمان شیعی، چون علامه حلی (علامه حلی، ۱۳۶۵، ص ۳۸ / همان، ۱۴۱۴ ق، ص ۱۴۲ و ۱۶۰) و فیاض لاهیجی، (فیاض لاهیجی، بی‌تا، ص ۲۶۸ و ۳۳۰) تا

اندیشمندان معاصری چون علامه محمدجواد مغنیه (مغنیه، ۱۴۱۴ ق، ص ۳۴۳) بر همین دیدگاه پایبند بوده‌اند. البته دانشمندان معاصر چون علامه محمدرضا مظفر، (مظفر، ۱۴۱۷ ق، ص ۲۸۸) آیت‌الله سید محسن خرازی (خرازی، ۱۴۱۷ ق، ج ۱، ص ۲۴۷) و... در بیان مصادیق، از این مقدار هم فراتر رفته و معتقدند بر معصوم واجب است از افعال مخالف مروت نیز منزّه باشند؛ به‌عنوان نمونه، معصوم حق ندارد به بذله‌گویی در میان مردم و خنده‌های بلند پردازد یا در حال راه رفتن غذا بخورد.

نتیجه‌گیری

- عصمت را در دوره‌های نخستین با واژگانی چون توفیق و لطف توصیف می‌کردند؛ اما پس از قرن هفتم با واژگان فلسفی کیفیت نفسانی و قوه تبیین می‌کردند. این اولاً نشان‌دهنده تأثیر فلسفه در ادبیات کلامی و ثانیاً برجسته کردن نقش اراده معصوم به جای اراده الهی است.
- اختیاری بودن عصمت از همان ابتدا به تصریح بیان شده و تاکنون تغییر و تطوری در آن اتفاق نیفتاده است.
- محدوده عصمت در دانش کلام، به مرور بسط داده شده است. ابتدا تنها به انجام واجبات و ترک محرمات تصریح می‌شد و حتی با برخی گناهان صغیره هم قابل جمع بود، سپس به مجموعه گناهان صغیره و کبیره، حتی اتیان مستحبات و ترک مکروهات، عدم سهو و نسیان و خطا، سرایت داده شد و به لحاظ زمانی از دوره نبوت و امامت به دوره‌های پیشین و حتی بدو تولد تا انتهای عمر تعمیم داده شد. همین‌طور از صرف امور دینی به زندگی فردی و اجتماعی نیز بسط پیدا کرد.
- در دوره معاصر، از مراتب عصمت نیز سخن گفته شده و عصمت ۱۴ معصوم علیهم‌السلام، به عالی‌ترین مرتبه عصمت، تفسیر شده است.

منابع

١. الايجى، عضدالدين، شرح المواقف، تصحيح بدرالدين النعساني، قم: الشريف الرضى (افست شده)، ١٣٢٥ ق.
٢. بحراني، ابن ميثم، قواعد المرام فى علم الكلام، تحقيق سيداحمد حسيني، ط. الثانيه، قم: مكتبه آية الله العظمى مرعشى النجفى، ١٤٠٦ ق.
٣. _____، (١٤١٧ ق)، النجاة فى القيامه، قم: مجمع الفكر الاسلامى، ١٤١٧ ق.
٤. خرازى، سيد محسن، بداية المعارف الالهية، چاپ چهارم، قم: مؤسسة النشر الاسلامى، ١٤١٧ ق.
٥. سبحانى، جعفر، الانصاف، قم: مؤسسة الامام الصادق عليه السلام، ١٣٨١ ش.
٦. سبحانى، جعفر، سيمای عقائد شيعه، ترجمه جواد محدثى، قم: نشر مشعر، ١٣٨٦ ش.
٧. سبحانى، جعفر، الهيات، ط. الثانيه، قم: دارالاسلاميه، ١٤١١ ق.
٨. شهيد اول، محمد بن مكى العاملى، ذكرى، قم: مؤسسه آل البيت عليهم السلام، ١٤١٩ ق.
٩. شيخ صدوق، محمد بن على، من لا يحضره الفقيه، تحقيق على اكبر غفارى، ط. الثانيه، قم: جامعة المدرسين، ١٤٠٤ ق.
١٠. _____، الاعتقادات، تحقيق عصام عبدالسيد، قم: المؤتمر العالمى لالفیه الشيخ المفيد، مهر، ١٤١٣ ق.
١١. شيخ طوسى، محمد بن حسن، الرسائل العشر، تحقيق واعظ زاده خراسانى، قم: مؤسسة النشر الاسلامى، ١٤٠٤ ق.
١٢. _____، الاقتصاد فيما يتعلق بالاعتقاد، بيروت: دارالاضواء، ١٤٠٦ ق.
١٣. _____، التبيان، تحقيق احمد حبيب قصير العاملى، قم: مكتب الاعلام الاسلامى، ١٤٠٩ ق.
١٤. شيخ مفيد، محمد بن محمد، (١)، النكت الاعتقادية، تحقيق رضا مختارى، قم: المؤتمر العالمى لالفیه الشيخ المفيد، ١٤١٣ ق.
١٥. _____، (٢)، اوائل المقالات، تحقيق ابراهيم انصارى، قم: المؤتمر العالمى لالفیه الشيخ المفيد، مهر، ١٤١٣ ق.
١٦. _____، (٣)، تصحيح اعتقادات الاماميه، تحقيق حسين درگاهى، قم: المؤتمر العالمى لالفیه الشيخ المفيد، مهر، ١٤١٣ ق.

١٧. _____، (٤)، عدم سهو النبی، تحقیق شیخ مهدی نجف، قم: المؤتمر العالمی لالیفیه الشیخ المفید، مهر، ١٤١٣ ق.
١٨. طباطبائی، سید محمدحسین، تفسیر المیزان، قم: مؤسسه النشر الاسلامی، بی تا.
١٩. الطبرسی، فضل بن الحسن، مجمع البیان فی تفسیر القرآن، تحقیق لجنة من العلماء والمحققین الأخصائیین، ط. الاولى، بیروت: مؤسسه الاعلمی للمطبوعات، ١٤١٥ ق.
٢٠. الطوسی. خواجه نصیرالدین، قواعد العقائد (با شرح علامه حلی)، تبریز: مکتب اسلام، ١٣٦٥ ش.
٢١. _____، تلخیص المحصل، چاپ دوم، بیروت: دارالاضواء، ١٤٠٥ ق.
٢٢. علامه حلی، حسن بن یوسف، انوار الملکوت، تحقیق محمد نجمی زنجانی، چاپ دوم، قم: شریف رضی، ١٣٦٣ ش.
٢٣. _____، الباب الحادی عشر مع شرحیه، تحقیق مهدی محقق، تهران: مؤسسه مطالعات اسلامی، ١٣٦٢ ش.
٢٤. _____، اجوبة المسائل المهنائية، قم: خیام، ١٤٠١ ق.
٢٥. _____، نهج الحق و كشف الصدق، تحقیق عین الله الحسنی، ط. الرابعه، بیروت: دارالهجره، ١٤١٤ ق.
٢٦. _____، شرح التجريد، تحقیق آیت الله حسن زاده آملی، ط. السابعه، قم: مؤسسه النشر الاسلامی، ١٤١٧ ق.
٢٧. _____، الفین، قم: المؤسسة الاسلامیه، ١٤٢٣ ق.
٢٨. _____، تسلیک النفس الی حظیره القدس، تحقیق فاطمه رضانی، قم: مؤسسه الامام الصادق، ١٤٢٦ ق.
٢٩. _____، معارج الفهم، تحقیق عبدالحلیم عوض الحلی، قم: دلیل ما، ١٤٢٨ ق.
٣٠. علم الهدی، سید مرتضی، الرسائل، تحقیق سید مهدی رجائی، قم: دارالقرآن الکریم، ١٤٠٥ ق.
٣١. _____، تنزیه الانبیاء، ط. الثانيه، بیروت: دارالاضواء، ١٤٠٩ ق.
٣٢. _____، الذخیره فی علم الکلام، تحقیق سید احمد حسینی، قم: مؤسسه النشر الاسلامی، ١٤١١ ق.
٣٣. _____، الامالی، بیروت: دارالفکر العربی، ١٩٩٨ م.
٣٤. فاضل مقداد، ابن عبدالله، اللوامع الالهیه، تحقیق سید محمدعلی قاضی طباطبائی، قم: شفق، ١٣٧٩ ش.

۳۵. _____، الاعتماد فی شرح واجب الاعتقاد، تحقیق صفاء الدین البصری، مشهد: مجمع البحوث الاسلامیه، ۱۴۱۲ ق.
۳۶. _____، ارشاد الطالبین الی نهج المسترشدين، قم: کتابخانه آیت الله مرعشی، بی تا.
۳۷. فیاض لاهیجی، عبدالرزاق بن علی، گوهر مراد، تهران: کتاب فروشی اسلامیه، بی تا.
۳۸. کراچکی، محمد بن علی، کنزالفوائد، ط. الثانيه، قم: مکتبه المصطفوی، ۱۴۱۰ ق.
۳۹. کلینی، محمد بن یعقوب، الکافی، تحقیق علی اکبر غفاری، ط. الثالثه، قم: دارالکتب الاسلامی، ۱۳۶۷ ش.
۴۰. محقق الحلی، جعفر بن حسن، المسلك فی اصول الدین و الرساله الماتعیه، تحقیق رضا استادی، مشهد: مجمع البحوث الاسلامیه، ۱۴۱۴ ق.
۴۱. مصباح یزدی، محمدتقی، راه و راهنماشناسی، قم: مؤسسه امام خمینی، ۱۳۸۹.
۴۲. المظفر، محمدرضا، عقائد الامامیه، تحقیق محمدجواد الطریحی، قم: مؤسسه الامام علی علیه السلام، ۱۴۱۷ ق.
۴۳. مغنیه، محمدجواد، الجوامع والفوارق بین السنه والشیعه، بیروت: مؤسسه عزالدین، ۱۴۱۴ ق.
۴۴. نراقی، محمدمهدی، انیس الموحدين، چاپ دوم، تهران: الزهراء، ۱۳۶۹ ش.

بررسی تطبیقی دیدگاه آیت الله سبحانی و

سید مرتضی علم الهدی علیه السلام درباره بداء

فاطمه رئوفی تبار^۱

چکیده

بداء، آموزه‌ای برآمده از شیعه امامیه است که انتساب معنای لغوی آن درباره خداوند، به منزله آشکار شدن امری پنهان از خداوند است؛ معنایی که موجب انکار این آموزه و سرزنش شیعه امامیه به سبب اعتقاد به آن شده است. همچنین، پیچیدگی بداء، موجب شده است که اندیشمندان شیعه نیز در تبیین آن، هم‌داستان نبوده و دیدگاه‌های متفاوتی ارائه نمایند و برخی از آنها، بداء را منکر شونند. غالب قائلان به بداء نیز تلاش‌های عقلانی برای تبیین آن، از طریق تأویل به نسخ یا ابداء یا تفسیر آن، انجام داده‌اند. این پژوهش، سعی دارد با بررسی تطبیقی اندیشه‌های سید مرتضی که در نگاه ابتدایی از منکران مسئله بداء به شمار می‌رود و آیت الله سبحانی از قائلان و مبینان این اندیشه، با استفاده از روش تحلیلی-توصیفی، به پاسخ سؤالات ذیل بپردازد: مفهوم بداء از دیدگاه این دو اندیشمند چیست؟ موضع آنها در برابر یهود چگونه است و درباره روایات بداء، چه دیدگاهی دارند؟ براساس این نگاره، از دیدگاه آیت الله سبحانی، بازگشت معنای لغوی بداء، یعنی ظهور بعد الخفاء، به انسان است و بداء الهی، به معنی امکان تغییر سرنوشت توسط انسان، در تقدیر مشروط خواهد بود. در مقابل، سید مرتضی، علی‌رغم ظاهر گفتارش که او را در زمره منکران بداء قرار می‌دهد، از دو نوع بداء نام می‌برد و آن را به روا و ناروا تقسیم می‌کند و بداء روا را مساوق نسخ می‌داند؛ اما از منظر آیت الله سبحانی، نسخ و بداء از یک سنخ‌اند و بداء در امور تکوینی و نسخ در امور تشریحی جریان دارد. ایشان با استفاده از آیات مصرح و غیر مصرح بداء، در صدد اثبات این آموزه برآمده‌اند و منشأ اعتقاد به بداء را آیات الهی و اخبار ائمه علیهم السلام می‌دانند؛ اما سید مرتضی، به دلیل یکسان‌انگاری نسخ و بداء، روایات بداء را علم‌آور ندانسته و با فرض صحت، آنها را به معنی نسخ می‌داند.

واژگان کلیدی: بداء، تطبیقی، آیت الله سبحانی، سید مرتضی، نسخ.

۱. دانشجوی دکتری دانشگاه قم، رشته کلام اسلام. طلبه سطح ۴ جامعه الزهراء علیها السلام، رشته کلام.

مقدمه

مسئله بداء، از ویژگی‌های تفکر شیعی و متأثر از نصوص دینی است که در لغت، به معنی ظهور بعد از خفا آمده است. علت ورود این مسئله در آموزه‌های اعتقادی اسلامی، وجود اتهاماتی است که از سوی مخالفان شیعه، از میان معتزله و اشاعره به شیعیان نسبت داده شد و آن، نسبت جهل به خداوند، به سبب اعتقاد به این آموزه بوده است. ریشه این اتهام، به دو نکته اساسی برمی‌گردد: اول، علم ذاتی و مطلق خداوند به همه امور و دوم، معنی بداء. مسئله اول، نزد اندیشمندان اسلامی، امری پذیرفته شده است؛ چه اینکه همه معتقدند که علم از صفات ذاتی خداست. اما نکته دوم، با توجه به مفهوم متعارف و لغوی بداء، این تصور را ایجاد می‌کند که انتساب این امر به خداوند، به منزله نسبت علم پس از جهل به اوست. در نتیجه، این آموزه در برابر علم بی‌نهایت الهی قرار می‌گیرد. نکته دیگری که سبب شده مخالفان، انتقاد خود را متوجه ائمه شیعه گردانند، وجود روایاتی است که در آنها به صراحت، کلمه بداء به کار رفته و به خدا منتسب شده است. متکلمان شیعه، این مسئله را مورد توجه قرار داده و با اتفاق نظر بر این مسئله که اعتقاد به بداء، نمی‌تواند به معنی انتساب جهل به خدا باشد، تلاش دارند که معنایی ژرف‌تر از بداء را ارائه نمایند.

این نگارش، با روش توصیفی - تحلیلی، درصدد مطالعه تطبیقی دیدگاه آیت‌الله سبحانی از علمای معاصر شیعه و سید مرتضی علم الهدی از اندیشمندان قرن پنجم شیعه درباره آموزه بداء است که ضمن اشاره به معنای مورد نظر ایشان، به بررسی روایات بداء و پاسخ به ردیه‌های یهود در لسان این دو اندیشمند می‌پردازد.

۱. تعریف بداء

بداء از جمله آموزه‌هایی است که مورد توجه علمای علم لغت و دانشمندان دینی بوده است.

۱.۱. در لغت:

بداء (به فتح باء) در لغت، به معنی ظاهر شدن، هویدا گردیدن، پدید آمدن رأیی دیگر در کاری و... آمده است: «بَدَا الشَّيْءُ بُدُوًّا وَبَدَاءً أَيْ: ظَهَرَ ظَهْرًا بَيِّنًا» (فراهیدی، ۱۴۰۹ ق، ج ۸، ص ۸۳؛ ابن منظور، ۱۳۷۵ ق، ج ۱۴، ص ۶۶؛ راغب اصفهانی، ۱۴۱۲ ق، ج ۱، ص ۲۴۹) قال الله تعالى: «وَيَدَّ اللَّهُ مِنَ اللَّهِ مَا لَمْ يَكُونُوا يَحْتَسِبُونَ»؛ «و برای آنها از جانب خدا آنچه گمان نمی‌کردند پدید می‌آید.» (زمر: ۴۷)

۱.۱.۲. در اصطلاح:

بررسی آثار اندیشمندان و متکلمان اسلامی، نشان می‌دهد آنها در تعریف اصطلاح بداء با یکدیگر، هم‌داستان نبوده و تعاریف متفاوتی را ارائه کرده‌اند. از آنجاکه هدف از این نگارش، بررسی مسئله بداء از منظر دو اندیشمند بزرگ اسلامی، سید مرتضی علم الهدی و آیت‌الله جعفر سبحانی، است این امر را با نگاه به آثار این دو صاحب نظر، پی می‌گیریم.

۱.۲.۱. بداء از منظر سید مرتضی

آنچه در ابتدا، از مجموع نگارش‌های سید مرتضی به نظر می‌رسد آن‌که او نظر واحدی در مسئله بداء نداشته و تعاریف‌های مختلفی از آن ارائه نموده است. به‌طور کلی، می‌توان نظرات سید مرتضی را در سه گروه زیر دسته‌بندی نمود:

الف) دیدگاه ردعی

سید مرتضی در کتاب رسائل خود به نقل از متکلمان، بداء را این‌گونه توصیف می‌کند:

«امر خداوند به چیزی واحد، در وقتی مخصوص، با وجه معین و به مکلفی واحد و سپس نهی او به همان چیز، در همان وقت، در همان وجه و به همان مکلف.» (شریف مرتضی، ۱۴۰۵، ج ۱، ص ۱۱۶؛ شریف مرتضی، ۱۴۳۱، ج ۱، ص ۱۷۹)

بنابر این تعریف، سید معتقد است که بداء در مورد خداوند جایز نیست و از تشنیعات علیه شیعه است؛ چراکه خداوند، عالم علی‌الاطلاق است و جایز نیست که علمش تجدید شود و تغییر کند؛ بدین صورت که معلوماتی بر او آشکار گردد که تاکنون آشکار نبوده است. تغییر در علم الهی راه ندارد و معلوم جدیدی بر معلومات او افزوده نمی‌گردد؛ درحالی‌که تعریف فوق، با علم مطلق الهی منافات دارد و ناشی از نقص و جهل اوست. (شریف مرتضی، ۱۴۰۵، ج ۱، ص ۱۱۷)

ب) دیدگاه تفسیری

دیدگاه دیگری از سوی محمدباقر مجلسی، صاحب کتاب بحارالانوار به سید مرتضی منسوب شده و آن، امکان تفسیر بداء است. (مجلسی، ۱۴۰۴، ج ۴، ص ۱۲۶) طبق این دیدگاه، می‌توان بداء را در معنای حقیقی‌اش، یعنی ظهور، صحیح دانست و بدون هیچ واسطه‌ای آن را به خداوند، اسناد حقیقی داد. در این صورت، «بداء له تعالی»، یعنی امری نهی‌ای بر خداوند

ظاهر شده که تاکنون آشکار نبوده است. به این نحو که پس از امر و نهی الهی و اتیان مأمور به، حالتی حادث می‌شود که قبل از آن نبوده و این، نوعی ظهور در مورد حق تعالی است؛ همچنان که در سوره مبارکه محمد ﷺ به ظهور بعد از عمل، تصریح شده است: «وَلَنَبْلُوَنَّكُمْ حَتَّىٰ نَعْلَمَ الْمُجَاهِدِينَ مِنكُمْ» (محمد: ۳۱)؛ «و ما شما را می‌آزماییم تا بدانیم که جهاد شما در خارج موجود شده»؛ چراکه بنا بر لفظ «نَعْلَمَ» قبل از تحقق وجود جهاد، علم به آن در جهان خارج موجود نبوده است. (مجلسی، ۱۴۰۴ق، ج ۴، ص ۱۲۶) در اینجا نیز هرچند که خدا از ازل، علم دارد که امر و نهی خواهد کرد؛ اما چون هنوز فعلیت پیدا نکرده است، معلوم و مدرک او دانسته نمی‌شود. در توضیح این مطلب می‌توان گفت:

۱. امر و نهی، پیش از آن که وجود پیدا کنند، معلوم و ظاهر نیستند؛ زیرا تا چیزی وجود نداشته باشد، متعلق علم قرار نمی‌گیرد و تا چیزی وجود نداشته باشد، مدرک واقع نخواهد شد.

۲. خداوند، خود می‌داند که در آینده امر و نهی خواهد کرد.

۳. امر و ناهی بودن خدا نسبت به چیزی، پس از وجود یافتن امر و نهی، معلوم او می‌شود.

ج) دیدگاه تأویلی

برخی، همچون علامه مجلسی در بحار الانوار معتقدند که سید مرتضی، بدهاء را در صورتی صحیح می‌داند که مساوق نسخ باشد و به آن تأویل شود:

«ما ذكره السيد المرتضى رضوان الله عليه في جواب مسائل أهل الري وهو وإنه قال

المراد بالبداء النسخ» (مجلسی، ۱۴۰۴ق، ج ۴، ص ۱۲۹)

بر اساس این دیدگاه، نسخ و بدهاء، یک چیز هستند و تنها تفاوت میان آن دو این است که زمان ناسخ و منسوخ در نسخ، متعدد و در بدهاء دارای اتحاد است. (شریف مرتضی، ۱۴۱۹ق، ص ۱۸۵) سید مرتضی، خود نیز در جوابات المسائل الرازیة، به نقل از متکلمان شیعه، حمل روایات بدهاء در معنای نسخ را صحیح می‌داند و قائل به جواز نسخ در شریعت است و در این مسئله اختلافی بین علماء نیست:

«حملوها محققو أصحابنا على أن المراد بلفظة البداء فيها النسخ للشرائع ولا خلاف

بين العلماء في جواز النسخ للشرائع» (شریف مرتضی، ۱۴۰۵ق، ج ۱، ص ۱۱۷)

به‌رغم اینکه سید مرتضی را از طرفداران موضع تأویل دانسته‌اند؛ اما از برخی آثار او برمی‌آید که مخالف عقیده بداء بوده است؛ چراکه نسخ، وحدت‌های چهارگانه بداء را ندارد. وی برای تحقق بداء، چهار وحدت را شرط دانسته که عبارت است از:

۱. وحدت مأمور به و منهی عنه؛
۲. وحدت هدف و غایت مأمور به و منهی عنه؛
۳. وحدت زمان به این معنا که انجام فعل و عدم آن در یک زمان باشد.
۴. وحدت مکلف، یعنی امر و نهی، متوجه یک فرد باشد. (شریف مرتضی، ۱۳۶۲ ش، ص ۳۱۳؛ شریف مرتضی، ۱۳۷۶ ش، ج ۱، ص ۴۲۱)

سید معتقد است که نسخ، موجب بداء نمی‌شود؛ زیرا بداء زمانی رخ می‌دهد که همه شروط فوق، محقق شود؛ درحالی‌که در نسخ، فعل مأمور به، غیر از منهی عنه است:

«أن النسخ لا يقتضي البداء، لأن ما اقتضى البداء هو ما جمع شروطاً: الأول أن يكون الفعل المأمور به هو المنهي عنه بعينه والثاني أن يكون الوجه واحداً والوقت واحداً أيضاً والمكلف واحداً. فإذا جمع هذه الشروط دلّ على البداء؛ والنسخ يخالف ذلك، لأن الفعل المأمور به غير المنهي عنه» (شریف مرتضی، ۱۴۱۱ ق، ص ۳۵۷)

در نگاهی عمیق‌تر از فحوای سخنان سید، به دست می‌آید که وی، به تفکیک بداء به دو صورت بدای روا و بدای ناروا معتقد است. از منظر او، بداء روا و صحیح، معادل نسخ است. براساس این دسته‌بندی، بداء، اعم از نسخ خواهد بود. ایشان در رد شبهه یهود - که نسخ شرایع را به جهت منتهی شدن به بداء، عقلاً نادرست می‌دانند - پاسخ‌هایی ارائه نموده‌اند که در یکی از آنها، بداء ناروا را از نسخ جدا کرده و گفته است که بداء، زمانی رخ می‌دهد که شروط چهارگانه محقق شود؛ درحالی‌که نسخ، برخلاف آن است و فعل مأمور به غیر از فعل منهی عنه است. از نظر او، در حالتی که وقوع بداء، مستلزم شروط چهارگانه باشد، گویا خداوند، بنده را با مصلحتی، به چیزی امر می‌کند و از همان، نهی می‌کند. در این فرض، درشیء و وقت واحد، مصلحت و مفسده جمع گردیده که محال است و این همان بدای نارواست.

(شریف مرتضی، ۱۴۱۱ ق، ص ۳۵۷)

۱.۲.۲. بداء از منظر آیت الله سبحانی

آیت الله سبحانی با استفاده از مقدماتی به هم پیوسته، روند واحدی را در تبیین آموزه بداء پیش گرفته است و هر کتاب او در مبحث بداء، گفتار او در کتاب دیگرش را تأیید و تقویت می کند. ایشان معتقدند که بداء، آموزه ای مختص به شیعه نیست (سبحانی، ۱۳۸۱ ش، ج ۳، ص ۳۹۴) و در صورت تبیین درست از آن، هر عاقل و مسلمانی متوجه می شود که به آن اعتقاد دارد؛ هر چند که نام آن را بداء نمی گذاشته است. (سبحانی، بی تا، ص ۴۲۷) بر اساس دیدگاه ایشان، بداء در تعریف لغوی خود، یعنی ظهور بعد الخفاء، بر خدای سبحان اطلاق نمی شود؛ زیرا مستلزم حدوث علم خداوند به چیزی که در آن جهل داشته، می شود. (سبحانی، ۱۴۳۳ ق، ج ۱، ص ۳۴) به عبارتی دیگر، ایشان نیز همچون سید مرتضی، معتقدند که ظهور معنی لغوی بداء در مورد خداوند، به گونه ای است که گویا او قبلاً از چیزی آگاه نبوده و اکنون به آن علم پیدا کرده است که این امر، منجر به جهل خدا، نقص او و تغییر و تبدل در علمش می گردد که محال است. پس مراد از بداء ذکر شده در احادیث شیعه، نمی تواند معنای لغوی آن باشد. آیت الله سبحانی در این زمینه از مخاطب خود می پرسند: آیا صحیح است عاقلی معتقد باشد که خداوند با این معنا از بداء است که عبادت می شود؟

«و بذلك يظهر المراد من البداء الوارد في أحاديث الإمامية و يعدُّ من العقائد الدينية عندهم ليس معناه اللغوي، فهل يصحُّ أن ينسب إلى عاقل - فضلاً عن باقرالعلوم و صادق الأئمة - القول بأن الله لم يعبد و لم يعظم إلا بالقول بظهور الحقائق له بعد خفاءها عنه، و العلم بعد الجهل؟! كلاً، كل ذلك يويِّد المراد من البداء في كلمات هؤلاء العظام غير ما يفهمه المعترضون.» (سبحانی، ۱۴۲۸ ق، ص ۲۳۲)

بنابراین آنچه در گفتار ائمه علیهم السلام در مورد بداء آمده است، چیزی غیر از معنای لغوی آن خواهد بود. از مجموع آنچه در کتب مختلف ایشان در تبیین بداء آمده است، مقدماتی به هم پیوسته حاصل می شود که در وضوح این بحث، ضروری به نظر می رسد. ادعای شیعه آن است که بداء از لوازم توحید و اعتقاد به عمومیت قدرت حق تعالی و از سنت های حاکم بر زندگی انسان است و مانع از آن می شود که اختیار بشر در تغییر سرنوشت و زندگی اش، سلب گردد. ارتباط این مسائل با هم در طی مقدمات ذیل، بیشتر قابل فهم است:

۱. خداوند سبحان، علاوه بر امر خلق و ایجاد بشر، تدبیر و تربیت او را نیز بر عهده دارد و به بندگان اجازه داده است که مسیر زندگی خود را تغییر دهند و اعمال شایسته را جایگزین اعمال ناپسند خود گردانند (یا بالعکس). از طرفی انسان نیز مسیر واحدی ندارد؛ بلکه آنچه پیش روی او قرار دارد مسیری پراز تغییر و تبدل است. (سبحانی، ۱۴۱۶ ق، ص ۷۵)

۲. شیعه معتقد است که خداوند، به همه حوادث عالم (از گذشته تا آینده) آگاه است و هرگز چیزی از او مخفی نمی‌ماند. عقل نیز بر تنزه علم خداوند از حدوث و تغییر دلالت دارد. (سبحانی، بی تا، ص ۴۲۸-۴۳۰)

۳. اگر بداء به معنی ظهور بعد الخفاء باشد، گویا در مورد خداوند معتقدیم که چیزی را نمی‌دانسته و اکنون می‌داند که این معنا در مورد خداوند صحیح نیست. (سبحانی، ۱۴۲۸ ق، ص ۲۳۲)

۴. افعال بندگان در حسن و سوء عاقبت آنها تأثیر دارد و این، از خداوند مخفی نیست. اگر فردی در مسیر خطای خود، به سوی راه راست متمایل شود یا مسیر مستقیم خود را به سوی راه کج ببرد، علم خداوند به این تغییر مسیر چگونه خواهد بود؟

۵. تقدیر الهی در مورد انسان، دو نوع است:

الف) محتوم و قطعی که به هیچ وجه قابل تغییر نیست و انسان نمی‌تواند در آن تأثیرگذار باشد.

ب) معلق و مشروط که با فقدان برخی شرایط، تغییر می‌کند و تقدیر دیگری جایگزین آن می‌شود. (سبحانی، ۱۴۳۳ ق، ج ۱، ص ۳۴)

۶. خداوند دارای قدرت و سلطه مطلق بر هستی است و هر زمان که بخواهد می‌تواند تقدیری را جایگزین کند؛ درحالی که به هر نوع تقدیری از ابتدا، علم داشته و تغییری در علم او پدید نمی‌آید. (سبحانی، ۱۳۷۶ ش، ص ۲۳۶)

۷. اعمال قدرت و سلطه از سوی خدا و اقدام وی به جایگزین کردن تقدیری به جای تقدیری، بدون حکمت و مصلحت انجام نمی‌شود و بخشی از قضیه، در گرو اعمال خود انسان است که با اختیار، سرنوشت خود را دگرگون می‌سازد. (سبحانی، ۱۳۷۶ ش، ص ۲۳۷)

با توجه به مقدمات ذکرشده، بداء از نظر آیت الله سبحانی، این گونه تبیین می‌گردد که انسان می‌تواند سرنوشت خود را تغییر دهد؛ زیرا خداوند، تقدیری مشروط دارد که قابل تغییر است و انسان می‌تواند در همان تقدیر مشروط که قدر الهی نام دارد، اثر بگذارد. خداوند نیز از ازل به هر دو تقدیر آگاه است و حتی به وقوع شرط و تأثیر اعمال انسانی در تغییر مسیر زندگی انسان نیز علم دارد. در نتیجه با این تعریف، نه تنها علم خداوند، تغییر و تبدیلی پیدا نمی‌کند که انسان نیز به پذیرش سرنوشتی خاص مجبور نخواهد بود. علاوه بر آن، ایشان در بیانی دیگر، به نقل از متکلمان شیعه معتقدند که نسخ و بداء، عبارت اخراپی از یکدیگر و از یک سنخ هستند، با این تفاوت که بداء، در تکوین و نسخ، در تشریح استعمال می‌شود. (سبحانی، بی‌تا، ص ۴۲۷)

بر اساس دیدگاه ایشان، اطلاق معنای لغوی بداء، یعنی ظهور بعد الخفاء، بر آموزه اعتقادی منسوب به شیعه این گونه صورت می‌پذیرد:

۱. ظهور بعد الخفاء، به صورت ابتدایی بر خداوند اطلاق نمی‌شود؛ زیرا مستلزم جهل اوست.
۲. اگر ظهور بعد الخفایی در بداء باشد، نسبت به افراد بشر است و انتساب آن به خداوند از باب توسعه و مجاز است. (سبحانی، بی‌تا، ص ۴۵۱)
۳. بداء، نسبت به خدا، اظهار ما خفی علی الناس و نسبت به مردم، ظهور ما خفی لهم است. (سبحانی، ۱۴۱۳ ق، ص ۱۰۸)

از مجموع آنچه تاکنون بیان گردید، می‌توان گفت که هم سید مرتضی و هم آیت الله سبحانی در مسئله بداء، قائل به تفکیک هستند و هر دو از تعریف بداء، با عنوان امر و نهی هم‌زمان به مسئله‌ای واحد، در وقتی مخصوص و در جهتی معین و به مکلفی واحد، برائت جسته‌اند و تعاریف دیگری از این آموزه ارائه نموده‌اند. همچنین هر دو، بداء و نسخ را از یک خانواده می‌دانند، با این تفاوت که سید مرتضی، بداء را اعم از نسخ می‌داند و تنها بدائی را درست می‌داند که مساوق نسخ باشد؛ در حالی که آیت الله سبحانی، بداء را در تکوین و نسخ را در تشریح می‌داند. دیدگاه تفسیری و تأویلی این دو مؤلف نیز همچنان که گذشت، باهم متفاوت است.

در مسئله روش بحث نیز، آثار آیت الله سبحانی از انسجام بالایی برخوردار است و هر کتاب او در زمینه بداء، مؤید و تبیین‌کننده کتاب دیگر اوست؛ برخلاف سید مرتضی که در

نگاه ابتدایی به نظر می‌رسد که نظریه واحدی ندارد؛ چراکه در کتابی، موافق بداء و در اثر دیگری، مخالف آن است. البته نمی‌توان در این مسئله، سهم بزرگ شرایط زندگی و عصر خاص حیات او در میان معتزلیان اهل سنت را نادیده گرفت.

۲. بداء و یهود

از موضوعات مشترکی که سید مرتضی و آیت‌الله سبحانی در بحث از بداء به آن پرداخته‌اند، دیدگاه یهود درباره بداء است. (شرف مرتضی، ۱۴۱۱ ق، ص ۳۵۷؛ سبحانی، ۱۴۲۸ ق، ص ۲۳۸؛ سبحانی، بی تا، ص ۴۴۰) یهود، نه نسخ را در عالم تشریح می‌پذیرد و نه بداء را در عالم تکوین. (طباطبایی، ۱۳۷۱ ش، ج ۶، ص ۳۲) آیه صد و شش سوره بقره نیز در رد همین باور آنهاست و می‌فرماید:

﴿مَا نَنْسَخْ مِنْ آيَةٍ أَوْ نُنسِهَا نَأْتِ بِخَيْرٍ مِّمَّا أَوْمَرْنَا أَلَمْ تَعْلَمْ أَنَّ اللَّهَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ﴾؛ «ما هیچ آیه‌ای را نسخ نمی‌کنیم و از یادها نمی‌بریم؛ مگر آنکه بهتر از آن یا مثل آن را می‌آوریم. مگر هنوز ندانسته‌ای که خدا بر هر چیزی قادر است.» (بقره: ۱۰۶)

همچنین از آیه ۶۴ سوره مائده برمی‌آید که یهودیان، دست خدا را در امور تکوینی عالم، چون رزق، روزی و... بسته می‌پنداشتند:

﴿وَقَالَتِ الْيَهُودُ يَدُ اللَّهِ مَغْلُولَةٌ غُلَّتْ أَيْدِيهِمْ وَلُعِنُوا بِمَا قَالُوا بَلْ يَدَاهُ مَبْسُوطَتَانِ يُنفِقُ كَيْفَ يَشَاءُ﴾؛ یهود گفت دست خدا بسته است، دستشان بسته باد و از رحمت خدا دور باشند، برای این کلمه کفری که گفتند؛ بلکه دست‌های خدا باز است، می‌دهد به هر نحوی که بخواهد» (مائده: ۶۴)

سید مرتضی، اعتقادات یهودیان در مسئله بداء را در سه دسته تقسیم می‌کند:

۱. گروه اول کسانی که نسخ در شریعت وارد می‌کنند و در این طریق، به ادله عقلی تمسک می‌جویند. این گروه، از نسخ به این دلیل که اقتضای بداء را دارد، برائت می‌جویند و معتقدند که امور حسن در نسخ، قبیح می‌شود.
۲. گروه دوم، نسخ را عقلاً جایز و سمعاً ممتنع می‌دانند و معتقدند که از حضرت موسی علیه السلام خبر رسیده است که شرع، موبد و ابدی است.
۳. گروه سوم، نسخ را عقلاً و سمعاً می‌پذیرند و از عمل به شریعت اسلام نهی می‌کنند؛

چراکه نبی ما را حجت نمی دانند. (شریف مرتضی، ۴۱۱ ق، ص ۳۵۷)

آنچه در این گفتار به آن پرداخته می شود و با بحث ما گره خورده است، سخن گروه نخست از یهودیان است. سید مرتضی، در رد انکار یهودیان، سه پاسخ ارائه می کند:

۴. در پاسخ اول، بدهاء ناروا را از نسخ تفکیک می کند و معتقد است که نسخ، اقتضای بدهاء را ندارد؛ زیرا بدهاء، زمانی حاصل می شود که شروط چهارگانه اش محقق گردد. در چنین حالتی، گویا خداوند بنده را با مصلحتی به چیزی امر نموده و به سبب مفسده ای از همان نهی کرده است. در این فرض، در امر واحد، وقت واحد، جهت و مکلف واحد، مصلحت و مفسده با هم جمع گردیده که محال است:

«أن النسخ لا يقتضي البدهاء، لأن ما اقتضى البدهاء هو ما جمع شروطاً: الأول أن يكون الفعل المأمور به هو المنهي عنه بعينه و الثاني أن يكون الوجه واحداً و الوقت واحداً أيضاً و المكلف واحداً. فإذا جمع هذه الشروط دل على البدهاء؛ و النسخ يخالف ذلك، لأن الفعل المأمور به غير المنهي عنه» (شریف مرتضی، ۴۱۱ ق، ص ۳۵۷)

چهار امری که سید مرتضی برای بدهاء ناروا، شرط می داند، عبارت است از: ۱. یکی بودن فعل مأمور به و منهی عنه؛ ۲. جهت واحد؛ ۳. وقت واحد؛ ۴. مکلفی واحد. این در حالی است که در نسخ، فعل مأمور به غیر از منهی عنه است و با بدهاء ناروا، متفاوت است.

۵. سید مرتضی، تغییرات در عالم تکوین را امری انکارناپذیر عنوان کرده و لازمه سخن یهود را چنین می داند که خداوند، زنده ای را نمیراند، فقیری را بی نیاز نکند و مریضی را سلامتی نبخشد؛ در حالی که این امور و امثال آن، جایز است و بر بدهاء دلالتی ندارد.

۶. در مورد نسخ در شرایع نیز عنوان می دارد که لازمه سخن یهود، عدم اختلاف و تفاوت در شریعت های پیامبران است؛ در حالی که می دانیم با هم متفاوت اند و این مورد نیز بدهاء تلقی نمی شود. سید مرتضی در این پاسخ، نمونه ای از تفاوت های سایر شرایع انبیاء با حضرت موسی علیه السلام را بیان می کند:

«لأن في شريعة آدم عليه السلام إباحة تزويج الاخ الاخت و في شريعة ابراهيم عليه السلام إباحة تأخير الحتان الى وقت الكبر و في شريعة اسرائيل عليه السلام إباحة الجمع بين الاختين؛ و هذا كله يخالف شريعة موسى عليه السلام». (شریف مرتضی، ۴۱۱ ق، ص ۳۵۸)

آیت‌الله سبحانی، ضمن تفکیک نسخ به تشریحی و تکوینی، عقیده معروف یهود را برائت از هر دو نوع می‌داند و جایگاه بحث از نسخ در تشریح را کتب اصول فقه معرفی می‌کنند؛ بنابراین آنچه در این مبحث بدان پرداخته‌اند، رد دیدگاه یهود در مسئله نسخ تکوینی است. نسخ تکوینی، عبارت است از اینکه انسان بتواند با اعمال و اراده خود، مسیر سرنوشتش را تغییر دهد. یهود در این زمینه استدلال کرده‌اند زمانی که قلم تقدیر و قضا الهی در ازل، جاری شد، محال است که مشیتی برخلاف آن صورت پذیرد. به عبارتی دیگر، ممکن نیست که خداوند آنچه را که اثبات کرده، محو کند و آنچه را که از ازل نوشته، تغییر دهد. یهود قائل است که انسان، مسیر واحدی دارد که امکان تغییر و تبدل آن نیست و او به چیزی نائل می‌آید که برایش مقدر گردیده است. (سبحانی، ۱۴۲۸، ق، ص ۲۳۸؛ سبحانی، بی‌تا، ص ۴۴) امام صادق علیه السلام در تفسیر آیه ۶۴ از سوره مائده می‌فرمایند، یهود معتقدند که خدا از امر آفرینش فارغ شده است:

«عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام أَنَّهُ قَالَ: فِي قَوْلِ اللَّهِ عَزَّ وَجَلَّ - وَقَالَتِ الْيَهُودُ يَدُ اللَّهِ مَغْلُولَةٌ لَمْ يَعْنُوا أَنَّهُ هَكَذَا وَلَكِنَّهُمْ قَالُوا قَدْ فَرَّغَ مِنَ الْأَمْرِ فَلَا يَزِيدُ وَلَا يَنْقُصُ فَقَالَ اللَّهُ جَلَّ جَلَالُهُ تَكْذِيبًا لِقَوْلِهِمْ - غُلَّتْ أَيْدِيهِمْ وَلَعُنُوا بِمَا قَالُوا بَلْ يَدَاهُ مَبْسُوطَتَانِ يُنفِقُ كَيْفَ يَشَاءُ أَلَمْ تَسْمَعْ اللَّهُ عليه السلام يَقُولُ - يَمْحُوا اللَّهُ مَا يَشَاءُ وَيُثَبِّتُ وَعِنْدَهُ أُمُّ الْكِتَابِ»
(ابن بابویه (صدوق)، ۱۳۹۸، ق، باب ۲۵، حدیث ۱، ص ۱۶۷)

آیت‌الله سبحانی در پاسخ به انکار یهود، در زمینه نسخ تشریحی، نکاتی را متذکر می‌شوند:

۱. این معنا از نسخ که یهود منکر آن هستند؛ همان حقیقت بداء است و دقیقاً به همان معنایی است که شیعه امامیه به آن اعتقاد دارند. (سبحانی ج، بی‌تا، ص ۲۸۷) علی‌رغم اینکه خداوند در آیات متعددی یهود را بر این اعتقاد سرزنش می‌کند، برخی بر این انکار، لباس عقاید اسلامی را پوشانده‌اند و این عقیده را در میان برخی مسلمانان نیز نفوذ داده‌اند. (سبحانی، ۱۴۲۸، ق، ص ۲۳۸-۲۳۹)

۲. مشیت خداوند، حاکم بر تقدیر اوست. عبد نیز مختار است که مسیر خود را تغییر دهد و خود را از شمار اشقیاء خارج کند یا در میان آنها ورود کند. خداوند، تقدیر مشروط عبد را با تغییر عملکردش تغییر می‌دهد و تقدیر دوم، هیچ‌گونه معارضتی با تقدیر اول

نخواهد داشت؛ بلکه جزئی از آن خواهد بود. درست مانند اینکه بگوییم این بیمار می‌میرد؛ مگر آن‌که از این دوا بنوشد. (همان، ص ۲۴۰)

۳. اگر سخن یهود درست باشد، دعا و تضرع نیز امری باطل است و اعمال صالح و غیر صالح نیز در تغییر مسیر زندگی انسان، مؤثر نخواهد بود. اعتقاد به بداء، همانند اعتقاد به تأثیر توبه، دعا و شفاعت است و موجب می‌شود که بنده خطا کار دست از طغیان و سرکشی بردارد (سبحانی (الف)، بی‌تا، ص ۴۴۷؛ سبحانی (ب)، بی‌تا، ج ۶، ص ۳۲۰)

«إِنَّ اللَّهَ لَا يُغَيِّرُ مَا بِقَوْمٍ حَتَّىٰ يُغَيِّرُوا مَا بِأَنْفُسِهِمْ» (رعد: ۱۳)

۴. عقیده اسلام بر آن است که قدرت الهی، گسترده و مطلق است و خداوند می‌تواند هر زمان که اراده کند در مقدرات انسان‌ها تحولاتی ایجاد کند و مقدری را جایگزین مقدر قبلی نماید و هر دو تقدیر، قبلاً درام الکتاب به ثبت رسیده باشد. (سبحانی، ۱۳۷۶ش، ۲۳۷)

از مجموع آثار سید مرتضی و آیت‌الله سبحانی حاصل می‌شود که هر دو به نقد دیدگاه یهود پرداخته‌اند؛ ولی با توجه به اختلاف دیدگاه‌هایی که بین آنها درباره بداء وجود دارد، شیوه متفاوتی در پاسخ به یهود، اتخاذ کرده‌اند. سید مرتضی معتقد است که بداء ناروا را باید از نسخ جدا کرد و در پاسخ به یهود، اولاً بداء ناروا را باطل فرض کرده و ثانیاً با اشاره به نمونه‌هایی از تغییر در عالم تکوین و تشریح، معتقد است که نسخ و بدائی که مساوق نسخ باشد، صحیح است. آیت‌الله سبحانی، نسخی را که یهود از آن برائت جسته‌اند، همان بداء مورد قبول شیعه معرفی می‌کنند و با استفاده از آیات قرآنی بر این باورند که یهود با رد مسئله بداء، خدا را در تغییر مقدرات و حوادث عالم، ناتوان پنداشته‌اند؛ حال آن‌که بر اساس آیات، خدا قادر به تغییر است و تقدیر دوم، جزئی از تقدیر اول خواهد بود.

۳. روایات بداء

از مجموع روایاتی که سید مرتضی و آیت‌الله سبحانی در مسئله بداء به آن پرداخته‌اند، به دست می‌آید که اخبار در این زمینه در دو دسته جای می‌گیرند:

۵. روایاتی که به صراحت از واژه بداء استفاده نموده‌اند.
۶. روایاتی که در آنها از واژه بداء استفاده نشده است؛ اما با مفاهیم مشابهی چون

محو و اثبات و تقدیم و تأخیر بر بداء دلالت دارند یا به تغییر مقدرات به واسطه اعمال بندگان، اشاره می‌کنند.

سید مرتضی به طور کلی، روایاتی را که به معنی لغوی بداء باشند، رد می‌کند و معتقد است که انتساب جهل و نقص به خداوند، محال است و هیچ‌کس از امامیه نیز به آن قائل نیست. (شریف مرتضی، ۱۴۱۰ ق، ص ۸۲) همچنان که امام صادق علیه السلام نیز می‌فرماید:

«من زعم أن الله تعالى بدا في شيء ولم يعلمه أمس فأبرأ منه» (مجلسی، ۱۴۰۴ ق، ج ۴، ص ۱۲۵)

سید مرتضی، روایات صریحی که بداء را به خداوند متعال نسبت داده‌اند، اخباری واحد می‌داند که علم آور نیستند و موجب یقین نمی‌شوند؛ اگرچه که آنها را انکار نکرده است و مراد از لفظ بداء، در این روایات را نسخ در شرایع قلمداد نموده است:

«وقد وردت أخبار آحاد لا توجب علماً ولا تقتضي قطعاً، بإضافة البداء إلى الله تعالى و حملوها محققو أصحابنا على أن المراد بلفظة البداء فيها النسخ للشرائع ولا خلاف بين العلماء في جواز النسخ للشرائع.» (شریف مرتضی، ۱۴۳۳ ق، ص ۱۱۷)

روایات غیر مصرح نیز از دید او، نسخ به حساب می‌آیند؛ همچنان که در محاجه با یهود، میراندن زندگان و سلامتی مریضان را دلیلی بر نسخ برمی‌شمارد. (شریف مرتضی، ۱۴۱۱ ق، ص ۳۵۷) آیت‌الله سبحانی نیز چون سید مرتضی، به طور کلی، مراد از بداء را در احادیث امامیه، معنای لغوی آن نمی‌داند و در قالب استفهامی انکاری از مخاطب خود می‌پرسند که آیا صحیح است به عاقلی این سخن را نسبت دهیم که خدا عبادت نمی‌شود؛ مگر با این اعتقاد که او به مسئله‌ای جهل داشته و اینک عالم گشته است؟

«أفهل يصح أن ينسب إلى عاقل - فضلاً عن باقرالعلوم و صادق الأئمة - القول بأن الله لم يعبد و لم يعظم إلا بالقول بظهور الحقائق له بعد خفائها عنه، و العلم بعد الجهل؟! كلاً» (سبحانی، ۱۴۲۸ ق، ص ۲۳۲)

ایشان، مسئله بداء را تابع نصوص وارده از ائمه معصومین علیهم السلام می‌دانند. نصوصی که یا به صورت مصرح و یا غیر مصرح به مسئله بداء اشاره کرده‌اند. نمونه‌ای از روایات مصرح، همان روایت مشهوری است که می‌فرماید: «ما عبد الله تعالى بشيء مثل البداء» (ابن بابویه

(صدوق)، ۱۳۹۸ ق، باب ۵۴، ص ۳۳۲) احادیث غیر مصرح از دیدگاه ایشان، اخباری است که به مفهوم تأثیر انسان در سرنوشتش اشاره دارند و تحت عناوین صدقه، استغفار، دعا، صلح رحم و... در کتب روایی به کثرت مشاهده می‌شوند. نمونه‌ای از این اخبار عبارت‌اند از:

الف) تأثیر عمل نیک:

امیرالمؤمنین علی علیه السلام می‌فرماید:

«أفضل ما توَّسَّل به المتوسِّلون بالإيمان بالله، ... و صدقه السرِّ فإتِّها تذهب الخطيئة، و تطفي غضب الرب، و صنائع المعروف؛ فإتِّها تدفع ميتة السوء»؛ همانا با فضیلت‌ترین آنچه توَّسَّل جویندگان نزد خدا، به آن توَّسَّل می‌نمایند: ایمان به خدا، ... و صدقه پنهانی است که سبب خاموشی غضب خداوند است، کارهای خوب و سودمند است که مرگ بد را دفع می‌نماید. (طوسی، ۱۴۱۴ ق، ص ۲۱۶)

ب) تأثیر عمل ناپسند:

امیرالمؤمنین علی علیه السلام می‌فرماید:

«إِذَا قَطَّعُوا الْأَرْحَامَ جُعِلَتْ الْأَمْوَالُ فِي أَيْدِي الْأَشْرَارِ؛ و چون قطع رحم کنند خداوند اموال (و ثروت‌ها) را در دست اشرار قرار دهد». (کلینی، کافی، ۱۴۰۷ ق، ج ۲، ص ۳۴۸)

حاصل آن‌که سید مرتضی و آیت‌الله سبحانی، هر دو از معنای لغوی بداء و روایات ناظر به آن نهی می‌کنند. بداء در منظومه فکری آیت‌الله سبحانی، یک باور مسلم است و مبنای پذیرش آن، آیات و روایات هستند؛ بنابراین به نمونه‌های کثیری از روایات مصرح و غیر مصرح پیرامون بداء پرداخته‌اند تا نشان دهند که این آموزه، باوری اسلامی است و از معصومین علیهم السلام دریافت شده است و بافته و ساخته متکلمان شیعه نیست. در مقابل، سید به دلیل یکسان‌انگاری نسخ و بداء، روایات بداء را علم آور نمی‌داند و با فرض صحت این روایات، مراد از بداء در روایات را با نسخ مساوق می‌داند.

نتیجه‌گیری

با توجه به آنچه در محورهای مختلف این پژوهش از بررسی تطبیقی دیدگاه آیت‌الله سبحانی و سید مرتضی علم‌الهدی در مسئله بداء حاصل شد، نتایج ذیل به دست آمد:

- از دیدگاه آیت‌الله سبحانی، معنای لغوی بداء، ظهور بعد الخفاء، در مورد انسان است و بداء الهی، به معنی امکان تغییر سرنوشت توسط انسان در تقدیر مشروط است. در مقابل، سید مرتضی، بداء را به روا و ناروا تقسیم کرده، بداء روا را مساوق نسخ دانسته و بداء ناروا را حاصل جمع شروط چهارگانه به صورت هم‌زمان می‌داند.
- از منظر آیت‌الله سبحانی، نسخ و بداء از یک سنخ‌اند؛ بداء در امور تکوینی و نسخ در امور تشریحی جریان دارد. سید معتقد است که بداء، اعم از نسخ است و بداء روا، همان نسخ است.
- نسبت به دیدگاه یهود مبنی بر رد بداء و نسخ، هر دو اندیشمند به نقد آنها پرداخته‌اند؛ ولی با توجه به اختلاف دیدگاه‌هایی که بین آنها وجود دارد شیوه متفاوتی در پاسخ، اتخاذ کرده‌اند. سید مرتضی، بداء ناروا را از نسخ جدا می‌کند و در پاسخ، بداء ناروا را باطل می‌داند؛ درحالی‌که آیت‌الله سبحانی، نسخی را که یهود درصدد رد آن هستند، همان بداء شیعی می‌دانند و معتقدند که یهود، خدا را در تغییر مقدرات و حوادث عالم، ناتوان پنداشته‌اند.
- آیت‌الله سبحانی با استفاده از آیات مصرح و غیر مصرح بداء، درصدد اثبات این آموزه برآمده‌اند و منشأ اعتقاد به بداء را آیات الهی و اخبار ائمه علیهم‌السلام می‌دانند؛ اما سید مرتضی، به دلیل یکسان‌انگاری نسخ و بداء، روایات بداء را علم‌آور نمی‌داند و با فرض صحت، آنها را به معنی نسخ می‌داند.

منابع

۱. قرآن کریم.
۲. ابن بابویه، محمد بن علی (صدوق)، التوحید، قم: جامعه مدرسین، ۱۳۹۸ ق.
۳. ابن منظور، محمد بن مکرم، لسان العرب، بیروت: دار صادر، ۱۳۷۵ ق.
۴. راغب اصفهانی، حسین بن محمد، المفردات فی غریب القرآن، بیروت: دارالشامیه، ۱۴۱۲ ق.
۵. سبحانی، جعفر (الف)، الاضواء علی عقائد الشیعه الامامیه، قم: مؤسسه امام صادق علیه السلام، بی تا.
۶. _____، الانصاف فی مسائل دام فیها الخلاف، قم: مؤسسه امام صادق علیه السلام، ۱۳۸۱ ش.
۷. _____، الایمان و الکفر فی کتاب و السنه، قم: مؤسسه امام صادق علیه السلام، ۱۴۱۶ ق.
۸. _____، (ب)، بحوث فی الملل و النحل، قم: مؤسسه امام صادق علیه السلام، بی تا.
۹. _____، رسائل و مقالات، قم: مؤسسه امام صادق علیه السلام، ۱۴۳۳ ق.
۱۰. _____، (ج)، العقیده الاسلامیه علی ضوء مدرسه اهل البيت علیهم السلام، قم: دارالتعارف للمطبوعات، بی تا.
۱۱. _____، محاضرات فی الالهیات، قم: مؤسسه امام صادق علیه السلام، ۱۴۲۸ ق.
۱۲. _____، مع الشیعه الامامیه فی عقائدهم، قم: معاونیه شئون التعلیم و البحوث الاسلامیه، ۱۴۱۳ ق.
۱۳. _____، منشور عقائد امامیه، قم: مؤسسه امام صادق علیه السلام، ۱۳۷۶ ش.
۱۴. طباطبایی، محمدحسین، المیزان فی تفسیر القرآن، قم: مؤسسه اسماعیلیان، ۱۳۷۱ ش.
۱۵. طوسی، محمد بن حسن، امالی، قم: دارالثقافه، ۱۴۱۴ ق.
۱۶. علم الهدی، شریف مرتضی، تفسیر شریف مرتضی، بیروت: مؤسسه الاعلمی للمطبوعات، ۱۴۳۱ ق.
۱۷. _____، تمهید الاصول فی علم الکلام، تهران: دانشگاه تهران، ۱۳۶۲ ش.
۱۸. _____، الذخیره فی علم الکلام، قم: مؤسسه النشر الاسلامی، ۱۴۱۱ ق.
۱۹. _____، الذریعه الی اصول الشریعه، تهران: دانشگاه تهران، ۱۴۱۹ ق.
۲۰. _____، رسائل الشریف المرتضی، قم: دارالقرآن الکریم، ۱۴۰۵ ق.
۲۱. _____، الشافی فی الامامه، تهران: مؤسسه الصادق علیه السلام، ۱۴۱۰ ق.
۲۲. _____، شرح جمل العلم و العمل، تهران: منظمه الاوقاف و الشئون الخیریه، ۱۴۱۹ ق.
۲۳. فراهیدی، خلیل بن احمد، العین، قم: مؤسسه دارالهجره، ۱۴۰۹ ق.
۲۴. کلینی، محمد بن یعقوب، کافی، تهران: دارالکتب الاسلامیه، ۱۴۰۷ ق.
۲۵. مجلسی، محمدباقر، بحار الانوار، بیروت: مؤسسه الوفاء، ۱۴۰۴ ق.

روش‌شناسی آثار کلامی آیت‌الله سبحانی در مسئله امامت

کوثرسادات هاشمی^۱

چکیده

آیت‌الله سبحانی از صاحب‌نظران برجسته در حوزه‌های مختلف علوم اسلامی از جمله فقه، اصول فقه، رجال و کلام اسلامی در زمان حاضر است. فعالیت‌های ایشان در تعلیم، پژوهش و تولید علم قابل توجه و کاملاً مشهود است. با توجه به اینکه آثار این شخصیت علمی، به نتیجه مطلوب و خروجی مورد انتظار رسیده است، شناخت روش و ویژگی‌های آثار وی، اهمیت فراوانی می‌یابد که باعث روشن شدن امتیازات و تفاوت روشی ایشان، با دیگر روش‌ها است. این پژوهش، به روش‌شناسی آثار کلامی آیت‌الله سبحانی در مسئله امامت، به شیوه توصیفی - تحلیلی می‌پردازد. در کتاب‌های کلامی، چهار روش متداول است: روش عقلی، نقلی، عقلی - نقلی، نقلی - عقلی. آیت‌الله سبحانی در کتاب‌های مختلف کلامی، به خصوص در تک‌نگاری‌ها، به اقتضاء موضوع مورد بحث و مخاطبان آنها، از روش‌های مختلفی استفاده کرده است. در مسئله امامت نیز غالباً از روش نقلی - عقلی بهره برده است؛ به نوعی که تکیه مباحث بر آیات و روایات است و در اثنای بحث، به استدلال‌های عقلی استناد می‌کنند. نوشتار حاضر، علاوه بر تبیین روش کلامی متناسب با اهداف علم کلام، رویکردهای اصلی آثار ایشان در امامت، همچون تلفیق مباحث امامت و حکومت، نگاه تطبیقی با دیدگاه اهل سنت، استفاده از علوم مختلف، پاسخگویی به شبهات و... را مورد بررسی قرار می‌دهد.

واژگان کلیدی: روش‌شناسی، آیت‌الله سبحانی، کلام، روش نقلی - عقلی، شبهه.

۱. طلبه سطح ۴ جامعه الزهراء (ع)، رشته کلام اسلامی.

مقدمه

آیت‌الله سبحانی از متکلمان برجسته عصر حاضر است که آثار متعددی در مسائل کلامی نگاشته است و از روش‌های ویژه‌ای در نگارش کتب و مقالات خود بهره می‌برد. این نوشتار، درصدد تبیین روش آثار کلامی آیت‌الله سبحانی در حوزه مسائل امامت است. در زمینه روش‌شناسی اصولی آیت‌الله سبحانی، کتابی با عنوان روش‌شناسی علم اصول: تبیین دیدگاه‌های روش‌شناختی امام خمینی، علامه طباطبایی و آیت‌الله العظمی سبحانی نوشته مصطفی همدانی به چاپ رسیده است؛ ولی تاکنون پژوهشی در ارتباط با روش‌شناسی آثار کلامی ایشان، نگاشته نشده است. از آنجایی که آثار کلامی آیت‌الله سبحانی، به نتیجه مطلوب رسیده است، شناخت روش و رویکردهای اصلی این آثار، ضرورت می‌یابد و راه را برای درک تمایز میان روش‌های گوناگون و مقایسه آنها هموار می‌کند. هدف از آشنایی با روش و رویکردهای کلامی ایشان، فراهم آوردن زمینه برای شناخت بیشتر ابعاد علمی وی در حوزه علوم اعتقادی است.

تحقیق حاضر، به دنبال پاسخگویی به این پرسش است که روش آیت‌الله سبحانی در نگارش آثار کلامی در حوزه مسائل امامت چیست؟ در راستای آن، به این سؤالات پاسخ می‌دهد که روش‌های مناسب برای تحقق اهداف علم کلام چیست؟ رویکردهای اصلی در نگارش مسائل امامت، کدام است؟ ویژگی‌های ساختاری و محتوایی آثار آیت‌الله سبحانی در امامت چیست؟

پس از تبیین واژه‌های اساسی به کار گرفته شده در این تحقیق، مباحث در دو بخش ارائه می‌گردد. بخش اول، به بررسی روش آیت‌الله سبحانی در محقق ساختن هر یک از اهداف علم کلام در حوزه مسائل امامت می‌پردازد و بخش دوم، به معرفی بیشتر ویژگی‌های محتوایی و ساختاری ایشان در نگارش آثار کلامی مربوط به امامت، خواهد پرداخت.

۱. مفهوم‌شناسی

قبل از ورود به بحث، لازم است تبیین مختصری از برخی واژگان صورت گیرد.

۱.۱. روش‌شناسی

«روش»، اسم مصدر و در لغت به معنای طرز انجام کاری، شیوه و حرکت کردن است. (عمید،

۱۳۷۴ش، ج ۲، ص ۱۲۴۲) همچنین به معنای طریقه، قاعده و قانون، اسلوب نیز آمده است. (دهخدا، ۱۳۷۳ش، ج ۸، ص ۱۰۹۰۴) واژه «روش»، معادل لغت «متد» است و مفهوم آن، در پیش گرفتن راهی برای رسیدن به هدف و مقصودی با نظم و توالی خاص است. (کاظمی، ۱۳۷۴ش، ص ۲۸-۲۹)

روش‌شناسی، شناخت شیوه‌های اندیشه و راه‌های تولید علم و دانش در عرصه معرفت بشری است. موضوع این دانش، روش علم و معرفت است. روش، مسیری است که دانشمند در سلوک علمی خود طی می‌کند و روش‌شناسی، دانشی است که به شناخت آن مسیر می‌پردازد. (پارسانیا، ۱۳۸۳ش، ص ۱۰ و ۱۴)

۱.۱.۲. امامت

امامت، مصدر لازم و به معنای پیشوایی کردن است (معین، ۱۳۷۱ش، ج ۱، ص ۳۴۷) و از اصول پنج‌گانه عقاید شیعه به شمار می‌آید؛ ولی برخی آن را ذیل اصل نبوت ذکر کرده‌اند. مسائلی که در علم کلام، تحت عنوان امامت بررسی می‌شود شامل تعریف امام، ضرورت وجود او، ویژگی‌ها و سایر مباحثی است که حول محور امام قرار می‌گیرد.

۱.۱.۳. امام

امام، در لغت به معنای کسی است که گروهی به او اقتدا کنند، چه در راه درست و چه در راه گمراهی باشند. (ابن منظور، بی‌تا، ج ۱، ص ۲۱۳) در آموزه‌های کلامی، امام به جانشینان پیامبر ﷺ در تبلیغ احکام، برپا داشتن حدود الهی، پاسداری از دین خداوند و تربیت نفوس بشر گفته می‌شود. (مفید، ۱۴۱۳ق (ب)، ج ۴، ص ۶۵) به طور خلاصه، شیعه، امامت را امتداد نبوت می‌داند. (سبحانی، ۱۳۸۶ش (الف)، ص ۲۰۱)

۲. روش کلامی متناسب با هدف

با توجه به اینکه علم کلام، اهداف مختلفی دارد، برای دستیابی به هر یک از آنها، لازم است شیوه مخصوصی مدنظر قرار گیرد. متکلم، غیر از اهدافی که برای خود در علم کلام دنبال می‌کند، شش هدف اصلی دیگر نیز دارد که عبارت است از: استنباط، تنظیم، تبیین، اثبات آموزه‌های دینی، دفاع از معارف اعتقادی و پاسخگویی به شبهات. (خسروپناه، ۱۳۸۸ش، ص ۲۷)

در ادامه، روش آیت‌الله سبحانی در محقق ساختن این اهداف، مورد بررسی قرار می‌گیرد:

۲.۱. استنباط

از اساسی‌ترین اهداف علم کلام، استنباط عقاید دینی است. برای تحقق بخشیدن به آن، باید به منابع مختلف دینی مراجعه کرد و نحوه بهره‌گیری از آنها را مورد توجه قرار داد. شایسته است ابتدا، منابع مورد استفاده در علم کلام، ذکر شود و روش آیت‌الله سبحانی در به‌کارگیری از آنها، مورد توصیف و تبیین قرار گیرد.

۲.۱.۱. قرآن

متن کتاب آسمانی که به صورت متواتر به دانشمندان علوم اسلامی رسیده است، امکان استنباط، تبیین مفاهیم و آموزه‌های دینی را در اختیار ایشان قرار می‌دهد. آیت‌الله سبحانی در بهره‌گیری از منابع نقلی به تفسیر متون دینی پرداخته است؛ به عنوان مثال، ایشان در اثبات عصمت امام، به آیات قرآن استناد داده و سپس در تفسیر آن، به المیزان فی تفسیر القرآن ارجاع می‌دهد و از اطلاق آیه اولی الامر، عصمت امام را اثبات می‌کند. (سبحانی، ۱۴۲۰ ق، ص ۱۳۷)

۲.۱.۲. سنت

قول، فعل و تقریر معصوم که به آنها سنت گفته می‌شود، از جایگاه ویژه‌ای در میان منابع استنباطی برخوردار است. آیت‌الله سبحانی در موارد مختلف همچون بیان ویژگی‌های عصر غیبت، (سبحانی، ۱۴۱۳ ق، ص ۶۰) و ویژگی‌های حاکم اسلامی (سبحانی، ۱۳۸۱ ش، ج ۳، ص ۴۳۵) و... به احادیث معصومان علیهم‌السلام، به‌ویژه نبی اکرم صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم استناد کرده است. همچنین فعل نبی اکرم صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم که دلالت بر آموزه‌های اعتقادی دارد، مانند سیره نبوی که بر انتصابی بودن امامت و خلافت دلالت دارد (سبحانی، ۱۳۶۲ ش، ص ۷۶) یا سیره نبی که به برقراری حکومت و احکام آن، مانند فرستادن سفیر به امپراتوری‌ها، نصب قاضی و والی در سرزمین‌های اسلامی و تعیین برنامه‌های سیاسی، اخلاقی و اجتماعی برای آنها، می‌پردازد، از جمله مواردی است که آیت‌الله سبحانی در روش خود از آنها بهره برده است. (سبحانی، ۱۳۸۱ ش، ج ۳، ص ۴۳۱)

۲.۱.۳. عقل

فلسفه، عقلانیت را تنها به دستگاه قیاسی محدود می‌کند؛ اما کلام، از منابع متعدد اعم از

مشهودات، تجربیات و حتی خواطر بهره می‌برد. علم کلام به دلیل ماهیت متفاوتی که با فلسفه دارد و از حیث هدف، در مواردی به دفاع از گزاره‌های دینی یا اسکات خصم می‌پردازد؛ از این رو به روش‌ها و ابزار غیر یقینی هم نیاز دارد. آیت‌الله سبحانی، از عقل فطری و بدیهی، برهان و استدلال و عقل عملی در مباحث امامت بهره می‌برد که در ذیل به آنها اشاره می‌شود.

۱. **فطریات و بدیهیات:** آیت‌الله سبحانی از فطریات و بدیهیات، بیشترین استفاده را در آثار

خود، به ویژه در بحث امامت می‌کند. توجه دادن به فطریات در آموزه‌های اعتقادی شیعه، ریشه در روش انبیا و ائمه اطهار علیهم‌السلام دارد؛ مثل توجه به این فرمایش حضرت علی علیه‌السلام «و یشروا لهم دلائن العقول؛ توأمندی‌های پنهان عقل‌های آنان را برانگیزانند.» (نهج‌البلاغه: خطبه ۱) که هدف از بعثت انبیاء را برانگیختن آنچه در عقل انسان پنهان شده، معرفی می‌کند. آیت‌الله سبحانی در آثار خود به این مهم، به ویژه در جایگاهی که به شبهات پاسخ می‌دهد، می‌پردازد؛ مانند توجه به نقش فطرت در میل باطنی انسان، نسبت به ارتباط با دوستان در زمان حیات و علاقه نشان دادن به ایشان پس از مرگ. (سبحانی، ۱۳۸۷ش (الف)، ص ۱۳) نمونه دیگر، حکم بدیهی عقل در اثبات امامت است. عقل بدیهی، حکم می‌کند به اینکه هر انسان مصلحی که زمان زیادی را برای اجرای یک برنامه اجتماعی صرف کرده، برای حفظ آن تلاش می‌کند؛ بنابراین مسلم است که تلاش‌های نبی اکرم صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم، به عنوان بزرگ‌ترین مصلح در طول تاریخ، با معرفی جانشین معنا پیدا می‌کند. (سبحانی، ۱۳۸۶ش (الف)، ص ۱۸۴)

امور فطری و بدیهی، مانند آنچه در بالا بیان شد، بیشتر به عنوان مقدمه برای پذیرش آیات و روایات یا به عنوان تأیید و تکمیل استدلالات قرآنی و روایی، آورده شده است.

۲. **برهان و استدلال:** در غالب کتاب‌های آیت‌الله سبحانی، رویکرد نقلی-عقلی جریان دارد؛ بنابراین سهم استدلالات عقلی، کم نخواهد بود. در بعضی از موارد، به براهین ارائه شده توسط فلاسفه، استناد می‌شود؛ ولی غالب استدلال‌ها، به صورت غیر برهانی است. اثبات تنصیبی بودن خلافت، با تکیه بر برهان سبر و تقسیم، (سبحانی، ۱۳۸۱ش، ج ۳، ص ۴۴۴) استفاده از قیاس اولویت در اثبات تعیین امام از جانب خداوند و لزوم فرمان برداری مطلق از او، (سبحانی، ۱۳۸۷ش (ب)، ص ۳۲۶) گوشه‌ای از این استدلالات هستند. برای مثال، اولی بودن انتصاب امام، در قالب این عبارات قابل شرح است:

«هنگامی که خداوند متعال در امور ضروری مادی و دنیایی از کوچک‌ترین نعمت‌ها دریغ نکرده؛ مانند رویاندن ابرو که به منظور سهولت و لذت در زندگی انسان است، به طریق اولی، نیاز او را در امور مهم‌تر همچون عهده‌دار شدن و ظایف نبی برطرف خواهد کرد.» (رک: سبحانی، ۱۴۱۲، ق، ۴، ص ۳۷)

۳. **عقل عملی:** قاعده لطف، از جمله قواعدی است که به‌کارگیری آن در اثبات وجود امام، در میان متکلمان، شهرت یافته است. آیت‌الله سبحانی نیز یکی از دلایل اثبات امام را قاعده لطف می‌داند. (رک: سبحانی، ۱۳۸۶، الف)، ص ۲۱۸) مناسب است در ذیل به چند نکته دیگر نیز توجه شود:

الف) آیت‌الله سبحانی، به‌عنوان یک فقیه و اصولی، نظرات ویژه‌ای در علم اصول فقه دارد. از آنجایی که مبانی استنباطی در فقه و کلام در مواردی یکسان است؛ بنابراین این دیدگاه‌ها در آثار کلامی ایشان هم مورد توجه قرار می‌گیرد. از جمله اینکه حسن و قبح و احکام عقل را از قضایا و احکام یقینیه می‌داند نه مشهورات. (سبحانی، ۱۴۱۲، ق، ۱، ص ۲۴۰)

ب) آیت‌الله سبحانی در مواجهه با آیات و روایات، یک سیر منطقی را در پیش می‌گیرد؛ ابتدا به تبیین مفردات و کلمات پرداخته و از مباحث اصولی مانند بحث استعمال، وضع، حقیقت و مجاز استفاده می‌کند؛ سپس قواعد الفاظ را در فهم نسبت میان جملات، بررسی می‌کند که از جمله آن پرداختن به مباحثی از قبیل عام و خاص، مطلق و مقید و... است. (همان، ۴، ص ۸۰؛ سبحانی، ۱۳۸۶، الف)، ص ۱۹۴) در حدیث منزلت آمده است: «أفلا ترضی یا علیّ أن تکون مئی بمنزلة هارون من موسى إلا أنه لا نبيّ بعدی؟» (مجلسی، ۱۴۰۳، ق، ۳۷، ص ۲۶۰) آیت‌الله سبحانی، برای استناد به این حدیث، ابتدا مشخص می‌کند که واژه «منزلت»، اسم جنس است و سپس با در نظر گرفتن استثناء وارد شده در حدیث و استعمال اسم جنس، عمومیت جانشینی را ثابت می‌کند. البته به این نکته نیز اشاره می‌کند که اگر اشکال شود جانشینی امام علی علیه السلام بر خانواده نبی اکرم صلی الله علیه و آله در صدر حدیث، نشانه بر اختصاص است، باید گفت که این امر، با قواعد بدیهی علم اصول، مخالفت کرده است. (سبحانی، ۱۴۱۲، ق، ۴، ص ۸۰)

ج) آیت‌الله سبحانی در مسائل امامت، رویکرد تطبیقی با اهل سنت دارد؛ در نتیجه دیدگاه‌های کلامی خود را با در نظر داشتن آموزه‌های اهل سنت تبیین می‌کند، به نقل آنها پرداخته و سپس نقد می‌کند. کمتر دیده می‌شود که به نقل نظرات علمای شیعه بپردازد؛ به بیان دیگر، رویه اصلی

در آثار ایشان، بیان دیدگاه‌های مختلف علمای شیعه و نقد و بررسی آنها نیست.

۲.۲. تبیین

پس از استنباط آموزه‌های اعتقادی، نوبت به تبیین و توضیح این آموزه‌ها می‌رسد. دو ویژگی مهم در روش تبیینی آیت‌الله سبحانی دیده می‌شود:

۲.۲.۱. ساده‌نویسی

پیچیده‌گویی، آفتی است که غالباً در نگارش متون مرتبط با علوم عقلی وجود دارد. هنگامی که دانشمندان علوم اسلامی درصدد تبیین معارف عالی نهفته در کتاب و سنت باشند، درگیری بیشتری با این آفت خواهند داشت؛ زیرا مخاطب، هم در ادراک آن با مشکل مواجه می‌شود و هم خطر فهم ناصحیح از دین وجود دارد. ساده و روان‌گویی، خصوصیتی است که در تمامی آثار آیت‌الله سبحانی مشاهده می‌شود.

۲.۲.۲. تبیین واژه‌ها و اصطلاحات

از جمله ویژگی‌های آثار آیت‌الله سبحانی، پرداختن به تعاریف لغوی و اصطلاحی واژه‌ها و تعابیر کلامی است که در مباحث ایشان مورد استفاده قرار گرفته است؛ همچون مفهوم شناسی واژه امامت، (سبحانی، ۱۴۲۵، ج ۱، ص ۳۶۷) ولی و نبی، (سبحانی، ۱۳۸۷، ش (ب)، ص ۲۸۹ و (۲۹۸) تعریف لغوی اهل و آل، (سبحانی، ۱۴۲۵، ج ۱، ص ۴۰۰) شیعه (سبحانی، ۱۳۸۶، ش (الف)، ص ۱۸۰).... نوع نوشتار و تبیین مطالب، باعث شده است آثار ایشان برای عموم مخاطبان، مورد استفاده باشد. در عین اینکه روان بودن الفاظ نیز از بار محتوایی مطالب نمی‌کاهد.

۲.۳. تنظیم

نظم‌دهی به یافته‌های اعتقادی، تأثیر زیادی در امکان بهره‌گیری از این معارف، از جانب عموم مخاطبان دارد. شیوه تنظیم و تدوین مباحث در آثار آیت‌الله سبحانی، به سه صورت است:

۲.۳.۱. موضوع‌محور

سبک و سیاقی که در کتاب‌هایی که با نظم و چیدمان کتاب‌های کهن کلامی مانند کشف المراد وجود دارد؛ یعنی نقطه شروع و پایان مطالب، کمیت پرداختن به مباحث، مسائل عنوان شده ذیل عنوان امامت همچون تعیین امام در احادیث، عصمت امام، ائمه

دوازده‌گانه و... در آثار آیت‌الله سبحانی هم دیده می‌شود. (رک: همان، ص ۱۸۶- ۲۱۲) البته با این تفاوت که فروعات بیشتری به آن اضافه شده و مطالب، با بیان سلیس‌تری ارائه شده است. ایشان در مقوله عصمت نیز به کارکردهای اجتماعی امامت و وظایف او توجه می‌کنند (سبحانی، ۱۴۲۵ق، ج ۱، ص ۳۹۱) و کمتر از ادله رایج مانند لزوم تسلسل، بهره می‌گیرند. همچنین به مطالب جدیدتری در ساختار پاسخگویی به شبهات می‌پردازند؛ به عنوان مثال در مباحث فواید امام غایب، چگونگی غیبت امام، طول عمر حضرت و علائم ظهور، سرفصل‌های جدیدی را ارائه می‌دهند؛ (سبحانی، ۱۴۱۲ق، ج ۴، ص ۱۴۲- ۱۵۱) مباحثی که در تجرید الاعتقاد و شروح آن دیده نمی‌شود. هرچند در کتب دیگری از قدما همچون الهدایة فی الاصول و الفروع، (شیخ صدوق، ۱۴۱۸ق، ص ۴۵) ارشاد الطالبین الی نهج المسترشدين (فاضل مقداد، ۱۴۰۵ق، ص ۳۷۸) و... تا حدودی به ذکر این قبیل امور پرداخته شده است.

با توجه به اینکه بیشتر شبهاتی که در حال حاضر در مسئله امامت وارد می‌شود، مربوط به موضوع امام غایب است؛ شایسته است در آثار مکتوب، به حوزه مهدویت توجه ویژه شود و مباحثی همچون راه شناخت امام غایب، امکان دسترسی به او و مسائلی که عامه مردم در تشخیص مدعیان دروغین نیازمند آن هستند، در میان کتب کلامی گنجانده شود؛ شبیه به آنچه شیخ مفید در الفصول العشرة فی الغیبة تحریر کرده و در آن به انکار مدعیان مهدویت با ذکر مصداق پرداخته و مصداق مهدی را میان فرقه امامیه و زیدیه (مفید، ۱۴۱۳ق الف)، (ص ۶۱ و ۱۰۹) و... مقایسه کرده است. آنچه احساس نیاز می‌شود، پرداختن به این سرفصل‌ها با محتوای امروزی است.

۲.۳.۲. درس‌نامه

منظور از آن، آثاری است که به شیوه درس‌نامه تنظیم شده‌اند. شاکله اصلی این نوع از آثار، مانند کتب درس‌محور است و مطالب با همان عنوان بندی‌ها و طبقه‌بندی‌ها ارائه می‌شوند؛ لذا بر اساس یک سیر منطقی پیش می‌رود که عبارت است از: لزوم بحث درباره امامت و خلافت، خصوصیات دو مکتب شیعه و سنی، بهترین راه رسیدن به امام و سپس بحث از صفات امام، بررسی آیات و روایات در اثبات این صفات و در آخر، بررسی امامت سایر ائمه علیهم‌السلام و مهدویت. (رک: سبحانی، ۱۳۶۲ش)

۲.۳.۳. سؤال محور

طرح سؤال و پاسخ دادن به آن، در بیشتر آثار آیت‌الله سبحانی دیده می‌شود؛ همان چیزی که در نوشتار حاضر، از آن به عنوان پاسخگویی به شبهات هم تعبیر شده است. از جمله پرسش‌های مطرح شده چنین است: بررسی سؤالات پیرامون شفاعت، (سبحانی، ۱۳۸۴ ش، ص ۷۵-۹۱) فرق بین امام و نبی در چیست؟ (سبحانی، ۱۴۱۲ ق، ج ۴، ص ۳۸) اتمام دین توسط نبی در آیه اکمال، با وجود کمبودهایی که امروزه مشاهده می‌شود، چه معنایی دارد؟ (همان، ص ۴۱) در برخی آثار طرح سؤال و پاسخ به آن، روش اصلی در پیشبرد مباحث کتاب است. در واقع بخشی از کتاب، به صورت سؤال محور نگارش شده است. (سبحانی، ۱۳۸۶ ش (ب)، ص ۱۴۰-۲۱۲؛ سبحانی، بی تا (ب)، ص ۶۵-۱۸۵) به عنوان نمونه، چرا نام ائمه علیهم‌السلام در قرآن نیامده است؟ (سبحانی، ۱۳۸۷ ش (ب)، ص ۲۹۳) سؤال در مورد روایت جابر از نبی اکرم صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم و عدم شمول ائمه دوازده‌گانه شیعه تحت آن، (همان، ص ۳۱۳) سؤال از ضعف سند روایت جابر، (همان، ص ۳۱۴) پرسش در مورد اقتباس امامان دوازده‌گانه شیعه از عهدین (همان، ص ۳۱۵) و....

۲.۳.۴. تاریخ محور

انتخاب قالب تاریخی در بیان مسائل امامت، شیوه دیگری است که در میان آثار آیت‌الله سبحانی دیده می‌شود. با توجه به اینکه شناخت مصداق حقیقی امام، معرفی ویژگی‌های او و آشنایی با زندگی نامه ائمه علیهم‌السلام تا حدود زیادی از گذر مطالعه احوال ایشان در بیانات تاریخی، قابل دست‌یابی است؛ لذا در بعضی از آثار ایشان، به جای بحث از سرفصل‌های معمول در مسائل اعتقادی و امامت، به بررسی زندگی نامه ائمه علیهم‌السلام و بیان مهم‌ترین رویدادهای تاریخی در زمان حیات هر یک از معصومین علیهم‌السلام پرداخته شده است. (سبحانی، بی تا (الف)، ص ۱۲۸-۲۱۸؛ سبحانی، ۱۳۷۶ ش (الف)، ص ۱۰۵) ولادت، القاب، علم، زهد، حلم، امانت، صلح، شهادت و کیفیت دفن امام حسن علیه‌السلام، سرشاخه‌های اصلی معرفی این امام است. (سبحانی، بی تا (الف)، ص ۱۴۱-۱۴۷) کتاب‌هایی که با این شیوه نگارش شده‌اند به لحاظ محتوایی، به مباحث امامت خاصه می‌پردازند. از نقاط قوت این آثار، پرداختن به زندگی نامه و چگونگی انتصاب هر یک از ائمه دوازده‌گانه است؛ در حالی که بسیاری از کتب کلامی، تنها به بیان روایاتی که اسامی ائمه علیهم‌السلام در آن ذکر شده، اکتفا می‌شود؛ مانند قواعد المرام فی علم الکلام (بحرانی، ۱۴۰۶

ق، ص ۱۹۰) و گوهر مراد. (لایهی، ۱۳۸۳ش، ص ۵۷۸) بعضی از متکلمان، ذیل امامت خاصه، به معرفی امامان سایر فرق شیعی مانند زیدیه و اسماعیلیه نیز پرداخته‌اند که ویژگی مثبتی به شمار می‌آید. (رک: طوسی، ۱۴۱۳ق، ص ۸۸؛ لاهیجی، ۱۳۸۳ش، ص ۵۸۴)

در مجموع باید گفت که روش تنظیم این آثار در حوزه امامت، در چهار مورد بالا خلاصه می‌شود. روشی که با محتوا و مخاطبان، تناسب دارد. موضوع محوری اختصاص به مخاطبانی دارد که درگیر با علوم عقلی هستند و درس‌نامه و سؤال محور بودن برای مخاطبان عام در نظر گرفته می‌شود. شیوه تاریخ محور هم متناسب با مسائل امامت خاصه، به کار گرفته می‌شود.

۲.۴. اثبات

ثابت کردن عقاید دینی، هدف دیگر علم کلام دانسته می‌شود. آثار آیت‌الله سبحانی، بیشتر دارای جنبه اثباتی هستند تا استنباطی. دو رویکرد اصلی در روش اثباتی این آثار، قابل مشاهده است:

۲.۴.۱. روش ترکیبی

به‌کارگیری استدلال‌ات نقلی در جایگاه‌های مختلف، همراه با استفاده از عقل نظری و عملی در اثبات آموزه‌های اصلی امامت، نشان‌دهنده روش ترکیبی در نگارش آثار کلامی است؛ با این وجود استعمال آیات و روایات، غلبه بیشتری بر استدلال‌ات عقلی دارد. آیت‌الله سبحانی در ابتدای کتاب الالهیات، به این امر اشاره کرده و می‌نویسد:

«قد بذلنا العناية البالغة في الاستدلال بالآيات القرآنية وأحاديث العترة الطاهرة الذين عرفهم الرسول قرنًا للكتاب و حلفاءه في حديث الثقلين. والاستدلال بالكتاب و الحديث تارة على نحو الاستلham، و أخرى على نحو الاستدلال. و موقفهما في مجال الاستلham موقف المفكر الذي يطرح فكرته مع البرهان و يدلّيه إلى المخاطب من دون إعمال تعبد منه، كما هو الحال في البراهين التي أقامها القرآن في مجال إثبات الصانع و نفي الشريك عنه. فنعتمد على ما ذكره لا بما أنه كتاب سماوي جاء من جانبه سبحانه إذ المفروض أنه بعد لم تثبت المسائل المتقدمة عليه، فكيف يمكن أن يتخذ حجة، بل بما أن كلامه مشتمل على برهان يكتفي في إثبات المطلوب سواء أكان ذلك البرهان

بصفة كلامه تعالى أولا. ولأجل ذلك نعرف القرآن بصفة الاستلهام، فكأنه بمنزلة

المعلم يأخذ بيدي متعلمه ويرشده إلى أماله.» (سبحانی، ۱۴۱۲ ق، ج ۱، ص ۱۰)

آیت‌الله سبحانی در ادله وجوب عصمت، به ادله عقلی مانند اطمینان و وثوق امت به امام، معصومیت لازمه ادامه دادن وظایف و شئون نبی و حافظ شریعت بودن امام استناد می‌کند (سبحانی، ۱۴۲۵ ق، ص ۳۸۷-۳۸۸) و در ادامه از آیه ابتلاء و آیه تطهیر، در اثبات عصمت امام بهره می‌برد. (همان، ص ۳۹۳-۳۹۶) در اثبات ضرورت امامت نیز به قاعده لطف متمسک می‌شود. (سبحانی الف)، بی تا، ص ۳۸۷) همچنین به احادیث نقل شده از رسول اکرم ﷺ که بر تنصیبی بودن خلافت دلالت دارد، استناد می‌کند؛ (سبحانی، ۱۴۱۲ ق، ص ۷۹-۱۰۹) مانند این روایات بخاری که نقل می‌کند: «یکون اثنی عشر امیراً، فقال كلمة لم اسمعها، فقال ابی انه قال: کلهم من قریش.» (بخاری، ۱۴۲۲ ق، ج ۹، ص ۸۱) یا حدیث منزلت: «أفلا ترضی یا علی ان تكون منی بمنزلة هارون من موسى؛ الا انه لا نبی بعدی؟» (کلینی، ۱۳۶۲ ق، ج ۸، ص ۱۰۷)

۲.۴.۲. رویکرد تطبیقی

آیت‌الله سبحانی در مباحث مربوط به امامت، رویکرد تطبیقی را اتخاذ کرده است. در برخی از کتب، در ابتدا عقاید صحیح را اثبات نموده و سپس به عقاید دیگر گروه‌ها در قالب پاسخ به شبهات می‌پردازد؛ مانند اینکه بعد از بیان ادله وجوب امامت، در ابتدا دلیل وجوب امامت را مطرح می‌کند و سپس به این شبهه پاسخ می‌دهد که اگر شئون امام و نبی، واحد است، امامت چگونه با ختم نبوت سازگاری دارد؟ (سبحانی، ۱۴۱۲ ق، ج ۴، ص ۳۹)

در بعضی آثار دیگر نیز در مواجهه با فرق و آراء کلامی، ابتدا دیدگاه‌های اتفاقی میان مسلمانان را ذکر می‌کند و سپس به توصیف آموزه‌های گروه‌های مختلف می‌پردازد و آنها را مورد تحلیل قرار می‌دهد و در انتها، عقیده شیعه را به طور مشخص تبیین می‌کند. همان‌طور که مهدویت را امر مورد وفاق میان مسلمانان معرفی می‌کند و با ارجاع به نظرات علمای شیعه و اهل سنت، نتیجه می‌گیرد که حتی می‌توان در پذیرش مصداق مهدی، اشتراکاتی را ذکر کرد. (سبحانی، ۱۴۱۳ ق، ص ۵۸-۶۰) همچنین به نقل عقاید اهل سنت، از کتب ایشان می‌پردازد؛ همان‌گونه که در مورد ملاک تعیین امام، به نظرات اسفرائینی، ماوردی، امام الحرمین جوینی، قرطبی و... اشاره می‌کند. (سبحانی، ۱۴۱۲ ق، ج ۴، ص ۲۱) تفاوت میان

شیعه و معتزله، اشاعره و سایر فرق را در امر عصمت، نص بر امام و امام غایب بیان می‌کند. (سبحانی، بی تا (الف)، ص ۳۷۷-۴۰۱)

آیت الله سبحانی در مواردی، برای اثبات آموزه‌های شیعه به منابع معتبر اهل سنت نیز ارجاع می‌دهد. این روش، باعث می‌شود راه انکار و تشکیک بر آنها بسته شود. ارجاع به صحیح مسلم در سنت بودن زیارت قبور مسلمانان و سنن الدار قطنی از تألیفات محدث شافعی، در روایات استحباب زیارت نبی اکرم صلی الله علیه و آله، نمونه‌ای از به کارگیری این روش توسط ایشان است. (سبحانی، ۱۳۸۷ش (الف)، ص ۱۶ و ۲۲)

۲.۵. دفاع از عقاید

از اهدافی که در علم کلام وجود دارد و باعث تمایز این علم از فلسفه دین می‌شود، کارکرد دفاعی کلام از عقاید دینی است. چند نمونه از آثار آیت الله سبحانی به صورت مستقیم با هدف دفاع از عقاید شیعه نگاشته شده است. کتاب‌های فقه المزار و تأملات فی نهج البلاغه، از جانب علمای وهابی نوشته شده و آموزه‌های شیعی را مورد هدف قرار داده‌اند. آیت الله سبحانی به تفصیل، در کتاب پاسداری از مرقد پیامبران و امامان و کتاب الحوار مع الشيخ صالح بن عبد الله الدرویش حول الصحبة والصحابة، به آنها پاسخ داده و به دفاع از آموزه‌های شیعی می‌پردازند.

کتاب فقه المزار، در صدد نابود کردن آموزه‌های اعتقادی زیارت و توسل است. آیت الله سبحانی در اکثر موارد از شیوه جدلی استفاده کرده و به ادعاهای مؤلف کتاب، از سیره بزرگان وهابیت پاسخ می‌دهند؛ مانند نقل عایشه در رابطه با زیارت نبی اکرم صلی الله علیه و آله از بقیع، (سبحانی، ۱۳۸۷ش (الف)، ص ۲۰) فتوای عبدالعزیز بن باز مفتی سابق عربستان بر استحباب زیارت قبر نبی اکرم صلی الله علیه و آله، (همان، ص ۲۱) ارجاع به تفاسیر اهل سنت، مانند تفسیر بیضاوی، تفسیر جلالین و روح البیان در پاسخگویی. (همان، ص ۲۵)

تأملات فی نهج البلاغه، با هدف مخدوش کردن صفات امام، به ویژه صفت عصمت و علم امام، نگارش شده است. آیت الله سبحانی با اشرافی که به کتاب نهج البلاغه دارند، به تمامی شبهات پاسخ می‌دهند. در این روش، ایشان، ابتدا از متن نهج البلاغه پاسخ داده و سپس به پاسخگویی از منابع نقلی دیگر می‌پردازند. دلالت خطبه دوم از نهج البلاغه بر

انتصابی بودن امامت امام علی علیه السلام، (سبحانی، ۱۳۸۲ش، ج ۱، ص ۳۴) اشاره به خلافت در ظاهر و امامت به نصب الهی در خطبه هشتاد و هشتم، (همان، ص ۴۴) نظر امام علی علیه السلام در مورد خلفا و صحابه، از جمله پاسخ‌های ایشان به شبهات است. (همان، ص ۵۸ و ۸۷)

۲.۶. پاسخگویی به شبهات

پاسخگویی به شبهات اعتقادی، جنبه‌ای است که باعث می‌شود این علم، بیش‌ترین مردم رواج پیدا کند. در واقع پاسخگویی به شبهات، یکی از مهم‌ترین اهداف علم کلام، دانسته می‌شود. پاسخگویی در آثار آیت‌الله سبحانی، به چند روش انجام می‌شود که در ذیل بیان می‌گردد.

۲.۶.۱. پاسخ حلّی

بیشتر توضیحاتی که آیت‌الله سبحانی، به عنوان پاسخ بیان می‌کنند، به صورت حلّی است که با ویژگی‌هایی همراه است:

الف) مفهوم‌شناسی واژه‌های اساسی در شبهه؛ از قبیل روشن کردن معنای «ولی» در حدیث غدیر و بیان مراد از ولایت حضرت علی علیه السلام. (سبحانی، ۱۳۸۷ش (ب)، ص ۳۲۶)

ب) تبیین عقاید صحیح و نقد مبانی‌ای که شبهه بر آن استوار شده؛ به عنوان مثال، در موضعی که ملاک تعیین خلیفه از جانب علمای اهل سنت نقل می‌شود، همانند اجماع، قهر و استیلا، بیعت بعضی از صحابه و...، آیت‌الله سبحانی موضع‌گیری آنها را جهت دار معرفی نموده و می‌نویسد در این موارد، دلیل عین مدعا است و دور لازم می‌آید. همچنین اختلاف فاحشی که در میان ملاک‌ها وجود دارد، منجر به بطلان اصل ادعا می‌شود. (سبحانی، ۱۴۱۲ ق، ج ۴، ص ۲۰)

ج) استفاده از علوم مختلف که تفصیل آن در ادامه خواهد آمد.

۲.۶.۲. پاسخ نقضی

آیت‌الله سبحانی به اقتضای موضوعات و مخاطبان، از پاسخ نقضی هم استفاده کردند؛ مانند اینکه در جواب از شبهه بی‌فایده بودن امام غایب، می‌نویسند: «ناکارآمد بودن عقل انسان از ادراک اسباب غیبت، موجب انکار و رد روایات متواتر نمی‌شود.» (همان، ص ۱۴۶)

آنچه تا به حال بیان شد اهدافی است که در مورد علم کلام از آنها یاد می‌شود. به عبارت دیگر، ترکیبی از ویژگی‌های اصلی محتوایی و ساختاری است که باید در آثار کلامی، دیده شود.

۳. ویژگی‌های دیگر

آیت‌الله سبحانی به عنوان یکی از شخصیت‌های بارز متکلم در عصر حاضر، در آثار خود تمامی اهداف علم کلام را محقق ساخته است. همان‌گونه که بیان شد در هر یک از اهداف، روش مخصوص و متناسب با آن را مورد توجه قرار داده است. در ادامه به تبیین برخی ویژگی‌های آثار کلامی آیت‌الله سبحانی در مسائل امامت پرداخته می‌شود.

۳.۱. تلفیق مباحث امامت و حکومت

از آنجایی که نظریه اصلی شیعه در امر امامت، ادامه دادن شئون نبی توسط امام است، مانور متکلمان امامیه نیز باید بر شأن حاکمیتی ائمه قرار گیرد.

شیعه، اهل سنت و تمامی جوامع بشری به این معتقدند که جامعه، نیاز به رهبر و پیشوا دارد و حتی پس از رحلت نبی اکرم صلی الله علیه و آله، این امکان وجود نداشت که نیاز امت به رهبر، انکار شود؛ بنابراین بعضی از اوصاف امام و حاکم اسلامی را انکار کردند؛ از جمله مهم‌ترین آن اوصاف، انتصابی بودن امام و عصمت او بود. تشریح اوصاف حاکمیتی امام و ویژگی‌های حکومت اسلامی ذیل مباحث امامت در علم کلام، در شناساندن مصداق حقیقی امام، نقش به‌سزایی دارد. در واقع خطوط اصلی شیعه در احکام اجتماعی، سیاست و رهبری جامعه، نشئت گرفته از آموزه‌های اعتقادی است که علم کلام، عهده‌دار پرداختن به آن است.

آیت‌الله سبحانی، به صورت ویژه، به بحث از نقش حاکمیتی امام در آثار خود پرداخته است، به نحوی که در بعضی از کتب، تمامی مسائل امامت را تحت عنوان «حکومت اسلامی» مندرج کرده (سبحانی، ۱۳۸۱ش، ج ۳، ص ۴۲۹) یا عنوان «الامامه و الخلافه» را برای نام‌گذاری برگزیده است. (سبحانی، ۱۳۸۶ش (الف)، ص ۱۸۰) در بعضی دیگر نیز به صورت تفصیلی، آن را تشریح کرده و از زیرمجموعه‌های اصلی عنوان امامت قرار داده است؛ (سبحانی، ۱۳۷۶ش (ب)، ص ۳۸۴) بر خلاف برخی از علما که در آثار خود بیشتر به صفات امام از جمله علم و عصمت پرداخته‌اند.

۳.۲. بهره‌گیری از علوم مختلف

آیت‌الله سبحانی، به‌عنوان شخصیتی علمی که به علوم مختلف احاطه دارد، در اثبات و تبیین آموزه‌های اعتقادی، از علوم مختلفی استفاده کرده است که در ذیل به اختصار بیان می‌شود.

۳.۲.۱. علوم نقلی

با توجه به اینکه رویکرد ایشان در مسائل امامت، رویکرد نقلی - عقلی است، طبیعتاً از آیات و روایات بسیاری استفاده نموده‌اند؛ بنابراین لازم است در آثار ایشان، علوم مختلفی که در ارتباط با آیات و روایات است مورد توجه و بررسی قرار گیرد. از جمله این علوم، می‌توان به موارد ذیل اشاره کرد:

الف) تفسیر

در مباحث امامت، غالب استدلال‌ات نقلی، مستند به آیاتی از قرآن آورده شده است. بررسی جهات گوناگون آیات، از جمله شأن نزول، تأویل، بیان مصداق و... نیازمند ارجاع به علوم تفسیر قرآن است؛ به‌عنوان نمونه می‌توان به تفسیر آیه ابتلاء در اثبات عصمت امام، (سبحانی، ۱۴۱۲ ق، ج ۴، ص ۱۱۸) توجه به شأن نزول در تعیین منظور از «اولی الامر» و... اشاره کرد. (سبحانی، ۱۳۸۷ ش (ب)، ص ۳۲۱)

ب) ادبیات عرب

توجه به نکات صرفی، نحوی و بلاغی در آیات و روایات، در تعیین مراد متکلم، نقش قابل توجهی دارد؛ به‌ویژه زمانی که برای مخاطب فارسی‌زبان، از آیات و احادیث استدلال آورده شود. برخی نمونه‌های آن در آثار آیت‌الله سبحانی، چنین است: استفاده از دستورات ادبی و نحوی در تبیین مراد از اهل بیت، (سبحانی، ۱۴۲۰ ق، ص ۱۵ و ۱۷) توجه به نکات بلاغی همچون بررسی مناسب‌ترین لفظ برای معنای مورد نظر در حدیث، (سبحانی، ۱۴۱۲ ق، ج ۴، ص ۹۵) مفرد آوردن واژه «ولئ» در آیه که دلالت دارد بر اینکه، ولایت، بالاصاله برای خداست و سپس به نبی و امام اعطا شده است. (سبحانی، ۱۴۲۰ ق، ص ۱۳۱)

ج) درایه الحدیث و رجال

توجه به صحت یا سقم سند روایت، بررسی احوال راویان و شناخت وثاقت ناقلان در تعیین اعتبار روایات از اهمیت زیادی برخوردار است و موجب بالا رفتن ارزش یک اثر علمی می‌شود. علاوه بر آن، در بررسی تطبیقی، سبب تأیید روایات از جانب هر دو طرف می‌شود؛ زیرا ملاک برای قبول کردن روایت نزد هر دو گروه وجود دارد. بررسی سند روایات در اثبات امامت حضرت علی علیه السلام، از جمله حدیث منزلت، ثقلین و غدیر، (سبحانی، ۱۳۶۲ ش، ص ۱۱۵، ۱۲۳ و ۱۳۰) بررسی احوال و وثاقت روات احادیث اهل سنت، (سبحانی، ۱۴۲۰ ق، ص ۳۷ و ۴۱) از جمله مواردی است که در آثار استاد سبحانی بررسی شده است.

د) اصول فقه

بررسی آیات و روایات در استنباط عقاید، نیازمند مراجعه به اصول و قواعد استنباط است. علم اصول فقه، پیشتاز در تأسیس این قبیل اصول و قواعد است. آنچه در محدوده مسائل امامت در استنباط آموزه‌ها در آثار آیت‌الله سبحانی، بیشتر مورد توجه قرار گرفته، مباحثی همچون دایر مدار بودن حکم بر بقاء موضوع، (سبحانی، ۱۳۸۹ ش، ص ۱۱۸) مردود دانستن تمسک به عام در شبهه مصداقیه در رد استدلال اهل سنت، مبنی بر مشروعیت داشتن مشورت در انتخاب امام، (سبحانی، ۱۴۱۲ ق، ج ۴، ص ۵۸) بهره‌گیری از مباحث الفاظ در شناخت جایگاه استثناء در سخن، (همان، ص ۸۰) ذکر قواعد اصول فقه در اثبات موضوع و حکم در آیه شریفه ابتلاء و... است. (سبحانی، ۱۴۱۳ ق، ص ۵۴)

ه) فقه

نقد مبانی فقهی اهل سنت، از جمله قیاس غیر منصوص العله، استحسان، سدّ ذرائع (سبحانی، ۱۴۱۲ ق، ج ۴، ص ۳۱) و بیان بطلان بعضی فتاوای فقهی خلفا، (همان، ص ۳۲) دو جایگاه مراجعه به مباحث فقهی در مسائل امامت است که آیت‌الله سبحانی در آثار خود به آن توجه داشته‌اند.

و) تاریخ

در آثار استاد، مراجعه به وقایع تاریخی، در آثاری که غلبه بر رویکرد نقلی است، فراوانی بیشتری دارد که عمدتاً در اثبات یک آموزه دینی یا نقد دیدگاه اهل سنت، آورده شده است.

نقد احتمالات شریعت اسلامی بعد از نبی اکرم ﷺ و نیاز مسلمانان به تشریح احکام، تفسیر قرآن و اداره امور سیاسی به رهبری که دارای ویژگی‌هایی نبی باشد، (همان، ص ۲۸ و ۳۲) انتصابی بودن شیوه تعیین جانشین در پیامبران گذشته با ذکر موارد تاریخی، (همان، ص ۷۱) نقد شورایی بودن خلافت، (سبحانی، ۱۳۸۱ ش، ج ۳، ص ۴۶۵) نمونه‌هایی از ارجاع آیت‌الله سبحانی به وقایع تاریخی است. همچنین پرداختن به مسائل امامت خاصه که متوقف بر ارجاع به رویدادهای تاریخی هستند، نمونه دیگری از استفاده علم تاریخ در آثار ایشان است.

۳.۲.۲. علوم عقلی

با توجه به اینکه شیوه آیت‌الله سبحانی ترکیبی است، ایشان، علاوه بر علوم مرتبط با منقولات، از علوم وابسته به عقل نیز بهره گرفته‌اند که در ادامه به اهم آنها اشاره می‌شود.

الف) فلسفه

از زمان خواجه طوسی به بعد، فلسفه به متون کلامی راه پیدا کرد. آیت‌الله سبحانی نیز اساتیدی را درک کرده است که دارای مشی فلسفی بوده‌اند که نمونه بارز آنها، علامه طباطبایی است. آیت‌الله سبحانی، در مسائل امامت، دو گونه از فلسفه یاد کرده است: اول، اصطلاحات فلسفی است که بیان گردید. (سبحانی، ۱۴۲۵ ق، ج ۱، ص ۳۷۵) دوم، استفاده از براهینی است که فیلسوفان بزرگ ارائه داده و ایشان، از آن براهین در آثار خود بهره بردند. استفاده از قول ابن سینا، به عنوان مؤید بر لزوم تنصیب که تعیین به وسیله نص را راه صحیح‌تر معرفی می‌کند و معتقد است از نزاع و اختلاف جلوگیری می‌کند؛ (سبحانی، ۱۳۸۳ ش، ج ۱، ص ۵۴) استفاده از نظرات ابن سینا، سهروردی و ملاصدرا در اثبات علم غیب برای امام و قوی شدن روح را، علت احاطه به امور مختلف، از جمله غیب، معرفی می‌کند، (سبحانی، ۱۳۸۷ ش (ب)، ص ۳۶۸-۳۶۹) نمونه‌هایی از ظهور فلسفه در آثار ایشان است.

ب) منطق

در علوم عقلی، راهی جز استفاده از علم منطق نیست. استفاده از قواعد منطقی همچون توجه به قاعده سالبه به انتفاء موضوع بودن قضیه، به منظور اثبات امامت حضرت علی علیه السلام در تبیین حدیث منزلت، از نمونه‌های استفاده از علم منطق در آثار استاد است. (سبحانی،

۳.۲.۳. علوم تجربی

بهره‌گیری از علوم تجربی در تحلیل یا تأیید مسائل مطرح شده، ویژگی مثبت دیگری در آثار آیت‌الله سبحانی است که در ذیل به برخی از آنها اشاره می‌شود.

الف) جامعه‌شناسی

توجه به نظام قبیله‌ای و شرایط حاکم بر آن جامعه در اثبات لزوم نصب امام، نمونه روشنی از نگاه جامعه‌شناسانه مؤلف در شکل‌دهی محتوای کتاب است. (سبحانی، ۱۴۱۲، ج ۴، ص ۴۹ و ۵۲) همچنین بررسی نقش ائمه در اتحاد امت با ارائه تحلیل جامعه‌شناسانه در این زمینه، نمونه دیگری از به خدمت گرفتن علوم انسانی در تبیین عقاید کلامی آیت‌الله سبحانی است. (سبحانی، ۱۳۸۶ش (ج)، ص ۲۳۶)

ب) علوم سیاسی

استاد سبحانی در خلال پرداختن به مسئله خلافت و حکومت، به نقد بعضی رویکردهای سیاسی در عصر حاضر نیز پرداخته‌اند. (سبحانی، بی تا (ب)، ص ۶۴)

ج) زیست‌شناسی

بررسی تأثیر وراثت در انتصاب برای امامت و ویژگی‌های جسمانی امام، از جمله مواردی است که استاد با رویکرد زیست‌شناسی به آن توجه نموده است. (سبحانی، ۱۳۸۹ش، ص ۱۲۶)

د) روان‌شناسی

معرفی عوامل زمینه‌ساز بر شخصیت یک انسان به عنوان امام و پیشوا، از جمله رویکردهای روان‌شناسی در آثار آیت‌الله سبحانی است. (همان، ص ۱۲۷)

از آنجاکه علوم تجربی، به لحاظ معرفتی، دارای اعتبار نسبی هستند و غالباً توانایی نشان دادن واقع را به صورت کامل ندارند، از این قبیل معرفت‌ها در آثار ایشان برای تأیید، تکمیل یا نشان دادن ابعاد مختلف مسئله و نه اثبات مطالب، استفاده شده است.

۴. تأثیرپذیری از علما

سابقه علم کلام اسلامی از لحاظ موضوعی، به زمان پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله برمی‌گردد؛ هنگامی که ایشان، به تبیین عقاید و پاسخگویی به شبهات می‌پرداختند. در طول قرون گذشته تا عصر

حاضر، بسیاری از متکلمان، به نگارش کتب کلامی مشغول بوده‌اند. آیت‌الله سبحانی، به‌عنوان یکی از متکلمان معاصر، از شیوه تدوین، استدلال و تنظیم مباحث، از علمای سابق بهره‌جسته و آثار متعددی را تدوین نمودند که می‌توان در دو بخش به آنها اشاره کرد:

الف) آنچه مربوط به جهت‌گیری کلی متکلمان امامیه است که نمونه بارز آن، صبغه فلسفی گرفتن مباحث و استدلال‌های کلامی است که بعد از خواجه نصیرالدین طوسی رواج یافت. مباحث فلسفی و استدلال‌های عقلی در آثار آیت‌الله سبحانی که ضمن بحث از منبع ادراکی عقل، بیان شد، نمونه‌ای از این جهت‌گیری در روش ایشان است.

ب) آنچه مربوط به مشی کلامی و پیروی از استدلال‌ها در مباحث جزئی‌تر است؛ مانند استفاده‌هایی که از کتاب کشف المراد در دلایل عصمت امام آمده است که از جمله آن، حافظ شریعت بودن، امتثال از امام، (سبحانی، ۱۴۲۵ ق، ج ۱، ص ۳۸۶-۳۸۷) نوع استدلال به حدیث منزلت در خصوص وجه عمومیت در استثناء (سبحانی، ۱۴۱۲ ق، ج ۴، ص ۸۰) است که در آثار آیت‌الله سبحانی، دیده می‌شود.

۵. جامع نگاری

با مطالعه آثار آیت‌الله سبحانی، می‌توان به مواردی دست یافت که نشان‌گر توجه ایشان به جوانب مختلف در نگارش متون است که از جمله آن، می‌توان به موارد ذیل اشاره کرد:

۵.۱. استفاده از روش‌های گوناگون

با توجه به آنچه در بحث ابتدایی گذشت، روشن گردید که آیت‌الله سبحانی، با روش‌های مختلف، اهداف علم کلام را در آثار خود محقق ساخته است. در توضیح، باید گفت استفاده از آیات و روایات، استدلال‌های عقلی و برهانی، ساده و روان‌گویی و... از روش‌هایی است که در آثار ایشان در مباحث امامت، دیده می‌شود.

۵.۲. استفاده از علوم مختلف

استفاده ایشان از علوم مختلف، نشان‌دهنده وسعت مباحثی است که استاد سبحانی، در آثار خود در مسائل مربوط به امامت به آنها پرداخته است.

۵.۳. بررسی جوانب مختلف

در مواردی که ایشان با رویکرد تطبیقی به بررسی اختلافات می پردازد، به صورت تفصیلی و جزئی، وارد بحث شده و ریشه های اختلاف را بررسی کرده و از تبعات آن سخن گفته اند؛ از این رو مباحثی که اختلافات در آن کمتر دیده می شود را به صورت تبیینی، مورد بررسی قرار می دهند و از جنبه های مختلف آن بحث می کنند؛ مثلاً در کنار بحث از اثبات وجود امام، تبیین جایگاه او و... در برخی از آثار، به معرفی مصادیق امام پرداخته و زندگی و رویدادهای مهم در دوران هر امام را بیان نموده اند (سبحانی، بی تا (الف)، ص ۱۲۸-۲۰۸؛ سبحانی، ۱۳۷۶ش (الف)، ص ۱۰۵) و درباره حیات «اهل بیت»، با همین عنوان، به ارائه مطلب پرداخته اند (سبحانی، ۱۴۲۰ ق، ص ۱۴۱-۱۷۸) یا مثلاً در مورد مهدویت و معرفی موعود، ولادت و زندگی امام، دلایل نقلی از دیده شدن او، نمونه های تاریخی از غیبت در پیشوایان دینی، طول عمر، (سبحانی، ۱۳۸۳ش، ج ۱، ص ۶۶) فواید امام غائب، شئون امام در غیبت، وکلا و نواب، (سبحانی، ۱۳۸۶ش (الف)، ص ۲۱۶) علائم ظهور، تاریخ ظهور و... پرداخته و به موعود در مذاهب دیگر نیز اشاره داشته اند. (سبحانی، ۱۳۸۶ش (ج)، ص ۲۵۰-۲۶۰؛ سبحانی، ۱۴۱۲ ق، ج ۴، ص ۱۳۵)

۵.۴. نگاه جدید به مسائل کهن

علاوه بر اینکه در آثار آیت الله سبحانی، موضوع امامت از زوایای مختلف مورد بررسی قرار گرفته اند، مسائلی که از گذشته مطرح بوده اند نیز با رویکرد جدیدی مورد توجه قرار گرفته است؛ مانند توجه دادن به کارکردهای اجتماعی صفات امام، (سبحانی، ۱۳۸۹ش، ص ۲۳) شمارش حقوق فردی و اجتماعی امام، مانند وجوب محبت و مودت و پرداخت خمس به امام، (سبحانی، ۱۴۲۰ ق، ص ۱۴۱-۱۷۸) عوامل مؤثر در شکل گیری شخصیت پیشوایان، شرایط فردی، عوامل زیست محیطی و خانوادگی و... (سبحانی، ۱۳۸۹ش، ص ۱۲۶) در کنار هم قرار گرفتن این نکات، جامعیت مباحثی را که در این آثار مطرح شده، نشان می دهد.

نتیجه گیری

آیت الله سبحانی، به عنوان متکلمی برجسته در عصر حاضر، فعالیت های علمی، آموزشی و پژوهشی فراوانی داشتند و کتب و مقالات متعددی در مسائل مختلف کلامی به رشته تحریر درآوردند. وی در آثار کلامی خود، بخش قابل توجهی را به مسائل امامت اختصاص داده و

در این آثار، روش و رویکرد خاصی را مبنای نگارش خود قرار داده‌اند. ایشان، عمده مطالب را با توجه به منابع نقلی، استنباط کرده و با رویکرد تطبیقی با اهل سنت، به اثبات آنها پرداخته‌اند. ساده و روان‌گویی، ویژگی قابل توجه در تبیین آموزه‌های اعتقادی است که در قلم ایشان مشاهده می‌شود. از آنجایی که به علوم مختلف احاطه دارند در پیشبرد مباحث، از علوم مختلفی استفاده کرده و به غنای مطالب افزوده‌اند. پاسخگویی به شبهات نیز بخش ثابت در آثار ایشان است. همچنین تلفیق مباحث امامت و حکومت، بیان‌گر توجه ایشان به شأن حاکمیتی امام است.

با بررسی آثار کلامی آیت‌الله سبحانی، روشن می‌شود که آثار ایشان، به لحاظ ویژگی‌های محتوایی و ساختاری، تا حد قابل توجهی، دارای جامعیت است. به نظر می‌رسد بهره‌گیری بیشتر از براهین عقلی در این آثار، به عمق مطالب و همگام شدن با افکار دین‌داران امروزی، کمک بیشتری خواهد کرد.

منابع

۱. نهج البلاغه، شیروانی، علی.
۲. ابن منظور، لسان العرب، چاپ سوم، بیروت: دار احیاء التراث العربی، بی تا.
۳. بحرانی، ابن میثم، قواعد المرام فی علم الکلام، چاپ دوم، قم: کتابخانه آیت الله مرعشی نجفی، ۱۴۰۶ ق.
۴. البخاری، محمد بن اسماعیل، صحیح البخاری، چاپ اول، دمشق: دار طوق النجاة، ۱۴۲۲ ق.
۵. پارسانیا، حمید، «روش شناسی و اندیشه سیاسی»، فصلنامه علوم سیاسی، شماره ۲۸، ۱۳۸۳ ش.
۶. خسروپناه، عبدالحسین، «کلام جدید با رویکرد اسلامی»، قم: نشر معارف، ۱۳۸۸ ش.
۷. دهخدا، علی اکبر، لغت نامه دهخدا، چاپ اول، تهران: دانشگاه تهران، ۱۳۷۳ ش.
۸. سبحانی، جعفر، اصول عقاید اسلامی و نگاهی به زندگانی پیشوایان معصوم، چاپ دوم، قم: بنیاد فرهنگی حضرت مهدی عجل الله تعالی فرجه، ۱۳۷۶ ش (الف).
۹. _____، الاضواء علی عقاید الشیعه الامامیه، قم: موسسه امام صادق علیه السلام، بی تا (الف).
۱۰. _____، الالهیات علی الهدی الکتاب و السنه و العقل، چاپ سوم، قم: مرکز العالمی للدراسات الإسلامیة، ۱۴۱۲ ق.
۱۱. _____، الانصاف فی مسائل دام فیها الخلاف، چاپ اول، قم: موسسه امام صادق علیه السلام، ۱۳۸۱ ش.
۱۲. _____، الحوار مع الشیخ صالح بن عبد الله الدروییش حول الصحبة والصحابة، قم: موسسه امام صادق علیه السلام، ۱۳۸۲ ش.
۱۳. _____، العقیده الإسلامیة، چاپ سوم، قم: موسسه امام صادق علیه السلام، ۱۳۸۶ ش (الف).
۱۴. _____، الفکر الخالد فی بیان العقائد، چاپ اول، قم: موسسه امام صادق علیه السلام، ۱۴۲۵ ق.
۱۵. _____، الهیات و معارف اسلامی، چاپ چهارم، قم: موسسه امام صادق علیه السلام، ۱۳۷۶ ش (ب).
۱۶. _____، اهل البیت، قم: موسسه امام صادق علیه السلام، ۱۴۲۰ ق.
۱۷. _____، آگاهی سوم یا علم غیب، چاپ دوم، قم: موسسه امام صادق علیه السلام، ۱۳۸۶ ش (ب).
۱۸. _____، پاسداری از مرقد پیامبران و امامان، تهران: نشر مشعر، ۱۳۸۷ ش (الف).

۱۹. _____، پژوهشی در شناخت و عصمت امام، مشهد: بنیاد پژوهش‌های اسلامی، ۱۳۸۹ ش.
۲۰. _____، خدا و امامت، قم: دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۳۶۲ ش.
۲۱. _____، راهنمای حقیقت، چاپ پنجم، تهران: نشر مشعر، ۱۳۸۷ ش (ب).
۲۲. _____، رسائل و مقالات، چاپ دوم، قم: موسسه امام صادق علیه السلام، ۱۳۸۳ ش.
۲۳. _____، رهبری اُمت، تهران: کتابخانه صدر، بی تا (ب).
۲۴. _____، سیمای عقاید شیعه، چاپ اول، تهران: نشر مشعر، ۱۳۸۶ ش (ج).
۲۵. _____، کاوش‌هایی پیرامون ولایت، چاپ اول، قم: موسسه امام صادق علیه السلام، ۱۳۸۴ ش.
۲۶. _____، مع الشیعه الامامیه فی عقائدهم، چاپ اول، قم: مرکز تعلیم و نشر اسلامی، ۱۴۱۳ ق.
۲۷. شیخ صدوق، الهدایة فی الاصول و الفروع، چاپ اول، قم: مؤسسه امام هادی علیه السلام، ۱۴۱۸ ق.
۲۸. طوسی، خواجه نصیرالدین، قواعد العقاید، چاپ اول، لبنان، دارالغربیه، ۱۴۱۳ ق.
۲۹. عمید، حسن، فرهنگ عمید، چاپ سوم، تهران: انتشارات امیرکبیر، ۱۳۷۴ ش.
۳۰. فاضل مقداد، ارشاد الطالبین الی نهج المسترشدین، قم: انتشارات کتابخانه آیت‌الله مرعشی، ۱۴۰۵ ق.
۳۱. کاظمی، علی‌اصغر، روش و بینش در سیاست، چاپ اول، تهران: دفتر مطالعات سیاسی و بین‌المللی، ۱۳۷۴ ش.
۳۲. کلینی، محمّد بن یعقوب، الکافی، چاپ دوم، تهران: انتشارات اسلامی، ۱۳۶۲ ق.
۳۳. لاهیجی، فیاض، گوهر مراد، سایه، چاپ اول، تهران: ۱۳۸۳ ش.
۳۴. مجلسی، محمدباقر، بحار الانوار، بیروت: دار احیاء التراث العربی، ۱۴۰۳ ق.
۳۵. معین، محمد، فرهنگ فارسی معین، چاپ هشتم، تهران: انتشارات امیرکبیر، ۱۳۷۱ ش.
۳۶. مفید، محمد، الفصول العشرة فی الغیبة، المؤتمر العالمی لالیفیه الشیخ المفید، چاپ اول، بی‌جا، ۱۴۱۳ ق (الف).
۳۷. _____، مصنفات الشیخ المفید، المؤتمر العالمی لالیفیه الشیخ المفید، چاپ اول، بی‌جا، ۱۴۱۳ ق (ب).

«باور پایه» در معرفت‌شناسی اصلاح‌شده؛ نقطه اشتراک فلسفه دین و کلام اسلامی

مریم بخشی^۱

چکیده

معرفت‌شناسی اصلاح‌شده، یکی از مکاتب مبنی‌گرا در عصر حاضر به شمار می‌رود. آلون پلانتینجا (۲۱ م.) از برجسته‌ترین طرفداران این نظریه است. به‌طور کلی باورهای انسان، به دو دسته استنتاجی و غیراستنتاجی تقسیم می‌شود. باورهای غیراستنتاجی، همان باورهای پایه‌اند که به استدلال و توجیه نیاز ندارند و «خودبین» هستند. در عصر حاضر، معرفت‌شناسان برجسته غربی، قضیه «خدا موجود است» را یک باور پایه و معرفت‌شناسان اسلامی، آن را از جمله بدیهیات اولی فطری می‌دانند. به تعبیر علامه طباطبایی، این قضیه، اولین مسئله فلسفی است. تکیه بر نقاط اشتراک ادیان، زدودن زنگار اتهامات و کج‌فهمی‌ها و... می‌تواند از گام‌های اولیه مسیر سعادت انسان باشد که این مهم، با تأکید بر علم شریف منطق، استفاده از پایه‌های علمی «قضیه فطری اولی» میسر می‌شود. این نوشتار سعی دارد با روش توصیفی - تحلیلی و بررسی تطبیقی قضیه «خدا موجود است» در دو حوزه فلسفه دین و کلام، باب مفاهمه را بین اندیشمندان ادیان ابراهیمی بگشاید. **واژگان کلیدی:** باور پایه، اولیات (بدیهیات اولیه)، معرفت‌شناسی اصلاح‌شده، فلسفه دین، کلام اسلامی، خداباوری فطری.

۱. دانش‌آموخته سطح سه جامعة الزهراء (ع)، رشته کلام.

مقدمه

معرفت‌شناسی، از ژرف‌ترین عرصه‌های تأثیرگذار در مباحث دین‌پژوهی و فلسفه دین بوده و سؤالات جدیدی را فراروی اندیشه‌وران قرار داده است. معرفت‌شناسی اصلاح‌شده، یکی از شاخه‌های معرفت‌شناسی دینی به شمار می‌رود و بر این باور است که اعتقاد به وجود خداوند، می‌تواند به‌عنوان یک گزاره پایه و بدون دلیل، پذیرفته شود.

کتب آسمانی با زبان فطرت و بدهت، به بشر می‌آموزد که هیچ‌کس، نه تنها نمی‌تواند «واقعیت مطلق» را نفی یا در وجود او تردید کند، بلکه توان «اثبات» وجود حق تعالی را نیز ندارد؛ زیرا قبل از استدلال، فرد به وجود خود، برهان، مقدمات، نتیجه، شنونده و... اذعان کرده و «واقعیت داشتن» همه را پذیرفته است؛ پس فقط می‌توان به وجود او، تنبّه و توجه داد؛ مثل کسی که گم شده‌اش با او است و باید او را متوجه کرد؛ اینجا است که بشر، با حیرت سؤال می‌کند: «حق تعالی موجود است»، چه قضیه‌ای است که نه به اثبات و برهان نیازمند و نه قابل شک و انکار است؟!

مفهوم باور پایه، یکی از مفاهیم اساسی در معرفت‌شناسی امروز است. اصل آن، به نظریه مبنای گروهی برمی‌گردد. فیلسوفان گذشته، معمولاً باورهای پایه را منحصر به باورهای حسی و بدیهی عقلی می‌دانستند؛ اما با ظهور معرفت‌شناسی اصلاح‌شده، مسئله حصر باور پایه، در دو نوع مذکور، مورد مناقشه قرار گرفت. معرفت‌شناسی اصلاح‌شده (reformed Epistemology) متشکل از دو فرضیه عمده است: اول آن که افراد زیادی به صورت مبنایی؛ یعنی بدون واسطه و نه بر اساس عقاید دیگر، به بسیاری از عقاید در مورد خدا قائل‌اند. دوم آن که آنان اغلب حق دارند به آن باورها معتقد شوند. نظرات این مکتب در نقد مکتب قرینه‌گرایی و مبنای گروهی سنتی، ابراز شده است.

مفسران و فلاسفه بزرگ معاصر و مسلمان، معتقدند که قضیه «حق تعالی موجود است»، یک قضیه بدیهی اولی فطری و اولین مسئله فلسفی است؛ یعنی از قضایایی است که نه تنها از استدلال بی‌نیاز است، بلکه استدلال بر آن، محال بوده و اساساً خود، اولین پایه و مبنا برای تمام علوم بشری است. آلویین پلانتینجا، فیلسوف آمریکایی، نیز قضیه «حق تعالی موجود است» را یک باور پایه؛ یعنی غیرقابل استدلال و مبنا برای سایر قضایا می‌داند. توضیح بیشتر

هر کدام از اصطلاحات باور پایه، اولیات و... در جایگاه خود خواهد آمد. استفاده از باور پایه، اولیات و به‌ویژه مقوله فطرت، در موضوع اثبات وجود حق تعالی، از زاویه‌های متعدد ضرورت دارد که در اینجا به مهم‌ترین آنها اشاره می‌شود.

الف) تکیه‌گاه علوم و استدلال‌های عقلی: در ارزش و اهمیت قضیه «خداوند موجود است»، همین بس که علامه طباطبایی از آن به‌عنوان اولین مسئله فلسفی تعبیر می‌کنند. بدون تنبّه به وجود حق تعالی، فلسفه، کلام، عرفان و در یک کلام، علمی وجود ندارد و انکار این قضیه، مساوی با سوفیسم و شکاکیت محض است. منطق دانان می‌گویند برای اثبات وجود خدا در یک قیاس برهانی، وقتی می‌توان از مقدمات نتیجه گرفت که یا خود مقدمات، بدیهی باشند یا به بدیهیات ختم شوند. (ر.ک: ابن سینا، ۱۳۶۴، ج ۱، ص ۱۲۲-۱۲۱؛ سهروردی، ۱۳۹۱، ج ۲، ص ۱۸) ما چیزی را از نظر ادراک، فطری می‌گوییم که دلیلی نخواهد و بدیهی اولی باشد (مطهری، ۱۳۷۵، ج ۶، ص ۳۷)؛ بنابراین اولیات یا همان معارف فطری، تکیه‌گاه استدلال عقلی و ملاک صحت آن است. بینش فطری خداشناسی، علاوه بر اینکه راهی آسان و مطمئن برای خداشناسی است، باعث قوام استدلال‌های عقلی است و طرح آن در جوامع علمی، یک ضرورت است؛ به‌گونه‌ای که اگر فطرت نباشد، دلالت ادله و حجیت حجت‌ها نیز فایده ندارد. (مفید، ۱۳۶۸، ص ۲۵۴؛ ابن بابویه، ۱۳۸۱، ص ۳۵؛ ابن طاووس، بی‌تا، ج ۱، ص ۳۰۱؛ کفعمی، بی‌تا، ص ۲۵۱)

ب) یافتن زبان مشترک بین همه خداباوران عالم: تبیین، تبلیغ و ترویج ارزش‌ها و علوم اسلامی در جوامع دیگر و با زبان برون‌دینی، یکی از مهم‌ترین اهداف اسلام است. گشودن باب مفاهمه، تکیه بر نقاط اشتراک ادیان، زدودن زنگار اتهامات و کج‌فهمی‌ها و... می‌تواند از گام‌های اولیه این مسیر باشد. با توجه به ضعف مباحث فلسفی و کلامی در مغرب زمین و عدم آشنایی عمیق غربیان با فلسفه اسلامی - به خصوص حکمت متعالیه - ضرورت ایجاد می‌کند، «اثبات وجود حق تعالی»، به‌عنوان اساسی‌ترین و حیاتی‌ترین دغدغه فکری انسان امروز، مورد توجه خاص واقع شود تا با یافتن نقاط قوت و تقویت آنها و بررسی نقاط ضعف و دفع آنها، بتوان به زبان مشترکی رسید. قرآن کریم، اولین گام و نخستین کلام برای رابطه و مفاهمه را چنین بیان می‌فرماید:

«بگو ای اهل کتاب، بیایید بر سر سخنی که میان ما و شما یکسان است

بایستیم که جز خدا را نپرستیم و چیزی را شریک او نگردانیم و بعضی از ما بعضی دیگر را به جای خدا، به خدایی نگیرد.» (آل عمران: ۶۴)

ج) تکمیل مکتب پلانتینجا: با توجه به جو تردید و تزلزل که نسبت به دین در غرب وجود دارد، با نظر به بیماری شکاکیت و نسبیت معرفت که فراگیر است و با توجه به خیزش فکر دینی «بازگشت به خدا» که از سال ۱۹۸۰ م. در غرب، افکار را به خود جلب کرده است، نظرات معرفت‌شناسی اصلاح‌شده که با آرای آل‌وین پلانتینجا، ویلیام آلتون و نیکلاس ولترستورف شکل گرفته است، یک گام مهم به سوی معرفت و علم واقعی، محسوب می‌شود؛ از این رو تکیه بر علم شریف منطقی و استفاده از پایه‌های علمی «قضیه فطری اولی»، برای رفع نواقص و پاسخ به اشکالات موضوع باور پایه، ضروری است.

د) تضعیف مکاتب الحادی و جلوگیری از انحراف: کشش درونی انسان به سوی کمال مطلق، تمام وجود بشر را تشکیل داده و آدمی، در هیچ زمانی از این میل درونی، جدا نمی‌شود و این عشق، اگر مجال بروز بیابد، قطعاً به نحو مطلوب ظاهر می‌گردد؛ ولی اگر این فرصت از بین برود و کشش‌های فطری درونی، سرکوب شود، در صورت‌های انحرافی، از قبیل خرافات، عرفان‌های دروغین و... ظهور خواهد کرد؛ بنابراین شناخت فطرت و تکیه بر باورهای پایه و بدیهی، یکی از عوامل مهم مصون ماندن از خطر انحراف است.

قدیمی‌ترین امری که در طول تاریخ، ذهن بشر ماقبل تاریخ، قرون قدیم، وسطا، عصر جدید و... را به خود مشغول کرده است، موضوع «وجود حق تعالی» است. پیشینه این موضوع را می‌توان در ادیان الهی و نیز از منظر فلسفه، بررسی کرد. اصولاً در عهدین، وجود خداوند به نحو تردیدآمیز و یک مسئله مجهول و ذهنی، مطرح نشده است. (سفر خروج، باب ۴: ر. ک: برنجکار، ۱۳۷۱) همچنین در بسیاری از آیات قرآن کریم، به این مسئله تأکید شده است که در وجود خداوند، هیچ شک و شبهه‌ای نیست؛ همان‌گونه که خداوند می‌فرماید: ﴿إِنِّي اللَّهُ شَكُّ فَاطِرِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ﴾ (ابراهیم: ۱۰)

مقوله اثبات وجود خدا در طول تاریخ، نظر فلاسفه را با گرایش‌های مختلف، به سوی خود جلب کرده است که مهم‌ترین جریان در این زمینه، فلسفه غرب و فلسفه اسلامی است. فلاسفه غرب، عموماً از راه برهان و استدلال، به اثبات وجود خداوند پرداخته‌اند؛ اما نخستین بار «سِنکا» فیلسوف رومی سده اول میلادی (۶۹۲ م.)، این ادعا را مطرح کرد که اعتقاد به

خدایان عمومیت دارد و این عمومیت، نشانه و دلیل فطری بودن عقیده به وجود خدا است. تاریخ اندیشه فلسفی و تأملات و براهین الهی را نیز باید به آیات قرآن کریم، نهج‌البلاغه، احتجاجات و ادعیه پیش برد که البته بررسی این موضوع، در این مجال نمی‌گنجد.

با جستجو در منابع مختلف، اثر مستقلى با عنوان «باور پایه در معرفت‌شناسی اصلاح‌شده؛ نقطه اشتراک فلسفه دین و کلام اسلامی» یافت نشد. بعضی از نگاشته‌های مرتبط با این موضوع به‌قرار ذیل است: ۱- «اثبات وجود حق تعالی، اولیات و باور پایه در ترازوی اندیشه علامه طباطبایی، آیت‌الله جوادی آملی و آل‌وین پلانتینجا»، نوشته جمعی از اساتید جامعه الزهراء (ع) که در دست چاپ است؛ ۲- «معرفت‌شناسی اصلاح‌شده: جایگاه خدا در اندیشه دینی معاصر غرب»، به قلم مجتبی جعفری اشکاوندی؛ ۳. مقاله «آل‌وین پلانتینجا و معرفت‌شناسی اصلاح‌شده»، نگارش محسن جوادی.

مهم‌ترین فرضیه‌هایی که این مقاله درصدد اثبات آن است، عبارت‌اند از: ۱. قضیه «خدا وجود دارد»، باور پایه است؛ ۲- «حق تعالی موجود است»، یک قضیه بدیهی اولی است؛ ۳. قضیه «خدا موجود است»، فطری اولی است.

پرسش‌های مورد بررسی در این پژوهش چنین است: باور پایه در معرفت‌شناسی اصلاح‌شده چیست؟ باور پایه در فلسفه دین، کدام است؟ قضایای اولی در کلام اسلامی چیست؟ مهم‌ترین نقطه اشتراک فلسفه دین و کلام اسلامی چیست؟ چه رابطه‌ای میان باور پایه و اثبات وجود خدا وجود دارد؟

نوشتار حاضر، مهم‌ترین نقطه اشتراک فلسفه دین و کلام اسلامی را خداباوری فطری می‌داند و باروش توصیفی-تحلیلی (مقایسه‌ای و تطبیقی)، به تبیین این موضوع می‌پردازد. مطالب این نوشتار در سه عنوان تنظیم می‌شود. ابتدا به بررسی باور پایه در معرفت‌شناسی اصلاح‌شده پرداخته می‌شود و سپس اولیات و کلام اسلامی مورد واکاوی قرار گرفته و در آخر، نقاط اشتراک و افتراق باور پایه و اولیات تبیین می‌گردد.

۱. باور پایه در معرفت‌شناسی اصلاح‌شده

مهم‌ترین مباحثی که در این قسمت مورد بررسی قرار می‌گیرد، شامل معرفی اجمالی برخی از مکاتب معرفت‌شناسی، به‌ویژه معرفت‌شناسی اصلاح‌شده، چیستی باور پایه،

ملاک‌ها و دلایل اثبات آن و در خاتمه جمع‌بندی از این مباحث است که در ذیل به آنها پرداخته می‌شود.

۱.۱. مکاتب معرفت‌شناسی

در حال حاضر، چند نظریه در این رابطه وجود دارد که مهم‌ترین آنها، انسجام‌گروی و مبنایگروی است.

۱.۱.۱. نظریه انسجام‌گروی

بر اساس این نظریه، یک باور تا حدی موجّه است که با مجموعه باورها، هماهنگ باشد. ارزش هر باور، به نقش آن در میان باورهای یک مجموعه بستگی دارد. اگر انسجام یک مجموعه از طریق حذف یک باور و احتمالاً جانشین کردن باور مقابل، افزایش یابد، آن باور، موجّه نیست و اگر مجموعه‌ای با ورود یک باور به جای باور بدیل، هماهنگ گردد، آن باور موجّه است. (فعالی، ۱۳۷۹، ص ۲۳۵)

۱.۱.۲. نظریه مبنایگروی

این نظریه، قدیمی‌ترین رأی در معرفت‌شناسی است که به دو قسم سنتی (کلاسیک) و اصلاح‌شده تقسیم می‌شود.

(الف) مبنایگروی سنتی؛ این مکتب به دو نوع غربی و اسلامی قابل تقسیم است:

۱. مبنایگروی سنتی غربی: مجموعه معرفت‌های انسان، در این دیدگاه، یکسان نیستند؛

بلکه نظامی طولی دارند و به دو نوع تقسیم می‌شود:

- معرفت‌هایی که به اثبات و تأیید از سوی باورهای دیگر، نیاز دارند.
- معرفت‌هایی که مبنا و خودبیین (بدیهی اولی) بوده و به اثبات، نیازی ندارند. تمام معرفت‌های انسان بر این معلومات بنیادین و اساسی بنا شده‌اند. (حسین زاده، ۱۳۷۶، ص ۹۳ و ۹۶ و ۱۳۰)

۲. مبنایگروی سنتی اسلامی: اصول نظریه مبنایگرایانه دانشمندان مسلمان را می‌توان در

چند مورد زیر خلاصه کرد:

- از نظر ایشان معارف انسان، به دو دسته تقسیم می‌شود: برخی پایه‌اند (بدیهیات) و

بعضی دیگر غیر پایه (علوم نظری یا کسبی). (فعالی، ۱۳۷۷، ص ۲۱۴، ۲۲۹-۲۳۱)

• مبنایان مسلمان قبول ندارند که تمام باورهای پایه و تصدیقات بدیهی، حسی باشند.

• مبنای اسلامی، خطاناپذیری برخی معارف را می‌پذیرد و می‌گوید بدیهیات در صدق، خودبسنده‌گی، دارند. (همان، ص ۲۳۳ و ۲۳۴)

ب) **مبنای اصلاح‌شده**: این مکتب، یکی از پرنفوذترین رویکردهای جدید در جهان مسیحیت و بیانگر عقاید آلوین پلانتینجا و طرفداران او است. اعتقاد به وجود خدا در این رهیافت، امری طبیعی و باوری پایه به شمار می‌رود که برآیند قراین، شواهد و دلایل دیگر نیست؛ بلکه تار و پود وجود آدمی نیز به آن سرشته شده است. دلیل نام‌گذاری این مکتب، تشابه دیدگاه طرفداران آن به برخی از آرای مهم در شاخه اصلاح‌شده (کالوینیستی) پروتستانسم بوده است.

معرفت‌شناسی اصلاح‌شده متشکل از دو فرضیه عمده است: اول آن که افراد زیادی به صورت مبنایی، یعنی بدون واسطه به بسیاری از عقاید در مورد خدا، قائل‌اند. دوم آن که آنان اغلب حق دارند به آن باورها معتقد شوند. (ستورف، ۱۳۷۹، شماره ۷) نظرات این مکتب در نقد مکتب قرینه‌گرایی و مبنای سنتی، ابراز شده است. (شجاع، ۱۳۸۳، شماره ۳۵)

۱.۲. باور پایه

محور اصلی مکتب معرفت‌شناسی اصلاح‌شده، بر باورهای پایه استوار است؛ از این رو بررسی مفهوم باور پایه، ملاک‌ها، ارزش و دلایل وجود آن، در تبیین صحیح این نظریه، بسیار راه‌گشا است.

۱.۲.۱. تعریف باورهای پایه

ابتدا کلمه باور و سپس باور پایه معنا می‌شود. هرگاه قضیه‌ای بر انسان عرضه شود، در یکی از این سه حالت قرار می‌گیرد: پذیرش، واژنش، تعلیق یا به تعبیری ساده‌تر، قبول، رد و تردید. اگر ذهن، مفاد قضیه‌ای را پذیرفت و به آن اقرار کرد، در این صورت صاحب باور شده است؛ پس باور، حالتی ذهنی و پذیرشی درونی است که نسبت به مفاد و محتوای قضیه رخ می‌دهد. باور پایه، یکی از مفاهیم اساسی در علم معرفت‌شناسی معاصر است. به‌طور کلی مجموعه باورهای آدمی به دو دسته استنتاجی و غیراستنتاجی تقسیم می‌شود. باورهای غیراستنتاجی،

همان باورهای پایه‌اند که کل ساختمان اعتقادات و معرفت ما بر آنها استوار است و نسبت به استدلال، توجیه و سایر باورها، بی‌اعتنا است. در نقطه مقابل، باور مستنتج، باوری است که پشتیبانی تصویری خود را از رهگذر استدلال یا اتکا بر باورهای دیگر تحصیل کرده باشد.

۱.۲.۲. ملاک‌های باور پایه

بعد از تعریف باور پایه، سؤال مهمی که مطرح می‌شود این است که کدام دسته از اعتقادات را واقعاً می‌توان پایه دانست؟ مبنای سنی در پاسخ این سؤال معتقدند، خصیصه ممتاز قضایای بدیهی - پایه - آن است که به صرف تصور یا فهم‌شان، صدقشان تصدیق می‌شود. از ملاک‌های باور پایه، به بدهت و خطاناپذیری نیز تعبیر شده است که در ذیل به تبیین این دو تعبیر پرداخته می‌شود.

الف) بدهت: یک حقیقت ساده ریاضی، مثل $۳ = ۲ + ۱$ را در نظر بگیرید و آن را با عبارتی مثل $۵۷۶ = ۲۴ \times ۲۴$ مقایسه کنید. نسبت به هر دو قضیه علم وجود دارد؛ اما علم نسبت به قضیه دوم، بر نوعی محاسبه و استنتاج مبتنی است و نسبت به قضیه اول، علم بی‌واسطه وجود دارد؛ در نتیجه حیثیت معرفتی بدهت عبارت است از علم بی‌واسطه. از این مدعا می‌توان نتیجه گرفت هر قضیه‌ای که برای شخصی بدیهی است، صادق است. با وجود این، یک حقیقت پدیدارشناختی هم در مسئله وجود دارد. مجدداً همان دو قضیه قبلی را در نظر بگیرید، قضیه اول (برخلاف دوم) واجد نوعی درخشندگی آشکار است. به بیان لاک، قضیه‌ای که واجد بدهت است، نوعی درخشندگی و وضوح را به ذهن هوشیار، متبادر می‌کند و ظاهراً این آشکار بودن واضح، شخص را به تصدیق آن قضیه وا می‌دارد یا دست‌کم ترغیب می‌کند. در واقع آکویناس و لاک، معتقدند که هر موجود انسانی متعادل، وقتی با یک قضیه بدیهی مواجه می‌شود، محال است از تصدیق آن خودداری کند؛ بنابراین بدهت، واجد خصلتی دوگانه است: هم واجد درخشندگی آشکار است و هم آدیان به طور تجربی مایل‌اند آن را بپذیرند یا به آن اعتقاد بورزند و شاید هر دو، یک چیز باشد.

ب) خطاناپذیری: اعتقادات خطاناپذیر، حاکی از تجربیات بی‌واسطه هر فرد هستند، نظیر من احساس درد می‌کنم، به نظر می‌رسد چیز سفید رنگی را می‌بینم. در این قبیل تجربیات، شاید راه یافتن خطا، ممکن باشد و چه بسا نباشد؛ اما به نظر می‌رسد این قبیل

اعتقادات، تقریباً از هرگونه شکی ایمن باشند.

۱.۲.۳. دلایل وجود باورهای پایه

مبناگرایان برای اثبات وجود باورهای پایه، دلایلی ارائه کرده‌اند که به دو نمونه اشاره می‌شود: (الف) دلیل اول: احتمال و یقین؛ این دلیل را معروف‌ترین مبناگرای سنتی قرن حاضر، لوئیس ارائه کرده است. وی در عبارتی کوتاه می‌گوید: «اگر چیز یقینی وجود نداشته باشد، هیچ چیز محتمل هم وجود نخواهد داشت»؛ یعنی اگر بخواهیم معلوماتی - حتی احتمالی - داشته باشیم، باید از پیش، تعدادی اطلاع یقینی نزد ما باشد، در غیر این صورت، حتی یک فقره اطلاعی که از کمترین درجه احتمال هم برخوردار باشد، در اختیار ما نیست. این دلیل، مبتنی بر حساب احتمالات است؛ با این بیان که هرگز احتمال یک باور یا گزاره، مطلق نیست؛ بلکه با دلیل و شاهد سنجیده می‌شود. مثلاً اگر بگوییم «امروز باران می‌آید»، نمی‌توان این ادعا را مطلق در نظر گرفت؛ بلکه باید گفت، مثلاً با توجه به سردی هوا و ابری بودن آسمان و...، احتمال باران آمدن ۷۰٪ است؛ پس صحت گزاره ادعایی، منوط به صحت شواهد است. حال اگر گزاره شاهد - هوا ابری است - خود مورد تردید قرار گیرد، باید برای آن نیز شاهدهی ذکر کرد، مثلاً گفت من در آسمان ابری می‌بینم. اگر این گزاره شاهد نیز مورد تردید واقع شود و این سیر قهقراپی به هیچ گزاره معینی نرسد، ما حتی به یک فقره معرفت احتمالی هم دست نخواهیم یافت.

دلیل دوم: بطلان تسلسل؛ اگر گزاره‌ای پیش روی ما قرار گرفت، صحتش را در پرتو دیگر گزاره‌ها، اثبات می‌کنیم. اگر در صدق (الف) مردد بودیم، آن را نتیجه استدلالی قرار داده و از راه گزاره (ب)، از تردید خارج می‌شویم و اگر در (ب) تردید کردیم، به (ج) متوسل می‌شویم و... این فرآیند به چند صورت ممکن است ادامه یابد: ۱. به همان صورتی که بیان شد؛ یعنی (الف) با (ب) توجیه می‌شود و (ب) با (ج) و (ج) با (د) و... تا بی‌نهایت؛ ۲. (الف) توجیه و صدق خود را از (ب) می‌گیرد و (ب) توجیه خود را از (ج) و (ج) با (الف) توجیه می‌شود؛ ۳. (الف) با (ب) توجیه می‌شود و (ب) با (ج) و گزاره (ج)، گزاره‌ای پایه است و نیازی به توجیه ندارد. فرض اول و دوم، به ترتیب تسلسل و دور است و هر دو محال؛ بنابراین فرض سوم، معقول و مقبول است.

با روشن شدن تعریف، ملاک‌ها و دلایل اثبات وجود باورهای پایه، این نتیجه به دست می‌آید که قضیه «خدا موجود است»، باوری واقعاً پایه است؛ یعنی اعتقاد به خدا، برآیند هیچ باور دیگری نیست و درعین حال، موجه است. (فعالی، ۱۳۷۷)

به طور کلی، اعتقاد به علوم پایه، قدیمی‌ترین رأی در باب معرفت‌شناسی است. این باور، مخصوص قدما نبوده و در قرن اخیر نیز این نظریه، طرفداران زیادی دارد. فلاسفه جدید غرب، هرکدام به‌گونه‌ای از علوم پایه، تعبیر و آن را تعریف می‌کنند که در نوشتار حاضر مجالی به بررسی همه نظریات نیست؛ از این رو نظر پلانتینجا، به‌عنوان نماینده برجسته مکتب معرفت‌شناسی اصلاح‌شده که «قضیه خدا وجود دارد» را مهم‌ترین باور پایه می‌داند، به‌طور خلاصه بیان می‌شود:

۱. «حق تعالی موجود است»، یک باور پایه است؛
۲. باور پایه، یک باور عقلاً موجه است؛
۳. این قضیه، محتاج استدلال و اثبات تجربی نیست؛
۴. این قضیه، تحت شرایط خاص و برای افراد به خصوصی، پایه است؛
۵. بداهت یا خطاناپذیری، ملاک صحیحی برای باور پایه نیست؛
۶. باور پایه، به معنی قضیه لزوماً صادق یا مطابق نفس الامر نیست؛
۷. به باور پایه، یقین صد در صد وجود ندارد و قابل شک است؛
۸. قضیه «خدا موجود است»، در عرض دیگر باورهای پایه است. (مثل من درختی می‌بینم)؛

۹. در قضیه مذکور، هیچ امر خلاف عقلی وجود ندارد؛ در نتیجه این قضیه، عقلانی است؛

۱۰. ما تاکنون معیار خاصی برای تشخیص باور پایه، نیافته‌ایم.

نکته حائز اهمیت در ذکر این موارد ده‌گانه آن‌که بعضی از مطالبی که در جمع‌بندی نظر پلانتینجا آورده شده است، در متن به آن اشاره نشده است.

با توجه به مطالب و مباحثی که بیان گردید، مشخص شد که قضیه «خدا موجود است»، یک باور پایه و از مسائل اساسی فلسفه دین است. اکنون چگونگی قضیه مذکور، از نگاه کلام اسلامی بررسی می‌شود.

۲. اولیات و کلام اسلامی

مهم‌ترین مباحثی که در این قسمت به آن پرداخته می‌شود شامل اقسام علم، اقسام بدیهیات، تعریف اولیات، اقسام اولیات، معیار اولیات و... است.

۲.۱. اقسام علم:

معمولاً در یک تقسیم، علم را به حضوری و حصولی و حصولی را به تصور و تصدیق و هریک از تصور و تصدیق را به بدیهی و نظری قسمت کرده‌اند. علم حضوری نیز به بدیهی و نظری تقسیم می‌شود. به‌طورکلی معارف، عبارت از یک سلسله تصورات و تصدیقات است. این معرفت‌ها از یکدیگر جدا و بی‌ارتباط نیستند؛ بلکه مجموعه‌ای هستند که با یکدیگر پیوستگی دارند و این پیوستگی، در یک نظام طولی که از پیچیده به بسیط تحلیل می‌شوند، قابل تصویر است. همه تصورات ما به تصوراتی ساده‌تر و بدیهی و همه تصدیقات ما به تصدیقاتی واضح‌تر، منتهی می‌شوند. البته بعضی محققان، نظرات مخالفی اظهار داشته‌اند که بحث تفصیلی آن مجال دیگری می‌طلبد. (حسین زاده، ۱۳۷۶، ص ۱۲۷)

با توجه به اهمیت بدیهیات و نظر به اینکه ملاک صدق علم نظری حضوری و حصول، منتهی شدن به علم بدیهی است؛ (جوادی آملی، ۱۳۸۷ (الف)، ص ۳۹-۴۲) از این‌رو در ادامه، اقسام بدیهیات بررسی می‌شود.

۲.۲. اقسام بدیهیات

پیشینیان، بدیهیات را براساس استقرا به ۶ دسته از گزاره‌ها اختصاص داده‌اند که شامل ۱. اولیات؛ ۲. محسوسات؛ ۳. تجربیات؛ ۴. فطریات؛ ۵. متواترات و ۶. حدسیات می‌شود. (ر. ک: مظفر، بی‌تا، ص ۲۶۲؛ یزدی، ۱۳۶۳، ص ۱۰۵)

در مورد تعداد بدیهیات، بین اندیشمندان، اختلاف نظرهای فراوانی وجود دارد؛ اما همگان، اولیات را به‌عنوان «پایه شک‌ناپذیر علوم» قبول دارند.

در منطق صوری، سه شیوه قیاس، استقراء و تمثیل برای استدلال ارائه شده است. از میان شیوه‌های استدلال، قیاس و از میان قیاسات، برهان و از میان مقدمات برهان، بدیهیات و از میان بدیهیات، اولیات حرف اول را می‌زند.

۲.۳. تعریف اولیات

به طور معمول گفته می‌شود اولیات، قضایایی هستند که ضرورت صدق آن از صرف ملاحظه موضوع و محمول، آشکار شود؛ چنان‌که ابطال صدق آن، جز با استعانت از ربط دو طرف همان قضیه، ممکن نباشد و در فرضی جهل به اطراف قضیه نیز راهی برای اثبات صدق آن یافت نشود؛ اما قضایایی که ضرورت صدق آنها مورد گواهی عقل نظری است؛ یعنی عقل را از اذعان به آن گریزی نیست ولیکن این اذعان به کمک حد وسط تأمین می‌شود؛ در صورتی که حد وسط آن، بدون جستجو و حضور تفصیلی و بدون نیاز به ترتیب قیاس، مورد توجه عقل باشد؛ قضایای بدیهی غیر اولی دانسته می‌شوند که شامل محسوسات، تجربیات، فطریات و... است.

با نگاهی دقیق‌تر، برخی بزرگان فلسفه، تعریف اولیات را به فطرت، پیوند داده‌اند که در ذیل به چند دیدگاه فلسفی در این باره پرداخته می‌شود.

- ابن سینا: از نظر ابن سینا، مصداق ادراک فطری، قضایای اولی و بدیهی است که نه از حس گرفته شده‌اند و نه قابل استدلال هستند. او این قضایا را در کتاب نجات، فطری و جبلی دانسته است. (ابن سینا، ۱۳۷۹، ج ۱، ص ۱۲۲-۱۲۱)
- سهروردی: سهروردی در حکمة الاشراف (سهروردی، ۱۳۷۹، ج ۲، ص ۱۸) و ملاصدرا در اللمعات المشرقیة (شیرازی، ۱۳۶۲، ص ۳) علم را که شامل تصور و تصدیق است، به فطری که مراد بدیهی (اولی) است و غیر فطری، تقسیم کرده‌اند.
- ملاصدرا: او بر این باور است که «اولیات... در فطرت انسان نهاده شده و امکان تحصیل آنها نیست؛ زیرا بی‌اختیار در ذهن حاضرند و تحصیل حاصل، محال است...» (شیرازی، ۱۳۷۸، ص ۳۰۰) او در جای دیگری می‌گوید: «ادراکات بر دو گونه‌اند: تصورات یا تصدیقاتی که برای نفس به لحاظ فطرت حاصل است (بدیهیات)؛ و تصورات و تصدیقاتی که به اکتساب حاصل می‌گردد.» (همان، ۱۳۸۱، ج ۳، ص ۴۱۹) «بدهت، معرفت حاصل در نزد نفس، در همان بدو خلقت است، از جمله معارف عام که همگی مردم در ادراک آنها مشترک‌اند.» (همان، ص ۵۱۸)
- آیت‌الله جوادی: از منظر او، علم انسان به اولیات و بدیهیات را فطریات می‌گویند؛ زیرا وی بالفطره به آنها عالم است؛ یعنی بدون آن‌که آن‌ها را از جایی کسب کند، به آنها علم دارد. (جوادی آملی، ۱۳۸۷، ص ۱۹۶-۱۹۷) باید به این نکته مهم توجه داشت، فطرتی که

در قرآن مطرح است، غیر از فطریات و امور فطری است که در منطق، فلسفه، کلام و عرفان از آن بحث می‌شود؛ یعنی مصطلحات مختلف فطرت در سایر علوم، با آنچه در نظام فکری و عقیدتی قرآن عرضه شده، متفاوت است. (همان، ص ۱۶، ۲۴).

۲.۴. اقسام اولیات

بین اولیات نیز بعضی قضایا از اهمیت ویژه‌ای برخوردارند. قضایای اولی را به دو قسم می‌توان تقسیم کرد: «اولی درجه یک» که تمام قضایا، اعم از نظری، بدیهی غیراولی و اولی درجه دو بر آن تکیه دارند و اصولاً غیرقابل تردید بوده و اگر فرضاً کسی قادر به تردید در آن باشد - که البته نمی‌تواند - تمام قضایا، حتی اولیات درجه دو نیز مورد تردید واقع می‌شوند. «اولی درجه دو»، شامل سایر اولیات می‌شود.

در توضیح این مطلب، آن‌که برای قضایای اولی، اصل تحقق عالم خارج (رئالیسم)، امتناع اجتماع نقیضین، اصل هوهویت (هر چیز برای خودش ثابت است) و... مثال زده‌اند و مسلم است که بدون پذیرش و قبول اولیات، شک و تردید، حتی در بدیهیات هم رخنه می‌کند؛ اما بین خود این اولیات نیز بعضی نقش بنیادین دارند و تنبّه به آنها بر سایر اولیات مقدم است. حال پرسش این است که اولین اصل کدام است؟ در پاسخ باید گفت اصل واقعیت داشتن عالم، اولی درجه یک است که بدون آن، هیچ‌گونه علمی، حتی اولیات درجه دو قابل تصور نیست. صدر المتألهین، مفهوم وجود را اولین تصور بدیهی و اصل واقعیت و تحقق عالم خارج - نفی سفسطه - را اولین تصدیق بدیهی می‌داند که مقدم بر اصل هوهویت و امتناع اجتماع و ارتفاع نقیضین است. (شیرازی، ۱۳۸۱)

۲.۵. معیار اولیات

اولیات را قضایایی می‌دانند که صرف تصور موضوع و محمول برای حکم به صدق رابطه، کافی است. حداقل ۳ ملاک را برای اولی بودن، می‌توان ارائه داد:

اول: غیرقابل انکار؛ قضیه اولی - به ویژه اولی درجه یک - قضیه‌ای است که هیچ راهی برای انکار آن وجود ندارد و از انکارش، اثبات آن لازم می‌آید. البته کسی ممکن است ادعای انکار کند؛ اما با کمی دقت معلوم می‌شود که با خود همین انکار یا شک، درصدد اثبات «واقعیتی» است.

دوم: غیرقابل استدلال؛ دانش بدیهی غیراولی، دانشی است که گرچه بی نیاز از تعریف یا برهان و استدلال است؛ لیکن قابل تعریف یا قابل اقامه برهان و استدلال است؛ یعنی با فرض تردید، می توان برای آن تعریفی حقیقی یا استدلال و برهانی حقیقی تشکیل داد؛ اما تصدیق اولی، تردیدپذیر نیست و با فرض تردید و شک که فرض محال است - چون با نفی آن اثباتش لازم می آید - قابل استدلال نیست. تصدیق اولی، قضیه ای بالضروره راست است و عقل نظری در اذعان به آن مضطر است. (جوادی آملی، ۱۳۸۷، ص ۷۸)

سوم: پایه علم و یقین؛ اصل اینکه واقعیتی هست، یک قضیه فلسفی است؛ لیکن انکار این اصل، بنیاد تمام علوم را متزلزل می کند و اساساً انکار اصول اولی و بدیهی، منجر به سفسطه می گردد (جوادی آملی، ۱۳۹۰، ص ۲۴۷) و در یک کلام می توان گفت بدون اولیات، هیچ یقین، جزم و علمی باقی نمی ماند.

۲.۶. اثبات وجود اولیات

اندیشه ورزان مسلمان برای اثبات وجود بدیهیات، به براهین متعددی تمسک کرده اند که از جمله می توان به دلایل دور و تسلسل و محال بودن علم و معرفت اشاره کرد. ایشان در عین حال تصریح کرده اند که اگر کسی بدیهیات را نپذیرد، نمی توان نقطه شروعی در بحث با او داشت و در واقع استدلال هایی که او برای اثبات مواضع خود اقامه می کند، شبیهاتی در مقابل بدیهی است که باید طرد گردد و استدلال هایی که حامیان اصول بدیهی برای دیدگاه خود دارند، منتهای بیش نیست. (حسین زاده، ۱۳۷۶، ص ۱۵۲)

۲.۶.۱. تقریر دلیل دور و تسلسل

اگر تمام تصورات، نظری و کسبی باشند و به هیچ علم بدیهی منتهی نشوند، دور یا تسلسل لازم می آید و چون تالی، باطل است، پس مقدم هم چنین است.

۲.۶.۲. تقریر محال بودن علم و معرفت

برخی معتقدند استدلال از راه تسلسل، ضعیف است؛ زیرا تسلسل، شرایطی دارد که در ذهن جمع نمی شود. ابن سینا و علامه طباطبایی دلیلی دارند که از تسلسل در آن استفاده نشده؛ بلکه به عنوان معد استفاده شده است؛ یعنی گفته اند اگر گزاره ها یا تصدیقات نظری به بدیهی منتهی نشوند، تسلسل لازم می آید و با تحقق سلسله ای بی نهایت از گزاره های نظری،

هیچ تصدیقی (معرفتی) حاصل نمی‌شود.

ابوعلی سینا می‌گوید: اگر در یک فرض و حالت، بتوان تصور کرد که استحاله اجتماع نقیضین صادق نباشد، تمام قضایا در تمام فروض و حالات، مورد خدشه واقع می‌شوند؛ یعنی اگر امتناع اجتماع نقیضین به نحو «ضرورت ازلی» مورد اذعان قرار نگیرد، نه تنها هیچ قضیه‌ای را با ضرورت ازلی نمی‌توان پذیرفت؛ بلکه هیچ قضیه‌ای را با ضرورت ذاتی یا حتی به صورت قضیه ممکنه نیز نمی‌توان بیان کرد؛ بنابراین اگر در گوشه‌ای از جهان هستی، اجتماع نقیضین آسیب پیدا کند، سراسر عالم آسیب پذیر می‌شود. (جوادی آملی، ۱۳۹۰، ص ۷۵۲ و ۷۵۳)

۲.۷. نتیجه و جمع بندی بحث:

با بررسی نظر اندیشمندان پیرامون اولیات و تطبیق آن بر قضیه «خدا موجود است» به عنوان گزاره‌ای بدیهی و اولی، نتایج زیر به دست می‌آید:

- «حق تعالی موجود است» یا «اصل واقعیت، هست» یک قضیه بدیهی اولی است؛
 - این قضیه، از نوع بدیهی درجه یک است؛
 - قضیه مذکور، مرکوز در وجدان و فطرت همگان است؛
 - این قضیه، قید ضرورت ازلی دارد؛ یعنی در هیچ حال، فرض، زمان، شرایط و... قابل نقض نیست؛
 - شک و انکار این قضیه، مساوی یقین و اثبات آن است؛
 - این اصل، یک پایه صد در صد یقینی و محکم برای تمام علوم است و در عرض سایر بدیهیات یا حتی در ردیف سایر اولیات، نیست؛ بلکه پایه تمام علوم بشری است؛
 - عدم قبول این اصل، به سفسطه و نفی فلسفه منجر می‌شود؛
 - این قضیه، فوق استدلال بوده و بیان آن تفسیری و تنبیهی است، نه برهانی.
- با توجه به مطالب بیان شده در دو فصل گذشته، این نتیجه به دست آمد که قضیه «خدا موجود است» یک باور پایه و بدیهی اولی است. به منظور تبیین و تطبیق بهتر این موضوع، لازم است که تقارن‌ها و تفاوت‌های باورهای پایه و بدیهیات روشن گردد و در پایان، مهم‌ترین نقطه اشتراک آنها بررسی شود که این خود در تکمیل مکتب پلانتینجا مؤثر است.

۳. نقاط اشتراک و افتراق

بین باورهای پایه و بدیهیات (اولیات)، نقاط اشتراک و افتراقی وجود دارد که در این نوشتار به مهم‌ترین آنها اشاره می‌شود.

۳.۱. نقاط افتراق

تفاوت بین باورهای پایه و اولیات را می‌توان از دو زاویه بررسی کرد:

الف) به‌طور عام و کلی: نسبت، تجربه پذیر بودن (ابطال‌پذیری)، شخصی بودن، مناقشه‌پذیری، احتمالاً کاذب و خطاپذیر بودن و شک‌پذیری و... صفاتی است که تمامی علوم پایه را از بدیهیات جدا می‌کند.

ب) به‌طور خاص: باور پایه مبنایان با بدیهیات حکمای اسلامی، دارای نقاط افتراقی است. باور از نظر معرفت‌شناسی معاصر، به حالت درونی و روانی فرد برمی‌گردد؛ نه به عالم خارج و واقع و ضرورتاً همیشه با حقیقت و صدق مطابق نیست؛ بنابراین کاذب بودن قضیه (الف)، با اینکه من قضیه (الف) را باور دارم، قابل جمع است. (فعالی، ۱۳۷۷، ص ۱۶۴ و، ص ۲۵۰) در واقع معرفت‌شناس معاصر غربی، سر و کارش با باور شخص است و لو مطابق واقع نباشد و توجه او منطبق بر صدق و واقعیت کار است؛ پس «باور پایه» - طبق این بیان - بار صدق و واقعیت را لزوماً با خود ندارد و آنچه برای معرفت‌شناس معاصر مهم است، مقام توجیه و اثبات باورها است، نه مقام ثبوت و واقعیت خارجی. (همان، ص ۲۰۷) از اینجاست که نخستین شکاف شکاکیت و نسبی‌گرایی در بنیان معرفت، رخ می‌نماید. از نظر حکمای اسلام، بدیهیات به هیچ وجه به معنای باور و نظر فرد - ولو مخالف واقع - نیست و اصولاً بدیهیات، ناظر به عالم واقع و صدق‌اند، نه ظن و گمان فرد.

۳.۲. نقاط اشتراک

تقارن مبنایان گروهی اصلاح‌شده و کلام اسلامی در موضوع اثبات وجود حق تعالی، به‌قرار زیر است:

- قضایا و علوم در یک درجه نیستند؛ بلکه بعضی در طول بقیه قرار داشته و حالتی شبیه به پایه و اصل برای سایر علوم دارند.
- هر دو گروه، قبول دارند که باورهای پایه و بدیهیات، بی‌نیاز از برهان یا اساساً غیرقابل استدلال (اولی) هستند.

- بدیهیات و باورهای پایه، خطاناپذیر بوده و از عصمت معرفتی برخوردارند.
- بدون قضایای مذکور، راه‌گزینی از شکاکیت - ولو پیچیده - وجود ندارد.
- انسان وقتی در مقابل این نوع قضایا قرار می‌گیرد، به‌طور اضطراری و غیرارادی به صدق رابطه بین موضوع و محمول، اذعان می‌کند.
- ملاک‌هایی که برای قضایای بدیهی اولی ارائه می‌شود - یعنی غیرقابل انکار، غیرقابل استدلال و پایه علم و یقین بودن - را می‌توان با ملاک باور پایه، یعنی بدهت و خطاناپذیری، نزدیک یا حتی قابل ارجاع به هم دانست.
- «قضیه خدا موجود است»، غیرعقلانی نیست.
- قضیه «حق تعالی موجود است»، کسبی و نظری نبوده و محتاج استدلال و تجربه حسی نیست؛ در نتیجه شاید بتوان نام «فطری اولی» را بر قضیه مذکور نهاد.
- هر دو حوزه فلسفه دین و کلام اسلامی را می‌توان جزء مکتب مبنای‌گرایی دانست.
- اگر اصطلاح «قرینه» از دیدگاه تنگ «قرینه‌گرایان» معنا نشود، یعنی به حس و عقل محدود نگردد، در نتیجه حس الهی و شهود فطری نیز می‌توانند قرینه بر صحت اعتقاد به خدا باشند.

۳.۲.۱. خدا باوری فطری؛ مهم‌ترین نقطه اشتراک

ایجاد تفاهم و اشتراک بین اندیشمندان الهی، در گرو مشترکات انسانی و سرمایه‌های طبیعی بشر است. اعتقاد به وجود خدا، یک «معرفت فطری»، بدیهی اولی، دقیق، عمیق، جهانی، معقول، کاملاً منطقی و علمی است. این معرفت در صورت تبیین صحیح، می‌تواند مورد قبول مبنای‌گرایی، قرینه‌گرایی و معرفت‌شناسی اصلاح‌شده واقع شود؛ زیرا این شناخت شهودی به خدا، بر اساس قضیه اولی بدیهی علم منطقی، شکل گرفته است و در نتیجه پایه و مبنای صحت علوم نظری، نخستین قضیه فلسفی، معقول و غیرقابل انکار، فراتر از استدلال و دارای قرینه است.

«معرفت فطری اولی»، می‌تواند میان حس الهی کالوین، باور پایه پلانتینجا، مبنای‌گرایی و قرینه‌گرایی را تجمیع نماید. تبیین «نظریه فطرت» که توسط اندیشمندانی، مثل آیت‌الله شاه‌آبادی، امام خمینی، استاد مطهری و آیت‌الله جوادی آملی، تدوین و تشریح شده است،

در تکمیل مکتب پلانتینجا، بسیار ارزشمند است. بررسی تفصیلی این نظریه، مجالی واسع می‌طلبد؛ اما به طور خلاصه می‌توان گفت فطرت، دارای دو بُعد بینش و گرایش است. در بُعد بینش، از نظر آیت‌الله جوادی آملی، علم انسان به اولیات و بدیهیات، فطریات نام دارد؛ زیرا انسان بالفطره به آنها عالم است و بدون آن که آنها را از جایی کسب کند به آنها علم دارد. ایشان معتقد است، فطرتی که در قرآن مطرح است غیر از فطریات و امور فطری است که در منطق و فلسفه از آن بحث می‌شود. فطرت، یعنی سرشت ویژه و آفرینش خاصی که غیر از طبیعت و غریزه است. طبیعت در همه جمادات و گیاهان یافت می‌شود. غریزه، چیزی است که در انسان و حیوان مشترک است؛ اما فطرت، ویژگی خاص انسان و همان بینش و گرایش نسبت به هستی محض و کمال نامحدود است. در واقع فصل اخیر انسان را همین مطلق خواهی و مطلق بینی او تشکیل می‌دهد.

بینش یا معرفت شهودی نسبت به هستی محض و کمال نامحدود و عشق و گرایش نامحدود به او (فطرت)، معمولاً در حال عادی، ناآگاهانه یا نیمه‌آگاهانه است و در لحظه اضطرار، به صورت برطرف شدن پرده‌های پندار و از بین رفتن علت‌های صوری، شکوفا و هویدا می‌شود؛ یعنی انسان بالفطره به سوی حقیقت ضروری ازلی، متوجه است و با شهود، آن را می‌یابد و از این رهگذر، تفاوت انسان با دیگر جانداران، در میزان این مشهود باز شناخته می‌شود.^۱ مفسر گران‌قدر، آیت‌الله جوادی، با توجه به مقوله فطرت، تعریفی نو از انسان ارائه کرده و می‌نویسد:

«طبق نظر قرآن، حدّ نهایی انسان که فصل اخیر او است «حی مثالّه» است. جنس انسان بر اساس این تعریف، حی است که جامع حیات گیاهی، حیوانی و انسانی مصطلح (دارای نطق) است و می‌توان گفت معادل «حیوان ناطق»

۱. امور فطری، دو دسته است: بخشی به مسائل بینشی و بخشی به امور گرایشی (عملی) مرتبط است؛ چنان‌که عقل هم به دو قسم، نظری و عملی تقسیم می‌شود؛ اما باید دقت داشت که تمام اندیشه‌ها، مربوط به «عقل نظری» است، خواه معلوم آن، جزء حکمت نظری یا حکمت عملی باشد و همه اعمال و گرایش‌های صحیح مربوط به عقل عملی است. ملاک در فطری بودن بینش و ادراک هست‌ها و نیست‌ها، به اولیات حکمت نظری، یعنی «اصل واقعیت» مربوط است و ملاک در فطری بودن ادراک باید‌ها و نباید‌ها به بدیهیات حکمت عملی، یعنی اصل بدیهی «حسن عدل و قبح ظلم» مرتبط است. (ر. ک: جوادی آملی، ۱۳۷۸، ص ۳۰)

است. فصل این تعریف که فصل اخیر انسان است «تأله» می‌باشد؛ یعنی خداخواهی مسبوق به خداشناسی و ذوب شدن و شدت در الوهیت است.

(جوادی آملی، ۱۳۸۴، ص ۵؛ همان، ۱۳۸۷، ص ۱۹۷-۱۹۶، ۲۴)

با توجه به موضوع تسبیح موجودات «إِنَّ مِنْ شَيْءٍ إِلَّا يُسَبِّحُ بِحَمْدِهِ وَلَكِنْ لَا تَفْقَهُونَ تَسْبِيحَهُمْ» (اسراء: ۴۴) و مقوله شهادت موجودات در قیامت، «وَقَالُوا الْحُلُودُ هُمْ لَمْ يَشْهَدُوا عَلَيْنَا قَالُوا أَنْطَقَنَا اللَّهُ الَّذِي أَنْطَقَ كُلَّ شَيْءٍ» (فصلت: ۲۱) می‌توان گفت همه موجودات عالم، خدا را می‌شناسند و به او گرایش دارند. به تعبیر بوعلی، عالم بر مدار عشق (ر.ک: ابن سینا، ۱۳۸۴) می‌چرخد. ملاصدرا معتقد است هر جا وجود هست ائمه سبعة (حیات، قدرت، علم، اراده، سمع، بصر و تکلم) نیز وجود دارند (شیرازی، ۱۳۸۱، ج ۷، ص ۲۳۵)؛ در نتیجه همه موجودات، به اندازه سعه وجودی خود و مرتبه‌ای که در تشکیک وجود دارند، خداشناس و خداخواه هستند؛ اما عالی‌ترین مراتب معرفت، ویژه انسان است.

نتیجه‌گیری

مطالب این نوشتار را می‌توان در چند مورد خلاصه کرد:

۱. فلسفه دین و کلام اسلامی، از مهم‌ترین عرصه‌های دین پژوهی است؛
۲. معرفت‌شناسی اصلاح‌شده، یکی از شاخه‌های مهم فلسفه دین است؛
۳. باور پایه، موضوع اصلی معرفت‌شناسی اصلاح‌شده است؛
۴. یکی از مباحث مهم کلام و فلسفه اسلامی، اولیات است؛
۵. قضیه «خدا موجود است»، یک باور پایه و بدیهی اولی است؛ یعنی از قضایایی که نه تنها از استدلال بی‌نیاز است؛ بلکه استدلال بر آن محال بوده و اساساً خود، اولین پایه و مبنا برای تمام علوم بشری است؛
۶. به عبارت دقیق‌تر، قضیه «خدا موجود است»، فطری اولی و اولین مسئله فلسفی است؛
۷. خداباوری فطری، مهم‌ترین نقطه اشتراک فلسفه دین و کلام اسلامی است.

منابع

الف) کتب

۱. قرآن کریم.
۲. نهج البلاغه.
۳. ابن بابویه، محمد بن علی، توحید، قم: جامعه مدرسین، ۱۳۸۱ ش.
۴. ابن سینا، حسین بن عبدالله، الاشارات و التنبیها، تهران: الحیدری، ۱۳۷۹ ش.
۵. _____، رساله فی العشق، دمشق: دارالفکر، ۱۳۸۴ ش.
۶. _____، النجاه من الغرق فی بحر الضلالت، تهران: دانشگاه تهران، ۱۳۶۴ ش.
۷. ابن طاووس، علی بن موسی، اقبال الاعمال، تهران: دارالکتب الاسلامیه، بی تا.
۸. ادواردز، پل، خدا در فلسفه، دایره المعارف فلسفه، ترجمه بهاءالدین خرمشاهی، چاپ چهارم، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، ۱۳۸۸ ش.
۹. برنجکار، رضا، مبانی خداشناسی در فلسفه یونان و ادیان الهی، تهران: مؤلف، ۱۳۷۱ ش.
۱۰. پترسون، مایکل و...، عقل و اعتقاد دینی: درآمدی بر فلسفه دین، ترجمه احمد نراقی و ابراهیم سلطانی، تهران: طرح نو، ۱۳۷۶ ش.
۱۱. پلانتینجا، آلوین، فلسفه دین: خدا، اختیار و شر، ترجمه محمد سعیدی مهر، قم: موسسه فرهنگی طه، ۱۳۷۶ ش.
۱۲. جوادی آملی، عبدالله، تبیین براهین اثبات خدا (تعالی شأنه)، تهران: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، ۱۳۸۷ ش (الف).
۱۳. _____، تحریر تمهید القواعد، چاپ سوم، قم: اسراء، ۱۳۹۰ ش.
۱۴. _____، تفسیر انسان به انسان، قم: اسراء، ۱۳۸۴ ش.
۱۵. _____، حکمت نظری و عملی در نهج البلاغه، قم: اسراء، ۱۳۸۵ ش.
۱۶. _____، ریحیق مختوم (شرح اسفار)، قم: اسراء، ۱۳۷۵ ش.
۱۷. _____، سرچشمه اندیشه، قم: اسراء، ۱۳۸۶ ش.
۱۸. _____، شرح حکمت متعالیه، اسفار اربعه، چاپ اول، تهران: الزهراء (ع)، ۱۳۶۸ ش.
۱۹. _____، شریعت در آینه معرفت، چاپ ششم، قم: اسراء، ۱۳۹۰ ش.
۲۰. _____، فطرت در قرآن، قم: اسراء، ۱۳۸۷ ش (ب).

۲۱. _____، معرفت شناسی در قرآن، قم: اسراء، ۱۳۷۹ ش.
۲۲. جوادی، محسن، درآمدی بر خداشناسی فلسفی، معاونت امور اساتید و دروس معارف اسلامی، قم، ۱۳۷۵ ش.
۲۳. جمعی از اندیشمندان، احمد نراقی و ابراهیم سلطانی، کلام فلسفی، تهران: صراط، ۱۳۸۴ ش.
۲۴. حرانی، ابن شعبه، تحف العقول، قم: جامعه مدرسین، ۱۳۶۳ ش.
۲۵. حسین زاده، محمد، فلسفه دین، قم: بوستان کتاب، ۱۳۷۶ ش.
۲۶. سهروردی، شهاب الدین، مجموعه مصنفات، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، ۱۳۹۱ ش.
۲۷. شیخ مفید، محمد بن محمد، نجف: الأمالی، الحیدریه، ۱۳۶۸ ش.
۲۸. شیرازی، صدرالدین محمد بن ابراهیم، الحکمة المتعالیه فی الاسفار الاربعه، تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، ۱۳۸۱ ش.
۲۹. _____، اللغات المشرقیه فی الفنون المنطقیه (منطق نوین)، عبدالمحسن مشکوه الدینی، چاپ اول، تهران: آگاه، ۱۳۶۲ ش.
۳۰. _____، مفاتیح الغیب، بیروت: موسسه التاریخ العربی، ۱۳۷۸ ش.
۳۱. صلیبا، جمیل، فرهنگ فلسفی، منوچهر صناعی دره بیدی، تهران: حکمت، ۱۳۹۳ ش.
۳۲. فعالی، محمدتقی، درآمدی بر معرفت شناسی دینی و معاصر، قم: معاونت اساتید نهاد رهبری در دانشگاه ها، ۱۳۷۷ ش.
۳۳. فنایی، ابوالقاسم، درآمدی بر فلسفه دین و کلام جدید؛ قم: اشراق، ۱۳۷۵ ش.
۳۴. کفعمی، ابراهیم بن علی، البلد الامین و الدرع الحصین، بی جا: بی نا، بی تا.
۳۵. مطهری، مرتضی، فطرت، چاپ یازدهم، تهران: صدرا، ۱۳۷۱ ش.
۳۶. _____، مجموعه آثار، تهران: صدرا، ۱۳۷۵ ش.
۳۷. مظفر، محمدرضا، تلخیص المنطق، اکبر ترابی، قم: جامعه الزهراء علیها السلام، بی تا.
۳۸. حافظ نیا، محمدرضا، مقدمه ای بر روش تحقیق در علوم انسانی، ویرایش غلامعلی سرمد، تهران: سازمان مطالعه و تدوین کتب علوم انسانی دانشگاه ها (سمت)، ۱۳۷۷ ش.
۳۹. یزدی، مولی عبدالله، الحاشیه علی تهذیب المنطق، قم: موسسه النشر الاسلامی، ۱۳۶۳ ش.

ب) مقالات

۴۰. ستورف، ولتر، «سنت اصلاح شده»، ترجمه محمدصادق طالبی؛ هفت آسمان، ش ۷، ۱۳۷۹ ش.
۴۱. شجاع، دلبر، «معرفت شناسی اصلاح شده و مبانی معرفت شناختی آن»، رواق اندیشه، ش ۳۵، ۱۳۸۳ ش.
۴۲. عسگری سلیمانی، امیری، «پیراستگی برهان صدیقین علامه طباطبایی»، نقد و نظر، دوره ۱۲، ش ۴۸-۴۷، ۱۳۸۶ ش.
۴۳. مروارید، محمود، «باز هم برهان صدیقین علامه طباطبایی»، نقد و نظر، دوره ۱۴، ش ۵۳، ۱۳۸۸ ش.
۴۴. معلمی، حسن، «تأملی در یک برهان»، معارف عقلی، ش ۶، ۱۳۸۶ ش.

حکومت امام مهدی عجل الله تعالی فرجه الشريف از منظر علامه جوادی آملی

فاطمه صالحی^۱

چکیده

مهدویت، یکی از اعتقادات دینی مهم بشر است. عصر ظهور و حکومت مهدی موعود، از مباحث ویژه مرتبط با مهدویت است که در نوشتار حاضر، این موضوع از نگاه علامه جوادی به روش توصیفی-تحلیلی بررسی می‌شود. ایشان در آثار علمی ارزشمند خود، با بهره‌گیری از عقل، کتاب، سنت و تاریخ، مطالب مهم و روشنگری را در این باره بیان کرده است. البته در این مقاله، از منابع معتبری چون اصول کافی، کمال الدین و بحار الانوار نیز بهره گرفته‌ایم. از آنجا که مهدویت در نظر علامه، ادامه راه امامت است، ادله اثبات امامت، برای اثبات مهدویت نیز کاربرد دارد. در دیدگاه علامه، مهدی «موجود موعود»، حقیقتی است ریشه‌دار در تمام ادیان و دین مبین اسلام که آیات قرآن و نیز روایات معتبر، اشاره به حیات ایشان دارد. از دیدگاه علامه، تکمیل عقول بشر و اجرای عدالت الهی، از مهم‌ترین ویژگی‌های عصر ظهور است که بر اثر استغنائی روحی مردم حاصل می‌شود و حضرت با مدیریت در دو بُعد علمی و عملی، مدینه فاضله و حکومت مهدوی خویش را برپا می‌کند.

واژگان کلیدی: مهدویت، غیبت، ظهور، علامه جوادی آملی

۱. کارشناسی ارشد دانشکده الهیات و معارف اسلامی هدی، رشته شیعه‌شناسی، گرایش کلام.

مقدمه

اعتقاد به مهدی موعود، یکی از باورهای مسلم و عمومی مسلمانان است. پیامبر اکرم ص از ظهور و قیام قطعی فردی از خاندان خود در آینده خبر داده که نام و کنیه اش همانند اوست؛ کسی که بساط ظلم را برخواهد چید و جهان را آکنده از عدل و داد خواهد کرد. او همان حجت بن الحسن عسکری ع، دوازدهمین امام و آخرین جانشین معصوم و برحق پیامبر اکرم ص است که پس از شهادت پدر گرامی اش، عهده دار منصب امامت گشت و به دلایلی مأمور به غیبت گردید، اما همچون خورشید پس ابر، جامعه اسلامی را از انوار تابناک هدایت خود بهره مند می سازد. این باور ایمانی، نقش بسیار سازنده در حیات فردی و اجتماعی مؤمنان دارد و از این رو، بسیاری از عالمان بنام اسلامی چون علامه جوادی را در طول تاریخ بشروادار به روشنگری و پاسخ به شبهات در این زمینه کرده است. منظور از مهدویت در این تحقیق، آموزه و اعتقادی دینی بر محور فرهنگ مهدوی است که از منظر علامه جوادی، جای بحث دارد، به گونه ای که می توان براساس آن، در عرصه فردی و اجتماعی نظریه پردازی کرد.

این مقاله می کوشد، اصول علمی - عملی فرهنگ پیشرو مهدویت، یعنی اندیشه و اعتقادات، ارزش ها، هنجارها و نمادهای آن را در راستای نظرات استاد علامه جوادی، مطرح و بررسی کند.

ساختار مقاله

ظهور و قیام امام زمان که در دوره پایانی جهان رخ می دهد، سبب ساز دگرگونی های گسترده می شود و جهان را در جایگاهی شایسته و ایدئال قرار می دهد. در این فصل، به تبیین دیدگاه علامه جوادی آملی در مورد حکومت حضرت ولی عصر ع می پردازیم.

۱. ضرورت حکومت حضرت مهدی ع از دیدگاه علامه جوادی

بنابر دیدگاه علامه جوادی، بررسی احادیث امامت، گواه صادق زمامداری امامان معصوم ع است؛ یعنی امامت آنها تنها به معنای پیشوا و قدوه بودن نیست، بلکه به معنای حاکمیت بر نظام جامعه است. (عبدالله جوادی آملی، سرچشمه اندیشه، ۱۳۸۶ش، ج ۴، ص ۲۵) از نظر ایشان، انگیزه نهایی بعثت پیامبران، پیروزی دین خدا بر همه مکتب های باطل و منسوخ است: «لِيُظْهِرَهُ عَلَى الدِّينِ كُلِّهِ وَلَوْ كَرِهَ الْمُشْرِكُونَ» (توبه: ۳۳) و مهم ترین عامل تحقق چنین حکومتی

نیز رهبری انسان‌های کامل معصوم، به ویژه وجود مبارک حضرت مهدی عجل الله تعالی فرجه الشریف است. (عبدالله جوادی آملی، امام مهدی عجل الله تعالی فرجه الشریف موعود موجود، ۱۳۸۹ ش، ص ۹۴) چنان‌که بارها گفته شد، از دیدگاه علامه جوادی، نبوت و امامت، مبتنی بر مقام «خلافت الهی» است. از این رو، اوصاف حضرت حق، در انسان کامل، به عنوان آینه ظهور و تجلی می‌یابد. خلیفه‌الله، همان انسان کاملی است که او را مظهر و جامع همه اسمای الهی می‌خوانند. انسان کامل، مظهر همه اوصاف خداوند مانند علم و نیز مظهر فیض کامل خداوند است و همه مردمان و فرشتگان و جنّ و دیگر موجودات، به وساطت او فیض می‌گیرند. امروز، در سرتاسر جهان هستی، انسان کاملی جز حضرت بقیه‌الله الاعظم، مهدی منتظر عجل الله تعالی فرجه الشریف نیست؛ او که دارای مقام «خلیفه‌الله الاعظم» است. (عبدالله جوادی آملی، وحی و نبوت در قرآن، ۱۳۸۴ ش، ص ۲۳۸)

آیت‌الله جوادی آملی در توصیف این انسان کامل که خلیفه خداوند بر روی زمین است (اشاره به سوره بقره: ۳۰)، می‌فرماید:

«وجودی عنصری دارد که در عالم طبیعت است و جامعه در خدمت اویند و وجودی مثالی دارد که ملکوتیان، در مشهد و محضر اویند و وجودی جبروتی دارد که عقول عالیه در خدمت اویند و یک وجود خلافت مطلق دارد که در مشهد و محضر مستخلف عنه خود، از همه مستور و غایب است.» (عبدالله جوادی آملی، امام مهدی عجل الله تعالی فرجه الشریف موعود موجود، ۱۳۸۹ ش، ص ۱۱۰)

این انسان کامل که در دیدگاه وی، رهبری مدینه فاضله مهدوی را دارد، یعنی حضرت ولی عصر عجل الله تعالی فرجه الشریف، دو ویژگی محوری دارد: ۱. بعد علمی که رأی او بر قرآن عرضه می‌شود. ۲. بعد عملی که هوای نفس و... را تابع هدایت قرار می‌دهد. (همان، ص ۱۱۲) رهبر با دو رسالت عمده و محوری، مدینه فاضله را می‌سازد و پیشرفت و تکامل آن را مدیریت می‌کند: یک - رسالت حراست از وحی و اقامه معارف آن و دو - رسالت حراست از سلامت عقل و بصیرت بشریت. علامه، از این دو مأموریت با عنوان نخستین سرفصل‌های حکومت حق مهدوی و مبنای هندسه دولت کریمه ایشان یاد می‌کند. (همان، ص ۲۵۴)

۲. ویژگی‌های حکومت مهدوی از دیدگاه علامه جوادی

حکومت امام زمان عجل الله تعالی فرجه الشریف در حقیقت، حکومت اسلام واقعی و معارف ناب آن است. حکومتی که با امامت و رهبری جانشین تمام انبیاء و اولیاء، تصویر واقعی دین را در جامعه به نمایش

می‌گذارد و آن را به کمک یاران صالح خود، به صورت کامل اجرا می‌کند تا انسان‌ها در پرتو آن، به سعادت دنیا و آخرت رهنمون شوند. بدیهی است، چنین حکومت بی‌سابقه‌ای، ویژگی‌های منحصر به فردی دارد که باید بررسی گردد. با بررسی آثار ارزشمند علامه جوادی، به مؤلفه‌های حکومت مهدوی دست می‌یابیم که به قرار زیر است:

الف) تسلط صالحان بر زمین

علامه، ذیل آیه «وَنُرِيدُ أَنْ نَمُنَّ عَلَى الَّذِينَ اسْتُضِعُوا فِي الْأَرْضِ وَمَجْعَلُهُمْ أُتْمَةً وَمَجْعَلَهُمُ الْوَارِثِينَ» (قصص: ۵) که وجود مبارک حضرت ولی عصر عجل الله تعالی فرجه در لحظه ولادت خود خواند، معتقد است حضرت به بیان برنامه اصلاحی خویش می‌پردازد. از محتوا و پیام آیه مزبور نیز برمی‌آید که خدای سبحان، به طور تکوینی می‌خواهد مستضعفان را از چنگال ستم متکبران برهاند و آنان را وارث زمین گرداند و حکومت عدل و داد را به دستشان بسپارد و بدین سان، فرعونیان را برای همیشه از صحنه زندگی و پهنه گیتی محو کند.

انتخاب این آیه که درباره تقابل مستضعفان با مستکبران است و از زبان وجود مبارک امام عصر عجل الله تعالی فرجه تلاوت شده، چنین معنا می‌دهد که این اراده الهی به دست باکفایت آن حضرت تحقق می‌یابد. (همان، ص ۹۵)

علامه درباره این مطلب معتقد است، نقطه اوج حاکمیت صالحان مستضعف و مصداق کامل آن، دوران ظهور آن عزیز غایب از نظر، حضرت مهدی عجل الله تعالی فرجه خواهد بود. نکته اساسی میان صالحان و طالحان، در واکنش متفاوت آنها پس از رسیدن به حکومت، این است که طالحان پس از رسیدن به حکومت، در جهت فساد و افساد و به هلاکت رساندن حرث و نسل می‌کوشند، اما صالحان بنا بر آیه مد نظر، برای اقامه نماز، پرداخت زکات، اجرای امر به معروف و نهی از منکر که از ویژگی‌های بارز دین پسندیده خداست، می‌کوشند: «الَّذِينَ إِتْمَمْنَا هُمْ فِي الْأَرْضِ أَقَامُوا الصَّلَاةَ وَآتَوُا الزَّكَاةَ وَأَمَرُوا بِالْمَعْرُوفِ وَنَهَوْا عَنِ الْمُنْكَرِ وَاللَّهُ عَاقِبَةُ الْأُمُورِ» (حج: ۴۱) از نظر وی، خدای حکیم مردم را پیرو مکتبی قرار می‌دهد که از لحاظ قانون، فقه، حقوق، اخلاق و عقاید، به نصاب کمال و به حد تمام بار یافته باشد. همچنین، جامعه را مطیع رهبری می‌گرداند که از جهت علم صائب و عمل صالح، به عصمت علمی و عملی رسیده باشد و در مقام جزم علمی و عزم عملی، به دور از شک و تردید، سهو و خطا و فراموشی باشد، وگرنه

اعتراض بدانندیشان، همواره برقرار خواهد بود. انسان‌های کامل که مصداق بارز آنها اهل بیت عصمت و طهارت علیهم‌السلام هستند، همانند اصل مکتب، هم کامل‌اند و هم معصوم از خطا و هم مصون از تهاجم بیگانه. (عبدالله جوادی آملی، ادب فنای مقربان، ۱۳۸۸ش، ج ۴، ص ۱۰۳)

ب) نبرد با کفرپیشگان ستمگر

برنامه حضرت، ضمن بیان احکام، نبرد با کفرپیشگان ستمگر خواهد بود. وجود مبارک مهدی آل محمد علیهم‌السلام، پشت طاغوت‌ها و فرعونیان زمان خویش را خواهد شکست و جامعه خسته از ظلم و بی‌عدالتی، نور خورشید مهر و عدالت را در جمال حکومت مهدوی خواهد دید. (همان، ص ۹۶)

ج) گسترش دادن عدالت بر اثر استغنائی روحی مردم

عدل‌گستری در سراسر گیتی، در رأس برنامه‌های حکومت امام مهدی علیه‌السلام است و آن حضرت به مجرد شروع انقلاب جهانی خود، در راستای تحقق آن خواهد کوشید. علامه ضمن اینکه، کمال هر فردی را در داشتن روح مستغنی می‌داند و اینکه تمامیت جامعه نیز در گسترش ملکوت غنا و روح استغنا در همه شئون آن است، اذعان می‌دارد که مدینه فاضله و آرمان‌شهری که منتظران راستین حضرت ولی عصر علیه‌السلام در پی آن هستند، از یک سو سرشار از قسط و عدل و از سوی دیگر، لبریز از روح استغنائی مردمی است. علامه، استقلال هر ملتی را رهین استغنائی آن می‌داند؛ زیرا به عقیده او امتی که نیازمند دیگران است، نمی‌تواند از آنها مستقل و خودکفا باشد. برای بی‌نیازی از دیگران، ضمن خوداتکایی در مسائل اقتصادی، صنعتی، فرهنگی، سیاسی و مانند آن، داشتن روح و جان مستغنی از غیر خداوند لازم است؛ یعنی بشر گرچه از هر نظر حاجت‌مند است و نیازهای متراکم و روزافزون وی را نمی‌توان مهار کرد، تکیه بر قدرت غنی مطلق، مهم‌ترین عامل برای رفع نیاز است. البته اگر بتواند روح بی‌نیازی را در خود تقویت کند تا مظهر خدای غنی گردد، بسیار بهتر از آن است که محتاج باشد و نیاز خود را با وسایلی برطرف سازد. کسی که بر هوس‌ها و آرزوهای خام خود چیره شد و آنها را رها کرد، به شریف‌ترین غنا دست یافت و کسی که از آنچه در دست مردم است، ناامید شد و هرگز به آن طمع نورزید، به غنای اکبر باریافت. غرض آنکه، بی‌نیازی از چیزی، بهتر از رفع نیاز به وسیله آن چیز است. (عبدالله جوادی آملی، سروش هدایت، ج ۲، ص ۲۶۱)

همچنین، به عقیده ایشان، احادیث گرانبهایی که هندسه مدینه مهدی موعود عجل الله فرجه و ویژگی مردان آن را تصویر می‌کند، هم از عدل جامعه خبر می‌دهد و هم از غنای قلبی مردم آن، یعنی اصول قانون اساسی حکومت آن حضرت که وحیانی است، هم نوید عدل می‌دهد و هم مژده تقویت روح استغنا. (همان، ص ۲۶۳)

وی با استناد به روایتی از پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله درباره سیره و سنت امام زمان عجل الله فرجه بیان می‌کند که حضرت محمد مصطفی صلی الله علیه و آله فرمود: «وَيَمَلَأُ اللَّهُ قُلُوبَ أُمَّةٍ مُحَمَّدٍ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ غِنَى وَيَسْعُهُمْ عَدْلُهُ؛ مهدی موعود عجل الله فرجه دل‌های امت مسلمان را پر از بی‌نیازی می‌کند و گستره عدل آن حضرت به همگان می‌رسد». (محمد باقر مجلسی، بحار الانوار، ۱۴۰۳، ج ۵۱، ص ۹۲)

بنابراین، برنامه رسمی و اساس حکومت آن ذات مقدس، اجرای قسط و عدل الهی است و خداوند به دست آن حضرت زمین را از عدل و داد پر می‌کند. (عبدالله جوادی آملی، اسلام و روابط بین الملل، ۱۳۸۸ش، ص ۵۵) دلیل تشنگی جهان برای ظهور و حضور آن حضرت، تشنگی برای عدل آن امام است.

د) تکمیل عقول بشر

استاد علامه با ذکر روایتی از حضرت امیرمؤمنان علی بن ابیطالب علیه السلام، برنامه رسمی مهدی منتظر عجل الله فرجه را چنین ترسیم می‌کند:

«يُعْطِفُ الهوي علي الهدي اذا عطفوا الهدي علي الهوي وَيَعْطِفُ الرأي علي القرآن اذا عطفوا القرآن علي الرأي؛ او حضرت مهدی عجل الله فرجه خواسته‌ها را تابع هدایت وحی می‌کند؛ هنگامی که مردم هدایت را تابع هوس‌های خویش قرار می‌دهند. همچنین، در حالی که به نام تفسیر، نظریه‌های گوناگون خود را بر قرآن تحمیل می‌کنند، او نظریه‌ها و اندیشه‌ها را تابع قرآن می‌سازد». (نهج البلاغه، خطبه ۱۳۸)

به باور ایشان، هنگام ظهور خاتم‌الاصیاء، حضرت مهدی عجل الله فرجه، خُرده‌ها به اوج رشد و کمال خود می‌رسند. (عبدالله جوادی آملی، رازهای نماز، ۱۳۸۹، ص ۱۰۴) در عصر ظهور مهدی موعود عجل الله فرجه، معرفت‌های حسی و تجربی، دانش‌های ریاضی و فیزیک، برهان‌های حکمت و کلام، شناخت‌های شهودی و عرفانی، به مَلَکَه علوم و سلطان معارف، یعنی وحی قرآنی و الهام مَهْدَوی عجل الله فرجه عرضه می‌شود و افزایش یا کاهش آنها تعدیل خواهد شد؛ زیرا در عصر

طلوع آن حضرت، محبت‌های عاطل و باطل و ارادت‌های کاسد و فاسد، به حبّ صادق و بالغ، یعنی محبت خداوند سبحان و مظاهر اسمای حسناى او مبدّل خواهد شد. (عبدالله جوادی آملی، سرروش هدایت، ج ۲، ص ۲۵۴) بنابراین نظر علامه، در این حکومت، علم و قطع، جایگزین ظن می‌شود و نگاه‌ها عاقلانه می‌شود و گرایش انسان نیز گرایش عاقلانه است. در دوره ظهور، عقل مردم کامل می‌گردد که پس از این تکمیل عقول، انگیزه و اندیشه، به کلی عاقلانه می‌شود. (سخنرانی علامه جوادی آملی، روزنامه دنیای اقتصاد، اردیبهشت ۱۳۹۶، ش ۴۱۶۸)

ه) استفاده از زبان تیغ و تبلیغ

از نظر علامه، وجود گرامی حضرت ولی عصر عجل الله تعالی فرجه ذخیره عالم و عصاره خلقت است و از این رو، تحقق بخش خواسته‌ها و اهداف تمام انبیای الهی در طول تاریخ بشر خواهد بود. آنچه را انبیا علیهم السلام برای رسیدن به آن تلاش و تبلیغ کردند، به سبب آن آزار، اذیت و شکنجه دیدند و برخی هم در این راه شهید شدند، او پیروزمندانه به انجام می‌رساند. سیره مشترک همه انبیای الهی علیهم السلام این بود که برای رسیدن به اهداف رسالت خویش، از زبان تبلیغ، در شرایط عادی و زبان تیغ، در حال ضرورت بهره می‌جستند. این دو عنصر از دیدگاه وی، در برنامه حضرت ولی عصر عجل الله تعالی فرجه نیز به عنوان ادامه دهنده و مکمل اهداف رسالت مشاهده می‌شود. (عبدالله جوادی آملی، عصاره خلقت، ۱۳۸۸ ش، ص ۵۰)

این موارد، پاره‌ای از ویژگی‌های حکومت امام زمان عجل الله تعالی فرجه است که از سخنان استاد علامه استفاده شد. البته خصوصیات دیگری نیز در کتاب‌های مربوط به حضرت مهدی عجل الله تعالی فرجه اشاره شده که در کتب وی نیامده و ما هم از بیان آنها پرهیز می‌کنیم.

۳. رجعت در دوران حکومت حضرت مهدی عجل الله تعالی فرجه از دیدگاه علامه جوادی

یکی از آموزه‌های مهدویت در اندیشه شیعی، مسئله رجعت؛ یکی از اعتقادات قطعی شیعیان دوازده امامی است. دانشمندان اسلامی نیز اعتقاد به رجعت را از ویژگی‌های پیروان اهل بیت علیهم السلام می‌دانند، به گونه‌ای که گاه از شیعیان، به عنوان قائلان به رجعت یاد می‌کنند. بعضی از علما مانند مرحوم شیخ حرّ عاملی و مرحوم مجلسی، رجعت را از امور ضروری و اجماعی شیعه دانسته‌اند. (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۵۳، ص ۱۲۲) علامه جوادی نیز روایات متواتر و اجماع شیعیان را بر ضرورت و حتمی بودن رجعت می‌داند (عبدالله جوادی آملی، تفسیر تسنیم،

۱۳۸۹ش، ج ۱۰، ص ۳۲۶) تا آنجا که معتقد است منکران آن، اعتقاد به رجعت را از مختصات شیعه خوانده‌اند. (رک: محمد باقر مجلسی، بحارالانوار، ۱۴۰۳ق، ج ۵۳، ص ۳۹-۱۴۴) همچنین، او برای اثبات امکان وقوع رجعت، برخی روایات و به آیاتی از قرآن کریم استناد می‌ورزد، مانند:

۱. آیه «... ثُمَّ بَعَثْنَا كُم مِّنْ بَعْدِ مَوْتِكُمْ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ»؛ «سپس شما را پس از مرگتان

برانگیختیم، شاید سپاس بگذارید.» (بقره: ۵۶) علامه، آیه مورد نظر را یکی از شواهد تحقق رجعت می‌داند. مقصود از «بعث» در جمله (بعثناکم)، از نظر ایشان، رجعت و برگشت دادن است (به همین سبب، این آیه از ادله امکان رجعت خوانده می‌شود)؛ زیرا به عقیده وی، مادامی که اعتماد به معنای ظاهر کلمه، محذور عقلی نداشته باشد و دلیل معتبر نقلی برخلاف آن نباشد، وجهی ندارد که از معنای ظاهر کلمه رفع ید شود و شکی نیست که برگشت دادن میّت به حیات دنیایی، نه محذور عقلی دارد و نه محذور نقلی، بلکه در آیاتی همچون «فَأَمَّا تَهُ اللَّهُ مِائَةَ عَامٍ ثُمَّ بَعَثَهُ»؛ «خدا او را یکصد سال میراند سپس زنده کرد» (بقره: ۲۵۹) در قصه عَزِيز و آیه «فَقَالَ لَهُمُ اللَّهُ مُوتُوا ثُمَّ أَحْيَاهُمْ»؛ «خداوند به آنها گفت بمیرید و سپس آنها را زنده کرد» (بقره: ۲۴۳) در قصه قوم حزقیل، به وقوع آن تصریح شده است. (عبدالله جوادی آملی، تفسیر تسنیم، ۱۳۸۹ش، ج ۴، ص ۴۸۱-۴۹۹) بر این اساس، از دیدگاه علامه، احیای مرده در دنیا و بازگشت او به این نشئه، محذور عقلی ندارد و از نظر نقلی نیز منع نشده است. بنابراین، اصل رجعت فرد یا گروه به دنیا، نه ممنوع است و نه ممنوع. همچنین، درباره وقوع رجعت و تحقق آن در گذشته، وی معتقد است که عقل (یعنی دلیل عقلی) هیچ راهی برای اثبات یا منع آن ندارد. در ضمن، نقل (یعنی دلیل نقلی) ظاهر در وقوع آن است و آیه مورد بحث، گذشته از ادله نقلی دیگر، اعم از آیه یا روایت یا تاریخ، شاهد تحقق آن است. پس اصل امکان رجعت و تحقق عینی آن را دلیل نقلی برعهده دارد و وقوع آن، دلیل قطعی بر امکان آن خواهد بود و در مورد وقوع حتمی آن در آینده نیز هیچ‌گونه دلیل عقلی اقامه نشده است؛ زیرا صرف تحقق رویدادی در گذشته، دلیل حتمی بودن وقوع آن در آینده نخواهد بود. درباره امتناع وقوع آن در آینده نیز هیچ دلیل عقلی یا نقلی اقامه نشده است. (همان، ص ۵۰۰)

۲. آیه «... هَلْ يَنْظُرُونَ إِلَّا أَنْ يَأْتِيَهُمُ اللَّهُ فِي ظُلَلٍ مِنَ الْغَمَامِ وَالْمَلَائِكَةُ وَقُضِيَ الْأَمْرُ وَإِلَى اللَّهِ تُرْجَعُ الْأُمُورُ»؛ «آیا انتظار دارند که خدا و ملائکه برابرها سوار شوند و نزد آنان بیایند؟ و امر خدا به

انجام رسد، درحالی که بازگشت همه امور به جانب خدای متعالی است». (بقره: ۲۱۰)
 علامه جوادی، مفسر بزرگ قرآن کریم، این قسمت از آیه «وَالِلَّهِ تُرْجَعُ الْأُمُورُ»؛ «بازگشت همه امور به سوی خداست» را منطبق بر اشراف الساعه می‌داند. به باور ایشان، تفسیر این آیه در برخی روایات به حضرت مهدی عجل الله تعالی فرجه، نوعی تفسیر به باطن است؛ چون آیه شریفه مراتبی دارد و این روایات، مرتبه عمیق آیه را بیان کرده‌اند. (همان، ج ۱۰، ص ۳۱۹) در تفسیر باطنی آیه به رجعت، می‌توان گفت، گرچه از قرآن به تنهایی نمی‌توان به مقصود خداوند در آیات پی برد، بر اساس روایات فراوان که علامه نیز یکی از آنها را نقل می‌کند، می‌توان به مقصود پی برد: «عن موسی الحنّاط قال: سمعت أبا عبد الله ع يقول: أيام الله ثلاثة: يوم يقوم القائم عجل الله تعالی فرجه و يوم الكرة و يوم القيامة.» (محمد باقر مجلسی، بحار الانوار، ۱۴۰۳ق، ج ۵۳، ص ۶۳)

به عقیده علامه منظور از «یوم الكرة» به قرینه روایات دیگر، «روز رجعت» است، (عبدالله جوادی آملی، تفسیر تسنیم، ۱۳۸۹ش، ج ۱۰، ص ۳۲۵) چنان که امام صادق ع در تفسیر آیه «تِلْكَ إِذًا كَرَّةٌ خَاسِرَةٌ» (نازعات: ۱۲) فرمود: مراد، رجعت به دنیا است. (محمد باقر مجلسی، بحار الانوار، ۱۴۰ق، ج ۵۳، ص ۴۴ و ۴۵) همچنین، علامه جوادی به نقل از علامه طباطبایی رحمته الله در بحث روایی در ذیل آیه مد نظر، نقل می‌کند که ایشان در بحثی گسترده درباره امکان عقلی رجعت و نقل و نقد شبهات عقلی و نقلی منکران آن، در تفسیر المیزان مطالبی آورده که خلاصه آن چنین است:

«اهل بیت نبوت ع این آیه را گاهی به روز قیامت تفسیر کرده‌اند و زمانی به رجعت و گاهی به ظهور حضرت مهدی عجل الله تعالی فرجه و مانند چنین تفسیری، از ائمه اطهار ع در آیات قرآن فراوان است». (عبدالله جوادی آملی، تفسیر تسنیم، ۱۳۸۹ش، ج ۱۰، ص ۳۲۵)

۳. «الْمُتَرَالِي الَّذِينَ خَرَجُوا مِنْ دِيَارِهِمْ وَهُمْ أَلُوفٌ حَذَرَ الْمَوْتِ فَقَالَ لَهُمُ اللَّهُ مُوتُوا ثُمَّ أَحْيَاهُمْ إِنَّ اللَّهَ لَذُو فَضْلٍ عَلَى النَّاسِ وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَشْكُرُونَ»؛ «مگر داستان آنان که هزار نفر بودند و از بیم مرگ، از دیار خویش بیرون شدند، نشنیدی که خدا به ایشان گفت: بمیرید. آنگاه زنده‌شان کرد که خدا بر مردم، کریم است، ولی بیشتر مردم سپاسگزاری نمی‌کنند». (بقره: ۲۴۳)

افزون بر آیاتی که مربوط به وقوع رجعت در آینده و در دوران آخرالزمان است، در تعدادی از آیات قرآن با صراحت، سخن از زنده شدن بعضی مردگان در امت‌های پیشین و زندگی

دوباره آنها آمده است، مانند آیه‌ای که اشاره کردیم. این آیه بت بیانی صریح اعلام می‌دارد که هزاران نفر پس از مرگ زنده شده‌اند. علامه توضیح می‌دهد که در این آیه، به رسول اکرم ﷺ خطاب می‌شود که آیا با چشم دل دیدی که در گذشته، هزاران نفر از بیم مرگ با طاعون، خانه‌ها و شهر خود را رها کردند تا به مناطق امن پناه ببرند و خداوند به صورت دسته‌جمعی آنان را میراند و سپس آنها را زنده کرد تا به حیات خود ادامه دهند و بفهمند که زندگی و مرگ، تنها به فرمان خداست؛ نه به آنچه آنان می‌پنداشتند. (همان، ج ۱۱، ص ۵۳۶)

سپس می‌افزاید، میراندن و زنده کردن این گروه، تفضل خداوند بر مردم است؛ زیرا خداوند با این کار، مشکل رجعت و امکان زنده شدن پس از مرگ را برای همگان حل کرد، گرچه بیشتر انسان‌ها نعمت‌های خداوند را سپاس نمی‌گویند. (همان)

۴. «وَلَئِنْ قُتِلْتُمْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ أَوْ مُتُّمْ لَمَغْفِرَةٌ مِنَ اللَّهِ وَرَحْمَةٌ خَيْرٌ مِمَّا يَجْمَعُونَ»؛ «و اگر در راه خدا کشته شوید یا بمیرید، به یقین، آمرزش خدا و رحمت او از [همه] آنچه [آنان] جمع می‌کنند، بهتر است». (آل عمران: ۱۵۷)

علامه در تطبیق واژه «سبیل الله» بر ولایت امیرالمومنین علی علیه السلام، روایتی را از امام باقر علیه السلام نقل می‌فرماید: «دوباره آیه (اگر شما به خاطر خدا کشته شدید یا درگذشتید) پرسیده شد، گفت: جابر، آیا راه خدا را می‌دانی؟ من گفتم: نه به خدا سوگند، مگر اینکه از شما بشنوم. گفت: سبیل الله، علی و فرزندانش هستند. هرکسی که در دولت خود کشته شد، به خاطر خدا کشته شد و هیچ‌کس به جز قاتلان و مردگان، به این آیه اعتقاد ندارد...». (محمد باقر مجلسی، بحار الانوار، ج ۱۴۰۳، ص ۳۵، ۳۷۱) ایشان، همچنان با استفاده از روایت بالا معتقد است می‌توان از این حدیث دریافت که جمله «لیس من یؤمن...» در ذیل روایت، اشاره به مسئله رجعت دارد؛ یعنی آن‌که کشته شود، زنده می‌گردد تا به مرگ طبیعی بمیرد و آن‌که به مرگ طبیعی بمیرد، زنده می‌گردد تا کشته شود. (عبدالله جوادی آملی، تفسیر تسنیم، ۱۳۸۹ش، ج ۱۶، ص ۱۲۸)

الف) رجعت‌کنندگان

ابتدا باید توجه داشت که رجعت، امری عام و فراگیر نیست و طبیعی است همه انسان‌های

۱. «عن جابر عن أبي جعفر عليه السلام قال: سئل عن قول الله ﷻ: «وَلَئِنْ قُتِلْتُمْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ أَوْ مُتُّمْ» قال: أتدري يا جابر ما سبيل الله؟ فقلت: لا والله! إلا أن أسمع منك. قال: سبيل الله علي عليه السلام و ذريته عليه السلام؛ فمن قتل في ولايته قتل في سبيل الله ومن مات في ولايته مات في سبيل الله».

از دنیا رفته، باز نخواهند گشت، بلکه بنابر آیات و روایات، تنها بخشی از انسان‌ها، اعم از انسان‌های الهی و صالح و انسان‌های مجرم و ستمکار، رجعت خواهند کرد. بنابر قول مشهور، رجعت، به کسانی اختصاص دارد که یا از مؤمنان خالص و یا از کافران خالص بوده‌اند. احادیث فراوانی از رجعت انبیاء، اولیای خدا به ویژه امام حسین، امام علی و اهل بیت علیهم السلام به هنگام ظهور امام مهدی عجل الله تعالی فرجه سخن گفته‌اند. در برخی احادیث، به رجعت شماری از اصحاب خاص پیامبر صلی الله علیه و آله و امام علی علیه السلام اشاره شده است. بر رجعت شهدا نیز برخی احادیث تأکید دارند. در کنار اینها از رجعت کافران و منافقان مهم نیز یاد شده است و تمام این موارد را می‌توان ذیل عنوان مشهور «خالصان در کفر و ایمان» آورد. (محمد ری شهری، دانشنامه امام مهدی ۱۳۹۳، ج ۸، ص ۴۷)

نکته دیگر اینکه، در میان رجعت‌کنندگان، به چنانسان‌هایی از امت پیامبر صلی الله علیه و آله، افرادی نیز از امت‌های پیشین وجود دارند که اسامی بعضی از هر دو گروه، در احادیث آمده و علامه جوادی نیز بعضی از آنها را در آثار خود آورده است. از دیدگاه ایشان، رجعت برای همه افراد بشر نیست، بلکه رجعت، برای افراد خاصی است و این مطلب را همه روایات نقل شده در مورد رجعت ثابت می‌کنند. (عبدالله جوادی آملی، جلسه تفسیر، ۱۳۹۳) بر اساس آنچه گفته شد و با توجه به آیات و روایات بحث رجعت، می‌توان رجعت‌کنندگان از نظر علامه را به شرح زیر بیان کرد:

یک) بعضی از پیامبران و امامان

گرچه در بعضی از روایات، همه پیامبران از آدم علیه السلام تا پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله و همه یا بعضی از ائمه اطهار علیهم السلام جزو رجعت‌کنندگان خوانده شده‌اند، (محمد باقر مجلسی، بحار الانوار، ۱۴۰۳ ق، ج ۵۳، ص ۱) از میان انبیاء فقط پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله و حضرت مسیح علیه السلام و از میان ائمه، حضرت علی علیه السلام، در آثار علامه به عنوان رجعت‌کننده آمده است.

ایشان روایتی از امام صادق علیه السلام نقل می‌کند (هاشم بن سلیمان بحرانی، البرهان فی تفسیر القرآن، ج ۲، ص ۱۳۹)^۱ که بر اساس آن و با استشهاده به آیاتی، به مسئله رجعت پیامبر صلی الله علیه و آله و

۱. «عن جابرین یزید عن ابي جعفر علیه السلام قال: ليس من مؤمن إلا وله قتلة وميته فمن قتل نشر حتى يموت ومن مات نشر حتى يقتل؛ ثم تلوت علي ابي جعفر علیه السلام هذه الآية: <كُلُّ نَفْسٍ ذَائِقَةُ الْمَوْتِ> فقال: ومنشورة. قلت: قولك ومنشورة ما هو؟ قال: هكذا أنزل بها جبرئيل علي محمد صلی الله علیه و آله كل نفس ذائقة الموت ومنشورة. ثم قال: ما في هذه الأمة أحد، برّو لافاجر، إلا وينشر؛ فأما المؤمنون فينثرون إلي قرة أعينهم وأما الفجار فينثرون إلي خزي الله إياهم...».

خروج امیرمؤمنان علی علیه السلام تصریح شده است. (عبدالله جوادی آملی، تفسیر تسنیم، ۱۳۸۹ ش، ج ۱۶، ص ۵۲۸) همچنین، علامه به رجعت مسیح علیه السلام در آخرالزمان اعتقاد دارد و دلیل مدعای خویش را روایاتی به نقل از پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله قرار می دهد. (همان، ج ۱۴، ص ۴۰۸) از منظر علامه، این روایات (فضل بن حسن طبرسی، مجمع البیان فی تفسیر القرآن، ۱۳۷۹ ق، ج ۱، ص ۷۵۹) شاهد بر زنده بودن مسیح علیه السلام و هبوط و رجعتش به زمین در آخرالزمان، قبل از قیامت است. پنجاه نشانه، بعد از اثبات رجعت عیسی مسیح علیه السلام در آخرالزمان، به شبهات مربوط به رجعت حضرت عیسی علیه السلام و چگونگی حیات و موت ایشان، پاسخ می دهد.

دو - شهدا

به باور علامه، از برخی روایات چنین بر می آید که شهیدان، بار دیگر به دنیا رجعت خواهند داشت. (عبدالله جوادی آملی معاد در قرآن، ۱۳۸۸ ش، ج ۴، ص ۲۶۳) ایشان با نقل روایتی از امام باقر علیه السلام از زبان زراره می گوید:

خوش نداشتم از امام باقر علیه السلام درباره مسئله رجعت مستقیماً پرسم. آن را پنهان داشته با خود گفتم مسئله لطیف تری از او می پرسم که در ضمن آن، نیازم (رجعت) برآورده شود. پس عرض کردم: به من خبرده از کسی که کشته شده، آیا مرده است؟ فرمود: نه، مردن، مردن است و کشته شدن، کشته شدن. گفتم: کسی کشته نمی شود، جز اینکه مرده است. فرمود: گفتار خداوند، راست تر از گفتار توست. او (خداوند) میان این دو، در قرآن فرق گذاشته و فرموده است: «آیا کسی که بمیرد یا کشته شود» و فرمود: اگر بمیرد یا کشته شوید، به سوی خدا محشور خواهید شد؛ اینگونه نیست که تو می گویی ای زراره. مردن، مردن است و کشته شدن، کشته شدن. گفتم: خداوند می فرماید: «هر نفسی چشنده مرگ است.» فرمود: کسی که کشته شود، مرگ را نمی چشد. سپس فرمود: ناچار باید برگردد (رجعت) تا مرگ را بچشد. (عبد علی حویزی، تفسیر نورالثقلین، ۱۴۱۵ ق، ج ۳، ص ۴۰۳)^۲

۱. «روي عن النبي صلی الله علیه و آله أنه قال: إن عیسی بن مریم لم یمت و آتته راجع إلیکم قبل یوم القیامة».

۲. «کرهت أن أسأل أباجعفر علیه السلام عن الرجعة واستخفیت ذلك. قلت: لأسألن مسألة لطيفة أبلغ فیها حاجتی. فقلت: أخبرنی عن قتل أمات؟ قال: لا الموت موت و القتل قتل. قلت: ما أحد یقتل إلا و قد مات؟ فقال: قول الله أصدق

همچنین، امام باقر علیه السلام در روایت دیگری ضمن اینکه رجعت شهید را بیان داشته، (عبدالله جوادی آملی، معاد در قرآن، ۱۳۸۸ش، ج ۴، ص ۲۶۳) مصداق بارز «سبیل الله» را نیز چنین معرفی می‌کند:

درباره گرفتار حق تعالی و آیه «وَلَيْتُمْ قَتِلْتُمْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ أَوْ مُتُّمْ» (آل عمران: ۱۵۷) پرسیده شد. فرمود: ای جابر می‌دانی «سبیل الله» چیست؟ گفتم نه به خدا جز اینکه از شما بشنوم. فرمود: سبیل الله، علی علیه السلام و ذریه و تبار او هستند. کسی که در راه «ولایت» او کشته شود، در راه خدا شهید شده و کسی که در راه «ولایت» او بمیرد، در راه خدا مرده است. هیچ مؤمنی از این امت پیامبر صلی الله علیه و آله نیست، جز اینکه بر او یک کشته شدن و یک مردن است. کسی که کشته شود، رجعت می‌کند تا بمیرد و کسی که بمیرد، رجعت می‌کند تا شهید گردد.

(عبد علی حویزی، تفسیر نورالثقلین، ۱۴۱۵ق، ج ۱، ص ۴۰۳)^۱

سه - کافران

دسته دیگر از رجعت کنندگان از دیدگاه علامه جوادی، کافران و تبهکارانی هستند که هنوز وارد سوخت و سوز نشدند، درخواست رجعت به دنیا می‌کنند و زمانی که در چرخه سوخت و سوز قرار می‌گیرند، درخواست خروج می‌دهند. از دید ایشان، در برخی از آیات به درخواست رجوع تبهکاران اشاره شده و در برخی آیات دیگر، به درخواست خروج تبهکاران اشاره شده است به عقیده ایشان، آیه یازدهم سوره غافر درباره سخن از خروج، در زمانی است که تبهکاران و کافران، گرفتار عذاب الهی هستند. «قَالُوا رَبَّنَا آمَنَّا اِنَّنَا اِنْتَنِينَ وَ اَحْيَيْتَنَا اِنَّنَا لَمِنَ فَاعَتْرَفْنَا بِذُنُوبِنَا فَهَلْ اِلَى خُرُوجٍ مِنْ سَبِيلٍ». «در آن حال، کافران گویند: پروردگارا، تو ما را دو بار بمیراندی و باز زنده کردی (یک بار در دنیا میراندی و در قبور و عالم برزخ زنده کردی، دوم بار در قبور میراندی و به قیامت زنده کردی) تا ما به گناهان خود اعتراف کردیم. آیا اینک ما را راهی

من قولك فرق بينهما في القرآن فقال: «أَفَاتٍ مَاتَ أَوْ قُتِلَ» و قال «وَلَيْتُمْ مُتُّمْ أَوْ قَتِلْتُمْ لِأَنَّ اللَّهَ تَحْشُرُونَ» ليس كما قلت يا زواره. الموت موت و القتل قتل. قلت: فإن الله يقول: «كُلُّ نَفْسٍ ذَائِقَةُ الْمَوْتِ» قال: من قتل لم يذق الموت. ثم قال: لابد من أن يرجع حتى يذوق الموت».

۱. «سئل عن قول الله «وَلَيْتُمْ قَتِلْتُمْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ أَوْ مُتُّمْ» قال: أتدري يا جابر ما سبيل الله؟ فقلت لا والله إلا أن أسمع منك. قال سبيل الله على عليه السلام و ذريته. فمن قتل في ولايته قتل في سبيل الله و من مات في ولايته مات في سبيل الله. ليس من يؤمن من هذه الأمة إلا وله قتلة و ميتة. قال: إته من قتل ينشرحي يموت و من مات ينشرحي يقتل».

هست که از این عذاب دوزخ بیرون آییم؟» (غافر: ۱۱) همچنین، علامه، ذیل تفسیر این آیه می‌گوید بنابر عقیده برخی در مورد این آیه، «قَالُوا رَبَّنَا أَمَتَنَا اثْنَتَيْنِ وَأَحْيَيْتَنَا اثْنَتَيْنِ» شامل رجعت هم می‌شود؛ چون منظور از «اثنتین» در عبارت «ما لیس بواحد»، یعنی بیش از یکبار (ما فوق واحد)؛ البته بیشتر از یک تفسیر می‌شود که ممکن است دو یا هر عدد دیگری به غیر از یک باشد. طبق نظر علامه، چون در اینجا از عدد استفاده کرده، یعنی «اثنین» که معنایش دو است، این دلیل ندارد که موت و احیا، حصر در دو باشد و رجعت، نفی شده باشد. بلکه این دو بار احیا و اماته، در مورد کافران است و امکان دارد این احیا و اماته، در مورد افراد دیگر فرق کند. (عبدالله جوادی آملی، جلسه تفسیر، ۱۳۹۳)

ب) شبهات و دفع آنها

درباره موضوع رجعت، پرسش‌ها و ایرادهایی مطرح شده که علامه به بعضی از آنها پاسخ داده است، برای نمونه:

شبهه اول

برخی، وقوع رجعت را در آینده جایز نمی‌دانند و رجعت را معجزه و دلالت بر نبوت پیامبر می‌خوانند و معتقدند چنین کاری، فقط در عصر رسول خدا ﷺ جایز است و زمانی هم که پیامبر رحلت کرد، چون بعد از او پیامبر دیگری نیست، مجالی هم برای چنین معجزه‌ای نخواهد بود. در نظر آنان، رجوع به دنیا با اعلام به رجعت، جایز نیست؛ زیرا کسی که بداند بار دیگر به دنیا بازمی‌گردد، ممکن است اغرا شود و تن به تباهی دهد و به اتکال بر توبه بعد از رجوع مجدد، مصرانه گناه کند.

پاسخ این پندار از دیدگاه علامه جوادی، آن است که دلیل، اخص از مدعاست؛ زیرا در عصر ارتحال رسول اکرم ﷺ، همه امامان معصوم علیهم‌السلام حضور دارند و معجزه الهی، همان‌گونه که دلیل نبوت پیامبر است، آیت امامت امام معصوم علیه‌السلام خواهد بود و تحقق رجعت به عنوان معجزه امام معصوم علیه‌السلام، محذوری ندارد. همچنین، رجوع شخص به دنیا بدون اعلام، جایز است. گذشته از آنکه رجعت، مانند معاد، همگانی نیست. از این رو، گناهکار در عین اطمینان به رجوع بعضی، (فی الجملة) علم به رجوع خود (بالجملة) ندارد. پس هیچ اغرابی لازم نمی‌آید. (عبدالله جوادی آملی، تفسیر تسنیم، ۱۳۸۹ ش، ج ۴، ص ۵۰۰)

شبهه دوم

شاید گفته شود آیات معجزه حضرت مسیح علیه السلام در سوره آل عمران که ناظر به دنیاست، در وقوع این معجزه‌ها صراحت ندارد و آیات سوره مبارک مائده هم که به وقوع معجزه‌ها تصریح می‌کند، مربوط به قیامت است. بنابراین، ممکن است حضرت مسیح علیه السلام این کارها را در زمان خود نکرده باشد، بلکه هنگام «رجعت» در زمان ظهور حضرت ولی عصر علیه السلام با این معجزه‌ها بیاید. (همان، ج ۱۴، ص ۳۳۳)

علامه جوادی در پاسخ، چنین می‌فرماید:

در پاسخ باید گفت قرآن کریم، حضرت مسیح علیه السلام را هنگامی که به رسالت مأموریت یافت، با این اوصاف معرفی فرمود و خدای سبحان نیز در قیامت، درحالی که او را رسول بنی اسرائیل می‌نامد، به این ویژگی‌ها می‌ستاید؛ اما در «رجعت» وقتی حضرت عیسی علیه السلام ظهور می‌کند، جزو امت حضرت ولی عصر علیه السلام خواهد بود، نه رسول خدا به سوی بنی اسرائیل؛ یعنی رجعت ایشان، برای ایفای رسالت و به عنوان پیامبری اولوالعزم نیست، بلکه از معاونان حضرت حجت علیه السلام به شمار می‌آیند. (همان)

شبهه سوم

آیا عیسی مسیح علیه السلام اکنون زنده است و هنگام رجعت ظهور می‌کند و به شهادت می‌رسد یا ارتحال می‌کند و یا تاکنون رحلت کرده است؟

استاد جوادی ابتدا برای این پرسش، پاسخ علامه طباطبای رحمته الله علیه را بیان می‌کند و معتقد است، رأی استاد علامه طباطبایی رحمته الله علیه این است که چون توفی، هم در خواب به کار رفته و هم در موت، ظهوری در موت ندارد. باید توجه داشت که کلمه «متوفی» مشتق است و مشتق، ظهور در متلبس دارد و نسبت به کسی که از قبل دارای وصف بود و هم اکنون متلبس به آن نیست، محل اختلاف است که کاربرد مشتق در آن مجاز است و بدون قرینه به کار نمی‌رود یا حقیقت است و نیازی به قرینه ندارد. ظاهر آیه مربوط به گذشته نیست، برای اینکه با عیسای زنده سخن می‌گویید، ولی گویا زمان حال است؛ یعنی در این زمان متصل به حال سخن، من تو را توفی می‌کنم. بنابراین، شاید ظهورش در موت، به اندازه استدلال

و استظهار کافی باشد. «إِنِّي مُتَوَقِّئُكَ»، یعنی روح را قبض می‌کنم، (محمد حسین طباطبایی، ترجمه تفسیر المیزان، ۱۳۷۵، ج ۳، ص ۲۳۹) همانند قبض ارواح دیگر انسان‌ها «اللَّهُ يَتَوَقَّى الْأَنْفُسَ حِينَ مَوْتِهَا». (انعام: ۶۰) همچنين، علامه ذیل آیه شریفه «وَقَوْلِهِمْ إِنَّا قَتَلْنَا الْمَسِيحَ عِيسَى ابْنَ مَرْيَمَ رَسُولَ اللَّهِ وَمَا قَتَلُوهُ وَمَا صَلَبُوهُ وَلَكِنْ شُبِّهَ لَهُمْ وَإِنَّ الَّذِينَ اخْتَلَفُوا فِيهِ لَفِي شَكٍّ مِنْهُ مَا لَهُمْ بِهِ مِنْ عِلْمٍ إِلَّا اتِّبَاعَ الظُّلْمِ وَمَا قَتَلُوهُ يَقِينًا * بَلْ رَفَعَهُ اللَّهُ إِلَيْهِ وَكَانَ اللَّهُ عَزِيزًا حَكِيمًا» (انعام: ۱۵۷ و ۱۵۸)، معتقد است (عبدالله جوادی آملی، معاد در قرآن، ۱۳۸۸ ش، ج ۴، ص ۲۴۰) که علامه طباطبایی رحمته از آیه «بَلْ رَفَعَهُ اللَّهُ إِلَيْهِ» نتیجه می‌گیرد که «رفع»، هم با قتل می‌سازد و هم با مرگ طبیعی. پس این رفع، نوعی نجات بخشی بوده و خدا بدین وسیله عیسی علیه السلام را خلاص کرده است. حال فرق نمی‌کند که پس از خلاصی از دشمن، به مرگ طبیعی از دنیا رفته یا زنده و باقی باشد و خدا، به گونه‌ای که ما نمی‌فهمیم، او را باقی نگه داشته باشد. همه اینها محتمل است؛ زیرا محال نیست که خدا مسیح را به گونه‌ای که بر عادت جاری ما نباشد، به سمت خود بالا برده و حفظ کرده باشد. (محمد حسین طباطبایی، ترجمه تفسیر المیزان، ۱۳۷۵، ج ۵، ص ۱۴۵)

علامه جوادی نیز به این شبهه چنین پاسخ می‌دهد:

به یقین، حضرت مسیح همانند دیگر انسان‌ها دارای مرگ است، اما درباره اینکه اکنون مرده است یا نه، شاید بتوان از آیه «إِنِّي مُتَوَقِّئُكَ» مرگ آن حضرت را استظهار کرد؛ زیرا نمی‌توان گفت: چون توفی درباره خواب هم استعمال شده، محتمل است در اینجا مراد، خواب باشد نه مرگ؛ چون توفی در هنگام خواب، اختصاص به حضرت عیسی ندارد. همچنین، توفی در مورد عیسی مسیح علیه السلام به معنای عروج نیست؛ زیرا توفی در چنین معنایی به کار نرفته است. (عبدالله جوادی آملی، سیره پیامبران در قرآن کریم، ۱۳۸۹، ج ۷، ص ۳۵۲)

نتیجه گیری

از نظر علامه، هیچ تردیدی در ظهور امام عصر علیه السلام نیست و عالم همه در انتظار فرج آن امام عزیز به سر می‌برند، چنان‌که آیات و روایات فراوانی بر این امر معتقدند. بنابراین «لِيُظْهِرَهُ عَلَى الدِّينِ كُلِّهِ وَلَوْ كَرِهَ الْمُشْرِكُونَ» آن حضرت با تأیید خاص خدا و در پرتو زمینه‌سازی معصومان پیشین که همه آنان «المستقرين في أمر الله» هستند امر خدا و دین او را اظهار و بر دیگر آرا و

مکتب‌ها برتری می‌بخشد و با رواج مکتب فکری و فرهنگی غنی و کامل، بر دیگر برنامه‌ها و خواست الهی در حق مردم توفیق یابد. امامان معصوم علیهم‌السلام با وجودشان، خردورزی و عقل‌گرایی را در مردم شکوفا و عدالت‌پروری را در جامعه محقق می‌سازند.

برای همه جهان نیز صلح و عدل فراگیر الهی پیش‌بینی شده که وجود مبارک حضرت بقیه‌الله علیه‌السلام، خاتم اوصیا و عصاره همه ذوات مقدس پیشین، عهده‌دار تأمین و اظهار آن است. علامه جوادی بر اساس روایات عترت طاهره علیهم‌السلام بر این باور است که شمس جمال مهدوی، از شهر مکه در کنار کعبه و در حالی طلوع خواهد کرد که میان رکن و مقام ایستاده و جبرئیل، مردم را به بیعت با او که همانا بیعت با خداست، فرامی‌خواند و وی نیز با فریاد «أنا بقیه‌الله» صدای مبارکش را به گوش جهانیان می‌رساند. وی معتقد است، هنگام ظهور خاتم‌الوصیاء حضرت مهدی علیه‌السلام، خردها به اوج رشد و کمال خود می‌رسند. در عصر ظهور مهدی موعود علیه‌السلام، معرفت‌های حسی و تجربی، دانش‌های ریاضی و فیزیک، برهان‌های حکمت و کلام، شناخت‌های شهودی و عرفانی، به مَلَکة علوم و سلطان معارف، یعنی وحی قرآنی و الهام مهدوی علیه‌السلام عرضه می‌شود و افزایش یا کاهش آنها تعدیل خواهد شد.

در این حکومت، علم و قطع جایگزین ظن و گمان می‌شود و نگاه‌ها عاقلانه می‌گردد و گرایش انسان نیز گرایش عاقلانه است. در دوره ظهور، عقل مردم کامل می‌شود که پس از این تکمیل عقول، انگیزه و اندیشه، به کلی عاقلانه می‌گردد. بنابراین، حضرت در وهله نخست، جامعه را عقلانی می‌کند و سپس عدل و داد را در جامعه گسترش می‌دهد. بنابراین، تکمیل عقول بشر، تسلط صالحان بر زمین، نبرد با کفرپیشگان ستمگر و اجرای عدل الهی با استفاده از زبان تبلیغ و در مواقع نیاز با استفاده از زبان تیغ، از ویژگی‌های حکومت مهدوی در دیدگاه علامه است.

منابع

۱. قرآن کریم
۲. مفاتیح الجنان
۳. بحرانی، هاشم بن سلیمان، البرهان فی تفسیر القرآن، محقق: بنیاد بعثت، مؤسسه البعثه، بی تا، بی جا، بی چا
۴. جوادی آملی، عبدالله، ادب فنای مقربان، تحقیق محمد صفایی، قم، انتشارات اسراء، ۱۳۸۸، ج ۳.
۵. _____، اسلام و روابط بین الملل، محقق سعید بند علی، قم، اسراء، ۱۳۸۸ ش.
۶. _____، امام مهدی عجل الله تعالی فرجه موجود موعود، تحقیق محمد حسن مخبر، قم، انتشارات اسراء، ۱۳۸۹.
۷. _____، تفسیر تسنیم، تحقیق حسین اشرفی و روح الله رزقی، قم، انتشارات اسراء، ۱۳۸۹ ش.
۸. _____، رازهای نماز، محقق حسین شفیعی، قم، اسراء، ۱۳۸۹ ش.
۹. _____، سرچشمه اندیشه، تحقیق عباس رحیمیان محقق، قم، انتشارات اسراء، ۱۳۸۶ ش، ج ۴.
۱۰. _____، سروش هدایت، قم، اسراء، ۱۳۸۸ ش، ج ۱.
۱۱. _____، سیره پیامبران در قرآن، محقق علی اسلامی، قم، اسراء، ۱۳۸۹ ش، ج ۷، ص ۳۵۲.
۱۲. _____، عصاره خلقت، محقق: محمد صفایی، قم، اسراء، ۱۳۸۸ ش.
۱۳. _____، معاد در قرآن، محقق علی زمانی قمشه ای، قم، اسراء، ۱۳۸۸ ش، ج ۴.
۱۴. _____، وحی و نبوت در قرآن، محقق: علی زمانی قمشه ای، قم، اسراء، ۱۳۸۴ ش.
۱۵. _____، جلسه تفسیر، پایگاه بین المللی همکاری های خبری شیعه شفقنا www.shafaqna.com، ۱۳۹۳/۱۱/۸
۱۶. حویزی، عبد علی بن جمعه، تفسیر نورالثقلین، مصحح: سید هاشم رسولی محلاتی، قم، انتشارات اسماعیلیان، ۱۴۱۵ ق.
۱۷. دنیای اقتصاد، شماره ۴۱۶۸، سخنرانی علامه جوادی در سیزدهمین همایش بین المللی دکتربین مهدویت در مدرسه علمیه امام کاظم علیه السلام در ۲۱ اردیبهشت ماه ۱۳۹۶
۱۸. ری شهری، محمد، دانشنامه امام مهدی، قم، دارالحدیث، ۱۳۹۳ ش، ج ۸.

۱۹. شریف رضی، محمد بن حسین، نهج البلاغه، محقق: صبحی صالح، قم، انتشارات دارالهجره، بی تا.
۲۰. طباطبائی، محمد حسین، ترجمه تفسیر المیزان، مترجم: محمد باقر موسوی همدانی، قم، انتشارات دفتر انتشارات اسلامی، چاپ هفتم، ۱۳۷۵.
۲۱. طبرسی، امین الاسلام ابوعلی فضل بن حسن، مجمع البیان فی تفسیر القرآن، بیروت، دار احیاء التراث العربی، ۱۳۷۹ ق.
۲۲. مجلسی، محمد باقر، بحار الانوار، بیروت، دار احیاء التراث العربی، ۱۴۰۳ ق.

معرفی انجمن علمی - پژوهشی کلام

فاطمه رئوفی تبار^۱

انجمن علمی - پژوهشی کلام اسلامی، با هدف تعمیق و توسعه مباحث کلامی، نوآوری، تقویت و گسترش روحیه نظریه پردازی در حوزه کلام و عقاید، بهره‌گیری از اساتید و متخصصان رشته مربوطه و مدیریت علمی پژوهش‌ها و ظرفیت‌های تخصصی موجود در مباحث مربوط به کلام، در تاریخ ۹۴/۱۰/۲۳ فعالیت خود را به صورت مشترک با انجمن فلسفه آغاز نمود و تا پایان سال ۹۵، دارای ۱۲۱ عضو بود. این انجمن در سال ۹۶، از انجمن فلسفه، تفکیک و به صورت مستقل، فعالیت خود را شروع نمود و تا پایان سال ۹۸، اعضای آن به ۱۳۳ عضو افزایش یافته است.

اهم فعالیت‌های انجام شده مشترک انجمن فلسفه و کلام:

- برگزاری جلسات مجمع عمومی و گردهمایی‌ها؛
- برگزاری انتخابات و تعیین نامزدها؛
- برگزاری ۲۲ جلسه شورای منتخب؛
- برگزاری ۴ جلسه راهبردی با استاد مشاور؛
- برگزاری کارگاه‌ها: کارگاه آشنایی با مفاهیم و اصطلاحات فلسفی - کلامی و کارگاه مسئله‌شناسی تخصصی کلام؛
- برگزاری نشست‌های تخصصی: «سیر تطور تشکیک در اندیشه حکمی از فارابی تا صدرا» و «نگرش جدید به سرنوشت و اختیار انسان»؛
- برگزاری جلسه با ریاست محترم جامعه الزهراء علیها السلام، جناب حجت الاسلام والمسلمین مدنی.

۱. دبیر انجمن علمی - پژوهشی کلام جامعه الزهراء علیها السلام.

اهم فعالیت‌های انجام‌شده انجمن کلام تا پایان سال ۹۸:

- برگزاری ۲۴ جلسه شورای منتخب؛
- برگزاری ۲۰ جلسه راهبردی برای برنامه‌ریزی انجمن؛
- برگزاری انتخابات انجمن علمی - پژوهشی کلام؛
- برگزاری ۱۸ محفل علمی با عنوان بررسی و مباحثه کتب کلامی، جهت پیشبرد طرح مطالعاتی؛
- برگزاری ۲ محفل علمی پیش‌نیاز کارگاه استخراج مقاله از پایان‌نامه با استاد مشاور انجمن؛
- بازدید علمی - پژوهشی از بنیاد تحقیقاتی فرهنگی امامت؛
- برگزاری نشست و کارگاه «منبع‌شناسی کلام»، استاد دکتر قاسم جوادی؛
- برگزاری کارگاه «آشنایی با نرم‌افزار پژوهیار»؛
- طرح مطالعاتی موضوع‌شناسی علم کلام از کتب متکلمان قرن‌های ۱ تا ۱۰ ه. ق؛
- برگزاری نشست تخصصی با عنوان «موضوع‌شناسی علم کلام» توسط جناب آقای دکتر احمد بهشتی‌مهر، مشاور محترم انجمن کلام و مدیر گروه رشته شیعه‌شناسی دانشگاه دولتی قم و با ارائه دو عضو فعال طرح مطالعاتی، خانم‌ها کوثر سادات هاشمی و فاطمه رئوفی تبار؛
- مشاوره حضوری و غیرحضوری پژوهشی اعضای انجمن با استاد مشاور؛
- ارائه مقالات نگارش شده، تحت نظر مشاور انجمن، برای چاپ در نشریه داخلی.

اهم فعالیت‌های انجام‌شده انجمن کلام در سال ۹۹:

- تشکیل گروه‌ها و کانال‌های مجازی انجمن، در پیام‌رسان‌های سروش و ایتا؛
- طرح مطالعاتی با محوریت دروس خارج دکتر رضا برنجکار، در موضوع رابطه شرور (کرونا) و زیست مؤمنانه؛
- گزارش نویسی اعضای طرح مطالعاتی انجمن، از سلسله جلسات رابطه شرور و زیست مؤمنانه؛
- برگزاری محفل علمی آنلاین با عنوان رابطه شرور (کرونا) و زیست مؤمنانه با حضور

- قریب به ۱۰۰ نفر از خواهران فعال در حوزه و دانشگاه با ارائه خانم‌ها فاطمه رئوفی تبار، زهرا یعقوب زاده امامی، زینب حسین زاده، فهیمه نصرالهی عمران، کوثر سادات هاشمی، شادی ورشوچی، خدیجه ساروی، مرضیه میرسپاه و فضا نوبخت؛
- برگزاری نشست علمی - پژوهشی آنلاین با موضوع بحران کرونا و الهیات رنج به همراه پرسش و پاسخ، توسط جناب آقای دکتر محمد جعفری، عضو کارگروه فلسفه دین وزارت کشور و مدیر گروه فلسفه دین مجمع عالی حکمت اسلامی؛
 - انتشار گزارش‌های مکتوب سلسله جلسات مباحث شرور (کرونا) و زیست مؤمنانه در کانال معاونت پژوهش؛
 - مشاوره آنلاین و غیرحضوری پژوهشی به اعضای انجمن، توسط مشاور، جناب آقای دکتر بهشتی مهر.
 - برگزاری سلسله کارگاه‌های آموزش عملی مقاله نویسی پیشرفته با حضور جناب آقای دکتر بهشتی مهر و گروه‌های ۴گانه پژوهشگران.

تعداد جلسات شورای منتخب	تعداد جلسات راهبردی	تعداد محفل علمی	بازدید علمی	نشست‌ها	کارگاه‌ها	انجمن
۲۲	۴			سیر تطور تشکیک در اندیشه حکمی از فارابی تا صدرا	کارگاه آشنایی با مفاهیم و اصطلاحات فلسفی کلامی	برنامه‌های مشترک فلسفه و کلام
				نشست نگرش جدید به سرنوشت و اختیار انسان		
۲۴	۲۰	۲۰	بازدید از بنیاد تحقیقاتی فرهنگی امامت	موضوع‌شناسی علم کلام	کارگاه منبع‌شناسی کلام	کلام

				منبع شناسی علم کلام	کارگاه مسئله شناسی تخصصی کلام	
۱۰ (سال ۹۹)	۲ (سال ۹۹)			بحران کرونا و الهیات رنج (آنلاین)	آشنایی با نرم افزار پژوه یار	
					سلسله جلسات درس خارج کرونا شرور و زیست مؤمنانه (مجازی)	
					سلسله کارگاه های آموزش عملی مقاله نویسی	