



فصلنامه علمی - پژوهشی فلسفه و الهیات

سال بیست و نهم، شماره سوم، پاییز ۱۴۰۳

۱۱۵

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

مدیرمسئول: محمدتقی سبحانی

سر دبیر: محمدتقی سبحانی

مدیر اجرایی: عیسی موسی‌زاده

بداوری

۱. فصلنامه نقدونظر در پایگاه استنادی 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 موجد 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) و پایگاه Google Scholar نمایه و در کتابخوان همراه پژوهان (pajooahaan.ir)، سامانه نشریه (jpt.isca.ac.ir) و پرتال نشریات دفتر تبلیغات اسلامی (http://journals.dte.ir) بارگذاری می‌شود.

هیئت تحریریه در اصلاح و ویرایش مقاله‌ها آزاد است. • دیدگاه‌های مطرح‌شده در مقالات تنها 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: ۸۰۰۰۰ تومان

چاپ: مؤسسه بوستان کتاب



اعضای هیئت تحریریه

(به ترتیب الفبا)

علیرضا آل بویه

(استادیار پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی)

سیدرضا اسحاق‌نیا

(استادیار پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی)

رضا برنجکار

(استاد پردیس فارابی دانشگاه تهران)

محسن جوادی

(استاد دانشگاه قم)

حسن رمضانی

(دانشیار 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

محمود ابوترابی، خدیجه احمدی بیغش، علیرضا اسعدی، علی
امیرخانی، حمید حسنی، محمد سوری، سیده معصومه طباطبایی،
مصطفی عابدی جیغه، شهاب‌الدین علایی نژاد، عیسی موسی زاده و
شعبان نصرتی.

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 گوناگون 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 قبلاً 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 مشابهت‌یابی 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) حروف‌چینی 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 اصل مقاله (بدون مشخصات نویسندگان)
- ✓ فرم عدم تعارض منافع
- ✓ فایل مشخصات نویسندگان (به زبان فارسی و
- ✓ فایل فرم مشابه‌یاب مقاله
- ✓ فایل تعهدنامه (با امضای همه نویسندگان)
- (انگلیسی)

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

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

حجم مقاله: واژگان کل مقاله: بین ۵۰۰۰ تا ۷۵۰۰ واژه؛ **کلیدواژه‌ها:** ۴ تا ۸ کلیدواژه؛ **چکیده:** ۱۵۰ تا ۲۰۰

واژه (چکیده باید شامل هدف، مسئله یا پرسشی 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 علمیه / مدرسه علمیه، شهر، کشور، پست الکترونیکی.

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

۱. **عنوان؛**

۲. **چکیده فارسی** (تبیین موضوع / مسئله / پرسش / هدف / روش / نتایج)؛

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

جدید بودن 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 افرادی که به نحوی در انجام پژوهش مربوطه نقش داشته، یا در تهیه و فراهم‌نمودن امکانات

مورد نیاز تلاش کرده‌اند 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 غیرانگلیسی علاوه بر زبان اصلی، باید به انگلیسی نیز ترجمه شده و پس از بخش **فهرست**

منابع، ذیل عنوان **References** درج شوند).

○ **روش استناددهی:** APA (درج پانویس، ارجاعات درون متن و فهرست منابع) می‌باشد که لینک دانلود

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

فهرست مقالات

- ۷ فهم منشأ خودآیینی انسان در فلسفه دکارت
از طریق مبانی دین مسیحیت و الهیات توماس آکوئینی
محسن باقرزاده مشکی‌باف
- ۳۵ بررسی دیدگاه کنندی در نظریه صلور و خلق از علم
مهدی عسگری - یوسف دانشور نیلو
سیدجمال‌الدین میرشرف‌الدین (شرف) - محمد کیوانفر
- ۶۳ تحلیل گستره قاعده لطف در اندیشه اصولیون
مهدی نصرتیان اهور
- ۸۸ بررسی و نقد مبانی ابن‌تیمیّه در استنباط عقاید دینی از منابع نقلی
محمدجواد حسین‌زاده
- ۱۱۸ روش‌شناسی مطالعه زیست‌جهان آسب‌دیدگان در جریان‌ها و فرقه‌ها
علی محمدی هوشیار
- ۱۴۵ بررسی روش‌های روایی، اجتهادی، تلفیقی
در دستیابی به جداول ترتیب نزول سور قرآن
محسن قمرزاده - خدیجه احمدی بیغش - عطیه سادات یزدیخواه
- ۱۸۲ تحلیل ابعاد فرامادی انسان در قرآن کریم
محمدصالح کریمی - غلامحسین اعرابی



نظر

سال بیست و نهم، شماره سوم (پیاپی ۱۱۵)، پاییز ۱۴۰۳

Understanding the Origin of Human Autonomy in Descartes' Philosophy Through the Foundations of Christianity and Thomistic Theology¹

Mohsen Bagherzadeh Meshkibaf¹ 


1. Assistant professor, Department of Philosophy, Faculty of Humanities and Social Science,
University of Kurdistan, Sanandaj, Iran.
Email: m.bagherzade@uok.ac.ir



Abstract

The central focus of this article is to explore how human autonomy and freedom are shaped using the principles and approaches of Christianity during the early modern period in Europe. The research adopts a historical and foundational methodology. Christianity, as interpreted in a particular way within modern philosophy, emerges as a religion of individuality, freedom, and the liberation of humans from external authority. Descartes' philosophy, in a sense, shares this central theme of freedom with Christianity. He is among the first figures in Western intellectual history to take significant steps toward liberating humanity from external authority. Descartes' epistemological theory paves the way for greater human freedom and independence by positioning reason as autonomous and self-legislating, reliant solely on its own principles and acknowledging no authority higher than itself. With this approach,

1. **Cite this article:** Bagherzadeh Meshkibaf, Mohsen. (2024). Understanding the Origin of Human Autonomy in Descartes' Philosophy Through the Foundations of Christianity and Thomistic Theology. *Naqd va Nazar*, 29(115), pp. 7-34. DOI: 10.22081/jpt.2024.69818.2168

 **Article type:** Research; **Publisher:** Islamic Propagation Office of the Seminary of Qom (Islamic Sciences and Culture Academy, Qom, Iran)

 **Received:** 2024/10/18  **Revised:** 2024/10/26  **Accepted:** 2024/10/27  **Online publication date:** 2024/12/19

© The Authors



Christianity plays a crucial role in shaping Descartes' way of thinking. However, for Christianity to serve as the foundation for all modern transformations, it needed a theologian like Thomas Aquinas, who could bridge the sacred Christian principles with the secular outlook of the modern world. This article examines the relationship between Christianity, the philosophical revolution of Thomas Aquinas, and Descartes' philosophy of freedom.

Keywords

Christianity, theology, Thomas, Descartes, autonomy, individuality, freedom.



نظر
شماره

سال بیست و نهم، شماره سوم (پیاپی ۱۱۵)، پاییز ۱۴۰۳

فهم منشأ خودآیینی انسان در فلسفه دکارت از طریق مبانی دین مسیحیت و

الهیات توماس آکوئینی^۱

محسن باقرزاده مشکی‌باف^۲ 

۲. استادیار، گروه فلسفه، دانشکده علوم انسانی و اجتماعی، دانشگاه کردستان، سنندج، ایران.

Email: m.bagherzade@uok.ac.ir



چکیده

نقطه مرکزی بحث‌های این مقاله در راستای توضیح چگونگی شکل‌گیری خودآیینی و آزادی انسان با استفاده از مبانی و رویکرد دین مسیحیت، در دوران جدید اروپاست. روش تحقیق این مقاله در چارچوب نگرش تاریخی - بنیادی است. دین مسیحیت با تفسیری خاص در فلسفه جدید، دین فردیت، آزادی و رهایی انسان از مرجعیت بیرونی است. فلسفه دکارت نیز به اعتباری، همچون دین مسیحیت دارای مضمون مرکزی آزادی است، و او جزء نخستین افرادی است که در تاریخ اندیشه غرب، اولین گام‌ها را در راستای آزادی انسان از مرجعیت امر بیرونی برداشته است؛ زیرا نظریه معرفت دکارتی راه را برای آزادی و استقلال بیشتر انسان برابر متعلق خارجی باز می‌کند و عقل را به منزله امری خودآیین و خودقانون‌گذار معرفی می‌کند که فقط به اصول خود اطمینان دارد و هیچ مرجعیتی را بالاتر از خود نمی‌داند. با این رویکرد، دین مسیحیت یکی از الزامات مهم نوع‌اندیشیدن دکارت است؛ اما مسیحیت برای آنکه بتواند مبنای همه تحولات جدید قرار گیرد، به الهی‌دانی به نام توماس آکوئینی احتیاج داشت

۱. **استناد به این مقاله:** باقرزاده مشکی‌باف، محسن. (۱۴۰۳). فهم منشأ خودآیینی انسان در فلسفه دکارت از طریق مبانی دین مسیحیت و الهیات توماس آکوئینی. نقد و نظر، ۲۹(۱۱۵)، صص ۷-۳۴.

Doi: 10.22081/jpt.2024.69818.2168

□ نوع مقاله: پژوهشی؛ ناشر: دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم (پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی، قم، ایران) © نویسندگان

□ تاریخ دریافت: ۱۴۰۳/۰۷/۲۷ • تاریخ اصلاح: ۱۴۰۳/۰۸/۰۵ • تاریخ پذیرش: ۱۴۰۳/۰۸/۰۶ • تاریخ انتشار آنلاین: ۱۴۰۳/۰۹/۲۹

© The Authors



نظر

فهم منشأ خودآیینی انسان در فلسفه دکارت از طریق مبانی دین مسیحیت و الهیات ...

که بتواند پلی میان مبانی قدسانی مسیحی و رویکرد عرفی دنیای جدید باشد. در این مقاله، نسبت میان دین مسیحیت، انقلاب فلسفی توماس آکوئینی و فلسفه آزادی دکارت مورد تأمل و پژوهش قرار می‌گیرد.

کلیدواژه‌ها

مسیحیت، الهیات، توماس، دکارت، خودآینی، فردیت، آزادی.



نظر
شماره

سال بیست و نهم، شماره سوم (پیاپی ۱۱۵)، پاییز ۱۴۰۳

یکی از حفره‌های تاریخ اندیشه غرب در ایران، منطق درونی دین مسیحیت درخشش‌ها و انقلاب‌های اندیشه در سراسر قرون وسطاست. به اعتقاد نگارنده، اگر اندیشه دکارت را به میدان جاذبه دین مسیحیت و قرون وسطی وارد کنیم، نه فقط عمیق‌تر فهمیده می‌شود، بلکه میراثی نظری که از دین مسیحیت و قرون وسطا به دکارت رسیده است نیز روشن می‌شود و در این بین، اتصال نظری میان دو دنیای قرون وسطی و دنیای جدید فهمیده می‌شود؛ در این اتصال‌هاست که تاریخ اندیشه یک تمدن شکل می‌گیرد. توضیح منطق درونی تأثیر مسیحیت بر تاریخ اندیشه اروپا می‌تواند راه را برای فهم بهتر متفکران جدید و ارتباطشان با سنتشان هموار کند و سهم مسیحیت نیز مشخص شود.

در این مقاله، نگارنده در آغاز، به بررسی مبانی و اصطلاحات مهم و تأثیرگذار دین مسیحیت می‌پردازد؛ اصطلاحاتی که قابلیت آستن شدن و ذی‌مدخل شدن همه اتفاقات مهم، در نظر و عمل، در دنیای جدید غرب هستند. بعد از آن، به انقلاب الهیاتی و عرفی توماس قدیس و اینکه چگونه توانست از قدرت دین مسیحیت برای قدرت بخشیدن به عقل انسانی و عرف استفاده کند، خواهیم پرداخت. در نهایت نسبت میان مبانی دین مسیحیت و تحول آکوئینی در آن را با فلسفه آگاهی و آزادی دکارت بررسی خواهیم کرد.

۱. توضیح عناصر کلیدی و تأثیرگذار مسیحیت درباره خودآیینی انسان

مبنای نظری و نوع نگاه دین مسیحیت به انسان و عالم دارای تفاوت‌های بنیادینی نسبت به نوع نگاه طبیعت‌گرایانه یونانی و شرعی دین یهود است؛ چنانکه نه مفهوم طبیعت به معنای یونانی را می‌پذیرد و نه شرع را به معنای دین یهود می‌فهمد، بلکه در همه مباحث می‌توان گفت که مسیح کاملاً موضع پیچیده‌ای را انتخاب می‌کند. دو مورد از تفاوت‌های عمده مسیحیت با تفکر یونانی را امیل بریه در پایان جلد دوم تاریخ فلسفه خود توضیح داده است. به اعتقاد او در فرهنگ یونانی subject به منزله امری مستقل و خودآیین در نسبت با object خودش وجود ندارد؛ اما در دین مسیحیت، subject مستقل وجود دارد که درحقیقت جدا از اشیا تعریف می‌شود و همه فعل آن عبارت از تفکر





دربارهٔ عالم نیست، بلکه دارای حیات خاصی است که آن حوزهٔ درون (دل یا قلب) است که با جهان و تصورات ناشی از آن توضیح داده نمی‌شود و این حوزهٔ درون یا وجدان فقط امری است که به هیچ object تحویل پیدا نمی‌کند. این حوزهٔ درون دسترس ناپذیر توسط هرگونه مرجعیتی بیرونی همان است که subject را می‌سازد و فقط در همین تمدن است که فکر ایده‌آلیستی نضج می‌گیرد و سوژه مستقلاً می‌اندیشد. دومین تفاوت، نگاه تاریخی به هستی است که شروعش با آغاز مسیحیت همراه است (بریه، ۱۳۹۵، ج ۲، صص ۲۹۴-۲۹۵). به عبارتی بهتر، اگر بخواهیم توضیح دهیم، باید گفت که با ظهور مسیحیت، ما وارد دنیای روح می‌شویم که اساساً دنیای درون است که کاملاً در تقابل با فهم دنیای طبیعی یونانی است. مفهوم طبیعت به اعتقاد نگارنده، مهم‌ترین مفهوم دنیای یونانی است که خالکش نیز خودشان بودند و در دین تورات، معادلی برای این مفهوم وجود ندارد (نک: اشتراوس، ۱۳۹۳، صص ۱۰۱-۱۰۳) و شرع یهودی است که هر دو از بیرون، اصول خودشان را بر انسان تحمیل می‌کردند. مسیحیت برای اولین بار توجه خودش را تماماً به درون انسان متوجه کرد و تلاش کرد انسانی را تعریف کند که او خودش را فقط با درونش توضیح می‌دهد و نه با قوانین طبیعت یا قوانین ظاهر شرع. در واقع این دنیای درونی که می‌توان گفت مسیح به آن اعتبار می‌بخشد، همان وجدان، و در فلسفهٔ جدید، آگاهی و سابژکتیوی است که بعدها از آن به دست می‌آید. این دنیای درون به اعتباری که سابژکتیو، مستقل و خودآیین است، هیچ‌کس یا هیچ نهادی را به درون آن راهی نیست و هیچ مرجعیتی را نمی‌پذیرد؛ چنانکه هگل در کتاب فلسفهٔ حق می‌نویسد:

حق آزادی سابژکتیو یا درون آزاد، نقطهٔ محوری و کانون تفاوت میان دنیای باستان و دنیای جدید است. این حق به شکل نامحدود خود، در مسیحیت در آغاز آمده است و اصل اساسی شکل جدیدی از واقعیت جهان شده است

(Hegel, 2003, p. 151).

استارک می‌گوید: «از این مفهوم وجدان درونی هر مؤمن مسیحی، به تدریج مفهوم فردیت پرورش یافت که در واقع با ارادهٔ آزاد و رستگاری هر فرد مرتبط بود»

(Stark, 2005, p. 2). توضیح فردیت فرد در تقابله با جمع نیز به نحوی با مسیحیت شروع می‌شود؛ چنانکه فرهنگ یونانی و یهودی، فرد را نمی‌شناخت. استارک در توضیح این موضوع می‌نویسد: «افلاطون در هنگام نوشتن کتاب جمهوری خود، تمام توجه‌اش به اجتماع است و فرد را قربانی اجتماع می‌کند؛ چنانکه حتی مالکیت شخصی را نیز رد می‌کند؛ اما در تقابل با آن، فرد، مورد توجه فکر سیاسی مسیحی قرار گرفت و همین امر به نوع تفکر سیاسی فیلسوفانی، چون هابز و لاک اثر گذاشت» (stark, 2005, p. 11). به اعتقاد نویسنده، این یک ابزار انقلابی در دستان دین مسیحیت بود؛ چراکه فردیت مخلوق دین مسیحیت بود (فرهنگ یونانی فرد را دارای ارزش نظری نمی‌دانست، به همین دلیل، آن را دارای ارزش بحث نمی‌دانست. هگل در آغاز کتاب فلسفه حق، نقد بزرگی را به این نگاه یونان‌ها می‌کند و نابودی آنها را نتیجه نفهمیدن درون آزاد فرد می‌داند (Hegel, 2003, p. 20).

درباره مفهوم آزادی نیز باید گفت که سابقه یونانی و رومی به معنایی که در دین مسیحیت مطرح است ندارد؛ یعنی آزادی‌ای که از درون انسان به صورت خودجوش و خودآیین بیرون بیاید. مفهوم آزادی از چنان جایگاهی در دنیای جدید اروپا برخوردار است که فهم این دنیا را بدون فهم آزادی نمی‌توان ممکن دانست. استارک برای توضیح وجه تمایز معنای این واژه در نسبت با سنت‌های دیگر می‌نویسد:

برخلاف زبان‌های آسیایی، لاتین و یونان کلماتی برای آزادی دارند، و تعداد زیادی از یونانی‌ها و رومی‌ها خودشان را آزاد می‌دانند؛ اما مشکل از اینجاست که آنها آزادی خودشان را در مقابل توده بردگان توضیح می‌دهند و در واقع آزادی یک امتیاز بود [نه صفت ممیزه انسان] (stark, 2005, p. 12).

یکی دیگر از وجوه دین مسیحیت که باعث تمایز آن از دیگر سنت‌ها می‌شود، نوع تلقی‌اش به شرع است. دین مسیحیت دین شرع نیست (نک: ژیلسون، ۱۳۶۶، صص ۳۲-۳۳) و مسیح در انجیل به جز در یک مورد، هرگز کسی را دعوت به حکم قانون ظاهر شرع نکرده است و زمانی که از قوانین عهد عتیق نیز صحبت می‌کند، آنها را به تنهایی





ذی مدخل رستگاری انسان نمی‌داند و خودش را متکامل کننده آن عهد پیش‌تر می‌داند. مسیح در موعظه بالای کوه در انجیل متی، به طور کامل، تکلیف دین مسیحیت را برابر دین یهود روشن می‌کند و موضع جدیدی را می‌گیرد که در جلوتر به مناسبتی دیگر توضیحش خواهد آمد. پولس قدیس در آغاز رساله به غلاتیان، قانون ظاهر شرع دین یهود را به طور کامل، برای انسان مسیحی بی‌اعتبار قلمداد می‌کند (نک: انجیل، ص ۹۰۳ به بعد). در ادامه و در پایان آن رساله، پولس در افراطی‌ترین شکل ممکن، جدایی این دو را این‌گونه توضیح می‌دهد:

مسیح ما را رهاند تا آزاد بمانیم. پس استوار باشید و دگر بار به زیر یوغ بردگی در نیایید. من، پولس، شما را می‌گویم: اگر ختنه کنید، مسیح به هیچ کار شما نخواهد آمد. بار دیگر به هر انسانی که ختنه می‌کند شهادت می‌دهم: او ملزم است شریعت را به‌تمامی به جای آورد. شما که دادگری را در شریعت می‌جوید، از مسیح گسسته و از فیض محروم گشته‌اید [...]؛ زیرا در عیسی مسیح، نه مختون‌بودن اهمیت دارد و نه نامختون‌بودن، بلکه تنها ایمانی که با محبت عمل می‌کند (انجیل، ۱۳۸۷، ص ۹۰۷).

پولس به‌درستی اشاره می‌کند که دین مسیحیت، تحت قانون ظاهر شرع نیست و برای مسیح مهم نیست که شما چه کار می‌کنید؛ چنانکه لوتر هم در کتاب خود، ایمان تنها گفته بود که اینکه شما چه بپوشید و چه بخورید، ذی‌مدخل در رستگاریتان نیست (Luther, 2005, p. 262). مسیح فقط یک حکم بزرگ دارد که آن حکم را در هر چهار انجیل می‌بینید. مسیح می‌گوید:

گوش فرادار ای اسرائیل، خداوند خدای ما خدای یگانه است و خداوند خدای خویش را به تمامی دل و تمامی جان و تمامی ذهن و تمامی قدرت خویش دوست بدار. حکم دوم این است هم‌نوع خویش را چون خویشان دوست بدار. حکمی بزرگ‌تر از این احکام نیست (انجیل مرقس، ۱۳۸۷، ص ۳۰۳).

و از اینجاست که پولس همه شریعت دین مسیحیت را محبت می‌داند و می‌گوید: محبت خلاصه شریعت مسیح است. در واقع در نگاهی دیگر، بعدها توماس قدیس همین

نگاه مهرآمیز مسیحیت را یکی دیگر از وجوه تمایز مسیحیت و یهود می‌داند.

از اینجا می‌توان به توضیح مفهوم ایمان و لطف^۱ در دین مسیحیت پل زد. این دو مفهوم به عبارتی، خلاصه دین مسیحیت است و همچنین جایی است که انسان را از طبیعت پیشین خودش فراتر می‌برد و او را وارد دوران لطف می‌کند، و مبنای طبیعت و عقل عرفی کنار گذاشته می‌شود. دین مسیحیت برخلاف دو دین ابراهیمی دیگر، روندش در ادامه تاریخ پیش‌تر از خودش نیست، بلکه خودش را در گسست کامل از تاریخ پیش‌تر خود می‌شناسد؛ زیرا با ظهور مسیح، شما وارد دوران لطف شده‌اید و دیگر امر طبیعت و قانون ظاهر شرع بر شما حاکم نیست؛ چنانکه پولس می‌نویسد: «پس دیگر چه جای فخر کردن است؟ جایی نیست. با کدام شریعت؟ با شریعت اعمال؟ نی. با شریعت ایمان. چه بر آنیم که آدمی با ایمان و بدون عمل به شریعت، دادگر شمرده می‌شود» (انجیل، ۱۳۸۷، ص ۷۷۶). جمله بیان‌شده از اهمیت بالایی در تاریخ اندیشیدن اروپا برخوردار است و ذی‌مدخل بیشتر انقلاب‌های دینی و الهیاتی و انسانی است. به عبارتی دیگر، لطف یعنی اتصال ما با خداوند از طریق پسرش و الهی شدن همه ما و زیستن مسیح در درون ما؛ چنانکه در انجیل آمده است: «شما در آن روز خواهید فهمید که من در پدر هستم و شما در من و من در شما هستم (اتحاد جان‌های مردان خدا)» (Luther, 2009, p. 56). این اتصال انسان با خداوند از طریق لطف و ایمان به آن، مؤمن مسیحی را از وضع طبیعی پیشین که وضع گناه بود، جدا می‌کند و او را وارد دوران روح می‌کند؛ جایی که مسیح در درون او و از طریق او می‌زید و از اینجاست که دین مسیحیت دین درون می‌شود و به حکم قانون ظاهر شرع بی‌توجه است یا حداقل آن را در مرتبه دوم به رسمیت می‌شناسد. به این دلیل است که لوثر می‌گوید: «قبل از آمدن ایمان، ما توسط شریعت زندانی بودیم تا آنکه ایمان آشکار شد» (Luther, 2009, p. 80). دوران لطف دوران کمال و خودآیینی انسان است و از نظر مبانی دین مسیحیت، شرع یهود، همچون معلمی برای بچه‌ها بود که لازم بود همه چیز را به آنها بگوید؛ اما

۱. برای فهم لطف در نگاه مسیحی (نک: Bernard Lonergan, 2000. p. 6).





مسیحیت دین کمال است و مخاطبش انسان بالغ است. دین تورات دین مکتوب بود که همراه با ترس و وحشت بود؛ اما دین مسیحیت قانونش را در قلب انسان حک کرده است. انسان از طریق آن حسن و قبح را تشخیص می‌دهد؛ چنانکه دیویس از توماس قدیس نقل می‌کند: «شریعت جدید واقعیتی در درون انسان‌هاست. خداوند در درون آنها عمل می‌کند و آنها را فراتر از بشریت خودشان می‌برد»^۱ (Brian Davis, 1993, p. 261).

به نظر می‌رسد دین مسیحیت با توجه به مضمون اصطلاحاتش و همچنین موضع‌گیری پیچیده مسیح با بسیاری مبانی دین یهود، به صورتی ناخودآگاه توانسته است میدان متفاوتی برای پذیرش تفکر آزادی، فردیت، ساژکتیوی و خودآینی انسان باشد؛ به گونه‌ای که بتواند آنها را در زهدان خودش داخل کند و پرورششان دهد. به عبارت دیگر، دین مسیحیت توان آن را داشت که مقدمه اندیشیدن جدید باشد و بیشتر از هر سنت دیگری می‌توانست با منطق درونی آن جریان همساز باشد.

۲. توماس: مشروعیت و استقلال عقل و عرف در الهیات مسیحی

توماس قدیس (۱۲۷۴-۱۲۲۵) یکی از برجسته‌ترین الهی‌دانان، حقوق‌دانان و فیلسوفان قرون وسطی بود و سعی کرد مبنای طبیعت ارسطویی یا عرف را وارد مبانی نظری الهیات مسیحی کند. این طور تصور می‌شود که توماس فقط مفسر ارسطو است؛ اما ژیلسون می‌گوید: «فلسفه توماسی نتیجه فهم بهتری از ارسطو نبود. این فلسفه از طریق تحول و تکامل فلسفه ارسطویی به وجود نیامد، بلکه به طریق انقلاب و تحول بنیادین در آن به وجود آمد» (ژیلسون، ۱۳۹۵، ص ۵۰۷). تا زمان توماس قدیس، بنا بر آن بود که دوران لطف دوران طبیعت را نسخ کند^۲ و به همین دلیل، مسائل عرفی و دنیوی بسیار بی‌اهمیت قلمداد می‌شد. و از سوی دیگر، حدود میان عقل و شرع نیز روشن نبود و یا به بیانی دیگر، نسبت این دو توضیح داده نشده و به همین دلیل مبنای عقلانیت یونانی به رسمیت

۱. برای مطالعه بیشتر، (نک: آکوئینی، ۱۴۰۲، صص ۵۶۸-۵۷۰). آکوئینی در آنجا قانون انسانی را فراتر از قانون شرع یهود قرار می‌دهد.

۲. برای فهم این گزاره در نزد آگوستین و فیلسوفان قرون وسطایی (نک: فاستر، ۱۳۹۲، ج ۲، صص ۴۲۳-۴۲۵).

شناخته نشده بود (نک: ژیلسون، ۱۳۶۶، ص ۱۰). در واقع توماس خودش را در مقابل دو نوع عدم تعادل می بیند. هم تعادل میان عقل و شرع و هم تعادل میان دنیا و آخرت که از دست رفته می بیند و تلاش می کند هیئت تألیفی ایجاد نماید که بتواند در آن، منطق نسبت این امور پیچیده و متمایز از یکدیگر را توضیح دهد. به بیانی دیگر، توماس قدیس در میدانی از اروپا ایستاده است که الهیات دین مسیحی، هنوز نتوانسته است همه عناصر مختلفش، از جمله منطقه فراغ شرع یعنی عرف و حقوق رمی و مبنای عقلانیت یونانی را هضم کند و توماس برای اولین بار در یک نظام پیچیده الهیاتی، دست به انجام این کار می برد و تلاش کرد سنت مسیحی را با توجه به باز کردن آن تنومند کند و از طریق آن، به مسائل مستحده جدیدی که وارد شده بود پاسخ دهد و انجام این کار نیاز به تعریف جدیدی از الهیات داشت.

۱۷



نظر

فهم منشأ خودآیینی انسان در فلسفه دکارت از طریق مبانی دین مسیحیت و الهیات ...

پیش از عصر توماس قدیس، در جهان مسیحیت، دو نوع دانش وجود داشت: دانش یونانی و دانش ایمانی که این دو با یکدیگر متعارض و دارای منطق‌های درونی متفاوتی بودند؛ به طوری که چندین سده بود که تفکر ارسطویی یا به طور کلی مبنای عقل مشروعیت چندانی نداشت.^۱ یکی از مهم ترین طرح بحث‌های اصلی توماس قدیس در کتاب کلیات الهیات، پرسش از علم بودن الهیات است که این پرسش را توماس به مثابه مدخل کتاب کلیات الهیات خودش انتخاب می کند و به آن پرسش، این گونه پاسخ می دهد که الهیات علم است؛ زیرا ما دو نوع علم داریم؛ علمی که فقط از نور طبیعی عقل استفاده می کند و علمی که از نوری ماورای عقل استفاده می کند که آن نور ایمان است؛ یعنی اصول خودش را از ایمان می گیرد که امری عقلانی نیست (آکوئینی، ۱۳۹۲، ص ۵۰)؛ به دلیل آنکه موضوع مورد بحث ایمان، برخلاف اصول عقلانی امری مبهم و شناخت ناپذیر است. ذهن انسان باید اصول ایمان را بپذیرد و از مبانی آن پیروی کند. اما از جهت دیگر تأسیس الهیات به مثابه علمی برهانی، مستلزم توضیح اصول ایمانی با توجه به مبانی عقلانی و با روش‌های استدلالی و برهانی بود (آکوئینی: ۱۴۰۲، صص ۵۵-۵۷).

۱. برای مطالعه درباره بدعت بودن ارسطو و تفکر عقلانی، نک: طباطبایی، ۱۳۹۳، صص ۱۱۴-۱۱۵).



بنابراین مبادی ایمانی مورد نظر توماس قدیس، همان کتاب مقدس است که تلاش می‌کند شناخت علمی از آن کند. توماس در اولین کوشش خود برای رفع تعارضی که میان ایمان و امکان علم‌بودن آن وجود داشت، باید میان عقل انسانی و دانش ایمانی نسبتی برقرار می‌ساخت.^۱ در این مورد، طباطبایی معتقد است که توماس قدیس، در کوشش خود برای حل این تعارض، نخست به این نکته اساسی التفات پیدا کرده بود که علم انسان به خداوند به هر صورت انسانی است که از شیوه بحث استدلالی و برهانی نمی‌تواند فراتر رود و در صورتی که عقل در ذیل شرع و در پرتو ایمان قرار گیرد، از همه امکانات خود در کاربرد اسلوب و روش‌های عقلانی بهره‌مند خواهد شد؛ زیرا ایمان نظم طبیعی عقل انسانی را - که مهبط علم خداوند است - بر هم نمی‌زند، بلکه برعکس ایمان اسلوب‌های عقل را که گفتار عقلانی نمونه بارز آن است می‌پذیرد. کاربرد اسلوب عقلانی در قلمرو ایمان که از آن به بازسازی دانشی در قلمرو ایمان تعبیر کرده‌اند، در واقع به معنای تأسیس الهیات به مثابه علم است (طباطبایی، ۱۳۹۳، ص ۱۱۶).

ارسطو پیش‌تر گفته بود که بعضی از علوم نسبت به بعضی دیگر اشراف دارند و یا به عبارتی دیگر سامان بخشند که در مابعدالطبیعه می‌نویسد: فلسفه سامان‌بخش است و در اخلاق نیکوماخوس می‌نویسد: سیاست سامان‌بخش است که توماس از این بحث طبقه‌بندی علوم ارسطویی، بیش‌ترین استفاده را می‌کند. ملاک تقسیم علوم در دانش ارسطویی، انتزاع موضوع آنهاست که همان نور بیرونی عقل است که به سه مرتبه ریاضیات، طبیعیات و مابعدالطبیعه دسته‌بندی می‌شود. برای فهم توضیح توماس بهتر است به دو اصطلاح تابع و متبوع، اصطلاح مسموع را نیز اضافه کنیم. منظور

۱. درباره این موضوع - یعنی تعامل ایمان با فلسفه و عقلانیت و اهمیت ایمان و اصول آن در ارتباط با عقل - اتین ژیلسون از زبان برخی مفسران زمان خودش می‌گوید: «هرگز هیچ رأیی در قرون وسطا جز آنچه توماس آکوئینی آورد، لایق عنوان فلسفه نبود. آنسلم و بوناوتورا فلسفه خود را از ایمان ابتدا کردند و به همین سبب در کلام محصور ماندند. اتباع این‌رشد اگرچه کار خود را محدود به حدود عقل کردند، چون از تصدیق ضروری‌ترین نتایج استدلال عقلی سرباز زدند، از فلسفه به کنار افتادند. تنها در مذهب توماس آکوئینی بود که نتایج فلسفی از مقدمات عقلی محض استنتاج شد» (ژیلسون، ۱۳۶۶، ص ۱۰).

از علم مسموع چیزی است که شنیده شده است. منظور آن وحی است و علم متبوع چیزی است از آن علم مسموع که در ذهن متأله‌ای فهم شده است (آکوئینی، ۱۴۰۲، صص ۵۳-۵۴).

از آنجا به بعد، بقیه علوم علم تابع هستند؛ اما توماس افزون بر نور بیرونی، نور دیگری هم وارد می‌کند که آن نور درون است که عبارت است از ایمان. توماس قدیس نور درونی ایمان یا عقل را نیز که در ذهن فاعل شناسایی قرار دارد، به آن افزود و به این اعتبار، ایمان حیثیتی برتر یا نوری از عقل است و مرتبه‌ای از حقیقت را می‌فهمد که عقل فقط نمی‌فهمد. الهیات که علم متبوع است، مبادی و اصول خود را از علم مسموع می‌گیرد که ایمان است و آن مبادی و اصول را با استفاده از ابزارهای عقل انسانی، برهانی می‌کند.^۱ آن نور درونی ایمان که پرتوی خود را بر عقل انسانی می‌افکند و از پس آن، فقط نور عقل کافی است که همه قلمرو شناخت طبیعی را روشن کند و مطابق دسته‌بندی ارسطو حرکت کند. طباطبایی با استفاده از پیرشونو، مفسر الهیات توماس قدیس، در باب این اقدام او می‌نویسد:

شنو در بیان نسبت فلسفه ارسطویی به الهیات مسیحی، و شیوه‌ای که توماس قدیس و دیگر متألهین سده سیزدهم در تفسیر نوشته‌های فیلسوفان یونانی به کار بردند، آن را با نسبت لطف به طبیعت سنجیده و نوشته است که همچنان که لطف طبیعت را نسخ نمی‌کند، تفسیر الهیاتی بی آنکه به ساختار اصلی فلسفه یونانی آسیبی وارد کند، حیاتی دوباره به آن بخشید (ژیلسون، ۱۳۶۶، ص ۱۳)؛ زیرا «در مسیحیت سده سیزدهم، نوزایش در متن بازگشت به روح تعالیم انجیل

۱. به نظر توماس قدیس، الهیات در این مذهب، در مقر خود یعنی در رأس سلسله مراتب علوم قرار دارد و مبتنی بر وحی الهی است و اصول آن گرفته شده از همین وحی است؛ علم خاصی است که از ایمان شروع می‌شود و عقل را جز برای تشریح ایمان یا حفظ آن از وقوع در خطا به کار نمی‌گیرد. اگرچه فلسفه مادون کلام (الهیات) است، از آن لحاظ که فلسفه است فقط به اسلوب خاص خود عمل می‌کند و آن اسلوب این است که چون مبتنی بر عقل انسانی است، صحت احکام آن از بداهت اصول و دقت استنتاج ناشی می‌شود و بی آنکه از هیئت فلسفه به در رود، مطابقت آن با ایمان خودبه‌خود تحقق می‌پذیرد و این مطابقت بدان سبب حاصل می‌آید که بر حق است و حقیقت نمی‌تواند مخالف حقیقت باشد (ژیلسون، ۱۳۶۶، ص ۱۱).





امکان‌پذیر شده است». [...] شنو در الهیات به مثابه علم در سده سیزدهم به درستی یادآور شده است که «بازگشت به روح تعالیم انجیل و نه تقلید از دوره باستان یا بهره‌جستن از فیلسوفان بر نوزایش مسیحی حاکم بود» و به گفته هم او، «این سرمایه جاودانی مکتب توماس قدیس» «یگانه نوزایشی بود که مسیحیت توانست با موفقیت به انجام رساند» (طباطبایی، ۱۳۹۳، ص ۱۲۱).

با وجود آنکه الهیات دانش برتر بود و بر همه علوم دیگر اشراف داشت؛ این اشراف داشتن سبب حقیر شمردن دیگر علوم نبود؛ زیرا منظور از تبعیت، در اینجا، ربط موضوعات دیگر علوم با موضوع الهیات بود. پس به طور خلاصه می‌توان گفت که متأله آن اصول ایمانی کتاب مقدس را با استفاده از مبانی نظری دانش ارسطویی و اصول عقلانی آن می‌فهمد و الهیات که علم متبوع است را با توجه به آن ایجاد می‌کند. نتیجه‌ای که توماس قدیس از این بحث خود می‌گیرد این است که اصول ایمان که از علم خداوند ناشی می‌شود، با نتایجی که با امکانات عقل انسانی در الهیات گرفته شده است، هم‌سنخ است (نک: ژیلسون، ۱۳۶۶، ص ۱۱).

توماس از طریق ایمان، به عقل مشروعیتی جدید می‌بخشد و درست است که عقل را تابع ایمان می‌کند و عقل نمی‌تواند ضد مبادی ایمانی سخن بگوید؛ اما به هر حال، راهی را برای استفاده از نور درونی انسان که عقل است، در جایی باز می‌کند و این مهم است. باز کردن جایی برای عقل یعنی باز کردن جایی برای انسان و باز کردن جایی برای انسان یعنی باز کردن جایی برای عرف که حوزه استقلال و مرجعیت اوست. به همین اعتبار است که فهم توماس قدیس برای فهم دنیای جدید با اهمیت می‌شود؛ زیرا در واقع او رنسانس اصلی را رقم می‌زند (نک: آکوئینی، ۱۴۰۲، صص ۵۸۵-۵۹۰). رنسانس یعنی تلاقی انسان با خدا و این انقلابی است که باقی انقلاب‌ها بر آن می‌ایستند؛ زیرا در اینجا بود که برای نخستین بار تعاملی میان دنیا و آخرت، انسان و خدا ایجاد شد که در تاریخ مسیحیت بی‌سابقه بود. سنتز تومستی همین امر است؛ یعنی توضیح ایمان مسیحی با دانش عقلانی یونانی و ایجاد علم الهیات با استفاده از هر دو سنت. این سنتز در آغاز کلیات الهیات دو اقدام انجام می‌دهد که از آنجا به بعد، همه کتاب نتیجه این دو

اقدام ارزشمند است. اولین مورد، انسانی بودن علم الهیات است که این راه را برای علوم انسانی در اروپا باز می‌کند و در واقع توماس با کل تاریخ پشت سر خود که به تمایز کامل میان ایمان و عقل انسانی قائل بودند، تسویه حساب می‌کند. در اینجا است که برای نخستین بار به عقل انسان در کنار شرع و ایمان مجالی داده می‌شود. دومین مورد، باز کردن جایی برای مبنای طبیعت در کنار لطف بود؛ از آنجا که توماس قدیس برای نخستین بار عنوان کرد که دوران لطف، دوران طبیعت را نسخ نمی‌کند و قوانین آن همچنان پابرجاست و با این اقدام، اتفاق مهمی در عرصه علم عملی در قرون وسطا می‌افتد. «لطف طبیعت را نسخ نمی‌کند، بلکه آن را کامل می‌کند» (آکوئینی، ۱۴۰۲، ص ۵۷).^۱ و در ادامه می‌گوید: «آموزه مقدس از مرجعیت فیلسوفان نیز در آن مباحثی استفاده می‌کند که فیلسوفان توانسته‌اند در آنها حقیقت را با عقل طبیعی بشناسند» (آکوئینی، ۱۴۰۲، ص ۵۷). با این اقدام، توماس قدیس جایگاهی برای عرف در کنار ایمان و شرع، در نظام الهیاتی خود باز می‌کند یا به عبارتی بهتر، مسائل دنیوی مسئله الهیات مسیحی می‌شود که این خودش انقلاب بزرگی است. در واقع توماس با این عمل توانست با ستیز عقل و شرع، همه دستاوردهای هزاره سنت مسیحی را در هیئت تألیفی بدیعی به منزله سنت مسیحی معرفی کند (نک: طباطبایی، ۱۳۸۰، ص ۴۴).

عیسی مسیح عالم مسیحیت را اگر بتوان گفت، از ساحت بیرونی آزاد کرد و مرجعیت بیرونی را نه فقط بی‌اهمیت کرد، بلکه ساحتی در درون ایجاد کرد که ساحت وجدان، آگاهی و قانون‌گذاری است. در واقع بسط این نظریه وجدان است که فلسفه جدید به آن پرداخته است و از طریق آن، خودآیینی انسان را نتیجه گرفته است و به او استقلال داده است. پس اگر فیلسوفان جدید و به خصوص دکارت توانسته‌اند از ساحت آگاهی بحث کنند، دلیلش این است که عیسی مسیح جایی را گشوده و توماس قدیس آن را برجسته کرده و روی آن نظریه پردازی کرده بود.

۱. کر در کتابی با عنوان توماس آکوئینی، با یک مقدمه کوتاه، این مبانی را به طور کامل شرح داده است (Kerr, 2009, p. 33).



۳. دکارت و شکل‌گیری خودآیینی و آزادی انسان

دکارت یعنی فیلسوفی که در توصیفش فقط می‌توان گفت که جوهرهٔ زمانهٔ خودش را به‌خوبی کشف می‌کند یا به عبارتی بهتر، او لسان‌الغیب همهٔ فلسفه‌های متحول‌شدهٔ پیش از خودش است؛ زیرا او موضوعی را توضیح می‌دهد که همهٔ فیلسوفان پیشین، آن را فهمیده؛ اما توان بیان امری غیبی را که یافته بودند نداشتند. این مهم با دکارت رخ می‌دهد؛ جایی که او انسان خودآیین را برای اولین بار در تاریخ فلسفه به‌روشنی بیان می‌کند و تلاش دارد فقط با همان مصالح اندک خود (اندیشنده و خدا)، همهٔ عالم پیرامونش را به تدریج بسازد و توضیح دهد. در واقع به جرئت می‌توان گفت که دکارت همان کاری را در حوزهٔ اندیشه به اجرا می‌گذارد که پیش‌تر از او مسیح در حوزهٔ دین به اجرا گذاشته بود؛ یعنی رهایی انسان از اتوریتۀ خارجی، در هر دو نفر به‌روشنی آشکار است. مسیح درون آزاد انسان را برای نخستین بار در تاریخ به انسان می‌شناساند و به او به منزلهٔ یک فرد خودآیین توجه می‌کند؛ به‌طوری‌که دیگر نیازی به قانونی نوشته‌شده در کتاب نیست که فرد خودش را با آن تطبیق دهد و رستگاری را در عمل به آن بخواهد، بلکه او به انسان به مثابهٔ موجودی بالغ که می‌تواند خودش حسن و قبح را تشخیص دهد، توجه می‌کند و در این راه، فقط لازم است که به درون خودش بازگردد و به آن قانونی که بر روی قلبش نوشته شده است توجه کند. در یک عمل متقابل به نظر می‌رسد، نه فقط دکارت بلکه بیشتر فیلسوفان غربی به‌نوعی الگوشان شخص مسیح و موضع‌گیری پیچیدهٔ او است؛ زیرا آنها نیز همچون مسیح تلاش می‌کنند انسان‌ها را به خودشناسی بازگردانند و از طریق خودشناسی، جهان را بفهمند و نه با فهم جهان، خودشان را بفهمند.

بهرتر است این مطلب را به دلیل اهمیت فراوانی که در این مقاله دارد، بیشتر مورد مذاقه و بررسی قرار دهیم. ژیلسون معتقد است که در فلسفهٔ مسیحی است که به فرد و عقلانیت و همچنین عقلی که سرنوشت این فرد را رقم می‌زند بیش از هر سنت دیگری توجه شده است. وجود فرد انسانی را با جوهر عقلیش می‌شناسند و این را فعلی می‌داند



نظر

سال بیست و نهم، شماره سوم (پیاپی ۱۱۵)، پاییز ۱۴۰۳

که چون به کار افتد، تقدیر آتی انسان را رقم خواهد زد و نباید از این موضوع مهم دین مسیحیت غافل باشیم که ما را مسئول روح خود می‌داند و چون انسان دارای عقل است و به همین دلیل نیز شخص است می‌تواند حسن و قبح را خودش تشخیص دهد و از این طریق بتواند به اخلاق عینیت بخشد. ژیلسون در ادامه نیز می‌نویسد: «کانت خود با اعتقاد به اصالت شخص که از فلسفه او مستفاد می‌شد، وارث سنت مسیحی بود؛ زیرا شخص را هویت جوهر متفکر می‌دانست» (ژیلسون، ۱۳۶۶، ص ۳۲۷). پیش‌تر نشان دادیم که چگونه دین مسیحیت دین درون و در خارج از مرجعیت خارجی خودش را تعریف می‌کند و از این طریق حتی می‌توان همچون بریه گفت که این دین، ورژنی از سوژه را در درون خودش می‌پرورانده است. دکارت نیز در آینه‌ای دیگر، در این سنت می‌توانسته است از سوژه صحبت کند و انسانی که خودش را با خودش توضیح می‌دهد، دارای ارزش فراوانی است. به غیر آن باید گفت که در تأمل چهارم (کاتینگم، ۱۴۰۰، صص ۲۶۱-۲۶۵) نیز دکارت از نزاع فاهمه و اراده، در نهایت مبنای اخلاقی استخراج می‌کند؛ زیرا دکارت به استفاده درست از اراده و آزادی انسان تأکید فراوان دارد؛ چنانکه می‌نویسد:

زیرا در واقع برای خدا نقص نیست که آزادی^۱ به من داده باشد تا دربارهٔ اموری که نسبت به آنها معرفت واضح و متمایزی در فاهمه من ننهاده است، حکم کنم یا حکم نکنم؛ اما بدون شک برای من نقص است که آزادیم را درست به کار نبردم و دربارهٔ اموری که تنها شناخت مبهمی از آنها دارم، بی‌پروا حکم کنم (دکارت، ۱۳۹۴، ص ۸۰).

مسیحیت نیز دربارهٔ آزادی ارادهٔ انسان و همچنین قدرتی که او در ارتباط با انتخاب اعمال خود دارد، تأکید کرده است؛ چنانکه ژیلسون دربارهٔ این موضع مسیحیت می‌نویسد:

خدا چون انسان را آفرید، قوانینی برای او وضع کرد؛ ولیکن او را در وضع

۱. در کتاب اصول فلسفه نیز دکارت در مسئلهٔ چهل و یکم می‌گوید که حتی تقدیر الهی ارادهٔ ما را از بین نمی‌برد (Decartes, 1985, p. 201).





قوانین برای خود مختار شمرد؛ بدین معنی که قانون الهی هیچ گونه الزامی بر اراده انسان الزام نیاورد [...] خدا انسان را چنان خلق کرد که دارای نفس ناطقه و برخوردار از اراده است؛ یعنی قدرت انتخاب دارد [...]؛ یعنی به موجب آن انسان حتی در برابر قانون خدا نیز مجبور نیست (ژیلسون، ۱۳۶۶، صص ۴۶۹-۴۷۰).

در مسیحیت، به دلیل آنکه مؤمن مسیحی از آزادی اراده برخوردار است و همچنین قانون شرعی نیز وجود ندارد تا او را محدود کند، مبحث اخلاق امر بغرنج تری به نظر می‌رسد و همچنین مسئولیت مؤمن مسیحی نیز بیشتر می‌شود و بر این اساس است که دکارت به استفاده درست از آزادی تأکید می‌کند.

به نظر می‌رسد، دکارت شگفت‌انگیزترین کاری که در تاریخ فلسفه انجام می‌دهد این است که تلاش می‌کند همه مباحث را از درون توضیح دهد و این انقلابی در روش توضیح مسائل است؛ به دلیل آنکه دکارت تلاش می‌کند به روشنی مسئله معرفت، مفاهیم فطری، بی‌اعتمادی به ادراک حسی، وضوح و تمایز، عدم مطابقت، مسئله خطا، مسئله صدق، اراده و فاهمه و غیره را از درون توضیح دهد و نه با تکیه بر عنصری خارجی که آنها را از طریق او توضیح دهد؛ هرچند در نهایت خداوند در فلسفه او تمام و کمال هضم نمی‌شود و به خدایی که فریب ندهد نیازمند است تا بتواند بقیه راه اندیشیدن خود را ادامه دهد. به عبارتی دیگر، دکارت دست به شناخت بهتر عقل انسانی می‌زند و تلاش می‌کند حدود و ثغور آن را از درون توان‌های خودش بیابد و نه برابر شرایط خارجی؛ گویی که شرایط خارجی با فهم بهتر عملکرد عقل انسانی به مرور به زیر سلطه انسان درمی‌آید؛ چنانکه او در کتاب گفتار در روش می‌نویسد: «[...] خرد یا عقل طبعاً در همه یکسان است و اختلاف آرا از این نیست که بعضی بیش از بعض دیگر عقل دارند، بلکه از آن است که فکر خود را به روش‌های مختلف به کار می‌برند [...]؛ چه ذهن نیکوداشتن کافی نیست، بلکه اصل آن است که ذهن را درست به کار برند» (دکارت، ۱۳۹۵، ص ۳). پس نحوه استفاده از قوه عاقله دارای اهمیت است و شناخت هرچه بیشتر آن، ما را در یافتن روشی که از طریق آن، بیشترین استفاده را از این قوه ببریم راهنمایی می‌کند؛ در ادامه همین مطلب، دکارت دست به کاری دیگر می‌زند و آن این است که

برای او اندیشیدن دیگر از عوارض وجود نیست، بلکه وجود از عوارض عقل و اندیشیدن است؛ چنانکه می‌گوید: «عقل چون حقیقت انسانیت و تنها مایه امتیاز انسان از حیوان است و چنانکه حکما گفته‌اند کمی و بیشی در اعراض است و در هر نوع از موجودات، صورت یا حقیقت موجودات بیش و کمی ندارد که در اینجا صورت همان عقل است» (دکارت، ۱۳۹۵، ص ۴).

به نظر می‌رسد حتی «من فکر می‌کنم، پس هستم» دکارتی نیز درونش خودآیینی انسان را گنجانده است؛ چنانکه مارسلو آرایو جو در کتاب خود می‌نویسد که «دکارت در واقع، بین فکر می‌کنم، پس هستم و خودآیینی انسان ارتباط برقرار می‌کند و می‌نویسد که بیشترین توجه من به این امر است که دکارت مفهوم خودآیینی عقل را به عنوان ظرفیت خود توضیح‌دهنده از طریق قانونی که خودش به خودش می‌دهد توضیح می‌دهد» (araujo, 2003, p. 117) و در واقع همین نویسنده خودآیینی انسان را این‌گونه تعریف می‌کند: «ما زمانی خودآیین هستیم که از قانون عقلی که خودمان به خودمان تحمیل کرده‌ایم تبعیت کنیم» (araujo, 2003, p. 117) در ادامه این نویسنده با بیانی روشن‌تر می‌نویسد که «تعریف آزادی در تبعیت قانون خودبنیاد عقل است که آن قانون توسط دو اصل وضوح و تمایز می‌تواند به حقیقت دست یابد و این باز تعریف خودآیینی عقل است» (araujo, 2003, p. 118). پس روشن است که دکارت با مرجعیت عقل می‌تواند عقل را توضیح دهد و ما می‌توانیم از طریق آن، شناختی از خودمان پیدا کنیم؛ فقط زمانی انسان می‌تواند قوانین و منطق درونی آن را توضیح دهد که خودش گذاشته باشد و نه آنکه توسط عملی بیرونی به ما تحمیل شده باشد. قبلاً نیز در این مورد او کام گفته بود که انسان تنها امر وضع‌شده خودش را می‌فهمد، نه آن چیزی که از پیش برای او وضع کرده باشند. این حیث استقلالی عقل بیش از هر چیز در فلسفه دکارت از اهمیت برخوردار است و به نظر می‌رسد همان‌طور که راگلند می‌گوید: «عمیق‌ترین نگرانی دکارت در سرتاسر تأملات این است که خودآیینی عقل را از دست بدهد» (Ragland, 2016, p. 3) می‌توان به نتیجه‌ای شگفت‌انگیز دست یافت. همان‌طور که مسیح پیش‌تر نشان داده بود که انسان فراتر از قوانین طبیعت است و قوانین بیرونی شکل‌دهنده و





توضیح‌دهنده او نیست، بلکه از درون فقط همه چیز قابل توضیح است، به نظر می‌رسد، دکارت نیز در همین روش گام برداشته است.

این خودآینی عقل و این خود قانون‌گذاری عقل همان چیزی است که اروپا به آن آزادی درون انسان یا سوژه می‌گوید؛ یعنی جایی که انسان روی سر خود می‌ایستد و از آن موضع، مسائل مختلف را تحلیل می‌کند و هرچه این تاریخت عقل جلوتر می‌رود، عقل غربی خودآینی و آزادی بیشتری به دست می‌آورد و از اینجا به بعد، تاریخت عقل را در اروپا می‌بینیم؛ یعنی عقلی که تاریخی می‌شود و تاریخ با پیشرفت عقل به تدریج به حرکت خود ادامه می‌دهد.

در تأمل چهارم (نک: شهرآینی، ۱۳۸۹، صص ۲۱۸-۲۲۳) بیش از هر چیز، شما مضمون آزادی و خودآینی انسان را نظاره‌گر هستید؛ زیرا دکارت به سرعت خدا را از علت خطاهای من در معرفت خارج می‌کند و می‌نویسد: «چون هرگونه نیرنگ و فریب، خود، حاوی نوعی نقص است و هرچند به نظر می‌رسد که قدرت بر فریبکاری، خود، نشان هوشیاری یا توانایی است؛ اما بدون شک فریفتن دلیل خبث ذاتی یا ناتوانی است و بنابراین وجود این دو در خداوند محال است» (دکارت، ۱۳۹۴، صص ۷۲-۷۳). در اینجا، دکارت تکلیف خدا را با کمالش مشخص می‌کند و آن را از حیطة علل خطای آدمی خارج می‌کند و از آنجا که عاملی خارجی برای خطا وجود ندارد، دکارت به سراغ کشف علت خطا از درون عقل انسانی می‌رود و از اینجا دکارت می‌نویسد: «بدین ترتیب وقتی به دقت بیشتر به خود می‌پردازم و ماهیت خطاهایم را بررسی می‌کنم، می‌بینم که این خطاها به هماهنگی دو علت بستگی دارد و آن دو عبارت است از: قوه شناختی‌ای که در من هست و قوه اختیار یا اراده آزاد من، یعنی قوه فاهمه و اراده من با هم» (دکارت، ۱۳۹۴، ص ۷۵). در توضیح این مطلب مارسلو آرایوجو نظر شایسته‌ای را بیان می‌کند و می‌نویسد که «من میان خودآینی حداقلی و خودآینی حداکثری تمایز قائل می‌شوم. خودآینی حداقلی زمانست که من تنها وجود اراده خیثی که مرا تحت تأثیر خودش قرار دهد را نفی می‌کنم؛ اما زمانی به صورت حداکثری دارای خودآینی هستم که من معیار حقیقت را خودم وضع کنم و برای هیچ چیز جز عقل خود، صلاحیت قائل

نشوم» (De araujo, 2003, p. 103). دکارت برای توضیح از درون منطق شکل‌گیری خطا در ذهن انسان، دست به توضیح ارتباط میان اراده نامحدود و فاهمه محدود می‌زند که این امر موضوع بحث ما نیست؛ بلکه در ادامه، دکارت جمله دیگری می‌آورد که در راستای این مقاله دارای اهمیت است. دکارت می‌نویسد: «تنها قوه اراده آزاد یا آزادی انتخاب است که من آن را در خودم به قدری بزرگ می‌یابم که نمی‌توانم مفهوم هیچ چیز دیگری را وسیع‌تر از آن تصور کنم. در واقع به خصوص همین اراده است که به من می‌فهماند که من به صورت یا مثال خداوندم» (دکارت، ۱۳۹۴، ص ۷۶).^۱ در این قسمت متن، دکارت از آزادی اراده سخن می‌گوید که به یک معنا شاید بتوان گفت که همین اراده درون آزاد انسان است که موتور محرکه نوشتن کتابی در این حد نامتعارف در زمان خودش است؛ زیرا اراده نامحدود فقط می‌تواند آزادی درون انسان را توجیه کند؛ یعنی اراده‌ای که فقط مرجعیتش را از خودش می‌گیرد و خودش متعین‌کننده خودش است و هیچ عامل خارجی از ذهن، آن را محدود نمی‌کند. این اراده آزاد یکی از مهم‌ترین بحث‌های چندین سده بعد تاریخ اندیشه فکر غربی می‌شود و اینکه چگونه انسان با این آزادی درون خودش، همه عالم را به تدریج می‌سازد. در اینجا، دکارت از روی اراده آزاد نامحدودش فقط می‌تواند خودش را با خداوند قیاس کند و این امر دارای اهمیت زیادی است. در واقع انسان جدید با همین اراده آزادش خودش را می‌شناسد و متمایز می‌کند؛ اراده‌ای که همان‌طور که دکارت می‌گوید: «عبارت است از اینکه در اثبات یا نفی، اقدام یا خودداری از آنچه فاهمه به ما عرضه می‌کند طوری عمل کنیم که احساس نکنیم که نیرویی خارجی ما را به عمل مجبور ساخته است» (دکارت، ۱۳۹۴، ص ۷۷). این آزادی اراده به معنای امری که انسان را - البته در کنار فاهمه - از درون به مرور می‌سازد، به یک اعتبار باز هم باید ما را به مسیحیت بازگرداند؛ یعنی جایی که باز در تعریف انجیلی انسان، او با اراده خودش، خودش را رستگار می‌کند و قانونی

۱. درباره این گفته دکارت، ژیلسون تحلیل خوبی دارد که پس از بیان آن توضیح می‌دهیم (ژیلسون، ۱۳۶۶، ص ۲۰).





از پیش نوشته شده برای او وجود ندارد؛ بلکه باید از این آزادی، خودش به نحوی درست استفاده کند؛ چنانکه دکارت نیز همین موضوع را در تأمل چهارم به ما می‌گوید (دکارت، ۱۳۹۴، ص ۸۰). والتر کاسپر می‌نویسد: «مفهومی که با آن می‌توان شکل‌گیری دوران مدرن را توضیح داد، مفهوم آزادیست و آزادی مسیحی شعار مهم اصلاح‌گران بود. برای مسیحیت آزادی یک اصطلاح خارجی نیست. یکی از بزرگ‌ترین نظریه‌پردازان دوران مدرن، فیلسوف آلمانی هگل، به راه‌های مختلف بیان کرد که مفهوم آزادی همراه با مسیحیت متولد شد. و این امر به این دلیل بود که در آغاز مسیحیت بود که به هر انسان به عنوان تصویر خدا و ابژه عشق خدا توجه کرد و ارزش بی‌نهایتی برای هر شخص قائل شد. و به گفته همین محقق این مسیحیت بود که در آغاز، آدمیان را از زنجیرهای بردگی رومی و بندگی یهودی آزاد کرد» (Kasper, 1988, p. 18). دکارت نیز که پدر فلسفه مدرن است، بیش از هر چیز در فلسفه‌اش مضمون آزادی را می‌بینید و از طریق این مضمون آزادی است که او می‌تواند از خودآینی انسان بحث کند؛ این آزادی‌ای که فلسفه مدرن از آن بحث می‌کند، بدون هیچ تردیدی به جایگاهی که مسیح برای اولین بار برای انسان بازمی‌کند بازمی‌گردد و سنت مسیحی سنتی زنده و زاینده در فرهنگ غرب است.

نتیجه‌گیری

با توجه به مطالبی که توضیح داده شد می‌توان به جرئت گفت که نوع طرح بحث دکارت به یک معنا، روح دنیای جدید اروپاست که این روح، به اعتباری در نوشته‌های دکارت آمده است؛ یعنی در جایی که دیگر، نه طبیعت یونانی بر عالم حکم فرماست و نه مشیت الهی، هر دوی این عناصر مرکزی و همه دوران دوهزارساله تاریخ اندیشیدن پیش از دکارت، به نحوی در درون ساختار فکری و رویکرد دکارت به عالم تغییر شکل می‌دهد و هر دو خودشان را منطبق با این ساختار می‌کنند. مشیت الهی یا اراده نامتناهی الهی در فلسفه دکارت به سرعت با صفت کمال خداوند محدود می‌شود و به یک معنا

می‌توان به مسامحه گفت که خداوند در فلسفه دکارت به‌مرور هضم می‌شود و در خدمت اصول اساسی‌تر نظام فکری او درمی‌آید. همچنین دکارت با بحث آزادی درون و مرجعیت انسان یا به عبارتی بهتر، با بحث عقل خودقانون‌گذار که فقط به قوانین خودش احترام می‌گذارد، طبیعت حکمفرای یونانی را نابود می‌کند؛ طبیعتی که در خارج از اراده انسان، انسان را کنترل می‌کرد و انسان باید هرچه بیشتر خودش را شبیه او می‌نمود؛ اما دکارت انسان را آقا و سرور طبیعت می‌داند؛ این تحولی شگفت‌آور است. در واقع در هر دو نکته بیان‌شده، امری که روی دوش دکارت سنگینی می‌کند، خودآیینی انسان خودقانون‌گذار است که این اصل آن، دو اصل پیشین را به نفع خود مصادره می‌کند و این میراث دکارت است. همان‌طور که در آغاز مقاله گفتیم، مسیحیت نیز مشابه همین کار را با استفاده از مبانی خودش می‌کند یعنی مسیحیت نیز با آمدنش مبنای طبیعت یونان و شرع یهود را بی‌اعتبار می‌کند و از دو مبنایی که هر دو از خارج به انسان اثر می‌گذاشتند و خودآیینی او را زیر سؤال می‌بردند، انسان را رها می‌کند و مبنای درون آزاد را به جای هر دوی آنها می‌گذارد و از همین مناسبت که فلسفه جدید، نهایت استفاده را می‌کند.

با توماس قدیس انقلابی در نظام اندیشه و الهیات غربی می‌افتد که فوق‌العاده دارای اهمیت است؛ زیرا همه آن عناصر انقلابی دین مسیحیت که قدرت دگرگونی یک تمدن را داشت، فقط در حوزه دانش ایمانی فهمیده شده بود؛ یعنی در یک ساحت پیچیده بین من، مسیح و روح‌القدس. آن عناصر تا زمان توماس قدیس به صورت عرفی فهمیده نشده بود یا به عبارتی دیگر، از آن اصطلاحات در مناسبات انسانی، اعم از الهیات، سیاست، اخلاق و غیره استفاده نمی‌شد، بلکه فقط دارای شأن قدسانی فردی، برای شخص مؤمن مسیحی بود؛ ولی از آن، در جهت توضیح متفاوتی از دنیای بیرون و حوزه عرف و نه فقط شرع و الهیات استفاده نشده بود. توماس حوزه بیرون یا عرف، انسان و شأن عقل انسانی و خودآیینی او را برای اولین بار وارد نظام الهیاتی مسیحیت کرد و از این طریق، راه نوبی در پیش‌روی دین مسیحیت گشود که نه فقط مبنای مسیحیت را



مخدوش نمی‌کرد، بلکه قدرت دین مسیحیت را بیشتر می‌کرد؛ زیرا از اینجا بود که مسیحیت مسائل دنیوی را که خود مسیح آنها را نپذیرفته بود، در خودش هضم کرد و توانست همه شئون عالم را با اصطلاحات و مبانی خودش توضیح دهد. توماس آن‌شان خودآیینی که مسیح به انسان ارزانی داشته بود را عرفی یا دنیوی کرد و به آن قدرتی داد که بتواند خودش را در مسائلی غیر مباحث الهیاتی مسیحی نیز سهیم باشد و آن‌شان را به معرفت‌شناسی، الهیات، سیاست و حقوق وارد کرد. به همین دلیل، الهیات توماس می‌تواند ذی‌مدخل رخدادهای آینده باشد؛ زیرا خودآیینی و آزادی فلسفه دکارت‌شان قدسانی ندارد برخلاف دین مسیحیت، بلکه در حوزه دنیا و عرف تعریف می‌شود.



نظر
شماره

سال بیست و نهم، شماره سوم (پیاپی ۱۱۵)، پاییز ۱۴۰۳

فهرست منابع

- آکوئینی، توماس. (۱۴۰۲). جامع علم الهیات (مترجم: علیرضا عطارزاده، چاپ اول). تهران: ققنوس.
- اشتراوس، لئو. (۱۳۹۳). حقوق طبیعی و تاریخ (مترجم: باقر پرهام، چاپ سوم). تهران: انتشارات آگاه.
- بریه، امیل. (۱۳۹۵). تاریخ فلسفه جلد دوم (مترجم: علی مراد داوودی، چاپ سوم). تهران: مرکز نشر دانشگاهی.
- دکارت، رنه. (۱۳۹۴). تأملات در فلسفه اولی (مترجم: احمد احمدی، چاپ دوازدهم). تهران: انتشارات سمت
- دکارت، رنه. (۱۳۹۵). رساله گفتار در روش به راه بردن عقل (مترجم: محمدعلی فروغی، چاپ اول). تهران: انتشارات امید انقلاب.
- ژیلسون، اتین. (۱۳۶۶). روح فلسفه قرون وسطی (مترجم: علی مراد داوودی، چاپ اول). تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.
- ژیلسون، اتین. (۱۳۹۵). تاریخ فلسفه مسیحی در قرون وسطا (مترجم: رضا گندمی نصرآبادی، چاپ دوم). تهران: نشر سمت و دانشگاه ادیان و مذاهب.
- شهرآیینی، مصطفی. (۱۳۸۹). تأملاتی در باب تأملات دکارت (چاپ اول). تهران: نشر ققنوس.
- طباطبایی، جواد. (۱۳۸۰). مفهوم ولایت مطلقه در اندیشه سیاسی سده‌های میانه. تهران: انتشارات نگاه معاصر.
- طباطبایی، جواد. (۱۳۹۳). جدال قدیم و جدید در الهیات و سیاست (چاپ اول). تهران: نشر مینوی خرد.
- عهد جدید. (۱۳۸۷). (مترجم: پیروز سیار، چاپ اول). تهران: نشر نی.



فاستر. مایکل ب. (۱۳۹۲). خداوندان اندیشه سیاسی. (مترجم: جواد شیخ‌الاسلامی، چاپ هشتم). تهران: مؤسسه انتشارات امیرکبیر.

کاتینگم، جان. (۱۴۰۰). دکارت (مترجم: سید مصطفی شهرآیینی، چاپ چهارم). تهران: نشر نی.

Collected works of bernard lonergan. (2005). *Grace and freedom: operative grace in the thought of st Thomas Aquina* (F. Crowe&R. Doran, Eds.). Toronto: University of Toronto Press.

Davies, B. (1993). *The Thought of Thomas Aquinas*. New York: Oxford University Press.

de Araujo, M. (2003). *Scepticism, Freedom and Autonomy*. Berlin · New York: Walter de Gruyter.

Descartes. (1985). *The philosophical writings of Descartes* (J. Cottingham, ed.). Cambridge: Cambridge University Press.

Hegel, G. (2003). *Elements of the philosophy of right* (A. W. WOOD&H. B. NISBET, Eds.). New York: Cambridge University Press.

Kasper, W. (1988). *The Christian Understanding of Freedom and the History of Freedom in the Modern Era*. Milwaukee, Wisconsin 53233: Marquette University Press.

Kerr, F. (2009). *Thomas Aquinas a very short introduction*. New York: Oxford.

Luther, M. (2005). *Faith alone* (J. Galvin, Michigan).

Ragland, C. P. (2016). *The will to reason theodicy and freedom in Descartes*. New York: Oxford University Press.

Stark, R. (2005). *The Victory of Reason: How Christianity Led to Freedom, Capitalism, and Western success*. Random House Publishing Group.



شماره

سال بیست و نهم، شماره سوم زمستانی (۱۵)، پاییز ۱۴۰۳

References

- ‘Ahd-i jadīd. (2008). (P. Sayyar, trans.; 1st ed.). Tehran: Ney. [In Persian]
- Aquinas, T. (2023). *Jāmi‘-i ‘ilm-i ilāhiyyāt* (A. Attarzadeh, trans.; 1st ed.). Tehran: Qooqnoos. [In Persian]
- Bréhier, E. (2016). *Tārīkh-i falsafih* (vol. 2, A. M. Davoodi, trans.; 3rd ed.). Tehran: University Publishing Center. [In Persian]
- Collected works of Bernard Lonergan. (2005). *Grace and freedom: operative grace in the thought of St. Thomas Aquinas* (F. Crowe & R. Doran, eds.). Toronto: University of Toronto Press.
- Cottingham, J. (2021). *Descartes* (S. M. Shahrayini, trans.; 4th ed.). Tehran: Ney. [In Persian]
- Davies, B. (1993). *The Thought of Thomas Aquinas*. New York: Oxford University Press.
- de Araujo, M. (2003). *Scepticism, Freedom and Autonomy*. Berlin and New York: Walter de Gruyter.
- Descartes, R. (1985). *The philosophical writings of Descartes* (J. Cottingham, ed.). Cambridge: Cambridge University Press.
- Descartes, R. (2015). *Ta‘ammulāt dar falsafī-yi ūlā* (A. Ahmadi, trans.; 12th ed.). Tehran: SAMT. [In Persian]
- Foster, M. B. (2013). *Khudāvandān-i andīshī-yi siyāsī* (J. Sheikholeslami, trans.; 8th ed.). Tehran: Amir Kabir Publishing Institute. [In Persian]
- Gilson, E. (1987). *Rūḥ-i falsafah-yi qurūn-i wusṭā* (A. M. Davoodi, trans., 1st ed.). Tehran: Intishārāt-i ‘ilmī va Farhangī. [In Persian]
- Gilson, E. (2016). *Tārīkh-i falsafī-yi Masiḥī dar qurūn-i wusṭā* (R. Gandomi Nasrabadi, trans.; 2nd ed.). Tehran: University of Religions and Denominations Press. [In Persian]
- Hegel, G. (2003). *Elements of the philosophy of right* (A. W. Wood & H. B. Nisbet, Eds.). New York: Cambridge University Press.



- Kasper, W. (1988). *The Christian Understanding of Freedom and the History of Freedom in the Modern Era*. Milwaukee, Wisconsin: Marquette University Press.
- Kerr, F. (2009). *Thomas Aquinas: a very short introduction*. New York: Oxford University Press.
- Luther, M. (2005). *Faith alone* (J. Galvin, ed.). Michigan.
- Ragland, C. P. (2016). *The will to reason theodicy and freedom in Descartes*. New York: Oxford University Press.
- Shahrayini, M. (2010). *Ta'ammulātī dar bāb-i ta'ammulāt-i Dikārt* (1st ed.). Tehran: Qooqnoos. [In Persian]
- Stark, R. (2005). *The Victory of Reason: How Christianity Led to Freedom, Capitalism, and Western success*. Random House Publishing Group.
- Strauss, L. (2014). *Huqūq-i ṭabīʿī va tārikh* (B. Parham, trans.; 3rd ed.). Tehran: University Publishing Center. [In Persian]
- Tabatabaei, J. (2001). *Mafhūm-i vilāyat-i muḥtaq dar andishi-yi siyāsī-yi sadi-hāyi miyānih*. Tehran: Negah-e Moaser. [In Persian]
- Tabatabaei, J. (2014). *Jidāl-i qadīm va jadīd dar ilāhiyāt va siyāsāt* (1st ed.). Tehran: Minooye Kherad. [In Persian]



نظر
صدر

سال بیست و نهم، شماره سوم (پیاپی ۱۱۵)، پاییز ۱۴۰۳

An Examination of al-Kindī's Perspective on the Theory of Emanation and Creation Ex Nihilio ¹

Mahdi Asgari ²  Yousef Daneshvar Nilou ³ 

Seyyed Jamaloddin Mirsharafoddin (Sharaf) ⁴  Mohammad Keyvanfar⁵



2. PhD student, Department of Islamic Philosophy and Theology, Faculty of Philosophy, University of Religions and Denominations, Qom, Iran (corresponding author).

Email: mehdiaskari1371@gmail.com

3. Assistant professor, Department of Philosophy of Religion, Imam Khomeini Education and Research Institute, Qom, Iran.

Email: Yousef.daneshvar@gmail.com

4. Assistant professor, Department of Contemporary Philosophy, University of Religions and Denominations, Qom, Iran.

Email: Mirsharafodin@gmail.com

5. Assistant professor, Department of Islamic Philosophy and Theology, Faculty of Philosophy, Qom, Iran.

Email: keivanfar.mohammad@gmail.com

Abstract

Al-Kindī is a philosopher who did not present a coherent conception of God. The God he portrays sometimes resembles the God of the Quran, at other times the God of the Mu'tazilites, and occasionally the God of

* This article is derived from the PhD dissertation titled "Reconciling the Theory of Creation Ex Nihilio and neo-Platonic Emanation Theory in the Islamic Period (Case Study: al-Kindī and Isaac Israeli)" (supervisors: Dr. Yousef Daneshvar Nilou, Seyyed Jamaloddin Mirsharafoddin (Sharaf), and advised by Mohammad Keyvanfar), Department of Islamic Philosophy and Theology, Faculty of Philosophy, University of Religions and Denominations, Qom, Iran.

1. **Cite this article:** Asgari, Mahdi; Daneshvar Nilou, Yousef; Mirsharafoddin (Sharaf), Seyyed Jamaloddin; and Keyvanfar, Mohammad. (2024). An Examination of al-Kindī's Perspective on the Theory of Emanation and Creation Ex Nihilio. *Naqd va Nazar*, 29(115), pp. 35-62.

DOI: 10.22081/jpt.2024.69984.2159

▣ **Article type:** Research; **Publisher:** Islamic Propagation Office of the Seminary of Qom (Islamic Sciences and Culture Academy, Qom, Iran)

▣ **Received:** 2024/09/26 • **Revised:** 2024/10/15 • **Accepted:** 2024/10/16 • **Online publication date:** 2024/12/19

© The Authors



Neoplatonists. These varying interpretations have led to diverse perspectives in his surviving works regarding the emergence of beings. Some commentators attribute the theory of emanation (*al-ṣudūr*) to al-Kindī, while others emphasize the theory of creation ex nihilo (creation from nothing). The main objective of this article is to examine al-Kindī's views and those of his significant commentators on the theories of emanation and creation ex nihilo. The data collection method is library-based, and the data analysis method is descriptive-analytical. The article's rough conclusion is that al-Kindī, by distinguishing between *fī' l* (action) and *' amal* (deed), argues that God, or the "True First Agent," possesses perfect action (*fī' l*), while metaphorical agents (*fā' ils bi-l-majāz*) perform deeds (*' amal*). This distinction allows creation ex nihilo to be understood as God's action, while emanation is viewed as the deed of metaphorical agents. With this perspective, it can be argued that al-Kindī reconciles the theory of emanation with the theory of creation ex nihilo.

Keywords

Al-Kindī, creation ex nihilo, emanation, God, agent.



نظر
صدر

سال بیست و نهم، شماره سوم (پیاپی ۱۱۵)، پاییز ۱۴۰۳

بررسی دیدگاه کندی در نظریه صدور و خلق از عدم^۱*

id^۲ مهدی عسگری id^۳ یوسف دانشور نیلو

id^۴ سیدجمال‌الدین میرشرف‌الدین (شرف) id^۵ محمد کیوانفر

۲. دانشجوی دکتری فلسفه و کلام اسلامی، گروه فلسفه و کلام اسلامی، دانشکده فلسفه، دانشگاه

ادیان و مذاهب، قم، ایران (نویسنده مسئول)

Email: mehdiaskari1371@gmail.com

۳. استادیار، گروه فلسفه دین، پژوهشکده مؤسسه امام خمینی، قم، ایران

Email: Yousef.daneshvar@gmail.com

۴. استادیار، گروه فلسفه معاصر، دانشکده فلسفه، دانشگاه ادیان و مذاهب، قم، ایران.

Email: Mirsharafodin@gmail.com

۵. استادیار، گروه فلسفه و کلام اسلامی، دانشکده فلسفه، دانشگاه ادیان و مذاهب، قم، ایران.

Email: keivanfar.mohammad@gmail.com



۳۷



نظـر

بررسی دیدگاه کندی در نظریه صدور و خلق از عدم

چکیده

کندی فیلسوفی است که به صورت منسجم درباره خداوند تفکر نکرده است. خدایی که او به تصویر می‌کشد، گاه شبیه خدای قرآن و گاه شبیه به خدای معتزلیان و گاه شبیه به خدای نوافلاطونیان است. همین تلقی‌های مختلف سبب شده است تا در آثار باقی‌مانده از وی بتوان نظرات مختلف درباره پیدایی

* این مقاله مستخرج از رساله دکتری با عنوان «جمع بین نظریه صدور و نظریه خلق از عدم و نظریه صدور نوافلاطونیان در دوره اسلامی (بررسی موردی: کندی و اسحاق اسرائیلی)»، (اساتید راهنما: یوسف دانشور نیلو و سیدجمال‌الدین میرشرف‌الدین (شرف) و استاد مشاور: محمد کیوانفر)، گروه فلسفه و کلام اسلامی، دانشکده فلسفه، دانشگاه ادیان و مذاهب قم، قم، ایران می‌باشد.

۱. **استناد به این مقاله:** عسگری، مهدی؛ دانشور نیلو، یوسف؛ میرشرف‌الدین (شرف)، سیدجمال‌الدین؛ و کیوانفر، محمد. (۱۴۰۳). بررسی دیدگاه کندی در نظریه صدور و خلق از عدم. نقد و نظر، ۲۹(۱۱۵)، صص ۳۵-۶۲.

Doi: 10.22081/jpt.2024.69984.2159

□ نوع مقاله: پژوهشی؛ ناشر: دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم (پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی، قم، ایران) © نویسندگان

□ تاریخ دریافت: ۱۴۰۳/۰۷/۰۵ • تاریخ اصلاح: ۱۴۰۳/۰۷/۲۴ • تاریخ پذیرش: ۱۴۰۳/۰۷/۲۵ • تاریخ انتشار آنلاین: ۱۴۰۳/۰۹/۲۹

© The Authors



موجودات را دید. عده‌ای از مفسران به نظریه صدور در کندی قائل شده‌اند و عده‌ای دیگر نظریه خلق از عدم را مطرح کرده‌اند. با توجه به آنچه گفته شد، مسئله اصلی این مقاله بررسی دیدگاه کندی و مفسران مهم او درباره نظریه صدور و خلق از عدم است. روش گردآوری داده‌ها کتابخانه‌ای و روش تحلیل داده‌ها توصیفی - تحلیلی خواهد بود. نتیجه اجمالی‌ای که مقاله به آن دست یافته است، اینکه کندی با تفاوتی که میان فعل و عمل می‌گذارد معتقد می‌شود که خدا یا همان فاعل حق اول تام فعل دارد و فاعل‌های بالمجاز عمل دارند. این تفکیک سبب می‌شود که خلق از عدم به مثابه فعل خداوند در نظر گرفته شود و صدور به مثابه عمل فاعل‌های بالمجاز، و با این نظریه می‌توان گفت که کندی میان نظریه صدور و نظریه خلق از عدم جمع کرده است.

کلیدواژه‌ها

کندی، خلق از عدم، صدور، خدا، فاعل.



مقدمه

نظریه خلق از عدم و نظریه صدور در دیدگاه کندی، به صورت نظریه‌ای منسجم ارائه نشده است و باید از مطاوی متون باقی مانده به سختی نظر او را بازسازی کرد؛ اما آنچه مسلم است این است که وی به سبب تصوراتی که از خدا داشته به ارائه نظریه‌های مختلف درباره پیدایی موجودات اشاره کرده است. مسئله اصلی این مقاله بیان دیدگاه کندی درباره نظریه صدور و نظریه خلق از عدم است که می‌توان این دیدگاه‌ها را ناشی از تصورات مختلفی دانست که او از خداوند داشته است. به طور کلی در میان مفسران کندی سه تلقی از خدا بحث و بررسی می‌شود: ۱. خدای قرآنی؛ ۲. خدای معتزلی؛ ۳. خدای نوافلاطونی. هر کدام از این تلقی‌ها از خدا سبب شده است تا نظرات پیرامون پیدایی موجودات نیز متفاوت شود. بنابراین در این مقاله، ابتدا اشاره به تلقی‌های مختلف از خدا نزد کندی اشاره مختصری می‌شود و بعد از آن، به دیدگاه او به نظریه صدور، و بعد از آن، به خلق از عدم اشاره خواهد شد. مختار این مقاله آن است که کندی سعی بر آن داشته تا میان نظریه صدور و نظریه خلق از عدم آشتی برقرار کند.

درباره مسئله اصلی این مقاله یعنی نظریه صدور و نظریه خلق از عدم در دیدگاه کندی تا به حال مقاله‌ای نوشته نشده است؛ اما درباره تلقی‌های مختلف از خدا در دیدگاه کندی، مقالات زیر نوشته شده است:

عباسی حسین آبادی، حسن؛ کاکایی، مستانه. (۱۴۰۰). بررسی مفهوم‌سازی خدا در ارسطو و کندی. شناخت، ۸۴، صص ۱۷۷-۱۹۴.

عباسی حسین آبادی، حسن. (۱۳۹۹). مفهوم خدا در اندیشه کندی. پژوهش‌های عقلی نوین، ۹، صص ۱-۲۰.

تفاوت مقاله حاضر با مقالات بالا در آن است که در این مقاله، بحث از تلقی‌های مختلف از خدا صرفاً برای توجیه بیان نظریه صدور و نظریه خلق از عدم بیان شده است و نه به منزله مسئله اصلی برای پژوهش.



۱. تصورات مختلف از خدا

همان‌طور که در مقدمه اشاره شد، تصور کنندی از خدا در آثار باقی‌مانده از او یکسان نیست، گاه خدای متکلمان معتزلی را توصیف می‌کند و گاه به دیدگاه‌های نوافلاطونی گرایش پیدا می‌کند و گاه نیز از خدای قرآن سخن به میان می‌آورد. مدعای اصلی این است که تفاوت سخنان کنندی دربارهٔ خدا سبب شده است تا مفسران تفسیرهای متفاوتی را از دیدگاه کنندی ارائه کنند. دیدگاه‌هایی که می‌شود برای همهٔ آنها شواهدی در متن کنندی یافت.

۱-۱. خدای نوافلاطونی

در دو متن باقی‌مانده از کنندی می‌توان این تلقی از خدا را به‌روشنی دید:

الف) متن اول: کنندی رساله‌ای با عنوان رسالة في صناعة العظمی را نوشته است که در آن تلاش کرده است تا آرای بطلمیوس را توضیح دهد. از این رساله، نسخه‌ای به شمارهٔ ۴۸۳۰ در کتابخانه ایاصوفیا ترکیه موجود است.^۱ فرانتس روزنتال در مقاله‌ای نسبت میان این رساله با المجسطی بطلمیوس را بررسی کرده است. در بخش کوتاهی از این مقاله، وی اشاره به ثئون اسکندرانی و تفسیر او بر المجسطی بطلمیوس می‌کند. ثئون از جمله مفسرانی است که از آرای نوافلاطونیان بهره برده است. در بخشی از رسالة في صناعة العظمی کنندی خدا را این‌گونه توصیف می‌کند:

فإن الإله - جل ثناءه - سبب هذه الحركة و فاعلها و هو إله قديم لا یری و لا يتحرك؛ بل هو محرک غیر متحرک فهذه الصفة عند من يفهمه بالقول المرسل [و هو] البسيط الذي لا ينحل إلى أبسط منه و لا يتجزى لأنه ليس بمركب و لا يمكن منه التركيب بل هو مفارق للأجسام المبصرة إذ هو - جل ثناءه - و سبب حركة الأجسام المبصرة...

۱. این رساله یک بار توسط گرمی طه السید احمد تصحیح شده است و چون نگارنده نتوانست به نسخهٔ فیزیکی یا الکترونیکی از این رساله دست یابد به‌ناچار به نسخهٔ خطی مراجعه کرد.

پس خداوند علت و فاعل این حرکت است و همواست که خدای قدیمی است که دیده نمی‌شود و حرکت نمی‌کند؛ بلکه او محرک لایتحرك است... خداوند بسیطی است که بسیط تر از او وجود ندارد و [به اجزاء] تجزیه نمی‌شود؛ زیرا مرکب نیست و ترکیب درباره او نیز ممکن نیست بلکه او جدای از اجسامی است که با چشم دیده می‌شوند؛ زیرا او سبب حرکت همین قسم از اجسام است (کندی، بی‌تا، گک ۵۳ ب)

روزنتال در توضیح این متن کندی می‌نویسد که ثئون اسکندرانی در شرح خود بر المجسطی عباراتی شبیه این دارد و کندی نیز تحت تأثیر این دست از مفسران نوافلاطونی المجسطی به این تفسیر از خداوند دست زده است (Rosenthal, 1956, p. 446).

ثئون در نسخه‌ای که به او نسبت داده شده است، خداوند را به منزله علت ثابت و غیر قابل تغییر چیزها معرفی می‌کند. او خدا را نامرئی (نادیدنی) و بدون تغییر می‌داند و اشاره دارد که اگر کسی خدا را بفهمد، او را به روشی ساده درک خواهد کرد. عبارت او این گونه است: «[...] زیرا خداوند دلیل آن است، نوعی طبیعت ثابت و نامرئی. اگر کسی آن را به شیوه ساده درک کند، [آنگاه] به معنای بازگشت به بساطت و مفارقت خداوند از اجسام است و [تلقی] او به چیزی که سرآغاز حرکت است...». در پاورقی شماره دو روزنتال در توضیح مفهوم طبیعت در دیدگاه ثئون بیان می‌کند که «طبیعت» در این جا به معنای «ازلی» است؛ از این رو «نوعی طبیعت» به معنای ازلی بودن خداوند در دیدگاه ثئون است (Rosenthal, 1956, pp. 448-449).

آنچه در اینجا درباره خدا از ثئون و کندی نقل شد، شواهدی در متون نوافلاطونی دارد. فلوطین درباره بحث از واحد این پرسش را مطرح می‌کند: «واحد چیست و ماهیتش کدام است؟» فلوطین بعد از بیان برخی ویژگی‌هایی که واحد دارد، به این نکته اشاره می‌کند که واحد علت است و این علت ثابت است و حرکتی ندارد؛ زیرا حرکت از عوارض اجسام است (فلوطین، ۱۳۶۶، ج ۲، صص ۳-۹-۶).

ب) متن دوم: این متن در رساله درباره فلسفه اولی آمده است. کندی در این





رساله، خدا را به صورت سلبی توصیف می‌کند. عبارت او در توصیف خدا این‌گونه است:

پس آشکار شد که واحد حقیقی هیچ‌یک از معقولات نیست، ماده و جنس و نوع و شخص و فصل و خاصه و عرض عام و حرکت و نفس و عقل و کل و جزء و جمیع و بعض نیست و واحد نسبت به دیگری هم نیست، بلکه واحد مطلق است، کثرت نمی‌پذیرد و مرکب و کثیر نیست؛ چنانکه هیچ‌یک از اموری که اقسام واحد در آن وجود می‌یابند و ذکر کردیم نیز نیست و حدود آنها هم بر آن حمل نمی‌شود و چون آنچه ذکر کردیم، بسیط‌ترین چیزی است که برای آن است؛ یعنی بر آن حمل می‌شود، پس چیزی که [اینها] بر آن حمل می‌شود، تکثر بیشتر دارد. بنابراین واحد حقیقی، نه هیولی دارد و نه دارای صورت، نه کمیت، نه کیفیت، نه نسبت و نه موصوف به چیزی دیگر از معقولات است و نه جنس دارد، نه فصل، نه شخص، نه خاصه، نه عرض عام و نه متحرک است و نه موصوف به هیچ‌یک از اموری که واحد حقیقی بودن آنها نفی شد. پس او صرفاً وحدت محض است؛ یعنی چیزی جز وحدت نیست و هر واحد جز او متکثر است. پس چون وحدت در همه چیز عارضی است، آن‌چنانکه پیش‌تر گفتیم، غیر از واحد حقیقی است. واحد حقیقی همان واحد بالذاتی است که به هیچ وجه کثرت نمی‌پذیرد و به هیچ نوع تقسیم نمی‌شود، نه از جهت ذات و نه از جهت غیر آن، و نه زمان است، نه مکان، نه حامل، نه محمول، نه کل، نه جزء، نه جوهر و نه عرض و به هیچ نوع از انواع قسمت یا تکثر قسمت نمی‌پذیرد» (کندی، ۱۳۸۷، صص ۵۷-۵۸).

این عبارت یادآور توصیفات است که فلوطین در مجموعه آثار خود از احد دارد. فلوطین در توصیف احد می‌نویسد:

[...] به همین جهت او قابل بیان نیست؛ زیرا هر چه درباره او بگویی، «چیزی» گفته‌ای. یگانه سخنی که در مقام اشاره به او می‌توان گفت چنین است: در فراسوی همه چیزها و در فراسوی عقل؛ زیرا این سخن نامی نیست، بلکه حاکی از این است که او هیچ‌یک از چیزها نیست، و نامی هم برای او وجود ندارد؛

زیرا درباره‌اش هیچ نمی‌توانیم گفت، بلکه می‌کوشیم حد امکان در میان خودمان اشاره‌ای به او بکنیم (فلوطین، ۱۳۶۶، ج ۲، صص ۳-۵ و ۱۳).

همان‌طور که از عبارت کندی و عبارت فلوطین برمی‌آید - و البته شواهد بیشتری می‌توان از متون نوافلاطونی برای این توصیف از خداوند یافت - کندی به گونه‌ای خداوند را به سلب‌ها تعریف می‌کند. به عبارت دیگر می‌توان گفت با توجه به این عبارات، گویا الهیاتی که کندی به آن معتقد است، الهیات سلبی است.

نکته دیگر اینکه برخی مفسران کندی بر این مسئله تأکید کرده‌اند که دیدگاه کندی مبنی بر اینکه عقل نمی‌تواند شناختی از خداوند داشته باشد، به این مسئله منجر می‌شود که وی نمی‌تواند در مقام فیلسوف سخنی ایجابی درباره‌ی خداوند بگوید و باید صرفاً از طریق قضایای سلبی برای خداوند توصیفاتی را مطرح کند (کلاین - فرانک، ۱۳۸۹، ج ۱، ص ۲۸۴).

تفسیری که در بالا بیان شد، با آنچه کندی در رساله‌ی درباره‌ی فلسفه‌ی اولی مطرح کرده است، چندان سازگار نیست. وی درباره‌ی فلسفه‌ی اولی می‌نویسد: «پس به‌درستی علم به علت اولی «فلسفه‌ی اولی» نامیده شده است؛ زیرا تمامی بقیه‌ی فلسفه مندرج در آن است و هم اینکه این فلسفه از حیث شرف، اول است و از حیث جنس، اول است و از حیث رتبه نیز به لحاظ اینکه یقینی‌ترین علم است، اول محسوب می‌شود و از حیث زمان نیز اول است؛ زیرا خود علت زمان است» (کندی، ۱۳۸۷، ص ۸).

با توجه به این عبارت باید گفت که فلسفه‌ی اولی در اصل، علم به علت اولی است و می‌توان گفت که با فلسفه‌ی اولی، علت اولی را می‌توان شناخت؛ اما کندی در پایان همین رساله تأکید می‌کند که عقل نمی‌تواند خداوند را بشناسد. به هر حال، این تناقضی است که در سخن کندی دیده می‌شود و در جایی نیز او در صدد رفع این تناقض نبوده است. با توجه به این متون که مفسران به آنها به منزله‌ی متون نوافلاطونی آثار کندی نگاه می‌کنند، دسته‌ای از محققان فلسفه‌ی کندی تفاسیری از نظریه‌ی صدور در دیدگاه وی ارائه کرده‌اند. در اینجا می‌توان از چند مفسر کندی نام برد: کلاین - فرانک، پیتیر آدامسون، تامارا فرانک و نتون. در اینجا به نظریه‌ی فرانک و نتون اشاره می‌شود. دلیل انتخاب این دو مفسر این است که هر دو به صورت متمرکز به نظریه‌ی صدور در دیدگاه کندی



اشاره کرده و تلاش بر آن داشته‌اند تا این نظریه را در دیدگاه کندی به صورت منسجم نشان دهند.

۱-۱-۱. نظریه فرانک

فرانک در رساله دکتری خود - که در اصل، ترجمه و تفسیر متن رساله فی الحدود و الرسوم الأشیاء است - به نظریه صدور کندی اشاره کرده است. فرانک برای توضیح نظریه خود، ابتدا به یازده مفهوم اولی که کندی در ابتدای رساله فی الحدود و الرسوم الأشیاء آورده است اشاره می‌کند. یازده مفهوم: ۱. العلة الأولى، ۲. العقل، ۳. الطبيعة، ۴. النفس، ۵. الجرم، ۶. الإبداع، ۷. الهیولی، ۸. الصورة، ۹. العنصر، ۱۰. الفعل، ۱۱. الجوهر (Frank, 1975, p. 21).

پیش از بحث درباره نظریه فرانک باید یک مقدمه را مطرح کرد و اینکه تعاریف مفاهیم یازده گانه بالا از دیدگاه کندی مشخص شود. البته فرانک در مطاوی بحث خود گاه به برخی معانی اشاره می‌کند؛ اما بحث او از این نظر، کامل نیست. مفهوم اول مفهوم العلة الأولى است. کندی برای این مفهوم چهار ویژگی را برمی‌شمارد: ۱. مبدع، ۲. فاعل، ۳. متمم کل، ۴. غیر متحرک. مفهوم دوم مفهوم عقل است. در دیدگاه کندی، عقل جوهری بسیط است که کارکرد آن این است که حقایق اشیا را درک کند. مفهوم سومی که کندی به توضیح آن می‌پردازد، مفهوم طبیعت است. طبیعت در تعریف کندی آغاز حرکت و آغاز سکون است و نخستین قوه از قوای نفس است. مفهوم چهارم مفهوم نفس است. کندی برای نفس سه تعریف را بیان می‌کند: ۱. نفس تمامیت جسم طبیعی دارای اندام و قابل حیات است. ۲. استکمال اول جسم طبیعی که بالقوه دارای حیات است. ۳. جوهر عقل است که به میانجی‌گری تعدادی [قوای] مرکب، از خود به حرکت آید. مفهوم بعدی مفهوم جرم است که از دیدگاه کندی آن است که سه بُعد (طول، عرض و عمق) دارد. مفهوم دیگر مفهوم ابداع است که به معنای ایجاد شیء از عدم است. هیولی دیگر مفهومی است که کندی به آن اشاره می‌کند و تعریف آن می‌نویسد: «قوه‌ای است که حامل صور و منفعل است». صورت آن است که چستی



شیء به آن است و عنصر ماده هر ماده است. فعل دو تعریف دارد: ۱. ایجاد اثر است در هر چیزی که اثر را می‌پذیرد. ۲. حرکتی است از خود متحرک. مفهوم آخر مفهوم جوهر است. کنندی در تعریف این مفهوم می‌نویسد: «قائم به نفس و حامل اعراض است و ذاتش تغییر نمی‌پذیرد، وصف می‌پذیرد و خود وصف چیزی نمی‌شود و گویند: پذیرای کون و فساد نیست، و نیز پذیرای چیزهای دیگری نیست که بر هریک از چیزهای همانند کون و فساد در خاص جوهر آن افزوده می‌شود؛ چیزهایی که چون شناخته شوند، با شناختن آنها شناختن اشیای عارض شده در هریک از جوهرهای جزئی میسر می‌شود که در نفس جوهر خاص آن داخل نیست» (کندی، ۱۳۸۷، صص ۶۳-۶۴).

فرانک معتقد است که با توجه به این یازده تعریف می‌توان نظریهٔ صدور کنندی را توضیح داد. توضیحی که وی دربارهٔ نظریهٔ خود می‌دهد این گونه است که کنندی خدا را به عنوان علت اولی معرفی می‌کند و در توضیح علت اولی اضافه می‌کند که وی غیرمتحرک است. همان‌طور که از این تعریف می‌توان دانست این تعریف از خداوند با آنچه ارسطو در کتاب متافیزیک دربارهٔ محرک لایتحرك بیان کرده مطابقت دارد (ارسطو، ۱۳۸۵، ب، ۱۰۷۱؛ از این رو جنبه‌های یونانی نظریهٔ کنندی دربارهٔ خداوند در این تعریف از علت اولی مشخص می‌شود. در اینجا نکتهٔ درخور توجه دیگر این است که کنندی به وحدانیت علت اولی اشاره نمی‌کند و آن را به رسالهٔ دیگر خود با عنوان فی وحدانیة الله و تناهی جرم العالم واگذار می‌کند.

مفهوم دوم مفهوم عقل است که کنندی آن را جوهر بسیطی می‌داند که مدرک حقایق اشیاست (کندی، ۱۹۵۰، ص ۱۱۵). به نظر فرانک، این تعریف از عقل با آنچه نوافلاطونیان دربارهٔ عقل کلی گفته‌اند تا حدودی همخوانی دارد (Frank, 1975, p. 21).

مفهوم سوم مفهوم طبیعت است که میان مفهوم عقل و نفس قرار گرفته است. کنندی طبیعت را این‌گونه تعریف می‌کند: الف) «طبیعت آغاز حرکت و آغاز سکون حرکت است و آن نخستین قوه از قوای نفس است» (کندی، ۱۹۵۰، ص ۱۱۵). تعریف کنندی از طبیعت تعریفی ارسطویی است. ارسطو در توضیح مفهوم طبیعت و طبیعی می‌نویسد که





اشیای موجود دو دسته‌اند: الف) بعضی از این اشیا به طبیعت موجودند. ب) بعضی از این اشیا معلول علل دیگرند. حیوانات، گیاهان و اجسام بسیط - آب، خاک، هوا و آتش - به طبیعت موجودند. به این دسته از اشیا، اشیای طبیعی گفته می‌شود. این دسته از اشیا چیزی دارند که سبب افتراق آنها از دیگر اشیا می‌شود و آن چیز یک مبدأ حرکت و سکون است (ارسطو، ۱۳۸۵ «الف»، ۱۹۲ ب ۵-۹). این تعریف ارسطو از طبیعت و طبیعی همان است که کندی آن را تکرار می‌کند. فرانک معتقد است که این تعریف از طبیعت نباید میان عقل و نفس قرار گیرد؛ هر چند مفهوم طبیعت در اینجا ارسطویی است و البته جالب توجه است.

وی در توضیح اضافه می‌کند که برای فهم دقیق‌تر مفهوم طبیعت در نزد کندی و چرایی جایگاه طبیعت میان عقل و نفس باید به چند مفهوم دیگر که کندی در همین رساله، به آنها اشاره می‌کند پرداخت. مفاهیمی که فرانک برای توضیح مفهوم طبیعت از آنها بهره می‌برد: الف) پرسش درباره‌ی خالق؛ ب) سخنان فیلسوفان درباره‌ی طبیعت. کندی پرسش از خالق جهان را ذیل تعریف پنجم از فلسفه که درباره‌ی تعریف فلسفه به مثابه امری است که انسان خود را بشناسد مطرح می‌کند. کندی درباره‌ی پرسش از خالق می‌نویسد:

پرسش درباره‌ی آفریننده‌ی جهان - عزوجل - در این عالم و درباره‌ی عالم عقلی؛ و اگر چیزی در این عالم [عالم عقلی] باشد، جواب درباره‌ی آن چگونه است؟ او مانند نفس است در بدن که امری از امور تدبیر بدن قوام نمی‌پذیرد، مگر به تدبیر نفس، و شناخت آن ممکن نیست، مگر بدانچه از آثار تدبیر نفس در بدن دیده می‌شود و آثار تدبیر نفس هم که در بدن دیده می‌شود و جز با بدن ممکن نیست، تدبیر عالم دیده‌شدنی هم جز به عالمی که دیده نمی‌شود ممکن نیست و عالمی که دیده نمی‌شود، جز با آنچه در این عالم، از تدبیر و آثار دال بر آن دیده می‌شود، ممکن نیست شناخته شود (کندی، ۱۳۸۷، ص ۷۰).

کندی درباره سخن فیلسوفان درباره طبیعت نیز معتقد است: «گفتار فلاسفه درباره طبیعت: فلاسفه هیولی را طبیعت می‌نامند و صورت را طبیعت می‌نامند و ذات هر چیز را

طبیعت می‌نامند و راه رسیدن به سکون را طبیعت می‌نامند و قوه مدبر اجسام طبیعی را طبیعت می‌نامند» (کندی، ۱۳۸۷، ص ۷۳).

با توجه به این دو مفهوم، فرانک معتقد است که شباهتی میان خالق، مخلوق و نفس وجود دارد و این مسئله در سخن فیلسوفان درباره طبیعت آشکارتر است؛ زیرا در آنجا طبیعت به منزله قدرت میانجی میان خالق و مخلوق مطرح شده است. درباره پرسش از خالق نیز تمثیلی که کندی مطرح می‌کند این است که خالق همچون نفس است و طبیعت در اینجا نقش میانجی را بازی می‌کند (Frank, 1975, p. 22).

فرانک معتقد است تا بعد از مفهوم جرم، کندی صدور را در عالم عقول^۱ پی می‌گیرد و بعد از آن، به بخش دوم از نظریه صدور خود منتقل می‌شود که مربوط به عالم تحت قمر است. بنابراین جرم واپسین مرتبه در سلسله صدور نسبت به عالم علوی است و مفهوم بعدی یعنی الإبداع بر فرایندی دلالت دارد که خالق از طریق آن عمل می‌کند. ماده، صورت و عنصر این فرایند را شکل می‌دهند که کندی در همین رساله، از آنها به علل اربعه طبیعی یاد می‌کند.

علل اربعه علل اربعه طبیعی: ۱. آنچه شیء از آن ساخته شده است که همان ماده است. ۲. چیستی شیء که همان صورت شیء است. ۳. آغاز حرکت شیء که همان فاعل است. ۴. چیزی که فاعل فعل خود را به سبب آن انجام می‌دهد که از آن به غایت تعبیر می‌شود (کندی، ۱۹۵۰، ص ۱۱۸؛ Frank, 1975, pp. 22-23).

واپسین مفهوم در سلسله صدوری، مفهوم جوهر است که اشاره به یک قسم از مقولات دارد؛ اما کندی پس از این مفهوم، پنج مفهوم دیگر را نیز اضافه می‌کند: ۱. کمیت، ۲. کیفیت، ۳. اضافه، ۴. زمان، ۵. مکان (Frank, 1975, pp. 23-24).
با توجه به آنچه گفته شد می‌توان نظر فرانک درباره صدور کندی را این گونه دسته‌بندی کرد:

کندی دو نوع از صدور را مطرح می‌کند: صدور در عالم علوی و صدور در عالم

1. intelligible world





تحت قمر. صدور در عالم علوی این گونه است که علت اولی، عقل را پدید می آورد و از عقل، طبیعت به معنایی که گذشت صادر می شود و بعد از آن، نفس و جرم صادر می شوند. بعد از آن، به ابداع اشاره می شود که کار علت اولی است و به نوعی فرایند عمل او را نشان می دهد. بعد از این صدور، صدور در عالم تحت قمر انجام می شود که از ماده، صورت، عنصر و جوهر تشکیل می شود.

۱-۱-۱. نقد دیدگاه فرانک

هرچند فرانک تلاش کرده است که نظریه منسجم درباره دیدگاه کندی در مسئله صدور ارائه کند، می توان گفت که او تا حد قابل توجهی ناکام است؛ زیرا:

الف) فرانک مفهوم ابداع را صرفاً عملی می داند که علت اولی آن را انجام می دهد و به گونه ای فرایند کار علت اولی است؛ در صورتی که مفهوم ابداع آن گونه که کندی و دیگر فیلسوفان و متکلمان می دانند، با مفهوم صدور که در فلسفه نوافلاطونی است، سازگاری ندارد. فرانک تلاش نمی کند این ناسازگاری حل کند، و صرفاً با مطرح کردن ادعایی این دیدگاه خود را پیش می برد.

ب) نکته دیگر در دیدگاه فرانک این است که وی با دسته بندی دوگانه صدور در دیدگاه کندی تلاش می کند تا یازده مفهوم اول رساله فی الحدود و الرسوم الأشياء را در قالب نظریه صدور تفسیر کند؛ اما مفهوم طبیعت و مفهوم فعل در این دسته از مفاهیم گویا چندان جایگاهی ندارد. درباره مفهوم طبیعت توضیح داده شد که خود فرانک نیز معتقد است که نباید این مفهوم در اینجا باشد؛ اما با توجیهاتی که بیان کرد توانست تا حدی جایگاهی برای این مفهوم میان عقل و نفس پیدا کند؛ اما درباره مفهوم فعل دیدگاهی ارائه نمی کند.

ج) وی درباره مفهوم جوهر نیز توضیح نمی دهد. هرچند که در دیدگاه کندی، نظریه منسجمی درباره جوهر دیده نمی شود، اگر بخواهیم در بافت ارسطویی و نوافلاطونی، کندی را تفسیر کنیم، آنگاه باید بگوییم که جوهر صرفاً مقسمی است برای اقسام خود. فرانک توضیح نمی دهد که آیا عقل، نفس، ماده و صورت که در دیدگاه

کندی مطرح شده‌اند، چه ربط و نسبتی با مفهوم جوهر و چه ربط و نسبتی با سنت ارسطویی و نوافلاطونی دارند.

د) فرانک نحوه صدور را هم توضیح نمی‌دهد. توضیح آنکه آیا علت اولی عقل را به مثابه صادر اول به نحو علیت صدوری به وجود می‌آورد و بعد از آن، جرم را به نحو ابداع، یا اینکه عقل به صورت ابداع از علت اولی به وجود می‌آید و باقی به صورت علت صدوری از یکدیگر پدید می‌آیند. اگر شق اول باشد، نیازمند شواهد قوی در آثار موجود کندی هستیم که البته چنین شواهدی وجود ندارد و اگر منظور شق دوم باشد که دیگر سلسله صدوری شکل نگرفته است، بلکه ابداع بوده و علت اولی به نحو خلق از عدم، عقل را پدید آورده است. البته این نکته نیازمند توضیح بیشتر است که در ادامه و در توضیح نظر کندی درباره فاعل، بیشتر از آن بحث خواهد شد.

با توجه به آنچه گفته شد می‌توان درباره دیدگاه فرانک این نتیجه را گرفت که وی نتوانسته است سلسله صدوری مورد ادعای خود، در فلسفه کندی را با توجه به مفاهیم فلسفه او توجیه کند.

۲-۱-۱. نظریه نتون

ایان ریچارد نتون با توجه به عبارت دومی که از کندی نقل شد، مسئله صدور نزد وی را توضیح می‌دهد. او معتقد است که کندی با لفظ «فیض» به نظریه صدور خود اشاره می‌کند. وی به این نکته اشاره می‌کند که عبارت مورد بحث بر جنبه‌های سلبی نوافلاطونی در نظریه کندی تأکید دارد؛ هر چند دیدگاه‌های معتزلی را نیز می‌توان در آن دید. البته او نیز این احتمال را مطرح می‌کند که شاید معتزله این گونه جنبه‌های سلبی در توصیف خداوند را از نوافلاطونیان گرفته باشند.

نتون با تأکید بر سخن آرمسترانگ به این نکته اشاره می‌کند که الهیات سلبی که در کندی مطرح شده، مانند الهیات سلبی است که در فلوطین مطرح شده بود و باید آن را «الهیات سلبی نفی مطلق» نام‌گذاری کرد. در این نحوه سخن گفتن درباره واحد «از هر تعین و هر حمله درباره واحد خودداری می‌شود، مبادا وحدت او که مبدأ وحدت و





بنابراین مبدأ وجود است فدای چیز دیگری شود». البته با توضیحی که نتون در ادامه می‌دهد، این تفسیر آرمسترانگ را قابل مناقشه می‌داند.

وی در ادامه، به فلسفه فلوطین اشاره و اضافه می‌کند که در فلسفه فلوطین فقط بر وجه سلبی خدا تأکید نمی‌شود، بلکه وجهی ایجابی نیز وجود دارد که در توصیف فلوطین از واحد به خیر بیان شده است. یک خیر ایجابی که علت همه موجودات عالم است. این مسئله در کندی نیز وجود دارد. کندی نیز خداوند را به وحدت مطلق توصیف می‌کند؛ از این رو می‌توان میان تأکید فلوطین بر خیر و تأکید کندی بر وحدت خدا، همسانی کلی برقرار کرد. لازمه این سخن نتون این است که در هر دو فیلسوف، با الهیات سلبی مطلق مواجه نیستیم. بنابراین آنچه آرمسترانگ در توصیف فلسفه فلوطین می‌گفت و ما می‌توانستیم آن را به فلسفه کندی سرایت دهیم، چندان وجهی ندارد (نتون، ۱۳۹۷، صص ۹۴-۹۵).

نکته‌ای که درباره دیدگاه نتون می‌توان گفت این است که وی درباره نظریه صدور به مثابه یک فرایند در کندی سخنی به میان نمی‌آورد، بلکه تلاش می‌کند تا بیان کند که عناصری نوافلاطونی در بیان کندی وجود دارد و نیز بیان کند که یکی از این عناصر نوافلاطونی «فیض» یا همان «صدور» است. به عبارت دیگر، نتون صرفاً تلاش می‌کند وجود مسئله صدور در نزد کندی را اثبات کند؛ اما فرایند صدور را توضیح نمی‌دهد.

۲-۱. خدای معتزلی

برخی مفسران کندی وی را متکلمی معتزلی دانسته‌اند؛ اما آنچه محل اختلاف است این است که وی تا چه اندازه به آموزه‌های معتزلی پایبند مانده است. همان‌طور که در سطور بالا مشاهده شد، کندی فیلسوف برای توصیف خداوند از عباراتی استفاده کرده است که مانند آنها در آموزه‌های نوافلاطونیان دیده می‌شود. حال باید دید که کندی متکلم خداوند را چگونه توصیف می‌کند.

معتزله را «موحده» یا «اهل التوحید» نامیده‌اند. سبب این نام‌گذاری نیز این است که معتقدند قدیمی در کنار خداوند قرار ندارد (ابن مرتضی، بی‌تا، ص ۲). برخی مفسران کندی

بر این باورند که کلیات آرای اساسی کندی دربارهٔ صفات خدا معتزلی است و به جزئیات قرآن چندان پایبند نیست (نتون، ۱۳۹۷، ص ۹۰). یکی از صفاتی که در سنت معتزلی بسیار از آن بحث می‌شود، توحید خداوند است. کندی نیز به این مسئله توجه ویژه نشان می‌دهد و تلاش می‌کند تا این مسئله را توضیح دهد. در این خصوص، کندی رسالهٔ فی وحدانیة الله و تناهی جرم العالم را نوشته است.

اما آنچه در این قسمت مهم است آن است که نشان داده شود که سوای فرض نوافلاطونی که در سطور بالا به آن اشاره شد، کندی تلقی دیگری نیز از خدا دارد. وی در رسالهٔ فی الحدود و الرسوم الأشياء مفهوم ابداع را تعریف می‌کند: «إظهار الشيء عن ليس» (کندی، ۱۹۵۰، ص ۱۱۴). کندی معتقد است کاری که خداوند انجام می‌دهد، ابداع است؛ از این رو وی تلاش می‌کند این مسئله را توضیح دهد. کندی در آخر رسالهٔ فی فلسفة الأولى نیز به صفت مبدع بودن برای خداوند اشاره می‌کند (کندی، ۱۹۵۰، ص ۱۰۸).

۵۱



بررسی دیدگاه کندی در نظریهٔ صدور و خلق از عدم

مهم‌ترین منبع برای آگاهی از دیدگاه کندی دربارهٔ خلق از عدم رسالهٔ فی الفاعل الحق الأول التام و الناقص الذي هو بالمجاز است. کندی در این رساله، به دو قسم از فاعل و نحوهٔ عملکرد آنها اشاره می‌کند.

کندی ابتدا تلاش می‌کند تا به این پرسش پاسخ دهد: «فعل چیست؟» وی در پاسخ به این پرسش به این نکته اشاره می‌کند که فعل حقیقی نخست، به معنای «تأیس الأیسات عن ليس» است. به عبارت دیگر، فعل حقیقی نخست ایجاد موجودات از عدم است (خلق از عدم). کندی در ادامه اشاره می‌کند که این فعل فقط مخصوص خداوند متعال است و او تنها موجودی است که شایستهٔ این است که فعل حقیقی نخست را به نحو خلق از عدم ایجاد کند. این نوع ایجاد در دیدگاه کندی «ابداع» نامیده می‌شود که به آن اشاره شد.

دربارهٔ ایجاد موجودات از عدم در رسالهٔ الإبانة عن العلة فاعلة القرية للكون و الفساد اشاره می‌کند که خداوند حی یگانه‌ای است که هرگز کثرت نمی‌پذیرد و علت اولینی است که خود علت ندارد و فاعلی است که فاعل ندارد و تمامیت بخشی (متموم) است که تمامیت بخش ندارد و به وجود آروندهٔ همهٔ موجودات از عدم (نیستی)



است و خداوند علت قراردونده برخی موجودات برای برخی دیگر است (کندی، ۱۹۵۰، ج ۱، ص ۲۱۵).

در ادامه پاسخ به پرسش بالا (فعل چیست؟)، کندی نوعی دیگر از فعل را نیز مطرح می‌کند. این فعل فعل حقیقی ثانی است که اثر مؤثر در چیزی است که تأثیر در آن واقع می‌شود. طبیعی است که رتبه این فعل بعد از فعل حقیقی اول است.

حال که فعل به دو قسم فعل حقیقی اول و فعل حقیقی ثانی دسته‌بندی شد، این پرسش موجه خواهد بود که «فاعل چیست؟». کندی در پاسخ به این پرسش معتقد است که فاعل حق همان مؤثری است که در شئی که اثر می‌پذیرد، اثر می‌گذارد. این اثر‌گذاری باید به نحوی باشد که خود متأثر نشود؛ از این رو فاعل حق به مثابه علت فاعلی برای معلول‌های خود است و خودش هرگز منفعل نمی‌شود. در اینجا منفعل یعنی آن چیزی که اثر می‌پذیرد. این قسم فاعل که تأثیر می‌گذارد اما تأثیر نمی‌پذیرد، خداوند متعال است.

در ادامه پاسخ به این پرسش، کندی اشاره می‌کند که هر آن چیزی غیر از خداوند مجازاً فاعل نامیده می‌شوند. «مجازاً فاعل هستند»؛ به این معناست که همه آنها منفعل از علت هستند. این انفعال هم به این ترتیب است که اولین این فاعل‌ها از خداوند منفعل می‌شود و مابقی، از یکدیگر این انفعال را می‌پذیرند.

کندی بعد از بیان این مطالب درباره فعل و فاعل، به این نکته اشاره می‌کند که خداوند علت با واسطه و بدون واسطه همه معلول‌هایی است که وجود دارند. دلیل این امر هم آن است که فاعل حق فقط اوست و اوست که هرگز منفعل نمی‌شود، بلکه علت قریب منفعل اول است و علت با واسطه مفعول‌هایی است که پس از علت اول آمده‌اند.

کندی فعل منفعل‌ها یا همان فاعل‌های مجازی را به دو قسم دسته‌بندی می‌کند: قسم اول از این منفعل‌ها آن است که با سپری شدن انفعال از فاعل، اثر فعل هم به پایان می‌رسد، مانند راه‌رفتن رونده. اگر کسی که راه می‌رود از حرکت بایستد، رفتن نیز پایان می‌پذیرد و اثری از آن در حس هم باقی نمی‌ماند. قسم دوم از این منفعل‌ها، منفعلی است که اثر در آن باقی می‌ماند و با سپری شدن انفعال از فاعل پایان نمی‌پذیرد، مانند بنا

و بنا. در اینجا، اثر در منفعل باقی می ماند و بنا که فاعل مجازی است، اثر خود را در بنا باقی می گذارد. کندی این قسم دوم را «عمل» می نامد (کندی، ۱۹۵۰، ج ۱، صص ۱۳۴-۱۳۶).
 با توجه به آنچه گفته شد می توان این نتیجه را گرفت که کندی متکلم فاعل را به دو قسم دسته بندی می کند و معتقد می شود که فاعل حقیقی خداوند است و نحوه فاعلیت او نیز به نحو خلق از عدم یا همان ابداع است. آنچه در اینجا مطرح شد با آنچه در بخش پیشین (خدای نوافلاطونی) بحث شد مغایرت دارد. وجه مغایرت نیز آن است که صدور با توضیحاتی که داده شد، اظهار چیزی از عدم نیست، بلکه در آنجا از فرط پُری خداوند سرریز می شود و گویا از ذات خود او چیزی پدید می آید. نکته درخور توجه این است که اگر میان علت و فاعل تفاوت وجود داشته باشد - که گویا در بیان کندی این تفاوت وجود دارد - هنگامی که از نظریه صدور در کندی صحبت به میان می آید باید از علیت صدور سخن گفت و هرگاه خداوند به مثابه مبدع در نظر گرفته شود باید از فاعل و فاعلیت خداوند بحث کرد.



۱-۳. خدای قرآن

در اینکه خدای کندی، خدای قرآن باشد می توان تردیدهای جدی روا داشت؛ اما برخی مفسران کندی بر این اعتقاد هستند که «[...] کندی برخلاف رأی بعضی از منتقدان قدیم در پاره ای از مسائل عمده، از تعالیم ارسطو روی گردانده و به شریعت اسلامی سخت مؤمن مانده است» (فخری، ۱۳۸۹، ص ۸۶).

نتون در تفسیر خود از آموزه های کندی درباره خدا معتقد است که برخی تعاریفی که کندی از خداوند داشته است، نه به صورت کامل، اما به صورت نسبی می توان در قرآن کریم یافت. وی برای توضیح مدعای خود به آیات ذیل اشاره می کند:

الف) «أَمْ يَحْسُدُونَ النَّاسَ عَلَىٰ مَا آتَاهُمُ اللَّهُ مِنْ فَضْلِهِ فَقَدْ آتَيْنَا آلَ إِبْرَاهِيمَ الْكِتَابَ وَ الْحِكْمَةَ وَ آتَيْنَاهُمْ مُلْكًا عَظِيمًا» (نساء، ۵۴) ترجمه: بلکه به مردم، برای آنچه خدا از فضل خویش به آنان عطا کرده رشک می ورزند؛ در حقیقت، ما به خاندان ابراهیم کتاب و حکمت دادیم، و به آنان ملکی بزرگ بخشیدیم. ب) «يَسْأَلُهُ مَنْ فِي السَّمَاوَاتِ وَ الْأَرْضِ



كُلَّ يَوْمٍ هُوَ فِي شَأْنٍ» (رحمن، ۲۹) ترجمه: هر که در آسمانها و زمین است از او درخواست می‌کند. هر زمان، او در کاری است. ج) «وَلَوْ بَسَطَ اللَّهُ الرِّزْقَ لِعِبَادِهِ لَبَغَوْا فِي الْأَرْضِ وَ لَكِنْ يُنَزِّلُ بِقَدَرٍ مَا يَشَاءُ إِنَّهُ بِعِبَادِهِ خَبِيرٌ بَصِيرٌ» (شوری، ۲۷) ترجمه: و اگر خدا روزی را بر بندگانش فراخ گرداند، مسلماً در زمین سر به عصیان برمی‌دارند، لیکن آنچه را بخواهد به اندازه‌ای [که مصلحت است] فرو می‌فرستد. به راستی که او به [حال] بندگانش آگاه بیناست. د) «يُرِيدُونَ أَنْ يُطْفِئُوا نُورَ اللَّهِ بِأَفْوَاهِهِمْ وَيَأْبَى اللَّهُ إِلَّا أَنْ يُتِمَّ نُورَهُ وَلَوْ كَرِهَ الْكَافِرُونَ» (توبه، ۳۲) ترجمه: می‌خواهند نور خدا را با سخنان خویش خاموش کنند، ولی خداوند نمی‌گذارد، تا نور خود را کامل کند، هر چند کافران را خوش نیاید.

نتون بعد از اشاره به این چهار آیه بیان می‌کند که مفهوم «متمم الكل» که کندی در تعریف «العله الأولى» بیان کرده است، تا حدی می‌تواند مضمون چهار آیه را پوشش دهد (نتون، ۱۳۹۷، ص ۸۰). البته همان‌طور که خود نتون اشاره کرده است، سخنان کندی درباره‌ی خداوند تا حدی می‌تواند به مفهوم خدای قرآن نزدیک شود؛ اما این نکته به صورت عام مطرح است که در کل نمی‌توان خدایی را که فلاسفه مطرح کرده‌اند با خدای قرآن یکی دانست. فی‌المثل مفهوم ابداع و مفاهیمی که پیرامون آن شکل می‌گیرد، در متن قرآن ریشه‌ای ندارند؛ از این رو می‌توان گفت هر چند مقرباتی در این مسئله وجود دارد نمی‌توان خدای کندی را با خدای قرآن یکی دانست و تنها می‌توان گفت که وی به برخی صفات خداوند که در قرآن آمده است اشاره کرده است.

۴-۱. نظریه‌ی مختار: جمع بین نظریه‌ی صدور و خلق از عدم

همان‌طور که اشاره شد، کندی نظریه‌ی منسجمی درباره‌ی خدا ارائه نمی‌کند و گاه به خدای متکلمان و گاه به خدای فیلسوفان نوافلاطونی نزدیک می‌شود. همین مسئله سبب شده است تا برخی محققان در توضیح فلسفه‌ی کندی با تعجب این سخن را بیان کنند که او چگونه توانسته است که نظریه‌ی خلق از عدم و نظریه‌ی صدور را با هم مطرح کند؟! (بدوی، ۱۹۸۴م، ج ۲، ص ۳۰۴). برخی دیگر از محققان نیز درباره‌ی نظر کندی نوشته‌اند: «کندی با قبول اندیشه‌ی خلق از عدم، ابداع عالم را نتیجه‌ی فعل خدا می‌داند و نه صدور و تنها پس

از اثبات اینکه عقل اول، در وجود خود، به فعل اراده خدا وابسته است، کنندی مانند نوافلاطونیان فکر صدور عقول را می‌پذیرد» (کرین، بی تا، ص ۱۸۶).

با توجه به این نظرات و نظرات مشابه می‌توان گفت که کنندی تلاش کرده است تا میان نظریه صدور و نظریه خلق از عدم جمع کند. وجه جمع این نظریه نیز در رساله فی الفاعل الحق الأول التام و الناقص الذي هو بالمجاز بیان شده است. با توجه به این رساله می‌توان گفت:

الف) کنندی فعل فاعل حق را به نحو خلق از عدم می‌داند؛ اما فاعل‌های بالمجاز را بر یکدیگر مترتب می‌کند. به عبارت دیگر، فاعل حق فاعلیت خود را به نحو «تأییس الأیسات من لیس؛ پیدایی موجودات از هیچ، خلق از عدم» انجام می‌دهد و از او یک فعل ایجاد می‌شود؛ اما فاعل‌های بالمجاز «بعضها عن بعض» هستند؛ به این معنا که ترتب علی به یکدیگر دارند و با توضیحاتی که در بالا از کنندی ارائه شد، مشخص می‌شود که اینها هرچند با واسطه از خداوند به وجود آمده‌اند، به نحو تأییس الأیسات من لیس نیستند. آنچه می‌تواند این مسئله را توجیه کند این است که گفته شود، کنندی در صدد جمع میان نظریه صدور و خلق از عدم است که در ادامه، به نحوه این جمع اشاره خواهد شد.

البته تذکر این نکته ضروری است که خود کنندی تصریحی در این رابطه ندارد و عبارات او ابهام دارند و می‌تواند بر دو مسئله حمل شوند: ۱. با گرفتن مفهوم مخالف می‌توان گفت که وی چون در فاعل، حق تام اول به خلق از عدم قائل است و مابقی فاعل‌های بالمجاز را مترتب بر هم می‌داند، تلاش کرده است که میان نظریه صدور و خلق از عدم جمع کند. ۲. به سبب دغدغه‌هایی که در جمع میان عقل و نقل داشته تلاش کرده است تا میان این دو نظریه جمع کند؛ زیرا نظریه خلق از عدم به نظریه پیدایش موجودات در ادیان نزدیک‌تر است و نظریه صدور از فلسفه نوافلاطونی نشئت گرفته است و کنندی اگر می‌خواهد بین این دو نظریه جمع کند باید تمایزی در فرایند هر کدام ایجاد کند که درباره فاعل حق تام اول معتقد به خلق از عدم و درباره فاعل‌های دیگر به صدور قائل می‌شود. البته دیدگاه او با تمایز دیگری که در فعل و عمل قائل می‌شود





تکمیل خواهد شد که در مورد «ج» به آن اشاره می‌شود.

ب) اگر نظر بالا پذیرفته شود، آنگاه در نظریهٔ کندی دربارهٔ خداوند می‌توان ملاحظاتی را در نظر گرفت. این ملاحظات: ۱. خداوند کندی به صورت مستقیم و بدون واسطه، چیزی از خود صادر نمی‌کند، بلکه فعل او ایجاد و ابداع چیزی از عدم است. ۲. خداوند کندی هر چند یک چیز را ایجاد می‌کند و مابقی چیزها از یکدیگر به وجود می‌آیند، ایجاد او مانند صدور نیست؛ از این رو نمی‌توان گفت که خدای کندی واحدی است که جز واحد از او صادر نمی‌شود. به عبارت دیگر، در فلسفه، قاعدهٔ «الواحد لا یصدر عنه إلا الواحد» معنا ندارد. ۳. خداوند کندی فاعل حق اول است و همین سبب می‌شود که در تفسیر این خدا گفته شود که وی ذاتی است که اراده در آن اخذ شده است؛ زیرا احد فلوطن ذاتی است که در آن اراده اخذ نمی‌شود و به همین سبب است که چیزی از او سرریز می‌کند. ۴. خداوند کندی «فعل» دارد و نه «عمل».

ج) شمارهٔ ۴ در مطلب «ب» اهمیت ویژه‌ای در تبیین نظریهٔ کندی دارد؛ زیرا خداوند فعل دارد؛ از این رو می‌توان گفت که ابداع، فعل خداوند است و فاعل‌های دیگر که فاعل‌های بالمجاز هستند، عمل دارند. در نتیجه خداوند به سبب فعل خود و به نحو خلق از عدم، عقل را پدید می‌آورد و بعد از آن، فاعل‌های بالمجاز با عمل خود از یکدیگر پدید می‌آیند.

د) با توجه به سه نکتهٔ پیش گفته باید گفت که ایراد کار کندی در این است که مبادی تصویری مناسبی برای بحث‌های خود ارائه نداده است و منظور خود را از خلق از عدم و صدور و حتی علت اولی به صورت روشن بیان نکرده است. شاید گفته شود که وی در رسالهٔ فی الحدود و الرسوم الأشياء تلاش می‌کند تا مفاهیم را تعریف کند تا بتواند به مخاطب خود مبادی تصویری روشنی از مباحث آینده ارائه کند. این مسئله تا حدی درست است؛ اما تذبذب عبارات کندی سبب می‌شود توضیحاتی که داده است، چندان مشخص نشود. برای نمونه دربارهٔ علت اولی از چهار ویژگی صحبت می‌کند که دو ویژگی آن را می‌توان محل تأمل قرار داد: ویژگی مبدع بودن و ویژگی غیر متحرک بودن. اولی از سنت کلامی گرفته شده است و دومی از سنت ارسطویی.

کنار هم قرارداد این تعاریف سبب شده است که نتوان مبادی تصویری روشنی برای مباحث کندی ارائه کرد.

نکته دیگر اینکه سلسله صدوری کندی چندان مشخص نیست و فقط در برخی رسائل خود، از عقل اول نام می‌برد (کندی، ۱۳۸۷، ص ۱۷۸) و شاید بعد از آن نفس و بعد از آن طبیعت باشد.

با همه این توضیحات، نتیجه‌گیری نهایی این خواهد بود که کندی هرچند در توضیح و ارائه نظریه منسجم درباره خداوند و نحوه علیت یا فاعلیت او ناکام است، با طرح دو قسم از فاعل و تفکیک میان عمل و فعل توانسته است وجه جمعی میان نظریه صدور و نظریه خلق از عدم ارائه کند. این وجه جمع نشان می‌دهد که خداوند فعل حق اول را به نحو خلق از عدم به وجود می‌آورد و مابقی سلسله، به نحو صدوری از یکدیگر پدید می‌آیند.

نتیجه‌گیری

از آنچه گفته شد می‌توان نتایج زیر را گرفت:

۱) آنچه نظرات مختلف درباره پیدایی موجودات، در کندی را متفاوت کرده است، تلقی‌های مختلفی است که وی از خدا ارائه کرده است. وی گاه به خدای معتزلیان و گاه به خدای قرآن و گاه به خدای نوافلاطونیان گرایش دارد.

۲) نظریه صدور در کندی به صورت یک نظریه منسجم ارائه نشده است و تفسیر مفسرانی، همچون فرانک و نتون از آن است که نظریه را تا حدی منسجم کرده است. البته دیدگاه فرانک با توجه به عدم توجیه کل سلسله صدوری ناتمام است و نتون نیز فقط در صدد اثبات اصل این مطلب در کندی است؛ از این رو نظریه صدور به معنای توضیح سلسله مراتب در کندی دیده نمی‌شود.

۳) آنچه در کندی صورت منسجم‌تری دارد، نظریه‌ای است که معتقد است خداوند مبدع است و فعل او ابداع یعنی اظهار موجودات از عدم است.

۴) کندی با توجه به توضیحاتی که درباره فاعل حق اول و فاعل‌های بالمجاز می‌دهد



و تفکیکی که میان فعل و عمل قائل می‌شود تلاش می‌کند تا میان نظریهٔ صدور و نظریهٔ خلق از عدم جمع کند و خلق از عدم را به فاعل حق اول نسبت دهد که فعل او اظهار موجود از عدم است و صدور را به فاعل‌های بالمجاز نسبت دهد که عمل آنها به نحو صدوری و پیدایی یکی از دیگری است.



فهرست منابع

- ارسطو. (۱۳۸۵ «الف»). سماع طبیعی (فیزیک) (مترجم: محمدحسن لطفی، چاپ اول). تهران: طرح نو.
- ارسطو. (۱۳۸۵ «ب»). متافیزیک (مترجم: شرف‌الدین خراسانی، چاپ چهارم). تهران: انتشارات حکمت.
- ابن مرتضی، احمد بن یحیی. (بی‌تا). طبقات المعتزلة (تحقیق سوسنة دیقلد، الطبعة الأولى). بیروت: دار المكتبة الحیة.
- بدوی، عبدالرحمن. (۱۹۸۴). موسوعة الفلاسفة (ج ۲، الطبعة الأولى). بیروت: المؤسسة العربية للدراسات و النشر.
- عباسی حسین آبادی، حسن. (۱۳۹۹). مفهوم خدا در اندیشه کندی. فصلنامه پژوهش‌های عقلی نوین، ۵(۹)، صص ۱-۲۰.
- عباسی حسین آبادی، حسن؛ کاکایی، مستانه. (۱۴۰۰). بررسی مفهوم‌سازی خدا در ارسطو و کندی. شناخت، ۱۴(۸۴)، صص ۱۷۷-۱۹۴.
- فخری، ماجد. (۱۳۸۹). سیر فلسفه در جهان اسلام (مترجم: جمعی از مترجمان، چاپ سوم). تهران: نشر دانشگاهی.
- فلوطین، (۱۳۶۶). مجموعه آثار (مترجم: محمدحسن لطفی، ج ۲، چاپ اول). تهران: انتشارات خوارزمی.
- کرین، هانری. (بی‌تا). تاریخ فلسفه اسلامی (مترجم: سیدجواد طباطبایی، چاپ اول). تهران: کویر.
- کلاین - فرانک، فلیکس. (۱۳۸۹). «کندی» در تاریخ فلسفه اسلامی (ج ۱، چاپ اول). تهران: انتشارات حکمت.
- کندی. (۱۳۸۷). مجموعه رسائل فلسفی کندی (مترجم: محمود یوسف ثانی، چاپ اول). تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی.



کندی. (۱۹۵۰). رسائل الکندی الفلسفیه (محقق: محمد هادی ابوریده، الطبعة الثانية). قاهره: دار
الفکر العربی [نسخه نرم افزار نور].
کندی. (۱۹۵۰). رسائل الکندی الفلسفیه (محقق: محمد هادی ابوریده، ج ۱، الطبعة الثانية)،
قاهره: دار الفکر العربی [نسخه چاپی].
کندی. (بی تا). رساله فی صناعة العظمی، نسخه شماره ۴۸۳۰ مسجد آیاصوفیا.
نتون، یان ریچارد. (۱۳۹۷). خدای متعال (مترجم: سیده لیلا اصغری، چاپ اول). تهران:
انتشارات حکمت.

Frank, Tamar Zahava. (1975). *Al-Kindi's Book of Definition*. Canada: Yale University,.

Rosenthal, Franz. (1956). Al-Kindi and Ptolemy. In: *Studi Orientalistici in Onore di Giorgio Levi Dellaida* (vol 11). Rom: Istituto Per'l'oriente.



نظر
شماره

سال بیست و نهم، شماره سوم زمستانی (۱۱۵)، پاییز ۱۴۰۳

References

- Abbasi Hosseinabadi, H. (2020). Mafhūm-i khudā dar andīsha-yi Kindī [The Concept of God in the Thought of al-Kindī]. *Faṣṣnāmi-yi pizhūhish-hāyi ‘aqlī-i nuvīn*, (5)9, pp. 1–20. [In Persian]
- Abbasi Hosseinabadi, H.; Kakaee, M. (2021). Barrāsī-yi mafhūmsāzī-yi khudā dar Arastū va Kindī” [The Conceptualization of God in Aristotle and al-Kindī]. *Shinākht*, 14(84), pp. 177–194. [In Persian]
- Aristotle. (2006a). *Samā’ ḥabī’ī (Physics)* (M. H. Loṭfi, trans., 1st ed.). Tehran: Tarh-e Now. [In Persian]
- Aristotle. (2006b). *Metaphysics* (S. Khorasani, trans., 4th ed.). Tehran: Hekmat. [In Persian]
- Badawi, A. (1984). *Mawsū‘at al-falsafa* (vol. 2, 1st ed.). Beirut: al-Mu’assasa al-‘Arabiyya li-l-Dirāsāt wa-l-Nashr. [In Arabic]
- Corbin, H. (n.d.). *Tārīkh-i falsafī-yi Islāmī* [History of Islamic Philosophy] (trans. S. J. Tabatabaei, 1st ed.). Tehran: Kavir. [In Persian]
- Fakhry, M. (2010). *Sayr-i falsafih dar jahān-i Islām* (trans. Group of translators, 3rd ed.). Tehran: Nashr-i Dānishgāhī. [In Persian]
- Frank, T. Z. (1975). *Al-Kindī’s Book of Definition*. Canada: Yale University.
- Ibn al-Murtaḍā, A. b. Y. (n.d.). *Ṭabaqāt al-Mu‘tazila* (ed. S. Deiklaed, 1st ed.). Beirut: Dār al-Maktaba al-Ḥayāt. [In Arabic]
- Kindī. (1950). *Rasā’il al-Kindī al-falsafīyya* [The Philosophical Treatises of al-Kindī] (ed. M. H. Abū Rīda, 2nd ed.). Cairo: Dār al-Fikr al-‘Arabī [Noor Software Edition]. [In Arabic]
- Kindī. (1950). *Rasā’il al-Kindī al-falsafīyya* [The Philosophical Treatises of al-Kindī] (ed. M. H. Abū Rīda, 2nd ed.). Cairo: Dār al-Fikr al-‘Arabī [Printed Edition]. [In Arabic]
- Kindī. (2008). *Majmū‘i-yi rasā’il-i falsafī-yi Kindī* [Philosophical Treatises of al-Kindī] (trans. M. Yousef Sani, 1st ed.). Tehran: Shirka-yi Intishārāt-i ‘ilmī va Farhangī. [In Persian]



- Kindī. (n.d.). *Risāla fī Ṣināʿat al-ʿuẓmā*, Manuscript no. 4830, Ayasofya Mosque. [In Arabic]
- Klein-Frank, F. (2010). Kindī. In: *Tārīkh-i falsafī-yi Islāmī* [History of Islamic Philosophy] (vol. 1, 1st ed.). Tehran: Hekmat. [In Persian]
- Netton, I. R. (2018). *Khudā-yi mutaʿāl* [The Ultimate God] (trans. S. L. Asghari, 1st ed.). Tehran: Hekmat. [In Persian]
- Plotinus. (1987). *Majmūʿi-yi āthār* [Collected Works] (trans. M. H. Lotfi, vol. 2, 1st ed.). Tehran: Kharazmi Publications. [In Persian]
- Rosenthal, F. (1956). Al-Kindī and Ptolemy. In: *Studi Orientalistici in Onore di Giorgio Levi Della Vida* (Vol. 11). Rome: Istituto per l'Oriente.



تذکره

سال بیست و نهم، شماره سوم (پیاپی ۱۱۵)، پاییز ۱۴۰۳

An Analysis of the Scope of the Principle of Divine Grace (*Luṭf*) According to Scholars of Jurisprudential Principles¹

Mahdi Nosratian Ahoor² 


2. Associate professor, Department of Theology, Jurisprudence, and Law, Faculty of Islamic
Studies, University of Quran and Hadith, Qom, Iran
Email: nosratian.m@qhu.ac.ir



Abstract

The analysis and evaluation of the scope of the Principle of Divine Grace (*Qā' idat al-Luṭf*) according to scholars of jurisprudential principles (*Uṣūliyyūn*) is the main question of this study. Conducted under the presupposition of the necessity of divine grace and adopting a constructive rather than foundational analytical approach, this research critically examines the theories of these scholars—a task deemed necessary due to the paucity of studies in this area. The findings reveal that the approach mandating categorical grace (*luṭf tanjīzī*) is incompatible with rational judgment, as reason recognizes no condition other than the realization of the subject in affirming the obligation of divine grace. The perspective advocating the absolute obligation of grace is subject to three interpretations, all of which are found to be invalid and unacceptable. A significant flaw in the categorical grace approach lies in the incompleteness of its foundational basis, particularly when the ground of this distinction is

1. **Cite this article:** Nosratian Ahoor, Mahdi. (2024). An Analysis of the Scope of the Principle of Grace (*Luṭf*) According to Scholars of Jurisprudential Principles. *Naqd va Nazar*, 29(115), pp. 63-87.
DOI: 10.22081/JPT.2024.69971.2157

 **Article type:** Research; **Publisher:** Islamic Propagation Office of the Seminary of Qom (Islamic Sciences and Culture Academy, Qom, Iran)

 **Received:** 2024/09/24 •  **Revised:** 2024/10/17 •  **Accepted:** 2024/10/17 •  **Online publication date:** 2024/12/19

© The Authors



an appeal to interpretive inclination (*inṣirāf*). Furthermore, the perspective that necessitates fulfilling grace (*luṭf muḥaṣṣil*) conflicts with the definition of preparatory grace (*luṭf muqarrib*), while the real obligation approach to grace addresses objections on the minor premise of the argument rather than contributing to restrictive approaches to the Principle of Divine Grace. I support the differentiation between types of grace, considering some obligatory and others recommended. However, it requires a proper interpretation that harmonizes with the established methodologies in both Islamic theology and jurisprudential principles (*uṣūl al-fiqh*).

Keywords

Categorical and contingent grace, ordinary and non-ordinary grace, scope of the Principle of Grace, fulfilling and preparatory grace, absolute and conditional grace.



۶۴

نظر
مقاله

سال بیست و نهم، شماره سوم (پیاپی ۱۱۵)، پاییز ۱۴۰۳

تحلیل گستره قاعده لطف در اندیشه اصولیون^۱

مهدی نصرتیان اهور^۲ 

۲. دانشیار، گروه کلام و فقه و حقوق، دانشکده علوم و معارف اسلامی، دانشگاه قرآن و حدیث قم، قم، ایران.

Email: nosratian.m@qhu.ac.ir



چکیده

تحلیل و ارزیابی گستره قاعده لطف در اندیشه اصولیون، مسئله اصلی تحقیق پیش روست. این تحلیل با پیش فرض وجوب لطف و با رویکرد بنیایی، نه تحلیل مبنا، به ارزیابی نظریات اندیشمندان اصولی می پردازد؛ امری که به علت کمبود پژوهش در این زمینه، ضروری و لازم است. مهم ترین دستاوردهای تحقیق حاضر را می توان بدین شکل ترسیم کرد: رویکرد واجب کننده لطف تنجیزی با مقتضای حکم عقلی سازگار نیست؛ زیرا عقل در حکم به وجوب لطف هیچ شرطی را غیر از تحقق موضوع دخیل نمی داند. نگرش وجوب لطف مطلق با سه تفسیر تبیین پذیر است که هر سه تفسیر، مردود و غیر قابل پذیرش است. مهم ترین اشکال رویکرد وجوب لطف ناتمام بودن مبنای آن است، به ویژه اگر مبنای این تفکیک تمسک به انصراف باشد. رویکرد وجوب گر لطف محصل با تعریف لطف مقرب ناسازگار است. نگرش وجوب لطف واقعی نیز اساساً ناظر به اشکال صغروی بر لطف است و جزء رویکردهای تضییق گر قاعده لطف نیست. نگرش تفاوت میان برخی اقسام لطف و واجب دانستن بعضی، و

۱. **استناد به این مقاله:** نصرتیان اهور، مهدی. (۱۴۰۳). تحلیل گستره قاعده لطف در اندیشه اصولیون، نقد و نظر،

Doi: 10.22081/JPT.2024.69971.2157

صص ۶۳-۸۷.

□ نوع مقاله: پژوهشی؛ ناشر: دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم (پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی، قم، ایران) © نویسندگان

□ تاریخ دریافت: ۱۴۰۳/۰۷/۰۳ • تاریخ اصلاح: ۱۴۰۳/۰۷/۲۶ • تاریخ پذیرش: ۱۴۰۳/۰۷/۲۶ • تاریخ انتشار آنلاین: ۱۴۰۳/۰۹/۲۹

© The Authors



مستحب دانستن برخی دیگر مورد پذیرش نگارنده است؛ هر چند باید تفسیر صحیح از آن ارائه کرد که با رویکرد مقبول در دو علم کلام و اصول سازگار باشد.

کلیدواژه‌ها

لطف تنجیزی و تعلیقی، لطف متعارف و غیرمتعارف، گستره قاعده لطف، لطف محصل و مقرب، لطف مطلق و مشروط.



نظر
شماره

سال بیست و نهم، شماره سوم (پیاپی ۱۱۵)، پاییز ۱۴۰۳

مقدمه

در علم کلام و اصول قواعد بسیاری وجود دارد که حکم اسناد بالادستی در مقام استنباط را ایفا خواهند کرد. برخی از این قواعد، از جمله قضایای مهم و مشترک و کاربردی هر دو علم است که می‌توان از قاعده حسن و قبح و قاعده لطف یاد کرد.

درباره قاعده لطف رویکردهای مختلفی وجود دارد؛ ولی رویکرد غالب در میان اصولیون و متکلمان امامیه، پذیرش وجوب لطف است. این قاعده در بسیاری از مسائل کلامی، مثل وجوب بعثت و شریعت (علامه حلی، ۱۴۱۳ق، ص ۳۴۸)، وجوب دوام بعثت و فراگیری آن در همه زمان‌ها (علامه حلی، ۱۴۱۳ق، ص ۳۵۳)، وجوب نصب امام برای جامعه (علامه حلی، ۱۴۱۳ق، ص ۳۶۳)، دلیل بر عصمت امام و تفسیر آن (علامه حلی، ۱۴۱۳ق، ص ۳۶۵)، صحت عقوبت بر معصیت (علامه حلی، ۱۴۱۳ق، ص ۴۰۹) و مسائل اصولی، مثل ترتب ثواب در امتثال واجب نفسی (اصفهانی، ۱۴۲۹ق، ج ۲، ص ۱۱۰؛ حسینی میلانی، ۱۴۲۸ق، ج ۳، ص ۴۰)، اجماع (شیخ طوسی، ۱۴۱۱ق، ج ۲، صص ۶۴۱-۴۶۲)، نفی حرج (رازی نجفی اصفهانی، ۱۴۲۹ق، ج ۲، صص ۷۳۸-۷۳۷)، وجوب فعل مباح در صورتی که مقدمه ترک حرام باشد (شیخ انصاری، ۱۴۲۶ق، صص ۴۲۶-۴۲۷)، عدم حجیت ظنون (کاشف‌الغطاء، ۱۳۸۱ق، ج ۱، ص ۱۶۳)، قاعده ملازمه میان حکم عقل و حکم شرع (اراکي، ۱۳۷۵، ج ۱، ص ۲۳۸) و مسائل فقهی، مثل امر به معروف و نهی از منکر (شهید ثانی، ۱۳۸۶، ج ۲، ص ۴۱۰)، وجوب نصب عامل دریافت‌کننده زکات (کاشف‌الغطاء، ۱۳۸۱ق، ج ۱، ص ۴۳۶)، وجوب قضاوت (گلپایگانی، ۱۴۱۳ق، ج ۱، ص ۱۴)، ترتب ثواب بر افعال و عبادات صبی (انصاری شیرازی و پژوهشگران مرکز فقهی ائمه اطهار علیهم‌السلام، ۱۴۲۹ق، ج ۴، ص ۴۲۹) کاربرد دارد. کاربرد این قاعده در سه علم و در برخی مسائل مهم این سه علم، تحقیق درباره این قاعده را ضروری می‌داند.

درباره قاعده لطف، گاه در اصل وجوب یا عدم وجوب این قاعده بحث می‌شود که دو دیدگاه عمده وجود دارد: الف) دیدگاه وجوب لطف که دیدگاه مشهور و قریب به اجماع اندیشمندان شیعی است، چه متکلم و چه اصولی. ب) دیدگاه عدم وجوب لطف که نگارنده نیز به همین دیدگاه پایبند است. [گاه نیز با پذیرش مبنای اول (وجوب





لطف) نسبت به گستره آن بحث می‌شود که آیا لطف به نحو مطلق واجب است یا در گستره آن تضییق وجود دارد؟ در صورت تضییق چه ملاکی برای آن بیان می‌شود؟].

مقاله حاضر با رویکرد دوم، به طرح بحث پرداخته است و وجوب لطف را پیش فرض خود تلقی می‌کند؛ از این رو به صورت بنایی به تحلیل نظریات می‌پردازد؛ بدین معنا که در این تحلیل اصلاً به ادله عدم وجوب لطف نظر نخواهد داشت و آن را در نقد و بررسی و احیاناً رد نظریه‌ای دخالت نخواهد داد، بلکه با پذیرش ادله اقامه شده بر وجوب و تسلیم شدن برابر مفاد آن تلاش خواهد کرد هر رویکرد مضیق قاعده لطف را ارزیابی کند و به هر میزان که با مبنای پیش فرض مسئله سازگار باشد، آن را بپذیرد و در صورت مغایرت، آن را رد کند.

روش مقاله حاضر توصیف دیدگاه‌ها و سپس تحلیل و به استنتاج در آوردن برخی از این دیدگاه‌ها، و ارزیابی میزان سازگاری آن را دلیل اثبات گر لطف می‌داند تا انسجام درونی نظریه ارزیابی و تحلیل شود.

با توجه به اهمیت و کاربرد این قاعده در وهله اول و نبودن تحقیقی که گستره قاعده لطف از منظر اصولیون و حتی متکلمان را بررسی کند سبب می‌شود تحقیق درباره گستره قاعده لطف اهمیتی ویژه یابد. به راستی لطف واجب بر خداوند در چه مواردی و با چه قیودی است؟ منشأ این تضییق و تقيید چیست و چه مقدار می‌توان با این تضییق ساختن همراهی کرد؟

هر تحقیقی به طور طبیعی از پیشینه عام برخوردار است که تحقیق حاضر نیز از این امر مستثنی نیست. در بیشتر کتاب‌های کلامی در مبحث عدل، به بحث از قاعده لطف پرداخته شده است و در بیشتر کتاب‌های اصولی به هنگام بحث از رویکردهای مختلف در اثبات حجیت اجماع نیز به مبحث لطف اشاره می‌شود. نزدیک‌ترین کتابی که به صورت خاص قاعده لطف را بررسی کرده است، کتاب قواعد کلامی لطف، اصلح، عدل و فضل نوشته برنجکار و همکاران (۱۴۰۱) و کتاب القواعد الکلامیه نوشته ربانی گلپایگانی (۱۳۹۲) است؛ با این تفاوت که در کتاب اول، قاعده لطف به چالش کشیده شده و وجوب آن مردود دانسته شده است؛ ولی در کتاب دوم، وجوب قاعده لطف

پذیرفته شده است. از میان مقالات نیز می‌توان به مقاله «رویکرد اصولیون به قاعده لطف در سنجۀ اعتبار» نوشته نصرتیان اهور (۱۴۰۱) اشاره کرد. در این مقاله، هرچند به رویکرد اصولیون به قاعده لطف اشاره می‌شود، هیچ نقد و ارزیابی‌ای به خود این رویکردها صورت نگرفته، بلکه به صورت مبنایی این رویکردها بررسی شده است؛ یعنی به جهت اینکه، مبنای نگارنده مقاله رویکرد اصولیون به قاعده لطف انکار قاعده لطف است اشاره می‌کند که ارزیابی و صحت‌سنجی نظریات اصولیون فرع بر پذیرش قاعده است و در صورتی که اصل وجوب مورد تشکیک قرار گیرد، بحث از صحت‌سنجی نظریات ذکر شده، معنادار نخواهد بود. با این توضیح، معلوم می‌شود که موضوع تحقیق مقاله حاضر از پیشینه خاص برخوردار نیست. هیچ کتاب یا مقاله‌ای با پذیرش اصل قاعده لطف نسبت به ارزیابی رویکردهای مختلف تضییق‌گر قاعده لطف اقدام نکرده است و نظریات مختلف صحت‌سنجی نشده است.



۱. مفهوم‌شناسی

ماده «ل ط ف» دارای دو وزن صرفی است. گاه بر وزن فَعَلَ به معنای جسم کوچک است و گاه بر وزن فَعَلَ به معنای مهربانی و رفق در مقام عمل است. مصدر وزن اول لطافت است و مصدر وزن دوم لطف (فیومی، بی‌تا، ج ۲، ص ۵۵۳).

در اصطلاح کلامی نیز تعریف‌های مختلفی ارائه شده است. شیخ طوسی در برخی کتاب‌هایش، لطف را داعی به واجب و منصرف‌کننده از حرام تعریف کرده است؛ «و اللطف فی عرف المتکلمین عبارة عما يدعو الی فعل واجب أو یصرف عن قبیح؛ لطف در عرف متکلمان عبارت است از چیزی که به انجام فعل واجب وادار می‌کند و از قبیح باز می‌دارد» (شیخ طوسی، ۱۴۰۶ق، ج ۲، ص ۱۳۰).

برخی دیگر مثل قاضی عبدالجبار در بعضی نوشته‌های خود، لطف را به آنچه داعی و اختیار انسان را تغییر می‌دهد تعریف کرده است: «لأن اللطف هو عبارة عما یغیر دواعی الإنسان و اختیاره، فلا بد من أن یکون التمکین من الفعل قد تقدم؛ زیرا لطف، عبارت است از آنچه انگیزه انسان و اختیارش را تغییر می‌دهد. پس باید قدرت‌داشتن بر فعل



مقدم بر لطف باشد» (قاضی عبدالجبار، بی تا، ص ۷۳۰).

گاه نیز مثل سید مرتضی گفته‌اند: لطف عبارت است از فعلی که مکلف با وجود آن، طاعت را حتماً انتخاب می‌کند (در لطف محصل) و یا به انتخاب طاعت نزدیک‌تر می‌شود (در لطف مقرب)؛ به طوری که بدون آن لطف مکلف طاعت را انجام نخواهد داد و در هر دو حالت یعنی انجام لطف و عدم انجام لطف، اختیار مکلف همچنان بر حال خود باقی است؛

و ما يعلم الله تعالى أن المكلف يختار عنده الطاعة و يكون إلى اختيارها أقرب، و لولا له لم يكن من ذلك يجب أن يفعله، لأن التكليف يوجب ذلك، [...] و هذا هو المسمى (لطفاً)؛ آنچه را که خداوند متعال می‌داند با وجود آن مکلف طاعت را انتخاب می‌کند یا به انتخابش نزدیک‌تر می‌شود و اگر این فعل صورت نگیرد، مکلف طاعت را انتخاب نخواهد کرد. انجام آن بر خداوند واجب است؛ زیرا تکلیف چنین اقتضایی دارد [...] و این همان چیزی است که به آن لطف گفته می‌شود (سید مرتضی، ۱۳۸۷ق، ص ۳۳).

تعریف سوم با اقبالی بیشتر روبه‌رو بوده است و بیشتر متکلمان این تعریف را پذیرفته‌اند. مقاله حاضر نیز با پذیرش این معنا به علت همراهی مشهور، با تحلیل و بررسی رویکردهای مختلف به تعیین گستره قاعده لطف پرداخته است. در ادامه، به برخی دیدگاه‌هایی اشاره می‌شود که در تلاش‌اند تا گستره قاعده لطف را تضييق کنند:

۲. دیدگاه اول: وجوب لطف تنجیزی و عدم وجوب لطف تعلیقی

لطف تنجیزی آن است که مترتب شدن آثار بر آن متوقف بر شرطی نباشد و مانعی از آن نیز وجود نداشته باشد. در مقابل آن، لطف تعلیقی است؛ یعنی لطفی که ترتب اثر بر آن مترتب بر برطرف شدن مانع و نبود آن است (علامه حلی، ۱۴۱۳ق، ص ۳۴۸).

در مبحث امامت می‌توان به هر دو قسم از این لطف دست یافت؛ به گونه‌ای که وجود امام را لطف تنجیزی معرفی کرده‌اند؛ ولی تصرف امام در جامعه و اعمال نظر و قدرت وی لطف تعلیقی و منوط به عدم مانع است (علامه حلی، ۱۴۱۳ق، ص ۳۴۸)؛ همچنین

می‌توان مصادیقی نیز در علم اصول یافت (جزایری، ۱۴۱۵ق، ج ۴، ص ۳۷۲؛ کجوری شیرازی، ۱۳۸۰، ص ۲۴۵).

با بیان احتمالات ممکن در مسئله می‌توان به تحلیل تقسیم ذکر شده پرداخت که در ادامه به برخی از آنها اشاره می‌شود:

الف) تحقق موضوع در عین فقدان شرط حکم: یک فرض این است که مقصود قائلان به تفصیل ذکر شده آن است که در مصادیق گوناگون لطف تعلیقی باید تحقق موضوع و لطف را پذیرفت؛ منتهی حکم زمانی بر این موضوع مترتب است که مانع در کار نباشد؛ برای نمونه، در مثال کلامی تصرف امام در جامعه، لطف بودن تصرف امام پذیرفته شده است؛ ولی اتصاف این تصرف به وجوب زمانی است که مانع از بین رفته باشد و مردم نیز از امام تبعیت کنند. در صورت تبعیت مردم می‌توان تصرف امام را واجب دانست و در صورت عدم تبعیت در عین اینکه تصرف امام در مسائل اجتماعی و دینی، لطف است؛ واجب نیست و به اصطلاح منطقی، قضیه سالبه به انتفاء محمول است. این احتمال با ظاهر تقسیم سازگارتر است؛ زیرا تقسیم با حفظ وحدت مقسم و موضوع، انجام شده است.

در تحلیل و نقد این احتمال ابتدا به مقدمه‌ای درباره فاعل لطف اشاره می‌شود. فاعل لطف، گاه خداوند است و فعل به صورت مباشری، فعل الله است و گاه مکلفی است که ثمره و فایده لطف نیز به خود مکلف بازمی‌گردد و در پاره‌ای مصادیق نیز فاعل لطف مکلفی است که ثمره لطف به دیگران بازمی‌گردد (علامه حلی، ۱۴۱۳ق، ص ۳۴۸). تصرف امام در جامعه و بیان احکام دینی از مصادیق قسم سوم است که امام مکلف به این تصرف است و فعل او لطفی است در حق دیگران. این بندگان هستند که از لطف و فعل امام سود می‌برند. اگر این فعل بر خداوند نیز منتسب می‌شود و خدا را نیز در این فعل به منزله فاعل لطف معرفی می‌کنند، از این جهت است که به امام تکلیف می‌کند که وظیفه تبیین احکام را بر عهده گیرد. پس از این جهت، خداوند فاعل لطف است؛ زیرا تکلیف کرده است و امام نیز فاعل دوم این لطف است؛ زیرا تصرف فعل مباشری اوست. اگر تصرف امام در جامعه به تفسیر اول داخل در لطف تعلیقی باشد، گویا وجوب





مذکور مشروط است و پذیرش مردم شرط وجوب است؛ درحالی که به نظر می‌رسد وجوب مشروط نیست، بلکه نهایتاً واجب مشروط گردیده و متصف به این شرط است. در نتیجه لطف تنجیزی است و این ملطوف فیه است که معلق است. به عبارت دیگر، تصرف امام در جامعه مثل وجوب استطاعت برای حج نیست که اصل وجوب مشروط به استطاعت باشد، بلکه مثل وجوب نماز ظهر است که وجوبش مقید نیست؛ ولی خود نماز و واجب مقید به مثلاً زوال خورشید و رسیدن ظهر شرعی است. در نتیجه تقسیم لطف به تنجیزی و تعلیقی تقسیم صحیحی نیست. به عبارت دیگر، عقل در حکم کردن به وجوب لطف، هیچ شرطی را برای حکم به وجوب دخالت نمی‌داند، مگر اینکه آن قید سبب تحقق نیافتن موضوع شود؛ امری که به احتمال دوم بازمی‌گردد و خارج از تفسیر و احتمال اول است.

ب) عدم تحقق موضوع در صورت فقدان شرط و وجود مانع: مطابق این احتمال، در صورت بروز مانع از تصرف امام نمی‌توان تصرف وی را مصداقی از لطف دانست تا درباره حکم آن یعنی وجوب بحث و گفت‌وگو کرد. در اصطلاح منطق قضیه سالبه به انتفاء موضوع است. در واقع گویا در این موارد فعلاً لطف محقق نشده است و به تبع، واجب هم نیست، نه اینکه لطف از جهت موضوع محقق شده است؛ ولی این لطف واجب نشده است.

مهم‌ترین نقدی که بر این تعریف وارد است ناسازگاری آن با ظاهر تقسیم است؛ زیرا در تقسیم باید وحدت مقسم محفوظ بماند؛ درحالی که اساساً لطف معلق در حقیقت لطف نیست؛ بلکه اگر به آن لطف گفته می‌شود، مجاز است و در نتیجه لطف حقیقی همیشه منحصر در لطف تنجیزی است و لطف تعلیقی در حقیقت لطف نیست تا درباره وجوب یا عدم وجوب آن بحث شود.

۳. دیدگاه دوم: وجوب لطف مطلق و عدم وجوب لطف مشروط

برخی اندیشمندان گاه بین لطف مطلق و مشروط برای تعیین گستره وجوب قاعده لطف فرق می‌گذارند. آنها معتقدند لطف مطلق بر خداوند واجب است؛ ولی لطف مشروط

چنین وجوبی را بر خداوند نخواهد داشت. مقصود از لطف مطلق آن لطفی است که فعل مباحثی خداوند است و اوست که لطف را مستقیماً انجام می‌دهد. در مقابل آن، لطفی که فاعل آن فرد دیگری، مثل مکلفی از بین مکلفان است (کاشف‌الغطاء، ۱۳۸۱، ج ۱، صص ۱۶۴-۱۶۵).

ظاهراً این تقسیم برای فرار از تناقض میان وجوب لطف و تحقق نیافتن ملطوف فیه است؛ بدین معنا که اگر لطف بر خداوند واجب باشد، از آنجا که خداوند اخلال به واجب نمی‌کند، باید ملطوف فیه محقق شده باشد. از سوی دیگر، به وجدان می‌دانیم برخی موارد لطف و مصادیق آن محقق نشده است، حال یا باید به کشف‌انی از محقق نشدن ملطوف فیه معتقد شویم و لطف را بر خداوند واجب ندانیم یا باید تحقق نیافتن این قسم از ملطوف فیه را دلیل بر تفصیل بدانیم.

این اندیشمندان تحقق نیافتن ملطوف فیه را دلیل تفصیل در اقسام لطف دانسته‌اند؛ زیرا انکار اصل وجوب لطف با توجه به ادله دال بر وجوب پذیرفتنی نیست. پس از میان این دو احتمال (عدم عدم وجوب مطلقاً و احتمال وجوب صرف لطفی که فعل مباحثی خداوند است)، احتمال دوم جمع بین ادله است؛ یعنی جمع میان دلیل دال بر وجوب لطف و محقق نشدن برخی اقسام لطف است.

در نقد این رویکرد باید پرسید: آیا مقصود از وجوب لطف مطلق و عدم وجوب لطف مشروط، وجوب و عدم بعد از تحقق موضوع یعنی لطف است یا مقصود این است که لطف واجب است یا مقصود آن است که در موردی که موضوع آن محقق شده است - یعنی فعل الله - لطف واجب است و در موردی که موضوع آن مشروط به تحقق است - یعنی فعل عباد - لطف واجب نیست؛ از این رو تردیدی در تحقق موضوع نداریم؛ ولی در افعال عباد به جهت اینکه ممکن است فاعل لطف به وظیفه خود عمل کند یا عمل نکند نمی‌توان به صورت قطعی آن فعل را واجب دانست، بلکه زمانی آن فعل را می‌توان واجب شمرد که فاعل به تحقق فعل از فاعل احراز شده باشد.

مطابق احتمال اول، لطف هیچ‌گاه مشروط نخواهد بود و وجوب لطف بی‌قید و شرط است؛ زیرا با ملاحظه ادله دال بر وجوب لطف باید گفت عقل هیچ‌گاه به صورت





مشروط، حکم به وجوب لطف ندارد، بلکه به فرض تحقق موضوع بدون هیچ شرطی حکم را نیز بر آن مترتب می‌کند.

اگر مقصود احتمال دوم است باید گفت به طور طبیعی، در همه قضایا می‌توان گفت ترتب حکم بر موضوع به فرض پیدایش موضوع است و هیچ‌گاه قضیه‌ای را نمی‌توان یافت که حتی با انتفاء موضوع، حکم بر آن مترتب شده باشد. پس اگر ملاک این است که در لطف مشروط زمانی وجوب می‌آید که موضوع محقق شده باشد، در همه اقسام لطف چنین است که بعد از احراز و تحقق موضوع، حکم بر آن مترتب خواهد شد. پس با این ملاک، لطف مطلق معنا نخواهد داشت و همه اقسام لطف مشروط خواهد بود.

اما اگر احتمال سوم مدنظر این اندیشمندان باشد، باید گفت از آنجاکه نمی‌توانیم احراز کنیم موضوع محقق شده است یا نه، به صورت شرطی و احتمالی وجوب آن را می‌پذیریم. در واقع امر متأخر از حکم را در حکم دخالت داده‌ایم. در اصول، گاه از این حالت به مرحله مجعول یاد کرده‌اند و آن را از مرحله جعل متأخر دانسته‌اند. به عبارت دیگر می‌توان اشکال را این‌گونه تقریر کرد که تحقق موضوع در خارج کاشف است از اینکه فعل متصف به وجوب بوده است، نه اینکه آن را واجب کند؛ درحالی که بحث در قاعده لطف بحث از این است که لطف در چه مواردی واجب است، نه اینکه چه مواردی کاشف از وجوب است.

۴. دیدگاه سوم: وجوب لطف متعارف و عدم وجوب لطف غیرمتعارف

عده‌ای از اندیشمندان، همچون محقق سبزواری، محقق نائینی و محقق خوئی میان لطف متعارف بین مردم و لطف غیرمتعارف فرق گذاشته‌اند و معتقدند لطفی بر خداوند واجب است که بین مردم متعارف است. آنها معتقدند هیچ دلیل عقلی و یا نقلی وجود ندارد که لطف غیرمتعارف را نیز واجب کند. پس اگر فعلی متعارف بین مردم نباشد، ولی خصوصیت لطف بودن، مقرب به طاعت و مبعذ از معصیت و یا محقق طاعت و پرهیز از معصیت را داشته باشد، الزامی برای صدور آن از خداوند وجود ندارد (سبزواری، بی‌تا، ج ۲،

در تحلیل این تقسیم باید احتمالاتی مطرح و بررسی شود:

الف) تمسک به انصراف: اگر این متفکران معتقدند دلیل دال بر وجوب لطف صرفاً به لطف متعارف منصرف است و این دلیل نسبت به لطف غیرمتعارف دلالتی ندارد و باید به دنبال دلیل دیگری گشت و حسب فرض دلیل عقلی یا نقلی بر وجوب آن اقامه نشده است، عدم‌الدلیل می‌شود؛ دلیل بر عدم وجوب. در این صورت باید گفت انصراف معمولاً در دلیل شرعی لفظی رخ می‌دهد؛ بدین معنا که اگر لفظ اطلاق داشته باشد به گونه‌ای که می‌تواند شامل دو حالت شود، این اطلاق به دلایل مختلف به فرد خاص انصراف یافته و مختص آن شده است؛ درحالی که درباره قاعده لطف باید یک بررسی دقیق‌تری صورت گیرد.



بسیاری از متکلمان و اصولیون دلیل بر قاعده لطف را ادله عقلی، مثل دلیل نقض غرض، تناقض و... می‌دانند و روشن است دلیل عقلی قابل انصراف نیست.

اگر مبنای این گروه تمسک به ادله نقلی در اثبات وجوب لطف است کما اینکه برخی اندیشمندان با تمسک به برخی آیات، همچون «وَ إِذَا جَاءَكَ الَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِآيَاتِنَا فَقُلْ سَلَامٌ عَلَيْكُمْ كَتَبَ رَبُّكُمْ عَلَى نَفْسِهِ الرَّحْمَةَ أَنَّهُ مَنْ عَمِلَ مِنْكُمْ سُوءًا بِجَهَالَةٍ ثُمَّ تَابَ مِنْ بَعْدِهِ وَأَصْلَحَ فَأَنَّهُ غَفُورٌ رَحِيمٌ؛ و چون کسانی که به آیات ما ایمان می‌آورند نزد تو آیند، بگو: سلام بر شما. پروردگارتان رحمت را بر خود مقرر داشته که هر کس از شما به نادانی عمل بدی کند، آنگاه بعد از آن توبه کند و به اصلاح (کار خود) پردازد. بی‌تردید خداوند بسیار آمرزنده و مهربان است» (انعام، ۵۴) و یا «وَ رَحْمَتِي وَسِعَتْ كُلَّ شَيْءٍ؛ و رحمت من همه موجودات را فراگرفته است» (اعراف، ۱۵۶)، به وجوب قاعده لطف پایبند شده‌اند (حسینی میلانی، ۱۳۹۲، ج ۱، ص ۲۳۸). در این صورت باید گفت اگر مخاطب به انجام لطف، بندگان بودند، تکلیف به انجام لطف، به امور متعارف تعلق می‌گرفت و غیرمتعارف از خطاب خارج بود. به عبارت دیگر، در صورتی که انشا و تکلیف در کار باشد، مکلف در امور متعارف مکلف است و در امور غیرمتعارف تکلیفی نخواهد داشت و دلیل از آن انصراف دارد؛ درحالی که در ادله بالا از آنجا که



ناظر بحث اخبار از واقع است و سخن از تکلیف و مکلف نیست، انصراف معنا نخواهد داشت. در مباحث کلامی به طور عمده وقتی بحث از وجوب و عدم وجوب لطف می شود، به افعالی توجه شده است؛ یعنی افعالی که فاعل آن خداوند است. پس برای انصراف مذکور، موردی نمی توان یافت.

ب) تمسک به قدر متقین: شاید بتوان تقسیم ذکر شده را بر اساس تمسک به قدر متقین توجیه کرد؛ بدین صورت که آنچه به صورت یقینی می توان به وجوبش پایبند شد، لطف متعارف است؛ ولی اساساً درباره لطف متعارف شک در وجوب تصورپذیر است و در نتیجه در دلیل لپی به قدر متیقن اکتفا شود.

اگر مقصود قائلان به تفصیل بالا همین تقریر باشد، باید گفت تمسک به قدر متیقن در جایی است که دلیل شرعی غیر لپی باشد؛ در حالی که در قاعده لطف، یا دلیل عقلی بر وجوب اقامه شده است و در نتیجه تمسک به قدر متیقن بی معناست و یا دلیل نقلی مثل آیات سابق بر آن اقامه شده است که باید به هنگام شک در وجوب لطف غیر متعارف به اطلاق دلیل تمسک کرد، نه اینکه به قدر متیقن تمسک شود؛ زیرا با وجود اطلاق، جایی برای تمسک به قدر متیقن باقی نخواهد ماند. بلکه اگر دلیل بر وجوب ادله ای، همچون اجماع بود و شک داشتیم که اجماع هم در بردارنده لطف متعارف و غیر متعارف می شود یا صرفاً شامل لطف متعارف می شود، جای بحث از قدر متیقن باقی می ماند؛ در حالی که نظریه پردازان در این مبحث به اجماع تمسک نجسته اند.

ج) تمسک به اصل: ممکن است کلام این اندیشمندان سترگ چنین توجیه شود که ما به وجوب لطف غیر متعارف شک داریم و از آنجا که دلیل قطعی بر آن اقامه نشده است، به اصل اولی در مسئله یعنی عدم الوجوب تمسک می جوئیم.

در توضیح مطلب باید گفت در مباحث کلامی برخی از متفکران معتقدند نمی توان به اصل عملی تمسک جست؛ زیرا اعتقادات از جنس علم و دانش است و اصول عملی در اموری جاری است که از سنخ عمل باشد و گاه نیز این عمل مقید می شود به عمل جوارچی، نه جوانحی (برنجکار، ۱۳۹۱، ص ۳۳).

اگر کسی با این مبنا موافق نباشد، بلکه اعتقادات را نیز از سنخ عمل بداند و در عین

حال در آن نیز اصل عملی را جاری بدانند، کما اینکه نگارنده چنین مبنایی دارد، می‌توان کلام این بزرگان را توجیه کرد و از اصل بهره گرفت.

این احتمال نیز در مسئله ذکر شده کارساز نیست؛ زیرا هرچند اصل عملی در مراحل استنباط اولین مرحله برای شروع تحقیق است، آخرین مرحله در اعتقادورزی کلامی یا فتوای فقهی است. در نتیجه باید دید در مقام اعتقادورزی مراحل دیگری غیر از اصل امکان‌پذیر است یا خیر. در پاسخ باید گفت طبق مبنای کسانی که قائل به دلالت ادله نقلی، مثل آیات سابق بر وجوب لطف باشد، تمسک به اطلاق مقدم بر تمسک به اصل است؛ زیرا دلیل لفظی است و با وجود دلیل لفظی نوبت به اصل نمی‌رسد، و طبق مبنای کسانی که ادله عقلی، همچون نقض غرض، تناقض و ... را دلیل وجوب بدانند، باز با وجود این ادله عام به منزله قواعد بالادستی نوبت به تمسک به اصل نمی‌رسد. در نتیجه احتمال ذکر شده نیز پذیرفتنی نیست.



۵. دیدگاه چهارم: وجوب لطف محصل و عدم وجوب لطف مقرب

آنچه در علم کلام در تفاوت میان لطف محصل و مقرب گفته می‌شود، توجه به نتیجه و غایت است. اگر در لطف صرفاً اصل نزدیک شدن به طاعت و دور شدن از معصیت مدنظر باشد، به قطع نظر از اینکه نتیجه نیز حاصل می‌شود یا غیر، و به عبارت اصولی، به صورت لا بشرط باشد، این فعل، لطف مقرب است؛ ولی اگر حصول نتیجه حتمی و قطعی باشد؛ یعنی لطف سبب شود انسان اختیاراً طاعت را انتخاب کند و از معصیت دوری گزیند، به آن لطف محصل گویند.

برخی صاحب نظران لطف محصل را واجب دانسته‌اند؛ ولی لطف مقرب را نه (موسوی

قزوینی، ۱۴۲۷ق، ج ۴، ص ۶۲۲).

قبل از نقد این دلیل، ابتدا به برخی از ویژگی‌های لطف از منظر متکلمان اشاره می‌شود: لطف نباید سلب اختیار از مکلف کند. از سویی نیز نباید داخل در شرایط تکلیف و از جمله مقومات آن باشد. از سویی نیز در صورت انجام نگرفتن لطف از سوی خدا، مکلف قطعاً اطاعت را رها خواهد کرد و یا معصیت را مرتکب خواهد شد. حال با



ملاحظه این چند ویژگی باید گفت در لطف مقرب شرط نشده است که نباید نتیجه حاصل نشود؛ یعنی بشرط عدم حصول نتیجه نیست، بلکه شرط نشده است که نتیجه حاصل شود؛ یعنی نسبت به حصول یا عدم حصول نتیجه لایبشرط است. در نتیجه باید حتی لطف مقرب را واجب دانست؛ زیرا عدم وجوب آن یعنی یقین به عدم حصول نتیجه؛ در حالی که با وجوب لطف حصول نتیجه ممکن است و همان دلیلی - یعنی نقض غرض، تناقض و ... - که لطف محصل را واجب می‌کرد، دلیل نیز لطف مقرب را واجب می‌کند. چنین نیست که دلیل صرفاً لطف محصل را واجب کند.

۶. دیدگاه پنجم: وجوب لطف واقعی و عدم وجوب لطف تخیلی

گاه با تبیین فرق میان لطف تخیلی و لطف واقعی می‌خواهند گستره قاعده را تضییق کنند؛ بدین صورت که قاعده لطف و وجوب لطف واقعی را ثابت می‌کند، نه لطف تخیلی (رازی نجفی اصفهانی، ۱۴۲۹ق، ج ۲، ص ۷۳۸).

به نظر می‌رسد، این رویکرد تضییق قاعده لطف نیست و در صدد بیان گستره قاعده نیست، بلکه بیشتر در صغرای قاعده اشکال مطرح می‌سازد تا در کبری؛ یعنی مستشکل قاعده را به نحو مطلق قبول دارد؛ ولی در اینکه این فعل مصداق لطف است یا تخیل شده است و مصداق آن است، تشکیک می‌کند که گاه افعالی به نظر لطف می‌رسد؛ ولی در واقع چنین نیست. در نتیجه لزومی ندارد خداوند متعال چنین فعلی را انجام دهد. ممکن است این نظریه را به گونه دیگر تقریر کرد تا داخل در نزاع کبری شود و مصداقی از نظریات تضییق کننده قاعده لطف باشد. با تفسیری که صاحب هدایةالمسترشدین از لطف مقرب ارائه می‌دهد می‌توان به این تقریر رسید. وی معتقد است در لطف مقرب چون به صورت قطعی نمی‌توان مقتضی را ثابت کرد، بلکه ممکن است تصور شود مقتضی تحقق یافته است؛ در حالی که در واقع مقتضی شکل نگرفته باشد نمی‌توان آن را واجب دانست، برخلاف لطف محصل که همیشه می‌توان وجود مقتضی را به صورت قطعی کشف کرد و آن را محقق دانست. گویا تفاوت میان لطف محصل و مقرب تفاوت میان مقتضی واقعی و ظاهری است؛ یعنی در لطف محصل مقتضی واقعی

و حتمی است؛ درحالی که در لطف مقرب به ظاهر مقتضی وجود دارد؛ ولی ممکن است در واقع مقتضی موجود نباشد. البته ممکن است در خارج نیز موجود باشد. پس به نحو صدرصدی نمی توان گفت مقتضی موجود است. بنابراین وقتی وجود مقتضی به نحو قطعی احراز نشده باشد نمی توان حکم به وجود آن داد (رازی نجفی اصفهانی، ۱۴۲۹ق، ج ۲، ص ۷۳۸). وی معتقد است شاید مقصود صاحب نظریه بالا بین لطف تخیلی و واقعی، همین تفسیر باشد (رازی نجفی اصفهانی، ۱۴۲۹ق، ج ۲، ص ۷۳۸).

این تفسیر نیز هرچند نزاع را از صغروی خارج می کند و لطف بودن را مفروض می داند، اشکال آن است که تفسیر ذکر شده اختلاف میان لطف محصل و مقرب را به مقام اثبات ناظر می داند؛ یعنی در لطف محصل، مقتضی به نحو یقینی احراز شده است؛ ولی در لطف مقرب احراز ظاهری است و ممکن است مطابق با واقع نباشد و مقتضی نداشته باشد؛ درحالی که مطابق نظریه متکلمان اول اینکه، اختلاف در مقام ثبوت است، دوم اینکه، در لطف مقرب قطعاً مقتضی وجود دارد؛ ولی مقتضی علت تامه تحقق نتیجه نیست. این طور نیست که در لطف مقرب و لطف تخیلی بگوییم شاید مقتضی موجود نباشد و تصور شده است، مقتضی دارد، بلکه پیش فرض لطف مقرب این است که مقتضی برای تحقق فعل دارد؛ ولی این مقتضی ممکن است با مانعی قوی تر روبه رو شود و ممکن است بدون مانع باشد. پس تفاوت در نوع مقتضی است، نه در اصل وجود یا عدم وجود مقتضی.

۷. دیدگاه ششم: وجوب لطف در غیر مستقلات عقلیه و استحباب لطف در مستقلات عقلیه

برخی اندیشمندان به تقسیمی از لطف اشاره می کنند که در آن، لطف به واجب و مستحب دسته بندی می شود (کجوری شیرازی، ۱۳۸۰، ص ۲۴۵). این تقسیم هرچند از جهت نوع آن مورد قبول است؛ یعنی برخی موارد لطف واجب است و برخی دیگر از آنها قطعاً واجب نیست؛ ولی تفسیری که از آن ارائه می شود، مورد بحث و نظر است؛ زیرا در تفسیر این تقسیم گفته اند: در موردی که عقل به نحو مستقل نتواند حکم کند و به دست آوردن حکم آن بسته به مراجعه به نظر شارع باشد، این لطف و بیان حکم واجب





است؛ ولی اگر در موردی عقل به تنهایی و مستقل از شریعت بتواند به حکم دست یابد و شارع نیز به آن فعل اشاره کند، مصداق لطف مستحب است؛ به گونه‌ای که اگر ترک می‌کرد، مذمتی از سوی عقل مطرح نبود (کجوری شیرازی، ۱۳۸۰، ص ۲۴۵).

این تفسیر با ابهام و اشکال مواجه است: اول اینکه، مقصود از اینکه لطف واجب در موردی است که عقل مستقلاً آن را نمی‌فهمد، آیا مقصود حکم همان مورد است یا حکم آن چیزی را که نسبت به او لطف است؟ برای نمونه درباره‌ی وجوب نماز آیا مقصود حکم خود نماز است که عقل از آنجا که مستقلاً نمی‌فهمد، حال که شریعت اعلام می‌کند نماز واجب است، این مصداقی از لطف واجب است؛ ولی مثلاً دروغ گفتن حرام است؛ چون عقل حکم قبح دروغ‌گویی را می‌فهمد. پس این حکم شرع مصداقی از لطف مستحب می‌شود. آیا مقصود این است؟ در این صورت اشکالی که وجود دارد خلط بین معنای لطف و معنای تکلیف است؛ زیرا لطف همیشه درباره‌ی تکلیفی صورت می‌گیرد و بین لطف و تکلیف غیریت است، نه اینکه این مورد از همان جهت که تکلیف است، لطف نیز باشد. یا مقصود این است که عقل حکم آن چیزی را می‌فهمد که الآن این فعل لطف درباره‌ی اوست مثل تکالیف شرعی که نسبت به تکلیف عقلی لطف هستند؟ اشکال این تفسیر نیز ناسازگاری با کلمات متکلمان است زیرا متکلمان معتقدند اگر تکلیف شرعی واجب است و نسبت به تکالیف عقلی نیز لطف شمرده می‌شود پس در عین اینکه ملطوف فیه را عقل درک کرده است لطف متصف به وجوب گردید نه استحباب.

دوم اینکه، مختص به مواردی است که عقل توان فهم حکم را ندارد؛ ولی نسبت به فعل خداوند که مصداق احکام نیست، آیا باز هم لطف مستحب داریم یا خیر؟ قطعاً باید داشته باشیم؛ ولی این تفسیر توان توجیه ندارد.

بله شاید بتوان تفسیر دیگری از تقسیم ارائه کرد که با توجه به آن، عنوان تقسیم نیز باید به وجوب لطف در واجبات و استحباب لطف در مستحبات تغییر کند. لطف مستحب فعلی است که در عین اینکه دارای مصحلت و حسن است، این مصحلت و حسن به اندازه‌ی الزام نیست؛ به گونه‌ای که اگر فاعل آن، فعل را ترک کرد، عقل مذمت

نمی‌کند؛ ولی اگر انجام داد، مدحش می‌کند. در مقابل، لطف واجب است که دارای مصلحت ملزومه است و نباید ترک شود. اگر مقصود این احتمال باشد، شاید بتوان گفت با مبنای متکلمان نیز سازگار است و می‌توان به نحو شفاف و روشن‌تر چنین گفت که لطف واجب آن فعلی است که تأمین‌کننده غرض تکلیف‌الزامی است و لطف مستحب آن فعلی است که تأمین‌کننده غرض تکلیف غیرالزامی است. وجه سازگاری آن با مبنای متکلمان توجه به تعریف آنان از لطف است؛ زیرا آنها در تعریف لطف می‌گویند که لطف همان چیزی است که بندگان را به طاعت نزدیک و از معصیت دور می‌سازد و یا آنچه با وجودش بندگان قطعاً خدا را اطاعت می‌کنند و معصیت را رها می‌نمایند؛ هر چند شاید در اول به قرینهٔ مقابله، برداشت شود که مقصود از طاعت، تکلیف‌الزامی است و در مقابل، معصیت که نسبت به حرام تحقق می‌یابد؛ ولی می‌توان از طاعت و معصیت معنای عام برداشت کرد و طاعت به هر نوع فعل راجح و مطلق مطلوب تفسیر شود که شامل واجب و مستحب گردد و معصیت شامل هر نوع عمل غیر راجح شود که حرام و مکروه داخل این عنوان باشد در این صورت هر فعلی که مقرب به طاعت باشد لطف است. اگر مقرب به طاعت وجوبی باشد، متصف به وجوب و اگر مقرب به طاعت غیر وجوبی باشد، متصف به استحباب خواهد شد.

نتیجه‌گیری

مهم‌ترین اشکالی که بر رویکرد وجوب‌گر لطف‌تنجیزی و سلب‌کنندهٔ وجوب از لطف تعلیقی وارد است، سازگار نبودن با مقتضای حکم عقلی است؛ زیرا تفسیر معقولی که از این تقسیم می‌توان ارائه کرد، تفسیر لطف‌تنجیزی به ترتب حکم بر موضوع بدون هیچ شرط، و تفسیر لطف‌تعلیقی به ترتب حکم بر موضوع، پس از تحقق برای شروط حکم است. عقل در حکم به وجوب لطف، هیچ شرطی را غیر از تحقق موضوع دخیل ندانسته است.

در رویکرد دوم که حکم به وجوب لطف مطلق و عدم وجوب لطف مشروط می‌کند، طبق هر سه تفسیر ارائه‌شده، تقسیم پذیرفتنی نیست؛ زیرا طبق تفسیر اول از آن





اساساً لطف مشروط محقق نمی‌شود و صرفاً لطف مطلق فقط قابل تصور است و طبق تفسیر دوم از آن، لطف همیشه مشروط است و اساساً لطف مطلق وجود خارجی نخواهد داشت و طبق تفسیر سوم، ناظر به مقام اثبات و کشف از مقام حکم است.

رویکرد سوم میان لطف متعارف و غیرمتعارف فرق می‌گذارد. طبق این احتمال لطف متعارف واجب است؛ ولی لطف غیرمتعارف متصف به وجوب نیست. اشکال این تضييق ناتمام بودن مبنای آن است، زیرا این تفاوت یا بر اساس تمسک به انصراف است که در دلیل لفظی شرعی انصراف معنا دارد؛ ولی در قاعده لطف بسیاری از متکلمان بر اساس دلیل عقلی به اثبات قاعده لطف پرداخته‌اند. حتی به فرض اینکه دلیل نقلی اثبات گر قاعده لطف باشد، باز می‌توان به این منشأ ایراد گرفت؛ زیرا انصراف در تکلیف و خطاب تشریحی معنا دارد، نه در اخبار از واقع. اگر مبنای این تضييق تمسک به قدر متیقن است، باید گفت این تمسک جایی درست است که دلیل عقلی یا نقلی دال بر وجوب لطف اجمال داشته باشد؛ درحالی که دلیل عقلی و نقلی اطلاق دارد و هیچ اجمالی در آن مشاهده نمی‌شود. اگر مبنای تضييق ذکر شده تمسک به اصل باشد می‌توان اشکال کرد تمسک به اصل در جایی است که دست از دلیل عقلی یا نقلی کوتاه باشد؛ درحالی که اطلاق دلیل اثبات گر وجوب لطف می‌تواند منتفی کننده موضوع اصل باشد.

رویکرد چهارم میان لطف محصل و مقرب فرق گذاشته است و لطف محصل را واجب و لطف مقرب را غیر واجب دانسته است. مهم‌ترین نقد این نگرش توجه نکردن به تعریف لطف مقرب است. در لطف مقرب شرط نشده است که نباید نتیجه حاصل شود تا گفته شود لطف مقرب از آنجا که به نتیجه مطلوب ختم نمی‌شود، وجوب ندارد. رویکرد پنجم میان لطف واقعی و تخیلی فرق گذاشته است. لطف واقعی را واجب و لطف تخیلی را غیر واجب معرفی می‌کند. مهم‌ترین نقد این رویکرد توجه به اشکال صغروی در قاعده لطف است و اساساً جزء نظریات تضييق کننده وجوب لطف نیست. رویکرد ششم میان لطف واجب و مستحب فرق می‌گذارد و معتقد است برخی اقسام لطف در عین آنکه، لطف هستند وجوب ندارند و صرفاً رحجان و استحباب دارند؛ ولی

برخی دیگر در عین لطف بودن واجب نیز هستند. این رویکرد مورد پذیرش نگارنده است؛ هرچند برخی تفاسیر ارائه شده از آن، پذیرفتنی نیستند و تفسیر صحیحی که از این دو قسم می توان ارائه کرد، این است که لطف مستحب فعلی است که در عین اینکه، دارای مصحلت و حسن است، این مصحلت و حسن به اندازه الزام نیست؛ به گونه ای که اگر فاعل آن، فعل را ترک کرد، عقل مذمت نمی کند؛ ولی اگر انجام داد، مدحش می کند. در مقابل، لطفی واجب است که دارای مصحلت ملزمه است و نباید ترک شود. این تفسیر با تعریف متکلمان از لطف نیز سازگار است.



فهرست منابع

- اراکى، محمدعلى. (۱۳۷۵). أصول الفقه (ج ۱، چاپ اول). قم: مؤسسه در راه حق.
- انصاری شیرازی، قدرت‌الله؛ پژوهشگران مرکز فقهی ائمه اطهار علیهم‌السلام. (۱۴۲۹ق). موسوعة أحكام الأطفال و أدلتها (ج ۴، چاپ اول). قم: مرکز فقهی ائمه اطهار علیهم‌السلام.
- اصفهانى، محمدحسین. (۱۴۲۹ق). نهاییه الدراییه فی شرح الکفایه (ج ۲، چاپ دوم). بیروت: مؤسسه آل‌البت علیهم‌السلام لاحیاء التراث.
- برنجکار، رضا. (۱۳۹۱). روش‌شناسی علم کلام (چاپ دوم). قم: دارالحدیث.
- برنجکار، رضا؛ میرافضلی، سید ایوب و نصرتیان اهور، مهدی. (۱۴۰۱). قواعد کلامی لطف، اصلح، عدل و فضل (چاپ اول). قم: دارالحدیث.
- جزایری، محمدجعفر. (۱۴۱۵ق). منتهی الدراییه فی توضیح الکفایه (ج ۴، چاپ چهارم). قم: مؤسسه دارالکتاب.
- حسینی میلانی، سید علی. (۱۳۹۲). جواهر الکلام فی معرفة الامام و الامامة (ج ۱، چاپ دوم). قم: مرکز حقایق اسلامی.
- حسینی میلانی، سید علی. (۱۴۲۸ق). تحقیق الأصول (ج ۳، چاپ دوم). قم: الحقائق.
- خویی، ابوالقاسم. (۱۴۱۳ق). مصباح الأصول، تقریرات محمد سرور واعظ حسینی بهسودی (ج ۱، چاپ اول). قم: مکتبه الداوری.
- رازی نجفی اصفهانی، محمدتقی بن عبدالرحیم. (۱۴۲۹ق). هداية المسترشدين (ج ۲، چاپ دوم). قم: مؤسسه النشر الاسلامی.
- ربانی گلپایگانی، علی. (۱۳۹۲). القواعد الکلامیه (چاپ اول). قم: مؤسسه الإمام الصادق علیه‌السلام.
- سبزواری، عبدالاعلی. (بی تا). تهذیب الأصول (ج ۲، چاپ دوم). قم: مؤسسه المنار.
- سید مرتضی. (۱۳۸۷ق). جمل العلم و العمل (چاپ اول). نجف اشرف: مطبعة الآداب.



شهید ثانی، زین الدین بن علی. (۱۳۸۶). الروضة البهية في شرح اللمعة الدمشقية (ج ۲، چاپ اول). بیروت: دار التعارف للمطبوعات.

شیخ انصاری، مرتضی. (۱۴۲۶ق). الفوائد الأصولیه (چاپ اول). تهران: شمس تبریزی.

شیخ طوسی، محمد بن حسن. (۱۴۰۶ق). الاقتصاد فيما يتعلق بالاعتقاد (ج ۲، چاپ دوم). بیروت: دارالأضواء.

شیخ طوسی، محمد بن حسن. (۱۴۱۱ق). العُدّه فی أصول الفقه (چاپ اول). قم: نشر محمدتقی علاقبندیان.

علامه حلی. (۱۴۱۳ق). کشف المراد (مصصح، محقق و تعلیق: حسن زاده آملی، چاپ چهارم). قم: مؤسسه النشر الاسلامی.

فیومی، احمد. (بی تا). المصباح المنیر (ج ۲). بیروت: دارالقلم.

قاضی عبدالجبار، ابوالحسن. (بی تا). متشابه القرآن. قاهره: مکتبه دارالتراث.

کاشف الغطاء، علی. (۱۳۸۱ق). النور الساطع فی الفقه النافع (ج ۱، چاپ اول). نجف اشرف: الآداب.

کجوری شیرازی، محمد مهدی. (۱۳۸۰). الاجتهاد والتقلید (چاپ اول). قم: النهاوندی.

گلپایگانی، سید محمد رضا. (۱۴۱۳ق). کتاب القضاء (مقرر: سید علی حسینی میلانی، ج ۱، چاپ اول). قم: دار القرآن الکریم.

موسوی قزوینی، علی. (۱۴۲۷ق). تعلیقه علی معالم الأصول (ج ۴، چاپ اول). قم: دفتر انتشارات اسلامی.

نایینی، محمد حسین. (۱۳۷۶). فوائد الأصول (ج ۳، چاپ اول). قم: جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.

نصرتیان اهور، مهدی. (۱۴۰۱). رویکرد اصولیان به قاعده لطف در سنجه اعتبار. فصلنامه پژوهش های اصولی، ۹(۳۰)، صص ۱۲۵-۱۵۲.



References

- ‘Allāma al-Ḥillī. (1992). *Kashf al-murād* (H. Hassanzadeh Amoli, ed., 4th ed.). Qom: Islamic Publishing Institute. [In Arabic]
- Ansari Shirazi, G.; Researchers of Markaz Fiqhī A’imma-yi Aṭḥār. (2008). *Mawsū‘at aḥkām al-aḥkām wa adillatuhā* (vol. 4, 1st ed.). Qom: Markaz Fiqhī A’imma-yi Aṭḥār. [In Arabic]
- Araki, M. A. (1996). *Uṣūl al-fiqh* (vol. 1, 1st ed.). Qom: Mu’assasa-yi Dar Rāh-i Ḥaqq. [In Arabic]
- Baranjkar, R., Mirafzali, S. A., & Nosratian Ahur, M. (2022). *Qawā‘id kalāmī: Luḥ, aṣṣlaḥ, ‘adl wa faḍl* (1st ed.). Qom: Dār al-Ḥadīth. [In Persian]
- Beranjkar, R. (2012). *Ravish-shināsī-yi ‘ilm-i kalām* (2nd ed.). Qom: Dār al-Ḥadīth. [In Persian]
- Fayyūmī, A. (n.d.). *Al-Miṣbāḥ al-munīr* (vol. 2). Beirut: Dār al-Qalam. [In Arabic]
- Golpayegani, S. M. R. (1992). *Kitāb al-qaḍā’* (vol. 1, 1st ed.), ed. S. A. Hosseini Milani. Qom: Dār al-Qur’ān al-Karīm. [In Arabic]
- Hosseini Milani, S. A. (2007). *Taḥqīq al-uṣūl* (vol. 3, 2nd ed.). Qom: al-Ḥaqā’iq. [In Arabic]
- Hosseini Milani, S. A. (2013). *Jawāhir al-kalām fī ma’rifat al-imām wa-l-imāma* (vol. 1, 2nd ed.). Qom: Markaz Ḥaqā’iq Islāmī. [In Arabic]
- Iṣfahānī, M. Ḥ. (2008). *Nihāyat al-dirāya fī sharḥ al-kifāya* (vol. 2, 2nd ed.). Beirut: Mu’assasat Āl al-Bayt ‘Alayhim al-Salām li-Iḥyā’ al-Turāth. [In Arabic]
- Jazā’irī, M. J. (1994). *Muntahā al-dirāya fī tawḍīḥ al-kifāya* (vol. 4, 4th ed.). Qom: Mu’assasa-yi Dār al-Kitāb. [In Arabic]
- Kajūrī Shīrāzī, M. M. (2001). *Al-Ijtihād wa al-taqlīd* (1st ed.). Qom: al-Nahāwandī. [In Arabic]
- Kāshif al-Ghiṭā’, ‘A. (1961). *Al-Nūr al-sāṭi‘ fī al-fiqh al-nāfi‘* (vol. 1, 1st ed.). Najaf: al-Ādāb. [In Arabic]
- Khoei, A. (1992). *Miṣbāḥ al-uṣūl* (vol. 1, 1st ed., M. S. Wā‘iz Ḥusaynī Bahsūdī, ed.). Qom: Maktabat al-Dāwarī. [In Arabic]



- Mūsawī Qazwīnī, ‘A. (2006). *Ta’liqa ‘alā Ma‘ālim al-uṣūl* (vol. 4, 1st ed.). Qom: Islamic Publishing Office. [In Arabic]
- Nā’īnī, M. Ḥ. (1997). *Fawā’id al-uṣūl* (vol. 3, 1st ed.). Qom: Society of Seminary Teachers of Qom Seminary. [In Arabic]
- Nosratian Ahur, M. (2022). Rūykard-i uṣūliyān bih qā‘idi-yi luṭf dar sanji-yi i‘tibār. *Pazhūhish-hāyi uṣūlī*, 9(3), pp. 125-152. [In Persian]
- Qāḍī ‘Abd al-Jabbār, A. (n.d.). *Mutashābih al-Qur’ān*. Cairo: Maktabat Dār al-Turāth. [In Arabic]
- Rabbānī Gulpāyghānī, ‘A. (2013). *Al-Qawā‘id al-kalāmiyya* (1st ed.). Qom: Imam Sadiq Institute. [In Arabic]
- Rāzī-Najafī Iṣfahānī, M. T. b. ‘A. (2008). *Hidāyat al-mustarshidīn* (vol. 2, 2nd ed.). Qom: Islamic Publishing Institute. [In Arabic]
- Sabzawārī, ‘A. (n.d.). *Tahdhīb al-uṣūl* (vol. 2, 2nd ed.). Qom: al-Manar Institute. [In Arabic]
- Sayyid al-Murtaḍā. (1967). *Jumal al-‘ilm wa-l-‘amal* (1st ed.). Najaf: Maṭba‘at al-Ādāb. [In Arabic]
- Shahīd al-Thānī, Z. b. ‘A. (2007). *Al-Rawḍat al-bahiyya fi sharḥ al-lum‘at al-Dimashqiyya* (vol. 2, 1st ed.). Beirut: Dār al-Ta‘āruf lil-Maṭbū‘āt. [In Arabic]
- Shaykh al-Anṣārī, M. (2005). *Al-Fawā’id al-uṣūliyya* (1st ed.). Tehran: Shams Tabrizī. [In Arabic]
- Shaykh al-Ṭūsī, M. (1985). *Al-Iqtisād fīmā yata‘allaq bi al-i‘tiqād* (vol. 2, 2nd ed.). Beirut: Dār al-Aḍwā‘. [In Arabic]
- Shaykh al-Ṭūsī, M. (1991). *Al-‘Udda fī uṣūl al-fiqh* (1st ed.). Qom: Nashr Muḥammad Taqī ‘Alāqabandīyān. [In Arabic]



An Examination and Critique of Ibn Taymiyya's Principles in Deriving Religious Beliefs from Textual Religious Sources ¹

Mohammad Javad Hosseinzadeh² 


2. PhD, Imami Theology, Faculty of Islamic Studies, University of Quran and Hadith, Qom, Iran.
Email: m.j.hosseinzadeh@hotmail.com



Abstract

Ibn Taymiyya's influence on certain excommunicationist (*takfirī*) movements is evident, underscoring the necessity of examining and critiquing his foundational principles. Given the special role of transmitted textual (*naqli*) evidence in Ibn Taymiyya's framework of religious beliefs, this article employs a descriptive-analytical method to address the question: What are Ibn Taymiyya's principles in deriving religious beliefs from textual sources, and what critiques can be made of them? Key areas of focus include the types of sources, the relationship between these sources, their authoritativeness (*ḥujjiyya*), the validity of apparent meanings (*zuhūr*), the reliability of single-chain (*khavar al-wāḥid*) and frequently transmitted reports (*tawātur*). Among Ibn Taymiyya's contested principles are his denial of metaphorical meaning in the Quran and his rejection of esoteric interpretations (*ta' wīl*) of textual evidence, backed by numerous arguments. These positions have been met

1. **Cite this article:** Hosseinzadeh, Mohammad Javad. (2024). An Examination and Critique of Ibn Taymiyya's Principles in Deriving Religious Beliefs from Textual Religious Sources." *Naqd va Nazar*, 29(115), pp. 88-117. DOI: 10.22081/jpt.2024.69958.2156.

 **Article type:** Research; **Publisher:** Islamic Propagation Office of the Seminary of Qom (Islamic Sciences and Culture Academy, Qom, Iran)

 **Received:** 2024/09/23  **Revised:** 2024/10/29  **Accepted:** 2024/10/30  **Online publication date:** 2024/12/19

© The Authors



with extensive critiques. Additionally, his views on the acceptance of single-chain reports are not without flaws, and he has loosely applied the term *mutawātir* to certain types of conclusive reports. However, it is incorrect to assume that critiquing Ibn Taymiyya is as straightforward as critiquing other Salafists, just as his critique should not be equated with that of Muhammad b. Abd al-Wahhab, who attributes his ideas to Ibn Taymiyya. Unlike many Salafists, Ibn Taymiyya is well-versed in the perspectives of his opponents and prepares responses to potential objections—a characteristic that sets him apart from many other Salafists.

Keywords

Ibn Taymiyya, sources, principles, transmitted textual evidence, beliefs.



بررسی و نقد مبانی ابن تیمیه در استنباط عقاید دینی از منابع نقلی^۱

محمدجواد حسین زاده^۲ 

۲. دکتری کلام امامیه، دانشکده علوم و معارف اسلامی دانشگاه قرآن و حدیث، قم، ایران.

Email: m.j.hosseinzadeh@hotmail.com



چکیده

تأثیر ابن تیمیه بر برخی جریان‌های تکفیری روشن است و همین ضرورت شناسایی و نقد مبانی وی را ایجاب می‌کند. به دلیل جایگاه خاص ادله نقلی در منظومه عقاید دینی ابن تیمیه، در این مقاله با روش توصیفی - تحلیلی به این پرسش پاسخ داده شده که مبانی وی در استنباط عقاید دینی از منابع نقلی چیست و چه نقدهایی بر آن وارد است؟ انواع منابع، نسبت میان منابع و حجیت آنها، حجیت ظهور و حجیت خبر واحد و تواتر موضوعاتی است که در شناخت مبانی ابن تیمیه اهمیت دارد؛ همچنین انکار معنای مجازی در قرآن و انکار تأویل پذیری ادله نقلی، از جمله: مبانی وی است که نقدهایی متعدد بر آن وارد است. مبانی ابن تیمیه در قبول خبر واحد نیز بدون اشکال نیست و وی در اطلاق اصطلاح خبر متواتر، بر برخی انواع خبر قطع آور دچار مسامحه در تعبیر شده است. با این حال، نباید گمان برد نقد ابن تیمیه، همچون نقد دیگر سلفیان بدون تکلف است؛ همان گونه که نقد او با نقد محمد بن عبدالوهاب که افکارش را به ابن تیمیه مستند می‌کند، همسان نیست. ابن تیمیه با دیدگاه‌های مخالفانش آشناست و جواب‌هایی را برای پاسخ‌های احتمالی آنها فراهم می‌کند؛ خصوصیتی که بسیاری از سلفیه از آن بی‌بهره هستند.

کلیدواژه‌ها

ابن تیمیه، منابع، مبانی، نقل، عقاید.

۱. **استناد به این مقاله:** حسین زاده، محمدجواد. (۱۴۰۳). بررسی و نقد مبانی ابن تیمیه در استنباط عقاید دینی از

منابع نقلی. *نقد و نظر*، ۲۹(۱۱۵)، صص ۸۸-۱۱۷. Doi: 10.22081/jpt.2024.69958.2156

□ نوع مقاله: پژوهشی؛ ناشر: دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم (پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی، قم، ایران) © نویسندگان

□ تاریخ دریافت: ۱۴۰۳/۰۷/۰۲ □ تاریخ اصلاح: ۱۴۰۳/۰۸/۰۸ □ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۳/۰۸/۰۹ □ تاریخ انتشار آنلاین: ۱۴۰۳/۰۹/۲۹

© The Authors



مقدمه

ابن تیمیه از جمله افرادی است که اندیشه‌هایش آثاری انکارنشدنی در میان مسلمان داشته است. با این حال، متأسفانه روش‌شناسی ابن تیمیه مورد اهتمام نقادان قرار نگرفته، و نقد آنان صرفاً متوجه اندیشه‌های او شده است. با توجه به میزان تأثیرگذاری ابن تیمیه بر جریان‌های سلفی - تکفیری و نقشی که اندیشه‌های او در شکل‌گیری چنین حرکت‌هایی دارد و از آنجا که نقد ریشه‌ای اندیشه‌ای می‌طلبد که به جای نقد گزاره‌های آن اندیشه، مبانی صاحب آن اندیشه شناسایی، تحلیل و نقد شود، این پژوهش به بررسی و نقد مبانی ابن تیمیه در استنباط عقاید دینی، از منابع نقلی اختصاص یافته است.

ضرورت بررسی روش‌شناختی افکار ابن تیمیه از آنجا ناشی می‌شود که عمده گروه‌های تکفیری جهادی خود را وامدار آرا و اندیشه‌های ابن تیمیه می‌دانند و کلیدواژه «شیخ‌الاسلام ابن تیمیه» از زبانشان نمی‌افتد. ناگفته نماند عقاید ابن تیمیه هنگامی که در دستان محمد بن عبدالوهاب و پیروانش قرار می‌گیرد، کارکرد مضاعف و حتی متفاوتی می‌یابد؛ ولی این همه، نشان از ظرفیت اندیشه‌های ابن تیمیه برای تکفیر و نابسامانی‌های پس از آن دارد. با توجه به این دو نکته، ضرورت پژوهش درباره ابن تیمیه آشکار می‌شود. به علاوه، غفلت از روش‌شناسی، به‌ویژه در حوزه علم کلام سبب شده است بسیاری از کارهای پژوهشی بدون توجه به مبادی و مبانی صاحبان اندیشه صورت گیرد و کاربست قابل توجهی برای نقد و بررسی‌های ریشه‌ای نداشته باشد.

به‌طور کلی پژوهش‌هایی که در گذشته، با محوریت ابن تیمیه انجام شده است می‌توان به دو دسته دسته‌بندی کرد. دسته اول، پژوهش‌هایی است که بانیان آنها با نگاهی ستایش‌آمیز، فریفته شخصیت و افکار ابن تیمیه بوده و تلاش کرده‌اند تا جایی که می‌توانند اندیشه‌های او را ترویج کنند. دسته دیگر از پژوهش‌ها نیز توسط کسانی انجام شده است که با اندیشه‌های او مخالف بوده و در پی نقد دیدگاه‌هایش برآمده‌اند. آنچه در میان همه اینها مشترک است، پرداختن موردی و گزاره‌ای به اندیشه‌های ابن تیمیه





است؛ به گونه‌ای که موافق یا مخالف به گمان خودشان، از میان گفته‌های او یک گزاره مقبول یا مردود را یافته و در مقام تشویق و ستایش یا توییح و نکوهش برآمده‌اند. در این میان، به‌ویژه در سال‌های اخیر، با گسترش مطالعات روش‌شناختی، برخی فعالیت‌های فکری و پژوهشی در نگاه کلان و روش‌شناختانه به ابن‌تیمیه به کار رفته است تا جایی که موافقان در مقام تشریح، و مخالفان در پی نقد روش‌شناسی وی برآمده‌اند. با این حال، هنوز جای بررسی و نقد روش ابن‌تیمیه در حوزه عقاید دینی خالی است. این مدعا با بررسی موردی پژوهش‌های صورت گرفته که گاهی صرفاً عنوان روش‌شناختی را به دنبال دارند، میرهن می‌شود.

از سوی دیگر، استنباط عقاید از منابع نقلی، مستلزم شناخت منابع و اثبات حجیت هر یک از آنهاست؛ زیرا پیش از شناخت منابع، گزاره‌ای طرح نمی‌شود و قبل از اثبات حجیت منابع، گزاره‌ها ارزش معرفتی ندارد. سپس نوبت سنجش میان منابع می‌رسد تا بدانیم کدام منبع بر دیگری مقدم است.

به طور خاص، منابع نقلی در منظومه عقاید دینی ابن‌تیمیه، جایگاهی ویژه دارد و مهم‌ترین مصدر معرفت دینی است. او معتقد است هر کس به سوی گزاره‌ای دینی فراخواند؛ درحالی که آن گزاره جایگاهی در کتاب الهی و سنت پیامبر ﷺ نداشته باشد، چنین شخصی در حقیقت به سوی بدعت و گمراهی فراخوانده است (ابن‌تیمیه، ۱۴۱۱ق، ج ۱، ص ۱۳۶). همچنین معتقد است احتجاج دینی برای دیگران، باید با ادبیاتی متکی بر قرآن و سنت، و داعی به آن دو باشد و حقایقی را که پیامبر در قالب قیاس‌های عقلی و مثال آورده است بیان کند. این روش به نوبه خود برگرفته از کتاب و سنت است و سلف نیز از آن پیروی کرده‌اند (ابن‌تیمیه، ۱۴۱۱ق، ج ۱، ص ۱۳۷).

با این توضیح، در ادامه، به گونه‌شناسی منابع نقلی در نگاه ابن‌تیمیه می‌پردازیم و نسبت میان منابع، حجیت آنها و دیگر مبانی او در استنباط عقاید دینی از منابع نقلی را بررسی می‌کنیم و به فراخور مطالب نیز نقدهای وارد بر دیدگاه‌های او را طرح و واکاوی می‌نماییم.

۱. انواع منابع نقلی

قرآن یکی از دو منبع نقلی است که به اعتقاد ابن تیمیه عقاید دینی در آن مطرح شده است. الفاظ و معانی قرآن کریم از جانب خداوند متعالی است و سلف بر چنین انتسابی گواهی می‌دهند و مطابق عقیده آنان، هنگامی که خداوند می‌فرماید: «وَإِنْ أَحَدٌ مِنَ الْمُشْرِكِينَ اسْتَجَارَكَ فَأَجِرْهُ حَتَّى يَسْمَعَ كَلَامَ اللَّهِ»؛ و اگر یکی از مشرکان از تو پناه خواست، پس پناهش بده تا سخن خدا را بشنود (توبه، ۶)، لفظ و معنای کلامی که برای مشرکان خوانده می‌گردد و به آنان امان داده می‌شود تا به آن گوش سپارند، برای خداست و هیچ‌یک از واسطه‌های ابلاغ، نقشی بیش از واسطه‌گری ندارند و الفاظ و معانی، ساخته و پرداخته ایشان نیست؛ زیرا اگر چنین بود، انتساب قرآن فقط به یکی از این واسطه‌ها ممکن بود و نسبت به دیگری روا نبود؛ درحالی که کلام وحی گاهی به پیامبر (بقره، ۴۰-۴۳) و گاهی به جبرئیل نسبت داده می‌شود (مطففین، ۱۹-۲۱)، و همین شاهدی بر نقش صرفاً واسطه‌گری پیامبر و جبرئیل، و صدور الفاظ و معانی قرآن از خداوند است (ابن تیمیه، ۱۴۱۱ق، ج ۱، ص ۱۵۰).

دومین منبع معرفت نقلی سنت است. سنت در لغت، راه و روشی است که انسان در زندگی آن را پی می‌گیرد، حال چه آن راه و روش پسندیده و نیکو باشد و چه ناپسند و ناروا باشد (طریحی، ۱۳۷۵، ج ۶، ص ۲۶۸؛ جرجانی، ۱۴۰۳ق، ص ۲۵).

ابن تیمیه سنت را هرآن چیزی می‌داند که پیامبر ﷺ آن را پایه‌گذاری و تشریح کرده است که در بردارنده عقاید و احکام می‌شود؛ از این رو بر هر گزاره اعتقادی یا عمل و حکمی که پیامبر ﷺ آن را پایه‌گذاری و تشریح کرده باشد، سنت اطلاق می‌شود (ابن تیمیه، ۱۴۱۶ق «ب»، ج ۱۹، ص ۳۰۷).

۲. نسبت میان منابع نقلی

در مرتبه اثبات، رتبه سنت متأخر از قرآن است؛ به این معنا که پس از اثبات حجیت قرآن، این قرآن است که بر حجیت سنت گواهی می‌دهد و حجیت را برای آن اثبات





می‌کند؛ اما این هرگز به معنای فرومایگی سنت برای استنباط گزاره‌های عقیدتی نیست و سنت به نوبه خود، نوعی وحی است؛ زیرا پیامبر ﷺ از روی هوا سخن نمی‌گوید و هر آنچه می‌گوید، وحی است (نجم، ۳-۴). تفاوت قرآن و سنت فقط در این است با وجود اینکه هر دو وحی هستند؛ الفاظ سنت برخلاف قرآن، وحی نیست (ابن تیمیه، ۱۴۱۶ق «ب»، ج ۱۹، ص ۶۹).

از سوی دیگر، جایگاه سنت نسبت به قرآن جایگاهی تبیینی است و پیامبر ﷺ نقش تبیین‌گر قرآن را بر عهده دارد و بسیاری از گزاره‌هایی که در سنت آمده، ناظر به قرآن و درصدد شرح و بسط گزاره‌های قرآنی است و عموماً آن را تخصیص، مطلقات آن را تقیید و مجملات آن را تبیین می‌کند (ابن تیمیه، ۱۴۱۶ق «ب»، ج ۱۹، ص ۸۶).

نکته دیگر اینکه آیا سنت مستقل از قرآن گزاره‌هایی را وارد حیطه دین می‌کند یا نقش سنت منحصر در شرح و بسط گزاره‌های قرآنی است؟ برخی بر این باورند که ممکن است سنت متضمن گزاره‌ای باشد؛ درحالی‌که قرآن بر آن گزاره دلالتی ندارد (شوکانی، بی‌تا، ص ۱۸۷)؛ اما در مقابل، برخی معتقدند پیامبر ﷺ افزون بر قرآن چیزی نیاورده است و هر چه در سنت یافت می‌شود، اصل و ریشه‌ای در قرآن دارد (شاطبی، ۲۰۰۴م، ج ۴، ص ۳۹۶). مطابق این دیدگاه آنچه از سنت که زیاده بر قرآن انگاشته می‌شود، در واقع شرح و تبیین معارف قرآنی است. آنچه از سخنان ابن تیمیه بر می‌آید، همین دیدگاه دوم است و او معتقد است آن مواردی از سنت که مطابق نص قرآن نیست، شرح و تفسیر نصوص آن است و از آن بیگانه نیست (ابن تیمیه، ۱۴۱۶ق «ب»، ج ۱۹، ص ۸۴).

۳. حجیت منابع نقلی

در دیدگاه ابن تیمیه، حجیت ادله نقلی از آنجا ناشی می‌شود که مصدر آن یقینی و پیراسته از خطا و اشتباه باشد و برای همه اصناف انسان‌ها قابل فهم است (ابن تیمیه، ۱۴۱۱ق، ج ۱، ص ۱۴۴). بهره‌گیری همگانی از ادله نقلی سبب شده است که قرآن کریم در آیه ۵۹ سوره نساء همگان را برای رفع نزاع‌ها و درگیری‌ها به کتاب و سنت فراخواند. همین نیز دلیلی بر تقدم ادله نقلی بر ادله عقلی است؛ زیرا با توجه به گوناگونی اندیشه‌ها و

تفاوت‌های چشمگیر انسان‌ها در داوری‌های عقلی، اگر حل نزاع‌ها و پایان‌دادن به درگیری‌ها متوقف بر آرا و اندیشه‌ها و قیاس‌ها و براهین انسانی باشد، راه به جایی نمی‌برد و فقط سبب بیشتر شدن دامنهٔ اختلاف‌ها و تردیدها می‌شود (ابن تیمیه، ۱۴۱۱ق، ج ۱، ص ۸۵). البته این واقعیت به معنای این نیست که ادلهٔ نقلی متضمن گزاره‌هایی است که در نظر عقل محال است و با آن تضاد دارد، بلکه قرآن مشتمل بر ادلهٔ عقلی است که به وسیلهٔ آنها صانع و وحدانیتش شناخته می‌شود و می‌توان از طریق آن، به صدق رسول پی‌برد. همچنین به وسیلهٔ قرآن معادشناسی میسر می‌شود و این همه از جایی است که قرآن دربردارندهٔ اصول دین است و این اصول را با مقدماتی مطرح کرده است که با عقل صریح فهمیده می‌شود و مانند آن در کلام هیچ انسانی یافت نمی‌شود. حتی عموم ادلهٔ عقلی که نظریه پردازان ژرف‌اندیش آنها را ارائه کرده‌اند، در قرآن به طور خلاصه، بلکه به طور بهتری وجود دارد (ابن تیمیه، ۱۴۱۶ق «ب»، ج ۱۲، ص ۸۱).



دربارهٔ حجیت سنت به طور خاص نیز این تیمیه معتقد است، پایه و اساس، اطاعت از اوامر خداست و آنچه در واقع لازم و ضروری است، فرمانبری اوست؛ ولی از آنجا که راهی برای شناخت اوامر و اخبار الهی مگر به واسطهٔ پیامبران وجود ندارد، پس اطاعت و تصدیق پیامبران که راویان امر و کلمات خداوند هستند واجب است (ابن تیمیه، ۱۴۱۶ق «ب»، ج ۱۹، ص ۶۹).

همو برای اثبات حجیت سنت نقل می‌کند که بسیاری از سلف، مراد از حکمت در آیهٔ «وَأَذْكُرْنَ مَا يُتْلَىٰ فِي بُيُوتِكُنَّ مِنْ آيَاتِ اللَّهِ وَالْحِكْمَةِ؛ ای همسران پیامبر، آنچه از آیات خدا و معارف الهی که در خانه‌های شما تلاوت می‌شود، به خاطر بسپارید و از آنها غفلت نکنید» (احزاب، ۳۴) را همان سنت دانسته‌اند (ابن تیمیه، بی‌تا، ج ۱، ص ۲۷۱). در دسته‌بندی سنت نیز او سنت را به سه دسته تقسیم می‌کند و آن را دربردارندهٔ قول، فعل و تقریر پیامبر می‌داند، البته با قید «بعد النبوة» که نشان می‌دهد حجیت سنت در دیدگاه او مشروط به این است که پس از مبعوث شدن به پیامبری باشد (ابن تیمیه، ۱۴۱۶ق «ب»، ج ۲، ص ۱۰).

به علاوه، حجیت سنت در نگاه ابن تیمیه، به معنای پذیرش همهٔ آنچه به مثابهٔ میراث



روایی ارائه می‌شود، نیست و حجیت پس از اثبات صدور متوجه سنت می‌شود (ابن تیمیه، ۱۴۱۶ق «ب»، ج ۱۹، ص ۸۵). به دیگر سخن، برای دستیابی به سنت حقیقی، باید روایات ناقل سنت ارزیابی شود و سره از ناسره بازشناخته شود. بدین منظور، او روایات را به سه دسته تقسیم می‌کند (ابن تیمیه، ۱۴۱۶ق «ب»، ج ۱۸، ص ۴۴). دسته اول روایاتی است که به صدور آنها علم داریم؛ این دسته، روایاتی است که به دلیل تواتر یا قرائن و یا پذیرش از جانب قاطبه عالمان دین، علم به صدور آنها پیدا می‌کنیم. معیار در پذیرش روایت از جانب عالمان دین نیز روایتی است که راویان آن از سوی مسلم و بخاری پذیرفته شده باشد. همه بر پذیرش چنین روایتی اجماع دارند و این اجماع به دلیل «لا یجتمع ائمتی علی الخطا»، اجماعی معصومانه و در نتیجه یقین آور است. دسته دوم، روایاتی است که علم به عدم صدور آنها داریم؛ این دسته، در بردارنده روایاتی است که یا به دلیل انکار عقل، یا تعارض با قرآن، سنت قطعی یا اجماع، یا به دلیل وجود قرائن دال بر عدم صدور و یا به دلیل بیان نشدن روایت در کتاب‌های اهل حدیث، علم به عدم صدور آنها پیدا می‌کنیم (ابن تیمیه، ۱۴۱۶ق «ب»، ج ۲۵، ص ۲۴۳). دسته سوم روایاتی است که صدور و عدم صدور آن محتمل است؛ این دسته از روایات در بردارنده روایات مستفیض غیر علم آور، خبر واحد صحیح غیر علم آور، خبر واحد شاذ، مرسل و مجهول می‌شود. ابن تیمیه از میان روایات دسته سوم، فقط خبر واحد صحیح را حجت می‌داند که پس از این و در ذیل عنوان «حجیت خبر واحد» به آن می‌پردازیم.

۴. حجیت ظهور

فارغ از جنبه صدور و اینکه کلامی که منتسب به شارع است از جانب او صادر شده است یا نه، هر دلیل نقلی به لحاظ مدلول، یا نص است یا مجمل و یا ظاهر. در حجیت نص و همچنین عدم حجیت دلیل مجمل بحثی نیست. آنچه مورد بحث قرار گرفته است، حجیت ظاهر است؛ از آنجا که عمده ادله نقلی ظاهر هستند، برخی مانند فخر رازی جایگاه خاصی برای ادله نقلی قائل نبوده‌اند و معتقدند استفاده از دلیل نقلی، مبتنی بر ده مقدمه ظنی است و یقین آور نیست. در نتیجه نمی‌توان جایگاه ویژه‌ای برای ادله نقلی در

نظر گرفت و باید به سراغ ادله عقلی رفت (رازی، ۱۳۴۱، صص ۱۹۳-۱۹۹). در مقابل، ابن تیمیه نظر متفاوتی دارد و معتقد است گذشتگان (سلف) مادامی که مدلول ادله، مخالف با شرع و عقل نباشد، اخذ به ظاهر می کرده‌اند؛ ولی اگر ظاهر دلیلی متضمن معنایی باطل و مخالف با کتاب و سنت باشد، آن را کنار می گذاشته‌اند (ابن تیمیه، ۱۴۱۱ق، ج ۱، ص ۱۴۸). همچنین او معتقد است متوقف بودن استفاده از دلیل نقلی بر مقدمات ظنی - از قبیل لغت‌شناسی، علم صرف و نحو، نفی مجاز و تخصیص و مانع عقلی و نقلی -، آن را در رتبه پستین نسبت به دلیل عقلی قرار نمی‌دهد؛ زیرا در بسیاری از موارد، به انتفای برخی از این مقدمات - مانند مجاز یا معارض و مانع عقلی - علم داریم و همین نکته از ظنی بودن دلیل نقلی می‌کاهد و بر میزان یقین آور بودن دلیل نقلی می‌افزاید و رتبه آن را در ردیف دلیل عقلی قرار می‌دهد. از سوی دیگر، به فرض که همه این مقدمات، معتبر است و طی کردن آنها ضروری باشد، سبب تقدیم عقل بر نقل نمی‌شود. استدلال ابن تیمیه برای اثبات این ادعا این گونه است که عقل بر صحت و درستی نقل شهادت داده و بر آن اقرار کرده است. حال اگر این عقل بر نقل مقدم شود، مستلزم آن است که عقل و نقل هر دو به کناری وانهاده شود؛ زیرا شهادت عقل بر جایگاه نقل مخدوش می‌گردد و نقل از درجه اعتبار ساقط می‌شود. جایگاه عقل نیز به دلیل شهادت ناروا بر صحت نقل و عدم التزام به آن از بین می‌رود؛ اما اگر نقل بر عقل مقدم باشد، جایگاه نقل محفوظ می‌ماند. در نتیجه روشن است که پذیرفتن شق دوم و تقدیم نقل بر عقل بهتر از فرو گذاشتن هر دو است (ابن تیمیه، ۱۴۱۱ق، ج ۳، ص ۴۴).

۵. انکار معنای مجازی در لغت و قرآن

پیش از بحث حجیت ظواهر و در فرایند برداشت از ظواهر الفاظ، ابتدا باید نزدیک‌ترین مدلول لغوی کلام به ذهن مشخص شود و در بحث حقیقت و مجاز به این مسئله پرداخته می‌شود. سپس در بحث حجیت ظواهر به این می‌پردازیم که مراد متکلم از الفاظی که به کار برده، همان نزدیک‌ترین معنای لغوی است؛ یعنی همان معنایی که از ظاهر لفظ فهمیده می‌شود. پس ابتدا باید نزدیک‌ترین معنا به لفظ را دریابیم تا در مرحله





بعد بتوانیم بگوییم همان معنا مراد متکلم است (صدر، ۱۴۲۷ق، ج ۱، ص ۱۰۲). هر چند ابن تیمیه اخذ به ظواهر کرده است و آن را حجت می‌داند، در مرتبه قبل اصلاً استعمال مجازی را قبول ندارد. او و برخی پیشینیانش، مانند داوود ظاهری و ابی اسحاق اسفراینی، از اساس، وجود مجاز در لغت و قرآن را انکار کرده‌اند (عقیلی، ۱۹۹۴م، ص ۱۲۷). وی مدعی است که اگر به فرض، مجاز را در لغت بپذیریم، در قرآن مجازی وجود ندارد. ابن تیمیه تقسیم معنای لفظ به حقیقی و مجازی را پدیده‌ای می‌داند که پس از قرن سوم هجری حادث شده است و هیچ‌یک از صحابه و تابعین درباره آن سخنی نگفته‌اند. همچنین واژه‌شناسانی، همچون خلیل و سیویه به آن نپرداخته‌اند (ابن تیمیه، ۱۴۱۶ق «ب»، ج ۷، ص ۸۸؛ ابن تیمیه، ۱۴۱۶ق «الف»، ص ۸۰). توجیه ابن تیمیه درباره نام‌بردن احمد بن حنبل و ابو عبیده معمر بن مثنی از مجاز نیز این است که مقصودشان «مجاز در مقابل حقیقت» نیست، بلکه مقصود «جایز» است. در واقع مجاز در بیان احمد بن حنبل و معمر بن مثنی مشتق از تعبیر جایز است که فقها درباره عقد به کار می‌برند و می‌گویند فلان عقد عقودی لازم و جایز است (ابن تیمیه، ۱۴۱۶ق «ب»، ج ۱۲، ص ۲۲۷). به علاوه، ابن تیمیه این تعریف را که گفته می‌شود حقیقت استعمال لفظ در ما وضع له و مجاز، استعمال لفظ در غیر ما وضع له است قبول ندارد؛ زیرا لازمه چنین دیدگاهی این است که در مرحله قبل از استعمال، وضعی وجود داشته باشد؛ در حالی که مثلاً در زبان عربی کسی سراغ ندارد که چنین کاری صورت گرفته باشد، و اثبات واضح و وجود مرحله وضع در الفاظ دشوار است (ابن تیمیه، ۱۴۱۶ق «ب»، ج ۲۰، ص ۴۰۸). از سوی دیگر، ابن تیمیه اینکه گفته می‌شود حقیقت معنایی است که هنگام اطلاق و عدم وجود قرینه فهمیده می‌شود و مجاز معنایی است که با وجود قرینه به ذهن خطور می‌کند نمی‌پذیرد و این‌گونه دلیل می‌آورد که کلام هیچ‌گاه خالی از قرینه نیست و جایی که ادعا می‌شود قرینه‌ای وجود ندارد نیز قرائن کمتری وجود دارد، نه اینکه اصلاً قرینه‌ای در کار نباشد (ابن تیمیه، ۱۴۱۶ق «ب»، ج ۷، ص ۹۷؛ ابن تیمیه، ۱۴۱۶ق «الف»، ص ۸۸). وی به روشنی می‌گوید هیچ تفاوت معقولی میان حقیقت و مجاز وجود ندارد و هر لفظی که در کتاب و سنت آمده است، مقید به قرینه‌ای است که معنایش را بیان می‌کند؛ از این رو در قرآن و سنت مجازی وجود ندارد و همه آن حقیقت است (ابن تیمیه، ۱۴۱۶ق

«ب»، ج ۷، ص ۱۰۷). دربارهٔ مواردی که در قرآن وجود دارد و ادعای به کاررفتن مجاز می‌شود نیز ابن تیمیه آنها را اشتراک معنوی می‌داند و همچنین در مجاز در حذف که در مثل آیه «وَ اسألُ الْقَرْیَةَ» (یوسف، ۸۲) مطرح است، مانند دیگران قائل به حذف شدن «اهل» نیست، بلکه مدعی است که قریه، هم در بردارندهٔ مکان روستا و هم اهالی روستا است و در تقدیر گرفتن اهل لازم نیست (ابن تیمیه، ۱۴۱۶ق «الف»، ص ۱۰۲).

۵-۱. نقد و ارزیابی

نقدهایی که بر ابن تیمیه در زمینهٔ انکار مجاز در لغت و قرآن وارد می‌شود به این شرح است:

۱. هر چند او اصرار دارد که مجاز در مقابل حقیقت اصطلاحی است که در قرن سوم حادث شده است، در مواردی دیگر، خودش در چند جا کاربرد مجاز در مقابل حقیقت را به جهم بن صفوان که در قرن دوم می‌زیسته است نسبت می‌دهد (ابن تیمیه، ۱۴۱۶ق «ب»، ج ۱۲، ص ۳۱۱؛ ابن تیمیه، ۱۴۱۶ق «ب»، ج ۱۲، ص ۱۱۹). از جمله می‌توان این عبارت او را ملاحظه کرد که می‌گوید:

بعضی بر این باورند که هر نامی که بر مخلوق نهاده می‌شود، بر خالق نمی‌نهند جز به مجاز، و این دیدگاه جهم و هم مسلکان اوست [...] در برابر آنها، بعضی هم بر این باورند هر نامی که برای خداوند است، در مورد او حقیقت و در مورد غیر او مجاز است (ابن تیمیه، ۱۴۱۶ق «ب»، ج ۲۰، ص ۴۴۱).

همان گونه که ملاحظه می‌شود، ابن تیمیه با وجود اینکه مدعی است اصطلاح مجاز برابر حقیقت اصطلاحی حادث و برای پس از قرن سوم است، در این مورد کاربرد مجاز برابر حقیقت را به جهم بن صفوان که در اواخر قرن اول و اوایل قرن دوم می‌زیسته و در سال ۱۲۸ق وفات یافته است نسبت می‌دهد. پس ادعایش مبنی بر بیگانه بودن سلف از مجاز برابر حقیقت و مطرح نبودن آن در قرن اول و دوم، بی پایه است و با سخنان خودش در تضاد است.

۲. بر فرض آنکه اصطلاح مجاز برابر حقیقت، امری حادث است و سلف بدان





نپرداخته باشد، نپرداختن و بهره‌نگرفتن سلف از این دسته‌بندی که مربوط به علوم ادبی و بلاغی است، مانع استفاده‌ گذشتگان از حقیقت استعمال مجازی نشده است.

۳. ابن تیمیه اختلاف‌ها و خطاهای موجود در تعریف و مصادیق حقیقت و مجاز را نشانه‌ وجودنداشتن چنین تقسیمی می‌داند (ابن تیمیه، ۱۴۱۶ق «ب»، ج ۲۰، ص ۴۰۸)؛ درحالی‌که اگر تعریفی که عالمان این علوم و امور برای حقیقت و مجاز ارائه کرده‌اند، دارای اشکال باشد، دلیل بر نبودن و انکار مجاز‌گویی نیست و حداکثر می‌توان تعریف را نادرست دانست.

۴. اشکالاتی که او بر تعریف حقیقت و مجاز وارد می‌کند، در صورتی وارد است که ارائه‌کنندگان آن تعریف درصدد تعریف منطقی باشند؛ درحالی‌که چنین تعریف‌هایی صرفاً تعریف شرح‌الاسمی و برای تقریب به اذهان است.

۵. این تعریف که حقیقت استعمال لفظ در ما وضع له و مجاز، استعمال لفظ در غیر ما وضع له است، مورد اشکال ابن تیمیه قرار گرفته و گفته است: این تعریف مستلزم وجود وضع و واضح در مرحله‌ای پیش از مرحله استعمال لفظ است؛ درحالی‌که مثلاً در زبان عربی کسی واضعی را سراغ ندارد؛ این اشکال وارد نیست؛ زیرا نشناختن واضع دلیل بر نبودن واضع و مرحله وضع نیست و نمی‌توان منکر مرحله وضع پیش از مرحله استعمال شد؛ به همین علت است که در علم اصول فارغ از کیستی واضع، درباره حقیقت وضع، فراوان سخن گفته شده است و با توجه به آن مباحث می‌توان تصور درستی از معنای حقیقی و مجازی پیدا کرد (قطیفی، ۱۴۱۴ق، ص ۱۶۲). همچنین برخی معتقدند که لازم نیست واضع یک انسان مشخص باشد، بلکه بشر به واسطه قدرتی که خداوند متعالی در او قرار داده است، درصدد برمی‌آید که مقاصدش را با الفاظ به دیگران برساند؛ به همین علت است که از پیش خودش لفظی را برای رساندن معنایی مخصوص اختراع می‌کند؛ همان‌گونه که کودکان نیز برای رساندن مقاصدشان الفظی را به کار می‌بندند. مجموعه الفظی که انسان‌ها برای رساندن مقاصدشان به کار می‌بندند، سبب پیدایش زبانی خاص می‌شود (مظفر، ۱۴۱۵ق، ج ۱، ص ۳۰).

۶. اینکه ابن تیمیه مدعی است الفاظ همواره مقید به قید هستند و هیچ‌گاه نیست که

قیدی وجود نداشته باشد، انکار مطلبی ضروری و لجاجت در مغالطه‌ای روشن است (سمه‌وری، ۲۰۱۰م، ص ۲۱۲)؛ زیرا همه ما این را می‌یابیم که هنگام نام‌بردن از الفاظ عاری از قرینه به ضرورت ذهنمان منصرف به معنایی می‌شود و به ضرورت آن معنا حقیقی است؛ مثلاً با شنیدن واژه رأس و ید، معنای دو عضو از اعضای انسان به ذهنمان خطور می‌کند و درباره چنین معنایی یقین پیدا می‌کنیم.

۷. برای تأیید قول به مجاز می‌توان از خود قرآن کریم بهره برد، آنجا که فهم مبتنی بر ظاهرگرایی یهودیان را به نقد می‌کشد. یهودیان به دنبال نزول آیاتی که مسلمانان را به قرض‌الحسنه دادن امر می‌کند، با برداشتی ظاهرگرایانه می‌گفتند: «إِنَّ اللَّهَ فَقِيرٌ وَ نَحْنُ أَغْنِيَاءُ؛ خدا تهیدست است و ما توانگریم». برابر این گستاخی است که خداوند آنها را توبیخ می‌کند و می‌فرماید: «سَنَكْتُبُ مَا قَالُوا وَ قَتَلَهُمُ الْآبِيَاءُ بِغَيْرِ حَقٍّ وَ ذُوقُوا عَذَابَ الْحَرِيقِ؛ ما قطعاً آن سخنی را که بر زبان آوردند و این کارشان را که پیامبران را به ناحق کشتند، در کارنامه عملشان خواهیم نوشت و به آنان خواهیم گفت: عذاب آتش را بچشید» (آل عمران، ۱۸۱). اگر برداشت ظاهری آنها از آیات قرض‌الحسنه درست بود، جایی برای توبیخ و وعده عذاب برای آنها باقی نمی‌ماند، و از این تهدید و توبیخ فهمیده می‌شود که ورای این معنای ظاهری، معنای مجازی دیگری وجود دارد که باید بدان توجه کرد (محمدی مظهر، ۱۳۹۱)؛ از این رو می‌توان برای اثبات مجاز در لغت و قرآن از خود قرآن کریم بهره برد. واقعیتی که ابن تیمیه نیز از آن‌گزیری نداشته است و با وجود اینکه تصریح می‌کند واژگانی، همچون ید و رأس معنای مجازی ندارد، درباره این آیه می‌گوید: «هی حقیقه عرفیه ظاهره من اللفظ أو هی مجاز مشهور» (ابن تیمیه، ۱۳۶۹ق، ج ۱، ص ۱۰۷).

۶. انکار تأویل‌پذیری ادله نقلی

یکی از مبانی اشتباه ابن تیمیه، انکار تأویل‌پذیری ادله نقلی است. او سه معنا برای تأویل برمی‌شمارد:

معنای اول همان تفسیر و بیان معناست، چه این معنا موافق ظاهر الفاظ باشد و چه





مخالف ظاهر الفاظ (ابن تیمیه، ۱۹۹۸م، ج ۲، ص ۱۰۸). در نتیجه آنجا که خداوند می‌فرماید: «ما يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ» (آل عمران، ۷)، مقصود از تأویل در آیه ذکر شده این است که معنا و تفسیر آیات متشابه را فقط خداوند یا خداوند و راسخان در علم می‌دانند. معنای دوم تأویل این است که به دلیل وجود قرینه، از معنای راجح لفظ دست می‌کشیم و معنای مرجوح آن را اخذ می‌نماییم. هنگامی که گفته می‌شود فلان حدیث تأویل یا بر فلان معنا حمل شده است، مقصود همین معنا از تأویل است (ابن تیمیه، ۱۹۹۸م، ج ۲، ص ۱۰۸). معنای سوم نیز این است که مراد از تأویل واقعیت خارجی است. اگر کلامی طلب و انشا باشد، تأویل آن فعل مطلوبی است که انجام‌دادن آن اراده شده است و اگر کلامی خبر باشد، تأویلش همان چیزی است که از آن خبر داده می‌شود. این معنا از تأویل با دو معنای دیگر تفاوت و فاصله‌ای بسیار دارد؛ زیرا دو معنای قبلی از مقوله لفظ و وجود ذهنی است؛ اما این معنا مربوط به امور خارجی است و مراد از آن، همان معانی خارجی است که یا در خارج اتفاق افتاده است و یا در آینده اتفاق می‌افتد. این معنای تأویل نیز در آیات ۵۲ و ۵۳ سوره اعراف نیز استفاده شده است.

در باره معنای اول ابن تیمیه معتقد است که سلف به چنین معنایی از تأویل توجه داشته و از آن بهره می‌برده‌اند. درباره معنای دوم نیز می‌گوید که این معنایی است که در عرف متکلمان و فقیهان و متصوفه شایع بوده و از اختراعات متأخران است. وی این معنا از تأویل را مساوی با تحریف و در نهایت تعطیلی آیات می‌داند (ابن تیمیه، ۱۹۹۸م، ج ۷، ص ۴۷۳؛ ابن تیمیه، ۱۹۹۸م، ج ۵، ص ۴۳۹). همچنین درباره معنای سوم ابن تیمیه معتقد است که تأویل در قرآن به همین معناست (ابن تیمیه، ۱۹۹۸م، ج ۲، ص ۱۰۸)؛ اما علم به برخی از موارد این تأویل فقط برای خداوند متعالی است؛ برای نمونه واقعیت خارجی استوا در آیه «الْكَرْحَمُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَاءٌ؛ خدای رحمان بر تخت فرمانروایی عالم استیلا دارد و امور جهان هستی را تدبیر می‌کند و سامان می‌دهد» (مریم، ۵) برای ما مجهول است و از مقوله تأویلی است که علم آن منحصر برای خداست (ابن تیمیه، ۱۴۱۱ق، ج ۳، ص ۱۱۷).

عمده بحث ما با ابن تیمیه در زمینه معنای دوم تأویل است و اینکه او تأویل‌گریزی و ظاهرگرایی را در صفات خبری خداوند بروز داده است و تلاش می‌کند صفاتی را که در کتاب و سنت برای خداوند متعالی برشمرده شده است، بر معنای ظاهریش حمل کند. او درباره تأویل به معنای دوم همچون مجاز معتقد است که این اصطلاحی حادث و پس از قرن سوم، با ترجمه کتاب‌های یونانی به عربی مطرح شده است؛ از این رو پدیده‌ای است که مورد تأیید سلف قرار نگرفته است (ابن تیمیه، ۱۴۱۶ق «ب»، ج ۱۷، ص ۴۰۱)؛ این در حالی است که همان‌گونه که در بحث انکار مجاز نوشته شد، عدم وجود اصطلاحی علمی در دوران سلف نمی‌تواند مانع استفاده ما از آن اصطلاح شود و عدم وجود و شناخت و به کارگیری اصطلاح تأویل به معنای عدم استفاده سلف از تأویل به معنای گرداندن لفظ از ظاهرش نیست. از سوی دیگر، ابن تیمیه ادعا می‌کند که صحابه و تابعان صفات الهی را بر ظاهرشان حمل کرده و تأویل و گرداندن آنها از ظاهرشان را روا نمی‌دانسته‌اند (ابن تیمیه، ۱۴۱۹ق، ص ۹۰) و تأویل نوپدیدى مردود است؛ ولی با وجود این ادعا می‌توان تأویل را در میان سلف مشاهده کرد؛ برای نمونه در تفسیر طبری که ابن تیمیه آن را یکی از بهترین تفاسیر دانسته است (ابن تیمیه، ۱۹۹۸م، ج ۲، ص ۲۲۸) و از صحیح‌ترین تفاسیر در دسترس مردم می‌شمارد که آمیخته با بدعت نبوده است و از متهمان به کذب و فساد در عقیده نقل نمی‌کند (ابن تیمیه، ۱۹۹۸م، ج ۲، ص ۵۵۴)، در ذیل آیه «وَسِعَ كُرْسِيُّهُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ» آمده است که در معنای کرسی اختلاف شده است و برخی با استناد به روایات، آن را به علم خداوند متعالی معنا کرده‌اند (طبری، ۱۴۲۳ق، ج ۳، ص ۱۶). بدون شک این معنا برای کرسی بدون گرداندن لفظ از ظاهرش ممکن نیست و همین معنای تأویلی است که ابن تیمیه از آن احتراز دارد. البته دست کشیدن از معنای ظاهر کرسی و تأویل آن به علم، بدون دلیل و قرینه نیست؛ به همین دلیل، طبری دلیل و قرینه این روی گردانی از ظاهر را روایتی می‌داند که مراد از کرسی را علم دانسته است. به علاوه، چنین معنایی با ادامه آیه هماهنگ است؛ آنجا که می‌فرماید: «وَلَا يُؤُودُهُ حِفْظُهُمَا»؛ یعنی علم خداوند در بردارنده هر آنچه در آسمان‌ها و زمین است می‌شود و از





نگهداری آنها باز نمی ماند (طبری، ۱۴۲۳ق، ج ۳، ص ۱۷).

شخص این تیمیه نیز گاهی تأویل کرده است. وی حدیث «الحجر الأسود یمین الله فی الأرض فمن صافحه أو قبله فكأنما صافح الله و قبل یمینه» را نیازمند تأویل می داند (ابن تیمیه، ۱۴۱۶ق «ب»، ج ۳، ص ۳۷). یا درباره حدیث «قلوب العباد بین إصبعین من أصابع الرحمن» معتقد است که ظهور این حدیث در اتصال و تماس قلب با انگشتان نیست؛ همان گونه که وقتی گفته می شود: «ابرها در میان آسمان و زمین هستند»، به معنای اتصال و تماس ابرها با آسمان و زمین نیست (ابن تیمیه، ۱۴۱۶ق «ب»، ج ۳، ص ۳۸).

به طور کلی گاهی ظهور ابتدایی در معنایی است؛ اما به وسیله قرینه و دلیل عقلی یا نقلی ظهور ثانوی ایجاد می شود و کلام بر این ظهور ثانوی حمل می گردد (رضایی اصفهانی، ۱۳۹۲، ص ۱۸۲). این کنار نهادن ظهور اول با وجود دلیل متقن، روشی است که در عرف و لغت شایع است و هیچ کس را از آن گزیری نیست؛ برای نمونه نقل شده است که شاعری در مدح پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله شعری سرود و در محضر ایشان خواند. پس از آن، حضرت به برخی از اصحابشان رو کردند و فرمودند: «إقطع لسانه». ظاهر عبارت این است که زبانش را با چاقو ببرید؛ ولی قرینه عقلی بر این دلالت می کنند که بریدن با چاقو مراد نیست. هیچ یک از اصحاب نیز چنین معنایی را نفمیدند؛ زیرا پیامبر بدون دلیل و گناه، امر به قطع زبان کسی نمی کند و شاعری که در مقام احسان و ستایش بوده است، سزاوار چنین برخوردی نیست؛ از این رو آن گونه که علامه شعرانی در حاشیه بر شرح اصول کافی می گوید: همه تلاش کرده اند چنین روایتی را تأویل کنند، حتی حنابله که به شدت از تأویل گریزانند و تلاش می کنند تا جای ممکن الفاظ را بر ظواهرشان حمل کنند، این حدیث را تأویل می کنند (مازندرانی، ۱۴۲۹ق، ج ۱، ص ۱۵). مشاهده روش مواجهه افراد با آیات و روایات، انسان را به این نتیجه می رساند که همگان حتی کسانی که تأویل را انکار می کنند و از آن احتراز می نمایند، در عمل به تأویل دست می زنند؛ اما صف بندی هایی که میان مخالفان و موافقان تأویل صورت می گیرد، ناشی از این است که فهم و درک و اغراض افراد برای فهمیدن قرائن عقلی

یکسان نیست؛ هر چند همه در مواردی که مستحیل می‌دانند، دست به تأویل می‌زنند (مازندرانی، ۱۴۲۹ق، ج ۱، ص ۱۵).

۷. حجیت خبر واحد

حجیت خبر واحد در فروع دین، احکام فقهی و بایدها و نبایدها مورد اتفاق نظر بیشتر عالمان اسلامی است؛ اما حجیت خبر واحد در اصول دین و هست‌ها، موضوعی اختلافی است. ابن تیمیه از روایاتی که صدور یا عدم صدور آن مشخص نیست، روایات صحیحی را که ظن آور باشد حجت می‌داند، از جمله این روایات، خبر واحد صحیح است. او تصریح می‌کند که قریب به اتفاق عالمان اسلامی چنین روایاتی را حجت می‌دانند و عمل به مضمون آنها را واجب می‌شمارند؛ اما اگر به تعبیر او، روایتی متضمن حکمی علمی، مانند وعید باشد، حجیت آن مورد اتفاق نظر نیست؛ ولی عموم سلف به حجیت این گونه روایات نیز باور دارند و اصحاب پیامبر ﷺ و تابعین آنها همواره به واسطه این قبیل روایات، احکام علمی دین را نیز ثابت می‌کرده‌اند. این رویکرد اصحاب و تابعین در سراسر احادیث و فتاوی‌ای ایشان مشاهده می‌شود. دلیل چنین رویکردی نیز این است که مطلوب، یقین تام به گزاره‌های دینی نیست، بلکه اعتقادی است که هم با یقین و هم با ظن غالب به دست می‌آید؛ همان گونه که در احکام عملی نیز چنین است (ابن تیمیه، ۱۴۱۶ق «ب»، ج ۲۰، ص ۲۶۱).

البته این به معنای کشف واقع به واسطه خبر واحد نیست و درجه علم‌آوری خبر واحد به اندازه دلیل قطعی الصدور نیست. اگر دلیلی قطعی الصدور باشد، قطع آور است و اگر قطعی الصدور نباشد و احتمال صدور آن بیش از احتمال عدم صدور باشد - ظن آور باشد - به همون اندازه، انسان را به واقعیت نزدیک می‌کند (ابن تیمیه، ۱۴۱۱ق، ج ۳، ص ۳۸۳).

وی از میان خبرهای واحد، خبرهای واحدی را که عالمان، آنها را تلقی به قبول کرده و پذیرفته‌اند، علم آور می‌داند. هر چند در دیدگاه او، چنین خبری به خودی خود و





فی نفسه فقط ظن آور است، از آنجا که با اجماع اهل علم به حدیث همراه شده و آن را تلقی به قبول و تصدیق کرده‌اند، همانند اجماع عالمان فقه است که بر حکمی اتفاق نظر دارند و مستندشان را ظاهر دلیلی یا قیاس و یا خبر واحد برمی‌شمارند. هر چند چنین حکمی بدون اجماع قطعی نیست، با وجود اجماع، نزد همگان قطعی و یقین آور است؛ زیرا اجماع معصوم و مصون از خطا و اشتباه است (ابن تیمیه، ۱۴۱۶ق «ب»، ج ۱۸، ص ۴۱). به همین علت، بیشتر روایات صحیحین (صحیح مسلم و صحیح بخاری) در دیدگاه ابن تیمیه یقین آور است؛ زیرا عالمان حدیث این روایات را تلقی به قبول کرده و آنها را پذیرفته‌اند و بر صحتشان اجماع دارند (ابن تیمیه، ۱۴۱۶ق «ب»، ج ۱۸، ص ۴۹). در حقیقت ابن تیمیه چنین روایاتی را خبر واحد محفوف به قرائن می‌داند که قرائن سبب یقینی بودن آن می‌شود.

همان گونه که اشاره شد، دلیل ابن تیمیه برای یقین آور بودن خبر واحدی که تلقی به قبول شده، عصمت اجماع است. او معتقد است از آنجایی که امت بر خطا متفق‌القول نمی‌شوند، پس اگر امت حدیثی را تلقی به قبول کرده و تصدیق کنند که در واقع کذب است، اجماع آنها بر خطاست. در حالی که چنین اجماعی ممتنع است. البته ما بدون وجود اجماع، آن خبر را محتمل‌الکذب می‌دانیم و پس از علم به اجماع است که به واقع، علم پیدا می‌کنیم؛ چنانکه ممکن است حکم فقهی ظاهری را به واسطه قیاس یا ظاهر دلیل به گونه‌ای استنباط کنیم که مخالف حکم واقعی باشد، اما پس از علم به اجماع، حکم واقعی را کشف می‌کنیم (ابن تیمیه، ۱۴۱۶ق «ب»، ج ۱۳، ص ۳۵۱). بنابراین همان گونه که عالمان به احکام شرع بر تحلیل حرام و تحریم حلال اجماع نمی‌کنند، عالمان به حدیث نیز بر تصدیق قول کذب و تکذیب قول صدق، اجماع و اتفاق نظر پیدا نمی‌کنند (ابن تیمیه، ۱۴۱۶ق «ب»، ج ۱۸، ص ۴۱).

۱-۷. نقد و ارزیابی

اکنون نوبت به نقد و ارزیابی دیدگاه‌های ابن تیمیه در زمینه خبر واحد می‌رسد. به

طور خلاصه، این نقدها دخالت مذهب راوی در حجیت خبر، وجوب نفسی دانستن وجوب تبیین در ذیل آیه نبأ، انحصار وجوب تبیین در خبر واحد یک فاسق، رابطه تلقی به قبول روایات از سوی عالمان حدیث و اجماع معصومانه امت است.

۷-۱-۱. دخالت مذهب راوی در حجیت خبر

ابن تیمیه خبر واحد را حجت می‌داند، به شرط آنکه انسان نسبت به دروغ نبودن آن خبر ظن داشته باشد. برای این ظن نیز لازم است شخص راوی حدیث، عدالت داشته باشد. به علاوه، راوی روایت باید از اغراض و عقاید و مذهب فاسد که سبب خبرسازی و وضع می‌شود، مبرا باشد. از سوی دیگر، باید در نقل روایات نیز دقت داشته و به اصطلاح ضابط باشد (ابن تیمیه، ۱۴۱۶ق «ب»، ج ۱۸، ص ۴۷)؛ این در حالی است که هر چند شرط عدالت و ضابط بودن برای جلوگیری از افتادن در دام دروغگویی راوی لازم است، اینکه باید از عقاید و مذهب فاسد مبرا باشد تا انسان از گزند کذبش مصون بماند، شرطی صحیح نیست؛ زیرا هیچ‌گونه تلازم منطقی میان فساد مذهب و دروغگویی وجود ندارد و ممکن است شخصی که مذهبی باطل دارد، راستگو باشد و به تعبیر عالمان اصول فقه و حدیث، همین که شخص ثقه باشد و انسان اطمینان داشته باشد که راستگوست، کافی است و لازم نیست که در عقاید نیز با ما هم نظر باشد (طوسی، ۱۴۱۷ق، ج ۱، ص ۱۴۹). ابن تیمیه با دخیل دانستن شرط عدم اعتقاد به مذهب فاسد تا حد زیادی، باب گفت‌وگو و تعامل را با پیروان دیگر ادیان و مذاهب می‌بندد و مجالی برای بحث درباره بسیاری از احادیث باقی نمی‌گذارد.

۷-۱-۲. انحصار وجوب تبیین در خبر واحد یک فاسق

نقد دیگر بر ابن تیمیه در بحث خبر واحد این است که او لزوم تبیین درباره خبر واحد را مختص خبری می‌داند که فقط یک نفر فاسق آن را نقل کرده است؛ اما چنانچه خبری را دو نفر فاسق نقل کرده باشند، به اعتقاد او، محتاج تبیین نیست. عبارت او در این





زمینه این است: «إِنَّمَا أَمْرٌ بِالْتَّيْبِتِ عِنْدَ خَيْرِ الْفَاسِقِ الْوَاحِدِ وَ لَمْ يَأْمُرْ بِهِ عِنْدَ خَيْرِ الْفَاسِقِينَ فَإِنَّ خَيْرَ الْإِثْنَيْنِ يُوجِبُ مِنَ الْإِعْتِقَادِ مَا لَا يُوجِبُهُ الْخَيْرُ الْوَاحِدُ» (ابن تیمیه، ۱۴۱۶ق، ج ۱۵، ص ۳۵۳)؛ هر چند این سخن درباره شهود است، وی در جایی دیگر، بر همسان بودن بحث شهادت و بحث خبر واحد تأکید کرده و می نویسد: «يُنْبَغِي أَنْ نَقُولَ فِي الشُّهُودِ، مَا نَقُولُ فِي الْمُحَدِّثِينَ وَ هُوَ أَنَّ مِنَ الشُّهُودِ مَنْ تَقْبَلُ شَهَادَتُهُ فِي نَوْعٍ دُونَ نَوْعٍ أَوْ شَخْصٍ دُونَ شَخْصٍ كَمَا أَنَّ الْمُحَدِّثِينَ كَذَلِكَ» (سعدی، بی تا، ص ۱۱۱).

اشکالی که بر دیدگاه ابن تیمیه وارد است این است که اگر هنگام اخبار فاسق تبیین لازم است، مادامی که به صدق خبر یقین حاصل نشود، دیگر تفاوتی نمی کند که آن خبر را یک فاسق نقل کند یا دو فاسق؛ زیرا هنگام نقل دو فاسق نیز عنوان «إِذَا جَاءَكُمُ الْفَاسِقُ» به دلیل تعلیق حکم بر طبیعت فسق صادق است. از سوی دیگر، ذیل آیه نیز که دلیل وجوب تبیین را بیان می کند، هم جایی که یک فاسق خبری را نقل کرده است شامل می شود و هم شامل جایی می شود که دو یا سه فاسق خبری را نقل کنند؛ به این دلیل که در همه این صورت ها بیم به خطارفتن و درخطا انداختن دیگران در اثر جهالت وجود دارد.

۳-۱-۷. رابطه تلقی به قبول روایات از سوی عالمان حدیث و اجماع معصومانه امت

ابن تیمیه یکی از قرائنی را که سبب علم و یقین به صدور و صحت حدیث می شود، تلقی عالمان به قبول آن حدیث دانسته و معتقد است که به سبب حدیث «لَا تَجْتَمِعُ أُمَّتِي عَلَى الْخَطَا» و از آنجا که اجماع امت مصون از اشتباه است، هنگامی که عالمان، حدیثی را پذیرفته باشند، ما نیز یقین پیدا می کنیم که آن حدیث صادر شده است (ابن تیمیه، ۱۴۱۶ق «ب»، ج ۱۸، ص ۴۱). با توجه به چنین مبنایی است که او بیشتر احادیث صحیحین (مسلم و بخاری) را به دلیل پذیرش آنها از جانب علمای حدیث، یقینی می داند (ابن تیمیه، ۱۴۱۶ق «ب»، ج ۱۸، ص ۱۸)؛ همان گونه که برخی، احادیث سنن را نیز به دلیل پذیرش آن احادیث از سوی عالمان حدیث، یقینی می داند (ابن تیمیه، ۱۴۱۶ق «ب»، ج ۱۸، ص ۴۹). از سوی دیگر،

وی معتقد است که راویان هر سلسلهٔ سندی که هم مسلم و هم بخاری احادیث آنها را پذیرفته باشند، در هر سلسلهٔ سندی که قرار گیرند، احادیثشان مورد پذیرش علمای حدیث است و یقینی خواهد بود؛ این در حالی است که اشکالات پرشماری بر این مطلب وارد است:

الف) حدیث «لا تجتمع أمتی علی الخطأ» خبر واحدی است که بر فرض صحت سندش، ظنی است؛ درحالی که اگر بخواهیم حجیت را برای اجماع اثبات کنیم، لازم است که دلیلی قطعی داشته باشیم و از دلیلی که اعتبار ضعیفی دارد نمی‌توان برای اثبات حجیت اجماع به منزلهٔ یکی از منابع استنباط عقاید بهره برد.

ب) اگر مطابق ظاهر حدیث، مراد از تلقی به قبول امت که مدلول حدیث مذکور است همهٔ امت باشد، بطلان چنین ادعایی واضح است. به این دلیل که صحیحین در قرن سوم هجری و پس از دوران صحابه و تابعین و تابعین گردآوری شده است. اگر هم مراد از امت در حدیث مذکور کسانی باشند که پس از عصر تدوین صحیحین، اجماع کرده‌اند، آنها برخی از امت هستند، نه همهٔ امت. ابن تیمیه نیز که گویا خود را در میان این تنگنا می‌دیده است، هنگام التفات به این حدیث، گاهی مطابق مدلول حدیث، واژهٔ امت را به کار برده است (ابن تیمیه، ۱۴۱۶ق «ب»، ج ۱۳، ص ۳۵۱) و گاهی تعبیر «اهل العلم بالأحكام الشرعية» و گاهی هم تعبیر «اهل العلم بالحدیث» (ابن تیمیه، ۱۴۱۶ق «ب»، ج ۱۸، ص ۴۱) را به کار می‌بندد.

ج) تلقی به قبول علمای حدیث بر فرض صحت حدیث «لا تجتمع أمتی علی الخطأ» سبب یقینی و قطعی بودن روایت نمی‌شود؛ زیرا ابن تیمیه و دیگران خبر واحد را به شرط عدالت راوی حجت می‌دانند؛ ازاین‌رو اگر چنین حدیثی صادر نشده باشد، همهٔ کسانی که روایت را پذیرفته‌اند، مطابق حجت رفتار کرده و اجماع و اجتماع بر خطا نکرده‌اند. در نتیجه این پذیرش و تلقی به قبول سبب یقینی شدن مضمون حدیث نمی‌شود.

د) اینکه مسلم و بخاری حدیث و خبر واحدی را پذیرفته و بر صدق قول راوی آن



متفق القول باشند، سبب قطعی و یقینی شدن آن حدیث نمی‌شود و تلقی به قبول عالمان سبب یقینی شدن حدیث ظنی نمی‌شود؛ زیرا تلقی به قبول علمای حدیث به دلیل حسن ظنشان به مسلم و بخاری است و مشخص است که اجماعشان بر قبول آن حدیث مدرکی بوده است و چنین اجماعی علم‌آور نخواهد بود. بنابراین چنین حدیث واحدی اگر قرینه دیگری برای یقینی بودن آن وجود نداشته باشد در نهایت ظن‌آور خواهد بود.

۸. تواتر

ابن تیمیه معتقد است که تواتر سبب علم و اطمینان می‌شود و در معنا و مفهوم آن عدد خاصی را معین نکرده است و حصولش را مشروط به تحقق عددی معین نمی‌داند. وی مدعی است که عمده اندیشمندان چنین اعتقادی دارند و حصول تواتر را مشروط به تعداد خاصی نمی‌دانند، بلکه ممکن است به واسطه اخبار فقط دو نفر علم پیدا شود و چنین نقلی نیز متواتر است. به اعتقاد ابن تیمیه بیشتر دانشمندان بر این باورند که علم و اطمینان رابطه مستقیمی با احوال مخبران دارد تا جایی که گاهی اخبار تعداد اندکی سبب علم می‌شود؛ در حالی که اگر همان مطلب را تعدادی از فرومایگان و ضعیف‌النفس‌ها نقل می‌کردند سبب علم نمی‌شد (ابن تیمیه، ۱۴۱۶ق «ب»، ج ۱۸، ص ۴۰؛ ابن تیمیه، ۱۴۰۸ق، ج ۱، ص ۴۷۸).

به عقیده ابن تیمیه، حصول تواتر وابسته به حصول عدد معینی نیست و ممکن است برای انسان به واسطه اخباری علم حاصل شود. گاهی به علت کثرت مخبران علم و اطمینان حاصل می‌شود؛ هرچند آنها کافر باشند و گاهی هم فقط به واسطه اخبار دو یا سه مخبر به علت دینداری و دقت نظر و ضبط آنها علم و اطمینان حاصل می‌شود؛ در حالی که اگر به دیانت و دقت نظر مخبرها اطمینان نداشتیم، چه بسا اگر ده تا بیست نفر هم بودند، از نقلشان علمی حاصل نمی‌شد. گاهی نیز دو مخبر یک خبر را نقل می‌کنند که می‌دانیم آن دو با هم هم‌دست نشده‌اند و عادتاً ممکن نیست با هم در ساختن و پرداختن آن خبر هم‌داستان شده باشند، مانند اینکه هر دو روایت طولانی و دامنه‌داری را

نقل می‌کنند، بدون اینکه با یکدیگر ملاقاتی کرده باشند (ابن تیمیه، ۱۴۱۶ق «ب»، ج ۱۸، ص ۵۱). دیدگاه او درباره تواتر را می‌توان این‌گونه جمع‌بندی که در تواتر هیچ عددی را شرط نمی‌داند، بلکه هر حدیثی که انسان به مضمون آن علم و اطمینان پیدا کند، حدیث متواتر می‌داند.

۸-۱. نقد و ارزیابی

با توجه به مجموعه سخنانی که ابن تیمیه درباره تواتر گفته است و بخشی از آنها نقل شد، می‌توان این‌گونه نتیجه گرفت که وی در تعریف، دچار مسامحه شده است؛ زیرا خبری که فقط دو نفر آن را نقل کرده‌اند، ممکن است با توجه به قرائن خارجی قطع آور باشد؛ ولی اطلاق اصطلاح «خبر متواتر» بر چنین خبری دشوار است؛ زیرا در حصول تواتر تحقق عددی معین شرط نیست؛ ولی بالاخره باید کثرت اخبار محقق شود و همین کثرت سبب قطع به صدور خبر گردد، نه قرائن خارجی.

نتیجه‌گیری

در نگاه ابن تیمیه دلیل نقلی مهم‌ترین مصدر معرفت دینی است. وی معتقد است اگر کسی به سوی گزاره‌ای دینی فراخواند در صورتی که آن گزاره در کتاب الهی و سنت نبوی وجود نداشته باشد، درحقیقت به سوی بدعت و گمراهی فراخوانده است. همچنین گزاره‌ها و عقاید دینی در قرآن به گونه‌ای مطرح شده است که همه مقدمات آنها برای عقل به روشنی قابل درک است و همانند آن در میان سخنان هیچ انسانی وجود ندارد. عمده ادله عقلی که اندیشمندان آنها را ارائه کرده‌اند نیز در قرآن به صورت خلاصه و در بهترین شکل ممکن وجود دارد. همچنین وی درباره نسبت میان قرآن و سنت معتقد است مواردی از سنت که مطابق نص قرآن نیست، شرح و بسط قرآن است و می‌توان این‌گونه نتیجه گرفت که در سنت گزاره‌هایی مستقل از قرآن وجود ندارد. حجیت این هردو نیز از آنجا نشئت می‌گیرد که مصدر آنها یقینی و پیراسته از خطا و اشتباه است و





برای همه انسان‌ها قابل درک است. همین خصوصیت درک و استفاده همگانی از دلیل نقلی سبب شده است که قرآن برای رفع نزاع‌ها، همه را به سوی کتاب و سنت دعوت کند؛ همین هم سبب تقدم ادله نقلی بر ادله عقلی است؛ زیرا با توجه به تنوع افکار و تفاوت‌ها در داوری‌های عقلی، احاله دادن نزاع‌ها به اندیشه‌های عقلی راه به جایی نمی‌برد و فقط بر تردیدها و دامنه اختلاف‌ها می‌افزاید. با این حال، هرگز نباید تصور کرد که کتاب و سنت در بردارنده گزاره‌هایی است که در نگاه عقل محال است، بلکه ادله نقلی مشتمل بر ادله عقلی است که می‌توان از طریق آنها خدا را شناخت، به وحدانیتش پی‌برد و صدق رسول را دانست. البته باور به حجیت دلیل نقلی و سنت، به معنای پذیرش همه روایات نیست و از آنجا که همه روایات، ما را به سنت رهنمون نمی‌سازد، حجیت فقط برای روایاتی است که صدورشان به اثبات رسیده است. از جمله نقدهایی هم که متوجه مبانی روش‌شناسی نقلی ابن تیمیه می‌شود می‌توان به این اشاره کرد که وی منکر استعمال مجازی در لغت و قرآن است و دسته‌بندی معنای لفظ به حقیقی و مجازی را پدیده‌ای می‌داند که در قرن سوم هجری حادث شده است که هیچ‌یک از صحابه و تابعان درباره‌اش سخن نگفته‌اند. ابن تیمیه در حالی نپرداختن سلف به اصطلاح مجاز برابر حقیقت را مستمسکی برای انکار مجاز قرار می‌دهد که بر فرض، این دسته‌بندی حادث باشد؛ ولی مانع استفاده گذشتگان از استعمال مجازی نشده است؛ همان‌گونه که دیگر اصطلاحات مطرح در علوم ادبی و بلاغی نیز ممکن است مورد توجه سلف قرار نگرفته باشد؛ ولی به هر حال، آنها از این واقعیت‌ها و شگردهای زبانی بهره برده‌اند و این اصطلاحات و صنایع ادبی نیز ارزش علمی خود را دارند. از دیگر نقدهایی که در زمینه مبانی روش‌شناسی نقلی و در مرحله استنباط متوجه ابن تیمیه می‌شود، انکار تأویل است. وی تأویل به معنای گرداندن لفظ از معنای ظاهری آن با وجود قرائن را نپذیرفته است و صفات خدا در ادله نقلی را بر معانی ظاهری آنها حمل می‌کند. دلیل وی برای انکار تأویل نیز همانند دلیلش برای انکار مجاز است و اصطلاح تأویل را محصول ترجمه کتاب‌های یونانی در قرن سوم می‌داند؛ این در حالی است که

عدم وجود اصطلاحی علمی در دوران سلف، مانع استفاده ما از آن اصطلاح نمی‌شود؛ همان‌گونه که عدم شناخت و به‌کارگیری اصطلاح تأویل به معنای استفاده‌نکردن سلف از تأویل نیست؛ از این رو می‌توان این‌گونه جمع‌بندی کرد که حمل معنای ظاهر راجح بر معنای مرجوح، اگر فاقد دلیل نقلی و عقلی باشد، امری مردود است؛ ولی اگر مبتنی بر دلیل محکمی باشد رواست.



فهرست منابع

*قرآن کریم

- ابن تیمیه، احمد بن عبدالحلیم. (۱۴۱۶ق «الف»). کتاب الایمان. اردن: المکتب الإسلامی.
- ابن تیمیه، احمد بن عبدالحلیم. (۱۴۱۶ق «ب»). مجموع الفتاوی (ج ۲، ۳، ۷، ۱۲، ۱۳، ۱۵، ۱۷، ۱۸، ۱۹، ۲۰ و ۲۵). عربستان سعودی: مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف.
- ابن تیمیه، احمد بن عبدالحلیم. (بی تا). مجموعة الرسائل الكبرى (ج ۱). بیروت: دار احیاء التراث العربی.
- ابن تیمیه، احمد بن عبدالحلیم. (۱۹۹۸م). التفسیر الكبير (ج ۲، ۵ و ۷). بیروت: دار الکتب العلمیة.
- ابن تیمیه، احمد بن عبدالحلیم. (۱۴۱۹ق). الفتوی الحمویة الكبرى. ریاض: دارالصمیعی.
- ابن تیمیه، احمد بن عبدالحلیم. (۱۴۰۸ق). الفتاوی الكبرى (ج ۱). بیروت: دار الکتب العلمیة.
- ابن تیمیه، احمد بن عبدالحلیم. (۱۴۱۱ق). درء تعارض العقل و النقل (ج ۱ و ۳). عربستان سعودی: جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية.
- ابن تیمیه، احمد بن عبدالحلیم. (۱۳۶۹ق). إقتضاء الصراط المستقیم (ج ۱). قاهره: مطبعة السنة المحمدیة.
- جرجانی، علی بن محمد. (۱۴۰۳ق). التعریفات. بیروت: دار الکتب العلمیة.
- رضایی اصفهانی، محمدعلی. (۱۳۹۲). منطق تفسیر قرآن (۱). قم: پژوهشگاه بین المللی المصطفی صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ.
- رازی، فخرالدین. (۱۳۴۱). البراهین در علم کلام. تهران: انتشارات دانشگاه تهران.
- سعدی، عبدالرحمن بن ناصر. (بی تا). الطريق الوصول إلى العلم المأمول (مختارات من كتب شيخ الإسلام ابن تيمية). مصر: دارالبصيرة.
- سمهوری، رائد. (۲۰۱۰م). نقد الخطاب السلفی. بیروت: طوی للنشر و الإعلام.



نظر

سال بیست و نهم، شماره سوم زمستانی (۱۱۵)، پاییز ۱۴۰۳

شاطبی، ابواسحاق ابراهیم بن موسی. (۲۰۰۴م). الموافقات فی أصول الشریعة (ج ۴). بیروت: دارالمعرفة.

شوکانی، محمد بن علی. (بی تا). إرشاد الفحول إلى تحقیق الحق من علم الأصول. بیروت: دار الکتب العلمیة.

صدر، محمدباقر. (۱۴۲۷ق). دروس فی علم الأصول (ج ۱). قم: دارالصدر.

طبری، ابو جعفر. (۱۴۲۳ق). جامع البیان عن تأویل آی القرآن (ج ۳). بیروت: دار ابن حزم.

طریحی، فخرالدین بن محمد. (۱۳۷۵). مجمع البحرین (ج ۶). تهران: مکتبة المرتضویة.

طوسی، محمد بن الحسن. (۱۴۱۷ق). عدة الأصول (ج ۱). قم: نشر ستاره.

عقلی، ابراهیم. (۱۹۹۴م). تکامل المنهج المعرفی عند ابن تیمیة. ویرجینیا: المعهد العالمی للفکر الإسلامی.

قطیفی، سید منیر. (۱۴۱۴ق). الرافد فی علم الأصول. قم: نشر مکتب آية الله العظمی السید السیستانی.

مازندرانی، محمد صالح. (۱۴۲۹ق). شرح اصول کافی با تعلیقات میرزا أبوالحسن شعرانی و تحقیق سید علی عاشور (ج ۱). بیروت: مؤسسة التاریخ العربی.

مظفر، محمد رضا. (۱۴۱۵ق). اصول الفقه (ج ۱). قم: بوستان کتاب.

محمدی مظفر، محمد حسن. (۱۳۹۱). سلفیان و انکار مجاز در قرآن. دو فصلنامه قرآن شناخت، (۹) ۵. صص ۴۲-۶۳.



References

* Holy Quran

- Ibn Taymiyya, A. (1995a). *Kitāb al-īmān*. Jordan: al-Maktab al-Islāmī. [In Arabic]
- Ibn Taymiyya, A. b. ‘A. (1950). *Iqtidhā’ al-ṣīrāṭ al-mustaqīm* (vol. 1). Cairo: Maṭba‘at al-Sunna al-Muḥammadiyya. [In Arabic]
- Ibn Taymiyya, A. b. ‘A. (1988). *Al-fatāwā al-kubrā* (vol. 1). Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyya. [In Arabic]
- Ibn Taymiyya, A. b. ‘A. (1990). *Dar’ ta‘āruḍ al-‘aql wa al-naql* (vols. 1, 3). Saudi Arabia: Jāmi‘at al-Imām Muḥammad b. Sa‘ūd al-Islāmiyya. [In Arabic]
- Ibn Taymiyya, A. b. ‘A. (1995b). *Majmū‘ al-fatāwā* (vols. 2, 3, 7, 12, 13, 15, 17, 18, 19, 20, and 25). Saudi Arabia: Majma‘ al-Malik Fahd li-Ṭibā‘at al-Muṣḥaf al-Sharīf. [In Arabic]
- Ibn Taymiyya, A. b. ‘A. (1998). *Al-fatwā al-Ḥamawiyya al-kubrā*. Riyadh: Dār al-Ṣumay‘ī. [In Arabic]
- Ibn Taymiyya, A. b. ‘A. (1998). *Al-Tafsīr al-kabīr* (vols. 2, 5, 7). Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyya. [In Arabic]
- Ibn Taymiyya, A. b. ‘A. (n.d.). *Majmū‘at al-rasā’il al-kubrā* (vol. 1). Beirut: Dār Ihya’ al-Turāth al-‘Arabī. [In Arabic]
- Jurjānī, ‘A. b. M. (1983). *Al-Ta‘rīfāt*. Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyya. [In Arabic]
- Māzandarānī, M. Ṣ. (2008). *Sharḥ Uṣūl al-Kāfi* with annotations by Mīrzā Abū al-Ḥasan Sha‘rānī and edited by S. ‘A. ‘Āshūr (vol. 1). Beirut: Mu’assasat al-Tārīkh al-‘Arabī. [In Arabic]
- Mohammadi Mozaffar, M. H. (2012). Salafiyān va inkār-i majāz dar Qur’ān” [The Salafis and Their Denial of Metaphor in the Qur’ān]. *Dū Faṣḥnāma-yi Qur’ān Shinākht*, 5(9), p. 42–63. [In Persian]
- Muzaffar, M. R. (1994). *Uṣūl al-fiqh* (vol. 1). Qom: Bustān-i Kitāb. [In Arabic]
- Quṭayfī, S. M. (1993). *Al-Rāfid fī ‘ilm al-uṣūl*. Qom: Nashr Maktab Āyat Allāh al-‘Uzmā al-Sayyid al-Sistānī. [In Arabic]



نظر:

سال بیست و نهم، شماره سوم زمستانی ۱۳۸۵، پاییز ۱۴۰۳



- Rāzī, F. (1962). *Al-Barāhīn dar 'ilm-i kalām*. Tehran: Intishārāt-i Dānīshgāh-i Tehran. [In Arabic]
- Riḍā'ī Iṣfahānī, M. 'A. (2013). *Manḥiq tafsīr Qur'ān* (vol. 1). Qom: Pizhūhishgāh Bīnamilālī al-Muṣṭafā. [In Arabic]
- Sa'ādī, 'A. b. Nāṣir. (n.d.). *Al-Ṭarīq al-wuṣūl ilā al-'ilm al-ma'mūl* (Selections from Ibn Taymiyya's works). Egypt: Dār al-Baṣīra. [In Arabic]
- Ṣadr, M. B. (2006). *Durūs fī 'ilm al-uṣūl* (vol. 1). Qom: Dār al-Ṣadr. [In Arabic]
- Samhūrī, R. (2010). *Naqd al-khiṭāb al-salafī*. Beirut: Ṭawī lil-Nashr wa al-I'lām. [In Arabic]
- Shāṭibī, A. I. b. M. (2004). *Al-Muwāfaqāt fī uṣūl al-sharī'a* (vol. 4). Beirut: Dār al-Ma'rifa. [In Arabic]
- Shawkānī, M. b. 'A. (n.d.). *Irshād al-fuḥūl ilā taḥqīq al-ḥaqq min 'ilm al-uṣūl*. Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyya. [In Arabic]
- Ṭabarī, Abū Ja'far. (2002). *Jāmi' al-bayān 'an ta'wīl āy al-Qur'ān* (vol. 3). Beirut: Dār Ibn Ḥazm. [In Arabic]
- Ṭarayhī, Fakhr al-Dīn b. M. (1996). *Majma' al-Baḥrayn* (vol. 6). Tehran: Maktabat al-Murtaḍawiyya. [In Arabic]
- Ṭūsī, M. b. Ḥ. (1996). *Uddat al-uṣūl* (vol. 1). Qom: Nashr Sitāra. [In Arabic]
- 'Uqaylī, I. (1994). *Takāmul al-manhaj al-ma'rifi 'ind Ibn Taymiyya*. Virginia: al-Ma'had al-'Ālamī li-Fikr al-Islāmī. [In Arabic]

Methodology for Studying the Lifeworld of Victims of Deviant Movements and Sects¹

Ali Mohammadi Hoshyar² 

2. Researcher and member of the Department for Current Studies, Islamic Sciences and Culture
Academy. Qom, Iran.

Email: al.mohammadi@isca.ac.ir




Abstract

Studying the lifeworld of victims and followers of deviant movements and sects requires a structured methodology and principles to assist therapists in the pre-treatment phase. The "lifeworld" refers to the mental frameworks and awareness formed in response to events and temporal circumstances, which create the contexts and foundations that govern an individual's subsequent behaviors. To gain sufficient insight into the causes and contexts of ideological deviation or illness, the therapist must first study the patient's lifeworld, akin to conducting tests or imaging in medical sciences. In this process, various dimensions of the lifeworld are examined in detail: the world of therapy, the world of the patient, the world of conflicts, the world of commonalities, and "the other world" as the sectarian lifeworld. The "other world," considered the fifth world, focuses on analyzing the type of illness after understanding its causes and context. These steps provide the foundation and framework necessary for

1. **Cite this article:** Mohammadi Hoshyar, Ali. (2024). "Methodology for Studying the Lifeworld of Victims of Deviant Movements and Sects." *Naqd va Nazar*, 29(115), pp. 118-144.

DOI: 10.22081/JPT.2024.69512.2137.

 **Article type: Research; Publisher:** Islamic Propagation Office of the Seminary of Qom (Islamic Sciences and Culture Academy, Qom, Iran)

 **Received:** 2024/07/11  **Revised:** 2024/08/26  **Accepted:** 2024/09/09  **Online publication date:** 2024/12/19

© The Authors



the therapist to initiate the treatment process. Acknowledging the importance of studying the lifeworld of sectarian victims as a prerequisite for effective therapeutic intervention, this article addresses the central question of how such a study should be conducted. Employing an applied-developmental research approach, it seeks to provide answers to this critical inquiry.

Keywords

Methodology, lifeworld, sect, movement, deviation, victims.



روش‌شناسی مطالعه زیست‌جهان آسیب‌دیدگان

در جریان‌ها و فرقه‌ها^۱

علی محمدی هوشیار^۲ 

۲. پژوهشگر و عضو گروه جریان‌شناسی پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی، قم، ایران.

Email: al.mohammadi@isca.ac.ir



چکیده

مطالعه زیست‌جهان آسیب‌دیدگان و پیروان جریان‌ها و فرقه‌های انحرافی نیازمند روش و اصول منسجمی است تا درمانگر را در مرحله پیشادرممان یاری کند. زیست‌جهان یا جهان‌زندگی همان ذهنیت‌ها و آگاهی‌هایی است که در واکنش به حوادث و اقتضائات زمان در نهران انسان ساخته شده است و با فراهم کردن زمینه و بافتارها، رفتارهای بعدی انسان را مدیریت خواهد کرد. درمانگر برای آنکه اطلاع کافی از زمینه و علت‌های انحراف یا بیماری اندیشه‌ای به دست آورد، ابتدا ملزم به مطالعه زیست‌جهان بیمار به مثابه انجام آزمایش یا عکس‌برداری در علوم پزشکی است. در این فرایند، جهان‌درمانگری، جهان‌بیمار، جهان‌تعارضات، جهان‌اشتراکات و دیگرجهان به منزله جهان‌زندگی فرقه‌ای، به طور دقیق مطالعه می‌شوند. آنچه در دیگرجهان، به منزله جهان‌پنجم مورد مطالعه قرار می‌گیرد، مطالعه نوع بیماری پس از مطالعه زمینه و علل بیماری است. همه این مراحل، مقدمه و بستر مناسبی برای آغاز روند درمانی توسط درمانگر است. پس از پذیرش



نظر

سال بیست و نهم، شماره سوم زمستانی ۱۱۵، پاییز ۱۴۰۳

۱. **استناد به این مقاله:** محمدی هوشیار، علی. (۱۴۰۳). روش‌شناسی مطالعه زیست‌جهان آسیب‌دیدگان جریان‌ها و فرقه‌ها. نقد و نظر، ۲۹(۱۱۵)، صص ۱۱۸-۱۴۴.

Doi:10.22081/JPT.2024.69512.2137

□ نوع مقاله: پژوهشی؛ ناشر: دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم (پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی، قم، ایران) © نویسندگان

□ تاریخ دریافت: ۱۴۰۳/۰۴/۲۱ • تاریخ اصلاح: ۱۴۰۳/۰۶/۰۵ • تاریخ پذیرش: ۱۴۰۳/۰۶/۱۹ • تاریخ انتشار آنلاین: ۱۴۰۳/۰۹/۲۹

© The Authors



ضرورت مطالعه زیست جهان آسیب دیدگان فرقه ای برای استفاده در روند درمانی، چگونگی این مطالعه، پرسش اصلی نوشتار حاضر را شکل داده و در قالب پژوهش کاربردی - توسعه ای در پی پاسخ به آن است.

کلیدواژه‌ها

روش شناسی، زیست جهان، فرقه، جریان، انحراف، آسیب دیدگان.



نقش شبهات دینی و تخریب بنیان‌های اعتقادی افراد به مثابه اصلی‌ترین و تنهاترین عامل گرایش به فرقه‌های انحرافی، همان چیزی است که اذهان کارشناسان را به خود جلب کرده است و برای رهایی آنان از دام جریان‌ها، پاسخ به شبهات دینی را بهترین روش برای احیا و بازگرداندن گرویدگان می‌دانند؛ این در حالی است که تمایل افراد به فرقه‌های انحرافی، ریشه در رفتارهای روان‌شناختی لیدرها و مبلغان آن جریان دارد و البته از سویی دیگر، زمینه‌های موجود در افراد نیز در نوع و سرعت و چگونگی گرایش به جریان‌ها نقش تعیین‌کننده دارند. به عبارت دیگر، فرد جذب‌شده صرفاً اقناع روان‌شناختی شده و فضایی برای اقناع علمی و منطقی نداشته است و این مقوله در فرایند درمان، نقش کلیدی خواهد داشت.

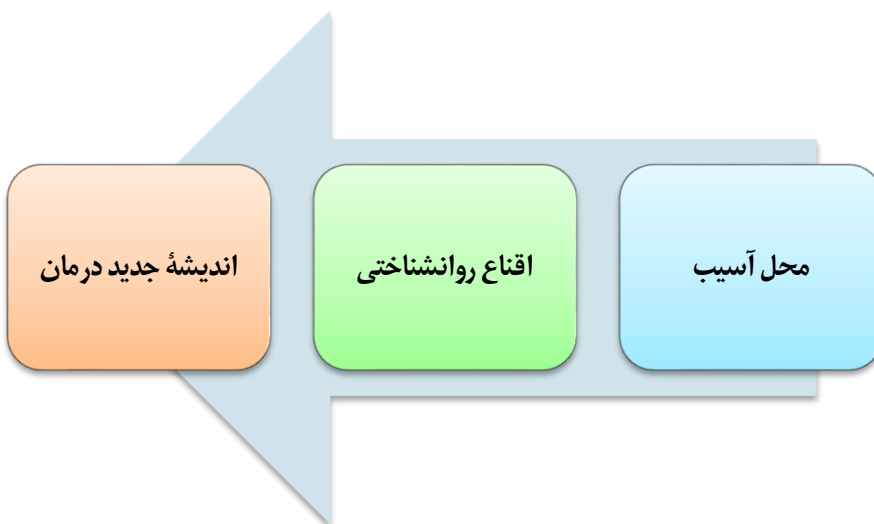
چنانچه فعل و انفعالات روان‌شناختی را دربارهٔ پیروان فرقه‌ها بپذیریم، ناگزیر؛ نوع گفت‌وگو و مواجهه با چنین افرادی نمی‌تواند از جنس کلامی یا پاسخ به شبهات باشد، بلکه او را به مانند یک بیمار اندیشه‌ای، در چرخهٔ درمانی آورده و برای نجات و احیای او از روش‌ها و شیوه‌های مناسب و مجربی به‌رمند می‌شویم.

در این خصوص، روان‌شناسی‌انگاری مسئله رهن است و امکان دارد مسیر درمان را به فضای روان‌شناسانه هدایت کند؛ حال آنکه مدل درمان، درمان اندیشه‌ای بوده است و روان‌شناسی صلاحیت ورود به این مقوله را ندارد. توضیح بیشتر اینکه، اگرچه تغییر اندیشهٔ پیروان جریان‌ها را محصول رفتارهای روان‌شناختی می‌دانیم، این به معنای آن نخواهد بود که روش درمان و احیا نیز باید با روش‌ها و شیوه‌های روان‌درمانی باشد، بلکه به نحو مقتضی، درمان تغییر اندیشه از جنس اندیشه باید باشد.

یکی از نکات کلیدی در روند درمانی آسیب‌دیدگان جریان‌های انحرافی، پیدا کردن منشأ انحراف است؛ برای مثال یک پزشک به محض مشاهدهٔ برخی بیماری‌های عفونی، بلافاصله در جستجوی منشأ عفونت برمی‌آید و از تجویز داروهای دیگر امتناع می‌رود؛ زیرا بدون توجه به منشأیابی و تجویز داروهای سطحی، نه‌تنها منشأ عفونت را درمان نخواهد کرد، بلکه امکان گسترش عفونت به همهٔ اعضای بدن را فراهم خواهد کرد. در



روند درمانی بیماران اندیشه‌ای نیز باید این گونه عمل کرد و پیدا کردن محل اصلی انحراف و انشقاق بسیار ضروری است. بنابراین اندیشه جدید، محل درمان ما نخواهد بود تا جنس درمان به سوی رفتارهای کلامی و پاسخ به پرسش‌های اعتقادی سوق داده شود، بلکه با یک بازگشت به محل اولیه آسیب و انحراف، روند درمان اندیشه‌ای را آغاز خواهیم کرد.



نمودار شماره (۱): چرخه درمان اندیشه‌ای

البته اشکالی به وجود می‌آید که در قالب مثال بیان می‌شود: فردی به هنگام تاریکی، از یک زاویه خاصی به درختی در بیابان نگاه می‌کند و آن را به هیولا تشبیه، و وحشت می‌کند. نتیجه وحشت او لکنت زبان می‌شود و اکنون قصد درمان او را داریم. آیا نشان دادن درخت در روز روشن و بیان این واقعیت که آنچه تو در تاریکی دیدی درخت بوده است، نه هیولا، او را درمان می‌کند و اصلاح گفتار می‌نماید؟ طبیعتاً این کار به درمان او کمکی نمی‌کند؛ اما تفهیم واقعیت می‌تواند شرایط آغاز درمان را فراهم کند و او را با منشأ اشتباه و انحراف آشنا نماید و این می‌تواند آغاز درمان‌گری باشد.





کشف داستان هیولانگاری درخت یعنی آشنایی درمانگر با تجربه زیسته بیمار که سرآغازی برای مطالعه زیست جهان او خواهد بود. درمان افراد جذب شده به فرقه‌ها نیز می‌تواند با همین فرایند آغاز شود. کشف تجربه زیسته بیمار اندیشه‌ای به مثابه کشف محل انحراف و انشقاق، بیمار و درمانگر اندیشه‌ای را در روند درمان یاری خواهد کرد. این مفهوم دربردارنده پیش فرض‌های بدیهی، قطعیت‌ها و فرض‌های مورد پرسش قرارنگرفته‌ای هستند که سطح زیرین اندیشه و فرهنگ افراد را شامل می‌شوند و تحت تأثیر دوران تاریخی، جامعه یا مذهبی خاص هستند (Habermas, 1988, p. 85). زیست جهان به مثابه قلمرو ذهنیت انسان و سرمنشأ همه افعال و تولیدات انسانی است (هوسرل، ۱۳۸۸، ص ۲۰۴)؛ از این رو مطالعه زیست جهان تغییری در بازشناسی نسبت انسان با هر آنچه او را احاطه کرده است می‌باشد (هوسرل، ۱۳۸۸، ص ۴۹). جهان‌زندگی یا زیست جهان همان تجربه‌ای است که بدون تفکر ارادی و بدون متوسل شدن به طبقه‌بندی کردن یا مفهوم‌سازی به دست می‌آید و معمولاً شامل آن چیزهایی است که مسلم دانسته می‌شوند یا متداول هستند. هدف مطالعه جهان‌زندگی بازمینی تجربه‌های بدیهی تلقی شده است. با مراجعه به قرآن کریم، مفهوم شاکله را در ردیف جهان‌زندگی می‌یابیم و آن را منبعی برای جوشش افعال و اعمال خواهیم شناخت؛ چنانچه قرآن کریم فرمود: «بگو هر کس بر پایه خلق و خوی و عادت‌های اکتسابی خود عمل می‌کند. پس پروردگارتان به کسی که راه یافته‌تر است، داناتر است» (اسراء، ۸۴). طبق این آیه، شناخت رفتارها مستلزم شناخت علت و منبع رفتارهاست که با عنوان شاکله یا زیست جهان معرفی می‌شود.

لازمه شناخت محل آسیب و منشأ انحراف در افراد، و به تبع آن، برای احیا و درمان او، ناگزیر به مطالعه زیست جهان^۱ آنان و سفر به درون زمانه و زمینه‌شان هستیم تا بدون دخالت دیدگاه‌ها، اغراض، حواشی و باورهای اعتقادی، درک بهتری از جهان زندگی آنان داشته باشیم. زیست جهان می‌تواند امکان گفت‌وگو و توافق را برای کسانی که در

1. lifeworld

آن قرار دارند آسان کند؛ از این رو به روشی برای مطالعه زیست جهان نیاز داریم تا بر اساس آن، ضمن توجه به جهان‌های موازی یا متضاد بیمار اندیشه‌ای و درمانگر، چگونگی مطالعه دقیق آن را به مثابه یک اسلوب ارائه دهیم و پژوهش حاضر عهده‌دار ترسیم این روش خواهد بود. نکته گفتنی اینکه هدف این پژوهش که در دسته پژوهش‌های کاربردی - توسعه‌ای قرار دارد، ارائه روشی برای درمان و فرایند درمانی بیماران اندیشه‌ای نیست، بلکه در مقام روش‌سازی، برای فهم محل درد بیماران اندیشه‌ای است. ابزار گردآوری داده‌ها در مطالعات زیست جهان، مصاحبه‌های نیمه‌ساختاریافته است و از دیگر روش‌های گردآوری داده‌ها، مانند مطالعات کتابخانه‌ای نیز استفاده می‌شود.

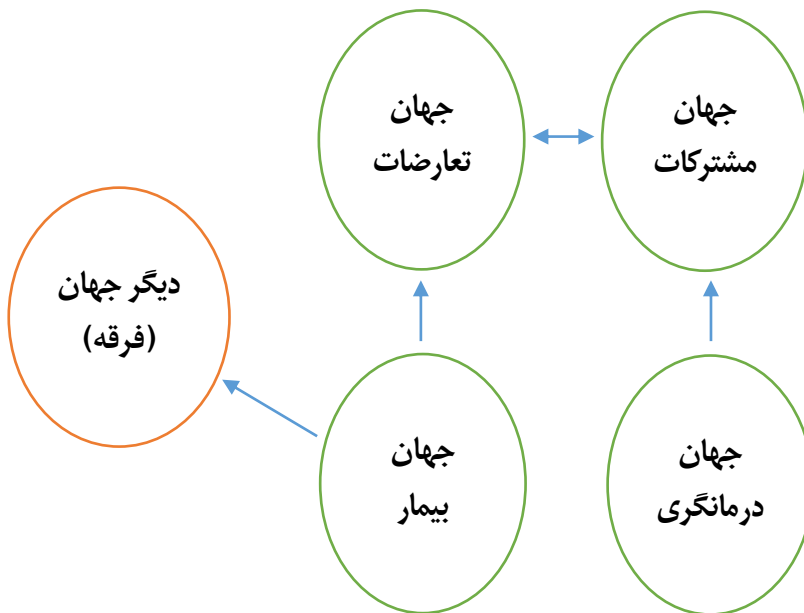
مطالعه زیست جهان آسیب‌دیدگان جریان‌ها و فرقه‌های انحرافی نگاهی نو به فرایند درمانی بیماران اندیشه‌ای است که تاکنون از دیدگان درمانگران و صاحب‌نظران مغفول مانده است؛ از این رو شاهد پژوهشی از سوی منتقدان و صاحب‌نظران نیستیم. البته پژوهش‌های مناسبی با نگاه درمانی و بدون نظر داشت مطالعه زیست جهان آسیب‌دیدگان منتشر شده است که در نوع خود کاری بدیع و مفید است؛ اما از دیدگاه نویسنده این نوشتار، درمان بدون مطالعه زیست جهان یعنی تجویز بدون تشخیص صحیح که همین مقدار می‌تواند نتایج نامطلوبی را در پی داشته باشد؛ اما پرسش پرتکرار این است که «چگونه امکان درمان بیمار اندیشه‌ای وجود دارد؟» که پاسخ‌های داده‌شده در همه پژوهش‌های موجود، ناظر به نحوه درمان، بیمار با پیش فرض تشخیص نوع بیماری بوده است و حال آنکه، با توجه به مطالعه زیست جهان آسیب‌دیدگان فرقه‌ای در پژوهش حاضر، فصل دیگری بر فرقه‌پژوهان به مثابه امور آزمایشگاهی و مهارت‌های تشخیصی باز شده است. به عبارت کوتاه‌تر، متخصصان امر، مقوله مطالعه زیست جهان آسیب‌دیدگان فرقه‌های انحرافی را به منزله مطالعه موردی خود ملاحظه نکرده‌اند و تئوری‌ها و مطالعات مؤثری در این زمینه وجود ندارد که به‌طور کلی مسیر تحقیقات را تغییر دهد یا ابداعی در این خصوص باشد.





۱. مطالعه جهان‌زندگی

پیش از مطالعه زیست جهان آسیب‌دیدگان جریان‌ها و فرقه‌های انحرافی، توجه به وجود جهان‌های گوناگونی که بین بیمار اندیشه‌ای و درمانگر قابل تصور است، ضرورت دارد. درمانگر برای آنکه بتواند با زیست جهان بیمار آشنا شود و روند درمانی را آغاز کند، نیاز به شناخت جهان‌های مذکور و مناسبات آن دارد. کشف و درک تجربه زیسته در روند مطالعه زیست جهان، منحصر در بیمار اندیشه‌ای نیست و برای آنکه درمانگر به بهترین نحو ممکن عمل کند، باید تجربه زیسته پنج جهان به تصویر کشیده شده را بررسی کند؛ یعنی افزون بر مطالعه تجربه زیسته بیمار، باید با جهان خود نیز به روشنی آشنا باشد و شاید این همان رمز گمشده در فرایندهای درمانی باشد. بنابراین ترتیب کشف و درک تجربه زیسته در جهان‌های ذکر شده باید به این ترتیب بررسی شود: ۱. جهان درمانگری؛ ۲. جهان بیمار؛ ۳. جهان مشترکات؛ ۴. جهان تعارضات؛ ۵. دیگر جهان (فرقه) یا جهان فرقه‌ای.



فرم شماره (۱): الگوی جهان‌های گوناگون درمانگر و بیمار اندیشه‌ای

نکته گفتنی در خصوص جهان‌های ترسیم شده بین بیمار اندیشه‌ای و درمانگر این است که همه این پنج جهان به منزله ریزدستگاه‌های عمل‌کننده‌ای هستند که درون یک دستگاه بزرگ ایفای نقش می‌کنند تا هدایت و راهبری آن را بر عهده داشته باشند، مانند دستگاه قلب، دستگاه گوارش و دستگاه مغز انسان که وظیفه حفظ حیات یک دستگاه و اندام را بر عهده گرفته‌اند. درمانگر با مشاهده حالات دستگاه بزرگ به بیماری یا سلامتی ریزدستگاه‌ها پی می‌برد و برای درمان آن، سراغ ریزدستگاه‌ها می‌روی و حتی به رابطه این دستگاه‌ها نیز دقت نظر خواهد داشت. طبق این نگرش، ما برای مطالعه زیست جهان، دو الگوی کلی و جزئی را می‌توانیم ترسیم کنیم: ۱. مطالعه کل‌نگر (استعلایی)؛ ۲. مطالعه دستگاه جزءنگر (نک: دورکیم، ۱۳۸۷).

توجه داشته باشیم که تفکیک ریزدستگاه‌ها از یکدیگر و بی‌توجه به ارتباطات آنها در نگاه کل‌نگر، منجر به دریافت تحلیل‌های نادرست خواهد بود. این روش را در مطالعات تاریخی نیز باید مدنظر داشت؛ برای مثال برای مطالعه زیست جهان معاویه بن ابی‌سفیان، ناگزیر هستیم اندام و دستگاه اصلی آن را مطالعه کنیم که نام آن «اسلام» است. درون این دستگاه بزرگ دستگاه‌های پرشماری، همچون رسول اکرم ﷺ، امیرالمؤمنین علیه السلام و دیگر صحابه وجود دارند. طبق این نگاه، لازمه مطالعه هر کدام از این ریزدستگاه‌ها، درک دستگاه اصلی و داشتن نگاه سیستمی و فهم ارتباطات بین آنهاست. اکنون که با معنا و مفهوم زیست جهان آشنا شدیم، نوبت به بررسی چگونگی مطالعات جهان‌های پنج‌گانه می‌رسد تا بر اساس آن، زمینه درمان و درمانگری فراهم شود.

۱-۱. جهان‌درمانگری

درمانگر ضمن توانایی بر انجام مطالعات زیست جهان افراد تحت درمان، باید جهان زندگی خود را طوری تنظیم کند که مغل بر فهم زیست جهان بیمار اندیشه‌ای نباشد. البته به یاد داشته باشید که مراد ما متوجه «زیست جهان‌درمانگری» است که ناظر بر حرفه و شغل او است و با زیست جهان شخص درمانگر تفاوتی آشکار دارد و در این مجال، محل بحث و گفت‌وگو نیست. طبق این دیدگاه، آرایش جهان‌زندگی درمانگری باید





دارای شرایط و خصوصیتی باشد که بر اساس آن، واجد صلاحیت مطالعه زیست‌جهان بیمار اندیشه‌ای باشد. این شرایط به شرح زیر است:

۱-۱-۱. به دور از پیش‌داوری

مطالعه‌کننده یا درمانگر برای درک عمیق‌تر از زندگی افراد باید دارای فضای ذهنی باز و به دور از پیش‌داوری‌ها و اندازه‌گیری‌ها باشد. زمانی که یک مطالعه‌کننده با دیدگاه‌های مختلف درباره یک موضوع مواجه می‌شود، باید قادر به پذیرش و فهم دیدگاه‌ها بدون سوگیری و به طور باز باشد و از زوایای مختلف به آنها نگاه کند. چنانچه درمانگر درگیر مرزبندی‌های اعتقادی باشد، امکان مطالعه زیست‌جهان برای او فراهم نخواهد شد. آنچه درمانگر در این مرحله انجام می‌دهد صرفاً یک عملیات شناسایی است و چنانچه غیر از این باشد، نمی‌تواند این مطالعه انجام دهد یا امکان جمع‌آوری داده‌های صحیح را از دست می‌دهد.

۱-۱-۲. توانایی همدلی

قدرت و مهارت همدلی و هم‌دردی، مطالعه‌کننده یا درمانگر را کمک می‌کند تا ارتباط عمیق‌تری با زندگی افراد برقرار کند؛ از این‌رو زمانی که درمانگر داستانی را از فردی که با مشکلات عاطفی دست‌وپنجه نرم می‌کند می‌خواند، باید قادر باشد با احساسات او ارتباط برقرار کند و با وضعیتش همدلی نماید.

۱-۱-۳. قدرت تحمل

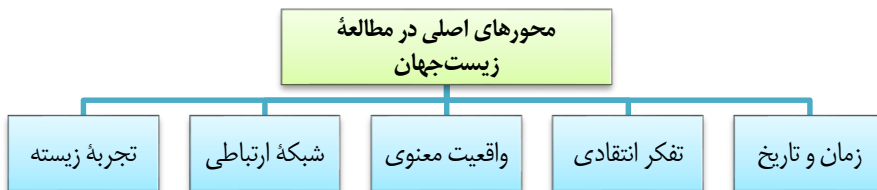
مهارت و توانایی تحمل شنیدن داستان و تجربه‌های چالش‌برانگیز زندگی بیمار، تحمل توهین‌های احتمالی او به مقدمات و ارزش‌های درمانگر، تحمل فرسایشی شدن دوره گفت‌وگو با بیمار اندیشه‌ای و مانند آن، همان چیزی است که فضا را برای دریافت لایه‌های پنهان و ناپیدای زیست‌جهان بیمار اندیشه‌ای فراهم می‌کند و این تحمل می‌تواند به مطالعه‌کننده یا درمانگر کمک کند تا بهتر بفهمد که چگونه زندگی بیمار از

این تجربه‌ها یا دیدگاه‌ها و ویژگی‌ها متأثر شده است.

اگر مطالعه جهان‌های پنج‌گانه بین درمانگر و بیمار اندیشه‌ای توسط شخص سوم و به قصد آسیب‌شناسی انجام شود، جست‌وجوی سه شاخصه بالا در جهان زندگی درمانگری برای گذر از این مرحله کفایت خواهد کرد. آسیب‌شناس باید بداند که درمانگر در چه فضای ذهنی وارد فرایند مطالعه زیست‌جهان بیمار شده که اکنون به نتایج کنونی دست یافته است.

۲-۱. جهان بیمار اندیشه‌ای

بخش دوم و شاید مهم‌ترین مرحله مطالعه زیست‌جهان، به بیمار اندیشه‌ای و آسیب‌دیده فرقه‌ای اختصاص دارد. مطالعه‌کننده یا درمانگر باید متوجه آن باشد که از چه داده‌هایی برای چه کاری استفاده می‌کند و این داده‌ها را مبتنی بر کدامین مؤلفه‌ها جمع‌آوری خواهد کرد. مؤلفه‌های مورد نظر:



۱-۲-۱. تجربه زیسته

معناهایی که در زندگی انسان پدیدار می‌شوند، یک نظام معنایی را شکل می‌دهند. این نظام معنایی با اضافه کردن وجود به زمان و مکان به دست می‌آید و شناسایی این نظام معنایی نیز از همین راه به دست می‌آید؛ یعنی یک شناخت مضاف به زمان و مکان که آن را تجربه زیسته می‌نامند (حیبی و جلال‌نیا، ۱۴۰۱، ص ۳۹). طبق این تعریف و برداشت از تجربه زیسته، شناخت نظام معنایی شکل گرفته در بستر زمان و مکان در بیمار اندیشه‌ای، اولین کاری است که درمانگر یا مطالعه‌کننده باید به آن پردازش دقیق داشته باشد.





مطالعه تجربه زیسته افراد، نیازمند ریشه‌ای‌سازی و خالص‌سازی است و هوسرل بر این اصل پافشاری می‌کند که پژوهش ما باید انتقادی و در عین حال، غیرجزمی و به دور از پیش داوری‌های متافیزیکی و علمی باشد. این روند که متضمن تعلیق واقع‌گرایانه طبیعی ماست، به نام «اپوخه» شناخته می‌شود. البته باید به نکته مهم دقت داشت که اپوخه مستلزم تغییر رویکرد به واقعیت است، نه طرد واقعیت (زهاوی، ۱۳۹۲، صص ۱۱۷-۱۱۸)؛ از این رو هنگامی که قصد مطالعه تجربه زیسته بیمار اندیشه‌ای به وجود می‌آید، درمانگر موظف می‌شود تا عمل بیرونی، قصدها و باورهای مربوط به نگرش طبیعی، و همه حالات مرتبط با اکنون بیمار اندیشه‌ای را کنار بگذارد. و این پرسش که بیمار مورد مطالعه، الآن در چه جهانی زندگی می‌کند، مسئله درمانگر نیست، بلکه آنچه اکنون اهمیت دارد، مطالعه جهان‌های پیشین او است. این دیدگاه به معنای تردید در بیمار بودن اندیشه او یا غفلت از چنین دیدگاه‌هایی نیست، بلکه بدین معناست که ما فعلاً از آنها فاصله گرفته و به حالت تعلیق درمی‌آورده‌ایم و درباره ساختار و عوامل تشکیل‌دهنده و به وجود آورنده آنها می‌اندیشیم.

پس از آنکه بیمار اندیشه‌ای را در فضایی به دور از اندازه‌گیری‌ها و بدون تمرکز بر اکنون وارد کردیم، اکنون نوبت به کشف تجربه زیسته بیمار به واسطه مصاحبه رسیده است و از این راه، با هویت روایی^۱ او آشنا می‌شویم (محمدی هوشیار، ۱۴۰۲، ص ۴۴). در یک تحقیق کیفی می‌توان از انواع روش‌های مرسوم در مصاحبه استفاده کرد؛ روش‌های همچون مصاحبه بدون ساختار؛ مصاحبه نیمه‌ساختاریافته؛ مصاحبه ساختاریافته (دانایی‌فر و همکاران، ۱۳۹۳، ص ۱۳۱). با توجه به اینکه فضای نیمه‌آرام و کمی آلوده به بی‌اعتمادی که از جانب بیمار اندیشه‌ای به وجود می‌آید، ناگزیر روش نیمه‌ساختاریافته را باید انتخاب کرد تا برخلاف روش ساختاریافته که هیچ انعطافی ندارد و برخلاف روش بدون ساختار که هدف از پیش تعیین شده‌ای را دنبال نمی‌کند، عمل کند و تاحدودی به مصاحبه‌کننده و بیمار، آزادی عمل دهد و فضای آرامش‌بخشی را فراهم نماید.

1. Narrative identity

مصاحبه نیمه ساختاریافته یکی از معمول‌ترین انواع مصاحبه است که در تحقیقات کیفی اجتماعی استفاده می‌شود. این مصاحبه بین دو حد نهایی ساختاریافته و بدون ساختار قرار می‌گیرد. پروتکل مصاحبه در بردارنده پرسش‌هایی از پیش تعیین شده است و البته پژوهشگر می‌تواند در خلال مطالعه نیز پرسش‌های جدیدی مطرح کند (دانایی‌فرو همکاران، ۱۳۹۳، ص ۱۳۸).

با توجه به اینکه مصاحبه‌شونده و مورد مطالعاتی ما یک بیمار اندیشه‌ای است، باید منتظر سوگیری‌ها و ناسازگاری‌هایی از جانب او باشیم که به همین مناسبت، به نمونه‌هایی از مشارکت‌کنندگان مشکل‌زا و راه‌حل‌ها اشاره می‌شود:

- **مصاحبه‌شونده پاسخ‌های کوتاه بله یا خیر به پرسش‌ها می‌دهد و توضیح بیشتری نمی‌دهد:** دلایل این اتفاق گوناگون است. ممکن است به دلیل محدود بودن زمان باشد یا مشارکت‌کننده نگران باشد مبادا هویتش افشا شود. برای برطرف کردن این مسئله می‌توان با پرسیدن پرسش‌های باز یا درنگ‌های طولانی برای مصاحبه‌شونده، فضایی را فراهم کرد تا پاسخ‌های طولانی‌تری دهد.
- **مصاحبه‌شونده با پاسخ‌های طولانی ممکن است بحث را به بیراهه ببرد:** اگرچه باید تاحدی درباره بی‌ربط بودن پاسخ‌ها تحمل داشت، از آنجا که ممکن است منجر به مطرح شدن مطالبی شود که محقق به آنها علاقه‌مند است، باید با جهت‌دهی دقیق، به طوری که باعث بی‌احترامی نشود، بحث را به موضوع مورد مطالعه بازگرداند؛ برای مثال مراجعه دوباره به نکته قبلی یا درخواست توقف کوتاه‌مدت برای یادداشت‌برداری.
- **مصاحبه‌شونده به مصاحبه‌کننده تبدیل شود:** این خود نشانه‌ای از به وجود آمدن حس صمیمیت با مصاحبه‌کننده است. مصاحبه‌کننده می‌تواند با نشان دادن علاقه به پرسش‌های مطرح شده، صحبت درباره آن موضوعات را به انتهای مصاحبه موکول کند.
- **مصاحبه‌شونده مغرور است و شروع به فخر فروشی می‌کند:** باید به همه صحبت‌ها و فخر فروشی‌های بیمار اندیشه‌ای با دقت تمام، گوش داد و احترام گذاشت.





• مشارکت‌کننده احساس ناراحتی کند تا جایی که ناراحتی او به گریه نیز ختم شود: قطع کردن مصاحبه در این شرایط کار درستی نیست؛ زیرا ناراحتی او تشدید می‌شود. نباید از ابتدا چنین فضایی را فراهم کرد تا منجر به ناراحتی مصاحبه‌شونده شود و در صورت مطرح کردن پرسشی ناراحت‌کننده باید این اطمینان به مصاحبه‌شونده داده شود که می‌تواند به پرسش مورد نظر پاسخ ندهد (ساندرز و همکاران، ۱۳۹۶، ص ۸۵).

توجه داشته باشیم فضای مصاحبه ضرورتاً نمی‌تواند به صورت حضوری و دو نفره و با نشستن دور یک میز ترسیم شود. شاید این مصاحبه در یک گروه ۱۰۰۰ نفره در فضای مجازی اتفاق افتد، بدون آنکه مصاحبه‌شوند بدانند که اکنون از او مصاحبه می‌شود یا اینکه همین پرسش‌ها در مدت زمانی طولانی در فضای خصوصی (PV) و مجازی اتفاق افتاده باشد و از این راه، تجربه زیسته بیمار اندیشه‌ای کشف شود.

آنچه در این مصاحبه به دست می‌آید، علاقمندی‌های فردی و اجتماعی، چیستی و سطح نیازهای برآورده‌نشده، نظام فکری و معرفتی، اهداف و آرزوها، میزان و سطح توانمندی‌ها، ویژگی‌های اخلاقی و رفتاری تعیین‌کننده، استقلال یا تبعیت فکری، وابستگی‌های عاطفی، درک از جهان هستی، ساختارمندی یا ساختارشکنی، تقیدات مذهبی، مراقبت‌های اخلاقی و مانند آن است که پاسخ همه این موارد بخشی از فضای زیست‌جهان بیمار اندیشه‌ای را تبیین خواهد کرد.

۲-۲-۱. شبکه ارتباطی

بررسی روابط انسانی و نقش ما در جوامع و جهان، از اهمیت بالایی برخوردار است؛ از این رو باید به بررسی شبکه ارتباطی و چگونگی ارتباط افراد با یکدیگر و با دنیای اطرافشان پرداخته شود. بنابراین نوع ارتباط افراد در مطالعه زیست‌جهان آنها تعیین‌کننده است. گاهی این ارتباطها مبتنی بر پول، عاطفه، نیازمندی، مسائل سنتی و فرهنگی، حزبی و گروهی، دینی، شهروندی و مانند آن است و کشف مبانی ارتباطی افراد با اطرافیان و درصد حضور هر کدام از مبانی در مجموع ارتباطات او،

امکان درک زیست جهان را برای ما فراهم خواهد کرد.

ارتباطات اجتماعی بر اساس چندین عامل شکل می‌گیرند که اطلاع از عوامل شکل‌دهنده این ارتباطات بر پایه انگیزه‌ها نیز در شناخت جهان‌زندگی بیمار اندیشه‌ای و آسیب‌دیده فرقه‌ای، مفید خواهد بود:

الف) علاقه‌ها و مشارکت‌ها: افراد با توجه به علاقه‌ها، سلیقه‌ها، و مشارکت‌هایشان در فعالیت‌ها و گروه‌های مختلف با افرادی که این عناصر را به اشتراک می‌گذارند، ارتباط برقرار می‌کنند.

ب) نقش‌ها و وظایف اجتماعی: در هر جامعه، افراد وظایف و نقش‌های اجتماعی مختلفی دارند که بر اساس ارتباطاتشان شکل می‌گیرد؛ از این رو تشخیص اینکه بیمار اندیشه‌ای خود را در کدامین نقش، و در جایگاه کدام وظیفه اجتماعی می‌دانسته، بسیار بااهمیت است.

ج) مکان‌ها و محیط‌های اجتماعی: افراد در محیط‌های مختلفی، مانند مدرسه، دانشگاه، محل کار، جمعیت‌های مذهبی و جمعیت‌های محلی ارتباط برقرار می‌کنند. این محیط‌ها تأثیر بسزایی بر اینکه کدام افراد با یکدیگر ارتباط برقرار می‌کنند، دارند.

د) تکنولوژی و رسانه‌های اجتماعی: فناوری‌های مختلف ارتباطی، مانند شبکه‌های اجتماعی، تلفن همراه و رسانه‌های دیجیتال، نقش مهمی در شکل‌دهی به شبکه‌های ارتباطی افراد دارند و می‌توانند به تبادل اطلاعات، ارتباط و تعامل اجتماعی کمک کنند.

به‌طور کلی برای بررسی شبکه‌های ارتباطی افراد، می‌توان از روش‌های مختلفی، مانند تحلیل شبکه، مصاحبه، مشاهده و تحقیقات اجتماعی استفاده کرد. این روش‌ها به ما کمک می‌کنند تا ساختار، ویژگی‌ها و دینامیک شبکه‌های ارتباطی افراد را بهتر درک کنیم. قابل توجه و تأکید است که بررسی شبکه ارتباطی بیمار اندیشه‌ای متناظر بر اکنون او نیست و مطالعه‌کننده تلاش می‌کند تا گذشته بیمار و علل و عوامل بیماری را در او مطالعه نماید.



۳-۲-۱. واقعیت معنوی

توجه به این موضوع که ما چگونه با واقعیت‌های معنوی و مفاهیم و ارزش‌هایی که برای ما مهم هستند ارتباط برقرار می‌کنیم، بااهمیت است. همین اندازه را باید در مطالعات زیست‌جهان مورد توجه قرار داد و سهم و چگونگی ارتباط افراد با مؤلفه‌های ذکرشده را بررسی کرد. شاید به جرئت بتوان گفت که بیشترین فضای به‌دست‌آمده در زیست‌جهان، توسط مقوله واقعیت معنوی اشغال شده است و بدون توجه به آن، فهم زیست‌جهان میسر نخواهد شد. در توضیح واقعیت معنوی می‌توان گفت امر واقعی منسوب به واقع و مترادف امر وجودی، حقیقی، بالفعل و در مقابل امور خیالی و وهمی است و این واژه عموماً صفت اشیای واقعی قرار می‌گیرد؛ مثلاً می‌گویند واقعیت تفکر یعنی مطابقت تفکر با واقع (صلیب، ۱۳۶۶، ص ۶۵۷). طبق این تعریف، واقعیت معنوی به معنای مطابقت امور معنوی با واقع است که در امور روزمره افراد مشاهده می‌شود. واقعیت معنوی برخلاف خرافاتی هستند که گاهی جایگزین امور معنوی می‌شوند و افراد را به سوی انحرافات معنوی دعوت می‌کنند. البته همین امر نیز می‌تواند در مطالعه زیست‌جهان بیماران اندیشه‌ای مؤثر باشد. اینکه مطالعه‌کننده بداند بیمار تا چه اندازه گرفتار خرافات یا حتی مبتلا به توهمات معنوی شده است، در تحلیل و جمع‌بندی مطالعاتش مفید خواهد بود.

۴-۲-۱. تفکر انتقادی

توجه به توسعه تفکر انتقادی و پرسش‌هایی که پرسیده می‌شود، ضروری است و نیز میزان توجه به مسائل پیرامون و نظریه‌های قبول شده بدون انتقاد نیز بااهمیت است؛ از این رو در مطالعه زیست‌جهان افراد، تمرکز بر اینکه این فرد تا چه اندازه دارای تفکر انتقادی است یا اینکه تا چه اندازه به مسائل پیرامون خود متوجه است و حساسیت دارد و تا چه اندازه به پرسش‌های ذهنی او پاسخ جامع و دقیق داده می‌شود، اساس مطالعه را تشکیل خواهد داد. در تعریف تفکر انتقادی آمده است: «تصمیم‌گیری راجع به اینکه کدام اقدام انجام شود و یا چه چیزی باور شود



نظر
شماره

سال بیست و نهم، شماره سوم (پیاپی ۱۱۵)، پاییز ۱۴۰۳

که با استفاده از تفکر تعمیق‌آمیز و استدلال‌پردازی انجام می‌گیرد» (Ennis, 1991, p. 24). همچنین تفکر انتقادی در برگرفته‌ی توانایی فرد برای انجام امور، شناسایی موضوعات و فرضیات اساسی در یک بحث، تشخیص روابط مهم، به‌عمل آوردن استنباط‌های صحیح از داده‌ها، به‌عمل آوردن نتیجه‌گیری درباره‌ی داده‌ها و اطلاعات، تعبیر و تفسیر نتیجه‌گیری به‌عمل آمده بر مبنای داده‌ها، و ارزیابی شواهد یا موثق‌بودن آنهاست (Pascarella, 1991, p. 115).

۵-۲-۱. زمان و تاریخ

زمان و تاریخ نقش مهمی در درک ما از واقعیت دارد. وقتی ما چیزی را در زمان و تاریخ خاصی قرار می‌دهیم، آن چیز متفاوت می‌شود و تغییر می‌کند؛ از این‌رو در بررسی زیست‌جهان افراد، این دو مقوله مهم نباید فراموش شود. توجه به زمان و اقتضائات آن و تمرکز به تاریخ و حوادث آن، انسان متولدشده در آن بستر را به‌خوبی معرفی می‌کند و ما را در مطالعه‌ی زیست‌جهان افراد یاری خواهد کرد.

آنچه از فرایند مطالعه‌ی این پنج مقوله به دست می‌آید، فهم زیست‌جهان بیمار اندیشه‌ای است که ما را با ابعاد گوناگونی از جهان‌زندگی او آشنا می‌کند و اکنون می‌دانیم که چرا استعداد بیماری و آسیب‌دیدگی را از سوی فرقه‌های انحرافی داشته و ضعف اندام فکری و معرفتی او در چه اموری بوده است. اکنون نوبت آن رسیده است تا ویروس‌های مهاجم و عفونت‌های انباشته‌شده در اندام حیاتی او را بشناسیم و بدانیم که وی تحت تأثیر چه عواملی استعداد بیماری یافته است و شاید تعارضات همان ویروس‌هایی هستند که دنبال آن هستیم.

۳-۱. جهان تعارضات

دنیای تعارضات دنیای عجیب و ناشناخته‌ای است که توانایی رشد و افول را با هم دارد؛ بدین معنا که اگر افراد توان مواجهه‌ی صحیح با زیست‌جهان تعارضات خود داشته باشند، راهی به سوی سعادت می‌یابند و اگر چنین نباشد، همین امر می‌تواند آنان را به





انحراف و گمراهی دعوت کند. برخی از این تعارضات در زیست‌جهان تعارضات:

الف) تعارضات درونی: گاهی ممکن است یک انسان در خود دچار تعارضاتی شود که برایش حل‌شدنی نیست؛ زیرا هر دو سوی این تعارضات شخص واحدی قرار گرفته که نام آن «من» است. عموماً منشأ این گونه تعارضات اندیشه‌ای تقابل سنت با تجدد یا نشئت‌یافته از تغییر فرهنگ‌هاست. این نوع از تعارض ممکن است هنگامی پیش آید که دو نیاز یا انگیزه درونی در تضاد با یکدیگر قرار گیرند و افراد مجبور هستند تا از میان این دو گزینه ناهمخوان و متضاد یکی را برگزینند، مانند استقلال‌خواهی در مقابل وابستگی، حس همکاری برابر حسادت و نظائر آن که هر کدام امکان بحران‌آفرینی را در زندگی افراد دارد (نک: هیلگارد، ۱۳۹۷). همچنین تعارضات درونی افراد ممکن است به دلیل تضاد بین ارزش‌ها، انگیزه‌ها یا اعتقادات آنها ایجاد شود؛ برای مثال یک فرد ممکن است درگیر تعارض بین ابراز احساسات به نامحرم برابر استانداردهای اخلاقی و دینی باشد.

ب) تعارضات اندیشه من با دیگران: در بسیاری از موارد دیده می‌شود که تعارضات اندیشه‌ای به تضاد و آسیب‌دیدگی منجر می‌شود. ممکن است این تعارضات در قالب تعارض با اندیشه یا عملکرد دیگران خودنمایی کند که در هر دو صورت، جهان تعارضات او را پر خواهد کرد. عموماً تعارضات مورد نظر هنگامی مخرب خواهد بود که طرف مقابل افراد کسانی باشند که در مقام مبلغ دین یا رهبران دینی باشد؛ زیرا این تعارضات ممکن است باعث تردید و نداشتن اطمینان درباره اعتقادات دینی شود و به تبع آن، احساس ناراحتی، اضطراب و ناتوانی در اعمال دینی را به افراد القا می‌کند. افزون بر این، اگر تعارضات اندیشه‌ای بین افراد و رهبران دینی بیشتر شود، ممکن است منجر به افزایش ناامیدی، افسردگی و ازهم‌پاشیدگی و گریزهای اجتماعی برای افراد شود؛ زیرا افرادی که با تعارضات اندیشه‌ای مواجه هستند ممکن است احساس تنهایی و انزوا کنند و از حضور در جوامع دینی یا انجام فعالیت‌های مذهبی منصرف شوند.

به طور کلی تعارضات و موانعی که در مسیر تفکر و درک افراد از جهان‌زندگی وجود دارد، باید توسط درمانگر یا مطالعه‌کننده کشف و درک شوند تا بتوانیم به درکی عمیق‌تر از زندگی افراد دست پیدا کنیم. نکتهٔ گفتنی اینکه شخصیت انسان‌ها در مسیر همین تعارضات و موانع شکل می‌گیرد، و می‌توان کیفیت و ارزش نقاشی شخصیت او را از میزان و چستی تعارضات و موانع فهمید. در این مرحله، کشف تعارضات درمانگر و بیمار اندیشه‌ای نیز مدنظر قرار می‌گیرد تا مبادا همین تعارضات در فرایند درمانگری، به مانعی جدی برای درمان تبدیل شود.

۴-۱. جهان اشتراکات

مطالعهٔ جهان اشتراکات اندیشه‌ای به همان اندازه دارای اهمیت است که دربارهٔ مطالعات جهان تعارضات گفته شد. یکی از آسیب‌های منتقدان یا مشاوران آسیب‌دیدگان جریان‌ها و فرقه‌های انحرافی، نادیده‌انگاری اشتراکات و تمرکز بر اختلافات است؛ اما آنچه در این روش پیگیری می‌شود، تمرکز بر اشتراکات پس از شناختن جهان تعارضات افراد است. عموماً اشتراکات اندیشه‌ای افراد را به الگو و روش‌های مختلفی می‌توان مطالعه کرد که به برخی موارد اشاره می‌شود: (۱) مطالعهٔ یادداشت‌ها، کتاب‌ها، مقالات و بلاگ‌هایی که توسط افراد منتشر می‌شود. (۲) شرکت در گروه‌های بحث و گفت‌وگو که امکان تبادل نظر باشد. (۳) شرکت در رویدادها و کنفرانس‌های افراد مورد نظر. (۴) شناسایی و دقت نظر دربارهٔ اندیشهٔ دوستان نزدیک و مورد اعتماد افراد. (۵) شناسایی محل تحصیل، استادان و مانند آن نیز امکان شناسایی زیست‌جهان اشتراکات بیمار اندیشه‌ای را فراهم خواهد کرد.

جمع‌آوری مؤلفه‌های مشترک بین درمانگر و بیمار و نیز دانستن اشتراکات بیمار و جهان پیرامون او، امکان ایجاد ارتباط بین جهان‌های پنج‌گانه و هموارشدن روند درمانی را فراهم خواهد کرد.



۵-۱. دیگرجهان

زیست جهان مقدمه یا بستر پیدایش دیگرجهان است. مراد ما از دیگرجهان، همان جهان افتراق یا جهان فرقه‌ای است که افراد پس از عبور از جهان سابق خود، به جهان دیگر و کاملاً متفاوت از گذشته وارد می‌شود؛ جهانی که با ورود به آن می‌توان گفت این فرد دیگر آن فرد سابق نیست. مطالعه‌کننده و درمانگر افزون بر شناخت جهان‌زندگی بیمار اندیشه‌ای در مرحله قبل بیماری، موظف است جهان اکنون او را مطالعه کند. بنابراین می‌توان چنین جمع‌بندی کرد که مطالعه جهان سابق مانند مطالعه درباره زمین‌ها و علت بیماری است و مطالعه درباره دیگرجهان یا جهان اکنون به مثابه مطالعه درباره خود بیماری است که یک درمانگر باید به هردو توجه کند. گاهی دیده می‌شود برخی مشاوران یا منتقدان فرقه‌های انحرافی پیش از دریافت زمین‌ها و علل انحراف درباره بیمار اندیشه‌ای، سراغ انحراف و درمان مستقیم آن می‌روند و با انجام جراحی‌های کلامی و اعتقادی، حال بیمار را وخیم می‌کنند و شاید دیگر امید به احیای او نباشد.

آنچه درمانگر در مرحله مطالعه دیگرجهان یا همان جهان‌زندگی فرقه‌ای به دست می‌آورد این است که دنیای فرقه‌ای دنیای عجیب و مبهمی است که از هیچ استاندارد پیروی نمی‌کند؛ برای نمونه می‌توان گفت یک عضو فرقه‌ای، فقط به فرقه و تشکیلات خود اعتماد دارد و به دیگران به دیده تردید نگاه می‌کند. او خود را مانند کسی می‌بیند که به گوهری گران‌بها دست یافته است و دیگران در پی سرقت آن گوهر از او برآمده‌اند. از نگاه او، پیروی از سخنان فرقه، رمز موفقیت اوست و اطاعت محض از آن را به منزله اصل اولیه پذیرفته است. او به هیچ وجه خود را یک بیمار نمی‌داند و از این رو خود را نیازمند مشاور یا درمانگر نمی‌داند. ذهن یک عضو فرقه‌ای پر از هیاهو و نقاشی‌های نامنظم با رنگ آمیزی ناهمگون است؛ اما در عین حال توهم برخوردار از یک نظام فکری منسجم را در خود پرورش داده است. دنیای یک آسیب‌دیده فرقه‌ای دنیای صفر و صد، و سیاه و سفید است تا حدی که



۱۳۸

نظر

سال بیست و نهم، شماره سوم زمستانی (۱۵)، پاییز ۱۴۰۳

توان فهم مرزها و یا توان جمع بین نظرها را ندارد.

اکنون یک درمانگر و مطالعه کننده با دریافت صورت مسئله زیست جهان بیمار اندیشه‌ای و با استفاده از روش‌ها و شیوه‌های ارائه شده در این نوشتار، امکان آن را خواهد یافت تا ضمن مطالعه زیست جهان آسیب دیدگان و پیروان فرقه‌ها مانند انجام اسکن اندیشه‌ها و حالات متأثر از آن، مراحل درمان را با دقت نظر و آگاهی لازم آغاز کند (محمدی هوشیار، ۱۴۰۳، ص ۳).

نتیجه گیری

درمان و احیای اندیشه‌ای آسیب دیدگان فرقه‌های انحرافی نیازمند آگاهی از زمینه‌ها و علل انحراف و بیماری اندیشه‌ای است که با استفاده از مطالعه زیست جهان فرد مورد نظر ممکن خواهد شد؛ مشابه این کار در امور پزشکی با استفاده از عکس برداری و آزمایش‌های لازم صورت می‌پذیرد. در این دیدگاه، پنج جهان مورد مطالعه قرار می‌گیرد تا به حالات بیمار از همه ابعاد توجه شود. جهان درمانگری، جهان بیمار، جهان تعارضات، جهان اشتراکات و مطالعه دیگر جهان به منزله جهان زندگی فرقه‌ای، پنج جهان مورد مطالعه ما در این نوشتار بود تا از این راه، شیوه‌ای برای مطالعات مربوط به دست آید. جهان درمانگری با تمرکز بر دوری از پیش داوری و توانایی همدلی و قدرت تحمل دیدگاه‌های مخالف، و جهان بیمار اندیشه‌ای با توجه به مطالعه تجربه زیسته، شبکه ارتباطی، واقعیت معنوی، تفکر انتقادی، زمان و تاریخ صورت بندی می‌شوند. آنچه بین جهان‌ها با اهمیت است، جهان تعارضات اندیشه‌ای است. تعارضات اندیشه‌ای می‌تواند باعث افزایش اختلافات و تقسیمات در جامعه شود و به تبع آن، میزان همبستگی و همدلی در جامعه کاهش یابد. این موضوع می‌تواند به ضعیف شدن ارزش‌های اجتماعی، اخلاقی و انسانی منجر شود. برای رویارویی با تعارضات اندیشه‌ای و حفظ تعادل و انسجام در جامعه، اهمیت دارد که افراد و رهبران دینی به دیالوگ، احترام متقابل و توجه به ارزش‌ها و اعتقادات همدیگر توجه کنند. ارتقای فرهنگ تعامل



و تعدد فکری می‌تواند به آسان‌شدن روند حل تعارضات اندیشه‌ای و تقویت وحدت و همبستگی در جوامع مذهبی کمک کند. در ادامه جهان تعارضات باید به جهان اشتراکات توجه کرد و در حد امکان به واقع‌نمایی آن در اندیشه بیمار اقدام نمود. آنچه در دیگر جهان به منزله جهان پنجم مورد مطالعه قرار می‌گیرد، مطالعه و تشخیص نوع بیماری پس از مطالعه زمینه و علل بیماری است. همه این مراحل، مقدمه و بستر مناسبی برای آغاز روند درمانی توسط درمانگر است.



نظر
شماره

سال بیست و نهم، شماره سوم (پیاپی ۱۱۵)، پاییز ۱۴۰۳

فهرست منابع

* قرآن کریم

زهاوی، دان. (۱۳۹۲). پدیدارشناسی هوسرل (مترجم: مهدی صاحبکار، چاپ چهارم). تهران: روزبهان.

حبیبی، آرش؛ جلال‌نیا، راحله. (۱۴۰۱). پدیدارشناسی (چاپ اول). تهران: نارون.
هوسرل، ادمنوند. (۱۳۸۸). بحران علوم اروپایی و پدیدارشناسی استعلایی (مترجم: غلامعباس جمالی، چاپ اول). تهران: گام نو.

دانایی‌فرد، حسن؛ الوانی، مهدی و آذر، عادل. (۱۳۹۳). روش‌شناسی پژوهش کیفی در مدیریت: رویکردی جامع (چاپ دوم). تهران: صفار.

دورکیم، امیل. (۱۳۸۷). دربارهٔ تقسیم کار اجتماعی (مترجم: باقر پرهام، چاپ هشتم). تهران: نشر مرکز.

هیلگارد، ارنست. (۱۳۹۷). زمینهٔ روان‌شناسی اتکینسون و هیلگارد (مهدی گنجی، چاپ سوم). تهران: ساوالان.

ساندرز، مارک؛ لویز، فیلیپ؛ و ترن‌هیل، آدریان. (۱۳۹۶). روش‌های پژوهش در تحقیقات مالی و بازرگانی (مترجم: اسدی و نایی، چاپ اول)، تهران: نشر ترمه.

صلیبا، جمیل. (۱۳۶۶). فرهنگ فلسفی (مترجم: منوچهر صانعی دره‌بیدی، چاپ چهارم). تهران: حکمت.

محمدی هوشیار، علی. (۱۴۰۲). هم‌سنجی روش مواجههٔ اندیشه‌ای تبلیغ در معنویت‌های نوظهور با اسلام؛ با تکیه بر مفهوم هویت. فصلنامهٔ معنویت‌پژوهی اسلامی، ۲(۱).

صص ۶۹-۳۸. doi: 10.22081/jsr.2024.67353.1051

محمدی هوشیار، علی. (۱۴۰۳). صورت‌بندی نظام دانش مواجهه با فرقه‌ها به مثابهٔ دانشی بینارشته‌ای.

فصلنامهٔ پژوهشی کلام اسلامی، ۳۲(۱۲۵). صص ۷۱-۴۹. ISSN: 2322-4592.



- Habermas, Jürgen. (1988). Handlungen, Sprechakte, sprachlich vermittelte Interaktion und Lebenswelt. In: ders. , Nachmetaphysisches Denken. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Ennis, R. H. (1991). Critical thinking: A streamlined conception. Teaching Philosophy.
- Pascarella E. T., Terenzini, P. T. (1991). *How college affects students: Findings and insights from twenty years of research* (1st ed.). San Francisco, CA: Jossey Bass.



نظر
تجدد

سال بیست و نهم، شماره سوم (پیاپی ۱۱۵)، پاییز ۱۴۰۳

References

* Holy Quran.

Danaee Fard, H.; Alvani, M.; Azar, A. (2014). *Ravishshināsī-yi pazhūhish-i kayfī dar mudīriyat: rūykardī jāmi'* (2nd ed.). Tehran: Saffar. [In Persian]

Durkheim, E. (2008). *Darbāri-yi taq̄sīm-i kār-i ijtimā'ī* (trans. B. Parham, 8th ed.). Tehran: Markaz. [In Persian]

Ennis, R. H. (1991). *Critical thinking: A streamlined conception*. Teaching Philosophy.

Habermas, J. (1988). *Handlungen, Sprechakte, sprachlich vermittelte Interaktion und Lebenswelt*. In: ders. *Nachmetaphysisches Denken*, Frankfurt am Main: Suhrkamp, pp. 85-86.

Habibi, A; Jalalnia, R. (2022). *Padīdārshināsī* (1st ed.). Tehran: Narvan. [In Persian]

Hilgard, E. (2018). *Zamīni-yi ravānshināsī-yi Atkinson va Hilgard* (Trans. M. Ganji, 3rd ed.). Tehran: Savalan. [In Persian]

Husserl, E. (2009). *Buḥrān-i 'ulūm-i Urūpāyī va padīdārshināsī-yi isti'lāyī* (Trans. G.A. Jamali, 1st ed.). Tehran: Gam-e Now. [In Persian]

Mohammadi Hoshyar, A. (2023). Hamsanjī-yi ravish-i muvājīhi-yi andishi'ī-yi tablīgh dar ma'naviyat-hāyi naw-ẓuhūr bā Islām, bā tikiyih bar mafhūm-i huviyat. *Ma'naviatpazhūhī-yi Islāmī*, 2(1), pp. 38-69. DOI: 10.22081/jsr.2024.67353.1051 [In Persian]

Mohammadi Hoshyar, A. (2024). Şuratbandī-yi nizām-i dānish-i muvājīhih bā firqi-hā bih mathābi-yi dānishi baynārishti'ī. *Faṣḥnāmi-yi pazhūhishī-yi kalām-i Islāmī*, 32(125), pp. 49-71. [In Persian]

Pascarella, E. T., Terenzini, P. T. (1991). *How college affects students: Findings and insights from twenty years of research* (1st ed.). San Francisco, CA: Jossey.

Saliba, J. (1987). *Farhang-i falsafī* (Trans. M. Sanei Darrebidi, 4th ed.). Tehran: Hekmat. [In Persian]



- Saunders, M.; Lewis, P.; Thornhill, A. (2017). *Ravish-hāyi pazzūhish dar taḥqīqāt-i māli va bāzargānī* (trans. Asadi and Nayebe, 1st ed.). Tehran: Termeh. [In Persian]
- Zahavi, D. (2013). *Padidārshināsī-yi Husserl* (M. Sahebkar, trans., 4th ed.). Tehran: Roozbehan. [In Persian]



نظر
شماره

سال بیست و نهم، شماره سوم (پیاپی ۱۱۵)، پاییز ۱۴۰۳

An Examination of Hadith-Based, Ijtihadi, and Integrative Methods in Establishing the Sequential Order of the Revelation of Quranic Surahs¹

Mohsen Ghamarzadeh²  Khadijeh Ahmadi Bighash³ 
Atiyeh Sadat Yazdi khah⁴ 

2. Assistant professor, Department of Islamic Studies, IRIB University, Tehran, Iran.
Email: ghamarzadehm@gmail.com

3. Assistant professor, Department of Quran and Hadith, Faculty of Humanities,
Tarbiat Modares University, Tehran, Iran.
Email: Kh.ahmadi@modares.ac.ir

4. Level-four seminary student, Comparative Quranic Exegesis, Kosar Islamic Science Education
Complex, Tehran, Iran (corresponding author).
Email: yazdikhah.as@gmail.com



Abstract

The Quranic exegetical style of sequential revelation (*tanzīlī*) requires the establishment of a reliable table of revelation order and the refinement of its theoretical foundations. This study seeks to address the question of how the three approaches—hadith-based (*riwā'ī*), ijtihadi, and

* This article is derived from the PhD dissertation titled “An Examination of the Method of Sequential Thematic Exegesis of the Quran: Principles, Rules, and Discovery Methods” (supervised by Dr. Mohsen Ghamarzadeh and advised by Dr. Khadijeh Ahmadi Bighash), Kosar Islamic Science Education Complex, Tehran, Iran.

1. **Cite this article:** Ghamarzadeh, Mohsen; Ahmadi Bigash, Khadijeh; and Yazdi khah, Atiyeh Sadat. (2024). "An Examination of Hadith-Based, Ijtihadi, and Integrative Methods in Establishing the Sequential Order of the Revelation of Quranic Surahs." *Naqd va Nazar*, 29(115), pp. 145-181. DOI: 10.22081/jpt.2024.70014.2163.

▣ **Article type: Research; Publisher:** Islamic Propagation Office of the Seminary of Qom (Islamic Sciences and Culture Academy, Qom, Iran)

▣ **Received:** 2024/10/01 • **Revised:** 2024/10/08 • **Accepted:** 2024/10/29 • **Online publication date:** 2024/12/19

© The Authors



integrative—proposed for constructing such tables, as well as the contributions of sequential exegetes, can be evaluated. A descriptive-analytical examination reveals that a purely hadith-based approach is inadequate due to the need for rigorous scrutiny of the chains of transmission and content. Similarly, the purely ijthadi approach proves unreliable due to inconsistencies and disagreements in its outcomes. However, the integrative approach, which combines the strengths of both methods, emerges as a viable solution. By identifying shared elements in the arrangement of surahs and verses, distinguishing their differences, analyzing the content of surahs agreed upon in existing tables, and comparing disputed cases in light of context (*siyāq*), it becomes possible to determine credible accounts. This approach also considers various sequential arrangements in Quranic exegesis, thoroughly examines the chains of transmission, authenticates narrators, and carefully analyzes internal and external contextual clues. Thus, discrepancies are resolved, resulting in a more reliable framework for establishing the order of revelation.

Keywords

Order of the Quran, order of revelation, tables of revelation order, hadith-based method, ijthadi method, integrated method.



نظر
صدر

سال بیست و نهم، شماره سوم زمستانی (۱۵)، پاییز ۱۴۰۳

بررسی روش‌های روایی، اجتهادی، تفسیری در دستیابی به جداول ترتیب نزول سور قرآن^۱

محسن قمرزاده^۲
خدیجه احمدی بیغش^۳
عطیه سادات یزدی خواه^۴

۲. استادیار، گروه معارف، دانشگاه صدا و سیما، تهران، ایران.

Email: ghamarzadehm@gmail.com

۳. استادیار، گروه قرآن و حدیث، دانشکده علوم انسانی، دانشگاه تربیت مدرس تهران، تهران، ایران.

Email: Kh.ahmadi@modares.ac.ir

۴. طلبه سطح چهار تفسیر تطبیقی، مجتمع آموزش عالی علوم اسلامی کوثر، تهران، ایران (نویسنده مسئول).

Email: yazdikhah.as@gmail.com



۱۴۷



چکیده

سبک تفسیر تنزیلی نیازمند دستیابی به جدولی اطمینان‌آور در ترتیب نزول و تنقیح مبانی نظری آن است. پژوهش حاضر درصدد پاسخگویی به این پرسش است که سه روش روایی، اجتهادی و تفسیری مطرح در دستیابی به جداول ترتیب نزول و دستاوردهای تفسیرنگاران تنزیلی، چگونه قابل ارزیابی است. بررسی توصیفی - تحلیلی این مسئله نشان می‌دهد روش روایی محض به دلیل نیازمندی به مذاقه سندی و محتوایی، روش اجتهادی محض به دلیل اطمینان‌آور نبودن و اختلاف در نتایج نمی‌تواند راهکاری

* این مقاله برگرفته از رساله دکتری با عنوان: «ارزیابی سبک تفسیر موضوعی تنزیلی، مبانی، قواعد و روش کشف» (استاد راهنما: محسن قمرزاده و استاد مشاور: خدیجه احمدی بیغش)، مجتمع آموزش عالی علوم اسلامی کوثر، تهران، ایران می‌باشد.

۱. **استناد به این مقاله:** قمرزاده، محسن؛ احمدی بیغش، خدیجه؛ و یزدی خواه، عطیه سادات. (۱۴۰۳). بررسی روش‌های روایی، اجتهادی، تفسیری در دستیابی به جداول ترتیب نزول سور قرآن. نقد و نظر، ۲۹(۱۱۵)، صص ۱۴۵-۱۸۱.
Doi: 10.22081/jpt.2024.70014.2163

□ نوع مقاله: پژوهشی؛ ناشر: دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم (پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی، قم، ایران) © نویسندگان

□ تاریخ دریافت: ۱۴۰۳/۰۷/۱۰ • تاریخ اصلاح: ۱۴۰۳/۰۷/۱۷ • تاریخ پذیرش: ۱۴۰۳/۰۸/۰۸ • تاریخ انتشار آنلاین: ۱۴۰۳/۰۹/۲۹

© The Authors



مناسب در دستیابی به جداول ترتیب نزول باشد؛ اما روش اجتهای به دلیل جمع آوری نقاط مشترک در بیان ترتیب سور و آیات و تعیین وجه تمایز آنها، به دست آوردن سیاق محتوای سوره‌های مورد اتفاق جداولها، مقایسه موارد اختلاف با توجه به سیاق و تعیین نظر معتبر، توجه به ترتیب‌های مختلف در تفسیر سور و ... بعد از بررسی سندی و توثیق راویان آن، و با دقت و تأمل در قرائن درونی و بیرونی سور، اختلاف برطرف می‌شود و اعتمادپذیر می‌گردد.

کلیدواژه‌ها

ترتیب مصحف، ترتیب نزول، جداول ترتیب نزول، روش روایی، روش اجتهادی، روش تلفیقی.



نظر
شماره

سال بیست و نهم، شماره سوم (پیاپی ۱۱۵)، پاییز ۱۴۰۳

قرآن کریم در طول رسالت پیامبر اسلام ﷺ به تدریج و متناسب با شرایط و اوضاع مختلف نازل شده است. بر اساس شواهد تاریخی و روایی معتبر، این ترتیب متفاوت از ترتیب چینش سور در مصحف فعلی است؛ بدین معنا که ترتیب نزول آیات و سور قرآنی در روایاتی از سوی صحابه و تابعین مطرح شده است. مباحث تنزیلی و تفسیر به ترتیب نزول آیات به عصر پیامبر ﷺ بازمی‌گردد. بر اساس نقل‌های تاریخی، روش پیامبر ﷺ در تفسیر و تبیین آیات به ترتیب نزول سور بوده است. ایشان هم‌زمان با دریافت آیات به تبیین و تفسیر آنها پرداخته‌اند. با استناد به این مطالب، طرفداران این سبک تفسیری آن را مشروع می‌دانند؛ اما هیچ‌گاه تفسیر به ترتیب نزول را به معنای تغییر در چینش مصحف رایج بین مسلمانان نمی‌دانند و به هیچ فردی و با هیچ بهانه‌ای اجازه‌ی چنین امری را نمی‌دهند. روایات ترتیب نزول به روایاتی اطلاق می‌شود که ترتیب نزول سور قرآنی را از اولین مرحله تا آخرین مرحله نزول، در نقل روایات به چهارده تن از صحابه و تابعان گزارش می‌دهد (نکونام، ۱۳۸۰، ص ۱۲۸)؛ اما از میان این چهارده روایت، فقط متن ۹ روایت به صورت کامل به ما رسیده است. از علت‌های مهم در نقصان روایات ترتیب نزول، اهداف راویان متأخر در گزارش ترتیب نزول است؛ زیرا اهتمام راویان متأخر بر معرفی نخستین سوره نازل شده در مکه یا مدینه و تأیید مدنی بودن سوره انسان است؛ از این‌رو از آوردن متن کامل روایات خودداری کرده‌اند (نکونام، ۱۳۸۰، صص ۱۲۸-۱۲۹). روایات ترتیب نزول در سه دسته کلی قرار دارد:

الف) دسته اول: روایت سعید بن مصیب از امام علی علیه السلام (معرفت، ۱۳۸۱، ج ۱، ص ۱۳۵) و روایت مقاتل از امام علی علیه السلام و روایتی منسوب به امام صادق علیه السلام (شهرستانی، ۱۳۷۵، ص ۷۵؛ زنجانی، ۱۴۰۴، صص ۸۵-۸۶)، از جمله روایات ترتیب نزولی است که به معصوم علیه السلام منتهی می‌شود؛ اما با تتبع در منابع روایی شیعه، چنین روایتی یافت نشد. ضمن اینکه علمای شیعه در نقل روایات ترتیب نزول، این روایت را نقل نکرده و به روایت ابن عباس - روایت موجود در دسته دوم - اکتفا نموده‌اند (طبرسی، ۱۴۰۸، ج ۱۰، صص ۶۱۲-۶۱۳؛ معرفت، ۱۳۸۱، ج ۱، صص ۹۰-۹۱).





ب) دسته دوم: روایاتی که از ابن عباس (طبرسی، ۱۴۰۸ق، ج ۱۰، صص ۶۱۲-۶۱۳) و شاگردان ابن عباس، نظیر ابوصالح، مجاهد، عکرمه، عطا (معرفت، ۱۳۸۱، ج ۱، ص ۱۳۵)، حسن بصری و ضحاک (نکونام، ۱۳۷۳، ص ۱۲۸) نقل شده است.

ج) دسته سوم: روایاتی که از متقدمان بعد از ابن عباس، نظیر جابر بن یزید، زهری، حسین بن واقد در زمینه ترتیب نزول سور قرآنی نقل شده است (نکونام، ۱۳۷۳، ص ۱۳۸). بنابراین به اعتقاد برخی محققان که ترتیب سور در مصحف را مطابق ترتیب نزول نمی‌دانند (نکونام، ۱۳۸۰، ص ۱۳۲)، شناسایی جدولی اطمینان‌آور، مشکل، و نیازمند تحقیق دقیق است؛ زیرا سبک تنزیلی یا تفسیر بر اساس ترتیب نزول سور، فقط در محدوده تفسیر قرآن باقی نمانده است، بلکه تاریخ‌نگاری قرآن و پژوهش‌های بسیار در راستای کشف روش‌های تحول‌آفرین قرآنی را نیز دربردارد. از مهم‌ترین مشکلات پیش‌روی تفسیر تنزیلی، تفاوت در جدول ترتیب نزول است که این امر، ناشی از تفاوت‌های روش‌ها و مراحل متفاوت تنظیم جدول است. این روش‌ها شامل روایی، اجتهادی و تلفیقی است. به هر روی، مبنای مهم در سبک تفسیر تنزیلی موضوعی، و دوری از تفسیر به رأی، دستیابی به ترتیب نزول دقیق و بر اساس معیاری صحیح و اطمینان‌آور در سور قرآن کریم است. پژوهش‌هایی درباره ترتیب نزول سور، از جمله مباحث علوم قرآنی هستند، به دلیل ارتباط با موضوعاتی، چون مکی و مدنی، آیات استثنایی، شناخت مخاطبان نزول، فضا و اسباب نزول، کشف بهتر مراد و غرض الهی از سور و ... دارای اهمیت است. پژوهش پیش‌رو در صدد است با روش توصیفی - تحلیلی نقش کلیدی جداول ترتیب نزول را که یکی از مبانی مهم تفسیرنگاران تنزیلی است، گرچه دارای اختلاف کمی است، مورد ارزیابی و نقد قرار دهد و از رهگذر این بررسی، راهکاری مناسب برای این جدول ترتیب نزول ارائه کند.

مشروعیت سبک تفسیر تنزیلی بحث گسترده و مفصلی است. بسیاری از پژوهشگران با توجه به مصحف حضرت علی علیه السلام که بر اساس ترتیب نزول است، از آن زمان تا قرن چهاردهم اثر تألیفی تفسیری بر اساس ترتیب نزول ارائه نکرده‌اند؛ اما مطالعات مستشرقان، چون تئودور نولدکه، بلاشر، ریچارد بل، و ... گروهی از پژوهشگران

اسلامی را بر آن داشت تا جدولی بر این اساس، جمع‌آوری کنند. در این میان، برخی از مستشرقان نیز جداول تنظیم‌شده در کتاب‌های علوم قرآنی متعلق به قرون گذشته و جدول مستند مؤید مکی و مدنی بودن سوره‌ها را اساس کار پژوهشی خود قرار داده‌اند. برخی دیگر روایات ترتیب نزول را از لحاظ محتوا و متن آن مورد نقد قرار داده‌اند (اسکندرلو، ۱۳۸۵، ص ۱۴۵). از نظر آنان، تعارض موجود در متن روایات، مانع از دستیابی به اطلاعات مفیدی از جهت تعیین تاریخ ترتیب نزول سوره‌هاست.

برخی دیگر از پژوهشگران، تلاش‌هایی جهت تنظیم جدولی مطمئن و متقن ترتیب نزول کرده‌اند؛ برای نمونه مقاتل بن سلیمان در التفسیر، ابن‌الضریس در فضائل القرآن، یعقوبی در تاریخ یعقوبی، ابن‌ندیم در الفهرست، بیهقی در دلائل النبوه و معرفه احوال صاحب‌الشریعه، حسانی در شواهد التنزیل القواعد التفصیل، طبرسی در مجمع‌البیان فی التفسیر القرآن، احمد الزاهد در الایضاح، تفسیر منسوب به شهرستانی در مفاتیح‌الاسرار و مصابیح‌الابرار، بغدادی در لباب التاویل فی معانی التنزیل مشهور به تفسیر خازن، زرکشی در البرهان فی علوم القرآن، فیروزآبادی در بصائر ذوی‌التمییز، جلال‌الدین سیوطی در الاتقان فی علوم القرآن، و... و برخی روایات ترتیب نزول را بیان کرده‌اند؛ اما بحثی از سند و دلالت روایات و مصادر جداول ترتیب نزول بیان نشده است؛ از این رو مسئله تحقیق حاضر که همانا سنجش خلأ مطالعه‌ای دقیق و جامع در تحلیل کارآمدی راهکارهای دستیابی به ترتیب نزول، و نیز معرفی مطمئن‌ترین راهکار در این زمینه است ضرورت دارد.

۱. دیدگاه‌های مطرح در امکان دستیابی به ترتیب نزول

محققان در امکان دستیابی به ترتیب نزول سوره، دیدگاه‌های گوناگونی دارند، مهم‌ترین آنها:

- الف) **آسان بودن کشف ترتیب نزول:** دستیابی به ترتیب نزول سوره امری آسان است، و تاریخ به‌خوبی آن را ضبط کرده است (معرفت، ۱۳۷۹، ج ۲، ص ۵۲۰).
- ب) **مشکل بودن کشف ترتیب نزول:** از چند نمونه محدود نمی‌توان عدم





تتابع نزول کل آیات سوره را برداشت کرد. حداکثر می‌توانیم این آیات را از مستثنیات بدانیم (سیدقطب، ۱۴۲۹ق، ج ۳، ص ۱۴۲۷).

(ج) **عدم امکان کشف ترتیب نزول:** کشف ترتیب نزول سور امری دشوار و بی‌نتیجه است؛ زیرا دستیابی به ترتیب زمانی آیات سور، اولین و آخرین سور نازل شده، امری ناممکن است (علی‌الصغیر، ۱۴۲۰ق، صص ۱۲۱-۱۲۲)؛ زیرا آیات نازل شده در برخی سوره‌های قرآن، متتابع‌النزول نیست و بخش‌های مختلفی از آنها، در زمان‌های متفاوت نازل شده‌اند، مانند سوره مکی علق که قول معروف در نزول پنج آیه ابتدایی آن، در ابتدای بعثت و آیات بعدی آن در زمان‌های بعد نازل شد (دروزه، ۱۴۲۱ق، ج ۱، ص ۳۲۳) یا سوره مدنی بقره بر اساس مستندات تفسیری و تاریخی و پراکندگی شگفت‌آور موضوعاتش (سیاوشی، ۱۳۸۷، ص ۱۱۵)، آیات اول تا آخر آن به صورت غیرمتوالی و در فاصله زمانی ۹ سال نازل شده و در این سال‌ها سوره انفال نیز نازل شده است (سیدقطب، ۱۴۲۹ق، ج ۳، ص ۱۲۹). به دلیل عدم دسترسی به یک ترتیب متقن از سیر نزول سور و آیات، مکی و مدنی بودن آنها، عدم نزول یک‌باره برخی سور، پراکندگی بخش‌های مختلف سور در زمان‌های گوناگون، پراکندگی بخشی از نزول یک سوره در مکه و بخش دیگر در مدینه، سبک تفسیر تنزیل قابل اعتماد نیست حتی بر فرض یقینی بودن ترتیب سور، به دلیل آنکه سور متشکل از نزول آیات متفرقه در مناسبات مختلف است، نزول کامل سور به یک‌باره مردود است (سیدقطب، ۱۴۲۹ق، ج ۳، صص ۱۰-۱۱)؛ همچنین به دلیل در دسترس نبودن سند کامل و دقیق از تاریخ و اسباب نزول آنها، مجالی برای ظن و ترجیح نیز باقی نخواهد ماند.

۲. روش‌های مطرح در جداول ترتیب نزول

دستیابی به جدولی اطمینان‌آور در ترتیب نزول، از جمله مبانی مهم در تفسیر تنزیلی است. این جداول در همه عرصه‌های مطالعات تنزیلی، از جمله تاریخ‌نگاری و

تفسیرنگاری تنزیلی تأثیر بسزایی دارد؛ زیرا اگر مفسر تنزیلی در قدم اول یعنی تنظیم جدولی اطمینان‌آور دچار اشتباه شود و به جدول نادرست اطمینان یابد، بی‌تردید در استخراج معارف قرآن نیز دچار خطا می‌شود و به اشتباه آنها را به پیامبر ﷺ منتسب می‌کند. وجود اختلاف بسیار، تکثر و تعدد جداول نیازمند پژوهش‌های عمیق و مبنایی و نقادانه در ارزیابی روش‌های دستیابی به این جداول، و نقاط قوت و ضعف آنهاست. دستیابی به جداول ترتیب نزول به سه روش روایی، اجتهادی و تلفیقی قابل ارزیابی است.

۱-۲. روش روایی

روایات ترتیب نزول مهم‌ترین نقش را در دستیابی به جدول ترتیب نزول ایفا می‌کند. بیشتر روایات ترتیب نزول که ترتیب سوره‌های قرآن را از علق تا توبه می‌دانند، از معتبرترین آثار شیعه و اهل سنت نقل شده‌اند. گرچه روش روایی در میان مستشرقان، از جمله بلاشر، ریچارد بل و ... جایگاهی ندارد، برخی محققان با پذیرش راهکار روایی، آن را مبنای کار خود قرار داده‌اند.

برخی روایات ترتیب نزول فقط ترتیب تعداد اندکی از سوره‌ها را ارائه کرده‌اند (دروزه، ۱۴۲۱ق، ص ۲۷)، حال آنکه برخی دیگر گزارش کاملی از ترتیب نزول را در بردارند؛ اما این روایات که تقریباً متن واحدی از ترتیب نزول یکایک سوره‌های قرآن از علق تا توبه را دارند، به چهارده تن از صحابه و تابعان می‌رسند، شامل امیرالمؤمنین علیه السلام، ابن عباس، امام سجاد علیه السلام، جابر بن یزید، محمد بن نعمان، مجاهد، ضحاک، عکرمه، حسن بصری، زهری، عطا خراسانی، امام صادق علیه السلام، مقاتل بن سلیمان، حسین بن واقد. از میان چهارده روایت مذکور، فقط نه روایت دارای متن کامل هستند؛ زیرا این روایات در اصل سیزده روایت است - عکرمه و حسن بصری متن واحدی روایت کرده‌اند -، و نیز در روایت امام سجاد علیه السلام، محمد بن نعمان، مجاهد و عطا خراسانی فقط ترتیب چند سوره بیان شده است (نکونام، ۱۳۷۳، ص ۱۳). برخی از این روایات:

(۱) **روایت امیرالمؤمنین علیه السلام:** دو روایت کامل ترتیب نزول از امیرالمؤمنین علیه السلام نقل





شده است. روایت نخست از طریق سعید بن مسیب که ترتیب ۱۱۲ سوره را به تفکیک مکی و مدنی بیان کرده؛ اما دو سوره تبت و صف در آن بیان نشده است:

اجازنی الشیخان ابو عبدالله محمد بن علی و ابوالقاسم عبدالله بن محمشاد، قال الشیخ ابوسهل الانماري، حدثنا ابوظحمة شریح بن عبدالکریم التمیمی و محبر بن محمد و ابویعقوب یوسف بن علی و محمد بن فراس الطالقانیون، قالوا: حدثنا ابوالفضل جعفر بن محمد بن علی بن ابی طالب القرشی قال: حدثنا سلیمان بن حرب مکی قال: حدثنا حماد بن زید عن علی بن زید بن جدعان عن سعید بن المسیب عن علی بن ابی طالب رضی الله عنه انه قال: سألت النبی ﷺ عن ثواب القرآن کل سورة سورة علی نحو ما انزلت من السماء و بأن أول ما أنزل علیه بمكة فاتحة الكتاب ثم ن و القلم [...] و ما انزل بالمدينة اول سورة البقرة [...] فهذا ما انزل بالمدينة؛ شیخ ابو عبدالله محمد بن علی و ابوالقاسم عبدالله بن محمد به من اجازه دادند شیخ ابوسهل انماري گفتند: ابوظحمة شوریح بن عبدالکریم التمیمی و محبر بن محمد و ابویعقوب یوسف بن علی و محمد بن فراس. طالقانیون گفتند: ابوالفضل جعفر بن محمد بن علی بن ابی طالب قرشی به ما گفت: به ما بگو سلیمان بن حرب مکی گفت: حماد بن زید از علی بن به ما خبر داد. زید از سعید بن المسیب از علی بن ابی طالب رضی الله عنه که گفت: از پیامبر ﷺ درباره ثواب آن سؤال کردم. قرآن هر سوره ای است همان گونه که از آسمان نازل شده است و اولین چیزی که در مکه بر او نازل شده، یک نور است و سپس ن و قلم [...] و آنچه در مدینه نازل شد، ابتدای سوره بقره است [...]؛ این همان چیزی است که در مدینه نازل شده است (عاصمی خراسانی، ۲۰۲۲، ص ۱۲۳).

این روایت در منبعی دیگر نیز بدون ترتیب کامل این چنین آمده است:

رواه الاستاذ احمد الزاهد، یاسناده عن سعید بن المسیب عن علی بن ابی طالب رضی الله عنه أنه قال سألت النبی عن ثواب القرآن فأخبرني بثواب سورة سورة علی نحو ما نزلت من السماء فأول ما نزل علیه بمكة (فاتحة الكتاب) ثم (اقرأ

باسم ربك) ثم (ن و القلم) إلى أن قال و أول ما نزل بالمدينة سورة (البقرة) ثم (الأنفال) ثم (آل عمران) ثم (الأحزاب) ثم (المتحنة) ثم (النساء) ثم (إذا زلزلت) ثم (الحديد) ثم (محمد) ثم (الرعد) ثم (الرحمن) ثم (هل أتى) إلى قوله فهذا ما أنزل بالمدينة ثم قال النبي ﷺ جميع سور القرآن مائة و أربع عشرة سورة؛ از استاد احمد الزاهد به سند خود از سعيد بن المسيب از علي بن ابى طالب عليه السلام روایت شده است که فرمود: از پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله پرسیدم قرآن، و مرا از ثواب این سوره به نحوی که از آسمان نازل شد، خبر داد. اولین چیزی که در مکه بر او نازل شد (فاتحه الكتاب) بود، سپس (بخوانید به نام) پروردگارت، سپس (ن و قلم) تا اینکه فرمود: اولین چیزی که در مدینه نازل شد، سوره بقره و سپس سوره انفال بود، سپس (آل عمران)، سپس (الأحزاب)، سپس (المتحینه)، سپس (نساء)، سپس (اگر زلزله زدم)، سپس (آهن)، سپس (محمد)، سپس (رعد). سپس (رحمن الرحيم) به قول او این است که در مدینه نازل شد، سپس گفت:

تمام سوره‌های قرآن صد و چهارده سوره است (طبرسی، ۱۴۰۸ق، ج ۱۰، ص ۲۱۲).

روایت دیگر را از مقاتل از امیرالمؤمنین عليه السلام بدون ذکر سند، با آشفتگی بسیار، فاصله داشتن با ترتیب معمول آورده است (شهرستانی، ۱۳۶۸، ص ۱۹). ناقل در این روایت یا فقط درصدد مشخص کردن سور مکی و مدنی بدون رعایت ترتیب میان آنها بوده است، یا اگر بوده به واسطه عدم حفظ نتوانسته است صحیح آن را بیان کند؛ از این رو این جدول نمی تواند اعتماد آور باشد.

۲) روایت امام سجاد عليه السلام: این روایت از ابن واقد از امام سجاد عليه السلام نقل شده است و فقط ترتیب نزول چهار سوره قرآن یعنی اولین و آخرین سوره مکی و مدنی را بیان می کند (واحدی نیشابوری، ۱۴۱۱ق، ص ۱۶).

۳) روایت امام صادق عليه السلام: ترتیب نزول ۱۱۳ سوره از سور مکی و مدنی، در این روایت بیان شده است؛ اما از ترتیب نزول سوره فاتحه و آخرین سوره مکی و اولین سوره مدنی سخنی به میان نیست (شهرستانی، ۱۳۶۸، ص ۱۳۳). این جدول به دلیل سند نداشتن قابل اعتماد نیست.





علاوه بر روایات معصومین علیهم السلام، روایاتی نیز از صحابه نقل شده است. در میان صحابه جز روایتی از امیرالمؤمنین علیه السلام در بیان ترتیب نزول سوره، روایات فقط از ابن عباس، از طریق روایاتی، چون عطا، مجاهد، ابوصالح و کربن نقل شده است. این روایات:

(۴) روایت عثمان بن عطا از ابن عباس: این روایت ترتیب نزول ۱۱۳ سوره - ۸۵ مکی و ۲۸ مدنی - را بیان کرده است؛ اما از سوره فاتحه نامی نیست:

اخبرنا أحمد قال: أنبا محمد بن عبد الله بن ابي جعفر الرازي قال: قال عمر بن هارون: قلنا عثمان بن عطاء عن أبيه عن ابن عباس قال: أول ما نزل من القرآن بمكة و ما أنزل منه بالمدينة الأول فالأول، فكانت إذا نزلت فاتحة سورة بمكة فكتب بمكة ثم يزيد فيها ما يشاء وكان أول ما أنزل من القرآن اقرأ باسم ربك الذي خلق ثم ن والقلم ...؛ احمد برای ما خبر داد، گفت: خبر داد محمد بن عبدالله بن ابي جعفر رازی گفت: عمرو بن هارون گفت: به ما گفتیم: عثمان بن عطاء از پدرش از ابن عباس گفت: اولین نزول قرآن در مکه بود و آنچه از آن در مدینه نازل شد، اولین و سپس اولین آن. پس اگر گشایش یک سوره در مکه نازل شده بود، در مکه نوشته می شد و سپس بود به آن اضافه شد. هر چه بخواهد و اولین چیزی که از قرآن نازل شد، این بود: بخوان به نام پروردگارت که آفرید، سپس ن و قلم ... (ابن ضریس، ۱۴۰۸ق، صص ۳۳-۳۴).

این جدول در تحقیق حاضر مورد اعتناست.

روایت بالا با سندی دیگر از عطا از طریق ابن جریح نیز آمده:

اخبرنا أحمد، قتنا محمد، أنبا ابن ابي جعفر قال عمر: حدثني ابن جريح، عن عطاء الخراساني، عن ابن عباس: بنحوه الا أن ابن جريح قال: والضحي مكي أو مدني و لم يذكر الحروف و لا الآي؛ احمد خبر داد، محمد گفت، ابن ابي جعفر گفت، عمر گفت: ابن جریح از عطا خراسانی از ابن عباس به من گفت: همین طور، جز اینکه ابن جریح گفت: والضحي مکی یا مدنی است و حروف و آیات آن را ذکر نکرده است (سیوطی، ۱۴۲۱ق، ج ۱، صص ۵۹-۶۰).

همچنین به جهت اثبات مدنی بودن سوره انسان، روایتی از عطا از ابن عباس درباره ترتیب سوره‌ها نقل شده که در آن، فقط سور مدنی تا سوره طلاق نقل شده است. این روایات راه ما را در دستیابی به جدول کامل کوتاه می‌کند:

فلقد حدثونا عن أبي الشيخ الأصبهاني (قال: أخبرنا بهلول الأنباري حدثنا محمد بن عبد الله بن أبي جعفر الرازي حدثنا عمر بن هارون حدثنا عثمان بن عطاء، عن أبيه، عن ابن عباس وحدثنا أبو نصر المفسر حدثنا عمي أبو حامد إمام سنة سبع وأربعين (وثلاث مائة، قال: حدثنا أبو يوسف يعقوب بن محمود المقرئ حدثنا محمد بن يزيد السلمی حدثنا زيد بن أبي موسى حدثنا عمر بن هارون، عن عثمان بن عطاء عن أبيه عن ابن عباس أنه قال: أول ما نزل بمكة (أقرأ باسم ربك الذي خلق) وذكر (كلامه) إلى قوله: هذا ما نزل بمكة (وهي) خمسة وثمانين سورة. وأول ما نزل بالمدينة البقرة، وآل عمران، والأنفال، والأحزاب، و الممتحنة، وإذا زلزلة، والحديد، ومحمد، والرعد، والرحمان، وهل أتى على الانسان!، والطلاق. وذكر إلى قوله: فذلك ثمانية وعشرون سورة مما نزل بالمدينة. هذا لفظ أبي نصر، وقال بهلول: ثم أنزل بالمدينة البقرة، ثم الأنفال، ثم آل عمران، ثم الأحزاب، ثم الممتحنة، ثم النساء، ثم إذا زلزلة ثم الحديد، ثم سورة محمد، ثم الرعد، ثم سورة الرحمان، ثم هل أتى على الانسان، ثم الطلاق. وذكر إلى قوله: (فذلك ثمانية وعشرون) وزاد: قال عمر بن هارون: (و) حدثني ابن جريج، عن عطاء الخراساني عن ابن عباس نحوه. ورواه عن عثمان بن عطاء جماعة؛ از ابوشیخ الاصبهانی روایت شده که فرمود: بهلول الانباری روایت کرد، محمد بن عبدالله بن ابی جعفر رازی روایت کرد، عمر بن هارون روایت کرد، عثمان بن عطا روایت کرد. به ما از پدرش از ابن عباس و ابونصر مفسر روایت کرد، عمویم ابو حامد در سال چهل و هفت (و سه) به املا روایت کرد. صد گفت: ابویوسف یعقوب بن محمود مقرئ گفت، محمد بن یزید السلمی گفت، زید بن ابی موسی به ما گفت، عمرو بن هارون از عثمان بن عطا گفت. پدرش از ابن عباس رضی الله عنه می‌گوید: اولین چیزی که در مکه نازل شد «بخوان به نام





پروردگارت که آفرید» بود و تا گفتارش (کلام خود) را ذکر کرد: آنچه آشکار شد، در مکه (که) هشتاد و پنج سوره. اولین چیزی که بر مدینه نازل شد، بقره، آل عمران و انفال و احزاب و ممتحنه بود و چون زلزله آمد، آل آهن و محمد و رعد و الرحمن آیا بر آن وارد شده است. مرد! و طلاق. تا گفت: این بیست و هشت سوره است که در مدینه نازل شده است. این کلام ابی نصر است و بهلول گفت: سپس در مدینه بقره و انفال و سپس آل عمران و احزاب و سپس الممتحنه و سپس النساء و اگر نازل کرد. زلزله، سپس آهن، سپس سوره محمد، سپس رعد، سپس سوره الرحمن، سپس آیا بر انسان آمد، سپس طلاق. قول او را ذکر کرد: (پس آن بیست و هشت است) و افزود: عمر بن هارون گفت: (و) ابن جریج از عطا خراسانی از ابن عباس مشابه آن را به من گفت. گروهی آن را از عثمان بن عطا روایت کردند (حاکم حسکانی، ۱۴۱۱ق، ج ۲، صص ۴۰۹-۴۱۰).

روایت بالا به صورت کامل، با سند از ابن عباس در المبانی لنظم المعانی نیز آمده است:

اخبرنا ابونصر المفسر: قال حدثنا ابوسهل الانماري قال حدثنا محمد بن حاتم الجوزجاني وغيره قالوا: اخبرنا ابراهيم بن يوسف (۲۴۹ق) قال حدثنا عمر بن هارون حدثنا عثمان بن عطاء، عن أبيه، عن ابن عباس قال اول ما انزل بمكة و ما انزل منه بالمدينة الاول فالاول و كانت اذا انزلت سورة فاتحة الكتاب (فاتحة سورة) بمكة كتبت بمكة ثم يزيد الله فيها ما يشاء بالمدينة فكان اول ما نزل بالقرآن (من القرآن)؛ ابونصر مفسر به ما گفت: گفت: ابوسهل انماري به ما گفت: محمد بن حاتم جوزجانی و دیگران به ما گفتند: ابراهيم بن يوسف (۲۴۹ق.م) به ما گفت: عمر بن هارون به ما گفت: عثمان بن عطا گفت: ما از پدرش از ابن عباس فرمودند: اولین چیزی که در مکه نازل شد و اولین چیزی که در مدینه نازل شد، اولین چیزی است که سوره فاتحه الكتاب (فاتحه) است. در مکه نازل شد، نوشته شد در مکه خداوند در مدینه هر چه بخواهد در آن می افزاید. پس اولین چیزی بود که در قرآن نازل شد (از قرآن) (عاصمی خراسانی، ۲۰۲۲م، ص ۱۸۵).

روایت بالا در مجمع البیان فی تفسیر القرآن با دو سند از طریق عطا به ابن عباس رسیده که یکی از آنها کامل است:

حدثنا السيد أبوالحمد مهدي بن نزار الحسيني القائني قال أخبرنا الحاكم أبو القاسم عبيد الله بن عبد الله الحسكاني قال حدثنا أبو نصر المفسر قال حدثني عمي أبو حامد إملاء قال حدثني الفزاري أبو يوسف يعقوب بن محمد المقرئ قال حدثنا محمد بن يزيد السلمي قال حدثنا زيد بن (أبي) موسى قال حدثنا عمرو بن هارون عن عثمان بن عطاء عن أبيه عن ابن عباس قال أول ما أنزل بمكة (أقرأ باسم ربك) ثم (ن و القلم) [...] وقد رواه الأستاذ أحمد الزاهد بإسناده عن عثمان بن عطاء عن أبيه عن ابن عباس في كتاب الإيضاح و زاد فيه و كانت إذا نزلت فاتحة سورة بمكة كتبت بمكة ثم يزيد الله فيها ما يشاء بالمدينة؛ السيد أبو الحمد مهدي بن نزار الحسيني قائني به ما گفت، گفت حکیم ابو القاسم عبيد الله بن عبد الله الحسكاني به ما گفت، گفت ابو نصر المفسر به ما گفت، گفت عمويم ابو حامد املا به ما گفت، گفت فزاري ابو يوسف يعقوب بن محمد مقرئ به ما گفت، گفت محمد بن يزيد السلمي به ما گفت، گفت زيد بن (پدرم) موسى به ما گفت، گفت عمرو بن هارون به ما گفت از عثمان بن عطا از پدرش از ابن عباس گفت: اولین چیزی که در مکه نازل شد (بخوان به نام پروردگارت) بود. سپس (ن به قلم) [...] و استاد احمد الزاهد آن را به سند خود از عثمان بن عطا از پدرش از ابن عباس در کتاب روایت کرده است. توضیح، و بر آن افزود، و آن هنگام بود که گشایش يك سوره در مکه نازل شد. در مکه نوشته شد، سپس خداوند در مدینه هر چه بخواهد به آن اضافه می کند (طبرسی، ۱۴۰۸ ق، ج ۱۰، ص ۶۱۳).

سند دیگری از این روایت، در الفهرست ابن ندیم موجود بود که فقط سور مدنی را بر شمرده؛ زیرا او سور مکی را از روایت مجاهد نقل کرده است و می توان در سور مدنی به آن اعتنا کرد: «حدّث ابن جریح عن عطاء الخراساني عن ابن عباس قال: ابن عباس عن طريق مجاهد؛ ابن جریح از عطا خراسانی از ابن عباس روایت کرده که گفت: ابن عباس از طریق مجاهد (وراق بغدادی، ۱۴۱۷ ق، ص ۴۳).





بیهقی سندی از مجاهد از ابن عباس نقل می‌کند. شبیه این جدول از حسن و عکرمة نیز نقل شده؛ از این رو از ذکر آن ابا کرده است. از نظر بیهقی این جدول گرچه فاقد نقص‌های جدول حسن و عکرمة است، چون جدول کامل را ارائه نکرده است نمی‌توان به آن استناد کرد:

وقد أخبرنا علي بن أحمد بن عبدانقال: أخبرنا أحمد بن عبيد الصفرار، قال: حدثنا محمد بن الفضل بن جابر، قال: حدثنا إسماعيل بن عبد الله بن زرارَةَ الرقي، قال: حدثنا عبدالعزيز بن عبد الرحمن القرشي، قال: حدثنا خصيف، عن مجاهد، عن ابن عباس أنه قال: إنَّ أول ما أنزل الله على نبيه ﷺ من القرآن: اقرا باسم ربك... فذكر معنى هذا الحديث، و ذكر السور التي سقطت من الرواية الأولى في ذكر منازل بمكة. ولهذا الحديث شاهد في تفسير مقاتل، وغيره من أهل التفسير، مع المرسل الصحيح الذي تقدم ذكره؛ علي بن احمد بن عبدانا خبر داد: احمد بن عبيد الصفرار روایت کرد، گفت: محمد بن الفضل بن جابر گفت، گفت: اسماعيل بن عبد الله بن زرارهِ الرقي گفت، گفت: عبدالعزيز بن عبد الله. رحمان قرشی گفت، گفت: خصيف به ما از مجاهد از ابن عباس گفت که گفت: اولین چیزی که خداوند بر پیامبرش نازل کرده است از قرآن: بخوان به نام پروردگارت [...]... سپس معنای این حدیث را ذکر کرد، و سوره‌هایی را که از روایت اول در ذکر آنچه در مکه نازل شده است، حذف کرد. این حدیث در تفسیر مقاتل و مفسران دیگر همراه با مرسل صحیح موجود است (بیهقی، ۱۴۰۵ق، ج ۷، ص ۱۴۴؛ طبرسی، ۱۴۰۸ق، ج ۱۰، ص ۲۰۴).

این جدول در شواهد التنزیل نیز با همان سند آمده است:

وأخبرنا علي بن أحمد أخبرنا أحمد بن عبيد حدثنا محمد بن الفضل بن جابر حدثنا إسماعيل بن عبد الله بن زرارَةَ، الرقي قال: حدثني عبدالعزيز بن عبد الرحمن القرشي حدثنا خصيف، عن مجاهد، عن ابن عباس أنه قال: أول ما أنزل الله على نبيه من القرآن (اقرا باسم ربك الذي خلق) و ساق الحديث إلى قوله: ثم هاجر إلى المدينة و أنزل الله عليه بالمدينة البقرة، والأنفال-إلى (قوله)- ثم الرحمان، ثم هل

أتى على الانسان، ثم الطلاق، ثم لم يكن، الحديث بطوله؛ على بن احمد گفت، احمد بن عبيد به ما گفت، محمد بن الفضل بن جابر گفت، اسماعيل بن عبدالله بن زراره گفت، الرقى به ما گفت: عبدالعزيز بن عبدالرحمن القرشي به ما گفت، خسیف به ما گفت. از مجاهد از ابن عباس که گفت: اولین چیزی را که خداوند بر پیامبرش نازل کرد قرآن (بخوان به نام پروردگارت که آفرید) و ساق حدیث به او اشاره دارد. گفت: سپس به مدینه هجرت کرد و خداوند بر او در مدینه بقره نازل کرد و انفال - تا (بیان او)) - سپس رحمان، سپس به سوی انسان آمد، سپس طلاق، سپس آن را. نبود، حدیث طولانی است (حاکم حسکانی، ۱۴۱۱ق، ص ۴۳۲).

۵) روایت ابوصالح از ابن عباس: این روایت ترتیب نزول ۱۱۱ سوره قرآن - ۷۹

مکی و ۳۲ مدنی - بدون سوره فاتحه الكتاب (یعقوبی، ۱۴۲۲ق، صص ۱۱۶-۱۲۰)، و با جدولی نسبتاً کامل و مسند از جابر بن زید نقل شده است:

وقال ابوبکر محمد بن الحارث بن ابیض في جزئه المشهور حدثنا ابوالعباس عبيدالله بن اعين البغدادي حدثنا حسان بن ابراهيم الكرماني حدثنا امية الازدي عن جابر بن زيد قال اول ما انزل الله من القرآن بمكة اقرأ باسم ربك الذي خلق ثم ن والقلم...؛ ابوبکر محمد بن حارث بن ابیض در قسمت مشهور خود می گوید: ابوالعباس عبيدالله بن عین البغدادی نقل کرده، حسن بن ابراهیم کرمانی گفت، امیه ازدی به ما گفت از جابر. ابن زید که گفت: اولین چیزی که خداوند از قرآن در مکه نازل کرد: بخوان به نام پروردگارت که آفرید، سپس ن و قلم... (سیوطی، ۱۴۲۱ق، ج ۱، ص ۵۹).

سیوطی این ترتیب را ترتیب غریبی دانسته است و ظاهراً هم حق با اوست؛ زیرا ده سوره مدنی را ندارد و در ردیف ۶۹-۷۶ هم بسیار آشفتگی وجود دارد.

۶) روایت عکرمه و حسن بن ابی الحسن: این روایت ۱۱۱ سوره - ۸۲ مکی و ۲۹

مدنی - را بدون ذکر ترتیب نزول سوره فاتحه، اعراف و مریم آورده است (سیوطی، ۱۴۲۱ق، ج ۱، ص ۵۸).





۷) **روایت محمد بن مسلم زهری:** ترتیب نزول ۱۱۴ سوره - ۸۵ مکی و ۲۹ مدنی - در این روایت ذکر شده است (الزهری، ۱۴۱۸ق، صص ۸۸-۹۳).

۸) **روایت عطا بن ابی مسلم خراسانی:** این روایت ترتیب نزول ۱۱۱ سوره - ۸۴ مکی و ۲۷ مدنی - بدون ذکر ترتیب نزول سوره فاتحه، ناس و تغابن آمده است (نزال، ۱۳۸۹، صص ۶۲-۶۳)

۹) **دو روایت مقاتل:** یک روایت مقاتل عن رجاله که در آن ترتیب نزول ۱۱۴ سوره را بیان کرده است؛ اما درباره آخرین سوره مکی و اولین سوره مدنی، سخنی به میان نیاورده است (شهرستانی، ۱۳۸۶، ج ۱، صص ۱۳۱-۱۳۳). روایت دیگر از مقاتل که در سلسله اسناد آن مقاتل از علی علیه السلام آمده و در ترتیب نزول آن ۱۱۱ سوره مکی و مدنی آمده است؛ اما در این روایت هم سخنی از آخرین سوره مکی و اولین سوره مدنی نیامده است (بلخی، ۱۴۲۳ق، صص ۷۴۱-۷۴۵).

۱۰) **روایت حسین بن واقد:** این روایت کاملاً مشابه روایت امام صادق علیه السلام ترتیب نزول در آن ۱۱۳ سوره مکی و مدنی بیان شده است؛ اما افزون بر آنکه ترتیب نزول سوره فاتحه الکتاب را ندارد، آخرین سوره مکی و اولین سوره مدنی نیز مشخص نشده است (شهرستانی، ۱۳۷۶، ج ۱، صص ۱۳۱-۱۳۳).

۱۱) **روایت جابر بن زید:** ترتیب نزول ۱۱۳ سوره - ۸۶ مکی و ۲۷ مدنی - را بیان کرده؛ اما ترتیب نزول سوره محمد صلی الله علیه و آله در آن بیان نشده است (سیوطی، ۱۴۲۱ق، ج ۱، صص ۱۱۰-۱۱۱).

۱۲) **روایت ابن جریج از ابن عباس:** این روایت فقط ترتیب نزول ۲۷ سوره مدنی را بیان کرده است (حاکم حسکانی، ۱۴۱۱ق، ج ۲، ص ۴۱۰).

۱۳) **روایت محمد بن نعمان بن بشیر:** تنها سه سوره ابتدایی مکی علق، مزمل و مدثر در این روایت بیان شده است (ابن ندیم، ۱۴۱۷ق، ص ۲۸).

روایات ترتیب نزول اگرچه از نظر برخی پژوهشگران به لحاظ سند و محتوا مورد تأیید است (نکونام، ۱۳۸۰، ص ۱۴۳)، مهم‌تر از آن، ابزاری برای شناخت صحت و سقم روایات اسباب نزول، روایات مکی و مدنی، ناسخ و منسوخ و سیره نبوی خواهد بود. از

دیدگاه برخی دیگر از پژوهشگران نیز نقدهایی در دو حیطة سندی و محتوایی بر آنها وارد است، از جمله:

۱-۲-۱. نقد سندی روایات

در سلسله سند این روایات، راویانشان جز امیرالمؤمنین علیه السلام در نزول وحی حضور نداشته‌اند. پس در ظاهر نقل آنها مرسل است؛ اما قرائنی مبنی بر اخذ ترتیب سور روایت دیگر از علی علیه السلام و صحابه دیگر - به منزله شاهدان نزول همه یا برخی سور قرآنی - وجود دارد (نکونام، ۱۳۸۰، ص ۱۳۴). نقدهایی که بر این ترتیب نزول سوره‌ها آمده است ما را در دستیابی به اطمینان یاری می‌کند، از جمله عبدالله بن عباس از راویان ترتیب نزول است که نه فقط خود ناقل روایت است، بلکه شاگردان بی‌واسطه او، چون مجاهد، جابر، ضحاک، عکرمة و حسن بصری، و شاگردان با واسطه‌اش، چون زهری، عطا و مقاتل روایاتی در ترتیب نزول سور بیان کرده‌اند (نکونام، ۱۳۸۰، ص ۲۵۹). بنابراین عمده‌ترین انتقادهای سندی وارد بر این روایات، متوجه سند منتهی به ابن عباس است.

گرچه ممکن است نقل روایی و تاریخی جدول روایات ترتیب نزول فاقد ارزش باشد، بهترین راه ترتیب و تشخیص مکی و مدنی بودن سوره‌های قرآن، تدبر در مضامین سور و تطبیق آن با اوضاع و احوال پیش و پس از هجرت خواهد بود؛ زیرا عدم اعتبار سند این روایات به دلیل عدم وصول به پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم و فقدان ارزش روایت دینی ترتیب بیان از ابن عباس است که لازم است، طریقه اخذ روایت از پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم یا از افراد نامعلوم در نقل‌های تاریخی یا اجتهاد ابن عباس بررسی شود. به لحاظ نقل تاریخی، نقل ابن عباس بی‌ارزش است؛ زیرا ابن عباس زمان ناچیزی از حیات پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم را درک کرده است. بدیهی است در نزول همه سور قرآنی، حاضر و شاهد نباشد. اگر ابن عباس ترتیب نام‌برده را از طریق اجتهاد به دست نیاورده و از دیگران شنیده باشد، خبری بدون ذکر مدرک و واحد است که در غیر احکام شرعی خالی از اعتبار است (طباطبایی، ۱۳۷۹، صص ۱۷۷-۱۸۷).



۱-۱-۲. ارزیابی نقد سندی

نقل غالب روایات ترتیب نزول از ابن عباس، بیشترین نقد روایات را نیز متوجه شخصیت و عملکرد ایشان می‌دارد. برخی از این نقدها بدوی است که با اندکی تأمل مرتفع خواهد شد؛ مثلاً

- مدت زمان اندکی از عصر نزول، ابن عباس ملازم پیامبر بوده است. او در زمان وفات پیامبر ﷺ سیزده سال داشت. با توجه به مدت زمان ۲۳ سال رسالت پیامبر ﷺ و کسر سه سال ابتدای آن (دوران فترت) که وحی نازل نشده بود، حدود بیست سال را می‌توان زمان نزول مستمر آیات و سوره‌ها دانست. اگر ابن عباس از هشت سالگی جریانات نزول را به خاطر سپرده باشد، دست کم یک چهارم عصر نزول را درک کرده و شاهد نزول سی ماه از قرآن بوده است؛ اما با توجه به اینکه بقیه موارد نزول قرآن را از شاهدان نزول نقل کرده، خود را بی‌نیاز از ذکر نام شاهدان نزول دانسته است؛ زیرا ذکر نام ناقلان به جهت جلب اعتماد بوده است که توثیق ابن عباس می‌توانست مکفی از عدم ذکر این مقوله باشد. همچنین ابن عباس بارها تأکید می‌کرد هرچه از تفسیر می‌داند، از علی بن ابی طالب است (قرطبی، ۱۳۶۴، ج ۱، ص ۳۵). شکی نیست که ابن عباس بهترین شاگرد امیرالمؤمنین علیه السلام بود؛ اما نباید با این ذهنیت، همه نقل‌های ابن عباس را صحیح دانست.

- گروه معتقد به روش روایی، میان روایات آحاد در احکام شرعی و غیر آن تفکیک قائل شده‌اند که خبر واحد در احکام شرعی عقلاً حجیت دارد؛ اما در غیر احکام مردود است (مدیرشانه‌چی، ۱۳۸۴، ص ۶۵).

- در سند برخی روایات ترتیب نزول، افرادی مجهول وجود دارد که این روایات را مرسل کرده است؛ زیرا همه راویان ترتیب نزول جز امیرالمؤمنین علیه السلام، خود، شاهد نزول همه سوره‌های قرآن نبوده‌اند، پس نقل آنها مرسل است.

۱-۱-۲. پاسخ به این نقد

- وجود افرادی مجهول در سند برخی روایات ترتیب نزول، مانع از اعتبار این دسته



از روایات نیست؛ زیرا با توجه به طرق روایت، جعل عقلاً بعید به نظر می‌رسد؛ ضمن اینکه دسترسی به صحابه برای اطلاع از ترتیب نزول، راهی اطمینان‌آور بود. همچنین قرائتی وجود دارد که انتساب روایات به امیرالمؤمنین علیه السلام و صحابه ایشان را به اثبات می‌رساند، از جمله نقل ابن عباس که بیشتر دانش و ترتیب نزول خود را از امیرالمؤمنین علیه السلام دریافت کرده است (قرطبی، ۱۳۶۴ق، ج ۱، ص ۵۶). ابن عباس در تأکیدات پرشماری، دریافت دانش قرآنی خود را به غیر از پیامبر صلی الله علیه و آله، از صحابه ایشان، مانند ابی بن کعب و بیشتر از همه، از امیرالمؤمنین علیه السلام بیان کرده است (ابن سعد، ۱۴۱۷ق، ج ۱، ص ۳۷؛ شهرستانی، ۱۳۶۸، ج ۱، صص ۱۳۳-۱۳۸).

- نقل‌های دیگر از ابن عباس همراهی او با اصحاب سالخورده مهاجر و انصار پیامبر صلی الله علیه و آله، پرسش‌هایش از جنگ‌های پیامبر صلی الله علیه و آله، اطلاعاتی درباره نزول قرآن را مطرح کرده‌اند (نکونام، ۱۳۸۰، ص ۱۳۴). گفتنی است وجود قرائتی، چون تصریح امام سجاد و امام صادق علیهما السلام به نقل ترتیب نزول امیرالمؤمنین علیه السلام دلیلی دیگر بر اتقان سندی این روایات است (شهرستانی، ۱۳۶۸، ج ۱، ص ۷؛ زرکشی، ۱۴۰۸ق، ج ۱، ص ۱۹۳). نکته دارای اهمیت آنکه گروهی از علمای عامه، در نقد سندی و ضعف روایات، رجال موجود در سند این روایات را - همچون ابوصالح، محمد بن سائب کلبی، محمد بن مروان - به دلیل گرایش آنان به مذهب تشیع تضعیف کرده‌اند (الذهبی، ۱۴۱۶ق، ص ۱۴۷).

بنابراین به لحاظ نقل تاریخی، ابن عباس زمان ناچیزی از حیات پیامبر صلی الله علیه و آله را درک کرده، بدیهی است در نزول همه سور قرآنی، حاضر و شاهد نباشد. اگر ابن عباس ترتیب نام‌برده را از طریق اجتهاد به دست نیاورده و از دیگران شنیده باشد، خبری بدون ذکر مدرک و واحد است که در غیر احکام شرعی خالی از اعتبار است (طباطبایی، ۱۳۷۹، صص ۱۷۷-۱۸۷)؛ از این رو در سند روایات ترتیب نزول حتی اگر مبنای نظری پژوهشگران تنزیلی عدم اعتبار این روایات باشد، باید دانست که می‌توان از آنها به منزله نقل‌های تاریخی در کنار گزاره‌های دیگر استفاده کرد. البته نباید روایات و نقل‌های ترتیب نزول را یک روش نقلی در مقابل عقل دانست، بلکه باید آنها را نقل‌هایی در کنار دیگر





گزاره‌های راهگشای تعیین ترتیب نزول سور دانست؛ بدین معنا که گرچه در کشف ترتیب نزول سور در روش روایی، با روایات ضعیف، متناقض و مرسل نیز مواجهیم (فرهنگ، ۱۳۹۸، ص ۳)، فقط بر پایه راهکارهایی، نظیر تدبر در محتوا و سیاق سور نمی‌توان به روش مطمئنی در تعیین ترتیب نزول سور دست یافت؛ زیرا افزون بر مردد بودن انتساب روایات پیامبر ﷺ و معصومین علیهم‌السلام، همچنان نقد و تردید بر روایات باقی است.

۲-۱-۲. نقد محتوایی روایات

محتوای روایات ترتیب نزول از دیدگاه برخی قرآن‌پژوهان مورد نقد بوده است، با نگاهی سطحی بر متون ترتیب نزول، آنها را دارای ضعف‌هایی، چون تعارض موجود در متن روایات در گزارش ترتیب نزول سور، مشابهت محتوایی سور مکی و مدنی، تعارض روایات اسباب نزول در تعیین مکی یا مدنی بودن سور، و ... همراه است که مانع دستیابی به اطلاعات مفید در جهت شناخت ترتیب نزول سور خواهد بود.

۲-۱-۲-۱. پاسخ به نقد محتوایی روایات

برخی محققان به این نقد، پاسخ‌هایی داده‌اند:

- طولانی بودن روایت ترتیب نزول به جهت تعدد سور از یک سو، کار نقل آن را برای راویان مشکل ساخته است، از سویی دیگر، استنساخ آثار و اختلالات سهوی در این زمینه، سبب جابه‌جایی جایگاه نزول برخی سور خواهد شد؛ از این رو طبیعتاً تعارض موجود در اثر سهل‌انگاری در نقل و استنساخ روایات - البته روایات کامل ترتیب نزول بسیار اندک است - پدید آمد (ابن‌ندیم، ۱۴۱۷ق، ص ۲۸) و حتی برخی سور در مقام استنساخ از قلم افتاد؛ این قبیل اشتباهات سهوی از ارزش کل روایات نمی‌کاهد؛ برای نمونه در روایت ابن جریج از ابن عباس در بیان ترتیب سور مدنی ۲۸ سوره را بیان می‌کند؛ اما هنگام شمارش و نام‌بردن، فقط نام ۲۷ سوره آمده و سوره الرحمن به اشتباه حذف شده است (ابن‌ندیم، ۱۴۱۷ق، ص ۲۸).
- همچنین در روایت جابر بن زید سوره محمد که در ترتیب نزول بین سوره حدید

و رعده است، از قلم افتاده است (سیوطی، ۱۴۲۱ق، ج ۱، صص ۱۱۰-۱۱۱). در روایت ابوصالح از ابن عباس چهار سوره اخلاص، زلزال، کافرون و انشقاق در مقام استنساخ از قلم افتاده است (یعقوبی، ۱۴۲۲ق، ص ۳۳).

- مشابهت محتوایی برخی سور مکی با سور مدنی، از نظر منتقدان سبب ضعف در دلالت این دسته روایات شد؛ اما مشابهت محتوایی سور دلیلی بر مکی یا مدنی بودن آنها نیست و تازمانی که تصریح یا اشاره‌ای قوی بر رویداد خاصی نباشد نمی‌توان به طور قطع، سوره‌ای را مکی یا مدنی دانست؛ برای نمونه نمی‌توان همه سوره‌هایی را که به دوزخ یا بهشت اشاره دارند، مکی تلقی کرد؛ ضمن اینکه روایات اسباب نزول نیز مانند بقیه روایات، نیازمند بررسی‌های سندی و دلالتی است.

همچنین احتمال تصحیف از مواردی است که جهت استنساخ در روایت ترتیب نزول در سوری که از نظر تلفظ یا نوشتاری نزدیک هم هستند اتفاق افتاده است، مانند تصحیف نحل به نمل، حجر به حج، احزاب به اعراف، نصر به عصر، و

بنابراین با کثرت روایت ترتیب نزول، نقدهای وارد بر آنها، از آنجا که امکان کنارهم گذاشتن متن روایات، مقایسه آنها با یکدیگر و رفع عیوب متنی قابل رفع است (رامیار، ۱۳۶۲، ص ۶۶۶)، یافته‌های آنان امکان رسیدن به ترتیب نزول را برای همه سور قرآنی، هرچند با وجود پژوهش‌های بسیار به اثبات می‌رساند. برخی دیگر نیز معتقدند اگر ترتیب آخرین سوره نازل شده، و ترتیب نزول سوره صف را که دو شماره جلوتر ذکر شده است در نظر نگیریم، ترتیب عطا از ابن عباس دقیقاً جدولی است که شهرستانی از امام صادق علیه السلام بدون ذکر سند نقل کرده و به نام مصحف امام صادق علیه السلام شهرت یافته است (زنجانی، ۱۴۰۴ق، ص ۱۲۳؛ بازرگان، ۱۳۵۵، ج ۱، ص ۲۰۳؛ رامیار، ۱۳۶۲، ص ۶۶۶).

۲-۲. روش اجتهادی محض

روش اجتهادی محض بر اساس ویژگی‌های ظاهری و محتوایی سور و بدون در نظر گرفتن روایات ترتیب نزول، ترتیبی برای سور در نظر داشته است و آیات قرآن را





بر اساس آن تفسیر می‌کند. برخی تلاش‌های محققان با نتایج آماری جهت رسیدن به مقصود، بر مبنای کوتاهی و بلندی آیات و با توجه به طول موج هر سوره و با در نظر گرفتن تعداد آیات و کلمات هر سوره خاتمه یافت (بازرگان، ۱۳۷۴، ص ۱۳).

این محققان با در نظر داشتن پیش‌فرض‌هایی، چون ثابت بودن تعداد کلمات وحی شده بر پیامبر ﷺ در هر سال، بلندی آیات سور مدنی نسبت به سور مکی، کوتاه و مسجع بودن آیات سور مکی، و ... معتقدند تعداد کلمات وحی شده بر پیامبر ﷺ در هر سال، در همه دوران رسالت، مقدار ثابتی در حدود ۳۶۳۰ کلمه بود. در دوران پرتلاطم مدینه، از مطالب قرآن همان اندازه کلمه سبب تحویل مؤمنین شد که در ابتدای نزول آن در مکه گشت (بازرگان، ۱۳۵۵، ج ۱، ص ۱۶۷). مستشرقانی، چون تئودور نولدکه با روش‌های اجتهادی مبتنی بر تعلقات بشری و غیرروایی راهی در دستیابی به اهداف خود در تعیین ترتیب نزول سور پیش گرفتند که از طول آیه، در جهت کشف ترتیب نزول استفاده شده است (سلیمان‌زاده، ۱۳۹۶، صص ۱۸۵-۲۰۷) و با توجه به آهنگ، محتوا و سبک سوره‌ها، فهرستی از ترتیب نزول سور قرآنی عرضه داشتند (نکونام، ۱۳۸۰، ص ۱۱).

محققانی نیز با وجود عدم توجه به برخی جزئیات و تأثیرگذاری کلمات کلیدی در ترتیب نزول، بر اساس تدبر در سور، اکثریت حجم محتوای یک سوره را ملاکی برای تعیین جایگاه سوره در لیست ترتیب نزول دانسته (گنجه‌ای، ۱۴۰۲، ج ۱، صص ۱۹-۲۰) و معتقدند سوره‌های مشابه در محتوا در یک زمان یا فاصله زمانی بسیار کوتاه از یکدیگر نازل شده‌اند. ایشان با مشهور و قابل اطمینان ندانستن لیست ابن عباس، اشکالاتی، از جمله جایگاه سوره قلم به منزله دومین سوره نازل شده بر پیامبر ﷺ را بر او وارد کردند و اذعان داشتند که چگونه می‌توان در دومین سوره نازل شده، شاهد این همه دشمنی با پیامبر ﷺ بود.

نکته دارای اهمیت آنکه نتایج مهمی از مقایسه میان متن روایات و مذاقه در ترتیب نزول آنها به دست می‌آید. گروهی از پژوهشگران در جهت رفع اختلافات جدی و فراوان در تعیین ترتیب نزول، تفسیر ترتیبی تنزیلی، تفسیر موضوعی تنزیلی، تاریخ و سیره‌نگاری تنزیلی، و ... سه جدول و برخی دیگر پنج جدول و عده‌ای ده جدول را

معیار مقایسه و تحلیل در مضامین جدول ترتیب نزولی قرار داده و در روش‌های تلفیقی خود - جهت‌گزینش ترتیب نزول - روایت عطا از ابن عباس را پذیرفته‌اند (سلطانی، ۱۳۸۹، ص ۴۳). بنابراین اختلافات روش روایی محض کمتر مورد اتخاذ مفسران تنزیلی معاصر واقع شد. آنان بر مبنای روایات ترتیب نزول از روش‌های دیگر بهره بردند تا به ترتیب نزول مورد اطمینان دست یابند.

۱-۲-۲. ارزیابی روش اجتهادی محض

قائلان به روش اجتهادی محض، مبنای کار خویش را بر حدس و گمان و یا ارائه جداول مجهول‌الهویه‌ای قرار داده‌اند که مشخص نیست تنظیم‌کننده آن چه کسی است و بر چه مبنایی این جدول تهیه شده‌اند (معرفت، ۱۳۸۱، ج ۲، صص ۵۲۲-۵۲۳). حال آنکه، شناخت موقعیت و شرایط نزول هر آیه که کمک مؤثری در فهم محتوا و پی‌بردن به اهداف و مقاصد عالی آن دارد، با رجوع به اسباب نزول و قرائن و شواهد تاریخی و حدیثی حاصل خواهد شد و نیازی به تکلف ندارد (معرفت، ۱۳۸۰، ج ۲، ص ۵۲۵).

همچنین در روش اجتهادی محض، با هدف کشف جدول ترتیب نزول، توجهی به تغییرات موجود در نزول سوره‌ها نشده است؛ برای نمونه در برخی سال‌ها، دعوت پیامبر ﷺ مخفی بود، تعداد محدودی آیه نازل شده بود یا در طول زمان رسالت، میان ۲۰ یا ۲۳ سال اختلاف وجود دارد؛ همین‌طور میان حضور پیامبر ﷺ در مکه به منزله دعوت‌کننده با حضور او در مدینه به مثابه داعی حاکم جامعه اسلامی تفاوت وجود دارد؛ زیرا طبیعتاً شرایط مدینه کثرت، تنوع و فراوانی قوانین مربوط را ایجاب می‌کرد و در نتیجه تعداد بیشتری از آیات در مدینه نازل شد یا برای رد یک رفتار جاهلی لازم بود که وحی‌های فراوان و متعاقبی نازل شود یا به عکس در برخی موارد این الزام وجود نداشت. این متغیرهای انکارناپذیر هرگز نمی‌تواند جریان نزول قرآن را با ظرفیت ۳۶۳۰ کلمه در سال هماهنگ سازد (بهجت‌پور، ۱۳۹۲، ص ۱۹۶).

از جمله موارد نقد، روش علمی دستیابی به جدول کشف ترتیب نزول سوره‌هاست. در این روش عمدتاً از استنباط و اجتهاد به منزله روش دستیابی به ترتیب نزول استفاده





شده است. حال آنکه، کشف ترتیب نزول سور بیشتر از اجتهاد، بر نقل روایات و قرائن مشخص تکیه دارد (شاکر، ۱۳۸۹، صص ۱۰۵-۱۰۶).

بنابراین مبانی و نتایج حاصل از این تحقیقات اجتهادمحور قطعی نخواهد بود (بازرگان، ۱۳۵۲، ص ۲۶)، بلکه به منزله تقریب اولیه می توان مورد استفاده قرار گیرد (بازرگان، ۱۳۵۲، ص ۱۶۴)؛ زیرا این جدول اجتهادی در عمل نیز دچار تعارض هایی شده است و ترتیب نزول متفاوتی را بر اساس مبانی ریاضی و با لحاظ طول متوسط آیات ارائه کرده اند (بازرگان، ۱۳۷۴، صص ۳۸ و ۷۷ و ۱۰۸). باورمندان به این روش نیز در موارد بسیاری با توجیه سیر محتوایی و سازگار کردن مطالب با یکدیگر، به احتمال خطا در ترتیب نزول ریاضی اشاره داشته اند (بازرگان، ۱۳۷۴، ص ۳۵).

به طور کلی میان نتایج جدول ترتیب نزول اجتهادی بر مبنای آمار و جدول ترتیب نزولی بر پایه روایات، اختلاف بسیاری وجود دارد که خود، دلیلی بر خطا و اشتباه بودن روش اجتهادی محض است. باورمندان به روش اجتهادی محض باید بدانند:

- اول اینکه، کوتاهی کلمات و جملات اختصاص به سور مکی ندارد؛ همان گونه که طولانی بودن و تفصیل، اختصاص به سور مدنی ندارد؛ برای نمونه سور اعراف و انعام از سور طولانی مکی هستند (سیوطی، ۱۴۲۱ق، ج ۱، ص ۱۱۳)
- دوم اینکه، بلندی و کوتاهی آیات و کلمات قرآن در سوره ها، امری توقیفی است و به دست پیامبر ﷺ نبوده است تا که ایشان به جهت مراعات حال مخاطب، جملات و کلمات را کوتاه یا بلند کند (شاکر، ۱۳۸۹، صص ۱۰۹-۱۰۷).

برخی محققان روش اجتهادی محض در روش خود برای به دست آوردن دامنه و منحنی مورد نظر، بدون در نظر گرفتن قاعده و روشی یکسان، آیات بلند را به چند آیه دسته بندی کرده اند؛ برای نمونه سوره طه که ۱۳۵ آیه دارد را ۱۴۳ آیه ای در نظر گرفته و آیه های بلند این سوره را به چند آیه کوچک دسته بندی کرده اند یا درباره سوره مائده، برای رسیدن به هدف خود ۱۲۰ آیه این سوره را ۱۱۴ آیه در نظر گرفته، و آیات ۲، ۳، ۴، ۵، ۸، ۹، ۱۹، ۲۰، ۳۵، ۳۶، ۵۲ و ۵۳ را شش آیه به شمار آورده اند (بازرگان، ۱۳۸۶، ج ۱، ص ۳۰۵). ایشان برای رسیدن به تعادل در منحنی خود و رسیدن به تعداد کلمات

ثابت شده در هر سال که در حدود ۳۶۳۰ کلمه می‌دانند، تغییراتی در شمارش کلمات و آیات قرآن اعمال کردند حتی در مواردی مکان سوره‌ها را نیز جابه‌جا نمودند، مانند سوره انفال که با آیات نسبتاً کوتاه سبب سقوط منحنی می‌شد، به عقب‌تر از جایگاه خود تغییر دادند.

بنا بر آنچه مطرح شد، مشکل عمده روش اجتهادی محض، در شیوه و منطق کشف جدول ترتیب نزول سوره‌هاست. تعیین زمان نزول سور با محاسبات ریاضی در عین دشواری کار، دور از واقعیت نزول و مخالف روایات ترتیب نزول است. در ترتیب نزول آیات بر اساس الگوی ریاضی و آماری، آیات قرآن بر اساس موضوع دسته‌بندی شده‌اند و با الگوی ریاضی، زمان نزول هر دسته در طول ۲۳ سال بعثت پیامبر ﷺ به دست آمده است (بهجت‌پور، ۱۳۹۲، صص ۱۹۴-۱۹۵). نتایج حاصل از روش اجتهادی محض، با روایات ترتیب نزول تفاوت بسیاری دارد؛ برای نمونه برخی سور مکی، نظیر قصص، احقاف، لقمان، رعد، انعام و فاطر مدنی قلمداد شدند و برخی سور مدنی، مثل بینه، منافقون، محمد، جمعه، صف و تغابن از نظر ایشان مکی هستند (بازرگان، ۱۳۸۶، ج ۱، ص ۵۰). به‌طور کلی در روش اجتهادی محض، جهت تعیین ترتیب نزول سور، اشکالات و ضعف‌هایی وجود دارد که با هیچ دلیل عقلی و نقلی سازگار نیست (گنجه‌ای، ۱۴۰۲، ص ۱۳)، از جمله این اشکالات، احتساب نزول آیات نخست هر سوره به منزله معیار نزول کل آن سوره، و آیات ابتدایی هر سوره را به مثابه جایگاه نزولی کل سوره دانسته‌اند. در نتیجه اگر چند آیه از یک سوره، پس و پیش از اتمام آن، سوره دیگری نازل شد، در اعتبار ترتیب سوره مبدأ، نزول آن سوره ملاک خواهد بود (گنجه‌ای، ۱۴۰۲، ص ۳)؛ در حالی که درصد بالایی از سور در فاصله زمانی نسبتاً طولانی از آیات آغازینشان نازل شده‌اند (معرفت، ۱۳۸۱، ص ۸۹)

همچنین برخی محققان در تعیین ترتیب نزول سور نازل شده از علق تا قریش را بر پایه مفاهیمی اعتقادی، چون الوهیت، ربوبیت و نبوت تطبیق داده‌اند (عابدالجبری، ۲۰۰۸، ج ۱، صص ۲۳-۱۲) یا برای همین سور نخستین نازل شده، افزون بر مفاهیم اعتقادی، مفاهیم اخلاقی را نیز استنباط کرده است (میدانی، ۲۰۰۰، ج ۱، صص ۱۵-۱۴۵). روشن است که چنین





روش استنباطی دارای نتایج متفاوت و تعدد جدول ترتیب نزول خواهد بود. در واقع نه فقط نتایج پژوهشگران قائل به این دیدگاه و روش‌های اجتهادی آنها پر شمار و متنوع است، بلکه هر قرآن‌پژوه دیگری نیز در هر زمان و مکانی با روش اجتهادی محض، در جهت کشف ترتیب نزول اقدام کند، به همین تنوع و کثرت منجر خواهد شد، و جدول ارائه شده توسط محققان قائل به روش اجتهاد محض، از آسیب‌های سبک تفسیر تنزیلی است.

۲-۳. روش مختار: تلفیقی اجتهادی بر مبنای روایی

مفسر تفسیر تنزیلی هنگامی می‌تواند ادعا کند روش‌های تحول قرآنی را می‌فهمد که به شناختی نسبی بر اساس ترتیب نزول سور دست یابد. بسیاری از قرآن‌پژوهان جهت تعیین نزول سور فقط روایات، و برخی دیگر اجتهاد محض را مبنای کار خود قرار داده‌اند؛ اما هیچ‌یک از این روش‌ها به تنهایی نمی‌تواند کارآمد باشد. راهکار سوم مطرح شده جهت تعیین ترتیب نزول سور، راهکار تلفیقی است.

برخی محققان قائل به این روش، با اتخاذ راهکار تلفیقی، به دلیل ضعف‌های موجود در سند و محتوای روایات ترتیب نزول، ضمن اعتماد نسبی به روایات از طریق ابن عباس، و استناد به تاریخ، سیره پیامبر ﷺ، روایات اسباب نزول و استفاده از شاخصه‌های لفظی و محتوایی آیات و سور قرآن، همچون نوع الفاظ، اسلوب سور، وجوه ارتباط و تناسب سور، تطبیق مضامین برخی سور با روایات اسباب نزول به ترتیب نزولی دست یافته‌اند (عابدالجبری، ۲۰۰۸م، ج ۱، ص ۴۸؛ دروزه، ۱۴۲۱ق، ج ۱، صص ۱۲-۲۱).

جهت کشف ترتیب نزول سوره‌های قرآن با راهکار تلفیقی، گروهی دیگر از محققان در این زمینه، تحقیقاتی را انجام داده‌اند و جهت رسیدن به نتیجه مطلوب، مراحل را پیشنهاد داده‌اند که شامل گردآوری بیش‌ترین جدول‌ها و گزارش‌های ترتیب نزول سور و آیات، بررسی میزان اعتبار منابع و اسناد این گزارش‌ها، جمع‌آوری نقاط مشترک در بیان ترتیب سوره‌ها و آیات و تعیین وجه تمایز آنها، به دست آوردن سیاق موجود در محتوای سوره‌های مورد اتفاق جدول‌ها، مقایسه موارد اختلاف با توجه به

سیاق و تعیین نظر معتبر در میان آنها، توجه به ترتیب‌های مختلف در هنگام تفسیر سوره است. ایشان از میان روایات ترتیب نزول، طریق عطا از ابن عباس را بعد از بررسی سندی و توثیق راویان آن، معتبرترین روایات دانسته و با مقایسه هفت روایت مسند ترتیب نزول به جایگاه هفتاد سوره دست یافته‌اند و معتقدند تفاوت موجود در جایگاه ۴۴ سوره دیگر اندک بوده که با تأمل و استفاده از قرائن درونی و بیرونی سور قابل رفع است (بهجت‌پور، ۱۳۹۲، ص ۳۴۵).

برخی دیگر از محققان قائل به روش تلفیقی، فرایند کشف ترتیب نزول را در گام‌هایی، چون تعیین جایگاه نزولی سور، پذیرش اجماع روایات ترتیب نزول که با مقایسه روایات ترتیب نزول محقق می‌شود، خلاصه کرده‌اند. این گروه معتقدند اگر درباره جایگاه نزولی سوره‌ای اجماع باشد، آن جایگاه قطعی و معتبر است؛ در صورت اختلاف در این امر با استفاده از وقایع تاریخی، روایات اسباب نزول، استناد آیات سوره‌ای به سوره دیگر، ارتباط نزولی محتوای دو سوره می‌توان به جایگاه ترتیب نزول بقیه سور دست یافت (سلمان زاده، ۱۳۹۶، ص ۲۰۳). در این روش، مراحل اکتشافی بر پایه روایات مشهود، و با اجتهادی در پی حل اختلافات موجود در جدول ترتیب نزول محقق شده است.

روش تلفیقی در کشف و دستیابی به ترتیب نزول سور، گرچه متقن و مطمئن است، تفاوت‌هایی در نتایج جدول ترتیب نزول عاملان به این راهکار وجود دارد (سلطانی، ۱۳۸۹، ص ۵۸). از نکات قابل تأمل در اجرای راهکار تلفیقی، جهت یافتن جدولی اطمینان‌آور از ترتیب نزول، استفاده از قرائن دیگر، نظیر سیاق آیات، اسباب نزول و کشف ارتباط بین سور است. در این مراحل نیز امکان برداشت نادرست از سوی پژوهشگران وجود دارد؛ ضمن اینکه ارتباط بین سور، محدود به ارتباط دو سوره متوالی در مصحف شریف یا ارتباط سور متوالی بر اساس ترتیب نزول آن نیست، شاهد ارتباط بین سور دارای تقارب معنایی با وجود فواصل بین آنها هستیم؛ از این رو با پذیرش روش تلفیقی به منزله بهترین راهکار، بر نقاط ضعف تأکید می‌کنیم و برطرف کردن نقاط ضعف و مقابله با مشکلات و کمبودهای موجود در مسیر، دستیابی به جدول اطمینان‌آور ترتیب نزول را ممکن می‌دانیم.



نتیجه‌گیری

- تفسیر به ترتیب نزول (تفسیر تنزیلی)، از جمله سبک‌های تفسیری است. جهت بهره‌وری هرچه بیشتر از فواید آن و دستیابی به روش‌های تحول‌قرآنی، نیازمند دستیابی و تنقیح مبانی نظری آن، از جمله امکان دستیابی به ترتیب نزول سور بر اساس جدولی اطمینان‌آور است. مخالفان این سبک تفسیری نیز عدم دستیابی به جدولی متقن را از علل مخالفت خود ذکر کرده‌اند؛ بدین معنا که ابتدا باید مبانی نظری این سبک را که ترتیب نزول سور است اثبات کرد و پس از دستیابی به جدولی اطمینان‌آور، به تفسیر ترتیبی یا موضوعی بر پایه این سبک دست یافت.

- مطالعات پژوهشگران حاکی از آن است که راه دستیابی به ترتیبی صحیح از نزول، براساس راهکارهای موجود برای دستیابی به ترتیب نزول متقن در سه راهکار روایی، اجتهادی محض و تلفیقی است.

- روش روایی محض به دلیل برخورداری از ضعف‌های پرشماری در عرصه‌های سندی و محتوایی، اطمینان‌آور نیست و تکیه بر این روش، نه فقط ما را در دستیابی به جداول ترتیب نزول یاری نمی‌کند، بلکه در برخی موارد به دور باطل منجر می‌شود. روش اجتهادی محض نیز به دلیل نقص‌های واردشده در اثبات مطلوب، ناتمام است. روش اجتهادی محض با تدبر در آیات قرآن و تنظیم جدول بر اساس مضامین و محتوای استنباط‌شده از آیات، گرچه در زمینه شناسایی آیات مکی و مدنی، ناسخ و منسوخ کارآمد است؛ اما در آیات مبین مسائل اعتقادی، اخبار غیبی و ... ناکارآمد خواهد بود؛ زیرا تعیین ترتیب نزول سور با تدبر در مضامین و سیاق آنها، بر اساس روش اجتهادی محض، اطمینان‌آور نیست و قطعاً دارای اختلاف در نتایج است، مگر اینکه با استفاده از روش تلفیقی و به‌کار بستن معیارهای دیگر، آن را کارآمد کرد.

- راهکار سوم یعنی روش تلفیقی اجتهادی بر مبنای روایات، به منزله راهکاری مطمئن متعین است؛ زیرا با پذیرش کارآمدی و فایده‌مندی، راهکار تلفیقی لازم



است و می‌توان با نگاهی به دور از تعصب به این روش، کاستی‌های آن را همچون دیگر روش‌ها پذیرفته و روایات ترتیب نزول با تلاش‌های اجتهادی پژوهشگران همراه شده و درنهایت جدولی از ترتیب نزول سور تنظیم شده و مبنای کارهای تفسیری قرار گرفته است.



فهرست منابع

* قرآن کریم

- ابن سعد، محمد. (۱۴۱۷ق). الطبقات الكبرى (ج ۱، چاپ اول). بیروت: التراث العربی.
- ابن ضریس، محمد بن ایوب. (۱۴۰۸ق). فضائل القرآن (چاپ اول). دمشق: دارالفکر.
- ابن ندیم، محمد بن اسحاق. ((۱۴۱۷)). الفهرست (چاپ اول). بیروت: دارالمعرفه.
- اسکندرلو، محمدجواد (۱۳۸۵). مستشرقان و تاریخ گذاری قرآن (چاپ اول). قم: پژوهش‌های تفسیر و علوم قرآن.
- بازرگان، مهدی. (۱۳۵۵). سیر تحول قرآن (ج ۱، چاپ اول). تهران: قلم.
- بازرگان، مهدی. (۱۳۷۴). پایه پای وحی (چاپ اول). تهران: نشر فرهنگ اسلامی.
- بغدادی، علی بن محمد. (۱۴۱۷ق). لباب التأویل فی معانی التزیل (چاپ اول). بیروت: دارالکتب العلمیه.
- بلخی، مقاتل بن سلیمان. (۱۴۲۳ق). تفسیر مقاتل بن سلیمان (چاپ اول). بیروت: دار احیاء التراث.
- بهجت پور، عبدالکریم. (۱۳۹۲). تفسیر تزیلی مبانی، قواعد و فواید (چاپ اول). تهران: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
- بیهقی، احمد بن حسین. (۱۴۰۵ق). دلائل النبوه و معرفه احوال صاحب الشریعه (ج ۷، چاپ اول). بیروت: دارالکتب العلمیه.
- حاکم حسکانی، عبیدالله بن احمد. (۱۴۱۱ق). شواهد التزیل لقواعد التفصیل (ج ۲، چاپ اول). تهران: وزارت ارشاد اسلامی.
- دروزه، محمدعزه. (۱۴۲۱ق). تفسیر الحدیث ترتیب السور حسب النزول (ج ۱، چاپ اول). بیروت: دارالغرب.



نظر
مهر

سال بیست و نهم، شماره سوم زمستانی (۱۵)، پاییز ۱۴۰۳

ذهبی، محمد بن احمد. (۱۴۱۶ق). میزان الاعتدال فی نقد الرجال (چاپ دوم). بیروت: دارالکتب العلمیه.

رامیار، محمود. (۱۳۶۲). تاریخ قرآن (چاپ اول). تهران: امیرکبیر.

زرکشی، بدرالدین محمد. (۱۴۰۸ق). البرهان فی علوم القرآن (ج ۱، چاپ دوم). بیروت: دارالفکر.

زنجانی، ابوعبدالله. (۱۴۰۴ق). تاریخ القرآن (چاپ اول). تهران: الاعلام الاسلامی.

زهری، عبدالله بن شهاب. (۱۴۱۸ق). الناسخ والمنسوخ وتزیل القرآن (چاپ دوم). دمشق: الرسالة.

سلطانی، محمد. (۱۳۸۹). روش نهادینه کردن باور به ربوبیت الهی در جامعه صدر اسلام (چاپ اول). قم: بی جا.

سلمان زاده، محمدجواد. (۱۳۹۶). مبانی و قواعد کشف استدلالی ترتیب نزول سوره‌های قرآن (چاپ اول). قم: پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.

سیاوشی، کرم. (۱۳۷۸). کنکاشی در مکی یا مدنی بودن سوره انسان. فصلنامه مطالعات تاریخی قرآن و حدیث، ۱۰۳ (۴۴)، صص ۱۰۳-۱۴۳.

سیوطی، جلال‌الدین. (۱۴۲۱ق). الانتقان فی علوم القرآن (ج ۱، چاپ اول). بیروت: دارالفکر.

شاکر، محمد کاظم. (۱۳۸۹). تفسیر براساس ترتیب نزول با سه قرائت. فصلنامه پژوهش‌های قرآنی، ۱۶ (۶۲-۶۳)، صص ۹۰-۱۲۳.

شهرستانی، محمد بن عبدالکریم. (۱۳۶۸). مفاتیح الاسرار و مصابیح الابرار (چاپ اول). تهران: کتابخانه مجلس شورای اسلامی.

طباطبایی، سید محمدحسین. (۱۳۷۹). قرآن در اسلام (چاپ اول). قم: اسلامی.

طبرسی، فضل بن حسن. (۱۴۰۸ق). مجمع البیان فی تفسیر القرآن (ج ۱۰، چاپ اول). بیروت: دارالمعرفه.

عابدالجابری، محمد. (۲۰۰۸م). فهم القرآن الکریم (ج ۱، چاپ اول). بیروت: المعرفه.





عاصمی خراسانی، احمد بن محمد. (۲۰۲۲م). المبانی لنظم المعانی (چاپ اول). امارات: جمعية دارالبر.

علی‌الصغیر، محمدحسین. (۱۴۲۰ق). تاریخ قرآن (چاپ اول). بیروت: دارالمورخ.

فرهنگ، سید کاظم. (۱۳۹۸). تدبر در سوره‌های مرحله اول نزول (چاپ اول). تهران: بی‌جا.

قرطبی، محمد بن احمد. (۱۳۶۴). الجامع لاحکام القرآن (ج ۱، چاپ دوم). تهران: ناصر خسرو.

قطب، سید. (۱۴۲۹ق). فی ظلال القرآن (ج ۳، چاپ اول). بیروت: دارالشروق.

گنج‌ای، جمال. (۱۴۰۲). تحقیقی در ترتیب نزول (ج ۱، چاپ اول). تهران: بی‌جا.

مدیرشانه‌چی، کاظم. (۱۳۸۴). درایه‌الحديث (چاپ اول). قم: اسلامی.

معرفت، محمدهادی. (۱۳۸۰). تفسیر و مفسران (ج ۱، چاپ اول). قم: تمهید.

معرفت، محمدهادی. (۱۳۸۱). التمهید فی علوم القرآن (ج ۱، چاپ اول). قم: تمهید.

میدانی، عبدالرحمن حسن. (۲۰۰۰م). معارج التفکر و دقائق التدبر (ج ۱، چاپ اول). دمشق:

دارالعلم.

نزال، عمران سمیح. (۱۳۸۹). الوحده التاريخيه للسور القرآنيه (چاپ اول). تهران: سخن.

نکونام، جعفر. (۱۳۸۰). درآمدی بر تاریخ گذاری قرآن (چاپ اول). تهران: هستی‌نما.

نکونام، جعفر. (۱۳۷۳). نقدی بر تاریخ گذاری قرآن (چاپ اول). تهران: دانشگاه تربیت مدرس.

واحدی نیشابوری، ابوالحسن علی. (۱۴۱۱ق). اسباب النزول (چاپ اول). بیروت:

دارالکتب.

وراق بغدادی (ابن‌ندیم)، محمد بن اسحاق. (۱۴۱۷ق). الفهرست (چاپ دوم). بیروت:

دارالمعرفه.

یعقوبی، احمد بن یعقوب. (۱۴۲۲ق). تاریخ الیعقوبی (چاپ دوم). قم:

فرهنگ اهل بیت (ع).

References

* Holy Quran.

- ‘Ābid al-Jābirī, M. (2008). *Fahm al-Qur’ān al-karīm* [Understanding the Noble Qur’ān] (Vol. 1, 1st ed.). Beirut: Al-Ma‘rifa. [In Arabic]
- ‘Ālī al-Ṣaghīr, M. Ḥ. (1999). *Tārīkh al-Qur’ān* [History of the Qur’ān] (1st ed.). Beirut: Dār al-Muwarrikh. [In Arabic]
- Al-Warrāq Baghdādī (Ibn al-Nadīm), M. b. Ishāq. (1996). *Al-Fihrist* (2nd ed.). Beirut: Dār al-Ma‘rifa.
- ‘Āsimī Khorāsānī, A. b. M. (2022). *Al-Mabānī li-naẓm al-ma‘ānī* (1st ed.). Emirates: Jam‘iyya Dār al-Bar. [In Arabic]
- Baghdādī, ‘A. (1996). *Lubāb al-ta’wīl fī ma‘ānī al-tanzīl* (1st ed.). Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyya. [In Arabic]
- Bahjatpour, A. (2013). *Tafsīr-i tanzīlī: mabānī, qavā‘id va favayid* (1st ed.). Tehran: Research Institute for Islamic Culture and Thought. [In Persian]
- Balkhī, Muqātil b. Sulaymān. (2002). *Tafsīr Muqātil b. Sulaymān* (1st ed.). Beirut: Dār Iḥyā’ al-Turāth. [In Arabic]
- Bayhaqī, A. b. Ḥ. (1985). *Dalā’il al-nubuwwa wa ma‘rifat aḥwāl ṣāḥib al-sharī’a* (Vol. 7, 1st ed.). Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyya. [In Arabic]
- Bazargan, M. (1976). *Sayr-i taḥavvul-i Qur’ān* (vol. 1, 1st ed.). Tehran: Qalam. [In Persian]
- Bazargan, M. (1995). *Pā bih pāyi vaḥy* (1st ed.). Tehran: Islamic Culture Publications. [In Persian]
- Darwaza, M. ‘I. (2000). *Tafsīr al-ḥadīth: Tartīb al-suwar ḥasb al-nuzūl* (Vol. 1, 1st ed.). Beirut: Dār al-Gharb. [In Arabic]
- Dhahabī, M. b. A. (1995). *Mīzān al-ī’tidāl fī naqd al-rijāl* (2nd ed.). Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyya. [In Arabic]
- Eskandarloo, M. J. (2006). *Mustashriqān va tārikhgudhārī-yi Qur’ān* (1st ed.). Qom: Exegetical Research and Quranic Sciences. [In Persian]



- Farhang, S. K. (2019). *Tadabbur dar sūri-hāyi marḥali-yi avval-i nuzūl* (1st ed.). Tehran: n.p. [In Persian]
- Ganji, J. (2023). *Taḥqīqī dar tartīb-i nuzūl* (vol. 1, 1st ed.). Tehran: n.p. [In Persian]
- Ḥākim Ḥiskānī, ‘U. b. A. (1991). *Shawāhid al-tanzīl li-qawā‘id al-tafsīl* (Vol. 2, 1st ed.). Tehran: Wizārat Irshād Islāmī. [In Arabic]
- Ibn al-Nadīm, M. (1996). *Al-Fihrist* (1st ed.). Beirut: Dār al-Ma‘rifa. [In Arabic]
- Ibn Idrīs, M. (1988). *Faḍā’il al-Qur’ān* (1st ed.). Damascus: Dār al-Fikr. [In Arabic]
- Ibn Sa‘d, M. (1996). *Al-Ṭabaqāt al-kubrā* (Vol. 1, 1st ed.). Beirut: Al-Turāth al-‘Arabī. [In Arabic]
- Marefat, M. H. (2001). *Tafsīr va mufasssīrān* (vol. 1, 1st ed.). Qom: Tamhid. [In Persian]
- Ma‘rifat, M. H. (2002). *Al-Tamhīd fī ‘ulūm al-Qur’ānī* (Vol. 1, 1st ed.). Qom: Tamhīd. [In Arabic]
- Maydānī, ‘A. Ḥ. (2000). *Ma‘ārij al-tafakkur wa daqā‘iq al-tadabbur* (Vol. 1, 1st ed.). Damascus: Dār al-‘Ilm. [In Arabic]
- Modirshanechi, K. (2005). *Dirāyat al-ḥadīth* (1st ed.). Qom: Islami. [In Persian]
- Nazāl, ‘U. S. (2010). *Al-Waḥda al-tārikhiyya li-l-suwar al-Qur’āniyya* (1st ed.). Tehran: Sukhan. [In Arabic]
- Nekoonam, J. (1994). *Naqdī bar tārikhgudhārī-yi Qur’ān* (1st ed.). Tehran: Tarbiat Modares University. [In Persian]
- Nekoonam, J. (2001). *Darāmadī bar tārikhgudhārī-yi Qur’ān* (1st ed.). Tehran: Hastinama. [In Persian]
- Qurṭubī, M. b. A. (1985). *Al-Jāmi‘ li-aḥkām al-Qur’ān* (Vol. 1, 2nd ed.). Tehran: Nāṣir Khusraw. [In Arabic]
- Quṭb, S. (2008). *Fī ḡilāl al-Qur’ān* [In the Shade of the Qur’ān] (Vol. 3, 1st ed.). Beirut: Dār al-Shurūq. [In Arabic]
- Ramyar, M. (1983). *Tārikh-i Qur’ān* (1st ed.). Tehran: Amir Kabir. [In Persian]





- Salmanzadeh, M. J. (2017). *Mabānī va qavā'id-i kashf-i istidlālī-yi tartīb-i nuzūl-i sūrihāyi Qur'ān* (1st ed.). Qom: Islamic Sciences and Culture Academy. [In Persian]
- Shahrastānī, M. b. 'A. (1989). *Mafātīḥ al-asrār wa maṣābiḥ al-abrār* (1st ed.). Tehran: Kitābkhāna-yi Majlis-i Shūrā-yi Islāmī. [In Persian]
- Shaker, M. K. (2010). Tafsīr bar asās-i tartīb-i nuzūl bā siḥ qirā'at. *Pazhūshish-hāyi Qur'ānī*, 16(62-63), pp. 90-123. [In Persian]
- Siavashi, K. (1999). Kankāshī dar Makkī yā Madanī būdan-i sūri-yi Insān. *Muṭālī'āt-i tārikhī-yi Qur'ān va ḥadīth*, 103(44), pp. 103-143. [In Persian]
- Soltani, M. (2010). *Ravish-i nahādīnih kardan-i bāvar bih rubūbiyat-i ilāhī dar jāmi'ī-yi ṣadr-i Islām* (1st ed.). Qom: n.p. [In Persian]
- Suyūṭī, J. (2000). *Al-Itqān fī 'ulūm al-Qur'ān* (Vol. 1, 1st ed.). Beirut: Dār al-Fikr. [In Arabic]
- Ṭabāṭabā'ī, S. M. Ḥ. (2000). *Qur'ān dar Islām* (1st ed.). Qom: Islāmī. [In Persian]
- Ṭabrisī, Faḍl b. Ḥ. (1988). *Majma' al-bayān fī tafsīr al-Qur'ān* (Vol. 10, 1st ed.). Beirut: Dār al-Ma'rifa. [In Arabic]
- Wāḥidī Nīshāpūrī, Abū al-Ḥ. 'A. (1991). *Asbāb al-nuzūl* [The Occasions of Revelation] (1st ed.). Beirut: Dār al-Kutub. [In Arabic]
- Ya'qūbī, A. b. Ya'qūb. (2001). *Tārikh al-Ya'qūbī* [The History of al-Ya'qūbī] (2nd ed.). Qom: Farhang-i Ahl al-Bayt. [In Arabic]
- Zanjānī, Abū 'Abd Allāh. (1984). *Tārikh al-Qur'ān* (1st ed.). Tehran: Al-I'lām al-Islāmī. [In Arabic]
- Zarkashī, B. M. (1988). *Al-Burhān fī 'ulūm al-Qur'ān* (Vol. 1, 2nd ed.). Beirut: Dār al-Fikr. [In Arabic]
- Zuhri, 'A. b. Shihāb. (1997). *Al-Nāsikh wa al-mansūkh wa tanzīl al-Qur'ān* (2nd ed.). Damascus: Al-Risāla. [In Arabic]

An Analysis of the Immaterial Dimensions of Humanity in the Quran*¹

Mohammad Saleh Karimi² 

Gholamhossein A'rabi³ 



2. PhD student, Comparative Quranic Exegesis, Department of Quran and Hadith Sciences, Faculty of Islamic Studies, University of Qom, Qom, Iran (corresponding author).

Email: ms.karimi@stu.qom.ac.ir

3. Associate professor, Department of Quran and Hadith Sciences, Faculty of Islamic Studies, University of Qom, Qom, Iran.

Email: g.arabi@qom.ac.ir


Abstract

This article provides a comprehensive analysis of the immaterial dimensions of humanity as presented in the Quran, including *rūḥ* (spirit), *nafs* (self), *qalb* (heart), *fu'ād* (inner heart), *aql* (intellect), *lubb* (pure intellect), *sam'* (hearing), *baṣ'ar* (sight), and *fiṭra* (innate nature). The central question is whether these concepts refer to a singular reality or represent distinct and independent dimensions of human existence. Relying on Quranic verses and drawing from exegetical and philosophical texts, the authors aim to clarify the functional roles of each dimension and distinguish their conceptual and operational differences.

* This article is derived from the PhD dissertation titled "An Analysis of the Immaterial Dimensions of Humanity in the Quran" (supervised by Dr. Gholamhossein A'rabi), Department of Quran and Hadith Sciences, Faculty of Theology and Islamic Studies, University of Qom, Qom, Iran.

1. **Cite this article:** Karimi, Mohammad Saleh; and A'rabi, Gholamhossein. (2024). "An Analysis of the Immaterial Dimensions of Humanity in the Quran." *Naqd va Nazar*, 29(115), pp. 182-217.

DOI: 10.22081/JPT.2024.69471.2134.

 **Article type:** Research; **Publisher:** Islamic Propagation Office of the Seminary of Qom (Islamic Sciences and Culture Academy, Qom, Iran)

 **Received:** 2024/07/08  **Revised:** 2024/11/04  **Accepted:** 2024/09/18  **Online publication date:** 2024/12/19

© The Authors



The research methodology is based on conceptual and comparative analysis, using interpretative and philosophical sources to define each term and its functions. The findings indicate that while these dimensions are interconnected, they maintain independent meanings and functions. The *rūḥ*, as the most significant metaphysical aspect of humanity, is described as the source of life, connection to the unseen, and human immortality. The *nafs* manages the body and is susceptible to purification or deviation. The *qalb* acts as the center of spiritual perception and divine testing. The *fu'ād* is identified as a locus of stabilization and solace during challenging times, as well as a medium for intuitive awareness. The *'aql* and *lubb* are tools for discerning truths and providing moral guidance. The *sam'* and *baṣar*, beyond sensory perception, are instruments for spiritual understanding and recognizing divine signs. Lastly, the *fiṭra* is portrayed as the innate human inclination toward monotheism, truth-seeking, and morality. The primary contribution of this study lies in elucidating the distinctions and connections among these dimensions, enhancing the understanding of human spiritual identity and its immaterial functions. The research underscores the importance of accurately interpreting these concepts for a correct understanding of Quranic verses.

Keywords

Quran, immaterial dimensions, spirit, soul, function, humanity.



تحلیل ابعاد فرامادی انسان در قرآن کریم^۱

id^۳ غلامحسین اعرابی id^۲ محمدصالح کریمی

۲. دانشجوی دکتری تفسیر تطبیقی، گروه علوم قرآن و حدیث، دانشکده الهیات و معارف اسلامی،

دانشگاه قم، قم، ایران (نویسنده مسئول).

Email: ms.karimi@stu.qom.ac.ir

۳. دانشیار، گروه علوم قرآن و حدیث، دانشکده الهیات و معارف اسلامی، دانشگاه قم، قم، ایران.

Email: g.arabi@qom.ac.ir



چکیده

این مقاله به تحلیل جامع ابعاد فرامادی انسان در قرآن کریم، شامل روح، نفس، قلب، فؤاد، عقل، لب، سمع، بصر و فطرت پرداخته است. بیان مسئله این است که آیا این مفاهیم به یک حقیقت واحد اشاره دارند یا هر کدام نمایانگر بعدی مستقل و متمایز از وجود انسان هستند. نویسندگان با استناد به آیات قرآن و بهره‌گیری از متون تفسیری و فلسفی تلاش کرده‌اند ضمن تبیین کارویژه‌های هر بعد، تمایزات مفهومی و عملکردی آنها را مشخص کنند. روش تحقیق بر پایه تحلیل مفهومی و تطبیقی بوده و با استفاده از منابع تفسیری و فلسفی، معنای هر واژه و کارکردهای آن تبیین شده است. نتایج پژوهش نشان می‌دهد که این مفاهیم، ضمن ارتباط با یکدیگر، دارای معانی و کارکردهای مستقل هستند. روح که



نظـر

سال بیست و نهم، شماره سوم (پیاپی ۱۱۵)، پاییز ۱۴۰۳

* این مقاله مستخرج از رساله دکتری با عنوان «تحلیل جایگاه و آثار معرفتی و تربیتی غیب در قرآن کریم»، (استاد راهنما دکتر غلامحسین اعرابی)، گروه علوم قرآن و حدیث، دانشکده الهیات و معارف اسلامی، دانشگاه قم، قم، ایران می‌باشد. تاریخ دفاع: ۱۴۰۳/۰۷/۱۷

۱. **استناد به این مقاله:** کریمی، محمدصالح؛ اعرابی، غلامحسین. (۱۴۰۳). تحلیل ابعاد فرامادی انسان در قرآن کریم. نقد و نظر، ۲۹(۱۱۵)، صص ۱۸۲-۲۱۷.

Doi: 10.22081/JPT.2024.69471.2134

□ نوع مقاله: پژوهشی؛ ناشر: دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم (پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی، قم، ایران) © نویسندگان

□ تاریخ دریافت: ۱۴۰۳/۰۴/۱۷ • تاریخ اصلاح: ۱۴۰۳/۰۸/۱۴ • تاریخ پذیرش: ۱۴۰۳/۰۶/۲۸ • تاریخ انتشار آنلاین: ۱۴۰۳/۰۹/۲۹

© The Authors



مهم‌ترین بعد فرامادی انسان است، عامل حیات، اتصال به عالم غیب و جاودانگی انسان معرفی شده است. نفس مسئول تدبیر بدن و پذیرای تزکیه یا انحراف است. قلب به مثابه مرکز ادراک معنوی و آزمون الهی عمل می‌کند. فؤاد محل تثبیت و تسکین در لحظات دشوار و همچنین آگاهی شهودی معرفی شده است. عقل و لب ابزار تمییز حقایق و هدایت اخلاقی‌اند. سمع و بصر علاوه بر دریافت اطلاعات حسی، ابزار درک معنوی و شناخت نشانه‌های الهی هستند. فطرت به منزله گرایش ذاتی انسان به توحید، حقیقت‌جویی و اخلاق عمل می‌کند. دستاورد اصلی این تحقیق روشن‌سازی تمایزات و پیوندهای میان این ابعاد است که به فهم بهتر هویت معنوی انسان و کارکردهای فرامادی او کمک می‌کند و بر اهمیت درک دقیق این مفاهیم در تفسیر صحیح آیات قرآنی تأکید دارد.

کلیدواژه‌ها

قرآن کریم، ابعاد فرامادی، روح، نفس، کارویژه، انسان.



در قرآن کریم، انسان موجودی دو بعدی معرفی شده است که افزون بر جسم مادی، دارای ابعاد فرامادی و غیبی، همچون روح، نفس، قلب، فؤاد، سمع، بصر، عقل و فطرت است. شاید به نظر بیاید که هر کدام از این مفاهیم، به یک حقیقت مستقل اشاره می‌کند و ممکن است مجموعه این موارد فقط به یک حقیقت مشیر باشد و هر مفهومی جنبه‌ای از جوانب آن حقیقت یکپارچه را روشن کند. این پژوهش بر آن است که مشخص کند تنوع کاربردی مفاهیم همبسته، برای تبیین حقیقتی یکپارچه است یا برای نشان دادن حقایق متنوع به هم پیوسته که در کنار هم و با هم‌افزایی کار می‌کنند و در مرحله بعد، به این نکته متمرکز می‌شود که هر یک از مفاهیم چه کارویژه‌ای دارند که آن مفهوم را از بقیه متمایز می‌کند؛ برای تحقق این مقصود لازم است ابتدا مفاهیمی که ناظر به ابعاد فرامادی انسان‌اند، از قرآن شناسایی شود و دلالت آنها بر بعد غیبی انسان اثبات گردد و در مرحله دوم، ضمن بیان کارویژه هر کدام، به تمایز آنها پرداخته شود. بنابراین به دنبال پاسخ به این پرسش اصلی هستیم که وجه تمایز هر یک از این مفاهیم مشیر به حوزه مفهومی فرامادی انسان با بقیه مفاهیم همبسته چیست؟

بسیاری از تفاسیر و پژوهش‌های قبلی، به تعریف یا تحلیل جزئی برخی از این مفاهیم پرداخته‌اند؛ اما هنوز جای یک تحلیل جامع که همه مصادیق ابعاد فرامادی انسان را تعریف و تعیین کند و به تمایزات و پیوندهای این ابعاد و تأثیر آنها بر هویت معنوی انسان پردازد خالی است.

طبق تحقیقات نویسنده، هیچ نوشتاری به صورت مستقل، در قالب مقاله، پایان‌نامه و کتاب که به طور جامع، به این موضوع پرداخته باشد، یافت نشده است. بیشتر آثار موجود به تحلیل و معرفی برخی از این ابعاد پرداخته‌اند. رویکرد آنها به طور عمده به گونه‌ای نبوده است که همه ابعاد فرامادی انسان را به طور کامل تشریح کنند و مرز روشنی از تمایز بین آنها را تبیین نمایند، بلکه بیشتر بر مفهوم‌شناسی یکی از این ابعاد یا بررسی تمایز میان دو نمونه از آن تمرکز داشته‌اند. در ادامه به برخی از این آثار اشاره می‌شود:



محسن پارسا نژاد در رساله دکتری خود با عنوان «حقیقت قلب و حالات آن از دیدگاه قرآن و عرفان اسلامی»، در برخی فصل‌ها، به بررسی تطبیقی قلب و تحلیل رابطه آن با صدر، فؤاد، نفس و روح با رویکرد عرفانی پرداخته است. این پژوهش با تحقیق حاضر که همه ابعاد فرامادی را بررسی کرده است و با نگاه تفسیری به رابطه آنها با روح می‌پردازد تفاوت دارد.

شعبان نصرتی در دو کتاب معناشناسی قلب در قرآن و معناشناسی عقل در قرآن، تلاشی ارزنده جهت تبیین دو مفهوم قلب و عقل کرده که به بررسی کارکرد و ماهیت آن دو پرداخته است. از دیدگاه ایشان، قلب مهم‌ترین واژه قرآنی در تبیین ابعاد فرامادی انسان است.

حسن معلمی در مقاله «حقیقت و ویژگی‌های نفس و روح در قرآن کریم»، به ویژگی‌های نفس و روح و تطبیق روح بر نفس یا برعکس پرداخته؛ اما به سه واژه دیگر یعنی قلب، فؤاد و صدر، و رابطه آنها با روح و نفس اشاره‌ای نکرده است.

مهدی قجاوند در اثر علمی - پژوهشی خود «تمایز روح و نفس در قرآن کریم و روایات»، با رویکرد لغوی، قرآنی و روایی به تمایز این دو مفهوم پرداخته است، و اختلاف نظرهای موجود را ناشی از اعتماد به اقوال صحابه و تابعین می‌داند؛ اما با وجود روشن کردن مرز این دو، به دیگر ابعاد فرامادی و تفاوت‌های ماهوی و عملکردی آنها اشاره نکرده است.

سید محمد حاجتی شورکی در مقاله‌ای با عنوان «تحلیل واژگانی روح، نفس، قلب، فؤاد و صدر» به بررسی دیدگاه‌های سه مفسر و حکیم، علامه طباطبایی، آیت‌الله مصباح یزدی و آیت‌الله جوادی آملی پرداخته است. وی در این مقاله، به برخی ابعاد فرامادی انسان اشاره کرده و تفاوت روح و نفس را به خوبی تبیین نموده است؛ همچنین دیگر مفاهیمی، مانند قلب، فؤاد و صدر را مرتبه‌هایی خاص از روح و نفس دانسته؛ اما تمایز میان آنها را به روشنی مشخص نکرده است و در نهایت به کتاب‌های عرفانی جهت تأیید بعضی تمایزات روی آورده است. اما این تحقیق قصد دارد که همه ابعاد غیبی و





فرامادی را شناسایی کند و در حد امکان، تفاوت و تمایز ماهوی و عملکردی آنها با رویکرد قرآنی و تفسیری تحلیل کند.

این تحقیق به دلیل اهمیت شناخت دقیق ابعاد فرامادی انسان و تأثیر آنها در درک آیات قرآنی و کارکردهای معنوی قرآن ضروری است. نادیده گرفتن تمایزات میان این ابعاد می‌تواند به سوء تفاهم در مفاهیم قرآنی و هدایت معنوی منجر شود، مانند استفاده معادل و گسترده از مفاهیم روح، نفس و قلب در متون تفسیری، کلامی و فلسفی. تحقیق بر این پیش فرض استوار است که این ابعاد در قرآن کریم، با وجود اشتراک در بعضی کاربردها، معانی و کارکردهای مستقلی دارند که به طور مجزا تبیین شده‌اند و روح در انسان به مثابه مهم‌ترین بعد فرامادی معرفی شده است. همه تحلیل‌ها و ادعاها در این پژوهش، بر مبنای قرآن کریم و متون دینی و تفسیری است.

۱. مفاهیم ابعاد فرامادی انسان در قرآن

۱-۱. مفهوم‌شناسی روح

واژه «روح» در زبان عربی از ریشه «رُوح» گرفته شده است که معانی گوناگونی، مانند آسایش، آرامش، گشایش و نَفَس را دربردارد به چیزی گفته می‌شود که حیات و احساس آرامش را همراه دارد و سبب تقویت و استواری وجود است؛ چنانکه ابن‌منظور در لسان‌العرب آن را نیرویی می‌داند که هم‌زمان با جریان زندگی و آرامش به موجودات دمیده می‌شود (ابن‌منظور، ۱۴۱۴ق، ج ۲، ص ۴۵۵).

روح در فلسفه و کلام، بُعد غیرمادی انسان و منشأ حیات، شعور و اراده دانسته می‌شود. فیلسوفانی، چون ابن‌سینا و ملاصدرا روح را جوهری مجرد و فناپذیر می‌دانند که پس از مرگ جسم نیز باقی می‌ماند و با عقل فعال مرتبط است (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱م، ج ۸، صص ۱۱-۱۲). در عرفان اسلامی، روح مرتبه‌ای از وجود انسان است که به امر الهی تعلق دارد و واسطه میان جسم و خداوند است. عارفانی، چون ابن‌عربی روح را باطن‌ترین لایه وجود می‌دانند که سرّ الهی در آن دمیده شده است و انسان را به حقیقت مطلق هدایت می‌کند (ابن‌عربی، ۲۰۱۱م، ج ۴، ص ۳۷۰).

۱-۱-۱. اثبات فرامادی بودن روح انسانی

روح در قرآن، در معانی مختلفی به کار رفته است که برخی مفسران آن را دارای اشتراک لفظی می‌دانند؛ یعنی در هر موضع، معنای خاصی دارد (طبری، ۱۴۱۲، ج ۱۵، ص ۱۰۵؛ طوسی، بی تا، ج ۷، ص ۵۱۶). این معانی، شامل جبرئیل (شعراء، ۱۹۳)، قدرت و ثبات ایمان (مجادله، ۲۲)، وحی و الهام الهی (شوری، ۵۲)، فرشته یا مخلوقی بزرگ‌تر از فرشتگان (نبأ، ۳۸)، روح انسانی (حجر، ۲۹) و حضرت عیسی علیه السلام است. از میان این معانی، روح انسانی و مخلوقی بزرگ‌تر از فرشتگان، کاربرد حقیقی دارند (مصباح یزدی، ۱۳۸۶، ج ۱، صص ۳۵۴-۳۵۵).

با این وجود، صاحب تفسیر مناہج البیان معتقد است که واژه روح در قرآن هرگز به معنای نفس ناطقه انسانی نیست، بلکه همواره به «روح القدس» اشاره دارد که مخلوقی برتر از فرشتگان و منبع علم و بصیرت انبیا و اوصیاست. او اضافه روح به خداوند را دال بر شرافت روح القدس می‌داند و نفخ روح در آدم را به معنای دمیدن روح القدس پس از تکمیل خلقت جسمانی تعبیر می‌کند. بر این اساس، روح القدس پیش از مقام نبوت و رسالت به انبیا عطا می‌شود و معنای وحدانی آن در همه آیات قرآن به مقام نبوت و امامت مرتبط است (ملکی میانجی، ۱۴۱۴ق، ج ۶، ص ۵۴).

اما بسیاری از مفسران بر اساس ظهور آیاتی از قرآن معتقدند که روح، نفس ناطقه انسانی و نمایانگر بعد فرامادی انسان است. در ادامه، با توجه به میزان صراحت و دلالت آیات، به مواردی از آن اشاره می‌شود:

الف) تعبیر «دمیدن روح» پنج بار در قرآن آمده است که در چهار مورد، به آفرینش ویژه انسان‌های خاص اشاره دارد که دو بار درباره حضرت آدم علیه السلام و دو بار درباره حضرت مریم علیها السلام (انبیاء، ۹۱؛ تحریم، ۱۲) آمده است. مورد پنجم ظاهراً به خلقت همه انسان‌ها اشاره دارد. در آیات ۷-۹ سوره سجده، آفرینش جسمانی انسان از گل و آب مهین بیان شده و بلافاصله پس از آن، تعبیر «ثُمَّ سَوَّاهُ وَنَفَخَ فِيهِ مِنْ رُوحِهِ؛ سپس (اندام) او را موزون ساخت و از روح خویش در وی دمید» آمده است. سیاق این آیات و آیات مرتبط با خلقت نشان می‌دهند که این تعبیر، نه فقط به حضرت آدم علیه السلام بلکه به همه





انسان‌ها اطلاق می‌شود. دانشمندان اسلامی تأکید می‌کنند که نفخ روح پس از تکمیل بدن انسان صورت می‌گیرد، خواه حضرت آدم علیه السلام و خواه نسل او. این آیه به روشنی نشان می‌دهد که دمیدن روح در همه انسان‌ها رخ داده است. (ابن‌قیم جوزیه، بی‌تا، ص ۲۰۸؛ مفید، بی‌تا، صص ۳۱-۳۲؛ طباطبایی، ۱۳۷۰، ج ۸: ص ۲۱؛ مصباح یزدی، ۱۳۸۶، ج ۱: ص ۳۴۹-۳۵۰)

ب) در آیه **«وَيَسْئَلُونَكَ عَنِ الرُّوحِ قُلِ الرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّي؛ و از تو درباره روح سؤال می‌کنند، بگو: «روح از فرمان پروردگار من است»** (اسراء، ۸۵)، با اینکه برخی مفسران منظور از روح را مطلق روح یا حتی فرشته‌ای از فرشتگان الهی می‌دانند (طباطبایی، ۱۳۷۰، ج ۱۳، ص ۱۹۹؛ مصباح یزدی، ۱۳۸۶، ج ۱، ص ۳۵۴)؛ بسیاری از مفسران شیعه و اهل سنت، آن را به روح انسانی تفسیر کرده‌اند. در ادامه به قرائنی اشاره می‌شود که نشان می‌دهد منظور از این آیه، روح انسانی است:

زمینه پرسش: از آنجا که سؤال‌کنندگان از پیامبر اسلام صلی الله علیه و آله درباره حقیقت روح پرسیده‌اند، به نظر می‌رسد که این پرسش بیشتر به ماهیت و بعد فرامادی انسان معطوف باشد؛ زیرا این مسئله همواره یکی از پرسش‌های اساسی بشر بوده است.

ویژگی عالم امر: خداوند در پاسخ، روح را از امر خداوند معرفی می‌کند و از آنجا که عالم امر با ماده و حواس مادی ارتباط ندارد، این ویژگی‌ها با توصیف فلسفی روح انسانی سازگاری بیشتری دارد که موجودی غیرمادی و از عالم فرامادی است.

تشابه با دیگر معانی روح و استدلال به قرینه‌ها: فخررازی و آیت‌الله جوادی آملی قائل‌اند با وجود اینکه روح در قرآن به معانی دیگری، چون روح القدس و وحی الهی نیز اشاره دارد، با توجه به قرائن داخلی آیه و نیاز مردم به پاسخ درباره حقیقت وجودی انسان، دلالت آیه بر روح انسانی قوی‌تر است (جوادی آملی، ۱۳۹۹، ج ۵، ص ۲۲۱). بر اساس سیاق و فضای کلی آیات می‌توان این‌گونه نتیجه گرفت که پرسش از روح احتمالاً به دغدغه انسان درباره شناخت وجود فرامادی خود و درک بعد غیرجسمانی او مرتبط است. بنابراین سیاق آیات پیشین که سخن از شاکله انسان است نیز کمک می‌کند تا روح در این آیه، بیشتر به بعد فرامادی و انسانی انسان دلالت داشته باشد تا صرفاً مفهومی عمومی‌تر.

ج) در سوره مؤمنون، عبارت «ثُمَّ أَنْشَأْنَاهُ خَلْقًا آخَرَ؛ سپس آن را آفرینش تازه‌ای دادیم» (مؤمنون، ۱۴) به روح انسان اشاره دارد که فراتر از بعد جسمانی اوست. تمجید خداوند با «احسن الخالقین» بر عظمت این خلقت تأکید دارد. همچنین در آفرینش آدم، عبارت «خَلَقَهُ مِنْ تُرَابٍ ثُمَّ قَالَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ؛ که او را از خاک آفرید، و سپس به او فرمود: موجود باش!» (آل عمران، ۵۹) به بعد روحانی و امر الهی اشاره دارد؛ بعدی که به عالم امر و فراتر از ماده تعلق دارد (جوادی آملی، ۱۳۸۹، ص ۲۵؛ طباطبایی، ۱۳۷۰، ج ۱۲، ص ۱۵۴).

۲-۱. مفهوم‌شناسی نفس

واژه «نفس» در لغت عربی به معنای ذات، وجود، شخصیت و خود آمده است و به بعدی از انسان اشاره دارد که هویت و شخصیت او را شکل می‌دهد. در فرهنگ‌های لغوی، معانی این واژه شامل هویت شخص و خویشتن است که به مفهوم جان یا نفس به منزله جوهری مستقل از جسم، و با عنوان روح نیز تعبیر می‌شود (طریحی، ۱۳۷۵، ص ۱۲۹۰؛ فراهیدی، ۱۴۰۴ق، ج ۳، ص ۱۸۲۲). این معنای لغوی پایه‌ای برای شناخت نفس در آموزه‌های اسلامی فراهم می‌کند.

در فلسفه و عرفان، نفس به بعد فرامادی و غیرمادی انسان اشاره دارد که جوهری روحانی و جاودانی است. فیلسوفانی، چون ابن‌سینا و ملاصدرا نفس را جوهری مستقل اما مرتبط با بدن می‌دانند که پس از مرگ از جسم جدا می‌شود و ادامه حیات می‌دهد. ابن‌سینا در الاشارات و التنبیهاث نفس را موجودی غیرفیزیکی و مسئول وظایف شناختی انسان می‌داند که از جنس روح است، نه ماده (ابن‌سینا، بی‌تا، صص ۸۰-۸۵). ملاصدرا نیز در الحکمة المتعالیة باور دارد که نفس ابتدا جسمانی است؛ اما با حرکت جوهری خود به سوی تجرد و کمال می‌رود (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱م، ج ۸، ص ۳۳۰-۳۳۵). در ادبیات عرفانی، نفس به مثابه عاملی که انسان را به تکامل یا سقوط می‌برد و دارای مراتبی، چون نفس اماره، نفس لوامه و نفس مطمئنه است، شناخته می‌شود (مولوی، بی‌تا، دفتر پنجم، ص ۷۵۲).





۱-۲-۱. اثبات فرامادی بودن نفس

برخی آیات قرآن کریم واژه «نفس» را به منزله بعد غیبی انسان مطرح می‌کنند و فراتر بودن آن از جسمیت را نشان می‌دهند. این ویژگی‌ها در آیات زیر تحلیل می‌شوند:

(الف) آیه توفی (زمر، ۴۲): آیه «اللَّهُ يَتَوَفَّى الْأَنْفُسَ حِينَ مَوْتِهَا وَالَّتِي لَمْ تَمُتْ فِي مَنَامِهَا؛ خدایند ارواح را به هنگام مرگ قبض می‌کند، و ارواحی را که نمرده‌اند نیز به هنگام خواب می‌گیرد» دلالت بر قبض روح یا نفس توسط خداوند دارد. طبرسی در مجمع‌البیان بیان می‌کند که توفی در اینجا، به معنای اخذ تام و کامل نفس است که نه فقط در مرگ بلکه در خواب نیز تحقق می‌یابد و «یتوفی الانفس» به معنای «یتوفی الارواح» است (طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۸، ص ۸۷۱). این مطلب نشان‌دهنده آن است که نفس، بعدی از وجود انسانی است که برخلاف جسم می‌تواند در حالت‌های مختلف از بدن جدا شود. نکته کلیدی در این آیه، ماهیت غیرمادی نفس است که خداوند آن را به طور کامل دریافت می‌کند؛ امری که در بعد جسمانی انسان امکان‌پذیر نیست.

(ب) آیه خروج روح (انعام، ۹۳): در آیه «أَخْرَجُوا أَنْفُسَكُمْ الْيَوْمَ تُجْرَوْنَ عَذَابَ الْهُونِ؛ جان خود را خارج سازید، امروز مجازات خوارکننده‌ای خواهید دید» به خروج نفس یا روح از بدن اشاره دارد. ابن‌عاشور در التحریر و التنویر تصریح می‌کند که منظور از «انفسکم» در این آیه روح انسانی است که در لحظه مرگ از بدن جدا می‌شود (ابن‌عاشور، ۱۴۳۰، ج ۶، ص ۲۲۳)؛ این عبارت، تفسیری فرامادی به نفس می‌بخشد؛ زیرا در مفهوم خروج روح، قطع تعلق نفس از جسم به روشنی آمده است. نفس در این آیه، نمادی از بعد معنوی و غیرمادی انسان است که با خروج آن، انسان از حیات دنیوی جدا و وارد مرحله‌ای جدید می‌شود. این بعد از نفس، نه به جسم و ارگان‌های فیزیکی، بلکه به جوهری مرتبط است که با امر الهی به انسان ارزانی شده است.

(د) آیه فطرت (شمس، ۷-۸): در آیه «وَنَفْسٍ وَ مَا سَوَّاهَا فَأَلْهَمَهَا فُجُورَهَا وَ تَقْوَاهَا؛ و قسم به جان آدمی و آن کس که آن را (آفریده و) منظم ساخته، سپس فجور و تقوا (شر و خیرش) را به او الهام کرده است»، به خلقت و تسویه نفس و الهام فجور و تقوا اشاره شده است. آیت‌الله جوادی آملی این آیه را دلالت بر بعدی روحانی در انسان می‌داند

که در آن، خداوند نفس را استوار و مستعد پذیرش خیر و شر آفریده است. به تعبیر ایشان، استوای نفس به معنای برخورداری از توانایی‌های ادراکی و فطری برای شناخت فجور و تقواست که بعدی غیرفیزیکی و ذاتی از انسان را نشان می‌دهد (جوادی آملی، ۱۳۹۲، ص ۲۳). بر این اساس، این آیه نفس را به مثابه بعدی معنوی و اخلاقی توصیف می‌کند که می‌تواند از فجور و تقوا الهام گیرد. در واقع نفس به منزله بعد غیبی و فطری انسان است که مسئولیت‌های معنوی و گرایش‌های اخلاقی او را شکل می‌دهد.

۳-۱. مفهوم‌شناسی قلب و فؤاد

واژه «قلب» در اصل به معنای دگرگونی و تحول است (خلیل بن احمد، ۱۴۰۴ق، ج ۳، ص ۱۵۱۴) و برخی مفسران بر این باورند که به دلیل تغییرات و تحولات درونی انسان، به آن قلب گفته شده است؛ برای مثال آیت‌الله مصباح یزدی به این موضوع اشاره دارد که قلب در قرآن به معنای عمق و تحولات روحی است که انسان تجربه می‌کند. صاحب التحقیق نیز با اشاره به تفکیک بین قلب مادی (قلب صنوبری) و قلب روحانی باطنی، قلب باطنی را به مثابه روح مجرد انسانی معرفی کرده است که صرفاً ابزاری برای روح نیست، بلکه در بعدی از نفس انسانی قرار دارد و به مثابه مرکز ادراکات و عواطف باطنی عمل می‌کند (مصطفوی، ۱۳۶۰، ج ۹، ص ۳۳۸).

فؤاد از ریشه «فَأَدَّ» به معنای «تَأَجَّج» و «شدت تأثیر» آمده است که در اینجا به برانگیختگی و شدت یافتن احساسات اشاره دارد. الفراهیدی معتقد است که «فَأَدَّ» به معنای شعله‌ور شدن و تحریک احساسات است و در این معنا، به شدت و عمق عواطف پرداخته شده است (خلیل بن احمد، ۱۴۰۴ق، ج ۸، ص ۸۱؛ رافعی قزوینی و دیگران، بی‌تا، ج ۲، ص ۴۸۲). در نظر برخی مفسران، فؤاد مشابه قلب است؛ اما دارای ویژگی‌های خاص خود است؛ برای مثال ابن عباس و حسن می‌گویند که فؤاد به معنای قلب است؛ اما در قرآن، این واژه در جایی استفاده می‌شود که مفهومی عمیق‌تر و دقیق‌تر از قلب دارد. این نکته در آیه «مَا كَذَّبَ الْفُؤَادُ مَا رَأَى»، به وضوح نشان داده می‌شود که فؤاد به معرفت و درک





معنای عمیق‌تر اشاره دارد، نه صرفاً بینایی ظاهری (طوسی، بی‌تا، ج ۹، ص ۴۲۶).

برخی مفسران، همچون علامه طباطبایی و ملاصدرا قلب را مترادف با نفس انسانی دانسته‌اند. علامه طباطبایی معتقد است که قلب، همان نفس انسان است که دارای قوای ادراکی و عواطف باطنی است و همه فعالیت‌های حیاتی خود را از طریق آن انجام می‌دهد. ملاصدرا نیز به ارتباط عمیق نفس و قلب اشاره کرده است و قلب را ابزار ادراکی و عاطفی انسان می‌داند که با ابعاد روحانی و نفس انسان مرتبط است (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۶، ج ۶: ص ۲۲۱؛ طباطبایی، ۱۳۷۰، ج ۲: ص ۲۲۳).

۴-۱. مفهوم‌شناسی عقل و لب

عقل در لغت به معنای «بازداشتن» و «کنترل کردن» است و به مفهومی اشاره دارد که انسان را از خطا و نادانی بازمی‌دارد. این واژه به قیودی اشاره دارد که شتر را از فرار بازمی‌دارد. بنابراین عقل نیز انسان را از انجام امور ناپسند و اشتباه جلوگیری می‌کند (زبیدی، بی‌تا، ج ۱۵، ص ۵۰۴).

عقل در اصطلاح، به نیرویی درونی اطلاق می‌شود که انسان را به تشخیص حق از باطل و خیر از شر هدایت می‌کند و قدرت تصمیم‌گیری و ادراک مفاهیم پیچیده را فراهم می‌سازد (ابن‌منظور، ۱۴۱۴ق، ج ۱۱، ص ۴۵۹). عقل نیرویی است که انسان را به تدبیر، تفکر، و تفقه در حقایق هستی وادار می‌کند و راهنمایی برای دستیابی به سعادت و کمال است (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۱، صص ۹۹-۱۰۰).

کلمه «لب» در لغت به معنای «خالص‌ترین و برگزیده‌ترین بخش» یا «مغز و جوهر هر چیز» است. واژه «لب» به بخشی از وجود انسان اشاره دارد که عاری از آلودگی‌ها و شائبه‌های فکری و تخیلی است، و به معنای خالص‌ترین نوع عقل است که در باطن انسان قرار دارد، و مرتبه‌ای از روح انسان است که به دلیل صفا و خلوصش از افکار ناپاک و خطا، برای تمییز میان راه‌های صحیح و ناصحیح به کار می‌آید (ابن‌منظور، ۱۳۰۰ق، ج ۱، ص ۷۲۹؛ راغب اصفهانی، ۱۴۱۲ق، ص ۷۳۳)؛ این خصوصیت است که آن را از عقل متمایز می‌کند و نشان می‌دهد که عقل یک نیروی عمومی برای تفکر، استدلال، و

تصمیم‌گیری است و لب، سطحی خاص‌تر و تصفیه‌شده‌تر از عقل است که فقط به اولی‌الالباب یا صاحبان خرد خالص اختصاص دارد.

۵-۱. مفهوم‌شناسی صدر

صدر در لغت به معنای آغاز، پیشانی، بخش برجسته یا بالایی و محل صدور چیزی است و در سطح مادی به بخش بالایی بدن (قفسه سینه) اطلاق می‌شود که قلب مادی را دربر می‌گیرد (ابن فارس، ۱۴۰۴ق، ج ۳، ص ۳۳۷؛ رافعی قزوینی و دیگران، بی‌تا، ج ۱، ص ۳۳۵). صدر در اصطلاح محل صدور عقل، علم و قوای انسانی، مانند شهوت و غضب شناخته می‌شود و در قرآن، به جایگاه قلب روحانی، مرکز ادراکات عقلانی و عاطفی اشاره دارد (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲ق، ص ۴۷۸). در واقع صدر واسطه‌ای میان ابعاد مادی و معنوی انسان است که هم به جنبه‌های جسمانی و هم به نقش معنوی و روحانی در هدایت و فهم دلالت دارد.

۱۹۵



۶-۱. مفهوم‌شناسی فطرت

فطرت به معنای «طبیعت اولیه» و «خودآگاهی درونی» انسان است. فطرت در لغت، به معنای «آفرینش» و «سازگاری» به کار می‌رود. این واژه از ریشه «فطر» به معنای «شکافتن» و «ایجاد کردن» است که به ظهور اولیه موجودات اشاره دارد. فطرت به حالت طبیعی و ذاتی انسان اشاره دارد که او را به شناخت خداوند و گرایش به خوبی و حق دعوت می‌کند. فطرت در قرآن، به معنای ذات و طبیعت اصلی انسان بیان شده است. خداوند در آیه ۳۰ سوره روم می‌فرماید: «فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفًا فِطْرَةَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا؛ پس روی خود را متوجه آیین خالص پروردگار کن! این فطرتی است که خداوند، انسان‌ها را بر آن آفرید» که نشان‌دهنده این است که فطرت نتیجه آفرینش الهی و برقراری یک نظام معنوی در زندگی انسان است. فطرت انسان را به شناخت عمیق حقایق الهی و معنوی هدایت می‌کند و به منزله بعدی غیبی، زمینه‌ساز گرایش انسان به خداوند و خوبی‌هاست.



۲. کارویژه مفاهیم قرآنی مشیر به ابعاد فرامادی انسان

قرآن کریم برای ابعاد فرامادی انسان، مفاهیم پرشماری مطرح می‌کند و روشن است که هر یک، کارویژه‌ای خاص و نقشی منحصر به فرد در مسیر کمال و معرفت انسان دارند. تبیین این کارویژه‌ها، افزون بر فهم عمیق‌تر جایگاه انسان، به شناخت دقیق‌تر تمایز و نقش هر بعد در ارتباط با عالم غیب و ساحت‌های الهی کمک می‌کند. در ادامه، به بررسی این کارویژه‌ها خواهیم پرداخت.

۲-۱. کارویژه روح در قرآن

الف) روح انسانی عامل اتصال به عالم غیب و فراماده: روح در قرآن، به منزله عامل پیوند انسان با عالم غیب و فراماده، نقش اساسی دارد. این بعد از وجود انسان که قرآن آن را با تعبیراتی، همچون «روح منه» و «نفخت فیہ من روحی» بیان می‌کند، نمایانگر بعدی الهی است که وجود آدمی را به سرچشمه‌های معنوی و الهی متصل می‌کند. در واقع روح تجلی‌گر وجهه الهی در انسان است و حضور این بعد معنوی، انسان را قادر به ادراکات غیبی و ارتباط با حقایق فراتر از ماده می‌سازد. در میان همه مفاهیم فرامادی، فقط روح است که خداوند آن را به خود نسبت داده است و به مثابه اصلی‌ترین مفهوم، بعد غیبی انسان را نمایندگی می‌کند.

ب) روح عامل معرفت و شناخت الهی: در قرآن، روح عنصری الهی معرفی شده است که به انسان توانایی درک حقیقت و شناخت خداوند را می‌دهد. در آیه «فَإِذَا سَوَّيْتُهُ وَنَفَخْتُ فِيهِ مِنْ رُوحِي؛ هنگامی که آن را نظام بخشیدم و از روح خود در آن دمیدم» (ص، ۷۲)، به دمیدن روح الهی در انسان اشاره می‌شود که این امر می‌تواند به توانایی انسان در شناخت و دریافت حکمت اشاره داشته باشد. در تفاسیر مختلف، «نفخ روح» به معنای اتصال انسان به منبع علم و معرفت الهی است؛ برای مثال علامه طباطبایی بیان می‌کند که این روح، سرچشمه ارتباط انسان با عالم معنا و حقیقت است و از آن طریق، به معرفت حقایق الهی دست می‌یابد (طباطبایی، ۱۳۷۰، ج ۱۱، ص ۴۵). حضرت آدم علیه السلام پس از دمیده شدن روح الهی، به دریافت اسمای الهی نائل شد. گزارش این اسما به

فرشتگان، آثار معرفتی و عملی قابل توجهی برای آنان داشت؛ بنابراین، این اسما می‌تواند برای انسان تأثیرات عمیق‌تر و گسترده‌تری به همراه داشته باشد (بقره، ۳۱-۳۳).

ج) روح عامل جاودانگی و بقای انسان: یکی دیگر از کارویژه‌های روح در قرآن، پیوند آن با جاودانگی است. روح که از امر الهی است، برخلاف جسم، فناپذیر نیست و پس از مرگ به حیات خود ادامه می‌دهد. خاصیت تجرد و فرازمانی روح انسانی، زمینه‌ای است که خداوند در آیات مختلف با تعبیرهای گوناگون بر جاودانگی آن تأکید کرده است. از جمله این تعبیرها می‌توان به زنده‌بودن شهدا که در نزد پروردگار روزی می‌خورند (آل عمران، ۱۶۹)، نفخ روح الهی که از ویژگی حیات ابدی برخوردار است، و آیات مرتبط با معاد و زندگی اخروی اشاره کرد، مانند درخواست انسان‌ها برای بازگشت به دنیا پس از مرگ (مؤمنون، ۹۹-۱۰۰). این تعابیر بر استمرار وجودی روح و فراتر بودن آن از محدودیت‌های زمانی و مکانی دلالت دارند.

۱۹۷



تجزیه

تحلیل ابعاد فرامادی انسان در قرآن کریم

۲-۲. کارویژه نفس در قرآن

از برخی کاربردهای واژه «نفس» در قرآن چنین برداشت می‌شود که مقصود از آن، ترکیب روح و جسد است. نمونه‌ای از این کاربرد را می‌توان در آیه «هُوَ الَّذِي خَلَقَكُمْ مِنْ نَفْسٍ وَاحِدَةٍ؛ او خدایی است که (همه) شما را از یک فرد آفرید» (اعراف، ۱۸۹) مشاهده کرد. علامه طباطبایی ذیل این آیه تأکید کرده‌اند نفس به حالتی از روح اطلاق می‌شود که به بدن تعلق می‌گیرد و تدبیر بدن را به عهده دارد. به عبارت دیگر، روح موجودی مجرد و غیرفیزیکی است و زمانی که به بدن تعلق می‌گیرد و فعالیت‌های حیاتی انسان را هدایت می‌کند، نفس نامیده می‌شود (طباطبایی، ۱۳۷۰، ج ۱۲، ص ۱۱۳).

همان‌طور که آیت‌الله جوادی آملی فرمودند که نفس مدبر بدن است و بدن ابزار روح و نفس انسانی است، انسان در هریک از نشئه‌های دنیا، برزخ و قیامت دارای بدن است، و تدبیر بدن در همه این سه عالم بر عهده نفس انسانی است. به همین دلیل، اطلاق «نفس» به «روح» به اعتبار تعلق روح به بدن و شأنیت تدبیر آن برای بدن صورت می‌گیرد (جوادی آملی، ۱۳۹۳، ج ۱۵، ص ۴۸؛ جوادی آملی، ۱۳۸۱، صص ۲۱۴ و ۲۲۰). در این نگاه،



نفس به نوعی با ابعاد مادی و فرامادی انسان پیوند خورده است؛ از یک سو با بدن در تعامل است و تدبیر آن را بر عهده دارد، و از سوی دیگر، واجد ظرفیت‌های فرامادی برای دستیابی به کمالات معنوی است. این تمایز نفس از روح نیز به‌ویژه در آیات مختلف قرآن قابل شناسایی است. روح به منزله حقیقت الهی و مجرد انسان، ماهیتی مستقل از وابستگی‌های بدنی دارد و به گونه‌ای اصل و جوهر وجودی انسان در بعد الهی است. اما نفس همان روح است که در حال تعلق به بدن و تدبیر آن است، و نیرویی است که در قالب انسانی با خواسته‌ها، تمایلات و مسئولیت‌های گوناگون عمل می‌کند و در صحنه عالم حضور دارد. علامه طباطبایی ذیل آیه شریفه «فَالْيَوْمَ نُنَجِّكَ بِبَدَنِكَ؛ ولی امروز بدنت را (از آب) نجات می‌دهیم» (یونس، ۹۲) با الهام از آیه شریفه «اللَّهُ يَتَوَفَّى الْأَنْفُسَ حِينَ مَوْتِهَا؛ و خداست که روح [مردم] را هنگام مرگشان به طور کامل می‌گیرد» (زمر، ۴۲) تأکید می‌کند که نام‌ها و هویت انسان در واقع برای نفس است، نه برای بدن. بدن درحقیقت فقط ابزاری است که نفس از طریق آن در جهان مادی فعالیت می‌کند.

فارغ از اینکه نفس به بدن تعلق داشته باشد و تدبیر بدن کند یا خیر، قرآن کارویژه‌هایی برای نفس تعریف می‌کند که آن را از روح متمایز می‌کند:

الف) امر به سوء: آیه «إِنَّ النَّفْسَ لِأَمَّارَةٌ بِالسُّوءِ؛ من هرگز خودم را تبرئه نمی‌کنم که نفس (سرکش) بسیار به بدی‌ها امر می‌کند» (یوسف، ۵۳) به یکی از ویژگی‌های مهم نفس، فعال و اراده‌مند بودن آن اشاره می‌کند. در این آیه، امر به سوء نشان‌دهنده این است که نفس به طور فعال و آگاهانه، به بدی‌ها و زشتی‌ها تمایل دارد و انسان را به سوی اعمال ناپسند سوق می‌دهد، مگر در مواردی که رحمت الهی شامل حال او شود (فخررازی، ۱۴۲۰، ج ۱۸، ص ۴۷۰). این ویژگی نشان می‌دهد که نفس فقط یک عنصر منفعل نیست، بلکه با داشتن اراده و تمایل می‌تواند انسان را تحت تأثیر قرار دهد و به سوی راه‌های نادرست بکشاند.

ب) تزکیه و انحراف‌پذیر است: آیه «قَدْ أَفْلَحَ مَنْ زَكَّاهَا وَقَدْ خَابَ مَنْ دَسَّاهَا؛ که هر کس نفس خود را پاک و تزکیه کرده، رستگار شده و آن کس که نفس خویش را

آلوده ساخته، نومید گشته است! (شمس، ۹-۱۰) به جنبه انفعالی نفس اشاره می‌کند. در این آیه، نفس طوری معرفی شده است که توانایی پذیرش دو امر متضاد را دارد، هم قابل تزکیه و رشد و هم قابل انحراف و افول است.

ج) حالت پذیر است: آیه «يَا أَيُّهَا النَّفْسُ الْمُطْمَئِنَّةُ ارْجِعِي إِلَىٰ رَبِّكِ رَاضِيَةً مَّرْضِيَّةً؛ تو ای روح آرام‌یافته! به سوی پروردگارت بازگرد؛ درحالی که هم تو از او خشنودی و هم او از تو خشنود است» (فجر، ۲۷) نشان می‌دهد که نفس، افزون بر توانایی انحراف و خطا، حالت پذیرا و آمادگی برای رسیدن به اطمینان و آرامش الهی را نیز دارد. در اینجا، نفس مطمئنه به مرحله‌ای از رشد و تعالی رسیده که توانسته است به رضایت و آرامش درونی دست یابد و شایستگی بازگشت به سوی پروردگار را پیدا کند؛ درحالی که هم از جانب خود به رضایت دست یافته (راضیه) و هم از سوی خدا مورد رضایت و پذیرش قرار گرفته است (مرضیه). این حالت پذیرا بودن نشان می‌دهد که نفس، اگر در مسیر صحیح قرار گیرد و با الطاف و هدایت الهی همراه شود می‌تواند به آرامش و اطمینان دست یابد و خود را از کشش‌های منفی دور سازد. در این مرحله، نفس به نقطه‌ای از قرب الهی می‌رسد که نه فقط تسلیم و خشنود به امر الهی است، بلکه خدا نیز از او خشنود و راضی است. این اوج کمال نفس است که در آن، هماهنگی کاملی میان خواسته نفس و اراده الهی برقرار می‌شود، و نفس در بالاترین درجه رضایت و آرامش قرار می‌گیرد؛ به گونه‌ای که آمادگی برای بازگشت به خالق را به دست می‌آورد.

د) مسئولیت‌پذیری و پاسخگویی: آیه «كُلُّ نَفْسٍ بِمَا كَسَبَتْ رَهِينَةٌ؛ هر کس در گرو اعمال خویش است» (مدثر، ۳۸) نشان می‌دهد که نفس، با داشتن اختیار در انتخاب‌ها و اعمال خود، مسئول آنچه کسب کرده است می‌شود و اعمال او همچون بدهی یا گرو به او باز می‌گردند.

در اینجا «کسب» به کارویژه‌ای اشاره دارد که نفس به اراده و اختیار خود به انجام می‌رساند. این اعمال، شامل انتخاب‌ها و رفتارهایی است که در زندگی انجام می‌شود و هر یک به طور مستقل پیامدهایی در پی دارند. بنابراین نفس نه فقط مختار است، بلکه با





هر عمل، به نحوی یک اثر پایدار در کارنامه وجودی خود ثبت می‌کند. در ادامه، مفهوم «رهن» بیانگر آن است که نفس در قبال این کسب‌ها، گروگان و پاسخگو می‌شود؛ یعنی همه اعمالش به او بازمی‌گردند و در سرنوشت نهایی او تأثیر مستقیم خواهند داشت. این حالت، مسئولیت و پاسخگویی کامل نفس را به تصویر می‌کشد؛ زیرا نمی‌تواند از تأثیر اعمالش بگریزد، و به تعبیر قرآن، در قیامت به دلیل گروگان‌بودن، ناگزیر از پاسخگویی به آنهاست (فخررازی، ۱۴۲۰، ج ۲۸، ص ۲۱۰).

خداوند یازده بار در قرآن، مسئولیت نفس انسان را در قبال اعمالش، با تعبیرهای مختلف بیان کرده است؛ درحالی‌که برای دیگر ابعاد فرامادی انسان، فقط یک بار درباره «قلب» از تعبیر «وَلَكِنْ يُؤَاخِذُكُمْ بِمَا كَسَبْتُمْ قُلُوبُكُمْ؛ اما به آنچه دل‌های شما کسب کرده، مؤاخذه می‌کند» (بقره، ۲۲۵) استفاده کرده است. این تفاوت دلالتی روشن بر اهمیت نفس در ارتباط با هویت فرامادی انسان دارد.

۲-۳. کارویژه قلب در قرآن

قلب در قرآن فقط یک اندام جسمانی نیست، بلکه به مثابه یکی از ابعاد فرامادی و معنوی انسان است که از آن برای هدایت یا ضلالت او بهره برده می‌شود. در قرآن، قلب، هم به منزله ابزار درک و فهم عمل می‌کند و هم به مثابه مرکز پذیرش یا رد هدایت الهی است. در این راستا، کارویژه‌های قلب را می‌توان در چند محور کلیدی تحلیل کرد:

الف) ادراک حضوری و حصولی: در قرآن، قلب به منزله ابزار اصلی درک و تعقل حضوری و حصولی شناخته می‌شود و خداوند از انسان‌ها تعقلی می‌خواهد که از دل برخیزد. در آیه «أَفَلَمْ يَسِيرُوا فِي الْأَرْضِ فَتَكُونُ لَهُمْ قُلُوبٌ يَعْقِلُونَ بِهَا؛ آیا آنان در زمین سیر نکردند تا دل‌هایی داشته باشند که حقیقت را با آن درک کنند؟» (حج، ۴۶)، قلب به مثابه عامل اصلی در ادراک و تعقل پدیده‌های جهان مطرح می‌شود و هنگامی می‌تواند نقش خود را به‌درستی ایفا کند که در حالت حیات معنوی و آمادگی برای پذیرش حقایق قرار گیرد. بهره‌مندی از قرآن نیز مخصوص کسانی است که قلبی زنده و

مستعد دارند، به گونه‌ای که موعظه‌های الهی را با جان خود آمیخته و درونی کرده‌اند: «إِنَّ فِي ذَلِكَ لَذِكْرٍ لِمَنْ كَانَ لَهُ قَلْبٌ؛ در این تذکری است برای آن کس که عقل دارد» (ق، ۳۷). علامه طباطبایی این نوع عقل را ادراکی می‌داند که با سلامت فطرت، در انسان ظهور می‌یابد (طباطبایی، ۱۳۷۴، ج ۲، ص ۳۷۶). در مقابل، کسانی که از تفقه قلبی بی‌بهره‌اند، مورد توبیخ الهی قرار می‌گیرند؛ چنانکه در آیات «أَفَلَا يَتَذَبَّرُونَ الْقُرْآنَ أَمْ عَلَى قُلُوبٍ أَقْفَالُهَا؛ آیا آنها در قرآن تدبیر نمی‌کنند، یا بر دل‌هایشان قفل نهاده شده است؟» (محمد، ۲۴) و «لَهُمْ قُلُوبٌ لَا يَفْقَهُونَ بِهَا؛ آنها دل‌ها [عقل‌ها]ی دارند که با آن (اندیشه نمی‌کنند و) نمی‌فهمند» (اعراف، ۱۷۹) از این محرومیت و عدم تفقه قلبی سخن می‌رود.

ب) محل آزمون الهی: خداوند در موقعیت‌های مختلف، از فتنه و امتحان قلوب سخن می‌گوید که این نشان‌دهنده جایگاه ویژه قلب در فرایند آزمایش‌های الهی است؛ درحالی که چنین تعبیری درباره دیگر ابعاد فرامادی انسان، مانند نفس و روح به طور خاص به کار نمی‌رود؛ این امر دلالت دارد بر آنکه قلب به منزله مرکز باورها، احساسات و تصمیم‌گیری‌های انسان در معرض آزمایش قرار دارد. در آیات متشابه، خداوند فتنه و آزمایش قلب‌های منحرف را به طور خاص مطرح می‌کند (آل عمران، ۷)؛ همچنین وسوسه‌های اعتقادی شیطان در شریعت پیامبران الهی، به‌ویژه برای قلب‌های بیمار و منحرف، مایه آزمون و آزمایش است (حج، ۵۳). از سوی دیگر، نحوه رفتار مؤمنان با پیامبر اسلام، مانند پایین آوردن صدای خود در حضور ایشان، نشان‌دهنده امتحان قلوب آنها در راستای تقوا و احترام به دستور الهی است (حجرات، ۳). در کشاکش جهاد و مبارزه با دشمن و پیشامدهای آن، هدف از این آزمون‌ها تمحیص و پاکسازی قلوب است تا انسان‌ها از درون، خالص و اصلاح شوند و به سوی کمال حرکت کنند (آل عمران، ۱۵۴).

۲-۴. کارویژه فؤاد در قرآن

با توجه به نزدیکی معنای قلب و فؤاد، با بیان کارویژه‌های فؤاد، نوعی از تمایز را





می‌توان در این کارکرد شناسایی کند:

(الف) ایجاد آرامش و تسکین: قرآن فؤاد را به منزلهٔ محلی برای تثبیت و تسکین مورد اشاره قرار داده است؛ به این معنا که در لحظات سخت و بحران، خداوند به کمک فؤاد، انسان را به آرامش می‌رساند؛ برای نمونه در آیهٔ «وَكَلَّا نَقْصَّ عَلَيْكَ مِنْ أَنْبَاءِ الرِّسْلِ مَا نَتَّبِعُ بِه فُؤَادَكَ؛ ما از هریک از سرگذشت‌های انبیا برای تو بازگو کردیم تا به وسیلهٔ آن، قلبت را آرامش بخشیم» (هود، ۱۲۰)، قصص انبیا برای پیامبر اسلام ﷺ با هدف تسکین فؤاد ایشان ذکر شده است که به تعبیری، نشان‌دهندهٔ ازبین‌رفتن اضطراب و رسیدن به اطمینان درونی است. این حالت برابر شک و اضطراب قرار می‌گیرد و نشان‌دهندهٔ تثبیت قلوب برابر ناملايمات است (طباطبایی، ۱۳۷۰، ج ۱۱، ص ۷۱).

(ب) فراغ و فقدان عاطفی: آیهٔ «وَأَصْبَحَ فُؤَادُ أُمِّ مُوسَىٰ فَارِعًا؛ قلب مادر موسی از همه چیز (جز یاد فرزندش) تهی گشت» (قصص، ۱۰) به حالتی اشاره دارد که فؤاد مادر موسی از شدت ناراحتی و اضطراب تهی شده است؛ این نشان‌دهندهٔ تأثیر شدید عاطفی است که فؤاد به منزلهٔ محل احساسات عمیق می‌پذیرد و قدرت آن را در بازتاب حالات احساسی فرد آشکار می‌سازد.

(ج) محل آگاهی حضوری و شهود عرفانی: آیهٔ «مَا كَذَبَ الْفُؤَادُ مَا رَأَىٰ؛ قلب (پاک او) در آنچه دید، هرگز دروغ نگفت» (نجم، ۱۱) نشان می‌دهد که فؤاد به منزلهٔ محلی برای معرفت راستین به کار می‌رود؛ جایی که پیامبر اعظم ﷺ در ماجرای معراج، از طریق فؤاد به معرفتی عمیق و صادقانه دست یافتند. آیت الله جوادی این آگاهی را فراتر از علم ظاهری و به‌نوعی شهودی درونی و عرفانی می‌داند که مستقیماً به حقایق پی برده است (جوادی آملی، ۱۳۹۸ «ب»، ص ۱۱۶)؛ درحالی‌که در دیگر مفاهیم فرامادی، مانند قلب و صدر چنین تعبیری به کار نرفته است.

(د) محل اصلی باورهای قلبی: زمخشری و فخررازی در تفسیر آیهٔ «نَارُ اللَّهِ الْمَوْقَدَةُ الَّتِي تَطَّلِعُ عَلَى الْأَفْئِدَةِ: آتش برافروخته الهی است، آتشی که از دل‌ها سر می‌زند» (همزه، ۷-۶) بیان می‌کنند که «فؤاد همان درون قلب است که محل باورها و نیات عمیق انسان است و به این دلیل، برابر تألمات شدید معنوی و اخروی بسیار حساس است. از آنجاکه

ظرف قیامت و جهنم محل بروز باطن انسان و باور و اعمال قلبی اوست، نار الهی به ژرف‌ترین بخش قلب نفوذ می‌کند و آن را در بر می‌گیرد (زمخشری، ۱۴۰۷ق، ج ۴، ص ۷۹۶؛ فخررازی، ۱۴۲۰ق، ج ۳۲، ص ۲۸۶).

۵-۲. کارویژه صدر در قرآن

صدر در قرآن به منزله یکی از ابعاد فرامادی انسان، نقش‌های مهمی در فرایندهای معنوی ایفا می‌کند. علامه طباطبایی صدر را به نفس انسان تعبیر می‌کند؛ برای مثال در تفسیر آیه «إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ بِذَاتِ الصُّدُورِ، خدا از آنچه درون سینه‌هاست، آگاه است» (مانده، ۷) بیان می‌کند که این عبارت به قلب‌ها و نفس‌ها اشاره دارد (طباطبایی، ۱۳۷۰، ج ۱۱، ص ۳۵۴). همچنین آیت‌الله مصباح صدر را مرتبه‌ای از روح یا خود روح انسان در نظر می‌گیرد و معتقد است که تنگی و گشایش صدر به احساسات روح مرتبط است (مصباح یزدی، ۱۳۸۶، ص ۳۹۸؛ مصباح یزدی، ۱۳۸۷، ج ۱: ص ۲۶۶) صدر در این زمینه به منزله فضایی است که می‌تواند هم به سوی تکامل و تزکیه پیش رود و هم به سوی انحراف و دوری از حقیقت.

مفاهیم شفا، انشراح، ضیق و پذیرش نور الهی نشان‌دهنده کارویژه‌های صدر هستند که بر روح و نفس انسان تأثیر می‌گذارند و در تکامل معنوی و رشد روحانی او نقش اساسی دارند.

الف) شفا و تطهیر نفس: صدر در قرآن، محل شفا و تطهیر نفس انسان معرفی می‌شود. در آیه «وَيُشْفِ صُدُورَ قَوْمٍ مُّؤْمِنِينَ؛ و سینه گروهی از مؤمنان را شفا می‌بخشد» (توبه، ۱۴)، خداوند صدر را جایگاهی برای درمان و تسکین آلام نفسانی و روانی معرفی می‌کند؛ این شفا به معنای پاکسازی روح از وسوسه‌ها و آلام درونی است که می‌تواند به تکامل نفس و روح انسان منجر شود. صدر در این زمینه، کارویژه‌ای دارد که به تطهیر نفس کمک می‌کند و به انسان امکان می‌دهد تا از محدودیت‌های نفسانی خود رها شود و به سوی حقیقت و نور الهی گام بردارد. بنابراین کارویژه صدر در این حوزه، فرایند تطهیر و پالایش روح از آثار منفی و رسیدن به آرامش معنوی است.





ب) انشراح و پذیرش نور الهی: صدر در قرآن همچنین مرکز گشایش و آمادگی درونی برای پذیرش حقیقت و نور الهی معرفی می‌شود. در آیه «أَفَمَنْ شَرَحَ اللَّهُ صَدْرَهُ لِلْإِسْلَامِ فَهُوَ عَلَىٰ نُورٍ مِّن رَّبِّهِ؛ آیا کسی که خدا سینه‌اش را برای اسلام گشاده است و بر فراز مرکبی از نور الهی قرار گرفته؟» (زمر، ۲۲)، خداوند از گشایش صدر برای پذیرش اسلام و نور الهی سخن می‌گوید. این گشایش در صدر به منزله یک کارویژه معنوی، به انسان کمک می‌کند تا هدایت الهی را پذیرا باشد و حقیقت را درک کند.

ج) ضیق و ممانعت از پذیرش حقیقت: در قرآن، در مقابل گشایش صدر، از کارویژه ضیق صدر نیز سخن گفته شده است. در آیه «وَمَنْ يُرِدْ أَنْ يُضِلَّهُ يَجْعَلْ صَدْرَهُ ضَيْقًا حَرَجًا؛ و آن کس را که به خاطر اعمال خلافش بخواند گمراه سازد، سینه‌اش را تنگ می‌کند» (انعام، ۱۲۵)، تنگی صدر به معنای نپذیرفتن حقیقت و بسته شدن برابر هدایت الهی است. این ضیق مانع از درک و پذیرش نور الهی و حقیقت معنوی می‌شود و به عدم رشد معنوی و توقف در مسیر تکامل انسان منجر می‌شود (مکارم شیرازی، ۱۳۸۰، ج ۵، ص ۴۳۶).

د) وسوسه‌ها و آثار نفسانی: صدر در قرآن، جایگاهی برای آثار نفسانی و وسوسه‌های شیطانی معرفی شده است. در آیه «الَّذِي يُؤْشِرُ فِي صُدُورِ النَّاسِ؛ که در درون سینه انسان‌ها وسوسه می‌کند» (ناس، ۵)، به این بعد از صدر اشاره شده که محل ورود وسوسه‌ها و تحریکات درونی است. این تمایلات می‌توانند بر روح انسان اثر گذارد و او را از مسیر حقیقت و هدایت دور کنند.

در اینجا، کارویژه صدر به منزله مرکز آثار درونی و نفسانی انسان، به‌وضوح نمایان می‌شود و به نقش آن در هدایت یا انحراف روح از مسیر درست الهی تأکید می‌شود.

۶-۲. کارویژه عقل و لب در قرآن

الف) درک حقایق و بررسی منطقی امور: قرآن عقل را ابزاری برای تأمل و تفکر می‌داند که انسان به وسیله آن، به درک حقیقت نائل می‌شود؛ برای مثال آیه ۲۲ سوره زمر انسان را دعوت می‌کند که از راه عقل و اندیشه، در خلقت و نظام آفرینش

بیندیشد و به شناخت خداوند برسد. این درک منطقی عقل به انسان اجازه می‌دهد تا میان حق و باطل تفکیک قائل شود و به سوی مسیر حق هدایت شود. آیه «الَّذِينَ يَدْكُرُونَ اللَّهَ قِيَامًا وَقُعُودًا وَعَلَىٰ جُنُوبِهِمْ وَيَتَفَكَّرُونَ فِي خَلْقِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ؛ همان‌ها که خدا را در حال ایستاده و نشسته، و آنگاه که بر پهلو خوابیده‌اند، یاد می‌کنند و در اسرار آفرینش آسمان‌ها و زمین می‌اندیشند» (آل عمران، ۱۹۱) می‌تواند نمونه‌ای گویا از کارویژه عقل در جهت شناخت حقیقت باشد. در این آیه، خداوند به ویژگی صاحبان عقل اشاره می‌کند و همچنین در آن، به تفکر و تأمل عقلانی در خلقت آسمان‌ها و زمین و پی‌بردن به هدفمندبودن خلقت اشاره می‌شود.

علامه طباطبایی می‌فرماید که تفکر عقلانی فراتر از مشاهده ظاهری است. صاحبان عقل با تدبر در مخلوقات و ذکر خداوند به هدفمندی جهان پی می‌برند و به حکمت الهی و عظمت خداوند دست می‌یابند. این نوع تفکر کارویژه عقل است که از اندیشیدن به ظواهر فراتر می‌رود و به حقایق عمیق‌تری درباره مبدأ و هدف خلقت می‌رسد (طباطبایی، ۱۳۷۰، ج ۱، ص ۶۱۰).

ب) بازشناسی نشانه‌های الهی و دریافت پیام‌های معنوی: لب که نوعی عقل خالص و پالایش‌یافته است، در آیات قرآن به منزله ابزاری معرفی می‌شود که قادر به دریافت و فهم نشانه‌های الهی است؛ برای مثال آیه «إِنَّ فِي خَلْقِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَاخْتِلَافِ اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ لآيَاتٍ لِأُولِي الْأَلْبَابِ؛ مسلماً در آفرینش آسمان‌ها و زمین، و آمدورفت شب و روز، نشانه‌های (روشنی) برای خردمندان است» (آل عمران، ۱۹۰) به کسانی که صاحب لب هستند اشاره دارد و آنها را به منزله کسانی که می‌توانند معنای الهی پشت ظاهر پدیده‌ها را درک کنند معرفی می‌کند.

ج) هدایت به تصمیم‌های اخلاقی و ارزشی بر اساس منطق روشن: عقل و لب در قرآن به انسان کمک می‌کنند تا تصمیم‌هایی منطقی و خردمندانه بگیرد؛ درحالی که کارکردهای قلب یا فطرت بیشتر به جنبه‌های عاطفی و دریافت از طریق احساسات و تجربیات مربوط می‌شود. عقل و لب بر تحلیل و سنجش آگاهانه تمرکز دارند؛ در صورتی که قلب به درک از راه شهود و تجربه گرایش دارد. در آیه «ادْعُ إِلَى سَبِيلِ





رَبِّكَ بِالْحِكْمَةِ وَالْمَوْعِظَةِ الْحَسَنَةِ وَ جَادِلْهُمْ بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ؛ با حکمت و اندرز نیکو، به راه پروردگارت دعوت نما! و با آنها به روشی که نیکوتر است، استدلال و مناظره کن» (نحل، ۱۲۵)، حکمت به معنای استفاده از عقل برای پیدا کردن راه درست و گرفتن تصمیم‌های منطقی و اخلاقی است.

۲-۷. کارویژهٔ سمع و بصر

سمع در قرآن به طور سستی، به معنای شنیدن و دریافت اصوات از طریق گوش مطرح می‌شود، مانند آیات «فَلَمَّا سَمِعَتْ بِمَكْرِهِنَّ؛ هنگامی که از فکر آنها با خبر شد» (یوسف، ۳۱) و «يَسْمَعُونَ كَلَامَ اللَّهِ؛ سخنان خدا را می‌شنیدند» (بقره، ۷۵). این مفهوم به درک و دریافت معنوی نیز گسترش می‌یابد، به‌ویژه در آیه «وَأَنَا اخْتَرْتُكَ فَاسْتَمِعْ لِمَا يُوحَى؛ و من تو را برگزیدم. اکنون به آنچه بر تو وحی می‌شود، گوش فرا ده!» (طه، ۱۳) که به معنای دریافت وحی و هدایت الهی از طریق سمع باطنی است. در اینجا، سمع نه فقط به گوش فیزیکی بلکه به گوش دل اشاره دارد که قادر است پیام‌های الهی را بشنود و درک کند. در قرآن کریم، سمع به منزلهٔ ویژگی خداوند نیز بیان شده است؛ «قَدْ سَمِعَ اللَّهُ قَوْلَ الَّتِي تُجَادِلُكَ؛ خداوند سخن زنی را که به تو مراجعه کرده بود شنید» (مجادله، ۱) که دلالت بر علم و آگاهی کامل خداوند از همه اصوات دارد.

بصر در قرآن نیز فراتر از دیدن فیزیکی است و به طور خاص، به توانایی درک حقایق باطنی و معنوی اشاره دارد. در آیه «وَتَرَاهُمْ يُنْظَرُونَ إِلَيْكَ وَهُمْ لَا يُبْصِرُونَ؛ و آنها را می‌بینی به تو نگاه می‌کنند؛ اما در حقیقت نمی‌بینند» (اعراف، ۱۹۸) بیان می‌شود که ممکن است فردی نگاه کند؛ اما به حقیقت و معنای درونی اشیا نرسد. این نشان می‌دهد که صرف دیدن ظاهری کافی نیست و برای درک حقیقت نیاز به بصر باطنی و معنوی است. در آیهٔ ۱۷۹ سورهٔ اعراف، خداوند به افرادی اشاره می‌کند که چشم دارند، اما نمی‌بینند: «وَلَهُمْ أَغْنِي لَّا يُبْصِرُونَ بها؛ و آنان را چشمانی است که توسط آن [حقایق و نشانه‌های حق را] نمی‌بینند» و این بیانگر این است که داشتن چشم فیزیکی به تنهایی برای درک حقیقت کافی نیست و درک واقعی نیاز به بصر معنوی دارد.

۱-۷-۲. رابطه سمع، بصر و فؤاد

آیت الله جوادی آملی بر ارتباط سمع، بصر و فؤاد تأکید می‌کند و معتقد است که درک عمیق و تجریدی از طریق فؤاد صورت می‌گیرد؛ در حالی که سمع و بصر ابزار دریافت اولیه اطلاعات هستند. در آیه «وَاللَّهُ أَخْرَجَكُمْ [...] وَجَعَلَ لَكُمُ السَّمْعَ وَالْأَبْصَارَ وَالْأَفْئِدَةَ؛ و خدا شما را بیرون نمود [...] و برای شما، گوش و چشم و عقل قرار داد» (نحل، ۷۸)، این قوا برای هدایت انسان به حقیقت و شکرگزاری الهی معرفی شده‌اند. علم تجربی وابسته به سمع و بصر است؛ اما علم معنوی و فهم عمیق‌تر از فؤاد سرچشمه می‌گیرد و به هدایت انسان کمک می‌کند (جوادی آملی، ۱۴۰۰، ج ۴۸، صص ۶۰۲-۶۰۳).

۸-۲. کارویژه فطرت

۲۰۷



نظر

تحلیل ابعاد فرامادی انسان در قرآن کریم

الف) هویت یابی و هماهنگی با دین الهی: خداوند در آیه «فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفًا فِطْرَتَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا؛ پس [با توجه به بی‌پایه بودن شرک] حق‌گرایانه و بدون انحراف با همه وجودت به سوی این دین [توحیدی] روی آور، [پای بند و استوار بر] سرشت خدا که مردم را بر آن سرشته است باش» (روم، ۳۰)، فطرت را گرایشی ذاتی و بنیادین انسان به سوی توحید و دین معرفی می‌کند. آیت الله جوادی آملی در تفسیر این آیه قائل است که «وجه» در اینجا به معنای چهره نیست، بلکه اشاره به هویت انسان دارد. بر این اساس، هویت انسان باید با دین الهی هماهنگ شود تا او به کمال و آرامش دست یابد؛ زیرا این گرایش در سرشت او نهادینه است (جوادی آملی، ۱۴۰۲، ج ۶۴، ص ۵۱۷).

ب) حقیقت جویی و جستجوی معنویت: در آیه «فَأَلْهَمَهَا فُجُورَهَا وَتَقْوَاهَا؛ سپس فجور و تقوا (شر و خیرش) را به او الهام کرده است» (شمس، ۸)، خداوند به انسان تمایل به تقوا و پرهیز از فجور را الهام کرده است که به گرایش فطری انسان برای دستیابی به حقیقت و ارزش‌های معنوی اشاره دارد. در کافی حدیثی از پیامبر اسلام صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ آمده است: «كُلُّ مَوْلُودٍ يُوَلَّدُ عَلَى الْفِطْرَةِ يَعْنِي الْمَعْرِفَةَ بِأَنَّ اللَّهَ عَزَّ وَجَلَّ خَالِقُهُ؛ هر نوزادی بر فطرت (یعنی شناخت و معرفت به اینکه خداوند عزوجل خالق اوست) به دنیا می‌آید».



ج) تشخیص خوب از بد و هدایت به سوی ارزش‌های اخلاقی: در سوره بلد آیه ۱۰ می‌خوانیم: «وَهَدَيْنَاةَ النَّجْدَيْنِ؛ و او را به راه خیر و شر هدایت کردیم!»، یعنی خداوند انسان را به دو راه خیر و شر راهنمایی کرده است که این هدایت درونی به فطرت انسان نسبت داده می‌شود و او را به سوی ارزش‌های اخلاقی و پرهیز از نادرستی‌ها هدایت می‌کند. امام صادق علیه السلام نیز در همین راستا فرموده‌اند: «ما من مولود یولد إلا علی هذه الفطرة؛ هیچ نوزادی نیست که به دنیا بیاید، مگر بر اساس این فطرت» (ابن بابویه، ۱۴۱۳ق، ج ۲، ص ۴۹).

این استنادهای قرآنی و روایی نشان می‌دهند که فطرت، نیروی درونی و الهی است که به منزله یک کارویژه درونی انسان، او را به سوی حقیقت، عدالت و کمال هدایت می‌کند و در تصمیم‌های اخلاقی و معنوی یاری می‌رساند.

نتیجه‌گیری

این مقاله با هدف بررسی ابعاد فرامادی انسان در قرآن کریم، به تحلیل مفاهیم روح، نفس، قلب، فؤاد، عقل، لب، فطرت و صدر پرداخته و نقش هریک را در هدایت معنوی و رشد انسان روشن ساخته است. این پژوهش ابتدا بر تمایز و تعریف مفهومی هریک از این ابعاد تمرکز داشته و سپس کارویژه‌های خاص آنها را با توجه به آیات قرآن و دیدگاه‌های تفسیری بررسی کرده است.

نتیجه‌گیری این مقاله به طور جامع، ابعاد فرامادی انسان را از منظر قرآن کریم بررسی کرده و به تمایز مفهومی و عملکردی آنها پرداخته است. از دستاوردهای مهم این پژوهش می‌توان به موارد زیر اشاره کرد: الف) تمایز مفهومی و عملکردی ابعاد فرامادی که هر کدام معنای مستقل و کارویژه‌های منحصر به فرد خود را دارند؛ برای نمونه روح به منزله عامل پیوند انسان با عالم غیب و منشأ جاودانگی و معرفت، نفس با تمرکز بر ترکیب روح و جسم و جنبه‌های مدیریتی بدن، قلب به مثابه مرکز درک و تعقل، فؤاد به منزله محل تثبیت و شهود عرفانی، صدر به مثابه فضایی برای تطهیر نفس و پذیرش نور الهی، عقل و لب به منزله ابزار تفکر منطقی و شناخت حقایق، و فطرت به

مثنابه نیروی درونی هدایت کننده به سوی حقیقت و عدالت معرفی شده‌اند.

مقاله همچنین نشان می‌دهد که این ابعاد با تعامل و هم‌افزایی یکدیگر، نقش کلیدی در مسیر تکامل معنوی انسان ایفا می‌کنند، به‌ویژه تأکید بر اینکه روح به منزله اصلی‌ترین بعد فرامادی انسان، در هدایت انسان به سوی کمال الهی نقش ویژه‌ای دارد و دیگر ابعاد، از جمله نفس، قلب، فؤاد، صدر و عقل، همه، در فرایند رشد و ارتقای روحانی و معنوی انسان مؤثر هستند.

از نکات مهم این مقاله این است که اگرچه این ابعاد به ظاهر متفاوت‌اند، همه، ناظر به یک حقیقت وجودی هستند که همان روح انسانی است. روح به منزله اصلی‌ترین و بنیادین‌ترین بعد غیرمادی انسان، از آن جهت که منشأ و اساس دیگر ابعاد است، نقش ویژه‌ای در شناخت و هدایت انسان دارد. به همین دلیل، روح در قرآن به مثنابه بعدی که از ابتدا دارای ویژگی‌های روحانی و معنوی است معرفی شده است و نشان می‌دهد که روح در خلقت خویش روحانیه‌الحدوث است؛ یعنی این بعد از آغاز خلقت انسان با ویژگی‌های معنوی و غیبی خود در ارتباط است.

یکی از دستاوردهای مهم این پژوهش تحلیل تطبیقی و جامع این ابعاد با استفاده از دیدگاه‌های مختلف مفسران اسلامی، عرفا و فیلسوفان اسلامی، مانند علامه طباطبایی، آیت‌الله جوادی آملی و ملاصدر است که به غنای مطالب و تبیین روابط و تمایزات این ابعاد کمک کرده است.

درنهایت این مقاله به‌خلاف پژوهشی موجود در تحلیل ابعاد فرامادی انسان پاسخ داده و تصویری جامع از آنها ارائه داده است. این تحلیل نه‌تنها درک عمیق‌تری از ماهیت انسان در قرآن کریم را فراهم می‌آورد، بلکه نقشی اساسی در فهم بهتر فرایند هدایت الهی و تکامل معنوی انسان ایفا می‌کند.



فهرست منابع

* قرآن کریم

- ابن بابویه، محمد بن علی. (۱۴۱۳ق). من لایحضره الفقیه (محقق: علی اکبر غفاری، ج ۲، چاپ دوم). قم: جماعة المدرسين في الحوزة العلمية بقم. مؤسسة النشر الإسلامي.
- ابن سینا، حسین بن عبدالله. (بی تا). الاشارات و التنبیها (محقق: مجتبی زارعی). قم: بوستان کتاب (مرکز النشر التابع لمكتب الإعلام الإسلامي).
- ابن عاشور، محمدطاهر. (۱۴۳۰ق). تفسیر التحریر و التویر المعروف بتفسیر ابن عاشور (ج ۶، چاپ اول). بیروت: مؤسسة التاريخ العربي.
- ابن عربی، محی الدین. (۲۰۱۱م). الفتوحات المکیه (ج ۴). بیروت: دارالمعرفة.
- ابن فارس، احمد بن فارس. (۱۴۰۴ق). معجم مقاییس اللغة (محقق: هارون عبدالسلام محمد، ج ۳ و ۴، چاپ اول). قم: مكتب الإعلام الاسلامی. مرکز النشر.
- ابن قیم جوزیه، محمد بن ابی بکر. (۱۹۹۶م). الروح (معلّق: ابراهیم محمد رمضان). بیروت: دار الفكر العربي.
- ابن منظور، محمد بن مکرم. (۱۴۱۴ق). لسان العرب (محقق: جمال الدین میردامادی، ج ۲ و ۱۱، چاپ سوم). بیروت: دار الفكر للطباعة و النشر و التوزیع / دار صادر.
- پارسا نژاد، محسن. (۱۳۹۱). حقیقت قلب و حالات آن از دیدگاه قرآن و عرفان اسلامی. رساله دکتری. قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی علیه السلام.
- جوادی آملی، عبدالله. (۱۳۸۹). انسان از آغاز تا انجام (محقق: سیدمصطفی موسوی تبار، چاپ سوم). قم: اسراء.
- جوادی آملی، عبدالله. (۱۳۹۸). همتایی قرآن و اهل بیت علیهم السلام. قم: اسراء.
- جوادی آملی، عبدالله. (۱۴۰۰). تفسیر تسنیم (ج ۴۸، چاپ دوم). قم: اسراء.



نظر
شماره

سال بیست و نهم، شماره سوم زمستانی (۱۱۵)، پاییز ۱۴۰۳



- جوادی آملی، عبدالله. (۱۳۹۹). تفسیر تسنیم (ج ۵۰، چاپ سوم). قم: اسراء.
- جوادی آملی، عبدالله. (۱۴۰۲). تفسیر تسنیم (ج ۶۴، چاپ اول). قم: اسراء.
- جوادی آملی، عبدالله. (۱۳۹۳). تفسیر موضوعی قرآن: حیات حقیقی انسان در قرآن. (ج ۱۵). قم: اسراء.
- جوادی آملی، عبدالله. (۱۳۸۱). تفسیر موضوعی قرآن کریم: صورت و سیرت انسان در قرآن. قم: اسراء.
- جوادی آملی، عبدالله. (۱۳۹۲). تفسیر موضوعی قرآن کریم: فطرت در قرآن. قم: اسراء.
- حاجتی شورکی، سیدمحمد؛ نقوی، حسین. (۱۳۹۶). تحلیل واژگان روح، نفس، قلب، فؤاد و صدر در قرآن و بررسی چندگانه یا متحدبودن آنها با تأکید بر دیدگاه‌های علامه طباطبایی، آیت‌الله مصباح یزدی و آیت‌الله جوادی آملی. دوفصلنامه علمی پژوهشی قرآن‌شناخت. ۱۰(۱۹) صص ۳۷-۵۴.
- فراهیدی، خلیل بن احمد. (۱۴۰۴ق). العین (ج ۳ و ۸، چاپ دوم) قم: هجرت.
- راغب اصفهانی، حسین بن محمد. (۱۴۱۲ق). مفردات ألفاظ القرآن (محقق: صفوان عدنان داوودی، چاپ اول). بیروت: دار الشامية/دار القلم.
- رافعی قزوینی، عبد الکریم بن محمد؛ غزالی، محمد بن محمد؛ و فیومی، احمد بن محمد. (بی تا). المصباح المنیر فی غریب الشرح الكبير للرافعی (ج ۲). قم: مؤسسه دارالهجرة.
- زمخشری، محمود بن عمر. (۱۴۰۷ق). الکشاف عن حقائق غوامض التنزیل و عیون الأقاویل فی وجوه التأویل (ج ۴، چاپ سوم). بیروت: دار الکتب العربی.
- شیرازی، صدرالدین محمد بن ابراهیم. (۱۹۸۱م). حکمت متعالیه فی شرح الاسفار العقلیه الاربعه (ج ۲). بیروت: دار احیاء التراث.
- شیرازی، صدرالدین محمد بن ابراهیم. (۱۳۶۱). تفسیر القرآن الکریم (مصصح: محمد خواجوی). قم: بیدار.
- طباطبایی، محمدحسین. (۱۳۷۴). تفسیر المیزان (مترجم: محمدباقر موسوی، ج ۲). قم: جامعه مدرسین حوزه علمیه قم. دفتر انتشارات اسلامی.



- طباطبایی، محمدحسین. (۱۳۷۰). المیزان فی تفسیر القرآن (ج ۱، ۲، ۸، ۱۱، ۱۲ و ۱۳، چاپ دوم). بیروت: مؤسسه الأعلمی للمطبوعات.
- طبرسی، فضل بن حسن. (۱۳۷۲). مجمع البیان. (مصححان: هاشم رسولی و فضل الله یزدی طباطبایی، ج ۸، چاپ سوم). تهران: ناصر خسرو.
- طبری، محمد بن جریر. (۱۴۱۲ق). جامع البیان فی تفسیر القرآن (ج ۱۵). بیروت: دارالمعرفة.
- طریحی، فخرالدین بن محمد. (۱۳۷۵). مجمع البحرین (محقق: احمد حسینی اشکوری، چاپ سوم). تهران: کتابفروشی مرتضوی.
- طوسی، محمد بن حسن. (بی تا). التبیان فی تفسیر القرآن (مقدمه نویسنده: محمد محسن آقابزرگ تهرانی و احمد حبیب عاملی، ج ۷ و ۹، چاپ اول). بیروت: دار احیاء التراث العربی.
- فخررازی، محمد بن عمر. (۱۴۲۰ق). التفسیر الکبیر (ج ۱۸، ج ۲۸ و ج ۳۲، چاپ سوم). بیروت: مکتب تحقیق دار احیاء التراث العربی. دار احیاء التراث العربی.
- فیروزآبادی، محمد بن یعقوب؛ مرتضی زبیدی، محمد بن محمد. (بی تا). تاج العروس من جواهر القاموس (محقق: علی شیری). قم: دارالفکر.
- قجاوند، مهدی؛ حاج کاظمیان، محسن. (۱۳۹۵). تمایز روح و نفس در قرآن کریم و روایات. دوفصلنامه علمی-پژوهشی مطالعات قرآن و حدیث، ۹(۱۸)، صص ۹۷-۱۲۲.
- مجلسی، محمدباقر. (۱۴۰۳ق). بحار الأنوار (ج ۱-۱۱۰). بیروت: مؤسسه الوفاء.
- مصباح یزدی، محمدتقی. (۱۳۸۷). اخلاق در قرآن. قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی علیه السلام.
- مصباح یزدی، محمدتقی. (۱۳۸۶). معارف قرآن (ج ۱). قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی علیه السلام. مرکز انتشارات.
- مصطفوی، حسن. (۱۳۶۰). التحقیق فی کلمات القرآن الکریم (ج ۱-۱۴). قم: مؤسسه چاپ و نشر وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
- معلمی، حسن. (۱۳۹۲). حقیقت و ویژگی های نفس و روح در قرآن کریم. قم: دفتر تبلیغات اسلامی.

مفید، محمد بن محمد. (بی تا). تصحیح اعتقادات الإمامية (محقق: حسین درگاهی، ج ۸، چاپ اول). قم: المؤتمر العالمي لألفية الشيخ المفید.

مکارم شیرازی، ناصر. (۱۳۸۰). تفسیر نمونه (ج ۵، چاپ هفتم). قم: مدرسه الإمام علی بن ابی طالب (علیه السلام)، هدف.

ملکی میانجی، محمدباقر. (۱۴۱۴ق). مناهج البیان فی تفسیر القرآن. (محققان: عزیز آل طالب، محمد بیابانی اسکویی و حسین درگاهی). تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی. سازمان چاپ و انتشارات.

مولوی، جلال‌الدین محمد بن محمد. (بی تا). شرح مثنوی (محقق: جعفر شهیدی). تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی.

نصرتی، شعبان. (۱۳۹۷). معنانشناسی قلب در قرآن (چاپ اول). قم: انتشارات دارالحدیث.

۲۱۳



تجزیه و تحلیل

تجزیه و تحلیل ابعاد فرامادی انسان در قرآن کریم

References

* Holy Quran.

Fakhr al-Rāzī, M. b. ‘U. (1999). *Al-Tafsīr al-kabīr* (Vols. 18, 28, & 32, 3rd ed.). Beirut: Maktab Taḥqīq Dār Iḥyā’ al-Turāth al-‘Arabī / Dār Iḥyā’ al-Turāth al-‘Arabī. [In Arabic]

Farāhīdī, K. b. A. (1984). *Al-‘Ayn* (Vols. 3 & 8, 2nd ed.). Qom: Hijrat. [In Arabic]

Fīrūzābādī, M. b. Ya‘qūb; Zubaydī, M. b. M. (n.d.). *Tāj al-‘arūs min jawāhir al-qāmūs* (ed. ‘A. Shīrī). Qom: Dār al-Fikr. [In Arabic]

Ghajavand, M.; Haj-Kazemian, M. (2016). Tamāyuz-i rūḥ va nafs dar Qur’ān-i karīm va rivāyāt. *Muḥāli‘āt-i Qur’ān va ḥadīth*, 9(18), 97-122. [In Persian]

Hajati Shooraki, S. M.; Naghavi, H. (2017). Taḥlīl-i vāzhiḡān-i rūḥ, nafs, qalb, fu‘ād, va ṣadr dar Qur’ān va barrasī-yi chandḡāni yā muttaḥid būdan-i ānhā bā ta’kīd bar dīdḡāh-hāyi ‘Allāma Ṭabāṭabā’ī, Ayatollah Mesbah Yazdi va Ayatollah Javadi Amoli. *Qur’ān shinākht*, 10(19), pp. 37-54. [In Persian]

Ibn al-‘Arabī, M. (2011). *Al-Futūḥāt al-Makkiyya* (Vol. 4). Beirut: Dār al-Ma‘rifa. [In Arabic]

Ibn ‘Ashūr, M. Ṭ. (2009). *Tafsīr al-taḥrīr wa al-tanwīr al-ma‘rūf bi-Tafsīr Ibn ‘Ashūr* (Vol. 6, 1st ed.). Beirut: Mu‘assasat al-Tārīkh al-‘Arabī. [In Arabic]

Ibn Bābawayh, M. b. ‘A. (1992). *Man lā yaḥḍuruḥu al-faqīh* (ed. ‘A. A. Ghaffārī, Vol. 2, 2nd ed.). Qom: Jamā‘at al-Mudarrisīn fī al-Ḥawza al-‘Ilmiyya bi-Qom, Mu‘assasat al-Nashr al-Islāmī. [In Arabic]

Ibn Fāris, A. b. F. (1984). *Mu‘jam maqāyīs al-luḡha* (ed. H. ‘A. Muḥammad, Vols. 3-4, 1st ed.). Qom: Maktab al-‘Ilām al-Islāmī, Markaz al-Nashr. [In Arabic]

Ibn Manzūr, M. b. M. (1993). *Lisān al-‘Arab* (ed. J. Mīrdāmādī, Vols. 2 & 11, 3rd ed.). Beirut: Dār al-Fikr li-Ṭibā‘a wa al-Nashr wa al-Tawzī‘ / Dār Ṣādir. [In Arabic]

Ibn Qayyim al-Jawziyya, M. b. Abī Bakr. (1996). *Al-Rūḥ* (ed. I. M. Ramaḡān). Beirut: Dār al-Fikr al-‘Arabī. [In Arabic]



- Ibn Sīnā, Ḥ. b. ʿA. (n.d.). *Al-Ishārāt wa al-tanbihāt* (ed. M. Zāraʿī). Qom: Bustān-i Kitāb (Markaz al-Nashr al-Tābiʿ li-Maktab al-ʿIlām al-Islāmī). [In Arabic]
- Javadi Amoli, A. (2002). *Tafsīr-i mawḍūʿī-yi Qurʾān: Ṣūrat va sīrat-i insān dar Qurʾān*. Qom: Esra. [In Persian]
- Javadi Amoli, A. (2010). *Insān az āghāz tā anjām* (ed. S. M. Mousavi Tabar, 3rd ed.). Qom: Esra. [In Persian]
- Javadi Amoli, A. (2013). *Tafsīr-i mawḍūʿī-yi Qurʾān: fiṭrat dar Qurʾān*. Qom: Esra. [In Persian]
- Javadi Amoli, A. (2014). *Tafsīr-i mawḍūʿī-yi Qurʾān: ḥayāt-i ḥaqīqī-yi insān dar Qurʾān* (vol. 15). Qom: Esra. [In Persian]
- Javadi Amoli, A. (2019). *Hamṭāyī-yi Qurʾān va ahl-i bayt ʿalayhim al-salām*. Qom: Esra. [In Persian]
- Javadi Amoli, A. (2020). *Tafsīr tasnīm* (vol. 50, 3rd ed.). Qom: Esra. [In Persian]
- Javadi Amoli, A. (2020). *Tafsīr tasnīm* (vol. 64, 1st ed.). Qom: Esra. [In Persian]
- Javadi Amoli, A. (2021). *Tafsīr tasnīm* (vol. 48, 2nd ed.). Qom: Esra. [In Persian]
- Majlisī, M. B. (1983). *Biḥār al-anwār* (Vols. 1–110). Beirut: Muʾassasat al-Wafāʾ. [In Arabic]
- Makarem Shirazi, N. (2001). *Tafsīr-i nimūnih* (vol. 5, 7th ed.). Qom: Imam Ali ibn Abi Talib School. [In Persian]
- Malikī Miyānjī, M. B. (1993). *Manāḥij al-bayān fi tafsīr al-Qurʾān* (eds. ʿA. Āl Ṭālib, M. Biyābānī Iskūʿī, and Ḥ. Dargāhī). Tehran: Ministry of Culture and Islamic Guidance. [In Arabic]
- Mawlawī, J. (n.d.). *Sharḥ-i mathnawī* (ed. J. Shahidi). Tehran: ʿIlmī va Farhangī. [In Persian]
- Mesbah Yazdi, M. T. (2007). *Maʿārif-i Qurʾān* (vol. 1). Qom: Imam Khomeini Education and Research Institute. [In Persian]
- Mesbah Yazdi, M. T. (2008). *Akhlāq dar Qurʾān*. Qom: Imam Khomeini Education and Research Institute. [In Persian]

- Moallemi, H. (2013). *Ḥaqīqat va vīzhigī-hāyi nafs va rūḥ dar Qurʾān-i karīm*. Qom: Islamic Propagation Office. [In Persian]
- Mufīd, M. b. M. (n.d.). *Taṣṣiḥ iʿtiqādāt al-imāmiyya* (ed. Ḥ. Dargāhī, Vol. 8, 1st ed.). Qom: Al-Muʿtamar al-ʿĀlamī li-Alfiyya al-Shaykh al-Mufīd. [In Arabic]
- Muṣṭafawī, Ḥ. (1981). *Al-Taḥqīq fī kalimāt al-Qurʾān al-karīm* (Vols. 1–14). Qom: Ministry of Culture and Islamic Guidance. [In Arabic]
- Nosrati, S. (2018). *Maʿnāshināsī-yi qalb dar Qurʾān* (1st ed.). Qom: Dār al-Ḥadīth Publications. [In Persian]
- Parsanejad, M. (2012). *Ḥaqīqat-i qalb va ḥālāt-i ān az didgāh-i Qurʾān va ʿirfān-i Islāmī*. PhD diss. Qom: Imam Khomeini Education and Research Institute. [In Persian]
- Rāfiʿī Qazwīnī, ʿA. b. M.; Ghazālī, M. b. M.; and Fayūmī, A. b. M. (n.d.). *Al-Miṣbāḥ al-munīr fī gharīb al-sharḥ al-kabīr lil-Rāfiʿī* (Vol. 2). Qom: Muʿassasat Dār al-Hijra. [In Arabic]
- Rāghib Iṣfahānī, Ḥ. b. M. (1991). *Mufradāt alfāẓ al-Qurʾān* (ed. Ş. ʿA. Dāʾūdī, 1st ed.). Beirut: Dār al-Shāmiyya / Dār al-Qalam. [In Arabic]
- Shīrāzī, Ş. b. M. b. I. (1981). *Ḥikmat mutaʿāliya fī sharḥ al-asfār al-ʿaqliyya al-arbaʿa* (Vol. 2). Dār Iḥyāʾ al-Turāth. [In Arabic]
- Shīrāzī, Ş. b. M. b. I. (1982). *Tafsīr al-Qurʾān al-karīm* (ed. M. Khwājūʿī). Qom: Bīdār. [In Arabic]
- Ṭabarī, M. b. J. (1991). *Jāmiʿ al-bayān fī tafsīr al-Qurʾān* (Vol. 15). Beirut: Dār al-Maʿrifa. [In Arabic]
- Ṭabāṭabāʾī, M. Ḥ. (1992). *Al-Mizān fī tafsīr al-Qurʾān* (Vols. 1, 2, 8, 11, 12, and 13, 2nd ed.). Beirut: Muʿassasat al-ʿĀlamī lil-Maṭbūʿāt. [In Arabic]
- Ṭabāṭabāʾī, M. Ḥ. (1995). *Tafsīr al-Mizān* (trans. M. B. Mūsawī, Vol. 2). Qom: Jamāʿat al-Mudarrisīn Ḥawza ʿIlmiyya Qom, Daftar Intishārāt Islāmī. [In Arabic]
- Ṭabrisī, F. b. Ḥ. (1993). *Majmaʿ al-bayān* (ed. H. Rasūlī & F. Yazdī Ṭabāṭabāʾī, Vol. 8, 3rd ed.). Tehran: Nāṣir Khusraw. [In Arabic]



تفسیر

سال بیست و نهم، شماره سوم (پیاپی ۱۱۵)، پاییز ۱۴۰۳

Ṭurayhī, F. b. M. (1996). *Majmaʿ al-baḥrayn* (ed. A. Ḥ. Ashkūrī, 3rd ed.). Tehran: Kitābfurūshī Murtazawī. [In Arabic]

Ṭūsī, M. b. Ḥ. (n.d.). *Al-Tibyān fī tafsīr al-Qurʾān* (intro. by M. M. Āqā Buzurg Ṭīhrānī & A. Ḥ. ʿĀmilī, Vols. 7 & 9, 1st ed.). Beirut: Dār Iḥyāʾ al-Turāth al-ʿArabī. [In Arabic]

Zamakhsharī, M. b. ʿU. (1986). *Al-Kashshāf ʿan ḥaqāʾiq ghawāmiḍ al-tanzīl wa ʿuyūn al-aqāwīl fī wujūh al-taʾwīl* (Vol. 4, 3rd ed.). Beirut: Dār al-Kitāb al-ʿArabī. [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

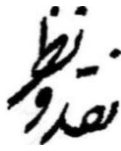
Professor of Imam Khomeini Education and Research Institute

Ahmad Vaezi

Professor of Baqir al-'Ulum University

Reviewers of this volume

Mahmoud Abotorabi, Khadijeh Ahmadi Bighash, Alireza Asaadi, Ali Amirkhani, Hamid Hasani, Mohammed Soori, Sayyede Maasoumeh Tabatabaei, Mostafa Abedi jige, Shahaboddin Alaeinejad, Isa Mousazadeh, Shaban Nosrati.



Naqd va Nazar

The Quarterly Journal of Philosophy & Theology

Vol. 29, No. 3, Autumn 2024

115

Islamic Sciences and Culture Academy
www.isca.ac.ir

Manager in Charge:
Mohammad Taqi Sobhani

Editor in Chief:
Mohammad Taqi Sobhani

Executive Director:
Isa Mousazadeh

Tel.:+ 98 25 31156913 • P.O. Box. 37185/36^^

jpt.isca.ac.ir



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 ۲,۸۰۰,۰۰۰	یک سال اشتراک ریال ۳,۲۰۰,۰۰۰	یک سال اشتراک ریال ۳,۲۰۰,۰۰۰	یک سال اشتراک ریال ۳,۰۰۰,۰۰۰	یک سال اشتراک ریال ۲,۰۰۰,۰۰۰
پژوهشهای قرآنی	اسلام و مطالعات اجتماعی	مطالعات علوم قرآنی	جامعه مهدوی	اخلاق
یک سال اشتراک ریال ۲,۰۰۰,۰۰۰	یک سال اشتراک ریال ۳,۲۰۰,۰۰۰	یک سال اشتراک ریال ۲,۰۰۰,۰۰۰	یک سال اشتراک ریال ۲,۰۰۰,۰۰۰	یک سال اشتراک ریال ۲,۰۰۰,۰۰۰

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

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

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: ۰۲۵-۳۱۱۵۱۱۶۲
 شماره پیامک: ۳۰۰۲۷۰۲۵۰۰۰۰ رایانامه: magazine@isca.ac.ir

شماره حساب سیبایانک ملی ۰۱۰۹۱۴۶۰۶۱۰۰۵ نشر پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی