

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ



دوفصلنامه کلام امامیه

سال چهارم / شماره اول / بهار و تابستان ۱۴۰۳

- صاحب امتیاز: پژوهشگاه قرآن و حدیث
- مدیر مسئول: رضا برنجکار
- سردبیر: محمدتقی سبحانی
- ویراستار: محمدمهدی حکیمیان
- صفحه آرا: مهدی خوشرفنار اکرم

به استناد پروانه صادره به شماره ثبت ۲۳۵۸۸ وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی در تاریخ
۱۴۰۳/۰۶/۲۶ دوفصلنامه کلام اهل بیت (علیهم السلام) از شماره ۶ به دو فصلنامه کلام امامیه (علیهم السلام)
تغییر عنوان داد.

اعضای هیئت تحریریه: (به ترتیب الفبا)

علی افضلی (استاد پژوهشگاه حکمت و فلسفه)، رضا برنجکار (استاد پردیس فارابی دانشگاه تهران)، رسول رضوی (استاد دانشگاه قرآن و حدیث)، محمدتقی سبحانی (استادیار پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی)، هادی صادقی (استاد دانشگاه قرآن و حدیث)، حسن طارمی راد (دانشیار بنیاد دایرة المعارف اسلامی)، علیرضا قائمی نیا (استاد پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه)

نشانی: قم، خیابان پانزده خرداد، بعد از شهرک جهاد، مؤسسه علمی - فرهنگی دار الحدیث
صندوق پستی: ۳۴۱۸ / ۳۷۱۸۵ | تلفن: ۳۷۱۷۶۵۰۲ - ۰۲۵ | نمابر: ۳۷۷۶۵۰۲ - ۰۲۵

پست الکترونیک: kalam@riqh.ac.ir • ISSN: 2479-4892

راهنمای تنظیم و ارسال مقالات

- تنها مقالاتی قابل بررسی اند که پیش از این در هیچ نشریه داخلی و خارجی چاپ و منتشر نشده و هم‌زمان به دیگر مجلات و یا نشریه‌ها فرستاده نشده باشند و نویسنده متعهد به نشر آنها در جای دیگر نباشد.
- مشخصات کامل نویسنده (نام و نام‌خانوادگی، میزان تحصیلات، رتبه دانشگاهی / عنوان علمی به همراه نشانی و کدپستی محل سکونت، شماره تماس تلفنی و نشانی پست الکترونیک) در برگه‌ای درج و ارسال شود.
- حجم مقاله از ۲۵ صفحه (۳۰۰ کلمه‌ای) بیشتر نباشد؛ مقالات با حجم بالا بنا به صلاح‌دید هیئت تحریریه تلخیص خواهند شد.
- مقاله پس از تایپ در برنامه word، از طریق سامانه دریافت مقالات به نشانی <http://kalam.riqh.ac.ir> ارسال شود.
- چکیده مقاله به دو زبان فارسی و انگلیسی حداکثر در ۱۲ سطر (حداقل ۱۴۰ و حداکثر ۱۸۰ کلمه)، به همراه کلیدواژه‌ها (حداقل ۵ واژه) تنظیم و پیوست شود.
- ارجاع منابع و مآخذ در متن مقاله به شکل زیر آورده شود:
منبع فارسی: (مهدی‌زاده، ۱۳۷۶، ج ۷، ص ۹۷) منبع انگلیسی: (Madelung, 1988: 200)
- ارجاع و اسناد در پی‌نوشت‌ها همانند متن مقاله به شیوه درون‌متنی خواهد بود.
- فهرست الفبایی منابع و مآخذ (کتاب‌نامه) در پایان مقاله و به صورت زیر ارائه شود:
□ کتاب:
نام خانوادگی، نام نویسنده (سال انتشار)، نام کتاب، شماره جلد، نام و نام خانوادگی مترجم / مصحح، محل انتشار: نام ناشر.
□ مقاله مندرج در مجلات:
نام خانوادگی، نام نویسنده (سال انتشار)، «عنوان مقاله»، نام نشریه، دوره نشریه، شماره نشریه.
□ مقالات دایرة المعارفی:
نام خانوادگی، نام نویسنده (سال انتشار)، «عنوان مقاله»، نام کتاب، شماره جلد، نام ویراستار، محل انتشار: نام ناشر، شماره چاپ.

یادآوری

■ هیئت تحریریه در اصلاح و ویرایش علمی و ادبی مقاله‌ها آزاد است ■ دیدگاه‌های مطرح‌شده در مقالات، تنها نشانگر نظر نویسندگان محترم آنهاست ■ نشر و نقل مطالب تنها با ذکر منبع جایز است ■ متن مقالات در سامانه و سایت فصلنامه قابل مطالعه و بازیابی اند.



kalam-e-Imamiyya

سال چهارم / شماره اول / بهار و تابستان ۱۴۰۳

Biannual Journal of Kalam-e Imamiyya

Vol. 4, No. 1, Spring & Summer 2024

فهرست مقالات

- ۵ طرحواره‌های تصویری رابطه‌ی هستی‌شناسانه‌ی عقل و قلب در روایات امامیه
محمد رکعی
- ۲۱ ماهیت عقل در روایات امامیه
شعبان نصرتی
- ۳۹ بررسی آراء و پاسخ‌های گوناگون در مواجهه با جبری‌نمابودن احادیث طینت
محمد رضا آرمیون
- ۶۰ جایگاه احادیث ضعیف در منظومه‌ی فکری امامیه
هابیل جوانی
- ۷۵ تبیینی بر منابع معرفت از دیدگاه شیخ طوسی رحمته‌الله علیه
امیر خرسندیان
- ۹۱ تأملی در نسبت معرفت با ولایت و اخلاق از منظر قرآن کریم و احادیث امامیه
امیر رضاقلی
- ۱۱۹ ABSTRACTS



kalam-e-Imamiyya

سال چهارم / شماره اول / بهار و تابستان ۱۴۰۳

Biannual Journal of Kalam-e Imamiyya

Vol. 4, No. 1, Spring & Summer 2024

طرحواره‌های تصویری رابطه هستی‌شناسانه عقل و قلب در روایات امامیه

* محمد رکعی

چکیده

رابطه ابعاد وجودی انسان در دانش انسان‌شناسی بر پایه نصوص دینی، بخشی مهم و مبنایی به شمار می‌رود. از مهم‌ترین این روابط، رابطه عقل و قلب است. در روایات برای نشان‌دادن رابطه هستی‌شناسانه قلب و عقل از سه طرحواره استفاده شده است که در حقیقت بیان‌کننده یک نوع رابطه هستند؛ رابطه‌ای که براساس آن در فرابدن انسان عقل درون قلب قرار گرفته است. طرحواره ظرفیت نشان می‌دهد که عقل در قلب قرار گرفته است، اما قرارگرفتن چیزی درون چیز دیگر به شکل‌های گوناگون صورت می‌گیرد. دو طرحواره دیگر، یعنی طرحواره معدن و مسکن مشخصات دقیق‌تری از رابطه وجودشناختی عقل و قلب را ارائه می‌کنند. طرحواره مسکن رابطه سکونتی میان عقل و قلب را به تصویر می‌کشد و بررسی معنای لغوی معدن مشخص می‌کند که مراد از آن، استقرار و ثبوت است. پس این طرحواره رابطه عقل در قلب را ثبوت و استقرار می‌داند. به این ترتیب، قلب محیطی توخالی تصویرسازی شده است که در وسط آن، عقل قرار دارد و اطراف عقل با قلب اتصال ندارد. رابطه ظرفیتی عقل و قلب به شکل قرارگرفتن شیء بی‌جان در قلب نیز نیست؛ بلکه عقل مانند انسانی دانسته شده است که در مکانی مثل خانه سکونت کرده و می‌تواند در آن فعالیت و تأثیرهایی داشته باشد.

واژگان کلیدی: طرحواره‌های تصویری، عقل، قلب، طرحواره ظرفیت، طرحواره معدن، طرحواره مسکن

* استادیار پژوهشگاه قرآن و حدیث | m.rokaie@riqh.ac.ir

تاریخ دریافت: ۱۴۰۲/۰۹/۱۶ □ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۳/۰۲/۱۹

مقدمه

رابطه پرنشاط و پیچیده عقل با فرابدن از جنبه‌هایی غنی و درعین حال گسترده در قبال هستی‌شناختی و کارکرد برخوردار است. نگرش متداول به انسان تمام ارزش را به کارکردهای برخاسته از روح و بدن می‌دهد. اما نگرش دیگر انسان را دویبعدی نمی‌بیند، بلکه او را موجودی پیچیده از ابعاد گوناگون با هستی‌ها و عملکردهای مستقل و متنوع می‌داند. آنچه اهمیت دارد، این نیست که ما چه کارکردهایی داریم، بلکه این است که ما چه هستیم؛ زیرا کارهایی که انجام می‌دهیم، بستگی کامل به این مسئله دارند که از چه ابعاد وجودی برخورداریم و هر یک از آنها چه نقشی در کارهایی که انجام می‌دهیم برعهده دارند. پس از این باید مشخص کنیم که ابعاد وجودی انسان چه روابط هستی‌شناسانه‌ای با یکدیگر دارند. شاید نخستین و گسترده‌ترین بعد غیربدنی انسان را باید قلب بدانیم؛ وقتی که بیشترین بسامد را در قرآن به خود اختصاص داده و وسیع‌ترین کارکرد را در قرآن و حدیث یافته است. با وجود روایات متعدد، تردیدی به خود راه نمی‌دهیم که عقل و قلب هم ارتباط هستی‌شناختی دارند و هم ارتباط کارکردی. اکنون قصد داریم رابطه هستی‌شناختی عقل و قلب را با روش معناشناسی شناختی، نظریه طحواهره‌های تصویری پی بگیریم و روابط کارکردی را به تحقیق دیگری وا می‌گذاریم.

مفهوم‌شناسی

طحواهره‌های تصویری

انسان همواره با محیط اطراف و الگوهایی که از آن دریافت می‌کند، سروکار دارد. درک این الگوها جسمی شده است؛ یعنی از تعامل جسم ما با این الگوها حاصل می‌شود. بنابراین طحواهره‌های تصویری تجربه‌ای جسمی شده‌اند که از حواس تجربی ما با محیط اطراف حاصل می‌شوند. طحواهره‌های تصویری ساختارهای معنادار و جسمی‌شده‌ای هستند که حاصل حرکات جسم انسان در فضای سه بعدی، تعاملات ادراکی و نحوه برخورد با اجسام هستند (راسخ مهند، ۱۳۸۹، ۴۲). برای نمونه حجم، طحواهره‌ای تصویری است که آن را از فضای محدودشده انتزاع می‌کنیم. سپس این مفهوم انتزاعی را در عبارت‌هایی نظیر «در گرفتاری افتاده‌ام» برای توضیح دادن وضعیتی احساسی و غیرمادی در مورد خود به کار می‌بریم. به این ترتیب، در نحوه انتزاع طحواهره‌ای، ابتدا ذهن از یک موقعیت حسی، مفهومی انتزاعی با عنوان طحواهره را انتزاع می‌کند؛ برای مثال، از دیدن قرارگرفتن شیئی در شیء دیگر مفهوم انتزاعی ظرفیت را انتزاع می‌کند. این مفهوم نخست، در اعیان خارجی مورد استفاده قرار می‌گیرد، اما سپس ذهن با توسل به ابزارهای ساخت و گسترش معنا نظیر

استعاره مفهومی به گسترش طحوااره برای مفاهیم غیرمادی و غیرخارجی اعم از مفاهیم انتزاعی، ذهنی و معنوی اقدام می‌ورزد (نصرتی و رکعی، ۱۳۹۹، ۱۵۶).

طحوااره‌ها از ویژگی‌های بسیاری برخوردارند (برای مطالعه بیشتر درباره ویژگی‌های طحوااره‌های تصویری، نک: راسخ مهند، ۱۳۸۹، ۴۷-۵۲؛ روشن و اردبیلی، ۱۳۹۲، ۴۹-۵۷). یکی از این ویژگی‌ها این است که طحوااره‌های تصویری پیش از شکل‌گیری مفاهیم در انسان و از تجربه‌های حسی انسان سرچشمه می‌گیرند. به عبارت دیگر، این طحوااره‌ها از نخستین مفاهیمی هستند که در ذهن انسان و از دوره کودکی بر اثر تعامل با محیط فیزیکی و تجربه‌های روزمره زندگی شکل می‌گیرند و به صورت ناخودآگاه در نحوه تفکر ما وجود دارند. مفاهیم دیگر ذهنی و انتزاعی ما پس از این مفاهیم و بر پایه آنها انتزاع می‌شوند. ویژگی دیگر طحوااره‌های تصویری، یکی نبودن طحوااره‌های تصویری و تصویر ذهنی است. تصاویر ذهنی انسان معمولاً نتیجه عملکرد ذهن خودآگاه اوست که از حافظه دیداری حاصل می‌شود. درحالی‌که طحوااره‌های تصویری از تجربه‌های حسی گوناگون انسان حاصل می‌شوند و الگوهای انتزاعی دارند. به بیان ساده‌تر، انسان می‌تواند چشمان خود را ببندد و تصویری از اشیای خارجی را در ذهن خود مجسم کند؛ اما هرگز نمی‌تواند تصویری از طحوااره‌های تصویری نظیر ظرفیت و حجم در ذهن مجسم کند.

طحوااره‌های تصویری بسیارند و نمی‌توان فهرستی بسته از آنان ارائه داد؛ اما براساس استقرای زبان‌شناسان شناختی، طحوااره‌های اصلی که بیشترین کاربرد را به لحاظ ادراکی دارند، عبارتند از: حجم، مبدأ - مسیر - مقصد، اتصال، کل - جزء، مرکز - حاشیه، تراز، بالا - پایین، جلو - عقب، قدرت، انسداد، نیروی مقابل، جذب، فشار، مانع، انتقال، تغییر مسیر، تماس، میزان، دور - نزدیک، رو، پر - خالی، فرایند، چرخه، تکرار، ادغام، انطباق، تفکیک، شیء و مجموعه. این طحوااره‌ها در میزان بنیادین بودن یکسان نیستند و همچنین شامل تمامی طحوااره‌ها نمی‌شوند. برخی از زبان‌شناسان برای جلوگیری از گسترش بی‌رویه طحوااره‌ها میان طحوااره‌های حسی و غیرحسی تمایز ایجاد کرده‌اند (نک: گیرتس، ۱۳۹۳، ۴۲۴-۴۲۷).

عقل

عقل در لغت معانی گوناگونی دارد؛ گاهی عقل به مترادف آن، یعنی «حجر» و «نهی» معنا شده (جوهری، ۱۳۷۶، ج۵: ۱۷۶۹) و در مواردی مقابل جهل (فراهیدی، ۱۴۰۹، ج۱: ۱۵۹) یا حمق (ابن‌سیده، ۱۴۲۱، ج۱: ۲۰۴) قرار گرفته است. زمانی به معنای معقول دانسته شده و معقول نیز به معنای «آنچه انسان با قلب درک می‌کند» معرفی شده است



(فراهیدی، ۱۴۰۹، ج: ۱، ۱۵۹). در نگاهی دیگر در مفهوم عقل، نوعی منع، حبس و بازدارندگی دیده شده است. مانند «عقلت البعیر عقلاً: شدت یده بالعقال ای الرباط؛ یعنی دست شتر را با عقال یعنی ریسمان بستم» (همان). برخی از لغت‌دانان عقل را حالتی عارض شده برای فرد عاقل دانسته‌اند؛ مانند «عقل المعتوه و نحوه و الصبی: اذا ادرك و زکا؛ مدهوش و مانند آن و بچه عاقل شد؛ یعنی هنگامی که او درک کند و باهوش گردد» (همان). برخی لغت‌دانان نقل کرده‌اند که عرب عقل را در معنای «ملجأ» (جوهری، ۱۳۷۶، ج: ۵، ۱۷۶۹) نیز به کار برده است. بر این اساس، لغت‌دانان گاهی عقل را به عنوان حقیقت مدرکة انسان دانسته‌اند و از آن با تعبیر حجر و نهی یاد کرده‌اند. گاهی به کارکرد این کمال توجه دارند و آن را با تعبیری مانند منع، حبس، استمساک و الجا یاد می‌کنند و گاهی باتوجه به صورت نقش‌بسته در این وجود، آن را تعریف کرده‌اند و گاهی با آثار عقل آن را شناسانده‌اند و از ضد آن مانند حمق و جهل تمییز می‌دهند.

قلب

قلب در لغت به معنای حسی آن به تکه گوشتی که در سینه انسان به رگ‌ها آویخته شده، اطلاق شده است (الْقَلْبُ مَضْغَةٌ مِنَ الْفُؤَادِ مَعْلُوقَةٌ بِالنِّيَاطِ) (فراهیدی، ۱۴۰۹، ج: ۵، ۱۷۰؛ صاحب، ۱۴۱۴، ج: ۵، ۴۳۴). برخی نیز قلب را با فؤاد هم‌معنا دانسته‌اند (جوهری، ۱۳۷۶، ج: ۱، ۲۰۴). برخی قلب را با عقل یکی دانسته‌اند (همان؛ ازهری، ۱۴۲۱، ج: ۹، ۱۴۳)؛ اما برخی از لغت‌شناسان نیز معانی دیگری چون لب و خالص شیء (ابن‌درید، ۱۹۸۸، ج: ۱، ۳۷۳) و تحول و تغییر (ابن‌سیده، ۱۴۲۱، ج: ۶، ۴۲۲) را معنای قلب به شمار آورده‌اند. برای مثال، ابن‌فارس این دو معنا را دو اصل واژه قلب دانسته و قلب انسان را نیز برگرفته از اصل اول شمرده است:

القاف و اللام و الباء أصلان صحیحان: أحدهما يدلّ علی خالص شیءٍ و شریفه،
و الآخر علی ردّ شیءٍ من جهةٍ إلى جهة. فالأوّل القلب: قلب الإنسان و غیره، سمی
لأنّه أخلص شیءٍ فیهِ و أرفعه (ابن‌فارس، ۱۴۰۴، ج: ۵، ۱۷).

مراد از قلب در این مقاله، هیچ‌کدام از این معانی نیست؛ بلکه مراد از قلب، بُعدی از فرآیند انسان است که براساس قرآن و حدیث منبع بیشتر کارکردهای معرفتی و غیرمعرفتی انسان می‌باشد.

رابطه هستی‌شناختی عقل و قلب

در تبیین روایی رابطه عقل و قلب، طرحواره‌های گوناگونی در میراث روایی دیده می‌شوند که به

گونه استعاره مفهومی رابطه عقل و قلب را که از ابعاد فرایندنی انسان به شمار می‌روند، مشخص می‌کنند. بیان استعاری روایات به این دلیل است که از یک سو فهم رابطه هستی‌شناختی عقل و قلب برای ما که با محسوسات سروکار داریم و تمامی دریافت‌هایمان از جهان عمیقاً حسی و بدنی است، فقط در قالب همین طرحواره‌ها امکان‌پذیر است. استعاره‌های مفهومی برخلاف استعاره‌های سنتی، کارکردی ذهنی - نه زبانی - هستند که ابزار شناخت ذهن در فهم به شمار می‌روند و نه یک صنعت ادبی که از کارکرد زیبایی‌شناختی و بلاغت برخوردار است. از سوی دیگر، رابطه هستی‌شناختی عقل و قلب چنان پیچیده است که روایات برای قابل فهم کردن آن، ناچار از طرحواره‌ها و استعاره‌های مفهومی گوناگون و متعدد بهره برده‌اند. به این ترتیب لازم است استعاره‌های مفهومی و طرحواره‌هایی که در احادیث برای روشن کردن نسبت وجودی عقل و قلب صادر شده‌اند، بررسی شوند.

طرحواره ظرفیتی قلب و عقل

ظرفیت نخستین طرحواره‌ای است که در رابطه عقل و قلب در روایات می‌توان مشاهده کرد که براساس آن، استعاره «قلب ظرف است» به وجود آمده است (نصرتی، ۱۳۹۷، ۶۵). روایات متعددی این نوع رابطه عقل و قلب را بیان کرده‌اند. برای نمونه، امام صادق علیه السلام می‌فرماید:

قَلْبُكَ الَّذِي جَعَلَ اللَّهُ فِيهِ الْعَقْلَ الَّذِي اِخْتَجَّ بِهِ عَلَى الْعِبَادِ (مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۳: ۱۶۸ و ج ۵۸: ۶۱).

این طرحواره، در حقیقت قرارگرفتن یک شیء در شیء دیگری را به نمایش می‌گذارد؛ به گونه‌ای که در مورد رابطه ظرف و مظروف به جز استقرار و ظرفیت رابطه دیگری را بیان نمی‌کند. ظرفیت را می‌توان به شکل‌های گوناگونی تصور کرد. این حالت‌ها در حقیقت براساس تصویری ایجاد می‌شوند که از چگونگی رابطه مسیرپیما و مرزما^۱ - که در اینجا

۱. این واژگان در اصل در افعال حرکتی به کار گرفته می‌شوند، اما زبان‌شناسان شناختی با توسعه در معنای آنها از این واژگان برای تحلیل هر نوع فعل و انفعالی استفاده می‌کنند. بدین ترتیب از دیدگاه معناشناسی شناختی مسیرپیما نشان‌دهنده نقطه کانونی هر عملی است و بخشی است که منبع انرژی در عمل را نشان می‌دهد و مرزما نشان‌دهنده نقطه ثابت یا ثانویه در هر صحنه‌ای می‌باشد و یا بخشی است که انرژی را دریافت می‌کند یا انرژی روی آن تأثیر می‌گذارد. تباین میان مسیرپیما و مرزما - که برخی از آنها به عنوان متغیر و ثابت یاد کرده‌اند - در برخی موارد، تفاوت میان موضوع و محمول را تشکیل می‌دهد؛ یعنی موضوع می‌تواند به عنوان مسیرپیما و محمول به عنوان مرزما به شمار آید. جز اینکه مرزما در اغلب موارد نسبت یا حکم شمرده نمی‌شود. در تعیین مسیرپیما باید گفت آنچه تغییرات جمله بر محور آن شکل می‌گیرد، مسیرپیما (متغیر) است (نک: نصرتی و رکعی، ۱۳۹۹، ۲۳۶-۲۴۰).



ظرف و مظروفند - اتخاذ می‌شوند. گاه ظرفیت به معنای قرارگرفتن تمام مظروف در ظرف است. به گونه‌ای که ظرف بر مظروف احاطه کامل دارد (نک: نصرتی، ۱۳۹۷، ۶۶) و مظروف در وسط ظرف قرار گرفته است. این نحوه از ظرفیت، می‌تواند با اتصال میان ظرف و مظروف همراه باشد یا مظروف به ظرف اتصال نداشته باشد. همچنین می‌توان در نظر گرفت که ظرف یک شیء توپر باشد یا توخالی به همین شکل مظروف می‌تواند توپر یا توخالی باشد. اما ظرف و مظروف هرچه و به هر شکلی که باشند، در این نوع از ظرفیت ظرف تمام مظروف را دربر گرفته و از هر طرف بسته است.

نوع دیگر ظرفیت، صورتی است که تصور کنیم بخشی از ظرف باز باشد و بر مظروف احاطه کامل اعمال نشود. در زبان عربی، این شکل از ظرفیت را نیز با حرف اضافه «فی» نشان می‌دهند. این شکل نیز خود می‌تواند به صورت‌ها و شکل‌های مختلفی تصویر شود. اینکه اتصال میان ظرف و مظروف برقرار باشد، مانند مایعی که در ظرفی ریخته می‌شود یا اتصال برقرار نباشد؛ مانند شینی که در میان ظرفی درباز معلق باشد. همچنین ظرف و مظروف یا یکی از آنها می‌توانند توپر یا توخالی باشند. در نوع دیگری از ظرفیت، این امکان وجود دارد که ظرف تنها بخشی از مظروف را دربر بگیرد؛ به این معنا که بخشی از مسیریما خارج از مرزها باشد؛ مثل گلی که در گلدانی قرار دارد. در مثال دیگر، حدود و مرزهای ظرف و مظروف به یکدیگر اتصال دارند یا ندارند و درعین حال بخش‌هایی از مظروف از ظرف خارج باشد یا نباشد. در مثال دیگر، ظرف بر مظروف احاطه ناقص دارد و تنها بخشی از مظروف با بخشی از ظرف اتصال دارند. مانند انگشتری که در انگشت است. طحوازه‌های دیگری نیز میان ظرف و مظروف در عبارت‌ها قابل تصویرسازی است. اما آنچه اهمیت دارد، این است که تمامی این مفاهیم با مفهوم ظرفیت و حرف جر «فی» انتقال می‌یابند. قرآن و روایات نیز به شکل‌های گوناگون ظرفیت در موضوعات گوناگون را نشان داده‌اند.^۱ بنابراین، ظرفیت از لحاظ رابطه‌ای که میان ظرف و مظروف برقرار می‌شود،

۱. برای مثال، در مفهوم احاطه می‌توان این آیه را مثال آورد: ﴿بَلْ لَّهُ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ﴾. در موردی که مرزها بر مسیریما احاطه کامل نداشته، بخشی از مرزها باز باشد می‌توان این آیه را نمونه آورد: ﴿هُوَ الَّذِي يُسِّرْكُمْ فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ حَتَّىٰ إِذَا كُنْتُمْ فِي الْفُلِكِ وَجَرَيْنَ بِهِمْ بِرِيحٍ طَيِّبَةٍ وَفَرِحُوا بِهَا جَاءَتْهَا رِيحٌ عَاصِفٌ﴾. در موردی که بخشی از مسیریما با بخشی از مرزها در تماس است نیز می‌توان به این آیه توجه کرد: ﴿أَوْ كَصَيِّبٍ مِنَ السَّمَاءِ فِيهِ ظُلُمَاتٌ وَرَعْدٌ وَبَرْقٌ يَجْعَلُونَ أَصَابِعَهُمْ فِي آذَانِهِمْ﴾. در این طرح که بخشی از مسیریما در مرزها قرار داشته باشد نیز می‌توان آیه ﴿وَجَعَلْنَا فِي الْأَرْضِ رَوَاسِيًا أَنْ تَمِيدَ بِهِمْ﴾ را به عنوان نمونه نشان داد. به یقین کوه‌ها درون زمین قرار ندارند و زمین آنها را احاطه نکرده است، بلکه بخشی از آنها درون زمین است و بخشی از آنها خارج زمین قرار دارند. بنابراین ظرفیت در این آیه به معنای احاطه کامل نیست.

نماهای متفاوتی را به تصویر می‌کشد. حال سؤال اینجاست که رابطه ظرفیتی میان عقل و قلب کدام یک از این طحوااره‌ها را نشان می‌دهد؟ آیا عقل مانند شیئی معلق میان قلب قرار دارد که اتصالی میان حدود عقل و قلب وجود ندارد، یا عقل مانند مایعی که در ظرفی ریخته می‌شود در قلب استقرار یافته است؟ آیا قلب بر عقل احاطه کامل دارد؟ یعنی از همه اطراف عقل را دربر گرفته است یا احاطه قلب بر عقل احاطه ناقص است که در بخش‌هایی باز است؟ آیا رابطه این دو مانند دو شیء توپر است که یکی دیگری را دربر گرفته یا دو شیء خالی هستند که یکی بر دیگری احاطه یافته؟ روایت بالا هیچ‌یک از این اشکال‌ها را نه تأیید و نه نفی می‌کند. اما روایت دیگری وجود دارد که می‌توان از آن نوع رابطه ظرفیتی میان عقل و قلب را مشخص کرد. این حدیث سخنی منسوب به امیرالمؤمنین علیه السلام است که از زبان پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله طرحواره ظرفیت قلب برای عقل را به شکل اتاق محیط بر چراغ بیان کرده است:

أَلَا وَمَثَلُ الْعُقْلِ فِي الْقَلْبِ كَمَثَلِ السِّرَاجِ فِي وَسْطِ الْبَيْتِ (ابن بابویه، ۱۳۸۵، ج ۱، ص ۹۸؛ فیض کاشانی، ۱۳۷۱، ۶).

چراغ را چه به شکل معلق در وسط فضای خالی اتاق در نظر بگیریم یا به شکل قرارگرفته بر روی زمین، این روایت قلب را مانند فضایی ترسیم کرده که از همه طرف بسته است و عقل را مانند چراغی که در وسط آن قرار دارد، دربر گرفته است. نکته جالب در این روایت، استعاره دیگری است که با بلاغت مثال‌زدنی در این حدیث خودنمایی می‌کند. استعاره عقل به چراغ همان‌گونه که چراغ محیط اطرافش را روشن می‌کند عقل، قلب را روشن می‌نماید. اگر قلب، خانه یا اتاقی دانسته شود که بسته است - و البته راه ورود و خروج دارد - چراغ از خود خانه نیست، بلکه وسیله‌ای غیر از آن است، ولی از لوازم آن می‌باشد. بنابراین قلب از خود روشنایی ندارد - همان‌گونه که خانه یا اتاق چنین است مگر اینکه پنجره یا روزنه‌ای به بیرون داشته باشد - نور خانه از عقل است؛ یعنی عقل است که قلب را روشن می‌کند و آنچه در خانه از لوازم و یا خود خانه دیده می‌شود، با کمک نوری است که به آن از عقل تابیده می‌شود. بنابراین، ظرفیت موجود در این روایت نیز یک ظرف و مظهر ساده نیست؛ بلکه با تأثیر و تأثری همراه است که میان قلب و عقل وجود دارد. این تأثیر باز از عقل است و تأثیرپذیری از قلب. به این ترتیب در این استعاره قلب مانند موجود بی‌جان یا منفعلی در نظر گرفته شده است که از عقل تأثیر یا تأثیراتی می‌پذیرد، ولی خود جز احاطه و ظرفیت تام تأثیری بر عقل ندارد. به بیان دیگر، تنها تأثیری که می‌توان از قلب بر عقل در نظر گرفت، احاطه کامل و تام به نحو ظرفیت بر عقل است و نه هیچ تأثیر



دیگری. این رابطه میان عقل و قلب در روایت دیگری نیز با کمی اختلاف آمده است:

وَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ الْعَقْلُ نُورٌ فِي الْقَلْبِ يُتَرَقُّ بِهِ بَيْنَ الْحَقِّ وَالْبَاطِلِ (دیلمی، ۱۴۱۲،

ج: ۱، ۱۹۸).

در این روایت، عقل همان نوری دانسته شده است که در قلب قرار دارد؛ بدون اشاره به منبع نور. در روایت پیشین منبع نور عقل، خود عقل معرفی شد؛ زیرا عقل به شکل چراغ تصویرسازی شده بود؛ اما در این روایت عقل فقط نور دانسته شده است بدون در نظر گرفتن این نکته که این نور از کجا در قلب قرار گرفته است. آیا نوری است که از بیرون قلب به درون آن تابیده یا پرتویی از درون آن است؟ با بررسی روایات هردو احتمال را می‌توان تأیید کرد. در فراز پیشین همین روایت اشاره شد که نور عقل از خارج به قلب می‌تابد؛ از سوی رأس متناظر هر انسان در فرشته عقل:

وَلِكُلِّ رَأْسٍ وَجْهٌ وَلِكُلِّ أَدَمِيٍّ رَأْسٌ مِنْ رُءُوسِ الْعَقْلِ وَاشْمُ ذَلِكَ الْإِنْسَانَ عَلَى وَجْهِ ذَلِكَ الرَّأْسِ مَكْتُوبٌ وَعَلَى كُلِّ وَجْهِ سِتْرٌ مُلْقَى لَا يُكْشَفُ ذَلِكَ السِّتْرُ مِنْ ذَلِكَ الْوَجْهِ حَتَّى يُولَدَ هَذَا الْمَوْلُودُ وَيَبْلُغَ حَدَّ الرِّجَالِ أَوْ حَدَّ النِّسَاءِ فَإِذَا بَلَغَ كُشِفَ ذَلِكَ السِّتْرُ فَيَقَعُ فِي قَلْبِ هَذَا الْإِنْسَانَ نُورٌ (ابن بابویه، ۱۳۸۵، ج: ۱، ۹۸؛ عروسی الحویزی،

۱۴۱۵، ج: ۱، ۷۶).

به نظر نمی‌رسد بتوان رابطه عقل درون قلب انسان را با فرشته عقل پس از دریافت نور از جانب قلب گسسته به شمار آورد. فرشته‌ای که وجودی به جز وجود انسان دارد؛ زیرا اینکه بگوییم نوری از رأس متناظر از فرشته خارج شده و درون قلب قرار می‌گیرد و پس از آن اتصال قطع می‌شود، با فراز پیشین روایت سازگاری نخواهد داشت. یعنی اینکه رأس متناظری که در فرشته وجود دارد و بر روی آن پوششی افکنده شده است تا زمانی که شخص به دنیا آید و به حد رجال و نسا برسد، آنگاه پوشش برداشته می‌شود، همه برای این است که پیوند میان فرشته عقل با آن انسان برقرار شود و این پیوند باید تا زمان مرگ ادامه داشته باشد؛ وگرنه وجهی برای پوشیده‌بودن آن رأس متناظر وجود نخواهد داشت؛ زیرا در این صورت آن رأس پوشیده است، چون فرد آن موجود نیست. پس وقتی آن فرد به دنیا آمد، پوشش برداشته می‌شود تا اتصال برقرار شود. البته می‌توان گفت که پس از اتصال و قرارگرفتن نور در قلب، اتصال قطع می‌شود؛ اما در این صورت چه اتفاقی برای رأس متناظر پس از قطع اتصال می‌افتد؟ آیا دوباره پوششی بر روی آن قرار می‌گیرد یا از بین می‌رود؟ باتوجه به نبودن بیانی در این باره در روایت، ممکن است پذیرفتن این نظر که اتصال برقرار

می ماند تا آن انسان دوباره از دنیا برود، ظهور بیشتر یا مؤونه کمتری داشته باشد. بنابراین، ظاهر روایت با اتصال مدام سازگارتر است. این فرض از مؤید روایی دیگری نیز بهره مند است:

وَرُوِيَ عَنْهُ عَلَيْهِ السَّلَامُ أَنَّهُ قَالَ: الْعَقْلُ نُورٌ خَلَقَهُ اللَّهُ لِلْإِنْسَانِ وَجَعَلَهُ يُضِيءُ عَلَى الْقَلْبِ لِيُعْرِفَ بِهِ الْفَرْقَ بَيْنَ الْمُشَاهَدَاتِ مِنَ الْمَغْيِبَاتِ (ابن ابی جمهور، ۱۴۰۵، ج ۱: ۲۴۸).

آشکارا در این حدیث می بینم که عقل نوری است که خداوند آن را برای انسان خلق کرده و غیر از انسان و ذاتیات و باطن و درون آن است و از خارج بر قلب می تابد. حرف جر «علی» طحوازه ای را نشان می دهد که مطابق آن، دو چیز جدا و خارج از هم وجود دارند که یکی بر روی دیگری قرار می گیرد. به این ترتیب براساس این روایات منبع نور عقل خارج از قلب است و از خارج به آن می تابد. این درحالی ست که در روایت دیگری، نوعی رابطه اسکانی برای قلب در نسبت با عقل تصویرسازی شده است.

رابطه اسکانی قلب و عقل

طحوازه مسکن، طحوازه دیگری است که برای تقریب رابطه قلب و عقل به ذهن در روایتی به کار گرفته شده است تا نشان دهد رابطه آن دو را باید به شکل محل سکونت و اسکان تصور کرد:

حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ الْحَسَنِ رَحِمَهُ اللَّهُ قَالَ حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ الْحَسَنِ الصَّفَّارُ عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدَ بْنِ عِيْسَى عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدِ بْنِ أَبِي نَصْرِ بْنِ زَيْدٍ عَنْ أَبِي جَمِيلَةَ عَمَّنْ ذَكَرَهُ عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ عَلَيْهِ السَّلَامُ قَالَ: إِنَّ الْغُلْظَةَ فِي الْكَيْدِ وَالْحَيَاةَ فِي الرِّئَةِ وَالْعَقْلَ مَسْكَنَهُ الْقَلْبُ (ابن بابویه، ۱۳۸۵، ج ۱: ۱۰۷؛ کلینی، ۱۴۰۷، ج ۸: ۱۹۰).

استعاره «قلب مسکن عقل است» از این طحوازه ایجاد می شود و به این معناست که باید ویژگی های مسکن را برای قلب در رابطه هستی شناسانه اش با عقل در نظر گرفت. مسکن اسم مکان است و با تمامی اشکال مختلفی که در جهان دارد، ویژگی های کلی محل سکونت، زندگی و آرامش، فضایی بسته همراه با سرپناه را به نمایش می گذارد و در نهایت، طحوازه فضایی خالی را به تصویر می کشد که دربر گیرنده اشیایی است که درون آن قرار می گیرد. مسکن محافظ هر چیزی است که درون آن جا می گیرد؛ بی جان یا جاندار باشد و تأمین کننده فعالیت های زندگی است. تفاوت مسکن با ظرفی که چیزی در آن قرار می گیرد، تفاوت سکونت و استقرار است. البته استقرار به قرارگرفتن شیئی در ظرف گفته می شود که بدون وجود هرگونه اراده یا فعالیت ارادی در مظهر باشد؛ اما مسکن دربر



گیرنده موجود زنده با توان تغییر در مکان و ایجاد تغییر در مسکن است. قلب در این استعاره صرفاً ظرف عقل در نظر گرفته نشده، بلکه مسکن آن لقب گرفته است. این به معنای آن است که عقل، موجود زنده یا - به بیان روشن تر - انسانی دانسته شده که به محل سکونت و زندگی نیاز دارد و همچنین توانایی تغییر و حرکت در محل سکونت خود را داشته و نیز می تواند در آنجا تغییراتی را به وجود آورد. اگرچه قلب در این استعاره تنها ساختمان یا اتاقی تصویر شده که عقل را دربر می گیرد و هیچ فعالیت دیگری در ارتباط با عقل از آن دیده نمی شود، اما با توجه به اینکه قلب نقش ثانویه و مرزما و عقل نقش اولیه و مسیریما^۱ را در عبارت «الْعَقْلُ مَسْكُنُهُ الْقَلْبُ» برعهده دارد، تلاش شده است تا عقل برجسته دیده شود و نمای آن در این رابطه ظهور بیشتری داشته باشد. اما دو موجود وقتی ناچارند باهم سر کنند، رشته های خاصی آنها را به هم گره می زنند. به این ترتیب، عقل تأثیرگذار و قلب تأثیرپذیر خواهد بود. با این نمانداری، عقل می تواند در قلب حرکت کند و تغییر یا تغییراتی به وجود آورد؛ چیزی به ساختمان قلب بیفزاید یا از آن بکاهد. مسکن اگرچه از لوازم زندگی است، اما حیات بر مسکن متوقف نیست. انسان بدون مسکن می تواند زندگی کند، اما مسکن زندگی را برای او راحت تر می کند و برخی فعالیت های او را سهولت می بخشد. پس حیات عقل بر وجود یا سکونت در قلب متوقف نیست؛ اما فعالیت های آن در قلب سامان می گیرد. به بیان روشن تر، استعاره «قلب مسکن عقل است» این پیام را پنهان یا آشکار می رساند که عقل بدون قلب نیز می تواند فعالیت هایش را انجام دهد. پس کارکردهای عقل بر قلب متوقف نیست و قلب فقط محل سکونت و استقرار عقل است. در نتیجه قلب در انجام فعالیت های عقل دخالتی ندارد؛ اما عکس این قضیه صادق نیست؛ یعنی عقل در قلب تأثیر می گذارد. دست کم عقل از لحاظ هستی شناختی، در قلب تصرفاتی خواهد داشت؛ زیرا این انسان است که در مسکن خود تصرف می کند و نه به عکس. البته باید به این نکته توجه کنیم که کارکرد قلب بر پایه این روایت، فقط سکونت است و عقل در این کارکرد تغییر یا تبدیلی ایجاد نمی کند، اما می تواند در وضعیت حضور خودش در این خانه یا در ظاهر آن تغییراتی ایجاد کند.

۱. مسیریما نشان دهنده نقطه کانونی هر عمل و بخشی است که منبع انرژی در عمل را نشان می دهد و مرزما نشان دهنده نقطه ثابت یا ثانویه در هر صحنه ای می باشد. آنچه تغییرات جمله بر محور آن شکل می گیرد، مسیریما (متغیر) است که نوع ساختار جمله براساس آن مشخص می شود. تمامی جملات مسیریما و مرزما دارند، اما مسیریما و مرزما در انواع جملات متناسب با همان جمله و قصد گوینده مشخص می شود (راسخ مهند، ۱۳۸۹، ۱۳۱).

بنابراین، رابطه موجود فقط رابطه وجودی و هستی‌شناختی است و نه کارکردی؛ یعنی این استعاره در مقام بیان رابطه کارکردی عقل و قلب نیست و فقط به رابطه هستی‌شناختی این دو بعد وجودی انسان نظر افکنده است. البته اسکان ممکن است موقت باشد؛ لذا طرحواره دیگری برای ذکر رابطه دائمی این دو هستی به نام طرحواره معدن مطرح شده است.

رابطه معدنی قلب و عقل

در روایت زیر قلب معدن عقل به شمار رفته که طرحواره معدن، استخراج و رویش از درون را تصویرسازی می‌کند:

أَفَلَيْسَ يَنْبَغِي لَكَ أَنْ تَعْلَمَ أَنَّ الْقَلْبَ الَّذِي هُوَ مَعْدِنُ الْعَقْلِ فِي الصَّبِيِّ الَّذِي
وَصَفَتْ وَ غَيْرِهِ مِمَّا سَمِعْتَ مِنَ الْحَيَوَانِ هُوَ الَّذِي يَهْبِجُ الصَّبِيَّ إِلَى طَلَبِ الرِّضَاعِ
(مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۵۸: ۵۶).

فراهیدی «معدن» را به معنای مکان، اصل و ابتدای شیء معنا کرده است (المعدن: مکان کل شیء، أصله و مبتدؤه، نحو الذهب، و الفضة و الجواهر و الأشياء) (فراهیدی، ۱۴۰۹، ج ۲: ۴۲). بر این اساس، قلب مکان، اصل و ابتدای عقل در انسان خواهد بود. این معنا نشان می‌دهد عقل برگرفته از قلب است و از آن ریشه می‌گیرد؛ یعنی عقل چیزی است که از درون قلب استخراج می‌شود و بخشی از قلب است نه آنکه از بیرون در قلب قرار گرفته باشد. این برداشت از این روایت با طرحواره ظرفیتی که در قلب گفتیم، تفاوت دارد. بنابراین باید در مفهوم معدن بیشتر دقت کنیم. بررسی دقیق بیان لغت‌دانان عرب نشانگر آن است که معنای اصلی معدن، مفهوم دیگری است. صاحب تهذیب اللغة آن را این‌گونه معنا کرده است:

ومنه المعدن، وهو المكان الذي يثبت فيه الناس ولا يتحولون عنه شتاءً ولا صيفاً. قلت: ومعدن الذهب والفضة سبب معدناً لإنبات الله جلّ وعزّ فيه جوهرهما وإنباته إياه في الأرض حتى عدن أي ثبت فيها (ازهری، ۱۴۲۱، ج ۲: ۱۲۹).

به این ترتیب، معدن مکانی است که مردم به طور ثابت در آن سکونت دارند و از آن در زمستان و تابستان به مکان دیگری کوچ نمی‌کنند. روشن است که ثبوت و سکونت مردم در یک مکان، رابطه استخراجی با آن برقرار نمی‌کند؛ بلکه نوعی استقرار را نشان می‌دهد که تداوم دارد. ابن فارس برای از بین بردن این اشتباه که خلیل، معدن را به شکل درونیات شیء معنا کرده است، چنین اظهار نظر می‌کند:



العین و الدال و النون أصلٌ صحيحٌ يدلُّ على الإقامة... والأصل الذي ذكره الخليل هو أصلُ الباب، ثم قيس به كلُّ مُقام، فقبل جنة عَدْنٍ، أي إقامة. ومن الباب المعدن (ابن فارس، ۱۴۰۴، ج ۴: ۲۴۸).

بنابراین، معدن به معنای ثابت بودن چیزی یا کسی در مکانی یا به بیان کامل تر، اقامت درون مکانی معنا می شود. از این رو همان گونه که مردم در مکانی اقامت می کنند و از آن مکان در زمستان و تابستان کوچ نمی کنند، عقل در قلب اقامت دارد و همه فعالیت های حیاتی اش را در همانجا انجام می دهد. پس روایت بالا نیز به هیچ وجه به معنای آن نیست که قلب منبع عقل است و عقل از آن فوران می کند. در نهایت باید بگوییم که این روایت نیز رابطه عقل و قلب را ظرفیتی به شکل شیء و مکان تصویرسازی کرده است. اما آنچه در این بحث باقی می ماند، حدیث دیگری است که براساس آن، نسبت میان قلب و عقل با حرف جر «مِن» نشان داده شده است:

حَدَّثَنَا عَلِيُّ بْنُ الْحَسَنِ قَالَ حَدَّثَنَا هَارُونُ بْنُ مُوسَى قَالَ حَدَّثَنِي عَلِيُّ بْنُ مُحَمَّدٍ بْنِ مَخْلَدٍ قَالَ حَدَّثَنِي عَلِيُّ بْنُ الْحَسَنِ بْنِ عَلِيِّ بْنِ بَرِيعٍ قَالَ حَدَّثَنِي يَحْيَى بْنُ الْحَسَنِ بْنِ فُرَاتٍ قَالَ حَدَّثَنِي عَلِيُّ بْنُ هَاشِمٍ بْنِ الرَّيِّدِ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ مُسْلِمٍ قَالَ: كُنْتُ عِنْدَ أَبِي جَعْفَرٍ مُحَمَّدِ بْنِ عَلِيِّ الْبَاقِرِ ع إِذْ دَخَلَ جَعْفَرُ ابْنَهُ ... وَقَالَ لِي سَلُهُ قُلْتُ لَهُ يَا ابْنَ رَسُولِ اللَّهِ مِنْ أَيْنَ الضَّحِكُ قَالَ يَا مُحَمَّدُ الْعَقْلُ مِنَ الْقَلْبِ وَالْحُزْنُ مِنَ الْكَبِدِ وَالنَّفْسُ مِنَ الرِّئَةِ وَالضَّحِكُ مِنَ الطَّلْحَالِ (خزاز رازی، ۱۴۰۱، ۲۵۳-۲۵۴).

حدود ده معنا در منابع ادبیاتی عرب برای مَن جاره بیان شده است که عبارتند از: تبعیض، بیان جنس، ابتدای غایت مکانی یا زمانی، زائده، بدل، ظرفیت، تعلیل، تجاوز (معنای عن)، به معنای بای جاره و به معنای علی یا استعلا. هریک از آنها نشانه هایی دارند که مشخص کننده آن معنا خواهد بود. در تبعیض نشانه این است که به جای مَن، می توان کلمه بعض قرار داد. در بیان جنس، نشانه این است که می توان به جای مَن اسم موصول آورد. مَن زائده در جایی می آید که پیش از آن نفی یا شبه نفی؛ یعنی نهی یا استفهام آمده و مجرورش نکره باشد. در مَن بدلیه می توان واژه بدل را جای آن قرار داد. در ظرفیت معنای فی، در بَاء معنای استعانت و در علی معنای استعلا وجود دارد. در تعلیل به جای مَن می توان معنای به دلیل را گذاشت (نک: صبان، بی تا، ج ۲: ۳۲۸). البته ادیبان عرب معتقدند که همه این معانی یا برخی از آنها در حقیقت توسعه در همان معنای ابتدای غایت و مصداقی از مصداقی آن است. حال باید دید که کدام معنا از معانی مَن، می تواند

در فراز «الْعَقْلُ مِنَ الْقَلْبِ» مراد باشد. اگر من در این فراز به معنای تبعیض باشد، معنای روایت این خواهد بود که عقل بعضی یا بخشی از قلب است. در صورتی که این بخش روایت را وجود شناختی در نظر بگیریم، این معنا می‌تواند درست باشد. در این صورت رابطه مطرح شده در روایت، رابطه معدنی و منبعی خواهد بود. اما من در روایت بیان جنس نیست؛ زیرا با توجه به نشانه این معنا، باید بتوان گفت که «القلب الذی هو العقل» در حالی که استقلال وجود شناختی عقل از سایر ابعاد وجودی انسان در روایات مورد تأکید بوده و چنین معنایی را نمی‌پذیرد. ابتدای غایت زمانی و مکانی نیز به نحو حقیقت نه مجاز در این روایت کاربرد نخواهد داشت؛ زیرا معمولاً ابتدای غایت برای نشان دادن نقطه شروع فعلی از مکان یا زمان خاصی است که اگر عقل را در اینجا هستی شناختی بدانیم، چنین معنایی را نمی‌توان صحیح دانست. معانی استعانت، تجاوز، استعلا نیز با سیاق روایت ناسازگارند. معنای تعلیل نیز به روشنی جایگاهی در اینجا ندارد. اما اگر عقل را در این روایت وجود شناختی معنا کنیم، مناسب‌ترین معنا همان ظرفیت خواهد بود؛ یعنی «العقل من القلب» به معنای «العقل فی القلب» خواهد بود.

در نهایت باید تأکید کرد که با توجه به سیاق، در این روایت اساساً ارتباط هستی شناختی میان عقل و قلب مطرح نیست؛ زیرا بر اساس ادامه روایت (الْحَزْنُ مِنَ الْكَيْدِ وَ النَّفْسُ مِنَ الرِّيَّةِ وَ الصَّحْكُ مِنَ الطِّحَالِ) که همگی بیان‌کننده فعالیت‌هایی از کبد، ریه و طحال هستند، مشخص می‌شود که مراد از عقل در فراز پیشین نیز کارکردی، یعنی تعقل است نه هستی شناختی. قرینه دیگر سؤال راوی است که آن نیز از یک فعالیت یا کارکرد انسان و منبع آن کارکرد بوده است: «وَقَالَ لِي سَلُهُ قُلْتُ لَهُ يَا ابْنَ رَسُولِ اللَّهِ مِنْ أَيْنَ الصَّحْكُ». به این ترتیب قلب به عنوان منبع تعقل معرفی شده است. این برداشت از حدیث با آیات قرآن نیز سازگاری دارد؛ چنان‌که بیان شده است: ﴿أَفَلَمْ يَسِيرُوا فِي الْأَرْضِ فَتَكُونَ لَهُمْ قُلُوبٌ يَعْقِلُونَ بِهَا﴾. (حج/۴۶)

به طور خلاصه اگر عقل را در این روایت به معنای وجود شناختی آن، یعنی موجودی که در قلب قرار دارد - که احتمال آن ضعیف است - در نظر بگیریم، بهترین تبیین همان ظرفیت قلب برای عقل است و اگر عقل را به معنای کارکردی آن، یعنی تعقل در نظر بگیریم، معنای من ابتدای غایت خواهد بود و به نظر می‌رسد همین معنا برای روایت صحیح باشد.

نتیجه‌گیری

در روایات برای نشان دادن رابطه هستی‌شناسانه قلب و عقل، از سه طرحواره استفاده شده





است؛ طرحواره ظرفیت، طرحواره اسکان و طرحواره معدن. اما این سه طرحواره در حقیقت بیان‌کننده یک نوع رابطه هستند. آن هم رابطه‌ای که براساس آن در فرابدن انسان، عقل درون قلب قرار گرفته است. طرحواره ظرفیت نشان می‌دهد که عقل در قلب قرار گرفته است، اما قرارگرفتن چیزی درون چیز دیگر، به شکل‌های گوناگون صورت می‌گیرد. این طرحواره دقیقاً مشخص نمی‌کند که کدام شکل از ظرفیت در رابطه عقل و قلب وجود دارد؛ اما دو طرحواره دیگر، یعنی طرحواره معدن و مسکن مشخصات دقیق‌تری از رابطه وجودشناختی عقل و قلب را ارائه می‌کنند. طرحواره معدن با بررسی در معنای اصلی لغت مشخص‌کننده استقرار و ثبوت است. بنابر این طرحواره، مشخص می‌شود که عقل در قلب ثبوت و استقرار دارد؛ مانند استقرار مردم در مکانی که از آن خارج نمی‌شوند. طرحواره مسکن نیز رابطه سکونتی میان عقل و قلب را به تصویر می‌کشد. حال با توجه به سه نوع طرحواره‌ای که در رابطه وجودشناختی عقل و قلب در روایات به آنها اشاره شده است، باید این رابطه را این‌گونه ترسیم کرد:

عقل در فرابدن انسان درون قلب قرار گرفته است؛ اما قرارگرفتن آن در قلب به شکل محیط بسته‌ای است که چراغ یا نوری در آن روشن است. عقل مانند عنصر با ارزشی که در میان لایه‌ها و سنگ‌های یک معدن پنهان شده، نیست؛ یعنی قلب محیطی توخالی تصویرسازی شده که در وسط آن عقل قرار گرفته است. اطراف عقل با قلب اتصال ندارد و بخشی از عقل از قلب بیرون نزده است. قلب نیز این‌گونه نیست که بخشی از آن باز باشد؛ بلکه به صورت کامل عقل را احاطه کرده است. اما رابطه ظرفیتی عقل و قلب به شکل قرارگرفتن شیء بی‌جان در قلب نیز نیست؛ بلکه عقل مانند انسانی دانسته شده است که در مکانی مثل خانه سکونت کرده است. بنابراین عقل می‌تواند در خانه فعالیت‌ها و تأثیراتی داشته باشد. اما برعکس آن، یعنی قلب فقط به عنوان مکان تصویرسازی شده که این به معنای آن است که قلب از لحاظ وجودشناختی هیچ تأثیری بر عقل نمی‌گذارد و فقط محل پذیرش آن است.

فهرست منابع

۱. ابن ابی‌جمهور، محمد بن زین‌الدین (۱۴۰۵ق)، عوالی اللئالی العزیزیه فی الأحادیث الدینیة، قم: دار سید الشهداء للنشر، چاپ اول.
۲. ابن بابویه، محمد بن علی (۱۳۸۵ش)، علل الشرائع، قم: کتابفروشی داوری، چاپ اول.

۳. ابن درید، محمد بن حسن (۱۹۸۸م)، جمهرة اللغة، بيروت: دارالعلم للملایین، چاپ اول.
۴. ابن سیده، علی بن اسماعیل (۱۴۲۱ق)، المحکم و المحيط الأعظم، تحقیق و تصحیح عبدالحمید هنداوای، بیروت: دارالکتب العلمیة، چاپ اول.
۵. ابن فارس، احمد (۱۴۰۴ق)، معجم مقاییس اللغة، قم: مکتب الاعلام الاسلامی، چاپ اول.
۶. ازهری، محمد بن احمد (۱۴۲۱ق)، تهذیب اللغة، بیروت: دار احیاء التراث العربی، چاپ اول.
۷. جوهری، اسماعیل بن حماد (۱۳۷۶ق)، الصحاح: تاج اللغة و صحاح العربیة، تحقیق و تصحیح احمد عبدالغفور عطار، بیروت: دارالعلم للملایین، چاپ اول.
۸. خزاز رازی، علی بن محمد (۱۴۰۱ق)، کفاية الأثر فی النصّ علی الأئمة الإثنی عشر، قم: بیدار.
۹. دیلمی، حسن بن محمد (۱۴۱۲ق)، إرشاد القلوب إلى الصواب، قم: انتشارات الشریف الرضی، چاپ اول.
۱۰. راسخ مهند، محمد (۱۳۸۹ش)، درآمدی بر زبان شناسی شناختی (نظریه ها و مفاهیم)، تهران: سازمان مطالعه و تدوین کتب علوم انسانی دانشگاه ها.
۱۱. روشن، بلقیس، اردبیلی، لیلا (۱۳۹۲ش)، مقدمه ای بر معناشناسی شناختی، تهران: نشر علم، چاپ اول.
۱۲. صاحب، اسماعیل بن عباد (۱۴۱۴ق)، المحيط فی اللغة، تحقیق و تصحیح محمدحسن آل یاسین، بیروت: عالم الکتب، چاپ اول.
۱۳. صبان، محمد بن علی (بی تا)، حاشیة الصبان علی شرح الأشمونی علی الفیة ابن مالک و معه شرح الشواهد للعینی، بیروت: المکتبة العصریة، چاپ اول.
۱۴. عروسی الحویزی، عبد علی بن جمعه (۱۴۱۵ق)، تفسیر نور الثقلین، تحقیق و تصحیح سید هاشم رسولی محلاتی، قم: انتشارات اسماعیلیان.
۱۵. فراهیدی، خلیل بن احمد (۱۴۰۹ق)، کتاب العین، قم: نشر هجرت، چاپ دوم.
۱۶. فیض کاشانی، محمد محسن بن شاه مرتضی (۱۳۷۱ش)، نوادر الاخبار فیما يتعلق



- بأصول الدين، تحقيق و تصحيح مهدی انصاری قمی، تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، چاپ اول.
۱۷. کلینی، محمد بن یعقوب (۱۴۰۷ق)، الکافی، تهران: انتشارات الإسلامية، چاپ چهارم.
۱۸. گیرتس، درک (۱۳۹۳ش)، نظریه‌های معناشناسی واژگانی، ترجمه کورش صفوی، تهران: انتشارات علمی.
۱۹. مجلسی، محمدباقر (۱۴۰۳ق)، بحار الأنوار، تحقیق و تصحیح جمعی از محققان، بیروت: دار احیاء التراث العربی، چاپ دوم.
۲۰. نصرتی، شعبان، رکعی، محمد (۱۳۹۹ش)، معناشناسی شناختی در کاربست متون و حیانی، قم: نشر معارف اهل بیت الطاهرين عليهم السلام، چاپ اول.
۲۱. نصرتی، شعبان (۱۳۹۷ش)، معناشناسی قلب در قرآن، قم: مؤسسه علمی فرهنگی دارالحديث.





kalam-e-Imamiyya

سال چهارم / شماره اول / بهار و تابستان ۱۴۰۳

Biannual Journal of Kalam-e Imamiyya

Vol. 4, No. 1, Spring & Summer 2024

ماهیت عقل در روایات امامیه

شعبان نصرتی*

چکیده

عقل در روایات، موجودی است که از نور خلق شده است. این هویت می‌تواند یک موجود بسیط الحقیقه یا دارای ترکیب باشد. این پژوهش تلاش می‌کند با تحلیل روایات، مؤلفه‌های وجودی عقل را بررسی کند و جایگاه هریک را در ساختمان وجودی عقل روشن کند و به این نتیجه می‌رسد: ۱. با تحلیل اقبال و ادبار که بخشی از تواتر لفظی روایت برای عقل است قدرت، علم، اراده، حرکت و هویت ارتباطی اثبات می‌شود. ۲. عقل ماهیت ارتباطی دارد؛ اصلی‌ترین عنصر در دریافت پیام حیا و اصلی‌ترین عنصر در ارسال پیام، حکمت است. ۳. نور ماده اولیه و مبدأ خلقت عقل است که بر آن امور دیگری افزوده می‌شود تا هویت عقل کامل شود. ۴. علم، فهم، زهد، حیا، حکمت، رأفت و رحمت ذاتیات عقل را تشکیل می‌دهند. بخش اصلی را علم و فهم و بخش فرعی آن را زهد، حیا، حکمت، رأفت و رحمت تشکیل می‌دهند. ۵. عقل علاوه بر خصوصیات هویتی از اوصافی مثل یقین، ایمان، صدق، سکینه، اخلاص، رفق، عطیه و بخشش، قناعت، تسلیم و شکر نیز برخوردار است. این ده صفت را نباید مثل جنود عقل بیرون از عقل تصور کرد، بلکه جزو هویت عقل‌اند.

واژگان کلیدی: عقل، ماهیت عقل، ذاتیات عقل، عرضیات عقل، هستی‌شناسی عقل

* استادیار پژوهشگاه قرآن و حدیث، قم، ایران | nosrati.s@riqh.ac.ir

تاریخ دریافت: ۱۴۰۲/۰۹/۲۵ □ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۳/۰۳/۰۵

مقدمه

عقل قبل از اینکه در ساحت حیات انسان قرار گیرد، از نور آفریده شده است و مانند فرشتگان زیست مختص خود را داشته است. این موجود از یک ماهیت مستقل تشکیل شده است که با موجوداتی مانند فرشتگان هم‌سنخ است و ساختار وجودی خود را دارد. اندیشمندان معارف پژوه، حقیقت این موجود را از نور می‌دانند و مؤلفه وجودی دیگری برای آن معرفی نمی‌کنند و شناخت آن را امری وجدانی می‌دانند. در این پژوهش تلاش می‌شود، ساختار وجودی عقل بررسی گردد که آیا عقل صرفاً موجودی بسیط است که جز نور بودن، هیچ دریافتی از آن نمی‌توان داشت یا این موجود نورانی دارای مؤلفه‌های وجودی دیگری در کنار نور نیز می‌باشد که حقیقت آنها قابل ادراک است. حال آیا این مؤلفه‌ها در ساحت وجودی عقل در یک تراز قرار دارند یا برخی از آنها عناصر اصلی و برخی عناصر فرعی هستند؟ در صورت دوم هرکدام از عناصر چه جایگاهی در ساختمان وجودی عقل دارند؟ برای این منظور تلاش خواهیم کرد از روایات متواتر شروع کنیم و مؤلفه‌های وجودی را از این روایات استخراج کنیم و سپس با روایات دیگر این تحلیل را تکمیل نماییم.



مفهوم‌شناسی عقل

لغت‌دانان عقل را به معنای حجر و نهی (جوهری، ۱۳۷۶، ج ۵: ۱۷۶۹)، جهل (فراهیدی، ۱۴۰۹، ج ۱: ۱۵۹) یا حمق (ابن‌سیده، ۱۴۲۱، ج ۳: ۱۲۲۹)، آنچه انسان با قلب درک می‌کند (فراهیدی، ۱۴۰۹، ج ۱: ۱۵۹)، منع، حبس و بازدارندگی (همان)، ملجأ (جوهری، ۱۳۷۶، ج ۵: ۱۷۶۹) تجارب، توفیق، پرداخت دینه (نک: ازهری، ۱۴۲۱، ج ۱: ۱۵۸-۱۶۰) و هشیاری (همان) دانسته‌اند.

عقل در دیدگاه متکلمانی مثل قاضی عبدالجبار (قاضی عبدالجبار، ۱۹۶۲-۱۹۶۵، ج ۱۱: ۳۷۵-۳۷۶)، سید مرتضی (سید مرتضی، ۱۴۱۱، ۱۲۱-۱۲۲)، شیخ طوسی (شیخ طوسی، ۱۴۰۶، ۱۱۷-۱۱۸) و متکلمان اشعری همچون سیف‌الدین آمدی (آمدی، ۱۴۲۳، ج ۱: ۱۲۹-۱۳۴) عبارت از مجموعه علمی است که برای مکلف حاصل می‌شود. برخی از متأخران امامیه در مدرسه خراسان همچون مرحوم میرزا مهدی اصفهانی، عقل را نور دانسته و مهم‌ترین کارکرد آن را درک حسن و قبح افعال معرفی کرده‌اند (اصفهانی، ۱۳۹۶، ج ۱: ۱۶۹). مرحوم ملکی میانجی عقل را نوری تعریف کرده است که به روح انسان اعطا می‌شود (ملکی میانجی، ۱۳۹۵، ۳۷). طبق دیدگاه مرحوم مروارید، عقل حقیقتی نورانی

است که با حقیقت نفس انسان مغایر است (مرورید، ۱۳۹۵، ۲۴).

عقل در فلسفه اسلامی به معنای جوهری مجرد است که در ذات و افعالش تعلق به بدن و ماده ندارد (طوسی، ۱۳۶۱، ۳۸؛ حلی، ۱۳۷۱، ۲۵). این عقل را «عقل اول» نیز می‌نامند که از آن نه عقل دیگر صادر می‌شود که دهمین آنها عقل فعال نام دارد (طوسی، ۱۳۸۶، ج ۲: ۳۶۱). معانی دیگری نیز در فلسفه برای عقل بیان شده است که همگی به ماهیت یا کارکردهای همین قوه نفسانی اشاره دارند (نک: شریف شیرازی، ۱۳۸۸، ۳۳-۳۸). ملاصدرا برای رفع اختلاف دانشمندان مسلمان در معنای عقل، آن را در دو سطح معنا کرده است؛ در یک سطح آن را مشترک لفظی دانسته است و در سطح دیگر، دارای معنای تشکیکی. صدرالمآلهین مواردی را که معانی از اشتراک لفظی برخوردارند، شش معنای غریزه، عقل کلامی یا عقل عملی، عقل اخلاقی، جوده الرأی، نفس فلسفی و صادر اول (صدرالدین شیرازی، ۱۳۸۳، ج ۱: ۲۲۳-۲۲۷) را بیان می‌کند.

تحلیل ماهیت عقل در روایات

روایاتی که در تحلیل ماهیت عقل می‌توان مورد توجه قرار داد به دو دسته تقسیم می‌شوند: الف) یک گروه روایاتی را شامل می‌شوند که اصالتاً به بحث عقل می‌پردازند، اما مستقیماً ویژگی‌های ماهوی عقل را بیان نمی‌کنند؛ بلکه با تحلیل محتوای روایات می‌توان به ماهیت عقل پی برد. در بین این روایات، روایاتی هستند که به حد تواتر می‌رسند. مانند روایت سخن گفتن خدا با عقل که با عبارت «اقبل فاقبل ادبر فادبر» گره خورده است (فیض اخلاقی، ۱۳۹۸، ۵-۳۷).

ب) دسته دیگر، روایاتی هستند که مستقیماً ویژگی‌های وجودی و ماهوی عقل را بیان می‌کنند؛ مثلاً منشأ، ماهیت، اجزا یا لوازم عقل را می‌شمارند. این روایات در اعتبار و وثاقت بهره کمتری از دسته اول دارند.

مجموع این روایات تصویر روشنی را از مؤلفه‌های وجودی عقل به ما ارائه می‌دهند. از این رو، برای رسیدن به تحلیل جامعی از ماهیت عقل به تحلیل هردو دسته از روایات می‌پردازیم و کار را در دو محور پیش می‌بریم؛ نخست ماهیت عقل براساس تحلیل روایات با دلالت ضمنی و التزامی و دوم، ماهیت عقل براساس تحلیل روایات با دلالت صریح. اگرچه تحلیل دسته دوم بر تحلیل دسته اول مقدم است، ولی به خاطر انتقان سندی روایات دسته اول، تحلیل آن را مقدم می‌کنیم. در واقع از لحاظ روشی با تحلیل روایات دسته اول تلاش می‌کنیم زمینه را برای پذیرش مؤلفه‌هایی که در دسته دوم ذکر می‌شود، فراهم کنیم؛ لذا در دسته اول صرفاً از روایاتی استفاده خواهیم کرد که متواتر و با



صحیح‌السند باشد.

الف) ماهیت عقل براساس تحلیل روایات با دلالت ضمنی و التزامی اساسی‌ترین مورد در میان این دسته، روایاتی است که سخن‌گفتن خدا با عقل را در قالب خطاب «أَقْبِلُ» و «أَذْبِرُ» مطرح می‌کنند. تواتر این روایات به اثبات رسیده است (همان). روایت با سند صحیح به صورت زیر آمده است:

عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ مُسْلِمٍ عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ عليه السلام قَالَ: لَمَّا خَلَقَ اللَّهُ الْعَقْلَ اسْتَنْطَقَهُ ثُمَّ قَالَ لَهُ أَقْبِلْ فَأَقْبَلَ ثُمَّ قَالَ لَهُ أَذْبِرْ فَأَذْبَرَ ثُمَّ قَالَ وَعِزَّتِي وَجَلَالِي مَا خَلَقْتُ خَلْفًا هُوَ أَحَبُّ إِلَيَّ مِنْكَ وَلَا أَكْمَلْتُكَ إِلَّا فِيمَنْ أَحَبُّ أَمَّا إِنِّي إِتَاكَ أَمْرًا وَإِيَّاكَ أَنَهَى وَإِيَّاكَ أَعَاقِبُ وَإِيَّاكَ أَثِيْبُ (كلینی، ۱۴۰۷، ج ۱: ۱۰؛ برقی، ۱۳۷۱، ج ۱: ۱۹۲).

این روایات اگرچه ویژگی‌های ماهوی عقل را به صراحت بیان نمی‌کنند، ولی می‌توان با تحلیل آنها، ویژگی‌های ماهوی عقل را استنتاج کرد. برای این منظور بر دو محور اصلی که تحلیل آن دو برای کشف ماهیت عقل کمک می‌کند متمرکز می‌شویم:

۱. تحلیل ماهیت و لوازم اقبال و ادبار عقل

پیش‌تر اشاره شد که عبارت «أَقْبِلْ فَأَقْبَلَ» و «أَذْبِرْ فَأَذْبَرَ» - که در تمام روایات سخن‌گفتن عقل با خدا آمده - متواتر است. از این عبارت دو فعل «اقبال» و «ادبار» برای عقل اثبات می‌شود. با تحلیل این دو فعل می‌توان بخشی از ویژگی‌های عقل را فهم کرد. در ارتباط عقل با اقبال و ادبار، دو فرضیه می‌توان داشت؛ نخست اینکه آنها را امری دورنی و تکوینی برای عقل تصور می‌کند. فرض دیگر آن را فعل عقل در نظر می‌گیرد. ظهور روایت با فرض دوم سازگار است.

طبق ظهور «أَقْبِلْ فَأَقْبَلَ» و «أَذْبِرْ فَأَذْبَرَ»، اقبال و ادبار در مقام تکوین نیستند، بلکه به مرحله بعد از تکوین که عقل خلق شده و هستی‌یافته باز می‌گردد، در این مقام عقل به عنوان یک موجود قابل‌تخاطب ظاهر می‌شود و خطاب آنها برای او صادر شده و عقل عکس‌العمل متناسب با آن انجام داده است؛ یعنی بحث از استعداد فراتررفته و اقبال و ادبار به عنوان یک عمل خارجی تحقق‌یافته است. این فعل ارادی است؛ یعنی عقل که مخاطب دستور خداوند است و دو امر «أ» و «أَذْبِرُ» را دریافت می‌کند، نسبت به آن دو امر عکس‌العمل نشان می‌دهد. این واکنش برخاسته از اراده عقل است و خداوند عقل را به خاطر اقبال و ادبار مدح می‌کند. اگر این افعال ارادی نبودند، مدح عقل بی‌معنا می‌نمود. بنابراین، پس از علم عقل به مفهوم دستور صادرشده از خداوند، عقل با تحلیل داده‌های به



دست آورده، عمل ارادی انجام داده است. فعل ارادی حداقل دارای دو مبدأ علم و قدرت است. با این تحلیل حداقل سه مؤلفه علم، قدرت و اراده برای عقل ثابت می‌شود. اگرچه ظهور عبارت پیش گفته به گونه‌ای است که اقبال و ادبار را فعل عقل می‌داند، ولی می‌توان فرض اول را نیز بررسی کرد و اقبال و ادبار عقل را در مرحله تکوین بررسی نمود؛ یعنی آنها را به استعداد درونی عقل بازگردانیم و بگوییم که عبارت «اقبل فاقبل» و «ادبر فادبر» به استعداد درونی عقل اشاره دارد؛ همان‌گونه که شریف شیرازی بدان معتقد است:^۱

وقوله: "ثم قال له: اقبل فاقبل، ثم قال له: ادبر فادبر" أي كن مستعداً للإقبال على وجه الله تعالى و على مأموراته فصار كذا، و كن قابلاً للإدبار عن غيره و للكنف عن منهياته فصار كذا (شریف شیرازی، ۱۳۸۸، ۴۰).

در این تحلیل، سخن از کیفیت آفرینش است؛ یعنی عقل با استعداد اقبال و ادبار به وجود می‌آید؛ زیرا چه فعل اقبال و ادبار از عقل صادر شود یا نشود، با این رویکرد برای عقل در مقام تکوین استعداد ثانویه (استعداد اقبال و ادبار) ثابت می‌شود. برای این رویکرد دو احتمال قابل طرح است:

الف) اینکه عقل زمانی استعداد اقبال و ادبار را خواهد داشت که علم و قدرت را داشته باشد؛ زیرا این دو عنصر برای تحقق هر فعل اختیاری لازم است و اقبال و ادبار نیز فعل اختیاری است. این احتمال هم با ظهور سازگار است و هم ادامه روایت تأکید می‌کند که عقل مناط تکلیف است و تکلیف بدون اختیار و اراده ممکن نیست (همان، ۴۱).

ب) اینکه قابلیت استعداد اقبال و ادبار امری اختیاری نیست، بلکه امری غیرارادی است و اراده و اختیار در ساحت حیات انسان معنا پیدا می‌کند و تکلیف، معطوف به عقل نیست؛ بلکه متعلق به انسان است؛ یعنی عقل نسبت به امر و نهی الهی تکویناً به گونه‌ای خلق شد که همواره به اوامر الهی اقبال و در برابر نواهی ادبار داشته باشد و در این کار، اراده و علم مدخلیتی ندارد و مدح و ذم به کار رفته در روایت نیز به خاطر فعل اقبال و ادبار نیست؛ بلکه ناظر به جنبه وجودی عقل است و خدا در حقیقت، هستی عقل را مدح می‌کند و هیچ اشاره‌ای به ارزش اخلاقی آنها ندارد. این احتمال قرینه درون‌متنی ندارد و با ظهور سازگار نیست؛ زیرا مدح و ذم در روایت نشان از ارزش اخلاقی دارد و به همین خاطر، عقل را مناط تکلیف قرار می‌دهد که در استمرار همین مدح و ذم است. بنابراین، حتی اگر قائل باشیم که اقبال و ادبار به بعد تکوینی عقل اشاره دارد، لذا باید

۱. اگرچه وی در اینجا عقل را همان نفس ناطقه گرفته است، ولی به ظهور «اقبل فادبر» ضرر نمی‌زند.





طوری ظهور بگیریم که با سیاق روایت بسازد. حاصل اینکه اقبال و ادبار عقل، چه به عنوان فعل اختیاری عقل باشد و چه به عنوان استعداد فعل اختیاری در نظر گرفته شود، علم، قدرت و اراده را برای آن اثبات می‌کند.

۲. تحلیل ماهیت و لوازم استنتاجی عقل

ماهیت عقل به صورت ارتباطی خلق شده و قابلیت ارتباط کلامی یا گزاره‌ای دارد. عبارت «لَمَّا خَلَقَ اللَّهُ الْعَقْلَ اسْتَنْطَقَهُ» اگر بر زمانمندی بودن خلق عقل دلالت نکند. بر مقارنت و همراهی استنتاج عقل با خلقت آن دلالت دارد؛ زیرا «لَمَّا» بر سر دو جمله «خَلَقَ اللَّهُ» و «اسْتَنْطَقَهُ» آمده است؛ لذا خلقت و استنتاج را در یک ظرف باید دید. یعنی «لَمَّا» بر مقارنت شرط و جزا دلالت خواهد کرد. در این صورت می‌توانیم چنین نتیجه بگیریم، عقلی که موجودی مخلوق است، پیش از آنکه ویژگی‌ها و صفات دیگری بیابد، از او استنتاج صورت گرفته است. ظهور روایت بیان می‌کند که استنتاج فعلیت دارد و به معنای گفتن و شنیدن است نه اینکه صرفاً قوه نطق باشد. برای تحقق استنتاج لازم است دو طرف گفتگو باهم سخن بگویند یا در قالب دیگری ارتباط بگیرند. سخن گفتن خدا با عقل در عبارت «أَقْبَلَ فَأَقْبَلَ» و عبارت دیگر ثابت است. سخن گفتن عقل با خدا نیز در روایت زیر بیان شده است:

أَخْبَرَنَا يَزِيدُ بْنُ الْحَسَنِ قَالَ حَدَّثَنِي مُوسَى بْنُ جَعْفَرٍ عَنْ أَبِيهِ جَعْفَرِ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنْ أَبِيهِ مُحَمَّدِ بْنِ عَلِيِّ عَنْ أَبِيهِ عَلِيِّ بْنِ الْحُسَيْنِ عَنْ أَبِيهِ الْحُسَيْنِ بْنِ عَلِيِّ عَنْ أَبِيهِ أَمِيرِ الْمُؤْمِنِينَ عَلِيِّ بْنِ أَبِي طَالِبٍ عليه السلام قَالَ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صلى الله عليه وآله إِنَّ اللَّهَ تعالى خَلَقَ الْعَقْلَ مِنْ نُورٍ مَخْرُوجٍ مَكْنُونٍ فِي سَابِقِ عِلْمِهِ الَّتِي لَمْ يَطَّلِعْ عَلَيْهَا نَبِيٌّ مُرْسَلٌ وَلَا مَلَكٌ مُقَرَّبٌ... ثُمَّ قَالَ صلى الله عليه وآله أَذِيرُ فَأَذِيرُ ثُمَّ قَالَ لَهُ أَقْبَلَ فَأَقْبَلَ ثُمَّ قَالَ لَهُ تَكَلَّمْ فَقَالَ الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي لَيْسَ لَهُ ضِدٌّ وَلَا نِدٌّ وَلَا شَيْبَةٌ وَلَا كُفُوفٌ وَلَا عَدِيلٌ وَلَا مِثْلُ الَّذِي كُلُّ شَيْءٍ لِعَظَمَتِهِ خَاضِعٌ ذَلِيلٌ فَقَالَ الرَّبُّ تَبَارَكَ وَتَعَالَى وَعِزَّتِي وَجَلَالِي مَا خَلَقْتُ خَلْقًا أَحْسَنَ مِنْكَ وَلَا أَطْوَعَ لِي مِنْكَ وَلَا أَزْفَعَ مِنْكَ وَلَا أَشْرَفَ مِنْكَ وَلَا أَعَزَّ مِنْكَ بِكَ أُوَاجِدُ وَبِكَ أُعْطِي وَبِكَ أُوحِّدُ وَبِكَ أُعْبَدُ وَبِكَ أُدْعَى وَبِكَ أُتَجَبَى وَبِكَ أُتَبَعَى وَبِكَ أُخَافُ وَبِكَ أُحَدِّزُ وَبِكَ التَّوَابُ وَبِكَ الْعِقَابُ فَخَرَّ الْعَقْلُ عِنْدَ ذَلِكَ سَاجِدًا فَكَانَ فِي سُجُودِهِ أَلْفَ عَامٍ (ابن بابویه، ۱۳۶۲، ۴۲۷).

به این ترتیب باید بگویم ماهیت عقل دارای قوه استنتاج است؛ یعنی ماهیت عقل چیزی است که پذیرای استنتاج است و آن قابلیت را دارد و این‌گونه نیست که قابلیت

استنتاج بعداً به عقل داده شده باشد. استنتاج را دو گونه می‌توان تصور کرد؛ یک‌بار استنتاج در طرف زنده و ذی‌شعور و با اراده رخ دهد و حالت دوم، استنتاج در طرف غیرذی‌شعور است. برای روشن شدن مطلب، باید در ماهیت استنتاج دقت کنیم. استنتاج صرفاً گرفتن نشانه‌ها یا نقل و انتقال آنها نیست؛ مانند دستگاهی که فقط قابلیت دریافت تصاویر را داشته باشد؛ بلکه در استنتاج علم و فهم آنچه دریافت شده نیز وجود دارد. بنابراین، گیرنده در استنتاج باید ویژگی دیگری نیز داشته باشد که نام آن را «کدگشایی» می‌گذاریم. واژه استنتاج نشان‌دهنده آن است که عقل تنها یک کانال ارتباطی نیست که فهم پیام فرستنده و کدگشایی آن خارج از آن و در بعدی دیگر از ابعاد وجودی انسان رخ دهد، بلکه فهم و کدگشایی پیام نیز در درون عقل است. این روایت بیان می‌کند که عقل توانایی کدگشایی و فهم آنچه مخاطب آن قرار گرفته را دارد.

در کدگشایی استنتاجی چند مؤلفه وجود دارد: ۱. مجموعه‌ای از اطلاعات یا معارف؛ ۲. اراده و حیث التفاتی؛ ۳. گزینش و پردازش؛ ۴. امکان پاسخ یا عدم پاسخ که ریشه در قدرت و اراده دارد. اگر هر یک از این مؤلفه‌ها را از عقل بگیریم، دیگر استنتاج معنایی نخواهد داشت. بنابراین، استنتاج نشان می‌دهد که عقل از علم، اراده، حیث التفاتی، توانایی گزینش و پردازش هم برخوردار است. و چون روایت می‌فرماید «لَمَّا خَلَقَ اللَّهُ الْعَقْلَ اسْتَنْطَقَهُ»، پس زمانی که عقل خلق شد، این مؤلفه‌ها را داشته است و به همین جهت هم بلافاصله استنتاج صورت می‌گیرد. اگر عقل از این مؤلفه‌ها در زمان خلقتش بهره‌مند نبود، امکان استنتاج وجود نداشت. به این ترتیب، عقل در ماهیت خود از چند ویژگی برخوردار است. نخست اینکه قدرت استفهام و نطق دارد. دوم علم کدگشایی دارد. سوم اینکه توانایی عمل و فعل در جهت گزینش و پردازش دارد. چهارم از استنتاج دریافت می‌شود که عقل توانایی تحلیل دارد و پنجم آنکه عقل توانایی نشان دادن سیگنال دارد؛ یعنی می‌تواند عکس‌العمل نشان دهد. یعنی وقتی خطاب را می‌گیرد، ابتدا یک پدیده معرفتی در عقل رخ می‌دهد، ولی بعد از دریافت در برابر خطاب رفتار متناسب از خود نشان می‌دهد.

ب) ماهیت عقل براساس تحلیل روایات با دلالت صریح

علاوه بر روایاتی که به صورت تحلیلی، شاخصه‌های ماهوی عقل را بیان کرده‌اند، در روایات عالمان آل محمد علیهم‌السلام به مؤلفه‌های تشکیل‌دهنده عقل و عرضیات عقل نیز به تصریح اشاره شده است. در دو روایت خلقت عقل از نور بیان شده است:

إِنَّ اللَّهَ سُبْحَانَهُ خَلَقَ الْعَقْلَ وَهُوَ أَوَّلُ خَلْقٍ مِنَ الرُّوحَانِيِّينَ عَنِ يَمِينِ الْعَرْشِ مِنْ نُورِهِ فَقَالَ لَهُ أَدْبِرْ فَأَدْبَرْتُمْ قَالَ لَهُ أَقْبِلْ فَأَقْبَلْتُمْ (کلینی، ۱۴۰۷، ج ۱: ۲۱).

أَخْبَرَنَا يَزِيدُ بْنُ الْحَسَنِ قَالَ حَدَّثَنِي مُوسَى بْنُ جَعْفَرٍ عَنْ أَبِيهِ جَعْفَرِ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنْ





أَبِيهِ مُحَمَّدِ بْنِ عَلِيٍّ عَنْ أَبِيهِ عَلِيِّ بْنِ الْحُسَيْنِ عَنْ أَبِيهِ الْحُسَيْنِ بْنِ عَلِيٍّ عَنْ أَبِيهِ
أَمِيرِ الْمُؤْمِنِينَ عَلِيِّ بْنِ أَبِي طَالِبٍ عليه السلام قَالَ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صلى الله عليه وآله إِنَّ اللَّهَ عز وجل خَلَقَ الْعَقْلَ
مِنْ نُورٍ مَخْرُوجٍ مَكْنُونٍ فِي سَابِقِ عِلْمِهِ الَّتِي لَمْ يَطَّلِعْ عَلَيْهَا نَبِيٌّ مُرْسَلٌ وَلَا مَلَكٌ
مُقَرَّبٌ فَجَعَلَ الْعِلْمَ نَفْسَهُ وَالْفَهْمَ رُوحَهُ وَالزُّهْدَ رَأْسَهُ وَالْحَيَاءَ عَيْنِيهِ وَالْحِكْمَةَ
لِسَانَهُ وَالرَّأْفَةَ هَمَّهُ وَالرَّحْمَةَ قَلْبَهُ (ابن بابويه، ۱۳۶۲، ج ۲: ۴۲۷).

باتوجه به این دو روایت، بستر اصلی آفرینش عقل همان نور است که بشر شناختی به آن ندارد. همان گونه که آفرینش انسان از خاک است، آفرینش عقل هم از نور است و نور زیرساخت وجود عقل است؛ ولی تمام وجود عقل نیست، بلکه زمینه‌ای است که با تغییر و تبدیل و ارتقا یا جعل جدید به وجودی به نام عقل تبدیل می‌شود. روایت دوم برخی عناصر دخیل در ماهیت عقل را بیان می‌کند که با افزوده شدن آن به نور یا برجسته‌سازی آنها و اعطای رسالتی ویژه، ماهیت عقل شکل می‌گیرد. خلقت عقل و شکل‌گیری آن، ممکن است به یکی از حالت‌های سه‌گانه رخ دهد؛ نخست اینکه خلقت عقل از نور آغاز شود و به مرور با تغییراتی، جنبه‌های دیگر ماهیت عقل با تبدل و تطور در همین نور به وجود آید. برای مثال، با تطور خود نور علم مشیت، رأفت و فهم نیز در آن تکون یابد؛ یعنی نور به عنوان زمینه اصلی با توسعه و تطور واجد عناصر دیگر شود نه اینکه این عناصر به نور اضافه شوند. به عبارت دیگر، نور به این عناصر تبدیل گردد و تکثر در خود نور باشد؛ در این صورت، حقیقت عقل چیزی جز نور نخواهد بود. حالت دیگر با انضمام جنبه‌های دیگر عقل به زمینه اصلی قابل تصور است؛ یعنی تبدل و تطوری در نور رخ ندهد، بلکه نور صرفاً جنبه زمینه‌ای داشته باشد و بقیه عناصر در فرایند خلقت به آن افزوده شوند. حالت سوم این است که در مواردی عناصر عقل از تطور نور حاصل شود و در مواردی با افزوده‌ای جدید، عقل شکل بگیرد.

بنابراین لازم است این روایت را در دو مرحله تحلیل کنیم. در مرحله نگاه اجمالی، بدون تفکیک وظایف اعضای عقل را تحلیل می‌کنیم و سپس به طور مفصل، به جایگاه هر یک از اعضا در عقل می‌پردازیم. این روایت علم را نفس عقل، فهم را روح، زهد را سر، حیا را چشم، حکمت را زبان، رأفت را همت و اراده، و رحمت را قلب عقل بیان کرده است. این عناصر شرایط لازم برای تحقق عقل هستند، اما شرط کافی نیستند؛ زیرا در روایات دیگر موارد دیگری نیز ذکر شده است. از این رو، می‌توان این مؤلفه‌ها را جزء ذاتیات عقل در نظر گرفت. مقصود از ذاتیات همان مؤلفه‌هایی است که شرط لازم و کافی برای تحقق یک شیء است. در ادامه، ده صفتی که تقویت‌کننده عقل هستند، شمرده شده‌اند که شامل یقین، ایمان، صدق، سکینه و آرامش، اخلاص، رفق و مدارا، قناعت، تسلیم و شکر

هستند. این ویژگی‌ها را نیز می‌توان عرضیات عقل به شمار آورد. مقصود از عرضیات اموری هستند که برای تحقق شیء نه شرط لازم‌اند و نه شرط کافی، ولی ملازم یک شیء هستند و از آن جدا نمی‌شوند.

باتوجه به اینکه این روایت در قالب یک استعاره مفهومی صادر شده که استعاره «عقل انسان است» را نشان می‌دهد. با تحلیل این استعاره مفهومی، می‌توان به شناخت ماهیت عقل دست یافت. ماهیت ترکیبی انسان از بدن و فرابدن ترکیب شده است. در فرابدن انسان نفس و روح و سایر امور فرابدنی مانند قلب وجود دارند و عناصر بدنی نیز مرکب از سر، چشمان، زبان و مانند آن است. حیات دنیوی انسان بر ترکیب بدن و فرابدن استوار است. بنابراین، نفس انسان یکی از عناصر و مؤلفه‌های وجودی او را تشکیل می‌دهد؛ همان‌طور که روح، قلب و سر چنین‌اند. آنچه را که انسان به آن زنده است و کارکردهای حیاتی نظیر معرفت و احساسات خویش را با وجود آنها به نمایش می‌گذارد، در این روایت به «علم» نسبت داده شده‌اند تا نشانگر ذاتیات عقل باشند. به این ترتیب می‌توانیم معتقد شویم که علم، فهم، زهد، حیا، حکمت، رأفت و رحمت ذاتیات عقل را تشکیل می‌دهند. یعنی عقل ماهیتی مرکب از این عناصر است؛ به گونه‌ای که اگر یکی از این عناصر از بین برود، عقل از بین خواهد رفت یا کارکرد اساسی خود را از دست خواهد داد. اگر علم از عقل گرفته شود، مانند این است که نفس را از انسانی بگیریم. در این صورت با جسد و مرده‌ای مواجه خواهیم شد. اگر فهم از عقل گرفته شود، مانند انسانی خواهد بود که روح ندارد و اگر زهد را از عقل بگیریم، مانند انسان بدون سر خواهد شد. اگر حیا از عقل گرفته شود، عقل ابزار بینایی نخواهد داشت و درنهایت اگر رحمت از عقل گرفته شود، انسانی را می‌ماند که قلب ندارد. اگرچه حیا، حکمت و رأفت در کارکرد عقل نقش دارند و نه شاید در حیات آن، اما این استعاره نشان می‌دهد که در صورت فقدان این سه از عقل، آن به مثابه انسانی خواهد بود که کارایی‌های حیاتی خود را یعنی ادراک، اراده و معرفت ندارد؛ چراکه چشم، ابزار ادراک و زبان ابزار ارتباط و همت همان اراده انجام کار است. در این صورت و با نبود این ابزارهای معرفتی و ادراکی انسان به مرده‌ای متحرک می‌ماند؛ زیرا انسانی که قادر به کسب معرفت نباشد، یا هیچ ادراک حسی نداشته باشد و توان اراده کردن نیز از او سلب شده باشد، چیزی جز جسدی نخواهد بود. برای نمونه، در این استعاره حیا درپچه‌ای است که عقل با آن معرفت می‌یابد و اگر حیا نباشد، عقل حسن و قبح را درک نخواهد کرد؛ زیرا استعاره «حیا به چشم عقل» به معنای آن است که ادراک عقل از طریق حیا حاصل می‌شود و همان‌گونه که انسان با چشم می‌بیند، عقل با حیا می‌بیند. یعنی دریافت‌های عقل





از خارج عقل، بدون حیا حاصل نمی‌شود. اگر حیا باشد، عقل حسن و قبح را تشخیص می‌دهد و اگر نباشد، توانایی ادراک حسن و قبح را از دست می‌دهد. همچنین اگر کارکرد عقل را نورافکندن برای تمییز خوب از بد بدانیم، باید بگوییم این از طریق حیا حاصل خواهد شد؛ یعنی اگر حیا نباشد، عقل نمی‌تواند نورافکنی کند تا حسن و قبح را تشخیص و تمییز دهد.

بنابراین علم، فهم، زهد، حیا، حکمت، رأفت و رحمت عناصر سازنده عقل هستند. باید به این مسئله نیز توجه کنیم که یکی از نگاشت‌هایی که در استعاره مفهومی «عقل انسان است» وجود دارد، این است که انسان از دو بعد بدنی و فرابدنی تشکیل شده است. برخی از اجزای انسان، اجزای بدنی اویند و برخی از ابعاد، فرابدنی انسان. اگر هویت اصلی انسان را بعد فرابدنی آن بدانیم، باید ذاتیات اصلی عقل را همان علم و فهم به شمار آوریم. یا به بیان دیگر، ذاتیات عقل را به دو دسته تقسیم کنیم؛ ذاتیات اولیه و ذاتیات ثانویه. علم و فهم ذاتیات اولیه را تشکیل می‌دهند؛ زیرا در استعاره بیان شده، مربوط به بعد فرابدنی عقل می‌شوند و سایر موارد ذاتیاتی هستند که در این استعاره مربوط به بعد بدنی عقل می‌شوند و همان‌گونه که اجزای بدنی انسان مانند سر و چشم جزء هویت اصلی نیستند، ممکن است جزء هویت اصلی عقل نباشند؛ اگرچه بدون آنها نیز عقل باقی نخواهد ماند؛ یعنی می‌توان ادعا کرد که عقل از یکسری ابعاد ذاتی برخوردار است که برخی از آنها کانونی هستند و برخی دیگر اگرچه جزء ذاتیات عقل محسوب می‌شوند، ولی کانونی نیستند. اما در شناخت عقل ویژگی‌های دیگری نیز وجود دارند. این ویژگی‌ها در همین روایت بیان شده‌اند.

این روایت را با توجه به استعاره‌های مفهومی متعدد به گونه دیگری نیز می‌توان تحلیل کرد و آن، اعتقاد به وجود دو بخش اصلی و فرعی در ماهیت عقل است. همان‌گونه که در انسان بخش اصلی (فرابدن) و بخش فرعی (بدن) وجود دارد، در عقل هم می‌توان همین دوگانگی اصلی - فرعی را مشاهده کرد. در عبارت «فَجَعَلَ الْعِلْمَ نَفْسَهُ وَالْفَهْمَ رُوحَهُ وَ الزُّهْدَ رَأْسَهُ وَالْحَيَاءَ عَيْنِيهِ وَالْحِكْمَةَ لِسَانَهُ وَالرَّأْفَةَ هَمَّهُ وَالرَّحْمَةَ قَلْبَهُ» (ابن بابویه، ۱۳۶۲، ج ۲: ۴۲۷)، بخش اصلی عقل، علم و فهم است و بخش فرعی آن زهد، حیا، حکمت، رأفت و رحمت. البته شاید رأفت را به راحتی نتوان در بخش فرعی قرار داد؛ چون «هم» به فرابدن نزدیک‌تر است.

بنابراین، عبارت‌های روایت را می‌توان در دو بخش اصلی یا هسته هویت عقل و بخش فرعی تحلیل کرد. طبق تعبیر روایت «جعل العلم نفسه»، علم در بخش اصلی هویت عقل را تشکیل می‌دهد و این تعبیر، جایگاه علم را در ماهیت عقل، همان جایگاه نفس در وجود

انسان نشان می‌دهد و بر این اساس، می‌توان ماهیت عقل را شناخت. اگر علم را در ماهیت عقل به منزله نفس در ماهیت انسان بدانیم، با تحلیل نفس و جایگاهش در وجود انسان می‌توانیم به ماهیت عقل شناخت پیدا کنیم.

نفس انسان در نگاه اولیه از تمام بعد فرابدنی انسان نمایندگی می‌کند؛ نه به این معنا که تمام فرابدن انسان همان نفس باشد، بلکه به این ترتیب که اولاً، حیات انسان به نفس است؛ پس حیات عقل هم به علم خواهد بود؛ یعنی بدون علم، عقل تمام کارایی خود را از دست می‌دهد و به مرده‌ای می‌ماند. البته این مرگ می‌تواند به صورت کلی و یا جزئی رخ دهد؛ یعنی ممکن است کل عقل به خاطر خللی کلی در علم دچار مرگ شود و ممکن است این مرگ در پاره‌ای از هستی عقل رخ بدهد. ثانیاً، نفس در همه‌جای هستی انسان حضور دارد و حضور نفس در وجود انسان هویت‌بخشی می‌کند. بدین معنا که هر جایی از وجود انسان که نفس در آن نباشد، بخش مرده به حساب می‌آید و خارج از هویت انسان لحاظ می‌شود. در تناظر باید گفت که علم از همین جایگاه در هویت‌بخشی عقل برخوردار است. گستره وجودی ماهیت عقل بازبسته وجود علم است. توسعه و تضییق عقل از لحاظ وجودی نیز به علم گره خورده است. اگر بخشی از ماهیت عقل از علم تهی شد، آن بخش جزو عقل نخواهد بود و باید آن را خارج از ماهیت عقل دانست. ثالثاً به همان ترتیبی که جایگاه نفس در هویت انسان یک جایگاه درون ساختاری است، جایگاه علم هم همین حکم را خواهد داشت. در ساختار وجودی انسان، نفس تنها در ساختار درونی انسان نقش دارد و هیچ ارتباطی به بیرون انسان ندارد؛ بلکه ارتباط آن با بیرون وجود انسان از دریچه مبادی دیگری است. لذا می‌توان گفت نقش علم تنها در ساختار درونی عقل بوده و حیات درونی عقل بدان است و رابطه‌اش با بیرون از دریچه مؤلفه‌ها یا عناصر دیگر عقل است. در ساختار درونی عقلف علم با حالت سیالیت بستر ارتباط درونی ایجاد می‌کند، اما در امر مدیریت دخالتی ندارد؛ یعنی حیات‌بخشی علم در عقل تنها و تنها با جریان و نقل و انتقال داشته‌های عقل پیوند برقرار کرده است. همان‌گونه که قبلاً اشاره شد، بستر وجودی عقل نور است؛ پس جایگاه حیات‌بخشی علم نباید ما را به خطا بیندازد و سبب شود بستر وجودی عقل را علم بدانیم؛ بلکه باید تأکید کنیم که زمینه اصلی و بستر وجودی عقل همان نور است، ولی برای اینکه نور به عقل تبدیل شود، افزوده‌هایی نیاز دارد که یکی از این افزوده‌ها علم است و این علم، نقش حیات‌بخشی را در بین تمام افزوده‌ها برعهده دارد. ولی علم در بخش فرعی و بعد ارتباطی عقل با سایر اشیا کارکردی ندارد و یا کارکردی اصلی در این ابعاد ندارد.



در بخش اصلی عقل علاوه بر علم، فهم هم وجود دارد که هم تراز علم قرار گرفته است. گستره وجودی و جایگاه فهم در ساختار وجودی عقل در چهار بعد تصویر می‌شود. نخست اینکه حیات بخشی به بخش اصلی عقل؛ یعنی صرف وجود علم برای حیات بخش اصلی عقل کافی نیست، بلکه علم با فهم همراه هم بخش اصلی را حیات می‌دهند. همان‌گونه که نفس و روح با هم به بعد فرابدنی انسان حیات می‌بخشند، باید به تفاوت حیات بخشی فهم با نفس نیز اشاره کنیم. حیات بخشی نفس به رسوخ و حضور در تمام هستی عقل است، اما حیات بخشی فهم بدون رسوخ در ابعاد وجودی عقل رخ می‌دهد و حضور آن، تنها با ارتباط است و این ارتباط در حد «معیت» است. یعنی در حیات عقل علاوه بر رسوخ و حضور علم، به معیت فهم هم نیاز داریم. دوم اینکه فهم به بخش فرعی نیز حیات می‌دهد و بدون فهم، بخش فرعی کارکردی ندارد؛ همان‌گونه که حیات بدن به روح است. سوم اینکه فهم، بین بخش اصلی و فرعی عقل ارتباط برقرار می‌کند. به همان ترتیبی که روح انسان این کار را انجام می‌دهد، تعاملات بین بعد فرابدنی و بدنی به کمک روح است. چهارم اینکه در نهایت، فهم در چینه ارتباطی بین عقل و موجودات پیرامون آن است که با وساطت ارتباط رخ می‌دهد. همان‌طور که روح انسان علاوه بر کارکرد هویتی در درون انسان با بیرون نیز ارتباط می‌گیرد و می‌تواند از بدن انسان فاصله گرفته و با محیط پیرامون مرتبط و متصل شود، در عقل نیز وظیفه ارتباط برعهده فهم است. طبیعی است که در این ارتباط نور نیز وظیفه ویژه خود را دارد. یعنی نور عقل از طرف عقل بر گزاره‌های درون قلب می‌تابد و بدین‌سان در چینه فهم گشوده شده و انسان می‌فهمد همان‌گونه که در روایت «فَيَقَعُ فِي قَلْبِ هَذَا الْإِنْسَانِ نُورٌ فَيَفْهَمُ الْجِيدَ...» بیان می‌شود که در فرایند فهم قلب، عقل و نور دخیل است. فهم امری است که علاوه بر ساختار درونی عقل در ساختار بیرونی آن هم دخیل است؛ البته ارتباط آن در ساختار بیرونی با قلب و نور است.

عناصر بخش ماهیت عقل با عبارت «وَالرُّهُدَ رَأْسُهُ وَالْحَيَاءَ عَيْنِيهِ وَالْحِكْمَةَ لِسَانَهُ وَ الرَّأْفَةَ هَمَّهُ وَالرَّحْمَةَ قَلْبُهُ» بیان شده است؛ همان‌گونه که بدن انسان نسبت به فرابدن آن محسوس‌تر و قابل تجربه‌تر است و شناخت اولیه انسان از طریق مواجهه با آنهاست، شناخت عقل نیز همین‌گونه است و مواجهه اولیه در شناخت عقل با بخش فرعی عقل است، ولی باید توجه داشت همان‌طور که تمام اعضای بدنی انسان در مواجهه و محسوس‌بودن در یک تراز نیست، بلکه برخی بروز و نمود بیشتری دارد و مواجهه اولیه در شناخت انسان، غالباً با آنهاست. مثلاً در شناخت انسان سر، چشم و زبان از اعضای ظاهری و قلب از اعضای درونی مهم هستند و دست و پا یا مو اهمیت چندانی ندارند؛

هرچند ملموس تر و حسی تر باشند؛ همین طور در شناخت اولیه عقل نیز برخی عناصر نمود و بروز بیشتری دارند. در این روایت زهد به مثابه سر، حیا به مثابه چشم و حکمت به مثابه زبان معرفی شده است.

جایگاه سر و قلب در انسان حیاتی است و با فقدان آنها، انسان حیات خود را از دست می‌دهد. در عقل نیز زهد یا رحمت بخش فرعی نمود خارجی و ملموس تری دارند نه به این معنا که شناخت آنها برای انسان راحت تر است، بلکه به این معناست که مواجهه اولیه در شناخت عقل این عناصر نمود دارند. می‌توان گفت این سه مورد با اینکه در هویت عقل هستند، ولی نسبت به جنبه‌های دیگر بخش فرعی ملموس ترند. ویژگی بخش فرعی برجستگی اخلاق، عواطف و امیال در آن است؛ البته خروجی آن که از طریق لسان است، معرفتی است که با تعبیر «الحکمة لسانه» بیان شده است. بخش فرعی خودش قابل تقسیم به چند لایه است؛ اولین لایه بروز و نمود اصلی این بخش است که با تعبیر «الزهد رأسه» بیان شده است. در این لایه، نگاه به کارکرد نیست، بلکه نگاه به جایگاه اعضاست؛ سر بالاترین عضو بدن، نمود اصلی و حیات بخش انسان است که در صورت بریده شدن یا ضربه خوردن حیات از انسان سلب می‌شود. علاوه بر این موارد، سر برای انسان جایگاه ورودی و خروجی اصلی را در باب معرفت دارد؛ یعنی چشم، گوش و زبان در سر به عنوان نمود اصلی است. جایگاه زهد در عقل، همان جایگاه سر در انسان است؛ یعنی خود زهد بخشی از وجود انسان است و در بخش فرعی، اولاً مهم ترین عضو است. ثانیاً نمود اصلی است. ثالثاً در صورت لطمه خوردن زهد، کلیت عقل لطمه می‌خورد و در صورت صدمه کلی عقل، کارکردش را از دست می‌دهد. این عضو زمینه ورودی و خروجی عقل نیز هست که لایه دوم بخش فرعی است. این لایه، بخش ورودی عقل است. حیا به عنوان ورودی عقل و به مثابه چشم انسان بیان شده است؛ چشم یکی از مبادی ورودی ادراک انسان است. حیا در بعد اصلی عقل این جایگاه را دارد. حیا تنها به عنوان یک ورودی برای عقل عمل می‌کند؛ اگر آن را از مصادیق موضوعات اخلاقی بدانیم، پس ورودی ادراکی عقل از دریچه اخلاق است که بارزترین نماینده آن حیاست. حیا در دو موطن با عقل مرتبط یکبار به عنوان لازمه عقل و عنصری مستقل از عقل که از عقل جدا نمی‌شود و موطن دوم، عضوی از عقل است که در جایگاه مبدئی معرفتی برای معارف جدید عمل می‌کند و در صورت لطمه دیدن آن، ورودی عقل مسدود می‌شود. عقل هستی خودش را دارد و ماهیت و حیات خودش را دارد؛ ولی یکی از مبادی مهم معرفتی خودش را از دست داده است. کانال معرفت کسبی عقل به اخلاق گره خورده است. باید توجه داشت که همه



معارف عقل از دریچه حیا نیست، بلکه معارف کسبی عقل از این دریچه است. معارف اعطایی عقل نیازمند این دریچه نبوده و در بخش اصلی عقل زمینه اصلی هستی عقل اند.

لایه سوم در بخش فرعی، بخش پردازش و تصمیم‌گیری و عواطف است که با تعبیر «الرَّأْفَةُ هَمَّةٌ وَالرَّحْمَةُ قَلْبُهُ» بیان شده است. این بخش از دو هسته هم‌تراز تشکیل شده؛ رأفت و رحمت که یکی نماینده تصمیم و دیگری نماینده پردازش اطلاعات و عواطف است. براساس تعبیر «الرَّأْفَةُ هَمَّةٌ» در روایت، رأفت اراده عقل دانسته شده است؛ یعنی کارکردهای عقل در همه زمینه‌ها - چه معرفتی و چه غیرمعرفتی - براساس رأفت شکل می‌گیرد؛ لذا می‌توان گفت حسن و قبحی که عقل می‌فهمد و براساس آن فعل متناسب را اختیار می‌کند، بر پایه رأفت صورت می‌گیرد. در کتب لغت «هم» به معنای عزم بر انجام عمل معنا شده است: «هَمٌّ بِالشَّيْءِ يَهْمُّ هَمًّا، إِذَا عَزَمَ عَلَيْهِ أَوْ حَدَّثَ بِهِ نَفْسَهُ.» (ابن درید، ۱۹۸۸، ج ۱: ۱۷۰) «أَنَّ الْهَمَّ آخِرُ الْعَزِيمَةِ عِنْدَ مَوَاقِعَةِ الْفِعْلِ.» (عسکری، ۱۴۰۰، ۱۲۰) چه هم بر چیزی، عزم بر انجام کاری باشد یا حدیث نفس در انجام کاری یا آخرین عزم قبل از وقوع فعل باشد، در این روایت استعاره از رأفت قرار گرفته است و این به معنای آن است که رأفت در کارکرد عقل در آخرین مرحله، پیش از فعل یا هنگام عزم بر فعل تأثیرگذار است. رأفت در ذات عقل است و اقدام به فعل متوقف بر آن به عنوان جزء اخیر، علت فعل می‌باشد. می‌توان ادعا کرد، اینکه اهتمام عقل همان رأفت عقل است، به این معناست که عقل به جنبه‌هایی که در آن‌ها رأفت نیست میل، اراده و عزم ندارد؛ یعنی در مقام عمل کاری خلاف رأفت انجام نمی‌دهد. البته می‌تواند انجام دهد؛ اما اینکه رأفت عزم و هم عقل نامیده شده است، یعنی عقل می‌تواند خلاف رأفت عمل کند؛ اما در مقام اراده و عزم، جز رأفت نمی‌کند. این نفی‌کننده اختیار از عقل نیست؛ زیرا مشیت و اختیار مبدأ عقل است و عقل در مقام عمل از طرف خداوند مدح شده است. مدح خداوند به فعل عقل تعلق می‌گیرد و به همین دلیل، باید عقل را فاعل مختار در نظر بگیریم؛ زیرا همان‌گونه که جهل به دلیل فعلش مذمت می‌شود، عقل نیز به جهت فعلش ممدوح است. یکی دیگر از مهم‌ترین ویژگی‌های لایه سوم در بخش فرعی، وجود رحمت در آن است که به منزله قلب در انسان لحاظ شده است. همان‌گونه که قلب خون را به تمام بدن می‌رساند و بدن را زنده نگه می‌دارد، رحمت به عنوان عضوی در بخش فرعی، علم را به همه جا می‌رساند و ساری و جاری می‌کند تا عقل در این بخش حیات داشته باشد. خود رحمت در همه جای عقل حضور ندارد، ولی این رحمت است که علم را به همه جا می‌رساند. لایه چهارم در بخش فرعی عقل، خروجی آن است که با تعبیر «الْحِكْمَةُ لِسَانُهُ» آمده است. حکمت بخشی از عقل است که به مثابه زبان برای انسان عمل می‌کند و تولیدات معرفتی عقل را بعد از

دریافت و پردازش و تصمیم به منصفه عمل می‌رساند.

صفات عارضی عقل

در ادامه روایت قبل، مفاهیمی به عنوان نیروهای تقویت‌کننده عقل معرفی شده‌اند که آنها را می‌توان اعراض عقل یا ویژگی‌های عارضی عقل به شمار آورد:

ثُمَّ حَشَاهُ وَقَوَاهُ بِعَشْرَةِ أَشْيَاءَ بِالْيَقِينِ وَالْإِيمَانِ وَالصِّدْقِ وَالسَّكِينَةِ وَالْإِخْلَاصِ وَالرِّفْقِ وَالْعَطِيَّةِ وَالْقُنُوعِ وَالسُّلَيْمِ وَالشُّكْرَ (ابن بابویه، ۱۳۶۲، ج ۲، ص ۴۲۷؛ شیخ طوسی، ۱۴۱۴، ۵۴۲).

براساس آنچه در این روایت آمده است، عقل صفات ده‌گانه‌ای دارد که نمی‌توان آنها را جزء ذاتیات عقل محسوب کرد. این ده صفت عبارتند از: یقین، ایمان، صدق، سکینه، اخلاص، رفق، عطیه و بخشش، قناعت، تسلیم و شکر. این ده ویژگی برای عقل را نمی‌توان جزء ذاتیات عقل به شمار آورد؛ زیرا روایت با عبارت «ثُمَّ حَشَاهُ وَقَوَاهُ» نشان داده است، پس از آنکه عقل خلق شد و ذاتیاتش را دریافت کرد، سپس به این ویژگی‌ها تقویت شد. برخلاف فراز قبلی روایت که برای صفات علم تا رحمت با بهره‌گیری از استعاره مفهومی، نوعی نقش حیاتی اثبات شده، در بخش دوم و برای صفات ده‌گانه نقش تقویتگری ترسیم شده است؛ یعنی این صفات به گونه‌ای نیستند که اگر از عقل جدا شوند، ماهیت عقل از بین برود. برای نمونه، اگر یقین و ایمان از عقل گرفته شوند، عقل از عقل بودن خود سقوط نخواهد کرد و اگرچه صفات مهمی را از دست خواهد داد، اما از بین نخواهد رفت. آنچه مهم است، این است که براساس این روایت، عقل همگی این صفات را دریافت کرده و دارد و زمانی که این عقل در انسان قرار می‌گیرد، همه این صفات را با خود خواهد داشت. یعنی عقلی که در انسان وجود دارد، با ذاتیات و عرضیاتی که نام بردیم در انسان تحقق می‌یابد. البته باید اشاره کنیم اینکه عقل با این ویژگی‌ها تقویت شده است، به این معنا نیست که انسان این صفات را دارد. پیش‌تر توضیح دادیم که همه انسان‌ها از عقل - کم یا زیاد، کامل یا ناقص - بهره دارند. حال اگر عقل با تمامی این ویژگی‌ها در انسان باشد، آیا به معنای آن است که انسان‌ها نیز یقین، ایمان، صدق و... را دارند؟ به نظر می‌رسد صفاتی که برای عقل گفته شده، صفات خود عقل به عنوان یک موجود مستقل است و این‌گونه نیست که این صفات نیز در پرتو عقولی که در انسان‌ها واقع می‌شوند نیز حضور داشته باشند. احتمال دیگر این است که اگر عقل در انسانی به صورت کامل قرار بگیرد - چنان‌که براساس روایات در انبیا تکمیل می‌شود - شاید بتوان حضور این صفات را از جانب عقل در نبی یا وصی مشاهده کرد؛ اما در مورد سایر انسان‌ها، حضور این صفات به تبع میزان و





پرتو عقلانی باشد که در آن انسان تجلی می‌کند. البته این امکان نیز وجود دارد که این صفات چه ذاتی باشند و چه عرضی، تعلق به خود عقل به عنوان یک موجود مستقل داشته باشند. یعنی عقل به عنوان موجودی مستقل از انسان از این صفات برخوردار است؛ اما زمانی که عقل به انسان اتصال می‌یابد، صفات عرضی خود را به انسان منتقل نمی‌کند و فقط کارایی‌هایی در انسان ایجاد می‌کند. احتمال دیگری که می‌توان در اینجا مطرح کرد، این است که اگرچه عقل در همه انسان‌ها وجود دارد، اما به دلیل اینکه رقیب آن یعنی جهل نیز در برخی وجود و غلبه دارد، عقل به قدری ضعیف می‌شود که ما آن را هیچ می‌انگاریم و گویی هیچ بهره‌ای از عقل در آنها نیست.

نتیجه‌گیری

۱. بخش «اقبل فاقبل» و «ادبر فادبر» متواتر لفظی است و تحلیل این بخش از روایت براساس یک تحلیل، اقبال و ادبار ناظر به عالم تکوین است و خدا برای عقل استعداد اقبال و ادبار را می‌دهد. این استعداد همان صلاحیت تکلیف است که با قدرت، اراده و علم تحقق می‌یابد. پس علم و قدرت از جنبه‌های وجودی عقل است. در تحلیل مبتنی بر ظهور اقبال و ادبار برای عقل، اموری مثل قدرت، علم، اراده و حرکت اثبات می‌شوند.

۲. سرشت عقل به گونه‌ای است که ماهیت ارتباطی دارد و خدا تمام آنچه را برای ارتباط دیگران لازم است، در عقل قرار داده است. این ابزار شامل ابزار گیرنده، فرستنده، کدگذار و کدگشا است. عقل صرفاً یک دستگاه ارتباطی نیست، بلکه هنگام ارتباط، سیگنال مناسب هم از خود نشان می‌دهد که این عکس‌العمل برخاسته از قدرت و اراده اوست.

۳. عقل از میان موجودات روحانی اولین مخلوق است که از نور آفریده شده است؛ یعنی نور مخزون مکنون ماده اولیه و مبدأ خلقت عقل است. در عرش الهی بر نور مخزون امور دیگری افزوده می‌شود تا هویت عقل کامل شود. این افزوده‌ها عبارتند از: علم، فهم، زهد، حیا، حکمت، رأفت و رحمت. بخش اصلی را علم و فهم و بخش فرعی آن را زهد، حیا، حکمت، رأفت و رحمت تشکیل می‌دهند. البته رأفت می‌تواند در بخش اصلی قرار گیرد.

۴. بخش فرعی عقل دارای سه لایه است؛ اولین لایه در قالب تعبیر «الزهد رأسه» بیان شده است. در این لایه نگاه به کارکرد نیست، بلکه نگاه به جایگاه اعضاست. همان‌گونه که سر در بین اعضای بدن، بالاترین عضو آن، نمود اصلی و حیات بخش انسان است و

در صورت بریده شدن یا ضربه خوردن حیات از انسان سلب می شود و جایگاه ورودی (چشم و گوش) و خروجی (زبان) اصلی را در باب معرفت دارد، جایگاه زهد در عقل، همان جایگاه سر در انسان است. یعنی خود زهد بخشی از وجود انسان است و در بخش فرعی هم مهم ترین عضو است که در صورت لطمه خوردن به آن، کلیت عقل لطمه می خورد و هم زمینه ورودی و خروجی عقل است. لایه دوم در بخش فرعی، لایه ورودی و خروجی عقل است. حیا به عنوان ورودی عقل و به مثابه چشم انسان بیان شده است و حکمت ابزار انتقال پیام است. یعنی عقل ابزار گیرنده و فرستنده پیام را دارد. لایه سوم در بخش فرعی، بخش پردازش و تصمیم گیری و عواطف است که با تعبیر «الرَّأْفَةُ هَمَّةٌ وَالرَّحْمَةُ قَلْبُهُ» بیان شده است. این بخش از دو هسته هم تراز شکل گرفته، رأفت و رحمت که یکی نماینده تصمیم و دیگری نماینده پردازش اطلاعات و عواطف است.

۵. بعد از تعیین وجودی عقل و تحقق کامل آن، خداوند ده صفت عارضی به عقل عطا می کند که عبارتند از: یقین، ایمان، صدق، سکینه، اخلاص، رفق، عطیه و بخشش، قناعت، تسلیم و شکر. این ده صفت جزو عوارض و احوال عقل اند و نباید آن را مثل جنود عقل بیرون آن تصور کرد.

فهرست منابع

۱. آمدی، سیف الدین (۱۴۲۳ق)، أبکار الأفكار فی أصول الدین، قاهره: دارالکتب.
۲. ابن بابویه، محمد بن علی (۱۳۸۵ش)، علل الشرائع، قم: کتابفروشی داوری، چاپ اول.
۳. _____ (۱۳۶۲ش)، الخصال، قم: انتشارات جامعه مدرسین، چاپ اول.
۴. ابن درید، محمد بن حسن (۱۹۸۸م)، جمهرة اللغة، بیروت: دار العلم للملایین، چاپ اول.
۵. ابن سیده، علی بن اسماعیل (۱۴۲۱ق)، المحکم و المحيط الأعظم، بیروت: دار الکتب العلمیة، چاپ اول.
۶. ازهری، محمد بن احمد (۱۴۲۱ق)، تهذیب اللغة، بیروت: دار احیاء التراث العربی، چاپ اول.
۷. برقی، احمد بن محمد بن خالد (۱۳۷۱ق)، المحاسن، قم: دارالکتب الاسلامیة، چاپ دوم.
۸. جوهری، اسماعیل بن حماد (۱۳۷۶ق)، الصحاح: تاج اللغة و صحاح العربیة، بیروت: دار العلم للملایین، چاپ اول.



۹. حلی، حسن بن یوسف بن مطهر (۱۳۷۱ش)، الجوهر النضید، تصحیح محسن بیدارفر، قم: انتشارات بیدار، چاپ پنجم.
۱۰. الشریف المرتضی (۱۴۱۱ق)، الذخیرة فی علم الکلام، تحقیق سید احمد حسینی، قم: مؤسسة النشر الاسلامی.
۱۱. شریف شیرازی، محمدهادی بن معین‌الدین محمد (۱۴۳۰ق/۱۳۸۸ش)، الكشف الوافی فی شرح أصول الکافی، تحقیق و تصحیح علی فاضلی، قم: دارالحديث.
۱۲. صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم (۱۳۸۳ش)، شرح اصول الکافی، تحقیق و تصحیح محمد خواجوی، تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، چاپ اول.
۱۳. طوسی، خواجه نصیرالدین (۱۳۶۱ش)، اساس الاقتباس، تصحیح مدرس رضوی، تهران: انتشارات دانشگاه تهران.
۱۴. _____ (۱۳۶۸ش)، شرح الاشارات و التنبیہات، تحقیق حسن حسن‌زاده آملی، قم: بوستان کتاب.
۱۵. طوسی، محمد بن الحسن (۱۴۰۶ق)، الاقتصاد فیما يتعلق بالاعتقاد، بیروت: دارالاضواء، چاپ دوم.
۱۶. _____ (۱۴۱۴ق)، الأمالی، تحقیق و تصحیح مؤسسة البعثة، قم: دارالثقافة، چاپ اول.
۱۷. عسکری، حسن بن عبدالله (۱۴۰۰ق)، الفروق فی اللغة، بیروت: دار الأفاق الجديدة، چاپ اول.
۱۸. فراهیدی، خلیل بن احمد (۱۴۰۹ق)، کتاب العین، قم: نشر هجرت، چاپ دوم.
۱۹. فیض اخلاقی، محمدحسن (۱۳۹۸ش)، «تبارشناسی و بررسی حدیث گفتگوی خداوند با عقل (أَقْبَلِ فَأَقْبَلِ)»، مجله حدیث اندیشه، شماره پیاپی ۲۸، ص ۵-۳۷.
۲۰. قاضی عبدالجبار، ابوالحسن عبد الجبار بن احمد، (۱۹۶۲-۱۹۶۵م)، المغنی فی أبواب التوحید و العدل، قاهره: الدار المصرية.
۲۱. کلینی، محمد بن یعقوب (۱۴۰۷ق)، الکافی، مصحح: غفاری علی اکبر و آخوندی محمد تهران: دارالکتب الاسلامیه، چاپ چهارم.



kalam-e-Imamiyya

سال چهارم / شماره اول / بهار و تابستان ۱۴۰۳

Biannual Journal of Kalam-e Imamiyya

Vol. 4, No. 1, Spring & Summer 2024

بررسی آراء و پاسخ‌های گوناگون در مواجهه با جبری نمودن احادیث طینت

محمد رضا آرمیون*

چکیده

برای زدودن غبار جبر از احادیث طینت، ایده‌هایی ارائه شده که یا خواسته‌اند با ارجاع علم آن به ائمه علیهم‌السلام و یا حمل بر تقیه‌بودن، از اندیشیدن و واکاوی در آنها ممانعت به عمل آوردند. همین‌طور با طرح اثبات‌ناپذیری چنین رویدادهایی، خواسته‌اند که آنها را به کنایاتی از علم عینی الهی و یا تبلور خارجی تأویل برند؛ در حالی که واقعی بودن این موطن در روایات طینت امری مسلم است که با احتیاط خطای در فهم و یا تقیه و یا تأویل نمی‌توان از ظاهر آشکار آن عبور کرد. اما با مراجعه به روایات اهل بیت علیهم‌السلام پاسخ‌هایی که به شبهه جبری نمودن این احادیث می‌توان داد، این‌گونه است: اختلاف طینت‌ها به آزمون‌ها و انتخابات ارواح مربوط است. تفاوت طینت‌ها تنها اقتضائاتی را در سرنوشت انسان به بار می‌آورد. در اخبار طینت به روشنی وجود اختیار در تعیین سرنوشت طینت‌ها مفروض و مسلم است. طرح مسئله بدا در میان این نقل‌ها حاکی از واقعی بودن آزمون‌ها و حقیقی بودن احتمال تبدیل نوع طینت‌هاست. بنابراین، از ظرفیت‌های درونی روایات اهل بیت علیهم‌السلام به همراه لوازم عقلی عبارات این آموزه، می‌توان وجود اراده انسان در رویدادهای پیشینی مادی آفرینش را امری مسلم دانست و به آن معتقد شد.

واژگان کلیدی: جبر، اراده، طینت، خلقت، بدا

* استادیار دانشگاه آزاد اسلامی واحد کرج، ایران | ARMIUN20@YAHOO.COM

تاریخ دریافت: ۱۴۰۲/۱۲/۱۱ □ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۳/۰۲/۰۹

طینت در بعد مادی عالم به منزله خمیرمایه شکل‌گیری انسان است که در تبیین مسائل کلامی مهمی نظیر رؤیت الهی، فلسفه پیدایش و بدا و معاد جسمانی کمک شایانی می‌کند. یکی از شبهات مهمی که از چنین گزارش‌هایی به ذهن خطور می‌کند، نادیده‌انگاشتن اراده و اختیار آدمی است. در این احادیث تأکید شده است که برای شکل‌گیری طینت، موادی از بهشت و جهنم گرفته شده و در ادامه با گلی از زمین آمیخته شده که به چپ و راست گرایش پیدا نموده‌اند. بدین ترتیب، نقشی برای اراده انسان از ظاهر این احادیث در نظر گرفته نشده است. بحث و گفتگو پیرامون جبری بودن گزاره‌های آموزه طینت موجب شده است که در آثار کمی در این موضوع نوشته شود. در این میان گاهی برای تعارض این روایات با اختیار انسان، آنها را حقایقی در علم الهی قرار داده‌اند و گاهی نیز در فهم این احادیث با تأیید مبانی حکما، انگاره مثالی بودن حقایق طینت را بهترین راه‌حل معرفی نموده‌اند.

در این مجال درصددیم اندیشه‌ها و آرای گوناگونی که در مواجهه با این مشکل، ایده‌ای را ارائه نموده‌اند، بررسی کنیم و نقاط ضعف و قوت هریک را به نمایش بگذاریم. طبیعی است فهم دقیق و عمیق گزارش‌های مربوط به این آموزه، میزان صحت و سقم هریک از آنها را برملا خواهد کرد. یکی از پرثمرترین مطالعات درون‌دینی، بازخوانی معارف اصیل با رویکرد تطبیقی است تا توان ارزشیابی و قدرت ارزیابی پژوهندگان را بالا برد. ظرف معارف درونی روایات طینت، بیش از تلاش‌هایی است که برای ترسیم اراده انسان به زینت طبع آراسته شده است. هرگز نباید با تأویل این گزارش‌ها به حقایقی در علم الهی و یا تمثیلی‌انگاشتن اصل آموزه طینت از دفرینه‌های نهفته در این احادیث چشم‌پوشی کرد.

متأسفانه آثار و نوشته‌های محدود مستقلی در این زمینه نوشته شده است که می‌توان به شرح احادیث طینت (خوانساری، ۱۳۵۹) از مرحوم آقاجمال خوانساری اشاره کرد و همچنین نسخه خطی تفسیر حدیث تخمیر و طینت آدم (نویسنده نامشخص است) در کتابخانه ملی موجود است.^۱ در برخی از پایان‌نامه‌ها مانند «بررسی رابطه سرشتی معصومین با مردم به ویژه شیعیان در آیات و روایات» (گلستانی‌فرد، ۱۳۸۳) نیز فقط به جمع‌آوری نظریه‌های بزرگان در این زمینه اکتفا شده است. البته نگرانی‌های کلامی موجب شده که در میان برخی از مقالات جدید همچون «تحلیل احادیث طینت از منظر فقه

۱. جواب مسائل عبدالله بن سلام اسرائیلی، تفسیر حدیث تخمیر و طینت آدم، کتابخانه و موزه و مرکز اسناد مجلس شورای اسلامی.



الحديث» (کریمی و داوری، ۱۳۹۶، ۶۵-۸۴)، «طینت در کلام و حکمت» (خلیلی، ۱۳۹۰، ۱۰۱-۱۲۶)، «روایات طینت و اختیار انسان» (رضوانی و ذاکری، ۱۳۹۵، ۴۷-۷۳) و «طینت و عدل الهی» (ذاکری و غلامی، ۱۳۹۲، ۱۱۱-۱۲۸) برخی در راستای زدودن شبهه جبر از این روایات، آنها را بررسی کنند.

از ناحیه سندی نیز در پایان‌نامه «اعتبارسنجی سندی و مفهومی احادیث طینت در کافی و بحار الانوار» (محمودی، ۱۳۹۳)، برخی از روایات مربوط به این آموزه ارزیابی شده است. همچنین روایات این موضوع در منابع اهل سنت نیز در مقاله «احادیث بدا و طینت در منابع حدیثی اهل تسنن» (نیشابوری، ۱۳۹۵، ۲۰-۳۳) به صورت اجمالی بررسی شده‌اند. البته تواتر محتوایی، کلامی بودن و معارض نبودن و تجمیع ظنون (علی دوست، <https://article.tebyan.net>)، قرائن و شواهد کافی بر اصالت آموزه طینت فراهم شده و به ورود به بحث‌های سندی نیازی نیست. به هر حال، ارائه ظرفیت‌هایی که درون احادیث طینت نهفته، هدفی است که این مقاله آن را پیگیری می‌کند تا از یک سو اقتضای بهشتی یا جهنمی طینت‌ها را با آزمون‌های عالم ارواح مرتبط بداند و از سوی دیگر، طرح مسئله بدا در این آموزه را شاهد روشنی بر واقعی بودن آزمون‌ها معرفی نماید.

طینت

«طین» لغتی شناخته شده و «الطینة» اخص از آن معرفی شده (طریحی، ۱۳۷۵، ج ۶: ۲۷۸) که واحدی از جنس طین می‌باشد (ابن منظور، ۱۴۱۴، ج ۱۳: ۲۷۰). گاهی طینت، به سرشت خیر اطلاق می‌شود (فراهیدی، ۱۴۰۹، ج ۷: ۴۵۷؛ ابن فارس، ۱۴۰۴، ج ۳: ۴۳۷) و یا بر خاتمه یافتن و یا حتمی تلقی کردن امری به کار رفته است (ابن منظور، ۱۴۱۴، ج ۱۳: ۲۷۰؛ حسینی زبیدی، ۱۴۱۴، ج ۱۸: ۳۶۱). از دیدگاه محققان لغات قرآنی، «الطینة» سرشت اولیه اشیا خوانده شده است (مصطفوی، ۱۳۶۸، ج ۷: ۱۵۹-۱۵۸). گستردگی و وسعت کارکرد طینت از این تعبیر به خوبی نمایان است و طینت نسبت به هر صورت مصور از مخلوقات الهی، متقدم و اصل (همان؛ ابن منظور، ۱۴۱۴، ج ۱۳: ۲۷۰) و ریشه آن به شمار می‌آید. البته باید دانست که واژه «طینت» زمانی اطلاق می‌شود که خاک با آب به گونه‌ای مخلوط (راغب، ۱۴۱۲، ۵۳۳) شود که یک چیز به حساب آید (مصطفوی، ۱۳۶۸، ج ۷: ۱۵۹-۱۵۸). بنابراین به خاطر این ترکیب است که در احادیث طینت، گاهی از آب و گاهی از خاک سخن گفته شده و تعارضی میان این گونه‌های بیانی وجود ندارد.^۱

۱. چنانچه کلینی رحمته الله نیز بدون اینکه تعارضی را احساس کند، هردو این نقل‌ها را در باب «طینة المؤمن و الکافر» بیان کرده است که در ادامه خواهد آمد.



در اصطلاح ادبیات دینی «گوهر مادی و خمیرمایه و ماده اولیه ابدان ذره‌ای» است (افضلی، ۱۳۸۸، ۸۶)؛ هرچند گاهی به قرینه اول و مشارفت به خود بدن ذری نیز طینت اطلاق شده، اما طینت بهستی علیین و جهنمی سجین منشأ پیدایش قلب و جسد مؤمنان و کافران بیان شده است:

علی بن الحسین علیه السلام فرمود: خدای جل جلاله دل‌ها و پیکرهای پیغمبران را از طینت علیین آفرید، و دل‌های مؤمنان را هم از آن طینت آفرید و پیکرهای مؤمنین را از پایین‌تر از آن قرار داد و کافران را از طینت سجین آفرید؛ هم دل‌ها و هم پیکرهایشان را آنگاه این دو طینت (هنگام خلقت آدم) را ممزوج ساخت (مصطفوی، ۱۳۶۹، ج ۳: ۲).^۱

براساس روایات، هر انسانی در مرحله‌ای از وجود خود بدن خاصی داشته است که از آن به «بدن ذری» یاد می‌شود. این بدن بسیار ریز و کوچک از آب و خاکی تهیه شده که به «طینت» موسوم است. البته این طینت مخصوص انسان نیست، بلکه تمامی اشیا و صور مادی چنین قابلیت‌هایی دارند که شمارش شواهد روایی آن در این مقاله نمی‌گنجد.^۲

تعبیرهای گوناگون از طینت

طینت با قالب‌های ترکیبی گوناگونی در روایات معصومان علیهم السلام دیده می‌شود؛ نظیر «طینه الجنّة و النار» (صفار، ۱۴۰۴، ج ۱: ۱۶)، «الجنان» (کلینی، ۱۴۰۷، ج ۲: ۱۶۶)، «الخبال» (ابن‌شاذان، ۱۳۶۳، ۱۷۰)، «الطیبة و الخبیثة» (کوفی، ۱۴۱۰، ۳۰۶) و «علیین و سجین» (کلینی، ۱۴۰۷، ج ۲: ۲). در تمامی این عناوین دو جهت‌گیری عمده مشهود است که گروهی به بهشت، پاکی و علو درجه و گروهی دیگر به جهنم، آلودگی و پستی درکه گرایش دارند. در این نقل‌ها سخن از یکرنگی و سنخیت میان افراد هر دو گروه مطرح است که مانع از آمیخته‌شدن طینت هر یک به دیگری است. افزون بر آن، تأکید شده است که تمامی طینت‌ها، غیر اهل بیت علیهم السلام با یکدیگر آمیخته شده‌اند که سبب می‌شود رفتار

۱. «عَنْ عَلِيِّ بْنِ الْحُسَيْنِ علیه السلام قَالَ: إِنَّ اللَّهَ جل جلاله خَلَقَ النَّبِيِّينَ مِنْ طِينَةِ عَلِيِّينَ قُلُوبُهُمْ وَأَبْدَانُهُمْ وَخَلَقَ قُلُوبَ الْمُؤْمِنِينَ مِنْ تِلْكَ الطِّينَةِ وَجَعَلَ خَلْقَ أَبْدَانِ الْمُؤْمِنِينَ مِنْ دُونِ ذَلِكَ وَخَلَقَ الْكُفَّارَ مِنْ طِينَةِ سَجِينٍ قُلُوبُهُمْ وَأَبْدَانُهُمْ فَخَلَطَ بَيْنَ الطِّينَتَيْنِ.» (کلینی، ۱۴۰۷، ج ۲: ۲)

۲. در فصل سوم از کتاب طینت و باورهای دینی (آرمیون، ۱۴۰۲، ۴۹-۱۰۲) به شکل مبسوطی به این بحث اشاره شده است.

۳. «عَنْ أَبِي بصيرٍ قَالَ: دَخَلْتُ عَلَى أَبِي عَبْدِ اللَّهِ علیه السلام ... فَجَعَلْنَا وَطِينَتَنَا وَطِينَتَكُمْ وَاحِدَةً وَلَوْ تَرَكْتَ طِينَتَكُمْ كَمَا أَخَذْتَ لَكُنَّا وَأَنْتُمْ سَوَاءٌ وَلَكِنْ مَزَجْتَ طِينَتَكُمْ بِطِينَةِ أَعْدَائِكُمْ فَلَوْلَا ذَلِكَ مَا أَذَنْبْتُمْ ذُنُوبًا أَبَدًا.» (ابن‌بابویه، ۱۳۸۵، ج ۱: ۹۳) «وَلَوْ تَرَكْتَ طِينَتَكُمْ يَا إِبْرَاهِيمَ عَلَى حَالِهِ كَمَا تَرَكْتَ طِينَتَنَا لَكُنْتُمْ وَنَحْنُ شَيْئًا وَاحِدًا... وَلَوْ تَرَكْتَ طِينَتَهُمْ عَلَى حَالِهَا وَلَمْ يَمْزُجْ بِطِينَتِكُمْ لَمْ يَشْهَدُوا الشَّهَادَتَيْنِ.» (همان، ج ۲: ۶۰۸)

مشابهی از آنها صادر گردد و تمییز میان آن دو گروه را به صورت عادی مشکل سازد. البته از بستر این آمیختگی، آزمون‌های الهی صورت گرفته تا هم حقیقت امر بر آنها روشن شود و هم عذری برایشان باقی نماند.

جبری‌نمابودن روایات طینت

مسئله جبر و اختیار یکی از مباحث کلان الهیاتی است که از یک سو با صفاتی همچون عدل و حکمت الهی پیوند می‌خورد (مصباح یزدی، ۱۳۸۴، ۱۵۶-۱۶۷) و از سوی دیگر، اثر خود را در مباحث انسان‌شناسی به نمایش می‌گذارد. این نظریه در تمامی سیستم‌های فلسفی قدیم و جدید، از مسائل چالش‌برانگیز قلمداد می‌شود و به فلاسفه الهی و متکلمان دینی اختصاصی ندارد. البته متفکران دینی به دلیل اینکه از یک سو همه حوادث را به ذات الهی منتهی می‌دانند و از سوی دیگر، زشتی‌ها را از ساحت مقدسش به دور می‌بینند، دارای اختلاف نظر جدی‌تری هستند.

از منظر دیگری نیز ادعا شده که بیشتر علمای تفسیر و کلام معتقدند، یکی از دلایلی که موجب بروز چنین اختلافاتی در زمینه سرنوشت و اختیار انسان شده، متعارض بودن متون دینی است (مطهری، ۱۳۹۲، ج ۱: ۳۷۳). آیات الهی از یک سو به توحید افعالی خداوند اشاره دارد و از سوی دیگر، نقش اراده و اختیار آدمی را تأیید می‌کند. این دوگانگی سبب شده است که مکتب‌های فکری متعددی پدید آیند که هر یک بسته به نوع نگاه هستی‌شناسانه‌شان این آیات را تفسیر نمایند. بنابر نظر عدلیه، اراده و اختیار در انسان ثابت و بنابر نظریه جبریه چنین اصلی غیر قابل اثبات است.

بنابراین، سخن از سازگاری آموزه طینت با اختیار و یا جبر به یک بحث درون‌دینی بازمی‌گردد که آیا در بین گزاره‌هایی که از طینت گفتگو می‌کنند، جایی برای اختیار باقی مانده است یا خیر. همان‌طور که اشاره شد، اصل اختیار و اراده در اندیشه امامیه اصلی مسلّم و موضوعه است؛ با این فرض که انسان در هیچ جایگاهی نباید از این ویژگی استثنا شود. برای نمایش تعارضی که میان گزارش‌های مربوط به طینت با چنین اصلی وجود دارد، برخی از روایات این موضوع را بررسی می‌کنیم:

علی بن الحسین علیه السلام فرمود: [صدر روایت در بالا گذشت] پس از اینجاست که مؤمن از کافر و کافر از مؤمن آفریده می‌شود و از همینجاست که به مؤمن زشتی و به کافر نیکی می‌رسد. پس قلب‌های مؤمنان به آنچه از آن خلق شده‌اند، گرایش دارد و قلب‌های کافران به آنچه از آن آفریده شده‌اند،



گرایش دارند.^۱

امام صادق علیه السلام فرمود: خدای تعالی مؤمن را از طینت بهشت و کافر را از طینت جهنم آفرید. فرمود: اگر خدای تعالی خیر بنده‌ای را بخواهد، روحش و جسدش را پاک گرداند.^۲

فرمود: ابن کیسان! مگر نمی‌دانی که خدای تعالی گلی از بهشت گرفت و گلی از دوزخ، سپس آن دو را به هم آمیخت.^۳

زراره از امام باقر علیه السلام نقل کرده است که فرمود: اگر مردم بدانند که آغاز آفرینش چگونه بوده، دو تن با یکدیگر اختلاف نکنند. همانا خدای تعالی پیش از آنکه مخلوقی را بیافریند، فرمود: آبی گوارا پدید آی! تا از تو بهشت و اهل طاعت خود را بیافرینم و آبی شور و تلخ پدید آی! تا از تو دوزخ و اهل معصیت را بیافرینم. سپس به آن دو دستور فرمود تا آمیخته شدند. از این جهت است که مؤمن کافر زاید و کافر مؤمن. آنگاه گلی را از صفحه زمین برگرفت و آن را به شدت مالش داد، به ناگاه مانند مور به جنبش درآمدند. سپس به اصحاب یمین فرمود: به سلامت به سوی بهشت و به اصحاب شمال فرمود: به سوی دوزخ و باکی هم ندارم (مصطفوی، ۱۳۶۹، ج ۳: ۹).^۴

آنچه در بدو امر از این روایات به ذهن می‌رسد، این است که خدای متعال بدون دادن اختیار و به صورت جبری طینت‌هایی را از بهشت و دوزخ مهیا نموده و از آنها روح و جسد مؤمنان و کافران را آفریده است. از همان ابتدا این دو طینت با یکدیگر آمیخته شده تا مؤمن از کافر و به‌عکس آفریده شود و اعمال نیک و بد به هردو اصابت کند. در مرحله بعدی نیز این ماءها

۱. «عَنْ عَلِيِّ بْنِ الْحُسَيْنِ عليه السلام قَالَ: ... فَوَيْلٌ هَذَا يَلِدُ الْمُؤْمِنُ الْكَافِرَ وَيَلِدُ الْكَافِرُ الْمُؤْمِنَ وَمِنْ هَاهُنَا يُصِيبُ الْمُؤْمِنُ السَّيِّئَةَ وَمِنْ هَاهُنَا يُصِيبُ الْكَافِرُ الْحَسَنَةَ فَقُلُوبُ الْمُؤْمِنِينَ تَجَنُّ إِلَى مَا خُلِقُوا مِنْهُ وَقُلُوبُ الْكَافِرِينَ تَجَنُّ إِلَى مَا خُلِقُوا مِنْهُ.» (کلینی، ۱۴۰۷، ج ۲: ۲)

۲. «عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام قَالَ: إِنَّ اللَّهَ تعالی خَلَقَ الْمُؤْمِنَ مِنْ طِينَةِ الْجَنَّةِ وَخَلَقَ الْكَافِرَ مِنْ طِينَةِ النَّارِ وَقَالَ إِذَا أَرَادَ اللَّهُ تعالی بِعَبْدٍ خَيْرًا طَيَّبَ رُوحَهُ وَجَسَدَهُ.» (همان، ۳)

۳. «عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام قَالَ: ... أَمَا عَلِمْتُمْ يَا ابْنَ كَيْسَانَ أَنَّ اللَّهَ تعالی أَخَذَ طِينَةً مِنَ الْجَنَّةِ وَطِينَةً مِنَ النَّارِ فَخَلَطَهُمَا جَمِيعًا.» (همان، ۴)

۴. «عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ عليه السلام قَالَ: لَوْ عَلِمَ النَّاسُ كَيْفَ ابْتِدَاءُ الْخَلْقِ مَا اخْتَلَفَ اثْنَانِ إِنَّ اللَّهَ تعالی قَبَّلَ أَنْ يَخْلُقَ الْخَلْقَ قَالَ كُنْ مَاءٌ عَذْبًا أَخْلُقُ مِنْكَ جَنَّتِي وَأَهْلَ طَاعَتِي وَكُنْ مِلْحًا أَجْأَجًا أَخْلُقُ مِنْكَ نَارِي وَأَهْلَ مَعْصِيَتِي ثُمَّ أَمَرَهُمَا فَاْمْتَزَجَا فَوَيْلٌ ذَلِكَ صَارَ يَلِدُ الْمُؤْمِنُ الْكَافِرَ وَالْكَافِرُ الْمُؤْمِنَ ثُمَّ أَخَذَ طِينًا مِنْ أَدِيمِ الْأَرْضِ فَعَرَكَهُ عَرَكًا شَدِيدًا فَإِذَا هُمْ كَالَّذِ يَدَبُّونَ فَقَالَ لِأَصْحَابِ الْيَمِينِ إِلَى الْجَنَّةِ بِسَلَامٍ وَقَالَ لِأَصْحَابِ الشِّمَالِ إِلَى النَّارِ وَلَا أَبَالِي ...» (کلینی، ۱۴۰۷، ج ۲: ۶)

(طینت‌ها)ی بهشتی و جهنمی با آب و خاکی از زمین آمیخته شده و بعد از آن به دو گروه راست و چپ تقسیم شده است. سپس هر دو گروه را به خاستگاه اصلی شان رهنمون کرده است؛ به صورتی که راستی‌ها به سوی بهشت و چپ‌ها به سوی جهنم هدایت شده‌اند. علامه طباطبائی رحمته‌الله در ارزیابی فقه الحدیثی اخبار باب طینة المؤمن و الکافر، علاوه بر شبهه جبر، درباره ایراد مخالفت با کتاب، در حاشیه کتاب کافی می‌نویسد:

اخبار در اینکه خدای متعال سعاد را از طینت بهشتی علیین و اشقیاء را از طینت جهنمی سجین آفرید، مستفیض‌اند و هر کس به حکم خوشبختی و شقاوت طینتش، بازمی‌گردد. بر این اخبار اشکال کرده‌اند، اولاً به مخالفت با کتاب (قرآن) و ثانیاً به لازم آمدن جبر باطل. اما بحث اول پس خدای متعال فرمود: "او کسی است که شما را از خاک (طین) آفرید" و فرمود "و خلقت انسان را از خاک شروع کرد" پس نتیجه می‌دهد که انسان از خاک (طین) خلق شده است. سپس فرمود: "و برای هر کسی قبله‌ای است که به آن رو می‌کند" و فرمود: "هیچ مصیبتی در زمین و نه در خود شما اصابت نمی‌کند مگر اینکه در کتاب ثبت است، پیش از آنکه ایجاد کنیم" پس نتیجه می‌دهد که برای انسان غایت و نهایی از سعادت و شقاوت وجود دارد که به سوی آن متوجه و سیرکننده است. خداوند فرمود: به همان (وضعیت) که آغاز کردید، بازمی‌گردید و گروهی هدایت شده و گروهی گمراهی بر آنها محقق می‌شود (اعراف/۲۹-۳۰) پس نتیجه می‌دهد که آن سعادت و شقاوتی که انسان به آن می‌رسد، همان وضعیتی است که در آغاز آفرینش بر آن بوده است. درحالی‌که آغاز خلقتش خاک (طین) بود پس این طینت یا طینت سعادت و یا شقاوت است و آخر سعید به بهشت و آخر شقی به جهنم است... (کلینی، ۱۴۰۷، ج ۲: ۲-۳).

ایشان در ادامه با استفاده از مبانی معرفتی خود این آغاز و انجام را توجیه نموده و از شبهه جبری بودن این احادیث نیز پاسخ داده است. شایان ذکر است که دیدگاه سوم و چهارمی که در عنوان بعدی مطرح می‌شود، نقد و بررسی مبنای فکری ایشان قلمداد می‌گردد.

دیدگاه‌های گوناگون درباره جبری نبودن روایت‌های طینت

پیش از ورود به پاسخ این شبهه، لازم است بدانیم که هریک از بزرگان برای برطرف کردن غبار جبر از چهره این اخبار، توجیهاتی را بیان کرده‌اند. در کلمات علامه مجلسی رحمته‌الله دیدگاه‌های گوناگونی درباره این اخبار مطرح شده که در قالب پنج مسلک عمده ارائه شده است:

الف) اخباریان معتقدند که از درک حقیقت این اخبار معزول هستند و علم آن را به ائمه علیهم‌السلام ارجاع می‌دهند.





ب) این روایات به دلیل موافقت با عامه و مذهب اشاعره بر تقیه حمل می‌شوند.
ج) این احادیث کنایه از علم الهی است و منظور این است که گویا آنها را آن‌گونه آفریده است.

د) این اخبار به کنایه از اختلاف استعداد و قابلیت افراد بشر بازگردانده می‌شود.
ه) چون خدای تعالی ابتدا ارواح را در عالم ذر مکلف کرد و پیمان آنها را گرفت، پس به اختیار خودشان در آن زمان، خیر و شر را انتخاب کردند و اختلاف طینت براساس آنچه با اختیار خود انتخاب کردند، است پس فسادی در اینجا نیست (مجلسی، ۱۴۰۴، ج ۷: ۱۵).

در مورد دیدگاه اول، باید دانست که انتساب آن به اخباریان به این معنا نیست که تمامی آنها بر این ادعا پافشاری نموده‌اند؛ بلکه محمدامین استرآبادی، مؤسس اخباریان، در شرح این دست از روایات نوشته است:

ارواح در آن روز به جسد کوچکی مثل مورچه تعلق پیدا کردند، و از روایات فهمیده می‌شود که تکلیف اول دوبار واقع شد؛ یک‌بار در عالم مجرد صرف و بار دیگر در عالم ذر. و چون ذهن بیشتر مردم از درک جوهر مجرد عاجز بود، از عالم مجردات برای فهمیدن مردم به سایه تعبیر کردند. مقصود این بود که موجودات این عالم مجرد از کثافت جسمانی هستند، همان‌طور که سایه مجرد از آن است پس سایه چیزی هست نه مانند اشیای کثیف محسوس. این تعبیر نظیر فرمایش اهل بیت علیهم‌السلام در معرفت خدای متعال است که فرموده‌اند: خدا شینی برخلاف اشیای ممکن است (استرآبادی، ۱۴۳۰، ۱۷۷).

این شرح‌نویسی از فهم و درک این اخبار حکایت دارد و برخلاف ادعای فوق، اخباریان را دارای لایه‌ها و سطوح مختلفی معرفی می‌کند.^۱ در ادامه روشن خواهد شد که نظر ایشان نیز مانند دیدگاه سوم و چهارم به تأویل‌گرایی و خروج از ظاهر این اخبار متهم است. درباره دیدگاه دوم نیز باید گفت که از اشتراک میان آموزه‌های فریقین، نمی‌توان شاهدی بر مراعات امر تقیه‌ای دست‌وپا کرد. به‌نظر می‌رسد که علامه مجلسی این دیدگاه را از مبانی بزرگانی نظیر سید مرتضی علیه‌السلام و شیخ طوسی علیه‌السلام برداشت نموده است؛ چنان‌که دو دیدگاه بعدی را نیز از مجموع سخنان اهل تأویل دریافت نموده است. در آثار سید (شریف مرتضی، ۱۹۹۸، ج ۱: ۲۰-۲۱) و شیخ (طوسی، ۱۴۳۱، ج ۵: ۲۹) اشاره‌هایی از نسبت برخی روایات این باب به عامه مشاهده می‌شود که مجلسی از این نحوه تعامل با اخبار،

۱. در فصل سوم از کتاب اخباریان و تفسیر قرآن، (آرمین، ۱۴۰۱، ۱۱۵-۱۳۸) مراتب اخباریان بیان شده است.

دیدگاه مستقلی را دال بر موافقت با عامه و اشاعره و تقیه‌ای بودن آنها مطرح نموده است. اما با مطالبی که بیان شد، باید دانست که دایره ورود به این آموزه در سخنان اهل بیت علیهم‌السلام به اندازه‌ای محدود نیست که با چنین احتمالی بتوان از کنار آن عبور کرد.

در دیدگاه سوم و چهارم، مجموع گزارش‌های این موضوع تعبیری کنایه‌آمیز برآورد شده که لازمه معنای حقیقی آن اراده (تفتازانی، بی تا، ۱۶۲؛ هاشمی، ۱۳۸۶، ۳۶۳) و به معنای دیگری تأویل برده شده است. هرچند در کنایه - برخلاف مجاز - لزوماً معنای حقیقی مغفول نیست، ولی بدون شک براینده هردو دیدگاه، عبور از معنای ظاهری این الفاظ است. دیدگاه سوم لازمه این تعابیر را اشاره به علم الهی دانسته و دیدگاه چهارم، لازمه آنها را اشاره به اختلاف استعداد و قابلیت افراد بشر ارزیابی نموده است. براینده تأویل‌گرایانه این دو دیدگاه، مقتضی آبخور فکری واحدی است که جستجو در میان سخنان محدثان این ادعا را ثابت می‌کند. به نظر می‌رسد که مجلسی نیز این دو دیدگاه را از لابه‌لای سخنان ملاصدرا و شاگردانش^۱ به دست آورده است. بنابراین، تشریح سخنان او هدف ما را در نقد و بررسی این دو دیدگاه تأمین می‌کند:

اهل معرفت و شهود که انوار حکمت را از مشکات نبوت اقتباس می‌کنند، می‌دانند که برای انسان نشئات وجودی بعد از این وجود است و نشئاتی قبل از این وجود است هرکدام همانند دیگری است. خدای متعال در اشاره به بعضی از مقامات سابق می‌فرماید: "و (ای رسول ما) به یاد آور (و خلق را متذکر ساز) هنگامی که خدای تو از پشت فرزندان آدم ذریه آنها را برگرفت و آنها را بر خود گواه ساخت که من پروردگار شما نیستم؟ همه گفتند بلی ...". یعنی ارواح بنی‌آدم را از پشتان پدران به نحو عقلی گرفت و این مقام عقلی تفصیلی به افراد مردم است بعد از اینکه وجود اعیان آنها در علم الهی به شکل بسیط عقلی ثابت است و بعد از این دو مقام، در اشاره به مقام دیگری فرمود: "و گفتیم ای آدم تو با جفت خود در بهشت جای گزین و در آنجا از هر نعمت که بخواهید بی هیچ زحمتی برخوردار شوید..." این نشئه نیز سابق بر نشئات دنیایی است. پس هنگامی که ثابت شد برای انسان طور و شکل‌هایی سابق بر این وجود [دنیایی] است، ثابت می‌شود که برای او بازگشت دوباره به اینها نیز وجود دارد؛ حال

۱. فیض کاشانی در خلال شرح اخبار مختلف باب الطینة به هردو دیدگاه اشاره نموده است (نک: فیض کاشانی، ۱۴۰۶، ج ۴: ۲۵-۵۴). البته پیش از این بزرگان در سخنان ابن ابی‌الحدید معتزلی نیز تمایل به دیدگاه چهارم دیده می‌شود که منظور مجلسی اشاره به دیدگاه ایشان نیست (نک: ابن ابی‌الحدید، ۱۴۰۴، ج ۱۳: ۲۰-۱۸).



خوشبخت باشد یا بدبخت باشد که در بعضی از زندان‌ها حبس است (ملاصدرا، ۱۳۶۰، ۱۸۵).

ایشان در این عبارت‌ها سه مقام از نشئات قبل و بعد از دنیا را تبیین نموده که دو مقام نخست را نشئه علم بسیط عقلی و علم عقلی تفصیلی الهی قرار داده و به نشئه مثالی، تنها به عنوان مقام دیگر اشاره نموده است. همان‌طور که مشاهده می‌شود، آیه‌الست را کنایه از علم عقلی تفصیلی الهی به این ذرات دانسته که همان دیدگاه سوم است. به دیدگاه چهارم نیز در جای دیگری که اخبار طینت را به یک نشئه مثالی بازگردانده و آنها را نمایانگر اختلاف استعداد و قابلیت‌های افراد دانسته، تصریح نموده است:

و اما اجمال سخن درباره طینتی که قبل از این بدن عنصری خلق شده این است که بین عالم عقل و طبیعت، عالم برزخ صوری واسطه است که در آن بهشت سعیدان و جهنم شقیان است و آنها صورت‌های مقدری قائم به ذات‌اند بدون اینکه ماده و استعداد و حرکت و انفعالی داشته باشند و وجودشان وجود ادراکی نفسانی غیرطبیعی است که از جهات فاعلی حاصل شده بدون اینکه وضعیت و مشارکت ماده را در اختیار داشته باشند. ... بدان که این طینت مثالی در افراد مردم به حسب وجود عقلی علوی آنها نیز متفاوت است (همو، ۱۳۸۳، ج ۴: ۱۵۴).

ایشان در شرح خبر دیگری دو دیدگاه را در کنار هم مطرح نموده و تقدیراتی که برای هر فرد در قضای سابق الهی در نظر گرفته شده را مقتضی اختلاف سرشت‌ها و استعداد‌های گوناگون افراد معرفی نموده است (همان، ۲۷۰). شکی نیست که اصرار این محققان بر تأویل عقلی و مثالی این عبارات، تأکید بر مبانی حکمت متعالیه است که شارحان این مقامات به این حقیقت اشاره داشته‌اند (جوادی آملی، ۱۳۷۲، ۴۱۵). در این مقاله فرصت ورود به نقد و بررسی این مبانی نیست؛ ولی تنها بر این نکته تأکید می‌کنیم که آسیب اصلی این مکتب فکری، ورود به ورطه تشبیه در منطقه ممنوعه ذات الهی است (افضلی، ۱۳۸۶، ص ۲۳-۵۲).

در مباحث گذشته بدون اینکه مبانی خاصی را پیش فرض فهم این عبارت‌ها قرار دهیم، با استفاده از قواعد فقه الحدیثی، به شکل بنایی به این نوع رویکرد در مواجهه با اخبار طینت پاسخ دادیم. بدین ترتیب تنها نظری که درصدد حفظ معنای ظاهری این روایات متعدد می‌باشد، دیدگاه پنجم است که آزمون برآمده از ارواح را منشأ اختلاف طینت‌های بهشتی و جهنمی معرفی می‌کند. در پاسخ به این نظریه، این دیدگاه مجلسی ع را به شکل تفصیلی بازخوانی می‌کنیم و زوایای دیگری را بر آن می‌افزاییم.

پاسخ‌های گوناگون به شبهه ناسازگاری طینت با مسئله جبر

نقش ارواح در وجود اختلاف میان طینت‌ها

اولین پاسخ به این نظریه، این است که تفاوت طینت‌ها به آزمون‌های پیش از عوالم ذر بازمی‌گردد و نتایج آنها سبب حیات و تصاحب هر یک از انواع طینت بوده است. مجلسی براساس این دیدگاه، از توجه این شبهه به روایات طینت ممانعت می‌کند. ایشان با بیانی که در ذیل روایت جابر آورده است، این دیدگاه را تأکید می‌نماید:

جابر می‌گوید که از امام باقر علیه السلام شنیدم که درباره این آیه شریفه ﴿وَأَنْ لَّوِ اسْتَقَامُوا عَلَى الطَّرِيقَةِ لَأَسْقَيْنَهُمْ مَاءً غَدَقًا﴾ می‌فرمود: یعنی هر کسی که در او چیزی از شرک شیطان جاری بود! «علی الطریقه» یعنی بر ولایت در اصل نزد اظله زمانی که خدا میثاق بنی آدم را گرفت! ﴿لَأَسْقَيْنَهُمْ مَاءً غَدَقًا﴾ یعنی ما آنها را در آب گوارای فرات قرار می‌دادیم.

منظور از فرمایش امام «هر کسی که در او چیزی از شرک شیطان جاری بود»، یعنی چون لفظ «لو» بر محقق نشدن استقامت دلالت می‌کند، پس مراد از اینها منکران ولایتند و در نتیجه روایت می‌خواهد بگوید که مراد از آیه این است که آنها اگر در عالم ضلال و ارواح به ولایت اقرار کرده بودند، ارواحشان در اجساد قرار داده می‌شد که از آب گوارا گرفته شده بود. پس منشأ اختلاف طینت همان تکلیف اول در عالم ارواح در زمان میثاق است.^۲

با این وجود یکی از پاسخ‌ها در برابر این شبهه، آن است که ارواح با اراده و انتخاب خود سبب کسب و حیات طینت‌هایی در علیین و سجین و در زمین شده‌اند. چنان‌که در شواهد روایی بسیاری بر تقدم آفرینش ارواح بر ابدان تصریح شده است. (إِنَّ اللَّهَ خَلَقَ الْأَرْوَاحَ قَبْلَ الْأَبْدَانِ بِاللَّيْلِ عَامٍ)^۳ از اطلاق و عموم لفظ ارواح به قرینه واژه ابدان،

۱. «عَنْ جَابِرٍ قَالَ سَمِعْتُ أَبَا جَعْفَرٍ عليه السلام يَقُولُ فِي هَذِهِ الْآيَةِ وَأَنْ لَّوِ اسْتَقَامُوا عَلَى الطَّرِيقَةِ - لَأَسْقَيْنَهُمْ مَاءً غَدَقًا يَعْنِي مَنْ جَرَى فِيهِ شَيْءٌ مِنْ شِرْكِ الشَّيْطَانِ، عَلَى الطَّرِيقَةِ يَعْنِي عَلَى الْوَلَايَةِ - فِي الْأَصْلِ عِنْدَ الْأَظْلَةِ حِينَ أَخَذَ اللَّهُ مِيثَاقَ ذُرِّيَّةِ آدَمَ، أَسْقَيْنَهُمْ مَاءً غَدَقًا - لَكِنَّا وَصَّغْنَا أَظْلَهُمْ فِي مَاءِ الْفُرَاتِ الْعَذْبِ.» (قمی، ۱۴۰۴، ج ۲: ۳۹۱)

۲. «قوله عليه السلام يعني من جرى أي لما كانت لفظة لودالة على عدم تحقق الاستقامة فالمراد بهم من جرى فيهم شرك الشيطان من المنكرين للولاية وحاصل الخبر أن المراد بالآية أنهم لو كانوا أقروا في عالم الضلال والأرواح بالولاية لجعلنا أرواحهم في أجساد مخلوقة من الماء العذب فمنشأ اختلاف الطينة هو التكليف الأول في عالم الأرواح عند الميثاق.» (مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۵: ۲۳۴)

۳. در کتاب بصائر الدرجات، ج ۱، ص ۸۶-۸۹، باب ۱۵ (في أمير المؤمنين عليه السلام أنه عرف ما رأى في الميثاق وغيره) از هشت حدیث این باب، هفت حدیث آن همان جمله مذکور را داراست و تنها در حدیث پنجم (إِنَّ الْأَرْوَاحَ خُلِقَتْ قَبْلَ الْأَبْدَانِ بِاللَّيْلِ عَامٍ) ذکر شده است. در همین کتاب ج ۱، ص ۳۵۵، باب ۱۷، در احادیث ←



شمول و عمومیت این وضعیت نسبت به طینت (خمیر مایه ابدان) نیز استنتاج می‌شود.

نقش مادی بودن طینت در تمایز میان آنها

در میان اخبار طینت باید به تفاوت و اختلاف طبیعی میان طینت‌ها از قبیل رنگ، طعم و جنس که انواع و اقسام بسیاری پدید می‌آورد نیز توجه کرد. این اقتضای مادی موجب می‌شود که به شکل طبیعی برخی از ویژگی‌ها نظیر تندی و وقار در طینت مؤمنان و کافران نیز پدید آید. اساساً آزمودن هر موجودی که دارای بُعد مادی است، اقتضانات متفاوتی را نسبت به دیگر موجودات هم‌عرض او پدید می‌آورد. مثلاً هنگام ورود هریک از طینت‌ها به آتش، بسته به عزم و جدیت درونی، استعدادهای متفاوتی ظهور و بروز می‌یابد که با اختیار هیچ منافاتی ندارد. از سوی دیگر، در نقل دیگری چنین اختلافاتی برای برقراری آزمون‌های عوالم در نظیر همین دنیا، ضروری دانسته شده است:

حبیب سجستانی گفت: شنیدم امام باقر ع فرمود: همانا خدای ع چون ذریه آدم ع را از پشتش خارج ساخت، تا از آنها برای ربوبیت خود و نبوت هر پیغمبری پیمان گیرد، نخستین کسی که درباره پیغمبری او از انبیا پیمان گرفت، محمد بن عبدالله ص بود، سپس خدای ع به آدم ع فرمود: نگاه کن که چه می‌بینی؟ آدم ع به ذریه خود که چون موران بودند، نگریست که آسمان را پر کرده‌اند. گفت: پروردگارا! چه ذریه زیادی دارم؟! اینها را برای چه خلق فرمودی؟ و از پیمان‌گرفتشان چه منظور داری؟ خدای ع فرمود: تا مرا عبادت کنند و چیزی را شریک من نسازند و به پیغمبرانم ایمان آورند و از آنها پیروی کنند. آدم ع عرض کرد: پروردگارا! چرا بعضی از اینها را بزرگ‌تر از بعضی دیگر می‌بینم؟ و چرا برخی نور زیادی دارند و برخی نور کم، و برخی بی‌نورند؟ خدای ع فرمود: ایشان را این‌گونه آفریدم تا در تمام حالات امتحانشان کنم.^۱

→ دوم، هفتم و نهم آن نیز این عبارت نقل شده است. در تفسیر فرات الکوفی، ص ۲۲۸-۲۳۰، ح ۳۰۷ و ۳۰۸؛ تفسیر العیاشی، ج ۲، ص ۲۴۹؛ الکافی، ج ۱، ص ۴۳۸؛ الإختصاص، ص ۳۰۲؛ دلایل الإمامة، ص ۴۸۵؛ مختصر البصائر، ص ۴۰۸، ۴۰۹ و ۵۱۶؛ غرر الأخبار، ص ۲۰۸ نیز چنین گزاره‌ای وجود دارد.

۱. «سَمِعْتُ أَبَا جَعْفَرٍ ع يَقُولُ إِنَّ اللَّهَ ع لَمَّا أَخْرَجَ ذُرِّيَّةَ آدَمَ ع مِنْ ظَهْرِهِ لِيَأْخُذَ عَلَيْهِمُ الْمِيثَاقَ بِالرُّبُوبِيَّةِ لَهُ وَ بِالنَّبُوءَةِ لِكُلِّ نَبِيٍّ فَكَانَ أَوَّلَ مَنْ أَخَذَ لَهُ عَلَيْهِمُ الْمِيثَاقَ بِنُبُوءَتِهِ مُحَمَّدُ بْنُ عَبْدِ اللَّهِ ص ثُمَّ قَالَ اللَّهُ ع لَأَدَمَ انظُرْ مَا دَا تَرَى قَالَ فَنَظَرَ آدَمَ ع إِلَى ذُرِّيَّتِهِ وَ هُمْ ذُرٌّ قَدْ مَلَأُوا السَّمَاءَ قَالَ آدَمُ ع يَا رَبِّ مَا أَكْثَرَ ذُرِّيَّتِي وَ لِأَمْرِ مَا خَلَقْتَهُمْ فَمَا تُرِيدُ مِنْهُمْ يَا خَلِيقَ اللَّهِ ع قَالَ اللَّهُ ع يَعْجُدُونَنِي لَا يُشْرِكُونَ بِي شَيْئاً وَ يُؤْمِنُونَ بِرُسُلِي وَ يَتَّبِعُونَهُمْ قَالَ آدَمُ ع يَا رَبِّ فَمَا لِي أَرَى بَعْضَ الدَّرَجَاتِ مِنْ بَعْضٍ وَ بَعْضُهُمْ لَهُ نُورٌ كَثِيرٌ وَ بَعْضُهُمْ لَهُ نُورٌ قَلِيلٌ وَ بَعْضُهُمْ لَيْسَ لَهُ نُورٌ فَقَالَ اللَّهُ ع كَذَلِكَ خَلَقْتُهُمْ لِأَبْلُوهُمْ فِي كُلِّ حَالَتِهِمْ...» (کلینی، ۱۴۰۷، ج ۲: ۹-۱۰)

در این بخش از روایت، اختلافات میان ذره‌ها در بزرگ و کوچک بودن و کم و زیاد بودن نورشان، دست‌مایه‌ای برای آزمایش آنها در تمامی حالاتشان بیان شده است. در ادامه حدیث، آدم علیه السلام پرسید که اگر سرشت و طبیعت آنها یکسان بود، اختلاف و حسادت و بغض در هیچ چیزی میان آنها رخ نمی‌داد؟ در پاسخ خدای متعال دوباره با تفصیل بیشتری بر همان سنت آزمایش و حکمت وجود چنین اختلافات مادی طبیعی میان آنها تأکید نموده است. نتیجه اینکه تفاوت مادی طینت‌ها تنها اقتضایی برای برگزاری سنت حتمی و تغییرناپذیر ابتلا و آزمون الهی^۱ فراهم می‌کند نه اینکه جایی برای اختیار باقی نگذارد. چنان‌که در بحث آمیخته‌شدن طینت‌ها در این اخبار بعد از بیان سرّ اختلاط میان طینت‌ها آمده است، بنابر اقتضای حکمت و عدالت الهی، تمامی اعمال هر طینت به صاحب آن بازمی‌گردد (طبرسی، ۱۴۰۳، ج ۲: ۳۵۰). لازمه پذیرش این اخبار زیر پا گذاشتن اصل اختیار نیست، بلکه بعد از اختیاری که هر طینت در حوادث گذشته انجام داده، استعداد مادی برای بروز رفتار خاصی برای او فراهم شده که متعلق به خود اوست. این امکان استعدادی و اقتضایی بعد از آمیختگی طینت‌ها، فرصت دیگری را برای تغییر ارادی در سرنوشت آنها ایجاد خواهد کرد.

نقش آشکار اختیار در اخبار طینت

همان‌طور که در مباحث اعتقادی بیان می‌شود، هیچ موجود مختاری در اصل پذیرش اختیار، دارای اختیار نیست، بلکه همه موجودات دارای اراده، شأن وجودی‌شان به اختیار وابسته است؛ درغیراین‌صورت چنین موجودی وجود نخواهد داشت. بنابراین، از آغاز آفرینش موجودات نوری، کمال وجودی آنها به برخورداری از قدرت انتخاب آگاهانه بستگی دارد که در عناوین پیشین، برخی از آزمون‌های دشوار آنان در عوالم اختصاصی‌شان اشاره شد.^۲ جالب اینکه خود آنها نیز در آزمون همگانی بعدی شرکت فعالی داشته‌اند و برای همه شرکت‌کنندگان برتری‌شان اثبات شده و بعد از آن، آزمون دیگری برای دیگران از ولایت و سرپرستی آنها برگزار شده است:

خدای تبارک و تعالی زمانی که اراده کرد که آدم علیه السلام را بیافریند، آن دو طینت را آفرید سپس هردو گروه را از هم جدا کرد پس به اصحاب یمین گفت: به اذن من آفریده

۱. آیات بسیاری را می‌توان دال بر این سنت الهی نام برد؛ نک: عنکبوت/۲؛ هود/۷؛ مانده/۴۸.

۲. مهم‌ترین فلسفه خلقت، کامیابی در آزمون بندگی الهی است که آنان از بدو امر مختارانه به این بندگی، تسبیح و تقدیس الهی مشغول بوده‌اند که در مباحث عالم انوار به برخی از این احادیث اشاره شده است (نک: فضلی و آرمیون، ۱۳۹۶، ۳۲-۳۶).





شوید پس به منزله ذر آفریده شده و می جنبیدند و به اهل شمال گفت: به اذن من آفریده شوید پس به منزله ذر آفریده شده و می جنبیدند. سپس برای آنان آتش برافروخته شد پس گفت: به اذن من داخل شوید پس اولین کسی که داخلش شد، محمد ﷺ و به تبعش رسولان اولوالعزم و اوصیا و پیروان آنها بودند.^۱

امام صادق علیه السلام فرمودند:

از رسول خدا ﷺ سؤال شد که به چه چیزی از فرزندان آدم علیه السلام سبقت گرفتی؟ فرمود: همانا من اولین کسی بودم که به ربوبیت خدایم اقرار کردم. به درستی که خدا میثاق پیامبران را گرفت و آنها را بر خودشان گواه قرار داد که آیا من پروردگارتان نیستم؟ گفتند: چرا پس من اولین کسی بودم که پاسخ دادم.^۲

از امام صادق علیه السلام نقل شده است که بعضی از قریش به رسول الله ﷺ گفتند که به چه چیزی از همه انبیا پیشی گرفتی، درحالی که [به عنوان] آخرین آنها و پایان دهنده آنها برانگیخته شدی؟ پس فرمود: من اولین کسی بودم که به پروردگارم ایمان آوردم و اولین کسی بودم در زمانی که خدا از انبیا پیمان گرفت، پاسخ دادم. و آنها را بر خودشان گواه قرار داد که آیا من پروردگارتان نبودم؟ پس من اولین پیامبری بودم که بلی گفتم و از آنها به اقرار به خدای تعالی سبقت گرفتم.^۳

بنابر آنچه در اخبار فوق بیان شده است، پیامبر صلی الله علیه و آله هیچ گاه خود را از شرکت در این آزمون‌ها مستثنا ندیده و در تمامی آنها به صورت جدی حضور داشته است. البته درباره مخلوقات نوری ممکن است اشکال شود که هرچند در عالم انوار از آنها آزمون‌هایی گرفته شده است، اما در عوض آیات و نشانه‌های بزرگی را در آنجا مشاهده نموده‌اند و از آمادگی بهتری نسبت به دیگران برخوردارند؟ در این جهت باید گفت:

۱. «إِنَّ اللَّهَ تَبَارَكَ وَتَعَالَى لَمَّا أَرَادَ أَنْ يَخْلُقَ آدَمَ خَلَقَ تِلْكَ الطِّينَتَيْنِ ثُمَّ فَزَعَهُمَا فِرْقَتَيْنِ فَقَالَ لِأَصْحَابِ الْيَمِينِ كُونُوا خَلْقًا بِإِذْنِي فَكَانُوا خَلْقًا بِمَنْزِلَةِ الذَّرِّ يَسْعَى وَقَالَ لِأَهْلِ الشِّمَالِ كُونُوا خَلْقًا بِإِذْنِي فَكَانُوا خَلْقًا بِمَنْزِلَةِ الذَّرِّ يَدْرُجُ ثُمَّ رَفَعَ لَهُمْ نَارًا فَقَالَ اذْخُلُوهَا بِإِذْنِي فَكَانَ أَوَّلُ مَنْ دَخَلَهَا - مُحَمَّدٌ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ ثُمَّ اتَّبَعَهُ أَوْلُوا الْعِزْمِ مِنَ الرُّسُلِ وَأَوْصِيَاؤُهُمْ وَاتَّبَاعُهُمْ...» (کلینی، ۱۴۰۷، ج ۲: ۱۱)
۲. «عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ قَالَ: سُئِلَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ بِأَيِّ شَيْءٍ سَبَقْتَ وَوُلِدَ آدَمَ قَالَ إِنِّي أَوَّلُ مَنْ أَقَرَّ بِرَبِّي إِنَّ اللَّهَ أَخَذَ مِيثَاقَ النَّبِيِّينَ وَأَشْهَدَهُمْ عَلَى أَنْفُسِهِمْ أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ قَالُوا بَلَى فَكُنْتُ أَوَّلَ مَنْ أَجَابَ.» (همان، ۱۲)
۳. «عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ أَنَّ بَعْضَ قُرَيْشٍ قَالَ لِرَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ بِأَيِّ شَيْءٍ سَبَقْتَ الْأَنْبِيَاءَ - وَأَنْتَ بُعِثْتَ آخِرَهُمْ وَخَاتَمَهُمْ فَقَالَ إِنِّي كُنْتُ أَوَّلَ مَنْ آمَنَ بِرَبِّي وَأَوَّلَ مَنْ أَجَابَ حَيْثُ أَخَذَ اللَّهُ مِيثَاقَ النَّبِيِّينَ وَأَشْهَدَهُمْ عَلَى أَنْفُسِهِمْ أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ فَكُنْتُ أَنَا أَوَّلَ نَبِيٍّ قَالَ بَلَى فَسَبَقْتُهُمْ بِالْإِقْرَارِ بِاللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ.» (همان، ۱۰)

اولاً، هیچ‌کس در آفرینش ابتدایی از خود اختیار ندارد و نمی‌تواند به اختیار خود آفریده و یا کیفیت آفرینش خود را انتخاب کند. پس فرقی ندارد که کسی در عالم انوار یا در عوالم بعدی آفریده شده باشد.

ثانیاً، اگر فرض این است که همگان با اراده آفریده شده و معیار مشاهده آیات الهی نیز موفقیت در آزمون است، کسی که از ابتدا با آزمون‌های همگانی کارش شروع شده، دلیلی برای اعتراض نسبت به کسی که از آغاز آزمون‌های دشوارتری داشته، ندارد.

ثالثاً، مشاهده آیات الهی زمانی آمادگی بهتری است که شخص را در یک حاشیه امنی قرار دهد؛ درحالی‌که موجود مختار در کنار به دست آوردن امتیازات ویژه، ممکن است با جدی‌نگرفتن آزمون بعدی، در یک لحظه از مرتبه‌ای بلند سقوط کند؛ نظیر آنچه برای ابلیس، یا عابد برصیصا و بلعم باعورا رخ داد. طبیعی است که این تهدید برای دیگرانی که از این امتیاز ویژه برخوردار نشده‌اند، وجود ندارد.

رابعاً، باید دقت کرد که مقصود ما از بیان لوازم مسئله اراده، معنای فلسفی و یا اصولی آن نیست که از مراحل «تصور فعل، تصدیق به مصلحت و فایده آن، میل و رغبت، عزم، شوق مؤکد یا اراده» (مشکینی، ۱۳۷۴، ۲۸) شکل گرفته است. تصور این بیان از اراده، مستلزم وجود بی‌نهایت آن در زمان انجام اراده واحد است که در جای خود باید به اشکالاتش رسیدگی شود.

بنابراین، در اختیار قراردادن طینت‌های مختص هر گروه هرگز به منزله تعطیل شدن اختیار نیست و اختیار زمانی واقعاً وجود دارد که شرایط آزمون به صورت جدی و برابر برای همگان فراهم باشد. از جمله شواهد آشکار چنین حقیقتی، این است که اگر چپ یا راست قرارگرفتن این طینت و در نظرگرفتن آب گوارا و تلخ و یا خاک خاصی، موجب به‌هم‌خوردن قدرت انتخاب می‌شد که برگزاری آزمون غیرحکیمانه و بی‌معنا می‌بود.

نقش بدا در واقعی بودن آزمون‌ها از طینت

در برخی از اخبار طینت برای جلوگیری از شبهه جبر و صوری بودن آزمون، جزئیات دقیقی از آن بیان شده تا انتخاب طینت و یا جهنمی و بهشتی خواندن آنها همانند جریانات واقعی دنیا تحلیل شود:

امام صادق علیه السلام فرمود: خدای تبارک و تعالی در آغاز آفرینش دو آب آفرید که یکی از آنها گوارا و شیرین و دیگری شور و تلخ بود. سپس تربت آدم علیه السلام را از آب گوارای شیرین ساخت سپس آن را بر آب تلخ جاری ساخت تا اینکه گل سیاه مصوری گردید که آن آدم علیه السلام بود. سپس از کتف راستش مٹی بر گرفت و ذراتی





در صلب آدم ع شدند و فرمود اینان در بهشت‌اند و باکی نیست. سپس مشتی از کتف چپ آدم گرفت و ذراتی در صلب آدم ع گشتند و فرمود اینان در آتش‌اند و باکی نیست و از آنچه انجام می‌دهم بازخواست نمی‌شوم و در آینده برای من در اینان بدا هست و در اینان با اینان آزمایش می‌شوند. امام ع فرمود: پس در این هنگام گروه چپ با وجودی که ذر بودند، احتجاج کردند و گفتند: ای پروردگار ما! به چه جهت برای ما آتش را واجب کردی؟ درحالی‌که تو به عدل حکم می‌کنی و هنوز حجت را بر ما تمام نکردی و رسولان را مایهٔ آزمایش ما نکردی و اطاعت و معصیت ما را ندانستی؟ پس خدای تبارک و تعالی فرمود: الان دلیل اطاعت و معصیت شما را برایتان بازگو می‌کنم و عذرتراشی شما را بعد از خبردادنم، برایتان روشن می‌کنم. امام ع فرمود: خدا به مالک خزینه‌دار جهنم وحی کرد که به آتش دستور بده تا مرتفع شود. سپس گردنی از آتش بیرون آورد. پس برای اصحاب شمال خارج شد. سپس خدا به آنها فرمود که از سر اطاعت واردش شوید. پس گفتند که ما از روی طاعت داخل نمی‌شویم. سپس فرمود: یا از سر اطاعت داخل شوید یا از روی کراهت با آن عذابتان می‌کنم. گفتند: ما از آتش به سوی تو پناه آوردیم و از آنجا که بر ما آتش را لازم کرده بودی و ما را از اصحاب شمال گردانیده بودی، با تو احتجاج کردیم و گریختیم که چگونه ما از سر اطاعت داخلش شویم، لکن داخل شدنش را با اصحاب یمین شروع کن تا اینکه دربارهٔ ما و آنها به عدالت رفتار کرده باشی. امام صادق ع فرمود: پس خدا به اصحاب یمین در حالتی که مقابلش ذره بودند، دستور داد که در این آتش از سر اطاعت داخل شوید. امام ع فرمود: بلافاصله به داخل شدنش مبادرت کردند و همه در آتش داخل شدند و خدا آتش را برای آنها مایهٔ سردی و سلامتی قرار داد. سپس از آتش آنها را خارج کرد. سپس خدای تبارک و تعالی به اصحاب یمین و شمال ندا زد: "آیا من پروردگاتان نیستم؟" پس اصحاب یمین گفتند: چرا ای پروردگار ما! ما مخلوق مقرر و اطاعت‌کنندهٔ تو هستیم و اصحاب شمال گفتند: چرا ای پروردگار ما! ما مخلوق با کراهت تو هستیم و این همان سخن خداست که ﴿و هر که در آسمان‌ها و زمین است خواه و ناخواه مطیع فرمان خداست و همه به سوی او رجوع خواهند کرد﴾^۱، فرمود: "توحید آنها به خداست."^۲

۱. آل عمران/۸۳.

۲. «عن أبي عبد الله ع أن الله تبارك و تعالی خلق في مبتدأ الخلق بحرين، أحدهما عَذْبُ فُرَاتٍ، <

دقت در اعتراضی که اصحاب شمال به لزوم آتش برای خود نمودند و عدالت و حکمت الهی را مایه استدلال خود قرار دادند، از دو زاویه قابل تأمل است؛ نخست اینکه چون آنها از تبعیض در اصل وجود بی خبرند، به جای اعتراض به آن، این گونه استدلال کرده اند؛ درحالی که لازمه این گونه تحلیل، اغرای به جهل از سوی خدای متعال و به تبع آن، صوری بودن تمامی آزمون ها بوده که برخلاف وجدان و عقل است. دوم اینکه چون شرایط برابری برای آنان وجود داشته است، اعتراضی به آن نشده و تنها این خبر غیبی خدا که برای اتمام حجت به آنها گفته شده، برای آنها قابل فهم و درک نبوده است. پس شنیدن این خبر که آنان در آتش اند، هرگز شرایط طبیعی و عادی آنها را تغییر نداده تا به آن معترض شوند. این خبر درست مانند اخبار غیبی معصومان به برخی افراد همچون قاتلان خود آنهاست که هرگز سلب کننده اختیارشان نبوده است. به بیان دیگر، عالم در تمامی مراحل به گونه ای مدیریت می شود که باخبر بودن یا نبودن همه یا عده ای از گذشته و یا حال و یا آینده آنها، تغییری در سرنوشت حتمی برآمده از اراده خود آنان ایجاد نمی کند. در کنار توجه به این جهت مهم، نکته های دیگری را نیز درباره نقل فوق می توان بیان کرد.

پس از اینکه در بیان الهی شنیدند که عده ای از آنها بهشتی و عده دیگر جهنمی اند، آتشی

→ و الآخر مَلُحٌ أُجَاجٌ ثم خلق تربة آدم من البحر العذب الفرات، ثم أجهز على البحر الأجاج، فجعله حمأ مسنوناً وهو خلق آدم، ثم قبض قبضة من كتف آدم الأيمن فذرأها في صلب آدم، فقال: هؤلاء في الجنة ولا أبالي - ثم قبض قبضة من كتف آدم الأيسر فذرأها في صلب آدم فقال: هؤلاء في النار ولا أبالي - ولا أسأل عما أفعل ولي في هؤلاء البداء بعد - وفي هؤلاء وهؤلاء سببتون قال أبو عبد الله عليه السلام: فاحتج يومئذ أصحاب الشمال - وهم ذر على خالقهم، فقالوا: يا ربنا لم أوجب لنا النار وأنت الحكم العدل من قبل أن تحتج علينا - وتبلونا بالرسل وتعلم طاعتنا لك ومعصيتنا فقال الله تبارك وتعالى: فأنأ أخبركم بالحجة - عليكم الآن في الطاعة والمعصية والإعذار بعد الإخبار. قال أبو عبد الله عليه السلام: فأوحى الله إلى مالك خازن النار أن مر النار تشهق ثم تخرج عنقا منها، فخرجت لهم، ثم قال الله لهم ادخلوها طائعين، فقالوا: لا ندخلها طائعين - ثم قال: ادخلوها طائعين أو لأعدبنكم بها كارهين، قالوا: إنما هربنا إليك منها - وحاججناك فيها حيث أوجبتها علينا - وصيرتنا من أصحاب الشمال فكيف ندخلها طائعين ولكن أبدأ بأصحاب اليمين في دخولها - كي تكون قد عدلت فينا وفيهم. قال أبو عبد الله عليه السلام: فأمر أصحاب اليمين وهم ذر بين يديه - فقال: ادخلوا هذه النار طائعين، قال: فطفقوا يتبادرون في دخولها فولجوا فيها جميعاً - فصيرها الله عليهم برداً وسلاماً، ثم أخرجهم منها، ثم إن الله تبارك وتعالى نادى - في أصحاب اليمين وأصحاب الشمال: أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ فقال أصحاب اليمين: بلى - يا ربنا نحن بريتك وخلقك كارهين، وذلك قول الله "وَلَهُ أَسْلَمَ مَنْ فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ طَوْعاً وَكَرْهاً - وَإِلَيْهِ يُرْجَعُونَ" قال: توحيدهم لله. (عباشی، ۱۳۸۰، ج: ۱، ۱۸۲-۱۸۳)





ترتیب داده شد و عکس وعده به بهشت، به افراد بهشتی دستور ورود به آتش داده شد که در این فرض تبعاً آزمون سخت‌تر می‌شود. اصحاب شمال بعد از اینکه از دستور ورود به آتش را تخطی کردند، درخواست تجدید امتحان کرده - که در برخی از نقل‌ها آمده است که تا سه بار به آنها مهلت داده شد - و در هر بار مردود شدند. این نشانه دیگری است که بهشتی و جهنمی خواندن آن دو گروه هیچ احساسی ناشی از وجود شرایط تبعیض‌آمیز برای آنها نداشته است؛ درغیراین‌صورت، به آن اعتراض می‌شد.

بیان خدا در تعیین دوزخیان حاوی نکته امیدبخش «بدا» و حاکی از این است برنامه‌ریزی مدبرانه الهی از آغاز براساس رحمتش شکل گرفته و هیچ‌کس در هیچ لحظه‌ای خبر از علم نهایی الهی ندارد. چنان‌که در روایات آمده است که بدا از ناحیه ذات الهی انشا می‌شود.^۱ از این رو در اختیار قراردادن این علم نوشته شده به اولیای الهی، جلوه دیگری از همان تدبیر و ربوبیت است. همان‌طور که گفته شد، بعد از تشخیص ایمان افراد از لحن گفتار و گرایش قلبی‌شان اولاً، اراده کسی در عالم واقع محدود نمی‌شد و قدرت تغییر سرنوشت باقی بود و ثانیاً، اگر براساس بدا تغییر سرنوشتی نیز برای شخص رخ می‌داد، این خبر توسط ولی خدا به همان شخص ابلاغ می‌شد.

نتیجه‌گیری

طینت گوهر مادی و خمیرمایه و یا منشأ اولیه مخلوقات ذری است که در گزارش‌های روایی از رویدادهای آغازین آفرینش انسان، نقش کلیدی دارد. در این نقل‌ها منشأ پیدایش طینت را به عنصر ماء مرتبط دانسته‌اند که از بهشت و جهنم گرفته شده است و غباری جبرمآبانه را بر آنها می‌پوشاند. برای زدودن آن، ایده‌هایی سلبی، علم آن را به ائمه علیهم‌السلام واگذار نموده و یا آنها را بر تقیه حمل کرده است و ایده‌های ایجابی، خاستگاه آن را کنایه‌هایی از علم عینی الهی و یا تبلور خارجی آن پنداشته‌اند. از سوی دیگر، در روایات طینت وقوع چنین رویدادهایی مسلم است. پاسخ‌هایی که به جبری‌نمابودن این احادیث می‌توان داد، چنین است: اختلاف طینت‌ها به آزمون‌ها و انتخابات ارواح مربوط است. تفاوت طینت‌ها تنها اقتضائاتی را در سرنوشت انسان به بار می‌آورد. در اخبار طینت به روشنی وجود اختیار در تعیین سرنوشت طینت‌ها مفروض و مسلم است. طرح مسئله بدا در میان این نقل‌ها حاکی از واقعی بودن آزمون‌ها و حقیقی بودن

۱. «عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام قَالَ: إِنَّ لِلَّهِ عِلْمَيْنِ عِلْمٌ مَكْنُونٌ مَخْرُوفٌ لَا يَعْلَمُهُ إِلَّا هُوَ مِنْ ذَلِكَ يَكُونُ الْبَدَاءُ - وَعِلْمٌ عِلْمُهُ مَلَائِكَتُهُ وَرُسُلُهُ وَأَنْبِيََاءُهُ فَتَحُنُّ نَعْلَمُهُ.» (کلینی، ۱۴۰۷، ج: ۱، ص: ۱۴۷)

احتمال تبدیل نوع طینت هاست. بدین ترتیب واکاوی عبارت‌های این آموزه و دستیابی به لوازم عقلی آنها، ما را به مفروض‌پنداشتن وجود اراده انسان در رویدادهای پیشینی مادی آفرینش رهنمون می‌سازد.

فهرست منابع

* قرآن کریم.

۱. ابن ابی الحدید، عبدالحمید بن هبة الله (۱۴۰۴ق)، شرح نهج البلاغة لابن ابی الحدید، قم: مؤسسه الإمام المهدي.
۲. ابن بابویه، محمد بن علی (۱۳۸۵ش)، علل الشرائع، قم: کتابفروشی داوری.
۳. _____ (بی‌تا)، فضائل الشيعة: تهران، أعلمی.
۴. ابن فارس، احمد (۱۴۰۴ق)، معجم مقاییس اللغة، عبدالسلام محمد هارون، قم: مکتب الاعلام الاسلامی.
۵. ابن منظور، محمد بن مکرم (۱۴۱۴ق)، لسان العرب، جمال‌الدین میردامادی، بیروت: دار الفکر للطباعة و النشر و التوزیع - دار صادر.
۶. استرآبادی، ملا محمدامین (۱۴۳۰ق)، الحاشیة علی أصول الکافی، مولی خلیل قزوینی و علی فاضلی، قم: دارالحدیث.
۷. افضلی، علی (۱۳۸۶ش)، «معرفت تنزیهی و تشبیهی خداوند»، پژوهش‌های فلسفی - کلامی، ش ۳۳.
۸. _____ (۱۳۸۸ش)، «پاسخ به اشکالات کلامی و فلسفی درباره عالم ذر»، فلسفه دین، ش ۴.
۹. _____ و آرمیون، محمدرضا (۱۳۹۶ش)، «عوالم پیشین در روایات اهل بیت (علیهم‌السلام)»، تحقیقات کلامی، ش ۱۷.
۱۰. آرمیون، محمدرضا (۱۴۰۱ش)، اخباریان و تفسیر قرآن، قم: فروغ فردا.
۱۱. _____ (۱۴۰۲ش)، طینت و باورهای دینی، قم: دارالحدیث.
۱۲. بی‌نام، تفسیر حدیث تخمیر و طینت آدم در جواب مسائل عبدالله بن سلام اسرائیلی، نسخه خطی، کتابخانه و موزه مرکز اسناد مجلس شورای اسلامی، تهران، شماره ۱۰-۲۶۳۲.
۱۳. تفتازانی، سعدالدین (بی‌تا)، شرح المختصر لسعدالدین التفتازانی علی تلخیص المفتاح للخطیب القزوینی، تهران: افست مصباحی.
۱۴. جوادی آملی، عبدالله (۱۳۷۲ش)، شرح حکمت متعالیه اسفار اربعه (بخش سوم از



- جلد ششم)، تهران: انتشارات الزهراء.
۱۵. حسینی زبیدی، محمد مرتضی (۱۴۱۴ق)، تاج العروس من جواهر القاموس، علی هلالی و علی سیری، بیروت: دارالفکر.
۱۶. خلیلی، مصطفی (۱۳۹۰ش)، «طینت در کلام و حکمت»، اندیشه نوین دینی، ش ۲۷.
۱۷. خوانساری، محمد بن حسین (۱۳۵۹ش)، شرح احادیث طینت، عبدالله نورایی، تهران: نهضت زنان مسلمان.
۱۸. ذاکری، مهدی، غلامی، اصغر (۱۳۹۲ش)، «طینت و عدل الهی»، تحقیقات کلامی، ش ۳.
۱۹. راغب اصفهانی، حسین بن محمد (۱۴۱۲ق)، مفردات الفاظ القرآن، بیروت - دمشق: دار القلم - الدار الشامیه.
۲۰. رضوانی، معصومه، ذاکری، مهدی (۱۳۹۵ش)، «روایات طینت و اختیار انسان»، پژوهش های فلسفی و کلامی، ش ۶۹.
۲۱. شریف مرتضی (۱۹۹۸م)، أمالی المرتضی، علی بن طاهر، قاهره: دار الفکر العربی.
۲۲. صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم (۱۳۶۰ش)، اسرار الآیات، تهران: انجمن حکمت و فلسفه.
۲۳. _____ (۱۳۸۳ش)، شرح أصول الکافی، محمد خواجوی، تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
۲۴. صفار، محمد بن حسن (۱۴۰۴ق)، بصائر الدرجات فی فضائل آل محمد صلی الله علیهم، قم: مکتبه آیه الله المرعشی النجفی.
۲۵. طالعی، عبدالحسین (۱۳۹۵ش)، «احادیث بدا و طینت در منابع حدیثی اهل تسنن»، سفینه، ش ۵۱.
۲۶. طبرسی، احمد بن علی (۱۴۰۳ق)، الإحتجاج علی أهل اللجاج (للطبرسی)، مشهد: نشر مرتضی.
۲۷. طریحی، فخرالدین بن محمد (۱۳۷۵ش)، مجمع البحرین، احمد حسینی اشکوری، تهران: مرتضوی.
۲۸. طوسی، محمد بن الحسن (۱۴۳۱ق)، التبیان فی تفسیر القرآن، احمد شوقی امین و احمد قصیر عاملی، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
۲۹. علی دوست، ابوالقاسم، «روش شناسی فقهی آیت الله حائری یزدی (۲)»
- [./https://article.tebyan.net](https://article.tebyan.net)
۳۰. عیاشی، محمد بن مسعود (۱۳۸۰ق)، تفسیر العیاشی، تهران: المطبعة العلمیة.

۳۱. فراهیدی، خلیل بن احمد (۱۴۰۹ق)، کتاب العین، قم: هجرت.
۳۲. فیض کاشانی، محمد محسن بن شاه مرتضی (۱۴۰۶ق)، الوافی، اصفهان: کتابخانه امام امیرالمؤمنین علی علیه السلام.
۳۳. قمی، أبوالفضل شاذان بن جبرئیل (۱۳۶۳ش)، الفضائل (لابن شاذان القمی)، قم: رضی.
۳۴. قمی، علی بن ابراهیم (۱۴۰۴ق)، تفسیر القمی، قم: دار الکتاب.
۳۵. کریمی، محمود، داوری، روح الله (۱۳۹۶ش)، «تحلیل احادیث طینت از منظر فقه الحدیث»، حدیث پژوهی، ش ۱۸.
۳۶. کوفی، فرات بن ابراهیم (۱۴۱۰ق)، تفسیر فرات الکوفی، تهران: مؤسسه الطبع و النشر فی وزارة الإرشاد الإسلامی.
۳۷. کلینی، محمد بن یعقوب (۱۴۰۷ق)، الکافی (ط - الإسلامیة)، علی اکبر غفاری و محمد آخوندی، تهران: دار الکتب الإسلامیة.
۳۸. گلستانی فرد، عبدالمهدی (۱۳۸۳ش)، «بررسی رابطه سرشتی معصومین با مردم به ویژه شیعیان در آیات و روایات»، گروه الهیات و معارف اسلامی، دانشگاه آزاد اسلامی واحد اراک.
۳۹. مجلسی، محمدباقر (۱۴۰۳ق)، بحار الأنوار (ط - بیروت)، بیروت: دار إحياء التراث العربی.
۴۰. _____ (۱۴۰۴ق)، مرأة العقول فی شرح أخبار آل الرسول، سید هاشم رسولی محلاتی، تهران: دار الکتب الإسلامیة.
۴۱. محمودی، زهرا (۱۳۹۳ش)، «اعتبارسنجی سندی و مفهومی احادیث طینت در کافی و بحار الانوار»، کارشناسی ارشد، علوم قرآن و حدیث، دانشگاه قرآن و حدیث.
۴۲. مشکینی، علی (۱۳۷۴ش)، اصطلاحات الاصول، قم: دفتر نشر الهادی.
۴۳. مصباح یزدی، محمدتقی (۱۳۸۴ش)، آموزش عقاید، تهران: شرکت چاپ و نشر بین الملل سازمان تبلیغات اسلامی.
۴۴. مصطفوی، حسن (۱۳۶۸ش)، التحقیق فی کلمات القرآن الکریم، تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
۴۵. مطهری، مرتضی (۱۳۹۲ش)، مجموعه آثار، ج ۱، تهران - قم: صدرا.
۴۶. هاشمی، احمد (۱۳۸۶ش)، جواهر البلاغة فی المعانی و البیان و البدیع، مصطفی نصراللهی، قم: دار الفکر.





kalam-e-Imamiyya

سال چهارم / شماره اول / بهار و تابستان ۱۴۰۳

Biannual Journal of Kalam-e Imamiyya

Vol. 4, No. 1, Spring & Summer 2024

جایگاه احادیث ضعیف در منظومه اعتقادی امامیه

(فواید ثبوتی و اثباتی احادیث ضعیف و نقد روشی استفاده از آن)

هابیل جوانی*

چکیده

پیرامون کاربرد حدیث در شکل‌دهی منظومه فکری امامیه، بین اندیشمندان از چند جهت اختلاف نظر وجود دارد. این مقاله از میان اختلاف نظرها به طور خاص به امکان استفاده از احادیث ضعیف در شکل‌دهی منظومه اعتقادی امامیه پرداخته است و برای تحقق این هدف، بین مقام ثبوتی و اثباتی در استفاده از این احادیث تفاوت قائل شده و این دو مقام را به صورت جداگانه بررسی کرده است. در نهایت مشخص شد که اگر در اثر تبیین، وثوق عقلایی نسبت به احادیث ضعیف حاصل شد، در نگرش اثباتی حجت خواهند بود و اگر حجیتشان ثابت نشد، باز هم در نگرش ثبوتی فایده‌های زیادی دارند (مانند زمینه‌سازی برای کشف حقایق و تقویت معنای احتمالی در منظومه فکری).

واژگان کلیدی: احادیث ضعیف، منظومه اعتقادی امامیه، فواید حدیث ضعیف، جایگاه حدیث ضعیف

مقدمه

روایات معصومین علیهم السلام یکی از منابع مهم برای شکل دهی منظومه فکری و اعتقادی امامیه است؛ ولی در طول تاریخ با انگیزه‌های مختلف (معرفت، ۱۴۱۸، ج ۲: ۳۵؛ قاسمی، ۱۳۹۹: ۱۵۱-۱۵۲؛ جلالیان، ۱۳۷۸، ۱۰۶) - مانند انتقام‌جویی از اسلام، رسیدن به منافع سیاسی، فرقه‌ای و قومی، بزرگداشت خود و یا تشویق مردم به دین - احادیث به نام معصومین علیهم السلام جعل شده و به جوامع حدیثی مسلمانان راه یافته است (فضلی، ۱۳۸۴، ۱۲۸). از این رو نقد حدیث از ضروریات حدیث‌پژوهی است (طوسی، ۱۴۱۷، ج ۱: ۸۹؛ حکیم، ۱۴۱۷: ۳۲۹) که باعث جدا شدن حدیث معتبر از ضعیف و موجب گسترش عرصه تحقیق در آن می‌شود.

حجیت روایات متواتر و خبر واحد محفوف به قرینه قطعی در شکل دهی منظومه فکری امامیه مورد قبول بیشتر علمای امامیه است؛ ولی در مورد حجیت خبر واحد معتبر در منظومه فکری امامیه، اختلاف شده است. بعضی از علمای امامیه فقط احادیث قطعی را در استنباط اعتقادات امامیه حجت می‌دانند؛ ولی بعضی دیگر حجیت خبر در استنباط اعتقادات را به احادیث قطعی منحصر نمی‌دانند. گروه اخیر دو دسته‌اند؛ یک‌دسته، خبر ثقه و دسته دیگر خبر موثق را حجت می‌دانند. این مقاله بر مبنای حجیت احادیث مورد وثوق در سیره عقلا به بررسی جایگاه احادیث ضعیف در شکل دهی منظومه فکری امامیه می‌پردازد و بحث از حجیت احادیث مورد وثوق را به منابع مربوط به این موضوع واگذار می‌نماید (معرفت، ۱۳۸۷، ج ۱: ۱۲۷؛ احسانی‌فر، ۱۳۸۷: ۳-۲۴). در واقع این مقاله درصدد بیان این موضوع است که وقتی در بررسی سندی روایات اعتقادی با روایات فراوانی مواجه می‌شویم که بسیاری از راویان آنها مجهول یا مهمل هستند، به راحتی نمی‌توان این مجموعه از روایات را کنار گذاشت.

منظور از احادیث ضعیف، همه انواع روایات ضعیف است که متواتر یا محفوف به قرائن قطعی نیستند و از طریق راویان مورد اعتماد در همه طبقات به ما نرسیده‌اند. این دسته از روایات، اقسام مختلفی دارند و به اعتبار شرایط و خصوصیات مختلفی که پیدا می‌کنند، اصطلاحات خاصی برای آنها وضع شده است (مامقانی، ۱۴۱۱، ج ۱: ۳۱۹-۴۱۹)؛ ولی در یک دسته‌بندی کلی، می‌توان آنها را در دو بخش سند حدیث و دلالت و محتوای آن بررسی کرد.

۱. ضعف در سند حدیث؛ اصطلاحات زیادی (مؤید، ۱۴۲۳، ج ۱: ۱۶۰) در بیان خبر



ضعیف از لحاظ سندی به کار رفته است که برای طولانی نشدن بحث، در چند دسته کلی بیان می‌شود:

الف) حذف برخی از روایان سند حدیث؛ در اخبار زیادی مشاهده می‌کنیم که همه روایان آن بیان نشده است. در این‌گونه اخبار، راوی ممکن است از اول سند، یا از وسط و یا از آخر آن حذف شده باشد و محذوف یک نفر و یا بیشتر باشد. هریک از این حالات اصطلاح خاص خود را دارد؛ مانند: منقطع، مرسل، مرفوع و... که به خاطر اختلاف نظر در این اصطلاحات، توضیح بیشتر آن به منابع درایه ارجاع داده می‌شود (عاملی، ۱۳۶۸، ۵۹-۴۵).

ب) مورد اعتماد نبودن راوی؛ در برخی روایات ضعیف، همه روایان ذکر می‌شوند؛ ولی عدالت، وثاقت یا حسن حال حداقل یکی از روایان حدیث احراز نمی‌شود. اصطلاحاً به چنین خبری «ضعیف» می‌گویند (عاملی، ۱۳۶۸، ۲۴؛ میرداماد، بی‌تا، ۴۲؛ مامقانی، ۱۴۱۱، ج ۱: ۱۷۷؛ عاملی، ۱۴۰۱، ۹۸) که خود حالت‌های مختلفی دارد (سبحانی، ۱۴۲۴، ۱۱۸؛ حسینی قزوینی، ۱۴۲۴، ۶۴؛ بروجردی، ۱۳۸۰، ۱۰۸).

۲. ضعف در مضمون حدیث؛ نقد حدیث در شیوه بررسی سندی - رجالی منحصر نیست و یکی از راه‌های شناخت حدیث، بررسی مضمون (حسینی سیستانی، ۱۴۱۴، ج ۱: ۱۱-۱۲؛ مامقانی، ۱۴۱۱، ج ۱: ۱۸۲؛ قربانی، ۱۳۷۰، ۲۷۸) و محتوای حدیث از لحاظ قوت و ضعف است.

قرینه‌های خارج از سند، نقش مهمی در نقد حدیث دارند. در میان آن قرینه‌ها نیز همچنان که رکیک بودن لفظ و قرینه‌های دال بر ضعف، موجب بی‌اعتباری صدور حدیث می‌شوند، قرائن متنی و مضمونی دال بر علو مضمون نیز صدور حدیث را استحکام می‌بخشند. بنابراین، پژوهشگر اسلامی نباید به صرف ضعف سند، حدیث را مجعول بداند؛ چنان‌که نباید به صرف قوت سند، آن حدیث را قطعی الصدور و معتبر بشناسد.

از جمله احادیث ضعیف به لحاظ مضمونی می‌توان به این موارد اشاره کرد (بروجردی، ۱۳۸۰، ۷۹؛ سبحانی، ۱۴۱۹، ۵۵ و ۶۰؛ نوروزی، ۱۳۸۹، ۳۷؛ عاملی، ۱۴۰۱، ۱۱۲ و ۱۸۰): ۱. احادیث مورد اعراض؛ ۲. مخالفت حدیث با قرآن؛ ۳. مخالفت حدیث با سنت قطعی؛ ۴. مخالفت حدیث با عقل؛ ۵. احادیث مضطرب در متن.

مباحث در این مقاله برای روشن شدن جایگاه احادیث ضعیف در شکل‌دهی منظومه فکری امامیه در دو بخش سامان یافته است: ۱. نقد، تأویل و دفاع از حدیث ضعیف؛ ۲. فواید احادیث ضعیف در منظومه فکری امامیه.

نقد، تأویل و دفاع از حدیث ضعیف

گاهی در استفاده از حدیث ضعیف در استنباط اعتقادات امامیه، افراط و تفریط‌هایی صورت گرفته است. برخی به عنوان اینکه این روایات ضعیف هستند، بدون کمترین توجهی از کنار آنها گذشته و یا حتی به شدت به آنها حمله کرده‌اند و برخی فقط به صرف اینکه روایت است، آن را در استنباط اعتقادات تلقی به قبول کرده‌اند. برای روشن شدن امکان یا عدم امکان استفاده از حدیث ضعیف، باید روش درست «نقد، تأویل و دفاع از حدیث ضعیف» مشخص شود. برای ورود به این بحث، ابتدا لازم است نوع نگرش و رویکرد به حدیث و فرق بین حدیث ضعیف و مجعول مشخص شود تا در نقد و دفاع از آن خلط نشود.

نگرش اثباتی و ثبوتی در نقد حدیث

در مورد حدیث با دو نگرش می‌توان پژوهش نمود (احسانی‌فر، ۱۳۸۴، ۱۲۴) که ابتدا مقصود از هر کدام توضیح داده خواهد شد:

۱. نگرش اثباتی یا منتقدانه؛ مقصود از نگرش اثباتی در این مقاله، نگرشی علمی - پژوهشی و منتقدانه به حدیث است که آن با دید اثبات یا نفی سند و درستی مفاد حدیث از معصوم مورد پژوهش قرار می‌گیرد. در نتیجه امکان کاربرد آن حدیث و حجیت آن ثابت می‌شود. حال ممکن است صدور و درستی مفاد حدیث با قطع و یقین احراز شود و ممکن است در برخی از حوزه‌های پژوهش به دلیل معتبری کمتر از یقین بسنده شود. همچنین ممکن است به دلیل نامعتبری برسیم و حدیث را حجت ندانیم، گرچه آن را انکار هم نکنیم.

۲. نگرش ثبوتی یا پژوهشی محض؛ مقصود از نگرش ثبوتی در این مقاله، آن است که پژوهشگر با هدف رسیدن به حقیقت امر در مورد متن و سند احادیث پژوهش می‌کند و دغدغه کاربرد نتایج ندارد؛ بلکه منظور او، رسیدن به واقع و حقیقت حال حدیث از نظر صدور یا دلالت است و پژوهشگر به دور از تسامح عرفی و تعبد شرعی در مورد واقع حال حدیث به هر نتیجه‌ای برسد، حدیث را در همان جایگاه می‌نشانند و هدف او رسیدن به واقع امر در مورد متن و سند حدیث است که حقیقت علمی محض می‌باشد.

برخی به دلیل نداشتن شناخت کافی از ماهیت و قلمرو این دو نگرش پژوهشی و مقتضیات آنها، دچار اشتباه در نقد یا دفاع از حدیث شده‌اند؛ ولی عالمان اصولی و اخباری که ماهیت و مقتضیات این دو نگرش را می‌دانستند، وقتی با حدیثی که مشکل



سندی یا دلالی داشت برخوردار می‌کردند، درعین حال که از پذیرش و استدلال به این احادیث غیرمعتبر امتناع می‌کردند، از انکار آن هم در جایی که احتمال صحت و صدور حدیث وجود داشت، اجتناب می‌نمودند (طوسی، ۱۴۱۷، ج: ۱، ۱۴۶).

نقد و دفاع اثباتی در محتوای حدیث

در نقد و دفاع اثباتی از محتوای حدیث، باید مطابقت و عدم مطابقت آن با ادله اثباتی معتبر در آن حوزه پژوهش، بررسی شود؛ در نتیجه در حوزه کلام و عقاید، احادیث مورد وثوق عقلایی کاربرد خواهند داشت و تا زمانی که حدیثی به این درجه از اعتبار نرسد، در استنباط عقاید قابل استفاده نخواهد بود. علاوه بر احراز سند، اعتبار دلالی و مضمون حدیث هم باید شرایطی داشته باشد (ایرانی قمی، ۱۳۷۱، ۱۲۶) تا حجیتش ثابت شود.

نقد و دفاع ثبوتی در محتوای حدیث

نقد محتوای حدیث یا دفاع از آن به وجود یقین یا احتمال صدور یا عدم صدور آن بستگی دارد (احسانی فر، ۱۳۸۴، ۱۳۵)؛ یعنی درستی و نادرستی آن در مقام نفس الامری در نظر گرفته می‌شود. پس اگر به نادرستی مضمون حدیث یقین حاصل شد، می‌توان آن را رد یا انکار کرد و چنانچه نادرستی حدیث محتمل بود، به همان میزان احتمال، محتوای حدیث نقد می‌شود و چنانچه این مقدار احتمال نادرستی هم باعث سقوط آن از حجیت شود، حدیث مزبور در مقام اثبات هم بی اعتبار خواهد شد؛ ولی باز هم نمی‌توان این حدیث را معقول شمرد و انکار کرد (رستمی، ۱۳۸۰، ج: ۱، ۸۵ و ۹۱).

همین طور در مقام دفاع ثبوتی از محتوا، چنانچه یقین به درستی و صدور حدیث بود، با بیان علمی و منطقی از آن دفاع و چنانچه صدور و درستی آن محتمل بود، به میزان احتمال، از حدیث دفاع می‌کنیم. در نتیجه اگر دلیل اثباتی که قطعی نیست بر نادرستی آن حدیث وجود داشته باشد و کسی آن را از اصل انکار نماید، با تقویت احتمال درستی و صدور حدیث، نادرست بودن انکار حدیث را تقویت و احتمال درستی و صدور آن را اثبات می‌کنی؛ اما درعین حال به نبود نصاب لازم برای معتبر شمردن آن حدیث اعتراف می‌نماییم. بنابراین، اثبات بی اعتباری حدیث در مقام اثبات با دلیل معتبر غیرقطعی، نیاز ما را در مرحله کاربرد برطرف می‌سازد و بی اعتباری حدیث در عمل ثابت می‌شود؛ ولی چنین دلیلی باعث دگرگونی واقع نمی‌شود و احتمال درستی آن حدیث را منتفی نمی‌سازد. در نتیجه هر چند احتمال صدور چنین حدیثی از معصوم ضعیف باشد، نمی‌توان آن را در مقام ثبوت انکار کرد (سبحانی، ۱۴۲۴، ۱۲۴)، بلکه باید به انکار آن در مقام اثبات بسنده و

حدیث را فاقد شرایط اعتبار و حجیت اعلام نمود. در روایات فراوانی (کلینی، ۱۳۶۵، ج ۱: ۴۰۱ و ج ۲: ۲۲۳؛ صفار، ۱۴۰۴، ج ۱: ۲۲، ۵۳۷ و ۵۳۸؛ مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۲: ۱۸۶؛ صدوق، ۱۳۷۶، ۴۲۰) از انکار و رد روایاتی که احتمال صدور آن از معصوم وجود دارد، منع شده و سند برخی از آنها صحیح است.

هر خبر ضعیفی دروغ و مجعول نیست؛ چه بسا حدیثی که در عین ضعیف بودن از معصوم صادر شده است، ولی نمی‌توانیم حجیت و یا صدور آن را ثابت و به آن عمل کنیم. از این رو، در حدیثی از ابوبصیر از امام باقر یا امام صادق علیهما السلام آمده است که حدیثی را که مرجئی مذهب یا قدری مسلک و یا خارجی مرام برای شما آورد و آن را به ما نسبت داد، تکذیب نکنید؛ زیرا شما نمی‌دانید شاید حدیث حق و صحیح باشد؛ آن وقت بدین ترتیب حق ﷻ را در فوق عرشش تکذیب کرده‌اید (صدوق، بی تا، ج ۲: ۳۹۵). همچنین روایانی که برای ما مجهول هستند، ممکن است واقعاً موثق باشند و وثاقتشان برای ما محرز نشده باشد. چنین روایتی را اصطلاحاً ضعیف می‌نامیم، ولی هیچ‌وقت نمی‌توان به دلیل عدم احراز وثاقت راوی ادعا کرد که این روایت مجعول است. همچنین احادیث گروه‌های دیگر راویان ضعیف را نمی‌توان مجعول شمرد. در آیه نبأ می‌فرماید: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِن جَاءَكُمْ فَاسِقٌ بِنَبَأٍ فَتَبَيَّنُوا أَن تُصِيبُوا قَوْمًا بِجَهَالَةٍ فَتُصِيبُوا عَلَى مَا فَعَلْتُمْ نَادِمِينَ﴾؛ ای کسانی که ایمان آورده‌اید! اگر شخص فاسقی خبری برای شما بیاورد، درباره آن تحقیق کنید، مبدا به گروهی از روی نادانی آسیب برسانید و از کرده خود پشیمان شوید! ﴿(حجرات/۶)

براساس این آیه که خبر فاسق بدون تبیین قابل اعتماد نیست، ولی چنانچه با تبیین حال، صدق خبرش معلوم شد، آیه، روایات و سیره عقلا از عمل به چنین خبری نهی نمی‌کنند و اگر با تبیین، صدق و کذب حدیث معلوم نشد، نمی‌توانیم آن را دروغ بدانیم؛ چون اگر خبر فاسق در واقع یا حکماً با دروغ مساوی بود، قرآن و روایات به تبیین حال و یا توقف از قبول یا رد خبرش فرمان نمی‌دادند. بنابراین، خبر ضعیف - که مجعول بودنش احراز نشده است - باید در منابع روایی حفظ شود و مورد توجه و بررسی علما قرار گیرد؛ چون برخی از آنها ممکن است در اثر تبیین، حجیت پیدا کنند و مورد اعتماد قرار گیرند.

ممکن است به نادرستی حدیثی علم نداشته باشیم و در نگرش ثبوتی نتوانیم مفاد آن را انکار کنیم، ولی درستی آن هم برای ما معلوم نباشد. در چنین مواردی تا ضرورتی برای عرضه و نقد یا دفاع از حدیث نباشد، باید آن را مسکوت گذاشت و علم به حال آن را به اهملش سپرد؛ چون ممکن است دیگران توفیق اثبات درستی آن و دفاع منطقی از آن را پیدا کنند و یا به نادرستی آن علم یابند و آن را عالمانه نقد و انکار کنند.



شرط مقبولیت تأویل احادیث ضعیف

چنان‌که گذشت، حدیثی که قابل تأویل باشد و ساختگی و دروغ‌بودن آن معلوم نباشد را نمی‌توان انکار کرد، ولی هر تأویلی هم در مورد آنها پذیرفته نیست. مقبولیت تأویل احادیث (احسانی فر، ۱۳۸۴، ۱۳۸) در مقام ثبوت به احتمال صدور و درستی آن بستگی دارد و ارزش تأویل به میزان احتمال قصد چنین معنایی از طرف معصوم می‌باشد؛ بنابراین، تأویل در مقام ثبوت زمانی پذیرفته است که قطع عقلی یا نقلی برخلاف آن نباشد و ارزش آن در حد احتمال صدور و صحت آن است. مقبولیت تأویل در مقام اثبات به سه شرط بستگی دارد: ۱. آن تأویل با عرف مخاطبان معصوم سازگار باشد. ۲. چنانچه تأویل با عرف سازگار نبود، برای مقبولیت آن باید در آیات و روایات محکم، قرینه روشن و مورد قبول عرف برای آن وجود داشته باشد و اگر تأویل، مورد قبول عرف نباشد و آیات و روایاتی که برای تأیید تأویل مورد استفاده قرار می‌گیرند، روشن نباشند، از مصادیق ارجاع متشابهات به متشابهات خواهد بود که از آن منع شده است و متشابهات یا باید به محکومات برگردانده شود و یا در تأویل آن توقف کرد. ۳. تأمین اعتبار حدیث از ناحیه صدور، به گونه‌ای که با جبران ضعف سند به وسیله قرائن و شواهد و طرق اعتباریابی، حدیث مزبور نصاب لازم را در دانشی که مورد استناد قرار می‌گیرد، یافته باشد. براساس معیارهای به دست آمده از روش صحیح نقد و تأویل حدیث، در ادامه بحث به بررسی فایده‌های احادیث ضعیف اشاره می‌شود

فواید احادیث ضعیف

در میان انواع احادیث ضعیف، فقط احادیثی که مجعول‌بودن آنها معلوم است، در دو نگرش ثبوتی و اثباتی فایده‌ای بر آنها مترتب نیست و جمع‌آوریشان از باب بیان مجعول‌بودنشان می‌تواند مفید باشد. از احادیث مجعول که بگذریم، دیگر احادیث ضعیف، هرکدام به اندازه احتمال صدقشان مفید هستند و جمع‌آوری و توجه به آنها در کلام و منظومه فکری امامیه لازم است تا از فواید احتمالی آنها محروم نمانیم.

فواید حدیث ضعیف در نگرش اثباتی

نگرش اثباتی به حدیث، روشی علمی است که در پی اثبات حجیت حدیث برای به‌کارگیری در مرحله عمل است؛ به همین خاطر حدیث ضعیف در این مقام زمانی مثر مثر خواهد بود که حجیت آن ثابت شود و فایده حدیث ضعیف در حوزه‌های مختلف علمی، به میزان ثابت شدن حجیتش، در آن حوزه خواهد بود.

شرایط حجیت حدیث ضعیف

علما در مورد حجیت حدیث دو گروه هستند؛ برخی به حجیت خبر ثقه فائل هستند و فقط اخباری را حجت می‌دانند که راویان خبر در همه طبقات ثقه باشند و خبری که سند آن ضعیف باشد را حجت نمی‌دانند. بر این اساس، آنچه در ادامه در خصوص تبیین خبر برای وثوق به آن بیان خواهد شد، مفید نخواهد بود. برخی دیگر معتقدند که ملاک در حجیت حدیث وثوق به آن و خبر ثقه یکی از راه‌های وثوق به حدیث است؛ ولی حدیثی که سند آن ضعیف است، نمی‌تواند حجیت داشته باشد؛ مگر آنکه براساس آیه نبأ، از راه تبیین و گواهی قرائن و شواهد حجیت پیدا کند و مورد وثوق گردد. بعد از تبیین و حصول وثوق، می‌توان به این احادیث ضعیف استناد کرد. تبیین بیشتر این مطلب به بیان نکات ذیل وابسته است.

الف) بررسی قوت و ضعف سند و دامنه اعتبار آن

حدیث از لحاظ قوت و ضعف سند به چند دسته تقسیم می‌شود؛ ۱. حدیث موجب قطع یقین؛ ۲. حدیث اطمینان‌آور که از نظر عرفی علم به حساب می‌آید؛ ۳. حدیث موجب وثوق به خبر؛ میزان وثوق به صدور خبر در حدی است که معمولاً عقلاً بر آن اعتماد می‌کنند و احتمال خلاف را نادیده می‌گیرند؛ ۴. حدیث موجب ظنی است که دلیلی بر اعتبارش نیست؛ ۵. حدیثی که به صدور آن شک داریم، خواه دو طرف شک مساوی باشد یا احتمال صدور کمتر باشد؛ ۶. حدیثی که به عدم صدور آن قطع و یقین داشته باشیم (طوسی، ۱۴۱۷، ج ۱: ۹۱). در میان این گروه‌ها، دامنه اعتبار حدیث در عرصه‌های مختلف مثل کلام، تفسیر، تاریخ، فقه و... تابع دلایلی است که ادله اثباتی این دانش‌ها را اعتبار می‌بخشد. بنابراین در برخی موضوعات کلام که به تصدیق جازم نیاز دارد، فقط احادیث موجب قطع کاربرد دارند؛ اما در دانش‌ها و موضوعاتی که دلایل اعتبار ادله، مرتبه پایین‌تر از قطع را اعتبار می‌بخشند، به تبع دلایل اعتبار ادله، برخی از گروه‌های بعدی احادیث نیز اعتبار می‌یابند. همان‌طور که در مباحث قبلی روشن شد، احادیث مورد وثوق عقلاً در کشف منظومه فکری معتبرند و احادیثی که به درجه وثوق نرسیده‌اند، چنانچه حجیت آنها - از باب توسعه تعبدی در سیره - ثابت شود، می‌توانند در احکام عملی کاربرد داشته باشند.

ب) حجیت یافتن حدیث ضعیف با تبیین

حدیث گاهی با تبیین حجیت پیدا می‌کند که اثبات آن در آیه نبأ گذشت. دلایل حجیت حدیث در پژوهش‌های اثباتی به دو چیز بستگی دارد؛ نخست، علم به صدور حدیث که از هر راهی پیدا شود در همه دانش‌ها حجت است. دوم، اطمینان یا وثوق به صدور حدیث



تا جایی حجت است که دلایل حجیت خبر در آن دانش اقتضا می‌کند. وثوق به صدور از هر راهی پیدا شود که کاربردش مورد امضای شارع است، باعث حجیت آن خواهد بود؛ هر چند اصطلاحاً سندش ضعیف باشد و صحت سند، وثاقت راوی و حسن حالش یکی از راه‌های پیدایش وثوق به صدور حدیث است. بنابراین، قطع و اطمینان یا وثوق عقلایی به خبر از هر راهی به دست آید، باعث حجیت آن حدیث خواهد بود (مامقانی، ۱۴۱۱، ج: ۱، ۱۸۵).

ج) عوامل تبیین حدیث ضعیف

گروهی از حدیث‌شناسان و مجتهدان بزرگ شیعه (ایزدپناه، ۱۳۷۶، ۲۳) از دیرباز، به عوامل تبیین حدیث عنایت کامل داشته‌اند. کلینی (م ۳۲۹ق) در تألیف کافی، علاوه بر عنایت به روش راوی‌شناسی در اثبات صدور، شیوه قرائن دیگر را نیز به کار گرفته است. از این رو، صحیح نزد قدما غیر از صحیح در اصطلاح متأخران است (بهبهانی، ۱۴۱۵، ۴۸۷)؛ چون صحیح نزد قدما عبارت از چیزی است که به صدور آن از معصوم، اطمینان وجود دارد؛ اعم از اینکه منشأ اطمینانش این باشد که راوی از اهل عدالت و وثاقت است یا نشانه‌های خارجی که باعث وثوق به صدور حدیث یا اطمینان به صحت مضمون آن می‌شود.

قرینه‌های معتبر اقسامی دارند؛ برخی بر ثبوت و صدور خبر از معصومین علیهم‌السلام و بعضی بر صحت مضمون آن هر چند جعلی بودن آن محتمل باشد؛ بنابراین در همه این قرائن نمی‌توان صدور آن از معصوم را نتیجه گرفت؛ بلکه از برخی از آنها تنها می‌توان صحیح بودن مضمون و محتوای آن حدیث را نتیجه بگیریم (طوسی، ۱۴۱۷، ج: ۱، ۱۴۳-۱۴۵). قرائنی که باعث اطمینان یا وثوق به صدور حدیث می‌شوند، ممکن است قرائن سندی یا قرائن حاصل از محتوا و مضمون حدیث باشند. اطمینان یا وثوق به صدور حدیث ضعیف (بهبهانی، ۱۴۱۵، ۴۸۷)، در اثر تراکم ظنون حاصل می‌شود که ممکن است یک عامل به تنهایی یا چند عامل باهم باعث به وجود آمدن چنین اطمینان یا وثوقی بشوند که این عوامل عبارتند از (عاملی، ۱۴۰۹، ج: ۳۰، ۲۴۳):

۱. تعدد طرق و اسانید که در نگرش مجموعی به احادیث اگر به حد استفاضه برسد (عاملی، ۱۴۰۱، ۹۸)، نزد بسیاری از عالمان حجت خواهد بود.
۲. تعدد روایات ضعیف (بروجردی، ۱۳۸۰، ۸۳؛ حسینی قزوینی، ۱۴۲۴، ۲۳۴) و پشتیبانی مضمون یکدیگر به حدی که به مرحله قطع، اطمینان یا وثوق برسد.
۳. قوت کتابی که منبع حدیث است؛ مانند بودن حدیث در کتب اصول اربعه‌آمّه، یا کتب متداول مشهور، یا حدیث از کتاب‌هایی باشد که اعتماد بر آن شیوع پیدا کرده و یا حدیث در اصلی که انتسابش به یکی از اصحاب اجماع مانند زراره معروف است، باشد

(مامقانی، ۱۴۱۱، ج: ۱؛ ۱۳۹؛ کلینی، ۱۴۲۹، ج: ۱؛ ۹۰؛ شهید ثانی، ۱۳۷۹، ج: ۱؛ ۱۳؛ فیض کاشانی، ۱۴۳۲، ج: ۱؛ ۱۳۴).

۴. ویژگی‌های متن حدیث، گفتار و کردار معصوم تجلی شخصیت متعالی اوست. از این رو، در برخی جاها که امکان ظهور این شخصیت متعالی وجود داشته، احادیث نقل شده تعبیر و مضمون بسیار عالی دارند که اگر کسی بر اثر ممارست علمی، فنی و سبک‌شناسی توان تشخیص علو مضمون را داشته باشد، می‌تواند از این راه صدور حدیث را اثبات کند.

ملاک عدم تردید بسیاری از محققان اسلامی در صدور نهج البلاغه، صحیفه سجّادیه و دعا‌های معروف مانند دعای ابوحمزه ثمالی و زیارت جامعه کبیره و...، همه براساس همین روش در نقد حدیث است (قربانی، ۱۳۷۰، ۲۷۸-۲۸۲).

۵. موافقت حدیث با قرآن (حلی، ۱۴۰۳، ۱۴۸؛ رستمی، ۱۳۸۰، ج: ۱؛ ۶۱).

۶. موافقت با سنت قطعی (طوسی، ۱۴۱۳، ج: ۱؛ ۴۵).

۷. موافق بودن حدیث ضعیف با دلیل عقلی.

۸. عمل مشهور به حدیث ضعیف و شهرت فتواییه (بروجردی، ۱۳۸۰، ۷۹ و ۲۸۱؛

سیفی مازندرانی، ۱۴۲۱، ۱۲۵).

۹. موافق بودن با اجماع.

۱۰. نداشتن معارض (طوسی، ۱۴۱۳، ج: ۱؛ ۴۵).

۱۱. متهم نبودن راوی در آن روایت؛ مثل اینکه موافق اعتقاد او نباشد. روایات عامه در مورد معجزات ائمه علیهم‌السلام و فضایلشان از این باب است.

۱۲. موافق بودن با تجربه؛ مانند آنچه درباره ویژگی‌های آیات، اعمال و دعاها و خاصیتشان آزموده شده است؛ همچون قرائت آیه آخر سوره کهف به قصد بیداری در ساعتی که اراده می‌شود.

۱۳. سایر قرائن؛ مانند تحقیقات میدانی و بررسی‌های علمی و... .

بنابراین، با بررسی عوامل تبیین حدیث روشن می‌شود که معیار در نقد حدیث، فقط شیوه سندی-رجالی نیست و ضابطه ارزیابی حدیث با چهار معیار صحیح، حسن، موثق و ضعیف، صرفاً در بُعد «تصحیح سند» معتبر است نه در اثبات صدور. البته خبر ثقه می‌تواند عامل وثوق به خبر باشد؛ ولی نمی‌توان براساس معیارها و تعاریف متداول اصطلاحات، بسیاری از روایات را از حیث انتفاع خارج کرد و یا به روایات اعتقادی به عنوان اینکه سندش ضعیف است، بی‌اعتنا بود (مامقانی، ۱۴۱۱، ج: ۱؛ ۱۸۲). با قبول این





روش در اثبات صدور یا صحت حدیث، سلسله‌وظایفی بر دوش پژوهشگران اسلامی افزوده می‌شود؛ بنابراین، ضروری است که پژوهشگران، همه جوامع روایی را از نظر بگذرانند؛ زیرا براساس این شیوه، یافتن دلیل شرعی صرفاً به شرایط راوی منحصر نیست و محقق باید با معیارهای مضمونی و قرائن معین، در دریای روایات منسوب به معصوم غواصی کند و گوهرهای فراوان به چنگ آورد.

فواید حدیث ضعیف در نگرش ثبوتی

حدیث ضعیفی که در مقام اثبات، حجیت آن ثابت نشود و با عوامل تبیین حدیث نتوانیم معتبربودنش را ثابت کنیم، بی ارزش نخواهد بود؛ بلکه در مقام ثبوت فوایدی برای آن متصور است که در صورت تحقق، بسیار ارزشمند خواهد بود. در اینجا به برخی از فواید حدیث ضعیف در مقام ثبوت اشاره می‌شود (احسانی‌فر، ۱۳۸۷، ۲۱-۲۲):

الف) کشف حقایق

تصور برخی حقایق با تصدیقشان همراه است و قضایایی هستند که قیاسات آنها با خودشان است؛ ولی چه بسا عقل و اندیشه انسان‌ها نمی‌تواند آن را بفهمد؛ اما وقتی کسی که دارای فهم بالاتری است به آن توجه داد، می‌تواند آن را درک کند و تصدیق نماید. چه بسیار احادیث ضعیفی که از امام صادر شده و دارای حقایقی از این قبیل است. برخی از روایات هم محقق را به استدلال و برهان آن مطلبی که با خود دارد، راهنمایی می‌کند که ممکن است او با پیگیری همان استدلال موجود در روایت، به حقایق مطلب واقف گردد. فایده روایات ضعیف این است که راه جدیدی را برای انسان باز می‌کند. این راه، حتی اگر قطعی نباشد، فایده دارد؛ راه نو است و لو محتمل هم باشد، کم‌اهمیت نیست. انسان می‌تواند خود، آن راه را دنبال کند تا به نتیجه برسد. گاه ایجاد یک احتمال در حل مسئله، در حد یک راه حل ارزش دارد.

ب) تقویت معنای احتمالی در منظومه فکری

روایات برحسب ویژگی‌های متن و سند و دیگر ویژگی‌ها و قرائن می‌توانند در تأیید و تقویت مراد و معنای احتمالی آیات کریمه، مورد استفاده باشند و هرچه گمان حاصل از این روایات با توجه به خصوصیات نامبرده، قوی‌تر باشد، تأثیر آن در تقویت و تأیید مراد احتمالی آیات کریمه بیشتر می‌شود و حتی گاهی ممکن است به ضمیمه قرائن ظنی دیگر، موجب اطمینان به مراد آیات کریمه گردد (رجبی، ۱۳۸۳، ۱۷۲). به‌عنوان نمونه، علامه طباطبایی ع ذیل آیه ۳۷ سوره آل عمران ع «كَلَّمَا دَخَلَ عَلَيْهَا زَكَرِيَّا الْمِحْرَابَ وَجَدَ عِنْدَهَا

رِزْقاً﴾ بحث روایی مفصلی دارد و روایات متعددی از تفسیر قمی و عیاشی نقل می‌کند که مضمون آنها بر وحی بر عمران و وجود میوه‌ها در غیر موسم آن برای مریم دلالت دارد. ایشان سپس می‌نویسد:

برخی مفسران شدیداً مضمون این روایات را انکار کرده‌اند و گفته‌اند: این امور (وحی به عمران و وجود میوه در محراب مریم در غیر موسم آن و اینکه سؤال زکریا برای تمیز باشد) طریقی برای اثبات آنها نیست ... و روایات اینجا اسرائیلیات است.

سپس ایشان در پاسخ می‌نویسد:

این سخن حجت نیست و روایات اگرچه واحد است و خالی از ضعف سند نیست و بر شخص بحث‌کننده واجب نیست که آنها را اخذ کند و بر طبق آنها استدلال کند، اما تدبر در آیات، ذهن انسان را به این (روایات) نزدیک می‌کند و آنچه که از ائمه اهل بیت علیهم‌السلام حکایت شده، شامل چیزی غیر جایز نزد عقل نیست (طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۳: ۱۸۴-۱۸۵؛ رضایی اصفهانی، ۱۳۸۲، ۱۴۶).

بسیاری اوقات، کلمات ائمه معصومین علیهم‌السلام راه‌های جدیدی را برای بشر باز می‌کند که به‌خودی‌خود مهم است؛ همین که فضای جدید و راهی نو فراراه بشر گشوده شد، خود بزرگ‌ترین فایده است. عقل به منظور دستیابی به تمام احتمالات و محتملات و برای زدودن جهل مرکب و غفلت نسبت به اصل تصور احتمالات گوناگون و محتملات متعدد، خود را ملزم به تفحص در اخبار آحاد، مستفیض و متواتر می‌بیند تا از این رهگذر همه احتمالات قابل توجه در مسئله را بررسی کند.

نتیجه‌گیری

احادیث ضعیف اقسام گوناگونی دارد که به دو بخش «ضعف در سند حدیث» و «ضعف در مضمون حدیث» قابل تقسیم است. جهت نقد، تأویل و دفاع از این احادیث اعتقادی، ابتدا باید نوع نگرش به آنها روشن شود که آیا با رویکرد اثباتی و برای عمل به آن مورد پژوهش قرار می‌گیرد یا با رویکرد ثبوتی و برای رسیدن به واقع. در نتیجه با هر نگرشی، حدیث طبق شرایط و ضوابط همان نوع نگرش نقد و بررسی می‌شود. در نگرش اثباتی، برای دفاع از حدیث باید مطابقت آن با ادله اثباتی معتبر در آن زمینه پژوهش ثابت شود؛ در نتیجه احادیث مورد وثوق در سیره عقلا در تفسیر آیات کاربرد خواهد داشت و اگر حدیث به این درجه از اعتبار نرسد، در تفسیر حجیت ندارد و تنها در حوزه احکام - در



صورت ثابت شدن حجیتش - قابل استناد است. در نگرش ثبوتی، اگر یقین به نادرستی حدیث حاصل شود، می توان آن را انکار کرد، ولی اگر نادرستی حدیث محتمل بود، به میزان احتمال نقد و بررسی می شود و در هر حال چنین حدیثی را نمی توان به کلی انکار نمود.

هر تأویلی در مورد احادیث ضعیف پذیرفته نیست. مقبولیت حدیث در مقام ثبوت به میزان احتمال صدور آن از معصوم بستگی دارد و در مقام اثبات هم تأویل باید با عرف مخاطبان معصوم سازگار باشد و یا در آیات و روایات محکم، قرینه ای روشن برای آن وجود داشته باشد. اگر نسبت به احادیث ضعیف در اثر تبیین وثوق حاصل شود، براساس آیه نبأ این احادیث در مقام اثبات حجت خواهند بود و چنانچه تبیین حاصل نشد، تا زمانی که به نادرستی این احادیث یقین به دست نیامده است، نمی توان آنها را انکار کرد؛ چون در مقام ثبوت دارای فوایدی مثل کشف حقایق و تعیین بخشی به احتمالات طرح شده در منظومه فکری است.

فهرست منابع

۱. ابن بابویه، محمد بن علی (۱۳۷۶ش)، الأملی، تهران: کتابچی، چاپ ششم.
۲. _____، (۱۳۸۵ش) علل الشرائع، قم: مکتبه الداوری.
۳. احسانی فر لنگرودی، محمد (۱۳۸۴ش)، «دو رویکرد ثبوتی و اثباتی در نقد حدیث»، فصلنامه علمی پژوهشی علوم حدیث، ش ۳۷ و ۳۸.
۴. _____ (۱۳۸۷ش)، «دامنه حجیت احادیث تفسیری»، فصلنامه علمی پژوهشی علوم حدیث، ش ۴۸.
۵. ایزدپناه، عباس (۱۳۷۶)، «اثبات صدور حدیث از طریق مضمون شناسی و متن»، فصلنامه علمی پژوهشی علوم حدیث، ش ۴.
۶. ایرانی قمی، اکبر (۱۳۷۱ش)، روش شیخ طوسی در تفسیر تبیان، تهران: سازمان تبلیغات اسلامی، چاپ اول.
۷. بهبهانی، وحید (۱۴۱۵ق)، الفوائد الحائریة، قم: مجمع الفکر الإسلامی.
۸. جلالیان، حبیب الله (۱۳۷۸ش)، تاریخ تفسیر قرآن کریم، تهران: اسوه، چاپ چهارم.
۹. حسینی جلالی، محمدرضا (۱۴۲۲ق/۱۳۸۰ش)، المنهج الرجالی لسید الطائفة آية الله العظمی البروجردی، قم: انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم، چاپ دوم.
۱۰. حسینی سیستانی، سید علی (۱۴۱۴ق)، الرافد فی علم الاصول، قم: دفتر آیت الله سیستانی، چاپ اول.

۱۱. حسینی قزوینی، سید محمد (۱۴۲۴ق)، المدخل الى علم الرجال و الدراية، مؤسسة ولی عصر عليه السلام، چاپ اول.
۱۲. حکیم، سید محمدباقر (۱۴۱۷ق)، علوم القرآن، قم: مجمع الفكر الاسلامی، چاپ سوم.
۱۳. خوبی، سید ابوالقاسم (۱۴۱۷ق)، مصباح الأصول، تهران: کتابفروشی داوری.
۱۴. رجبی، محمود (۱۳۸۳ش)، روش تفسیر قرآن، قم: پژوهشکده حوزه و دانشگاه، چاپ اول.
۱۵. رستمی، علی اکبر (۱۳۸۰ش)، آسیب شناسی و روش شناسی تفسیر معصومان عليهم السلام، تهران: کتاب مبین، چاپ اول.
۱۶. رضایی اصفهانی، محمدعلی (۱۳۸۲ش)، درس نامه روش ها و گرایش های تفسیری قرآن، قم: مرکز جهانی علوم اسلامی، چاپ اول.
۱۷. سبحانی، جعفر (۱۴۱۹ق)، الحديث النبوی بین الروایة و الدراية، قم: مؤسسه امام صادق عليه السلام، چاپ اول.
۱۸. _____ (۱۴۲۴ق)، اصول الحديث و احكامه، قم: مؤسسه الامام الصادق عليه السلام، چاپ سوم.
۱۹. سیفی مازندرانی، علی اکبر (۱۴۲۱ق)، مقياس الرواية في علم الدراية، قم: مؤسسه نشر اسلامی، چاپ اول.
۲۰. صفار، محمد بن حسن (۱۴۰۴ق)، بصائر الدرجات في فضائل آل محمد صلى الله عليهم، قم: مكتبة آية الله المرعشي النجفي، چاپ دوم.
۲۱. طباطبایی، سید محمدحسین (۱۴۱۷ق)، الميزان في تفسیر القرآن، قم: دفتر انتشارات اسلامی جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، چاپ پنجم.
۲۲. طوسی، محمد بن حسن (۱۴۱۳ق/۱۹۹۲م)، الاستبصار، بیروت: دار الاضواء، چاپ دوم.
۲۳. _____ (۱۴۱۷ق)، العدة، قم: چاپخانه ستاره.
۲۴. عاملی، حسن بن زین الدین (۱۳۶۸ش)، الدراية في علم مصطلح الحديث، قم: انتشارات فیروزآبادی، چاپ سوم.
۲۵. _____ (۱۳۷۹ق)، منتقى الجمال في الاحاديث الصحاح و الحسان، چاپ جاوید.
۲۶. عاملی، حسین بن عبدالصمد (۱۴۰۱ق)، وصول الاخير الى اصول الاخبار، قم: مجمع الذخائر الاسلامیة.



۲۷. حر عاملی، محمد بن حسن (۱۴۰۹ق)، تفصیل وسائل الشیعة فی تحصیل مسائل الشریعة، قم: مؤسسه آل البيت علیہ السلام.
۲۸. فضلی، عبدالهادی (۱۳۸۴ش)، اصول حدیث، مترجم: محمدمهدی حقی و ابراهیم اقبال، تهران: شرکت چاپ و نشر بین الملل وابسته به انتشارات امیر کبیر، چاپ اول.
۲۹. فیض کاشانی، ملامحسن (۱۴۳۲ق/۲۰۱۱م)، الوافی، بیروت: دار احیاء التراث العربی، چاپ اول.
۳۰. قاسمی، محمد جمال الدین (۱۳۹۹ق)، قواعد التحديث، بیروت: دار الکتب العلمیة، چاپ اول.
۳۱. قربانی، زین العابدین (۱۳۷۰ش)، علم حدیث و نقش آن در شناخت و تہذیب حدیث، قم: انتشارات انصاریان، چاپ اول.
۳۲. کلینی، محمد بن یعقوب (۱۳۶۵ش)، الکافی، ۸ جلد، تهران: دار الکتب الإسلامیة.
۳۳. _____ (۱۴۲۹ق)، الکافی، ۱۵ جلد، قم: دارالحدیث، چاپ اول.
۳۴. مامقانی، عبدالله (۱۴۱۱ق)، مقباس الهدایة فی علم الدراية، تحقیق محمدرضا مامقانی، قم: مؤسسه آل البيت، چاپ اول.
۳۵. مؤید، حسین (۱۴۲۳ق)، الدراية، قم: دار التفسیر، چاپ دوم.
۳۶. مجلسی، محمدباقر (۱۴۰۳ق)، بحار الأنوار الجامعة لدرر أخبار الأئمة الأطهار، بیروت: دار احیاء التراث العربی، چاپ دوم.
۳۷. محقق حلی، جعفر بن حسن (۱۴۰۳ق)، معارج الأصول، قم: مؤسسه آل البيت علیہ السلام.
۳۸. معرفت، محمدهادی (۱۳۸۷ش)، التفسیر الاثری الجامع، قم: مؤسسه التمهید و المجمع العالمی للتقریب بین المذاهب الاسلامیة، چاپ اول.
۳۹. _____ (۱۴۱۸ق/۱۹۹۷م)، التفسیر و المفسرون فی ثوبه القشيب، مشهد: الجامعة الرضویة للعلوم الاسلامیة، چاپ اول.
۴۰. میرداماد، سید محمد باقر، الرواشح السماویة فی شرح الاحادیث الامامیة، نسخه خطی.
۴۱. نوروزی، مجتبی (۱۳۸۹ش)، «مفهوم شناسی مخالفات و موافقت حدیث با قرآن»، فصلنامه علمی پژوهشی علوم حدیث، ش ۵۵.



kalam-e-Imamiyya

سال چهارم / شماره اول / بهار و تابستان ۱۴۰۳

Biannual Journal of Kalam-e Imamiyya

Vol. 4, No. 1, Spring & Summer 2024

تبیین بر منابع معرفت از دیدگاه شیخ طوسی رحمۃ اللہ علیہ

امیر خرسندیان*

چکیده

از میان مباحث معرفت‌شناسی که نقشی اساسی در این علم داشته و همچنین نقشی زیربنایی برای شناخت انسان و معارف دارد، بحث از «منابع معرفت» است. هدف این مقاله آن است که با روش توصیفی - تحلیلی دیدگاه شیخ طوسی رحمۃ اللہ علیہ در رابطه با منابع معرفت را با توجه به آثار به‌جامانده از ایشان بیان کند. برای فهم دقیق‌تر دیدگاه شیخ، با استفاده از اندک‌داده‌های معرفت‌شناسی برجامانده در آثار ایشان، به بیان منابع، تعاریف، حجیت و قلمرو هر یک پرداخته و ذیل بعضی از موضوع‌ها به نقد و بررسی دیدگاه شیخ پرداخته شده است. براین‌د این پژوهش بیان پنج منبع معرفتی (حس، عقل، وحی، نقل و فطرت) با توجه به آثار شیخ طوسی است که وحی در میان آنان، مختص به نبی مرسل می‌باشد. همچنین «خاطر»، انگیزه‌ای برای استفاده از منابع معرفت بوده که نمی‌توان آن را منبعی در کنار منابع دیگر شمرد.

واژگان کلیدی: حس، عقل، وحی، نقل، فطرت

* سطح ۳ کلام امامیه. مرکز تخصصی معارف اهل بیت | Amirkhorsandian92@gmail.com

تاریخ دریافت: ۱۴۰۲/۱۲/۱۰ □ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۳/۰۲/۱۰



مقدمه

مدرسه بغداد یکی از شکوفاترین مدارس کلامی امامیه است که متکلمان آن، تمام دیدگاه‌های امامیه در کلام را تبیین کرده‌اند. در این مدرسه به وضوح عقل بر نقل حاکم شده و کلام امامیه و معتزله بر یکدیگر تأثیر متقابل گذاشته است. شیخ طوسی که از بزرگان مدرسه بغداد و شاگرد یکی از عقل‌گراترین متکلمان امامیه، سید مرتضی، بوده وارث همین اندیشه کلامی و همین مدرسه است. مدرسه بغداد نخستین مدرسه کلامی شیعه در دوران غیبت است؛ از این رو، آشنایی با اندیشه‌های این مدرسه کمک می‌کند تا دانسته شود شیعیان در دوران عدم دسترسی به امام معصوم چگونه نظام فکری خود را بازسازی کرده‌اند. شیخ طوسی مانند هر اندیشمند دیگری به مسائل شناخت توجه داشته است؛ اما در آن زمان، معرفت‌شناسی به عنوان دانشی مستقل یا نظریه مطرح نبود. این مقاله در پی کشف نظریه شیخ طوسی در مسئله معرفت است که ضمن آن، صرفاً به جمع‌آوری دیدگاه‌های شیخ طوسی بسنده نمی‌شود، بلکه با تحلیل داده‌های معرفتی در تراش شیخ طوسی، نظام معرفت‌شناسی وی کشف می‌شود.

منابع معرفت از مباحث مهم معرفت‌شناسی در میان اندیشمندان اسلامی و غیراسلامی است و پژوهش‌های بسیاری پیرامون آن انجام شده است؛ اما در زمینه منابع معرفت از دیدگاه شیخ طوسی، پژوهشی در دست نیست. شناخت منابع معرفت از اهمیت بالایی برخوردار است؛ زیرا متکلم قبل از شناخت منابع معرفت، نمی‌تواند در دین استنباط کند و از فهم دقیق آموزه‌های دینی عاجز می‌ماند. از این رو، در این مقاله سعی شده تا با روش توصیفی-تحلیلی، اندیشه‌های شیخ در منابع معرفت تبیین شود تا به واسطه وی نسبت به دیدگاه‌های معرفت‌شناسی مدرسه بغداد در زمینه منابع معرفت، آگاهی حاصل شود.

مفاهیم

دو واژه علم و معرفت در معرفت‌شناسی، از اساسی‌ترین مفاهیم این علم هستند؛ به همین خاطر، باید روشن شود که این دو از نظر شیخ طوسی چه معنایی دارند؛ آیا دارای دو معنای جدا هستند یا اینکه در یک معنا به کار رفته‌اند و در اصطلاح می‌توان آنها را مترادف نامید؟

معرفت و علم

علم نزد شیخ طوسی به معنای «اعتقاد الشیء علی ما هو به مع سکون النفس الی ما اعتقده» (طوسی، ۱۴۰۶، ۱۵۵؛ همو، بی‌تا، ج ۴: ۳۳) است. بر این اساس، شیخ به دنبال این نبوده است که تعریف به جنس و فصل از علم ارائه دهد؛ زیرا در آن دوره تعریف به

جنس و فصل رایج نبوده است که علت آن، پژوهش جداگانه‌ای را می‌طلبد. این تعریف دو قید دارد؛ نخست قید «اعتقاد الشیء علی ما هو به» که برای خارج کردن جهل است؛ زیرا جهل نیز اعتقاد است، ولی با واقع مطابق نیست. دوم قید «مع سکون النفس» که برای خارج کردن تقلید می‌باشد؛ زیرا تقلید اعتقادی است که سبب آرامش نفس نمی‌شود (طوسی، ۱۴۱۴، ۷۴). بنابراین، شیخ علم را به معنای اعتقاد و اذعان به معلومی می‌داند که آن، اعتقاد مطابق با واقع نیز باشد و همچنین اعتقاد برآمده از تقلید، از دایره علم خارج است؛ زیرا یکی از شروط آن، همراهی با سکون نفس و آرامش خاطر است؛ حال آنکه در تقلید - بنابر گفته شیخ طوسی - آرامش خاطر وجود ندارد.

شایان ذکر است که براساس تعریف شیخ طوسی، ایشان معرفت را به معنای معرفت منطقی و معرفت شناختی می‌داند و معرفت روان‌شناسی را علم نمی‌داند. شاهد بر این کلام، این است که وی در تعریف دو قید را ذکر کرده است؛ نخست قید «علی ما هو به» که به مطابقت اعتقاد با واقع اشاره دارد. دوم قید «سکون نفس» که بیانگر اعتقاد جازم است. از این رو از دیدگاه شیخ طوسی، اعتقادی را می‌توان علم نامید که - به تعبیر علمای منطق - یقین بالمعنی الاخص باشد؛ یقینی که با اعتقاد جازم و مطابق با واقع همراه باشد. درغیراین صورت، اگر یقین حاصل شده صرف اعتقاد جازم بوده و به تعبیر علمای منطق، یقین بالمعنی الاعم و به تعبیر دیگر، یقین روان‌شناختی باشد، به این اعتقاد علم گفته نمی‌شود.

شیخ طوسی برخلاف بعضی از صاحب‌نظران، معنای علم و معرفت را یکی می‌داند (طوسی، بی تا، ج ۹: ۴۷۵)؛ از این رو، نباید از واژه علم در تعریف معرفت و به عکس استفاده شود؛ زیرا تعریف شیء به خودش، مستلزم دور است. ایشان همچنین به نظرات دیگران التفات داشته و از قول رمانی نقل می‌کند که معرفت، یعنی علم تفصیلی و علم یعنی معرفت اجمالی؛ مثلاً اگر بدانم که زید مشخصاً فرد شماره هفت در میان این ده نفر است، این دانش را معرفت گویند، ولی در علم می‌دانم که زید یکی از این ده نفر است؛ حال کدام فرد دقیقاً زید است، مشخص نیست. شیخ در جواب رمانی می‌گوید که هیچ فرقی میان این دو نیست؛ زیرا معرفت نیز گاهی برای علم به شیء فی الجمله استفاده می‌شود و این فرق گذاشتن میان علم و معرفت صحیح نیست (همان، ۴۷۷). ایشان به صراحت بیان می‌کند که علم نزد متکلمان، همان معرفت است و به تفاوت علم و معرفت از دیدگاه بعضی از علمای نحو اشاره می‌نماید؛ ولی تفاوت مورد نظر آنها را نقد نمی‌کند. طبق باور برخی نحویون، متعلق معرفت مفرد، ولی متعلق علم جمله است؛ مانند «عرفت زیداً» و «علمت زیداً قائماً» (همان، ۴۷۵).



منبع و ابزار

در رابطه با مفهوم‌شناسی منبع، باید گفت که انسان با ابزار معرفت، معارفی را از منبع استنباط می‌کند و ابزار، وسیله‌ای است که با آن معرفت حاصل می‌شود (مطهری، بی‌تا، ج ۱۳: ۳۷۵-۳۸۶). باید گفت که میان ابزار و منابع فرق است. شیخ طوسی در آثار خود از آن به «طرق» تعبیر کرده است (طوسی، ۱۴۰۶: ۲۵) که بر این اساس، منظور ایشان از شمارش قوایی مثل حس، عقل و خبر منبع بوده است. اگرچه انسان هرگاه از بدیهیات مرکوز در ذهن استفاده و با عقل استدلال می‌کند، ولی این مرکوزات را منبع قرار می‌دهد. شاید بتوان گفت که هیچ فرقی میان ابزار و منبع نیست؛ بلکه به نحوه نگاه انسان منوط بوده که چه چیزی را منبع و چه چیزی را ابزار ملاحظه کند.

منابع معرفت

شیخ الطائفه از چند منبع برای کسب معرفت در آثار خود نام می‌برد که به ترتیب می‌توان از آنان نام برد: ۱. حس، ۲. عقل (به معنای مجموعه‌ای از علوم بدیهی و عقل به معنای قوه نظر و استدلال)، ۳. وحی، ۴. نقل و ۵. فطرت.

الف) حس

شیخ طوسی حس را یکی از منابع معرفت می‌داند. در تاریخ اندیشه به جز سوفسطایی‌ها که با حس مخالفت می‌کردند، نمی‌توان از گروه دیگری به عنوان مخالف مدرکات حسی نام برد؛ زیرا اگر کسی با جمیع مدرکات حس مخالفت کند، به یقین زندگی او مختل می‌شود. البته گروه‌های دیگری بوده‌اند که در حجیت حس، راه افراط را پیموده و هرآنچه حس نتواند درک کند را بی‌معنا دانسته‌اند (مصباح یزدی، ۱۴۰۰، ۴۸). شیخ حس را این چنین تعریف می‌کند:

الاحساس الإدراک بحاسة من الحواس الخمس؛ حس کردن امور به معنای

ادراک به واسطه یکی از قوای پنج‌گانه (طوسی، بی‌تا، ج ۷: ۲۳۴).

وی ذیل آیه «فَلَمَّا أَحْسَبُوا بِأَسْنَا إِذَا هُمْ مِنْهَا يَرْكُضُونَ» (انبیاء/۱۲) از پنج حس به عنوان «حواس انسان» نام می‌برد، که شامل السمع، البصر، الأنف، الفم و البشرة (شنیداری، بینایی، بویایی، چشایی و لامسه) می‌شود (طوسی، بی‌تا، ج ۷: ۲۳۴). هرگاه یکی از این حواس در انسان با مشکلی مواجه شود، از محسوسات آن قوه حاسه محروم می‌شود. از این‌رو در کلمات علمای منطق آمده است: «من فقد حساً فقد علماً»؛ یعنی نفس آدمی با محسوسات صورت‌هایی در نفسش حاصل می‌شود و از آنها مفاهیم کلی را انتزاع می‌کند

که پایه و اساس استدلال و قیاس است (طوسی، بی تا، ۳۷۵).

شیخ در تعریف خود از حس، آن را به معنای ادراک محسوسات به واسطه یکی از قوای پنج‌گانه می‌داند (طوسی، بی تا، ج ۷: ۲۳۴). همین که ایشان حواس را وسیله ادراک می‌داند، نشان می‌دهد که وی قوای پنج‌گانه را منبع درک معرفت می‌داند. از آثار شیخ به صراحت می‌توان فهمید که ایشان همچون دیگر متکلمان به حجیت مدرکات حواس قائل بودند و در آثار خود هرگاه در مقام احصای منابع معرفت برآمده، به این منبع اشاره کرده است (طوسی، بی تا، ۹؛ همو، ۱۴۰۶، ۲۵). همچنین در ذیل آیه ﴿هُوَ اللَّهُ أَخْرَجَكُمْ مِنْ بُطُونِ أُمَّهَاتِكُمْ لَا تَعْلَمُونَ شَيْئاً وَجَعَلَ لَكُمُ السَّمْعَ وَالْأَبْصَارَ وَالْأَفْئِدَةَ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ﴾ (نحل/۷۸)، می‌فرماید بعد از آنکه خداوند انسان را خلق کرد، به او حواس صحیح و سالم اعطا کرد تا بتواند با آنها به مدرکات مختلف علم پیدا کند. وی به صراحت بیان می‌کند که حواس یکی از طرق علم به مدرکات است (طوسی، بی تا، ج ۶: ۴۱۱).

نکته‌ای که لازم است بیان شود، این است که چرا شیخ دلیلی برای مدرک بودن حواس نیاورده و دلیلی برای اینکه چرا باید مدرکات حواس را قبول کنیم، ذکر نکرده است؟ شاید به خاطر بدیهی بودن قبول مدرکات حواس است؛ زیرا در صورت عدم پذیرش آنها، زندگی مختل شده و سر از وادی شک و سفسطه درمی‌آورد؛ همان‌طور که سوفسیت‌ها به آن دچار شدند.

قلمرو و محدودیت حواس

هریک از حواس محدوده خاصی در حیطه مدرکات خود دارند؛ اما قوه‌ای که در حیطه مدرکات آن توسط شیخ طوسی و دیگر متکلمان به تفصیل بحث شده است، قوه بصر می‌باشد. شاید بتوان گفت مهم‌ترین علت آن بحث از رؤیت خداوند باشد؛ زیرا از دوره‌های نخستین مباحث کلامی، عده‌ای با توجه به ظاهر نصوص دینی، به رؤیت خداوند قائل بودند؛ درحالی‌که رؤیت حق تعالی با قواعد عقلی سازگار نیست. البته هر گروهی در این بحث با توجه به مرام کلامی‌اش نظراتی داده است. مهم‌ترین پرسش در این زمینه برای شیخ طوسی و متکلمان، این بوده است که آیا محدوده مدرکات بصر شامل خداوند می‌شود یا خیر؟ شیخ طوسی همانند تمام متکلمان امامیه، مدرکات بصر را در مرئیات، یعنی «جسم کثیف» منحصر می‌داند؛ لذا اموری که مرئی نیستند، نمی‌توانند مدرک بصر باشند. یکی دیگر از محدودیت‌هایی که حس با آن مواجه است، عدم درک بعضی اعراض می‌باشد؛ اعراضی مانند شهوت و غضب در دایره شناخت قلب هستند و حس هیچ راهی



برای درک آنان ندارد (طوسی، ۱۴۱۴، ۷۷).

بحث دربارهٔ رؤیت خداوند و بیان نظریه‌های گوناگون در این خصوص، از دیرباز در میان متکلمان اسلامی مطرح بوده است. برای آنکه چیزی قابل دیدن باشد، باید مقابل دیدگان بیننده قرار بگیرد و برای دیده‌شدن بین جوهر و عرض فرقی نیست؛ مگر اینکه محل عرض نیز باید در مقابل دیدگان قرار بگیرد؛ زیرا عرض بدون محل قابل تصور نیست (طوسی، بی تا، ۴۶). شرط آنکه چیزی دیده شود، این است که باید جسم کثیف باشد و به همین خاطر، اجسام لطیف مانند ملائکه دیده نمی‌شوند؛ زیرا نور چشم در اجسام لطیف نفوذ می‌کند و برای دیده‌شدن آن، نور چشم نباید در آن نفوذ کند (طوسی، ۱۴۱۴، ۹۵). در رابطه با خداوند باید گفت، اگر خدا دیدنی بود با وجود مقتضی که همان سلامت چشم است و فقدان مانع، باید دیده می‌شد؛ از این فقدان دیدن، متوجه می‌شویم که خداوند جسم کثیف نیست و نمی‌توان او را دید (طوسی، ۱۳۶۲، ۸۵).

نقد شیخ طوسی بر دیدگاه‌های مخالف

شیخ در آثار خود به دیدگاه‌های دیگر فرق التفات داشته و اقوال آنها را نقد و بررسی کرده است. ایشان ذیل آیه ﴿وَجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَّاصِرَةٌ * إِلَىٰ رَبِّهَا نَاظِرَةٌ﴾ (قیامت/۲۲-۲۳) به کسانی که این آیه را دلیل برای رؤیت خداوند می‌دانند، پاسخ داده است. شیخ معتقد است که نظر مطلقاً به معنای رؤیت نیست (طوسی، بی تا، ج ۱۰: ۱۹۸)؛ زیرا در کلام عرب آمده است: «نظرت الی الهلال فلم أره» و اگر نظر به معنای رؤیت بود، آنگاه کلام متناقض می‌شد؛ زیرا نظر را غایت رؤیت قرار داده‌اند؛ همین دلالت دارد که نظر غیر از رؤیت است. شاهد دیگری که شیخ از کلام عرب می‌آورد، این است که نظر حتی اگر به وجه نسبت داده شود و با «الی» بیاید، به معنای رؤیت نیست؛ مثلاً جمیل بن معمر گوید: «وإذا نظرت الیک من ملک... و البحر دونک جرتني نعماء» که نظر در اینجا به معنای انتظار است (همان؛ طوسی، ۱۳۶۲، ۸۷). همچنین پاسخ دیگری که از آثار شیخ می‌توان برای این تفسیر غلط ارائه داد، این است که کلمه «الی» مفرد «اللاء» است و به معنای نعماتی مانند خوردنی‌ها، نوشیدنی‌ها و... می‌باشد که اینان قابل رؤیت هستند و براساس آیه، چهره‌های شاداب به نعمت‌های پروردگار خود می‌نگرند (طوسی، بی تا، ج ۱۰: ۱۹۸؛ همو، ۱۳۶۲، ۸۸).

ب) عقل

عقل یکی دیگر از منابع کسب معرفت نزد بیشتر متفکران بوده که برای آن چندین تعریف بیان شده است (ملاصدرا، ۱۳۸۳، ج ۱: ۳۰). گروه‌هایی به مدرکات عقل خدشه وارد



کرده‌اند. از این گروه می‌توان به پوزیتیویست‌ها اشاره کرد؛ زیرا ایشان هرآنچه را که بشود با حس اثبات کرد، دارای ارزش می‌دانستند و هرآنچه قابل اثبات با حس نباشد، بی‌ارزش بلکه فاقد معنا می‌دانستند؛ مانند بحث از وجود خدا. در جواب این گروه می‌توان گفت که نظریه شما (هرآنچه با حس قابل اثبات باشد، دارای معناست) خودش ناقض خود است؛ یعنی نمی‌توان آن را با حس اثبات کرد (مصباح یزدی، ۱۴۰۰، ۴۸).

شیخ برای عقل بسیار ارزش قائل است؛ به گونه‌ای که آن را معیار حق از باطل می‌داند؛ اما دایره حجیت آن را در اعتقادات منحصر می‌داند. ایشان چندین تعریف از عقل ارائه می‌دهد که برخی از آنها را قریب‌المعنی می‌خواند (طوسی، بی‌تا، ج: ۱، ۲۰۰). وی عقل را مجموعه‌ای از علوم می‌داند که هرگاه در موجودی زنده جمع شود، عاقل می‌گردد و اگر همه آنها در موجودی نباشد، نمی‌توان آن را عاقل نامید. دانستی‌هایی که عقل نامیده می‌شوند، بر سه قسم‌اند:

۱. دانستی‌هایی که پایه و اساس ادله هستند، مانند علم به احوال اجسام که متحرک است یا ساکن و چرایی آن بدیهی است؛ زیرا یکی از اقسام بدیهیات، محال‌بودن اجتماع نقیضین است؛ بلکه به تعبیر بزرگان اندیشه، این قضیه ام‌القضایا است و اگر کسی به بداهت آن قائل نباشد و حتی بتوان گفت اصلاً آن را قبول نکند، هیچ‌یک از استدلال‌های او پایه عقلانی و بدیهی ندارند و در یک تسلسل محال گرفتار می‌شود. قضایای بدیهی پایه استدلال هستند؛ زیرا قضایای نظری هرکدام باید بر یک قضیه نظری مبتنی باشد تا آنکه به گزاره‌ای بدیهی برسد؛ وگرنه اگر گزاره‌ها دائماً بر گزاره‌ای نظری بنا شده باشد، به تسلسل منجر می‌شود و هیچ قضیه‌ای ثابت نمی‌گردد.

۲. چیزهایی که تا دانسته نشوند، ریشه‌های استدلال نخواهند بود؛ مانند علم به عادت‌های موجود در عالم. در این نوع، انسان به صرف مشاهده اکتفا نمی‌کند؛ بلکه از تکرار آن، مفاهیم عام‌تری را به عنوان عادت‌ها و قواعد استنتاج می‌کند؛ مثلاً می‌فهمد که آب در دمای ۱۰۰ درجه می‌جوشد یا گرما سبب انبساط می‌شود. انسان‌ها از عادت‌های مکرر پی می‌برند که باید رابطه‌ای میان این دو شیء باشد که به محض وقوع یک شیء، دیگری حاصل می‌شود. به تعبیر فلاسفه «الاتفاق لایکون اکثریا و لا دائمیا» (دینانی، ۱۳۸۰، ج: ۱، ۱۶۷). از همین اتفاق و باتوجه به این قاعده عقلی، مفاهیمی مانند علت و معلول، مقارنت و... استنباط می‌شوند و همین‌ها منابعی برای استدلال هستند.

۳. تعریف دیگر عقل نزد شیخ، چیزهایی است که انسان فقط با دانستن آنها به غایت مطلوب می‌رسد؛ مانند علم به حسن و قبح. حسن و قبح جزو عقل عملی است و با





ندانستن آن، هیچ‌گاه نمی‌توان به مطلوب رسید؛ زیرا انسان در وهله اول برای انجام کاری ابتدا سود و زیان و حسن و قبح آن را می‌سنجد و سپس به دنبال تحقق بخشیدن به آن فعل است (طوسی، بی‌تا، ج ۱: ۲۰۰؛ همو، ۱۴۱۴، ۸۳؛ همو، ۱۴۱۷، ج ۱: ۲۳). بنابراین، مقصود از اینکه «اگر کسی معارفی مثل احکام ساده تجربی را نداند، عاقل نیست» یعنی انسان احکامی را بدون تحلیل و صرف مواجهه حسی از اجسام به دست می‌آورد؛ مثلاً انسان با حواس خود اجسام و احکام آن مثل حرکت، سکون، رنگ و... را متوجه می‌شود؛ لذا اگر کسی این امور را نفهمد، در جرگه عقلا قرار نمی‌گیرد.

همچنین ایشان در ذیل تفسیر آیه ﴿تَأْمُرُونَ النَّاسَ بِالْبِرِّ وَتَنْسَوْنَ أَنْفُسَكُمْ وَأَنْتُمْ تَتْلُونَ الْكِتَابَ أَفَلَا تَعْقِلُونَ﴾ (بقره/۴۴) چند تعریف دیگر را برای عقل بیان کرده است؛ مانند اینکه عقل قوه‌ای است که به واسطه آن با استدلال بر شاهد به غایب می‌رسیم (طوسی، بی‌تا، ج ۱: ۲۰۰). ضمن آنکه ذیل همین آیه، عقل را معرفتی می‌داند که با آن میان حسن و قبح فی الجمله تمییز داده می‌شود و این، تعریفی است که «قربیه المعانی» می‌داند (همان).

بنابراین، باتوجه به مطالب مطرح‌شده و تعریف‌هایی که شیخ از عقل ارائه داده است و همه آنها را قریب‌المعانی می‌داند، می‌توان گفت که عقل مدرک حسن و قبح اشیا و بدیهیاتی همچون اجتماع نقیضین است و با همین بدیهیات به استدلال‌های عقل و نظری می‌پردازد.

عقل عملی و نظری از دیدگاه شیخ طوسی

فلاسفه و متکلمان عقل را - بنابر اعتبارات مختلف - به اقسامی تقسیم کرده‌اند. یکی از آنها، تقسیم به «عملی» و «علمی» است. عقل علمی یا نظری، قوه‌ای است که مراتب مختلفی دارد و وظیفه‌اش ادراک معلومات می‌باشد؛ معلوماتی که در حیطه عمل دخالتی ندارند. عقل عملی به معنای قوه است که مدرک حسن و قبح اعمال و مقدمات این اعمال می‌باشد (حلی، بی‌تا، ۲۳۵). شیخ الطائفه به صراحت از عقل عملی و نظری نام نبرده است؛ اما از آثار ایشان می‌توان فهمید که عقل را به دو قسم نظری و عملی تقسیم می‌کند. نکته‌ای که باید به آن اشاره کرد، این است که عقل نزد ایشان بیشتر ناظر به «عقل عملی» می‌باشد؛ همان‌طور که از تعاریفی که از عقل ارائه داده است، می‌توان به این نکته دست یافت؛ هرچند عقل نظری را نیز قبول می‌کند، ولی محدوده آن را در استدلال منحصر می‌داند (طوسی، بی‌تا، ج ۱: ۲۰۱).

حجیت عقل

از آثار کلامی شیخ به صراحت می‌توان فهمید که ایشان به حجیت عقل در کلام قائل بوده‌اند؛ بلکه عقل را هنگام تعارض با نقل، حاکم دانسته است. ایشان هرگاه در مقام احصای ابزارهای معرفت بوده، از عقل نیز یاد کرده است (طوسی، ۱۴۰۰، ۹؛ همو، ۱۴۰۶، ۲۵). همچنین شیخ هرآنچه را عقل ناپسند بشمارد، منکر می‌داند و هرچه را عقل مورد پسند قرار دهد، حسن می‌داند و به صراحت بیان می‌کند هرآنچه را عقل بپذیرد و به آن اقرار کند، حق است. از این رو، این عبارت آشکارا نظر شیخ طوسی را در رابطه با ارزش عقل بیان می‌کند (طوسی، بی‌تا، ج ۳: ۶۱۰). همچنین ایشان به بیان کارکردهای عقل در آثار خود اشاره کرده است که این نیز نشانه‌ای بر حجیت عقل نزد ایشان می‌باشد. شیخ معتقد است که عقل طریق علم بوده و هرکه را خداوند مرشد (عقل) برایش قرار داده است، نباید از راه حق منحرف شود. عقل از بیان کلام بدون دلیل مانع می‌شود (طوسی، بی‌تا، ج ۲: ۴۹۰). همچنین طبق دیدگاه وی، هرآنچه را عقل با آن مخالفت کند، منکر است (همان، ج ۳: ۶۱۰). از این کلمات می‌توان به راحتی به مکانت عقل نزد شیخ پی برد. واضح است که اگر چیزی دارای ارزش باشد، مانند عقل که معیار حق و باطل است، جایی برای شک در حجیت عقل باقی نمی‌ماند.

قلمرو و محدودیت عقل

در رابطه با محدوده نظر و استدلال، باید گفت هرآنچه در حیطه مدرکات عقل قرار بگیرد، در قلمرو عقل است. یکی از بارزترین مصادیق مدرکات عقل، اثبات وجود خدای یگانه می‌باشد. تنها راه معرفت به وجود خداوند نظر و استدلال است. شیخ برای اثبات محدوده نظر و استدلال عقل برای شناخت خدا، از راه «برهان سبر و تقسیم» استفاده می‌کند. خداوند از مرکوزات بدیهی ذهنی نیست تا با بدیهیات به او علم پیدا شود؛ زیرا اگر از بدیهیات بود، اختلاف در وجود او معنا نداشت. همچنین خداوند از محسوسات نیست تا با حس درک شود. همچنین نمی‌توان به واسطه خبر به خدا علم پیدا کرد؛ زیرا خبری مفید علم است که به مشاهده مستند باشد؛ پس تنها راه شناخت وجود خدا عقل است (طوسی، بی‌تا، ۹؛ همو، ۱۴۰۶، ۳۳). شیخ در پاسخ به دیدگاه براهمه که ارسال انبیای الهی را در صورتی که کلمات پیامبران با عقل چه موافقت و چه مخالفت کند، بی‌فایده می‌دانند، می‌گوید:

عقل اموری را به تفصیل درک می‌کند؛ حال اگر انبیا بخواهند همان‌ها را بیان کنند، کمترین فایده‌اش تأکید حکم عقل است؛ اما جمیع امور را عقل توانایی



درک ندارد و یا در خوش بینانه‌ترین حالت به شکل اجمال درک می‌کند و شرع مقدس بیان‌کننده مصادیق مدرکات عقل است. مثلاً عقل درک می‌کند که ظلم قبیح است، اما هیچ‌گاه جمیع مصادیق آن را نمی‌تواند تشخیص دهد. در این هنگام پیامبران الهی از جانب خداوند مصادیق قبیح را بیان می‌کنند (همان، ۲۴۸؛ طوسی، ۱۳۶۲، ۳۱۴).

از این کلام شیخ می‌توان برداشت کرد که عقل توانایی درک جمیع معلومات را ندارد؛ از این رو از این جهت دارای محدودیت است. شیخ عقل در علم فقه را جزو منابع ندانسته و حجت نمی‌داند:

فَأَمَّا الْأَدْلَةَ الْمَوْجِبَةَ لِلْعِلْمِ: فَبِالْعَقْلِ يَعْلَمُ كَوْنَهَا أَدْلَةً، وَلَا مَدْخَلَ لِلشَّرْعِ فِي ذَلِكَ؛ یکی از ادله‌ای که موجب علم می‌شود، عقل است؛ ولی حکم عقل هیچ نقش و جایگاهی در فروع فقهی ندارد (طوسی، ۱۴۱۴، ج ۲: ۷۶۲).

ج) وحی

یکی دیگر از منابع معرفت، وحی است که برای برخی از انسان‌ها حاصل می‌شود. علت اختصاص آن به گروهی از انسان‌ها، مقام و منزلتی است که از سوی خداوند به عده خاصی داده شده است. وحی از نگاه شیخ «القای معنا به نفس آدمی به نحوی که مخفیانه باشد» تعریف می‌شود (طوسی، بی‌تا، ج ۱: ۴۲۱) ایشان از قول ادبا بیان می‌کنند که وحی بر پنج معنا دلالت می‌کند؛ ۱. وحی به پیامبر از جانب خدا؛ ۲. الهام؛ ۳. اشاره؛ ۴. کتاب؛ ۵. اسرار (همان، ج ۶: ۴۰۳).

از پاسخ شیخ به قائلان عدم نسخ قرآن به روایات، می‌توان فهمید که ایشان وحی را در قرآن منحصر نمی‌دانند. شیخ طوسی در پاسخ به این گروه می‌گوید:

طبق آیه ﴿وَمَا يَنْطِقُ عَنِ الْهَوَىٰ إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْيٌ يُوحَى﴾ (یونس/۱۵) تمامی کلمات و بیانات رسول خدا ص وحی است؛ پس اگر آیه‌ای با روایتی نسخ شود، می‌توان گفت نسخ وحی به وحی است (طوسی، بی‌تا، ج ۵: ۳۵۱).

حال اگر قائلان به انحصار وحی در قرآن، به روایتی از ابن عباس استناد کنند که وحی در قرآن منحصر است، شیخ در جواب این گروه، از میرد نقل می‌کند که ابن عباس وقتی این جملات را بر زبان آورد که مختار ثقفی ادعای نزول وحی بر خود را داشت و با این جمله‌ها در صدد جلوگیری از توطئه او بوده است (همان، ج ۶: ۴۰۳).

بنابراین، باتوجه به اختصاصی بودن وحی، تنها راه اطلاع دیگران از محتوای آن، خبر

کسی است که به او از جانب خداوند وحی می‌شود. حال اگر این خبر مستقیم از خود اولیای خداوند شنیده شود، جای شکی در صحت محتوا نیست؛ ولی اگر با واسطه باشد، آن وقت مباحث حجیت اقسام خبر مطرح می‌شود.

د) نقل

نقل یکی از منابع کسب معرفت نزد شیخ است. ایشان این تعریف را بهترین تعاریف می‌داند و معتقد است:

الخبر ما صح فيه الصدق او الكذب (طوسی، ۱۴۱۷، ج ۱: ۶۳).

گروهی از علما خبر را این‌گونه تعریف کرده‌اند:

الخبر ما صح فيه الصدق والكذب (همان).

این تعریف از دیدگاه شیخ با دو اشکال روبه‌روست؛ زیرا او عطف در تعریف مستلزم تناقض است و یک خبر نمی‌تواند در آن واحد صادق و کاذب باشد. همچنین این خبر بر اخباری که احتمال کذب در آن وجود ندارد، صدق نمی‌کند؛ مانند: اخباری که درباره وجود خدا و صفات اوست؛ زیرا در هیچ‌کدام از آنها احتمال کذب وجود ندارد و طبق این تعریف، نباید بر این اخبار، خبر صدق کند که حتی خود گوینده نیز به این حرف ملتزم نیست (همان).

اخبار به دو قسم «خبر متواتر» و «خبر واحد» تقسیم می‌شود. همگان به حجیت خبر متواتر تصریح دارند؛ زیرا موجب علم است. علما پیرامون خبر واحد به تفصیل سخن گفته‌اند؛ زیرا درباره حجیت و محدوده حجیت آن بحث‌های بسیاری است. حال در رابطه با اینکه اخبار می‌توانند مفید علم باشند، هیچ اختلافی بین عقلا نیست؛ اما گروهی که به «السمنیه» معروفند، اکتساب علم را در حواس منحصر می‌دانستند. در جواب این گروه باید گفت که کلماتشان کاملاً برخلاف فطرت و بدیهیات است؛ زیرا انسان‌ها پس از شنیدن اخبار از شهرهایی که هیچ وقت ندیده‌اند به وجودشان علم پیدا می‌کنند (همان، ۶۹).

شیخ خبر مفید علم (خبر متواتر) را دارای سه شرط می‌داند؛ ۱. کثرت مخبران به حدی که امکان اجتماع و تبانی بر کذب نباشد؛ ۲. جامع مشترکی که موجب اجتماع بر کذب شود در بین نباشد؛ ۳. شبهه‌ای در آن خبر نباشد (همان، ۸۹-۹۰). شیخ طوسی به صراحت بیان می‌کند که خبر واحد عقلاً و شرعاً حجت است؛ اما چنانچه روای آن عادل امامی باشند و از پیامبر یا امام معصوم نقل کرده باشد؛ همچنین روایان مورد طعن قرار



نگرفته باشند. نکته دیگری که شیخ به آن اشاره می‌کند، این است که نباید در آن خبر قرینه‌ای وجود داشته باشد؛ زیرا علم به اعتبار قرینه حاصل می‌شود (همان، ۱۲۶)؛ البته کلام شیخ مطلق است و حجیت خبر واحد را در علم خاصی منحصر نمی‌کند:

الذی اذهب إليه: أن خبر الواحد لا یوجب العلم، وأنه کان یجوز أن ترد العبادة بالعمل به عقلاً، وقد ورد جواز العمل به فی الشرع، إلا أن ذلك موقوف علی طریق مخصوص و هو ما یرویه من کان من الطائفة المحقة، و یختص بروایتیه، و یكون علی صفة یجوز معها قبول خبره من العدالة و غیرها؛ آنچه به آن معتقدم این است که خبر واحد موجب علم نمی‌شود و همچنین عقل و نقل به تبعیت از خبر واحد حکم دارند. و عمل به خبر واحد در صورتی است که راوی از طایفه شیعه اثناعشری باشد و همچنین باقی صفات مانند عدالت را نیز دارا باشد (همان، ۱۰۰).

بنابراین، ایشان هیچ‌یک از ادله حجیت خبر واحد را نمی‌پذیرد و فقط اجماع را دلیل معتبری برای پذیرش آن می‌داند (همان، ۱۲۶). در نتیجه خبر واحد در اعتقادات قابل پذیرش نیست؛ زیرا آنها باید با یقین همراه باشند، در صورتی که خبر واحد موجب یقین نیست.

متکلمان دیدگاه‌های مختلفی پیرامون پذیرش خبر واحد در علم کلام دارند که البته بیشتر آنها، خبر واحد را در این علم حجت نمی‌دانند؛ زیرا اعتقادات باید با یقین همراه باشد و خبر واحد یقین‌آور نیست. ناگفته نماند که خبر واحد در امور اعتقادی مانند خداشناسی - چون موجب قطع نیست - حجت نیست، ولی در مباحثی مانند احوال برزخ که اصولاً یقین پیدا کردن در آن معنایی ندارد، حجت است.

ه) فطرت

فطرت در لغت به معنای خلق بدون هرگونه پیشینه است (طوسی، بی تا، ج ۸: ۲۴۷). شیخ طوسی منظور از فطرت در عباراتی همچون «ولدوا علی الفطرة» را دین حقی می‌داند که انسان به آن گرایش پیدا می‌کند (همان، ج ۵: ۲۰). ایشان به صراحت عالم ذر (مکانی که خداوند معرفت فطری را به انسان عطا کرده است) را رد می‌کند و از دیدگاه وی، اینکه ذریه آدم از کمر او خارج شده و خداوند آنان را بر وجود خود گواه گرفت، به تأویل نیازمند است؛ زیرا شایسته نیست که اطفال خطاب شده و متعلق تکلیف قرار بگیرند؛ پس به طریق اولی نمی‌توان ذریه را که مانند ذره است، خطاب قرار داد (همان، ۲۸). البته شیخ عالم ذر

به طور کامل نفی نمی‌کند و معتقد است که می‌توان با توجه به تعدادی از روایات، آن را پذیرفت؛ ولی به شکل محدود؛ به گونه‌ای که گروهی از انسان‌ها را خداوند برگزید، سپس عقل آنان را کامل گرداند و آنان را بر وجود خود گواه گرفت. اینان هیچ‌گاه میثاق گرفته‌شده و گواهی دادن را فراموش نمی‌کنند (همان، ۲۹). بر این اساس، قائلان به عالم ذر معتقدند که انسان‌ها بعد از آمدن به این دنیا، وقایع آن عالم را فراموش کرده‌اند. وی در جواب ایشان این‌گونه پاسخ می‌دهد که انسان‌ها هیچ‌گاه حوادث مهم را فراموش نمی‌کنند و این‌گونه مثال می‌زند، انسان‌ها در قیامت احوال مهم این دنیا را کاملاً به یاد می‌آورند؛ پس اگر عالم ذر همگانی بود، چنین وقایع مهمی که در آن عالم اتفاق افتاده است، باید به یاد همگان می‌آمد؛ حال که این چنین نیست، پس عالم ذر وجود نداشته است (همان). یکی دیگر از اشکال‌های شیخ طوسی به عالم ذر که لازمه‌اش نفی معرفت فطری است، این است که لازمه پذیرفتن عالم ذر قبول تناسخ است؛ چون تناسخ یعنی خداوند گروهی را مکلف کرده باشد؛ سپس همان گروه را درحالی که آن تکلیف را فراموش کرده باشند، برای پاداش و عقاب دوباره برگرداند. به نظر شیخ، تفسیری که دیگران از عالم ذر ارائه می‌دهند، دقیقاً همان تناسخ است (همان). دلیل دیگری وی بر نفی عالم ذر، این است که خداوند در قرآن می‌فرماید: ﴿وَاللَّهُ أَخْرَجَكُمْ مِنْ بُطُونِ أُمَّهَاتِكُمْ لَا تَعْلَمُونَ شَيْئًا وَجَعَلَ لَكُمُ السَّمْعَ وَالْأَبْصَارَ وَالْأَفْئِدَةَ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ﴾ (نحل/۷۸). بنابراین، می‌توان به اشتباه بودن نظریه عالم ذر علم پیدا کرد؛ چون اگر خدا در آن عالم به انسان‌ها معرفت فطری خود را عطا کرده است، پس چرا می‌فرماید وقتی از شکم مادران خارج می‌شوید، هیچ علمی ندارید (همان، ۳۰)؟! ایشان همچنین به روایات عالم ذر اشاره می‌کند و آن را خبر واحدی بیش نمی‌داند که بعضی از روایان آن مجهول هستند (همان، ۲۹).

بنابراین، از دیدگاه شیخ طوسی هیچ‌گونه معرفت فطری وجود ندارد؛ بلکه جمیع معارف اکتسابی هستند. اما می‌توان گفت برای گروهی از انسان‌ها مانند انبیا معرفت فطری وجود دارد.

خاطر

اگر انسانی در پی کسب معرفت و شناخت خدا نباشد، در این صورت خداوند در نفس او حس ترس را به وجود می‌آورد. ترس از اینکه مبدا خالقی باشد و همین ترس، انگیزه کافی برای برانگیختن فطرت خداجویی است تا انسان به دنبال نظر و استدلال برای شناخت خدای یگانه برود (طوسی، ۱۳۶۲، ۲۰۰). با توجه به این تعریف می‌توان فهمید که تعبیر بهتر در این باره، این است که خاطر مقدمه‌ای برای کسب معرفت می‌باشد؛ یعنی هرگاه در





وجود انسان ترسی حاصل شود که مبدا خدایی باشد و اهمال نظر از شناخت آن مستوجب عذاب ابدی باشد، در این هنگام از ابزارهای کسب معرفت استفاده کرده و به دنبال خداشناسی می‌رود.

در باره علت‌های ایجاد خوف در وجود انسان، باید گفت که در موارد و اعمال خاصی منحصر نیست و ترس به هر شکلی در انسان حاصل شود و او را به شناخت خداوند دعوت کند، خاطر در وجودش شکل گرفته است. شیخ مواردی را در آثار خود به عنوان علل و سبب ایجاد خوف در وجود انسان نام برده است. مثلاً خداوند با «هوا» صوتی را در گوش او ایجاد می‌کند و به او می‌گوید که باید به دنبال خداشناسی بروی! یا اینکه فردی از جانب خداوند مبعوث می‌شود و او را به تفکر درباره خدا دعوت می‌کند تا وی را از اهمال نظر و کوتاهی درباره شناخت خداوند بترساند. همان‌طور که اشاره شد، علل ایجاد ترس از اهمال نظر در وجود انسان در علت‌های خاص و مشخصی منحصر نیست؛ زیرا ممکن است کسی بگوید اگر راه‌های ایجاد ترس در موارد فوق منحصر باشد، آن وقت کسی که ناشنوا و یا نابینا است نه می‌تواند صدای در هوا را که موجب خوف است بشنود و نه می‌تواند فردی که از جانب خدا مبعوث شده است را ببیند. شیخ در جواب این عده می‌فرماید:

اگر انسانی به درون خود بنگرد، یقیناً متوجه می‌شود که این نفس دارای خالقی بوده و همین سبب ترس در وجود او شده و انسان را به تفکر درباره خلقت عالم وا می‌دارد (طوسی، ۱۴۰۰، ۹۹).

گاهی ممکن است میان ذکر و خاطر فرقی گذاشته نشود و هردو از یک سنخ دانسته شوند؛ درحالی‌که میان این دو فرق است. ذکر حصول معنا در نفس آدمی است؛ یعنی انسان به مسئله‌ای علم پیدا می‌کند و نفس ظرف آن می‌شود. به عبارت دیگر، مفهومی قائم به نفس آدمی می‌شود. اما خاطر مرور معنا بر قلب است؛ به این بیان که وقتی خوفی در وجود آدمی حاصل شود، به دنبال کسب معرفت می‌رود. برخلاف ذکر، در خاطر علمی برای نفس حاصل نمی‌شود، بلکه محرکی برای علم‌آموزی درباره خالق متعال است (طوسی، بی‌تا، ج ۳: ۴۶۴).

نتیجه‌گیری

شیخ در مفاهیم مهم دستگاه معرفتی، میان علم و معرفت فرقی قائل نیست. علم در دستگاه معرفتی وی با معرفت مترادف و همین عاملی است که نمی‌توان در تعریف این دو واژه از دیگری استفاده کرد. شیخ طوسی علم را از سنخ اعتقاد به واقع می‌داند؛ به گونه‌ای که این اعتقاد موجب آرامش نفس بشود. یعنی شیخ طوسی در معرفت سه عنصر باور،

صدق و سکون نفس را دخیل می‌داند و مؤلفه توجیه ذیل آن قرار می‌گیرد. به نظر شیخ طوسی، برای سکون نفس الزاماً یقین لازم نیست؛ بلکه در مواردی مثل احکام خیر واحد که به گواهی شاهدان صادق است، کفایت می‌کند.

منابع معرفت از نظر شیخ طوسی عبارتند از حس، عقل، وحی، نقل و فطرت. در میان این منابع، وحی نسبت به دیگر منابع متفاوت است؛ زیرا وحی مختص به انبیای الهی می‌باشد، در حالی که منابع دیگر در میان انسان‌ها مشترک است. منبع اول حس است. ایشان در آثارشان حس را منبع کسب معرفت می‌دانند؛ اما دایرة شناخت آن را در محسوسات منحصر می‌دانند و نمی‌توان مدعی شد که امور غیر محسوسه همچون خداوند را با حس می‌توان شناخت و درک کرد. در حجت بودن حس، بهترین دلیل بدیهی بودن آن است. انکار حجیت حس با اختلال در زندگی و نظام اجتماعی انسان‌ها مساوی است. منبع دیگر از منظر شیخ، عقل است. ایشان عقل را مجموعه علوم بدیهی در ذهن مانند وجوب شکر منعم، دفع ضرر محتمل، قبح ظلم و حسن عدل می‌دانند که از مجموع آنها عقل حاصل می‌شود. مکان و جایگاه عقل نزد شیخ طوسی، مانند اینکه هر آنچه را عقل می‌پسندد و هر آنچه را عقل نکوهش کند، نکوهیده است، بهترین دلیل در حجیت عقل می‌باشد. محدوده عقل در چیزی منحصر است که با عقل قابل درک باشد؛ وگرنه نمی‌توان از آن انتظار داشت اموری را که نمی‌تواند درک کند را ادراک نماید. منبع دیگر برای کسب معرفت وحی است. فرق اساسی بین این منبع و منابع دیگر، اختصاص آن به انبیای الهی است. وحی در اصطلاح به معنای القای معنا از جانب خداوند به نفس نبی است. هرگاه وحی از جانب خداوند به نبی القا شود، آن وقت او معنا را در قالب الفاظ برای دیگران بیان می‌کند. منبع دیگر برای کسب معرفت نقل است. شیخ در پاسخ گروهی به نام السمینة که معتقد بودند حصول علم در احساس منحصر است و از خبر هیچ معرفتی حاصل نمی‌شود، می‌فرماید: «دانستن خبر به عنوان منبع معرفت، امری بدیهی است و تعجب‌آور است که عده‌ای با آن مخالفند». منبع دیگر معرفت فطرت است. شیخ طوسی معرفت فطری را معرفتی می‌داند که به گرایش به دین حق منجر شود؛ اگرچه که وی معتقد است این معرفت برای برخی انسان‌ها مانند انبیا حاصل شده است و خداوند در عالم ذر این معرفت را به آنان عطا کرده است.

خاطر، ترسی است که از سوی خداو یا به واسطه دقت در مصنوعات و نفس آدمی برای انسان حاصل می‌شود. این ترس انگیزه برای شناخت خالق عالم را موجب می‌شود. تعبیر بهتر درباره خاطر آن است که بگوییم، مقدمه‌ای برای استفاده از منابع معرفت برای شناخت خداوند می‌باشد.



فهرست منابع

* قرآن کریم.

۱. ابن سیده، علی بن اسماعیل، (بی تا)، المحکم و المحيط الاعظم، بیروت: دارالکتب العلمیة.
۲. ابن فارس، احمد (۱۴۰۴ق)، معجم مقاییس اللغة، قم: مکتب الاعلام الاسلامی.
۳. ابن منظور، محمد بن مکرم (۱۴۰۵ق)، لسان العرب، قم: نشر ادب حوزه.
۴. بغدادی، عبدالقاهر بن طاهر (۱۴۰۸ق)، الفرق بین الفرق، بیروت: دارالجیل.
۵. جوهری، اسماعیل بن حماد (۱۹۹۰م)، صحاح اللغة، بیروت: دارالعلم للملایین.
۶. حلی، یوسف بن مطهر (بی تا)، کشف المراد، قم: مؤسسة النشر الاسلامی.
۷. دینانی، غلامحسین (۱۳۸۰ش)، قواعد کلی فلسفی، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
۸. طحاوی، احمد بن محمد (۱۴۱۵ق)، شرح مشکل الآثار، بیروت: مؤسسة الرسالة.
۹. طوسی، محمد بن حسن (۱۴۱۷ق)، العدة فی اصول الفقه، قم: تیزهوش.
۱۰. _____ (۱۴۰۶ق)، الاقتصاد فیما يتعلق بالاعتقاد، بیروت: دارالاضواء.
۱۱. _____ (بی تا)، التبیان فی تفسیر القرآن، بیروت: داراحیاء التراث العربی.
۱۲. _____ (۱۳۶۲ش)، تمهید الاصول فی علم الکلام، تهران: دانشگاه تهران.
۱۳. _____ (۱۴۱۴ق)، رسائل الشیخ الطوسی، قم: مؤسسة النشر الاسلامی.
۱۴. طوسی، محمد بن محمد (بی تا)، اساس الاقتباس، بی جا: بی نا.
۱۵. علی دوست، ابوالقاسم (۱۳۹۶ش)، فقه و عقل، قم: معهد ادیب الفقه الجواهری.
۱۶. علم الهدی، علی بن حسین (۱۴۱۱ق)، الذخیرة، قم: مؤسسة النشر الاسلامی.
۱۷. عسکری، ابوهلال (۱۴۱۲ق)، معجم الفروق اللغویة، قم: مؤسسة النشر الاسلامی.
۱۸. فراهیدی، خلیل بن احمد (۱۴۱۴ق)، العین، قم: مؤسسة النشر الاسلامی.
۱۹. کلینی، محمد بن یعقوب (۱۴۳۰ق)، الکافی، قم: دارالحديث للطباعة و النشر.
۲۰. مجلسی، محمدباقر (۱۴۰۳ق)، بحار الانوار، بیروت: مؤسسة الوفاء.
۲۱. مصباح یزدی، محمدتقی (۱۴۰۰ش)، آموزش فلسفه، تهران: چاپ و نشر بین الملل.
۲۲. مطهری، مرتضی (بی تا)، مجموعه آثار، ج ۱۳، تهران: صدرا.
۲۳. شیرازی، ملاصدرا محمد، (۱۳۸۳ش)، شرح اصول کافی، تهران: موسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی



۹۰



kalam-e-Imamiyya

سال چهارم / شماره اول / بهار و تابستان ۱۴۰۳

Biannual Journal of Kalam-e Imamiyya

Vol. 4, No. 1, Spring & Summer 2024

تأملی در نسبت معرفت با ولایت و اخلاق از منظر قرآن کریم و احادیث امامیه

امیر رضاقلی*

چکیده

معرفت‌شناسی، دانشی است که از چیستی، ابزار، معیار و اسباب معرفت سخن می‌گوید. این دانش، نوپدید بوده، اما موضوع آن در متون اسلامی پرسابقه است. دانش معرفت‌شناسی، عهده‌دار شناخت عوامل اثرگذار بر معرفت است تا در نتیجه بتوان میزان خطای معرفتی انسان را کاهش داد. از میان عوامل تأثیرگذار فراوانی که قرآن کریم و روایات معصومان بدان اشاره داشته‌اند، دو عامل ولایت و اخلاق را می‌توان از مهم‌ترین آنها دانست که می‌توانند معرفت صحیح آفریده یا شناختی ناصحیح را به بار آورند. در این نوشتار که به روش توصیفی - تحلیلی و با استناد به گزاره‌های قرآنی - حدیثی سامان یافته، اثرگذاری تولی به ولایت حق یا باطل و تخلُّق به اخلاق پسندیده یا نکوهیده بر معرفت و کیف فهم انسان، مورد بررسی قرار گرفت و ثابت شد که این دو عامل، می‌توانند شناخت انسان را دگرگون و او را به سوی باور صحیح سوق داده و یا از آن بازدارند. همچنین روشن شد که دو عامل ولایت و اخلاق پیوستگی داشته و نمی‌توان اثرگذاری هریک بر معرفت را بدون درنگ در دیگری سنجش نمود.

واژگان کلیدی: معرفت‌شناسی، معرفت صحیح، اخلاق، ولایت، نسبت سنجی

* دانشجوی دکتری علوم و معارف نهج البلاغه، دانشگاه قرآن و حدیث | Jangenarm123@gmail.com

تاریخ دریافت: ۱۴۰۲/۰۳/۱۹ □ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۳/۰۴/۱۱

مقدمه

نوشتار ذیل با رویکرد میان‌رشته‌ای و تأمل در نگرش‌های کلامی، آیات و روایات معصومان علیهم‌السلام و توجه به دانش معرفت‌شناسی، نگاشته شده و از منظر این دانش و براساس گزاره‌های وحیانی، درصدد واکاوی چگونگی اثرگذاری دو عامل ولایت و اخلاق بر دریافت معرفت توسط انسان است.

مقاله «نقش عوامل مؤثر در شکل‌گیری معرفت براساس دیدگاه ابن‌خلدون و استاد مطهری» از احمد شه‌گلی و احسان کردی اردکانی منتشرشده در شماره ۸۵ فصلنامه ذهن، کتاب عوامل اجتماعی مؤثر بر معرفت اثر قدرت‌الله قربانی، مقاله «رابطه گناه و معرفت از دیدگاه قرآن» نوشته زهرا اردمه و مجید ملایوسفی منتشرشده در نخستین شماره کتاب قیم، مقاله «تأثیر عوامل غیر معرفتی بر فرایند کسب معرفت» نوشته میثم اکبرزاده منتشرشده در شماره ۴ نشریه پژوهش‌های فلسفی - کلامی، مقاله «عوامل انسان‌شناختی مؤثر بر شکل‌گیری معرفت با تأکید بر آرای علامه طباطبایی در تفسیر المیزان» بخشی از پژوهش‌هایی است که در این زمینه صورت گرفته است اما هیچ‌کدام به مسئله «ولایت» نپرداخته و همچنین نسبت ولایت و اخلاق را با یکدیگر در فرایند کسب معرفت و اثرگذاری آنها بر کیف شناخت انسان، واکاوی ننموده‌اند.

معرفت‌شناسی (Epistemology) (شناخت‌شناسی یا نظریه المعرفة)، شاخه‌ای از دانش فلسفه است که چستی، میزان، ابزار، معیار و اسباب معرفت که چه میزان می‌توان به ادعاهای معرفتی تکیه نمود را بررسی می‌کند (هاملین، ۱۳۷۴، ۱). البته این دانش به گونه‌های مختلفی تعریف شده است. از قول چیشلم گفته‌اند، نظریه معرفت علم، توجیه باور یا به تعبیر دقیق‌تر، توجیه باورداشتن است (فعالی، ۱۳۹۶، ۸). مصباح یزدی معتقد است، علمی که درباره شناخت‌های انسان و ارزشیابی انواع آن و تعیین ملاک صحت و خطای آنها بحث می‌کند، معرفت‌شناسی است (مصباح یزدی، ۱۳۹۴، ج ۱: ۱۵۷). براساس این تعریف، شناخت همان مطلق علم و آگاهی و اطلاع است و بدیهی بوده و نیازمند تعریف نیست (نک: همان، ۱۵۶-۱۵۹).^۱ ظاهراً سبحانی نیز همین تعریف را از معرفت و شناخت ارائه نموده است (سبحانی، ۱۳۸۲، ۱۱). جوادی آملی معتقد است که شناخت عبارت است از آگاهی به واقعیت‌ها و یا راه پیدا کردن به آن (جوادی آملی، ۱۳۸۷، ۸۷). مشهورترین تعریف از معرفت، گزاره «باور صادق موجه» است که نقدهایی مانند

۱. اگرچه این دیدگاه در جای خود می‌تواند مورد تردید قرار گیرد.



عدم جامعیت، به کارگیری مفاهیم روان‌شناختی مانند باور در تعریف و بی‌مورد بودن قید موجه بر آن وارد شده است؛ گرچه پاره‌ای از نقدها نیز توسط دانشوران این حوزه‌دانشی، پاسخ داده شده است. برخی معرفت‌پژوهان معتقدند، تعریف دقیق معرفت‌شناسی عبارت است از دانشی که از احکام و عوارض معرفت از آن جهت که وجودی حکایتگر است، بحث می‌کند و ابزار و منابع و گستره و ارزش آن را بررسی می‌کند (خسروپناه، ۱۳۸۴، ۵۴).

منصرف از باور سوفسطاییان (سوفیسم)^۱ و شک‌گرایان (سپتی‌سیسم)^۲ دلایل فراوانی بر امکان شناخت و دستیابی به معرفت اقامه شده و دانشوران اسلامی و غربی به این امر پرداخته‌اند. برای نمونه، می‌توان به نوشته‌های مصباح یزدی در این باره اشاره کرد (مصباح یزدی، ۱۳۹۴، ج ۱: ۱۶۵-۱۶۹).

اقسام گوناگونی برای شناخت و معرفت، چون علم حضوری و علم حصولی، معرفت‌شناس عام و خاص، معرفت‌شناسی پیشینی (یا بیرونی) و پسینی (یا درونی) برشمرده‌اند و آنها را از زوایای مختلفی مورد بحث قرار داده‌اند. یکی از بایسته‌های سخنان بسیاری از معرفت‌پژوهان، وجود عوامل تأثیرگذار بر معرفت و شناخت انسان از مسائل و موضوعات گوناگون است. همچنین اختیار در معرفت و شناخت، دخیل بوده و انسان می‌تواند به عنوان فاعلی مختار، نسبت به اموری، معرفت یافته و از معرفت نسبت به اموری رویگردان باشد. در حدیث مشهور به «جنود عقل و جهل» نیز با قرارگیری معرفت در مقابل انکار^۳، چنین باوری، استحکام می‌یابد.

نکته دیگری که می‌توان به مطلب فوق افزود، آن است که اختیار انسان در دستیابی به معرفت مطلق نبوده و نسبی است. عواملی چون جامعه، محیط پیرامونی، دولت‌ها، آموزش‌ها و انتخاب‌های او، همگی در چگونگی دستیابی او به معرفت اثرگذارند. بر این اساس، نمی‌توان گفت هر معرفتی را که انسان اختیار نماید، می‌تواند کسب کند؛ بلکه شرایط فردی و اجتماعی او در کسب معرفت، مؤثر است. به نظر می‌رسد واکاوی عوامل مؤثر بر معرفت، یکی از موضوعات مهم در معرفت‌شناسی است؛ زیرا به فرموده امیرالمؤمنین علیه السلام، جملگی اقدامات و حرکات انسان، بر معرفت متوقف است و انسانی که

۱. پروتاگوراس، گورگیاس، انتیخون و پرودیکوس، سفسطه‌گرا بوده و امکان شناخت را انکار می‌کردند. به نظر گورگیاس، اولاً هیچ‌چیز وجود ندارد؛ ثانیاً اگر هم باشد، شناختنی نیست؛ ثالثاً اگر هم شناختنی باشد، قابل تعلیم نیست؛ اگرچه به نظر پروتاگوراس، هر کس هرچه پنداشت، حقیقت است (علیزاده، بی‌تا، ۵۰۱).
۲. برخی معتقدند شک‌گرایی و کلی‌گرایی از عقاید سوفسطاییان سرچشمه گرفته است (همان، ۴۹۴ و ۵۰۱).
۳. عبارت به شکل مقابل است: «المعرفة وضدها الإنکار» (کلینی، ۱۴۰۷، ج ۱: ۲۰، ح ۱۴؛ برقی، ۱۳۷۱، ج ۱: ۱۹۶، ح ۲۲)





بخواهد در زیست فردی و اجتماعی خود حرکتی داشته باشد، به معرفت نیازمند است (حرانی، ۱۴۰۴، ۱۷۱؛ مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۷۴: ۲۶۶، ح ۱). لذا لازم است عوامل مؤثر در معرفت را با دقت بیشتری بررسی کرد.

بنابر اصول رایج در معرفت‌شناسی، هرگونه مواجهه غیرشناختی، ناکامل، منحرف، ناآگاهانه، نقص ابزار معرفتی، نگرش به واقع بدون جنبه‌های کامل و... در ناکامی در کسب معرفت تأثیرگذار است. بنابراین، مؤلفه‌های اخلاقی در این بخش در احتجاب واقع یا کشف دقیق آن اثر می‌گذارند (جوادیپور، ۱۳۹۶، ۲۳۷). ویلیام جیمز نیز چنین تأثیری را انکارناپذیر می‌داند (وین رایت، ۱۳۸۵، ۱۳۲).

به نظر می‌رسد یکی از عوامل مؤثر بر معرفت، صفات اخلاقی انسان^۱ باشد که او را در دریافت شناخت یاری نموده یا مانع او می‌شوند. با این بیان، علم اخلاق بایستی خود را به بررسی آن دسته از صفات اخلاقی موظف بداند که در دستگاه ادراکی انسان و فهم صحیح او از حقایق هستی، مؤثر می‌افتد. همچنین آنچه از برخی ادله معتبر برمی‌آید، وجود عامل ولایت به عنوان عامل تأثیرگذار دیگری بر معرفت است. پذیرفتن تأثیر صفات اخلاقی بر معرفت و شناخت انسان، آسان‌تر از پذیرفتن تأثیر تولی انسان به ولایت حق یا باطل بر معرفت و شناخت است؛ اما با بررسی‌های بیشتر روشن می‌شود که صفات اخلاقی، خود متأثر از تولی انسان به ولایت حق یا باطل هستند. برای تبیین تأثیر ولایت و اخلاق بر معرفت و کیفیت آن، دلایل تأثیر این دو عامل را به صورت همزمان مطرح می‌کنیم؛ زیرا در بسیاری از آیات قرآن کریم و احادیث - چنان‌که خواهد آمد - این‌گونه بوده و پیوستگی این دو عامل در تأثیر بر معرفت انسان، در ادله مشاهده می‌شود.

قرآن کریم و احادیث امامیه تولی انسان و صفات اخلاقی مؤثر در فهم او را مورد اشاره قرار داده و درباره آنها به تفصیل سخن می‌گویند.

اثرگذاری اخلاق و ولایت بر معرفت انسان از منظر قرآن کریم

برخی صفات اخلاقی، اثر مثبت و فزاینده‌ای در معرفت انسان دارند؛ به گونه‌ای که با وجود آنها می‌توان به معرفت صحیح نزدیک شد. برخی صفات اخلاقی نیز اثری منفی داشته و مانع معرفت صحیح و درک درستی از واقع امور می‌شوند. غلبه رذائل و فضائل اخلاقی بر انسان، می‌تواند قوای معرفتی او را در هیمنه خود قرار دهد. به نظر می‌رسد قوای معرفتی انسان، تحت تأثیر فضائل و رذایل اخلاقی مختل شده یا ارتقا می‌یابد و این امر، در کم و

۱. اعم از صفاتی که ملکات اخلاقی وی شده‌اند و صفاتی که هنگام کسب برخی معرفت‌ها در وجود او پدیدار می‌شوند.

کیف باورهای اکتساب‌شده اثرگذار خواهد بود (جوادیپور، ۱۳۹۶، ۲۳۸). برای نمونه، قرآن کریم از گروهی از مؤمنان یاد می‌کند که دشمنان، به آنها صدمه‌هایی وارد ساخته، اما باز دعوت خدا و رسول ﷺ را برای نبرد با دشمنان، اجابت نموده و وارد میدان می‌شوند. در مقابل، گروهی هستند که آنها را از انجام چنین کاری نهی نموده و معتقدند اگر پیش‌تر نیز مؤمنان به سخن ایشان گوش می‌دادند، کشته نمی‌شدند. پیداست که هر دو گروه، در دستگاه معرفتی خود به این تحلیل دست یافته‌اند. یک باور معرفتی، حتی پس از نبرد و زخم خوردن، تداوم مسیر و پایداری در آن را صحیح می‌داند و یک باور معرفتی، هنگام نبرد در راه خدا، گونه دیگری تحلیل می‌کند و بایستگی برجای نشستن را نتیجه می‌گیرد. خداوند یک گروه را مؤمن و گروه دیگر را منافق می‌داند. قرآن کریم پیش از طرح این موضوع و پس از آن، در دو موضع، گزارشی از سبب این دریافت‌ها و علت دستیابی دو گروه به معرفت درست و نادرست را ارائه می‌نماید. از نگاه قرآن، معرفت منافقان مستقیماً به شیطان بازمی‌گردد و خوفی که او در دل آنها وارد و در دستگاه معرفتی آنان، ترس از دشمن و مرگ ایجاد نموده است. در مقابل، مؤمنان جوینده رضوان الهی‌اند و در این نبردها، جز به ایمان و تسلیم ایشان افزوده نمی‌شود.

حکایتگری قرآن از این واقعه را در سیاق بنگریم:

﴿وَمَا أَصَابَكُمْ يَوْمَ التَّيِّبِ الْجَمْعَانِ فَبِإِذْنِ اللَّهِ وَلِعِلْمِ الْمُؤْمِنِينَ * وَلِيَعْلَمَ الَّذِينَ نَافَقُوا وَقِيلَ لَهُمْ تَعَالَوْا قَاتِلُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ أَوْ ادْفَعُوا قَالُوا لَوْ نَعْلَمُ لَقَاتَلْنَا لَأَتَّبِعْنَاكُمْ هُمْ لِلْكَفْرِ يَوْمَئِذٍ أَقْرَبُ مِنْهُمْ لِلْإِيمَانِ يَقُولُونَ بِأَفْوَاهِهِمْ مَا لَيْسَ فِي قُلُوبِهِمْ وَاللَّهُ أَعْلَمُ بِمَا يَكْتُمُونَ * الَّذِينَ قَالُوا لِإِخْوَانِهِمْ وَقَعَدُوا لَوْ أَطَاعُونَا مَا قُتِلُوا قُلْ فَادْرَأُوا عَنْ أَنْفُسِكُمُ الْمَوْتَ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ * وَلَا تَحْسَبَنَّ الَّذِينَ قُتِلُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ أَمْواتًا بَلْ أَحْيَاءٌ عِنْدَ رَبِّهِمْ يُرْزَقُونَ * فَرِحِينَ بِمَا آتَاهُمُ اللَّهُ مِنْ فَضْلِهِ وَيَسْتَبْشِرُونَ بِالَّذِينَ لَمْ يَلْحَقُوا بِهِمْ مِنْ خَلْفِهِمْ أَلَّا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ * يَسْتَبْشِرُونَ بِنِعْمَةِ مِنَ اللَّهِ وَفَضْلٍ وَأَنَّ اللَّهَ لَا يُضِيعُ أَجْرَ الْمُؤْمِنِينَ * الَّذِينَ اسْتَجَابُوا لِلَّهِ وَالرَّسُولِ مِنْ بَعْدِ مَا أَصَابَهُمُ الْقَرْحُ لِلَّذِينَ أَحْسَنُوا مِنْهُمْ وَاتَّقُوا أَجْرٌ عَظِيمٌ * الَّذِينَ قَالَ لَهُمُ النَّاسُ إِنَّ النَّاسَ قَدْ جَمَعُوا لَكُمْ فَاخْشَوْهُمْ فَزَادَهُمْ إِيمَانًا وَقَالُوا حَسْبُنَا اللَّهُ وَنِعْمَ الْوَكِيلُ * فَانْقَلَبُوا بِنِعْمَةِ مِنَ اللَّهِ وَفَضْلٍ لَمْ يَمَسَّسْهُمْ سُوءٌ وَاتَّبَعُوا رِضْوَانَ اللَّهِ وَاللَّهُ ذُو فَضْلٍ عَظِيمٍ * إِنَّمَا ذَلِكَ الشَّيْطَانُ يُخَوِّفُ أَوْلِيَاءَهُ فَلَا تَخَافُوهُمْ وَخَافُوا إِنْ كُنْتُمْ مُؤْمِنِينَ﴾

(آل عمران/۱۶۶-۱۷۵).

خداوند متعال در آیه ۱۶۸ سوره آل عمران، معرفت آنان را با اشکالی نقضی مورد پرسش



قرار می‌دهد و می‌فرماید: «اگر قعود و برجای‌نشستگی در مسیر نبرد با دشمنان خدا، مانع از مرگ است، پس اکنون که شما برجای‌نشسته‌اید، مرگ را از خود دفع کنید». سپس با مقدماتی که خود جای دقت دارد، در آیه ۱۷۲، از گروه مؤمن زخم‌خورده حکایت می‌کند و می‌فرماید: «هنگامی که مردم گرد اینان جمع شدند و از دشمن بیم‌شان دادند، جز بر ایمان آنها افزوده نشد». در آیه ۱۷۳، صحت معرفت آنان و تأثیر ایمان بر معرفت صحیح را از طریق نتیجه‌بخش بودن باور آنان بازگو نموده و در آیه ۱۷۴، علت خوف و ترس منافقان از دشمنان را تأثیر شیطان و تولی به او بیان می‌کند. گویی اخلاق ایمانی آنکه در محیط تولی به خدای تبارک و تعالی باشد، معرفت صحیح را نتیجه می‌دهد و اخلاق منافقانه آنکه در محیط تولی به شیطان باشد، معرفت نادرست را به بار می‌آورد. بر این اساس، می‌توان ادعا کرد که عوامل ولایت و اخلاق در هر سه حوزه باور، صدق و توجیه حضور فعال و مؤثر دارند.

خداوند چنین سیاق سخنی را با جزئیات دیگر و همراه با طرح دوگانه ایمان - نفاق و توکل - ترس در سوره احزاب نیز تکرار می‌کند (نک: احزاب/۹-۲۴). آیات یادشده در سوره‌های آل عمران و احزاب، از مصداقی خارجی یعنی وقایع جنگ‌های احد و احزاب سخن می‌گوید. چنین نگاهی به تأثیر ایمان و توکل بر خدا در برابر نفاق و ترس از دشمنان، در سوره نساء نیز مطرح شده است. در این سوره، هنگامی که سخن از نبرد در راه خدا به میان می‌آید، خداوند مؤمنان را در هر دو حالت کشته‌شدن یا غلبه و پیروزی می‌ستاید و این ستایش را به این امر باز می‌گرداند که مؤمنان، حیات دنیا را به حیات آخرت فروخته و آخرت را برگزیدند. این امر را نیز منشأ یافته از اطاعت از خدا و رسول معرفی می‌کند که در ابتدای سیاق یعنی آیه اطاعت (نک: نساء/۵۹) مورد اشاره قرار گرفته است. در همین سیاق، قرآن تصویری از گروه دیگری را ارائه می‌کند که خداوند، فرمان قتال و نبرد با دشمنان را به آنان می‌دهد، اما ایشان رویگردان می‌شوند؛ اگر در این نبرد، مؤمنان کشته شوند، اینان خرسندند که با آنان نبوده تا شهید شوند و اگر مؤمنان پیروز شوند، خود را مشتاق حضور جلوه می‌دهند. قرآن کریم، این گروه را همان منافقان معرفی نموده، سپس سخن خود را در سوره آل عمران و احزاب تکرار می‌کند، مسئله عدم حضور منافقان در جنگ را به خشیت و ترس از دشمنان باز می‌گرداند و نهایتاً این امر را ناشی از تولی به شیطان و ولایت او می‌داند (نساء/۵۹-۷۸).

در نمونه‌های فوق، ملاحظه شد که تحلیل معرفتی مؤمنان و منافقان از یک واقعه خارجی که امر و فرمان الهی به آن تعلق گرفته، متفاوت است. مؤمنان، باور خود را صادق یافته و آن را موجه می‌دانند و براساس آن عمل می‌کنند؛ زیرا آنان با اعتماد به وعده الهی،

وارد میدان شده و کشته شدن را حیاتی دیگر و به مقام شهادت رسیدن و غلبه و پیروزی را نیز وعده حکیمانه خداوند می دانند؛ معتقدند پیش تر به آنان گفته شده بود که ایمان به خداوند، دشمنی ایشان را در دل کافران و منافقان پدید می آورد؛ بنابراین با دیدن احزاب، وعده را صادق یافته و به جای خوف و ترس، بر ایمان و تسلیم ایشان افزوده شد:

﴿وَلَمَّا رَأَى الْمُؤْمِنُونَ الْأَحْزَابَ قَالُوا هَذَا مَا وَعَدَنَا اللَّهُ وَرَسُولُهُ وَصَدَقَ اللَّهُ وَرَسُولُهُ وَمَا زَادَهُمْ إِلَّا إِيمَانًا وَتَسْلِيمًا﴾ (احزاب/۲۲).^۱

منافقان نیز باور دارند که در مقابل دشمن قدرتی ندارند؛ اگر کشته شوند، نیست شده اند و اگر بمانند و برجای بنشینند، زنده خواهند ماند. بنابراین آنان که در راه خدا کشته شده اند را نیز مردگان پندارند.^۲ ظاهراً باور منافقان نیز صادق و موجه است؛ زیرا تجربه جنگ احد به آنان شکست و کشته شدن را نشان داده و این باور و معرفتی که از تجربه پسینی^۳ به دست آورده اند، باور را صادق جلوه می دهد؛ از این رو اجابت دعوت خدا و رسول ﷺ را موجه نمی دانند. در نتیجه وعده نصرت و پیروزی را که توسط خدا و رسول ﷺ به آنان داده شده، غرور و فریب می دانند:

﴿وَإِذْ يَقُولُ الْمُنَافِقُونَ وَالَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ مَرَضٌ مَا وَعَدَنَا اللَّهُ وَرَسُولُهُ إِلَّا غُرُورًا﴾ (احزاب/۱۲).^۴

در این مرحله باید دید دستگاه ادراکی و معرفتی مؤمنان و منافقان چگونه عمل می کند که باور هردو گروه را نزد خود صادق و موجه جلوه می دهد. پاسخی که از آیات یادشده در سوره های آل عمران، احزاب و نساء برمی آید، تولی مؤمنان به خداوند تبعیت از رضوان او و اعتماد و توکل به وعده الهی است. در مقابل تولی منافقان به شیطان که از طریق آن، منافقان را تحویف می کند - در نتیجه دروغ و فریب پنداشتن وعده الهی - علت اصلی به وجود آمدن دو معرفت است که هرکدام در جای خود، صادق و موجه جلوه می کند. گویی تولی به خداوند و تولی به شیطان، هرکدام در واقع نمایی یک پدیده مؤثر است؛^۵ زیرا واقعیتی که منافقان با آن مواجه هستند، شکست در احد و کشته شدن سپاهیان اسلام است و اکنون نیز احزاب و سپاهیان دشمن متحد شده و مدینه را محاصره نموده اند. در این

۱. این آیه نیز در سیاق مورد بحث قرار می گیرد.

۲. اشاره به آیه ۱۶۹ سوره آل عمران که در سیاق آیات مورد بحث آمده است.

۳. «معرفة المتأخر عن التجربة.»

۴. این آیه نیز در سیاق مورد بحث قرار می گیرد.

۵. در این مرحله از سخن، از بررسی میزان این تأثیر صرف نظر می کنیم.





موقعیت، فرمان الهی نیز به نبرد و قتال تعلق گرفته است. مجموع این گزاره‌ها، واقعیت را به سود احزاب و به ضرر اسلامیان تصویر می‌کند. منافق در این حالت، به شکست و کشته‌شدن باور پیدا می‌کند. در برابر او، مؤمنی تصویر می‌شود که می‌داند صحنه نبرد با دشمنان، گاه روی شکست و گاه روی غلبه دارد؛ و معتقد است خداوند، ولی و سرپرست اوست؛ بنابراین آنچه او وعده داده - چه در شهادت و رسیدن به حیات اخروی و چه در نبرد و غلبه بر دشمنان - هردو حکیمانه و نتیجه‌بخش است. از مجموع این گزاره‌ها، تصویر مؤمن از واقع، امر دیگری است.

باید به این نکته توجه کرد که اکنون سخن از چیستی واقع و ماهیت واقعیت نیست؛ اگرچه براساس منطق اسلام، واقع گزارشی است که با حکایتگری قرآن کریم و احادیثی که صدور آنها از معصومان علیهم‌السلام ثابت است، همخوانی داشته باشد. اینجا سخن از انطباق باور با واقعیت است و دیدیم که تویی به شیطان و صفات اخلاقی نشأت‌گرفته از آن، مانند صفت خوف، دستگاه معرفتی آنان را در شناخت و معرفت نسبت به واقع یک پدیده خارجی، نا به سامان نموده و آن را مختل می‌کند. قرآن کریم از تأثیر صفات اخلاقی دیگر بر معرفت نیز سخن می‌گوید. قساوت (انعام/۴۳) و اخذ هوای نفس به عنوان اله (جاثیه/۲۳) از آن نمونه‌اند. بنابراین، به نظر می‌رسد پذیرش ولایت الهی یا ولایت شیطانی، در فهم انسان از واقع مؤثر است و انسان در خلأ شناختی به معرفت نمی‌رسد؛ بلکه عناصر اخلاقی و ولایی در فهم او از واقع، تأثیر غیر قابل انکار دارند. به آیات زیر بنگریم:

﴿إِنَّمَا ذَلِكُمُ الشَّيْطَانُ يُخَوِّفُ أَوْلِيَاءَهُ فَلَا تَخَافُوهُمْ وَخَافُونِ إِنْ كُنْتُمْ مُؤْمِنِينَ﴾
(آل عمران/۱۷۵).

﴿أَلَا إِنَّ أَوْلِيَاءَ اللَّهِ لَا خَوْفَ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ﴾ (یونس/۶۲).

در آیات فوق - که یکی از آنها در سیاق یادشده قرار دارد - خوف و ترس از دشمن به عنوان صفتی اخلاقی و نشأت‌گرفته از ولایت شیطان معرفی شده و در مقابل، عدم خوف و حزن نسبت به مرگ، دشمن و آینده، صفتی اخلاقی مربوط به مؤمن است که تحت ولایت الهی ایجاد می‌شود. قرآن کریم همچنین کسانی که شیطان را به عنوان ولی خود گرفته‌اند، دچار خطای معرفتی معرفی می‌کند:

﴿فَرِيقًا هَدَىٰ وَفَرِيقًا حَقَّ عَلَيْهِمُ الضَّلَالَةُ إِنَّهُمْ اتَّخَذُوا الشَّيَاطِينَ أَوْلِيَاءَ مِنْ دُونِ اللَّهِ وَيَحْسَبُونَ أَنََّّهُم مُّهْتَدُونَ﴾ (اعراف/۳۰).

گویی اینان، در خروج از هدایت و ورود به ضلالت، خطای معرفتی پیدا کرده‌اند و تصور می‌کنند واقعاً هدایت یافته‌اند.^۱ خداوند این معرفت را خلاف واقع معرفی می‌کند و آن را بلافاصله پس از آنکه گمراهان، شیطان را به ولایت انتخاب می‌کنند، مطرح می‌کند.^۲

اثرگذاری اخلاق و ولایت بر معرفت انسان از منظر احادیث امامیه

گزارش‌های رسیده از معصومان علیهم‌السلام به اثرگذاری تولی الهی یا شیطانی و تخلق به اخلاق حمیده یا رذیله در معرفت اشاره نموده و عوامل متعددی را در این زمینه برشمارند. پیش از آن، بایستی تمهیدی نسبت به کیفیت و چگونگی حضور اخلاق در معرفت داشته باشیم.

پی‌جویی تأثیر ولایت و اخلاق بر معرفت

به نظر می‌رسد از منظر قرآن کریم (نک: لیل/۱۲؛ انسان/۳؛ قصص/۷۸؛ مریم/۴۳)^۳ و احادیث امامیه، معرفت صحیح از طریق خداوند به انسان‌ها اعطا می‌شود و بدون بیان الهی، معرفت صحیح نخواهیم داشت و چون راه معرفت در صورت عدم بیان الهی بسته است، تکلیفی برای کسب معرفت نیز نخواهیم داشت. در مرسله مشهور هشام بن حکم از امام موسی بن جعفر علیه‌السلام که توسط شیخ کلینی نقل شده، آمده است:

مَنْ لَمْ يَغْفُلْ عَنِ اللَّهِ، لَمْ يَفْقِدْ قَلْبَهُ عَلَى مَعْرِفَةِ ثَابِتَةٍ يُبْصِرُهَا وَ يَجِدُ حَقِيقَتَهَا فِي قَلْبِهِ... (کلینی، ۱۴۰۷، ج ۱: ۱۳، ح ۱۲).

همچنین در صحیح‌ه بزنطی از امام رضا علیه‌السلام نقل است:

قُلْتُ لِأَبِي الْحَسَنِ الرِّضَا علیه‌السلام: لِلنَّاسِ فِي الْمَعْرِفَةِ صُنْعٌ؟ قَالَ: لَا، قُلْتُ: لَهُمْ عَلَيْهَا نَوَابٌ؟ قَالَ: يَنْتَظِرُونَ عَلَيْهِمِ بِالنَّوَابِ كَمَا يَنْتَظِرُونَ عَلَيْهِمِ بِالْمَعْرِفَةِ (حمیری، ۱۴۱۳، ح ۳۴۷، ۱۲۵۶).

در موثقه عبدالاعلی بن أعین از امام صادق علیه‌السلام آمده است:

لَمْ يُكَلِّفِ اللَّهُ الْعِبَادَ الْمَعْرِفَةَ وَ لَمْ يَجْعَلْ لَهُمْ إِلَيْهَا سَبِيلًا (برقی، ۱۳۷۱، ج ۱: ۱۹۸، ح ۲۶).

در صحیح‌ه‌ای از عبدالاعلی بن أعین از امام صادق علیه‌السلام چنین نقل شده است:

عَنْ عَبْدِ الْأَعْلَى، قَالَ: قُلْتُ لِأَبِي عَبْدِ اللَّهِ علیه‌السلام: أَصْلَحَكَ اللَّهُ، هَلْ جُعِلَ فِي النَّاسِ آدَاءٌ يَتَأَلَوْنَ بِهَا الْمَعْرِفَةَ؟ قَالَ: فَقَالَ: لَا. قُلْتُ: فَهَلْ كُتِّفُوا الْمَعْرِفَةَ؟ قَالَ: لَا، عَلَى اللَّهِ

۱. از امیرالمؤمنین علیه‌السلام نقل است: «رُبَّ مَعْرِفَةٍ أَدَّتْ إِلَى تَضَلُّلٍ» (لیثی واسطی، ۱۳۷۶، ۲۶۵).

۲. چنین اشاره‌ای در سوره کهف نیز دیده می‌شود؛ نک: کهف/۱۰۲-۱۰۷.

۳. همچنین مدلول آیه ۷۸ سوره نحل نیز به این امر اشاره دارد که ابزار معرفت توسط خداوند اعطا شده است.



الْبَيَانُ «لَا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا» (بقره/ ۲۸۶) وَلَا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا مَا آتَاهَا» (طلاق/ ۷). قَالَ: وَ سَأَلْتُهُ عَنْ قَوْلِهِ تَعَالَى: «وَمَا كَانَ اللَّهُ لِيُضِلَّ قَوْمًا بَعْدَ إِذْ هَدَاهُمْ حَتَّى يُبَيِّنَ لَهُمْ مَا يَتَّقُونَ» (توبه/ ۱۱۵) قَالَ: حَتَّى يُعْرِفَهُمْ مَا يُرِضِيهِ وَمَا يُسَخِّطُهُ (کلینی، ۱۴۰۷، ج: ۱، ۱۶۳، ح: ۵).

برخی محققان معتقدند، روایات فوق در یک سیاق فکری خاص مطرح شده و منظور از آن، صرفاً «معرفه الله» است و منظور از آنها، هرگونه معرفت صحیح نخواهد بود، بلکه معرفت اضطراری خداوند سبب صدور این روایات است (امیرخانی، ۱۳۹۶، ۸۳-۸۰).^۱ بنابراین نسبت به اینکه واقع‌نمای معرفت مطلق باشند، دلالتی ندارند. اما آنچه گروهی دیگر از محققان گفته‌اند، آن است که بدون وحی و حجت الهی که از سوی خداوند به انسان ارائه می‌شود، تفسیر واقع‌بینانه، صحیح و ثابتی از جهان هستی نمی‌توان داشت - اگرچه انسان دارای اندیشه‌ای نیرومند و تحصیلاتی بالا و مطالعاتی بسیار باشد -؛ زیرا شناختن حقیقت، معرفت نسبت به آن و یافتن راه زندگی در توان عقل نیست و از عهده انسان خارج است. و چون خداوند جز در مواردی که انسان توان کاری را دارد، چیزی بر او تکلیف نمی‌کند، او را در شناخت حقیقت به خود واگذار نکرده است. اصولاً فلسفه وحی این است که عقل برای معرفت و شناخت حقیقت و نشان دادن راه رشد و تکامل انسان، توان لازم را ندارد؛ وگرنه به وحی و نبوت نیازی نبود (محمدی ری شهری، ۱۳۷۵، ۴۱۶-۴۱۸).

اطلاق ادله فوق در لزوم بیان از سوی خداوند، پذیرش و باورمندی به ادله «کامل بودن دین» و فراگیری آن نسبت به همه موضوعات و امور (نک: کلینی، ۱۴۰۷، ج: ۱، ۵۹)^۲ - گرچه در مقام ثبوت - ورود ادله «عدم قیاس در دین» در ادله فوق (کلینی، ۱۴۰۷، ج: ۱، ۵۴)^۳، جملگی مانع از محدود نمودن دلالت روایات یادشده به معرفت اضطراری توحیدی است؛ بلکه شمول و فراگیری آن را نسبت به معرفت‌ها و شناخت‌هایی که دین از آنها سخن می‌گوید، ثابت می‌کند. چنانچه بیان فوق را نیز نپذیریم، برخی ادله پیش‌گفته مانند صحیحۀ عبدالاعلی، صراحتاً لزوم بیان متعلق رضا و سخط الهی را از جانب خداوند متعال، بیان داشته است. بر این اساس، اعطای معرفت صحیح اخلاقی از سوی خداوند بر بندگان، بایستگی می‌یابد؛ زیرا صفات اخلاقی و مناسک توئی، جملگی متعلق رضا و

۱. اگرچه برخی روایات مربوط به معرفت، در مدعی نگارنده پیش‌گفته صادق است.

۲. عنوان بابی که کلینی گشوده، چنین است: «بَابُ الرَّذِّ إِلَى الْكِتَابِ وَالسُّنَّةِ وَأَنَّهُ لَيْسَ شَيْءٌ مِنَ الْخَلَالِ وَالْحَرَامِ وَ جَمِيعِ مَا يَخْتَاَجُ النَّاسُ إِلَيْهِ إِلَّا وَقَدْ جَاءَ فِيهِ كِتَابٌ أَوْ سُنَّةٌ».

۳. عنوان بابی که کلینی گشوده، چنین است: «بَابُ الْبِدْعِ وَالرَّأْيِ وَالْمَقَائِيسِ».

سخت باری تعالی هستند.

در این مرحله باید به این سؤال پاسخ گفت که بیان الهی نسبت به متعلق رضا و سخت خود و ایجاد معرفت صحیح در انسان، از چه طریقی صورت می‌پذیرد؟ آیا خداوند مستقیماً انسان را آگاه می‌کند یا میان بیان خداوند و انسان واسطه‌ای حضور دارد؟ اگر براساس برخی روایات امامیه، قائل به وساطت مطلق انبیا و اوصیاء^{علیهم‌السلام} در ارتباط با خداوند شده (کلینی، ۱۴۰۷، ج: ۱، ۱۴۵، ح ۱۰ و ۱۴۴، ح ۵؛ ابن بابویه، ۱۳۹۸، ۲۹۰؛ همو، ۱۴۱۳، ج ۲: ۶۱۵) و دایره شمولیت فرمان حجج الهی را نسبت به همه امور زندگی انسان بدانیم،^۱ باید این لازمه را نیز بپذیریم که ایشان - لاقلاً در مقام ثبوت - می‌توانند در هر امری که ضروری بدانند، امر یا نهی صادر کنند.^۲ پذیرش وجوب اطاعت از امر و نهی حجج الهی در جمله امور زندگی انسان، ملازم با فراگیری دین نسبت به همه معرفت‌های صحیح است. بنابراین گزاره‌های زیر پذیرفتنی می‌باشد:

- معرفت صحیح از سوی خداوند به انسان اعطا می‌شود؛

- خداوند معرفت صحیح را از طریق وسائلی که حجت قرار داده است، به انسان اعطا می‌کند؛

- دین مشتمل بر معرفت ناصحیح نبوده و همه گزاره‌های آن، معرفت صحیح هستند؛

- از آنجاکه دین همه امور زندگی انسان را شامل شده و برنامه‌ای منسجم برای زیست فردی، اجتماعی و تاریخی انسان است - اگرچه در مقام ثبوت - دربرگیرنده همه معرفت‌های صحیح می‌باشد؛

- معرفت صحیح، خارج از اراده الهی وجود ندارد؛ اوست که با اراده خود و از طریق وسائط مقتضی، به هر انسانی معرفت صحیح می‌بخشد.

در مرحله بعد باید گفت، به نظر می‌رسد نیروی خرد و تکیه‌گاه فطرت نیز از سوی خداوند اعطا شده و معرفت‌های عقلی و فطری، بی‌واسطه عمل نکرده و جملگی تحت ولایت خداوند و اراده الوهی او، به دست انسان می‌رسند. این امر نیز باز از طریق حجج الهی (انبیا و اوصیاء^{علیهم‌السلام}) صورت می‌پذیرد. بیان زیر از امیر مؤمنان^{علیه‌السلام} بر چنین ادعایی دلالت دارد:

۱. گزاره «روایی فرمان حجج الهی نسبت به همه امور زیست فردی و اجتماعی انسان» توسط برخی دانشوران

مورد مناقشه قرار گرفته است. این مناقشه، به نگاه ایشان به دین و محدوده شمول آن بازمی‌گردد.

۲. فرض و وجوب طاعت ایشان نیز به عنوان یکی از شئون امامت، از مسلمات معارف امامیه است (نک:

کلینی، ۱۴۰۷، ج: ۱، ۱۷۵).



فَبَعَثَ فِيهِمْ رَسُولَهُ وَاتَرَ إِلَيْهِمْ أَنْبِيَاءَهُ لِيَسْتَأْذُوهُمْ مِثَاقَ فِطْرَتِهِ وَيُذَكِّرُوهُمْ مَنَسِيَّ نِعْمَتِهِ وَيَحْتَجُّوا عَلَيْهِمْ بِالتَّبْلِيغِ وَيُشِيرُوا لَهُمْ دَفَائِنَ الْعُقُولِ وَيُرُوهُمْ آيَاتِ الْمَقْدَرَةِ (شريف رضى، ۱۴۱۴، ۴۳؛ مجلسى، ۱۴۰۳، ج ۱۱: ۶۰، ح ۷۰).

لازم به ذکر است که توضیح فوق، انکار حجیت عقل نیست؛ بلکه به معنای تعیین جایگاه حجیت آن است. حجت خداوند بر مردمان، انبیا و اوصیاء علیهم السلام هستند و عقل واسطه برقراری این احتجاج می باشد؛ زیرا خداوند تنها کسانی را که به موهبت عقل آراسته شده اند، مورد خطاب قرار می دهد. بنابراین، حجت خداوند بر مردمان، پیامبران و امامان علیهم السلام بوده و حجت میان خداوند و مردمان، عقل است. به روایت زیر توجه شود:

عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ سِنَانٍ: عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام، قَالَ: حُجَّةُ اللَّهِ عَلَى الْعِبَادِ النَّبِيُّ، وَ الْحُجَّةُ فِيمَا بَيْنَ الْعِبَادِ وَ بَيْنَ اللَّهِ الْعَقْلُ (کلینی، ۱۴۰۷، ج ۱: ۵۷، ح ۲۲).

با این توضیح، عقل مخاطب هدایت حجج الهی است و کسی که عقل ندارد، دین ندارد (حرانی، ۱۴۰۴، ۵۴؛ مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۷۴: ۱۵۸، ح ۱۴۳)؛ زیرا حجج الهی با عقل انسان سخن گفته و مسیر هدایت را به او نشان داده اند. بر این اساس، به نظر می رسد عقل غیر معصومانه و فطرت اجمالی، نتواند پایگاه مستقل الزامات اخلاقی قرار گیرند؛ زیرا خود از طریق اتصال به پایگاه حجیت دیگری، به فعلیت می رسند؛ به فعلیت رسیدن توان عقل و تکیه گاه فطرت، توسط حجج الهی صورت می پذیرد.^۱

ذیل صحیحہ سماعة بن مهران در الکافی (کلینی، ۱۴۰۷، ج ۱: ۲۰، ح ۱۴) که به حدیث جنود عقل و جهل مشهور است، واگویی که این نکته است که صفات اخلاقی حسن ذیل عقل و صفات اخلاقی قبیح ذیل جهل قرار می گیرند. سپس عقل کامل را در وجود انبیا و اوصیاء علیهم السلام تصویر می کند که دارای همه صفات اخلاقی نیکو هستند. در وهله بعد، مؤمنی که امتحان ایمان را از سر گذرانده، می تواند این صفات را در خود داشته باشد؛ این مؤمن نیز همان است که صفات اخلاقی نیکو و قبیح را در وجود خود داشته و در از میان بردن رذائل اخلاقی کوشیده است و اکنون می تواند در همراهی انبیا و اوصیاء علیهم السلام قرار گیرد و از نور آنان بهره برد:

فَلَا تَجْتَمِعُ هَذِهِ الْخِصَالُ كُلُّهَا مِنْ أَجْنَادِ الْعَقْلِ إِلَّا فِي نَبِيِّ أَوْ وَصِيِّ نَبِيِّ أَوْ مُؤْمِنٍ قَدْ اِمْتَحَنَ اللَّهُ قَلْبَهُ لِلْإِيمَانِ وَأَمَّا سَائِرُ ذَلِكَ مِنْ مَوَالِينَا فَإِنَّ أَحَدَهُمْ لَا يَخْلُو مِنْ أَنْ يَكُونَ

۱. در برخی احادیث امامیه، امکان ادراک صحیح حسی و معرفت با حواس پنج گانه نیز با وساطت دلیل و راهنما معرفی شده است؛ بدین معنا که معرفت صحیح حسی، با وساطت تکوینی و تشریحی حجج الهی به وجود می آید (ابن بابویه، ۱۳۷۶، ۴۳۳، ح ۵۷۱؛ مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۶۱: ۵۵، ح ۴۵).

فِيهِ بَعْضُ هَذِهِ الْجُنُودِ حَتَّى يَسْتَكْمَلَ وَيَنْقَى مِنْ جُنُودِ الْجَهْلِ فَعِنْدَ ذَلِكَ يَكُونُ فِي
الدَّرَجَةِ الْعُلْيَا مَعَ الْأَنْبِيَاءِ وَالْأَوْصِيَاءِ وَإِنَّمَا يُدْرِكُ ذَلِكَ بِمَعْرِفَةِ الْعَقْلِ وَجُنُودِهِ وَ
بِمُجَابَبَةِ الْجَهْلِ وَجُنُودِهِ (كلینی، ۱۴۰۷، ج: ۱، ۲۳، ح: ۱۴).

صرف نظر از ماهیت و چیستی عقل، می توان گفت صفات اخلاقی و اعمال خیر که در
معرفت صحیح انسان از هستی و واقعیات خارجی، اثرگذارند، پس از استکمال ایمان و
همراهی با انبیا و اوصیاء علیهم السلام مقدور می شوند و یافتن معرفت صحیح از غیر این مسیر، محل
اشکال و با توضیحی که گذشت، ممتنع می نماید. همچنین براساس صحیحۀ سماعة بن
مهران، معرفت در مقابل انکار است؛ بنابراین امکان معرفت صحیح به عنوان صفتی از
صفات عقل الهی، برای مؤمنان مقدور است و آنان که حقایق خداوند و حقایق برگرفته از
او را انکار می کنند، به معرفت صحیح دست نمی یابند. البته سخن فوق به معنای عدم
وجود هرگونه معرفت صحیح نزد منکران حقایق نیست؛ زیرا مبادلات علمی و معرفتی میان
باورمندان به حق و منکران حقایق، وجود داشته و آنان از طریق مراجعه به مصادر معرفت
صحیح که منابع دینی هستند، می توانند به برخی معرفت های صحیح دست یابند. تکیه
سخن در مدعای فوق آنجاست که منکران حقایق، راهی به مصادر معرفت صحیح ندارند؛
اما دستیابی آنها به برخی معرفت های صحیح از طریق باورمندان به حق، ممتنع نیست.

براساس مجموع آنچه گذشت، می توان نتیجه گرفت میان صفات اخلاقی و معرفت
صحیح، ارتباط دوسویه وجود دارد؛ همچنین معرفت صحیح، جز در تویی به ولایت الهی
به دست نمی آید. واسطه کسب معرفت صحیح نیز معصومان علیهم السلام هستند. در موثقه
ابی مریم نیز چنین امری تصریح شده است:

قَالَ أَبُو جَعْفَرٍ عليه السلام لِسَلْمَةَ بْنِ كُهَيْلٍ وَالْحَكَمِ بْنِ عُثَيْبَةَ: شَرِيفًا وَغَرَبًا فَلَا تَجِدَانِ عِلْمًا
صَحِيحًا إِلَّا شَيْئًا خَرَجَ مِنْ عِنْدِنَا أَهْلَ الْبَيْتِ (كلینی، ۱۴۰۷، ج: ۱، ۳۹۹، ح: ۳).
در صحیحۀ محمد بن مسلم نیز مدعای فوق آمده است:

لَيْسَ عِنْدَ أَحَدٍ مِنَ النَّاسِ حَقٌّ وَلَا صَوَابٌ، وَلَا أَحَدٌ مِنَ النَّاسِ يَقْضِي بِقَضَاءِ حَقٍّ
إِلَّا مَا خَرَجَ مِنَّا أَهْلَ الْبَيْتِ. وَإِذَا تَشَعَّبَتْ بِهِمُ الْأُمُورُ كَانَ الْخَطَأُ مِنْهُمْ وَالصَّوَابُ مِنْ
عَلِيِّ عليه السلام (كلینی، ۱۴۰۷، ج: ۱، ۳۹۹، ح: ۱؛ نک: محمدی ری شهری، ۱۳۹۱،
ج: ۱۰، ۲۰).

در صحیحۀ فضیل بن یسار، اطلاق بیشتری نسبت به ادله فوق دیده می شود و همه امور
از جمله علم، معرفت و شناخت را نیز دربر می گیرد:

كُلُّ مَا لَمْ يَخْرُجْ مِنْ هَذَا الْبَيْتِ فَهُوَ بَاطِلٌ (صفار، ۱۴۰۴، ج: ۱، ۵۱۱، ح: ۲۱)



ابن بابویه، ۱۳۹۵، ج: ۱، ۲۲۳، ح: ۱۴).

بر این اساس، می‌توان مدعی شد معرفت صحیح و درک حقیقت پدیده‌ها، از طریق حجج الهی برای انسان ممکن می‌شود. این امر در صفات اخلاقی نیز جاری است. صفات اخلاقی مؤثر در معرفت صحیح، ذیل تولی به معصومان ع و همراه با دریافت از آنها شکل می‌گیرد. ردائیل اخلاقی نیز به معرفت ناصحیح و ایجاد اختلال در دستگاه معرفتی انسان منتهی شده و امکان دریافت معرفت صحیح را از او سلب می‌کند. همچنین گذشت که هردو سوی صفات حمیده اخلاقی و صفات رذیله اخلاقی، ولایت باری تعالی و ولایت شیطان قرار دارد. تقریر سخن این‌گونه است که معصومان ع، مصدر دریافت معرفت صحیح هستند و عقل و فطرت نیز در تبعیت از ایشان، به فعلیت می‌رسند. از این رو، صفات اخلاقی نیز ذیل تولی به معصومان ع، در معرفت صحیح انسان مدخلیت می‌یابند. باید افزود براساس صحیحۃ سماعه - که پیش‌تر گذشت - به هر میزان صفات اخلاقی حمیده در انسان پدید آید و ردائیل اخلاقی از میان بروند، انسان در ایمان اشتداد پیدا نموده و به معرفت صحیح والاتری دست می‌یابد؛ زیرا با مصدر دریافت معرفت صحیح که معصومان ع هستند، امکان همراهی و معیت پیدا می‌کند.

برخی احادیث بر ریشه‌داشتن امور خیر و صفات اخلاقی در وجود معصومان ع دلالت می‌کند. چنانچه این امر را بپذیریم، می‌توان رهیافتی برای تحلیل نسبت معرفت صحیح با اخلاق برآمده از ولایت ایشان و تولی نسبت به آنها داشت. در ابتدا از دلالت‌های زیارت جامعه کبیره که با سند صحیح در کتب معتبر امامیه نقل شده است (ابن بابویه، ۱۴۱۳، ج: ۲، ۶۰۹، ح: ۳۲۱۳؛ طوسی، ۱۴۰۷، ج: ۶، ۹۵، ح: ۱)، می‌توان بهره جست. فرازهای ذیل برای نمونه ارائه می‌شود. این فرازها بر جایگاه معصومان ع نسبت به کرامت‌های اخلاقی و نیکی نیکان به عنوان پایه و بن‌مایه دلالت دارد.

«أَصُولُ الْكَرَمِ»؛ اصل به معنای پایه و اساس هر چیز است (طریحی، ۱۳۷۵، ج: ۵، ۳۰۵؛ مصطفوی، ۱۳۶۸، ج: ۱۰، ۴۶).^۱ راغب، هر چیزی را که در مجموعه و نوع خود، شرافت پیدا کند، متصف به کرم می‌داند (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲، ۷۰۷). در هر صورت، اصل به والاترین نوع و اساس یک امر اشاره دارد. کرامت نیز صفت هر چیز نیکویی است که مورد پسند و ستایش باشد؛ لذا به همه خصلت‌ها و صفات پسندیده و نیکو، «مکارم اخلاق» گفته می‌شود (جوادی آملی، ۱۳۸۸، ج: ۱، ۲۰۵؛ کربلایی، ۱۴۲۸، ج: ۲، ۷). با

۱. مختارآیت الله جوادی آملی و آیت الله محمدی ری‌شهری از این واژه، همین بوده است (جوادی آملی،

۱۳۸۸، ج: ۱، ۲۰۱؛ محمدی ری‌شهری، ۱۳۸۹، ۱۰۰).

این بیان، هر امری که به کرامت متصف شود، از وجود ایشان است و ایشان، اصل آن هستند و فروع کرامت از ایشان منشأ می‌گیرد (همان، ۸). به هر روی، اگر کرم به معنای کرامت و بزرگواری باشد، اساس و ریشه همه بزرگواری‌ها و شرافت‌ها، امامان علیهم‌السلام هستند و اگر به معنای نیک‌سیرتی باشد، شالوده تمام نیکوسیرتان، امامان علیهم‌السلام هستند (محمدی ری‌شهری، ۱۳۸۹، ۱۰۰).

«عَنَّا صِرَ الْأَبْرَارِ»؛ عنصر به معنای اصل و نسب، منشأ، گوهر و بنیاد است (ابن‌منظور، ۱۴۱۴، ج ۴: ۵۸۱؛ محمدی ری‌شهری، ۱۳۸۹، ۱۱۵). صرف نظر از احتمالات معنایی فراوان و قابل پذیرشی که ضمن این فراز آمده است، برخی معتقدند یکی از معانی این فراز آن است که ابرار و نیکان در تولی به معصومان علیهم‌السلام ابرار شده‌اند و عنصر بودن امام علیه‌السلام برای ابرار، بدین معناست که طریق ابرار شدن انسان‌ها، طاعت و انقیاد امام است (کربلایی، ۱۴۲۸، ج ۲: ۲۹؛ محمدی ری‌شهری، ۱۳۸۹، ۱۲۰-۱۱۷).

«دَعَائِمُ الْأَخْيَارِ»؛ دعامه به معنای عماد و ستون خانه است که خانه از آن به پاست (ابن‌منظور، ۱۴۱۴، ج ۱۲: ۲۰۱-۲۰۲؛ فیومی، ۱۴۱۴، ج ۲: ۱۹۴). «خیمه نیکان از ایشان به پاست»، یعنی معصومان علیهم‌السلام ستون‌های خیمه خوبان و تکیه‌گاه آنان هستند که مانع انحراف و سقوط و خرابی آنان می‌گردند. هدف خلقت، عبودیت است (ذاریات/۵۶). خطری که پویندگان این مسیر را تهدید می‌کند، به دو امر بینش و منش مربوط است. از این رو به شبهه علمی یا به شهوت عملی بازمی‌گردد. بر این اساس، ممکن است حل‌نشدن بعضی مسائل معرفتی و شناختی مانند توحید، معاد، اخلاق، نبوت، احکام، اخلاق و... سبب شود که انسان در مسیر عبودیت قرار نگیرد؛ یا اینکه معرفت‌های دینی برای او مبین و واضح باشد، اما شهوت عملی و خواسته‌های نفسانی، رهن او شود و البته گاهی هر دو ردیلت باهم جمع می‌شوند. ائمه علیهم‌السلام، در هر دو امر محور، میزان و ملاک سنجش حق از باطل هستند. بنابراین عمودهای خیمه اخیار با ایشان به پا و استوار است (جوادی آملی، ۱۳۸۸، ج ۱: ۲۳۶-۲۳۹).

دلالت فرازهایی چون «إِنَّ ذِكْرَ الْخَيْرِ كُنْتُمْ أَوْلَهُ وَأَصْلَهُ وَفِرْعُهُ وَمَعْدِنُهُ وَمَأْوَاهُ وَمُنْتَهَاهُ» و «الْحَقُّ مَعَكُمْ وَفِيكُمْ وَمِنْكُمْ وَإِلَيْكُمْ وَأَنْتُمْ أَهْلُهُ وَمَعْدِنُهُ» در زیارت جامعه کبیره نیز بر مقصود پیداست.

صحیحه عبدالله بن مسکان از امام صادق علیه‌السلام در روضه الکافی نیز مجموعه مدعیات فوق را صراحتاً تأیید می‌کند:

نَحْنُ أَصْلُ كُلِّ خَيْرٍ، وَمِنْ فُرُوعِنَا كُلِّ بَرٍّ، فَمَنْ الْبَرِّ: التَّوْحِيدُ، وَالصَّلَاةُ، وَالصِّيَامُ، وَكُتْمُ



الغَيْظِ، وَالْعَفْوِ عَنِ الْمُسِيءِ، وَرَحْمَةُ الْفَقِيرِ، وَتَعَهُدُ الْجَارِ، وَالْإِقْرَارُ بِالْفَضْلِ لِأَهْلِهِ. وَعَدُّونَا أَصْلَ كُلِّ شَيْءٍ، وَمِنْ فُرُوعِهِمْ كُلُّ قَبِيحٍ وَفَاحِشَةٍ، فَمِنْهُمْ: الْكَذِبُ، وَالْبُخْلُ، وَالنَّمِيمَةُ، وَالْقَطِيعَةُ، وَأَكْلُ الرِّبَا، وَأَكْلُ مَالِ الْيَتِيمِ بِغَيْرِ حَقِّهِ، وَتَعَدِّي الْخُدُودِ الَّتِي أَمَرَ اللَّهُ، وَرُكُوبُ الْفَوَاحِشِ مَا ظَهَرَ مِنْهَا وَمَا بَطَّنَ، وَالزَّيْنَا، وَالسَّرْقَةُ، وَكُلُّ مَا وَافَقَ ذَلِكَ مِنَ الْقَبِيحِ. فَكَذَّبَ مَنْ زَعَمَ أَنَّهُ مَعَنَا وَهُوَ مُتَعَلِّقٌ بِفُرُوعِ غَيْرِنَا (كليني، ۱۴۰۷، ج ۸: ۲۴۲، ح ۳۳۶).

روایت دیگری نیز گرچه از نظرگاه سند ضعیف است - نه از آن رو که راویان آن تضعیف شده‌اند، بلکه چون دو تن از آنها، در کتب رجال دارای توثیق و تضعیف نیستند^۱ - اما توسط عالمان امامیه تلقی به قبول شده و در کافی و سایر جوامع روایی نقل شده است، صراحت بالاتری در تعیین نسبت اخلاق با معصومان علیهم السلام دارد:

عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ مَنْصُورٍ قَالَ: سَأَلْتُ عَبْدًا صَالِحًا عَنْ قَوْلِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ ﴿قُلْ إِنَّمَا حَرَّمَ رَبِّي الْفَوَاحِشَ مَا ظَهَرَ مِنْهَا وَمَا بَطَّنَ﴾ (اعراف / ۳۱)؟ قَالَ: فَقَالَ: إِنَّ الْقُرْآنَ لَهُ ظَهْرٌ وَبَطْنٌ؛ فَجَمِيعُ مَا حَرَّمَ اللَّهُ فِي الْقُرْآنِ هُوَ الظَّاهِرُ وَالْبَاطِنُ مِنْ ذَلِكَ أَيْمَةُ الجُورِ وَجَمِيعُ مَا أَحَلَّ اللَّهُ تَعَالَى فِي الْكِتَابِ هُوَ الظَّاهِرُ وَالْبَاطِنُ مِنْ ذَلِكَ أَيْمَةُ الْحَقِّ (كليني، ۱۴۰۷، ج ۱: ۳۷۴، ح ۱۰).

دسته دیگری از از ادله نیز به این امر رهنمون می‌شوند که برخی از آنها توسط شیخ کلینی در «بَابُ مَعْرِفَةِ الْإِمَامِ وَالرِّدِّ إِلَيْهِ» (كليني، ۱۴۰۷، ج ۱: ۱۸۰) آمده است. به عنوان نمونه:

عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ قَالَ: قَالَ أَبُو جَعْفَرٍ عَلَيْهِ السَّلَامُ: دَخَلَ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ الْجَدَلِيُّ عَلَى أَمِيرِ الْمُؤْمِنِينَ عَلَيْهِ السَّلَامُ، فَقَالَ عَلَيْهِ السَّلَامُ: يَا أَبَا عَبْدِ اللَّهِ، أَلَا أَخْبِرُكَ بِقَوْلِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ: ﴿مَنْ جَاءَ بِالْحَسَنَةِ فَلَهُ خَيْرٌ مِنْهَا وَهُمْ مِنْ فِرْعَ يَوْمَئِذٍ آمِنُونَ وَمَنْ جَاءَ بِالسَّيِّئَةِ فَكُبَّتْ وَجُوهُهُمْ فِي النَّارِ هَلْ تُجْزَوْنَ إِلَّا مَا كُنْتُمْ تَعْمَلُونَ﴾ (نمل / ۸۹-۹۰)؟ قَالَ: بَلَى يَا أَمِيرَ الْمُؤْمِنِينَ، جُعِلَتْ فِدَاكَ، فَقَالَ: الْمَعْرِفَةُ الْوَلَايَةِ وَحُبُّنَا أَهْلَ الْبَيْتِ، وَالسَّيِّئَةُ: إِنْكَارُ الْوَلَايَةِ وَبُغْضُنَا أَهْلَ الْبَيْتِ، ثُمَّ قَرَأَ عَلَيْهِ هَذِهِ الْآيَةَ (همان، ۱۸۵، ح ۱۴).

حدیث فوق نیز در پیوستگی و علاقه میان صفات اخلاقی نیک و ولایت معصومان علیهم السلام صراحت دارد؛ زیرا حسنه و سیئه با امر توئی حق و باطل، در روایات مختلفی مورد اشاره قرار گرفته است:

۱. با این بیان، از شدت ضعف سند کاسته می‌شود؛ زیرا هیچ‌کدام مورد اتهام نیستند.
۲. تبیین نسبت میان حسنه و سیئه با امر توئی حق و باطل، در روایات مختلفی مورد اشاره قرار گرفته است (طوسی، ۱۴۱۴، ۴۱۷، ح ۸۷).

۳۲۷؛ ابن فارس، ۱۴۰۴، ج: ۲، ۵۷-۵۸؛ طریحی، ۱۳۷۵، ج: ۶، ۲۳۲-۲۳۴؛ ابن منظور، ۱۴۱۴، ج: ۱، ۹۶؛ مصطفوی، ۱۳۶۸، ج: ۲، ۲۲۱؛ ج: ۵، ۲۵۲)، کاربرد اصطلاحی اش (صفار، ۱۴۰۴، ج: ۵، ح: ۱۶؛ کلینی، ۱۴۰۷، ج: ۱، ۱۵۲، ح: ۶؛ اعراف/۱۳۱؛ فصلت/۳۴)^۱ و کارآمدی که در امور اخلاقی روزمره انسان‌ها دارند که کار نیک را حسنه‌های انسان و فعل بد را سیئات او می‌دانند، دلالت بر صفات اخلاقی دارد. در حدیث فوق، این صفات اخلاقی در بن‌مایه خود به تولی حق یا باطل پیوند خورده‌اند. به نظر می‌رسد براساس آنچه گذشت، می‌توان ادعا نمود ولایت و اخلاق برگرفته از آن، از شرایط معرفت صحیح بوده و بدون تولی به ولایت الهی که از طریق معصومان علیهم‌السلام ممکن است (کلینی، ۱۴۰۷، ج: ۱، ۱۸۰، ح: ۱۴-۱) معرفت صحیح به دست نمی‌آید.

مصادیق تأثیر ولایت و اخلاق بر معرفت در احادیث امامیه

نور ایمان

خداوند متعال در قرآن کریم می‌فرماید:

﴿أَوْ مَنْ كَانَ مَبْتَأًا فَأَخْبَيْنَاهُ وَجَعَلْنَا لَهُ نُورًا يَمْشِي بِهِ فِي النَّاسِ كَمَنْ مَثَلُهُ فِي الظُّلُمَاتِ لَيْسَ بِخَارِجٍ مِنْهَا...﴾ (انعام/۱۲۲).

این آیه صراحتاً به احیای معرفتی انسان توسط خداوند اشاره دارد؛ زیرا پیداست از حیات جسمانی سخن نمی‌گوید. همچنین مردگان را برابر زندگان قرار داده و وجه حیات زندگان را نوری می‌داند که خداوند برای آنان قرار داده است؛ در مقابل، وجه موت مردگان را ظلماتی می‌داند که در آن محصورند. علامه طباطبایی معتقد است مقصود در آیه فوق، نور علمی است که از ایمان حیات می‌گیرد (طباطبایی، ۱۴۱۷، ج: ۸، ۳۳۹؛ نک: محمدی ری‌شهری، ۱۳۷۵، ۴۳۳-۴۳۴). با این بیان، اعمال گروهی از انسان‌ها با علم نورانی که از ایمان منشأ یافته، انجام شده و اعمال گروهی از انسان‌ها در تاریکی کفر آنها نسبت به خداوند، صورت می‌پذیرد. خداوند گروه نخست را «زنده» و گروه دوم را «مرده» معرفی می‌کند. آیا مردگان، به معرفت و شناخت صحیح دست می‌یابند؟

به نظر می‌رسد به نیکی می‌دانیم که ایمان، اقرار به زبان، اعتقاد به قلب و عمل توسط ارکان است (کلینی، ۱۴۰۷، ج: ۲، ۲۷، ح: ۱؛ ابن بابویه، ۱۳۷۶، ۲۶۸، ح: ۱۵؛ همو، ۱۳۹۸، ۲۲۸، ح: ۷؛ محمدی ری‌شهری، ۱۳۹۱، ج: ۸، ۱۹-۲۰؛ مجلسی، ۱۴۰۳، ج: ۶۶، ۱۸، باب

۱. موارد ارجاع‌شده، مصادیقی از حسنات و سیئات در کاربرد روایات امامیه هستند تا انصراف آنها به امور خیر و شر و صفات اخلاقی در اصطلاح دینی، روشن شود.





۳۰). با این توضیح، اعمال انسان که مجموع صفات و رفتارهای اخلاقی او را نیز دربر می‌گیرد، جزئی از ایمان اوست. نتیجه پذیرش دو مقدمه فوق، آن است که صفات و رفتارهای اخلاقی انسان جزئی از ایمان اوست. بر این اساس، ایمان انسان و اخلاق او رابطه مستقیم می‌بایند و حیات و ممات انسان نیز به همین ایمان وابسته است. پس می‌توان دریافت که نور ایمان بر اخلاق انسان و سپس بر معرفت او تأثیرگذار است. در مرحله بعد باید دید آیا ولایت نیز همچون اخلاق، ضمن آیه پیش‌گفته، بر معرفت و حیات شناختی انسان مؤثر است؟ با مراجعه به روایاتی که به تفسیر آیه فوق می‌پردازد، نسبت ولایت را نیز با ایمان و حیات شناختی انسان درمی‌یابیم. در موثقه برید بن معاویه که توسط کلینی در نقل شده، آمده است:

سَمِعْتُ أَبَا جَعْفَرٍ ع يَقُولُ: فِي قَوْلِ اللَّهِ تَبَارَكَ وَتَعَالَى "أَوْ مَنْ كَانَ مَيْتًا فَأَحْيَيْنَاهُ وَجَعَلْنَا لَهُ نُورًا يَمْشِي بِهِ فِي النَّاسِ" فَقَالَ: مَيْتٌ لَا يَعْرِفُ شَيْئًا وَ"نُورًا يَمْشِي بِهِ فِي النَّاسِ" إِمَامًا يُؤْتَمُّ بِهِ "كَمَنْ مَثَلُهُ فِي الظُّلُمَاتِ لَيْسَ بِخَارِجٍ مِنْهَا" قَالَ: الَّذِي لَا يَعْرِفُ الإِمَامَ (کلینی، ۱۴۰۷، ج ۱: ۱۸۵، ح ۱۳).

براساس دلالت دلیل فوق، می‌توان نسبتی میان معرفت صحیح با ولایت و اخلاق استنباط نمود.^۱ بنابراین، بخشی از نور ایمان، تولی و تخلق انسان بوده که در معرفت او نیز تأثیرگذار است.

عمل انسان

براساس برخی احادیث امامیه، به نظر می‌رسد عمل و معرفت تأثیری دوسویه بر یکدیگر داشته باشند؛ عمل نیکو، پدیدآورنده معرفت مطلوب و عمل ناپسند، معرفت نامطلوب را در پی دارد. چنانچه این امر را بپذیریم، خواهیم دانست مؤمنانی که در زیست خود، دستورات دینی را رعایت نموده و به اخلاقی که حجج الهی به آن امر فرموده‌اند، پایبند هستند، در دستیابی به معرفت صحیح، موانع کمتری داشته و به میزان تولی و تخلق خود (عمل) از معرفت‌های باطل برکنارند.

ظاهر صحیح‌ه حسن به زیاد از امام صادق ع که توسط شیخ کلینی نقل شده است، مدعای فوق را تأیید می‌کند:

لَا يَقْبَلُ اللَّهُ عَمَلًا إِلَّا بِمَعْرِفَةٍ، وَلَا مَعْرِفَةً إِلَّا بِعَمَلٍ؛ فَمَنْ عَرَفَ، دَلَّتْهُ الْمَعْرِفَةُ عَلَى

۱. تفصیل تعیین این نسبت از حوصله این مقاله خارج است.

الْعَمَلِ، وَمَنْ لَمْ يَعْمَلْ، فَلَا مَعْرِفَةَ لَهُ، أَلَا إِنَّ الْإِيمَانَ بَعْضُهُ مِنْ بَعْضٍ (کلینی، ۱۴۰۷، ج ۱: ۴۳، ح ۱؛ نک: محمدی ری شهری، ۱۳۸۷، ج ۲: ۵۷، باب ۳؛ همو، ۱۴۱۶، ج ۷: ۱۵۲).

با تأمل در آیات قرآن کریم و احادیث امامیه، درمی یابیم عمل نیکو توسط هر انسانی صورت نپذیرفته و مقبول نخواهد بود؛ بلکه شرایط قبولی عمل نیز بایستی مورد توجه قرار گیرد. موانع اعتقادی از جمله موانع قبولی عمل هستند (یگانه، ۱۳۹۵). در این میان، در احادیث فراوانی پذیرش ولایت معصومان علیهم السلام و سر باززدن از پذیرش ولایت شیاطین و طواغیت، از شرایط مهم و ارکان قبولی عمل شمرده شده است (کلینی، ۱۴۰۷، ج ۲: ۱۸، ح ۵؛ ج ۱: ۳۷۴، ح ۳-۵؛ مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۲۷: ۱۶۶، باب ۷؛ بحرانی، ۱۳۹۸، ۱۹۱-۲۴۴). برای نمونه: «مَنْ لَمْ يَتَوَلَّنَا، لَمْ يَرْفَعْ اللَّهُ لَهُ عَمَلًا.» (کلینی، ۱۴۰۷، ج ۱: ۴۳۰، ح ۸۵)

از دلالت این گونه روایات، می توان برای دانستن نسبت تأثیر ولایت بر معرفت، بهره جست؛ زیرا اگر عمل و معرفت تأثیری دوسویه بر یکدیگر دارند، تولی به ولایت حق نیز شرط قبولی عمل بوده و عمل نیکو بدون آن شکل نمی گیرد. با این بیان، روشن می شود که ولایت بر پذیرش عمل و عمل بر معرفت مؤثر است. پیش تر دانستیم که عمل انسان، صفات و رفتارهای اخلاقی را نیز دربر می گیرد. بنابراین ولایت و اخلاق هر دو بر دریافت معرفت و واقع نمایی معرفت انسان مؤثر هستند. آنکه تولی به ولایت حق داشته و متخلق به اخلاق دینی باشد، به میزان تولی و آراستگی به اخلاق دینی، دریافت های معرفتی صحیح تری خواهد داشت و آنکه ولایت طواغیت را پذیرفته باشد و اخلاق متناسب با ولایت آنان را در عمل بروز دهد، از معرفت صحیح به دور خواهد بود.

کنش های فردی و اجتماعی

احادیث امامیه از کنش های متعددی به عنوان عناصر مؤثر بر معرفت انسان نام می برند؛ کنش های اخلاقی و زیستی که گاه فزاینده معرفت، گاه کاهنده آن، گاه نزدیک کننده به معرفت صحیح و گاه دورکننده از آن هستند. برخی محققان معاصر با نقل گزارش های رسیده از معصومان علیهم السلام، بعضی از مهم ترین عناصر را برشمرده و آنها را به - حداقل - ۲۴ مورد رسانده اند (محمدی ری شهری، ۱۳۸۷، ج ۲: ۱۶۳) کنش هایی چون کبر (حرانی، ۱۴۰۴، ۳۹۶؛ کلینی، ۱۴۰۷، ج ۱: ۳۷، ح ۶)، خشم (کلینی، ۱۴۰۷، ج ۲: ۳۰۵، ح ۱۳)، شرب خمر (شریف رضی، ۱۴۱۴، ۲۵۲؛ ابن بابویه، ۱۳۷۸، ج ۲: ۹۸، ح ۲) و آرزو



حرائی، ۱۴۰۴، ۶۰؛ شریف رضی، ۱۴۱۴، خطبه ۸۶؛ کلینی، ۱۴۰۷، ج: ۱، ۱۷، ح (۱۲) از آن جمله‌اند. نمونه زیر که از رسول خدا صلی الله علیه و آله نقل شده است، به تأثیر پرخوری در از میان رفتن معرفت در انسان اشاره می‌کند:

لا تَشْبَعُوا فَيُطْفَأَ نُورُ الْمَعْرِفَةِ مِنْ قُلُوبِكُمْ (شعیری، بی تا، ۵۱۵، ح ۱۴۵۲؛ طبرسی، ۱۳۷۰، ج: ۱، ۳۲۰، ح ۱۰۲۶).

بر این اساس، می‌توان تأثیر کنش‌های فردی و اجتماعی انسان را - که بخشی از اخلاق او هستند - بر دریافت معرفت صحیح، ملاحظه نمود.

نتیجه‌گیری

قرآن کریم و احادیث امامیه در مقام تبیین کیفیت و چگونگی دریافت معرفت صحیح توسط انسان، دستگاه ادراکی و معرفتی او را متأثر از برخی عوامل خارجی معرفی می‌کند. به نظر می‌رسد عامل تولی انسان به ولایت حق یا ولایت باطل، در کیف فهم او از هستی و حقایق جهان، دگرگونی ایجاد نموده و او متأثر از میزان تولی خود به ولایت حق یا باطل به معرفت و شناخت صحیح یا ناصحیح دست می‌یابد. همچنین عامل تخلُّق انسان به اخلاق نیکو یا ناپسند، در دریافت‌های معرفتی او مؤثر بوده و می‌تواند در دستگاه ادراکی و معرفتی او اختلال ایجاد نماید. دو عامل ولایت و اخلاق به عنوان عناصر مؤثر بر معرفت، به هم پیوسته بوده و اخلاق نیکوی برخاسته از ولایت حق و اخلاق ناپسند نشأت گرفته از ولایت باطل می‌باشد. از این رو، پذیرش ادعای وجود اخلاق پسندیده و منتهی شدن آن به معرفت صحیح بدون تولی به ولایت حق، مشکل می‌نماید. قرآن کریم و احادیث امامیه، رفتارهای خُرد و کنش‌های فردی و اجتماعی انسان را نیز بر معرفت او مؤثر می‌دانند؛ بنابراین نمی‌توان به پذیرش ولایت حق و رعایت ضوابط اخلاقی کلی دین در دریافت معرفت‌های صحیح، بسنده نمود؛ بلکه برای شناخت دقیق‌تر و بهره‌مندی از معرفت‌های والاتر، بایستی رفتارها و کنش‌های خُرد را نیز مورد توجه قرار داد.

فهرست منابع

* قرآن کریم.

۱. ابن بابویه الصدوق، محمد بن علی (۱۳۷۶ش)، الأُمالی، تهران: کتابچی.
۲. _____ (۱۳۹۸ش)، التوحید، قم: دفتر نشر اسلامی.
۳. _____ (۱۳۷۸ش)، عیون أخبار الرضا علیه السلام، ج ۲، تهران: نشر جهان.
۴. _____ (۱۳۹۵ش)، کمال الدین و تمام النعمة، ج ۱، تهران: دارالکتب الإسلامية.

۵. _____ (۱۴۱۳ق)، من لا يحضره الفقيه، قم: دفتر نشر اسلامی.
۶. ابن فارس، احمد (۱۴۰۴ق)، معجم مقاییس اللغة، تحقیق هارون عبدالسلام محمد، قم: مکتب الاعلام الاسلامی.
۷. ابن منظور، محمد بن مکرم (۱۴۱۴ق)، لسان العرب، تحقیق جمال الدین المیردامادی، بیروت: دارالفکر.
۸. امیرخانی، علی (۱۳۹۶ش)، معرفت اضطراری در قرون نخستین اسلامی، قم: مؤسسه علمی - فرهنگی دارالحديث.
۹. برقی، احمد بن محمد بن خالد (۱۳۷۱ق)، المحاسن، تحقیق جلال الدین المحدث الأرموی، تهران: دار الکتب الإسلامية.
۱۰. جوادیپور، غلامحسین (۱۳۹۶ش)، سرشت اخلاقی معرفت، قم: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.
۱۱. جوادی آملی، عبدالله (۱۳۸۸ش)، ادب فنای مقربان، ج ۱، قم: اسراء.
۱۲. _____ (۱۳۸۷ش)، معرفت شناسی در قرآن کریم، قم: اسراء.
۱۳. حرانی، حسن بن علی ابن شعبة (۱۴۰۴ق)، تحف العقول عن آل الرسول؟، قم: دفتر نشر اسلامی.
۱۴. حسینی البحرانی، السید هاشم (۱۳۹۸ق)، نهیة الإكمال فیما به تقبل الأعمال، قم: دار زین العابدین (ع).
۱۵. حمیری، عبدالله بن جعفر (۱۴۱۳ق)، قرب الإسناد، قم: آل البيت (ع).
۱۶. خسروپناه، عبدالحسین (۱۳۸۴ش)، «چیستی معرفت شناسی در معرفت شناسی معاصر»، نشریه اندیشه نوین دینی، دوره اول، ش ۱.
۱۷. راغب الأصفهانی، حسین بن محمد (۱۴۱۲ق)، مفردات ألفاظ القرآن، تحقیق صفوان عدنان داودی، بیروت: دارالقلم - دارالشامیة.
۱۸. سبحانی، جعفر (۱۳۸۲ش)، شناخت در فلسفه اسلامی، قم: توحید.
۱۹. شریف الرضی، محمد بن الحسین (۱۴۱۴ق)، نهج البلاغة، تحقیق صبحی صالح، قم: هجرت.
۲۰. شعیری، محمد بن محمد (بی تا)، جامع الأخبار، نجف اشرف: مطبعة حیدریة.
۲۱. صفار، محمد بن الحسن (۱۴۰۴ق)، بصائر الدرجات فی فضائل آل محمد (ع)، تحقیق محسن بن عباسعلی کوجه باغی، قم: مکتبة آية الله المرعشي النجفی.



۲۲. طباطبایی، السيد محمد حسين (۱۴۱۷ق)، الميزان في تفسير القرآن، قم: دفتر نشر اسلامي.
۲۳. طبرسي، الحسن بن الفضل (۱۳۷۰ق)، مكارم الأخلاق، ج ۱، قم: الشريف الرضي.
۲۴. طريحي، فخرالدين بن محمد (۱۳۷۵ق)، مجمع البحرين، تحقيق احمد حسين الإشكوري، تهران: نشر مرتضوي.
۲۵. طوسي، محمد بن الحسن (۱۴۱۴ق)، الأمالي، قم: دارالثقافة.
۲۶. طوسي، محمد بن الحسن (۱۴۰۷ق)، تهذيب الأحكام، تحقيق سيد حسن الموسوي الخراسان، تهران: دارالكتب الإسلامية.
۲۷. عليزاده، عزيزالله (بي تا)، فرهنگ تشریحی ایسم‌ها، تهران: نشر فردوس.
۲۸. فراهیدی، الخلیل بن أحمد (۱۴۰۹ق)، کتاب العين، قم: هجرت.
۲۹. فعالی، محمدتقی (۱۳۹۶ش)، معرفت‌شناسی در قرآن، قم: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.
۳۰. فیومی، أحمد بن محمد (۱۴۱۴ق)، المصباح المنیر فی غریب الشرح الكبير، قم: مؤسسة دارالهجرة.
۳۱. الكربلائی، جواد بن عباس (۱۴۲۸ق)، الأنوار الساطعة فی شرح الزيارة الجامعة، مراجعة محسن الأسدي، بيروت: مؤسسة الأعلمی للمطبوعات.
۳۲. کلینی، محمد بن یعقوب (۱۴۰۷ق)، الکافی، تحقيق على اكبر الغفاري، تهران: دارالكتب الإسلامية.
۳۳. لیثی الواسطی، علی بن محمد (۱۳۷۶ق)، عیون الحکم و المواعظ، قم: مؤسسه علمی - فرهنگي دارالحديث.
۳۴. مجلسی، محمدباقر بن محمدتقی (۱۴۰۳ق)، بحار الأنوار الجامعة لدرر أخبار الأئمة الأطهار، بيروت: دارإحياء التراث العربي.
۳۵. مصباح یزدی، محمدتقی (۱۳۹۴ش)، آموزش فلسفه، تهران: شرکت چاپ و نشر بین الملل.
۳۶. محمدی ری شهری، محمد (۱۳۹۱ش)، دانشنامه قرآن و حدیث، قم: مؤسسه علمی - فرهنگي دارالحديث.
۳۷. _____ (۱۳۸۹ش)، شرح زیارت جامعه کبیره، قم: مؤسسه علمی - فرهنگي دارالحديث.

۳۸. _____ (۱۳۷۵ش)، مبانی شناخت، قم: مؤسسه علمی - فرهنگی دارالحدیث.
۳۹. _____ (۱۳۸۷ش)، موسوعة العقائد الإسلامية فی الكتاب و السنة، قم: مؤسسه علمی - فرهنگی دارالحدیث.
۴۰. _____ (۱۴۱۶ق)، میزان الحکمة، قم: مؤسسه علمی - فرهنگی دارالحدیث.
۴۱. مصطفوی، السید حسن (۱۳۶۸ش)، التحقیق فی کلمات القرآن الکریم، تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
۴۲. وین رایت، ویلیام (۱۳۸۵ش)، عقل و دل، ترجمه محمد مهدی شهاب، قم: پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.
۴۳. هاملین، دیوید (۱۳۷۴ش)، تاریخ معرفت شناسی، ترجمه شاپور اعتماد، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی.
۴۴. یگانه، فاطمه و هادی حجت (۱۳۹۵ش)، «موانع قبولی عمل از منظر قرآن و روایات»، نشریه کتاب و سنت، ش ۹.





kalam-e-Imamiyya

السنة الرابعة / العدد الأول / الربيع والصيف ١٤٤٥ق

Biannual Journal of Kalam-e Imamiyya

Vol. 4, No. 1, Spring & Summer 2024

ملخص المقالات

المخططات البصرية للعلاقة الوجودية بين العقل والقلب في روايات الإمامية

محمد ركعي^١

الملخص

تعتبر العلاقة بين أبعاد الوجود الإنساني في المعرفة الأنثروبولوجية المبنية على النصوص الدينية جزءاً مهماً وأساسياً. ومن أهم هذه العلاقات هي العلاقة بين العقل والقلب. استخدمت في الروايات ثلاثة مخططات لإظهار العلاقة الوجودية بين القلب والعقل، وهي في الواقع تعبر عن نوع واحد من العلاقة؛ العلاقة التي على أساسها يقع العقل في قلب الإنسان في ما وراء الجسد. يوضح مخطط السعة أن العقل يقع في القلب، لكن وقوع شيء ما داخل شيء آخر يحدث بطرق مختلفة. أما المخططان الآخران، وهما مخطط المعدن و السكن، فيقدمان وصفاً أكثر تفصيلاً للعلاقة الوجودية بين العقل والقلب. مخطط السكن يصور العلاقة السكنية بين العقل والقلب، وفحص المعنى الدقيق للمعدن يدل على أنه يعني التثبيت والإثبات. فهذا المخطط يعتبر أن علاقة العقل في القلب ثابتة ومستقرة. وبهذا يصور القلب على أنه بيئة جوفاء، في وسطها العقل، ولا يتصل محيط العقل بالقلب. علاقة التكافؤ بين العقل والقلب لا تكون في وضع جماد في القلب؛ بل يعتبر العقل كالإنسان الذي يعيش في مكان كالبيت ويمكن أن تكون له أنشطة وتأثيرات فيه.

الكلمات المفتاحية: المخططات البصرية، العقل، القلب، مخطط السعة، مخطط المعدن، مخطط الإسكان

ماهية العقل في أحاديث الإمامية

شعبان نصرتي^١

الملخص

يعد العقل في الأحاديث موجوداً خلقاً من النور. يمكن أن تكون هذه الهوية وجوداً بسيطاً أو مركباً. يحاول هذا البحث تحليل المكونات الوجودية للعقل من خلال تحليل الروايات وتوضيح مكانة كل منها في البنية الوجودية للعقل ويصل إلى هذه النتائج: ١. بتحليل الإقبال والإدبار الذي هو جزء من التواتر اللفظي لأحاديث العقل يثبت القوة والعلم والإرادة والحركة والهوية الإرتباطية. ٢. للعقل ماهية إرتباطية؛ وهو العنصر الأساسي في تلقي رسالة الحياء والعنصر الأساسي في إرسال رسالة الحكمة. ٣. النور هو المادة الأولية وأصل خلق العقل، وتضاف إليه أشياء أخرى لتكتمل هوية العقل. ٤. العلم والفهم والزهد والحياء والحكمة والرحمة والرأفة هي أصول العقل. الجزء الرئيسي هو المعرفة والفهم، والجزء الثانوي هو الزهد والنواضع والحكمة والحنان والرحمة. ٥. بالإضافة إلى خصائص الهوية، فإنّ العقل يتمتع أيضاً بسمات مثل اليقين، والإيمان، والصدقة، والسكينة، والإخلاص، الرفق و العطاء والعفو، والقناعة، والتسليم، والشكر. ولا ينبغي اعتبار هذه الصفات العشر جنوداً للعقل خارج العقل، بل هي جزء من هوية العقل.

الكلمات المفتاحية: العقل، ماهية العقل، ذاتيات العقل، أبعاد العقل، أنطولوجيا العقل



١١٥

مخلص المقالات

دراسة الآراء والردود المختلفة في مواجهة شبهة جبرية أحاديث الطينة

١
محمد رضا آرميون

الملخص

لمَسح غبار الجبر عن أحاديث الطينة، طرحت أفكار تمنع من التحليل و التفكير حول هذه الأحاديث؛ والهدف إما إحالة علمها إلى الأئمة أو الحمل على التقية. وأيضاً، من خلال طرح عدم إمكانية إثبات مثل هذه الأحداث، فقد أرادوا تأويلها الى كنايات كالعلم الالهي الموضوعي أو الظهور الخارجي. مع أن حقيقة هذا الموطن أمر مؤكد في أحاديث الطينة، وهو ما لا يمكن ترك ظاهرها بالحذر من الخطأ في الفهم أو التقية أو التأويل. لكن بالعودة إلى أحاديث أهل البيت عليهم السلام، فإن الإجابة التي يمكن الرد بها على شبهة جبرية هذه الأحاديث هي كما يلي: "الاختلاف في الطينات متعلق باختبار النفوس وانتخابها". إن الاختلاف في الطينات تؤدي إلى إقتضائات في مصير الإنسان فقط". "إختيار الإنسان في تعيين مصيره امر مسلم و واضح في أخبار الطينة". "إن طرح مسألة البداء من بين هذه الأحاديث يشير إلى حقيقة الاختبارات وحقيقة إمكانية تغيير نوع الطينات". فبالمداليل الداخلية في أحاديث أهل البيت عليهم السلام و اللوازم العقلية لتعبيرات هذا المعتقد يمكن اعتبار وجود الإرادة الإنسانية في الأحداث المادية المسبقة للخلقة أمراً مسلماً ويمكن أن يعتقد به.

الكلمات المفتاحية: الجبر، الإرادة، الطينة، الخلق، البداء

مكانة الأحاديث الضعيفة في المنظومة الفكرية للإمامية

(الفوائد الثبوتية و الإثباتية للأحاديث الضعيفة والنقد الطريقي لإستخدامها)

هابل جواني^١

الملخص

فيما يتعلق بإستخدام الحديث في تشكيل المنظومة الفكرية للإمامية، فهناك اختلافات بين المفكرين في عدة جوانب. ومن بين هذه الخلافات، تناول هذا المقال على وجه الخصوص إمكانية استخدام الأحاديث الضعيفة في تشكيل النظام الفكري عند الإمامية، ومن أجل تحقيق هذا الهدف، فقد فرّق بين مقامى الإثبات والثبوت في إستخدام الأحاديث الضعيفة. وقد درس كل من هذين المقامين بشكل منفصل. و ظهر أخيراً أنه إذا حصل إثر التبیین، الوثوق العقلانى للأحاديث الضعيفة فإنها تكون حجة من وجهة النظر الإثباتية، وإذا لم يثبت حجيتها فإن لها فوائد كثيرة من الناحية الثبوتية (مثل توفير الارضية لاكتشاف الحقائق وتعزيز المعنى المحتمل في النظام الفكري).

الكلمات المفتاحية: الأحاديث الضعيفة، المنظومة الفكرية للإمامية، فوائد الأحاديث الضعيفة، مكانة الأحاديث الضعيفة



١١٧

مخلص المقالات

١. باحث في الحوزة العلمية بقم المقدسة، مدرس في جامعة المصطفى العالمية hh.javan@mihanmail.ir



شرح مصادر المعرفة من وجهة نظر الشيخ الطوسي

١
أمير خرسنديان

الملخص

تعد المناقشة حول "مصادر المعرفة" من موضوعات نظرية المعرفة التي لها دور بنوي في هذا العلم ولها دور أساسي في فهم الإنسان والمعرفة؛ يهدف هذا المقال إلى التعبير عن آراء الشيخ الطوسي عليه السلام في مصادر المعرفة بالمنهج الوصفي التحليلي بحسب بقية مؤلفاته، ومن أجل فهم أدق لوجهة نظر الشيخ، من خلال استخدام البيانات المعرفية القليلة المتبقية في أعماله، فقد تم شرح مصادر وتعريفات وسلطة و سعة كل منها، وتحت بعض المواضيع تم انتقاد وجهة نظر الشيخ. ولهذا البحث تعبير عن مصادر المعرفة الخمسة (الحس والعقل والوحي والنقل والطبيعة) حسب مؤلفات الشيخ الطوسي، ومنها أن الوحي خاص بالنبوي. كما أن "الخاطر" يعد دافعاً لاستخدام مصادر المعرفة، التي لا يمكن اعتبارها مصدراً إلى جانب المصادر الأخرى.

الكلمات المفتاحية: الحس، العقل، الوحي، الرواية، الطبيعة

تأملات في العلاقة بين المعرفة والولاية مع الأخلاق من منظور القرآن الكريم وأحاديث الإمامية

أمير رضا قلي^١

الملخص

نظرية المعرفة هي العلم الذي يتحدث عن ماهية المعرفة ووسائلها ومعاييرها وأسبابها، ورغم أن هذا العلم بشكل مدون يعدّ علماً جديداً، إلا أن موضوعه يتمتع بتاريخ طويل بين النصوص الإسلامية. قد ورد في القرآن الكريم وأحاديث المعصومين عليهم السلام العديد من العوامل المؤثرة على معرفة الإنسان. هذه العوامل يمكن أن تنتج المعرفة الصحيحة أو المعرفة غير الصحيحة. إن التأمل في معرفة هذه العوامل هو من ضرورات معرفة المعرفة لتقليل حجم الخطأ المعرفي الإنساني ومساعدته على فهم أفضل. وهذا المقال، من خلال التأمل في الآيات والأحاديث، تناول عاملين مهمين هما الولاية والأخلاق كعنصرين مؤثرين في إيجاد المعرفة الصحيحة أو المعرفة غير المقبولة. ويبدو أن اعتقاد الإنسان بالصواب والخطأ وتحليله بالأخلاق الحميدة أو السيئة يؤثر في معرفته ويغير نوعية فهمه.

الكلمات المفتاحية: المعرفة، المعرفة الصحيحة، الأخلاق، الولاية، المقارنة



كلام اماميه بالتفصيل (مجلة تخصصية نصف سنوية)

السنة الرابعة / العدد الأول / الربيع والصيف ١٤٤٥ق

أعضاء هيئة التحرير

(بالترتيب الأبجدي)

علي أفضلني

(أستاذ في مركز دراسات الحكمة والفلسفة)

رضا برنجكار

(أستاذ في برديس فارابي - جامعة طهران)

رسول رضوي

(أستاذ في جامعة القرآن والحديث)

محمد تقني سبحاني

(أستاذ مساعد في مركز دراسات العلوم والثقافة الإسلامية)

هادي صادقي

(أستاذ في جامعة القرآن والحديث)

حسن طارمي

(أستاذ مشارك في مؤسسة دائرة المعارف الإسلامية)

علي رضا قائمي نيا

(أستاذ في مركز دراسات الثقافة والفكر)

Abstracts

Knowledge and its Relationship with Authority (*Wilāyah*) and Ethics – A Reflection based on the Holy Qur’an and Imāmīyah Narrations

Abstracts

Amir Rezagholi*

Epistemology is a field that discusses the nature, tools, criteria, and causes of knowledge. While this discipline, in its compiled form, is relatively new, its subject matter has a longstanding history in Islamic texts. The Holy Qur’an and the narrations of the infallibles introduce many factors that influence human knowledge. These factors can either produce correct knowledge or lead to incorrect knowledge. Reflecting on these factors is a necessity in the field of epistemology to reduce human epistemic errors and to aid in better comprehension. This paper examines two significant factors — authority (*wilāyah*) and ethics — as influential elements in the formation of correct or unacceptable knowledge, based on verses of the Holy Qur’an and narrations. It appears that one’s association with either rightful or wrongful authority, along with adherence to good or bad moral conduct, has a profound impact on one’s cognitive perceptions and alters the quality of his understanding.

Keywords: Epistemology, Correct Knowledge, Ethics, Authority (*Wilāyah*), Relational Analysis.

* PhD Student in Nahj al-Balagha Studies, The University of Quran and Hadith.
Jangenarm123@gmail.com

An Explanation of the Sources of Knowledge from the Perspective of Shaykh Ṭūsī

Amir Khorsandian *

Among the epistemological discussions that play a fundamental role in this field, as well as a foundational role in understanding human beings and divine teachings, is the topic of "sources of knowledge." This article aims to present Shaykh Ṭūsī's viewpoint on the sources of knowledge using a descriptive-analytical method, based on his surviving works. To gain a precise understanding of Shaykh Ṭūsī's perspective, this paper states the sources, definitions, credibility, and scope of each source, using the limited surviving epistemological data found in his works. Under some of the topics, critical analysis of Shaykh Ṭūsī's viewpoint is presented. This research describes five epistemic sources (sense perception, intellect, revelation, tradition, and natural disposition) according to Shaykh Ṭūsī's works, with revelation being exclusive to the divinely appointed prophets. Additionally, "khāṭir" is considered a motivation for using the sources of knowledge, but it is not counted as a source alongside the others.



122

Keywords: Sense Perception, Intellect, Revelation, Tradition, Natural Disposition.

* Level 3 Seminary Student in Shiite Theology, Ahl al-Bayt (a) Studies Specialization Center.

Amir khorsandian92@gmail.com

The Position of Weak Narrations in the Twelvers' System of Thought

Habil Javani*

There is a difference of opinion between scholars on various aspects regarding the use of narrations in shaping the twelvers' system of thought. Among those differences, this article specifically addresses the possibility of utilizing weak narrations in forming the twelvers' system of thought. To achieve this aim, the article differentiates between the position of these narrations as they are and their position as perceived by us, and examines both these positions separately. Ultimately, it becomes evident that if rational confidence in weak narrations is achieved through proper clarification, they can serve as valid proof (*hujjat*) for us. However, even if their validity is not established, they still hold value within themselves - such as facilitating the discovery of truths and reinforcing possible meanings within the system of thought.

Keywords: Weak Narrations, Twelvers' System of Thought, Benefits of Weak Narrations, Position of Weak Narrations.



123

Abstract

* Researcher at the Qom Seminary and Instructor at Al-Mustafa International University.

hh.javan@mihanmail.ir

The Seeming Determinism in the Narrations on "*Ṭinat*" (Inborn Disposition) - An Examination of Various Explanations

Mohammad Reza Armion*

To remove the illusion of determinism from the narrations concerning "*ṭinat*" (Inborn Disposition), various ideas have been proposed. Some have sought to prevent reflection and analysis of these narrations by attributing their true knowledge to the Imams or interpreting them as a form of precautionary dissimulation (*taqiyyah*). Similarly, by suggesting the unverifiability of such events, they have interpreted them as metaphors for divine knowledge or external manifestations. However, the reality of the context in the "*ṭinat*" narrations is certain, and their clear apparent meaning cannot be dismissed by assuming errors in understanding, or interpreting them as *taqiyyah*, or metaphorical. Upon reviewing the sayings of the Ahl al-Bayt (a), some responses to the seeming determinism in these narrations are as follows: "The differences in the types of "*ṭinat*" relate to the tests and choices of the souls," "The differences in "*ṭinat*" only lead to certain suitable factors in human destiny," "The existence of free will is clearly assumed in the narrations on *ṭinat* in determining their fate," and "The introduction of the concept of *bada'* among these reports indicates the reality of tests and the genuine possibility of changing the type of *ṭinat*." Thus, using the internal capacities of the narrations of Ahl al-Bayt (a) along with the logical implications of these teachings, the existence of human will in the events prior to the material creation can be considered certain and accepted.

Keywords: Determinism, Free Will, "*Ṭinat*" (Inborn Disposition), Creation, *Bada'*



124

The Essence of Intellect in Imāmīyyah Narrations

Shaban Nosrati*

In the narrations, the intellect (*'aql*) is described as a being created from light. This identity may either be a simple existence or one that is composite. This study aims to explore the existential components of the intellect by analyzing the narrations and clarify the position of each within the existential structure of intellect. The results are as follows: 1. Through the analysis of the words “*Iqbāl*” (coming forth) and “*idbār*” (turning away), which are part of the successive transmission of the narrative text (*al-tawātur al-lafẓī*) concerning the intellect, attributes such as power, knowledge, will, movement, and relational identity are affirmed. 2. The intellect possesses a relational essence; modesty (*ḥayā*) is the primary element in receiving messages, while wisdom (*ḥikmah*) is the key element in conveying messages. 3. Light is the primary matter and origin of the creation of the intellect, upon which other elements are added to complete its identity. 4. Knowledge, understanding, asceticism, modesty, wisdom, compassion, and mercy constitute the intrinsic nature of the intellect. Knowledge and understanding form its core elements, while asceticism, modesty, wisdom, compassion, and mercy are its secondary elements. 5. Besides its intrinsic characteristics, the intellect also possesses qualities such as certainty, faith, truthfulness, tranquility, sincerity, gentleness, generosity, contentment, submission, and gratitude. These ten qualities should not be considered external to the intellect, like its troops; rather they are the components of intellect’s identity.

Keywords: Intellect, Essence of Intellect, Intrinsic Nature of Intellect, Extrinsic Properties of Intellect, Ontology of Intellect.



125

Abstract

* Faculty Member at the Quran and Hadith Research Institute.

Image Schemas of the Ontological Relationship between Intellect and Heart in Imāmīyyah Narrations

Mohammad Rokaei*

The relationship between the existential dimensions of a human being, based on religious texts, constitutes an essential and foundational part of the science of anthropology. Among the most significant of these relationships is that between the intellect (*'aql*) and the heart (*qalb*). In the narrations, three schemas are employed to depict the ontological relationship between the heart and the intellect, which, in essence, convey a single type of relationship: a relationship wherein, beyond the body, the intellect is situated within the heart. The “capacity” schema demonstrates that the intellect is placed inside the heart, but the manner in which something is placed inside something else takes place in various forms. The other two schemas — the “mine” schema and the “residence” schema — provide more precise details about this ontological relationship. The residence schema depicts a dwelling relationship between the intellect and the heart, while examining the literal meaning of the term "mine" illustrates that it denotes stability and permanence. Thus, this schema views the relationship of the intellect within the heart as one of stability and permanence. Accordingly, the heart is depicted as a hollow space with the intellect at its center, and the area surrounding intellect has no connection with the heart. The capacity relationship between the intellect and the heart is not like the placement of an inanimate object in the heart; rather, the intellect is likened to a person residing in a place like a house, capable of activity and exerting influence within it.

Keywords: Image Schemas, Intellect, Heart, Capacity Schema, Mine Schema, Residence Schema



126



**Biannual Journal of
Kalam-e Imāmīyya**

Vol. 4, No. 1, Spring & Summer 2024

table of content

IMAGE SCHEMAS OF THE ONTOLOGICAL RELATIONSHIP... MOHAMMAD ROKAEI	5
THE ESSENCE OF INTELLECT IN IMĀMĪYYAH NARRATIONS SHABAN NOSRATI	21
THE SEEMING DETERMINISM IN THE NARRATIONS ON "TINAT" (INBORN DISPOSITION)... MOHAMMAD REZA ARMIUN	39
THE POSITION OF WEAK NARRATIONS IN THE TWELVERS' SYSTEM OF THOUGHT ... HABIL JAVANI	60
AN EXPLANATION OF THE SOURCES OF KNOWLEDGE FROM THE PERSPECTIVE OF SHAYKH ṬŪSĪ AMIR KHORSANDIAN	75
Knowledge and its Relationship with Authority (<i>Wilāyah</i>) and Ethics – A Reflection based on the Holy Qur'an... AMIR REZAGHOLI	91



**Biannual Journal of
Kalam-e Imāmiyya**

Vol. 4, No. 1, Spring & Summer 2024



Research Institute of the Quran and Hadith

**Manager in Charge:
Reza berenjkar**

**Editor in Chief:
Mohammad Taqi Sobhani**

**Manager:
Sayed Hasan Taleghani**

Editorial Board

Ali Afzali (professor of Iranian Institute of Philosophy), Reza Berenjkar (Professor of University of Tehran, College of Farabi), Rasoul Razavi (professor of Quran and Hadith University), Muhammad Taqi Sobhani (Assistant professor of Islamic Sciences and Culture Academy), Hadi Sadeqi (professor of Quran and Hadith University), Hassan Taromi-Rad (Associate professor at the Institute of Encyclopedia of Islam), Alireza Qaemini (professor of Islamic Research Institute for Culture and Thought)

Tel.:+ 98 25 37176502 • fax: + 98 25 37176502 • P. O. Box. 37185/3418

<http://kalam.riqh.ac.ir>