



فصلنامه علمی - پژوهشی فلسفه و الهیات

سال بیست و هفتم، شماره اول، بهار ۱۴۰۱

۱۰۵

صاحب امتیاز: دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم  
پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی (پژوهشکده فلسفه و کلام اسلامی)

مدیر مسئول: محمدتقی سبحانی

سر دبیر: محمدعلی مبینی

مدیر اجرایی: عیسی موسی زاده

ماداری

۱. فصلنامه نقدونظر به استناد مصوبه ۵۸۵ مورخ ۱۳۸۷/۰۶/۲۴ شورای عالی حوزه‌های علمیه و پس از ارزیابی کمیسیون نشریات علمی حوزه، با تصویب شورای اعطای مجوزها و امتیازهای علمی در جلسه مورخ ۱۳۹۲/۰۲/۳۱ حائز رتبه علمی = پژوهشی گردید.

۲. به استناد ماده واحده مصوبه جلسه ۶۲۵ مورخ ۱۳۸۷/۰۳/۲۱ شورای عالی انقلاب فرهنگی «مصوبات شورای عالی حوزه علمیه قم در خصوص اعطای امتیاز علمی، تأسیس انجمن‌های علمی، قطب‌های علمی و واحدهای پژوهشی و همچنین امتیازات کرسی‌های نظریه‌پردازی، نقد و مناظره و آزاداندیشی در حوزه، دارای اعتبار رسمی بوده و مورد امتیازات قانونی در دانشگاه‌ها و حوزه‌های علمیه می‌باشد».

فصلنامه نقدونظر در پایگاه استنادی علوم جهان اسلام (ISC)؛ بانک اطلاعات نشریات کشور (Magiran.com)؛ پایگاه مجلات تخصصی نور (Noormags.ir)؛ پایگاه استنادی سیولیکا (Civilica.com)، پرتال جامع علوم انسانی (ensani.ir)، مرکز اطلاعات علمی جهاد دانشگاهی (SID.ir)، کتابخوان همراه پژوهان (pajoohaan.ir) و پرتال نشریات دفتر تبلیغات اسلامی (http://journals.dte.ir) نمایه می‌شود.

هیئت تحریریه در اصلاح و ویرایش مقاله‌ها آزاد است. • دیدگاه‌های مطرح‌شده در مقالات صرفاً نظر نویسندگان محترم است.

نشانی: قم، پردیسان، انتهای خیابان دانشگاه، پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی - اداره نشریات

صندوق پستی: ۳۶۸۸ / ۳۷۱۸۵ تلفن: ۳۱۱۵۶۹۱۳ - ۰۲۵ \* سامانه نشریه: jpt.isca.ac.ir

رایانامه naqdvanzar1393@gmail.com

قیمت: ۳۵۰۰۰ تومان

چاپ: مؤسسه بوستان کتاب



## اعضای هیئت تحریریه

(به ترتیب الفبا)

علیرضا آل بویه

(استادیار پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی)

سیدرضا اسحاق نیا

(استادیار پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی)

رضا برنجکار

(استاد پردیس فارابی دانشگاه تهران)

محسن جوادی

(استاد دانشگاه قم)

حسن رضانی

(استادیار پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی)

محمد لگنهاوسن

(استاد مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی علیه السلام)

احمد واعظی

(استاد دانشگاه باقرالعلوم علیه السلام)



### داوران این شماره

علیرضا اسعدی، اکبر اقوام کرباسی، منصور ایمانپور، محمدصفر جبرئیلی، اصغر رضانی، سید حسن طالقانی، شهاب الدین علائی نژاد، حسین فقیه، محمدعلی مبینی، عیسی موسی زاده.

## فراخوان دعوت به همکاری

فصلنامه علمی - پژوهشی نقد و نظر با صاحب امتیازی دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم (پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی: پژوهشکده فلسفه و کلام اسلامی) به منظور بهره‌مندی از ظرفیت‌های علمی و فکری مراکز حوزوی و دانشگاهی برای تولید، توسعه و ترویج دانش در قلمرو مسائل فلسفی، کلامی و الهیاتی منتشر می‌شود. انعکاس تحقیقات نوین فلسفی و کلامی با رویکرد انتقادی و نظریه‌پردازانه از وظایف اصلی این فصلنامه به شمار می‌آید.

### اهداف فصلنامه علمی - پژوهشی نقد و نظر

۱. تعمیق و تقویت پژوهش‌های فلسفی، کلامی و الهیاتی؛
۲. شناساندن مسایل جدید در حوزه فلسفه و الهیات فلسفی و دین‌ورزی و ارائه دستاوردها و یافته‌ها و تولیدات فکری اندیشمندان و محققان حوزوی و دانشگاهی؛
۳. ارائه نقدهای عقلی و نقلی عالمانه بر آراء و انظار متفکران در حوزه‌های مختلف الهیات و فلسفه؛
۴. پاسخ‌یابی برای پرسش‌های فلسفی، کلامی و الهیاتی از منظر دینی؛
۵. عقلانی‌سازی اندیشه دینی و تعمیق آن و تلاش برای واردکردن دین در عرصه زندگی عملی و واقعی.

### اولویت‌های پژوهشی فصلنامه با رویکرد فلسفی، کلامی و الهیاتی

۱. ایده‌پردازی و ارائه نظریات جدید؛
۲. بازخوانی، تحلیل و نقد نظرات؛
۳. روش‌شناسی؛

### رویکردهای اساسی فصلنامه

۱. تمرکز محتوایی بر مباحث فلسفی، کلامی و الهیاتی؛
۲. رعایت معیارها و ضوابط علمی - پژوهشی به‌ویژه در ابعاد روشی و نظری؛
۳. پژوهش محوری با تأکید بر پژوهش‌های تحلیلی و انتقادی؛
۴. مسئله‌محوری و ایده‌پردازی.

از کلیه صاحب‌نظران، استادان و پژوهشگران علاقه‌مند دعوت می‌شود تا آثار خود را جهت بررسی و انتشار در فصلنامه علمی - پژوهشی نقد و نظر بر اساس ضوابط و شرایط مندرج در این فراخوان و رعایت شیوه‌نامه مجله مندرج در بخش راهنمای نویسندگان در سامانه نشریه، به آدرس <http://jpt.isca.ac.ir> ارسال کنند.

## راهنمای تنظیم و ارسال مقالات

### ۱. شرایط اولیه پذیرش مقاله

- ✓ نشریه نقدونظر در پذیرش یا رد و ویرایش علمی و ادبی مقالات، آزاد است.
- ✓ مقالات ارسالی به نشریه نقدونظر نباید قبلا در جای دیگری ارائه یا منتشر شده و یا همزمان جهت انتشار به نشریات دیگر ارسال شده باشند.
- ✓ با توجه به اینکه همه مقالات فارسی ابتدا در سامانه سمیم نور مشابهنویسی می‌شوند، برای تسریع در فرایند داوری بهتر است نویسندگان محترم قبل از ارسال مقاله، از اصالت مقاله خود از طریق این سامانه مطمئن شوند.
- ✓ نشریه نقدونظر از دریافت مقاله مجدد از نویسندگانی که مقاله دیگری در روند بررسی دارند و هنوز منتشر نشده، معذور است.
- ✓ مقاله در محیط Word با پسوند DOCX (با قلم Noorzar نازک ۱۳ برای متن و Times New Roman نازک ۱۰ برای انگلیسی) حروف چینی گردد.

### ۲. شرایط مقالات استخراج شده از آثار دیگر: چنانچه مقاله مستخرج از هر کدام از موارد ذیل باشد،

- نویسنده موظف است اطلاعات دقیق اثر وابسته را ذکر کند. در غیر این صورت در هر مرحله‌ای که نشریه متوجه عدم اطلاع‌رسانی نویسنده شود، مطابق مقررات برخورد می‌کند:
- **پایان‌نامه** (عنوان کامل، استاد راهنما، تاریخ دفاع، دانشگاه محل تحصیل، دانشکده، گروه تحصیلی)
- \*\*\* مقاله ارسالی از **دانشجویان (ارشد و دکتری)** به‌تنهایی قابل پذیرش نبوده و ذکر نام **استاد راهنما** الزامی می‌باشد.

○ **طرح پژوهشی** (عنوان کامل طرح، تاریخ اجرا، همکاران طرح، سازمان مربوطه)

○ **ارائه شفاهی در همایش و کنگره** (عنوان کامل همایش یا کنگره، تاریخ، سازمان مربوطه)

### ۳. روند ارسال مقاله به نشریه: نویسندگان باید فقط از طریق بخش ارسال مقاله سامانه نشریه جهت ارسال مقاله

- اقدام کنند، به مقالات ارسالی از طریق ایمیل یا ارسال نسخه چاپی ترتیب اثر داده نخواهد شد.
- ✓ برای ارسال مقاله، **نویسنده مسئول** باید ابتدا در بخش «**ارسال مقاله**» اقدام به ثبت نام در سامانه نشریه نماید.
- ✓ نویسندگان باید همه مراحل ارزیابی مقاله را صرفاً از طریق صفحه شخصی خود در سامانه مجله دنبال نمایند.

### ۴. قالب و موضوع مقالات مورد پذیرش

- نشریه نقدونظر فقط مقالاتی را که حاصل **دستاوردهای پژوهشی** نویسنده و حاوی یافته‌های جدید است را می‌پذیرد.
- نشریه از پذیرش مقالات مروری صرف، گردآوری، گزارشی و ترجمه معذور است.

### ۵. فایل‌هایی که در زمان ثبت نام نویسنده مسئول باید در سامانه بارگذاری کند:

- فایل اصلی مقاله (بدون مشخصات نویسندگان)
- فایل مشخصات نویسندگان (به زبان فارسی و انگلیسی)

○ فایل تعهدنامه (با امضای همه نویسندگان)

○ تذکر: (ارسال مقاله برای داوری، مشروط به ارسال سه فایل مذکور و ثبت صحیح اطلاعات در سامانه است).

○ تکمیل و ارسال فرم عدم تعارض منافع، توسط نویسنده مسئول الزامی می‌باشد.

**حجم مقاله: واژگان کل مقاله:** بین ۵۰۰ تا ۷۵۰۰ واژه؛ **کلیدواژه‌ها:** ۴ تا ۸ کلیدواژه؛ **چکیده:** ۱۵۰ تا ۲۰۰

واژه (چکیده باید شامل هدف، مساله یا سوال اصلی پژوهش، روش‌شناسی و نتایج مهم پژوهش باشد).

**نحوه درج مشخصات فردی نویسندگان:** نویسنده مسئول در آثاری که بیش از یک نویسنده دارند باید

حتماً مشخص باشد. عبارت (نویسنده مسئول) جلوی نام نویسنده مورد نظر درج شود. فرستنده مقاله به‌عنوان

نویسنده مسئول در نظر گرفته می‌شود و کلیه مکاتبات و اطلاع‌رسانی‌های بعدی با وی صورت می‌گیرد.

**وابستگی سازمانی نویسندگان باید دقیق و مطابق با یکی از الگوی‌های ذیل درج شود:**

۱. **اعضای هیات علمی:** رتبه علمی (مربی، استادیار، دانشیار، استاد)، گروه، دانشگاه، شهر، کشور، پست الکترونیکی سازمانی.

۲. **دانشجویان:** دانشجوی (کارشناسی، کارشناسی ارشد، دکتری) رشته تحصیلی، دانشگاه، شهر، کشور، پست الکترونیکی سازمانی.

۳. **افراد و محققان آزاد:** مقطع تحصیلی (کارشناسی، کارشناسی ارشد، دکتری) رشته تحصیلی، سازمان محل خدمت،

شهر، کشور، پست الکترونیکی سازمانی.

۴. **طلاب:** سطح (۲، ۳، ۴)، رشته تحصیلی، حوزه علمی/مدرسه علمی، شهر، کشور، پست الکترونیکی.

**ساختار مقاله:** بدنه مقاله باید به ترتیب شامل بخش‌های ذیل باشد:

۱. **عنوان؛**

۲. **چکیده فارسی** (تبیین موضوع / مساله / سوال، هدف، روش، نتایج)؛

۳. **مقدمه** (شامل تعریف مساله، پیشینه تحقیق (فارسی و انگلیسی)، اهمیت و ضرورت انجام پژوهش و دلیل

جدیدبودن موضوع مقاله)؛

۴. **بدنه اصلی** (توضیح و تحلیل مباحث)؛

۵. **نتیجه‌گیری** (بحث و تحلیل نویسنده)؛

۶. **بخش تقدیر و تشکر:** پیشنهاد می‌شود از مؤسسه‌های همکار و تأمین‌کننده اعتبار بودجه پژوهش نام برده شود. از

افراد که به نحوی در انجام پژوهش مربوطه نقش داشته، یا در تهیه و فراهم‌نمودن امکانات مورد نیاز تلاش

نموده‌اند و نیز از افرادی که به نحوی در بررسی و تنظیم مقاله زحمت کشیده‌اند، با ذکر نام، قدردانی و

سپاس‌گزاری شود. کسب مجوز از سازمان‌ها یا افرادی که نام آنها برای قدردانی ذکر می‌شوند، الزامی است؛

۷. **منابع** (منابع فارسی و غیرفارسی علاوه بر زبان اصلی، باید به زبان انگلیسی نیز ترجمه شده و با شیوه‌نامه

APA ویرایش و بعد از بخش **فهرست منابع**، ذیل عنوان **References** درج شوند).

**روش استناد دهی: APA** (درج پانویس، ارجاعات درون متن و فهرست منابع) می‌باشد که لینک

دانلود فایل آن در سامانه نشریه (راهنمای نویسندگان) موجود می‌باشد.

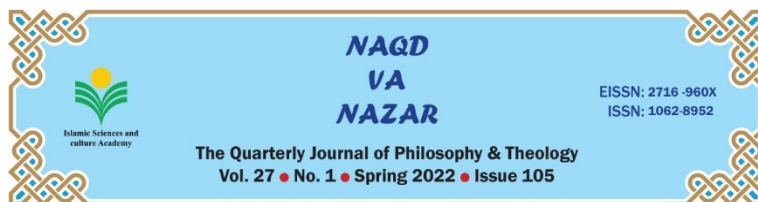
## فهرست مقالات

- ۸ بررسی اعتباری بودن علوم انسانی از منظر علامه طباطبایی  
قاسم ترخان
- ۳۳ نقلی بر سازوکار واقع‌گرایی متافیزیکی در اصول فقه امامی  
محمدحسین صفایی
- ۶۲ تخطئه، تصویب یا تلورانس؟  
تأملاتی در مبانی نظری شکیبایی دینی  
محمدحسین مظفری
- ۹۱ رویکرد وظیفه‌گرایانه به ایمان  
و واکنش‌های مختلف متکلمان امامیه تا قرن پنجم به آن  
سعیده سادات نبوی
- ۱۱۴ تحلیلی تاریخی از علم‌انگاری اراده‌ خداوند در کلام امامیه  
اکبر اقوام کرباسی
- ۱۳۹ بررسی و نقد اعتبار قاعده لطف  
سید جابر موسوی‌راد
- ۱۶۲ پژوهشی قرآنی-تفسیری در معرفی و تبیین  
تنوری توحیدبنیان تقریب  
جواد ایروانی - رضا حق‌بناه - محمدرضا انجم شعاع



نظر  
هدر

سال بیست و هشتم، شماره یکم (پیاپی ۱۰۵)، بهار ۱۴۰۱



## Research Article

# A Consideration of the Constructed Character of Human Sciences in the View of ‘Allāma Ṭabāṭabā’ī

Ghasem Tarkhan<sup>1</sup>

Received: 17/03/2021

Accepted: 27/05/2021

### Abstract

How does ‘Allāma Ṭabāṭabā’ī define human sciences? It has been claimed that he treated human sciences as constructed (*i’tibārī*) and practical sciences. In this article, I examine constructed meanings, and deploying the library method in collecting data and adopting the descriptive-analytic method in inferences, I scrutinize the above claim. I believe that ‘Allāma Ṭabāṭabā’ī does not put forward an explicit definition of human sciences. What he says in his theory of constructions (*i’tibāriyyāt*) does not have to do with sciences as systematic pieces of knowledge. Nevertheless, I seek to examine his view of whether fields of study and propositions of human sciences are real or constructed in terms of two senses of construction: the general and specific senses. A scrutiny of ‘Allāma Ṭabāṭabā’ī’s remarks suggests that there are serious challenges before any attribution of the following views to ‘Allāma Ṭabāṭabā’ī: the construction of all Western sciences, treatment of each science as a science through a compromise or agreement by experts, practical sciences not being constructed and their restriction to conventional sciences, and treatment of sciences such as ethics and law as constructed.

### Keywords

Human sciences, constructed sciences, genuine perceptions, theory of constructions, ‘Allāma Ṭabāṭabā’ī.

---

1. Associate professor, Research Institute for Islamic Culture and Thought, Qom, Iran: tarkhan@iict.ac.ir.

\* Tarkhan, G. (2022). A Consideration of the Constructed Character of Human Sciences in the View of ‘Allāma Ṭabāṭabā’ī. *Jornal of Naqd va Nazar*, 27(105). pp. 8-30. Doi: 10.22081/JPT.2021.60493.1829

Copyright © 2021, Author (s). This is an open-access article distributed under the terms of the Creative Commons Attribution-Non Commercial 4.0 International License (<http://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/>) which permits copy and redistribute the material just in noncommercial usages, provided the original work is properly cited.

## مقاله پژوهشی

# بررسی اعتباری بودن علوم انسانی از منظر علامه طباطبایی

قاسم ترخان<sup>۱</sup>

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۰/۰۳/۰۶

تاریخ دریافت: ۱۳۹۹/۱۲/۲۷

### چکیده

تعریف علامه طباطبایی از علوم انسانی چیست؟ ادعا شده است که وی علوم انسانی را همان علوم اعتباری و عملی می‌داند. نوشتار حاضر ضمن بررسی معانی اعتباری، با استفاده از روش کتابخانه‌ای در گردآوری اطلاعات و روش توصیفی-تحلیلی در استنتاج دیدگاه، ادعای یادشده را در قالب سه پرسش مورد بررسی قرار داده است. نگارنده بر این باور است که نظر علامه در تعریف علوم انسانی صریح نیست. آنچه علامه در نظریه اعتباریات آورده است ناظر به علوم به معنای آگاهی‌های نظام‌مند نیست. در عین حال تلاش شده است دیدگاه ایشان درباره حقیقی یا اعتباری بودن رشته‌های علمی و همچنین گزاره‌های علوم انسانی بر اساس دو معنای اعتباری بالمعنی الاعم و بالمعنی الاخص مورد واکاوی قرار گیرد. تدقیق در سخنان علامه طباطبایی از آن حکایت دارد که استناد دادن اموری مانند اعتباری دانستن همه علوم غربی، علم‌شدگی همه علوم به تعالیخ خبرگان، اعتباری نبودن علوم عملی و منحصر دانستن آن در علوم قراردادی و اعتباری دانستن علوم مانند اخلاق و حقوق به علامه با چالش جدی مواجه است.

### کلیدواژه‌ها

علوم انسانی، علوم اعتباری، ادراکات حقیقی، نظریه اعتباریات، علامه طباطبایی.

Tarkhan@iict.ac.ir

۱. دانشیار پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، قم، ایران.

\* ترخان، قاسم. (۱۴۰۱). بررسی اعتباری بودن علوم انسانی از منظر علامه طباطبایی. فصلنامه علمی پژوهشی نقد و

Doi: 10.22081/jpt.2021.60493.1829

نظر، ۲۷(۱۰۵)، صص ۸-۳۰.





طرح نظریه ادراکات اعتباری از سوی علامه طباطبایی سرآغاز بحث‌های متعددی در بین اندیشمندان شده است؛ از جمله این مباحث آن است که آیا مراد ایشان از علوم اعتباری همان علوم عملی است و آیا می‌توان علوم عملی را همان علوم انسانی دانست؟ با نگاهی به پیشینه این بحث در می‌یابیم که تلقی برخی از اندیشمندان آن است که ادراکات اعتباری یک تعبیر جدید از علم یا حکمت عملی نیست و اگرچه شامل احکام، اخلاق و سیاست می‌شود، اما اولاً محدود به حدود این علوم نیست و دامنه وسیع‌تری را شامل می‌شود و ثانیاً در ذیل آن مطالب اخلاق، تدبیر منزل، سیاست و ... بیان نمی‌شود. آنچه آقای طباطبایی تحت عنوان ادراکات اعتباری گفته‌اند، از سنخ علم نظری است. به عبارت دیگر، ایشان در این باب به تحقیق در منشأ و حقیقت احکام عملی پرداخته‌اند. در اینجا مراد از احکام عملی، صرف احکام اخلاقی و سیاسی نیست؛ بلکه شامل تمام احکامی می‌شود که در مقابل احکام خبری مطابق با واقع (بنا بر تعریف مقبول حکما) قرار دارند. به این ترتیب علوم شعر، بلاغت، فقه، اصول، اخلاق، سیاست و کلام اعتباری است (داوری، ۱۳۶۳، صص ۱۳۳ - ۱۳۴).

بر اساس این نگاه، علامه طباطبایی در تقسیم علم، ذکری از علم نظری و علم عملی به میان نیاورده و تقسیم جدیدی (تقسیم علم به علم و ادراک حقیقی و اعتباری) را به جای آن قرار داده است. وجه این تقسیم جدید هم آن است که علامه به سופسطائیان عصر جدید نظر داشته است که بین علم و عمل قائل به تجزیه بودند و می‌گفتند فلسفه، اخلاق، آداب و شرایع تابع مقتضیات زمان است. در فلسفه جدید، اساساً علم مطابقت با نفس الامر دانسته نمی‌شود و در این نگاه جدید، انسان دیگر صرفاً ناظر نیست؛ بلکه متصرف است. با این مبناست که علم جدید، اعّم از علم طبیعت یا علم انسانی و علم اجتماعی، به موضوع ثابت نیازی ندارد و به عالمی متعلق است که همه چیز آن در تغییر و تحوّل است و بشر هم خود در این تغییر شریک و دخیل است. در این وضع، تفکیک علم حقیقی از علم اعتباری وجهی ندارد و چنانکه می‌دانیم در دوره جدید، علم را دیگر حتی به نظری و عملی هم تقسیم نمی‌کنند.





علامه اولاً علم را به حقیقی و اعتباری تقسیم کرده‌اند که بگویند علم حقیقی و برهانی ثابت است؛ ثانیاً علم اعتباری را مشتمل بر اعتباریات ثابت و متغیر دانسته تا بگویند آنچه با مقتضیات زمان و به اختلاف شرایط جغرافیایی و اجتماعی متغیر می‌شود، بخشی از اعتباریات است و از این طریق مقدمات دفاع از فلسفه و دین را فراهم کردند. بنابراین در این نگاه اصطلاح «ادراکات اعتباری» و «اعتباریات»، در مقابل نگاه متجددان بیان شده است که همه علوم حتی طبیعی را اعتباری می‌دانستند (نک: داوری، ۱۳۶۳، صص ۱۳۳ - ۱۷۵).

از سویی دیگر، ادعا شده است نزد علامه طباطبایی علوم انسانی همان علوم عملی است که به مطالعه و کشف قوانین و قواعد کلی حاکم بر رفتارهای ارادی انسان - از آن جهت که انسانی‌اند - و روابط و نهادهای اجتماعی می‌پردازند که با توصیف و ارزیابی آن‌ها و نیز با توجه به ماهیت و خواسته‌های مادی و معنوی انسان، در نهایت تجویزاتی - اعم از تأییدی، اصلاحی و بدیع - به منظور رساندن وی به کمال و سعادت مطلوبش صادر می‌نمایند. مقصود از قواعد در این تعریف همان اعتباراتی هستند که انسان‌ها به منظور طراحی و چگونگی انجام رفتارها و روابط خود به وجود می‌آورند. قید «از آن جهت که انسانی‌اند» نیز مشخص می‌کند که بحث از رفتارهای ارادی انسان، از آن جهت که صرفاً حرکت‌هایی فیزیکی‌اند، موضوع علوم انسانی قرار نمی‌گیرند. همین‌طور عملکرد فیزیولوژیکی اعضا و جوارح بدن انسان از حیطة علوم انسانی خارج‌اند. روابط و نهادهای اجتماعی ساخته و پرداخته انسان‌ها و نتیجه زندگی اجتماعی‌اند؛ از این‌رو هرچند مستقیماً فعل انسان تلقی نمی‌شوند، نتیجه و محصول فعل انسانی و اعتبارات اجتماعی‌اند و موضوع بسیاری از پژوهش‌های علوم انسانی را تشکیل می‌دهند (ساجدی و میرنصیری، ۱۳۹۷، ج ۱، ص ۲۷۵).

از آنجا که این‌گونه از تحلیل‌ها به نحو دیگری در آثار برخی دنبال و به علامه طباطبایی نیز ارجاع داده شد، نوشتار حاضر تلاش کرده است با استفاده از روش کتابخانه‌ای در گردآوری اطلاعات و روش توصیفی-تحلیلی در استنتاج دیدگاه، اصل این ادعا را بررسی کند و نشان دهد که آیا اساساً چنین استنادهایی قابل دفاع می‌باشد و

در هر صورت، آیا علوم انسانی را باید علوم حقیقی دانست یا علوم اعتباری؟ نگارنده پس از اتمام این اثر، به نوشتاری از محقق گران‌مایه جناب یزدانی‌مقدم با عنوان فلسفه سیاسی علامه طباطبایی دست یافت که به صورت اجمال به پرسش یادشده پاسخ گفته است. ضمن استفاده از این اثر، می‌توان برخورداری از نگاه جامع و طرح دیدگاه‌های مختلف و پاسخ تفصیلی نسبت به آن‌ها و همچنین نسبت‌سنجی با هر یک از معانی اعتباری و در نهایت توجه به ابعاد دیگر این مسئله در قالب دو پرسش دیگر را از امتیازات این اثر برشمرد.

پیش از هر چیز ضروری است هرچند به اجمال تصویر روشنی از معنای اعتباری ارائه شود. برای واژه «اعتباری» چهار معنا ذکر شده است:

۱. اعتباری در مقابل اصیل که در بحث اصالت وجود و اعتباری‌بودن ماهیت مطرح است. در این کاربرد «اعتباری» چیزی است که بالعرض منشأ آثار بوده و «اصیل» چیزی است که منشأیت بالذات برای آثار داشته باشد (طباطبایی، ۱۳۸۶، ج ۴، ص ۱۰۰۷).

۲. اعتباری به معنای وجود غیر منحاز و غیر مستقل (عرض) در مقابل مقوله «جوهر». بر اساس این اصطلاح، هر وجودی که «فی‌نفسه» باشد، از سنخ وجود حقیقی است، و هر وجودی که «فی‌غیره» باشد، اعتباری است (طباطبایی، ۱۳۸۶، ج ۴، ص ۱۰۰۷).

۳. اعتباری به معنای معقولات ثانیه اعم از منطقی (مفاهیمی که عروض و اتصافشان هردو در ذهن است؛ مانند مفهوم کلی که وصف انسان قرار می‌گیرد) و فلسفی (مفاهیمی که عروض آن‌ها در ذهن و اتصافشان در خارج است؛ مانند مفهوم وحدت و وجوب و ...) (نک: طباطبایی، ۱۴۱۶ق، صص ۲۵۶-۲۵۷) در مقابل معقول اولی (ماهیت) که بر اساس این کاربرد حقیقی دانسته می‌شود؛ اگرچه ماهیات طبق معنای اولی که برای اعتباری ذکر شد، بر این اساس که منشأ آثار خارجی نیستند، اعتباری تلقی می‌شود. در این اصطلاح حتی مفهوم وجود از مفاهیم اعتباری شمرده می‌شود (نک: طباطبایی، ۱۴۱۶ق، ج ۴، صص ۹۹۹-۱۰۰۲).

د. تصوّرات و تصدیقاتی که خارج از حیطه عمل انسان تحقّق و واقعیتی ندارند و انسان آن‌ها را برای رسیدن به مطلوب و اهداف زندگی خود از مفاهیم حقیقی به عاریت



می‌گیرد؛ مانند اعتبار ریاست برای رئیس قوم که او را همچون سر در بدن در نظر می‌گیرند؛ زیرا نقش تدبیر امور مجموعه و هدایت اعضا را به آنچه باید انجام دهند، ایفا می‌کند (نک: طباطبایی، ۱۳۸۶، ج ۴، صص ۱۰۰۷ - ۱۰۱۰). از این رو در مقابل مفاهیم اعتباری در کاربرد اخیر مفاهیم ماهوی، فلسفی و منطقی قرار می‌گیرند که حقیقی دانسته می‌شوند.

آنچه در این نوشتار مورد توجه است، معنای سوم و چهارم یعنی معنای اعم و اخص اعتباری می‌باشد.

### ۱. علوم انسانی و اعتباری بودن آن

علامه طباطبایی در موارد متعددی از آثار خود از واژه حقیقی و اعتباری برای ادراکات و علوم استفاده کرده است. ایشان گاهی فلسفه را از علوم حقیقی می‌داند که بر اساس نظر شهید مطهری، این اصطلاح در مقابل علوم است که گذشتگان آن را علوم عملی می‌نامیدند؛ مانند علم اخلاق و غیره (نک: طباطبایی، ۱۳۶۴، ج ۱، ص ۴۴). بر اساس تقسیم ارسطو، علوم عملی شامل اخلاق، تدبیر منزل و سیاست مدن بوده و در مقابل علوم نظری و ابداعی قرار داشته است (نک: طباطبایی، ۱۳۶۴، ج ۱، ص ۴۸) و مقصود علامه از حقیقی بودن فلسفه آن است که فلسفه از علوم اعتباری به معنای علوم عملی نیست. از سویی دیگر، وی در جایی دیگر علم حصولی را به حقیقی و اعتباری تقسیم کرده است (طباطبایی، ۱۴۱۶ق، ص ۲۵۶). در این تقسیم اولاً خصوص تصور کلی مقسم است که از آن به معقول تعبیر می‌شود؛ و گرنه تصدیق یعنی ادراک وجود نسبت یا عدم آن، مطلقاً اعتباری می‌باشد (طباطبایی، ۱۳۸۶، ج ۴، ص ۹۹۹)؛ ثانیاً معنای سوم از معنای اعتباری در این کاربرد مراد است (معنای اعم اعتباری = اعتباری بالمعنی الاعم).

وی در مقاله ششم اصول فلسفه رئالیسم، از تقسیم ادراکات به حقیقی و اعتباری سخن گفته است (طباطبایی، ۱۳۶۴، ج ۲، صص ۱۳۸ - ۱۴۳؛ طباطبایی، ۱۳۸۶، ج ۴، ص ۱۰۰۸). بی‌گمان مقصود ایشان از اعتباری در این مباحث، معنای چهارم اعتباری (اعتباریات عملی یا اعتباریات بالمعنی الاخص) می‌باشد. در این مباحث، ادراکات حقیقی همان انکشافات و

انعکاسات ذهنی واقع و نفس الامر می‌باشد و ادراکات اعتباری فرض‌هایی هستند که ذهن به منظور رفع نیازهای حیاتی آن‌ها را ساخته و جنبه وضعی، قراردادی، فرضی و اعتباری دارند.

وی در میزان با تقسیم علوم و تصدیقات به حقیقی و اعتباری، نوع اول را تصدیقاتی می‌داند که ارتباطی به اعمال ما ندارد و تنها واقعیاتی را کشف می‌نماید؛ چه ما باشیم و اعمالی را انجام دهیم یا نه؛ مانند تصدیق به این که عدد چهار جفت است و عدد یک نصف دو است و عالم موجود است و در عالم زمین، آفتاب و ماه وجود دارد. البته این علوم و تصدیقات یا بدیهی می‌باشند و یا نظری منتهی به بدیهی. نوع دوم، علوم عملی و تصدیقات اعتباری و قراردادی است که انسان آن‌ها را برای کارهای زندگی اجتماعی وضع نموده و اعمال اختیاری خود را در ظرف اجتماع به آن تعلیل نموده و اراده خود را نیز مستند به آن می‌کند. این گونه علوم از قبیل علوم قسم اول نیستند که خارجیت داشته و ذاتاً و حقیقتاً با خارج تطبیق شوند؛ بلکه ما به آن‌ها ترتیب اثر خارجی می‌دهیم و این ترتیب اثر مانند قسم اول ذاتی نیست؛ بلکه اعتباری و قراردادی است (طباطبایی، ۱۳۹۰، ج ۸، صص ۵۳ - ۵۵).

وی در جایی دیگر توضیح می‌دهد که تصورات و تصدیقات گاهی به رفتار انسان‌ها ربطی ندارند و تنها واقعیاتی را در خارج کشف کرده، از آن‌ها خبر می‌دهند و منشأ اراده و عملی در ما نمی‌شوند و زمانی این گونه نیستند. بر این اساس، وی علوم عملی را علمی می‌داند که تنها به رفتار و وسیله به دست آوردن کمال و یا مزایای زندگی مربوط است و به کشف خارج نظر ندارد. وی می‌گوید اگر دقت کنیم متوجه می‌شویم که هیچ فعلی از افعال ما خالی از این قسم دوم ادراکات نیست. این قسم برخاسته از احساسات باطنی‌اند، احساساتی که خود آن‌ها هم مولود اقتضایی است که قوای فعاله ما و جهازات عامله ما دارند؛ مثلاً قوای گوارشی یا قوای تناسلی ما اقتضای اعمالی را دارند که می‌خواهند انجام یابد و نیز اقتضای چیزهایی را دارند که باید از خود دور کنند و این دو اقتضا باعث پیدایش صورت‌هایی از احساسات از قبیل حب و بغض، شوق و میل و رغبت می‌شود و آن گاه این صور احساس ما را وامی‌دارند تا علوم و ادراکاتی از معنای





حسن و قبح، سزاوار و غیر سزاوار، واجب و جایز و امثال آن اعتبار کنیم؛ سپس آن علوم و ادراکات را میان خود و ماده خارجی واسطه قرار دهیم و عملی را بر طبق آن انجام دهیم تا غرض ما حاصل گردد (طباطبایی، ۱۳۹۰، ج ۲، صص ۱۱۴ - ۱۱۵).

ایشان ضمن این که همه علوم حاصل شده برای انسان را به هدایت الهی می‌داند، بر این باور است که آن‌ها به حسب نوع مختلف‌اند: الف. دسته‌ای از علوم مربوط به خواص اشیای خارجی است که خداوند بشر را از طریق حس به آن هدایت می‌کند؛ ب. دسته دیگر علمی است که مربوط به اعمال آدمی می‌شود؛ این که چه اعمالی صالح و چه اعمالی فاسد و فسادانگیز است؟ چه اعمالی تقوا و چه اعمالی فجور است؟ (العلوم العملیة و هی التي تجری فیما ینبغی أن یعمل و ما لا ینبغی) و خدای سبحان آن را از طریق الهام و افکندن در دل‌ها و کوبیدن در فطرت به انسان می‌دهد؛ ج. قسم دیگر، علوم کلی و فکری چون بدیهیات عقلی است که ربطی به خواص اشیا و ربطی به اعمال خوب و بد انسان ندارد. این گونه علوم را خدای تعالی به تسخیر و اعطا به انسان می‌دهد و این تسخیر و اعطا چنان نیست که حس بتواند آن را ابطال کند و یا انسان در حالی از حالات از آن بی‌نیاز شود. البته وی دریافت درست الهامات را متوقف بر درستی و راستی علوم عقلیه کلیه (بدیهیات) و درستی علوم عقلیه را نیز متوقف بر سلامت عقل و فطرت (با تمسک به تقوای دینی)<sup>۱</sup> ارزیابی می‌کند. همچنین بر اساس این بحث، نتیجه می‌گیرد قرآن طریقه و مسلک علمایی را که همه اعتمادشان بر حس و تجربه است و احکام عقلی صرف را در بحث‌های علمی راه نمی‌دهند، به شدت تخطئه کرده است (طباطبایی، ۱۳۹۰، ج ۵، صص ۳۰۸ - ۳۱۴).

۱. وی با تقسیم عقل به نظری و عملی می‌گوید آن عقلی که انسان را به حق دعوت می‌کند عقل عملی است که به حسن و قبح حکم می‌کند و برای ما مشخص می‌کند چه عملی حسن و نیکو و چه عملی قبیح و زشت است؛ نه عقل نظری که وظیفه‌اش تشخیص حقیقت هر چیز است. عقل عملی مقدمات حکم خود را از احساسات باطنی می‌گیرد که در هر انسانی در آغاز وجودش بالفعل موجود است و احتیاج به این که فعلیت پیدا کند ندارد و این احساسات همان قوای شهویه و غضبیه است؛ و اما قوه ناطقه قدسیه در آغاز وجود انسان بالقوه است و هیچ فعلیتی ندارد. این احساسات بالفعل در انسان موجود است و نمی‌گذارد که عقل بالقوه مبدل به بالفعل گردد. از این جهت ابناى بشر نیاز به نبی دارند ... (طباطبایی، ۱۳۹۰، ج ۲، ص ۱۴۸).

آیا از این سخنان می‌توان نسبتی بین علوم اعتباری با علوم عملی و علوم انسانی برقرار کرد؟ این همان پرسش اصلی نوشتار حاضر است که می‌توان آن را به سه پرسش ارجاع داد و در باره آن بحث کرد و نظر علامه را جویا شد:

## ۲. اعتباری بودن علم به معنای آگاهی

پرسش اول آن است که آیا علوم اعتباری همان علوم عملی است که در کلام قدما آمده است و علامه نیز این علوم را علوم انسانی می‌داند؟

با دقت در آنچه از علامه نقل شد، می‌توان اذعان کرد که محل بحث ایشان در نظریه اعتباریات، یعنی آنچه در مقاله ششم اصول فلسفه رئالیسم و همچنین جلد دوم المیزان آورده است، همان معنای چهارم اعتباری است و واژه علم نیز به معنای مطلق آگاهی است نه رشته علمی. توضیح این که گاهی مقصود از علم دانشی است که مقسم علوم مختلف، چون فلسفه، ریاضیات، علوم طبیعی و علوم انسانی می‌باشد. مقصود از دانش و علم در این اصطلاح، مجموعه قضایایی است که مناسبتی میان آن‌ها در نظر گرفته شود. به این معنا از علم، اصطلاحاً دیسیپلین<sup>۱</sup> گفته می‌شود. این اصطلاح در مقابل اصطلاح دیگری از علم قرار دارد که در آن، علم به معنای دانستن است. تفاوت این دو اصطلاح (مطلق آگاهی و آگاهی نظام‌مند) را می‌توان با توجه به نکات زیر توضیح داد:

۱. دانش هویتی اجتماعی-تاریخی دارد. بنابراین ظرف مناسب آن نیز باید هویتی اجتماعی-تاریخی داشته باشد. این هویت می‌تواند کتاب، مقاله یا جلسات گفتگوی علمی باشد؛ اما دانستن هویتی شخصی دارد و بنابر مشهور میان فلاسفه، عبارت از حضور معلوم نزد عالم است.

۲. در حصول آگاهی تنها شرط، حصول صورتی از شیء در ذهن است؛ اما حصول دانش وابسته به داشتن منطقی است که آن را قابل تفاهم میان نخبگان علمی نماید.

1. discipline





۳. آگاهی‌ها از سویی مبدأ نظام‌ها و رشته‌های علمی و از سوی دیگر، حاصل آن‌هایند.

۴. آگاهی یا حصولی است یا حضوری و آگاهی حصولی از سنخ تصور و تصدیق است. در حالی که عناصر و سازه‌های بنیادین نظام علمی، گزاره‌ها و نظریه‌ها هستند. گزاره غیر از تصدیق است. تصدیق به گزاره تعلق می‌گیرد؛ اما خود آن نیست.

۵. در هویت آگاهی، کارکرد و کارآمدی لحاظ نشده است؛ بلکه تنها کافی است صورت شیء‌ای در ذهن کسی حاصل شود؛ اما در هویت دانش، کارکرد و کارآمدی لحاظ شده است.

روشن است که تقسیم علوم بر اساس موضوع علم (تقسیم علم به نظری و عملی و تقسیم علوم نظری به فلسفه، ریاضیات و طبیعیات و علوم عملی به اخلاق، تدبیر منزل و سیاست مدن) ناظر به معنای دیسپلین است؛ اما وقتی علامه طباطبایی از علوم عملی سخن می‌گوید و تعبیر علوم عملی را برای ادراکات اعتباری به کار می‌گیرد، از واژه علم، دیسپلین علمی را مراد نمی‌کند؛ بلکه مطلق آگاهی‌های انسانی را در نظر دارد؛ برای نمونه در دستگاه نظری و واژگانی علامه طباطبایی «وجوب» از علوم عملی است؛ در حالی که وجوب یک دیسپلین علمی نیست؛ بلکه یک آگاهی است. بنابراین نمی‌توان نظریه ادراکات اعتباری را به برخی دانش‌ها مانند دانش‌های سیاسی یا اجتماعی ارجاع داد و آن‌ها را اعتباری خواند و گفت از منظر علامه، اصطلاح علوم انسانی همان علوم عملی نزد پیشینیان می‌باشد یا با الهام از دستگاه واژگانی مقاله ششم و اصطلاحات و تعاریف آن، علوم غربی را «اعتباری» معرفی کرد (نک: یزدانی مقدم، زیر چاپ).

این تحلیل، نگاه علامه در باره گستره علوم انسانی را نیز با ابهام مواجه می‌کند. بلکه می‌توان گفت وی علوم عملی را از دسته علوم انسانی می‌داند؛ اما آیا وی علوم دیگری مانند فلسفه (به معنای حکمت نظری یا فلسفه اولی و الهیات که مشتمل بر گزاره‌های حقیقی است) یا کلام (که به نظر علامه بخشی از گزاره‌های حقیقی است) را که از علوم عملی به شمار نمی‌آیند، در دایره علوم انسانی می‌داند؟ اگر معیار علوم انسانی بودن را اعتباری بودن تلقی کنیم، باید فلسفه و بخشی از علم کلام از علوم انسانی خارج باشد.



البته در این باره باید بحث کرد که مقصود از حقیقی یا اعتباری بودن گزاره‌های فلسفه و کلام چیست که در ادامه بدان می‌پردازیم.

تذکر این نکته هم خالی از فایده نیست که علم به معنای دیسیپلین، شامل مسائل و مبانی ممتاز چه می‌شود؛ یعنی در برخی موارد، به دلایلی، توجیه و مبنای یک مسئله در همان علم مربوطه انجام می‌شود؛ در این صورت علوم انسانی گاهی شامل حکمت نظری می‌شود که مبنای حکمت عملی است؛ مثلاً در پاسخ به این پرسش که چرا باید به معاد ایمان آورد، استدلال می‌شود معاد حق است و باید به حق ایمان آورد و ... لذا اگر هم گفته شود علوم انسانی همان حکمت عملی است، باید این نکته را در آن لحاظ کرد.

### ۳. اعتباری بودن رشته علمی

پرسش دیگر آن است که آیا با الهام از نظریه ادراکات اعتباری علامه طباطبایی، می‌توان علوم انسانی به عنوان آگاهی نظام‌مند را اعتباری دانست؟ دانسته شد که برخی اندیشمندان نه تنها علوم انسانی، بلکه علوم طبیعی را اعتباری تلقی کرده‌اند. روشن است که این پرسش متوقف بر پذیرش اعتباری بودن گزاره‌های علوم انسانی نیست؛ زیرا حتی اگر گزاره‌ها را حقیقی بدانیم، باز جای این پرسش است که آیا اساساً به جهت این ویژگی که علم‌شدگی در گرو اعتبار است، نباید علوم انسانی را از زمره علوم اعتباری به شمار آورد؟

پاسخ به این پرسش بر اساس نکات زیر میسر است که البته برخی از آن‌ها اختصاصی به علوم انسانی ندارد و از رهگذر آن می‌توان حوزه علوم انسانی را نیز از ابهام خارج کرد:

اولاً: اگر معنای سوم از معانی اعتباری مراد باشد، مقصود از واژه حقیقی معقول اولی (مفاهیم ماهوی) در مقابل معقولات ثانیه، اعم از منطقی و فلسفی، می‌باشد. در این صورت اگر اثبات شود علوم انسانی به معنای رشته‌های علمی در این حوزه از ماهیت برخوردارند، می‌توان برای آن وجود حقیقی را قائل شد و از آن یک تعریف حقیقی نه شرح الاسمی ارائه کرد.





آنچه به عنوان پاسخ به پرسش از ماهو و چیستی علوم انسانی ابراز می‌شود، بیان‌کننده ماهیت آن علوم است؛ یعنی تبیین ماهیت علم که از «مبادی فرادانشی» است با تعریف علم و اخذ عناصر ماهیت‌ساز علوم در آن تعریف حاصل می‌شود. از این رو تعریف موضوع علم یا جزء موضوع یا جزئی ذیل آن موضوع یا عرض ذاتی موضوع (طوسی، ۱۳۷۵، ج ۱، صص ۲۹۹ و ۳۰۰) و همچنین شناخت عناصری مانند غایت و روش علم در راستای شناسایی ماهیت علم تلقی خواهند شد. منتها باید توجه داشت که اساساً سخن گفتن از ماهیت (شناخت و تبیین ذات و ماهیت) در اموری معنا دارد که از واقعیت عینی برخوردار و از امور ماهوی باشند؛ و گرنه تعاریف به منظور شناختن ماهیت ارائه نمی‌شود و صرفاً با هدف تمییز معرف از سایر مفهوم‌ها و واژه‌ها انجام خواهد شد.

درباره این که آیا علم از یک حقیقت عینی برخوردار است و از سنخ مفاهیم ماهوی می‌باشد، توجه به اصطلاح جهان‌های نخست، دوم و سوم راهگشا است. مقصود از جهان نخست، همان عالم عینی اشیای مادی و جهان واقعیات و اعیان خارجی است. جهان دوم عبارت است از عالم ذهنی عقول؛ یعنی صورتی که از اعیان خارجی در ذهن داریم. جهان سوم نیز وجود دارد که عبارت است از عالم بناها و ساخت‌های عینی که حاصل اذهان و عقول مخلوقات جاندار است؛ ولی ضرورتاً به عمد و قصد نیست؛ بلکه چون حاصل شد به استقلال از آن‌ها وجود خواهد داشت. اندیشه، هنر، علوم، زبان، اخلاق، تأسیسات اجتماعی و خلاصه تمام موارث فرهنگی تا آنجا که مکتوب و مضبوط در اعیان و اشیای جهان اول، مثل مغزهای انسانی، کتاب‌ها، ماشین‌ها، فیلم‌ها و... است در این جهان جای می‌گیرند (نک: مگی، ۱۳۵۹، صص ۷۷ - ۷۹؛ هادوی تهرانی، ۱۳۸۱، صص ۳۲۸ - ۳۲۹)؛ لذا می‌توان دانشی مانند فیزیک را به دو صورت ملاحظه کرد: یکی دانشی که شخص فیزیکدان دارد و این همان جهان دوم، یعنی عالم ذهن است و دیگری دانشی از فیزیک که به صورت عمومی درآمده است و در اسناد و مدارک مکتوب و مضبوط وجود دارد.

با این بیان، اگر مقصود از واژه علم، حضور مجرد نزد مجرد باشد (جهان دوم)

می‌توان از ماهیت آن سخن به میان آورد؛ زیرا این وجود اگرچه مجرد است؛ اما از آنجاکه محدود است و حد دارد، از ماهیت و هویت برخوردار است.

برآیند بحث‌های علامه طباطبایی در نه‌ایة الحکمة (مباحث مرحله پنجم و ششم و یازدهم و فصل سوم از مرحله دوازدهم) آن است که علم نه جوهر است و نه عرض؛ بلکه نحوه وجود و مجرد است؛ اما از آنجاکه هر وجودی مگر واجب‌الوجود و هیولی حد دارد، بالعرض یا بالتبع از ماهیت برخوردار است. در این صورت برای علم مفهوم ماهوی تصور می‌شود. این مفهوم اگرچه اعتباری به معنای اول (اعتباری در مقابل اصیل) است، اما به معنای سوم حقیقی خواهد بود.

اما اگر مقصود از آن، رشته علمی یا همان مجموعه مسائل و نظریه‌های نظام‌مند (دیسپلین) باشد که ناظر به جهان سوم است، اگرچه ایجاد یک رشته علمی به اعتبار معتبر وابسته است و از آن جهت که یک موجود عینی نیست، نمی‌توان از هویت و ماهیت آن سخن به میان آورد، اما از آن جهت که هر رشته علمی محدوده‌ای دارد و کسی آن را به وجود آورده است و به لحاظ موضوع، روش، قلمرو، منابع، غایت و ... از محدودیت برخوردار است، می‌توان به صورت مسامحی آن را ماهوی دانست. علم به معنای رشته و دیسپلین اگرچه می‌تواند در جهان سوم وجود داشته باشد، همان‌گونه که تک‌گزاره می‌تواند این‌گونه باشد و بر حسب نوع وجودی - وجود کتبی یا لفظی و ... - که دارد، از این قابلیت برخوردار است که برای آن وجودات نیز ماهیتی را ترسیم کرد، ولی باید توجه داشت که وجود کتبی در معنای دقیق کلمه، علم نیست و فقط نشانه‌ای است که از رشته علمی حکایت می‌کند و این نکته‌ای است که الزام کرده است نگارنده در اینجا از قید مسامحی استفاده نماید.

ثانیاً: اگر معنای چهارم از معانی اعتباری مراد باشد باید دید چه تصویری از آن می‌توان ارائه کرد. احتمالات زیر می‌تواند در این باره مطرح شود:

۱. مقصود همانی باشد که در درآمد این بحث ذکر شد؛ یعنی بر اساس یک مبنای معرفت‌شناختی همه علوم حتی علوم طبیعی از آن جهت که به اعتبار معتبر وابسته خواهد بود و در آن مطابقت با واقع و نفس‌الامر مطرح نیست، اعتباری خواهد بود.





اما همان گونه که بیان شد با صرف نظر از درست یا نادرست بودن تحلیل یادشده، هر اندیشمندی مجاز است با الهام از دستگاه واژگانی مقاله ششم و اصطلاحات و تعاریف آن، علوم غربی را «اعتباری» معرفی کند؛ اما این تلقی با علم‌شناسی علامه طباطبایی و با منظور و مراد او از واژه و اصطلاح «اعتباری» متفاوت است.

۲. گاهی علم‌شدگی هر علمی تابع اعتبار و تصالح خبرگان و نخبگان آن فن دانسته می‌شود و بر اساس آن وحدت و تمایز میان دو علم نیز اعتباری تلقی خواهد شد. استدلال این دیدگاه آن است که تمایز بین دو موجود اعتباری، لامحاله اعتباری است و از این جهت مسئله طبقه‌بندی علوم را باید یک امر اعتباری و قراردادی دانست (سلیمانی امیری، ۱۳۸۸، صص ۳۷۹ - ۳۸۹).

این نگاه با این چالش مواجه است که اولاً در همه علوم جریان ندارد؛ زیرا علم‌انگاری مجموعه مسائل مطرح در دانشی همچون فلسفه، هرگز در گرو تصالح و تفاهم جامعه نخبگانی حکما و صرف اعتبار آنان نیست؛ والا جابه‌جایی و انتقال برخی مسائل آن برای مثال به علوم ادبی و بالعکس مجاز می‌بود که چنین نیست. ثانیاً موافق با نظر علامه طباطبایی نیز نمی‌باشد؛ زیرا وی در این مسئله دیدگاه خاصی دارد و میان علوم حقیقی و علوم اعتباری قائل به تفصیل شده است. وی وحدت و تمایز در علوم برهانی و حقیقی را به موضوع و در علوم اعتباری به اغراض می‌داند (طباطبایی، ۱۳۶۸ق، صص ۱۰ - ۱۱). بنابر این نمی‌توان به ایشان استناد داد که همه علوم را اعتباری می‌داند. براساس این نگاه، بسته به این که موضوع علوم از چه سنخی باشد ماهیت آن علم نیز تغییر خواهد کرد. به بیانی دیگر، علمی که موصوف به وصف حقیقی است، به جهت موضوع حقیقی نمی‌تواند وصف اعتباری را بپذیرد و آنگاه اعتباری خواهد شد که موضوعش نیز اعتباری شود.

۳. گاهی اعتباری به معنای قراردادی در مقابل حکمت نظری و عملی به کار رفته است. در این نگاه، پس از سقراط همه دانش‌ها در قلمرو فلسفه و حکمت قرار داشتند و حقیقی تلقی می‌شدند. واژه فلسفه همواره در برابر واژه سفسطه به کار می‌رفت و اسم

عامی برای همه علوم حقیقی به شمار می‌آمد و به دو دسته کلی «علوم نظری» و «علوم عملی» تقسیم می‌شود (نک: ارسطو، ۱۳۷۸، ص ۲۳۹؛ دلتای، ۱۳۸۸، ص ۱۶) و فقط معلومات قراردادی مانند لغت، صرف و نحو و دستور زبان از قلمرو فلسفه خارج بود. تلقی این بود که فلسفه نظری و عملی حاصل و ره‌آورد عقل نظری و عقل عملی است: الف. «فلسفه نظری» درباره آنچه خارج از اراده و رفتار انسان است، بحث می‌کرد و ره‌آورد به کارگیری عقل نظری در این حوزه، کشف واقعیت‌ها و هست‌های جهان، چگونگی‌ها و چرایی‌های آن‌هاست؛ ب. موضوع بحث در «فلسفه عملی»، اموری است که در دایره اراده و رفتار انسان تحقق می‌یابند. علوم نظری شامل طبیعیات، ریاضیات و الهیات بود. طبیعیات شامل رشته‌های کیهان‌شناسی، معدن‌شناسی، گیاه‌شناسی و حیوان‌شناسی و ریاضیات شامل رشته‌های حساب، هندسه، هیئت و موسیقی می‌شد و الهیات به دو بخش مابعدالطبیعه یا مباحث کلی وجود و خداشناسی انشعاب می‌یافت. علوم عملی نیز به سه شعبه اخلاق، تدبیر منزل و سیاست مدن تقسیم می‌شد (نک: مصباح‌یزدی، ۱۳۸۳، ج ۱، صص ۲۶ و ۲۷).

روشن است که اعتباری در این گزارش شامل علومی مانند لغت و دستور زبان می‌شود و حکمت عملی از جمله آن دانسته نشده است. یقیناً در صورتی که معنای چهارم مراد باشد، با غمض نظر از اشکال کلی که گفته شد، نمی‌توان نگاه علامه طباطبایی را با این دیدگاه هماهنگ دانست و گفت ایشان علوم عملی را اعتباری نمی‌دانند.

۴. در سخن برخی اندیشمندان مشاهده می‌شود که در کنار خارج دانستن فلسفه از علوم انسانی، علوم همچون اخلاق، حقوق، زبان و ادبیات اعتباری و خارج از علوم انسانی تلقی شده است (سروش، ۱۳۷۳، ص ۱۷) و بر اساس آن به جدایی هست‌ها و بایدها، جهان‌بینی‌ها و ایدئولوژی‌ها، دانش‌ها و ارزش‌ها حکم می‌شود.

بی‌گمان این نگرش بر اساس تعریفی است که از علوم انسانی ارائه شده است؛ اما همسو با نگاه علامه از علوم انسانی نیست؛ یعنی نمی‌توان به وی نسبت داد که ایشان علومی مانند اخلاق و حقوق را از علوم انسانی خارج می‌دانند.





#### ۴. اعتباری بودن گزاره‌های علوم انسانی

آیا علوم انسانی صرفاً مشتمل بر گزاره‌های اعتباری است؟ یا علاوه بر آن شامل گزاره‌های حقیقی هم می‌شود؟

بی‌گمان دآوری در باره اعتباری یا حقیقی بودن گزاره‌های علوم انسانی در گرو تعیین مراد از واژه اعتباری و همچنین تعریفی است که از این علوم ارائه می‌شود. از «علوم انسانی» تعاریف گوناگونی ارائه شده است. گاهی مقصود از آن، معنای عامی است که شامل دانش‌هایی می‌شود که در بردارنده قضایا و قیاسات «تبیینی» اخباری، «تکلیفی» الزامی و «ترجیحی» ارزشی معطوف به بینش‌ها، منش‌ها، کشش‌ها و کنش‌های فردی و اجتماعی آدمیان در وضعیت‌های گوناگون و ظروف مختلف حیات انسانی است و زمانی نیز این قضایا معطوف به رفتارهای انسان‌ها و مناسبات میان آن‌ها (اعم از رفتارهای اختیاری یا غیر اختیاری یا رفتارهای اختیاری صرف) دانسته می‌شود. گاهی نیز مقصود از آن، علوم انسانی تجربی<sup>۱</sup> یا علوم رفتاری-اجتماعی می‌باشد که در افق خاص محدود به رشته‌هایی از معرفت می‌شود که صرفاً از روش تجربی بهره می‌برند و به انسان قدرت پیش‌بینی می‌دهند.<sup>۲</sup>

اشتمال علوم انسانی بر گزاره‌های حقیقی و اعتباری بر حسب برخی تعاریف روشن است؛ مانند این که علوم انسانی را شامل سه سنخ از گزاره «تبیینی» اخباری، «تکلیفی» الزامی و «ترجیحی» ارزشی بدانیم. البته اگر موضوع آن را در کنش‌های انسانی محدود کردیم، ناچار خواهیم بود گزاره‌های فلسفی و بسیاری از گزاره‌های کلامی را از علوم انسانی خارج کنیم.

بیان شد که کلمات علامه طباطبایی تعریف روشنی از این علوم به دست نمی‌دهد. از

۱. موضوع این علوم، انسان متعارفی است که در دسترسی تجربه و آزمون قرار می‌گیرد و شامل گزاره‌هایی می‌شود که رفتارهای فردی و اجتماعی انسان‌ها را تبیین یا تفسیر می‌کند (نک: فروند، ۱۳۷۲، ص ۳؛ سروش، ۱۳۷۳، ص ۱۱).

۲. برای آگاهی از این تعاریف، نک: ترخان، ۱۳۹۶، صص ۷۳-۱۰۷.

این جهت مناسب است برخی مصادیق علوم گزینش و بررسی شود که از نگاه ایشان علوم مدنظر شامل چه گزاره‌هایی می‌شود.

بی‌گمان اگر اعتبار را بالمعنی الاعم (معنای سوم) گرفتیم، می‌توان تمامی علوم حتی علوم طبیعی و ریاضیات را نیز محفوف به گزاره‌های اعتباری از سنخ مفاهیم انتزاعی و معقولات ثانیه دانست و بعید است علامه منکر آن باشد.

اما اگر مراد از اعتباری معنای اخص (معنای چهارم) باشد، آیا علامه می‌تواند همه گزاره‌های علوم انسانی را اعتباری به این معنا بداند؟

بدون شک برخی موضوعات مانند عدالت اجتماعی در علوم انسانی مطرح است که گمان می‌رود از مفاهیم اعتباری نباشد؛ اما علامه در مقاله ادراکات اعتباری از سه اعتبار استخدام، اجتماع و عدالت اجتماعی و ضمن این سه از مفهوم آزادی سخن گفته است. پس قاعدتاً عدالت اجتماعی نه امر حقیقی، بلکه باید اعتباری به معنای چهارم باشد. چنین نگاهی می‌تواند این شائبه را ایجاد کند که وی اساساً همه گزاره‌های علوم انسانی را اعتباری می‌داند.

برخی اندیشمندان درباره مقصود علامه از اعتباری بودن عدالت اجتماعی تذکر داده‌اند که همانا اعتبار حُسن عدالت اجتماعی یعنی اقدام و عمل به مقتضای عدالت اجتماعی در روابط اجتماعی است. روشن است که اعتبار حُسن عدالت اجتماعی غیر از اعتباری دانستن خود عدالت اجتماعی است. بدون تردید عدالت اجتماعی مفهومی ناظر به وجود روابط خاصی در اجتماع و زندگی اجتماعی است. وجود روابط خاص، امری وجودی و دارای هستی حقیقی و خارجی است. آنچه می‌تواند علوم عملی و فعلی باشد ایجاد و وجودبخشیدن به روابط خاص در زندگی اجتماعی است و نه وجودداشتن یا نداشتن و تحقق یافتن یا نیافتن روابط خاص در زندگی اجتماعی. بنابراین عدالت اجتماعی به‌عنوان یک مفهوم حقیقی غیر از اعتبار حُسن عدالت اجتماعی به‌عنوان یک مفهوم اعتباری است. همین نسبت که میان اعتبار حُسن عدالت اجتماعی و وجود و تحقق عدالت اجتماعی وجود دارد، میان اعتبار حُسن و قبح و میان حقیقت خارجی





حُسن و قبح نیز وجود دارد. چنانکه علامه طباطبایی در مقاله «ادراکات اعتباری» هم در مورد حُسن و قبح و هم در مورد وجوب و حرمت تصریح می‌کند که چه وجوب و حرمت و چه حُسن و قبح، گاه در رابطه با «صدور فعل از فاعل» لحاظ می‌شود و گاه در «مقام فعل فی نفسه». در اینجا هم باید گفت عدالت اجتماعی گاه در مقام تحقق خارجی لحاظ می‌شود که در این صورت امر حقیقی است و گاه در مقام صدور فعل و انجام عمل از سوی فاعل که در این صورت امر اعتباری خواهد بود (نک: یزدانی مقدم، زیر چاپ).  
بنابر این نمی‌توان این ادعا را قابل دفاع دانست که از نظر علامه طباطبایی، علوم انسانی صرفاً به گزاره‌های اعتباری اختصاص دارد.

اما نظر وی درباره گزاره‌های علمی مانند فلسفه و کلام چیست؟ ایشان ضمن رد مساوی انگاشتن طریق جدلی - که در کلام از آن استفاده می‌شود - با طریق دین و نادینی انگاشتن طریق فلسفی و قیاسات برهانی (طباطبایی، ۱۳۹۰، ج ۵، صص ۲۶۰ - ۲۶۱)، علم کلام را مشتمل بر موضوعاتی همچون حُسن و قبح، ثواب و عقاب، حبط عمل و ... می‌داند که از حقایق عالم خارج نیستند؛ بلکه اموری قراردادی‌اند. در این نگاه، کلام فقط از مشهورات و مسلّمات بهره می‌برد و روش جدلی دارد و از این جهت استخدام حقائق در امور اعتباری و برهانی بودن آن مورد انکار است (نک: طباطبایی، ۱۳۹۰، ج ۵، صص ۲۶۷، ۲۸۰ - ۲۸۱). البته در اشمال کلام بر گزاره‌های «بایدی» و اعتباری دانستن آن‌ها و بالتبع غیر برهانی بودن آن‌ها ملاحظاتی وجود دارد که باید در جای دیگر بدان پرداخته شود. در عین حال، وی اشمال کلام بر گزاره‌های حقیقی را نیز پذیرفته است و از این جهت کلام را در این گونه مسائل همسان با فلسفه می‌داند. لذا وی بر این باور است که فلسفه درباره حقایق است و استدلالش نیز با برهانی است که از مقدماتی مسلّم و یقینی ترکیب می‌یابد؛ ولی بحث علم کلام، اعم از مسائل حقیقی و اعتباری است و استدلالی که می‌کند، به ادله‌ای اعم از یقینی و غیر یقینی (جدلی) است (نک: طباطبایی، ۱۳۹۰، ج ۵، ص ۲۶۰).

از این سخنان می‌توان نگاه علامه در باره علوم دیگر را نیز اصطیاد و معیاری برای اعتباری یا حقیقی بودن گزاره‌های آن علوم ارائه کرد.



## نتیجه‌گیری

نوشتار حاضر در پاسخ به پرسش اصلی در دو بخش تنظیم شده است: در بخش اول ضمن تبیین مسئله و موضوع مقاله، به معانی اعتباری به‌عنوان یک بحث مقدماتی اشاره و روشن شد که از نگاه علامه، اعتباری به چهار معنا می‌آید که در این نوشتار معنای سوم و چهارم (اعتباری بالمعنی‌الاعم و اعتباری بالمعنی‌الاخص) محور بحث می‌باشند.

بخش دوم به دیدگاه علامه طباطبایی دربارهٔ علوم انسانی و اعتباری بودن آن اختصاص داشت و مباحثی را در سه محور سامان داده است:

محور اول: تعریفی که علامه از علوم انسانی ارائه می‌دهد چیست؟ آیا علوم اعتباری در نظریهٔ وی همان علوم عملی در کلام قدما است و وی آن را علوم انسانی می‌داند؟

نظر علامه در این باره صریح نیست؛ اما این مقدار مسلم است که مراد از علم در نظریهٔ ادراکات اعتباری، علم به معنای آگاهی است نه آگاهی نظام‌مند؛ لذا نمی‌توان اعتباریات در کلام وی را بر علوم عملی نزد قدما منطبق کرد یا فراتر از آن، علوم می‌مانند ادبیات و زبان را در آن داخل کرد و یا آن را ناظر به همهٔ علوم غربی دانست که در آن‌ها مطابقت با نفس الامر جایگاهی ندارد و علم تابع مقتضیات زمان دانسته می‌شود.

محور دوم: آیا می‌توان بر اساس سخنان علامه طباطبایی مطلبی را در بارهٔ حقیقی یا اعتباری بودن رشته‌های علمی یافت؟ بحث در این موضوع به نتایج زیر انجامید:

الف. اگر مراد از اعتبار، اعتباری بالمعنی‌الاعم باشد؛ علم به معنای «وجود مجرد عند مجرد» که قائم به انسان است، از ماهیت برخوردار می‌باشد و می‌توان آن را حقیقی دانست و علم به معنای رشتهٔ علمی به جهان سوم تعلق دارد و با مسامحه حقیقی است؛ اگرچه می‌تواند به معانی دیگر، اعتباری باشد.

ب. اگر مراد از اعتبار، اعتباری بالمعنی‌الاخص باشد؛ وجوهی مطرح است:

اول این که اعتباری دانستن همهٔ علوم غربی اعم از طبیعی و انسانی بر اساس نظریهٔ اعتباریات علامه قابل‌خداشه است.

دوم این که بر اساس مبنایی که علامه در بحث تمایز علوم دارد، نمی‌توان علم‌شدگی





همه علوم را به اعتبار و مصالح خیرگان و نخبگان آن فن دانست. سوم این که نمی توان اعتباری بودن علوم قراردادی و نفی اعتباری بودن علوم عملی را از سخنان علامه اصطیاد کرد.

چهارم این که نمی توان علامه را همسو با این نگاه دانست که قائل است علمی مانند اخلاق و حقوق، اعتباری و خارج از علوم انسانی می باشد.

محور سوم: آیا علامه طباطبایی گزاره های علوم عملی و علوم انسانی را اعتباری می داند؟ نظر وی نسبت به مصادیقی مانند گزاره های فلسفی و کلامی چیست؟ حاصل بحث در این قسمت به شرح زیر است:

الف. داوری در باره اعتباری یا حقیقی بودن گزاره های علوم انسانی در گرو تعیین مراد از واژه اعتباری و همچنین تعریفی است که از این علوم ارائه می شود.

اشتمال علوم انسانی بر گزاره های حقیقی و اعتباری بر حسب برخی تعاریف روشن است؛ مانند این که علوم انسانی را شامل سه سنخ از گزاره «تبیینی» اخباری، «تکلیفی» الزامی و «ترجیحی» ارزشی بدانیم. البته اگر موضوع آن را در کنش های انسانی محدود کردیم، ناچار خواهیم بود گزاره های فلسفی و بسیاری از گزاره های کلامی را از علوم انسانی خارج کنیم.

ب. از کلمات علامه طباطبایی تعریف روشنی از علوم انسانی به دست نمی آید؛ از این جهت مناسب است برخی مصادیق علوم، گزینش و بررسی شود.

در علمی مانند علوم اجتماعی و سیاسی می توان گزاره های حقیقی و اعتباری را به صورت توأمان یافت؛ مثلاً گزاره هایی درباره عدالت اجتماعی بر اساس نگاه علامه طباطبایی اگر ناظر به حسن عدالت باشد، اعتباری است؛ اما اگر ناظر به واقعی و حقیقی بودن روابط خاص در زندگی اجتماعی باشد، حقیقی است.

علمی مانند فلسفه مشتمل بر گزاره های حقیقی و علمی مانند کلام مشتمل بر گزاره های حقیقی و اعتباری می باشد.

## فهرست منابع

۱. ارسطو. (۱۳۷۸). مابعدالطبیعه (متافیزیک) (مترجم: محمدحسن لطفی، چاپ اول). تهران: انتشارات طرح نو.
۲. ترخان، قاسم. (۱۳۹۶). درآمدی بر مبانی کلامی علم دینی (چاپ اول). تهران: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
۳. داوری، رضا. (۱۳۶۳). ملاحظاتی در باب ادراکات اعتباری (دومین یادنامه علامه طباطبایی، چاپ اول). تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، انجمن اسلامی حکمت و فلسفه ایران.
۴. دیلتای، ویلهلم. (۱۳۸۸). مقدمه بر علوم انسانی (مترجم: منوچهر صانعی دره‌بیدی، چاپ اول). تهران: ققنوس.
۵. ساجدی، ابوالفضل؛ میرنصیری، سیدروح‌اله. (۱۳۹۷). اعتباریات و علوم انسانی از منظر علامه طباطبایی (مجموعه مقالات همایش المیزان و علوم انسانی، ج ۱، چاپ اول). تهران: سازمان انتشارات پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
۶. سروش، عبدالکریم. (۱۳۷۳). تفرج صنع (چاپ سوم). تهران: مؤسسه فرهنگی صراط.
۷. سلیمانی امیری، عسکری. (۱۳۸۸). منطق و شناخت‌شناسی از نظر آیت‌الله مصباح یزدی. قم: مؤسسه امام خمینی علیه السلام.
۸. طباطبایی، سیدمحمدحسین. (۱۳۶۴). اصول فلسفه و روش رئالیسم (ج ۱ و ۲، چاپ دوم). تهران: انتشارات صدرا.
۹. طباطبایی، سیدمحمدحسین. (۱۳۸۶). نه‌ایة الحکمة با تصحیح و تعلیقات غلامرضا فیاضی (ج ۴، چاپ چهارم). قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی علیه السلام.
۱۰. طباطبایی، سیدمحمدحسین. (۱۳۹۰). المیزان فی تفسیر القرآن (ج ۲ و ۵ و ۸، چاپ دوم). بیروت: مؤسسه الأعلمی للمطبوعات.



۱۱. طباطبایی، سید محمد حسین. (۱۴۱۶ق). نهاية الحكمة (چاپ دوازدهم). قم: جماعة المدرسين في الحوزة العلمية بقم: مؤسسة النشر الإسلامي.
۱۲. طباطبایی، سید محمد حسین. (۱۳۶۸ق). حاشية الكفاية. قم: بنياد فكري استاد علامه سید محمد حسین طباطبایی رحمته الله.
۱۳. طوسی، خواجه نصیر الدین. (۱۳۷۵). شرح الإشارات والتنبيهات (چاپ اول). قم: نشر البلاغة.
۱۴. فروند، ژولین. (۱۳۷۲). نظریه‌های مربوط به علوم انسانی (مترجم: علی محمد کاردان، چاپ دوم). تهران: مرکز نشر دانشگاهی.
۱۵. مصباح یزدی، محمد تقی. (۱۳۸۳). آموزش فلسفه (ج ۱، چاپ چهارم). تهران: مؤسسه انتشارات امیر کبیر.
۱۶. مگی، بریان. (۱۳۵۹). پوپر (مترجم: منوچهر بزرگمهر، چاپ اول). تهران: انتشارات خوارزمی.
۱۷. هادوی تهرانی، مهدی. (۱۳۸۱). مبانی کلامی اجتهاد (چاپ سوم). قم: مؤسسه فرهنگی خانه خرد.
۱۸. یزدانی مقدم، احمد رضا. (زیر چاپ). فلسفه سیاسی علامه طباطبایی رحمته الله.



## References

1. Aristotle. (1378 AP). *Metaphysics*. (Lotfi, M. H. Trans.). (1<sup>st</sup> ed.). Tehran: Tarhe No Publications. [In Persian]
2. Davari, R. (1363 AP). *Considerations on Credit Perceptions*. (Second Note of Allameh Tabatabaei, 1<sup>st</sup> ed.). Tehran: Institute of Cultural Studies and Research, Islamic Association of Iranian Wisdom and Philosophy. [In Persian]
3. Dilthey, W. (1388 AP). *An Introduction to Humanities*. (Sane'ei Dareh Bidi, M. Trans.). (1st ed.). Tehran: Qoqnous. [In Persian]
4. Freund, J. (1372 AP). *Theories related to humanities*. (Kardan, A. M, Trans.). (2<sup>nd</sup> ed.). Tehran: University Publishing Center. [In Persian]
5. Hadavi Tehrani, M. (1381 AP). *The Theological Foundations of Ijtihad* (3<sup>rd</sup> ed.). Qom: Khaneh Kherad Cultural Institute. [In Persian]
6. Maggie, B. (1359 AP). *Popper*. (Translator Bozorgmehr, M. Trans.). (1<sup>st</sup> ed.). Tehran: Kharazmi Publications. [In Persian]
7. Mesbah Yazdi, M. T. (1383 AP). *Teaching Philosophy*. (Vol. 1, 4<sup>th</sup> ed.). Tehran: Amirkabir Publishing Institute. [In Persian]
8. Sajedi, A., & Mirnasiri, S. R. (1397 AP). *Credits and Humanities from the Perspective of Allameh Tabatabaei*. (Proceedings of Al-Mizan and Humanities Conference, Vol. 1, 1<sup>st</sup> ed.). Tehran: Publishing Organization of the Institute of Islamic Culture and Thought. [In Persian]
9. Soleimani Amiri, A. (1388 AP). *Logic and epistemology from the point of view of Ayatollah Mesbah Yazdi*. Qom: Imam Khomeini Institute. [In Persian]
10. Soroush, A. (1373 AP). *Creator sightseeing*. (3<sup>rd</sup> ed.). Tehran: Serat Cultural Institute. [In Persian]
11. Tabatabaei, S. M. H. (1364 AP). *Principles of Philosophy and Method of Realism*. (Vols. 1 & 2, 2<sup>nd</sup> ed.). Tehran: Sadra Publications. [In Persian]

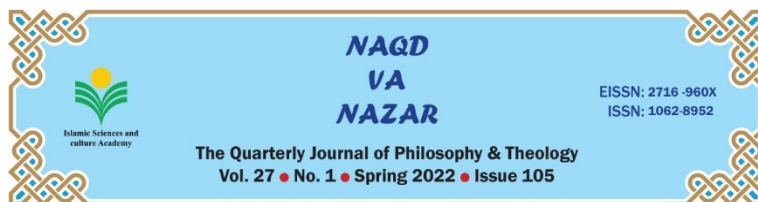


12. Tabatabaei, S. M. H. (1368 AH). *Hashiyah al-Kifayah*. Qom: The intellectual foundation of Professor Allameh Seyed Mohammad Hossein Tabatabaei. [In Arabic]
13. Tabatabaei, S. M. H. (1386 AP). *Nahayah al-Hikmah be al-Tashih va Ta'aliqat Gholamreza Fayyazi*. (Vol. 4, 4<sup>th</sup> ed.). Qom: Imam Khomeini Educational and Research Institute. [In Persian]
14. Tabatabaei, S. M. H. (1390 AP). *Al-Mizan Fi Tafsir Al-Quran* (vols. 2, 5 & 8, 2<sup>nd</sup> ed.). Beirut: Mu'asisah al-A'alami le al-Matbu'at. [In Persian]
15. Tabatabaei, S. M. H. (1416 AH). *Nahayah al-Hikmah*. (12<sup>th</sup> ed.). Qom: Jama'ah al-Mudaresin fi al-Hawzah al-Ilmiyah. Qom: Islamic Publications Office. [In Arabic]
16. Tarkhan, Q. (1396 AP). *An Introduction to the Theological Foundations of Religious Science*. (1<sup>st</sup> ed.). Tehran: Institute of Islamic Culture and Thought. [In Persian]
17. Tusi, K. (1375 AP). *Sharh al-Isharat va al-Tanbihat*. (1<sup>st</sup> ed.). Qom: Al-Balaghah Publication. [In Persian]
18. Yazdani Moghadam, A. R. (Under print). *Allameh Tabatabaei's Political Philosophy*.



نظر  
صدر

سال بیست و هشتم، شماره اول (پیاپی ۱۰۵)، بهار ۱۴۰۱



## Research Article

# A Critique of the Mechanism of Metaphysical Realism in Shiite Principles of Jurisprudence

Mohammad Hossein Safaee<sup>1</sup>

Received: 29/09/2021

Accepted: 06/12/2021

### Abstract

According to some Muslim scholars, manners of living are not exhausted by modern style of living (regardless of prior traditions)—we might still turn to Islamic jurisprudence (*fiqh*), find the Prophet's words, and live accordingly. The nature or spirit of Islamic jurisprudence is the discovery of the practical doctrines, or rulings, of Islam. A jurist is not therefore a lawmaker, but a discoverer of laws. A jurist's process of *ijtihad* (or inference of rulings) ends with an inferences of a proposition that suggests a jurisprudential ruling. Of the prominent Shiite intellectual trends, both Akhbāris and Uṣūlis endorse metaphysical realism about divine rulings. The main problem with which this article is concerned is an assessment and critique of the mechanism of realism in jurisprudential inferences in Shiite principles of jurisprudence. Based on the results of this research, which are obtained through description and analysis of content, although

---

1. PhD of philosophy, Shahid Beheshti University, Tehran, Iran. mhs13680@yahoo.com.

\* Safaee, M. H. (2022). A Critique of the Mechanism of Metaphysical Realism in Shiite Principles of Jurisprudence. *Jornal of Naqd va Nazar*, 27(105), pp.33-60. Doi: 10.22081/jpt.2021.62006.1872

Copyright © 2021, Author (s). This is an open-access article distributed under the terms of the Creative Commons Attribution-Non Commercial 4.0 International License (<http://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/>) which permits copy and redistribute the material just in noncommercial usages, provided the original work is properly cited.

realism is part and parcel of the principles held by Imami Shiite Uṣūlis, the solutions proposed to achieve the goal are inadequate because of their confusion of existential and legislative effects of certainty, and thus, they cannot do justice to the concerns of Akhbāris in reaching the reality. For this reason, it is necessary to account for a more efficient mechanism of realism through a revision of the common elements of Uṣūli arguments and how they arrive at an authoritative reason or proof. It seems that by transferring the locus of inculpativeness (*munajjiziyya*) and exculpativeness (*mu'adhdhiriyya*) from the essence of certainty (*qaṭ'*) to its causes, and the minimization of the impact of psychological states on inferences, the ground can be prepared for realism and further justification of the propositions in the principles of jurisprudence.

**Keywords**

Realism, mentalism, truth, Akhbāri, Uṣūlī, probativity (*ḥujjiyya*).



## مقاله پژوهشی

# نقدی بر سازوکار واقع‌گرایی متافیزیکی در اصول فقه امامی

محمدحسین صفایی<sup>۱</sup>

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۰/۰۹/۱۵

تاریخ دریافت: ۱۴۰۰/۰۷/۰۷

### چکیده

از نظر برخی اندیشمندان مسلمان، شیوه زیستن منحصر در زندگی مدرن (بدون نظر به سنت‌های پیشین) نیست؛ همچنان می‌توان به سراغ فقه رفت، سخن پیامبر ﷺ را یافت و بر اساس آن زندگی کرد. حقیقت فقه و آنچه به مثابه روح آن محسوب می‌شود، کشف آموزه‌های عملی دین اسلام (احکام) است. در این مسیر، فقیه قانون‌گذار نبوده، بلکه کاشف است. عملیات اجتهاد فقیه با استنباط از طریق یک گزاره که حاکی از حکم است پایان می‌یابد. از میان نحله‌های شاخص فکری شیعه، هر دو گروه اخباری و اصولی در منا قائل به واقع‌گرایی متافیزیکی در حوزه احکام الهی هستند. مسئله اصلی که این تحقیق به آن پرداخته، ارزیابی و نقد سازوکار واقع‌نمایی استنباط‌های فقهی در اصول فقه امامی است. طبق یافته‌های این پژوهش، از طریق توصیف و تحلیل محتوا، اگرچه واقع‌گرایی جزو مسلم مبانی اصولی‌های امامی است، اما راهکارهای مطرح‌شده برای نیل به این هدف به دلیل خلط بین آثار تکوینی و شرعی قطع، وافی به مقصود نبوده و تأمین‌کننده دغدغه اخباری‌ها در رسیدن به واقع نیست. از همین روی، تبیین سازوکاری کارآمدتر در خصوص چگونگی واقع‌گرایی از طریق بازنگری در عناصر مشترک استدلال‌های اصولی و نحوه رسیدن به حجت، ضروری است. به نظر می‌رسد با انتقال موطن منجزیت و معذرت از ذات قطع به اسباب حصول قطع و کاهش تأثیر حالت‌های روانی در استنباط، زمینه برای واقع‌گرایی و توجیه هرچه بیشتر گزاره‌های اصولی فراهم شود.

### کلیدواژه‌ها

واقع‌گرایی، ذهن‌گرایی، صدق، اخباری، اصولی و حجت.

۱. دانش‌آموخته مقطع دکتری فلسفه دانشگاه شهید بهشتی، تهران، ایران. [mhs13680@yahoo.com](mailto:mhs13680@yahoo.com)

\* صفایی، محمدحسین. (۱۴۰۱). نقدی بر سازوکار واقع‌گرایی متافیزیکی در اصول فقه امامی. فصلنامه علمی پژوهشی نقد و نظر، ۲۷(۱۰۵)، صص ۳۳-۶۰.

Doi: 10.22081/jpt.2021.62006.1872



در معرفت‌شناسی نخست به معیار معرفت و راه‌های دستیابی به آن پرداخته شده و در مرحله بعد به نحوه ارتباط عالم<sup>۱</sup> با معلوم<sup>۲</sup> توجه می‌شود. بخش اول را می‌توان مسئله کارکردی<sup>۳</sup> معرفت‌شناسی دانست که منجر به تبیین نظریه‌هایی در باب توجیه خواهد شد. بخش دوم به حقیقت و سرشت معرفت مربوط بوده و مسئله ساختاری<sup>۴</sup> معرفت‌شناسی را تشکیل می‌دهد. معرفت‌شناسی در این مرحله دو عنوان رئالیسم<sup>۵</sup> و ضد رئالیسم (ایدئالیسم)<sup>۶</sup> را بررسی می‌کند (Cornelis, 2001, pp. 1-2).

اشیا و آنچه ادراک می‌شود در نسبت با ذهن فاعل شناسا، از دو حال خارج نیست. صورت‌های ذهنی مستقل از مدرک، وجودی خارجی و مادی دارند و یا اینکه این صور، مستقل از فرد، حقیقتی ندارند. به همین ترتیب، یکی از دو نظریه رئالیسم و ایدئالیسم مطرح می‌شود (Dancy, 1985, p. 145).

واقع‌گرایی متافیزیکی به معنای اعتقاد به تحقق حقایق خارجی، صرف‌نظر از ادراک ما و با قطع نظر از وجود مدرک انسانی است. برخلاف رویکرد قبلی در ایدئالیسم اشیای مادی و واقعیت‌های خارجی جدای از معرفت یا ادراک ما تحقق ندارند (Edwards, 1972, p. 77).

همان‌گونه که در پیش‌رو به اثبات خواهد رسید، یکی از مباحثی که فقهای امامی بر آن اجماع دارند، تقرر احکام الهی پیش از استنباط مجتهد و اشتراک آن‌ها برای عالم و جاهل است. این به معنای قبول حقایقی (احکام الهی) ورای ذهن مکلف است (واقع‌گرایی متافیزیکی). بدیهی است که بعد از قبول این واقعیت، نوبت به تدوین

1. knower
2. the known
3. functional
4. structural
5. realism
6. idealism



سازوکاری خواهد رسید که بیشترین اصابت به واقع را داشته باشد (واقع‌گرایی معرفت‌شناختی). حال با در نظر داشتن آنچه ذکر شد، سؤال اصلی که ما در پی پاسخ به آن هستیم این است که منظور از فقه به‌عنوان مجموعه‌ای مدون از گزاره‌ها که در راستای علم به احکام شرعی و یا کشف این احکام از ادله آن گرد هم آمده‌اند (عاملی، ۱۴۱۶ق، ص ۹۰)، چیست؟ طبیعی است که یک اصولی در ابتدا می‌گوید ما ایدئال نیستیم که بتوانیم هر چیزی را بنویسیم و نام آن را فقه بگذاریم. اما آیا راه‌های واقع‌گرایی در فقه امامی برای کشف و یا علم به احکام شرعی مدون شده است؟!<sup>۱</sup>

### ۱. پیشینه‌ی واقع‌گرایی در فقه امامی

اگرچه تاکنون پژوهش مستقلی در باب سازوکار واقع‌گرایی با رویکردی بین‌رشته‌ای در خصوص فقه صورت نگرفته، اما می‌توان سابقه این موضوع را در برخی از نظریه‌های اصولی که جنبه مقدماتی برای مباحث فقهی دارند رهگیری کرد؛ از همین روی، تلاش شده است پیشینه‌ای از موضوع این تحقیق ذیل مسئله تخطئه یا تصویب بیان شود.

#### ۱-۱. تخطئه یا تصویب

اصولیان امامی موافق با اخباری که از اهل بیت علیهم‌السلام واصل شده (به‌عنوان نمونه نک: ابن بابویه، ۱۴۱۳ق، ص ۳۶۴)، به دلیل قبول مصالح و مفاسد واقعی احکام و اشتراک آن بین عالم و جاهل، معتقد به تخطئه رای مجتهد هستند. در مقابل، به تعدادی از اصولیان

۱. مباحث این مقاله بر این مبنا استوار است که حسن و قبح معرفت‌شناختی (عقلی) معادل حسن و قبح هستی‌شناختی (ذاتی) باشد و امکان رسیدن از ساحت معرفت‌شناختی به ساحت هستی‌شناسی وجود داشته باشد. «أن المراد من الذاتي في المقام إنما هو حسن الأفعال و قبحها العقلي، في مقابل الأشاعة الذين ذهبوا إلى حسن الأفعال و قبحها الشرعي. فمن قال بأن العقل له القابلية على أن يصف الفعل إذا نظر إليه بما هو هو بأحد الوصفين، فقد ذهب إلى التحسين و التقيح العقليين الذاتيين» (سبحانی، ۱۴۲۰ق، ص ۲۰).

بر فرض که حسن و قبح عقلی منجر به حسن و قبح ذاتی شود، می‌توان بحث را چنین پیش برد که اصولیان امامی که در مبنا قائل به حجیت حسن و قبح عقلی در ساحت معرفت‌شناختی‌اند، در عمل چگونه به واقع‌گرایی ملتزم خواهند شد.





اهل سنت منتسب شده که به دلیل اعتقاد به جعل احکام برای عالم و رد مصالح و مفاسد واقعی، موافق تصویب در خصوص رأی مجتهدند (جصاص، ۱۴۱۴ق، ج ۴، ص ۲۹۵؛ غزالی، ۱۴۱۳ق، صص ۳۴۹-۳۶۴).<sup>۱</sup>

قول مشهور در میان اصولیون امامی، باور به یگانه‌بودن حکم درست در صورت تطابق آن با حکم واقعی الهی (تخطئه) است. در طول تاریخ امامیه، اکثر علمای اصولی از سید مرتضی (علم‌الهدی، ۱۳۷۶، ج ۲، ص ۷۶۸) و شیخ طوسی (طوسی، ۱۳۷۶، ج ۱، ص ۱۰۸) تا آخوند خراسانی (خراسانی، ۱۴۰۹ق، ج ۱، ص ۴۶۸) و خوئی (خوئی، ۱۳۶۸، ج ۱، ص ۲۰۰) قائل به نفی تصویب و مدعی اجماع امامیه در این باب‌اند.

آنچه از سخنان اصولیون امامی برداشت می‌شود، التزام ایشان به انحصار حکم درست در حکم مطابق با واقع است؛ اگرچه برای عمل به حکم مخالف واقع نیز نوعی مصلحت مجزا و در طول حکم درست تبیین شده است.

در نتیجه، اجتهاد، فعالیت استنباطی مجتهد در ادله فقه است. این فعالیت یک امر آلی و طریقی است که با به کارگیری منابع در پی دسترسی به احکام شرعی است. چنین ویژگی و ماهیتی برای اجتهاد، تنها بر مسلک کشف و تخطئه که می‌توان آن را مسلک تطابق با واقع نامید، قابل تصویر است. برخلاف صورت قبلی، بنابر تصویب، اجتهاد از موضوعیت اصلی برخوردار است و دیگر ابزاری برای استنباط واقع و فعالیتی آلی برای دسترسی به یک حقیقت در ورای ذهنیت مجتهد نیست.

۱. می‌توان این مبانی را در قالب یک مثال به شرح زیر به صورت بهتری بیان کرد: اگر مولا به بندگان خود بگوید تنها راه تنجز احکام، ابلاغ از طریق فرزند اوست و فرزند مولا به اشتباه حکم او را وارونه به بندگان ابلاغ کند، در اینجا چند حالت متصور است: مولا بگوید دستورات قبلی اشتباه بوده و دوباره باید انجام شود. این به معنای تحفظ بر واقع است. حجت = واقع‌گرایی. مولا بگوید از این پس دستور جدید انجام شود. این به معنای تکیه بر حجیت و لزوم رعایت جایگاه مولا و جلوگیری از اختلال نظام است. حجت = پدیده اجتماعی. مولا بگوید از این پس دستور جدید این است. این به معنای تغییر حکم واقعی است که به برخی از اهل سنت منتسب شده و از نظر امامیه مردود است. حجت = حکم مطابق با واقع و یا تصویب.

## ۲. وصول به واقع از طریق نظریه حجیت ذاتی قطع

اصولی‌های امامی متأخر مانند شیخ انصاری برای کشف احکام پیشین و ثابت الهی، وصول به واقع از طریق قطع را برگزیده‌اند.

نظریه حجیت ذاتی قطع به‌عنوان اصلی‌ترین بحث اصولی در خصوص باور واقع‌نما و موجه در دو نحله شاخص فکر اسلامی، یعنی اصولی‌گری و اخباری‌گری مورد بررسی قرار گرفته است.

شروع بحث از حجیت ذاتی قطع در قالب مسئله‌ای مستقل، در علم اصول فقه و با جداسازی ادله اجتهادی (بخش سوم مباحث اصول) از ادله فقاهتی (بخش چهارم مباحث اصول) همراه شده است. شیخ انصاری در ابتدای مقصد ثالث از کتاب فرائد الاصول تفاوت میان امارات، اصول عملیه و همچنین نام‌گذاری این دو به ادله اجتهادی و ادله فقاهتی را از نوآوری‌های وحید بهبهانی می‌داند (انصاری، ۱۴۱۹ق، ج ۲، ص ۱۰).<sup>۱</sup>

در دوره اخباری‌گری و قبل از شروع دوره تجدید حیات و تحول اساسی در علم اصول فقه در حوزه علمیه،<sup>۲</sup> تفاوتی میان امارات و اصول عملیه وجود نداشت و همه این موارد ذیل بحث از ادله آورده می‌شدند. مسئله اعتبار علم ذیل بحث حسن و قبح عقلی یا عقلایی در کتب اصولی و کلامی مورد توجه قرار می‌گرفت؛ منبای اتخاذشده در خصوص معنای حسن و قبح، مشخص‌کننده رفتار عالم اصولی و اخباری با مسئله اعتبار علم بود (الحیدری، ۱۴۱۲ق، ج ۱، ص ۱۷۹).

شیخ انصاری به‌عنوان مبدع مسئله حجیت قطع در ابتدای کتاب فرائد الاصول تقسیمی در مورد حالات ذهنی مکلف بیان کرده و می‌فرماید: «اعلم ان المكلف اذا التفت الی حکم شرعی فاما ان يحصل له الشک فيه او القطع او الظن» (انصاری، ۱۴۱۹ق، ج ۱، ص ۲۵). در تقسیم‌بندی شیخ انصاری مقسم مکلف ملتفت، ملتفت الیه، حکم شرعی و اقسام سه مورد است.

۱. سخن از حکم واقعی و حکم ظاهری، نوعی اعمال نظر معرفتی درباره احکام شرعی است. دو مرحله‌ای کردن معرفت، نزدیک به بحث‌های معرفت‌شناسی جدید است که چندان به انطباق با واقع فکر نمی‌کند.  
۲. این دوره از وحید بهبهانی (۱۲۰۶ق) آغاز شد و تا شیخ انصاری (۱۲۸۱ق) ادامه دارد (علی‌پور، ۱۳۸۲، ص ۲۷۵).





دلیل طرح این باب توسط شیخ انصاری، برقراری تعادل میان دو مکتب افراطی آن دوران است. اخباری‌ها با تعصب فکری در استنباط احکام فقهی خود را تنها مقید به متن احادیث می‌دانستند و در مقابل آن‌ها، اصولی‌های انسدادی با تمسک به انسداد باب علم، قائل به حجیت ظنون شخصی در استنباط احکام فقهی بودند. در این میان شیخ انصاری با برقراری نوعی تعادل معتقد به حجیت ادله قطعی عقلی و ادله ظنی سمعی شده است (سیستانی، ۱۴۱۴ق، ج ۱، ص ۳۴).

علاوه بر این، انتقادات شیخ انصاری بر فتوای "عدم حجیت قطع وسواسی" (کاشف الغطاء، بی‌تا، ج ۱، ص ۳۰۸؛ نجفی، ۱۳۶۲، ج ۱۲، ص ۴۲۲) که در آن دوران شهرت یافته بود را می‌توان از دیگر دلایل پردازش شیخ انصاری به حجیت قطع به صورت مسئله‌ای مجزا برشمرد. پس از طرح این بحث توسط شیخ انصاری، حجیت ذاتی قطع به عنوان روش فقهی اصولی برای کشف واقع مورد توجه همه اصولیان پس از او قرار گرفت؛ به طوری که این مسئله همواره به عنوان یک بخش ثابت در ساختار فعلی اصول فقه مطرح می‌شود.

### ۳. چگونگی کشف واقع و احراز حکم الهی در قطع

آنچه همواره به عنوان جزء اصلی در مفهوم قطع مورد توجه یک اصولی قرار گرفته، طریقت قطع نسبت به واقع و یا همان کاشفیت قطع است. شیخ انصاری به عنوان مبدع بحث حجیت قطع، طریقت قطع نسبت به واقع را مفهوم آن می‌داند (انصاری، ۱۴۱۹ق، ص ۴). آخوند خراسانی در تعلیقه خود بر رسائل، کلام شیخ را به این معنا که شخص قاطع هیچ حجابی میان خود و واقع نمی‌یابد تفسیر کرده است (خراسانی، ۱۴۱۰ق، ص ۲۵). در ادامه، طریقت قطع را ذاتی و بلکه عین ذات آن دانسته‌اند (الکاظمی ۱۴۰۶ق، ص ۶). برخی قطع را نور محضی که طریقت عین آن است می‌دانند (الکاظمی ۱۴۰۶ق، ص ۶). آقا ضیاء عراقی نیز با توسعه صریح مفهوم دلالتی قطع، حقیقت آن را انکشاف از واقع، حقیقتاً و اعتقاداً تعریف کرده است. شخص قاطع به دلیل اینکه معتقد است واقع نزد او منکشف شده، این قطع برای او ذاتاً حجت خواهد بود؛ اگرچه باور مقطوع حقیقتاً تطابقی با واقعیت نداشته باشد (کرباسی، ۱۴۱۱ق، ج ۳، ص ۱۰). در گذر زمان، با ورود مبانی فلسفی صدرایی به

این مسئله، امام خمینی رحمته آثار قطع را برای وجود قطع و نه مفهوم آن ثابت می‌داند؛ او معتقد است کاشفیت و طریقت ذیل وجود و نه ماهیت آن قابل طرح است (الموسوی الخمینی، ۱۴۲۰ق، ص ۳۷۴). درنهایت، صدر با قبول طریقت ذاتی قطع، منکر ملازمه میان حجیت قطع و طریقت آن شده است (الصدر، ۱۹۸۶م، ص ۱۷۱).

#### ۴. سازوکار واقع‌گرایی در فقه‌های اخباری به‌عنوان سنت فکری مقابل اصولی‌گری

از جانب شیخ انصاری و تابعین او به اخباری‌ها نسبت داده شده که ایشان قطع حاصل شده از مقدمات عقلی را حجت نمی‌دانند (روحانی، ۱۴۱۳ق، ج ۴، ص ۱۰۹؛ خوبی، ۱۴۱۲ق، ج ۱، ص ۵۸). شیخ انصاری در تبیین کلام اخباری‌ها به آثار سه تن از بزرگان اخباری یعنی محدث استرآبادی، محدث بحرانی و سید جزایری استناد می‌کند؛ اما همان‌گونه که خود شیخ انصاری نیز بیان کرده، او به متن کتاب فوائد المدینة، اثر محدث استرآبادی دسترسی نداشته است. درواقع، دلیل استناد به کتاب فوائد المدینة و نقل قول از محدث استرآبادی، اقتباس و پیروی شیخ انصاری از محمدتقی اصفهانی و حاشیه او بر کتاب معالم بوده است (نوری، ۱۴۱۵ق، ج ۹، ص ۳۱۳).

آخوند خراسانی برخلاف مشهور و به‌درستی این نزاع را صغروی می‌داند؛ به این معنا که از مقدمات عقل نظری نزد اخباری، قطعی حاصل نمی‌شود. مدلول ادله عقلی نظری برای یک اخباری، تنها مفید ظن بوده نه اینکه قطع حاصل شده از آن حجت نباشد (خراسانی، ۱۴۰۹ق، ص ۲۷۰).

محدث استرآبادی در فصل اول کتاب فوائد المدینة ذیل عنوان "فی إبطال جواز التمسک بالاستنباطات الظنیة فی نفس أحكامه تعالی، و وجوب التوقف عند فقد القطع بحکم الله أو بحکم ورد عنهم:" به دنبال ابطال تمسک به استنباط‌های ظنی در احکام الهی است. در فصل دوم همین کتاب نیز ذیل عنوان "فی بیان انحصار مدرک ما لیس من ضروریات الدین من المسائل الشرعیة، أصلیة کانت أو فرعیة فی السماع عن الصادقین علیه السلام" به انحصار مدرک ادله شرعی غیر ضروری در شنیدن از اهل بیت علیهم السلام پرداخته و نه دلیل برای آن ذکر می‌کند. در دلیل پنجم ذیل عنوان "أنه تواترت الأخبار





عن الأئمة الأطهار عليهم السلام بأن مراده تعالى من قوله فَسْئَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ ومن نظائرهما من الآيات الشريفة أنه يجب سؤالهم عليهم السلام في كل ما لم يعلم" هر راهی جز تمسک به اهل بیت عليهم السلام را ظنی دانسته و در دلیل نهم که محل استناد شیخ انصاری نیز قرار گرفته است، ذیل عنوان "دقیقه شریفة تفتننت لها بتوفیق الله تعالی، وهی أن العلوم النظرية قسما" محفوظ ماندن از خطا را دلیل پرهیز از تمسک به غیر اهل بیت عليهم السلام عنوان می کند.

نتیجه اینکه استرآبادی علم را بر دو قسم علوم عقلی ضروری و علوم عقلی نظری می داند. در قسمت اول به دلیل منتهی شدن به ماده ای که قریب به حس است، علم مصون از خطا در صورت و ماده است. خطا از جهت صورت رخ نخواهد داد؛ چرا که در علم منطق، صورت صحیح استدلال بررسی می شود. خطا از جهت ماده نیز به دلیل قرابت ماده در علوم عقلی ضروری به حس رخ نخواهد داد. علم هندسه، حساب و اکثر ابواب منطق در این قسمت جای گرفته اند. قسمت دوم یعنی علوم عقلی نظری، اگرچه از جهت صورت بر وجهی صحیح اقامه شده اند، اما به دلیل عدم قرابت مواد آنها به حس، از خطای در ماده مصون نخواهند بود و علمی جز ظن از آنها حاصل نمی شود. حکمت، کلام، اصول فقه، مسائل نظریه فقهیه و بعضی از قواعد منطقی مثل "الماهیة لا یترکب من امرین متساویین" و یا "تقیض المتساویین متساویان" جزو قسمت دوم هستند. به همین دلیل، برای پرهیز از خطا تنها راه ممکن تمسک به اخبار اهل بیت عليهم السلام است (الاسترآبادی، ۱۴۲۶ق، ج ۱، صص ۲۵۵-۲۵۷).

محدث استرآبادی و تابعین او (محدث بحرینی و سید جزائری) ادراک عقلی در امور عقلی نظری (در مقابل امور عقلی ضروری) را ادراکی ظنی و نه قطعی می دانند.

محدث استرآبادی تمسک به ترجیحات استحسانی ظنی را در هنگام تعارض ادله ظنی به دلیل عدم وجود رخصت از جانب شارع و عدم حکم عقل قطعی مردود می داند (الکاظمی، ۱۴۰۶ق، ج ۱، ص ۲۷۲). این امر دلیل بر این مدعاست که اخباری حکم قطعی عقل ضروری و قطعی را در مقابل حکم عقل در نظریات می پذیرد.

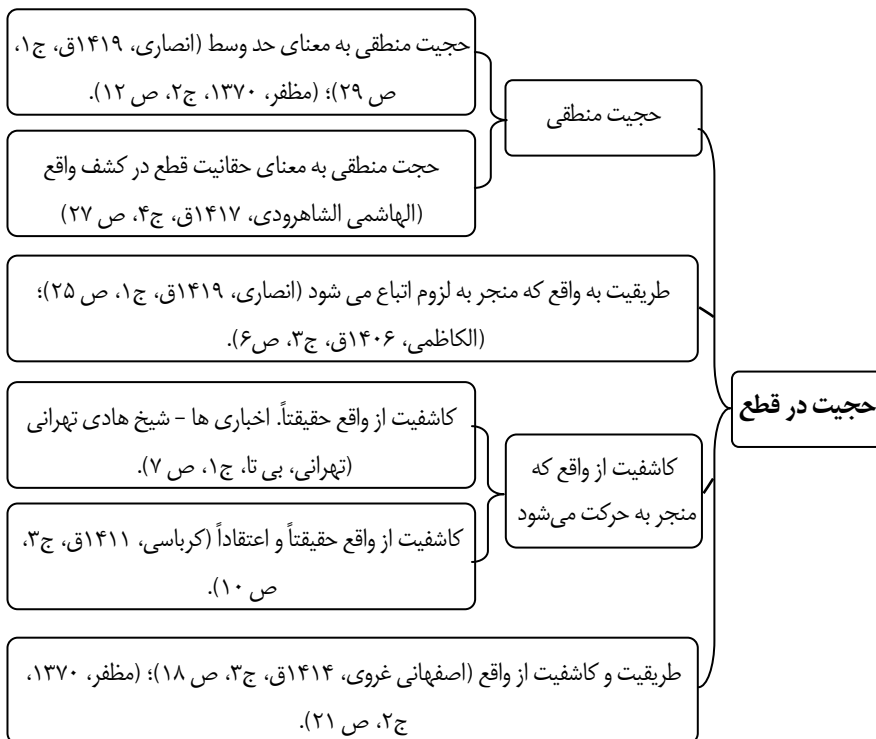
استرآبادی در ادامه در فصل دوازده ذیل عنوان "أن الفلاسفة وعلماء الإسلام قسموا الاعتقاد الجازم إلى مطابق للواقع وغير مطابق له. ويفهم من كلام أصحاب العصمة - صلوات الله وسلامه عليهم - امتناع القسم الثاني"، تقسیم اعتقاد جازم به اعتقاد جازم



مطابق با واقع و اعتقاد جازم غیر مطابق با واقع را غلط و مخالف تفسیر کلام اهل بیت علیهم السلام می‌داند. یقین، نزد او موجبی خاص چون احساس دارد که جز بدان حاصل نمی‌شود (الکاظمی، ۱۴۰۶ق، ج ۱، صص ۴۷۶-۴۷۸).

## ۵. ارزیابی مدعای اصولی در وصول به واقع

پیش از ورود به بحث اصلی و ارزیابی مدعای اصولی، لازم است معنای حجیت قطع را از نظر قائلین آن بیان کرده و سپس به نقد آن پرداخت. خلاصه‌ای از معانی متفاوت مطرح شده درباره حجیت قطع پس از طرح این نظریه توسط شیخ انصاری را می‌توان در قالب نمودار زیر بیان کرد.



رسم ۱-۱. معانی متفاوت حجیت قطع در اصول فقه



منظور از کاشفیت و طریقت در این تعابیر چیست. آیا این معانی صرفاً در ذهن قاطع بدون نیاز به تطابق با واقع است؟ به عبارت دیگر، مسائل آن چنان که هست مورد توجه قرار گرفته و یا آن چنان که باید باشد؟

کاشفیت و طریقت نه تنها عین هستی قطع نیست، بلکه لازم آن هم نخواهد بود. کاشفیت و طریقت قطع مبتنی بر این است که قطع (باور)، صادق و موجه باشد، درحالی که قطع به خودی خود صورت علمی تصدیقی نیست و دو شرط صدق و توجیه در حصول آن لحاظ نشده است. قطع حالتی همچون دیگر حالات نفسانی مانند شادی، غم و ترس است. انسان افزون بر این حالات، احوالی مثل وهم، شک، ظن، یقین یا قطع را نیز دارد. همان گونه که کاشفیت، ذاتی این حالات نیست، ذاتی یقین یا قطع هم نیست. اگرچه منشأ یقین یا قطع می تواند علم باشد و قطع گاهی از علم حضوری و گاه از علم حصولی در نفس حاصل می شود، اما این صفت خود علم نیست؛ قطع به خودی خود حالتی نفسانی و غیر از معرفت است. پس به نظر می رسد در اینجا اشتباهی رخ داده است؛ حالت یقینی یا قطع، خود علم پنداشته شده و ویژگی علم که کاشفیت باشد ویژگی قطع فرض شده است.

برخی در برابر این سخن مدعی شده اند اگرچه کاشفیت نه عین ذات قطع و نه لازم آن است، اما به لحاظ متعلق خود یعنی تصدیق، می تواند علم و صورت ذهنی تلقی شود. همین اندازه که متعلق قطع تصدیق باشد، برای صحت این گفته که کاشفیت عین یا لازم قطع است کافی می باشد (حسین زاده، ۱۳۹۸، ص ۸۸).

اما این توجیه هم برخلاف مشی جمهور علمای اصول است. بر اساس مبانی موجود، حجیت ذاتی قطع از هر سببی حتی غیرمتعارف و غیرعلمی بر مکلف، منجز خواهد بود. در ادامه، عبارت شیخ انصاری در نفی سببیت در خصوص علم در قطع آورده می شود:<sup>۱</sup> سپس قطعی که طریق است (در رسیدن به حکم) بین خصوصیاتش از جهت قاطع

۱. مقصود از قطع در اینجا قطع طریقی در مقابل قطع موضوعی است. برای اطلاع بیشتر به (الصدر، ۱۹۸۶م، ج ۲، ص ۲۳۹) رجوع کنید.

یا مقطوع یا اسباب حصول قطع و ازمان (تحقق قطع) فرقی نیست؛ زیرا فرض این است که چنین قطعی راه رسیدن به متعلقش است. در نتیجه، احکام متعلق بر آن مترتب می‌شود و جایز نیست (که در چنین صورتی) شارع مقدس از عمل به آن نهی بفرماید؛ چراکه چنین نهی‌ای مستلزم تناقض در کلام خود شارع است. پس وقتی مکلف قطع پیدا نمود که یک مایع، بول است (از هر سببی که باشد)، برای شارع جایز نیست که حکم به عدم نجاست آن بول (یا عدم وجوب اجتناب از آن) نماید<sup>۱</sup> (انصاری، ۱۴۱۹ق، ص ۳۱).

و یا این سخن آخوند خراسانی که می‌گوید:

نزد عقل تفاوتی بین آثار قطع حاصل از امور متعارف و اسبابی که به نحو معمول باعث حصول قطع می‌شوند با اسباب غیر متعارف و یا غیر معمول وجود ندارد<sup>۲</sup> (خراسانی، ۱۴۰۹ق، ص ۲۶۹).

در نتیجه، قطع حالت نفسانی است که می‌تواند از دلیلی کاذب، در مکلف ایجاد شود. انتساب کاشفیت به قطع به دلیل اینکه متعلق قطع تصدیق و علم است با چشم پوشی از تکلف موجود در آن، در اینجا کارآمد نخواهد بود. علمای اصولی حجیت قطع را منوط به تحقق حالت علم در مکلف نمی‌دانند. قطع از هر سببی حاصل شود، حجت و یا موجه است.<sup>۳</sup>

۱. ثم ما كان منه طريقاً لا يفرق فيه بين خصوصياته، من حيث القاطع والمقطوع به وأسباب القطع وأزمانه، إذ المفروض كونه طريقاً إلى متعلقه، فيترتب عليه أحكام متعلقه، ولا يجوز للشارع أن ينهي عن العمل به، لأنه مستلزم للتناقض. فإذا قطع بكون مائع بولاً - من أي سبب كان - فلا يجوز للشارع أن يحكم بعدم نجاسته أو عدم وجوب الاجتناب عنه.
۲. لا تفاوت في نظر العقل أصلاً فيما يترتب على القطع من الآثار عقلاً، بين أن يكون حاصلًا بنحو متعارف، ومن سبب ينبغي حصوله منه، أو غير متعارف لا ينبغي حصوله منه.
۳. نحوه ارتباط حجت در اصول فقه و توجیه در معرفت‌شناسی یا استفاده از مباحث معرفت‌شناختی در اصول فقه (به عنوان علم ابزاری در فقه) به دو صورت قابل تصویر است. برخی از معرفت‌شناسان لوازم عقل عملی را بخشی از معرفت‌شناسی به حساب می‌آورند؛ در این صورت، تبیین چگونگی ارتباط توجیه و حجت اصولی رنگ‌وبویی کاملاً معرفت‌شناختی (بدون نیاز به مراجعه به مباحث





فلسفه اخلاق) خواهد داشت؛ به عنوان نمونه، جان گریکو (John Greco) در این باره چنین می گوید:

وقتی می گوئیم کسی چیزی را می داند، حکمی ارزشی را در خصوص او صادر می کنیم؛ درباره این امر سخن می گوئیم که در باور او چیزی هست که از لحاظ عقلی خوب یا بد است. درباره نحوه باورش چنین می گوئیم و یا شاید هم درباره خود وی چنین بگوئیم. فرض کنید دو نفر بر این مطلب توافق دارند که زمین سومین سیاره پس از خورشید است. با این وجود ممکن است فکر کنیم یکی از آن دو شخص به این مطلب معرفت دارد و دیگری صرفاً به آن باورمند است. در اینجا ما حکمی ارزشی می کنیم و می گوئیم در حالت معرفت، امری وقوع می یابد که از نظر عقلی بهتر است؛ به عبارت دیگر، منظور این است که معرفت، مفهومی هنجاری است. در این حالت معرفتی مطلبی وجود دارد که از نظر هنجاری بهتر است. حتی اگر بپذیریم که برخی باورها، از معرفت سطح پایین تری برخوردارند، می توانیم درباره موجه بودن، معقول بودن، مستدل بودن یا پاسخ گو بودنشان حکم کنیم. در هر یک از این موقعیت ها مطلبی هست که از لحاظ هنجاری بهتر است (Sosa & Steup, 2013, p. 259).

برخلاف صورت قبلی، اگر لوازم عقل عملی، خارج از معرفت شناسی تصور شود و ذیل بحث از فلسفه اخلاق مورد بررسی قرار گیرد، ارتباط حجّت اصولی با توجیه به واسطه مباحث فلسفه اخلاق قابل تصویر است؛ باید توجه داشت که برای این کار باید از میان معانی مختلف حجّت اصولی، تعزیر و تنجیز را برگزینیم تا این پل ارتباطی برقرار شود.

منظور از لوازم عقل عملی در فرااخلاق به عنوان بخشی از فلسفه اخلاق با توجه به دو گزاره زیر مشخص می شود:

- اگر شخصی باور موجه داشته باشد که انجام فعلی لازم است و آن را انجام ندهد مستحق سرزنش است؛ یعنی کار غیرعقلانی انجام داده است.

- اگر شخصی باور موجه داشته باشد که انجام فعلی لازم نیست و آن را انجام ندهد مستحق سرزنش نیست؛ یعنی با ترک آن فعل کار غیرعقلانی انجام نداده است.

پس منظور از لوازم عقل عملی استحقاق سرزنش و یا ستایش است.

حال وقتی در اصول فقه حجّت به قطع نسبت داده می شود، سه معنا از حجّت به ذهن متبادر می شود که عبارت اند از مفهوم معرفت شناختی از حجّت، مفهوم روان شناختی حجّت (کارکردی) و مفهوم هنجاری حجّت (تعزیر و تنجیز)؛ در معنای سوم (تعزیر و تنجیز) هست که روابط میان مولا و بندگان قابل بررسی است.

منظور از چستی روابط مولا و بنده با توجه به گزاره زیر مشخص می شود:

- اگر شارع "الف" را واجب کرده باشد و مکلف به این وجوب قطع داشته باشد، آنگاه مکلف در صورت ترک "الف" شایسته سرزنش است.

در نتیجه، وقتی حجّت اصولی به دلیل لزوم پیروی از خداوند به خاطر وجوب شکر منعم یا وجوب شکر خالق، حالت خاصی از حجّت در امور اخلاقی هم هست، پس حجّت در روابط میان مولا و عبد همان معنای عقلانیت در امور اخلاقی را دارد.

با در نظر گرفتن لوازم عقل عملی و حجّت (معذرت و منجرت) می توان به گزاره زیر رسید.

- اگر شارع "الف" را واجب کرده باشد و مکلف به این وجوب قطع داشته باشد، آنگاه انجام "الف" برای مکلف وجوب عقلی دارد.

بنابراین، از آنجا که معنای محوری حجّت، استحقاق پاداش و مجازات (معذرت و منجرت) است، بین

## ۶. مصادیق خلط بین مبنا (واقع‌گرایی متافیزیکی نسبت به احکام شرعی) و روش (تمسک به حجیت ذاتی قطع برای وصول به واقع) در اصول فقه

به نظر می‌رسد یکی گرفتن اثر تکوینی قطع (محرکیت) با اثر شرعی آن (کاشفیت و طریقت)، موجب اضافه‌شدن ابواب زائد به اصول فقه و چشم‌پوشی از طرح برخی مسائل شده است. در ادامه دو مؤید بر این مضمون آورده می‌شود.

### ۶-۱. مسئله صدق

همان‌گونه که بیان شد، مراد از کاشفیت در تعریف قطع، به‌حسب ظاهر تعابیر و مبانی آورده‌شده از اصولی‌ها، کاشفیت آن از واقع است. کاشفیت از واقع همان صدق معرفت‌شناختی بوده و این صدق معرفت‌شناسانه قطعاً در علم اصول نیز حجت به‌حساب می‌آید.<sup>۱</sup> در واقع، منشأ اعتبار معرفت‌شناختی، تلاش برای رسیدن به گزاره صادق (از منشأ مناسب) و تطابق مفاد آن با واقع است. در تطابق یک گزاره با واقع، میزان شدت اعتقاد به آن گزاره ملاک نیست، بلکه شاخص اصلی، تطابق مفاد گزاره با واقع (همراه با توجیه مناسب) است. در نظریه حجیت ذاتی قطع، توجه بیش‌ازحد به جزم مکلف و غفلت از تبیین دقیق مسئله تطابق و یا صدق، موجب شده بین احکام شناختی (صدق) و احکام غیرشناختی باور (قطع و ظن) خلط شود.

۴۵



نظر

تقدیر بر سازوکار واقع‌گرایی متافیزیکی در اصول فقه امامی

عقلانیت عملی در باب توجیه و حجت اصولی رابطه مستقیمی ایجاد می‌شود و مباحثی که در باب توجیه مطرح شده، به مباحثی که در باب حجیت مطرح است ارتباط پیدا می‌کند.

به‌صورت مشخص در حوزه فرا اخلاق، این حجیت به عقلانیت عملی ناظر به هدف بازمی‌گردد. بار دیگر این ارتباط را می‌توان این‌گونه بیان کرد:

- اگر با فرض هدف "الف"، انجام فعل "ب" عقلانی باشد، ایجاد "الف" به‌لحاظ اخلاقی الزامی است؛

- آنگاه در صورت ترک "ب" شخص مستحق سرزنش است (به این معنا که انجام "ب" موجب عقلی دارد).

۱. البته اگر مکلف با وجود رعایت روح مسئولیت‌پذیری و حصول قطع از منشأ مناسب خطا کند، این قطع او موجه است (سیستانی، ۱۴۱۴ق، ج ۱، صص ۳۴-۳۶). اما هر مکلف طبیعتاً در مرحله اول باید به دنبال صدق باشد و در صورت عدم احراز حکم واقعی به دلیل رعایت حس مسئولیت‌پذیری باز هم باور او موجه است. پس استنباط احکام الهی دارای دو مرحله است و فقیه در مرحله اول باید به دنبال احراز حکم (حکم صادق) باشد (آملی لاریجانی، ۱۳۹۳، ج ۱، ص ۲۶۶).



اگر اصولی نظر به واقع نداشته باشد و منظور او از کشف و طریقت، واقع نباشد، برای صدق گزاره‌های اصولی چه مبنایی را اتخاذ خواهد کرد؟ شاید منظور اصولی از کاشفیت، کاشفیت مفهومی و در مقابل کاشفیت خارجی باشد. حصول قطع در مکلف به دلیل ایجاد یک صورت در ذهن فاعل شناسا از مصادیق علم حصولی به شمار می‌آید؛ کاشفیت، ذاتی علم حصولی است. در هر علم حصولی همواره کاشفیت از مفهوم خود و در برخی موارد، کاشفیت از خارج وجود دارد. مراد از کاشفیت مفهومی، تحقق نسبت بین طرفین قضیه و مراد از کاشفیت خارجی، تطابق صورت ذهنی با خارج است.

فارغ از تکلفات فوق، اگر در علم اصول فقه یقین روان‌شناختی کافی باشد، معتبر بودن این گزاره‌ها با بحث از مسئله جهل مرکب در اصول فقه چگونه قابل جمع خواهد بود؟ اگر مراد از کاشفیت، کشف مفهومی قطع به معنای تطابق معلوم بالذات علم حصولی با قطع باشد، چرا اصولی‌ها به مسئله جهل مرکب و عدم تطابق قطع با واقع نیز پرداخته‌اند.<sup>۱</sup> در صورت اکتفا به تطابق مفهومی، نیازی به طرح مسئله جهل مرکب در علم اصول نبود.<sup>۲</sup> در وضعیت فعلی برخی از تعبیر اصولیان متمایل به صدق و برخی دیگر از مباحث صرفاً جنبه روانی و تطابق مفهومی دارد.

## ۲-۶. حدس صائب

در حدس صائب وقتی مکلف به درستی حکم واقعی را احراز کند، با وجود

۱. باید در نظر داشت همان‌طور که در بخش پنجم مقاله ذکر شد، اصولی‌ها حجیت قطع را در هر حالتی و از هر سببی قبول دارند؛ پس نمی‌توان به این قائل شد که بحث از جهل مرکب در اصول فقه مربوط به زمانی است که قطع ناشی از دلیل مناسب است و مکلف در عین نرسیدن به حکم واقعی الهی همچنان می‌تواند از توجیه و معذرت برخوردار باشد.

۲. به‌عنوان مثال، رجوع شود به (الموسوی الخمینی، ۱۴۲۰ق، ص ۲۷۳)؛ (سیجانی، ۱۳۸۱، ج ۲، ص ۲۹۳)؛ (تقوی اشتهازی، ۱۳۷۶، ج ۳، ص ۱۶).

صحت باورش او نمی‌تواند منشأ باور خود و یا پشتوانه استدلالی را بر این باور نشان دهد. بی‌نه یا توجیه می‌تواند دلیل، شاهد و بیان چگونگی کشف صدق یک باور باشد (pojman, 1993, p. 120).

درواقع، نقطه تمایز معرفت از حدس صائب همین مؤلفه توجیه است. با توجه به بینه‌گرایی موجود در اصول فقه و تلقی تکلیفی از ماهیت توجیه، بدون توجیه مقصود اصولی (کسب معرفت نسبت به حکم الهی) محقق نمی‌شود. حکم صحیح به دست آمده از طریق حدس صائب به دلیل فقدان بینه در مقام عذرآوری در پیشگاه الهی مقبول نیست. مؤید این سخن روایت امام صادق علیه السلام است که می‌فرمایند:

قاضی‌ها چهار گروه‌اند. سه گروه از آن‌ها در آتش و یک گروه در بهشت هستند. مردی که دانسته به ناحق حکم صادر کند، این قاضی در آتش است. مردی که ندانسته (و بی‌اطلاع از احکام و قوانین) حکم ناحق دهد، این قاضی نیز در آتش است. مردی که ندانسته حکم درست و حق صادر کند، او هم در آتش است و مردی که دانسته حکم حق و درست را صادر کند، این قاضی در بهشت است (ابن بابویه (صدوق)، ۱۴۱۳ق، ج ۳، ص ۴).

در این حدیث، قضاوت صحیح قاضی بدون علم به درستی قضاوتش همچون قضاوت قاضی جور مردود شمرده شده است؛ در نتیجه، رأی بدون علم حتی اگر صادق باشد، در حکم جهل است.

با این همه، گویا در علم اصول تنها به مسئله جهل مرکب و معذرت آن توجه شده و به مسئله حدس صائب و عدم منجزیت آن پرداخته نشده است. اگرچه برخی از اصولی‌ها به صورت مشخص قائل به حجیت چنین قطعی (حدس صائب) شده‌اند،<sup>۱</sup> اما شاید بتوان سکوت دیگر علمای اصولی را دال بر رضایت آن‌ها مبنی بر منجزیت چنین

۱. در قطع قطاع بین اقسام قطع طریقی از حیث منجزیت از هر سببی حاصل شود تفاوتی وجود ندارد. در مقابل معذرت، قطع طریقی مخصوص غیر قطاع بوده و اگر قطاع به قطعش عمل کند، معذور نیست (در صورت عدم مصادفت با واقع) (خراسانی، ۱۴۰۹ق، ص ۲۶۹).





قطع‌هایی دانست؛ درحالی‌که این مطلب با مضمون روایت آورده‌شده و دیگر مبانی اصولی‌ها سازگاری ندارد.<sup>۱</sup>

## ۷. تفاوت بین اخباری و اصولی در معیار حجیت و رأی نهایی شیخ در خصوص موطن حجیت

در بحث از حجّت و حجّیت، اخباری از حجّت خبر می‌دهد، از سوم شخصی موجه، بدون توجه به احوال نفس او گزارش می‌دهد. به عقیده اخباری، عقل در محیط شریعت همه جوانب را نمی‌شناسد پس احتمال خطایش در این حیطة بالا بوده و حجّیت ندارد.

در مقابل، اصولی سعی در تبیین حقوق مکلف دارد؛ از آنچه در نفس قاطع می‌گذرد و از منظر اول‌شخص گزارش می‌دهد. اصولی معتقد است نوع نگاه اخباری به مسئله حجّیت درست نیست. به نظر اصولی‌ها، اگر برای مکلف قطعی حاصل شد، واقع در پیشگاه قاطع حاضر است و نمی‌توان او را از قطعش نهی کرد. بعد از حصول قطع، مانع شدن از حرکت مکلف بر طبق مؤدای قطع معقول نیست.

طبق سخن شیخ انصاری در نقد مبنای اخباری‌ها در کتاب فرائد الاصول، منجزیت قطع در هر صورت پذیرفته می‌شود، اما در خصوص معذرت قطع نوعی تفکیک وجود دارد. اصولی‌ها برای قطع عقلی در حیطة بزرگی از مسائل قائل به معذرت هستند و تنها حیطة کوچکی را از حوزه معذرت عقل استثنا می‌کند. پس شیخ انصاری در نظر نهایی خود قائل به تلازم میان دو مقوله معذرت و منجزیت در قطع نیست. او معذرت قطع در هر صورتی را نمی‌پذیرد و از این روی با اخباری‌ها هم‌سوئی دارد.

۱. به‌عنوان نمونه سیستمی چنین می‌گوید:

حجّیت هر دلیل به‌خاطر روح مسئولیت‌پذیری و عدم کوتاهی در مقدمات آن است. حالات نفسانی مکلف اعم از قطع، ظن و شک ارتباطی با حکم شرعی ندارد. قطع بما هو قطع منشأ حکم عقل به منجزیت و معذرت نیست. معذرت و منجزیت ناشی از روح مسئولیت‌پذیری و عدم کوتاهی در مقدمات قطع است. اگر مکلف روح مسئولیت‌پذیری و محاسبه را در مقدمات قطع اجرا نکند، هنگام مخالفت با حکم واقعی معذور نخواهد بود؛ در این حالت، حتی اگر به حکم قطع داشته باشد، مکلف مدیون است؛ بنابراین، دلیلی برای تألیف مسائل اصولی طبق حالات نفسانی مکلف وجود ندارد (سیستانی، ۱۴۱۴ق، ج ۱، صص ۳۴-۳۶).



در نتیجه، شیخ در این نقطه با اخباری‌ها اختلاف کبروی ندارد.

به برخی از علمای اخباری ما نسبت داده شده است که ایشان قائل به عدم اعتماد بر قطعی هستند که از مقدمات عقلی قطع غیر ضروری حاصل می‌شود؛ به دلیل کثرت اشتباه و غلط در آن و لذا نمی‌توان به چنین قطعی رکون و استناد جست. پس اگر عدم اعتماد و استناد به چنین قطعی را پس از حصول آن اراده کرده‌اند، پس این اراده و اعتقاد در رابطه با مقام علم از آن جهت که کاشفیت است عاقلانه نیست و به فرض که چنین حکمی به عدم اعتبار چنین قطعی (که از مقدمات عقلی حاصل می‌شود) ممکن باشد، پس عیناً مثل همین امکان در قطعی که از مقدمات شرعی حاصل می‌شود جاری است<sup>۱</sup> (انصاری، ۱۴۱۹ق، ج ۱، صص ۵۱-۵۲).

منظور از کثرت خطا در عبارت کتاب فرائد الاصول طبق سیاق بحث، تمسک به مقدمات غیر متعارفه در حیطة مناطات احکام است. وقتی مقدمات غیر متعارف باشد، مکلف از کثرت خطا در امان نیست. شیخ پس از بحث‌های فراوان در خصوص حجیت قطع، این معنا را با عبارت "نعم، الإنصاف" و به عنوان رأی اصلی خود در زمینه معذرت قطع بیان می‌کند.

اگر جایز نبودن تأمل و اندیشه در مطالب عقلی (جهت به دست آوردن مسائل شرعی) را به خاطر وقوع غلطها و اشتباهات فراوان در آن اراده کرده‌اند، پس به فرض اگر چنین گفتاری درست باشد و به دلیل کثرت خطا و اشتباه در فهم مطالب از ادله شرعی نیز از معارضه و درگیری چشم‌پوشی شود، پس برای کلام آن‌ها (اخباری‌ها) وجهی وجود دارد<sup>۲</sup> (انصاری، ۱۴۱۹ق، ج ۱، ص ۶۲).

۱. ينسب إلى غير واحد من أصحابنا الأخباريين عدم الاعتماد على القطع الحاصل من المقدمات العقلية القطعية الغير الضرورية، لكنثرة وقوع الاشتباه والغلط فيها، فلا يمكن الركون إلى شيء منها. وإن أرادوا عدم جواز الخوض في المطالب العقلية لتحصيل المطالب الشرعية، لكنثرة وقوع الغلط والاشتباه فيها، فلو سلم ذلك وأغمض عن المعارضة بكثره ما يحصل من الخطأ في فهم المطالب من الأدلة الشرعية، فله وجه، وحينئذ: فلو خاض فيها وحصل القطع بما لا يوافق الحكم الواقعي لم يعذر في ذلك، لتقصيره في مقدمات التحصيل.
۲. نعم، الإنصاف أن الركون إلى العقل فيما يتعلق بإدراك مناطات الأحكام لينتقل منها إلى إدراك نفس الأحكام، موجب للوقوع في الخطأ كثيرا في نفس الأمر، وإن لم يحتمل ذلك عند المدرک.





البته باید در نظر داشت که شیخ کثرت خطا را لزوماً مساوق عدم حجیت نمی‌داند و همچنان معتقد به حجیت (معذریّت) جهل مرکب است. با این وجود در حوزه مناطات احکام با نگاه سوم شخصی به قطع (در مقابل دیدگاهی که در تبیین منجزیت از منظر اول شخص به توضیح اصل نظریه حجیت قطع پرداخته بود) چنین می‌گوید که به دلیل خطای زیاد عقل در حیطة مناطات احکام، نمی‌توان برای آن در این حیطة قائل به معذریّت بود.

او معتقد است از نظر تکوینی، عقل در مقام ملاک احکام توان کاشفیت بالایی ندارد و این موجب کثرت خطای عقل در اینجا می‌شود؛ به‌عنوان نمونه، اگر در صحته واقع با دیدن روایات مخالف باز هم برای کسی قطع حاصل شود، این حالت شبه قطع نام دارد نه قطع واقعی.

شیخ در تأیید این معنا که عقل توان درک ملاک و معیار احکام شارع را ندارد، چند روایت مطرح می‌کند. مهم‌ترین این روایات، حدیثی است که ابان ابن تغلب از امام صادق علیه السلام نقل می‌کند:

قاضی‌ها بر چهار دسته‌اند: سه دسته آنان در دوزخند و یک دسته ایشان در بهشت. اول مردی که حکم به ستم و ناروا می‌کند و خود هم می‌داند که چه کرده؛ پس او اهل دوزخ است. دوم مردی که حکم به ناروا می‌کند و نمی‌فهمد که حکمش نادرست است؛ او نیز اهل آتش است و سوم مردی که حکم به حقّ و راستی می‌کند ولی خود نمی‌داند که چه کرده است؛ او نیز اهل دوزخ است و اما چهارم، آن کس که حکم به حقّ می‌کند و خود نیز حقّ و باطل را می‌شناسد؛ این مرد اهل بهشت خواهد بود (المجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۱۰۴، ص ۴۰۵).

در توضیح حدیث و به نظر شهید صدر، در اینجا با وجود اینکه ابان به غلط بودن مضمون حدیث قطع داشته (فقلنا: إنّ الذی جاء به شیطان!) اما امام علیه السلام او را از عمل به آن قطع نهی می‌کنند. شهید صدر نهی از قطع را به معنای تقصیر و کوتاهی در حصول مقدمات آن می‌داند (صدر، ۱۹۸۶م، ج ۲، ص ۲۹۳)؛ شیخ انصاری هم دلیل توییح امام علیه السلام را استنباط احکام از مقدماتی که افاده حکم خلاف واقع می‌کنند، عنوان کرده است (انصاری، ۱۴۱۹ق، ج ۱، ص ۶۳).

مجموع روایاتی که شیخ به آن‌ها اشاره می‌کند، خطاب به افرادی صادر شده که به دستور امام معصوم علیه السلام کرسی افتا داشته‌اند. با این وجود، ائمه معصومین: به شدت اصحاب خود را از چنین استنباط‌هایی برحذر داشته‌اند.

اینکه در حدیث مذکور، أبان این حکم را حکم شیطان می‌داند "انّ الذی جاء به شیطان!" یعنی به نفی این حکم قطع دارد، اما امام علیه السلام از این قطع نهی می‌کند.

باید در نظر داشت که سخن امام علیه السلام در رد قیاس، - به این بیان که "إنک أخذتني بالقیاس" - شامل ظن هم می‌شود. در واقع، ملاک در قیاس، قطع و ظن نیست، بلکه ورود به حوزه مناطات است.

همین‌طور دیگر سخن حضرت با عبارت "مهلاً یا أبان" مُشعر به این معناست که ایشان أبان را معذور نمی‌داند؛ در نتیجه، روایت دلالت می‌کند بر اینکه اگر از طریق مقدمات غیرمعتبر به کشف حکم پرداختی، معذرت حکم را برداشته‌ای.

اشتراک شیخ با اخباریان در پذیرش کبرای اخباریان است. او قبول می‌کند که قطع حاصل عقل در حیطة مناطات احکام معذوریت ندارد (البته اگر بپذیریم اختلاف از اساس صغروی نباشد). حوزه اختلاف شیخ با اخباریان در مصادیق مقدمات غیرمتعارفه عقلی است. اخباریان عقل غیربدیهی را مصداق مقدمات نهی شده می‌دانند و شیخ عقل وارد در مناطات احکام را مصداق مقدمات عقلی نهی شده می‌داند.

به عقیده شیخ انصاری، برخلاف حیطة مناطات احکام یا قیاس در بخشی از مستقلات عقلیه و در غیر مستقلات عقلیه، عقل درصدد کشف ملاک نیست. مسئله ضد، اجتماع امر و نهی و مقدمه واجب از قبیل استنباط‌های عقلی هستند که به دلیل عدم ورود به حیطة مناطات حتی در صورت خطا، حجت و معذر محسوب می‌شوند.

به عبارت واضح‌تر، اگرچه در غیر مستقلات عقلیه هم استظهار از کلام شارع اختلافی است، اما خطاهای موجود در استظهارات شرعی مستند به خود شارع هستند؛ به‌عنوان مثال، در تقیه استظهار از کلام ائمه علیهم السلام را خود امام معصوم به ما واگذار کرده است. در مقدمات شرعی خود شارع با ما این چنین کرده است؛ این برخلاف خطای عقل در حیطة مناط احکام است که حتی اگر کمتر از خطای شرعی هم باشد، به دلیل





عدم ارجاع استنباط به شارع، این اختلاف پذیرفته نیست.

حاصل سخن اینکه، موطن معذرت در کلام شیخ مقدمات قطع است، ولی موطن منجزیت، مقدمات قطع نیست، بلکه ذات قطع منجز است. همین غفلت موجب حجیت حدس صائب در اصولیان پس از شیخ انصاری شد.

قاطع از منظر خود، واقع را با قطعش کشف کرده و باید بر مبنای قطع به حکم مقطوع عمل کند؛ گفته شده نهی قاطع از قطعش ممنوع است، اما اگر این امتناع ناشی از سوءاختیار مکلف باشد، منافاتی با عدم حجیت قطعش ندارد. به عبارت دیگر، بین کاشفیت و حجیت در قطع به معنای معذرتش تلازمی وجود ندارد؛ این در حالی است که در مبانی شیخ انصاری به تمایز میان کاشفیت و حجیت در معنای منجزیت آن توجه نشده است. همان گونه که موطن حجیت به معنای معذرت، اسباب قطع است، موطن حجیت به معنای منجزیت نیز اسباب قطع باید باشد.

### نتیجه گیری

شیخ انصاری و تمامی علمای اصولی بعد از او، از طرفی قائل به طریقت ذاتی قطع هستند و از طرف دیگر، قطع را خطاپذیر می دانند. جمع این دو با هم مُشعر به این است که او نگاهی ذهنیت گرایانه مبنی بر اینکه معلوم بالذات من، منشأ من است و ممکن است با معلوم بالعرض تفاوت داشته باشد، دارد؛ این درحالی است که امامیه طبق ادله‌ای که بیان شد قائل به واقع گرایی هستند.<sup>۱</sup>

در اصول همان طور که بین شک منطقی و شک روانی تفاوت است (مسئله شک کثیرالشک)، باید به تمایز میان قطع معرفتی (ناشی از اسباب معرفت‌زا) و قطع روانی هم

۱. البته باید توجه داشت که از نگاه معرفت‌شناسانه، دایره باورهای خطاناپذیر مانند بدیهات اولی بسیار محدود است و بقیه باورهای ما با آنکه می‌توانند به لحاظ معرفت‌شناختی موجه باشند، خطاپذیر هم هستند و از این جهت، هرگونه خطاپذیری مستلزم ذهنیت گرایی نیست. در بحث حاضر، به این دلیل که قطع حجت ذاتی است و حجیت عرضی سایر امارات به آن بازگشت دارد (الکاظمی، ۱۴۰۶ق، ج ۳، ص ۷؛ مظفر، ۱۳۷۰، ج ۲، ص ۱۸؛ حائری، ۱۴۱۸ق، ص ۳۲۵)، گزاره مقطوع در حکم بدیهی اولی و یا مبنا در ساختار معرفت تلقی می‌شود؛ پس قبول احتمال هرگونه خطا در آن مستلزم ذهن گرایی است.

توجه شود. به نظر می‌رسد به جای محوریت قطع در تبویب اصول فقه شیعی (بدون پرداختن به اسباب و شرایط توجیه آن)، باید منابع معرفتی دین یعنی عقل و نقل اساس اجتهاد یک مجتهد باشد. مؤید بر این برداشت، عدم ابزاریت اصول فقه در تفقه یک فقیه است. شیخ انصاری به‌عنوان واضع قاعده حجیت ذاتی قطع در کتاب فرائد الاصول، بیشترین احتیاط را در کتاب مکاسب محرمة برای فتوا دارد.

در شرایط فعلی اصولیان نظریه‌ای مناسب و کارآمد را در مقابل رأی اخباری‌ها مبنی بر عدم اعتماد به مفاد ادله عقلی نظری به‌خاطر تردید در واقع‌نمایی این ادله و اکتفا به اخبار در کشف احکام الهی، ارائه نکرده‌اند (بلکه اخباری نسبت به اصولی قائل به حجیت ذاتی قطع دغدغه و وسواس بیشتری برای وصول به واقعیت دارد). اصولی مخالف مشی اخباری برای ارائه راهکاری نو باید شرایط حجیت عقل را تبیین و آن را به جای قطع که تنها یک حالت روان‌شناختی است محور مسائل اصولی قرار دهد. نظریه حجیت ذاتی قطع نظریه‌ای برای تأمین نیازمندی‌های مکلفین (باتوجه به محدودیت‌های شناختی و لزوم به کارگیری عقل در استنباط احکام)، در عین رعایت حقوق شارع نسبت به بندگان است. اگرچه شیخ انصاری با ابداع این نظریه بخشی از حقوق شارع نسبت به مکلفین را مدنظر قرار داده است (با حجیت ذاتی قطع، حجیت مطلق ظنون مرتفع شد)، اما این نظریه تأمین‌کننده تمامی حقوق شارع نسبت به بندگان (حق الطاعه) نیست. شیخ انصاری در رأی نهایی و تکمیلی خود در باب حجیت قطع، با انتقال حیطة حجیت به معنای معذرت، از ذات قطع به اسباب و مقدمات آن، موطن معذرت را اسباب قطع می‌داند؛ امکان ارتقای این نظریه برای بار دوم و انتقال حجیت به معنای منجزیت از ذات قطع به اسباب آن هم وجود دارد.



## فهرست منابع

۱. ابن بابويه (صدوق)، محمد بن علی. (۱۴۱۳ق). من لایحضره الفقیه (چاپ دوم). قم: دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین.
۲. الأسترآبادی، محمدامین. (۱۴۲۶ق). الفوائد المدنیة (المحقق: الشيخ رحمة الله رحمتی الأراکی، ج ۱، چاپ دوم). قم: مؤسسة النشر الإسلامی.
۳. اصفهانی غروی، محمدحسین. (۱۴۱۴ق). نهاية الدراية فی شرح الکفاية (چاپ اول). قم: مؤسسة آل البيت عليه السلام لاحیاء التراث.
۴. انصاری، مرتضی. (۱۴۱۹ق). فرائد الاصول (ج ۱، الطبعة الاولى). قم: مجمع الفكر اسلامی.
۵. آملی لاریجانی، صادق. (۱۳۹۳). شناخت علم اصول و فلسفه آن (چاپ اول). قم: انتشارات مدرسه علمیه ولی عصر عليه السلام.
۶. تقوی اشتهااردی، حسین. (۱۳۷۶). تنقیح الاصول (چاپ اول). تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی عليه السلام.
۷. تهرانی، هادی بن محمدامین. (بی تا). محجة العلماء (ج ۱). بی جا.
۸. جصاص، احمد بن علی. (۱۴۱۴ق). الفصول فی الاصول (چاپ دوم). کویت: وزارة الاوقاف.
۹. حائری، عبدالکریم. (۱۴۱۸ق). درر الفرائد (چاپ پنجم). قم: مؤسسه نشر الاسلامی.
۱۰. حسین زاده، محمد. (۱۳۹۸). عقل و روش عقلی (چاپ اول). قم: انتشارات مؤسسه آموزشى و پژوهشى امام خمینی عليه السلام.
۱۱. الحیدری، السید علی نقی. (۱۴۱۲ق). اصول الاستنباط (ج ۱، چاپ اول). قم: لجنة ادارة الحوزة العلمية بقم المقدسة.
۱۲. خراسانی، محمد کاظم بن حسین. (۱۴۰۹ق). کفاية الاصول، (چاپ اول). قم: مؤسسه آل البيت عليه السلام لاحیاء التراث.



نظر  
صدر

سال بیست و هفتم، شماره اول (پیاپی ۱۰۵)، بهار ۱۴۰۱

۱۳. خراسانی، محمد کاظم بن حسین. (۱۴۱۰ق). درر الفوائد فی الحاشیة علی الفرائد، الحاشیة الجدیدة، (چاپ اول)، تهران: مؤسسه الطبع و النشر لوزارة الثقافة و الارشاد الاسلامی.
۱۴. خویی، السید ابوالقاسم. (۱۳۶۸). اجود التقريرات (تقریرات درس میرزای نائینی) (ج ۱، چاپ دوم). قم: کتاب فروشی مصطفوی.
۱۵. خویی، السید ابوالقاسم. (۱۴۱۲ق). مصباح الاصول (ج ۱، چاپ اول). قم: مکتبه الداوری.
۱۶. روحانی، سید محمد. (۱۴۱۳ق). منتقى الاصول (ج ۴، چاپ اول). قم: مطبعة الامیر نسخه غیر مصححه.
۱۷. سبحانی، جعفر. (۱۳۸۱). تهذیب الاصول (ج ۲، چاپ اول). تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی علیه السلام.
۱۸. سبحانی، جعفر. (۱۴۲۰ق). رساله فی التحسین و التقبیح العقلین. قم: مؤسسه امام صادق علیه السلام.
۱۹. سیستانی، سید علی. (۱۴۱۴ق). الرافد فی علم الاصول (چاپ اول). قم: مکتبه آیت الله السید علی سیستانی.
۲۰. الصدر، السید محمد باقر. (۱۹۸۶م). دروس فی علم الاصول الحلقة الاولى (ج ۲، الطبعة الثانية). بیروت: دار الکتب اللبنانی.
۲۱. طوسی، محمد بن حسن. (۱۳۷۶). العدة فی اصول الفقه (به کوشش: محمدرضا انصاری، ج ۲). قم: مؤسسه تحقیقات و نشر معارف اهل البيت علیهم السلام.
۲۲. عاملی، زین الدین بن علی (الشهید الثاني). (۱۴۱۶ق). تمهید القواعد. مشهد: دفتر تبلیغات حوزه علمیه قم: شعبه خراسان رضوی.
۲۳. علم الهدی، علی بن الحسین. (۱۳۷۶). الذریعة الی اصول الشریعة (به کوشش: ابوالقاسم گرجی، ج ۱ و ۲، چاپ اول). تهران: انتشارات دانشگاه تهران.
۲۴. علی پور، مهدی. (۱۳۸۲). درآمدی به تاریخ علم اصول (چاپ اول). قم: مرکز جهانی علوم اسلامی.





۲۵. غزالی، محمد بن محمد. (۱۴۱۳ق). المستصفي (محقق: محمد عبدالسلام عبدالشافی، چاپ اول). بیروت: دار الکتب العلمیه.
۲۶. کاشف الغطاء، شیخ جعفر بن خضر مالکی. (بی تا). کشف الغطاء عن مبهمات الشریعة الغراء (ج ۱). قم: مکتب الاعلام الاسلامی.
۲۷. کرباسی، محمدابراهیم. (۱۴۱۱ق). منهاج الأصول (ج ۳، چاپ اول). بیروت: دار البلاغه.
۲۸. الکاظمی، محمدعلی. (۱۴۰۶ق). فوائد الاصول (نسخه غیر مصححه، ج ۱). قم: مؤسسه نشر الاسلامی.
۲۹. مجلسی، محمدباقر. (۱۴۰۳ق). بحار الانوار (الطبعة الثالثة). قم: دار احیاء التراث.
۳۰. مظفر، محمدرضا. (۱۳۷۰). اصول فقه (ج ۲، چاپ چهارم). قم: مرکز انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه.
۳۱. الموسوی الخمینی، روح الله. (۱۴۲۰ق). معتمد الاصول (تقریرات محمد فاضل لنکرانی) (چاپ اول). تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی علیه السلام.
۳۲. نجفی، محمدحسن. (۱۳۶۲). جواهر الکلام فی شرح شرائع الإسلام (ج ۱۲، چاپ هفتم). بیروت: دار احیاء التراث العربی.
۳۳. نوری، حسین بن محمدتقی. (۱۴۱۵ق). خاتمه مستدرک الوسائل (ج ۹، چاپ دوم). قم: مؤسسه آل البيت علیهم السلام لاحیاء التراث.
۳۴. الهاشمی الشاهرودی، السید محمود (۱۴۱۷ق). بحوث فی علم الأصول (چاپ دوم). قم: مرکز الغدیر للدراسات الاسلامیه.
35. Cornelis de Waal. (Ed.). (2001). *American New Realism 1910-1920* (Vol. 2). England: Thoemmes Continuum Press.
36. Dancy, J. (1985). *An Introduction to Contemporary Epistemology*. New York: Basil Blackwell.
37. Edwards, Paul. (1972). *The Encyclopedia of Philosophy* (Vol. 7). New York: McMillan Publishing Co.



38. Edwards, Paul. (1972). *The Encyclopedia of Philosophy*. New York: McMillan Publishing Co., Inc. The Free Press.
39. Pojman, Louis. P. (1993). *Theory of knowledge: Classic and Contemporary*. Reading, California.
40. Sosa, Ernest, Steup, Matthias. (2013). *Contemporary Debates in Epistemology* (2<sup>nd</sup> ed.). Wiley Blackwell Publishing.



## References

1. Alam al-Huda, A. (1376 AP). *Al-Dari'ah ila Usul al-Shari'a*. (Gorji, A. Ed.). (vols. 1 & 2, 1<sup>st</sup> ed.). Tehran: University of Tehran Press. [In Persian]
2. Al-Astarabadi, M. A. (1426 AH). *Al-Fawa'id al-Madaniyah*. (Rahmati Al-Araki, R. Ed.). vol. 1, 2<sup>nd</sup> ed.). Qom: Islamic Publications Institute. [In Arabic]
3. Al-Ghazali, M. (1413 AH). *Al-Mustasfi*. (Abdul Shafi, M, Ed.). (1<sup>st</sup> ed.). Beirut: Dar Al-Kotob al-Ilmiyah. [In Arabic]
4. Al-Haidari, S. A. N. (1412 AH). *Principles of inference*. (Vol. 1, 1<sup>st</sup> ed.). Qom: Le Janah Idarah al-Idarah al-hawzah al-Ilmiyah be Qom al-Mughadasah. [In Arabic]
5. Al-Hashemi Al-Shahroudi, S. M. (1417 AH). *Bohouth fi Ilm al-Usul*. (2<sup>nd</sup> ed.). Qom: Al-Ghadir Center for Islamic Studies. [In Arabic]
6. Alipour, M. (1382 AP). *An Introduction to the History of Usul*. (1<sup>st</sup> ed.). Qom: World Center of Islamic Sciences. [In Persian]
7. Al-Kazemi, M. A. (1406 AH). *Fawa'id al-Usul*. (non-corrected version, vol. 1). Qom: Islamic Publishing Institute. [In Arabic]
8. Al-Musawi Khomeini, R. (1420 AH). *Motamad Al-Osul*. (Lectures of Mohammad Fazel Lankarani). (1<sup>st</sup> ed.). Tehran: Institute for Preparation and Publications of Imam Khomeini's Works. [In Arabic]
9. Al-Sadr, S. M. B. (1986). *Dorus fi Ilm al-Usul al-Halghah al-Ula*. (vol. 2, 2<sup>nd</sup> ed.). Beirut: Dar al-Kotob al-Lobnani.
10. Ameli, Z. (Al-Shahid al-Thani). (1416 AH). *Tamhid al-Qawa'id*. Mashhad: Qom Seminary Propaganda Office: Khorasan Razavi Branch. [In Arabic]
11. Amoli Larijani, S. (1393 AP). *Understanding the science of principles and its philosophy*. (1<sup>st</sup> ed.). Qom: Vali Asr Islamic School Publications. [In Persian]
12. Ansari, M. (1419 AH). *Fawa'id al-Usul*. (Vol. 1, 1<sup>st</sup> ed.). Qom: Islamic Thought Association. [In Arabic]
13. Cornelis de Waal. (Ed.). (2001). *American New Realism 1910-1920*. (Vol.2). England: Thoemmes Continuum Press.



14. Dancy, J. (1985). *An Introduction to Contemporary Epistemology*. New York: Basil Blackwell.
15. Edwards, P. (1972). *The Encyclopedia of Philosophy*. (Vol.7). New York: McMillan Publishing Co.
16. Edwards, P. (1972). *The Encyclopedia of Philosophy*. New York: McMillan Publishing Co., Inc. The Free Press.
17. Esfahani Gharavi, M. H. (1414 AH). *Nahayat al-Derayah fi Sharh al-Kifayah*. (1<sup>st</sup> ed.). Qom: Mu'asisah Alulbayt le Ihya al-Torath. [In Arabic]
18. Haeri, A. (1418 AH). *Darr al-Faraid*. (5<sup>th</sup> ed.). Qom: Islamic Publishing Institute. [In Arabic]
19. Hosseinzadeh, M. (1398 AP). *Wisdom and Rational Method*. (1<sup>st</sup> ed.). Qom: Imam Khomeini Educational & Research Institute Publications. [In Persian]
20. Ibn Babewayyah (Saduq), M. (1413 AH). *Man la Yahzar al-Faqih*. (2nd ed.). Qom: Islamic Publications Office affiliated with the teachers' community. [In Arabic]
21. Jasas, A. (1414 AH). *Al-Fosul fi al-Usul*. (2<sup>nd</sup> ed.). Kuwait: Ministry of Endowments. [In Arabic]
22. Karbasi, M. E. (1411 AH). *Minhaj al-Osul*. (Vol. 3, 1<sup>st</sup> ed.). Beirut: Dar al-Balaghah. [In Arabic]
23. Kashif al-Ghitta ', SH. J. (n.d.). *Kashf al-Ghita an Mubhamat al-Shariah al-Qara*. (vol. 1). Qom: Maktab al-A'alam al-Islami.
24. Khoei, S. A. (1368 AP). *Ajwad al-Taqrirat*. (lectures of Mirza Naeini). (Vol. 1, 2<sup>nd</sup> ed.). Qom: Mostafavi Bookstore. [In Persian]
25. Khoei, S. A. (1412 AH). *Mesbah al-Osul*. (Vol. 1, 1<sup>st</sup> ed.). Qom: Maktabah al-Dawari. [In Arabic]
26. Khorasani, M. (1409 AH). *Kifayah al-Usul*, (1<sup>st</sup> ed.). Qom: Mu'sisah Alulbayt le Ihya al-Torath. [In Arabic]
27. Khorasani, M. (1410 AH). *Darr al-Fawa'id fi al-Hashiyyah al-Faraid, al-Hashiyyah al-Jadidah*, (1<sup>st</sup> ed.), Tehran: Mu'asisah al-Tab'e va al-Nashr le Wizarah al-Thaqafah va al-Irshad al-Islami. [In Arabic]

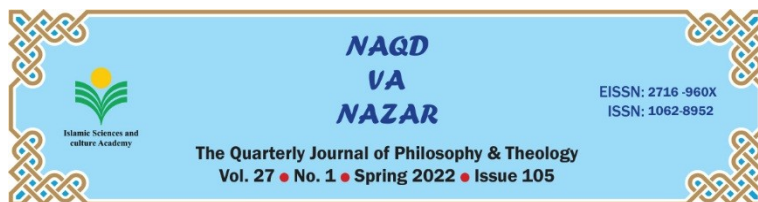


28. Majlesi, M. B. (1403 AH). *Bihar al-Anwar*. (3<sup>rd</sup> ed.). Qom: Dar Ihya al-Toras al-Arabi. [In Arabic]
29. Muzaffar, M. R. (1370 AP). *Principles of Jurisprudence*. (Vol. 2, 4<sup>th</sup> ed.). Qom: Islamic Propaganda Office of the Seminary Publishing Center. [In Persian]
30. Najafi, M. H. (1362 AP). *Jawahir al-Kalam fi Sharh Sharae al-Islam*. (vol. 12, 7<sup>th</sup> ed.). Beirut: Dar Ihya al-Toras al-Arabi. [In Persian]
31. Nouri, H. (1415 AH). *Khatamah Mustadrik al-Wasa'il*. (vol. 9, 2<sup>nd</sup> ed.). Qom: Mua'siah Alulbayt le Ihya al-Torath. [In Arabic]
32. Pojman, L. P. (1993). *Theory of knowledge: Classic and Contemporary Reading*. California.
33. Rouhani, S. M. (1413 AH). *Muntaqi al-Osul*. (Vol. 4, 1<sup>st</sup> ed.). Qom: Matba'ah al-Amir Noskhah Qair Musahah. [In Arabic]
34. S, Ernest, S, Matthias. (2013). *Contemporary Debates in Epistemology*. (2nd ed.). Wiley Blackwell Publishing.
35. Sistani, S. A. (1414 AH). *Al-Rafid Fi Ilm Al-Osul*. (1<sup>st</sup> ed.). Qom: School of Ayatollah Al-Sayyid Ali Sistani. [In Arabic]
36. Sobhani, J. (1381 AP). *Tahdhib al-Osul*. (Vol. 2, 1<sup>st</sup> ed.). Tehran: Institute for Preparation and Publications of Imam Khomeini's Works. [In Persian]
37. Sobhani, J. (1420 AH). *Resalat fi al-Tahsin wa al-Taqbih al-Aqliin*. Qom: Imam Sadegh Institute. [In Arabic]
38. Taqwa Eshtehardi, H. (1376 AP). *Tanqih al-Osul*. (1<sup>st</sup> ed.). Tehran: The Institute for Preparation and Publications of Imam Khomeini's Works. [In Persian]
39. Tehrani, H. (n.d.). *Muhajat al-Ulama*. (vol. 1).
40. Tusi, M. (1376 AP). *Al-Adha fi Usul al-Fiqh*. (Ansari, M. R, Ed. vol. 2). Qom: Ahl al-Bayt Research and Publication Institute. [In Persian]



نگار  
خانه

سال بیست و هشتم، شماره اول (پیاپی ۱۰۵)، بهار ۱۴۰۱



## Research Article

# Fallibility, Infallibility or Tolerance: Reflections on Theoretical Foundations of Religious Tolerance

Mohammad Hossein Mozaffari<sup>1</sup>

Received: 23/04/2021

Accepted: 05/11/2021

### Abstract

The theory of fallibility (*takhti'a*) in theology and the principles of jurisprudence, if properly understood, can make a significant contribution to prevent violent extremism. Although religious tolerance is considered a modern discourse, this article argues that Muslim theologians had laid down the theoretical foundations of religious tolerance in the eighth century by advancing the theory of fallibility in Islamic theology. Through the fallibility theory, Muslim theologians have concluded that an individual should be excused or rewarded by God even though his/her dogma is false. This would yield an epistemic ground for coexistence among followers of different religions and denominations. Yet, distortions or misapplications of the fallibility theory in the past several decades have led to the emergence of violent extremism across the Muslim world. While revisiting the theory of fallibility in theology and the principles of jurisprudence and by deploying textual analysis in historical contexts, this paper argues that Muslim theologians had laid down the theoretical foundations of religious tolerance on epistemic principles. I conclude that revisiting the theory of fallibility can play a crucial role in preventing violent extremism inside and outside the Muslim world.

### Keywords

Fallibility (*takhti'a*), infallibility (*taṣwīb*), religious tolerance, peaceful coexistence.

---

1. Researcher at Human Rights Studies, Head of Peace and Dialogue Center, University of Religions and Denominations, Qom, Iran. ravagh1393@gmail.com.

\* Mozaffari, M. H. (2022). Fallibility, Infallibility or Tolerance: Reflections on Theoretical Foundations of Religious Tolerance. *Journal of Naqd va Nazar*, 27(105), pp. 62-88. Doi: 10.22081/jpt.2021.60750.1839

Copyright © 2021, Author (s). This is an open-access article distributed under the terms of the Creative Commons Attribution-Non Commercial 4.0 International License (<http://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/>) which permits copy and redistribute the material just in noncommercial usages, provided the original work is properly cited.

### مقاله پژوهشی

## تخطئه، تصویب یا تلورانس؟ تأملاتی در مبانی نظری شکیبایی دینی

محمدحسین مظفری<sup>۱</sup>

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۰/۰۸/۱۴

تاریخ دریافت: ۱۴۰۰/۰۲/۰۳

### چکیده

بحث تخطئه و تصویب از مسائل مترقی علم کلام و اصول فقه است. هرچند موضوع شکیبایی دینی گفتمان دوره مدرن است، متکلمان مسلمان در قرن دوم هجری با این نظریه مبانی نظری شکیبایی مذهبی را در علم کلام و اصول فقه تبیین کرده بودند. متکلمان مسلمان با درانداختن بحث تخطئه و تصویب به این نتیجه رسیدند که می‌توان به‌رغم اعتقاد به باطل بودن یک عقیده، صاحب آن را مأجور یا معذور دانست. در این صورت، همزیستی پیروان ادیان مختلف بر مبانی معرفتی استوار می‌شود. با این حال، رواج تفسیری سطحی از این نظریه در دهه‌های اخیر سبب گسترش خشونت‌ورزی در جهان اسلام شده است. این مقاله با روش تحلیل تاریخی و بازخوانی مبانی کلامی و اصولی مسئله نشان می‌دهد که متکلمان مسلمان موضوع شکیبایی دینی را بر مبانی معرفتی در علم کلام استوار ساخته بودند. نویسنده نتیجه می‌گیرد بازخوانی نظریه تخطئه می‌تواند نقش مهمی در مقابله با خشونت‌های فزاینده‌ای ایفا کند که در دهه‌های اخیر در بخش‌های مختلف جهان اسلام گسترش یافته است.

### کلیدواژه‌ها

تخطئه، تصویب، تکفیر، شکیبایی دینی، همزیستی مسالمت‌آمیز.

۱. پژوهشگر مطالعات حقوق بشر، رئیس مرکز صلح و گفتگو، دانشگاه ادیان و مذاهب، قم، ایران.

ravagh1393@gmail.com

\* مظفری، محمدحسین. (۱۴۰۱). تخطئه، تصویب یا تلورانس؟ تأملاتی در مبانی نظری شکیبایی دینی. فصلنامه علمی پژوهشی نقد و نظر، ۲۷(۱۰۵)، صص ۶۲-۸۸.

Doi: 10.22081/jpt.2021.60750.1839



تخطئه و تصویب از مسائل مشترک میان علم کلام و اصول فقه است. تخطئه در علم کلام به معنای نسبت دادن خطا به فردی است که در اصول دین و مسائل عقلی دین به نتایج باطلی رسیده و در علم اصول فقه به معنای نسبت دادن خطا به مجتهدی است که در تلاش برای کشف احکام شرعی دین به حکم واقعی دست نیافته است. در مقابل تخطئه، قول به تصویب قرار دارد که رأی هر مجتهدی را صائب می‌داند. هر چند بحث شکیبایی دینی از مسائلی است که در غرب در دوره مدرن مطرح شده است، اما متکلمان مسلمان در قرون نخستین اسلامی با درانداختن بحث تخطئه، مبانی معرفتی شکیبایی دینی را تبیین کردند. این نظریه، مبانی نظری شکیبایی مذهبی را تبیین می‌کند؛ زیرا اگر پیرو رویکرد تصویب باشیم، مجتهد را در رأیش مصاب دانسته و اگر قول به تخطئه را صائب بدانیم، او را در صورت خطا و عدم نیل به حکم واقعی معذور می‌دانیم.

آیا می‌توان مبانی معرفتی همزیستی پیروان ادیان و مذاهب در جوامع اسلامی را بر بحث تخطئه استوار کرد؟ در صورت ایجابی بودن پاسخ، چگونه می‌توان با بازخوانی دکتترین تخطئه، نقش مثبت آن را در اعتلای شکیبایی دینی و تقویت همزیستی پیروان ادیان مختلف تقویت کرد؟ نویسنده می‌خواهد با رویکرد میان‌رشته‌ای از منظر فلسفه سیاست، علم کلام و اصول فقه این موضوع را مطالعه کرده و با روش تحلیلی با پرسش‌های بالا مواجه شود. در قسمت نخست نسبت تخطئه با شکیبایی دینی را بررسی و در قسمت دوم با بازخوانی دکتترین تخطئه، مبانی نظری شکیبایی دینی را تبیین خواهیم کرد.

### ۱. نسبت نظریه تخطئه با شکیبایی دینی

در گفتمان رایج در فلسفه سیاسی در سنت غربی، دگرپذیری و پلورالیزم مذهبی در پرتو نسبیست اخلاقی و عدم یقین معرفت دینی دنبال می‌شود. در این قسمت، درباره نسبت نظریه تخطئه با شکیبایی دینی بحث کرده و خواهیم دید متکلمان مسلمان در قرون نخستین اسلامی با درانداختن بحث تخطئه و تصویب مبانی معرفتی، دگرپذیری را بر مبانی معرفتی استوار کرده بودند. نظریه تخطئه ابتدا در علم کلام مطرح شد و از علم





کلام به اصول فقه راه یافت. علمای اصول معمولاً نظریه تخطئه و تصویب را در بحث اجتهاد و تقلید و نیز در بحث اجزا بررسی کرده و مدلل می‌دارند که بحث تخطئه و تصویب در اصول عقاید و احکام شرعی جریان دارد. حال آنکه شکیبایی دینی در روایت رایج در فلسفه سیاسی و سنت غربی، جنبه مصلحت‌سنجی دارد و در سده‌های اخیر مطرح شده است. آنچه از سوی اصولیان و متکلمان مسلمان در باب معذوریت جاهل قاصر و مستضعفان فکری پیروان ادیان دیگر ذکر شده است (رک: دادجو، ۱۳۹۴، صص ۱۱۱-۱۲۸)، در قرن بیستم توسط کارل رانر (۱۹۰۴-۱۹۸۴)، از متکلمان یسوعی مطرح شده است. وی از پیروان ادیان غیر مسیحی با عنوان «مسیحیان گمنام» یاد کرده و نظریه نجات آنان را در انداخته است (See: Rahner, 1986).

#### ۱-۱. مبانی نظری شکیبایی دینی

از نظر معنای لغوی، شکیبایی در واقع تحمل امری ناخوشایند است. شکیبایی به معنای بی‌تفاوتی در خصوص مسائل کم‌اهمیت یا نوعی روشنفکرمانی درباره مسائل اختلافی نیست، بلکه متضمن یک تصمیم برای عدم کار بست زور برای اجبار دیگران است. در نتیجه، بردباری صرفاً تحمل اختلافات اجتناب‌ناپذیر نیست (See: Carson, 2012, p. 48). شکیبایی به صورتی نیز اطلاق می‌شود که شخص اعتقاد دارد کار بست اجبار و زور ممکن است، اما هزینه آن بسیار سنگین است. با این حال، تحمل رفتار دیگری با تلاش برای تغییر ذهنیت او منافات ندارد؛ چنانچه این امر بر اقناع عقلانی یا حتی بر تأثیرات عاطفی استوار شده باشد و نه بر تهدیدات آشکار یا شستشوی مغزی هوشمندانه (See: Carson, 2012, p. 48).

در مباحثات اخلاقی و فلسفی گاه مسئله شکیبایی به نسبت حقیقت مرتبط می‌شود؛ زیرا در جایی که درباره حقوق، فضائل و تکالیف اختلاف نظر وجود دارد، این اعتقاد وجود دارد که تحمل مخالفان تنها با نسبت اخلاقی ممکن خواهد شد. حتی در میان شماری از فیلسوفان مسیحی این باور رواج دارد که شکیبایی دینی تنها می‌تواند بر عدم یقین نسبت به حقیقت استوار گردد و هر اندازه فردی نسبت به امور اعتقادی خود یقین



کمتری داشته باشد، نسبت به مخالفان خود شکیباتر خواهد بود (Craig, 2008, p. 13). طرفداران نظریه نسبیت ادعا می‌کنند که دل‌نگران مسئله بردباری هستند و بسیاری از آنان به این دلیل از نسبیت حمایت می‌کنند که از جنبه نظری، زمینه را برای اندیشه بردباری فراهم می‌سازد. آنان استدلال می‌کنند شخصی که موضوعی را مهم می‌شمرد و بدان اعتقاد دارد، نسبت بدان تعصب می‌ورزد و مخالفان خود را گمراه می‌شمارد. حال آنکه مسائلی از قبیل ارزش‌های اخلاقی و عقاید مذهبی که به‌عنوان امور مطلق به شمار می‌روند، در واقع بستگی به شرایط و خصوصیات افراد یا جوامع دارند؛ درحالی‌که در واقع و نفس‌الامر هیچ موضوعی به‌عنوان حقیقت یا ارزش وجود ندارد (نک: بشیریه، ۱۳۷۰، ص ۱۳۲).

در دهه‌های اخیر، فلسفه و علوم اجتماعی تحت تأثیرات زبان‌بار نظریه نسبیت قرار گرفته‌اند. یکی از نتایج نظریه نسبیت این است که چون شناخت بشری از واقعیت نمی‌تواند مطلق باشد، پس اعتقاد یقینی هم معنا ندارد و بردباری مذهبی نتیجه عدم تیقن و مستلزم احترام به عقاید مذهبی دیگران است. چنین برداشتی از بردباری مذهبی با تعالیم تمامی ادیان مخالفت دارد؛ زیرا طبق این نظریه، مبنای بردباری مذهبی خطاپذیری معرفت بشری است که امکان اسناد حقیقت مطلق را به ادیان مختلف منتفی می‌سازد (Williams, 1996, p. 20). آیا نسبیت حقیقت، شرط شکیبایی دینی است و آیا ایمان دینداران و اعتقاد جازم آنان موجب نابردباری با پیروان سایر ادیان و عقاید است؟ چنانچه کسی بگوید شکیبایی دینی نتیجه قابل اعتماد نبودن دانش بشری و خطاپذیری معرفت اوست، او در واقع شکیبایی دینی را با بی‌تفاوتی و ولنگاری یکسان دانسته است. اگر فردی به اعتقادات دین خود باور یقینی نداشته باشد، دیگر شکیبایی نسبت به مخالفان معنا ندارد. در آیین دانش‌آموختگی دانشگاه‌ها، یکی از دانش‌آموختگان اظهار داشت:

آن‌ها به ما می‌گویند این نوعی زندقه است، اگر برتری برخی از ارزش‌ها را مطرح کنید. تعصب است، چنانچه به داوری اخلاقی باور داشته باشید. بردگی است، اگر جز نظر خود را بپذیرید. در زندگی امروز ما، آزادی این است که خود را برای هر





ارزشی که دوست دارید و می‌پسندید، وقف کنید؛ تنها به این شرط که به حقانیت

آن اعتقاد نداشته باشید (Bellah; Madsen; Tipton, 1992, pp. 43-44).

هنگامی که دربارهٔ دین سخن می‌گوییم، پیروان نظریهٔ نسبیّت می‌گویند که اعتقادات دینی در واقع و نفس الامر، نه باطل‌اند و نه حقیقت. وقتی هیچ چیزی به‌عنوان حقیقت یا ارزش وجود ندارد، نابدباری معنا ندارد و نباید از اینکه مردم پیرو ادیان و عقاید مختلفی هستند، نگران باشیم؛ زیرا ورای این امور نسبی، حقیقتی مطلق وجود ندارد که اعتقاد یا عمل طبق آن، ضرورت داشته باشد (Newman, 1978, pp. 193-195). وقتی حق و باطلی وجود ندارد یا حق و باطل ارزشی همسان دارند، دیگر شکیبایی چه معنایی دارد؟ با توجه به این استدلال، باید بگوییم که پیروان این نظریه، نه تنها مدافع اندیشهٔ بردباری نیستند، بلکه مخالف آن به شمار می‌روند؛ بدان جهت که اگر این نظریه را بپذیریم، دیگر دلیلی وجود ندارد نسبت به پیروان این عقاید بردبار باشیم و به‌رغم باطل دانستن عقیده‌ای آن را تحمل کنیم، بلکه به علت آنکه هر یک از این عقاید با توجه به شرایط و نسبت به افراد و جوامع معین درست هستند، بایستی به تمامی این عقاید احترام بگذاریم، نه آنکه نسبت به آن‌ها شکیبایی بورزیم. بنابراین، اندیشهٔ بردباری مذهبی هرگز مبتنی بر نسبیّت حقیقت نبوده و طرفدار نظریهٔ نسبیّت نیز شخصی بردبار نیست، بلکه فرد ضعیف‌النفسی است؛ زیرا بردباری مذهبی در جایی مطرح می‌شود که شخص نسبت به اعتقادات مذهبی خود یقین دارد و باطل بودن عقاید طرف مقابل را نیز قطعی می‌داند؛ با این حال، نسبت به صاحب آن عقیده بردبار است (Newman, 1978, pp. 193-195). متکلمان مسلمان مبانی معرفتی شکیبایی دینی را بر تفکیک میان عقیده و صاحب عقیده استوار ساخته و با تخطئهٔ عقیده، صاحب آن را معذور دانسته بودند. بردباری نسبت به صاحب یک عقیده، مستلزم احترام به عقیدهٔ او نیست.

## ۱-۲. نظریهٔ تخطئه و شکیبایی دینی

مصلحان اجتماعی در قرن هفدهم میلادی، شکیبایی دینی را به‌عنوان یک اصل ضروری برای برقراری صلح و همزیستی پیروان مذاهب مختلف در اروپا درانداختند.

بردباری مذهبی از نظر آنان، به عنوان پاسخی به منازعات مذهبی شناخته شده بود. مطابق این دیدگاه، متعلق این فضیلت اخلاقی امری است که فرد نسبت به آن نگرش منفی دارد، اما به خاطر مصلحتی با آن مدارا کرده و آن را تحمل می‌کند. هر چند امروزه مفهوم شکیبایی دینی و بردباری مذهبی با دگرگونی‌هایی همراه شده و از مفهوم لغوی و تاریخی خود فاصله گرفته است، اما تبیین مبانی فلسفی و کلامی آن همچنان با دشواری‌هایی همراه است. از سویی، این نظریه در برابر انحصارگرایی دینی قرار دارد که نجات و رهایی بشر را تنها در پیروی از یک دین معین می‌داند. شکیبایی دینی در روایت رایج فلسفه سیاسی، در برابر ادعای حقانیت انحصاری ادیان قرار دارد که تنها راه نجات و رستگاری بشر را در پیروی از دین حق می‌داند. چنانکه از نظر تاریخی، شکیبایی دینی به عنوان بدیلی برای جنگ‌ها و منازعات مذهبی اروپا مطرح شده بود تا دولت‌های مسیحی کاتولیک و پروتستان به خاطر مصالح سیاسی، مخالفان مذهبی خود را تحمل کنند.



در الهیات سنتی، ایمان به مسیحیت شرط ضروری برای نجات تلقی شده است. بعضی از متکلمان مسیحی با درانداختن نظریه «مسیحیان گمنام» از امکان نجات غیرمسیحیان سخن گفته‌اند. کارل رانر در بحث «مسیحیان گمنام» استدلال کرده است کسانی که هرگز پیام انجیل و بشارت مسیح را نشنیده‌اند، ممکن است از طریق مسیح نجات پیدا کنند (Kilby; Rahner, 2004, p. 116). استدلال این است که با توجه به فضل عام باری تعالی، باید راه نجاتی برای کسانی که در شناخت بشارت عیسوی تقصیری نداشته‌اند، وجود داشته باشد. کارل رانر می‌خواهد با کاربست مفاهیم و روش‌های سنتی الهیات کلیسا، راهی برای شناسایی ایمان غیرمسیحیان جستجو کند تا آنان را در قلمرو ایمان مسیحی جای دهد. وی در تبیین روابط مسیحیت با ادیان غیرمسیحی می‌گوید که «دین مسیح، فردی را که به دین دیگری تعلق دارد صرفاً غیرمسیحی نمی‌داند، بلکه او را «مسیحی گمنام» می‌داند (Kilby; Rahner, 2004, p. 116).

نظریه پردازی برای مسیحیان گمنام در شرایطی صورت می‌گیرد که بخش مهمی از جوامع غربی، از کلیسا و ایمان مسیحی جدا شده‌اند. حال آنکه رسالت کلیسا، اعلان



بشارت نجات به تمامی انسان‌ها در همهٔ زمان‌ها است و با دعوی اینکه نجات به صورت انحصاری از طریق کلیسا و توسط مسیح تحقق می‌بخشد، این رسالت الهی نسبت به بیشتر مردمان ناکام مانده است. در شرایطی که بخش مهمی از جمعیت مسیحی دنیای غرب از کلیسا و باورهای دینی رویگردان شده است، آیا می‌توان مسیحیت را به‌عنوان حقیقت مطلق و عیسی مسیح را نجات‌دهندهٔ مطلق دانست و هم‌زمان راهی برای نجات آنان از روزنهٔ ادیان دیگر فرض کرد؟ کارل رانر در نظریهٔ «مسیحی گمنام» می‌خواهد از ایمان ضمنی و ناخودآگاه مردمانی سخن بگوید که بشارت عیسوی را نشنیده‌اند یا به علت عدم اقتناع وجدانی از آن رویگردان شده‌اند.

واکاوی سنت اسلامی در باب همزیستی مسالمت‌آمیز میان پیروان ادیان مختلف، تنها در مراجعه به منابع دینی اعم از کتاب و سنت خلاصه نمی‌شود. برای مطالعهٔ این سنت دینی می‌توان علاوه بر ژرفکاوی در منابع اولیهٔ اسلامی، به دکترین و نظریات کلامی، اصولی، تفسیری و فقهی مراجعه کرد. بررسی منابع ثانویه از قبیل نظریات علمای کلام و اصول فقه نشان می‌دهد که آنان چه برداشت‌هایی از منابع اولیهٔ فقه اسلامی داشتند و آن اصول و مبانی را چگونه تبیین و اجرا کردند. از این رو، لازم است مبانی نظری رفتار مسالمت‌جویانهٔ مسلمانان با پیروان سایر ادیان از این منظر مورد مطالعه قرار گیرد و امکان کاربرست آن‌ها برای مقابله با ستیزه‌جویی بررسی شود و بازخوانی نظریهٔ تخطئه با این هدف انجام می‌شود.

مصطفی روزگار اعتقاد دارد به‌منظور بررسی نگرش مسلمانان نسبت به پیروان ادیان دیگر باید به برخی از اصول اسلامی مراجعه و میزان کارایی آن‌ها را در جوامع اسلامی مطالعه کرد (Ruzgar, 2005, pp. 159-160). وی با ذکر اصل ممنوعیت اجبار در امر دین، به آیات متعدد قرآن کریم اشاره کرده است که در آن‌ها بر آزادی دینی و زندگی مسالمت‌جویانهٔ مسلمانان تأکید شده است. سپس با اشاره به منشور مدینه، آن را بنیایی برای ایجاد جامعه‌ای چنددینی می‌داند. این اصول نظری و سیرهٔ عملی، مبانی دینی همزیستی مسلمانان را در دوره‌های مختلف تاریخی فراهم کرد. چنانکه می‌دانیم، در دورهٔ میانه نیز مسیحیان و یهودیان در امپراتوری عثمانی از حقوق و

آزادی‌های دینی برخوردار بودند (Ruzgar, 2005, pp. 161-162).

در ادامه این مقاله خواهیم دید که این سیاست مدارای دینی، بر مبانی کلامی و فقهی استوار شده بود و نه آنکه صرفاً از مصلحت‌جویی و عملگرایی حاکمان سرچشمه گرفته باشد. از این رو، در دنیای پر آشوب عصر ما بار دیگر می‌توان با کاربست اصل تخطئه و روزآمدسازی اجرای آن در مسائل مختلف اجتماعی و سیاسی و مذهبی، مبانی دینی دگرپذیری را تبیین کرد؛ به نحوی که باب تعصب و فرقه‌گرایی را مسدود و زمینه گسترش فرهنگ بردباری مذهبی و شکیبایی دینی را فراهم آورد. بر این اساس، به‌رغم باطل بودن عقیده شخص، ممکن است صاحب آن عقیده باطل را معذور و مأجور بداند. در این صورت، شکیبایی یا ناشکیبایی دینی نتیجه قطعی اجرای نظریه تخطئه یا عدم اجرای آن است. در ادامه این مقاله خواهیم دید که طبق نظریه تخطئه نمی‌توان جاهل قاصر را به سبب باور به عقیده باطل تکفیر کرد و احکام رایج در باب کفار را بر او جاری دانست. حال آنکه، عدم اجرای نظریه تخطئه سرانجام به تکفیر صاحبان عقاید باطل و مأثوم‌دانستن آنان منتهی می‌شود و پیامدهای هولناکی بر آن مترتب خواهد شد. خشونت‌های فراگیری که در دهه‌های اخیر در جهان اسلام گسترش یافته است، بر این مبانی نظری استوار شده است.

### ۱-۳. نظریه تخطئه، خشونت و سته‌پندگی

هر چند اجرای نظریه تخطئه نسبت به دیگران می‌تواند موجب گسترش فرهنگ بردباری مذهبی شود، اما اگر افرادی بخواهند این نظریه را نسبت به خود اجرا کنند و با این استدلال که در صورت خطای در اجتهاد معذور خواهد بود، جسورانه بر جواز قتل نظامیان و غیرنظامیان فتوا دهد، نتیجه عکس خواهد داد. هدف از بازخوانی نظریه تخطئه، بررسی امکان کاربست آن برای مقابله با خشونت‌های فزاینده و آن دسته از منازعات مذهبی است که در حال حاضر بر بخش مهمی از جهان اسلام سایه افکنده است.

نظریه تخطئه به روایتی از رسول اکرم صلی الله علیه و آله مستند شده است که از طریق عمرو بن





عاص و ابوهریره نقل شده است: «للمصیب اجران و للمخطئى اجر واحد، اگر مجتهدی اجتهاد کند، در صورت اصابت دو اجر دارد و در صورت خطا یک اجر». از آنجا که این روایت خبر واحد است، علمای اهل سنت گفته‌اند که شهرت، ضعف سند آن را جبران کرده است. چنانکه با توجه به اختلاف عبارات آن ادعا شده است که تواتر معنوی دارد. از این رو، برخی از متکلمان اهل سنت با استناد به همین روایت، منازعات میان اصحاب پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله را توجیه کرده‌اند. از آنجا که اعتقاد دارند که قول و فعل و تقریر هر یک از اصحاب حجت است، در این صورت، منازعات و جنگ‌های میان آنان چگونه توجیه می‌شود و چنانچه اصحاب آن حضرت آرا و عقاید متناقض داشته باشند، چه باید کرد؟

ابن حجر در فتح الباری در شرح صحیح بخاری گفته است که مطابق حدیث صحیح، پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله به حضرت علی رضی الله عنه فرمود: «یا علی لا یجُبُّکَ إِلَّا مؤمِنٌ و لا یُبْغِضُکَ إِلَّا منافقٌ». وی در ادامه در تبیین این روایت از قرطبی صاحب کتاب المفهم نقل کرده است که در خصوص جنگ‌هایی که میان صحابه اتفاق افتاده است حکم به نفاق آنان نمی‌شود، بلکه وضعیت آن‌ها مشابه وضع مجتهدان است که در صورت اصابت به واقع دو اجر دارد و در صورت خطا یک اجر. چنانکه در سوره حجرات هر دو طرفی که خصومت را از حد گذرانده و با یکدیگر به جنگ و قتال پرداخته‌اند، به‌عنوان مؤمن توصیف کرده است. بنابراین، صرف جنگ و قتال، آنان را از قلمرو ایمان خارج نکرده و به نفاق متلبس نمی‌شوند (العسقلانی، ۱۳۷۹ق، ج ۱، ص ۶۰).<sup>۱</sup> وی در ادامه گفته است که اهل سنت بر این موضوع اتفاق نظر دارند که به سبب جنگ‌هایی که میان صحابه اتفاق افتاده است، نمی‌توان بر آنان طعن وارد ساخت؛ زیرا این وقایع بر اساس اجتهاد روی داده است و خداوند از مخطی در اجتهاد در گذشته، بلکه یک اجر برای او مقرر داشته است. اما مصیب در آن دو اجر دارد (رک: کندو، ۱۴۰۴ق، ج ۱، صص ۱۴۰۰-۱۴۰۴).

۱. أما عن الحدیث فقال فی (المفهم): «وأما الحروب الواقعة بین الصحابة، فإن وقع من بعضهم لبعض بغض فإن ذلك من غیر هذه الجهة بل للأمر الطارئ الذى اقتضى المخالفة، ولذلك لم يحکم بعضهم على بعض بالنفاق، وإنما كان حالهم فى ذلك حال المجتهدين فى الأحكام والله أعلم (العسقلانی، ۱۳۷۹ق، ج ۱، ص ۶۰).

طریقه اهل سنت بر این امر مستقر شده است که درباره وقایعی که میان صحابه واقع شده است، آنان معذور هستند؛ زیرا این صحابه، یا مجتهد مصیب هستند یا مجتهد مخطی. بدیهی است اهل سنت اعتقاد ندارند که تمامی صحابه از ارتکاب کبائر و صغائر معصوم هستند، بلکه بر این باورند که سوابق و فضائل آنها موجب مغفرت آنان می شود (رک: العبدلی، ۱۴۱۹ق، صص ۳۲۶-۳۲۷).

در منابع روایی نیز بابی تحت عنوان پاداش قاضی در صورت صائب یا خطابودن رأی وی آمده است. برای مثال، صحیح بخاری باب (اجر الحاكم اذا اجتهد فأصاب أو اخطأ) گشوده است و در شرح آن گفته است این حدیث از بریده با الفاظ متفاوتی نقل شده است. خطابی در معالم السنن گفته است مأجور بودن مجتهد در صورتی است که اهلیت اجتهاد را دارا باشد و مجتهد است که در صورت خطابودن رأیش مأجور است. اما منظور از مأجور بودن این نیست که بر خطا اجر دارد، بلکه اثم از او برداشته می شود (رک: الآمدی، ۱۴۰۲ق، ج ۴، ص ۱۸۷).

۷۱



نظر

تخطئه، تصویب یا تنویر؟ تاملاتی در سبانی نظری شکیبایی دینی

عموم اهل سنت کوشیده اند با استناد به روایت للمصیب اجران و للمخطئی اجر واحد، مخاصمات و منازعات میان اصحاب پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله را توجیه کنند. درحالی که شماری از آنها تأویل برخی از آیات راجع به عرش و رؤیت را بر نمی تابند و متأولان را به تأییم یا تکفیر نسبت می دهند، به استناد این روایت یا با توسل به دکترین تخطئه و تصویب به سادگی از کنار حوادث هولناک و خونین صدر اسلام درمی گذرند. در این صورت نظریه تخطئه و تصویب نه تنها نمی تواند برای شکیبایی دینی و همزیستی میان جوامع انسانی مفید افتد، بلکه تنوری بسیار خطرناکی است که هرگونه خشونت را توجیه می کند و در سایه آن می توان کشتار بی رحمانه هزاران انسان بی گناه را توجیه کرد.

حقیقت آن است که روایتی به این مضمون در باب قضاوت از رسول اکرم صلی الله علیه و آله در بسیاری از کتاب های حدیثی اهل سنت نقل شده است و پیروان امامیه نیز مضمون آن را تلقی به قبول کرده اند. برای مثال، سنن ابن ماجه فصلی با عنوان (باب الحاكم یجتهد فیصیب الحق) گشوده است (ابن ماجه، ۱۹۹۶م، ج ۳، ص ۹۲). چنانکه دیدیم بخاری نیز در



صحیح فصلی با عنوان (باب اجر الحاکم اذا اجتهد فأصاب أو اخطأ) در انداخته بود و در صحیح مسلم نیز بابی با همین عنوان موجود است. بنابراین، اصل این روایت در باب قضاوت است و چنانچه تعمیم آن به مباحثات کلامی و اصولی و فقهی پذیرفته شود، توجیه حوادث خونبار تاریخ صدر اسلام با استناد به تئوری تخطئه و تصویب نتایج هولناکی دارد. امروزه، بسیاری از گروه‌های ستیهنده و تروریستی با استناد به فتاوی مدعیان اجتهاد، بلاد اسلامی را ویران و نظامیان و غیرنظامیان را قتل عام می‌کنند و این مهم، ما را به بازخوانی تئوری تخطئه فرامی‌خواند.

## ۲. نظریه تخطئه و شکیبایی دینی

مصلحان اجتماعی در قرن هفدهم میلادی شکیبایی دینی را به‌عنوان یک اصل ضروری برای برقراری صلح و امنیت اجتماعی و همزیستی پیروان مذاهب مختلف در اروپا در انداختند. بردباری مذهبی از نظر آنان به‌عنوان برترین فضیلت اخلاقی و پاسخی به منازعات مذهبی شناخته شده بود. در این قسمت مشاهده خواهیم کرد که در جهان اسلام مباحثات کلامی درباره شکیبایی دینی به قرن دوم هجری باز می‌گردد؛ زیرا اجتهاد در مسائل شرعی فرعی را برای اهل علم جایز دانسته و در صورت خطای مجتهد یا حاکم، او را معذور دانسته‌اند. با این حال، تعارضات چشمگیری در مواضع کلامی و اصولی اشاعره با نظریه علمای معتزلی و امامیه (عدلیه) در باب تخطئه و تصویب مشاهده می‌شود. پیروان مکتب اشعری تخطئه در فروع دین و احکام شریعت را می‌پذیرند و تخطئه در اصول اعتقادی را مردود می‌دانند؛ حال آنکه عدلیه میان اصول و فروع دین قائل به تمایز نیستند. آنچه برای بحث ما اهمیت دارد، بررسی پیامدهای این نظریات کلامی یا اصولی برای زیست اجتماعی است.

## ۲-۱. شکیبایی دینی: نفی تأثیم و تکفیر

با زوال خلافت اموی و به قدرت رسیدن خلافت عباسی در سال ۱۳۲ هجری، زمینه برای شکل‌گیری جنبش‌های فکری و کلامی فراهم بود. وضعیت سیاسی و اجتماعی



دوران خلافت عباسی و گاه ضعف و فتور آن در بروز مکاتب فکری و مباحثات کلامی تأثیر داشت. جرجی زیدان در این باره گفته است که دوران طلایی عباسیان همانا در روزگار خلفای نخستین بود که مملکت اسلامی توسعه یافت و بر قسمت اعظم دنیای آن روز دست یافت (زیدان، ۱۳۷۲، ج ۴، ص ۸۱۴). با لغو منع کتابت حدیث، دانشمندان مسلمان به تدوین حدیث و فقه و تفسیر پرداختند و کتاب‌های علمی و فلسفی به زبان عربی ترجمه شد (زیدان، ۱۳۷۲، ج ۴، ص ۵۵۵). معتزله از جریان‌های اصلی کلامی در جهان اسلام بود که در چنان فضایی ظهور کرد و در مخالفت با اهل حدیث، عقل را منزلت بخشید.

در منابع مختلف کلامی و اصولی آمده است که جاحظ و عنبری باور دارند که مخالفان دین اسلام اعم از دهریه و یهود و نصاری به شرط نداشتن عناد معذور هستند. عبدالله بن الحسن العنبری (۱۰۰-۱۶۸ق) از فقیهان عقل‌گرای قرن دوم هجری است. هرچند آثار عنبری در دسترس ما قرار ندارد، اما اندیشه‌های وی در آثار متأخر حفظ شده است. آنچه درباره نظریه تصویب به وی منسوب است، در همین آثار یافت شده است. عبارت منسوب به عنبری در کتاب المعتمد فی اصول الفقه به این شرح نقل شده است: «عبیدالله بن الحسن العنبری گفته است مجتهدان در اصول از اهل قبله مانند موحد و مشبه و عدلیه و قدریه مصیب هستند» (ابوالحسن البصری، ۱۹۶۴م، ص ۴۱۸). با وجود آنکه در آرای نقل شده از عنبری اختلاف دیده می‌شود، دیگر اصولیان و متکلمان اعم از معتزلی و اشعری در صدد توجیه این گفته عنبری برآمده‌اند. علمای معتزلی تفاوتی میان مسائل کلامی و اصولی و فقهی قائل نشده و به تصویب در اصول و فروع اعتقاد دارند: «جاحظ و عنبری در اصول دین قائل به تصویب مجتهدان هستند، یعنی - در صورت خطا - گناهکار نیستند، نه اینکه - واقع - با اعتقاد انطباق دارد، اما در احکام شرعی اختلاف دارند (القرافی، ۲۰۰۴م، ص ۳۴۴).

اگر تصویب را به نفی تأییم معنا کنیم، با نظریه علمای امامیه تفاوتی ندارد. شیخ طوسی در کتاب العدة فی أصول الفقه گفته است که همه متکلمان فرقه حقه از متقدمان و متأخران، بر این امر اتفاق نظر دارند که اصحاب رأی صحیح و صواب یک گروه بیشتر





نیستند و باقی بر خطا هستند (رک: طوسی، ۱۴۱۷ق، ج ۲، صص ۷۲۴-۷۲۵). در نتیجه، شیخ طوسی تصویب مشهور را در اصول دین مردود و تخطئه را هم در اصول دین و هم در فروع فقهی و احکام شرعی جاری دانسته است. ثمره اجرای تخطئه در اصول دین این خواهد بود که چنانچه فردی در اعتقادات دینی به خطا رفته باشد، از نظر مخطئه معذور بوده و نزد پروردگار معاقب نخواهد بود. در نتیجه، چنانچه فردی عناد نداشته باشد و از سر خطا به امر باطلی اعتقاد یافته باشد، به علت این خطای اعتقادی معاقب نخواهد بود.

موسوی زنجانی سخن عنبری را به زیبایی تبیین کرده و گفته است وی از کسانی نبوده که متفطن این معنا نشود که وجود و عدم وجود خالق تفاوتی ندارد، بلکه به نظر می‌رسد وی با ملاحظه تفاوت استعداد فطری و اکتسابی افراد و علم به اینکه خداوند هر فرد را به قدر استعداد او تکلیف کرده است، چنان مطلبی را گفته است. پس اصل مسئله به موضوع نفی اثم و معذوریت بازمی‌گردد و جاحظ هم از وی تبعیت کرده و شیخ بهایی از علمای امامیه نیز در شرح اربعین بر آن اذعان دارد (رک: الموسوی الزنجانی، بی تا، ج ۱، صص ۹۴-۹۵).

شاید از این مطالب برداشت شود که جاحظ و عنبری حتی در میان متکلمان معتزلی جایگاه منحصر به فردی دارند و به همین علت، بسیاری از متکلمان و اصولیان در دوره‌های بعد کوشیدند نظریات عقلانی آن دو را توجیه کنند. هرچند تمامی اصولیان قائل به تخطئه هستند و عقیده جاحظ و عنبری را خلاف اجماع می‌دانند، قاضی عیاض از داود بن علی اصفهانی، امام مذهب ظاهری مشابیه سخن عنبری را نقل کرده است (رک: شوکانی، ۲۰۰۰م، ص ۱۰۶۳). از جمله کسانی که سخن عنبری را تأویل کرده‌اند، امام بخاری در کتاب کشف‌الأسرار است که سخن وی در تصویب را به آن دسته از مسائل کلامی محدود می‌داند که انکار آن‌ها مستلزم کفر نخواهد بود (رک: محمدآمین الإندونسی، ۲۰۱۳م، ص ۱۱۸). با این حال، ابن سمعانی پس از نقل تأویل‌هایی از قول عنبری مبنی بر اینکه مثبت قدر خداوند را تعظیم و نافی قدر تنزیه او کرده است، می‌گوید این سخن مستلزم تصویب اجتهاد یهود و نصاری و سایر کفار در عقاید باطل آنان است (رک: شوکانی، ۲۰۰۰م، ص ۱۰۶۲). حال آنکه امام‌الحرمین جوینی (۴۷۸-۴۱۹ ق) در قول منسوب به

عبداللہ عنبری تشکیک کرده و تصویب مجتهدان را به مسائل درون دینی محدود دانسته است. جوینی در بحث اجتهاد کتاب التلخیص به نظریه عنبری اشاره و تصویب را به وی نسبت داده است. البته جوینی تأکید دارد که در روایات نقل شده از گفته منسوب به عنبری اختلاف دیده می شود (الجوینی، ۱۹۸۷م، ص ۲۶).

آنچه از بیان اصولیان و متکلمان امامی، معتزلی و اشعری درباره توجیه ادعای عنبری و جاحظ استفاده می شود این است که اگر خطای در اعتقاد را مستلزم اثم ندانیم و در صورت نداشتن عناد، فرد را در خطای در باور غلط و اعتقاد باطل معذور بدانیم، شکیبایی دینی معنا خواهد داشت. چنانچه قلمرو تخطئه را به مسائل اعتقادی اعم از قطعی و ظنی تعمیم دهیم، شکیبایی دینی مسلمان و غیرمسلمان را شامل خواهد شد؛ ولی اگر دامنه شمول تخطئه را به احکام فرعی و اصول ظنی محدود بدانیم، دامنه دگرپذیری نیز به همان نسبت محدود خواهد شد.

۷۵



نظر

تخطئه، تصویب یا توراتس؟ تاملاتی در سبانی نظری شکیبایی دینی

## ۲-۲. ناشکیبایی دینی: تأثیم و تکفیر

بسیاری از اشاعره فرد مخطی در مسائل ضروری اصول عقاید و امور شرعی را گناهکار دانسته و منکر ضروری دین اعم از اصول و فروع فقهی را کافر می دانند. اما مسائل ظنی اصول و فقه محل اجتهاد بوده و در امور ظنی گناهی بر شخص مترتب نیست؛ اعم از اینکه مجتهد را مصیب بدانیم یا مخطی. غزالی در کتاب المستصفی بحث اجتهاد را در چند محور مطرح کرده است: تأثیم، تخطئه، تصویب، وجوب تقلید بر عامی و تحریم تقلید بر مجتهد. وی در بحث تأثیم اعتقاد دارد که خطا و اثم ملازم هستند و نفی خطا به معنای نفی گناه است. سپس امور نظری را به قطعی و ظنی تقسیم کرده و دامنه تخطئه را در امور ظنی دانسته و شخص مخطی در قطعیات را گناهکار می داند. امور قطعی را به سه دسته کلامی، اصولی و فقهی تقسیم کرده و شخص مخطی در امور عقلی محض را نیز گناهکار می داند (رک: الغزالی الطوسی، ۲۰۱۰، ج ۴، ص ۳۵).

غزالی با پیروی از مکتب اشعری، تصویب در فروع یعنی احکام شریعت را



می‌پذیرد، ولی تصویب در اصول اعتقادی را مردود می‌داند. وی با اشاره به نظریهٔ بعضی از علمای معتزلی می‌گوید جاحظ و عنبری فرقی میان مسائل کلامی و اصولی و فقهی قائل نشده و به تصویب در اصول و فروع اعتقاد دارند. آنان مخالفان دین اسلام اعم از دهریه و یهود و نصرانی را به شرط نداشتن عناد معذور می‌دانند. به باور آن دو، کسانی که از درک واقع عاجز هستند، فقط در صورتی گناهکار محسوب می‌شوند که از سر عناد انکار بورزند (رک: الغزالی الطوسی، ۲۰۱۰، ج ۴، ص ۳۵).

در ادامهٔ بحث، غزالی به نظریهٔ عنبری اشاره کرده است که در اصول و فروع قائل به تصویب است و می‌گوید دیدگاه عنبری حتی از دیدگاه جاحظ بدتر است؛ زیرا جاحظ فقط شخص مخطی را معذور می‌دانست، حال آنکه عنبری حتی در امور عقلی قائل به تصویب است؛ در صورتی که متعلق احکام عقلی اموری واقعی هستند و ممکن نیست که امور عینی تابع ذهن انسان شوند، ولی در مسائل فقهی شرعی ممکن است امری بر زید حلال و بر بکر حرام باشد؛ زیرا احکام شرعی اموری اعتباری هستند (رک: الآمدی، ۱۴۰۲ ق. ج ۴، ص ۱۸۷). وی نظریهٔ عنبری را از مذهب سوفسطایی بدتر دانسته و می‌گوید آن‌ها حقایق اشیا را انکار می‌کنند، ولی عنبری واقع را تابع اعتقاد قرار داده است تا جایی که حتی سایر معتزلیان هم مسلک وی کوشیده‌اند نظر او را تأویل و توجیه کنند. به تعبیر غزالی، معتزلیان در توجیه نظریهٔ عنبری گفته‌اند منظور وی از تصویب در مسائل عقلی آن دسته از مسائل کلامی از قبیل مسئلهٔ رؤیت و خلق اعمال است که انکار آن‌ها مستلزم کفر نخواهد بود (رک: الغزالی الطوسی، ۲۰۱۰، ج ۴، ص ۳۵).

شوکانی از قول ابن دقیق العید (ابوالفتح، محمد بن علی قوصی، ۶۲۵ ق) نقل کرده است که سخن آن دو را در عقاید قطعی باطل خوانده و در عقاید غیرقطعی به تأیید حکم کرده است.<sup>۱</sup> وی گفته است در تکفیر چنین فردی اختلاف نظر وجود دارد. اما از اشعری در

۱. شگفت آنکه شوکانی باب اجتهاد را به مسائل غیردینی گسترش داده و مجتهد در آن‌ها را گناهکار ندانسته است: إذا لم تكن المسئلة دينية، كما في تركب الأجسام من ثمانية أجزاء و انحصار اللفظ في المفرد و المؤلف، قالوا فليس المخطئ فيها بآثم و لا المصيب فيها بمأجور، إذ هذه وما يشابهها يجرى مجرى الاختلاف في كون مكة أكبر من المدينة أو أصغر منها (رک: الشوکانی، ۱۹۹۸ م، ص ۷۴).

این خصوص دو قول نقل شده و اینکه اشعری در پایان عمر خود از قول به تکفیر رجوع کرده بود. چنانکه امام‌الحرمین و ابن‌القشیری ترک تکفیر را اختیار کرده‌اند (نک: الشوکانی، ۲۰۰۰م، صص ۷۴۲-۷۴۳). غزالی نیز در کتاب فیصل‌الفرقة بین‌الاسلام و الزندقة تأکید دارد که شایسته نیست شخصی که اعتقاد طرف مقابل را درست نمی‌داند، او را تکفیر کند، هر چند می‌تواند بگوید که وی گمراه است یا این امر بدعت است؛ زیرا در نظر وی از طریق درست یا از روش سلف صالح خارج شده است، اما نباید او را تکفیر کند (الغزالی الطوسی، ۱۹۹۳م، ص ۶۳).

از نظر بسیاری از علمای اهل سنت، آن دسته از اصول دین که اموری واقعی و قطعی هستند، از قلمرو اجتهاد بیرون‌اند و در امور غیرقطعی اعتقادی فقط یکی از مجتهدان مصیب خواهد بود. اما در فروع دین که اموری اعتباری هستند، هر مجتهدی مصیب است. ابن‌ابی‌یعلی (۴۵۱ / ۵۲۶) از فقهای حنبلی به‌طور کلی بحث تخطئه و تصویب را در امور قطعی از قبیل اصول عقاید و ضروریات دین جاری نمی‌داند. وی تصویب در اصول دین را مردود دانسته و به همین علت گفته است که احمد حنبل در مواردی معتقدان به خلق قرآن و منکران رؤیت را تکفیر کرده است. در نتیجه، از نظر وی اصل تخطئه تنها در قلمرو فروع و احکام شرعی ظنی جاری می‌شود (الفراء الحنبلی، ۲۰۰۹م، ج ۲، ص ۴۱۶).

خلاصه آنکه، اشاعره اعتقاد دارند که مجتهد در مسائل شرعی فرعی که حکم قاطعی درباره آن وجود ندارد، مخطی است؛ حال آنکه بسیاری از معتزلیان فرقی میان مسائل کلامی و فقهی قائل نشده‌اند؛ برای مثال، مریسی تصویب را در کلام و اصول و فقه باطل و خطای در آن‌ها را گناه دانسته است (رک: الغزالی الطوسی، ۲۰۱۰م، ج ۴، صص ۳۰-۳۳). تفتازانی نیز در کتاب عقاید گفته است که مجتهد در عقلیات و در شریعات اصلی و فرعی ممکن است مصیب یا مخطی باشد. کمال‌الدین (۸۲۲ - ۹۰۶ق) از فقهای شافعی در شرح کتاب عقاید تفتازانی قول به تصویب را به بسیاری از علمای اشاعره و معتزله نسبت داده است (ابن‌ابی‌شریف، ۱۹۷۱م، ص ۵۳۹). کمال‌الدین محمد در شرح این عبارت تفتازانی می‌گوید که منظور از امور عقلی همان مسائل اعتقادی از قبیل حدوث عالم و





وجود پروردگار و صفات او است. حکم خطا در مسائل اعتقادی با خطا در امور شرعی فرعی متفاوت است؛ زیرا مخطی در امور شرعی فرعی مأجور است اما در اصول اعتقادی گناهکار و کافر است (رک: ابن‌ابی‌شریف، ۱۹۷۱م، صص ۵۳۹-۵۴۰).

موسوی زنجانی ضمن اشاره به کلام عبری مبنی بر تصویب در امور عقلی و فروع فقهی ادعا کرده است که در برابر مصوبه، گروهی از مخطئه در اصول دین قائل به استلزام میان خطا و اثم شده‌اند و گروه دیگر این ملازمه را به فروع دین هم تعمیم داده‌اند (الموسوی الزنجانی، بی‌تا، ج ۱، ص ۹۴). آنچه در این بحث اهمیت دارد، ثمره بحث تخطئه یا تصویب است. اگر خطا را با اثم ملازم بدانیم، تفاوت مهمی میان دیدگاه اشاعره و معتزله وجود ندارد، اما در ادامه خواهیم دید که براساس نظریه تفکیک، تفاوت معناداری میان تخطئه اشعری و عدلیه وجود دارد.

### ۲-۳. ناشکیبایی با ناشکیبایان: تأثیم در دماء و اعراض

مباحث قبلی این نکته را بر ما مبرهن ساخت که دکترین تخطئه فقط در شرایط معینی می‌تواند در تبیین مبانی نظری شکیبایی دینی مؤثر باشد. از طرفی، عدم تبیین صحیح این بحث کلامی و اصولی در طول تاریخ پیامدهای زیانباری برای جوامع اسلامی داشته است. کاربرد دکترین تخطئه برای توجیه وقایع مهمی در تاریخ صدر اسلام این نظریه را با چالش‌های مختلفی مواجه کرده و متکلمان اهل سنت و تدوین‌کنندگان این نظریه را با تناقضات حل‌ناشدنی روبه‌رو ساخته است. از قضیه مالک بن نویره گرفته تا جنگ‌های جمل و صفین و قیام عاشورا از جمله حوادث مهم تاریخ اسلام هستند که تعارضات و نارسایی‌های این نظریه کلامی و نتایج خطرناک و غیرقابل قبول آن را آشکار ساخته‌اند. از این رو، من در ادامه این نوشتار می‌خواهم دکترین تخطئه را از طلسم خطرناک این تناقضات تاریخی و کلامی و اصولی رهانیده و روشی بدیع برای کاربرد درست آن نشان دهم.

آخوند خراسانی از علمای اصولی متأخر نیز مانند شیخ طوسی گفته است که به

اجماع متکلمان مسلمان، تخطئه در مسائل کلامی و اعتقادی جاری است (الخراسانی، ۱۴۳۱ق، ص ۴۶۸).<sup>۱</sup> در نتیجه، از نظر این دسته از علمای اصول چنانچه فردی عناد نداشته باشد و از سر خطا به امر باطلی اعتقاد یافته باشد، به علت این خطای اعتقادی معذب و معاقب نخواهد بود. از سویی، آیت‌الله بروجردی در بحث الفاظ و مسئله اجزاء، تخطئه و تصویب را از منظر تاریخی مورد بحث قرار داده است. وی می‌گوید هر چند در میان فقیهان و اصولیان شهرت یافته است که نظریه تصویب به اجماع باطل است، اما چنین شهرتی نباید شخص را بفریبد؛ زیرا چنانچه به تاریخ مسئله تخطئه و تصویب مراجعه شود، به خوبی واضح خواهد شد که این مسئله از مسائل کلامی و عقلی است، یعنی مسئله شرعی نیست تا اجماع در آن حجیت داشته باشد؛ اجماع در این مسئله، اجماع متکلمان امامیه است و نه اجماع فقیهان و محدثان که یکی از ادله شرعی است. اختلاف نظر در این مسئله از نزاع درباره احوال اصحاب رسول الله ﷺ نشئت گرفته است مبنی بر اینکه آیا تمامی اصحاب آن حضرت از هرگونه خطا و فسق مبرا هستند؟ (منتظری، ۱۴۱۵ق، ص ۱۵۱).

آیت‌الله بروجردی آنگاه به کلام شیخ طوسی در کتاب العدة استناد کرده است؛ مبنی بر اینکه همه متکلمان فرقه حقه بر این امر اتفاق نظر دارند که اصحاب رأی صحیح و صواب یک گروه بیشتر نیستند و باقی بر خطا هستند. به نظر آیت‌الله بروجردی کلام شیخ طوسی شاهد بر آن است که اجماع در مسئله بطلان تصویب، اجماع متکلمان از حیث کلامی است و نه اجماع فقیهان و محدثان؛ زیرا تصویب یک مسئله کلامی و عقلی است و نه از مسائل شرعی فقهی (منتظری، ۱۴۱۵ق، ص ۱۵۱).

نویسنده در این مقاله با بازخوانی نظریه تخطئه در میان قدما، نظر بشر مریسی (۱۳۸- ۲۱۹ق) از متکلمان معتزلی بغداد و سید مرتضی علم‌الهدی (۴۳۶-۳۵۵ق) از علمای امامیه را در انسجام کامل با مبانی نظری عدلیه یافته است که خطای اجتهادی در مسائل

۱. اتفقت الكلمة على التخطئة في العقليات، واختلفت في الشرعيات، فقال أصحابنا بالتخطئة فيها أيضاً وأن له تبارك وتعالى في كل مسألة حكماً يؤدي إليه الاجتهاد تارة وإلى غيره أخرى. وقال مخالفونا بالتصويب (الخراسانی، ۱۴۳۱ق، ص ۴۶۸).





راجع به دماء و اعراض را از سایر موضوعات تفکیک کرده‌اند. به همین علت است که آیت‌الله بروجردی در ادعای اجماع صاحب کفایه مناقشه کرده بود و حتی بزرگان اشاعره مانند امام‌الحرمین و ابن‌القشیری تکفیر را نپذیرفته و اشعری و غزالی نیز از قول به تکفیر رجوع کرده بودند. بنابراین، ادعای اجماع عدلیه در خصوص تخطئه در امور شرعی را نباید به فتوا در امور مهمی از قبیل اعراض و نفوس و اموال تعمیم داد و قول به تأثیم و عدم معذوریت می‌تواند مانع از صدور فتاوی‌ایی شود که سفک دماء را به امری عادی تبدیل کرده است. بشر مریسی گفته بود: «اگر مجتهد اشتباه کند، استحقاق عقاب دارد» (القرافی، ۲۰۰۴م، ص ۳۴۴). با توجه به اینکه عدلیه در خصوص تخطئه در اصول و فروع اجماع دارند، باید نظر بشر مریسی مبنی بر ملازمه میان خطا و عقاب را بر خطا در موضوعات مهمی مانند نفوس و اعراض و اموال حمل کرد:

پس چنانچه اشتباه کند، مقصر است و اگر به سبب تقصیر او خون مسلمانی ریخته شود، گناهکار است (..); زیرا خون مسلمانان محترم است. پس اگر کسی با اجتهاد خون آنان را بریزد، او گناهکار است و معذور نیست (الضویحی، ۱۴۲۱ق، ص ۵۹۶).<sup>۱</sup>

این نظر بشر مریسی در خصوص خطای در اجتهاد و ملازمه میان خطا با اثم و عقاب، با نظر علمای امامیه در خصوص حوادث خونبار صدر اسلام هماهنگی کامل دارد. سید مرتضی در الذریعة الی اصول الشریعة به این تفکیک اشاره کرده و نه تنها خطا در مسائل مربوط به دماء و اعراض را معذور ندانسته، حتی تفسیق و برائت از وی را واجب دانسته است:

اختلاف نظر در جایی است که خطای وی بزرگ باشد؛ مانند اختلاف آنان در دماء و فروج و اموال و چنانچه بعضی به ریختن خون و اباحه مال و فرج حکم کنند، این اشتباه، خطای بزرگی است و اگر کسی مرتکب چنین اشتباهی شود،

۱. فاذا اخطأ ذلک کان من تقصیره، فاذا کان تقصیره سببا فی سفک دم امرء مسلم، کان مأثوما (..). فان دماء المسلمین محقونة فمن سفکها بالأجتهاد فهو مأثوم غیر معذور (القرافی، ۲۰۰۴م، ص ۳۴۴).



وضع کسی را دارد که به ریختن خون محترم اقدام کند یا مالی را به ناحق گرفته و به غیر مستحق بدهد؛ امری که سبب تفسیق او شده و برائت از وی واجب می‌شود (رک: المرتضی، ۱۳۹۸، ج ۲، ص ۷۶۲).<sup>۱</sup>

افزون بر این، شماری از علمای شیعه در حجیت خبر واحد نیز میان مسائل راجع به دماء و اعراض و سایر فروع فقهی تمایز قائل شده و حجیت خبر واحد را در این امور نپذیرفته‌اند (رک: طوسی، ۱۴۱۷ق، ج ۱، ص ۳۴۵). از آنجا که روایت «للمصیب اجران و للمخطئین اجر واحد»، راجع به معذوریت مجتهد در صورت خطا در اجتهاد خبر واحد است، یکی از مصادیق آن خواهد بود و در نتیجه بحث معذوریت شامل خطا در مسائل مربوط به دماء و اعراض و اموال نمی‌شود. بر اساس نظریه تفکیک که بن‌مایه‌های آن را در نظرات عدلیه مشاهده کردیم و در نظریات امامیه دربارهٔ حوادث صدر اسلام مشهود است، تمایز میان دماء و سایر فروع فقهی اهمیت بسیاری دارد و می‌تواند نقش مهمی در مبارزه با خشونت سستینده داشته باشد. نتایج هولناک صدور فتاوی‌ای تکفیری و اقدامات ستیزه‌جویانه ناشی از آن‌ها سبب شده است در اصلاحات قانونی برخی از کشورهای اسلامی به این امر توجه شود؛ برای مثال، ممنوعیت تکفیر در اصل ششم قانون اساسی جدید تونس تبلور یافته و تأکید شده است که «دولت خود را به ممنوعیت و مبارزه با توسل به تکفیر و تحریک به خشونت و نفرت متعهد می‌داند» (Tunisia's Constitution of 2014, Article 6).

## نتیجه‌گیری

در حالی که اندیشهٔ شکیبایی دینی در فلسفهٔ سیاسی غرب در قرن هفدهم میلادی مطرح شده بود و متألهان کاتولیک در قرن بیستم از «مسیحیان گمنام» سخن گفته‌اند، متکلمان

۱. الحق ممکن التدارک، لأن الله تعالى قد نصب عليه دليلاً يعرف به، فقد اختلفوا فيما لو كان خطأ لكان كبيراً نحو اختلافهم في الدماء والفروج والاموال، وقضى بعضهم بإراقة الدم وإباحة المال والفروج، فلو كان فيهم من قد أخطأ، لم يجز أن يكون خطأه إلا كبيراً فلو كان فيهم من قد أخطأ، لم يجز أن يكون خطأه إلا كبيراً ويكون سبيله سبيل من ابتدأ إراقة دم محرم أو أخذ مالا بغير حق، فأعطاه من لا يستحقه وفي ذلك تفسيقه ووجوب البراءة منه (نک: المرتضی، ۱۳۹۸، ج ۲، ص ۷۶۲).





مسلمان اصل تخطئه و تصویب را در قرن دوم هجری (هشتم میلادی) مطرح کرده بودند. اعتقاد به تخطئه در اصول دین به معنای آن است که هر چند شخص اعتقاد دیگری را باطل می‌انگارد، اما او را در پیروی از آن اعتقاد باطل معذور دانسته و او را گناهکار و مستحق عقاب نمی‌داند. در این صورت، مدارای با دیگری تنها جنبه مصلحت‌اندیشی ندارد و مطابق با مبانی اعتقادی خود، دیگری را در تبعیت از آن اعتقاد معذور می‌داند. در نتیجه، اصل تخطئه چه در علم کلام و مسائل عقلی و چه در اصول فقه و مسائل شرعی، مبانی نظری دگرپذیری را تبیین و امکان به رسمیت شناختن دیدگاه‌های مختلف را فراهم می‌سازد. چنانکه ثمره عدم اجرای اصل تخطئه در اصول دین، دگرناپذیری و ناشکیبایی خواهد بود و مطابق آن، چنانچه فردی در اعتقادات دینی به خطا رفته باشد، معذور نبوده و از نظر آن‌ها آثم و گناهکار و نزد پروردگار معاقب است. از سوی دیگر، اجرای نظریه تخطئه و تصویب در زمینه خشونت‌های ستهنده عصر ما می‌تواند کشتار بی‌رحمانه بی‌گناهان را توجیه کند.

نویسنده در این مقاله با بازخوانی دکترین تخطئه و تمایز میان مسائل مهمی مانند اعراض و دماء و سایر فروع فقهی، کاربست نظریه تخطئه و معذوریت مجتهد را محدود کرده است. هر چند اصولیان متأخر قول به تخطئه را در میان عدلیه اجماعی دانسته‌اند، اما تخطئه مبتنی بر تفکیک یادشده به صراحت در آثار قدمای عدلیه مشهود است. از این رو، عدلیه با اجرای نظریه تخطئه و تصویب در اصول و فروع دین، مبانی نظری شکیبایی دینی را به درستی درانداخته و جاهل قاصر را در اعتقاد باطل خود معذور دانسته‌اند و در مقابل، با اجرای نظریه تخطئه و معذوریت در مسائل مربوط به دماء و اعراض و اموال مخالفت کرده‌اند. همان‌طور که حوادث خونبار تاریخ صدر اسلام را نمی‌توان با ساده‌سازی نظریه تخطئه توجیه کرد، بازخوانی نظریه تخطئه و تصویب می‌تواند ریشه‌های فکری خشونت‌های ستهنده عصر حاضر را خشکانده و مانع از صدور فتاوی فتنه‌انگیزی شود که در دهه‌های اخیر خشونت و ستیزه‌جویی را در سراسر جهان اسلام گسترانده است.

## فهرست منابع

۱. ابن ماجه، محمد بن يزيد الربيعي القزويني. (۱۹۹۶م). سنن ابن ماجه (بشرح الأمام ابى الحسن الحنفى المعروف بالسندى، ج ۳). بيروت: دار المعرفة.
۲. ابن أبى شريف، كمال الدين محمد. (۱۹۷۱م). الفرائد فى حل شرح العقائد (حاشية ابن أبى شريف على شرح العقائد للفتازانى) بيروت: دار الكتب العلمية.
۳. أبو الحسين، محمد بن على بن الطيب البصرى المعتزلى. (۱۹۶۴م). المعتمد فى أصول الفقه. دمشق: المعهد العلمى الفرنسى للدراسات العربية.
۴. أبى يعلى، محمد بن الحسين الفراء الحنبلى. (۲۰۰۹ م). العدة فى أصول الفقه (ج ۲) بيروت: دار الكتب العلمية.
۵. آل عبدلى، شيخ عبدالله بن سعدى الغامدى. (۱۴۱۹ق). عقيدة الموحدين و الرد على الضلال و المبتدعين. الطائف: مكتبة الطرفين.
۶. الآمدى، أبو الحسن. (۱۴۰۲ ق). الإحكام فى أصول الأحكام (ج ۴)، بيروت - دمشق: المكتب الإسلامى.
۷. بشيريه، حسين (۱۳۷۰). پيش درآمدى بر تاريخ اندیشه تساهل سياسى. مجله دانشكده حقوق و علوم سياسى، ۲۶(۲)، صص ۱۱۹-۱۵۲.
۸. الجوينى، عبدالملك بن عبدالله بن يوسف. (۱۹۸۷م). الاجتهاد من كتاب التلخيص لإمام الحرمين. دمشق: الدار الشامية.
۹. الخراسانى (الآخوند)، الشيخ محمد كاظم. (۱۴۳۱ق). كفاية الاصول. قم: موسسه آل البيت عليه السلام لاحياء التراث.
۱۰. دادجو، يدالله. (۱۳۹۴). معذوريت يا استحقاق پاداش پيروان جاهل قاصر اديان ديگر. اندیشه نوين دينى، ۱۱(۴۳)، صص ۱۱۱-۱۲۸.
۱۱. زيدان، جرجى. (۱۳۷۲). تاريخ تمدن اسلام (مترجم: على جواهر كلام، ج ۴). تهران: انتشارات امير كبير.





۱۲. الشوکانی، محمد بن علی بن محمد. (۲۰۰۰م). إرشاد الفحول إلى تحقيق الحق من علم الأصول. بيروت: دار ابن كثير.
۱۳. الضويحي، علي بن سعد بن صالح. (۱۴۲۱ق). آراء المعتزلة الأصولية دراسة و تقويما. الرياض: مكتبة الرشد.
۱۴. طوسی، محمد بن حسن. (۱۴۱۷ق). العدة في اصول الفقه (ج ۱، ۲). قم: انتشارات تيزهوش.
۱۵. العسقلاني، حافظ احمد بن علي بن حجر. (۱۳۷۹ق). فتح الباري بشرح صحيح البخاري (ج ۱). بيروت: دار المعرفة.
۱۶. الغزالي الطوسي، أبي حامد محمد بن محمد. (۱۹۹۳م). فيصل التفرقة بين الإسلام و الزندقة. بيروت: دار الفكر.
۱۷. الغزالي الطوسي، أبي حامد محمد بن محمد. (۲۰۱۰م). المستصفى من علم الأصول (ج ۴). بيروت: دار الكتب العلمية.
۱۸. القرافي، الامام احمد شهاب الدين احمد بن ادريس. (۲۰۰۴م). شرح تنقيح الفصول في إختصار المحصول في الأصول. بيروت: دار الفكر.
۱۹. كندو، محمد اسحاق. (۱۴۰۴ق). منهج ابن حجر العسقلاني في العقيدة من خلال كتاب فتح الباري (ج ۱). الرياض: مكتبة الرشد.
۲۰. محمد أمين الإندونيسي، عبدالرؤوف. (۲۰۱۳م). الاجتهاد: تأثره وتأثيره في فقهی المقاصد و الواقع. بيروت: دار الكتب العلمية.
۲۱. المرتضى، السيد الشريف علي بن الحسين. (۱۳۹۸). الذريعة الى اصول الشريعة (ج ۲). مشهد: آستان قدس.
۲۲. منتظري، حسينعلي. (۱۴۱۵ق). نهاية الاصول (تقاريرات درس حاج آقا حسين بروجردی). قم: نشر تفكر.
۲۳. الموسوي الزنجاني، السيد محمد. (بی تا). التنفيذ لأحكام التقليد (ج ۱). بی جا.

24. Bellah, R. N., Sullivan, W. M., Tipton, S., Swidler, A., Madsen, R. (1992). *The Good Society*. United States: Vintage Books.
25. Carson, D. (2012). *The Intolerance of Tolerance*. Cambridge & Michigan (Eerdmans Publishing Company).
26. Craig, Williams Lane. (2008). *Is Uncertainty a Sound Foundation for Religious Toleration?* In: *Religious Tolerance through Humility: Thinking with Philip Quinn* (James Kraft and David Basinger Eds.), USA & UK (Ashgate).
27. Kilby, Karen; Rahner, Karl. (2004). *Theology and Philosophy*. London (Routledge).
28. Newman, Jay. (1978). *The Idea of Religious Toleranc*. American Philosophical Quarterly (Vol. 15, No. 3).
29. Rahner, Karl. 1986. Karl Rahner in *Dialogue: Conversations and Interviews 1965–1982*. Edited by Paul Imhof and Hubert Biallowons. New York. (Crossroad).
30. Ruzgar, Mustafa. (2005). *Islam and Deep Religious Pluralism*. In: *Deep Religious Pluralism* (David Ray Griffin Ed.), Westminster (John Knox Press).
31. Tunisia's Constitution of 2014, Available at: [https://www.constituteproject.org/constitution/Tunisia\\_2014.pdf](https://www.constituteproject.org/constitution/Tunisia_2014.pdf)
32. Williams, Bernard. (1996). Toleration: An Impossible Virtue? In: *Toleration: An Elusive Virtue* (Heyd, David ed.), Princeton (Princeton University Press).



## References

1. Abi Ya'ala, M. (2009). *Al-Idat fi Usul al-Fiqh*. (vol. 2) Beirut: Dar al-Kotob al-Ilmiyah.
2. Abu al-Hussein, M. (1964). *Al-Mutamad fi Usul al-Fiqh*. Damascus: Al-Ma'ahad al-Ilmi al-Feransi le al-Dirasat al-Arabiyah.
3. Al-Abdali, Sh. A. (1419 AH). *Aqidah al-Muwahedin va al-Rad ala al-Zilal va al-Mubtada'in*. Al-Ta'if: Maktabah al-Tarafain. [In Arabic]
4. Al-Amedi, A. (1402 AH). *Al-Ahkam fi Usul al-Ahkam*. (vol. 4), Beirut - Damascus: Al-Maktab al-Islami. [In Arabic]
5. Al-Asqalani, H. (1379 AH). *Fath al-Bari be Sharh Sahih al-Bukhari*. (Vol. 1). Beirut: Dar Al-Ma'rifah. [In Arabic]
6. Al-Dawaihi, A. (1421 AH). *Ara' al-Mutazilah al-Usuliyah Dirasah va Taqwi-ma*. Riyadh: Maktabat al-Rushd. [In Arabic]
7. Al-Ghazali Al-Tusi, A. (1993). *Fesal al-Tafraqah bain al-Islam va Al-Zandaqa*. Beirut: Dar al-Fikr.
8. Al-Ghazali Al-Tusi, A. (2010). *Al-Mustasfi min Ilm al-Usul*. (Vol. 4). Beirut: Dar Al-Kotob al-Ilmiyah.
9. Al-Jawini, A. (1987). *Ijtihad min Kitab al-Takhlis le Imam al-Haramain*. Damascus: Al-Dar Al-Shamiya.
10. Al-Khorasani (Akhund), Sh. M. K. (1431 AH). *Kifayah al-Usul*. Qom: Mu'asisah Alulbayt le Ihya al-Torath. [In Arabic]
11. Al-Murtada, S. SH. (1398 AP). *Al-Dari'ah ila al-Usul al-Shari'ah* (vol. 2). Mashhad: Astan Quds. [In Persian]
12. Al-Musawi Al-Zanjani, S. M. (n.d.). *Al-Tanqiz le Ahkam al-Taqlid*. (vol. 1).
13. Al-Qarafi, A. (2004). *Sharh Tanqih al-Fusul fi Ikhtisar al-Mahsoul fi al-Usul*. Beirut: Dar al-Fikr.



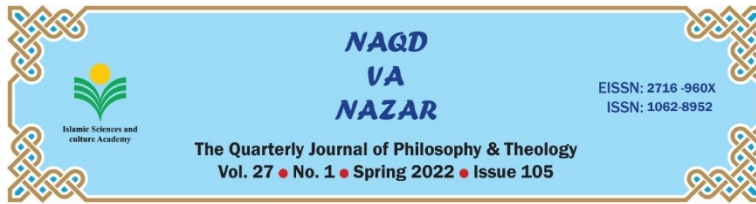
14. Bashirieh, H. (1370 AP). An Introduction to the History of the Thought of Political Tolerance. *Journal of the Faculty of Law and Political Science*, 26(2), pp. 119-152. [In Persian]
15. Bellah, R. N., Sullivan, W. M., Tipton, S., Swidler, A., Madsen, R. (1992). *The Good Society*. United States: Vintage Books.
16. Bernard, W. (1996). *Toleration: An Impossible Virtue? In: Toleration: An Elusive Virtue* (Heyd, D, Ed.), Princeton (Princeton University Press).
17. Carson, D. (2012). *The Intolerance of Tolerance*. Cambridge & Michigan (Eerdmans Publishing Company).
18. Craig, W. L. (2008). *Is Uncertainty a Sound Foundation for Religious Toleration? In: Religious Tolerance through Humility: Thinking with Philip Quinn* (James Kraft and David Basinger Eds.), USA & UK (Ashgate).
19. Dadjo, Y. (1394 AP). Disability or entitlement to reward ignorant followers of other religions. *Modern Religious Thought*, 11(43), pp. 111-128. [In Persian]
20. Ibn Abi Sharif, K. (1971). *Al-Faraid fi Halle Sharh al-Aqa'id*. (Hashiyah Ibn Abi Sharif Ala Sharh al-Aqa'id le al-Taftazani). Beirut: Dar al-Kotob al-Ilmiyah.
21. Ibn Majeh, M. (1996). *Sunan Ibn Majeh*. (be Sharh al-Imam Abi Al-Hassan Al-Hanafi, known as Sanadi, vol. 3). Beirut: Dar Al-Ma'rifah.
22. Kendo, M. E. (1404 AH). *Manhaj Ibn Hijr al-Asqalani fi al-Aqidh min Khilal Kitab Fath al-Bari*. (vol. 1). Riyadh: Maktabah al-Rushd. [In Arabic]
23. Kilby, K., & Rahner, K. (2004). *Theology and Philosophy*. London (Routledge).
24. Mohammad Amin al-Ondonisi, A. (2013). *Ijtihad: Tathirah va Tathirah fi Fiqhi al-Maqasid va al-Waqi*. Beirut: Dar Al-Kotob al-Ilmiyah.
25. Montazeri, H. A. (1415 AH). *Nahayah al-Usul*. (lectures of Haj Hussein Boroujerdi). Qom: Tafakor Publications. [In Arabic]



26. Newman, J. (1978). The Idea of Religious Tolerance. *American Philosophical Quarterly* (Vol. 15, No. 3).
27. Rahner, K. 1986. *Karl Rahner in Dialogue: Conversations and Interviews 1965–1982*. (Imhof, P., & Biallowons, H, Ed.). New York. (Crossroad).
28. Ruzgar, M. (2005). *Islam and Deep Religious Pluralism*. In: *Deep Religious Pluralism* (Ray Griffin, D, Ed.), Westminster (John Knox Press).
29. Shokani, M. (2000). *Irshad al-Fahoul ila Tahqiq al-Haq min Ilm al-Usul*. Beirut: Dar Ibn Kathir.
30. *Tunisia's Constitution of 2014*, from: [https://www.constituteproject.org/constitution/Tunisia\\_2014.pdf](https://www.constituteproject.org/constitution/Tunisia_2014.pdf)
31. Tusi, M. (1417 AH). *Al-Idah fi Usul al-Fiqh*. (vols. 1, 2). Qom: Tiz Housh Publications. [In Arabic]
32. Zidane, G. (1372 AP). *History of Islamic Civilization*. (Kalam, A. J. Trans. vol. 4). Tehran: Amirkabir Publications. [In Persian]







## Research Article

# The Deontological Approach to Faith and Various Responses by Imami Shiite Theologians until the Eleventh Century

Saeedeh Sadat Nabavi<sup>1</sup>

Received: 27/12/2021

Accepted: 01/03/2022

### Abstract

Although there is a hadith from Prophet Muḥammad that faith (*īmān*) is “verbal profession, cognizance in the heart, and doing the pillars,” the political social circumstances of the newly emerged Islamic society developed in such ways that the element of action or “doing the pillars” gained a great significance, leading to a view that we might refer to as “deontologism.” There are two ways in which the view is important: first, it is an influential theory of faith in the history of Islamic theology, and second, it directly or indirectly overshadowed other theories of faith. In this theory I seek to examine the approach and its characteristics by deploying the analytic-comparative method, but I am mainly concerned with how it was received by Imami Shiite theologians in the fifth century AH (eleventh century CE). I argue that the deontological approach to faith was practically tied with

---

1. PhD of Kalam (Philosophy of Religion and New Theological Problems), researcher at Masoumiyyeh Center for Islamic Research, Qom, Iran. s.nabavi2014@gmail.com.

\* Nabavi, S. S. (2022). The Deontological Approach to Faith and Various Responses by Imami Shiite Theologians until the Eleventh Century. *Journal of Naqd va Nazar*, 27(105), pp. 91-111.

Doi:10.22081/jpt.2022.62782.1908

---

Copyright © 2021, Author (s). This is an open-access article distributed under the terms of the Creative Commons Attribution-Non Commercial 4.0 International License (<http://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/>) which permits copy and redistribute the material just in noncommercial usages, provided the original work is properly cited.

the tendency to “threats of divine punishment” (*wa ʿid*) and the belief in “failure” (*iḥbāṭ*) of deeds. Imami theologians encountered the approach in three ways: it was endorsed by al-Shaykh al-Ṣadūq; al-Shaykh al-Mufid adopted a virtue-based approach, and thus, modified the view. That is, he emphasized the knowledge or cognizance component of faith, seeing the “action” as an integral part of faith. Finally, the approach was rejected by Nawbakhtis and al-Sayyid al-Murtaḍā, who believed that faith belonged to the category of confession or endorsement, although they disagreed over the “failure” of deeds.

### **Keywords**

Faith (*īmān*), the position between the two positions, virtue-based approach to faith, postponement (*irjāʿ*) approach to faith, divisibility/indivisibility of faith.



## مقاله پژوهشی

# رویکرد وظیفه‌گرایانه به ایمان و واکنش‌های مختلف متکلمان امامیه تا قرن پنجم به آن

سعیده سادات نبوی<sup>۱</sup>

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۰/۱۲/۱۰

تاریخ دریافت: ۱۴۰۰/۱۰/۰۶

### چکیده

اگرچه در روایتی از پیامبر اسلام ﷺ، ایمان «اقرار باللسان، معرفة بالقلب و عمل بالأركان» شناخته شده، شرایط سیاسی-اجتماعی جامعه نوپای اسلامی به گونه‌ای رقم خورد که مؤلفه عمل اهمیت بسیار یافت و دیدگاهی ظهور کرد که می‌توانیم آن را وظیفه‌گرایی بنامیم. این دیدگاه از دو جهت اهمیت دارد: اولاً یکی از نظریه‌های پرنفوذ ایمان در تاریخ کلام اسلامی است؛ ثانیاً مستقیم یا غیرمستقیم دیگر نظریه‌های ایمان را تحت الشعاع قرار داد. در این مقاله به دنبال بررسی این رویکرد و شناخت ویژگی‌های آن با استفاده از روش تحلیلی-تطبیقی هستیم؛ اما هدف اصلی ما بررسی واکنش‌های متکلمان امامیه در پنج قرن نخست به آن است. این تحقیق نشان می‌دهد که رویکرد وظیفه‌گرایانه به ایمان، در عمل با وعیدگرایی و احباط‌باوری پیوند خورد و متکلمان امامیه سه نوع مواجهه با آن داشتند: شیخ صدوق آن را تأیید کرد؛ شیخ مفید رویکرد فضیلت‌گرایانه در پیش گرفت و به اصلاح آن دست زد. به این صورت که از مؤلفه‌های ایمان بر معرفت تأکید نمود و عمل را جزء جدایی‌پذیر ایمان به‌شمار آورد؛ و نوبختیان و سید مرتضی آن را رد کردند و ایمان را از مقوله اقرار یا تصدیق دانستند، هرچند در مورد احباط با هم اختلاف نظر داشتند.

### کلیدواژه‌ها

ایمان، کفر، منزلة بین المنزلتین، رویکرد فضیلت‌گرایانه به ایمان، رویکرد ارجاء به ایمان، تجزیه‌پذیری/ناپذیری ایمان.

۱. دکترای کلام (گرایش فلسفه دین و مسائل جدید کلامی)، محقق رسمی مرکز پژوهش‌های اسلامی معصومیه (علیه السلام)، قم، ایران.  
s.nabavi2014@gmail.com

\* نبوی، سعیده سادات، (۱۴۰۱). رویکرد وظیفه‌گرایانه به ایمان و واکنش‌های مختلف متکلمان امامیه تا قرن پنجم به آن. فصلنامه علمی-پژوهشی نقد و نظر، ۲۷(۱۰۵)، صص ۹۱-۱۱۱. Doi:10.22081/jpt.2022.62782.1908



یکی از کهن‌ترین و مهم‌ترین بحث‌های کلامی که پس از جنگ صفین و ماجرای حکمیت در گرفت و مسلمانان را فرقه‌فرقه کرد، مسئلهٔ رابطهٔ ایمان و عمل بود. این عامل سیاسی - اجتماعی به تدریج با پیوستن مردمانی از فرهنگ‌های مختلف به قلمرو اسلام ابعاد گسترده‌تری پیدا کرد و با آموزه‌های اسلامی که نجات و رستگاری را در گرو ایمان به خدا و عمل صالح می‌شناسد، دست به دست یکدیگر داد تا این سؤال را به‌جد پیش روی متکلمان گذارد که عمل چه جایگاهی در ایمان دارد؟ آیا می‌توان کسی را که در انجام وظایف دینی‌اش سهل‌انگار است، «مؤمن» نامید؟ آیا سه مؤلفه‌ای که در روایات برای ایمان برشمرده شده است - یعنی معرفت/عقد قلبی، اقرار و عمل - از اهمیت و اعتبار یکسان برخوردارند؟ پاسخ فرقه‌های اسلامی به این مسائل در گذر زمان و در فرایندی دیالکتیکی شکل گرفت. با نگاه عمیق به این پاسخ‌ها می‌توانیم سه رویکرد وظیفه‌گرایانه، فضیلت‌گرایانه و ارجاء را در آن‌ها شناسایی کنیم. در این مقاله، نخست رویکرد وظیفه‌گرایانه به ایمان را شرح می‌دهیم که سنگ بنای بحث دربارهٔ ایمان و کفر، با این رویکرد نهاده شد؛ سپس واکنش‌های مختلفی را که به آن نشان داده شد، در قالب دو رویکرد فضیلت‌گرایانه و ارجاء بررسی می‌کنیم و پس از آن، دیدگاه متکلمان امامیه را در مقایسه با این سه رویکرد می‌کاویم.

دربارهٔ رابطه ایمان و عمل از دیدگاه فرقه‌های اسلامی یا شخصیت‌های بنام آن‌ها، به‌طور خاص یا تحت عنوان کلی ماهیت ایمان، کتاب‌ها و مقاله‌های بسیاری نوشته شده است؛ اما آنچه این مقاله را از آن‌ها متمایز می‌کند، در وهلهٔ نخست هدف آن است که به دنبال ارائهٔ تحلیلی جامع از آرای فرقه‌های اسلامی است و سپس روش تحقیق به‌کاررفته در آن که به تناسب هدف یادشده، روش تحلیلی - تطبیقی است و همچنین دامنهٔ آن که گویا برای اولین بار دیدگاه متکلمان امامیه را تا قرن پنجم هجری بررسی کرده است.



## ۱. رویکرد وظیفه‌گرایانه به ایمان

وظیفه‌گرایی، نظامی اخلاقی است که حسن و قبح فعل را نه در انگیزه پیشین فاعل ریشه‌یابی می‌کند و نه در نتیجه مترتب بر آن، بلکه منشأ حسن و قبح را قانون الهی یا اخلاقی‌ای می‌داند که فعل به استناد آن تحقق می‌یابد. رویکرد وظیفه‌گرایانه به ایمان در کلام اسلامی با ظهور خوارج نضج گرفت و با پیگیری معتزله به بار نشست. هر دو فرقه در این مورد که عمل جزء ماهیت ایمان است و گناه کبیره انسان را از قلمرو ایمان بیرون می‌راند هم‌سخن بودند. اختلاف نظر آن‌ها در این بود که اولاً خوارج هر گناهی را کبیره می‌دانستند، اما معتزله [هرچند ظاهراً نه همه آن‌ها] گناهان را به کبیره و صغیره تقسیم می‌کردند<sup>۱</sup> (جونی، ۱۴۳۰ق، صص ۲۹۸-۲۹۹)؛ ثانیاً از دیدگاه خوارج، گناه کبیره نه فقط ایمان را تباه می‌کند، بلکه سبب کفر می‌شود، آن هم کفر جحود و نه کفر نعمت؛ فقط از دو گروه نجدیه و اباضیه گزارش شده است که نجدیه گناهکاران هم‌گروه با خودشان را کافر نعمت به‌شمار می‌آوردند (بغدادی، ۱۴۰۸ق، ص ۶۸؛ اشعری، ۱۴۲۶ق، ص ۹۱) و اباضیه هر گناهکاری از اهل قبله را کافر نعمت می‌خواندند (اشعری، ۱۴۲۶ق، ص ۱۱۰). این در حالی است که هرچند بعضی از معتزله مانند ابوالهذیل از «گناهان کفر‌آور» یاد کرده‌اند، در مجموع، آن‌ها معتقد بودند که گناه کبیره انسان را تنها از قلمرو ایمان بیرون می‌راند، اما وارد وادی کفر نمی‌کند؛ نظریه‌ای که در باور آن‌ها به احباط و اصل منزله بین المنزلتین تبلور یافت. سنجه تشخیص گناه کبیره از صغیره نیز تعلق وعید به فعل بود (اشعری، ۱۴۲۶ق، ص ۲۶۸) که در نهایت به وعید‌گرایی منجر شد.

از معتزله وظیفه‌گرا، برخی مانند ابوالهذیل به تعریف حداکثری از ایمان دست زدند و دامنه آن را به مستحبات نیز گسترده‌تر کردند و برخی مانند نظام به تعریف حداقلی از ایمان روی آوردند و دامنه آن را به واجبات محدود کردند. ابوالهذیل و پیروان او با پذیرفتن این که ایمان عبارت است از جمیع طاعات اعم از واجب و مستحب، گناهان را به

۱. نظر متکلمان درباره تقسیم گناهان به کبیره و صغیره، خالی از ابهام نیست؛ از این جهت که اولاً معلوم نیست که همه آن‌ها این تقسیم را پذیرفته باشند؛ ثانیاً کسانی هم که این تقسیم را پذیرفتند، در این باره که صفت کبیره و صغیره، صفت نفسی‌اند یا نسبی، اختلاف نظر داشتند.





صغیره و کبیره و گناهان کبیره را به کفر آور و غیر کفر آور تقسیم می کردند (اشعری، ۱۴۲۶ق، ص ۲۶۶). گناهان کفر آور از دیدگاه آن‌ها سه چیز بود: تشبیه خدا به مخلوق، ظالم شمردن خدا یا تکذیب او در خیرش و مخالفت با اجماع مسلمانان (اشعری، ۱۴۲۶ق، ص ۲۶۶-۲۶۷). خود ابوالهذیل طاعات را به چهار دسته تقسیم می کرد: طاعتی که ترک آن‌ها سبب کفر می شود، طاعتی که ترک آن‌ها سبب فسق می شود مانند نماز و روزه ماه رمضان، طاعتی که ترک آن‌ها گناه صغیره است و طاعتی که ترک آن‌ها نه کفر است و نه عصیان مانند مستحبات (اشعری، ۱۴۲۶ق، ص ۲۶۷). بنابراین از دیدگاه او، برخی گناهان نه فقط انسان را از جرگه ایمان خارج می کند، بلکه سبب کفر می شود. در مواردی هم که سبب کفر نمی شود و انسان را در برزخ کفر و ایمان جای می دهد، همواره سبب فسق نمی شود. از دیدگاه ابوالهذیل، ایمان تنها یک معنا دارد و آن ایمان بالله است (اشعری، ۱۴۲۶ق، ص ۲۶۷). بنابراین کفر هم به تبع آن، یک معنا بیشتر ندارد و آن کفر جحود و کفر بالله است. بنابراین نه کفر گونه گون است و نه ایمان که در مقابل آن است. با این توضیح، از دیدگاه ابوالهذیل انسان‌ها را از جهت ایمان و کفر می توان این گونه درجه بندی کرد:

مؤمن	ایمان
تارک مستحبات	منزله بین المنزلتین ←
مرتکب گناه صغیره	
فاسق	
کافر	کفر

در مقابل، نظام با تأکید بر این که ایمان عبارت است از پرهیز از گناهان کبیره (اشعری، ۱۴۲۶ق، ص ۲۶۸)، تعریفی حداقلی از ایمان نسبت به تعریف استادش، ابوالهذیل، ارائه کرد. از دیدگاه نظام، گناهی کبیره است که به آن وعید تعلق گرفته باشد. همچنین ممکن است به گناهی وعید تعلق نگرفته باشد، اما نزد خدا کبیره باشد. در نتیجه، مراتب

پنج گانه انسان‌ها از دیدگاه ابوالهذیل به سه مرتبه مؤمن، مرتکب گناه کبیره و کافر فرو کاسته شد (نک: اشعری، ۱۴۲۶ق، صص ۲۶۸-۲۶۹).

معتزله وظیفه گرا هر چند در این که گناهان صغیره بخشوده می‌شوند هم سخن بودند، در این که آیا این بخشایش از روی تفضل و لطف است یا استحقاق و شایستگی، با یکدیگر اختلاف نظر پیدا کردند؛ مثلاً ابوعلی جبایی عقیده داشت مکلف با پرهیز از گناهان کبیره استحقاق آن را پیدا می‌کند که از گناهان صغیره او چشم‌پوشی شود (اشعری، ۱۴۲۶ق، ص ۲۷۰)؛ درحالی که به باور پیروان ابوالهذیل و چه بسا خود او، پرهیز از گناهان کبیره سبب می‌شود خدای تعالی از روی تفضل گناهان صغیره را ببخشد (اشعری، ۱۴۲۶ق، ص ۲۶۷).

با توجه به توضیح فوق، می‌توانیم برای رویکرد وظیفه‌گرایانه به ایمان این ویژگی‌ها را برشماریم: ۱. عمل را جزء ماهیت ایمان می‌داند؛ ۲. برای ایمان و همچنین کفر تنها یک معنا و کاربرد می‌شناسد؛ ۳. معتقد است که گناه کبیره سبب تباهی ایمان می‌شود و حتی از دیدگاه برخی همچون خوارج، به کفر منجر می‌شود؛ و ۴. فاعل گناه و انگیزه او را چه بسا نادیده می‌گیرد. طبق این رویکرد، گناه از آن‌رو گناه است که نقض دستورهای الهی است.

## ۲. واکنش‌های مختلف به رویکرد وظیفه‌گرایانه به ایمان

واکنش‌هایی که متکلمان به رویکرد وظیفه‌گرایانه نشان دادند، دو گونه‌اند: رویکرد ارجاء و رویکرد فضیلت‌گرایانه.

### ۲-۱. رویکرد ارجاء به ایمان

آنتی‌تر وظیفه‌گرایی، گرایش به ارجاء بود؛ یعنی دیدگاهی که از اساس دخالت عمل را در ایمان انکار می‌کرد و ایمان را ماهیتاً از مقوله دیگری می‌دانست. این مقوله دیگر، معرفت، اقرار زبانی، تصدیق و یا آمیزه‌ای از آن‌ها بود که گاهی محبت و خضوع نیز به آن افزوده می‌شد (نک: اشعری، ۱۴۲۶ق، صص ۱۳۲-۱۴۱). عوامل گوناگونی در نضج و





بالندگی این رویکرد نقش آفریدند. به نظر می‌رسد که در آغاز، نگاه تحقیرآمیز امویان به موالی و تازه‌مسلمانان غیرعرب‌زبان که آن‌ها را شهروند درجه دو به شمار می‌آوردند و در حق آن‌ها ظلم و تبعیض روا می‌داشتند، واکنش‌ها و انتقادهایی را در جامعه اسلامی برانگیخت. شواهد متعددی می‌توان در تأیید این مدعا آورد: ۱. بیشتر خوارج با این که حق خلافت را در انحصار خاندان، قبیله، جنسیت یا گروه خاصی نمی‌دانستند، علیه موالی تعصب داشتند و همین، سبب بیزاری آن‌ها از خوارج شد (ابوزهره، ۱۳۸۴، ص ۱۰۹)؛ ۲. مرجئه و موالی در قیام‌هایی که علیه بنی‌امیه می‌شد، مشارکت فعالانه داشتند (نک: جعفریان، ۱۳۷۱، ص ۱۴۸ و پس از آن؛ زرین کوب، ۲۵۳۶ش، صص ۷۴-۷۳)؛ ۳. برخی از چهره‌های مهم و برجسته مرجئه مانند جهم بن صفوان و غیلان دمشقی، خود یا پدرشان از موالی بودند (در مورد جهم، نک: مشکور، ۱۳۶۰، ص ۱۳۲؛ در مورد غیلان، نک: ابن‌المرتضی، بی‌تا، ص ۲۵)؛ ۴. از مهم‌ترین پایگاه‌های مرجئه در قلمرو اسلام، خراسان بود (جعفریان، ۱۳۷۱، ص ۱۸۹) که همواره مهد شورش و قیام علیه بنی‌امیه بود و در سقوط این خاندان و به‌خلافت‌رسیدن عباسیان نقش اصلی داشتند (زرین کوب، ۲۵۳۶، ص ۹۰-۸۹)؛ ۵. بسیاری از مرجئه همچون جهم بن صفوان، بر امتیازناپذیری ایمان تأکید داشتند (نک: اشعری، ۱۴۲۶ق، ص ۱۳۲)؛ گویا به این دلیل که ایمان دستاویزی برای برتری‌جویی و تبعیض میان مؤمنان نشود. ابوحنیفه ایمان همه مؤمنان را حتی با ایمان پیامبران و فرشتگان هم‌سنگ و برابر می‌دانست و اگر فرقی هست در عمل است که در ماهیت و قوام ایمان نقش ندارد (نک: ابوحنیفه، ۱۴۲۵ق، صص ۵۷۷-۵۷۶). علاوه بر این انگیزه سیاسی - اجتماعی، انگیزه‌های دینی نیز در میان بودند: اولاً در قرآن بین اسلام و ایمان تمایز نهاده شده است؛<sup>۱</sup> ثانیاً چنانکه اشاره شد، تقسیم گناهان به صغیره و کبیره در اندیشه معتزله با وعید‌گرایی پیوند خورد و به نوبه خود، انگیزه و زیربنای مخالفت آن‌ها با آموزه‌هایی چون شفاعت برای بخشایش گناهکاران و تأویل آن‌ها شد.<sup>۲</sup> این آرا و همچنین باور ابوعلی جبایی به این که مکلف با پرهیز از گناهان

۱. قالت الأعراب آمنوا قل لم تؤمنوا و لكن قولوا أسلمنا و لما يدخل الإیمان فی قلوبکم (حجرات، ۱۴).

۲. فهرست عقایدی از معتزله را که اشعری در تعارض با آیات و روایات می‌دید تا جایی که او را از معتزله روی گردان نمود و بر آن داشت نظام کلامی جدیدی را پی‌ریزی کند، در اشعری، ۱۴۲۴ق، صص ۱۱-۱۳ ببینید.



کبیره استحقاق آن را پیدا می‌کند که گناهان صغیره‌اش بخشوده شود، بسیاری از متکلمان را به مخالفت واداشت و از جمله اشعری را که هرچند سالیان دراز نزد او درس آموخته بود، همسو با مرجئه<sup>۱</sup>، فاسق را «مؤمن به ایمانش و فاسق به خاطر فسق و گناه کبیره‌اش» به شمار آورد<sup>۲</sup> (اشعری، بی‌تا، ص ۱۰۹)؛ مگر این که گناه از روی رواداری و اباحی‌گری و نه سهل‌انگاری باشد که در این صورت مایه کفر است (اشعری، ۱۴۲۴ق، صص ۱۶-۱۷)؛ ثالثاً تأویل‌گرایی معتزله نیز مخالفت‌برانگیز شد که بازتاب آن را در تأکید اشعری بر مراجعه به لغت در تفسیر قرآن و روایات می‌توان دید (نک: ابن‌فورک، ۱۴۲۷ق، صص ۱۵۲-۱۵۳ و ۱۵۸). گفتنی است که مرجئه عمل را در ماهیت ایمان راه نمی‌دادند، اما آن را کم‌اهمیت نمی‌شمردند و بسیاری از آن‌ها هر گناهی [اعم از کبیره و صغیره] را فسق تلقی می‌کردند (اشعری، ۱۴۲۶ق، ص ۴۷۶). در این زمینه، استدلال ابوحنیفه در تأیید یکی‌بودن اسلام و ایمان گویاست. به گفته او، درست است که اسلام در لغت به معنای فرمان‌برداری است و ایمان به معنای تصدیق، اما کسی تسلیم اوامر الهی می‌شود و از او اطاعت می‌کند که تصدیق و اقرار کرده باشد. او اسلام و ایمان را ظاهر و باطن دینداری می‌داند که از یکدیگر جدایی‌ناپذیرند (سمرقندی، بی‌تا، صص ۱۵۲-۱۵۳).

## ۲-۲. رویکرد فضیلت‌گرایانه به ایمان

این فقط مرجئه و اشاعره نبودند که به وظیفه‌گرایی واکنش نشان دادند. دیری نپایید که گروه‌هایی از خوارج و معتزله به دلایل مختلف ناگزیر از تعدیل نظریه خویش شدند. آنچه برخی خوارج را به بازنگری در نظریه‌شان واداشت این بود که می‌دیدند این فقط کافران نیستند که گناه می‌کنند، بلکه چه‌بسا گناهکار، از هم‌فرقه‌ای‌های خود آن‌هاست که فرقه ناجیه به شمار می‌آوردند. از این روست که می‌بینیم گروهی از

۱. اشعری تصریح کرده است که نظریه‌اش درباره ایمان را از ابوالحسن صالحی - از متکلمان مرجئه - اقتباس کرده است (ابن فورک، ۱۴۲۷ق، ص ۱۵۴).

۲. اشعری در آثارش ایمان را دو گونه تعریف کرده است: ۱. ایمان «قول و عمل» است (اشعری، ۱۴۲۴ق، ص ۱۷)؛

۲. ایمان «تصدیق به خدا» است (اشعری، بی‌تا، ص ۱۲۲).





خوارج به نام نجدیه، اگر کسی از هم فرقه‌ای‌های خودشان مرتکب گناه کبیره می‌شد او را کافر نمی‌شمردند، مگر به معنای کفر نعمت و از همین رو معتقد بودند که خدا آن‌ها را در غیر آتش جهنم عذاب و سپس داخل بهشت می‌کند (بغدادی، ۱۴۰۸ق، ص ۶۸). اباضیه دامنه کفر نعمت را گسترده و هر مسلمی را که گناه کبیره کند، کافر نعمت خواندند (اشعری، ۱۴۲۶ق، ص ۱۱۰). با تقسیم کفر به کفر جحود و کفر نعمت، نقطه مقابل آن یعنی ایمان نیز خواه‌ناخواه به دو قسم تقسیم می‌شود: ایمان بالله و ایمان لله. با این وصف، هرچند ایمان ماهیتاً از سنخ عمل و در مقابل کفر است، اما هر کفری از روی انکار خدا نیست؛ پس می‌توان گناهکار را مؤمن نامید. دلیل آن دسته از معتزله که از وظیفه‌گرایی روی گرداندند معلوم نیست. ظاهراً آن‌ها با تقسیم گناهان به کبیره و صغیره مخالف بودند یا با نفسی دانستن صفت «کبیره» و «صغیره». هشام فوطی از این دسته بود. به گزارش فرقه‌نگاران، او بین گناهان این گونه فرق می‌گذاشت که برخی از آن‌ها سبب کفر به خدا می‌شوند و برخی دیگر مانند ترک نماز و زکات، صرفاً فسق به شمار می‌آیند، مگر این که انگیزه مکلف در ارتکاب گناه مباح دانستن آن باشد که در این صورت، کفر به خدا به شمار می‌آید (اشعری، ۱۴۲۶ق، ص ۲۶۸). بر همین اساس، او ایمان را به ایمان بالله و ایمان لله تقسیم کرد و ایمان بالله را در مقابل کفر و ایمان لله را در مقابل فسق به کار برد (اشعری، ۱۴۲۶ق، ص ۲۶۸). بنابراین از دیدگاه هشام فوطی، مراتب انسان‌ها از جهت ایمان و کفر چنین است:

مؤمن بالله و لله	ایمان
مؤمن بالله غیر مؤمن لله = مؤمن بالله فاسق	منزله بین المنزلتین ←
کافر	کفر

طبق این دیدگاه، عمل جزء ایمان است، اما جزء ایمان لله و نه ایمان بالله. به عبارت دیگر، عمل از ایمان بالله جدایی‌پذیر است، اما از ایمان لله نه؛ و به عبارت سوم، فسق تنها با ایمان لله تضاد دارد.

با توضیحی که داده شد، می‌توانیم رویکرد فضیلت‌گرایانه به ایمان را با این ویژگی‌ها بشناسیم: ۱. بین ایمان بالله و ایمان لله و همچنین کفر جحود و کفر نعمت فرق هست؛ ۲. عمل جزء ماهیت ایمان لله است؛ ۳. فسق تنها سبب کفر نعمت می‌شود و بس؛ ۴. در ارزش عمل اخلاقی و تکلیف دینی، انگیزه نقش دارد. نتیجه منطقی این رویکرد که البته معلوم نیست متکلمان چقدر به آن وفادار بودند، این است که گناه از آن‌رو گناه است که با حس شکرگزاری و قدرشناسی که انسان را به اطاعت از دستورهای الهی فرامی‌خواند، تعارض دارد.

### ۳. ایمان از دیدگاه امامیه

قدیمی‌ترین گزارشی که از دیدگاه امامیه درباره ایمان داریم، از ابوالحسن اشعری در مقالات الإسلامیین و اختلاف المصلین است که امامیه را در مسئله ایمان و کفر به سه گروه تقسیم می‌کند: گروه نخست که اکثریت با آن‌ها بود، اقرار به «خدا، پیامبر او، امام و هر چیزی که از سوی آن‌هاست» را اگر از روی معرفت باشد ایمان به شمار می‌آوردند، و گرنه آن را اسلام می‌خواندند (اشعری، ۱۴۲۶ق، ص ۵۳). گروه دوم که به گفته اشعری، متأخر و هم‌عصر با او بودند و او به طور مشخص از ابن جبرویه - از معتزلیان شیعه‌شده - نام می‌برد، همچون معتزله ایمان را جمیع طاعات و کفر را جمیع معاصی تعریف می‌کردند و همانند آن‌ها وعیدگرا بودند (اشعری، ۱۴۲۶ق، ص ۵۴). گروه سوم، طرفداران علی بن میثم بودند که ایمان را بر مجموع معرفت، اقرار و دیگر طاعات اطلاق می‌کردند و معتقد بودند که هر کس همه این اجزا را با یکدیگر جمع کند، ایمانش کامل است و هر کس فریضه‌ای از فرایض الهی را بدون جحد و انکار ترک کند، هرچند از اهل اسلام است و ازدواج با او و ارث‌بردن از او جایز است، فاسق نامیده می‌شود و نه مؤمن (اشعری، ۱۴۲۶ق، ص ۵۴). با تطبیق ویژگی‌هایی که برای رویکردهای سه‌گانه به ایمان برشمردیم، می‌توانیم دریابیم که سه نظریه یادشده به ترتیب، ارجاء، وظیفه‌گرا و فضیلت‌گرا هستند.





نظریه دیگری که می‌توانیم از آن یاد کنیم، از آن شیخ صدوق است.<sup>۱</sup> او بر اساس روایات برجای مانده از پیامبر گرامی اسلام ﷺ و امام رضا علیه السلام، ایمان را به ترتیب، «اقرار باللسان، معرفة [ / عقد ] بالقلب و عمل بالأركان» (شیخ صدوق، ۱۳۵۷، ص ۲۲۸؛ شیخ صدوق، ۱۳۶۲، ج ۱، صص ۱۷۸-۱۷۹؛ شیخ صدوق، ۱۳۷۸، ج ۲، ص ۲۸؛ شیخ صدوق، ۱۴۰۰، ص ۲۶۸) و «معرفة بالجنان [ / عقد بالقلب / معرفة بالقلب ] و اقرار [ / لفظ ] باللسان و عمل بالأركان [ / بالجوارح ]» (شیخ صدوق، ۱۳۷۸، ج ۱، صص ۲۲۶-۲۲۸) تعریف می‌کند. عمل جوارحی از دیدگاه شیخ صدوق عبارت است از ادای امانت و پرهیز از هر گناه کبیره‌ای (شیخ صدوق، ۱۳۷۸، ج ۲، ص ۱۲۵). به قرینه سخن او در الخصال، مراد او از ادای امانت، ادای فرایض الهی است (شیخ صدوق، ۱۳۶۲، ج ۲، ص ۶۰۹). به باور شیخ صدوق، ایمان تجزیه‌ناپذیر است (شیخ صدوق، ۱۳۵۷، ص ۲۲۸)<sup>۲</sup> و اسلام بر آن تقدم زمانی دارد. بنابراین، اگر از کسی گناه کبیره یا صغیره‌ای سر بزنند، از جرگه ایمان خارج می‌شود و دیگر بر او «مؤمن» اطلاق نمی‌شود - هرچند همچنان مسلم است - تا این که توبه و استغفار کند و دوباره مؤمن گردد؛ مگر این که حلالی را حرام یا حرامی را حلال بداند و به آن نزدیک شود که از ایمان و اسلام هر دو خارج می‌شود (شیخ صدوق، ۱۳۵۷، صص ۲۲۸-۲۲۹). نمودار زیر، نظریه شیخ صدوق را نمایش می‌دهد:

مؤمن
مسلم
کافر

به نظر می‌رسد که گرچه شیخ صدوق در نظریه ایمان خویش به انگیزه گناهکار اعتنا

۱. اسناد این نظریه به شیخ صدوق، بر اساس این پیش‌فرض است که او به مضمون روایاتی که در آثار خویش نقل کرده است، اعتقاد داشت. در تأیید این پیش‌فرض، کافی است روایاتی را که شیخ صدوق در الاعتقادات و شیخ مفید در تصحیح اعتقادات الإمامیه نقل کرده‌اند، با یکدیگر مقایسه کنیم که هر دوی آن‌ها آموزه‌های اعتقادی مورد تأیید خویش را که چه بسا در نقطه مقابل یکدیگرند، به روایاتی که قاعدتاً معتبر می‌دانستند، مستند می‌کنند.

۲. «فالإيمان بعضه من بعض».

کرده است، چون عمل را جزء جدایی‌ناپذیر ایمان می‌داند، نمی‌تواند بین ایمان بالله و لله و در مقابل، بین کفر وجود و نعمت فرق بگذارد و گناهکار را مؤمن بخواند. اگر این تحلیل درست باشد، علی‌القاعده باید او به احباط باور داشته باشد، گو این که گزارشی در تأیید یا رد آن در اختیار نداریم. با این وصف، رویکرد شیخ صدوق به ایمان، وظیفه‌گرایانه است.

تصور شیخ صدوق از گناه کبیره و صغیره روشن نیست؛ اما شیخ مفید تقسیم گناهان به کبیره و صغیره را به «اهل وعید و اعتزال» نسبت می‌دهد (شیخ مفید، ۱۴۱۳ق، صص ۸۳-۸۴). خود او و همچنین سید مرتضی و شیخ طوسی صفت صغیره و کبیره را نسبی می‌دانند (شیخ مفید، ۱۴۱۳ق، صص ۸۳-۸۴؛ سید مرتضی، ۱۴۱۱ق، صص ۵۳۳-۵۳۴؛ شیخ طوسی، ۱۳۹۴، ص ۴۲۳؛ شیخ طوسی، ۱۴۰۶ق، ص ۲۳۲). شیخ مفید نیز اسلام را اعم از ایمان می‌داند (شیخ مفید، ۱۴۱۳ق، ص ۴۸) و بر همین اساس، گناهکاری را که اهل معرفت و اقرار باشد، مسلم به شمار می‌آورد که به‌خاطر گناه کبیره‌اش فاسق است. او این نظر را به همه امامیه نسبت می‌دهد و برخی از جمله مرجئه را با آن‌ها هم عقیده می‌خواند (شیخ مفید، ۱۴۱۳ق، صص ۴۷-۴۸). آنچه در گزارش فرقه‌نگاران ذکر شده این است که مرجئه چنین کسی را مؤمن می‌نامیدند،<sup>۱</sup> اما این سخن شیخ مفید به‌روشنی دلالت دارد بر این که از دیدگاه او عمل در اسلام نقش ندارد، اما آیا در ایمان هم بی‌تأثیر است؟ شیخ مفید در جای دیگری از اوائل المقالات می‌گوید: هر کس از اهل معرفت و اقرار که گناه کبیره کند، از جهت ایمانش به خدا و پیامبر و آنچه او از نزد خدا آورده، مؤمن به شمار می‌آید و از جهت گناه کبیره‌ای که کرده، فاسق. بنابراین به‌طور مطلق، او را نه فاسق می‌توان نامید و نه مؤمن. او این نظر را به همه متکلمان امامیه نسبت می‌دهد، به‌جز نوبختیان که فاسق را مؤمن به شمار می‌آوردند (شیخ مفید، ۱۴۱۳ق، ص ۸۴). از این سخن، چند نکته را می‌توان برداشت کرد: اولاً از دیدگاه شیخ مفید، معرفت و اقرار از مؤلفه‌های ایمانند؛ ثانیاً شیخ مفید با «مؤمن»

۱. شاید علت این اختلاف روایت این باشد که مرجئه ایمان را در مقابل کفر به کار می‌بردند و بس، اما شیخ مفید با سه مفهوم اسلام، ایمان و کفر سر و کار داشت.





شناختن این دسته از گناهکاران، از معتزله و وظیفه‌گرا دوری گزیده است؛ ثالثاً علی‌القاعده او باید کسانی از اهل معرفت و اقرار را که گناه کبیره نکرده‌اند، بدون هیچ قیدی و به‌طور مطلق، مؤمن بنامد. در این صورت، عمل در ایمان بی‌تأثیر نیست و تأثیر آن هم این است که عنوان «فاسق» را از شخص دور می‌کند و او را بی‌هیچ قید و شرطی سزاوار عنوان «مؤمن» می‌سازد. بنابراین شاید این ادعا گزاف نباشد که ایمان از دیدگاه شیخ مفید دارای سه جزء است: معرفت، اقرار و عمل. اما آیا این سه جزء از اهمیت و اعتبار یکسان برخوردارند؟ شیخ مفید بدعت‌گذاران را تکفیر کرده است (شیخ مفید، ۱۴۱۳ق، ص ۴۹). اگر بپذیریم که بدعت، بیشتر بعد معرفتی دارد و باورهای دینی را به چالش می‌کشد، می‌توانیم حدس بزنیم که او از عناصر سه‌گانه یادشده، معرفت را اصل می‌داند. همچنین از این که او گناهکاران اهل معرفت و اقرار را مؤمن فاسق می‌داند، چنین بر می‌آید که از دیدگاه او، عمل از دیگر مؤلفه‌های ایمان، جدایی‌پذیر است. بنابراین یکی از تفاوت‌های مهم نظریه شیخ مفید با نظریه شیخ صدوق این است که شیخ مفید جدایی عمل از ایمان را امکان‌پذیر می‌داند و رویکرد فضیلت‌گرایانه به ایمان دارد. دیدگاه او را می‌توان در قالب نمودار زیر نشان داد:

علی‌الاطلاق	مؤمن
فاسق	
-----	کافر

نوبختیان که شیخ مفید به نظریه آن‌ها اشاره کرده است، خاندان مشهور و متکلم‌پروری بودند که دو تن از آن‌ها یعنی ابوسهل اسماعیل بن علی و ابومحمد حسن بن موسی در تاریخ کلام امامیه از اهمیت بسزایی برخوردارند. از این که نوبختیان، فاسق را مؤمن می‌خواندند به‌وضوح برمی‌آید که از دیدگاه آن‌ها عمل در حقیقت ایمان جایی ندارد؛ بلکه از این بالاتر به گزارش شیخ مفید، آن‌ها اطاعت از خدا و حتی استحقاق پاداش را در انحصار مؤمنان نمی‌دانستند، جز این که معتقد بودند کافران پاداش کارهای

نیک خود را در همین دنیا دریافت می‌کنند (شیخ مفید، ۱۴۱۳ق، ص ۸۳). نوبختیان گناهان را به صغیره و کبیره تقسیم می‌کردند (شیخ مفید، ۱۴۱۳ق، صص ۸۳-۸۴)، به احباط باور داشتند (شیخ مفید، ۱۴۱۳ق، ص ۸۲) و دست کم بخشی از افعال خداوند را نه از روی تفضل، بلکه از باب ادای حقی می‌دانستند که انسان بر او پیدا کرده است؛ مانند برگزیدن پیامبران و امامان به مقام نبوت و امامت (شیخ مفید، ۱۴۱۳ق، صص ۶۳-۶۴). از سوی دیگر، به گزارش اشعری، نوبختیان معتقد بودند که شناخت خدا چه اکتسابی باشد و چه اضطراری، امر به آن به‌هیچ‌وجه روا نیست (اشعری، ۱۴۲۶ق، ص ۵۲). خدا در قرآن به ایمان امر کرده است؛ پس معلوم می‌شود که ایمان از دیدگاه نوبختیان از مقوله معرفت هم نیست. بنابراین باید نتیجه گرفت که آن‌ها ایمان را صرفاً اقرار زبانی می‌دانستند. این رویکرد ارجاء به ایمان را، ما در آرای سید مرتضی و همفکران او نیز مشاهده می‌کنیم.

سید مرتضی ایمان را تصدیق قلبی و نه زبانی تعریف می‌کند و نظریه‌اش را همسوبا دیدگاه مرجئه توصیف می‌کند (سید مرتضی، ۱۴۱۱ق، صص ۵۳۶-۵۳۷؛ شیخ طوسی، ۱۳۹۴، ص ۴۲۵). طبق تعریف او، تصدیق قلبی همان علم و معرفت است (سید مرتضی، ۱۴۱۱ق، ص ۵۴۵) و اگر قلبی خوانده می‌شود، به این دلیل است که همچون اراده و شهوت، فعل قلب است، نه جوارح (سید مرتضی، ۱۴۱۱ق، ص ۵۳۵). سید مرتضی، تعریف خویش از ایمان را در راستای معنای لغوی این کلمه ارزیابی می‌کند. بنا بر استدلال او، اگر ایمان از سنخ تصدیق باشد، لازم می‌آید که این واژه در اصطلاح دینی در معنایی اخص از معنای لغوی‌اش به کار رفته باشد و اگر غیر از تصدیق باشد، لازم می‌آید که ایمان از معنای لغوی‌اش به معنای شرعی نقل شده باشد، درحالی که تخصیص سزاوارتر از نقل است (سید مرتضی، ۱۴۱۱ق، صص ۵۳۸-۵۳۹). او برای کفر یک معنا بیشتر نمی‌شناسد و آن کفر جحود است (سید مرتضی، ۱۴۱۱ق، ص ۵۴۹). او اصطلاح «کفر نعمت» را به این دلیل که فاسق ملی منکر نعمت‌های خدا نیست، رد می‌کند (سید مرتضی، ۱۴۱۱ق، ص ۵۴۹). به علاوه، اگر معصیت کفر نعمت باشد، باید اطاعت شکر نعمت باشد، درحالی که شکر اعتراف قلبی و تعظیم‌آمیز به نعمت و به‌زیان آوردن آن است و بر طاعات جوارحی اطلاق نمی‌شود (شیخ طوسی، ۱۳۹۴، ص ۴۳۵). نتیجه‌ای که از این نظریه بر می‌آید و سید مرتضی تأیید می‌کند، این است که فاسق





نه تنها مؤمن است، بلکه ایمانش کامل است (سید مرتضی، ۱۴۱۱ق، صص ۵۴۵-۵۴۶). به نظر او، عمل بدون اعتقاد، پاداش و سودی ندارد؛ زیرا اگر کسی نماز بخواند، بی آنکه به وجوب نماز و این که مایه نزدیکی به خداست باور داشته باشد، نماز حساب نمی شود و خیری در آن نیست (سید مرتضی، ۱۴۰۵ق، ج ۱، ص ۳۰۲).

نکته ای که نباید در اینجا فرو گذارد، انگیزه سید مرتضی در مخالفت با معتزله است. به تصریح او، آنچه معتزله را بر آن داشت که فاسق را مؤمن به شمار نیاورند، باور آن ها به احباط بود که آن را مردود می شمرد (سید مرتضی، ۱۴۱۱ق، ص ۵۴۸). گرچه گرایش سید مرتضی به ارجاء نیز همچون اشعری، در واکنش به احباط باوری و وعید گرایی معتزله بود که در تعریف یکسان آن ها از ایمان بازتاب یافته است، نباید از اختلاف نظر مهم روش شناختی آن ها چشم پوشید. سید مرتضی هر چند وعید گرایی را برنافت، به عقل گرایی معتزله و به تبع آن، رویکرد تأویلی به متون دینی گردن نهاد، در حالی که اشعری هر دوی آن ها را رد کرد. این نکته نیز شایان ذکر است که هر چند سید مرتضی تعریف خویش از ایمان را همسو با نظر مرجئه توصیف می کند، شاگردش شیخ طوسی تلاش می کند آن را با دیدگاه معتزله سازگار نشان دهد. به گفته او، ما و معتزله اسلام و ایمان را به یک معنا می دانیم که همان عمل به واجبات است، جز این که معتزله آن ها را از افعال جوارح به شمار می آورند و ما از افعال قلب (شیخ طوسی، بی تا، ج ۲، صص ۴۱۸-۴۱۹). این ارزیابی شیخ طوسی از دیدگاه امامیه و معتزله، جای تأمل دارد؛ از این جهت که هر چند تصدیق، اختیاری است و احتمالاً همه معتزله همین نظر را داشتند، معرفت این گونه نیست. سید مرتضی از «اصحاب معارف معتزله» یاد می کند (سید مرتضی، ۱۴۱۳ق، ص ۱۵۷) که دلالت التزامی دارد بر این که همه معتزله، معرفت به ویژه معارف پایه دینی مانند شناخت خدا را فعل انسان و اختیاری نمی دانستند. بنابراین نمی توان به سادگی از یک سو، تصدیق قلبی را با معرفت یکی گرفت و از سوی دیگر، آن را فعل اختیاری انسان به شمار آورد و ایمان را به آن تعریف کرد؛ زیرا چه بسا معرفت، اضطراری باشد، اما تصدیق و ایمان، اختیاری باشند.



## نتیجه گیری

هرچند متکلمان درباره ماهیت ایمان آرای گوناگونی داشتند، می توانیم سه رویکرد وظیفه گرایانه، گرایش به ارجاء و فضیلت گرایانه را در تعریف آن‌ها تشخیص دهیم. وظیفه گرایان، گناهکار را تکفیر می کردند و دست کم مؤمن نمی شمردند، درحالی که کسانی که گرایش ارجائی داشتند، بی چون و چرا از ایمان او دفاع می کردند و فضیلت گرایان او را صرفاً کافر نعمت به شمار می آوردند. این سه رویکرد، در میان متکلمان امامیه نیز سابقه ای بس طولانی داشتند و تا قرن چهارم و پنجم تداوم یافته اند که در این مورد می توانیم از وظیفه گرایی شیخ صدوق، فضیلت گرایی شیخ مفید و گرایش به ارجاء سید مرتضی یاد کنیم؛ هرچند از آن پس و با غلبه دیدگاه سید مرتضی، رویکرد وظیفه گرایانه و فضیلت گرایانه در کلام امامیه رو به افول نهاد.

۱۰۵



نظر

رویکرد وظیفه گرایانه به ایمان و واکنش های مختلف متکلمان امامیه تا قرن پنجم به آن

## فهرست منابع

۱. ابن المرتضى، احمد بن يحيى. (بى تا). طبقات المعتزله (محقق: سوسنه ديفلد-فلزر). بيروت: دار المكتبة الحياة.
۲. ابن فورك، محمد بن حسن. (۱۴۲۷ق). مقالات الشيخ أبى الحسن الأشعري إمام أهل السنة (محقق و ضبط: احمد عبدالرحيم سايح، چاپ دوم). قاهره: مكتبة الثقافة الدينية.
۳. ابوحنيفة، نعمان بن ثابت. (۱۴۲۵ق). «العالم و المتعلم»، در: محمدزاهد كوثرى و ديگران، العقيدة و علم الكلام و چند كتاب و رساله ديگر (چاپ اول). بيروت: دار الكتب العلمية. [نرم افزار كتابخانه كلام اسلامى].
۴. ابوزهره، محمد. (۱۳۸۴). تاريخ مذاهب اسلامى (مترجم: عليرضا ايمانى، چاپ اول). قم: مركز مطالعات و تحقيقات اديان و مذاهب.
۵. اشعري، ابوالحسن على بن اسماعيل. (۱۴۲۴ق). الإبانة عن أصول الديانة (چاپ اول). بيروت: دار ابن حزم.
۶. اشعري، ابوالحسن على بن اسماعيل. (بى تا). اللمع فى الرد على أهل الزيغ و البدع (مصحح، تعليقه و مقدمه: حموده غرابه، بى جا). قاهره: المكتبة الأزهرية للتراث. [نرم افزار كتابخانه كلام اسلامى].
۷. اشعري، ابوالحسن على بن اسماعيل. (۱۴۲۶ق). مقالات الإسلاميين و اختلاف المصلين (مصحح: هلموت ريتز، چاپ چهارم). [برلين و] بيروت: كلاوس شقارتس فرلاغ [Klaus Schwarz Verlag].
۸. بغدادى، ابومنصور عبدالقاهر بن طاهر. (۱۴۰۸ق). الفرق بين الفرق و بيان الفرقة الناجية منهم. بيروت: دار الجيل و دار الآفاق. [نرم افزار كتابخانه كلام اسلامى].
۹. جعفریان، رسول. (۱۳۷۱). مرجئه، تاريخ و انديشه (بى جا). قم: نشر خرم.



نظر  
شهر

سال بیست و هشتم، شماره اول (پیاپی ۱۰۵)، بهار ۱۴۰۱

۱۰. جوينی، امام الحرمين عبدالملك بن عبدالله. (۱۴۳۰ق). الإرشاد إلى قواطع الأدلة في أصول الاعتقاد (ضبط و تحقيق: احمد عبدالرحيم سايح، با همكارى توفيق على وهبه، چاپ اول). قاهره: مكتبة الثقافة الدينية.
۱۱. زرین کوب، عبدالحسين. (بهار ۲۵۳۶ش). دو قرن سکوت (چاپ هفتم). تهران: انتشارات جاويدان.
۱۲. سيد مرتضى، على بن حسين موسوى. (۱۴۱۱ق). الذخيره في علم الكلام (محقق: سيداحمد حسینی). قم: مؤسسه نشر اسلامى وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه.
۱۳. سيد مرتضى، على بن حسين موسوى. (۱۴۰۵ق). رسائل الشریف المرتضى (مقدمه و اشراف: سيداحمد حسینی، اعداد: مهدي رجایی، ج ۱). قم: دار القرآن الکریم.
۱۴. سيد مرتضى، على بن حسين موسوى. (۱۴۱۳ق). الفصول المختاره من العيون و المحاسن (چاپ اول). قم: کنگره جهانی هزاره شيخ مفيد.
۱۵. سمرقندی، ابومنصور محمد بن محمد حنفی. (بی تا). شرح الفقه الأكبر، المتن المنسوب إلى الإمام أبي حنيفة نعمان بن الثابت (اهتمام و مراجعه: عبدالله بن ابراهيم انصاری، بی جا). قطر: [وزارت] الشؤون الدينية.
۱۶. شيخ صدوق، ابوجعفر محمد بن على بن حسين بن بابويه. (۱۴۰۰ق). أمالی الصدوق (چاپ پنجم). بيروت: اعلمی، [نرم افزار مجموعه آثار شيخ صدوق].
۱۷. شيخ صدوق، ابوجعفر محمد بن على بن حسين بن بابويه. (۱۳۵۷). التوحيد (مصصح و تعليقه: هاشم حسینی تهرانی، چاپ اول). قم: جامعه مدرسین حوزه علمیه.
۱۸. شيخ صدوق، ابوجعفر محمد بن على بن حسين بن بابويه. (۱۳۶۲). الخصال (مصصح و تعليقه: على اکبر غفاری، ج ۱ و ۲، بی جا). قم: جامعه مدرسین حوزه علمیه.
۱۹. شيخ صدوق، ابوجعفر محمد بن على بن حسين بن بابويه. (۱۳۷۸ق). عيون أخبار الرضا (ج ۱ و ۲، چاپ اول). تهران: نشر جهان. [نرم افزار مجموعه آثار شيخ صدوق].
۲۰. شيخ طوسی، محمد بن حسن. (۱۴۰۶ق). الاقتصاد في ما يتعلق بالاعتقاد (چاپ دوم). بيروت: دار الأضواء.



۲۱. شیخ طوسی، محمد بن حسن. (بی تا). التبیان فی تفسیر القرآن (ج ۲ و ۸ بی جا). بیروت: دار  
 إحياء التراث العربی.
۲۲. شیخ طوسی، محمد بن حسن. (۱۳۹۴). تمهید الأصول (فی علم الکلام) و هو الشرح علی  
 القسم النظری من رسالة جمل العلم و العمل للسید المرتضی علم الهدی (محقق و مصحح:  
 مرکز تخصصی علم کلام اسلامی وابسته به مؤسسه امام صادق علیه السلام، چاپ اول). قم: راند.
۲۳. شیخ مفید، محمد بن نعمان عکبری بغدادی. (۱۴۱۳ق). أوائل المقالات (محقق: شیخ  
 ابراهیم انصاری، چاپ اول). قم: کنگره جهانی هزاره شیخ مفید.
۲۴. مشکور، محمدجواد. (۱۳۶۰). «تعلیقات المصحح»، در: اشعری قمی، سعد بن عبدالله،  
 المقالات و الفرق (محقق، مقدمه و تعلیقات: محمدجواد مشکور، چاپ دوم). تهران: مرکز  
 انتشارات علمی و فرهنگی.



## References

1. Abu Hanifa, N. (1425 AH). "Al-Alim va al-Muta'alim", in: *Mohammad Zahed Kowsari et al, Al-Aqeedah va Ilm al-Kalam and other books and treaties*. (1<sup>st</sup> ed.). Beirut: Dar Al-Kotob Al-Ilmiyah. [Islamic Theology Library Software]. [In Arabic]
2. Abu Zohreh, M. (1384 AP). *History of Islamic Religions*. (Imani, A. R, Trans.). (1<sup>st</sup> ed.). Qom: Center for the Study and Research of Religions and Denominations. [In Persian]
3. Ash'ari, A. (1424 AH). *Al-Ibanah an Usul al-Diyanah*. (1<sup>st</sup> ed.). Beirut: Dar Ibn Hazm. [In Arabic]
4. Ash'ari, A. (1426 AH). *Maqalatom al-Islamieen va Ikhtilaf al-Musalim*. (Ritter, H, Ed.). (4<sup>th</sup> ed.). Berlin and Beirut: Klaus Schwarz Verlag. [In Arabic]
5. Ash'ari, A. (n.d.). *Al-Loma' fi al-Rad ala Ahle Al-Zeiq va al-Beda*. (Qarabah, H, Ed.). Cairo: Al-Maktabah Al-Azhariya le al-Torath. [Islamic Theology Library Software].
6. Baghdadi, A. (1408 AH). *Al-Farq bayn al-Feraq va Bayan al-Ferqatah al-Najiyah*. Beirut: Dar Al-Jail va Dar Al-Afaq. [Islamic Theology Library Software]. [In Arabic]
7. Ibn al-Murtada, A. (n.d.). *Tabaqat al-Mutazilah*. (Difeld-Felser, S, Ed.). Beirut: Dar al-Muktabah al-Hayat.
8. Ibn Fork, M. (1427 AH). *Articles of Sheikh Abi Al-Hassan Al-Ash'ari, Imam of the Ahl al-Sunnah*. (Sayyih, A, Ed.). (2<sup>nd</sup> ed.). Cairo: Maktabah al-Thaqafah al-Diniyah. [In Arabic]
9. Jafarian, R. (1371 AP). *Morje'eh, history and thought*. Qom: Khorram Publications. [In Persian]
10. Joweini, I. (1430 AH). *Al-Irshad ila Qawati al-Adilah fi Usul al-Itiqad*. (Sayeh, A, Ed. in collaboration with Tawfiq Ali Wahba, 1<sup>st</sup> ed.). Cairo: Maktabah al-Thaqafah al-Diniyah. [In Arabic]



11. Mushkur, M. J. (1360 AP). "*Ta'aliqat al-Musahah*", in: *Ash'ari Qomi, Sa'd bin Abdullah, Al-Maqalat va al-Feraq*. (Mushkur, Ed., 2<sup>nd</sup> ed.). Tehran: Scientific and Cultural Publishing Center. [In Arabic]
12. Samarghandi, A. (n.d.). *Sharh al-Fiqh al-Akbar, al-Matn al-Mansub ila al-Imam Abu Hanifa Nu'man ibn al-Thabit* (Ansari, A, Ed.). Qatar: Wizarat al-Sho'un al-Diniyah.
13. Seyyed Morteza, A. (1405 AH). *Rasa'il al-Sharif al-Murtada*. (Hosseini, S. A, Ed., numbers: Mehdi Raja'i, vol. 1). Qom: Dar Al-Quran Al-Karim. [In Arabic]
14. Seyyed Morteza, A. (1411 AH). *Al-Zakhira Fi Ilm Al-Kalam* (Al-Husseini, S. A, Ed.). Qom: Islamic Publishing Institute affiliated with the seminary teachers' association. [In Arabic]
15. Seyyed Morteza, A. (1413 AH). *Al-Fosul al-Mukhtarah min al-Oyoun va al-Mahasin*. (1<sup>st</sup> ed.). Qom: Sheikh Mofid International Congress. [In Arabic]
16. Sheikh Mufid, M. (1413 AH). *Awa'il al-Maqalat*. (Ansari, Sh. E, Ed.). (1<sup>st</sup> ed.). Qom: Sheikh Mofid International Congress. [In Arabic]
17. Sheikh Saduq, A. (1357 AP). *Al-Tawhid*. (Hosseini Tehrani, H, Ed. 1<sup>st</sup> ed.). Qom: Seminary Teachers Association. [In Persian]
18. Sheikh Saduq, A. (1362 AP). *Al-Khisal*. (Ghaffari, Ed.). (vols. 1 & 2). Qom: Seminary Teachers Association. [In Arabic]
19. Sheikh Saduq, A. (1378 AH). *Oyoun Akhbar al-Riza*. (vols. 1 & 2, 1<sup>st</sup> ed.). Tehran: Jahan Publications. [Software for a collection of Sheikh Sadough's works]. [In Arabic]
20. Sheikh Saduq, A. (1400 AH). *Amali al-Saduq*. (5th ed.). Beirut: Alami, [software for a collection of Sheikh Sadough's works]. [In Arabic]
21. Sheikh Tusi, M. (1394 AP). *Tamhid al-Usul. (fi Ilm al-Kalam) va Hova al-Sharh ala al-Qism al-Nazari min Risalah Jamal al-Ilm va al-Amal le Sayyid*



نظر  
صدر

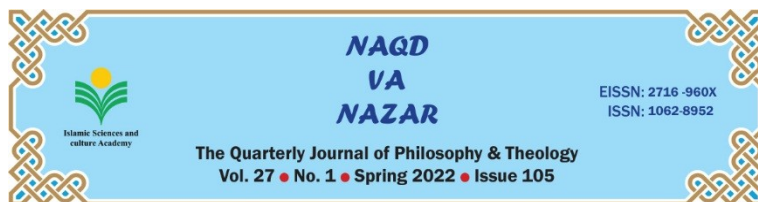
سال بیست و هفتم، شماره اول (پیاپی ۱۰۵)، بهار ۱۴۰۱

- Al-Murtadha Alam al-Huda*. (the specialized center of Islamic theology affiliated to the Imam Sadegh Institute, Ed.). (1<sup>st</sup> ed.). Qom: Raed. [In Persian]
22. Sheikh Tusi, M. (1406 AH). *Al-Iqtisad fi ma yata'alaq be al-Itiqad*. (2<sup>nd</sup> ed.). Beirut: Dar Al-Azwa. [In Arabic]
23. Sheikh Tusi, M. (n.d.). *Al-Tebyan fi Tafsir al-Qur'an*. Beirut: Dar Al-Ihyaat Al-Torath Al-Arabi.
24. Zarinkub, A. (Spring 2536). *Two Centuries of Silence*. (7<sup>th</sup> ed.). Tehran: Javidan Publications.



نظر  
صدر

رویکرد وظیفه‌گرایانه به ایمان و واکنش‌های مختلف متکلمان امامیه تا قرن پنجم به آن



## Research Article

# A Historical Analysis of Identification of God's Will with Knowledge in Imami Theology

Akbar Aghvam Karbasi<sup>1</sup>

Received: 23/10/2021

Accepted: 05/02/2022

### Abstract

A study of the history of theological ideas in the early centuries clearly suggests that Imami Shiite theologians of the period viewed the will as an incipient (*ḥādīth*) entity, distinct from God's knowledge and power. In the history of Islamic theology, the identification of God's will with knowledge was first proposed by the theological trend of I'tizāl, but in the Imami trend of theology, such an account of the will was proposed by middle-period theologians; that is, those belonging to the theological schools of Rey and Hillah. Imami theologians of the period identified the will as a motive (*dā'ī*), and identified the motive in turn as knowledge of the interest (*maṣlaḥa*) within the action. Although the heritage of this group of theologians remains undecided as to whether the divine will is incipient or eternal (*qadīm*), there is evidence to the effect that it had preferences for the incipience of the will. Drawing on the library method and the method of historical analysis, this article seeks to see how such an epistemic shift

---

1. Assistant professor, Islamic Sciences and Culture Academy, Qom, Iran. a.aghvam@isca.ac.ir

\* Aghvam Karbasi, Akbar. (2022). A Historical Analysis of Identification of God's Will with Knowledge in Imami Theology. *Journal of Naqd va Nazar*, 27 (105). pp.114-136. Doi:10.22081/jpt.2022.62182.1880

Copyright © 2021, Author (s). This is an open-access article distributed under the terms of the Creative Commons Attribution-Non Commercial 4.0 International License (<http://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/>) which permits copy and redistribute the material just in noncommercial usages, provided the original work is properly cited.



occurred in accounting for the divine will. The conclusion of historical analyses of this phenomenon leads us to the idea that since the official theology in this period parted ways with the hadiths from the Household of the Prophet and turned to the late theological trend of I'tizāl, Imami theologians of the period endorsed theological analyses and accounts of I'tizāl as solutions to epistemological problems posed by the philosophical trend of thought, and introduced them to Imami theology.

**Keywords**

Divine will, late Mu'tazilites, early Mu'tazilites, motive, knowledge of the interest (*maṣlaḥa*).

### مقاله پژوهشی

## تحلیلی تاریخی از علم‌انگاری اراده‌ خداوند در کلام امامیه

اکبر اقوام کرباسی<sup>۱</sup>

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۰/۱۱/۱۶

تاریخ دریافت: ۱۴۰۰/۰۸/۰۱

#### چکیده

مطالعه تاریخ اندیشه‌های کلامی در قرون نخستین، به روشنی حاوی این واقعیت است که اراده در نظر متکلمان امامیه این دوران، حقیقتی حادث و متمایز از علم و قدرت خداوند بوده است. علم‌انگاری اراده‌ خداوند اما، اگر چه در تاریخ کلام اسلامی نخستین بار در جریان کلامی اعتزال مطرح شد، اما در جریان کلام امامیه، این متکلمان دوران میانه - یعنی مدرسه کلامی ری و حله - هستند که در تبیین اراده چنین دیدگاهی را مطرح می‌کنند. متکلمان امامیه این دوران، اراده را به داعی و داعی را به علم به مصلحت درون فعل شناسانده‌اند. میراث باقی‌مانده از این گروه متکلمان، اگر چه در این امر که اراده الهی امری حادث است یا قدیم، مذبذب و در رفت‌وبرگشت است؛ با این همه می‌توان بر پایه شواهدی، ایده‌حدوث اراده بر قدمت آن را ترجیح داد. این مقاله با روش کتابخانه‌ای و تحلیل تاریخی در پی پاسخ به این پرسش است که چگونه این گردش معرفتی در تبیین اراده الهی رخ داده است. نتیجه تحلیل‌های تاریخی این پدیده ما را بدین سو رهنمون می‌کند که متکلمان این دوره از کلام امامیه به دلیل فاصله‌گیری کلام مرسوم از سامانه روایات اهل‌بیت (علیهم‌السلام) و اقبال به جریان کلام اعتزال متأخر، تحلیل‌ها و تبیین‌های کلامی این جریان کلامی را به‌عنوان نسخه‌های حل مشکلات معرفت‌شناختی مطرح شده از سوی جریان فکر فلسفی پذیرفتند و در کلام امامیه وارد نمودند.

#### کلیدواژه‌ها

اراده الهی، معتزله متأخر، معتزله متقدم، داعی، علم به مصلحت.

۱. استاد یار پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی، قم، ایران. a.aghvam@isca.ac.ir

۱. استاد یار پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی، قم، ایران.

\* اقوام کرباسی، اکبر. (۱۴۰۱). تحلیلی تاریخی از علم‌انگاری اراده‌ خداوند در کلام امامیه. فصلنامه علمی-پژوهشی نقد و نظر، ۲۷(۱۰۵)، صص ۱۱۴-۱۳۶.

Doi: 10.22081/jpt.2022.62182.1880

اراده الهی و بحث و گفتگو پیرامون ماهیت آن، همواره از مسائل پرحاشیه و مورد دغدغه متکلمان اسلامی در طول تاریخ بوده است. این اهمیت برای متکلمان سده‌های نخست، بیش از همه برخاسته از محتوای پاره‌ای آیات و یا روایاتی بود که حسب آن‌ها شناخت مستقیم صفات خداوند ناممکن دانسته نمی‌شد (نک: شیخ صدوق، ۱۳۹۸ق، ص ۴۵، ح ۵) و در مقابل، مسیر شناخت صفات الهی از درگاه و سامانه شناخت افعال عالمانه و قادرانه الهی معرفی می‌شد (نک: شیخ صدوق، ۱۳۹۸ق، صص ۳۱-۳۲، ح ۱). اما از آن سو، شناخت افعال الهی نیز باز بسته بحث اراده خداوند بود؛ چرا که اراده، مهم‌ترین رکن و زیرساخت نظام فعل الهی را تدارک می‌کرد. از همین رو، اندیشمندان مسلمان در طول تاریخ با تبیین‌های گوناگون از این صفت، نظام‌های مختلفی از الهیات افعال به دست دادند؛ نظام‌هایی که گاه با آنچه در مصادر و منابع وحیانی آمده است فاصله زیادی داشت و دارد.

علم‌انگاری اراده خداوند و تحویل‌بردن این صفت به علم، برای نخستین بار در کلام امامیه در مدرسه کلامی ری و به دنبال آن در مدرسه کلامی حله خود را نشان داده است. نشان‌دادن این واقعیت تاریخی مستلزم این است که اولاً تصویری تاریخی از سیر نظریه‌پردازی‌های کلامی تا دوران کلام امامیه در مدرسه ری و حله ارائه شود. در گام دوم و بر همین منوال، باید نظر متکلمان و اندیشمندان این مدرسه تبیین گردد تا نشان داده شود که اندیشمندان این دوره از تاریخ کلام هستند که اراده را به علم خداوند بازمی‌گرداندند و برای اراده هویتی علمی قائل می‌شوند. اثبات و نشان‌دادن این مدعا البته امر دشواری نیست؛ بلکه آنچه مهم و بایسته است، تحلیل و چرایی این اتفاق در گام سوم این پژوهش است. این سؤال کاملاً جدی و مهم است که چرا و چه مشکل معرفتی، متکلمان حله را بدین سو کشاند که تبیینی بدیع و تازه از چیستی و ماهیت اراده خداوند در کلام امامیه ارائه دهند؟

## ۱. اراده در نظر متکلمان دوران میانه

مقالات متعددی نوشته شده که هدف اصلی آن‌ها تصویرگری تلقی متکلمان مدرسه





کوفه و بغداد از ماهیت اراده خداوند بوده است. در همان مقالات این واقعه به تصویر کشیده شده است که هر چند در مدرسه کلامی کوفه، تبیین اراده الهی چونان اندیشه‌ای اصیل و مستقل از نظریه پردازی سایر جریان‌های فکری است، اما در مدرسه بغداد سوبه دیگری به خود می‌گیرد و همسویی معناداری با کلام اعتزال بغدادی و بصری پیدا می‌کند (نک: اقوام کرباسی؛ سبحانی، ۱۳۹۸؛ اقوام کرباسی، ۱۳۹۸ الف؛ اقوام کرباسی، ۱۳۹۸ ب). این داستان در مدرسه کلامی ری با امثال اندیشمندانی همچون سدیدالدین حمّصی رازی رنگ و بویی تازه به خود می‌گیرد. همراهی با اعتزال در پاره‌ای از مباحث کلامی اگرچه امر بدیعی نبود، اما نوین‌بودن این اتفاق در ری به این امر بازمی‌گشت که سنت کلامی امامیانی همچون شیخ مفید، سید مرتضی و شیخ طوسی در مدرسه بغداد ناظر به جریان «معتزله متقدم» بود. حال آن‌که متکلمان مدرسه ری، همگام با رشد کلام معتزلی، به توسعه و تحول بخش‌هایی از علم کلام امامیه همت گمارده و با کلام «معتزله متأخر»<sup>۱</sup> همسو شد. این همسویی با جریان اعتزال متأخر در اواخر دوران مدرسه ری و با حمّصی رازی در حله و تدریس کلام در آن دیار خود را نشان می‌دهد. او در کتاب المنقذ من التقليد خویش در بسیاری موارد از آرای کلامی ابوالحسین بصری و ملاحمی خوارزمی - از بزرگان معتزله متأخر - دفاع نموده است (برای نمونه نک: حمّصی، ۱۴۱۲ق، ج ۱، صص ۶۳ و ۱۳۶ و ۱۶۲).

حمّصی رازی همانند شیخ مفید، صفت اراده خداوند را تنها از طریق سمع قابل اثبات می‌داند و لذا به آیات مختلفی که در آن‌ها از مشیت و اراده یاد شده استناد می‌کند (حمّصی، ۱۴۱۲ق، ج ۱، ص ۶۲). او ضمن گزارش تبیین‌های مختلف از کیفیت مریدبودن خداوند، تبیین‌هایی همچون مرید لذاته‌بودن خداوند و یا مریدبودن به اراده قدیم را قابل پذیرش نمی‌داند (حمّصی، ۱۴۱۲ق، ج ۱، ص ۸۵). جالب آنکه حمّصی در خصوص ایده برخی از متکلمان امامیه<sup>۲</sup> که اراده خدا را حادث می‌دانند، اظهار نظر

۱. عنوان معتزله متأخر به پیروان ابو الحسن بصری و شاگرد او ملاحمی خوارزمی گفته می‌شود که با گذر از اعتزال بصری با علاقه بیشتری به قواعد و اصطلاحات فلسفی روی آوردند و کلام را گامی جلوتر به سوی فلسفه راندند (نک: رحمتی، ۱۳۸۷، ص ۱۳ به بعد).

۲. به احتمال قوی، مراد وی سید مرتضی و شاگردان او باشند.

نمی‌کند. به عقیده حَمَّصی رازی، اراده عبارت است از داعی خالص از صارف یا غالب بر صارف، برای انجام فعل (حَمَّصی، ۱۴۱۲ق، ج ۱، ص ۶۵).

به اعتقاد حَمَّصی منظور از داعی، علم یا اعتقاد به منفعت موجود در فعل است که فاعل را بر انجام فعل برمی‌انگیزد (حَمَّصی، ۱۴۱۲ق، ج ۱، ص ۶۴) و مقصود از صارف، علم یا اعتقاد و یا ظن به قبح فعل می‌باشد که فاعل را از انجام فعل باز می‌دارد (حَمَّصی، ۱۴۱۲ق، ج ۱، ص ۶۸). این عقیده اما با یک اشکال روبه‌روست و آن اینکه اگر اراده همان داعی باشد و داعی، همان عالم‌بودن خداوند و عالم‌بودن خداوند لذاته باشد، بنابراین لازم می‌آید که مریدبودن خداوند نیز لذاته باشد و این خلاف آن چیزی است که حَمَّصی بدان باور دارد.

حَمَّصی در پاسخ این اشکال صریحاً می‌نویسد داعی، مطلق علم نیست (حَمَّصی، ۱۴۱۲ق، ج ۱، ص ۸۴)؛ زیرا خداوند به خودش و به وجود موجودات عالم است و این علم، او را به ایجاد خودش یا ایجاد موجودات دعوت نمی‌کند؛ چراکه اولی محذور تقدم شیء بر خودش را به دنبال دارد و دومی مستلزم تحصیل حاصل است. وی در مورد این علم می‌نویسد این علم، علمی است که او را بر ایجاد معلوم برمی‌انگیزد و عالم‌بودن به آن معلوم گرچه لافسه و مستند به ذات است، ولی دعوت‌گری آن، دیگر نفسی نیست؛ زیرا دعوت‌گری ذات عالم‌بودن نیست، بلکه حکم<sup>۱</sup> عالم‌بودن است و بر این اساس عالم‌بودن مستند به نفس است ولی دعوت‌گری آن مستند به نفس نیست (حَمَّصی، ۱۴۱۲ق، ج ۱، ص ۸۴).

باری! داعی خواندن اراده و تحویل‌بردن داعی به علم، برای اولین بار در تاریخ کلام امامیه در میراث حَمَّصی رازی قابل‌اصطیاد است. این تبیین بعدها توسط متکلمان مدرسه حله همچون خواجه طوسی و علامه حلی بیشتر و بیشتر تبیین و پذیرفته شد. خواجه طوسی در مدرسه کلامی حله نقش محوری و اساسی دارد، به گونه‌ای که کلام این دوره از تاریخ را بر پایه آثار و اندیشه‌های او سامان می‌دهند. همراهی و

۱. از نظر متکلمین، هر امر زائد بر ذات حکم خوانده می‌شود (نک: رفاعه، ۱۳۹۴، ج ۱، ص ۳۰۵).





همسویی امامیه با معتزله متأخر اگرچه با متکلمان مدرسه ری آغاز شد، اما این همراهی روزبه‌روز در حله بیشتر نمود می‌یافت؛ تا آن‌جا که در برهه‌ای از تاریخ کلام این مدرسه، جریان کلام امامیه از کلام معتزله متأخر گذر کرد و به سمت فلسفه مشاء متمایل شد. به‌راستی در این دوره جدید از تاریخ کلام امامیه در حله است که دانش کلام با ادبیات و روش‌شناسی فلسفه در آمیخته و مرحله تازه‌ای از تاریخ کلام را برای امامیه رقم زده است. شاهد این ادعا را در بسیاری از مباحث همچون ورود مباحث وجود و ماهیت (ملاحمی خوارزمی، ۱۳۸۷، صص ۵۹-۶۲)، تغییر معنای عرض (ملاحمی خوارزمی، ۱۳۹۰، ص ۸۱)، بهره‌گیری از اصطلاحات فلسفی مانند ممکن الوجود و واجب الوجود (ملاحمی خوارزمی، ۱۳۹۰، صص ۸۳-۸۴)، رد نظریه سنتی معتزله در شیئیت معدوم و پذیرش دیدگاه فلاسفه (ملاحمی خوارزمی، ۱۳۹۰، صص ۳۵۲-۳۵۳) و .... می‌توان یافت. ناگفته پیداست که این تغییرات گاه سبب تغییر در مواضع متکلمان این خطه در جلیل الکلام نیز می‌شد. از جمله این تأثیرات می‌توان به موضع معتزله متأخر و سپس فیلسوفان مشاء در بحث ماهیت اراده اشاره کرد که در تحلیل تاریخی موضوع آن را بررسی خواهیم کرد.

خواجه طوسی اما، همانند حمّصی رازی و معتزلیان متأخر، اراده را به داعی شناسانده است (خواجه طوسی، ۱۳۶۵، ص ۱۹۳). علامه حلی مهم‌ترین تبیین‌گر اندیشه‌های کلامی خواجه طوسی نیز همسو با خواجه، اراده را داعی می‌داند (علامه حلی، ۱۳۶۳، ص ۱۳۸). وی تصریح می‌کند نظر صحیح در خصوص ماهیت اراده خداوند همان است که خواجه طوسی همانند ابوالحسین بصری معتزلی متذکر شده است و آن این است که اراده «نفس الداعی» است (علامه حلی، ۱۴۱۳ق، ص ۳۰؛ علامه حلی، ۱۳۹۰، ص ۲۸۰).

علامه حلی برای نشان‌دادن این‌همانی اراده خداوند و داعی می‌کوشد از طریق برهان خلف، دو محذور از عدم این اعتقاد را به تصویر بکشد تا به نتیجه دلخواه خویش نزدیک شود (علامه حلی، ۱۳۹۰، ص ۲۸۰). در واقع، علامه حلی دیدگاه دو جریان اشاعره و معتزله متقدم را در مورد اراده مخدوش و مردود می‌داند که یکی اراده را زاید بر ذات و دیگری عین ذات می‌دانست.

علامه حلی تأکید دارد برای «ایجاد» یک فعل، به دو امر «قدرت» و «داعی» - که همان

اراده باشد - نیازمندیم (برای نمونه نک: علامه حلی، ۱۴۱۳ق، ص ۶۳؛ علامه حلی، ۱۳۶۳، ص ۱۱۵). اساساً کارکرد اراده در نظر علامه حلی، سوق دادن «قدرت» به یکی از طرفین ایجاد فعل یا عدم آن است (علامه حلی، ۱۳۷۷، ج ۳، ص ۲۲۰).

محقق حلی، استاد و دایی علامه نیز همین رویکرد را دارد. وی با نقد نظریه معتزلیان بهشمی که به نظریه احوال در تبیین صفات خداوند معتقد بودند، دیدگاه جریان اعتزال بغدادی را هم مطرح می‌کند (محقق حلی، ۱۳۷۳، ص ۵۰). نکته جالب توجه آنکه محقق حلی در آخر - و البته با تردید - نتیجه می‌گیرد که اراده به داعی باز می‌گردد (محقق حلی، ۱۳۷۳، ص ۵۰).

روشن است واژه «داعی» در تحلیل اراده الهی، به مثابه همزاد و همراهی است که نقش کلیدی در تبیین نخستین متکلمان مدرسه حله از اراده الهی دارد. اما به راستی داعی چیست و چه هویتی دارد که جانشین اراده خداوند در ادبیات کلامی این دوران شده است؟ علامه حلی در پاسخ به این سؤال مطابق با شیوه معهودش، اقوال مختلف را مطرح می‌کند و در نهایت، نظر ابوالحسین بصری معتزلی را برمی‌گزیند؛ ایده‌ای که داعی را همان علم خداوند به مصلحتی می‌داند که در آفرینش مخلوقات نهفته است (علامه حلی، ۱۴۱۳ق، ص ۳۰). پیشتر از علامه نیز، محقق حلی داعی را یک نحوه علم مخصوص دانسته بود (محقق حلی، ۱۳۷۳، ص ۱۸۳). با این همه، وی از چیستی این علم مخصوص و نسبتش با مطلق علم به روشنی سخنی نگفته است. هر چند می‌توان به درستی حدس زد مقصود و مراد محقق حلی از علم مخصوص، همان علم به مصلحت درون فعل می‌باشد. این مطلب را صریح‌تر در آثار کلامی ابن میثم بحرانی، متکلم بزرگ دیگری از همین مدرسه کلامی، می‌توان یافت که در این موضوع همسو و همگام با خواجه و علامه است. وی تأکید می‌کند ایده و نظریه ابوالحسین بصری را قبول دارد و برخلاف اشاعره و معتزله متقدم، اراده را امری زاید بر ذات خداوند نمی‌داند (ابن میثم، ۱۴۰۶ق، ص ۸۸) و با تصریح بیشتری، این همانی اراده با علم را مطرح می‌کند (ابن میثم، ۱۴۰۶ق، صص ۸۸-۸۹).

فاضل مقداد، از آخرین متکلمان این دوره از تاریخ کلام امامیه، از واژه داعی در تعریف اراده استفاده نمی‌کند و مستقیماً مفهومی که از داعی مد نظر دارد را در تعریف





اراده می‌آورد و تأکید می‌کند اراده یعنی همان علم به مصلحت درون فعل (فاضل مقداد، ۱۴۲۲ق، ص ۲۰۱).

این مسئله در حالی مطرح بود که پذیرش اراده به‌عنوان یک صفت ذاتی - همچون علم و قدرت - نیز غیر قابل پذیرش بود؛ زیرا همان‌طور که پیشتر هم اشاره شد، با ذاتی‌دانستن اراده، امکان تبیین تحقق یک فعل و یا ترک آن از بین می‌رفت؛ چراکه اراده نیز همچون قدرت و علم، نسبت به مرادات علی‌السویه می‌شد (برای نمونه نک: علامه حلی، ۱۳۹۰، ص ۲۸۰).

لذا این سؤال همچنان قابل طرح است که بالأخره در نظر ایشان اراده چگونه امری است؟ حادث است یا قدیم؟ تحویل اراده به داعی و یا علم «مخصوصی» که مشتمل بر مصلحتی برای انجام و یا ترک فعل است نیز مشکل را حل نخواهد کرد؛ چون به هر حال این پرسش همچنان مطرح است که همین علم مخصوص، آیا همان علم ذاتی خداوند است تا ذاتی بودن اراده را نتیجه دهد و یا در شمار علم فعلی الهی جای می‌گیرد تا از آن، حدوث اراده نتیجه گرفته شود؟

به نظر می‌رسد به نتیجه‌رساندن این کاوش، از طریق تبیین حقیقت داعی و علمی که در تعریف آن مطرح شده است ممکن خواهد بود. در واقع، پاسخ این پرسش بازبسته‌یافتن این واقعیت است که کدامین مشکل معرفتی، متکلمان مدرسه حله را به یکسان‌انگاری اراده با داعی سوق داده است؟ اشاره شد که قبل از متکلمان امامیه در حله، این جریان معتزلیان متأخر بودند که با این چالش مواجه شدند و برای حل آن به داعی خواندن اراده رو آوردند، پس باید داستان را بین جریان معتزله متأخر دنبال نمود.

## ۲. تحلیلی از علم‌انگاری اراده میان معتزله متأخر

می‌دانیم «معتزلیان متأخر» نامی برای پاره‌ای از معتزله است که عملکردشان در هماهنگی عقل و دین با معتزله پیش از خود، به مقدار قابل توجهی تفاوت یافته است. معتزلیان متقدم و متأخر هر چند در تقدم عقل بر متون دینی هم‌داستانند، اما در چگونگی نسبت دین با عقل، طریق واحدی نییافته و یکسان میان آن دو داوری نکرده‌اند.



در نگاه متقدمان از معتزله، اگرچه در مسائل نظری و مشکلات عملی، حق داوری به عقل سپرده می‌شد و احکام از مصالح و مفاسد تبعیت می‌کردند، اما در قلمرو دیانت، تسلیم دین و پایبندی به وحی نیز امری مورد توجه ایشان بود. از این رو، رویکرد معتزله متقدم به استدلال‌ورزی‌های عقلی را نباید صرفاً متأثر از جریان‌های معرفتی‌ای دانست که بیرون از چارچوب تعالیم و حیانی وارد جامعه مسلمان شده بود، بلکه شالوده‌های عقل‌مداری این گروه را در نخستین گام، باید در عقلانیت موجود در کتاب و سنت پی‌گرفت. این در حالی است که در دوره متأخر از تفکر اعتزالی، مواجهه با فلسفه‌ها و تعامل با آرا و اندیشه‌های دیگر مسالک، تمایل به پردازش یک نظام فکری مستقل از دیانت را در میان آن‌ها برانگیخت.

این ادعا برخاسته از پاره‌ای تحقیقات است که نشان می‌دهد متکلمان نخستین از معتزله و حتی شیعه، هرگز هیچ دستگاه فلسفی را به‌عنوان ابزار و یا چنان منبع معرفت در عرصه مباحثات و مجادلات کلامی به‌استخدام ننگرفته و خود به تولید و تبیین مفاهیم پایه دست زدند؛ هر چند در این مسیر از مواضع و دیدگاه‌های فیلسوفان قبل از سقراط هم مطلع بودند و چه‌بسا به‌صورت پراکنده نیز از آن‌ها استفاده کرده باشند. این در حالی است که میان متأخران از معتزله، داستان به شکل دیگری رقم می‌خورد و رجوع به فلسفه مشاء و بهره‌مندی از نظام فکری آن، چنان ابزاری در عرصه مباحثات و مجادلات کلامی به‌استخدام گرفته می‌شود (نک: عطایی، ۱۳۹۴، صص ۸۴-۸۵؛ خدایاری و کرباسی، ۱۳۹۴، صص ۱۱۷-۱۱۸).

اما دستاورد این چرخش روش‌شناسانه چیزی نبود جز تفسیر فلسفی برخی از آموزه‌های دینی که پیشتر در بین متقدمان از معتزله، با رجوع به قرآن و روایات نبوی به روش عقلی تبیین و تفسیر می‌شد و با این گردش روش‌شناختی، تبیین دیگری به خود گرفت. دلیل این امر نیز بیش از همه به تأثیر مفاهیم پایه در احکام فلسفی و طبعاً گرفتاری در دام نظریات فلسفی باز می‌گردد. طبیعی است آن هنگام که مفاهیم پایه یک دانش تغییر کنند، خودبه‌خود نظریات بازبسته آن مفاهیم نیز دگرگون می‌شوند. این تغییر و تحول در تعریف و ماهیت اراده خداوند میان معتزله نیز اتفاق افتاد. پیشتر اشاره شد که





نظریه پردازی در این موضوع میان معتزله، فی الجمله مسیری یکسان را می‌پیمود و هم‌داستانی شیوخ معتزله بصره بر «حدوث و فعل بودن اراده» را در پی داشت. اما این دیدگاه از ابوالحسین بصری به بعد متحول شد و صورتی دیگر به خود گرفت.

جالب آن که نه تنها ابوالحسین، بلکه بیشتر همفکران او - که اراده را به داعی و داعی را به علم تبیین و تفسیر کرده‌اند - بین آن دو در خدا و انسان تفاوت گذاشته‌اند. چرایی این فرق‌گذاری را باید در استدلال بر این موضوع یافت که بر پایه آن، تنها علمی به خداوند منسوب می‌شود که احتمال خطا در آن وجود نداشته باشد و از آن جهت که این خصلت در «اعتقاد» و «ظن» بر مصلحت وجود دارد، لذا باید داعی را در خداوند صرفاً به «علم» به مصلحت در فعل تفسیر کرد که در آن احتمال خطا به صفر می‌رسد. این در حالی است که در انسان‌ها، علاوه بر این علم، حضور یک نوع میل نیز مطرح است که به تبع علم فاعل به فعل محقق می‌شود (تهانوی، ۱۳۷۴ق، ج ۱، ص ۱۳۵، نک: ملاحمی خوارزمی، ۱۳۸۶، ص ۴۲). لذا همین خصیصه است که بر پایه آن، بین «داعی» و «اراده» در خدا و انسان فرق گذاشته می‌شود. فخر رازی به این نکته توجه داده که مشخصاً در نظر ابوالحسین بصری، داعی و اراده در خداوند یگانه‌اند، اما در انسان‌ها اراده زائد بر داعی است (فخر رازی، ۱۴۰۷ق، ج ۲، ص ۲۶۶). او میان ابوالحسین و دیگر معتزلیانی که اراده را صفتی زاید بر داعی و علم خداوند به مصلحت فعل می‌دانستند، فاصله می‌گذارد و مذهب ابوالحسین را از پیشینیانش ممتاز می‌کند. گویی ابوالحسین در یک چرخش فکری، اراده را با داعی مساوی و مساوق گرفته، درحالی که معتزلیان پیش از او، اراده را هم در خدا و هم در انسان، امری زاید بر داعی و علم می‌دانستند (فخر رازی، ۱۴۰۷ق، ج ۲، ص ۲۶۶).

اما همان‌طور که پیشتر هم اشاره شد، این سؤال کاملاً جدی و مهم است که چرا ابوالحسین از نظریه رسمی اعتزال بصری عدول می‌کند و اراده را به داعی تحویل می‌برد؟ به گمان، پاسخ این پرسش را باید در چالش‌های معرفتی فلاسفه و متکلمان در موضوع اراده جستجو کرد. این چالش‌ها عمدتاً ریشه در تبیین‌های متفاوت دو گروه متکلمان و فیلسوفان از فعل دارد. تاریخ فکر و اندیشه نشان داده است که میان متکلمان

و فیلسوفان، حداقل در سه حوزه پیرامون فعل درگیری و کشمکش وجود داشته است؛ نخست چرایی فعل که «چه چیز سبب تحقق فعل می‌شود؟» اختلاف دوم را فرآیند فعل تشکیل می‌دهد، بدین معنا که «فعل چگونه تحقق پیدا می‌کند؟» و مورد سوم، بررسی چرایی تحقق فعل است؛ «چرا فعل محقق می‌شود؟» این پرسش‌ها چه در مورد فعل انسان و چه در مورد فعل خداوند سال‌ها میان اهل فلسفه و کلام مطرح بوده است.

به هر حال، معتقدان به اراده الهی باید به این مسئله پاسخ دهند که رابطه میان «اراده و فعل» و «اراده و ذات» چگونه است و البته پاسخ فلاسفه و متکلمان به این دو سؤال متفاوت بوده است. به احتمال قوی، چرخش فکری ابوالحسین نیز برخاسته از چالش‌هایی معرفتی از این دست بوده است.

می‌دانیم فعل از دیدگاه فلاسفه در نظام علیت ترجمه و تفسیر می‌شود و نهایتاً به معنای «اثر» خواهد بود. فیلسوفان در نظام تأثیر و تأثر در عالم، بین انحصار مختلف اثر، تفاوت جوهری قائل نبودند. حال آنکه متکلمان، با الگوی «فاعلیت» از نظام تأثیر و تأثر سخن می‌کردند و مناط جداسازی این الگو را، به نقش «قدرت» در محقق ساختن افعال باز می‌گرداندند. بین اهل کلام، هر جا سخن از «فاعل» بود، فعل آن فاعل نیز اختیاری محسوب می‌شد و بر همین اساس فعل اختیاری را به گونه‌ای تعریف می‌کردند که مؤثر، آزادانه بتواند در جهت تحقق فعل عمل کند؛ لذا در تعریف می‌گفتند: «الفعل هو الحادث علی جهة الصحة». منظور از صحت در این دست تعاریف، جواز و قدرت انجام فعل بود؛ چراکه همیشگان در تعریف قدرت می‌گفتند: «صحة الفعل والترك» تا تأکید کرده باشند صحت، همان قدرت است (این تعریف و تحلیل را نک: قاضی عبدالجبار، ۲۰۱۲/م۱۴۳۳ق، ج ۱۴، ص ۲۱۴). گویی بیان متکلمان در معنای فعل، بر فاعلیتی استوار بود که مبتنی بر قدرت باشد.

اما در خصوص فعل الهی و سبب تحقق آن، مهم‌ترین پرسش آن بود که آیا برای تحقق فعل، چیزی غیر از صفات ذاتی خداوند لازم است؟ این پرسش را فلاسفه بیشتر از متکلمان ارج نهاده و بدان پرداخته‌اند؛ چراکه موضع‌گیری ایشان در چگونگی صدور فعل از فاعل، بازبسته تعیین موضع در این بحث است. اما برای اهل کلام، این سؤال





پاسخ روشنی داشت؛ زیرا از نظر آنان، فعل، به صرف وجود صفات ذات حاصل شدنی نیست. در نظر متکلم، گرچه با نبودن علم و قدرت فعل تحقق پیدا نمی‌کرد، اما این بدین معنا هم نبود که علم و قدرت برای تحقق فعل کافی است، بلکه تحقق فعل به امر دیگری غیر از علم و قدرت هم نیازمند است که اساساً حقیقت فعل با آن تحقق پیدا کند. آن چیز از دیدگاه متکلمان، اراده است (فخر رازی، ۱۴۳۶ق، ج ۲، ص ۲۶۶).

اینک سؤال دیگری برای متکلم مطرح بود که اگر اراده از صفات ذات نیست، ارتباط آن با ذات چگونه است؟ گزارش فخر رازی از دیدگاه‌های مختلف در این زمینه قابل توجه است. وی در یک دسته‌بندی از دو دیدگاه معناسناسانه در اراده خبر داده است که گروهی همانند نجار معتزلی، اراده را سلبی ترجمه می‌کرده و معتقد بوده است اراده، فعلی است که از روی غلبه و اکراه نباشد. اما بیشتر متکلمان برای اراده معنایی ایجابی در نظر می‌گرفتند. فخر رازی نظریه وجودشناسانه متکلمان را هم بدین شرح منعکس کرده که اراده در نظر مثبتین و معتقدان به آن، یا ذاتی بود و یا عرضی. عده معدودی خدا را لذاته مرید می‌دانستند، اما بیشتر اندیشمندان در گروه دیگری جای می‌گیرند که در نگاه آنان، اراده امری ثبوتی و عرضی است. هواداران این رویکرد در زیادت اراده بر ذات با یکدیگر اختلافی نداشتند، اما پاره‌ای همچون اشاعره آن را امری قدیم، کرامیان اراده را حادث در ذات و عموم معتزله بصره، اراده را امری زاید بر ذات، قائم به ذات و لافی محل می‌دانستند (فخر رازی، ۱۹۸۶م، ج ۱، صص ۲۱۵-۲۱۶).

معتزلیان در مقابل نظریه اشاعره که اراده را قدیم معرفی می‌کردند، تأکید داشتند اراده امری حادث است. مهم‌ترین دلیل معتزلیان بر این باور، توالی فاسد دیدگاه قدیم‌انگاری اراده همچون تعدد قدما، پذیرش جبر و ترکیب در ذات بود که آنان را از این دیدگاه دور می‌ساخت.

به هر روی، نقطه اشتراک بیشتر نظریه‌پردازان معتزلی آن بود که اراده امری حادث است. به عبارتی، فعل خدا که منشأ آن اراده است، حادث می‌باشد، پس اراده می‌تواند متصف به حدوث شود. همین‌طور به یاد داریم که همین جماعت، محلی برای این امر حادث قائل نبودند و آن را عرضی لافی‌المحل می‌شناساندند.

اما با تحولی که در جریان معتزله با ظهور معتزلیان متأخر شکل گرفت، پاره‌ای از مباحث دقیق الکلام دیدگاه‌های معتزلیان متقدم کنار گذاشته شد و در عوض، نسخه‌ی مشایی آن در دستگاه کلامی معتزله پذیرفته شد. طبعاً این تغییرات گاه سبب تغییر در مواضع این جریان در جلیل الکلام نیز می‌شد. از جمله این تأثیرات باید به موضع معتزله متأخر در بحث ماهیت اراده اشاره کرد که به دلیل تغییر در معنای عرض بود. بنا به تعریف معتزله متقدم، لازم نبود عرض حتماً در یک محل حلول کند و از آن تجاوز نکند. از همین رو هم امکان طرح نظریه عرض لا فی المحل وجود داشت و اراده خداوند عرض لا فی المحل دانسته شده بود. این در حالی بود که در تعریف معتزله متأخر، عرض تنها در جوهر حلول می‌کرد و نباید از آن تجاوز می‌نمود. همین تغییر کافی بود که معتزلیان متأخر، امکان طرح نظریه عرض لا فی المحل را نداشته باشند و در نتیجه نتوانند اراده خداوند را لا فی المحل بشناسند. از همین رو هم نسخه فلسفی تبیین اراده را از مشائیان اخذ و همگام با فلاسفه مشاء، اراده را به داعی - که در حقیقت علم خداوند به نظام احسن بود - معنا کردند. دستاورد این اخذ و اقتباس، هم‌گرایی بیشتر با نظریه فلاسفه در تحلیل اراده پروردگار بود. با این حال، تبیین نسخه فلسفی اراده می‌تواند بیشتر در تحلیل و تبیین چرایی گرایش به این سمت و سو کمک و یاری‌گر باشد.

### ۳. نظریه فلاسفه مشاء در اراده الهی

نیازی نیست یادآوری شود که تا این دوره از تاریخ فکر و اندیشه اسلامی، تنها جریان فلسفی میان مسلمانان، جریان فلسفی مشاء با محوریت ابن سینا (متوفی ۴۲۸ق) است. منزلت و جایگاه این فیلسوف شهیر و نوآوری‌های وی در عرصه دستاوردهای فلسفی بر آشنایان به حکمت و فلسفه پوشیده نیست. او با این که در سنت تفکر مشایی ارسطو سیر می‌کرد، اختلافاتی هم با فلسفه او دارد. فاعلیت خداوند اما، یکی از همین نقاط افتراق تفکر سینوی با ارسطویی است. فاعلیت در سنت فکری ارسطویی با مفهوم «حرکت» تبیین می‌شد و خداوند محرک نخستین معرفی می‌گردید؛ اما در سنت فلسفی





سینوی، فاعلیت امری وجودی است (ابن سینا، ۱۳۶۳، ص ۲۵۷) و تا آن جا که وجود گسترده می شود، فاعلیت الهی امتداد می یابد؛ چه حرکتی در کار باشد و چه نباشد. این جدایی و ادبار را در تلاش ابن سینا برای تبیین اراده ذاتی خداوند هم می توان یافت که با طرح نظریه عنایت، راه به این مسیر می برد؛ حال آن که امثال افلوطین معتقد بودند نمی توان برای نخستین فاعل، اراده ای قائل بود (افلوطین، ۱۴۱۳ق، ص ۱۷۴).

ابن سینا در نگاه وجودشناختی خویش، اراده را علت پیدایی و پیدایش می دانست (ابن سینا، ۱۴۰۴ق «الف»، ص ۱۹۷) و بدین سان نقش اراده را در پدید آوردن موجودات برجسته می نمود؛ اما برای ابن سینا که سلسله موجودات را به واجب الوجود منتهی می داند، این پندار دور از انتظار نیست که به طور عام، تمامی صفات و از آن جمله اراده، به واجب الوجود باز گردانده شود. وی اگرچه برای اثبات این ادعا می تواند به قاعده معروف خود «إن واجب الوجود بذاته، واجب الوجود من جمیع جهاته» (ابن سینا، ۱۳۶۳، ص ۶) استناد کند، با این همه، از دو راه دیگر نیز اختصاصاً اراده را برای خداوند اثبات می کند؛ نخست با تمسک به قاعده «کل ما بالعرض، لابد أن یتهی إلى ما بالذات» و دوم از طریق توجه به لوازم ذات باری تعالی. ابن سینا در نخستین دلیل می کوشد تا نشان دهد همان طور که در عرصه هستی، وجود موجودات بالغیر نشان دهنده وجودی بالذات است، همچنین باید اراده ای بالذات باشد تا پاره ای از موجودات صاحب اراده بالغیر، اراده و اختیار غیر ذاتی شان، به اراده و اختیار ذاتی منتهی گردد (ابن سینا، ۱۴۰۴ق «الف»، ص ۵۲). او استدلال می کند امکان ندارد موجودات صاحب اراده از واجب الوجود پدید آیند و آن واجب الوجود، خود از اراده تهی و عاری باشد (ابن سینا، ۱۳۶۳، ص ۳۲). روشن است در هر یک از این دو استدلال، عینیت اراده با ذات نیز اثبات شده است. عینیت اراده با ذات، نه تنها عینیت مصداقی اراده با علم را به دنبال دارد که از جهت مفهوم و معنا نیز عین علم دانسته شده است (ابن سینا، ۱۴۰۴ق «ب»، ج ۲، ص ۳۶۷).

ابن سینا در باز گرداندن اراده به علم باری تعالی تصریح می کند که علم در خداوند همان اراده است؛ چرا که همه آنچه علم به آن تعلق می گیرد، مقتضای ذات اوست و اراده نیز به همین معناست. ابن سینا موجودات جهان را چنان که هستند مقتضای ذات

خداوند می‌داند و صلاح و نظام خیر در موجودات را اقتضای ذات باری می‌شمارد. از همین رو هم، همه چیز را مراد الهی می‌پندارد؛ چراکه اگر با ذات الهی منافات داشت، آن‌ها را خلق نمی‌کرد (ابن سینا، ۱۴۰۴ق «الف»، ص ۱۳۷). او که تفاوت اراده و علم را تنها در اعتبار می‌داند (ابن سینا، ۱۴۰۴ق «الف»، ص ۱۲۱) برای تحلیل چگونگی بازگشت اراده به علم، از تحلیل ارادهٔ انسان کمک می‌گیرد و با حذف کاستی‌ها و محدودیت‌های آن، همان معنا را به خداوند نسبت می‌دهد. به نظر بوعلی، اراده در انسان تابع قصد اوست و قصد، تحت تأثیر دواعی خارجی است. او تعدد ارادات مختلف در انسان را هم با تنوع دواعی او تبیین می‌کند. اما چون در مورد خداوند نمی‌توان داعی و انگیزه‌ای خارجی برای افعالش در نظر گرفت، لذا باید آنچه از او صادر می‌شود را به نحو لزوم تفسیر کرد؛ خواه لازمهٔ طبیعت و خواه لازمهٔ علمی. اما اراده نمی‌تواند لازمهٔ طبیعت خداوند باشد؛ زیرا اساساً در این لازمه، جایی برای اراده نیست و نمی‌توان چنین لزومی را برای پدید آمدن موجودات از او پذیرفت. لاجرم اراده، لازمهٔ علمی خداوند خواهد بود؛ بدین معنا که چیزی، لازمهٔ علم موجود باشد. از آن سو، چون نسبت واجب و ممکن در نظام سینوی بر اساس علم موجود به خودش تبیین و تفسیر می‌شود، پس ارادهٔ خداوند نیز به علم او به خودش باز می‌گردد (ابن سینا، ۱۴۰۴ق «الف»، ص ۱۲۱). پیامد این دیدگاه در معلل بودن افعال الهی به اغراض خود را نشان می‌دهد. فلاسفهٔ مشایی، بر خلاف متکلمان که فاعلیت الهی را بالقصد می‌دانستند و معتقد بودند فعل الهی می‌تواند معلل به اغراض باشد، فاعلیت الهی را بالعناية تعریف می‌کردند و هرگونه غایت برای افعال الهی را به جز ذات باری تعالی از او سلب می‌نمودند و برای او محال می‌شمردند (خواجه طوسی، ۱۳۷۵، ج ۳، صص ۱۴۲-۱۴۴).

اما عنایت در نظر ابن سینا، به معنای آگاهی خداوند بر چگونگی موجودات در نظام خیر هستی است (ابن سینا، ۱۴۰۴ق «ب»، ج ۲، ص ۴۱۵). بوعلی ذات خداوند را سرچشمهٔ هر کمالی می‌داند که امکان تحقق دارد. در معنای عنایت، خداوند نظام خیر را در بالاترین سطح ممکن تعقل می‌کند و سپس عالم را مطابق با آن نظامی که در نهایت خیریت، به حسب امکان تعقل کرده است، صورت می‌بندد. لذاست که عنایت از سنخ علم





و عین ذات خداوند است (ابن سینا، ۱۴۰۴ق «الف»، ص ۱۵۷). ابن سینا به یکسان بودن علم عنایی و اراده تصریح می‌کند (ابن سینا، ۱۴۰۴ق «الف»، ص ۱۸) تا اراده را همان علم ذاتی و عنایی خداوند معرفی کرده و از صفات ذات خداوند به شمار آورد (ابن سینا، ۱۴۰۴ق «الف»، ص ۱۹).

### نتیجه‌گیری

ملاحظه شد که جریان متقدم معتزله در مقابل نگره علم‌انگاری اراده، معتقد بود که اراده از صفات فعل و قائم به ذات الهی است. همین‌طور اشاره شد که تأکید جریان فکری معتزله بر حدود اراده، بیش از همه در مقابل رویکردی بود که اصرار داشت اراده الهی را قدیم معرفی کند. اما معتزلیان هرچند برای فرار از جبر، اراده را حادث شمرده و در این مسیر به ایده عرضی لا فی المحل رسیدند، لکن از آن سو باید از چگونگی نسبت اراده - به‌عنوان یک حقیقت غیر ذاتی - با خداوند هم بحث می‌کردند. برای فائلان به ذاتی بودن اراده، عینیت ذات با صفات، راه را در نسبت‌سنجی ذات و صفات هموار می‌کرد؛ همان‌طور که فلاسفه مشایی این‌گونه اندیشه می‌کردند. اما پاسخ این پرسش برای معتزلیان معتقد به حدوث اراده دشوارتر بود؛ چراکه نمی‌توانستند «خلق» و «ایجاد» را در پاسخ به تبیین نسبت ذات با اراده به کار گیرند. این پاسخ که خداوند خالق و ایجادکننده امور و اشیاء است، آنان را با چالش دیگری روبه‌رو می‌کرد که در این صورت، اراده، فعل خدا خواهد بود و هر فعلی علی‌المبنا نیازمند اراده می‌باشد و این منجر به تسلسل می‌شود که باطل است.

اضافه بر این، محل حدوث این اراده چالشی جدی برای نظریه متکلمان بود؛ چراکه ذات خداوند نمی‌توانست محل حوادث باشد و چنین ایده‌ای مشکلات معرفتی خاص خود را به دنبال داشت؛ پس لاجرم باید موجود دیگری محل اراده باشد. اما حتی این پاسخ هم نمی‌توانست از ارتباط اراده با ذات پاسخ دهد؛ چراکه بازشدن پای موجودی دیگر غیر از خداوند در این تحلیل، عملاً راه را برای بیان نسبت اراده با خداوند مسدود می‌کرد. طرح ایده عرض لا فی المحل از سوی متقدمان معتزله، برای فرار از این



مخمسۀ فکری بود. حال آن که این ایده، جدای از ابهام درونی خود، همچنان نسبت اراده خدا را با ذات تبیین نمی کرد.

به نظر می رسد همین دست مشکلات معرفتی پیش روی معتزله، به ویژه ابوالحسین و شاگردانش را به این سمت کشاند که دست از ایده معتزله قدیم برداشته و همگام با فلاسفه، اراده را در مرتبۀ ذات دنبال کنند. دیدیم که ابن سینا برای تحلیل اراده الهی از تحلیل اراده انسان الگو گرفت و چون نمی توانست داعی خارجی را برای ذات الهی بپذیرد، لاجرم اراده را لازمه علمی ذات معرفی نمود. ابوالحسین بصری نیز برگرفته از تفکر سینوی، اراده را به داعی تحویل می برد تا با این نسخه، از مشکلات پیش روی تفکر معتزله فرار کرده باشد.

او اراده را به «علم به منفعت راجحه در فعل» تبیین می کرد و در این تبیین از دو نوع علم و داعی سخن می گفت. وی معتقد بود منفعت پیش گفته از دو حال خارج نیست؛ یا به خداوند باز می گردد و نفعی برای او به هم می رساند و یا به غیر خدا باز می گردد و انجام آن منفعتی برای غیر خدا دارد. او علم به منفعت نوع اول را «داعیة الحاجة» و علم به منفعت دوم را «داعیة الاحسان» نام می نهاد و داعی حاجت را در مورد خداوند محال و منظور از علم در تعریف اراده را داعی احسان می دانست (فخر رازی، ۱۴۰۷ق، ج ۳، ص ۱۷۹).

ابوالحسین برای تبیین داعی، از حالات انسان برای انجام افعالش کمک می گرفت و تصریح می کرد انسان ها در افعال اختیاری، قادر بر انجام یا عدم انجام افعالند و نسبت قدرت آنان بر انجام فعل و ترک آن، علی السویه و برابر است. این که چه می شود یک طرف بر طرف دیگری رجحان و برتری می یابد، محصول علم، اعتقاد و یا گمانی است که برای انسان حاصل می شود. اما این داستان تنها برای انسان ها قابل سراییدن است و در مورد خداوند قابل پذیرش نیست؛ الا این که داعی در مورد خداوند، تنها به علم مشتمل بر مصلحت غالب و برتر در فعل تفسیر و ترجمه شود (فخر رازی، ۱۹۸۶م، ج ۱، صص ۲۰۵-۲۰۶). لذا خواجه طوسی در تبیین اندیشه ابوالحسین بصری می نویسد: وی معنای اراده را نفس داعی می داند و آن را علم خدا به مصلحت در فعل تبیین می کند تا بدین صورت، آنچه مخصص است و یک طرف فعل را بر دیگری ترجیح می دهد، نفس داعی شناسانده شده باشد.



نکته‌ای که در این جا باید مدنظر قرار داد آن است که اراده حتی تا این دوره از تاریخ کلام اسلامی همچنان حادث است، اگرچه به داعی شناسانده شود و داعی به علم. در واقع، منظور از علم در داعی، علم ذاتی که فلاسفه از آن دم می‌زدند و منشأ صدور می‌دانستند نیست، بلکه داعی یعنی علم به منفعتی که در فعل وجود دارد و فاعل را برمی‌انگیزد تا فعل را انجام دهد. طبعاً این علم در مقام فعل و علم فعلی خواهد بود. لذا متکلمانی که اراده را به علم بر می‌گردانند، قائل به ازلی بودن عالم نیستند، بلکه آن را حادث می‌شمارند؛ زیرا علم، علم فعلی است که متعلق آن امر عینی خارجی می‌باشد.

باری! داستان تحول معرفت‌شناختی تبیین اراده خداوند در بین معتزله، برای نخستین بار میان متکلمان امامیه در ری مشاهده می‌شود. گویی همان‌طور که میان اهل اعتزال، اراده از عَرَضِ حادثِ لا فی المحل به داعی تحویل برده شد، میان متکلمان امامیه این دوره نیز اراده به داعی شناسانده شد. این چرخش را به‌ویژه در اندیشه حمّصی رازی ملاحظه کردیم. این اندیشه بعدها در مدرسه حله توسط خواجه طوسی و علامه حلی به دیده قبول نگریسته شد و تا سالیانی دراز میان امامیه، چونان نظریه اساسی آنان در هویت‌بخشی به اراده الهی به ایفای نقش می‌پرداخت.



نظر  
مقدّم

## فهرست منابع

۱. ابن سینا، محمد بن عبدالله. (۱۳۶۳). المبدأ و المعاد (به اهتمام عبدالله نورایی). تهران: دانشگاه تهران.
  ۲. ابن سینا، محمد بن عبدالله. (۱۴۰۴ق «الف»). التعليقات (حققه و قدم له عبدالرحمن بدوی). قم: دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیة قم.
  ۳. ابن سینا، محمد بن عبدالله. (۱۴۰۴ق «ب»). الشفاء (الالهیات) (مصحح: سعید زاید). قم: مكتبة آية الله المرعشي علیه السلام.
  ۴. ابن میثم، میثم بن علی. (۱۴۰۶ق). قواعد المرام فی علم الکلام (محقق: احمد الحسینی؛ به اهتمام محمود المرعشی). قم: مكتبة آية الله العظمی المرعشي النجفی علیه السلام.
  ۵. افلوطين. (۱۴۱۳ق). اثولوجيا (محقق: عبدالرحمن بدوی). قم: انتشارات بيدار.
  ۶. اقوام کرباسی، اکبر؛ خدایاری، علی نقی. (۱۳۹۴). مواجهه متکلمان امامیه با فلسفه در سده هفتم. نقد و نظر، ۲۰(۷۷)، صص ۱۱۵-۱۵۱.
  ۷. اقوام کرباسی، اکبر. (۱۳۹۵). تحلیل وجودشناسانه از سیر تطور اراده در نظام فکری معتزله. تحقیقات کلامی، ۴(۱۴)، صص ۴۳-۶۲.
  ۸. اقوام کرباسی، اکبر. (۱۳۹۸الف). تحلیلی از هم آوایی شیخ مفید با معتزله بغداد در تبیین ماهیت اراده خداوند. معرفت کلامی، دوره ۱۰(۲۳)؛ صص ۷-۱۸.
  ۹. اقوام کرباسی، اکبر. (۱۳۹۸ب). هم سویی خط فکری سید مرتضی با معتزلیان بصری در تبیین ماهیت اراده خداوند. پژوهش نامه فلسفه دین، ۱۷(۳۳)، صص ۴۳-۶۲.
- DOI 10.30497/PRR.2019.2511
۱۰. اقوام کرباسی، اکبر؛ سبحانی، محمدتقی. (۱۳۹۸). نقش نظریه معنا در تبیین هشام بن حکم از ماهیت اراده خدا. نقد و نظر، ۲۴(۹۶)، صص ۶-۲۷. DOI: 10.22081/jpt.2020.68164
  ۱۱. تهانوی، محمدعلی. (۱۳۷۴ق). موسوعة کشاف الاصطلاحات (تقدیم و اشراف و مراجعه د. رفیق المعجم، تحقیق د. علی دحروج، ج ۱). بیروت: مكتبة اللبان.





۱۲. حمّصی رازی، سدیدالدین محمود. (۱۴۱۲ق). المنقذ من التقليد (محقق: مؤسسة النشر الاسلامی، ج ۱). قم: مؤسسة النشر الاسلامی.
۱۳. خواجه طوسی، نصیرالدین محمد بن محمد. (۱۳۶۵). تجرید الاعتقاد (محقق: حسینی جلالی). قم: مکتب الاعلام الاسلامی.
۱۴. خواجه طوسی، نصیرالدین محمد بن محمد. (۱۳۷۵). شرح الاشارات و التنبیها (ج ۳). قم: نشر البلاغة.
۱۵. رحمتی، محمد کاظم. (۱۳۸۷). فرقه‌های اسلامی در ایران سده‌های میانه. تهران: بصیرت.
۱۶. رفاعه، ابراهیم. (۱۳۹۴). معجم المصطلحات الکلامیة (ج ۱). مشهد: بنیاد پژوهش‌های اسلامی.
۱۷. شیخ صدوق، محمد بن علی. (۱۳۹۸ق). التوحید (محقق/ مصحح: هاشم حسینی). قم: جامعه مدرسین.
۱۸. عطایی نظری، حمید. (۱۳۹۴). تحول معرفت‌شناختی کلام امامیه در دوران میانی و نقش ابن سینا در آن. نقد و نظر، ۲۰ (۷۷)، صص ۸۱-۱۱۴.
۱۹. علامه حلی، حسن بن یوسف. (۱۳۶۳). أنوار الملکوت فی شرح الیاقوت. قم: الشریف الرضی.
۲۰. علامه حلی، حسن بن یوسف. (۱۳۹۰). مناهج الیقین فی اصول الدین (محقق: محمدرضا الانصاری). قم: بوستان کتاب.
۲۱. علامه حلی، حسن بن یوسف. (۱۴۱۳ق). کشف المراد فی شرح تجرید الاعتقاد (مصحح و تعلیق: آیه‌الله حسن زاده الآملی). قم: مؤسسة النشر الإسلامی.
۲۲. علامه حلی، حسن بن یوسف. (۱۳۷۷). نهاية المرام فی علم الکلام (محقق: فاضل العرفان؛ تحت اشراف جعفر السبحانی، ج ۳). قم: مؤسسة الامام الصادق عليه السلام.
۲۳. فاضل مقداد، جمال‌الدین مقداد بن عبدالله الاسدی السیوری الحلی. (۱۴۲۲ق). لواع الالهیة (حقیقه و علق علیه محمد علی القاضی الطباطبائی). قم: حوزه علمیه قم: دفتر تبلیغات اسلامی، مرکز انتشارات.

۲۴. فخر رازی، محمد بن عمر. (۱۴۰۷ق). المطالب العالية من العلم الإلهی (محقق: دكتور احمد حجازی السقاء، ج ۲). بیروت: دار الكتاب العربی.
۲۵. فخر رازی، محمد بن عمر. (۱۴۳۶ق). نهاية العقول فی درایة الاصول (محقق: سعید عبد اللطیف فودة). بیروت: دار الذخائر.
۲۶. فخر رازی، محمد بن عمر. (۱۹۸۶م). الأربعین فی أصول الدین (محقق: دكتور احمد حجازی السقاء، ج ۱). قاهره: مكتبة الكليات الأزهرية.
۲۷. قاضی عبدالجبار (عبدالجبار بن احمد اسدآبادی). (۱۴۲۲ق). قوام الدین مانکدیم، شرح الأصول الخمسة. بیروت: دار احیاء التراث العربی.
۲۸. قاضی عبدالجبار (عبدالجبار بن احمد اسدآبادی). (۲۰۱۲م/۱۴۳۳ق). المغنی فی ابواب التوحید و العدل (دراسة و محقق: محمد خضر نبهاء، ج ۱۴). بیروت: دار الکتب العلمیة.
۲۹. کلینی، محمد بن یعقوب. (۱۴۰۷ق). الکافی (محقق/ مصحح: علی اکبر غفاری و محمد آخوندی). تهران: دار الکتب الإسلامیة.
۳۰. محقق حلّی، جعفر بن حسن. (۱۳۷۳). المسلك فی اصول الدین (محقق: رضا استادی). مشهد: آستان قدس رضوی.
۳۱. ملاحمی خوارزمی. (۱۳۸۷). تحفة المتکلمین فی الرد علی الفلاسفة. تهران - برلین: مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران.
۳۲. ملاحمی خوارزمی، محمود بن محمد. (۱۳۸۶). الفائق فی اصول الدین (محقق و تقدیم: ویلفرد مادیلونگ). تهران: مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه.
۳۳. ملاحمی خوارزمی، محمود بن محمد. (۱۳۹۰). المعتمد فی اصول الدین. تهران: میراث مکتوب.



نظر  
مدرسه

تحلیلی تاریخی از علم‌انگاری اراده خداوند در کلام امامیه

## References

1. Aflootin. (1413 AH). *Theology*. (Badawi, A, Ed.). Qom: Bidar Publications. [In Arabic]
2. Allameh Heli, H. (1363 AP). *Anwar al-Malakut fi Sharh Al-Yaqut*. Qom: Al-Sharif Al-Radhi. [In Persian]
3. Allameh Heli, H. (1377 AP). *Nahayat al-Maram fi Ilm al-Kalam*. (Fazil al-Irfan, Ed., under the supervision of Ja'far al-Sabhaani, vol. 3). Qom: Al-Imam al-Sadiq Institute. [In Persian]
4. Allameh Heli, H. (1390 AP). *Manahij al-Yaqin fi Usul al-Din*. (Al-Ansari, M. R. Ed.). Qom: Bustan Kitab. [In Persian]
5. Allameh Heli, H. (1413 AH). *Kashf al-Murad fi Sharh Tajrid al-Itiqad*. (Aya-tollah Hassanzadeh Al-Amli, Ed.). Qom: Islamic Publishing Foundation. [In Arabic]
6. Aqwam Karbasi, A. (1395 AP). Ontological analysis of the evolution of the will in the Mu'tazilite intellectual system. *Theological Research*, 4(14), pp. 43-62. [In Persian]
7. Aqwam Karbasi, A. (1398 AP). Alignment of Seyyed Morteza's line of thought with visual Mu'tazilites in explaining the nature of God's will. *Journal of Philosophy of Religion*, 17(33), pp. 43-62. DOI 10.30497 / PRR.2019.2511. [In Persian]
8. Aqwam Karbasi, A. (1398 AP). An analysis of the harmony of Sheikh Mufid with the Mu'tazilites of Baghdad in explaining the nature of God's will. *Ma'arif al-Kalami*, 10(23); pp. 7-18. [In Persian]
9. Aqwam Karbasi, A., & Khodayari, A. N. (1394 AP). The encounter of Imamiyah theologians with philosophy in the seventh century. *Journal of Naqd va Nazar*, 20(77), pp. 115-151. [In Arabic]
10. Aqwam Karbasi, A., & Sobhani, M. T. (1398 AP). The role of the theory of meaning in explaining Hisham Ibn Hakam from the nature of God's will. *Journal of Naqd va Nazar*, 24(96), pp. 6-27. DOI: 10.22081 / jpt.2020.68164. [In Persian]



11. Atai Nazari, H. (1394 AP). The epistemological evolution of the Imamiyah theology in the Middle Ages and the role of Ibn Sina in it. *Naqd va Nazar*, 20(77), pp. 81-114. [In Persian]
12. Fakhr Razi, M. (1407 AH). *al-Matalib al-Aliyah min al-Ilm al-Ilahi*. (Hejazi Al-Saqqqa, A, Ed. vol. 2). Beirut: Dar Al-Kitab Al-Arabi. [In Arabic]
13. Fakhr Razi, M. (1436 AH). *Nahayat al-Uqul fi Dirayah al-Usul*. (Abdul Latif Fooda, S. Ed.). Beirut: Dar al-Zakha'ir. [In Arabic]
14. Fakhr Razi, M. (1986). *Al-Arba'ain fi Usul al-Din*. (Ahmad Hejazi Al-Saqqqa, Ed. vol. 1). Cairo: Al-Azhariyah Public Library.
15. Fazel Miqdad, J. (1422 AH). *Lawami' al-Ilahiyah*. (Al-Qazi Al-Tabatabai, M. A, Ed.). Qom: Qom Seminary: Islamic Propaganda Office, Publishing Center. [In Arabic]
16. Hemsî Razi, S. (1412 AH). *Al-Manqaz min al-Taqlid*. (Islamic Publishing Foundation, Ed. vol. 1). Qom: Islamic Publishing Foundation. [In Arabic]
17. Ibn Meysam, M. (1406 AH). *Qawa'id al-Maram fi ilm al-Kalam*. (Al-Husseini, A., & Al-Marashi, Ed.). Qom: The Library of the Great Ayatollah Al-Marashi Al-Najafi. [In Arabic]
18. Ibn Sina, M. (1363 AP). *Al-Mabda' va al-Ma'ad*. (Noura'ei, A, Ed.). Tehran: University of Tehran. [In Persian]
19. Ibn Sina, M. (1404 AH). *Al-Shifa*. (Theology). (Zayed, S, Ed.). Qom: Ayatollah Al-Marashi Library. [In Arabic]
20. Ibn Sina, M. (1404 AH). *Al-Ta'aliqat*. (Badawi, A, Ed.). Qom: Qom Seminary Islamic Propaganda Office. [In Arabic]
21. Khajeh Tusi, N. (1365 AP). *Tajrid al-Itiqad*. (Hosseini Jalali, Ed.). Qom: Maktab al-A'alam al-Islami. [In Persian]
22. Khajeh Tusi, N. (1375 AP). *Sharh al-Isharat va al-Tanbihat*. (vol. 3). Qom: Al-Balaghah Publications. [In Persian]



23. Koleyni, M. (1407 AH). *Al-Kafi*. (Ghaffari, A. A., & Akhundi, M, Ed.). Tehran: Dar al-Kotob al-Islamiyah. [In Arabic]
24. Malahami Kharazmi, M. (1386 AP). *Al-Faeq Fi Usul al-Din*. (Madilong, W, Ed.). Tehran: Wisdom and Philosophy Research Institute. [In Persian]
25. Malahami Kharazmi. (1387 AP). *Tohfat al-Mutakelemin fi al-Rad ala al-Falasafah*. Tehran - Berlin: Research Institute of Iranian Wisdom and Philosophy. [In Persian]
26. Malahmi Kharazmi, M. (1390 AP). *Al-Mutamid fi Usul al-Din*. Tehran: Written Heritage. [In Persian]
27. Mohaqeq Heli, J. (1373 AP). *Al-Maslak fi Usul al-Din*. (Ostadi, R, Ed.). Mashhad: Astan Quds Razavi. [In Persian]
28. Qazi Abd al-Jabbar. (Abdul Jabbar bin Ahmad Asadabadi). (1422 AH). *Qawam al-Din Mankadim*. Beirut: Dar Ihya al-Torath al-Arabi. [In Arabic]
29. Qazi Abdul Jabbar (Abdul Jabbar bin Ahmad Asadabadi). (1433 AH). *Al-Muqni fi Abwab al-Tawhid va al-Adl*. (Nabha ', M. Kh, Ed., vol. 14). Beirut: Dar Al-Kotob Al-Ilmiyah. [In Arabic]
30. Rahmati, M. K. (1387 AP). *Islamic sects in Iran in the Middle Ages*. Tehran: Basirat. [In Persian]
31. Rofa'ah, Ebrahim. (1394 AP). *Dictionary of Theological Terms*. (Vol. 1). Mashhad: Islamic Research Foundation. [In Persian]
32. Sheikh Saduq, M. (1398 AH). *Al-Tawhid*. (Husseini, H, Ed.). Qom: Society of Teachers. [In Arabic]
33. Tahanoi, M. A. (1374 AH). *Mawsu'ah Kashaf al-Istilahat*. (Al-Ajma, R., & Ali Dahrouj, Ed. vol. 1). Beirut: Maktabah al-Lubnan. [In Arabic]

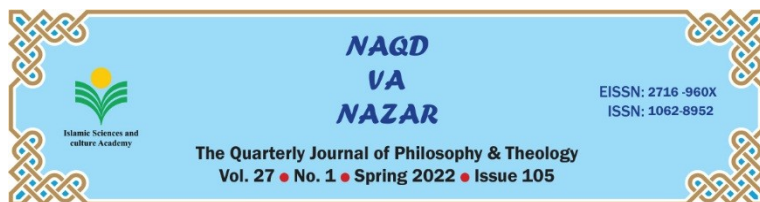


۱۳۶

نگار  
خانه

سال بیست و هشتم، شماره اول (پیاپی ۱۰۵)، بهار ۱۴۰۱





## Research Article

# A Consideration and Critique of the Validity of the Principle of Grace

Seyyed Jaaber Mousavirad<sup>1</sup>

Received: 03/10/2021

Accepted: 29/11/2021

### Abstract

The majority of Shiite and Mu'tazilite theologians have endorsed the validity of the principle of grace (*qā'idat al-luṭf*). In this paper, I begin with an account of the principle of grace. It turns out that things by which compliance with God is enabled can be proved by the principle of "enablement" (*tamkīn*), and once these come to exist, the principle of grace arises as additional to the principle of enablement. Next, I consider the validity of the principle of grace. The theory seems to face serious challenges. First, it is necessary by light of human reason that God should create things without which obedience of God is not possible, but human reason never rules that God should create what makes one closer to obedience. Instead, sometimes God's wisdom requires that He does not exhibit grace as a test for His servants. Second, there are things which, by the principle

---

1. Assistant professor, Department of Islamic Philosophy and Kalam, Allameh Tabataba'i University, Tehran, Iran. [mousavirad@atu.ac.ir](mailto:mousavirad@atu.ac.ir).

\* Mousavirad, S. J. (2022). A Consideration and Critique of the Validity of the Principle of Grace. *Journal of Naqd va Nazar*, 27(105), pp.139-159. Doi: 10.22081/jpt.2021.62033.1873

Copyright © 2021, Author (s). This is an open-access article distributed under the terms of the Creative Commons Attribution-Non Commercial 4.0 International License (<http://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/>) which permits copy and redistribute the material just in noncommercial usages, provided the original work is properly cited.

of grace, should have come into existence, but they have never existed. To solve the second problem, one might claim that the principle of grace does not encompass personal instances of grace, but the proposed solution faces its own sorts of problems.

### **Keywords**

The principle of grace (*lutf*), principle of enablement (*tamkīn*), accomplishing grace (*al-lutf al-muḥaṣṣil*), grace that brings nearer (*al-lutf al-muqarrīb*), necessity of sending prophets, necessity of divine rewards and threats.

## مقاله پژوهشی

# بررسی و نقد اعتبار قاعده لطف

سید جابر موسوی‌راد<sup>۱</sup>

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۰/۰۹/۰۸

تاریخ دریافت: ۱۴۰۰/۰۷/۱۱

### چکیده

بیشتر متکلمین شیعه و معتزله اعتبار قاعده لطف را پذیرفته‌اند. در این مقاله، ابتدا مفهوم قاعده لطف تبیین می‌گردد. با توضیحات این مقاله روشن می‌شود اموری که امکان اطاعت خداوند را فراهم می‌کنند با اصل «تمکین» اثبات می‌شوند و بعد از وجود این امور، قاعده لطف به‌عنوان اصلی زائد بر اصل تمکین مطرح می‌شود. در مرحله بعد، اعتبار قاعده لطف مورد بررسی قرار می‌گیرد. به نظر می‌رسد این نظریه با چالش‌های جدی مواجه باشد. اولین نقدی که می‌توان بر این نظریه مطرح کرد این است که عقل انسان ضروری می‌داند که خداوند اموری را که بدون آن‌ها اطاعت ممکن نیست، ایجاد کند؛ اما عقل هرگز حکم نمی‌کند که خداوند باید هر چیزی را که موجب نزدیک شدن به اطاعت می‌شود، به وجود آورد؛ بلکه گاهی حکمت خداوند اقتضا می‌کند تا به‌جهت آزمایش بندگان، مصادیق لطف را ایجاد نکند. دومین انتقادی که نسبت به این قاعده می‌توان مطرح کرد این است که مواردی را می‌توان یافت که طبق قاعده لطف باید در جهان تحقق می‌یافت، ولی هرگز وجود نیافته است. برای حل مشکل دوم ممکن است کسی مدعی شود که قاعده لطف شامل الطاف شخصی نمی‌شود، ولی این راه‌حل هم با مشکلات خاص خود مواجه است.

### کلیدواژه‌ها

قاعده لطف، اصل تمکین، لطف محصل، لطف مقرب، ضرورت بعثت، ضرورت وعد و وعید.

۱. استادیار گروه فلسفه و کلام اسلامی، دانشگاه علامه طباطبائی، تهران، ایران. [mousavirad@atu.ac.ir](mailto:mousavirad@atu.ac.ir)

\* موسوی‌راد، سید جابر. (۱۴۰۱). بررسی و نقد اعتبار قاعده لطف. فصلنامه علمی پژوهشی نقد و نظر، ۲۷(۱۰۵)،

Doi: 10.22081/jpt.2021.62033.1873

صص ۱۳۹-۱۵۹.



## مقدمه

یکی از قواعد کلامی که بیشتر متکلمان عدلیه (شیعه و معتزله) آن را پذیرفته‌اند، قاعده لطف است. مفاد قاعده لطف این است: انجام هر فعلی که انسان را به اطاعت خداوند نزدیک نموده و از انجام معصیت بازدارد، بر خداوند واجب است (سید مرتضی، ۱۴۱۱ق، ص ۱۸۶؛ حلی، ۱۳۸۲، ص ۱۰۶). بسیاری از متکلمین شیعه در ضمن کتب کلامی خویش به این اصل پرداخته و تلاش کرده‌اند با استناد به اصولی نظیر حکمت یا جود و کرم خداوند، ضرورت عقلی قاعده لطف را اثبات نمایند (فاضل مقداد، ۱۴۰۵ق، صص ۲۷۷-۲۷۸؛ شیخ مفید، ۱۴۱۳ق «الف»، ص ۵۹). همچنین برخی معتقدند قاعده لطف ثمرات کلامی متعددی نظیر وجوب بعثت انبیا (طوسی، ۱۴۰۷ق، ص ۲۱۳)، لزوم عصمت انبیا (ابن میثم بحرانی، ۱۴۰۶ق، ص ۱۲۷)، ضرورت وعده و وعید (طوسی، ۱۴۰۵ق، ص ۴۶۳)، حسن آلام ابتدایی (حلی، ۱۴۰۴ق، ص ۱۳۴) و ... را دارا می‌باشد.

در مقابل، چنانکه در ضمن این مقاله روشن می‌شود، نقدهایی نسبت به اعتبار قاعده لطف بیان شده که برخی از آن‌ها توسط علمای علم اصول شیعه مطرح شده است (میرزای قمی، ۱۴۳۰ق، ج ۳، ص ۲۳؛ مکارم شیرازی، ۱۳۸۲، صص ۳۶۷-۳۶۴). مقالاتی نیز که در دوران معاصر در رابطه با قاعده لطف تدوین شده‌اند، عمدتاً از اعتبار این قاعده دفاع کرده‌اند (خرازی، ۱۳۸۳؛ ربانی گلپایگانی، ۱۳۸۲). گرچه برخی هم نقدهایی نسبت به این قاعده مطرح نموده‌اند (غنوی و زارعی، ۱۳۹۲؛ کریمی، ۱۳۹۴).

نوآوری این مقاله بدین جهت است که اولاً تلاش می‌کند با استفاده از عبارات متکلمین، تصویر درست و دقیقی از این قاعده ارائه دهد. چنانکه در ادامه روشن می‌شود، از عبارات متکلمین استفاده می‌شود که بین اصل تمکین و قاعده لطف تفاوت وجود دارد. ثانیاً این مقاله با بررسی دقیق ادله مدافعین و مخالفین تلاش می‌کند با روشی تحلیلی-انتقادی به نقد دیدگاه مدافعین اعتبار قاعده لطف پرداخته و نشان دهد که نه تنها ایجاد الطاف ضرورت عقلی ندارند، بلکه عدم ایجاد لطف در برخی موارد ضروری است. ثالثاً بعد از نقد قاعده لطف بر مبنای ادله عقلی، اثبات خواهد شد بسیاری از ثمراتی که برای قاعده لطف بر شمرده‌اند، با استفاده از اصول دیگر عقلی اثبات می‌شود و نیازی به قاعده لطف نیست.

## ۱. تبیین قاعده لطف

لطف در لغت به هرگونه خوبی کردن، نیکی کردن و اِکرام اطلاق می‌شود (فراهیدی، ۱۴۱۰ق، ج ۷، ص ۴۲۹؛ ابن منظور، ۱۴۱۴ق، ج ۹، ص ۳۱۶)؛ اما در اصطلاح علم کلام، لطف معنای خاصی دارد و به هرگونه خوبی و نیکی کردنی گفته نمی‌شود، بلکه لطف «به هر چیزی اطلاق می‌شود که به واسطه آن، مکلف به انجام فعل اطاعت خداوند نزدیک شده و از انجام معصیت دور شود. همچنین لطف باید بهره‌ای در تمکین نداشته باشد و انسان را به اجبار و اندارد». (سید مرتضی، ۱۴۱۱ق، ص ۱۸۶؛ حلی، ۱۳۸۲، ص ۱۰۶).

این تعریف دلالت بر این دارد که طبق تصریح برخی از متکلمین، قاعده لطف مربوط به الطاف دینی است و ربطی به امور دنیایی ندارد. در علم کلام، مصالح مربوط به دنیا در ذیل قاعده اصلح بررسی می‌شود و قاعده لطف، مربوط به مصالح دینی است. البته باید توجه کرد که «لطف» اصطلاح خاص کلامی است و به هر مصلحت دینی اطلاق نمی‌شود؛ بلکه چنانچه گذشت، مقصود از الطاف تنها اموری است که در مسیر انجام یا نزدیک شدن به فعل اطاعت از خدا و پرهیز از معصیت هستند (حمصی رازی، ۱۴۱۲ق، ج ۱، صص ۲۹۸-۲۹۷).

نکته دیگری که از این تعریف به دست می‌آید، تفاوت لطف با اصل «اختیار» و اصل «تمکین» است. اصل اختیار به این معنا است که انسان برای اطاعت از خداوند باید دارای اراده آزاد بوده و مجبور نباشد. با وجود اختیار، اگر کسی بخواهد از خداوند اطاعت نماید، نیازمند دو دسته امور است:

الف: اموری که بدون آن‌ها نمی‌توان از خداوند اطاعت نمود؛ به‌عنوان نمونه، اگر خداوند راه سعادت را به انسان نشان ندهد و تکالیفی را بر عهده بشر نگذارد، انسان نمی‌تواند خداوند را اطاعت کند. ایجاد اموری که بدون آن‌ها انجام تکلیف ممکن نیست بر خداوند واجب است، اما این امور با اصل لزوم «تمکین» اثبات می‌شوند، نه «لطف». تمکین به این معنا است که انسان برای اطاعت از خداوند، باید توانایی و شرایط لازم و کافی را داشته باشد. لطف، حقیقتی اضافه و زائد بر اصل تمکین است.

ب: اموری که بدون آن‌ها اطاعت از خداوند ممکن است، اما ایجاد آن‌ها انسان را به





اطاعت خداوند نزدیک‌تر کرده و از انجام گناهان دور می‌کند. اصطلاح کلامی لطف به این موارد اطلاق می‌شود، نه امور مربوط به اصل تمکین.

برای اشاره به امور تمکین‌دهنده مثل اصل تکلیف، می‌توان از اصطلاح «اصل تمکین» استفاده کرد<sup>۱</sup> و در مقابل، برای اشاره به امور نزدیک‌کننده به طاعت که زائد بر اصل تمکین هستند، متکلمین شیعه «قاعده لطف» را مطرح کرده‌اند. در مورد اصل تکلیف، بدون تکلیف امکان اطاعت از خداوند ممکن نیست؛ لذا وجوب تکلیف قبل از قاعده لطف اثبات می‌شود، نه این که از ثمرات قاعده لطف باشد (طوسی، ۱۴۰۵ق، ص ۳۴۲). برای روشن شدن تفاوت بین اصل تمکین و قاعده لطف، ضرورت تکلیف را در نظر بگیرید؛ بدون نشان دادن راه سعادت و وجود تکالیف شرعی، انسان‌ها نمی‌توانند خداوند را اطاعت کنند. بنابراین، ضرورت تکلیف با اصل تمکین اثبات می‌شود. اما به تعبیر متکلمین اسلامی، قاعده لطف اصلی زائد بر اصل تکلیف است و بعد از وجود تکلیف مطرح می‌شود (حلی، ۱۳۸۲، ص ۱۰۸). اکنون سؤالی که مطرح می‌شود این است که آیا صرفاً ایجاد اموری که بدون آن‌ها امکان اطاعت خداوند ممکن نیست، بر خداوند واجب است؟ یا این که علاوه بر این امور تمکین‌دهنده، طبق قاعده لطف، واجب است خداوند هر چیزی که انسان را به اطاعتش نزدیک و از معصیت وی دور می‌نماید، ایجاد کند؟

قبل از پاسخ به این پرسش لازم است به تقسیم‌بندی لطف (به اعتبار حالت مکلف) به لطف محصل و مقرب اشاره کرد. اگر انسان از این لطف بهره‌برداری کند و به واسطه آن اطاعت خداوند را انجام دهد، به آن لطف محصل می‌گویند؛ اما اگر این لطف به مرحله تحقق نرسد و صرفاً زمینه ایجاد هدایت و اطاعت را ایجاد کند، به آن لطف مقرب می‌گویند. ولی باید توجه کرد که هر دو نوع لطف، بعد از اصل تمکین و وجود تکلیف مطرح می‌شوند (حلی، ۱۳۸۲، صص ۱۰۸-۱۰۶؛ سید مرتضی، ۱۴۱۱ق، ص ۱۸۶). در واقع این

۱. اینکه در کنار قاعده لطف، قاعده دیگری به نام تمکین وجود دارد، از عبارات بسیاری از متکلمین استفاده می‌شود. از جمله اینکه شیخ طوسی می‌گوید: «قاعده لطف جدا و منفصل از قاعده تمکین است» (طوسی، ۱۴۰۶ق، ص ۱۳۱).

تقسیم‌بندی، خود لطف را به دو نوع تقسیم نمی‌کند، بلکه لطف یک حقیقت است و آن هر چیزی است که انسان را به انجام اطاعت نزدیک و از انجام معصیت دور کند، اما این حقیقت به اعتبار این که مکلف از آن بهره برد یا نه، به این دو نوع تقسیم می‌شود (سبحانی، ۱۴۲۰ق، ص ۹۱؛ ربانی گلپایگانی، ۱۳۹۶، ج ۱، ص ۲۶۷).

## ۲. دلایل قاعده لطف

دلایل ارائه‌شده بر اثبات قاعده لطف عبارت‌اند از:

۱. مهم‌ترین دلیلی که بر ضرورت قاعده لطف اقامه شده این است که عدم ایجاد مصادیق لطف، موجب نقض غرض خداوند از اطاعتش شده و با حکمت الهی در تنافی است.

خداوند می‌خواهد بندگان اطاعت او را انجام داده و از معاصی به دور باشند. اگر خداوند بداند مکلف اطاعت را انتخاب نمی‌کند یا این که معصیت را ترک نمی‌کند مگر با انجام فعل خاصی و آن فعل مشقت خاصی نداشته باشد، حکمت خداوند مقتضی است که آن را انجام دهد. اگر خداوند این کار را انجام ندهد، این با حکمت الهی در تنافی بوده و نقض غرض است؛ مانند این که کسی می‌خواهد دیگران را به میهمانی دعوت کند و می‌داند که میهمان در مجلس وی حاضر نمی‌شود، مگر این که میزبان نماینده‌ای را به نزد میهمان بفرستد یا این که نوعی ادب و خوش‌رویی خاصی با میهمان داشته باشد و این کار موجب ایجاد خواری در خود میزبان نیز نمی‌شود؛ در اینجا به لحاظ عقلی بر وی لازم است این کارها را انجام دهد، وگرنه نقض غرض از دعوت و میهمانی صورت می‌گیرد. به همین نحو، اگر خداوند بداند که با انجام کاری خاص انسان به اطاعت خداوند نزدیک می‌شود و آن را انجام ندهد، نقض غرض صورت می‌گیرد (فاضل مقداد، ۱۴۰۵ق، صص ۲۷۸-۲۷۷).

۲. دلیل دیگری که برای ضرورت لطف ارائه شده این است که ایجاد هر چیزی که موجب اطاعت از خداوند بشود (مصادیق قاعده لطف)، مصادیق جود و کرم خداوند است. شیخ مفید، بر این مبنا قاعده لطف را معتبر می‌داند (شیخ مفید، ۱۴۱۳ق «الف»، ص ۵۹).



### ۳. نقد قاعده لطف

از نگاه نگارنده، به لحاظ عقلی تنها می توان ضرورت اصل تمکین را اثبات نمود، نه قاعده لطف را. نسبت به موارد تمکین، عدم ایجاد آن‌ها، با حکمت الهی در تنافی بوده و قبیح است. نسبت به این موارد، می توان گفت که انجام آن فعل بر خداوند واجب و ضروری است؛ به عنوان نمونه، یکی از مصادیق تمکین ایجاد تکالیف شرعی است. واضح است که بدون وجود تکالیف شرعی، مردم نمی توانند راه هدایت را بیابند و این با هدف خداوند از خلق انسان در تنافی است؛ بنابراین، هر فعلی که مصادیق اصل تمکین باشد، بر خداوند واجب است.

اما نسبت به مصادیق لطف که ایجاد آن‌ها صرفاً انسان‌ها را به اطاعت از خداوند نزدیک نماید، عدم ایجاد آن‌ها فُبحی نداشته و با صفات خداوند نظیر حکمت تنافی ندارد. در این موارد، دلیلی بر ضرورت تحقق لطف وجود ندارد، بلکه ممکن است حکمت خداوند اقتضا نماید به جهت آزمایش انسان‌ها، برخی اموری را که انسان‌ها را به اطاعت خداوند نزدیک می کند، محقق نسازد. عدم ضرورت الطاف را بر مبنای دو دلیل می توان تبیین نمود: ۱. نقد دلایل قاعده لطف؛ ۲. عدم تحقق برخی مصادیق الطاف. این دو دلیل در ادامه توضیح داده خواهند شد.

### ۳-۱. نقد دلایل قاعده لطف

چنانچه گذشت، دو دلیل برای اثبات اعتبار قاعده لطف بیان شده است. دلیل اول این بود که عدم ایجاد مصادیق لطف، موجب نقض غرض خداوند از اطاعتش شده و با حکمت الهی در تنافی است.

در نقد این استدلال می توان گفت آنچه به لحاظ عقلی ضروری می باشد، این است که خداوند اموری را که لازمه یافتن راه سعادت و اطاعت از اوست مهیا کند، اما هیچ ضرورتی ندارد هر چیزی که بنده یا بندگان شرط مطیع بودن خود بدانند، خداوند ایجاد نماید. حکمت خداوند مقتضی است که با ایجاد تکلیف و لوازم آن، شروط لازم برای اطاعت از خود را فراهم کند، اما ایجاد امور دیگری که شروط لازم برای اطاعت



نظر  
مقدّم

سال بیست و هشتم، شماره اول (پیاپی ۱۰۵)، بهار ۱۴۰۱



نیستند، هیچ‌گونه ضرورت عقلانی ندارد. استدلال متکلمین برای اثبات وجوب الطاف این است که عدم ایجاد الطاف موجب نقض غرض خداوند از اطاعتش می‌شود؛ درحالی‌که اگر مصادیق الطاف در خارج تحقق پیدا نکنند، بشر می‌تواند با امور ممکن (امور معتبر در اصل تمکین نظیر بعثت انبیا و ...) خداوند را اطاعت کند. لذا عدم وجود مصادیق لطف، هرگز نقض غرض در اصل اطاعت خداوند نبوده و دلیل اول متکلمین فاقد هرگونه اعتبار است.

از همین رو، در میان متکلمین شیخ مفید تصریح می‌کند که ایجاد مصادیق الطاف، تنها از جهت جود و کرم خداوند است (شیخ مفید، ۱۴۱۳ق «الف»، ص ۵۹). این عبارت شیخ مفید به روشنی نشان می‌دهد که ایشان عدم ایجاد الطاف را مصداق نقض غرض و عدم حکمت خداوند نمی‌داند و لذا وی تلاش می‌کند بر مبنای جود و کرم، وجود الطاف را اثبات نماید که نقد این مبنا نیز در ادامه روشن می‌شود.

در نقد دلیل دوم که بر مبنای جود و کرم خداوند است، این استدلال از دو مقدمه تشکیل می‌شود: الف. ایجاد الطاف، لازمه جود و فضل خداوند است؛ ب. ایجاد لوازم جود و فضل، ضرورت و وجوب عقلی دارد.

در مورد ضرورت یا عدم الطاف، اختلاف نظر وجود دارد. ظاهر عبارات بسیاری از متکلمین در ابواب مختلف کلامی نشان می‌دهد که ایشان تفضّل (جود و کرم) را واجب نمی‌دانند (شیخ مفید، ۱۴۱۳ق «الف»، ص ۴۸؛ سید مرتضی، ۱۴۱۱ق، ص ۱۴۰؛ حلبی، ۱۴۰۴ق، ص ۱۳۸)، اما حتی اگر گفته شود که جود و کرم بر خداوند واجب است، این وجوب مخصوص زمانی است که معارض و مانع مهم‌تری وجود نداشته باشد. جود و فضل خداوند باید همراه صفات دیگری نظیر حکمت در نظر گرفته شود. ممکن است حکمت خداوند اقتضا نماید به سبب عواملی چون آزمایش انسان‌ها، اموری را که موجب نزدیک شدن به اطاعت است، ایجاد نماید. بنابراین، بر مبنای جود و کرم خداوند، نمی‌توان ضرورت قاعده لطف را اثبات نمود.

نظیر این اشکال توسط تفتازانی مطرح شده که ممکن است خداوند مصداق لطف را به سبب مصلحتی دیگر ایجاد نکند (تفتازانی، ۱۴۰۹ق، ج ۴، ص ۳۲۲). در پاسخ به آن، برخی از





محققین معاصر گفته‌اند هیچ منعی در این که بندگان به سعادت برسند، وجود ندارد (ربانی گلپایگانی، ۱۴۱۸ق، ص ۱۰۷).

اما به نظر می‌رسد این پاسخ قابل قبول نیست؛ زیرا (همان‌طور که گذشت) این دنیا، مکان آزمایش و امتحان است و غرض از خلقت نیز این بوده که بندگان در مسیر امتحان و آزمایش قرار بگیرند و در این مسیر، بسیار طبیعی است که برخی راه شقاوت را برگزیده و به سعادت نرسند. بنابراین، آزمایش و امتحان که مصداق بارز حکمت خداوند است، می‌تواند عاملی اساسی در عدم وصول برخی انسان‌ها به سعادت باشد. با این توضیحات روشن می‌شود که دلایل ارائه شده بر اعتبار قاعده لطف فاقد اعتبار کافی هستند.

### ۳-۲. عدم تحقق برخی مصادیق لطف

یکی از دلایل دیگری که عدم ضرورت الطاف را اثبات می‌کند، این است که به وضوح موارد متعددی را می‌یابیم که مصداق قاعده لطف هستند، ولی در خارج تحقق پیدا نکرده‌اند. اگر این موارد بر خداوند ضرورت عقلی می‌داشتند، بر خداوند واجب بود که این مصادیق را در خارج محقق سازد؛ در حالی که خداوند چنین کاری را انجام نداده است. این امر نشان می‌دهد که اساساً انجام الطاف بر خداوند واجب نیست. در اینجا می‌توان گفت بهترین دلیل بر عدم ضرورت لطف، عدم ایجاد برخی مصادیق لطف در خارج است؛ به‌عنوان نمونه، شخصی فقیر را در نظر بگیرید که مشکلات مالی‌اش سبب شده اعتقاد دینی‌اش ضعیف شود یا حتی از بین برود. خداوند می‌داند اگر این فرد از مشکلات مالی‌اش رهایی پیدا کند، اعتقاد دینی‌اش قوی‌تر می‌شود. اگر اعتبار قاعده لطف را بپذیریم، بر خداوند واجب است که این فرد را از مشکلات مالی‌اش رهایی بخشد تا به اطاعت خداوند نزدیک‌تر شود، در حالی که خداوند ممکن است به سبب مصلحتی دیگر (که موارد آن در ضمن بحث شرور در کتب کلامی و فلسفی بررسی می‌شود) هیچ‌گاه این فرد را ثروتمند نگرداند. از این دسته مثال‌ها، موارد متعددی را می‌توان طرح کرد که مصداق قاعده لطف باشد و در خارج تحقق پیدا نکرده باشد و

این امر حاکی از عدم ضرورت قاعدهٔ لطف است. چنانچه از مباحث پیشین روشن شد، قاعدهٔ لطف به هر مصلحت دینی اطلاق نمی‌شود، بلکه تنها به اموری اطلاق می‌شود که اثری در اطاعت از خدا و پرهیز از گناه دارند. بر این اساس می‌توان گفت آنچه به لحاظ عقلی نسبت به خداوند ضروری می‌باشد، این است که خداوند طبق مصلحت و حکمت خود، مصالح مربوط به دین مردم را ایجاد نماید، اما ممکن است مصلحت در عدم ایجاد اموری باشد که موجب نزدیک شدن به خداوند می‌شود.

ممکن است دو پاسخ متفاوت به این ایراد بیان شود که در ادامه بررسی می‌شوند:

۱. اولین پاسخی که ممکن است در این رابطه بیان شود، نظریهٔ عدم وجوب الطاف شخصی است. آیت‌الله سبحانی در آثار کلامی خود بین انواع لطف تمییز قائل شده و معتقد هستند الطافی که صرفاً موجب نزدیک شدن شخصی خاص به اطاعت خداوند می‌شود، ضرورت عقلی ندارد. ایشان می‌گویند قول حق این است که تنها لطفی واجب است که باعث نزدیک شدن اکثر مردم به اطاعت خداوند می‌شود. در این موارد، انجام لطف بر خداوند واجب است؛ زیرا در غیر این صورت، تکلیف لغو و خلقت انسان عبث می‌شود. اما اگر شخصی بگوید که با روزی یا رفاه بیشتر به اطاعت خداوند نزدیک تر می‌شود، انجام این لطف بر خداوند واجب نیست؛ زیرا عدم لطف شخصی با حکمت الهی در تنافی نیست. تنها در مورد مصالح اکثریت انسان‌ها می‌توان گفت که عدم ایجاد آن‌ها با حکمت خداوند در تنافی است (سبحانی، ۱۳۸۸، ج ۳، صص ۵۷-۵۳).

اما به نظر می‌رسد که این پاسخ نیز کارآیی کافی را ندارد. فرض کنید هرگاه انسان‌ها کار خوبی انجام دهند، خداوند بلافاصله نعمتی خاص را به آن‌ها بدهد. انسان‌ها با مشاهدهٔ آن نعمت خاص، خیلی سریع نتیجهٔ عمل خاص خود را می‌بینند و این امر پیوسته آنان را به انجام اطاعت از خداوند نزدیک می‌نماید و از گناهان دور می‌نماید. در این مورد، این نعمت سریع موجب جبر نیز نمی‌شود؛ زیرا انسان همچنان مختار است که کار بد را انجام دهد، ولی عامل و محرّکی وجود دارد که اکثریت انسان‌ها را به سمت اطاعت خداوند فرا می‌خواند. این مورد را می‌توان مصداق لطف اکثریت (لطف نوعی) دانست، ولی مطمئناً این امر در خارج تحقق پیدا نکرده است؛ لذا می‌توان گفت انجام





الطافی که مطابق مصلحت اکثریت است نیز واجب نمی‌باشد.

استدلال آیت‌الله سبحانی بر نظریه خویش این است که عدم انجام الطاف نوعی (لطف اکثریت مردم) با حکمت الهی در تنافی است؛ درحالی که نه تنها ایجاد این الطاف نوعی با حکمت الهی در تنافی نیست، بلکه ممکن است حکمت الهی اقتضا نماید تا برخی از الطاف نوعی (لطف اکثریت مردم) را ایجاد نکند تا مردم بیشتر آزمایش شوند. آزمایش مردم نیز لازمه حکمت الهی است و لازمه آزمایش گاهی این است که خداوند چیزی را ایجاد کند که به واسطه آن، برخی ممکن است با اختیار و آزادی اراده خویش، از اطاعت خداوند دور شوند. در مثال فوق، «لطف نوعی» مقتضی است که هرگاه انسان‌ها کار خوبی انجام دهند، خداوند بلافاصله نعمتی خاص را به آن‌ها بدهد (زیرا این کار موجب نزدیک شدن اکثر مردم به اطاعت خداوند می‌شود)، اما بدین لحاظ که خداوند می‌خواهد مردم را آزمایش سخت‌تری نماید، این لطف نوعی را ایجاد نکرده است. ایجاد مصالح دینی لازمه حکمت الهی است، اما این مصلحت لزوماً چیزی نیست که اکثر انسان‌ها را به اطاعت خداوند نزدیک کند (قاعده لطف)، بلکه گاهی اوقات چیزی است که انسان‌ها را در مسیر آزمایش و سختی قرار می‌دهد و در این مسیر ممکن است افراد زیادی از اطاعت خداوند دور شوند.

نظیر این اشکال توسط برخی از معتزله نیز مطرح شده که لازمه وجوب لطف، عدم وجود کفار و گناهکاران است و در پاسخ به آن برخی از متکلمین معاصر چنین پاسخ گفته‌اند که وجوب لطف در صورتی است که به حد اجبار نرسیده و اختیار بندگان باقی بماند (ربانی گلپایگانی، ۱۴۱۸ق، صص ۱۱۲-۱۱۱). اما به نظر می‌رسد این پاسخ مشکلی را حل نمی‌کند؛ زیرا چنانچه در مثال فوق (نعمت دادن به انسان‌ها بلافاصله بعد از اطاعت خداوند) روشن شد، الطاف الهی می‌تواند به صورتی باشند که به حد اجبار نرسند و در عین حال موجب شوند که همه یا اکثر مردم کافر نشوند. بنابراین، عدم وجود این مصادیق لطف نوعی، حاکی از عدم وجوب آن‌ها است.

۲. پاسخ دیگری که ممکن است در این رابطه بیان شود این است که اگر واقعاً در این موارد، ایجاد لطف سبب نزدیک شدن انسان‌ها به اطاعت خداوند شود، ایجاد آن‌ها

بر خداوند واجب است. اما نکته‌ای که وجود دارد این است که انسان‌ها توان تشخیص مصداق لطف را ندارند. انسان‌ها تنها می‌توانند بگویند خداوند ضرورتاً الطاف را ایجاد می‌کند، اما این که مصداق لطف چه چیزی است، همیشه یا در بسیاری از موارد از عهده عقل انسان خارج است. عقل انسان محدودیت‌های مخصوص به خود را دارد و این محدودیت‌ها سبب می‌شود همیشه یا در بسیاری از موارد، انسان نتواند راجع به افعال الهی قضاوت کند که چه فعلی مصداق لطف و چه فعلی مصداق عدم لطف است.

در میان معاصرین، آیت‌الله جوادی آملی معتقدند که در برخی از موارد مثل ضرورت بعثت، عقل انسان می‌تواند تشخیص دهد که این کار مصداق لطف است، اما در موارد دیگر عقل انسان نمی‌تواند بفهمد که این کار مصداق لطف است یا نه. آنچه صدورش از خداوند واجب است، لطف واقعی است، نه لطف به حسب تشخیص ما و لذا هر چه را که ما لطف بدانیم، نمی‌شود گفت که صدورش از خداوند واجب است. (جوادی آملی، ۱۳۸۹، ص ۴۱۶).

اما این نظریه هم با مشکلات مخصوص به خود مواجه است. اگر کسی بگوید عقل انسان هرگز توان تشخیص مصداق لطف را ندارد، دیگر نمی‌توان راجع به ثمرات قاعده لطف سخن گفت؛ زیرا عقل انسان توان تشخیص مصداق لطف را ندارد. محقق نراقی هم به این ایراد اشاره می‌کنند که اگر قاعده لطف را تنها ناظر به مقام ثبوت (واقع) بدانیم، دیگر هرگز نمی‌توان تشخیص داد که برخی امور، مصداق لطف واقعی و نفس‌الامری هستند و این قاعده دیگر هیچ ثمره‌ای ندارد (نراقی، ۱۴۱۷ق، ص ۷۰۶).

اما آیت‌الله جوادی منکر این نیستند که در برخی از موارد، عقل انسان می‌تواند تشخیص دهد که چه فعلی مصداق لطف است؛ ایشان منکر کلیت این ادراک عقلی هستند. به نظر می‌رسد این پاسخ نیز مشکل را حل نمی‌کند؛ زیرا همان عقلی که تشخیص می‌دهد ضرورت بعثت مصداق قاعده لطف است، همان عقل تشخیص می‌دهد که مثال‌های پیشین نیز مصداق قاعده لطف هستند. به عبارت دیگر، دو صورت قابل طرح است:

الف: اگر کسی بگوید قاعده لطف تنها ناظر به مقام ثبوت است و عقل انسان توانایی





کشف مصادیق لطف را ندارد، این سخن با ثمراتی که متکلمین برای این قاعده بر شمرده‌اند، تناقض دارد؛ زیرا فرض متکلمین این است که در مقام اثبات، امکان تشخیص مصادیق لطف وجود دارد و به همین جهت ثمرات متعددی را برای این اصل بر شمرده‌اند. همچنین برخی از اشاعره در ذیل بحث لطف گفته‌اند که عقل انسان توانایی کشف مصادیق لطف را ندارد و لذا هیچ فعلی را نمی‌توان بر خداوند واجب دانست (رازی، ۱۴۱۱ق، ص ۴۸۱). در پاسخ، متکلمین شیعه این قاعده را ناظر به مقام اثبات دانسته‌اند و متذکر شده‌اند که عقل با تشخیص مصادیق لطف می‌تواند وجود این مصادیق را (به معنای ضرورت انجام عقلی و قبح ترک آن) به خداوند نسبت دهد (طوسی، ۱۴۰۵ق، ص ۳۴۲).

ب: اگر کسی بگوید قاعده لطف نسبت به ثمراتی که متکلمین بر شمرده‌اند، ناظر به مقام اثبات است و نسبت به موارد دیگر عقل انسان توان تشخیص ندارد، این مشکل مطرح می‌شود که هیچ فرقی بین این مصادیق و مصادیق دیگر وجود ندارد؛ همان عقلی که ضرورت بعثت را مصداق لطف می‌داند، همان عقل هم مثال‌های پیشین را مصداق لطف می‌داند. در اینجا نمی‌توان از معیاری دوگانه استفاده کرد. در صورت استفاده از معیار دوگانه، این قاعده، بی‌معیار شده و معلوم نیست چرا در برخی موارد حکم عقلی معتبر شمرده می‌شود و در موارد دیگر کنار گذاشته می‌شود.

بنابراین می‌توان گفت، عقل انسان برخی امور را مصداق قاعده لطف می‌داند و در عین حال این مصادیق در خارج تحقق پیدا نکرده‌اند. در نتیجه، ایجاد مصادیق لطف ضرورت ندارد.

#### ۴. ثمرات قاعده لطف

با بی‌اعتبار دانستن قاعده لطف، اولین سؤالی که ممکن است مطرح شود این است که متکلمین شیعه موارد مختلفی چون وجوب بعثت انبیا (طوسی، ۱۴۰۷ق، ص ۲۱۳)، لزوم عصمت انبیا (ابن میثم بحرانی، ۱۴۰۶ق، ص ۱۲۷)، ضرورت وعده و وعید (طوسی، ۱۴۰۵ق، ص ۴۶۳)، حُسن آلام ابتدایی (حلبی، ۱۴۰۴ق، ص ۱۳۴)، ضرورت امام (شیخ مفید، ۱۴۱۳ق «ب»، ص ۳۹)، ضرورت ولایت فقیه (جوادی آملی، ۱۳۸۹، صص ۴۱۷-۴۱۵) و حجیت اجماع (کاظمی، بی‌تا، ص ۱۱۵)

را به عنوان ثمرات قاعده لطف بر شمرده‌اند. آیا لازمه نامعتبر دانستن قاعده لطف این است که دیگر امور فوق را لازم و ضروری ندانیم؟

به نظر می‌رسد بررسی تک‌تک ثمراتی که برای قاعده لطف بر شمرده‌اند، نیازمند مجال مفصّلی است. اما از نگاه نگارنده، بیشتر موارد فوق ضرورت دارند، اما ضرورت‌شان ناشی از قاعده لطف نیست، بلکه این امور یا جزو لوازم اصل تکلیف و از ثمرات قاعده تمکین هستند یا این که بر اساس حسن و قبح عقلی، ضرورت آن‌ها اثبات می‌شود.

در مباحث پیشین توضیح دادیم که متکلمین شیعه، لطف را اصلی زائد بر تمکین می‌دانند. ایشان معتقدند بعد از وجود کلیه شرایط و لوازمی که موجب ایجاد قدرت بر اطاعت می‌شود (اصل تمکین)، بحث لطف مطرح می‌گردد. بدون وجود مصادیق اصل تمکین، اطاعت از خداوند ممکن نیست؛ اما بدون وجود مصادیق لطف، امکان اطاعت از خداوند وجود دارد (حلی، ۱۳۸۲، صص ۱۰۸-۱۰۷). چنانچه در ادامه مباحث روشن خواهد شد، برخی لوازم شمرده شده برای قاعده لطف، در واقع ثمرات اصل تمکین هستند.

برخی دیگر از ثمرات قاعده لطف نیز با استناد به اصل حسن و قبح عقلی اثبات می‌شوند. البته قاعده لطف نیز متفرّع بر اصل حسن و قبح عقلی است. اما در ادامه روشن خواهد شد که با استناد به اصل حسن و قبح عقلی، بدون نیاز به پذیرش قاعده لطف می‌توان برخی از امور فوق را ضروری دانست.

اکنون به طور دقیق وارد موارد فوق می‌شویم تا بررسی کنیم که ثمرات مطرح شده برای قاعده لطف درست هستند یا نه. ثمراتی که در این مقاله بررسی می‌شوند عبارت‌اند از:

۱. وجوب بعثت: متکلمین شیعه بعثت انبیا را مصداق قاعده لطف دانسته و چون هر لطفی را بر خداوند واجب می‌دانند، برانگیخته شدن پیامبران را ضروری می‌دانند. از نگاه ایشان، علت لطف بودن بعثت انبیا این است که بعثت انبیا مشتمل بر لطف در تکالیف عقلی است (طوسی، ۱۴۰۷ق، ص ۲۱۳). منظور از تکالیف عقلی، اموری هستند که عقل انسان به تنهایی حُسن آن‌ها را تشخیص می‌دهد؛ مثل خوبی عدالت، امانتداری، وفای به وعده و ... متکلمین شیعه می‌گویند از این جهت تکالیف شرعی لطف در تکالیف عقلی هستند





که با وجود مواظبت بر تکالیف شرعی، انسان به انجام تکالیف عقلی و ترک مناهی عقلی نزدیک تر می شود (حلی، ۱۳۸۲، ص ۱۵۴).

به نظر نگارنده، اگر کسی بگوید بعثت انبیا از این جهت لازم و ضروری است که بدون بعثت انبیا ممکن نیست بشر راه سعادت خود را کشف کند، این استدلال را می توان معتبر دانست؛ اما در این صورت، بعثت انبیا بر اساس اصل تمکین دانسته شده است، نه قاعده لطف. اصل تمکین اقتضا می کند که خداوند هر چیزی را که برای وصول به اطاعت انسان و سعادت وی ضروری است مهیا سازد و این ربطی به قاعده لطف ندارد.

اما اگر کسی طبق قاعده لطف، بعثت انبیا را از این جهت ضروری بداند که تکالیف شرعی موجب نزدیک شدن به انجام تکالیف عقلی می شوند، اصل استدلال بی اعتبار می شود؛ زیرا همان طور که قبلاً توضیح دادیم، هیچ ضرورتی وجود ندارد که خداوند تکالیف عقلی را با تکالیف شرعی تأکید نماید؛ اگر به فرض در مورد یکی از تکالیف عقلی، تکلیف شرعی وجود نداشته باشد، فُبُحی از ناحیه خداوند صورت نگرفته است. نتیجه آن که تکالیف شرعی به دو گروه تقسیم می شوند:

الف: در مورد تکالیفی که عقل به تنهایی آن‌ها را درک می کند (با توجه به عدم تمامیت قاعده لطف)، وجود تکلیف شرعی هیچ گونه ضرورت عقلی ندارد و عدم وجود تکلیف شرعی در این موارد با حکمت یا صفات ذاتی دیگر خداوند تناقضی ندارد.

ب: نسبت به تکالیفی که انسان آن‌ها را بدون شرع درک نمی کند، تکلیف شرعی ضرورت دارد، اما این ربطی به قاعده لطف ندارد، بلکه به اصل تمکین برمی گردد.

ممکن است این اشکال در اینجا مطرح شود که مراد متکلمین از اصل تمکین صرفاً وجود قدرت، عقل و اموری از این دست است و اساساً شامل «هر امری که عدم ایجاد آن موجب عدم امکان اطاعت از خدا شود» نمی گردد.

در پاسخ می گوئیم اولاً عبارات متکلمین خلاف این نظر را نشان می دهد؛ زیرا ایشان تصریح نموده اند اموری نظیر اصل تکلیف که بدون آن‌ها اطاعت از خداوند ممکن



نیست، ذیل اصل تمکین قرار می‌گیرد و قاعده لطف اصلی زائد بر تکلیف است و تنها شامل مواردی می‌شود که با وجود یا عدم وجود آنها همچنان امکان اطاعت وجود دارد (فاضل مقداد، ۱۴۰۵ق، ص ۲۷۷). این تعریف نشان می‌دهد که مراد ایشان از تمکین، صرفاً وجود اموری نظیر قدرت و عقل نیست.

ثانیاً بر فرض کسی اصرار ورزد که مراد از اصل تمکین، تنها قدرت و ابزار اطاعت از خداوند است و شامل سایر اموری که بدون آنها اطاعت از خداوند ممکن نیست (نظیر برانگیختن انبیا) نمی‌شود و این امور با قاعده لطف اثبات می‌شوند. در پاسخ می‌توان گفت حتی طبق این فرض (که البته مطابق توضیحات فوق، اصل این فرض مورد قبول نگارنده نیست)، تنها لطفی که بدون آن اطاعت خداوند ممکن نباشد، وجوب عقلی دارد و بقیه مصادیق لطف هیچ‌گونه ضرورت عقلی ندارند.

۲. عصمت انبیا: ثمره دیگری که برای قاعده لطف بیان شده این است که لازمه لطف الهی این است که پیامبر صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ از هر گونه امر متفّر کننده‌ای (در اخلاق مثل رذائل اخلاقی یا در خلق جسمانی مثل بیماری جذام و برص یا نسبت مثل زنا و پستی اجداد) منزّه باشد؛ زیرا این امور سبب می‌شوند مردم قول پیامبر صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ را نپذیرفته و به معجزه او نگاه نکنند. بنابراین، پاکی پیامبر صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ از این امور، از الطافی است که موجب نزدیک شدن مردم به اطاعت خداوند و میل قلبی آنها به او می‌شود (ابن میثم بحرانی، ۱۴۰۶ق، ص ۱۲۷).

به نظر می‌رسد گرچه عصمت به لحاظ عقلی ضروری است، اما این ضرورت ناشی از قاعده لطف نیست، بلکه با توجه به اصل حسن و قبح عقلی می‌توان گفت اگر پیامبر صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ معصوم نباشد، مردم دچار تردید در راستگویی و جایگاه الهی پیامبر می‌شوند و از همین رو، با در نظر گرفتن اصل حسن و قبح عقلی، حکمت الهی مقتضی عصمت است. عصمت از بیماری‌های نفرت‌انگیز نظیر برص و جذام نیز بر مبنای حکمت الهی قابل طرح است. دلیلی که متکلمین شیعه بر لزوم عصمت انبیا از این امور مطرح نموده‌اند این است که در صورت ابتلای پیامبران به این بیماری‌ها، مردم عموماً از پیامبر و سخنان وی روی گردان شده و به معجزات وی نظر نمی‌افکنند (ابن میثم بحرانی، ۱۴۰۶ق، ص ۱۲۷). در اینجا نیز بر مبنای حسن و قبح عقلی می‌توان چنین استدلال کرد که اگر پیامبران از این





بیماری‌ها مصون نباشند، مردم از ایشان و سخنانشان روی گردان می‌شوند و این نوعی نقض غرض از بعثت انبیا بوده و با حکمت الهی تنافی دارد. بنابراین، عصمت در این موارد نیز با لحاظ صرف حسن و قبح عقلی قابل اثبات است و نیازی به طرح قاعده لطف نیست.

۳. لزوم وعد و وعید: در مورد این که عمل به وعد و وعید واجب است یا نه، بین متکلمین عدلیه اختلاف نظر وجود دارد. متکلمین معتزله عمل به وعد و وعید را واجب می‌دانند، اما متکلمین شیعه معتقدند عمل به وعید ضروری نیست. اما فارغ از این که عمل به وعید واجب است یا نه، مسئله دیگر این است که اصل وعده و وعید دادن آیا ضرورت عقلی دارد یا نه؟ در اینجا متکلمین عدلیه با استناد به قاعده لطف معتقدند اصل وعده و وعید دادن، عملی لازم و ضروری است؛ زیرا این که خداوند مردم را به بهشت و نعمت‌های آن وعده و به عذاب‌های جهنم وعید می‌دهد، موجب می‌شود مردم به اطاعت خداوند نزدیک‌تر شوند (طوسی، ۱۴۰۵ق، ص ۴۶۳).

به نظر می‌رسد لزوم وعده و وعید نیز با اصل حسن و قبح اثبات می‌شود و نیازی به قاعده لطف نیست. با توجه به این که افعال خداوند حکیمانه است، خدایی که اصل تکلیف را برای سعادت بشر تشریح نموده، لازم است ضمانتی عملی را نیز در اختیار انسان‌ها قرار دهد تا انگیزه کافی برای ایجاد اعمال صالح و پرهیز از گناهان به دست آید. با استناد به حکمت الهی (بدون نیاز به قاعده لطف) می‌توان ضرورت وجود وعده و وعید را اثبات کرد.

۴. حُسن آلام ابتدایی: از نگاه متکلمین شیعه، دردهایی که فرد در عمر خود با آن‌ها مواجه می‌شود یا به سبب استحقاق است که به آن‌ها «آلام استحقاقی» می‌گویند یا این که به سبب نفعی است که به خود فرد یا دیگران می‌رسد. متکلمین شیعه این نفع را علت حُسن آلام ابتدایی دانسته‌اند و معتقدند این نفع، مصداق لطف است (حلبی، ۱۴۰۴ق، ص ۱۳۴).

به نظر می‌رسد حُسن آلام ابتدایی هیچ ربطی به قاعده لطف ندارد. مبنای متکلمین این است که خوبی این دردها به سبب منافی است که این دردها دارند، اما واضح است

که هر منفعتی لطف نیست. البته به معنای لغوی می‌توان هر نفعی را مصداق لطف دانست، اما این ربطی به معنای اصطلاحی (نزدیک شدن به اطاعت خدا و دور شدن از معصیت) ندارد. از همین رو نیز متکلمین علی‌رغم این که وجود مصادیق لطف را ضروری دانسته، اما وجود آلام ابتدایی را واجب ندانسته‌اند، بلکه صرفاً به جهت وجود برخی منافع، آن‌ها را خوب می‌دانند.

نتیجه این که به نظر می‌رسد بسیاری از ثمراتی که برای قاعده لطف بیان شده، با استناد به اصول عقلی دیگر قابل اثبات هستند و برای اثبات آن‌ها نیازی به قاعده لطف نیست.

### نتیجه‌گیری

با ملاحظه دلایل و توضیحات فوق، نتایج زیر به دست می‌آید:

- اموری که بدون انجام آن‌ها امکان اطاعت خداوند ممکن نیست، بر مبنای اصل تمکین ضرورت دارند. قاعده لطف از جمله اموری است که اطاعت خداوند با وجود یا عدم آن‌ها ممکن است.
- هیچ دلیلی بر اعتبار قاعده لطف وجود ندارد، حتی در مواردی مثل امتحان الهی، مقتضای حکمت الهی، عدم وجود لطف (به معنای اصطلاحی علم کلام) است. شاهد دیگر بر عدم ضرورت لطف این است که می‌توان مصادیق زیادی از لطف را در نظر گرفت که تحقق پیدا نکرده‌اند.
- با وجود بی‌اعتباری قاعده لطف، اموری نظیر ضرورت بعثت انبیا، ضرورت وعد و وعید، عصمت و ... را می‌توان بر مبنای اصول دیگر عقلی اثبات کرد و در این موارد نیازی به قاعده لطف نیست.



## فهرست منابع

۱. ابن منظور، محمد بن مكرم. (۱۴۱۴ق). لسان العرب (ج ۹). بيروت: دار الفكر.
۲. تفتازانی، سعدالدين. (۱۴۰۹ق). شرح المقاصد (ج ۴). قم: شريف رضى.
۳. جوادى آملی، عبدالله. (۱۳۸۹). ولايت فقيه. قم: مؤسسه اسراء.
۴. حلبی، ابوالصلاح. (۱۴۰۴ق). تقريب المعارف. قم: الهادى.
۵. حلی، حسن بن يوسف بن مطهر. (۱۳۸۲). كشف المراد (تعليقات جعفر سبحانی). قم: مؤسسه امام صادق علیه السلام.
۶. حمصی رازى، سيدالدين. (۱۴۱۲ق). المنقذ من التقليد (ج ۱). قم: مؤسسه النشر الاسلامی.
۷. خرازى، سيدمحسن. (۱۳۸۳). قاعدة لطف. فصلنامه انتظار، (۹-۸)، صص ۸۴-۶۳.
۸. رازى، فخرالدين. (۱۴۱۱ق). المحصل. عمان: دار الرازى.
۹. ربانى گلپايگانى، على. (۱۳۸۲). قاعدة لطف و وجوب امامت. فصلنامه انتظار، (۵)، صص ۱۳۲-۱۱۱.
۱۰. ربانى گلپايگانى، على. (۱۳۹۶). عقايد استدلالی (ج ۱). قم: نشر هاجر.
۱۱. ربانى گلپايگانى، على. (۱۴۱۸ق). القواعد الكلامية. قم: مؤسسه امام صادق علیه السلام.
۱۲. سبحانى، جعفر. (۱۳۸۸). الالهيات (ج ۳). قم: مؤسسه امام صادق علیه السلام.
۱۳. سبحانى، جعفر. (۱۴۲۰ق). رسالة فى التحسين و التبحيح العقلين. قم: موسسه امام صادق علیه السلام.
۱۴. سيد مرتضى. (۱۴۱۱ق). الذخيرة. قم: مؤسسه النشر الاسلامی.
۱۵. شيخ مفيد. (۱۴۱۳ الف). اوائل المقالات. قم: المؤتمر العالمی للشيخ المفيد.
۱۶. شيخ مفيد. (۱۴۱۳ ب). النكت الاعتقادية. قم: المؤتمر العالمی للشيخ المفيد.
۱۷. طوسى، محمد بن حسن. (۱۴۰۶ق). الاقتصاد. بيروت: دار الاضواء.
۱۸. طوسى، نصيرالدين. (۱۴۰۵ق). تلخيص المحصل. بيروت: دار الاضواء.
۱۹. طوسى، نصيرالدين. (۱۴۰۷ق). تجريد الاعتقاد. قم: دفتر تبليغات اسلامی.

۲۰. غنوی، امیر؛ زارعی بلشتی، محمود. (۱۳۹۲). نقد برهان لطف و کاربرد آن در اثبات ضرورت امامت. فصلنامه مشرق موعود، ۷(۲۵)، صص ۷۹-۵۱.
۲۱. فاضل مقداد. (۱۴۰۵ق). ارشاد الطالبین. قم: انتشارات کتابخانه آیت الله مرعشی.
۲۲. فراهیدی، خلیل بن احمد. (۱۴۱۰ق). العین (ج ۷). قم: هجرت.
۲۳. کاظمی، اسدالله بن اسماعیل. (بی تا). کشف القناع. تهران: نشر شیرازی.
۲۴. کریمی، حمید. (۱۳۹۴). بازخوانی انتقادی ادله موافقان و مخالفان قاعده لطف در مباحث کلامی. اندیشه نوین دینی، ۱۱(۴۲)، صص ۸۰-۶۷.
۲۵. مکارم شیرازی، ناصر. (۱۳۸۲). انوار الاصول (تهیه و تنظیم: احمد قدسی). قم: مدرسه امام علی بن ابی طالب علیه السلام.
۲۶. میرزای قمی، ابوالقاسم. (۱۴۳۰ق). القوانین المحکمة (ج ۳). بی جا، دار احیاء الکتب الاسلامیه.
۲۷. نراقی، احمد بن محمد مهدی. (۱۴۱۷ق). عوائد الایام. تهران: انتشارات دفتر تبلیغات.



## References

1. Farahidi, K. (1410 AH). *Al-Ain*. (vol. 7). Qom: Hijrat. [In Arabic]
2. Fazel Miqdad. (1405 AH). *Irshad al-Talebeen*. Qom: Ayatollah Marashi Library Publications. [In Arabic]
3. Ghanavi, A., & Zarei Belsheti, M. (1392 AP). Critique of the argument of grace and its application in proving the necessity of Imamate. *Journal of Mashriq Maw'ud*, 7(25), pp. 51-79. [In Persian]
4. Halabi, A. (1404 AH). *Taqrib al-Ma'arif*. Qom: Al-Hadi. [In Arabic]
5. Helli, H. (1382 AP). *Kashf al-Murad*. (Sobhani, J. Ed.). Qom: Imam Sadegh Institute. [In Persian]
6. Homs Razi, S. (1412 AH). *Al-Naqaz min al-Taqlid*. (vol. 1). Qom: Islamic Publications Institute. [In Arabic]
7. Ibn Manzoor, M. (1414 AH). *Lisan al-Arab*. (Vol. 9). Beirut: Dar al-Fikr. [In Arabic]
8. Javadi Amoli, A. (1389 AP). *Wilayat Faqih*. Qom: Isra Institute. [In Persian]
9. Karimi, H. (1394 AP). A Critical Study of the arguments of the proponents and opponents of the rule of grace in theological discussions. *Modern Religious Thought*, 11(42), pp. 67-80. [In Persian]
10. Kazemi, A. (n.d.). *Kashf al-Qina'*. Tehran: Shirazi Publications.
11. Kharazi, S. M. (1383 AP). Rule of grace. *Journal of Intizar*, (8-9), pp. 63-84. [In Persian]
12. Makarem Shirazi, N. (1382 AP). *Anwar al-Osul*. (Ghodsi, A, Ed.). Qom: Imam Ali Ibn Abi Talib School. [In Persian]
13. Mirza Qomi, A. (1430 AH). *Qawanin al-Muhkamah*. (vol. 3). Dar Al-Ihya Al-Kotob Al-Islamiya. [In Arabic]
14. Naraq, A. (1417 AH). *Awa'id al-Ayam*. Tehran: Islamic Propagation Office Publications. [In Arabic]

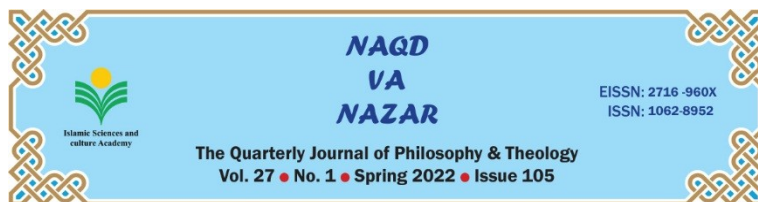


نظر  
صدر

سال بیست و هشتم، شماره اول (پیاپی ۱۰۵)، بهار ۱۴۰۱

15. Rabbani Golpayegani, A. (1382 AP). The rule of grace and necessity of Imamate. *Journal of Intizar*, (5), pp. 111-132. [In Persian]
16. Rabbani Golpayegani, A. (1396 AP). *Argumentative beliefs* (vol. 1). Qom: Hajar Publications. [In Persian]
17. Rabbani Golpayegani, A. (1418 AH). *Theological rules*. Qom: Imam Sadegh Institute. [In Arabic]
18. Razi, F. (1411 AH). *Al-Muhasal*. Oman: Dar al-Razi. [In Arabic]
19. Sayyid Murtada. (1411 AH). *Al-Zakhirah*. Qom: Islamic Publications Institute. [In Arabic]
20. Sheikh Mofid. (1413 AH). *Al-Nukat al-Itiqadiya*. Qom: Al-Mutamar al-Alami le al-Sheikh Al-Mufid. [In Arabic]
21. Sheikh Mofid. (1413 AH). *Awa'il al-Maqalat*. Qom: Al-Mutamar al-Alami le al-Sheikh Al-Mufid. [In Arabic]
22. Sobhani, J. (1388 AP). *Theology* (Vol. 3). Qom: Imam Sadegh Institute. [In Persian]
23. Sobhani, J. (1420 AH). *Resalat fi al-Tahsin wa al-Taqbih al-Aqliin*. Qom: Imam Sadegh Institute. [In Arabic]
24. Taftazani, S. (1409 AH). *Sharh al-Maqasid*. (vol. 4). Qom: Sharif Razi. [In Arabic]
25. Tusi, M. (1406 AH). *Economy*. Beirut: Dar Al-Azwa. [In Arabic]
26. Tusi, N. (1405 AH). *Talkhis al-Muhasil*. Beirut: Dar Al-Azwa. [In Arabic]
27. Tusi, N. (1407 AH). *Tajrid al-Itiqad*. Qom: Islamic Propaganda Office. [In Arabic]





## Research Article

### A Quranic-Exegetical Characterization and Account of the Monotheistic Theory of Approximation between Islamic Denominations

Javad Irvani<sup>1</sup> Reza Haghpanah<sup>2</sup> Mohammad Reza Anjom Shoa'a<sup>3</sup>

Received: 06/04/2021

Accepted: 24/06/2021

#### Abstract

The identity of Islamic denominations is closely tied to the Quran and its exegesis. Moreover, the core identity of the Quran is nothing but monotheism. In this research, we deploy the library method to study prominent, selected Shiite, Ash'arite, and Mu'tazilite exegeses of the Quran, establishing that the most authentic idea and process of approximation between Islamic denominations is the monotheistic theory of approximation. Accordingly, just like all other Islamic doctrines, approximation is originated from monotheism, figuring in a world of concepts with a central role by monotheism around reason and wisdom. This theory has at least two outcomes:

- 
1. Associate professor, Department of Quranic Sciences and Hadith, Razavi University of Islamic Sciences, Mashhad, Iran (corresponding author). irvanijavad@chmail.ir.
  2. Assistant professor, Department of Quranic Sciences and Hadith, Razavi University of Islamic Sciences, Mashhad, Iran. haghpanah@razavi.ac.ir.
  3. PhD student, Department of Quranic Sciences and Hadith, Razavi University of Islamic Sciences, Mashhad, Iran. mranjomshoa'a@mailfa.com.

---

\* Irvani, J. & Haghpanah, R. & Anjom Shoa'a, M. R. (2022). A Quranic-Exegetical Characterization and Account of the Monotheistic Theory of Approximation between Islamic Denominations. *Jornal of Naqd va Nazar*, 27(105), pp.162-188. Doi: 10.22081/jpt.2021.60615.1833

---

Copyright © 2021, Author (s). This is an open-access article distributed under the terms of the Creative Commons Attribution-Non Commercial 4.0 International License (<http://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/>) which permits copy and redistribute the material just in noncommercial usages, provided the original work is properly cited.

---



first, it makes no sense to negotiate over explicit monotheistic texts, but as for apparent meanings and ambiguous phrases of religious texts, one might seek harmony and reconciliation. Moreover, differences result from contradictions or conflicts. As long as such differences do not contradict the belief in monotheism, they are included in the scope of approximation and reconciliation, and when such a contradiction occurs, approximation makes no sense.

**Keywords**

Monotheism, approximation between Islamic

### مقاله پژوهشی

## پژوهشی قرآنی-تفسیری در معرفی و تبیین تئوری توحیدبنیان تقریب

جواد ایروانی<sup>۱</sup>      رضا حق‌پناه<sup>۲</sup>      محمدرضا انجم شعاع<sup>۳</sup>

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۰/۰۴/۰۳

تاریخ دریافت: ۱۴۰۰/۰۱/۱۷

### چکیده

هویت مذاهب اسلامی وابستگی شدیدی به قرآن و تفسیر آن دارد و از جانب دیگر، جوهر و هویت قرآن، چیزی به جز توحید نیست. پژوهش حاضر با مطالعه کتابخانه‌ای تفاسیر منتخب و برجسته شیعی، اشعری و معتزلی اثبات می‌کند که اصیل‌ترین ایده و فرایند تقریب، تئوری توحید بنیان تقریب است. بر همین اساس، تقریب همچون تمام آموزه‌های اسلامی، ریشه از توحید می‌گیرد و در جهان مفاهیم با مرکزیت توحید و بر مدار عقل و حکمت، به جنبش در می‌آید. حداقل نتیجه اثبات تئوری حاضر، دو قاعده بنیادین تقریبی است: نخست اینکه نسبت به نصوص توحیدی، مذاکره هیچ منطق و اعتباری ندارد، اما درباره ظواهر، مجملات و مشابهات می‌توان به دنبال همراهی و هماهنگی بود؛ دیگر اینکه، تفاوت به سبب تناقض و یا تخالف رخ می‌دهد. تفاوت‌ها تا جایی که به نقض باور توحید منجر نشود، در دایره تقریب و همراهی واردند و چون تناقض بروز کند، تقریب، معنا و کاربردی ندارد.

### کلیدواژه‌ها

توحید، تقریب، نصوص و ظواهر، تناقض و تخالف.

۱. دانشیار گروه علوم قرآن و حدیث دانشگاه علوم اسلامی رضوی، مشهد، ایران (نویسنده مسئول). [irvanijavad@chmail.ir](mailto:irvanijavad@chmail.ir)
  ۲. استادیار گروه علوم قرآن و حدیث دانشگاه علوم اسلامی رضوی، مشهد، ایران. [haghpanah@razavi.ac.ir](mailto:haghpanah@razavi.ac.ir)
  ۳. دانشجوی دکتری علوم قرآن و حدیث دانشگاه علوم اسلامی رضوی، مشهد، ایران. [mranjomshoaa@mailfa.com](mailto:mranjomshoaa@mailfa.com)
- \* ایروانی، جواد؛ حق‌پناه، رضا و انجم شعاع، محمدرضا. (۱۴۰۱). پژوهشی قرآنی - تفسیری در معرفی و تبیین تئوری توحید بنیان تقریب. فصلنامه علمی-پژوهشی نقد و نظر، ۲۷(۱۰۵)، صص ۱۶۲-۱۸۸.

Doi: 10.22081/jpt.2021.60615.1833

گرافه نیست اگر بگوییم عمده معارف اسلامی، از قرآن اصالت می‌گیرد و هویت قرآن نیز پیوستگی شدیدی با توحید دارد. با توجه به همین پیوستگی، هر انگاره اسلامی نیز باید از توحید هویت بگیرد و با منطق قرآنی آن به پیش رود (نک: طباطبایی، ۱۳۹۰، ج ۱، ص ۶۳؛ مصباح یزدی، ۱۳۹۳، ج ۱، صص ۲۲-۲۶؛ حسینی خامنه‌ای، ۱۳۹۹، صص ۲۱۸-۳۵۴؛ سید قطب، ۱۴۲۵ق، ج ۴، صص ۱۸۸۲-۱۸۸۳). در این میان، طرح مسئله و ضرورت تقریب در وضعیت کنونی خود، ارتباط واضحی با توحید ندارد و بر پایه آموزه‌های تفسیر توحیدی متعامل با میراث گذشتگان، جان نگرفته است. دلیل بر این مدعا، اشکالات و نقیصه‌های موجود در ایده‌های رایج تقریبی است که از عامل عمده تلاش برای تأسیس نظریات جدید و متفاوت نشأت می‌گیرد و به بی‌توجهی نسبت به میراث توحیدی می‌گراید (نک: محمدی عراقی و همکاران، ۱۳۸۷، صص ۶۸-۶۹؛ شفیعی‌نیا، ۱۳۹۶، صص ۱۵-۱۶). بر همین اساس، پژوهش حاضر پیگیر دو مسئله است: نخست اینکه به جستجو، شناخت و ارائه مفهومی توحیدی از تقریب پردازد و در گام بعد، الگوی توحیدی هستی‌محور، مختصر، چابک، قاعده‌مند و دور از انحراف برای تقریب بسازد. مواد و مصالح عمده این پژوهش، مبتنی بر سه منبع تفسیری اصیل شیعه (مجمع البیان)، اشعری (مفاتیح الغیب) و معتزلی (کشاف) در کنار دیگر تفاسیر است که با روش کتابخانه‌ای و رویکردی تحلیلی-انتقادی به بهره‌برداری می‌رسد.

پیرامون دو مسئله توحید و تقریب، مجزای از هم آثار قابل توجهی می‌توان یافت (به‌عنوان نمونه نک: مجموعه آثار مجمع جهانی تقریب مذاهب اسلامی (نرم افزار)، خدمات فرهنگی مرکز نور). اما همان‌گونه که از عنوان اغلب این آثار چون: «سرگذشت تقریب؛ یک فرهنگ، یک امت» (قمی، ۱۳۸۹)، «بازخوانی اندیشه تقریب مذاهب اسلامی» (محمدی عراقی و همکاران، ۱۳۸۷)، «الگوی مطلوب تقریب، از نظریه تا تطبیق» (سبحانی، ۱۳۹۷)، «وحدت اسلامی و تقریب مذاهب» (تسخیری، ۱۳۸۴)، «برداشت‌های مختلف از تقریب مذاهب اسلامی» (اقبالی و حسینی، ۱۳۸۸)، «راهکارهای قرآنی وحدت و تقریب» (مرتضوی، ۱۳۹۲)، «نقش مشترکات کلامی شیعه و اهل سنت در تقریب مذاهب اسلامی» (دانش، ۱۳۸۷)،





«چالش‌های وحدت و راهبرد رویارویی کنکاشی در تشخیص موانع وحدت و تقریب و راه‌های برطرف ساختن آن‌ها» (عبدو، ۱۳۸۸) بر می‌آید، نگاهی هم‌زمان به توحید و تقریب ندارند و حتی اثری چون «التقريب بين المذاهب الإسلامية و دراسة علم التوحيد» (الصعیدی، ۱۳۷۰ق) که از واژه توحید در عنوان خود بهره می‌برد، ارتباط واضحی با توحید نگرفته است. به‌علاوه که چنین نگاه‌هایی اولاً توجهی اصالی به مذاهب ندارند و به شایستگی از حقیقت جانبداری نمی‌کنند (به‌عنوان نمونه نک: محمدی عراقی و همکاران، ۱۳۸۷) و ثانیاً علی‌رغم وجود کلیدواژه توحید و یا تقریب در برخی از نوشته‌ها، این آثار تنها عهده‌دار گزارش ایده‌های همسو یا تاریخ‌طور آن‌ها شده‌اند (نک: تسخیری، ۱۳۸۴). نگاره حاضر با رویکردی متفاوت از آثار موجود، در ارائه الگوی تقریبی خود، کاملاً مبتنی بر توحید می‌شود و براساس توحید، مفهوم تقریب، الگوی گفتمانی و منطق گزاره‌ای آن را می‌سازد؛ شیوه‌ای که هیچ نمونه مشابهی در میان آثار علمی و پژوهشی، برایش یافت نشد.

### ۱. تأملی انتقادی در مفهوم شناسی توحید و تقریب

طبیعه بحث، تحلیلی انتقادی از دو مفهوم توحید و تقریب است و در ادامه از زمینه توحید، ابعاد مرتبط با تقریب و نظام و الگوی توحیدی-تقریبی پیشنهادی بحث می‌شود؛ مباحثی که در آمدی بر نقد نظرات رایج تقریبی نیز خواهد بود.

#### ۱-۱. توحید

واژه توحید هرچند در قرآن کریم به کار نرفته است (مصباح یزدی، ۱۳۹۳، ج ۱، ص ۵۷؛ نک: راغب اصفهانی، ۱۴۱۲ق، ص ۸۵۷؛ مصطفوی، ۱۴۰۲ق، ج ۱، صص ۳۹-۴۱)، اما به معنای انفراد و یگانگی (ابن فارس، ۱۴۰۴ق، ج ۶، ص ۹۰) و در هیئت تفعیل به معنای یکی کردن و یکی دانستن می‌آید (ابن عباد، ۱۴۱۴ق، ج ۳، ص ۱۸۱). از جهت دیگر، گزاره‌های متعددی چون ایمان و شهادت به خداوندی واحد (ابن عباد، ۱۴۱۴ق، ج ۳، ص ۱۸۱) که مثل و شریک ندارد (زمخشری، ۱۴۰۷ق، ج ۱، ص ۹۵؛ فراهیدی، ۱۴۱۰ق، ج ۳، ص ۲۸۰؛ حمیری، ۱۴۲۰ق، ج ۱۱، ص ۷۰۹۶) و تنها چنین

پروردگاری را پرستیدن (رازی، ۱۴۲۰ق، ج ۱، ص ۲۱۰؛ طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۴، ص ۵۰۵)، به عنوان معنای اصطلاحی توحید در کلام مؤلفان و تفسیر مفسران آمده است.

به نظر نمی‌رسد بتوان چنین گزاره‌هایی را به عنوان قالب (لفظ) و معنای اصطلاح (مفهوم) توحید پذیرفت؛ زیرا حقیقتاً از دو لحاظ لفظی و معنایی، با حقیقتی که از آن می‌گویند، سنخیتی ندارند. اولاً واژه (به عنوان نماینده مفهوم و معنا)، مرکب از حروف و محدود در اشکال است. اموری که سازگار با مجرد ذات باری تعالی از حد و ترکیب نیست؛ بنابراین از جهت حیثیت لفظی، تطابق واژه توحید با حقیقت خارجی کاملاً منتفی است (نک: نهج البلاغه، خطبه ۱؛ کلینی، ۱۴۲۹ق، ج ۱، ص ۲۸۵؛ حسینی همدانی، ۱۳۶۳، ج ۳، ص ۲۳۶).

ثانیاً معنای مقصود از توحید که در پس قالب لفظی آن قرار گرفته است، عدد مشخصی ندارد؛ زیرا باید از تصورات و تصدیقات مرتبط با یگانگی و یکتایی خداوند و صفات او بگویند که اموری بی‌انتهایند (نک: نهج البلاغه، خطبه ۱). از جهت دیگر، هرگونه توصیفی که از پروردگار به لفظ و زبان بیاید، خداوند فراتر از آن خواهد بود (نک: کلینی، ۱۴۲۹ق، ج ۱، ص ۲۵۳-۲۵۴). بنابراین، توحید تنها اشاره‌ای به کلیت و اجمالی از یگانگی ازلی و ابدی خداوند در هر جنبه آشنا و ناآشناست (هاشمی خویی؛ حسن‌زاده آملی؛ کمره‌ای، ۱۴۰۰ق، ص ۲۴۷؛ مصطفوی، ۱۳۷۴، صص ۱۱-۲۰؛ نک: آملی، ۱۴۲۲ق، ج ۲، ص ۱۶۰). خلاصه اینکه توحید با داشتن کلیتی نامحدود، در قالب هیچ حد و مرز تعریفی در نخواهد آمد و شاید به همین دلیل باشد که ابن عربی، «سکوت» را بهترین گفتگو از توحید می‌داند (نک: ابن عربی، بی‌تا، ج ۲، ص ۲۹۰).

## ۱-۲. تقریب

تقریب در ماده خود به معنای (نزدیکی و) مخالف دوری است (ابن فارس، ۱۴۰۴ق، ج ۵، ص ۸۰) و در هیئت تفعیل، متعدی و متناسب با متعلقش معنا می‌شود، همان گونه که قرب خداوند به بنده، به معنای لطف و احسان پروردگار است (ابن اثیر، بی‌تا، ج ۴، ص ۳۲). از جانب دیگر، تقریب در قامت یک اصطلاح دغدغه‌دار، معانی متعدد و گاه مختلفی به تن می‌کند: (۱) تلاشی فراگیر در جهت ایجاد رابطه، تعامل و همگرایی مستحکم میان





مسلمانان از هر گروه و فرقه؛ ۲) همگرایی‌ای که بر اساس مسائل اصولی اسلام شکل می‌گیرد؛ ۳) دیدگاه‌های مخالف طرف مقابل را می‌پذیرد؛ ۴) میان رهبران مذاهب مختلف آشتی و برادری برقرار می‌کند؛ ۵) مسلمانان را برای انجام کارهای نیک و خیر و اصلاح امور یکدیگر در کنار هم قرار می‌دهد تا به یک برادری دینی دست یابند (شفیعی‌نیا، ۱۳۹۶، صص ۱۳-۲۶).

انتظار اولیه در تعامل با لفظ و اصطلاح، مشاهده تناسب و یا حداقل ارتباط میان آن دو است؛ درحالی‌که لغت تقریب (نه اصطلاح آن) معنایی محقق دارد و متعلق به جهان ثبوت یعنی «امور بودنی» است، اما اصطلاحش مفهومی «شدنی» دارد و در قلمرو جهان اثبات گام بر می‌دارد (نک: واسطی زبیدی، ۱۴۱۴ق، ج ۲، ص ۳۱۴؛ ابن اثیر، بی‌تا، ج ۴، ص ۳۵).  
به‌علاوه در تحلیل مرسوم از اصطلاح تقریب، گویا تنها در جایی که تفرقه و گونه‌ای از جدایی باشد و یا احتمالش برود، تقریب موضوعیت می‌یابد و تحصیل آن لازم می‌شود. درحالی‌که چه اختلاف و تضاد میان مذاهب باشد و چه نباشد، انتظار پروردگار، همراهی و تقریب همیشگی مذاهب است؛ آنچه که ثبوتاً وجود دارد (حجرات، ۱۰) و در مقام اثبات نیز باید باقی بماند (حجرات، ۱۰) تا نظام ایمانی در قلمرو جهان انسانی در مسیر تکاملی خود به پیش رود. اولویت و لزوم ذاتی و همیشگی تقریب، علاوه بر اینکه تناسب با معنای لغوی و مفهوم «بودنی» تقریب دارد، با بنیان‌های قرآنی نیز کاملاً هماهنگ است (آل عمران، ۱۰۳).

## ۲. بسترشناسی و بُعدپژوهی توحید در ساختِ کلان قوانین تقریب

### ۱-۲. منظومه توحید، منزل ستارگان معارف قرآن

شواهد نشان می‌دهد که توحید و جلوه‌های آن در میان سایر موضوعات قرآن پراکنده نشده، بلکه سایر آموزه‌های دینی چه از اصول و چه از فروع، همگی در بستر توحید و در میان حقایق توحیدی جای گرفته‌اند؛ زیرا سوره، آیه و یا کلمه‌ای در قرآن نیست که خالی از توحید و یا بیگانه از آن باشد. همه جای قرآن چه به لفظ، چه به معنا و چه به حکم و اشاره سخن از توحید می‌گوید تا مداری برای دیگر معارف قرآن باشد و از

طریق آن آدمی را تعالی بخشد (نک: فخر رازی، ۱۴۲۰ق، ج ۱۳، ص ۵۸؛ صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۱ «الف»، ج ۴، ص ۵۴؛ طباطبایی، ۱۳۹۰، ج ۱۴، ص ۳۳۱).

بر همین اساس، معارف توحیدی در قالب لفظ و کلمه در همه سطوح چینی قرآن، از کلمه گرفته تا سوره حضور دارند. از جهت دیگر، همان گونه که مفاهیم قرآنی در گرو پیوند با توحید اعتبار یافته (نک: فخر رازی، ۱۴۲۰ق، ج ۲، ص ۳۲۴) و حتی توحید، عین دین و تمام آموزه‌هایش دانسته شده است (طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۲، ص ۷۱۵؛ فخر رازی، ۱۴۲۰ق، ج ۷، ص ۱۷۱؛ زمخشری، ۱۴۰۷ق، ج ۱، ص ۳۴۵؛ سید قطب، ۱۴۲۵ق، ج ۱، صص ۲۰۹ و ۴۱۲؛ سید قطب، ۱۴۲۵ق، ج ۲، ص ۲۱۰)، مفهوم تقریب و ضرورت دینی آن نیز از تعامل صحیح با توحید اعتبار می‌گیرد.

## ۲-۲. معنا و مفهوم کامل تقریب

بر اساس چنین استدلالی که بنیان قرآن و همه معارف اسلامی توحید است و در صورت داشتن هویت توحیدی، هر مسئله معرفتی و شرعی اعتبار می‌یابد، زمان آن فرا می‌رسد که تقریب را در قالب اصطلاحی وابسته به قرآن و توحید معنا نمود. تقریب به معنای پاسداری از انسجام و همراهی مسلمانان بر محور توحید و رفع اختلافات فکری و عملی بر پایه درک صحیح از توحید است و در عین حال، با هر انحرافی که ناقض اصلی از اصول توحید باشد، مقابله می‌کند؛ لذا همه مباحث مربوط به نبوت، امامت، ولایت و مانند آن، همگی جزئی از مباحث توحیدی و در ذیل آن، دغدغه تقریبند و لازم است که با چارچوبی توحیدی ارائه و بررسی شوند.

## ۲-۳. ابعاد سه‌گانه توحید و زاویه‌های تقریبی موجود در آن

گفتگو از ابعاد توحیدی در نگاه اول شاید تکرار همان مباحث رایج درباره توحید به نظر آید؛ اما آنچه در این بخش مورد توجه قرار می‌گیرد از چند جهت نو و بدیع است:

۱. این ابعاد به‌عنوان پایه‌های اندیشه تقریبی بازخوانی شده و سپس وارد حوزه اندیشه و عمل وحدت‌آفرین می‌شوند؛ ۲. خود این ابعاد ابهاماتی دارند که به نزاع مذهبی تبدیل





می‌شوند. تلاش بر این است که گزیده‌ای از این موارد رفع ابهام شود و راه‌حلی عقل‌پسند ارائه گردد؛ ۳. این ابعاد قانون اساسی تقریبند؛ لذا تلاش تقریبی به بهانه رفع دشمنی و یا اختلاف، نمی‌تواند منجر به نقض آن‌ها شود.

### ۳. قوانین تقریبی بر پایه توحید ذاتی و صفاتی

اگرچه مفسران مذاهب همگی به صراحت بیان می‌کنند که حق تعالی، ذاتی بسیط، بدون ترکیب و مصون از کثرت درونی و بیرونی است (طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۱۰، ص ۸۶۰؛ زمخشری، ۱۴۰۷، ج ۴، ص ۸۱۸؛ فخر رازی، ۱۴۲۰، ج ۱۰، ص ۸۶۱)، اما معترفند گاهی چنین ذات بسیطی، در قالب عوارض مادی و شبه‌مادی نمود می‌یابد و به سبب تجلی به امور عارضی دچار می‌شود، همان‌گونه که در کوه طور مقصود خداوند در قالب الفاظ و اصوات از جانب درخت به گوش حضرت موسی علیه السلام رسید و در قالبی محسوس تجلی یافت (قصص، ۳۰؛ نک: طوسی، بی‌تا، ج ۱، ص ۳۱۰؛ طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۷، ص ۳۹۲؛ آلوسی، ۱۴۱۵، ج ۵، ص ۴۴؛ رشید رضا، ۱۴۱۴، ج ۷، ص ۶۵۲؛ طباطبایی، ۱۳۹۰، ج ۸، ص ۲۴۲). از طرف دیگر و در ذیل آیه ۹ سوره رعد، اصل اولی، تعالی و تنزیه ذات باری تعالی از همه صفات مخلوقات است (طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۶، ص ۴۳۱؛ زمخشری، ۱۴۰۷، ج ۲، ص ۵۱۶؛ فخر رازی، ۱۴۲۰، ج ۱۹، ص ۱۶). حتی فخر رازی اشعری در مقام رد دیدگاه مجسمه، داشتن صفات جسمانی را برابر با حدوث و الزاماتش یعنی نیاز به منشأ (خالق)، ترکیب، حرکت و سکون می‌داند؛ آن هم درحالی که ذات باری تعالی سنخیتی با این صفات ندارد (فخر رازی، ۱۴۲۰، ج ۱۲، ص ۳۹۵). بر همین اساس، ذات و تجلی ذات و صفات، دو مطلب مجزا با الزامات متفاوتند. هرچند که ذات و صفات پروردگار، متعالی از جسم و عرض است، اما می‌تواند در امور عارضی تأثیر نهد و به اراده پروردگار جلوه نماید، هرچند که ظرفیت تحمل و مشاهده تجلیات برای همه ممکن نیست و به همین سبب است که با تجلی پروردگار، کوه پاره پاره می‌شود (نک: اعراف، ۱۴۳).

بر پایه آنچه بیان شد، می‌توان از دو قانون تقریبی بر مبنای توحید ذاتی رونمایی نمود: ۱. هیچ گزاره تقریبی و یا توافق بین مذهبی نمی‌تواند نافی بساطت ذات پروردگار



باشد؛ ۲. مسائل مربوط به بروز و نمود ذات و صفات پروردگار، از حیطة بساطت ذات خارجند و به مرحله تجلی سرایت می‌کنند؛ بنابراین چشم‌پوشی تقریبی از اختلافات پیرامون مسائلی چون رؤیت پروردگار و یا رفت‌وآمد خداوند، به‌عنوان تجلیات امکان‌پذیر است. به عبارت دیگر، اختلافات تا جایی که به انکار ذات پروردگار و الزامات توحید ذاتی و صفاتی منتهی نشود، به‌عنوان گفتمان نظری مکاتب، قابل تحمل و تسامح‌پذیر است؛ مطلبی که فخر رازی نیز بدان توجه می‌دهد (فخر رازی، ۱۴۲۰ق، ج ۱۶، ص ۲۴).

#### ۴. قوانین تقریبی بر پایه توحید عبادی

عبادت، فعل جوارحی آکنده با حالات جوانحی است؛ لذا عبادت، پرستش آمیخته با خضوع است (زمخشری، ۱۴۰۷ق، ج ۱، ص ۱۳؛ فخر رازی، ۱۴۲۰ق، ج ۱۷، ص ۳۱۴). کسی باید عبادت شود که شایسته پرستش باشد و نعمت و خیرسانی‌اش به بندگان به کمال برسد و با این توصیف، تنها وجود باری تعالی استحقاق پرستش دارد (فخر رازی، ۱۴۲۰ق، ج ۱۸، ص ۴۵۹؛ طوسی، بی‌تا، ج ۱، صص ۳۷-۳۸؛ آلوسی، ۱۴۱۵ق، ج ۱، ص ۸۹). ترکیب این گزاره‌ها نشان می‌دهد که خشوع عابدانه در مقابل شایسته مقام عبودیت، مجاز و مشروع است، اما آیا هر خشوعی ذاتا و الزاماً برابر با پرستش خواهد بود؟ ۲. آیا اموری همانند پرستش و یا ملازم با آن وجود دارد که بتوان مصداق توحیدی و یا مشرکانه برایش تصور نمود و عنوان عبادت صحیح و یا باطل به آن داد؟

#### ۴-۱. عدم تلازم میان خضوع و پرستش

ماهیت مرکب عبادت نشان می‌دهد که نهایت خضوع، زمانی مصداق عبادت است که مقصود آن پرستش باشد و هر رفتار بیانگر تذلل، مساوی با مفهوم عبادت کردن نیست. دلیل بر این مدعا آیه ۲۳ و ۲۴ سوره اسراء است. خداوند در قالب دو آیه، علاوه بر نهی هر پرستشی به جز پرستش ذات متعال خود، از آدمیان می‌خواهد که نسبت به والدین نیک رفتار باشند و در نهایت خضوع و تذلل در مقابلشان قرار گیرند؛ اما نهایت





خضوعی که مقصودش مهربانی است و نه بندگی. در تثبیت مدعای حاضر می‌توان به گفتار امام خمینی علیه السلام در تبیین مفهوم عبادت ارجاع داد که آدمیان بهره‌مند از عقل و شعور، نسبت به بزرگداشت بزرگان و ابراز تواضع در عمده‌ی مناسبات اجتماعی تردیدی ندارند، درحالی که آن را به‌عنوان عبادت تصور نمی‌کنند. بر پایه‌ی همین نگاه، سجده که برای عبادت غیر خداوند جایز نیست و از آن نهی شده است، در جریان خلقت آدمی، به‌عنوان برترین بزرگداشت مورد خطاب و امر پروردگار قرار گرفت و فرشتگان مأمور به سجده در مقابل آدم شدند. جالب آنکه ابلیس مانند برخی از متوهمان با مغلطه‌ی برخاسته از تکبر، سجده بر آدم را کفر خواند، از اطاعت امر خداوند شانه خالی کرد و به غضب الهی گرفتار شد (نک: امام خمینی علیه السلام، بی‌تا، صص ۲۳-۲۵).

#### ۴-۲. ملازمه‌ی میان اطاعت و پرستش

بنابر مسئله‌ی اخلاص در پرستش، عبودیت با مسئله‌ی اطاعت و به عبارت کلی‌تر، حکومت و سلطنت ارتباط عمیق‌تری می‌یابد. اطاعت هرچند از عناصر ماهوی و مفهوم‌ساز عبادت پندار نمی‌شود، اما از الزامات مهم عبودیت است؛ زیرا عبادت شیطان به معنای فرمان‌برداری از او تفسیر می‌شود (یس، ۶۰)؛ (طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۸، ص ۶۷۲؛ زمخشری، ۱۴۰۷، ج ۴، ص ۲۳؛ فخر رازی، ۱۴۲۰، ج ۲۶، ص ۲۹۸؛ آلوسی، ۱۴۱۵، ج ۱۲، ص ۳۹؛ مغنیه، ۱۴۲۴، ج ۶، ص ۳۲۱). توجه شود که اصل اولیه، ممنوعیت فرمان‌برداری از غیر خداست، مگر اینکه خداوند اجازه به فرمان‌بری از کسی دهد؛ آن‌هم به شرط آنکه حاکم و رهبر، تسلیم خداوند و امرش موافق با خواست پروردگار باشد (نک: نساء، ۵۹؛ طوسی، بی‌تا، ج ۳، صص ۲۳۵-۲۳۶؛ فخر رازی، ۱۴۲۰، ج ۱۰، ص ۱۱۴). با این توصیف، حق‌پنداری و فرمان‌بری و پذیرش حکومت فاسقان و ظالمان فراتر از هیاهوی چرایی احترام به اولیاء الله و زیارت قبور، چالش جدی توحیدی برای برخی از مذاهب اسلامی است؛ چالشی که تاکنون با توجیهاتی چند از کنارش گذشته‌اند (به‌عنوان نمونه نک: میر علی، ۱۳۹۱، صص ۱۲۵-۱۵۰).

بر پایه‌ی سومین بعد توحید، قانون سوم و چهارم تقریب شکل می‌گیرد: ۳. ارزشمندترین رفتار آدمی پس از اعتقاد توحیدی، عبادت است و لذا با لحاظ عنصر

خضوع عبودی، معیار سنجش باطل بودن یا نبودن نیایش‌های مذهبی مذاهب تعیین خواهد شد؛ ۴. بنابر قاعدهٔ تلازم میان حکومت (یا به عبارت امروزی سیاست) با عبودیت، تقریب جدای از سیاست نیست؛ به همین سبب، پذیرش رهبری ظالمان و فاسقان، وجاهت شرعی ندارد و هیچ مذهبی نمی‌تواند علی‌رغم گردن‌نهادن به سلطنت نااهلان، خود را از راستان اهل توحید بداند (نک: کلینی، ۱۴۲۹ق، ج ۲، صص ۲۶۲-۲۶۳).

### ۵. تحلیل بافت توحیدی تقریب بر پایهٔ نظام بینشی قرآن و احادیث

خداوند به‌عنوان منشأ همهٔ امور هستی در جایگاهی است که غیر از او در رتبه هم‌عرضش قرار نخواهد گرفت و همهٔ امور در ارتباط طولی با پروردگار قرار دارند (نک: سوره توحید؛ فخر رازی، ۱۴۲۰ق، ج ۳۲، ص ۳۵۶؛ صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۱، ج ۵، ص ۴۳۸؛ مطهری، ۱۳۷۲، ج ۱، صص ۱۰۴-۱۰۹؛ مکارم شیرازی، ۱۳۷۱، ج ۵، صص ۳۸۴-۳۸۵). همهٔ موجودات علاوه بر اینکه خود از لحاظ وجود و اثر در نهایت فقر و ارتباط با این نقطهٔ آغاز و پایانند، منشأ غیر استقلالی آثار و لوازم خود هستند و رتبهٔ مشخصی برای خود دارند (صافات، ۱۶۴؛ فخر رازی، ۱۴۲۰ق، ج ۲۶، ص ۳۶۲). به‌علاوه، به صورت طولی و عرضی مرتبط با دیگر موجودات می‌شوند (نک: مطهری، ۱۳۷۲، ج ۱، صص ۱۳۱-۱۳۲).

### ۵-۱. نظام دَورانی جهان هستی و جهان مفاهیم

هستی به‌سان نظامی دایره‌ای است که نقطهٔ آغاز و پایان آن در میانهٔ دایره، قائم به ذات است و سایر امور از آن هستی گرفته و در ارتباط با این مرکز به دَوران و حرکت درآمده‌اند (نک: ابن عربی، ۱۴۱۰ق، ج ۴، صص ۲۳۳-۲۳۴؛ شجاری، ۱۳۸۸؛ حکمت، ۱۳۸۵؛ ارشد ریاحی؛ قاسمی مقدم، ۱۳۸۸). در کنار نظام دَوار آفرینش، در روایات از عقل به‌عنوان اولین مخلوق روحانی خداوند یاد می‌شود (برقی، ۱۳۷۱، ج ۱، ص ۱۹۶؛ کلینی، ۱۴۲۹ق، ج ۱، ص ۴۳؛ صدرالدین شیرازی، ۱۳۸۳ «ب»، ج ۱، ص ۴۰۰). از جانب دیگر، عقل عنصری است که آدمی با آن می‌اندیشد و اندیشه‌های مرتبط، مجزا، هم‌رتبه و فرارته می‌آفریند و به درک خالق، خود و جهان نائل می‌شود. بر این اساس، هر تفکری در عین ریشه گرفتن از عنصر عقل،



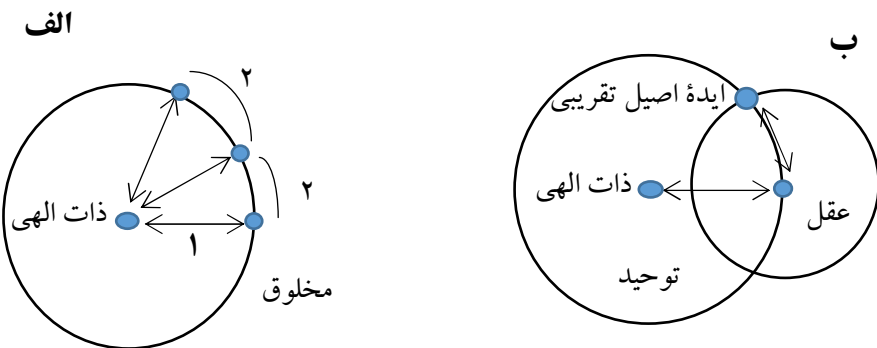


زاینده لوازم و آثار خود است و در عین حال، با تفکرات دیگر ارتباطی طولی و عرضی می‌گیرد (نک: کلینی، ۱۴۲۹ق، ج ۱، صص ۵۷-۵۸). از تلفیق دو گزاره حاضر، تصویری دایره‌ای همچون جهان آفرینش برای جهان اندیشه نیز می‌توان ساخت.

## ۵-۲. تنظیم مفاهیم و گزاره‌های تقریبی در پرتو نظام دورانی آفرینش و اندیشه

تقریب در مرتبه اندیشه، مرتبط با هر دو نظام دورانی توحید (هستی) و عقل (مفاهیم) است؛ به دیگر بیان، تقریب، تفکری توحیدی عقلانی است. بنابراین در تقریب، گزاره‌های توحیدی و عقلانی صریح، کم‌فاصله‌ترین و کم‌زاویه‌ترین منحنی نسبت به توحید و عقلند. این مسئله به‌عنوان یک معیار در ساخت و چینش مؤلفه‌های تقریبی باید لحاظ شود؛ بدین بیان که در ابتدایی‌ترین گزاره‌ها صرفاً باید بنا را بر توحید و عقل گذاشت و در رتبه‌های بعدی نیز رابطه میان مباحث را با عقل و توحید چنان برقرار کرد که حتی مباحث صرفاً مبتنی بر نقل نیز با ذائقه توحیدی و عقلی بیان شود تا در مداری همگون با کمترین میزان فاصله از مرکز بحث و اندیشه قرار بگیرد.

۱. حرکت رفت و برگشتی همه مخلوقات به مرکز خلقت (نک: بقره، ۱۵۶؛ روم، ۱۱)؛
۲. پیوستگی همه اجزای خلقت با یکدیگر (رعد، ۳؛ فخر رازی، ۱۴۲۰ق، ج ۹، ص ۴۶۲).



## ۶. منطق توحیدی-عقلانی مؤلفه‌های تقریبی

چون تقریب بر نهاد توحید بنا شود، باید مفاهیم خود را بر اساس الگویی توحیدی مطرح

و پیگیری نماید. والاترین نمونه از نظام مکتوب و منشور بر پایه توحید، قرآن کریم و شیوه بیان آموزه‌های آن است. به نظر نگارندگان، دو ضابطه اصیل و فراگیر بر نظام مکتوب قرآن حکومت دارد: ۱. فرمانروایی فهم قطعی و قریب به قطع و ۲. تفکیک، تبیین و تفهیم ذاتی و عرضی معارف دینی. ضوابط حاضر در عین محدود شدن به عدد دو، کلان و مؤثرند و به سبب کمیّت خود، چابک، خلاق و در همه جا قابل لحاظند، به علاوه که از بی انضباطی در ارائه مطالب درهم ریخته، نامتوازن و متعارض جلوگیری می‌کند.

#### ۶-۱. تقدم و حجیت مبنایی نصوص

فارغ از جدال متکلمان در کم‌پیدایی نص در قرآن (و روایات) و اعتراض امام الحرمین جوینی بر این مدعا (سیوطی، ۱۴۲۱ق، ج ۲، ص ۱۷)، باور مفسران مذاهب، معناداری آیات، قابل فهم و استدلال بودن آنها و حجیتشان در دو ساحت نصوص و ظواهر است (نک: زمخشری، ۱۴۰۷ق، ج ۱، ص ۵۰؛ فخر رازی، ۱۴۲۰ق، ج ۴، ص ۲۱؛ نظام الاعرج، ۱۴۱۶ق، ج ۱، صص ۴۶-۴۸، ۱۰۶؛ فاضل مقداد، ۱۳۷۳، ج ۱، صص ۳-۴). حتی فراتر از نص و ظاهر، مجملات و متشابهات نیز از جهت لفظ معنادارند، اما معنایی که توافق و همسویی با آیات محکم و مبین ندارد تا مفهومش آشکار شود (نک: طباطبایی، ۱۳۹۰، ج ۳، ص ۴۱). با توجه به محوریت آیات توحیدی قرآن در پژوهش حاضر، آنچه حکایت از وحدانیت پروردگار و تنزیه و تعالی ذات باری تعالی از صفات و عوارض مخلوقات دارد، بر پایه نص استوار شده است (نک: فخر رازی، ۱۴۲۰ق، ج ۲۷، ص ۵۸۲).

علی‌رغم اینکه مفسران انگاره جسمانیت پروردگار را نمی‌پذیرند و از این باور بیزاری می‌جویند (طبرانی، ۲۰۰۸م، ج ۶، ص ۱۷۲؛ طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۱۰، ص ۸۶۳؛ فخر رازی، ۱۴۲۰ق، ج ۴، ص ۲۱)، اما بر سر آن کشمکش دارند که کدام دیدگاه منجر به انگاره جسمانیت و یا ملازم آن می‌شود؛ به عنوان مثال، شیعه و معتزله هر دو منکر امکان رؤیت پروردگار در هر شرایط و زمانند، اما اشاعره با استناد به ظهور آیاتی از قرآن کریم (دقت شود: ظهورات نه نصوص) منکر آن نمی‌شوند (نک: طوسی، بی‌تا، ج ۱۰، ص ۱۹۹؛ طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۱۰،





ص ۶۰۱؛ قاضی عبدالجبار، ۱۴۲۶ق، ص ۴۴۰؛ زمخشری، ۱۴۰۷ق، ج ۴، ص ۶۶۲). فخر رازی در توضیح رویکرد اشعری مسلک خویش چنین می‌گوید که باورش به رؤیت پروردگار، ملازم با باور به جسمانیت پروردگار نیست؛ زیرا باور به جسم‌بودن پروردگار، مساوی با کفر و شرک است و اگر رؤیت پروردگار منوط به جسمانیت شود و یا در قالب تجسیم تحقق یابد، از پذیرش باور به رؤیت پروردگار انصراف می‌دهد. او تصریح دارد که تجسیم در شئون پروردگاری راهی ندارد و لذا اگر از حضور خداوند در زمین و آسمان سخنی گفته می‌شود، به ال‌هیت و ربوبیت برمی‌گردد و به معنای استقرار و حضور مادی نخواهد بود (فخر رازی، ۱۴۲۰ق، ج ۲۷، ص ۶۴۸؛ زمخشری، ۱۴۰۷ق، ج ۴، ص ۲۶۷).

در نقد تقریبی چنین ادعایی باید گفت که در دیدن با چشم، چاره‌ای جز این نیست که شیء دیدنی باشد و در قالب عوارض جسمانی حدوث و بروز یابد (نک: طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۴، ص ۵۳۲؛ زمخشری، ۱۴۰۷ق، ج ۲، ص ۵۴؛ طباطبایی، ۱۳۹۰، ج ۷، ص ۲۹۲؛ مغنیه، ۱۴۲۴ق، ج ۱، صص ۱۰۷-۱۰۸)؛ هرچند برخی چون ابن عاشور چنین مشاهده‌ای را رؤیت متعارف با چشم ندانسته‌اند (ابن عاشور، ۱۴۲۰ق، ج ۶، ص ۲۵۲). شایسته است فخر رازی و همفکرانش در این مسئله همانند مسئله بر عرش نشینی، دست از ظاهر بردارند و یا حداقل اظهارنظری نکنند و در مقام توقف بمانند (فخر رازی، ۱۴۲۰ق، ج ۱۴، ص ۲۶۹).

به هر حال، می‌توان با تفکیک میان ساحت نص و ظاهر (همانند فاصله‌گذاری میان آن دو با مجمل و مشابه)، درباره اختلافات ریشه‌گرفته از تعارض میان نص و ظاهر، با رویکردی عالمانه عبور کرد؛ لذا آنجا که سخنی بر بنیان ظاهر گفته شود، اما معارضی از نص در مقابلش قرار گیرد، ملاک عمل همان نص است؛ به علاوه که نص و مفاد برآمده از آن به هیچ عنوان قابل مذاکره نیست (نک: آلوسی، ۱۴۱۵ق، ج ۱، ص ۴۷۶؛ یزدی، ۱۴۱۵ق، ج ۴، ص ۱۶۶؛ اغر، ۱۴۲۵ق، ص ۵۹۷). بنابراین در همین مثال، عدم جسمانیت پروردگار گزاره‌ای بنیادین و غیر قابل مذاکره، اما گزاره رؤیت پروردگار غیر بنیادین و مذاکره‌بردار است.

## ۶-۲. درک اختلافات بر بنای تفاوت‌های جوهری و عرضی

جهان اندیشه چون جهان هستی، بر نهاد تفاوت و تغایر بنا شده است و عناصر سازنده

آن در عین ارتباط با یکدیگر، متمایز و منحصر به فردند. پژوهش حاضر قصد ندارد از حکمت و یا فواید تمایز سخن بگوید، اما معترف است که تمایز و تفاوت، حرکت آفرین بوده و از لوازم نظام علت و معلولی به شمار می‌رود (مطهری، ۱۳۷۲، صص ۷۸، ۱۱۹؛ طباطبایی، ۱۳۹۰، ج ۱۷، صص ۴۲-۴۳؛ مصباح یزدی، ۱۳۹۴، ج ۱، ص ۳۶۲).

در نظام مفاهیم نیز، همه اندیشه‌ها از عقل ریشه می‌گیرند و براساس ارتباطات طولی و عرضی به دوران در می‌آیند. آنچه میان دو مفهوم متناقض جدایی می‌افکنند، تفاوت در ذات و جوهر است و آنچه مفاهیم ذیل یک مفهوم را از یکدیگر جدا می‌کند، تفاوت عرضی است؛ زیرا دو متناقض، در ذات خود ناسازگارند و تنها یکی از آن دو شایستگی سلطنت دارد، اما دو امر متفاوت در عرض، با یکدیگر ارتباط طولی و یا عرضی می‌گیرند (نک: جوادی، ۱۳۹۱). با توجه به همین حقیقت است که گفتمان تقریب نمی‌تواند به دنبال حل تناقضات جوهری باورها در نسبت با توحید باشد، بلکه تقریب می‌کوشد تا درباره مناقشاتی که با توحید تعارضی ندارند اما به صورت عرضی با هم درگیر می‌شوند، راه‌حلی بجوید.

کاربرد این تفکیک، به‌عنوان ضابطه مهم تقریبی در مثال پیش‌رو به وضوح آشکار می‌شود: مفسران در عین باور به فرمانروایی مطلق و انحصاری پروردگار، معتقد به لزوم اطاعت از پیامبر ﷺ و اولی الامر نیز هستند (طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۳، ص ۱۰۰؛ فخر رازی، ۱۴۲۰، ج ۱۰، صص ۱۱۲-۱۱۳؛ زمخشری، ۱۴۰۷، ج ۱، ص ۵۲۴)، اما درباره معنا و مصداق اولی الامر به دو دیدگاه متفاوت گراییده‌اند؛ اینکه معنا و مصداقش امامت و ولایت و یا خلافت و امارت باشد (نک: طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۳، ص ۱۰۰؛ طباطبایی، ۱۳۹۰، ج ۴، ص ۳۹۸؛ رشید رضا، ۱۴۱۴، ج ۵، صص ۱۸۰-۱۸۱).

انتخاب هر کدام باشد، حقانیت باور به امامت و یا خلافت در گرو درک چگونگی تغایر آن‌ها با هم و نحوه تعاملشان با اصل توحید و اطاعت از پروردگار است. اولاً این دو عنوان در ذیل توحیدند و نمی‌توان مدعی عینیت آن با گوهر توحید بود؛ زیرا در قدم نخست، توحید متوجه ذات پروردگار است و امامت و یا خلافت به ذاتی غیر از پروردگار اشاره دارد؛ چه اینکه عنوانی شخصی (حقیقی) و یا عنوانی مقامی (حقوقی)





باشد؛ بنابراین هر دو مفهوم ذیل وحدانیت و سلطنت پروردگار قرار می‌گیرند. ثانیاً امامت و خلافت با واسطه متصل به توحید می‌شوند و نیاز به یک نسبت در تحقق دارند. گوهر توحید، انفراد و یگانگی است و عبادت انحصاری، مرهون انعام پروردگار به آدمی است و همانند عبادت، سلطنت پروردگار بر آدمی مرهون مالکیت پروردگار نسبت به اوست؛ بنابراین، امامت و خلافت پس از این سلسله مسائل مطرح می‌شود. به علاوه، این دو امر ذاتاً به نعمت‌رسانی و خلق که از شئون ذات الهی است، منتهی نمی‌شوند. بر این اساس، باور به یکی از دو مصداق امامت و یا خلافت و مخالفت با دیگری، ذاتاً برابر با کفر و شرک نیست؛ زیرا با مسئله توحید عینیت ندارد و اصل، انحصار فرمان‌برداری از خداوند متعال است (موسوی سبزواری، ۱۴۰۹ق، ج ۸، صص ۳۰۹-۳۱۰؛ صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۱ «الف»، ج ۱، ص ۸۷).

از طرف دیگر، شرط جواز اطاعت از غیر پروردگار منوط به آن است که امر به چیزی که مخالف خواست و امر پروردگار باشد، نشود و چون خداوند امر به امور فاسد و تباه نمی‌کند، الزاماً اولی الامر باید مصون از خطا باشد (مکارم شیرازی، ۱۳۷۱، ج ۳، صص ۴۳۶ و ۴۴۲). فخر رازی علی‌رغم اینکه معترف به وجوب اطاعت از اولی الامر و لزوم مصونیت آن‌ها از خطاست، اما با نادیده گرفتن اهل بیت علیهم‌السلام، ناپیدایی مصداق اولی الامر را بهانه و توجیه پذیرش اجماع امت (در انتخاب ولی و حاکم) می‌کند (فخر رازی، ۱۴۲۰ق، ج ۱، ص ۱۱۳). زمخشری نیز با برشمردن شناسه‌های اولی الامر مانند لزوم حکم به عدل، رساندن امانات الهی به مردم و توانایی حل مشکلات با استناد به قرآن و روایات، می‌گوید عناوین کلی در تبیین سنخیت اولی الامر با پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم و خداوند متعال در دوری از خطا، همچنان مجمل باقی می‌ماند (زمخشری، ۱۴۰۷ق، ج ۱، ص ۵۲۴).

خلاصه کلام اینکه، در همانند این مثال، اولویت، سنجش نسبت میان امامت و خلافت با توحید و نه با یکدیگر است. هنگامی که معیار سنجش، توحید باشد می‌توان گفت که باور به هر کدام از امامت و یا خلافت برابر با کفر نیست، نه اینکه امامت و امارت با هم در یک تناسب سنجشی، معیار کفر و ایمان گردند، همان‌گونه که غالباً نیز چنین پندار شده است.



## نتیجه‌گیری

۱. هدف این مقاله تئوری‌پردازی دربارهٔ توحید نیست، بلکه می‌خواهد رابطه‌ای عیان و بنیادین میان توحید و تقریب بسازد و تقریب را در بستر حقیقت جهان هستی (توحید) و واقعیت جهان اندیشه (عقل)، تعریف و پیگیری نماید. در عبارتی شایسته، فقط تقریب بر محور توحید و منطبق با عقل، معنادار، معتبر و کارآمد است.

۲. تقریب به معنای نزدیکی، اتحاد و انسجام عموم مسلمانان بر محور توحید است. تقریب بر محور توحید، ضرورتی همیشگی دارد و این‌گونه نیست که در هنگامهٔ جدایی اهمیت یابد. بر پایهٔ توحید است که انسجام و همراهی مسلمانان شکل گرفته و بر همین بنیان، اتحادشان استمرار می‌یابد؛ به‌علاوه اینکه دربارهٔ مسائل تضادآفرین، مبنای گفتگو توحید است و بر اساس آن راه‌حل‌های پیشنهادی اعتبارسنجی، پذیرفته و اجرایی می‌گردد.

۳. تقریب آموزه‌ای اسلامی است و همانند سایر آموزه‌های اسلامی، اعتبار خود را از بستر و بافت توحید می‌گیرد. تقریب هویت گرفته از توحید اولاً نمی‌تواند بر سر مسائلی که ناقض بساطت ذات پروردگار هستند توافق کند، اما می‌تواند با پافشاری بر مفهوم تجلی، دربارهٔ باورهایی که منجر به انکار ذات باری تعالی و الزامات توحید ذاتی و صفاتی نمی‌شود، دعوت به تحمل کند؛ ثانیاً با توجه به توحید عبادی، تقریب می‌تواند دربارهٔ نیایش‌های رایج میان همهٔ مذاهب داوری کند و در عین حال پیروان حاکمان ناصالح را به چالش بکشد و عبادت و سیاستی توحیدی و پیراسته از هر آلودگی برای جامعه اسلامی به ارمغان آورد.

۴. بر بنای جهان اندیشه که قرآن کریم عالی‌ترین نمونهٔ مکتوب آن است، گفتار قالب‌یافته از نص و ظاهر، حاکم بر همهٔ فهم‌هاست. حقایق برخاسته از نص و قریب به نص، قابل مذاکره و توافق‌بردار نیست، اما آنچه که بر ظاهر بنا شود، مقتضی تأمل و تحمل است. وقتی نص به جدال با ظاهر برخیزد، ظاهر تابع نص



می‌شود؛ بر همین اساس است که مذاهب اسلامی از ایده تجسیم و تشبیه پروردگار بیزاری می‌جویند.

۵. بر بنای جهان هستی که دربردارنده امور مختلف و یا متضاد است، تقریب نیز با باورهای مختلف و یا متضاد تعامل دارد. تقریب در تمیز متعارض از مختلف، از سنجش باورها با توحید و نه با یکدیگر بهره می‌برد؛ به‌عنوان مثال امامت و یا خلافت در سنجش با توحید، هر دو هویتی متغایر از ذات باری تعالی دارند و از طرف دیگر، اطاعت و عبادت، وابسته به توحید و خلقت و انعام پروردگار نسبت به آدمی است. در اطاعت از اولی‌الامر، آفرینش و روزی‌رسانی به بندگان، موضوعیت ندارد و تنها امر پروردگار به اطاعت از اولی‌الامر، مجوز پیروی از غیر خدا می‌شود؛ هر چند که اولی‌الامر نیز خالی از صفات، شرایط و ضوابط نیستند.



نظر  
صدر

سال بیست و هشتم، شماره اول (پیاپی ۱۰۵)، بهار ۱۴۰۱

## فهرست منابع

\* قرآن کریم

\* نهج البلاغه

۱. ابن اثیر جزری، مبارک بن محمد. (بی تا). النهایة فی غریب الحدیث و الاثر (ج ۴). قم: مؤسسه مطبوعاتی اسماعیلیان.
۲. ابن عاشور، محمد طاهر. (۱۴۲۰ق). التحریر و التنویر (ج ۶). بیروت: مؤسسه التاریخ العربی.
۳. ابن عباد، صاحب. (۱۴۱۴ق). المحیط فی اللغة (ج ۳). بیروت: عالم الكتاب.
۴. ابن عربی، محمد بن علی. (۱۴۱۰ق). رحمة من الرحمن فی تفسیر و اشارات القرآن (ج ۴). دمشق: مطبعة نصر.
۵. ابن عربی، محمد بن علی. (بی تا). الفتوحات المکیة (ج ۲). بیروت: دار احیاء التراث العربی.
۶. ابن فارس، احمد. (۱۴۰۴ق). معجم مقائیس اللغة (ج ۵ و ۶). قم: دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم.
۷. ارشد ریاحی، علی؛ قاسمی مقدم، خدیجه. (۱۳۸۸). قاعده الواحد در بوتۀ نقلد. خردنامه، (۵۷)، صص ۲۲-۳۲.
۸. اغر، کریم نجیب. (۱۴۲۵ق). إعجاز القرآن فی ما تخفیه الأرحام. بیروت: دار المعرفة.
۹. اقبالی، محمدطاهر؛ حسینی، سیدجواد. (۱۳۸۸). برداشت‌های مختلف از تقریب مذاهب اسلامی. بازتاب اندیشه، (۱۰۹-۱۱۳)، صص ۲۸۵-۲۹۳.
۱۰. آلوسی، محمود بن عبدالله. (۱۴۱۵ق). روح المعانی فی تفسیر القرآن العظیم و السبع المثانی (ج ۱، ۵ و ۱۲). بیروت: دار الکتب العلمیه - منشورات محمد علی بیضون.
۱۱. آملی، حیدر علی. (۱۴۲۲ق). تفسیر المحیط الاعظم و البحر الخضم. قم: نور علی نور.
۱۲. برقی، احمد بن محمد. (۱۳۷۱ق). المحاسن (ج ۱، چاپ دوم). قم: دار الکتب الاسلامیه.
۱۳. تسخیری، محمدعلی. (۱۳۸۴). وحدت اسلامی و تقریب مذاهب. حکومت اسلامی، (۳۷)، صص ۲۰-۳۵.





۱۴. جوادی، محسن. (۱۳۹۱). وجود ذهنی از دیدگاه ملاصدرا. دوفصلنامه علمی - پژوهشی حکمت صدرایی، ۱(۱)، صص ۳۳-۴۶.
۱۵. حسینی خامنه‌ای، سیدعلی. (۱۳۹۹). طرح کلی اندیشه اسلامی در قرآن. تهران: صهبا.
۱۶. حسینی همدانی نجفی، محمد. (۱۳۶۳). درخشان پرتوی از اصول کافی (ج ۳). قم: چاپخانه علمیه قم.
۱۷. حکمت، نصرالله. (۱۳۸۵). ابن عربی و نقد قاعده الواحد. فصلنامه فلسفه دانشگاه تهران، ۱۲(۱)، صص ۱۲۷-۱۴۱.
۱۸. حمیری، نشوان بن سعید. (۱۴۲۰ق). شمس العلوم و دواء کلام العرب من الکلام (ج ۱۱). بیروت: دار الفکر المعاصر.
۱۹. خمینی، سیدروح الله. (بی تا). کشف الاسرار. بی جا.
۲۰. دانش، اسماعیل. (۱۳۸۷). نقش مشترکات کلامی شیعه و اهل سنت، در تقریب مذاهب اسلامی. اندیشه تقریب، ۱۵(۱)، صص ۱۰۹-۱۳۲.
۲۱. راغب اصفهانی، حسین بن محمد. (۱۴۱۲ق). المفردات. لبنان - سوریه: دار العلم - الدار الشامیه.
۲۲. رشید رضا، محمد. (۱۴۱۴ق). المنار (ج ۵ و ۷). بیروت: دار المعرفة.
۲۳. زمخشری، محمود. (۱۴۰۷ق). الکشاف عن حقائق غوامض التنزیل (ج ۱، ۲ و ۴، چاپ سوم). بیروت: دار الکتب العربی.
۲۴. سبحانی، محمدتقی. (۱۳۹۷). الگوی مطلوب تقریب، از نظریه تا تطبیق [نشت علمی]. بازیابی شده در ۱۲ دی ۱۳۹۷، از: <https://khabarban.com/a/22214282>
۲۵. سید قطب، ابراهیم حسین. (۱۴۲۵ق). فی ظلال القرآن (ج ۱، ۲ و ۴، چاپ سی و پنجم). بیروت: دار الشروق.
۲۶. سیوطی، جلال الدین. (۱۴۲۱ق). الاتقان فی علوم القرآن (ج ۲، چاپ دوم). بیروت: دار الکتب العربی.
۲۷. شجاری، مرتضی. (۱۳۸۸). آفرینش بر اساس عشق و قاعده الواحد از دیدگاه ابن عربی. پژوهش‌های فلسفی کلامی، ۱۰(۴)، صص ۸۳-۱۰۸.

۲۸. شفيعى نيا، احمد. (۱۳۹۶). معاشناسى واژه تقريب. اندیشه تقريب، ۱۳(۳)، صص ۱۳-۲۶.
۲۹. صدرالدين شيرازى، محمد بن ابراهيم. (۱۳۶۱ الف). تفسير القرآن الكريم (ج ۱، ۴ و ۵، چاپ دوم). قم: بيدار.
۳۰. صدرالدين شيرازى، محمد بن ابراهيم. (۱۳۸۳ ب). شرح اصول كافى (ج ۱). تهران: مؤسسه مطالعات و تحقيقات فرهنگى.
۳۱. الصعدي، عبدالمتعال. (۱۳۷۰ق). التقريب بين المذاهب الإسلامية و دراسة علم التوحيد. رسالة الاسلام، ۳(۳)، صص ۱۷۹-۱۸۳.
۳۲. طباطبايى، سيدمحمدحسين. (۱۳۹۰ق). الميزان (ج ۱، ۳، ۴، ۷، ۸، ۱۴ و ۱۷، چاپ دوم). بيروت: مؤسسة الأعلمی للمطبوعات.
۳۳. طبرانى، سليمان بن احمد. (۲۰۰۸م). تفسير القرآن العظيم (ج ۶). اربد (اردن): دار الكتاب الثقافى.
۳۴. طبرسى، فضل بن حسن. (۱۳۷۲). مجمع البيان فى تفسير القرآن (ج ۲، ۳، ۴، ۶، ۷، ۸ و ۱۰، چاپ سوم). تهران: ناصر خسرو.
۳۵. طوسى، محمد بن حسن. (بى تا). التبيان فى تفسير القرآن (ج ۱، ۳ و ۱۰). بيروت: دار إحياء التراث العربى.
۳۶. عبدو، محمد. (۱۳۸۸). چالش‌هاى وحدت و راهبرد رويارويى؛ کنکاشى در تشخيص موانع وحدت و تقريب و راه‌هاى برطرف ساختن آن‌ها. اندیشه تقريب، (۲۰)، صص ۱۹-۳۰.
۳۷. فاضل مقداد، مقداد بن عبدالله. (۱۳۷۳). كنز العرفان (ج ۱). تهران: مرتضوى.
۳۸. فخر رازى، ابو عبدالله. (۱۴۲۰ق). مفاتيح الغيب (ج ۲، ۴، ۷، ۹، ۱۰، ۱۲، ۱۳، ۱۴، ۱۶، ۱۷، ۱۸، ۱۹، ۲۶، ۲۷، ۳۲). بيروت: دار احياء التراث العربى.
۳۹. فراهيدى، خليل بن احمد. (۱۴۱۰ق). كتاب العين (ج ۳، چاپ دوم). قم: هجرت.
۴۰. قاضى عبدالجبار، عبدالجبار بن احمد. (۱۴۲۶ق). تنزيه القرآن عن المطاعن (چاپ دوم). بيروت: دار النهضة الحديثة.
۴۱. قمى، محمدتقى. (۱۳۸۹). سرگذشت تقريب: يك فرهنگ، يك امت (مترجم: محمد مقدس، مصحح: سيدهادى خسروشاهى). تهران: مجمع جهانى تقريب مذاهب اسلامى.





۴۲. کلینی، محمد بن یعقوب. (۱۴۲۹ق). کافی (ج ۱ و ۲). قم: دار الحدیث.
۴۳. محمدی عراقی، ناهید؛ مبلغی، احمد و سند، محمد. (۱۳۸۷). بازخوانی اندیشه تقریب مذاهب اسلامی. بازتاب اندیشه، (۱۰۷)، صص ۶۵-۷۳.
۴۴. مرتضوی، عبدالصمد. (۱۳۹۲). راهکارهای قرآنی وحدت و تقریب. جبل المتین، ۲(۳) و ۴، صص ۱۴۵-۱۶۵.
۴۵. مصباح یزدی، محمدتقی. (۱۳۹۳). معارف قرآن (ج ۱، چاپ هفتم). قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی علیه السلام.
۴۶. مصباح یزدی، محمدتقی. (۱۳۹۴). آموزش فلسفه (ج ۱، چاپ چهارم). قم: انتشارات مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی علیه السلام.
۴۷. مصطفوی، حسن. (۱۳۷۴). شرح حدیث الحقیقه. فصلنامه پژوهشی دانشگاه امام صادق علیه السلام، (۲)، صص ۱۱-۲۰.
۴۸. مصطفوی، حسن. (۱۴۰۲ق). التحقیق فی کلمات القرآن الکریم (ج ۱). تهران: مرکز کتاب لترجمه و النشر.
۴۹. مطهری، مرتضی. (۱۳۷۲). عدل الهی (ج ۱، چاپ هفتم). تهران: انتشارات صدرا.
۵۰. مغنیه، محمدجواد. (۱۴۲۴ق). التفسیر الکاشف (ج ۱ و ۶). قم: دار کتاب الاسلامی.
۵۱. مکارم شیرازی، ناصر. (۱۳۷۱). تفسیر نمونه (ج ۳ و ۵، چاپ دهم)، تهران: دار الکتب الاسلامیه.
۵۲. موسوی سبزواری، عبدالاعلی. (۱۴۰۹ق). مواهب الرحمن فی تفسیر القرآن (ج ۸، چاپ دوم). بی جا: دفتر سماحة آیت الله العظمی السبزواری.
۵۳. میرعلی، محمدعلی. (۱۳۹۱). نظریه اطاعت از حاکم جائز در فقه سیاسی اهل سنت. حکومت اسلامی، ۱۷(۳)، صص ۱۲۵-۱۵۰.
۵۴. مجموعه آثار مجمع جهانی تقریب مذاهب اسلامی (نرم افزار)، خدمات فرهنگی مرکز نور.
۵۵. نظام الاعرج، حسن بن محمد. (۱۴۱۶ق). غرائب القرآن و رغائب الفرقان (ج ۱). بیروت: دار الکتب العلمیه - منشورات محمد علی بیضون.

۵۶. واسطی زبیدی، سید محمد مرتضی. (۱۴۱۴ق). تاج العروس من جواهر القاموس (ج ۲). بیروت: دار الفکر للطباعة و النشر و التوزیع.
۵۷. هاشمی خویی، میرزا حبیب الله؛ حسن زاده آملی، حسن و کمره ای، محمد باقر. (۱۴۰۰ق). منهاج البراعة فی شرح نهج البلاغة (مصحح: ابراهیم میانجی، چاپ چهارم). تهران: مکتبه الاسلام.
۵۸. یزدی، محمد. (۱۴۱۵ق). فقه القرآن (ج ۴). قم: اسماعیلیان.



## References

\* The Holy Qur'an

\* Nahj al-Balaghah

1. Abdow, M. (1388 AP). Challenges of unity and coping strategy; Exploration in identifying obstacles to unity and approximation and ways to overcome them. *The Thought of Approximation*, (20), pp. 19-30. [In Persian]
2. Aghr, K. (1425 AH). *Ijaz al-Qur'an fi ma Takhfayah al-Arham*. Beirut: Dar Al-Ma'rifah. [In Arabic]
3. Al-Saidi, A. (1370 AH). *Al-Taqrīb bayn al-Madahib al-Islamiyah va Dirasat Ilm al-Tawhid. Resalat al-Islam*, 3(3), pp. 179-183. [In Persian]
4. Alusi, M. (1415 AH). *Rouh al-Ma'ani fi Tafsir al-Qur'an al-Azim va al-Sab'a al-Mathani*. (vols. 1, 5 & 12). Beirut: Dar Al-Kotob Al-Ilmiyya - Publications of Muhammad Ali Beizun. [In Arabic]
5. Amoli, H. A. (1422 AH). *Tafsir al-Muhit al-A'azam va al-Bahr al-Khazm*. Qom: Noor Ala Noor. [In Arabic]
6. Arshad Riahi, A., & Ghasemi Moghadam, K. (1388 AP). *Qa'idah al-Wahid in critism*. *Kheradnameh*, (57), pp. 22-32. [In Persian]
7. Barqi, A. (1371 AH). *Al-Mahasin*. (Vol. 1, 2<sup>nd</sup> ed.). Qom: Dar al-Kotob al-Islamiya. [In Arabic]
8. *Collection of works of the World Assembly for the Approximation of Islamic Religions* (software), cultural services of Noor Center.
9. Danesh, E. (1387 AP). The role of Shiite and Sunni theological commonalities in the approximation of Islamic religions. *The Thought of Approximation*, (15), pp. 109-132. [In Persian]
10. Eghbali, M. T., & Hosseini, S. J. (1388 AP). Different perceptions of the approximation of Islamic religions. *Reflection of Thought*, (109-113), pp. 285-293. [In Persian]





11. Fadhil Miqdad, M. (1373 AP). *Kanz al-Irfan*. (vol. 1). Tehran: Mortazavi. [In Persian]
12. Fakhr Razi, A. (1420 AH). *Mafatih al-Qayb*. (vols. 2, 4, 7, 9, 10, 12, 13, 14, 16, 17, 18, 19, 26, 27, 32). Beirut: Dar Ihya al-Toras al-Arabi. [In Arabic]
13. Farahidi, K. (1410 AH). *Kitab Al-Ain*. (Vol. 3, 2<sup>nd</sup> ed.). Qom: Hijrat. [In Arabic]
14. Hashemi Khoei, M. H., & Hassanzadeh Amoli, H., & Kamraei, M. B. (1400 AH). *Minhaj al-Bara'a fi Sharh Nahj al-Balaghah*. (Mianji, E, Ed. 4th ed.). Tehran: Maktab al-Islam. [In Arabic]
15. Hekmat, N. (1385 AP). Ibn Arabi and Critique of the Rule of al-Wahid. *Journal of Philosophy, University of Tehran*, (12), pp. 127-141. [In Persian]
16. Hosseini Hamedani Najafi, M. (1363 AP). *Brilliant ray of Usul Kafi*. (vol. 3). Qom: Qom Scientific Printing House. [In Persian]
17. Hosseini Khamenei, S. A. (1399 AP). *Outline of Islamic Thought in the Qur'an*. Tehran: Sehba. [In Persian]
18. Humairi, N. (1420 AH). *Shams al-Ulum va Dawah' Kalam al-Arab min al-Kulum*. (vol. 11). Beirut: Dar al-Fikr al-Mu'asir. [In Arabic]
19. Ibn Arabi, M. (1410 AH). *Rahmat min al-Rahman fi Tafsisr va Isharat al-Qur'an*. (vol. 4). Damascus: Matba'ah Nadr. [In Arabic]
20. Ibn Arabi, M. (n.d.). *Al-Fotouhat al-Makiyah*. (vol. 2). Beirut: Dar Ihya al-Torath al-Arabi.
21. Ibn Ashour, M. T. (1420 AH). *Tahrir va al-Tanwir*. (Vol. 6). Beirut: Mu'asissah al-Tartikh al-Arabi. [In Arabic]
22. Ibn Athir Jazari, M. (n.d.). *Al-Nahayah fi Qarib al-Hadith va al-Athar*. (vol. 4). Qom: Esmaelilian Press Institute.
23. Ibn Faris, A. (1404 AH). *Mujam Maqa'ees al-Loqat*. (Vols. 5 and 6). Qom: Islamic Propaganda Office of Qom Islamic Seminary. [In Arabic]



24. Ibn Ibad, S. (1414 AH). *Al-Muhit fi al-Loqat*. (vol. 3). Beirut: Alam al-Kitab. [In Arabic]
25. Javadi, M. (1391 AP). Mental existence from Mulla Sadra's point of view. *Hekmat Sadraei Scientific-Research Bi-Quarterly*, 1(1), pp. 33-46. [In Persian]
26. Khomeini, S. R. (n.d.). *Kashf al-Asrar*.
27. Koleyni, M. (1429 AH). *Al-Kafi*. (vols. 1 & 2). Qom: Dar Al-Hadith. [In Arabic]
28. Makarem Shirazi, N. (1371 AP). *Tafsir Nemouneh*. (vols. 3 & 5, 10<sup>th</sup> ed.), Tehran: Dar al-Kotob al-Islamiyah. [In Persian]
29. Mesbah Yazdi, M. T. (1394 AP). *Teaching Philosophy*. (Vol. 1, 4<sup>th</sup> ed.). Qom: Publications of Imam Khomeini Educational and Research Institute. [In Persian]
30. Mesbah Yazdi, M. T. (1393 AP). *Maaref Quran*. (Vol. 1, 7<sup>th</sup> ed.). Qom: Imam Khomeini Educational and Research Institute. [In Persian]
31. Mir Ali, M. A. (1391 AP). The theory of obedience from the ruler Ja'ir in Sunni political jurisprudence. *Islamic Government*, 17(3), pp. 125-150. [In Persian]
32. Mohammadi Iraqi, N., & Mobaleghi, A., & Sand, M. (1387 AP). An Examination of the idea of approximation of Islamic religions. *Reflection of Thought*, (107), pp. 65-73. [In Persian]
33. Mortazavi, A. (1392 AP). Qur'anic Strategies of Unity and Approximation. *Habl al-Matin*. 2(3&4), pp. 145-165. [In Persian]
34. Motahari, M. (1372 AP). *Divine Justice*. (Vol. 1, 7<sup>th</sup> ed.). Tehran: Sadra Publications. [In Persian]
35. Mousavi Sabzwari, A. (1409 AH). *Mawahib al-Rahman fi Tafsir al-Qur'an* (vol. 8, 2nd ed.). Office of the Grand Ayatollah Al-Sabzewari. [In Arabic]



۱۸۶

نظر  
صدر

سال بیست و هشتم، شماره اول (پیاپی ۱۰۵)، بهار ۱۴۰۱

36. Mughniyeh, M. J. (1424 AH). *Al-Tafsir al-Kashif*. (Vols. 1&6). Qom: Dar al-Kitab al-Islami. [In Arabic]
37. Mustafavi, H. (1374 AP). Sharh Hadith al-Haqiqah. *Research Journal of Imam Sadegh University*, (2), pp. 11-20. [In Persian]
38. Mustafavi, H. (1402 AH). *Al-Tahqiq fi Kalamat al-Quran al-Karim*. (Vol. 1). Tehran: Book Center for Translation and Publishing. [In Arabic]
39. Nizam al-Araj, H. (1416 AH). *Gharaib Al-Quran va Ragha'ib Al-Furqan*. (Vol. 1). Beirut: Dar Al-Kitab Al-Ilmiyya - Publications of Muhammad Ali Beizun. [In Arabic]
40. Qazi Abdul Jabbar, A. (1426 AH). *Tanziyah al-Qur'an an al-Nata'in*. (2<sup>nd</sup> ed.). Beirut: Dar Al-Nahda Al-Hadithah. [In Arabic]
41. Qomi, M. T. (1389 AP). *Approximation story; A culture, a nation*. (Moqaddas, M, Trans. Khosroshahi, S. H, Ed.). Tehran: World Assembly for the Rapprochement of Islamic Religions. [In Persian]
42. Ragheb Isfahani, H. (1412 AH). *Al-Mufradat*. Lebanon - Syria: Dar Al-Alam - Al-Dar Al-Shamiya. [In Arabic]
43. Rashid Reza, M. (1414 AH). *Al-Minar* (Vols. 5&7). Beirut: Dar Al-Ma'rifah. [In Arabic]
44. Sadr al-Din Shirazi, M. (1361 AP). *Interpretation of the Holy Quran*. (vols. 1, 4 & 5, 2<sup>nd</sup> ed.). Qom: Bidar. [In Persian]
45. Sadr al-Din Shirazi, M. (1383 AP). *Sharh Usul al-Kafi*. (Vol. 1). Tehran: Institute of Cultural Studies and Research. [In Persian]
46. Sayyid Qutb, E. (1425 AH). *Fi Zelal al-Quran*. (vols. 1, 2 & 4, 35<sup>th</sup> ed.). Beirut: Dar Al-Shorouk. [In Arabic]
47. Shafi'iniya, A. (1396 AP). Semantics of the word approximation. *The Thought of Approximation*, 13(3), pp. 13-26. [In Persian]



48. Shajari, M. (1388 AP). Creation based on love and the rule of Al-Wahid from the point of view of Ibn Arabi. *Theological philosophical research*, 10(4), pp. 83-108. [In Persian]
49. Sobhani, M. T. (1397 AP). *Ideal model of approximation, from theory to application*. [Scientific meeting]. Retrieved January 3, 2018, from: <https://khabarban.com/a/22214282>. [In Persian]
50. Soyuti, J. (1421 AH). *Al-Itqan fi Ulum al-Qur'an*. (vol. 2, 2nd ed.). Beirut: Dar Al-Kitab Al-Arabi. [In Arabic]
51. Tabarani, S. (2008). *Tafsir al-Qur'an al-Azim*. (vol. 6). Arbad (Jordan): Dar al-Kitab al-Thaqafi.
52. Tabarsi, F. (1372 AP). *Majma 'al-Bayan fi Tafsir al-Quran*. (vols. 2, 3, 4, 6, 7, 8 & 10, 3<sup>rd</sup> ed.). Tehran: Nasser Khosrow. [In Persian]
53. Tabatabaei, S. M. H. (1390 AH). *Al-Mizan*. (vols. 1, 3, 4, 7, 8, 14 & 17, 2<sup>nd</sup> ed.). Beirut: Mu'asisah al-A'almi le Matbu'at. [In Arabic]
54. Taskhiri, M. A. (1384 AP). Islamic unity and rapprochement of religions. *Islamic Government*, (37), pp. 20-35. [In Persian]
55. Tusi, M. (n.d.). *Al-Tebyan fi Tafsir al-Qur'an* (vols. 1, 3 & 10). Beirut: Dar Ihya al-Toras al-Arabi.
56. Waseti Zubeidi, S. M. R. (1414 AH). *Taj al-Arous min Jawahir al-Qamous*. (vol. 2). Beirut: Dar al-Fikr le Taba'ah va al-Nashr al-Tawzi'. [In Arabic]
57. Yazdi, M. (1415 AH). *Fiqh al-Qur'an* (vol. 4). Qom: Esmaelian. [In Arabic]
58. Zamakhshari, M. (1407 AH). *Al-Kashaf an Haqa'iq Qavamiz al-Tanzil*. (vols. 1, 2 & 4, 3<sup>rd</sup> ed.). Beirut: Dar Al-Kitab Al-Arabi. [In Arabic]



## **The Editorial Board** (Persian Alphabetical Order)

**Alireza Ale bouyeh**

Assistant Professor of Academy of Islamic Sciences and Culture

**Sayyid Reza Eshaq nia**

Assistant Professor of Academy of Islamic Sciences and Culture

**Reza Berenjkar**

Professor of University of Tehran (Farabi Campus)

**Mohsen Javadi**

Professor of Qom University

**Hassan Ramzani**

Assistant Professor of Academy of Islamic Sciences and Culture

**Muhammad Legenhausen**

Professor of Imam Khomeini Education and Research Institute

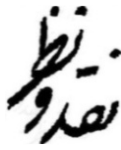
**Ahmad Vaezi**

Professor of Baqir al-'Ulum University



### **Reviewers of this volume**

Alireza Asadi, Akbar Aqwam Karbasi, Mansor Eimanpor, Mohammad Safar Jebreili, Asghar Ramezani, Sayyid Hassan Taleghani, Shahaboddin Alaeinejad, Hosein Faghieh, Mohammad Ali Mobini, Isa Mousazadeh.



*Naqd va Nazar*

The Quarterly Journal of Philosophy & Theology

---

**Vol. 27, No. 1, Spring 2022**

**105**

Islamic Sciences and Culture Academy  
[www.isca.ac.ir](http://www.isca.ac.ir)

**Manager in Charge:**  
**Mohammad Taqi Sobhani**

**Editor in Chief:**  
**Mohammad Ali Mobini**

**Executive Director:**  
**Isa Mousazadeh**

---

 Tel.: + 98 25 31156913 ●  P.O. Box. 37185/3688

[jpt.isca.ac.ir](http://jpt.isca.ac.ir)



[www.jpt.isca.ac.ir](http://www.jpt.isca.ac.ir)

## راهنمای اشتراک مجلات تخصصی دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم



ضمن تشکر از حسن انتخاب شما

مرکز توزیع مجلات تخصصی دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم عهده دار توزیع و اشتراک مجلات ذیل می باشد. لطفاً پس از انتخاب مجله مورد نظر، فرم ذیل را تکمیل کرده و به نشانی ارسال فرمایید.

### فرم اشتراک

حوزه	فقه	نقد و نظر	آینه پژوهش	جستارهای فقهی و اصولی
یک سال اشتراک ریال ۸۰۰/۰۰۰	یک سال اشتراک ریال ۱/۴۰۰/۰۰۰	یک سال اشتراک ریال ۱/۴۰۰/۰۰۰	یک سال اشتراک ریال ۹۶۰/۰۰۰	یک سال اشتراک ریال ۸۰۰/۰۰۰
پژوهشهای قرآنی	اسلام و مطالعات اجتماعی	علوم سیاسی	تاریخ اسلام	آیین حکمت
یک سال اشتراک ریال ۱/۴۰۰/۰۰۰	یک سال اشتراک ریال ۱/۴۰۰/۰۰۰	یک سال اشتراک ریال ۳۲۰/۰۰۰	یک سال اشتراک ریال ۳۲۰/۰۰۰	یک سال اشتراک ریال ۳۲۰/۰۰۰

نام پدر:	نام و نام خانوادگی:
میزان تحصیلات:	تاریخ تولد:

کد اشتراک قبل:	کد پستی:	استان:	نشانی:
پیش شماره:	صندوق پستی:	شهرستان:	
تلفن ثابت:	رایانامه:	خیابان:	
تلفن همراه:		کوچه:	
		پلاک:	

هزینه های بسته بندی و ارسال به عنوان تخفیف محاسبه شده است.

قم، چهارراه شهدا، ابتدای خیابان معلم، نشر پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی  
 کد پستی: ۳۷۱۵۶-۱۶۴۳۹      تلفن: ۰۲۵-۳۷۱۱۶۶۶۷  
 شماره پیامک: ۳۰۰۰۲۷۰۲۵۰۰۰۰      رایانامه: magazine@isca.ac.ir

شماره حساب سیبایانک ملی ۰۱۰۹۱۴۶۰۶۱۰۰۵      نشر پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی