

امام معصوم علیه السلام و اعتراف به گناه در مقام دعا

m.noori@isca.ac.ir

محمد عالمزاده نوری / استادیار پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی

پذیرش: ۹۸/۰۲/۱۹

دریافت: ۹۷/۱۰/۲۵

چکیده

در نگاه شیعه، پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله، حضرت فاطمه زهرا علیها السلام، امیرمؤمنان علی علیه السلام و یازده تن فرزندان ایشان علیهم السلام، از هرگونه رجس و آلودگی مطهرند و از خطا و خطیئه معصومند؛ ولی در عین حال، در مقام مناجات با خدا، به گناهان بزرگ اعتراف کرده‌اند و به ناله و التماس مغفرت طلبیده‌اند. آیا اعتراف به گناه با مقام عصمت سازگار است؟ این پژوهش به روش اسنادی درصدد حل این مسئله و کشف وجه یا وجوه جمع میان مقام عصمت و اعتراف به گناه است. در این مقاله از احتمالات مختلفی برای فهم و تفسیر این سخنان بحث شده که ضمن رفع استبعاد، سازگاری میان آنها را نشان می‌دهد. این احتمالات معلوم می‌کند که صدور این ادعیه و اعتراف به گناه از ناحیه امامان معصوم علیهم السلام هرگز دلالت بر گناهکاری واقعی آنان ندارد. برخی از این احتمالات عبارتند از انشاء در مقام آموزش، استغفار از زبان امت، نظر به مراتب گذشته سیر کمالی خود، تجربه انواع عبادت، ادب متناسب با مقام مقربان، نظر به فقر ذاتی و سرافکنندگی از نهایت کوچکی در مقابل عظمت باری تعالی.

کلیدواژه‌ها: عصمت انبیا و ائمه، اعتراف به گناه، ادب عبودی.

مقدمه

(سیدبن طاووس، ۱۴۰۹ق، ج ۱، ص ۱۶۵)؛ پروردگارا من کسی هستم که در خلوت‌ها از تو شرم نکردم و در مقابل تو مراقب نبودم. من صاحب دشواری‌ها و بلاهای بزرگ هستم؛ من کسی هستم که بر مولای خود جرات ورزیده‌ام؛ من کسی هستم که خدای جبار آسمان را نافرمانی کرده‌ام؛ من کسی هستم که گناهان بزرگی مرتکب شده‌ام؛ و هرگاه به گناهی خوانده شدم، شتابان به سوی آن روانه شده‌ام.

«بَلْ أَنَا، يَا إِلَهِي، أَكْثَرُ ذُنُوبًا، وَأَقْبَحُ آثَارًا، وَأَشْنَعُ أَعْمَالًا، وَأَشَدُّ فِي الْبَاطِلِ تَهَوُّرًا، وَأَضْعَفُ عِنْدَ طَاعَتِكَ تَيْقِظًا، وَأَقْلَرُ لَوْعِيدِكَ انْتِبَاهًا وَارْتِقَابًا مِنْ أَنْ أَحْصِيَ لَكَ غَيْبِي، أَوْ أَقْدِرَ عَلَى ذِكْرِ ذُنُوبِي» (صحیفه سجادیه، ۱۳۹۵، دعای ۱۶)؛ خدایا من گناهکارتر، زشت‌اثرتر، شنیع‌کارتر، در باطل متهورتر، جسورتر، در طاعت خفته‌تر، در مقابل تهدیدهای عذاب تو کم‌توجه‌تر، و کم‌اعتناتر از آن هستم که عیبم را برای تو برشمارم و یا این‌که بر بیان گناهانم توانا باشم.

اینها گوشه‌ای از بیانات پیشوایان معصوم علیهم‌السلام در مقام دعاست که به ظاهر با مقام عصمت، طهارت و انقطاع آنان ناسازگار است. پاسخ به این سؤال، هم پاسداری از مقام منبع پیشوایان معصوم است، و اعتقادات شیعی را تثبیت می‌کند؛ و هم در درک بهتر ادب عبودی و چگونگی مواجهه عبد با پروردگار یاری می‌رساند.

مفصل‌ترین و جامع‌ترین اظهارنظرها پیرامون این بیانات در منابع زیر آمده است: (اربلی، ۱۳۸۱ق، ج ۲، ص ۲۵۳-۲۵۵؛ صدرالمتألهین، ۱۳۸۳ق، ج ۴، ص ۱۳۳-۱۳۵؛ هاشمی خوئی، ۱۴۰۰ق، ج ۲، ص ۱۲۱-۱۲۸؛ مجلسی، ۱۴۰۴ق، ج ۲۵، ص ۱۹۰-۲۱۱، باب عصمتهم و لزوم عصمة الإمام). آنچه در این مقاله آورده‌ایم، دسته‌بندی و تکمیل همین آراست. عالمان و مفسران حدیث با نظر به عدم امکان اراده معنای ظاهری این عبارات به جهت ناسازگاری با مقام عصمت و مرتبه طهارت، در شرح و توجیه آن احتمالات چندی را ذکر کرده‌اند ما در این نوشتار این احتمالات را ذکر و بررسی می‌کنیم.

۱. آموزش و تعلیم

احتمال اول اینکه این تعابیر مستقیماً و حقیقتاً قابل استناد به معصوم نیست، بلکه معصوم این عبارات را از جایگاه گناهکارانی مانند ما بیان کرده، و زبان حال ما شده تا روش بندگی و تذلل در مقابل خدا و

در نگاه شیعه پیامبر اکرم صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم حضرت فاطمه زهرا علیها‌السلام امیرمؤمنان علی رضی‌الله‌تعالی‌عنه و یازده تن فرزند ایشان از هرگونه رجس و آلودگی مطهرند و از هرخطا و خطیئه‌ای معصوم هستند؛ و در طول زندگانی شریفشان هرگز از آنان گناه یا اشتباهی سر نزده است. باین‌همه، کلمات و عباراتی از آنان دیده می‌شود که در مقام مناجات با پروردگار به گناه - حتی گناهان بزرگ - اعتراف کرده‌اند و از آن، به ناله و التماس مغفرت طلبیده‌اند. مواجهه معصومان علیهم‌السلام با خدای متعال در جایگاه دعا و عبادت و اظهار ذلت و تواضع آنان در مقابل عظمت پروردگار در نگاه اول، بسیار عجیب و باورناپذیر است. از جمله در تعابیر منقول از آن حضرات چنین آمده است:

«وَأَنَا بَعْدَ أَقْلِ الْأَقْلَيْنِ، وَ أَدْلُ الْأَدْلَيْنِ، وَ مِثْلُ الذَّرَّةِ أَوْ ذُوْنَهَا» (صحیفه سجادیه، ۱۳۹۵، دعای ۴۷)؛ و من کمترین

کسان و ذلیل‌ترین ذلیلان و مانند ذره‌ای یا کمتر از آن هستم.

«رَبِّ عَصِيْبِكَ بِلِسَانِي وَ لَوْشِيَّتِ وَ عَزَّتِكَ لِأَخْرَسِيَّتِي وَ عَصِيْبِكَ

بِبَصْرِي وَ لَوْشِيَّتِ وَ عَزَّتِكَ لِأَكْمَهِيَّتِي وَ عَصِيْبِكَ بِسَمْعِي وَ

لَوْشِيَّتِ وَ عَزَّتِكَ لِأَصْمَمِيَّتِي وَ عَصِيْبِكَ بِبِدْيِ وَ لَوْشِيَّتِ وَ

عَزَّتِكَ لِكَنْعَتِي وَ عَصِيْبِكَ بِرَجْلِي وَ لَوْشِيَّتِ وَ عَزَّتِكَ لِجَذْمَتِي

وَ عَصِيْبِكَ بِفَرْجِي وَ لَوْشِيَّتِ وَ عَزَّتِكَ لِعَقْمَتِي وَ عَصِيْبِكَ

بِجَمِيْعِ جَوَارِحِي الَّتِي أَنْعَمْتَ بِهَا عَلَيَّ وَ لَيْسَ هَذَا جَزَاءَكَ مِنِّي»

(کلینی، ۱۳۶۵، ج ۳، ص ۲۲۶)؛ پروردگارا من تو را با زبانم

گناه کرده‌ام، که به عزت قسم اگر می‌خواستی لالیم

می‌کردی؛ و به چشمم گناه کرده‌ام، که به عزت قسم اگر

می‌خواستی کورم می‌ساختی؛ و به گوشم گناه کرده‌ام، که به

عزت قسم اگر می‌خواستی کرم می‌کردی؛ و به دستم گناه

کرده‌ام، که به عزت قسم اگر می‌خواستی خشکش

می‌کردی؛ و با پایم گناه کرده‌ام، که به عزت قسم اگر

می‌خواستی آن را می‌بریدی؛ و با فرجم گناه کرده‌ام، که به

عزت قسم اگر می‌خواستی عقیمم می‌ساختی؛ و با همه اعضا

و جوارحم که به من نعمت داده‌ای؛ گناه کرده‌ام، که این

پاداش [خوبی برای این همه احسان] تو از جانب من نیست.

«وَأَنَا يَا رَبِّ الَّذِي لَمْ أُسْتَحْيِكْ فِي الْخَلَاءِ، وَ لَمْ أُرَاقِبِكَ فِي

الْمَاءِ، أَنَا صَاحِبُ الدَّوَاهِي الْعُظْمَى، أَنَا الَّذِي عَلَى سَيْدِهِ اجْتَرَى،

أَنَا الَّذِي عَصَيْتُ جِبَارَ السَّمَاءِ، أَنَا الَّذِي أَعْطَيْتُ عَلَيَّ الْمَعَاصِي

جَلِيلَ الرَّشَاءِ، أَنَا الَّذِي حِينَ بُشِرْتُ بِهَا خَرَجْتُ إِلَيْهَا أَسْعَى»

حقیقی از آن، گناهان امت پیامبر است نه گناهان شخص او (ر.ک: هاشمی خوئی، ۱۴۰۰ق، ج ۲، ص ۱۲۳؛ مجلسی، ۱۴۰۶ق، ج ۲، ص ۳۸۶).

۳. طلب ادامه

احتمال دیگر درباره این بیانات آن است که «طلب آمرزش از پیغمبر نظیر اهدنا الصراط المستقیم است که همه مسلمانان هدایت یافته، از خداوند هدایت می‌طلبند؛ یعنی ما را بر هدایت مستدام بدار و آنکه پیغمبر می‌خواست استدامتِ پاکی دل و عصمت بود که هرگز رغبت در مخالفت نکند» (اربلی، ۱۳۸۱ق، مقدمه، ج ۱، ص ۱۲).

۴. نظر به مراتب گذشته سیر کمالی خود

احتمال دیگر در تفسیر این عبارات آن است که پیشوایان معصوم لحظه به لحظه در مراتب معرفت و بندگی پیش می‌روند و همواره در حال بالارفتن از مدارج کمال هستند. بدین ترتیب وقتی به معرفت سابق و اعمال مراحل پیشین خود نظر می‌کنند، تقصیر و کاستی خود را به روشنی درمی‌یابند و بدان اعتراف می‌کنند و از آن استغفار می‌جویند (مجلسی، ۱۴۰۴ق، ج ۲۵، ص ۲۰۹؛ مازندرانی، ۱۳۸۲ق، ج ۴، ص ۲۸۶).

۵. تجربه انواع عبادت

احتمال دیگر این است که ائمه اطهار برای درک کامل تمام مراتب عبادت و دستیابی به نهایت کوچکی در مقابل پروردگار خواسته‌اند انواع عبادت را استقلالاً تجربه کنند، لذا خود را در منزلت یک گناهکار مجرم تصور می‌کردند و به زبان او نیز با خدا راز و نیاز می‌کردند، تا در عبادت او کامل شوند. سیدهاشم رسولی محلاتی در شرح کتاب *کشف الغمه* این مطلب را به صورت زیر آورده است:

بنده کامل کسی است که خدا را در تمام مراتب عبودیت عبادت کند. عبادت اقسامی دارد، یک قسم، عبادت مخلصین و امیدواران است و قسم دیگر، عبادت خائفان و گنهکاران است. امام معصوم می‌خواهد خدا را به صورت کامل عبادت کند و در تمام مراحل عبادت سیر کند؛ بنابراین، در مواردی خود را به جایگاه یک گنهکار مجرم تنزل می‌دهد و آنچه یک گنهکار بیان می‌کند، در دعا بیان می‌کند، تا لذت عبادت را در همه اقسامش بچشد و به کمال عبودیت از تمام راه‌ها دست یابد. کلام امام زین العابدین در دعای پنجاه و سوم صحیفه

کیفیت اعتراف به گناه و استغفار را به ما بیاموزد (ر.ک: مجلسی، ۱۴۱۴ق، ج ۴، ص ۱۸۵؛ هاشمی خوئی، ۱۴۰۰ق، ج ۲، ص ۱۲۲).

البته برخی از محققان این توجیه را نپذیرفته‌اند و اشکال کرده‌اند که این گونه تعبیر نوعاً در خلوت‌های شبانه و ارتباطات نهانی و مناجات فردی از امام صادر شده، و کسی در آن مقام نبوده تا این بیانات را از او بیاموزد: «هذا کان یقولہ فی سجدتہ فی اللیل و لیس عنده من یعلمہ» (اربلی، ۱۳۸۱ق، ج ۲، ص ۲۵۳). کسانی نیز در پاسخ این اشکال گفته‌اند: «غرض تعلیم در همه اعمال و اقوال امام است و اگر در آن زندان کسی نبوده که تعلیم گیرد، چگونه دعای امام منتشر شده و در کتاب‌ها نوشته شد و ما از آن بحث می‌کنیم؟» (اربلی، ۱۳۸۱ق، مقدمه، ج ۱، ص ۱۱).

البته حتی اگر فرض کنیم در آن خلوت‌های شبانه و زندان‌های انفرادی کسانی بوده‌اند که مناجات سوزناک امام را گزارش کنند، همچنان بعید به نظر می‌رسد که امام معصوم بدون ارائه هیچ قرینه‌ای، یک عملیات نمایشی و صوری را صرفاً به قصد تعلیم و آموزش و ثبت شدن در تاریخ اجرا کند و در میانه آن اجرای کلیشه‌ای حال و اشک و سوزی هم داشته باشد.

۲. استغفار از زبان امت و به جای آنان

برخی نیز احتمال داده‌اند که این اعتراف و استغفار از زبان امت بیان شده، و به واقع درباره خود امام معصوم جاری نیست؛ یعنی این بیانات اعتراف به گناهان امت و استغفار به جای آنان است؛ زیرا به جهت پیوند و اتصال میان امام و امت و شدت اتحاد آنان، مسئولیت امت بر عهده امام است، و گناهان امت به پای امام نوشته می‌شود. در مراودات عرفی نیز شایع است که هرگاه قومی دچار لغزش و خطا شود، رئیس قوم از ناحیه آنان عذر می‌آورد و آن را به خود نسبت می‌دهد و هرگاه بخواهد آنها را عتاب کند، کلام را متوجه خود می‌سازد؛ هرچند از آن منزّه باشد. بهترین شاهد برای این وجه، روایتی است که از امام صادق در تفسیر آیه شریفه «لِیَغْفِرَ لَكَ اللَّهُ مَا تَقَدَّمَ مِنْ ذَنْبِكَ وَ مَا تَأَخَّرَ» (فتح: ۲) وارد شده است: «مَا كَانَ لَهُ مِنْ ذَنْبٍ وَلَا هُمْ بِذَنْبٍ وَلَكِنَّ اللَّهَ حَمَلَهُ ذُنُوبَ شِيعَتِهِ ثُمَّ غَفَرَهَا لَهُ»؛ او هرگز گناهی نداشت و هرگز اراده گناهی نکرد، ولی خدا گناهان شیعیانش را بر او قرار داد و سپس آنان را برایش بخشید» (قمی، ۱۴۰۴ق، ج ۲، ص ۳۱۴).

بنابراین، استناد گناه به پیامبر در این آیه تنها در مقام خطاب و از باب «یاک أدعو و اسمعی یا جاره» (به می‌گویم تا دیوار بشنود) است، و مراد

سجاده به این معنا شهادت و دلالت دارد، آنجا که به خدا عرضه داشته‌است: «قَدْ أَوْقَفْتُ نَفْسِي مَوْقِفَ الْأَذْلَاءِ الْمُنْذَبِينَ، مَوْقِفَ الْأَشْقِيَاءِ الْمُتَجَرِّينَ عَلَيْكَ، الْمُسْتَخْفِينَ بِوَعْدِكَ» (من خود را در جایگاه گنهکاران ذلیل قرار داده‌ام، در جایگاه شوربختانی که در برابرت گستاخی کرده‌اند و وعده‌های عذابت را به چیزی نشمرده‌اند) و معنای اعتراف به معصیت که از امامان معصوم علیهم‌السلام در دعاها وارد شده، همین است (اربلی، ۱۳۸۱ق، ج ۲، ص ۲۵۵، پاورقی سیدهاشم رسولی محلاتی).

۶. ادب متناسب با مقام اولیا

بی‌تردید مراد از گناه و معصیت در این عبارات، گناه امثال ما نیست، بلکه معصیتی است که تناسب با مرتبه اولیای خدا داشته باشد. انبیای عظام و ائمه هدی علیهم‌السلام به عنوان برترین اولیای خدا، مستغرق در یاد پروردگار هستند. دل‌های آنان به ملاً اعلی و عالم بالا مربوط است و تمام وجودشان در مراقبت و مواصفت حضرت حق قرار دارد، به گونه‌ای که گویا او را می‌بینند، آنان مصداق تام این بیان نبی اعظم صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم هستند که فرمود: «عَبَدِ اللّٰهَ كَأَنَّكَ تَرَاهُ، فَإِنْ كُنْتَ لَأْتَرَاهُ فَإِنَّهُ يَرَاكَ»؛ خدا را چنان عبادت کن که گویا او را می‌بینی، که اگر او را نمی‌بینی پس او تو را می‌بیند» (طوسی، ۱۴۱۴ق، ص ۵۲۶).

پس هرگاه از این مرتبه بلند فرود می‌آیند و به کاری از امور لازم زندگی مانند خوردن و آشامیدن و مباشرت یا امر مباحی مشغول می‌گردند آن را پیش خود خطای عظیم و گناه بزرگی می‌شمارند و فوراً از خدا استغفار می‌کنند، همان‌طور که نزدیکان پادشاه اگر در حالت مجالست و مصاحبت او متوجه کس یا چیز دیگری شوند یا از سر اضطرار عطسه‌ای کنند، آن را گناه می‌شمارند و بی‌درنگ عذرخواهی می‌کنند (ر.ک: اربلی، ۱۳۸۱ق، ج ۲، ص ۲۵۴؛ مجلسی ۱۴۰۴ق، ج ۲۵، ص ۲۰۹؛ هاشمی خوئی، ۱۴۰۰ق، ج ۲، ص ۱۲۸).

کسی که در مرتبه «لِي مَعَ اللّٰهِ وَقَدْ لَأَيْسَعُهُ مَلَكٌ مُّقْرَّبٌ» (من با خدا وقتی دارم که در آن هیچ فرشته مقرب نمی‌گنجد) قرار دارد اگر بر حسب ضرورت و رعایت مصالح عالم طبیعت به غیر خدا توجه کند و گرفتار «سبح طویل» گردد خود را معصیت‌کار می‌بیند (ر.ک: مجلسی، ۱۴۱۴ق، ج ۴، ص ۱۸۵)، و از اینکه بر اساس سنن ضروری عالم نمی‌تواند در اوج توجه و تقرب، مستقر بماند نگران است که «حسنت الأبرار سیئات المقربین» (ر.ک: بهایی، ۱۳۸۴، ص ۱۹۱).

آن گونه که امام خمینی علیه‌السلام در کتاب *آداب الصلاة* و در شرح حدیث نبوی «لِيغَانُ عَلَيَّ قَلْبِي وَإِنِّي لَأَسْتَغْفِرُ اللّٰهَ فِي كُلِّ يَوْمٍ سَعِينَ مَرَّةً» (نوری، ۱۴۰۸ق، ج ۵، ص ۳۲۰) فرموده‌اند تمام عالم مرآت تجلی پروردگار است و ائمه هدی علیهم‌السلام در همه هستی خدا را می‌دیدند؛ ولی مشاهده جمال حق در آینه، خصوصاً آینه‌های کدر مانند *بوجهل* و *ابوسفیان* برای اولیای کمال کدورت می‌آفریند و بر قلب آنان زنگار می‌نهد و آنان برای زدودن این زنگار استغفار می‌کنند (موسوی خمینی، ۱۳۷۷، ص ۴۷).

با توجه به اینکه قلوب اولیای خدا باصفا‌ترین و نورانی‌ترین قلوب است و در ضیا و طهارت، کامل‌ترین و برترین است، ذره‌ای کدورت نیز بر آن اثری مشهود و نمایان می‌گذارد. ولی خدا نیز به‌خوبی آن را درک می‌کند و از آن شرمند می‌شود و برای زدودن آن استغفار می‌نماید (هاشمی خوئی، ۱۴۰۰ق، ج ۲، ص ۱۲۶؛ صدرالمآلهین، ۱۳۸۳، ج ۴، ص ۱۳۴؛ بهایی، ۱۳۸۴، ص ۱۹۳؛ مازندرانی، ۱۳۸۲ق، ج ۱۰، ص ۱۵۷) همگی به نقل از قاضی ناصرالدین بیضاوی در شرح مصابیح. علامه مجلسی این موضوع را به محرومیت از فیض حضور تقریر کرده است:

اولیای خدا پس از انصراف از بعضی طاعت‌ها، مانند معاشرت با مردم و تربیت و هدایت آنان، که بدان امر شده‌اند و بازگشت به مقام قرب و وصال و مناجات پروردگار ذوالجلال خود را از آن مرتبه والا که می‌توانستند در آن باشند، ناتوان و فروتر می‌یابند. پس تضرع [و استغفار] می‌کنند گرچه آن طاعت‌ها نیز به امر خدا بوده‌است. نظیر اینکه یکی از پادشاهان دنیا کسی از مقربان خود را به خدمتی بفرستد که او را از مجلس حضور و وصالش محروم گرداند، آن شخص پس از بازگشت نالان و نگران است و به خاطر محرومیت از آن مقام خطیر، خود را مقصر و مجرم می‌بیند (مجلسی، ۱۴۰۴ق، ج ۲۵، ص ۲۰۹).

صدرالمآلهین نیز با بیان ظلمانی بودن و پستی زندگی مادی در دار دنیا و کدورت ذاتی آن، حضور در این دار ظلمانی را فی‌نفسه مستلزم سیئه و کدورت می‌داند و همین معنا را با توضیح رساتری آورده است (صدرالمآلهین، ۱۳۸۳، ج ۴، ص ۱۳۵).

۷. سرافکنندگی از نهایت کوچکی

استغفار و توبه مراتب و درجاتی دارد (ر.ک: مصباح‌الشیریه، ۱۳۶۰، ص ۹۷). توبه گنهکاران از گناه، و توبه اهل سلوک از پرداختن به غیر خدا و توجه به غیر حق است. توبه و استغفار اولیای الهی نیز مرتبه‌ای بالاتر دارد.

برخوردار است و می‌تواند با توفیق خدا به کمال اعلا‌ی انسانی دست یابد. امام معصوم نیز از سویی، به عنوان یک انسان طبیعی، ماده‌ی خام تمام خیره‌سری‌ها را در خود دارد؛ از سوی دیگر، از الطاف الهی نیز برخوردار است و با اراده و اختیار خود به درجات والای کمال و بندگی دست یافته است؛ اما آن‌گاه که با خدا سخن می‌گوید، آنچه از او گرفته را با خود نمی‌برد، بلکه در نهایت فقر و نیاز ذاتی با او مواجه می‌شود. امام معصوم وقتی با خدا حرف می‌زند، امام و معصوم نیست، همان موجود فقیر بالذات و عبد روسپاهی است که به‌طور طبیعی میل به گناه دارد. پس ادب مواجهه در مقام دعا اقتضا می‌کند که نعمت‌های او را به خود نسبت ندهد و فضل فروشی نکند.

فاصله بنده با خدا، فاصله صفر با بی‌نهایت است و مقام مواجهه با پروردگار، جایگاه مبالغه در کرنش، تذلل و خضوع است. بنابراین هرچه در این مقام تواضع بیشتری شود، هنوز حق آن ادا نشده، و نشان‌دهنده کمال بیشتر است. امام معصوم در این مقام خود را پست‌ترین، گنهکارترین و مقصرترین می‌بیند و اظهار خواری و زاری می‌کند؛ زیرا حق بندگی را ادا نکرده است (اربلی، ۱۳۸۱ق، ج ۲، ص ۲۵۳؛ هاشمی خوئی، ۱۴۰۰ق، ج ۲، ص ۱۲۲).

شاهد مهم این مطلب تفاوت ادبیات دعا و زیارت است. مقام دعا، مقام عرض حاجت از زبان انسان گنهکار نیازمندی است که از خود هیچ ندارد و مقام زیارت مقام مواجهه با انسان کمال‌یافته بزرگی است که مسجود فرشتگان است. امامان معصوم در مقام دعا از زاویه دیگری به خود می‌نگرند که با زاویه‌ای که در مقام زیارت بدان نظر دارند، متفاوت است (ر.ک: اکبرنژاد، ۱۳۹۵، ص ۱۴۲). مجلسی اول نیز چنین آورده است: «[و یحتمل ان] یکون انقطاعاً إلیه تعالی لأن الممكن فی نفسه مع أفعاله نقص کله» (مجلسی، ۱۴۰۶ق، ج ۲، ص ۳۸۶).

۹. خدعه با نفس

نفس اماره آدمی با سلاح مکر و خدعه به پیکار او می‌آید، او را گرفتار توهم می‌کند و بدی‌ها را برای او زیبا جلوه می‌دهد. انسان در جهاد با نفس باید متوجه این نیرنگ و دشمنی باشد و از همین سلاح علیه آن استفاده کند. مثلاً کسی که گرفتار عجب است، گرچه در واقع کارهای بزرگی انجام داده است، اما تا می‌تواند باید اعمال خود را حقیر بشمارد و خود را متهم به کم‌کاری و آسوده‌طلبی کند، تا قدرت حيله‌گری و سرکشی از نفس اماره سلب شود.

آن‌ان چون مستغرق در ذات جمیل الهی‌اند و توجه تام به مقام ربوبی دارند، وقتی به منزلت خود و حقارت اعمال‌شان می‌نگرند، آن را در برابر عظمت بی‌نهایت پروردگار بسیار کوچک و مایه سرافکندگی و شرمندگی می‌بینند. امیرمؤمنان علی همان عبادتی را که از عبادت جن و انس برتر است، در برابر بزرگی پروردگار کمتر از برگ سبزی و ران ملخی در برابر سلیمان می‌بیند و سر به زیر می‌افکند که این خود عالی‌ترین مراتب معرفت، عبودیت و فنای فی‌الله است. علامه مجلسی در همین باره آورده است: «زآنجا که آنان در نهایت معرفت هستند اعمال و طاعتی را که با نهایت جهد و تلاش انجام داده‌اند در مقابل مقام و عظمت پروردگار معصیت می‌شمارند و از آن استغفار می‌کنند» (مجلسی، ۱۴۰۴ق، ج ۲۵، ص ۲۱۱).

۸. نظر به فقر ذاتی

می‌توان گفت این استغفار و تذلل با نظر به فقر ذاتی و حقیقت ممکنه انسانی است. بی‌تردید کمالات، فضایل و علوم اهل‌بیت همه از ناحیه پروردگار است؛ به صورتی که اگر فضل و رحمت او نمی‌بود امکان صدور انواع معاصی نیز از آنان وجود می‌داشت. خدای متعال در قرآن کریم به تصریح فرموده است: «وَلَوْ لَا فَضْلُ اللَّهِ عَلَيْكُمْ وَرَحْمَتُهُ مَا زَكَا مِنْكُمْ مِنْ أَحَدٍ أَبَدًا وَلَكِنَّ اللَّهَ يُزَكِّي مَنْ يَشَاءُ وَاللَّهُ سَمِيعٌ عَلِيمٌ» (نور: ۲۱). اولیای خدا وقتی به این فقر ذاتی و حال امکانی نظر می‌کنند با امثال این تعابیر به فضل پروردگار و ناتوانی خود اعتراف می‌کنند. بنابراین، مفاد این تعابیر آن است که اگر توفیق الهی نبود، گناه می‌کردم و اگر هدایت خدا نبود این خطاها از من سر می‌زد (مجلسی، ۱۴۰۴ق، ج ۲۵، ص ۲۱۰). به بیان دیگر، اعتراف به گناه و استغفار، بر فرض وقوع است؛ یعنی «اگر به اقتضای طبیعت سراسر نیاز انسانی و با صرف‌نظر از فضل و رحمت الهی این گناهان از من صادر شود، آنها را بیامرز» و روشن است که از صدق قضیه شرطیه، صدق مقدم یا تالی آن لازم نمی‌آید (هاشمی خوئی، ۱۴۰۰ق، ج ۲، ص ۱۲۲).

به این ترتیب، امام معصوم در مقام دعا، لباس امامت و عصمت را فرو می‌گذارد و با طبیعت اولیه خود با خدا مناجات می‌کند. انسان به جوهر اولیه خود، موجود ضعیفی است که مشتاق دنیاست، و با عجله برای رسیدن به خواسته‌هایش تلاش می‌کند «إِنَّ الْإِنْسَانَ خُلِقَ هَلُوعًا إِذَا مَسَّهُ الشَّرُّ جَزُوعًا وَإِذَا مَسَّهُ الْخَيْرُ مَنُوعًا» (معارج: ۱۹-۲۱)؛ «وَدَعُ الْإِنْسَانَ بِالشَّرِّ دُعَاءَهُ بِالْخَيْرِ وَكَانَ الْإِنْسَانُ عَجُولًا» (اسراء: ۱۱). البته در کنار این طبیعت اولیه، از نعمت اراده و امانت اختیار نیز

منابع.....

صحیفه سجادیه، ۱۳۹۵، ترجمه حسین انصاریان، تهران، آیین دانش.
مصباح الشریعة، منسوب به جعفر بن محمد، ۱۳۶۰، ترجمه و شرح حسن مصطفوی، تهران، انجمن اسلامی حکمت و فلسفه ایران.
ابن طاووس، علی بن موسی، ۱۴۰۹ق، اقبال الأعمال، تهران، دار الکتب الاسلامیه.

ارلی، علی بن عیسی، ۱۳۸۱ق، کشف الغمّة فی معرفة الأئمة، تحقیق و تصحیح سیدهاشم رسولی محلاتی، تبریز، بنی هاشمی.
اکبرنژاد محمدتقی، ۱۳۹۵، ادبیات دین، تبیین ادبیات تربیتی و تعلیمی تسارع مقدس، قم، دارالفکر.

بهایی، بهاءالدین محمدبن حسین، ۱۳۸۴، منهج النجاح فی ترجمه مفتاح الفلاح، ترجمه علی بن طیفور بسطامی، تحقیق حسن حسن زاده آملی، تهران، حکمت.

صدرالمآلهین، ۱۳۸۳، شرح اصول الکافی، تهران، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.

طوسی، محمدبن حسن، ۱۴۱۴ق، الأمالی، قم، دار الثقافة.
قمی، علی بن ابراهیم، ۱۴۰۴ق، تفسیر القمی، تحقیق، سیدطیب موسوی جزائری، قم، دار الکتب.

کلینی، محمدبن یعقوب، ۱۳۶۵، الکافی، تحقیق و تصحیح علی اکبر غفاری و محمد آخوندی، تهران، اسلامیه.

مازندرانی، محمدصالح بن احمد، ۱۳۸۲ق، شرح الکافی الاصول والروضه، تحقیق و تصحیح ابوالحسن شعرانی، تهران، المکتبه الاسلامیه.

مجلسی، محمدباقر، ۱۴۰۴ق، بحار الانوار، بیروت، مؤسسة الوفاء.
مجلسی، محمدتقی، ۱۴۰۶ق، روضة المتقین فی شرح من لایحضره الفقیه،

تحقیق و تصحیح حسین موسوی کرمانی و علی پناه اشتهدادی، قم، مؤسسه فرهنگی اسلامی کوشانپور.

مجلسی، محمدتقی، ۱۴۱۴ق، لوامع صاحبقرانی مشهور به شرح فقیه، قم، اسماعیلیان.

موسوی خمینی، سیدروح الله، ۱۳۷۷، آداب الصلاة، تهران، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.

نوری، حسین بن محمدتقی، ۱۴۰۸ق، مستدرک الوسائل و مستنبط المسائل، قم، مؤسسه آل البیت.

هاشمی خویی، میرزاحیب الله، ۱۴۰۰ق، منهج البراعة فی شرح نهج البلاغه، تحقیق ابراهیم میانجی، تهران، المکتبه الاسلامیه.

در این مقام اگر انسان به داشته‌های خود توجه کند، احساس نیاز را از دست می‌دهد و از حرکت بازمی‌ماند، ولی اگر خود را فقیر و نیازمند ببیند، آمادگی کار و تلاش پیدا می‌کند، گویا حضرات ائمه^ع در هنگام دعا و مناجات، از در خدعه با نفس وارد می‌شدند، تا نفس سرکش را از سستی و ناتوانی خارج سازند. امام معصوم^ع وقتی اعتراف به گناه می‌کند و خود را معصیت‌کار و مقصر می‌بیند، از عجب و غرور ایمن می‌گردد و همین امر باعث می‌شود تا شوق بندگی و خضوع و افتادگی در او استمرار یابد (اکبرنژاد، ۱۳۹۵، ص ۱۴۵).

نتیجه‌گیری

در این مقاله با بیان احتمالات متعددی درباره استغفارهای معصومان^ع معلوم شد که صدور این ادعیه سوزناک و اعتراف به گناه از ناحیه امامان معصوم^ع هرگز دلالت بر گناهکاری واقعی آنان ندارد و با مقام عصمت سازگار است. این احتمالات به شرح زیر است:

- معصوم این عبارات را از جایگاه گناهکارانی همانند ما بیان کرده و زبان حال ما شده، تا روش بندگی و تذلل در مقابل خدا و کیفیت اعتراف به گناه و استغفار را به ما بیاموزد.

- این اعتراف و استغفار از زبان امت بیان شده و به واقع درباره خود امام معصوم^ع جاری نیست.

- مراد از این بیانات، طلب استدامت پاکی دل و عصمت است.

- پیشوایان معصوم^ع وقتی به معرفت سابق و اعمال مراحل پیشین خود نظر می‌کنند، تقصیر و کاستی خود را به روشنی درمی‌یابند و بدان اعتراف و از آن استغفار می‌کنند.

- ائمه اطهار^ع برای درک کامل تمام مراتب عبادت و دستیابی به نهایت کوچکی در مقابل پروردگار، خواسته‌اند انواع عبادت را استقلالاً تجربه کنند، لذا خود را در منزلت یک گناهکار مجرم تصور می‌کردند و به زبان او نیز با خدا راز و نیاز می‌کردند تا در عبادت او کامل گردند.

- امام معصوم^ع به حسب مقام شامخ معنوی خود، امور لازم و مباح زندگی، مانند: خوردن و آشامیدن را گناه بزرگ می‌شمرد؛ با توجه به اینکه قلوب اولیای خدا باصفاترین و نورانی‌ترین قلوب است، ذره‌ای کدورت نیز بر آن اثری نمایان می‌گذارد.

- این استغفار، سرافکنندگی از نهایت کوچکی در مقابل مقام ربوبی و نظر به فقر ذاتی است.

- خدعه با نفس و تحقیر خود برای جلوگیری از سرکشی نفس اماره است.

بررسی رابطه کودکان بی‌گناه و شرور اخلاقی

Qazavy.7626@chmail.ir

Akbar.hosseini37@yahoo.com

کچھ سیدمحمد قاضوی / کارشناس ارشد فلسفہ دین مؤسسہ آموزشی و پژوهشی امام خمینی

سیداکبر حسینی قلعه‌پہمن / دانشیار مؤسسہ آموزشی و پژوهشی امام خمینی

پذیرش: ۹۷/۱۲/۲۰

دریافت: ۹۷/۰۶/۱۰

چکیده

در بررسی رابطه کودکان بی‌گناه و شرور اخلاقی، توجه به احسن بودن نظام آفرینش با همه نقایصش و هدف از آفرینش انسان و راه دستیابی به آن اهمیت زیادی دارد. هدف، رسیدن به کمال است و راه دستیابی به آن داشتن اختیار. شروری که کودکان بی‌گناه با آن مواجه‌اند، لازمه وجود این اختیار است. اختیاری که هم سبب تکامل است و هم سبب سقوط. خداوند با مجازات ظالمان، تقاص خواهد کرد. از سوی دیگر، سرانجام کودکان در پیشگاه خداوند، سرانجامی نیکو و همراه با آسایش است. از آنجاکه کودکان در ستم‌های خود اختیاری ندارند، خداوند رحمان و رحیم، با دادن عوض به کودکان، این ستم‌ها را جبران می‌کند. دنیا و همه آنچه در آن وجود دارد، سبب تکامل انسان‌هاست و کودکان از این قاعده مستثنا نیستند و به تکامل خواهند رسید. این مسئله، با رویکرد تحلیلی - توصیفی و از دو منظر کلامی - فلسفی بررسی خواهد شد.

کلیدواژه‌ها: شر، کودکان بی‌گناه، شرور اخلاقی، اختیار، آزادی، فلسفه آفرینش.

مقدمه

را تعیین می‌کند (شیروانی، ۱۳۹۱، ص ۵۱۸). شرور را می‌توان به طبیعی و اخلاقی تقسیم کرد. شرور طبیعی آن است که اختیار در آن نقشی ندارد، بلکه اقتضای عالم طبیعت است. بعضی چیزها اگر نباشد، طبیعت نظم و بقا از بین می‌رود. پاسخ به مسئله شرور طبیعی و کودکان بی‌گناه تا اندازه‌ای همانند مسئله شرور اخلاقی و کودکان بی‌گناه است. شرور اخلاقی، شروری هستند که پای فاعل مختار در آن است. فاعل مختار کسی است که می‌تواند فعل اخلاقی انجام دهد (قدردان قراملکی، ۱۳۷۷، ص ۲۵). بدین صورت، عامل اخلاقی کسی است که علم، قدرت، و اختیار دارد، و بین خیر و شر، خوب و بد تمییز می‌دهد (شیروانی، ۱۳۹۱، ص ۵۲۲). مراد از اختیاری که برای تکامل ضرورت دارد، آن است که انسان از میان گرایش‌های متضاد یکی را با انتخاب آگاهانه خود، برگزیند و طبق آن عمل کند (سهرابی فر، ۱۳۸۸، ص ۱۱۱-۱۱۲).

در بررسی رابطه کودکان بی‌گناه و شرور اخلاقی باید به مسئله مهمی توجه کرد. عقل، قدرت و صلاحیت بررسی این سؤال شبهه برانگیز و خانمان سوز را دارد. اما از سوی دیگر، تحریک شدید احساسات به واسطه ظلم به کودکان بی‌گناه، عنان عقل را در اختیار خود می‌گیرد و نمی‌گذارد به‌وظیفه‌اش به‌درستی عمل کند. لذا اگر عده‌ای از پاسخ عقلانی به این مسئله راضی نمی‌شوند، نه بدین خاطر است که عقل توان پاسخ‌گویی ندارد، بلکه به سبب آن است که احساسات به‌گونه‌ای تحریک شده‌اند، که حاضر نیست به هیچ سخن منطقی گوش فرا دهد. البته تحریک شدید احساسات در این مسئله نیز امری واقعی است که نباید از آن غفلت کرد.

به نظر می‌رسد، در رابطه با کودکان بی‌گناه و شرور اخلاقی، با این عنوان خاص، تحقیقی انجام نشده، بلکه به‌طور کلی و در ضمن بیان مسئله شر در کتب و مقالات به گوشه‌ای از ادله آن پرداخته شده است. از جمله می‌توان به موارد زیر اشاره کرد:

کتاب‌های *خدا و مسئله شر*، قدردان قراملکی (۱۳۷۷)؛ *کلام جدید*، یوسفیان (۱۳۹۰)؛ *مباحثی در کلام جدید*، شیروانی (۱۳۹۱)؛ *درآمدی بر فلسفه دین و کلام جدید*، فنایی (۱۳۷۵)؛ *جستارهایی در کلام جدید*، محمدرضائی (۱۳۸۸)؛ *کلام جدید*، خسروپناه (۱۳۸۳).

مقاله‌های «عدل الهی و مسئله شر» (خرمشاهی، ۱۳۶۳)؛ «مسئله شر از دیدگاه متکلمان» (قدردان قراملکی، ۱۳۷۶)؛

انسان‌ها در جهانی زندگی می‌کنند که ناچارند برای رسیدن به خواسته‌ها و آرزوها و آنچه را که کمال خود می‌دانند، در رنج‌ها و سختی‌ها غوطه‌ور شوند. برخی از انسان‌ها برای دستیابی به آنچه را که کمال خود می‌دانند، راهی جز ایجاد جنگ و خونریزی نمی‌شناسند. انسان‌های بسیار زیادی، برای اینکه آنان به کمال وهمی خود برسند، زیر رنج‌ها و سختی‌ها و شکنجه‌های طاقت‌فرسا قرار می‌گیرند، و مدام تحت آزار و اذیت آن منفعت‌طلبان هستند. در میان این انسان‌های ستم‌دیده و رنج‌دیده، کودکان بسیاری را می‌بینیم که نه در خط نخست جنگ‌اند، و نه از حامیان جنگ، و نه ایجادکننده آن. اما یگانه نتیجه جنگ برای آنان (اگر در جنگ زنده بمانند) آسیب‌های روحی و بدنی است که تا پایان عمرشان همراه آنان خواهد بود.

سؤال اساسی‌ای که ذهن برخی از انسان‌ها را به خود مشغول کرده، سؤال از چرایی این‌همه سختی و مصیبت برای کودکان است. این کودکان، فارغ از دین و مذهبی که پدران و مادرانشان دارند، راستی به چه جرمی! و به چه گناهی! باید زیر انواع سختی‌ها و شکنجه‌های طاقت‌فرسا قرار گیرند و یا مظلومانه و معصومانه جانشان را از دست بدهند؟ این کودکان بی‌گناه که هیچ نقشی در جنگ‌ها ندارند، چرا باید در امواج شرور اخلاقی دیگران غرق شوند؟

از این رو، مسئله اساسی، بررسی رابطه کودکان بی‌گناه و شرور اخلاقی است. در بررسی این مسئله، ابتدا ضرورت دارد از منظر فلسفی، رابطه کودکان بی‌گناه و شرور اخلاقی (اختیار) با عدالت و حکمت خداوند در آفرینش توجیه گردد، سپس در ادامه از منظر کلامی، وضعیت کودکان بی‌گناه و سرانجام آنها مورد دقت قرار گیرد. در پایان نیز جایگاه و نقش دنیا در زندگی انسان ترسیم خواهد شد.

در پاسخ به این مسئله، ابتدا لازم است تعریفی از شر ارائه شود که از دیگر تعاریف کامل‌تر و صحیح‌تر و در پاسخ به شبهات مربوط به مسئله شر بسیار راه‌گشاست. شر این‌گونه تعریف شده است: هرگاه پدیده الف در وجود یا کمال وجود پدیده ب نقش مثبت داشته باشد، پدیده الف برای ب خیر است و هرگاه پدیده الف در وجود یا کمال وجود پدیده ب نقش منفی داشته باشد، پدیده الف برای پدیده ب شر است. لذا به دست می‌آید که مفهوم خیر و شر معقول ثانی فلسفی هستند که از ملاحظه رابطه موجود الف با کمال موجود ب انتزاع می‌شود. به عبارت دیگر، نوع مواجهه ما با پدیده‌هاست که خیر و شر

خرداد ۱۳۹۶). این روز مخصوص همهٔ کودکان بی‌گناه، اعم از مسلمان و غیرمسلمان است و خواه اهل یمن، سوریه، افغانستان، عراق، میانمار و یا هر جای دیگر باشند. اما آنچه در عمل مشاهده می‌شود، آن است که بعد از گذشت ۳۵ سال از آن نامگذاری، هیچ عکس‌العمل مناسبی از سوی سازمان ملل در برخورد با کشتار کودکان بی‌گناه، دیده نشده است.

این گزارش‌ها و بسیاری از گزارش‌های دیگر، حاکی از وجود شرور اخلاقی‌ای است که سهم کودکان از آن بسیار زیاد است. در مقام بررسی رابطهٔ کودکان بی‌گناه و شرور اخلاقی، باید گام به گام پیش رفت؛ چراکه پاسخ به این مسئله، یک جمله نیست، بلکه یک مجموعه است که هر کدام بخشی از ابهام مسئله را برطرف می‌کند.

۲. رویکرد فلسفی

الف. عدالت و حکمت خداوند در آفرینش

بررسی فلسفهٔ آفرینش انسان و جهان مادی در رابطه با عدالت و حکمت خداوند، قسمتی از پاسخ به رابطهٔ کودکان بی‌گناه و شرور اخلاقی را حل می‌کند؛ زیرا اگر علت خلقت انسان و جهان مادی و هدف انسان از زندگی در این جهان مادی روشن شود، عدالت و حکمت خداوند در بوتهٔ نقد قرار نمی‌گیرد.

وقتی از فلسفه و هدف آفرینش سؤال می‌شود، باید دقت کرد که این سؤال قابلیت آن را دارد که به چهار معنا در نظر گرفته شود: ۱. هدف و قصد خداوند از آفرینش عالم و آدم چیست؟ و به عبارت دیگر او از این آفرینش چه چیزی را دنبال می‌کند و می‌خواهد چه به دست آورد؟ (مصباح، ۱۳۹۱، ص ۱۶۴).

۲. هدفی که خداوند متعال برای آفرینش عالم و آدم در نظر گرفته است، چیست؟ و به عبارت دیگر، خداوند متعال انتظار دارد این عالم و موجودات در آن به چه مقصدی برسند، و چه چیزی را به دست آورند؟ (مصباح، ۱۳۸۳، ج ۲، ص ۴۳۵).

۳. اساساً چه علتی باعث شده است خداوند متعال عالم و مخلوقات موجود در آن را بیافریند؟ (همان، ص ۱۰۲ و ۴۲۹).

۴. حکمت آفرینش چیست؟ و بر چه اساسی می‌توان گفت خداوند متعال حکیم است و در آفرینش عالم حکیمانه عمل کرده است؟ (مصباح، ۱۳۹۱، ص ۱۶۴).

پاسخ سؤال اول آن است که خداوند متعال از آفرینش عالم به

«مسئلهٔ شرور» (محمدرضایی، ۱۳۷۷)؛ «حل معمای شرّ در آثار استاد آیت‌الله جوادی آملی» (محمدی، ۱۳۷۹)؛ «راه‌حل‌های پذیرفتنی شرّ اخلاقی، طبیعی و متافیزیکی» (حسینی لواسانی و ذهبی، ۱۳۹۴)؛ «شر و اختیار» (سهرابی فر، ۱۳۸۸)؛ «مسئله شرّ» (وین رایت، ۱۳۷۴)؛ «شر و قدرت مطلق» (مکی، ۱۳۷۴)؛ «خدا، جهان‌های ممکن و مسئله شرّ» (پلانتینگا، ۱۳۷۴).

سؤال اصلی مقاله عبارت از است: رابطهٔ کودکان بی‌گناه و شرور اخلاقی چیست؟

سؤال‌های فرعی بدین قرارند: عدالت و حکمت خداوند در آفرینش به چه معناست؟ اختیار انسان چگونه قابل تبیین است؟ سرانجام کودکان چگونه است؟ عوض و بدل برای کودکان ستم‌دیده چیست؟ نگاه ابزاری به دنیا چگونه قابل تبیین است؟

۱. کودکان بی‌گناه

«طبق گزارش سازمان ملل، بیش‌ترین تعداد کودکانی که در سال ۱۳۹۵ در اثر درگیری‌ها کشته و یا زخمی شده‌اند، از افغانستان هستند. آنتونیو گوتروش، دبیرکل سازمان ملل در گزارشی آورده است که بیش از ۸۰۰۰ کودک در اثر درگیری‌های مسلحانه سال گذشته در یمن، سوریه، کنگو و افغانستان کشته و زخمی شده‌اند که به گفتهٔ او بیش‌ترین ارقام آن، یعنی ۳۵۱۲ کودک، مربوط به افغانستان می‌باشد. سازمان ملل در گزارشی بیان کرده است کودکانی که در درگیری گروه‌های افراطی طالبان، داعش، الشباب و بوکوحرام کشته و یا زخمی شده‌اند، شش هزار و ۸۰۰ کودک بوده است» (باشگاه خبرنگاران جوان، ۱۴ مهر ۱۳۹۶). «طبق آمار دیگری، ۶ کودک در کمتر از ۲ سال در ایران قربانی شیاطین شدند» (باشگاه خبرنگاران جوان، ۲۷ تیر ۱۳۹۶). البته این تعداد، آمار آشکاری است که دیده شده، اما از آمار پنهان در این زمینه اطلاعی در دست نیست.

«۳۵ سال پیش در ۱۹ آگوست سال ۱۹۸۲م، در پی اعلام پایبندی سازمان ملل به حقوق کودکان، مجمع عمومی سازمان ملل متحد به جهت تجاوز و اقدامات ددمشانه اسرائیل نسبت به کودکان بی‌گناه فلسطینی و لبنانی، در جهت بررسی وضعیت این کودکان و همچنین به منظور رسیدگی به آلام کودکان قربانی خشونت و آزار فیزیکی، ذهنی و عاطفی، ۴ ژوئن هر سال را به‌عنوان روز بین‌المللی کودکان معصوم و قربانی تجاوز، نام نهاد» (خبرگزاری مهر، ۱۳

است، و لذا حکیم است. از آنجاکه خداوند متعال کامل مطلق است، مصداق دوم معنای حکمت خواهد بود، و از آنجاکه فعل خداوند متعال همان آفرینش اوست، در صورتی حکیم خواهد بود که عالم را به بهترین وضع ممکن و در بالاترین حد از کمال، آفریده باشد. در این صورت می‌توان گفت آفرینش الهی عاقلانه و استوار انجام گرفته و حکیمانه است و در نتیجه چنین آفرینشی عبث نیست.

دو نقص در آفرینش الهی اجتناب‌ناپذیر است: اول، نقص ذاتی که ناشی از مخلوق بودن است. همین که چیزی آفریده شود، نشان می‌دهد، این موجود، ممکن‌الوجود و نیازمند است. روشن است که چنین موجودی نمی‌تواند همانند خداوند متعال کامل مطلق و بی‌نقص باشد. دوم، نقص عرضی، که ناشی از تراحم موجودات با یکدیگر است. یا باید مخلوقی آفریده نشود یا اگر آفریده شد، نقصی ذاتی در آن پدیده خواهد آمد. همچنین یا باید وجود مادی و طبیعی آفریده نشود، یا تراحم بین موجودات آن پیش خواهد آمد. نیز یا باید انسان آفریده نشود و اختیار به او داده نشود، یا برخی از آنها با سوءاستفاده از این اختیار، مزاحم دیگران خواهند شد و اینچنین است که شرّ پدید خواهد آمد. نقص ناشی از مزاحمت طبیعی را شرّ طبیعی و نقص ناشی از مزاحمت اختیاری را شرّ اخلاقی می‌نامند. به این ترتیب می‌توان گفت وجود نقص و شرّ لازمه آفرینش عالم و عالم طبیعت است.

بنابراین، آفرینش الهی در صورتی حکیمانه خواهد بود که عالم به بهترین وجه ممکن، به نحوی که کمترین نقص و شرّ در آن موجود باشد، آفریده شود. چنین عالمی را اصطلاحاً نظام احسن می‌نامند. حال سؤال این است که آیا خداوند متعال، عالم را چنین آفریده است؟ این سؤال را به دو نحو لمّی و اِنّی می‌توان پاسخ داد:

- پاسخ لمّی: چون خداوند متعال کامل مطلق است، بنابراین، علم مطلق، قدرت مطلق و حبّ مطلق به کمال دارد. از این رو، نظام احسن را می‌شناسد، قادر بر آفریدن نظام احسن می‌باشد، به آفریدن چنین نظامی حبّ دارد، هیچ مانع درونی (همانند بخل و مانند آن) و بیرونی برای آفرینش چنین عالمی وجود ندارد. پس خداوند متعال قطعاً عالم را به صورت احسن آفریده است.

- پاسخ اِنّی: آنچه به عنوان نقص و شرّ در نظام عالم دیده می‌شود، ناشی از عواملی است که به برخی اشاره می‌شود:

الف. ذات عالم، ذاتی ناقص است؛ زیرا مخلوق است و ذات ناقص نمی‌تواند که هیچ نقصی نداشته باشد.

دنبال چیزی نیست؛ چراکه کامل مطلق است و کامل مطلق چیزی کم ندارد تا به دنبال به دست آوردنش باشد.

این پاسخ، سؤال جدیدی تولید می‌کند، به این شکل که اگر خداوند متعال از آفرینش خود هدفی را دنبال نمی‌کند، فعلش عبث و بیهوده خواهد بود و لازمه این حرف، انکار حکمت الهی است. به عبارت دیگر، اگر خداوند متعال از آفرینش خود هدفی را دنبال نمی‌کند، پس حکیم نیست، درحالی که حکمت الهی یکی از صفات مهم خداوند تلقی می‌شود. این سؤال در واقع همان سؤال چهارم است که در ادامه به آن پاسخ می‌دهیم.

در پاسخ به سؤال دوم باید گفت: هدفی که خداوند متعال برای عالم در نظر گرفته است، آن است که هر موجودی به کمال لایق خود برسد. کمال انسان نیز در رسیدن به قرب الهی است که موجب سعادت وی می‌شود، از این رو، عبادت یا امتحان که در قرآن کریم به عنوان هدف آفرینش انسان ذکر شده‌اند، اهداف متوسطی هستند که او را به هدف نهایی، یعنی: کمال، رستگاری، سعادت و فلاح، رهنمون می‌شوند. در میان انسان‌ها هیچ هدفی بالاتر از فلاح وجود ندارد، گرچه ممکن است در مصداق آن تشکیک کنند.

پاسخ سؤال سوم آن است که علت آفرینش حب به کمال مخلوقات است. بدین معنا که خداوند کمال مطلق است و به هر آنچه کمال باشد حب خواهد داشت؛ زیرا حب به کمال، خود یک کمال است، و خداوند که کمال مطلق است باید این کمال را داشته باشد. ایجاد انسان و جهان به نحو احسن یک کمال است و خداوند باید به آن حب و اراده داشته باشد و الا خلف در کمال مطلق بودنش پیش می‌آید.

اما سؤال چهارم که وقتی خداوند هدفی از خلق ندارد، پس چرا انسان‌ها و جهان مادی را خلق کرده است و چرا کار عبث و بیهوده انجام داده است؛ در مقام پاسخ به این سؤال گفته می‌شود: حکمت دو مصداق متفاوت دارد: اول موجودی که می‌تواند کامل شود و دوم موجودی که امکان تکامل ندارد. حکیم بودن موجود اول به این معنا خواهد بود که فعلش را به نحوی انجام دهد که بیشترین کمال ممکن را برای وی حاصل کند. اما حکیم در مصداق دوم به این معنا خواهد بود که فاعل، فعلش را به نحوی انجام دهد که بیشترین کمال ممکن را داشته باشد. به عبارت دیگر، اگر موجود غیرکامل شونده، فعلش را در بهترین وضع ممکن و در بالاترین حد از کمال انجام دهد، می‌توان گفت فعلش را عاقلانه و به نحو کاملاً استوار انجام داده

اگر انسان بدون اختیار خلق شود و از روی جبر مسیر کمال و سعادت را طی کند، این امر هیچ ارزشی برای انسان ایجاد نخواهد کرد. اساساً انسان در زندگی روزمرهٔ خود نیز، برای کارهای غیر اختیاری ارزشی قائل نیست و کاری را ارزشمند می‌داند که از روی اختیار و آزادی انجام شود. انسانی که از بدو تولد نابیناست، نمی‌توان او را به‌خاطر کنترل چشم و ترک گناه مورد تحسین قرار داد. گرچه با آفرینش چنین انسان‌هایی، دنیا عاری از شر خواهد بود؛ اما هیچ‌گونه ارتقای ارزشی صورت نمی‌گیرد.

بنابراین، خداوند نمی‌تواند انسان را بدین‌گونه بیافریند که هیچ اختیاری نداشته باشد و از روی جبر به کمال و سعادت برسد؛ زیرا آفرینش چنین انسانی، خلاف حکمت خداوند و فاقد هرگونه ارزشی است (سهرابی فر، ۱۳۸۸).

ب) انسان مختار و آزاد: خداوند می‌تواند انسان را به‌صورت مختار و آزاد بیافریند. انسان در این حالت، هم قدرت انجام فعل خلاف را دارد و هم فعل صحیح را. اما او باید از میان گرایش‌های متضاد با اختیاری که به او داده شده است، یک فعل را انتخاب کند و بدین واسطه مستحق مدح و ذم شود. اگر انسان بینا توانست ادعا کند که چشمش به‌گناه باز نشده است، این انسان، سعادت‌مند خواهد بود و هر عقلی می‌پذیرد که فعل او دارای ارزش اخلاقی است و در مسیر سعادت و کمال گام برداشته است.

بنابراین، انسان مختار می‌تواند با اعمال اختیاری خود از فرشتگان بالاتر رود و یا به قدری نزول کند که از حیوانات نیز پست‌تر شود. آفرینش این انسان با حکمت خداوند، سازگار است و خداوند باید این انسان را بیافریند (همان).

آگوستین می‌گوید: «خداوند، آدمیان را به گناه و انداخته است. او آدمیان را آفرید و به ایشان توان گزینش میان گناه کردن یا پرهیز از گناه را عطا کرد... خداوند خیر(خیرخواه) از سرِ جود، حتی از آفریدن کسانی که از پیش می‌دانست که جز گناه، کاری انجام نخواهند داد، خودداری نورزیده است و اختیار ارتکاب گناه را از آنها سلب نکرده است. یک اسب سرکش بهتر از تخته سنگی است که به‌علت فقدان تحرک خودجوش و ادراک، سرکشی نمی‌کند. بر همین قیاس، آفریده‌ای که از سر اختیار مرتکب گناه می‌شود، بسی عالی‌تر از موجودی است که به‌علت فقدان آزادی و اختیار از ارتکاب گناه عاجز است» (پلاتینگا، ۱۳۷۴، ص ۱۹۹).

ب. موجوداتی که در عالم طبیعت موجودند، به‌صورت طبیعی مزاحم وجود یکدیگرند و این مزاحمت باعث پیدایش شرّ طبیعی است و امکان اجتناب از آن وجود ندارد.

ج. برخی از موجودات عالم برای آنکه به کمال خود برسند، صاحب اختیار شده‌اند؛ و به سبب گرایش‌های متضادی که دارند، از اختیار خود سوءاستفاده می‌کنند و موجب پیدایش شرّ اختیاری می‌شوند. اجتناب از این سرور به‌معنای نیافریدن چنین موجوداتی است که با نظام احسن منافات دارد.

د. از آنجاکه برخی از موجودات صاحب اختیارند، افعالی انجام می‌دهند که موجب نقص خود، یا نقص معلول‌های خود، یا نقص دیگران می‌شوند. مثلاً برخی از انسان‌ها با اعمالی که انجام می‌دهند هم خود را ناقص می‌کنند، هم موجب نقص در کودکان خود می‌شوند و هم موجب نقصی در سایر انسان‌ها و موجودات می‌شوند.

به نظر می‌رسد، دلیل لمّی برهان کامل و تامی بر حکیمانه بودن آفرینش است و دلیل اِنّی تنها مؤید آن می‌تواند باشد.

از آنچه بیان شد، اگر به کودکان ظلم و ستمی می‌شود، ایرادی به اصل آفرینش انسان و جهان مادی و هدف از آنها و در نگاهی کلان، به خداوند متعال وارد نیست؛ چراکه آفرینش به بهترین نحو ممکن صورت گرفته است. اگر نقصی وجود دارد، طبق مصلحت و در راستای رسیدن به کمال نهایی است. لذا هدف، رسیدن به کمال است، گرچه کودکان از سوی دیگران، مورد ظلم واقع شده‌اند؛ اما همین زندگی مظلومانه و حتی مرگ مظلومانه مسیر تکاملشان است.

ب. اختیار در انسان

با توجه به آنچه در فلسفهٔ آفرینش بیان شد، خداوند باید انسان را بیافریند. خداوند از آفرینش انسان دنبال چیزی نیست که آن را به دست آورد. اما انسان بعد از آفرینش لازم است، چیزهای بسیاری را به دست آورد و به سوی سعادت و کمال خود حرکت کند. حال سؤال اینجاست که انسان چگونه آفریده شود؟ بدون داشتن اختیار؟ همراه با اختیار و آزادی؟ یا اینکه اختیار داشته باشد، ولی هیچ‌گاه مرتکب امر خلافی نشود؟ در این خصوص سه دیدگاه مطرح شده است:

الف) انسان بدون اختیار: هدف آفرینش انسان، رسیدن به سعادت و کمال است. منطقاً کاری ارزش دارد که از روی اختیار و آزادی انجام شود. کاری مستحق مدح و ذم است که اختیاری باشد.

در مورد این دیدگاه باید گفت: اختیار انسان، به معنای وجود گرایش‌های متضاد و انتخاب آگاهانه از میان آنهاست. آیا اینکه خداوند انسان را به گونه‌ای خلق کند که همواره خیر را برگزیند، بدین معناست که مانع تأثیر گرایش‌های متضاد او می‌شود؟ اگر این گونه است، انسان در واقع مختار نیست و اگر خداوند مانع این تأثیر نمی‌شود، پس هم واقعاً انسان مختار است و هم شرور اخلاقی موجه می‌شود (سهرابی فر، ۱۳۸۸). از سوی دیگر، گرچه آنچه مکی می‌گوید، خداوند بر آن قدرت دارد، اما خداوند هیچ‌گاه کار قبیح و خلاف حکمت انجام نمی‌دهد. حکیم خود می‌داند که مسیر رسیدن به کمال، حرکت از میان امور متضاد، به همراه توانایی بر انجام آن امور است؛ زیرا در غیر این صورت، این حرکت هیچ ارزشی نخواهد داشت.

سؤال دیگری از جان مکی مطرح شده آن است که وی می‌گوید: «چرا خداوند باید از کنترل اراده‌های شرارت‌آمیز آدمیان امتناع ورزد؟ چرا نباید انسان‌ها را تا هنگامی که درست عمل می‌کنند، آزاد بگذارد، اما هنگامی که قصد خطا می‌کنند، آنها را کنترل کند» (مکی، ۱۳۷۴، ص ۱۶۴)؟ چرا خداوندی که قادر مطلق، خیرخواه و عالم است، مانع ایجاد شرور نمی‌شود؟

در پاسخ باید گفت: این امر گرچه دنیا را عاری از شر می‌کند، اما سبب سلب اختیار و آزادی انسان‌ها می‌شود و هرگونه ارزشی را از افعال آدمی می‌رباید (قدردان قراملکی، ۱۳۷۷، ص ۲۲۵).

سؤال دیگری که ذهن را به خود مشغول می‌کند آن است که فرض وجود انسان‌های مختار بدون گناه با وجود انسان‌های معصوم چگونه تبیین می‌شود؟ به عبارت دیگر، انسان‌هایی وجود دارند که با فرض اختیار، هیچ‌گاه گناهی را مرتکب نشده‌اند و معصوم هستند.

در پاسخ به این اشکال باید گفت: عصمت بدین معنا نیست که در آن دسته از انسان‌ها هیچ انگیزه‌ای بر خلاف وجود ندارد، بلکه در میان آنها نیز مانند بقیه، انگیزه بر خلاف وجود دارد، منتها تفاوت آنها با بقیه انسان‌ها در اراده قوی آنهاست که مانع انجام کار خلاف می‌شود. البته در این میان موهبت الهی هم تأثیرگذار است (همان، ص ۲۲۳). مثال جالبی در تبیین این مطلب است: در یک مسابقه صعود به قله، چندین نفر شرکت می‌کنند. همزمان با شروع، عده‌ای حرکت را آغاز می‌کنند و عده‌ای از همان ابتدا وارد مسابقه نمی‌شوند. تا مثلاً ۱۰۰ متری قله، عده بسیاری عقب می‌مانند و دیگر نمی‌توانند ادامه دهند. ۲۰ متری قله به بعد، فقط، یک عده خاص قدرت ادامه و

(ج) انسان مختار بدون گناه: برای آفرینش انسان راه‌حل دیگری نیز مطرح کرده‌اند و آن آفرینش انسان به صورت مختار، اما به گونه‌ای که هیچ‌گاه مرتکب گناه نشود.

در تبیین چگونگی این امر راه‌حل‌های متفاوتی ارائه داده‌اند، که به برخی اشاره می‌شود (سهرابی فر، ۱۳۸۸):

- بازدارندگی ماورایی خداوند از افعال شر: «برای خدای قادر مطلق اصلاً مشکل نیست که چاقوی قاتل را به بتونه تبدیل کند، یا گلوله آدم‌کش را به پنبه تبدیل کند، و کمند آدم‌کشی جنایتکار را به رشته ماکارونی تبدیل کند» (گیسلر، ۱۳۸۴، ص ۵۳۱).

این راه‌حل گرچه موجب عاری شدن دنیا از شر می‌شود، اما به آن دلیل نیست که انسان از روی اختیار شر را انتخاب نکرده، بلکه بدین دلیل است که خداوند مانع انجام فعل شر او شده است. رفتارهای این دسته از انسان‌ها، هیچ‌گاه دارای ارزش اخلاقی نبوده و باعث کمال و سعادت آنها نخواهد شد. علاوه بر این، خلاف حکمت خداوند از آفرینش انسان است (سهرابی فر، ۱۳۸۸).

- ترغیب به خیر مطلق: خداوند به گونه‌ای خیر نامتناهی خود را به انسان‌ها بنمایاند که دیگر انسان‌ها انگیزه‌ای برای توجه به گناه نداشته باشند. لذا طبق این معنا، دنیا عاری از شر خواهد شد.

سؤال اینجاست که آیا انسان‌های خاکی قدرت درک خیر نامتناهی را دارند؟ انسان‌هایی که متناهی و محفوف به لذایذ و شهوات هستند، چگونه می‌توانند اینچنین خیر نامتناهی را درک کنند؟ (همان).

- دیدگاه جان مکی: وی می‌گوید: «چرا خداوند به جای آنکه انسان را به گونه‌ای بیافریند که در گزینش‌های مختارانه‌اش گاهی خیر را برگزیند و گاهی شر را؛ انسان را به گونه‌ای نیافرید که به اختیار خویش همواره خیر را برگزیند؟ اگر منطقی‌محال نیست که انسان‌ها یک یا چند بار مختارانه خیر را برگزینند، این امر هم منطقی‌محال نیست که انسان‌ها همواره به اختیار خویش خیر را برگزینند. بنابراین، چنین نبوده است که خداوند صرفاً این دو راه را پیش روی خود ببیند: اول، آفرینش انسان‌ها همچون موجودات مکانیکی بی‌گناه، دوم، آفرینش انسان‌های مختاری که گه‌گاه مرتکب خطا می‌شوند. خدا می‌توانست راه بهتری را انتخاب کند، و آن، آفرینش انسان‌هایی که مختارند، اما همیشه در راه راست گام می‌نهند. بدیهی است که انتخاب نکردن راه سوم، هم با قدرت مطلق خداوند منافات دارد و هم با خیر محض بودنش» (مکی، ۱۳۷۴، ص ۱۶۲ و ۱۶۳).

جهنم به آنجا منتهی می‌شود، که اگر کسی تمام افراد را هم کشته باشد، به همین مکان می‌آید. عرض کردم: اگر یک نفر دیگر را هم بکشد، وضعیتش چگونه می‌شود؟ فرمود: عذابش بیشتر می‌شود.

«عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ ۖ قَالَ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ۖ أَوَّلُ مَا يَحْكُمُ اللَّهُ فِيهِ يَوْمَ الْقِيَامَةِ الدَّمَاءُ فَيُوقَفُ ابْنِي آدَمَ فَيَفْصِلُ بَيْنَهُمَا ثُمَّ الَّذِينَ يَلُونَهُمَا مِنْ أَصْحَابِ الدَّمَاءِ حَتَّى لَا يَبْقَى مِنْهُمْ أَحَدٌ ثُمَّ النَّاسَ بَعْدَ ذَلِكَ حَتَّى يَأْتِيَ الْمُقْتُولُ بِقَاتِلِهِ فَيَتَسَخَّبُ فِي دَمِهِ وَجْهَهُ فَيَقُولُ هَذَا قَتَلَنِي فَيَقُولُ أَنْتَ قَتَلْتَهُ فَلَا يَسْتَطِيعُ أَنْ يَكْتُمَ اللَّهَ حَدِيثًا» (همان)؛ امام باقر ۖ فرمود: پیامبر خدا ۖ فرمود: اولین چیزی که خداوند روز قیامت درباره آن قضاوت می‌کند، خون انسان‌هاست. خداوند دو پسر حضرت آدم را نگه می‌دارد و میان آن دو داوری می‌کند. سپس کسانی که بعد از آن دو که صاحبان خون هستند، تا اینکه از صاحبان خون کسی نمی‌ماند. سپس بعد از آن، مردمان دیگر هستند تا جایی که مقتول، قاتل خود را می‌آورد، درحالی که صورت مقتول، به خونس آغشته است. می‌گوید: این شخص مرا کشته است. خداوند می‌فرماید: تو او را کشتی. پس قاتل نمی‌تواند سخنی را از خداوند پنهان کند.

«عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ ۖ قَالَ: مَا مِنْ نَفْسٍ تُقْتَلُ بَرَّةً وَ لَا فَاجِرَةً إِلَّا وَ هِيَ تُحْشَرُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ مَتَلَقَةً بِقَاتِلِهِ بِيَدِهِ الْيَمْنَى وَ رَأْسُهُ بِيَدِهِ الْيُسْرَى وَ أَوْدَاجُهُ تَشْحَبُ دَمًا يَقُولُ يَا رَبِّ سَلْ هَذَا فِيْمِ قَتَلَنِي فَإِنْ كَانَ قَتَلَهُ فِي طَاعَةِ اللَّهِ أُثِيبَ الْقَاتِلُ الْجَنَّةَ وَ أَذْهَبَ بِالْمُقْتُولِ إِلَى النَّارِ وَ إِنْ قَالَ فِي طَاعَةِ فَلَانٍ قِيلَ لَهُ أَقْتَلَهُ كَمَا قَتَلْتَكَ ثُمَّ يَفْعَلُ اللَّهُ عَزَّوَجَلَّ فِيهِمَا بَعْدَ مَشِيئَةٍ» (همان، ص ۲۷۲)؛ امام باقر ۖ می‌فرماید: هر انسان نیکوکار و فاجری که کشته شده، در روز قیامت، در حالی محشور می‌شود که با دست راست، قاتلش را گرفته و با دست چپ، سر خود را گرفته است و از رگ‌هایش خون جاری است. می‌گوید: پروردگارا! از او بپرس چرا مرا کشته است؟ اگر قاتل، مقتول را در راه اطاعت خداوند کشته باشد، جزایش بهشت خواهد بود و مقتول را به دوزخ می‌برند؛ و اگر بگوید در راه اطاعت فلان شخص کشته است، به مقتول گفته می‌شود، او را بکش، همان‌طور که او تو را کشت. آن‌گاه خداوند متعال طبق اراده خود درباره آنها انجام می‌دهد.

«عَنْ عَلِيِّ بْنِ الْحُسَيْنِ ۖ قَالَ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ۖ لَأَ يَغْرَنَكُمُ رَحْبُ الدَّرَاعَيْنِ بِالْدَمِ فَإِنَّ لَهُ عِنْدَ اللَّهِ عَزَّ وَ جَلَّ قَاتِلًا لَأَ يَمُوتُ قَالُوا يَا رَسُولَ اللَّهِ وَ مَا قَاتِلٌ لَأَ يَمُوتُ فَقَالَ النَّارُ» (همان)؛ امام سجاد ۖ فرمود: پیامبر خدا ۖ فرمودند: کسی که در ریختن خون، گستاخ و

حرکت به‌سمت قله را دارند و مابقی گرچه تلاششان قابل تحسین است، اما دیگر بیش از این نمی‌توانند ادامه دهند. همین‌عده خاص هم فقط تا ۱۰ متری قله، قدرت صعود دارند و دیگر نمی‌توانند بالاتر بروند. در این مرحله، دستی از غیب، آنها را به قله می‌رساند. بنابراین، هم اختیار و هم موهبت الهی در عصمت انسان‌ها تأثیرگذار است.

از آنچه بیان شد، به نظر می‌رسد، هیچ راهی برای انکار ضرورت وجود اختیار وجود ندارد و خالق و آفریدگار حکیم، طبق حکمت خود، باید در انسان‌ها اختیاری قرار دهد که بتوانند با آن، میان امور متضاد یکی را انتخاب کنند. بنابراین، در بررسی رابطه کودکان بی‌گناه و شرور اخلاقی، آنچه از آزارها، شکنجه‌های جسمی و روحی و... به کودکان می‌رسد، همه ناشی از اختیار انسان‌هاست؛ همان اختیاری که وجودش برای تکامل ضرورت دارد.

برای بررسی رابطه کودکان بی‌گناه و شرور اخلاقی، لازم است به‌طور خاص وضعیت کودکان بی‌گناه مورد کاوش قرارگیرد. ابتدا به چند روایت در مذمت و نهی قتل و کشتار اشاره می‌شود و در ادامه به مسئله سرانجام کودکان و مسئله عوض و نگاه ابزاری به دنیا خواهیم پرداخت. بیان خواهد شد که، اگر کودکان با مرگ طبیعی سعادتمند باشند، دیگر با مرگ دردآور قطعاً رستگار خواهند بود.

۳. رویکرد کلامی

الف. نهی از قتل و کشتار در روایات

«عَنْ حُمْرَانَ قَالَ: قُلْتُ لِأَبِي جَعْفَرٍ ۖ مَا مَعْنَى قَوْلِ اللَّهِ عَزَّوَجَلَّ - مِنْ أَجْلِ ذَلِكَ كَتَبْنَا عَلَى بَنِي إِسْرَائِيلَ أَنَّهُ مَنْ قَتَلَ نَفْسًا بِغَيْرِ نَفْسٍ أَوْ فَسَادٍ فِي الْأَرْضِ فَكَأَنَّمَا قَتَلَ النَّاسَ جَمِيعًا قَالَ قُلْتُ وَ كَيْفَ فَكَأَنَّمَا قَتَلَ النَّاسَ جَمِيعًا فَإِنَّمَا قَتَلَ وَاحِدًا فَقَالَ يُوضَعُ فِي مَوْضِعٍ مِنْ جَهَنَّمَ إِلَيْهِ يَنْتَهِي شِدَّةُ عَذَابِ أَهْلِهَا لَوْ قَتَلَ النَّاسَ جَمِيعًا إِنَّمَا كَانَ يَدْخُلُ ذَلِكَ الْمَكَانَ قُلْتُ فَإِنَّهُ قَتَلَ آخَرَ قَالَ يُضَاعَفُ عَلَيْهِ» (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۷، ص ۲۷۱)؛ حمران می‌گوید: به امام باقر ۖ عرض کردم، درباره معنای آیه ۳۲ سوره مائده - به‌همین جهت بود که ما به بنی‌اسرائیل اعلام داشتیم که هرکس فردی را بکشد، بدون اینکه آن فرد کسی را کشته باشد و یا فساد در زمین کرده باشد، مثل آن است که همه مردم را کشته است - چطور می‌شود که این شخص همه مردم را کشته است، درحالی که فقط یک نفر را کشته است؟ امام فرمود: در یک جایی از جهنم قرار داده می‌شود که شدت عذاب تمام اهل

بی پرواست، شما را نفریید؛ زیرا برای او نزد خداوند قاتلی است که مرگ ندارد. عرض کردند: ای رسول خدا! آنچه قاتلی است که نمی میرد؟ فرمودند: آتش.

از مجموع روایات، به دست می آید که:

با قتل انسانی به ناحق، وضعیت بسیار خاصی ایجاد می شود، که نشانگر قبیح ذاتی این فعل است. خداوند هیچ گونه گذشتی نسبت به عامل این فعل نخواهد داشت؛ چراکه یک قتل، معادل قتل تمام انسان ها دانسته شده و خداوند شدیدترین عذاب ها را برای عامل قتل در نظر گرفته است. اهمیت این مسئله، در این است که بنابر یکی از روایات مذکور، اولین موردی که در قیامت بدان حکم می شود، مسئله خون است و اینکه مقتول در قصاص، اختیاری تام خواهد داشت. این مسئله از لحاظ روان شناختی تأثیر بسیار زیادی بر انسان معتقد به خدا و قیامت دارد، و از اینجاست که عامل قتل، دچار عذاب وجدان می شود و به شدت از عاقبت این عمل می ترسد.

۴. سرانجام کودکان

الف. کودکان مؤمن

در تفسیر قمی (قمی، ۱۴۰۴ق، ج ۲، ص ۳۳۲) ذیل آیه «وَالَّذِينَ آمَنُوا وَاتَّبَعَتْهُمْ ذُرِّيَّتُهُمْ بِإِيمَانٍ أَلْحَقْنَا بِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ وَمَا أَلَتْنَاهُمْ مِنْ عَمَلِهِمْ مِنْ شَيْءٍ» (طور: ۲۱)، روایتی از امام صادق علیه السلام آمده است که در بحارالانوار نیز ذکر شده است:

«أطفال المؤمنین یهدون الی آبائهم یومَ القیامة: «وَمَا أَلَتْنَاهُمْ مِنْ عَمَلِهِمْ مِنْ شَيْءٍ» آی لَمْ نَنْقُصِ الْأَبَاءَ مِنَ الثَّوَابِ حِينَ أَلْحَقْنَا بِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ» (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۵، ص ۲۸۹)؛ اطفال مؤمنان در روز قیامت به سوی پدرانشان هدایت می شوند «و چیزی از کارهایشان را نمی کاهیم» یعنی، در این هنگام، چیزی از اجر و پاداش پدرانشان کم نمی کنیم. طبق این روایت، کودکان انسان های مؤمن به پدران خود می پیوندند درحالی که چیزی از ثواب پدرانشان کم نمی شود (عزیزی علویجه، ۱۳۸۸).

روایت دیگری از امام صادق علیه السلام در ذیل همین آیه در تفسیر قمی آمده است:

«إِنَّ أَوْلَادَ شِيعَتِنَا مِنَ الْمُؤْمِنِينَ تُرَبِّيهِمْ فَاطِمَةُ علیها السلام قَوْلَهُ «أَلْحَقْنَا بِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ»، قَالَ يَهْدُونَ إِلَى آبَائِهِمْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ» (قمی، ۱۴۰۴ق، ج ۲، ص ۳۳۲)؛ کودکان شیعیان تحت پرورش حضرت زهرا علیها السلام قرار خواهند گرفت.

البته روایت دیگری نیز از امام صادق علیه السلام می گوید که حضرت ابراهیم علیه السلام و ساره، متکفل کودکان مؤمن شده اند: «إِنَّ اللَّهَ تَبَارَكَ وَتَعَالَى كَفَّلَ إِبْرَاهِيمَ علیه السلام وَ سَارَةَ أَوْلَادَ الْمُؤْمِنِينَ يَغْذُونَهُمْ بِشَجَرَةِ فِي الْجَنَّةِ... فَإِذَا كَانَ يَوْمَ الْقِيَامَةِ أُلِّسُوا وَ طُيَّبُوا وَ أُهْدُوا إِلَى آبَائِهِمْ، مَلُوكٌ فِي الْجَنَّةِ مَعَ آبَائِهِمْ وَ هَذَا قَوْلُ اللَّهِ تَعَالَى «وَالَّذِينَ آمَنُوا وَاتَّبَعَتْهُمْ ذُرِّيَّتُهُمْ بِإِيمَانٍ أَلْحَقْنَا بِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ» (صدوق، ۱۴۱۳ق، ج ۳، ص ۴۹۰)؛ به درستی که خداوند تبارک و تعالی حضرت ابراهیم علیه السلام و حضرت ساره را متکفل و سرپرست کودکان مؤمنان قرار داده که به وسیله درختی در بهشت به آنها غذا می دهند. پس هنگامی که روز قیامت فرامی رسد به کودکان لباس پوشانده شده و پاک و معطر به سوی پدران خود هدایت می شوند و آنها پادشاهان در بهشت هستند به همراه پدرانشان و این است معنای سخن خداوند که «و کسانی که گرویدند و فرزندانشان آنها را در ایمان پیروی کرده اند، فرزندانشان را به آنان ملحق خواهیم کرد».

می توان میان این دو دسته روایات، بدین گونه جمع کرد: به میزان ایمان پدرانشان، بعضی از کودکان را حضرت فاطمه علیها السلام و بعضی دیگر را حضرت ابراهیم علیه السلام و ساره نگه داری می کنند و یا حضرت فاطمه علیها السلام کودکان را به حضرت ابراهیم علیه السلام و ساره می سپارند (عزیزی علویجه، ۱۳۸۸). لذا کودکان مؤمن در بهشت از جایگاه خوبی بهره مند هستند و به پدران خود ملحق می شوند (همان).

۵. کودکان کافر

در مورد کودکان کافر سه دسته روایت وجود دارد (همان):

۱. کودکان کافر به جایگاه پدران خود وارد می شوند. امیرمؤمنان علی علیه السلام می فرماید: «أَوْلَادُ الْمُشْرِكِينَ مَعَ آبَائِهِمْ فِي النَّارِ وَ أَوْلَادُ الْمُسْلِمِينَ مَعَ آبَائِهِمْ فِي الْجَنَّةِ» (صدوق، ۱۴۱۳ق، ج ۳، ص ۴۹۱). در بررسی این قول، باید به چند نکته توجه کرد:

الف) این روایت سنداً غیرمعتبر است؛ زیرا وهب بن وهب، متصف به «ضعف» و «کذاب» است (همان).

ب) عذاب کودکان بی گناه طبق عقل و اعتقادات شیعه قبیح است. خداوند هیچ گاه فعل قبیح انجام نمی دهد. *خواجه نصیرالدین طوسی* نیز می فرماید: «و تعذیب غیر مکلف قبیح» (حلی، ۱۴۱۳ق، ص ۳۱۸).

ج) این قول مخالف صریح این آیه قرآن است: «وَلَا تَزِرُ وَازِرَةٌ

شایستگی به دست می‌آید بدون آنکه با بزرگ کردن و بزرگ داشتن متألم همراه باشد. در معنای اصطلاحی عوض، معنای لغوی آن نیز حفظ شده است؛ زیرا واژه استحقاق به بدل و جانشینی نیز اشاره دارد. متکلمان عدلیه قائل هستند به اینکه علاوه بر مصلحت و لطفی که در ألم وجود دارد، باید منفعت دیگری نیز به متألم برسد، و از این نظر بدل و جانشین ألم باشد (اسدآبادی، ۱۴۰۸ق، ص ۴۸۳؛ طوسی، ۱۴۰۶ق، ص ۱۵۰ و ۱۵۱).

سید مرتضی دلیل وجوب عوض را عدالت خداوند و استحقاق متألم می‌داند؛ چراکه در صورت عدم وجود عوض، خداوند به متألم ستم کرده است؛ چراکه متألم در ألم نقشی نداشته است (علم‌الهدی، ۱۴۱۱ق، ص ۲۳۹). اما شیخ مفید دلیل عوض را صفاتی همچون کرم، جود، فضل و رحمت الهی می‌داند (مفید، ۱۴۱۴ق، ص ۱۰۳). در این صورت، متألم در برابر ألم هیچ استحقاقی ندارد؛ زیرا ألم برای او مصلحت داشته است.

گرچه در اینکه عوض استحقاق است یا تفضل، و یا اینکه عوض شرط کافی برای جبران ألم است یا شرط لازم، اختلاف است (سروریان، ۱۳۹۰)، اما در بحث ما تأثیری ندارد. بدین دلیل که در مجموع، ألم وارد شده ضایع نمی‌گردد.

عوض و منفعت به افرادی تعلق می‌گیرد که دچار آلام ابتدایی و غیراختیاری شده باشند. یک دسته از این افراد، کودکان بی‌گناه ستم‌دیده هستند. عوض و منفعت، جبران آسیب‌ها و آزارهای کودکان است. همان‌طور که بیان شد (در بخش عدالت و حکمت خداوند در آفرینش) ألم‌ها و نقص‌ها دارای مصلحت هستند، لذا، علاوه بر این، ألم‌ها به واسطه عوض نیز جبران خواهند شد.

توجه داشته باشیم، تمام آلامی که مستقیم یا غیرمستقیم با خواست خدا در ارتباط است، به مصلحت‌بندگان است، که تکامل انسان به واسطهٔ مرگ و زندگی نیز یکی از این مصالح است. از سوی دیگر، بسیاری از آلام به دلیل امتحان الهی صورت می‌گیرد. خداوند در برابر بسیاری از سختی‌ها، نفع عظیم و عوض قرار می‌دهد (مفید، ۱۴۱۴ق، ص ۹۵).

هر درد و رنجی که به انسان‌ها به فرمان خداوند یا به اجازه و روا داشتن خداوند برسد که شایسته و سزاوار آن نباشند، عوض آن بر خداوند است (طوسی، ۱۳۷۵ق، ص ۸۹). یکی از این درد و رنج‌ها، ستم‌هایی است که کودکان با آن مواجه هستند. خداوند این ستم‌ها را جبران خواهد کرد. علاوه بر آنچه بیان شد، خداوند متعال در برابر ظلمی که

وَزَرَ أُخْرَى وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّى نَبْعَثَ رَسُولًا» (اسراء: ۱۵). لذا هیچ کودکی به سبب گناه پدر خود، عذاب نخواهد شد.

۲. کودکان کافر در روز قیامت امتحان می‌شوند. در صورت موفقیت در این امتحان نجات پیدا خواهند کرد. آتشی مهیا می‌شود و به کودکان کافر امر می‌شود که داخل آن شوند، اگر پذیرفتند و داخل شدند، نجات می‌یابند و اگر نپذیرفتند، وارد آتش خواهند شد (صدوق، ۱۴۱۳ق، ج ۳، ص ۴۹۱). این قول، از این جهت که جهان آخرت دار جزا و پاداش است و نه دار تکلیف و عمل، صحیح نیست. امیرمؤمنان علی علیه السلام می‌فرماید: «إِنَّ أَلْيَوْمَ عَمَلٌ وَ لِحَسَابٍ وَ غَدَا حَسَابٌ وَ لَا عَمَلٌ» (نهج‌البلاغه، ۱۳۷۹، خطبه ۴۲). بنابراین، تکلیف کردن اطفال کافران در دار جزا و پاداش، با روایات ناسازگار خواهد بود.

۳. کودکان کافران، خدمت‌گزاران اهل بهشت هستند. از پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله نسبت به اطفال مشرکان سؤال شد، ایشان فرمودند: «هم خدمت اهل الجنة» (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۸، ص ۱۰۸). چنین کاری هیچ‌گونه سختی و رنجی برای کودکان کافر ندارد؛ زیرا قرآن کریم می‌فرماید: «لَأَ يَمَسُّنَا فِيهَا نَصَبٌ وَلَا يَمَسُّنَا فِيهَا لُغُوبٌ» (فاطر: ۳۵)، بلکه آنان نیز از نعمت‌های بهشتی متنعم هستند.

در نهایت، به نظر می‌رسد با توجه به قرائن بسیار، کودکان معذب نخواهند شد. به دلیل روایاتی که دلالت بر فطرت توحیدی کودکان می‌کند (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۲، ص ۱۲)، و روایاتی که کودکان را یکی از مصداق‌های «مستضعفان» می‌داند (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۶۹، ص ۱۶۰)، و روایاتی که در ذیل آیه «وَلَوْلَا نُ مَخْلُودُونَ» است، که کودکان کافر را در جایگاه خدمتگزاری به بهشتیان قرار داده است (همان، ج ۵، ص ۲۹۱)، و همچنین، آیاتی که بیانگر غلبه رحمت و مهربانی خداوند، در نظام هستی است (هود: ۱۱۹؛ انعام: ۵۴).

با توجه به آنچه بیان شد، روشن می‌شود که کودکان با مرگ طبیعی، در رحمت و اسعۀ خداوند قرار دارند، لذا کودکان با مرگ همراه با درد و رنج، قطعاً مورد رحمت خداوند قرار خواهند گرفت.

۶. عوض و بدل برای کودکان ستم‌دیده

عوض در لغت، به معنای بدل و جانشین و نیز خود عوض آمده است (فیومی، ۱۳۴۷ق، ج ۲، ص ۱۰۲). متکلمان عدلیه عوض را چنین تعریف کرده‌اند: «العوض هو لنفع المستحق الخالی عن تعظیم و تبجیل» (علم‌الهدی، ۱۴۱۱ق، ص ۲۳۹)؛ نفعی است که بر اساس

به کودکان بی گناه می شود، یا در همین دنیا از این مظلومان حمایت می کند و ظالمان را به قهر خویش مبتلا می کند، و یا هر دو را به قیامت می سپارد. بدین صورت که خداوند ثواب و حسنات ظالم را به مظلوم اعطا می کند و یا سینات مظلوم را به ظالم می دهد و یا اینکه از دریای فضل و بخشش خودش آن قدر به مظلوم می دهد تا راضی گردد (حلی، ۱۴۱۳ق، ص ۳۳۲).

۷. نگاه ابزاری و غیراصیل به دنیا

در مقام پاسخ به رابطه مسئله شرور اخلاقی و کودکان بی گناه لازم است در مورد جایگاه دنیا و ویژگی های آن توضیح داده شود؛ چراکه دنیا، سختی ها و خوشی هایش پایدار و جاویدان نیستند.

«وَمَا هَذِهِ الْحَيَاةُ الدُّنْيَا إِلَّا لَهُوٌ وَ لَعِبٌ وَ إِنَّ الدَّارَ الْآخِرَةَ لَهِيَ الْحَيَوَانُ لَوْ كَانُوا يَعْلَمُونَ» (عنکبوت: ۶۴)؛ و این زندگانی دنیا چیزی جز لهو و لعب و بازیچه نیست و زندگی حقیقی در آخرت است، اگر مردم بدانند. این آیه اشاره دارد به اینکه دنیا، دنیای پایدار و همیشگی نیست و آنچه همیشگی و حقیقی است، زندگی آخرت است. باید انسان در این دنیا، به فکر آخرت باشد و برای رسیدن به آن تلاش کند.

دنیا فنا پذیر و زودگذر است. مقایسه دنیا و آخرت ما مبین آن است که نباید به دنیا دل بست؛ زیرا نابودشدنی است: «وَيَوْمَ تَقُومُ السَّاعَةُ يُنْفِثُ الْمُجْرِمُونَ مَا لَبِثُوا غَيْرَ سَاعَةٍ كَذَلِكَ كَانُوا يُؤْفَكُونَ وَ قَالَ الَّذِينَ أُوتُوا الْعِلْمَ وَ الْإِيمَانَ لَقَدْ لَبِثْتُمْ فِي كِتَابِ اللَّهِ إِلَى يَوْمِ الْبَعْثِ فَهَذَا يَوْمُ الْبَعْثِ وَ لَكُمْ كِتَابٌ لَتَعْلَمُونَ» (روم: ۵۶و۵۵)؛ روزی که رستاخیز برپا شود، گناهکاران سوگند یاد کنند که جز ساعتی درنگ و توقف نداشته اند. آری، اینان این گونه از حق و راستی به دروغ و ناراستی گرایش داشتند؛ و آنان که به مقام علم و ایمان نائل آمدند به آن گروه بدکار گویند، شما تا روز قیامت که همین امروز است، و در کتاب خدا مقرر بوده است، مهلت یافتید؛ اما از فرط جهل و بی خبری به آن علم و ایمان نداشتید.

دنیا، دار محنت و بلا است. امام صادق علیه السلام می فرماید: «إِنَّ فِي الْجَنَّةِ مَنْزِلَةَ لَابِلَغْهَ عَبْدِ الْإِسْمَاعِيلِ فِي جَسَدِهِ» (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۲، ص ۲۵۵)؛ همانا در بهشت مرتبتی هست که بنده جز ابتلا و ناراحتی های جسمانی بدان رتبت نائل نمی شود. ایشان در روایت دیگری می فرمایند: «إِنَّ عَظِيمَ الْجَزَاءِ لَمَعَ عَظِيمِ الْبَلَاءِ وَ مَا أَحَبَّ اللَّهُ قَوْمًا إِلَّا إِبْتِلَاهُمُ» (همان، ص ۲۵۲)؛ همانا اجر و پاداش بسیار برای کسی است که بلای زیادی را در دنیا برده است، و خداوند متعال هر

قومی را که دوست بدارد آن قوم را به سختی ها می آزماید. امیرمؤمنان علی علیه السلام می فرماید: «الدُّنْيَا مَلِيَّةٌ بِالمَصَائِبِ طَارِقَةٌ بِالْفَجَائِعِ وَ النُّوْأِبِ» (تمیمی آمدی، ۱۴۱۰ق، ص ۱۱۳)؛ دنیا از مصیبت ها پر است و با سختی ها و پیشامدها اهل دنیا را می کوبد. لقمان نصیحتی به فرزندش می کند که نشان از این است که دنیا غیر اصیل است و آنچه اصالت دارد، آخرت است: «يَا بَنِي بَع دُنْيَاكَ بِأَخْرَتِكَ تَرِيحُهُمَا جَمِيعًا وَ لَاتَبِعْ أَخْرَتَكَ بِدُنْيَاكَ تَخْسِرُهُمَا جَمِيعًا» (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۱۳، ص ۴۲۲)؛ ای پسرکم، دنیایت را به آخرتت نفروش، تا از هر دو سود ببری و آخرتت را به دنیایت نفروش، تا از هر دو زیان بینی.

دنیا سرای آزمایش و امتحان است و همه انسان ها به گونه ای مورد آزمایش قرار می گیرند (بقره: ۱۵۵-۱۵۷). دنیا، سرای پند و عبرت گرفتن است. امام صادق علیه السلام می فرماید: «اغفل الناس من لم يتعظ بتغير الدنيا من حال الى حال» (صدوق، ۱۴۱۳ق، ج ۴، ص ۳۹۴)؛ آن کس که از دگرگونی های دنیا و تحول حالات آن پند و عبرت نیاموزد، از غافل ترین مردمان است. امام کاظم علیه السلام دنیا را به گونه ای زیبا ترسیم کرده اند: «يا هشام، كن في الدنيا كساكن دار ليست له انما ينتظر الرحيل» (ابن شعبه حرانی، ۱۴۰۴ق، ص ۳۹۸)؛ ای هشام در دنیا بسان کسی زندگی کن که ساکن خانه است، ولی خانه برای او نیست و در انتظار کوچیدن به سر می برد.

ویژگی دیگر دنیا، سرای توشه برداشتن است. پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله می فرماید: «من يتزود في الدنيا ينفعه في الآخرة» (پاینده، ۱۳۸۲، ص ۷۴۶)؛ هر که از دنیا توشه بگیرد، در آخرت به سود او خواهد بود. لذا یکی از بهترین نوع، برخورد با دنیا، آن است که هر چه می توانیم از آن برای خود توشه مهیا کنیم، تا قیامت برای ما سود آورد. یکی از مواردی که ما را در پاسخ به سؤال اصلی کمک می کند، تبیین و ترسیم دنیاست. با توجه به آنچه بیان شد و روایات بسیار دیگر، به دست می آید که دنیا قابل مقایسه با آخرت نیست. دنیا کوچک است و آخرت بزرگ؛ دنیا برای لذت حداکثری خلق نشده است، بلکه هدف آن رشد معنوی انسان هاست؛ همچنین دنیا غیر اصیل است و آخرت اصیل است؛ دنیا محل امتحان و جمع آوری توشه است؛ دنیا محل درک تمام برکات الهی نیست و فقط بخش ناچیزی از آن قابل دسترسی است.

بنابراین، اختیار انسان و دنیا، هر دو، سبب رنج کودکان بی گناه

منابع.....

- نهج البلاغه*، ۱۳۷۹، ترجمهٔ محمد دشتی، قم، امیرالمؤمنین.
- ابن شعبه حرانی، حسن بن علی، ۱۴۰۴ق، *تحف العقول*، تحقیق علی‌اکبر غفاری، چ دوم، قم، جامعه مدرسین.
- اسدآبادی، قاضی عبدالجبار، ۱۴۰۸ق، *شرح الاصول الخمسه*، تعلیق احمد بن حسین بن ابی‌هاشم، بی‌جا، مکتبه وهبه.
- باشگاه خبرنگاران جوان، ۱۳۹۶/۴/۲۷، «شش کودک در کمتر از دو سال قربانی شیاطین شدند»، در: www.yic.ir
- ____، ۱۳۹۶/۷/۱۴، «بیشترین کودکان قربانی جنگ در سال گذشته از افغانستان هستند»، در: www.yic.ir
- پاینده، ابوالقاسم، ۱۳۸۲، *نهج الفصاحه*، چ چهارم، تهران، دنیای دانش.
- پلاتینگا، الوین، ۱۳۷۴، «خدا و جهان‌های ممکن و مسئلهٔ شر»، در: *کلام فلسفی*، ترجمهٔ ابراهیم سلطانی و احمد نراقی، تهران، مؤسسه فرهنگی صراط.
- تمیمی آمدی، عبدالواحد بن محمد، ۱۴۱۰ق، *عمر الحکم و درر الکلم*، تحقیق سیدمهدی رجائی، چ دوم، قم، دارالکتاب الاسلامی.
- حسینی لواسانی، رضا (زهیر) و عباس ذهبی، ۱۳۹۴، «راه حل‌های پذیرفتنی شر اخلاقی، طبیعی و متافیزیکی»، *معارف عقلی*، ش ۳۰، ص ۹۵-۹۰.
- حلی، حسن بن یوسف، ۱۴۱۳ق، *کشف المراد فی شرح تجرید الاعتقاد*، تصحیح حسن حسن‌زاده آملی، چ چهارم، قم، مؤسسه النشرا الاسلامی.
- خبرگزاری مهر، ۱۳۹۶/۳/۱۳، «۴ ژوئن در سوگ مرگ کودکان بی‌گناه»، در: www.mehrnews.com
- خرمشاهی، بهاء‌الدین، ۱۳۶۳، «عدل الهی و مسئلهٔ شر»، *دانش*، ش ۵، ص ۲۴-۳۶.
- خسروپناه، عبدالحسین، ۱۳۸۳، *کلام جدید*، قم، مرکز مطالعات و پژوهش‌های فرهنگی.
- سروریان، حمیدرضا، ۱۳۹۰، «بررسی نظریه عوض و مقایسه آن با نظریه ثواب از دیدگاه سید مرتضی»، *اندیشه نوین دینی*، ش ۲۵، ص ۱۷۷-۲۰۴.
- سهرابی‌فر، محمدتقی، ۱۳۸۸، «شر و اختیار»، *قبسات*، ش ۵۲، ص ۱۹۵-۱۱۹.
- شیروانی، علی، ۱۳۹۱، *مباحثی در کلام جدید*، قم، سبحان.
- صدوق، محمد بن علی، ۱۴۱۳ق، *من لا یحضره الفقیه*، تحقیق علی‌اکبر غفاری، چ دوم، قم، دفتر تبلیغات اسلامی.
- طوسی، محمد بن حسن، ۱۴۰۶ق، *الاقتصاد فیما یتعلق بالاعتقاد*، چ دوم، بیروت، دارالاضواء.
- ____، ۱۳۷۵ق، *الاقتصاد الهادی الی طریق الرشاد*، بی‌جا، بی‌نا.
- عزیزی علویجه، مصطفی، ۱۳۸۸، «فرجام کودکان در آخرت»، *معرفت*، ش ۱۴۴، ص ۶۸-۶۱.
- علم‌الهدی، علی بن حسین، ۱۴۱۱ق، *النخیره فی علم*، تحقیق سیداحمد حسینی، قم، مؤسسه النشرا الاسلامی.
- فناهی، ابوالقاسم، ۱۳۷۵، *درآمدی بر فلسفه دین و کلام جدید*، قم، اشراق.
- فیومی، احمد بن محمد، ۱۳۴۷ق، *مصباح المنیر*، تصحیح محمد محی‌الدین عبدالحمید، مصر، مطبوعات.

خواهد شد، زیرا در دنیا - با تمام نواقصش - امکان برقراری عدالت و گرفتن حق مظلوم از ظالم نیست.

نتیجه‌گیری

- این نظام، از لحاظ تکوین با وجود نقص‌هایش، نظام احسن است.
- هدف از خلقت انسان، رسیدن به کمال و سعادت است. خداوند انسان را به‌خاطر یک هدف متعالی و کامل خلق کرده است.
- شرط لازم برای رسیدن به کمال، اختیار است. وجود اختیار برای حرکت به سوی کمال ضرورت دارد. وجود اختیار، هم باعث تکامل انسان می‌شود و هم باعث سقوط انسان. این انسان است که باید راه صحیح را با کمک عقل و دین بیابد. در این میان ممکن است انسان‌هایی سوء اختیار داشته باشند و از این طریق، کودکان بی‌گناهی نیز از بین بروند.
- خداوند ظالمان و قاتلان کودکان بی‌گناه را دچار قاتلی می‌کند که هیچ‌گاه نمی‌میرد و آن عذاب دردناک جهنم است.
- خداوند نسبت به کودکان نگاه ویژه‌ای نیز دارد. کودکانی که با مرگ طبیعی از دنیا رفته‌اند (اعم از اینکه پدران مؤمن داشته‌اند و یا کافر) را تحت رحمت خود قرار می‌دهد؛ چه برسد به کودکان مظلومی که بی‌گناه کشته شده‌اند.
- این خداوند است که با عدالت و یا تفضل خود، ظلم وارد شده به کودکان را با دادن عوض و بدل در عالم دیگر جبران می‌کند.
- دنیا محل ماندن نیست، بلکه محل عبور است. نباید به دنیا نگاه اصالت‌وار داشت. دنیا، خانه‌ای است که به بلا و مصیبت پیچیده شده است. انسان باید بدین وسیله کمالات خود را بالا ببرد و باعث ارتقای درجهٔ خود شود. لذا باید از دنیا، به اندازهٔ خودش توقع داشت.

- قدردان قراملکی، محمدحسن، ۱۳۷۶، «مسئله شر از دیدگاه متکلمان»، نامه مفید، ش ۹، ص ۳۱-۴۳.
- _____، ۱۳۷۷، *خدا و مسئله شر*، قم، دفتر تبلیغات اسلامی.
- قمی، علی بن ابراهیم، ۱۴۰۴ق، *تفسیر القمی*، تحقیق طیب موسوی جزائری، چ سوم، قم، دارالکتاب.
- کلینی، محمدبن یعقوب، ۱۴۰۷ق، *الکافی*، تحقیق علی اکبر غفاری و محمد آخوندی، چ چهارم، تهران، دارالکتب الاسلامیه.
- گیسلر، نرمن، ۱۳۸۴، *فلسفه دین*، ترجمه حمیدرضا آیت‌اللهی، تهران، حکمت.
- مجلسی، محمدباقر، ۱۴۰۳ق، *بحار الأنوار*، تحقیق جمعی از محققان، چ دوم، بیروت، دار احیاء التراث العربیه.
- محمدزایی، محمد، ۱۳۷۷، «مسئله شرور» *کلام اسلامی*، ش ۲۶، ص ۱۳۵-۱۴۹.
- _____، ۱۳۸۸، *جستارهایی در کلام جدید*، تهران و قم، سمت و معاونت پژوهشی دانشگاه قم.
- محمدی، مسلم، ۱۳۷۹، «حل معمای شر در آثار استاد آیت‌الله جوادی آملی»، *اسراء*، ش ۳، ص ۱۰۹-۱۳۲.
- مصباح، محمدتقی، ۱۳۸۳، *آموزش فلسفه*، چ چهارم، تهران، امیرکبیر.
- _____، ۱۳۹۱، *خداشناسی، جهان‌شناسی، انسان‌شناسی*، چ چهارم، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
- مفید، محمدبن محمدبن نعمان ۱۴۱۴ق، *تصحیح الاعتقاد بصواب الانتقاد*، تعلیقه سیده‌الهدیه‌الدین شهرستانی، قم، رضی.
- مکی، جی. ال.، ۱۳۷۴، «شر و قدرت مطلق»، در: *کلام فلسفی*، ترجمه ابراهیم سلطانی و احمد نراقی، تهران، مؤسسه فرهنگی صراط.
- وین‌رایت، ویلیام جی، ۱۳۷۴، «مسئله شر»، در: *کلام فلسفی*، ترجمه ابراهیم سلطانی و احمد نراقی، تهران، مؤسسه فرهنگی صراط.
- یوسفیان، حسن، ۱۳۹۰، *کلام جدید*، تهران و قم، سمت و مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.

بررسی جایگاه قاعدهٔ ترجیح بلامرجح در میان متکلمان مسلمان

Gh.javad1392@gmail.com

جواد قلی پور / دانش‌پژوه دکتری کلام اسلامی مؤسسهٔ آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ع)
دریافت: ۹۷/۰۹/۱۹ پذیرش: ۹۸/۰۲/۱۱

چکیده

قاعدهٔ ترجیح بلامرجح، یکی از قواعد فلسفی است که بعد از ورود فلسفه یونان به اسلام، مورد توجه بسیاری از متکلمان واقع شده و در موارد مختلفی از آن در مباحث کلامی استفاده شده است. مسئله اصلی آن است که متکلمان مسلمان چه دیدگاهی در مورد بداهت ادلهٔ امتناع و عدم امتناع اتخاذ کرده‌اند و در چه مباحثی از این قاعده سود برده‌اند. هدف این نوشتار آن است که به این مسئله به صورت منسجم پاسخ گوید؛ زیرا با اینکه قاعده مذکور مورد توجه فلاسفه و متکلمان بوده، لکن به صورت مستقل به آن پرداخته نشده است. نوشتار حاضر با روش توصیفی - تحلیلی و با مراجعه به آثار متکلمان، دیدگاه آنان را در مباحث مذکور مورد بررسی قرار داده است. یافته‌ها حاکی از آن است که متکلمان برخلاف اغلب فلاسفه که امتناع قاعده را بدیهی می‌دانند، در بدیهی بودن و امتناع ترجیح بلامرجح اتفاق نظر ندارند و حتی برخی از آنها بر امکان قاعده اصرار دارند و برخی دیگر ترجیح بلامرجح توسط فاعل مختار را ممتنع نمی‌دانند.

کلیدواژه‌ها: قاعدهٔ ترجیح بلامرجح، کلام اسلامی، متکلمان مسلمان، دقیق الکلام، قاعده ترجیح بلامرجح.

مقدمه

تعریف، بدهت یا عدم بدهت، ادله آن می پردازد. این پژوهش از چند جهت حائز اهمیت است: اول، آنکه قاعده ترجیح بالمرجح با اینکه قاعده‌ای نسبتاً پرکاربرد در مباحث کلامی است، لکن مطالعات منسجمی که ابعاد آن را مشخص کند، درباره آن صورت نگرفته است. دوم، آنکه این قاعده، قاعده‌ای است که به‌هنگام ورود فلسفه یونانی به قلمرو تفکر اسلامی وارد شده و ابتدا توسط فلاسفه مورد استفاده قرار گرفته است؛ لذا ضروری است تفاوت دیدگاه‌های فلاسفه با متکلمان روشن شود.

هدف ما در نوشتار حاضر آن است که نوع نگاه متکلمان مسلمان درباره این قاعده را تبیین کنیم. از این رو، سؤال اصلی ما این است که قاعده ترجیح بالمرجح از نگاه متکلمان مسلمان چه جایگاهی دارد؟

سؤال‌های فرعی نیز از این قرارند: ۱. متکلمان در چه مباحثی از این قاعده استفاده کرده‌اند؟ ۲. آیا این قاعده بدیهی است یا نظری؟ ۳. چه دلایلی بر اثبات یا رد این قاعده وجود دارد؟ از این رو، نوشتار حاضر در چهار بخش تنظیم شده که بعد از مقدمه و مفهوم‌شناسی، به سؤال‌های مذکور در قالب مواضع کاربرد این قاعده در مباحث کلامی، بدیهی یا نظری بودن قاعده، ادله امتناع یا امکان آن، با رجوع به آثار متکلمان مورد بررسی قرار خواهد گرفت.

مفهوم‌شناسی

۱. ترجیح بالمرجح

ترجیح مصدر باب تفعیل است و در لغت به‌معنای رجحان، برتری و امتیاز دادن چیزی نسبت به چیز دیگر است (مهیار، ۱۳۷۵، ص ۲۰۳). با توجه به‌معنای ترجیح در لغت، «بلامرجح» یعنی بدون جهت و علت. پس ترجیح بالمرجح یعنی اینکه چیزی بدون علت بر چیزی دیگر رجحان و برتری داده شود.

ترجیح بالمرجح در اصطلاح به این معناست که یک فاعل، به دو اثر مختلف و متغایر نسبت متساوی داشته باشد و انجام هر دو به یک نحو برای او ممکن باشد؛ لکن درحالی‌که هیچ‌یک از آنها امتیازی نسبت به دیگری ندارد، فاعل، به یکی از آنها انتساب پیدا کند و او را به وجود آورد (مطهری، ۱۳۷۷، ج ۶ ص ۱۰۲۱). بنابراین، با توجه به این تعریف، اگر شیئی که هیچ امتیازی بر دیگری ندارد و

کلام اسلامی به‌عنوان دانشی که درصدد تبیین و اثبات آموزه‌های اعتقادی و دفاع از آنهاست، ممکن است ابزارها و روش‌های مختلفی را برای رسیدن به هدف خود برگزیند. از این رو، هم از روش نقلی و هم از روش عقلی استفاده می‌کند و در موارد نیاز حتی مقدمات تجربی را نیز در پژوهش‌های کلامی خود به کار می‌گیرد. بعد از ورود فلسفه یونانی در قرون اولیه به قلمرو تفکر اسلامی، برخی از متکلمان برای سامان دادن مباحث خود، از مباحث فلسفی استفاده کردند که این امر موجب شد تا بخشی از مباحث کلامی که از مباحث فلسفی تغذیه می‌کرد، به «دقیق‌الکلام» شهرت پیدا کنند. آنان در مقابل دقیق‌الکلام مباحث دیگر را که عمدتاً مباحث اصلی کلام نیز بود «لطیف‌الکلام» نام نهادند. یکی از این مباحث دقیق‌الکلامی، قاعده ترجیح بالمرجح است. این قاعده نیز بعد از ورود فلسفه یونانی به قلمرو تفکر اسلامی مورد توجه متکلمان واقع شد و از آن در مباحث متعددی استفاده کرده‌اند. این قاعده نقش مهمی را در بسیاری از مباحث کلامی داشته است؛ از این رو، لازم است که مطالعات منسجمی بر روی آن انجام شود؛ زیرا گرچه قاعده ترجیح بالمرجح قاعده‌ای فلسفی است، لکن برخی از متکلمان در مورد قاعده ترجیح بالمرجح دیدگاه متمایزی از فلاسفه را انتخاب کرده‌اند و حتی در میان متکلمان نیز در مورد این قاعده اتفاق نظر وجود ندارد. با وجود اهمیتی که قاعده دارد، متکلمان به‌صورت مستقل به این بحث پرداخته‌اند و در خلال برخی از مباحث کلامی، فقط برخی از ابعاد آن تبیین شده است. عضدالدین ایجی در *شرح المواقف*، شیخ طوسی در *تلخیص‌المحصل* و علامه حلی در *استقصاء‌النظر فی القضاء و القدر*، اشاراتی به بحث بدهت و عدم بدهت این قاعده کرده‌اند و ضمن طرح برخی دیدگاه‌ها، فقط به طرح مباحث مرتبط با این بُعد از قاعده می‌پردازند. همچنین در آثاری چون *شرح‌المقاصد تفتازانی*، *نهج‌الحق و کشف‌الصدق* علامه حلی، و *سرمایه ایمان در اصول اعتقادات فیاض لاهیجی*، به ادله اشاعره - که این قاعده را ممتنع نمی‌دانند - پاسخ گفته شده است. در آثار دیگری نیز به برخی از این مباحث اشاره شده است، لکن اثری که ابعاد نسبتاً بیشتری از این قاعده را به‌صورت خلاصه و بیشتر از نگاه فلاسفه مورد توجه قرار داده است، کتاب *قواعد کلی فلسفی در فلسفه اسلامی*، نوشته غلامحسین ابراهیمی دینانی است که به

است، که خود، ترجیح بالمرجح است، نه ترجیح بالمرجح. البته برخی از محققان سعی کرده‌اند از طریق ابتدای ترجیح بالمرجح، بر ترجیح بالمرجح، امتناع ترجیح بالمرجح را اثبات کنند که در بحث ادله امتناع آن به آن خواهیم پرداخت.

۳. ترجیح مرجوح بر راجح

یکی دیگر از قواعدی که در اینجا باید به آن اشاره کرد، قاعده ترجیح مرجوح بر راجح است. مراد از این قاعده این است که فاعل آنچه را که دارای جهات ممیزه است، کنار نهد و چیزی را که از این جهات امتیاز خالی است، انتخاب کند. مانند اینکه در سفره دو نوع غذا وجود دارد که یکی از آنها از بسیاری از جهات بر غذای دیگری ترجیح دارد، اما فاعل غذایی را که امتیاز کمتری دارد انتخاب می‌کند. برخی از متکلمان ترجیح مرجوح بر راجح را محال می‌دانند (موسوی هندی، ۱۳۶۶، ج ۱۳، ص ۱۳۶؛ مظفر، ۱۳۷۷، ج ۱، ص ۳۸۵).

۴. اصل جهت کافی یا اصل معقولیت جهانی

در فلسفه غرب نیز با عنوان دیگری، از قاعده ترجیح بالمرجح استفاده شده است. «اصل جهت کافی» یا «اصل معقولیت جهانی» مشابه مفاد قاعده امتناع ترجیح بالمرجح است که در فلسفه لایب‌نیتس آمده است. طبق این اصل هیچ چیز حقیقی به وجود نمی‌آید و هیچ قضیه‌ای صادق نمی‌شود، مگر آنکه جهت عقلی و امتیاز کافی برای اینکه باید چنان باشد، و نه طور دیگر، وجود داشته باشد. از این رو، تبیین یک شیء وقتی کامل است که نشان داده شود چرا این امر ممکن، و نه امر ممکن دیگر از بین ممکنات، واقعیت یافته است، و چرا این حکم از بین احکامی که با مقدمات سازگار است، رجحان داده شده است (لایب‌نیتس، ۱۳۷۵، ص ۱۲۱-۱۲۲). در واقع، این قاعده بیانگر همان ترجیح بالمرجوحی است که در میان فلاسفه و متکلمان مسلمان هم رواج داشته است. البته نباید این نکته را از نظر دور داشت که این قاعده نیز در غرب وجود داشته، به‌ویژه، در قرون وسطا که آثار فلسفی یونانی از طریق مسلمانان به غرب وارد شد، آنان با این قواعد آشنا شدند. ژان بوریدان یکی از فیلسوفان قرون وسطا است که به این قاعده پرداخته است. ترجیح بالمرجح بعد از مطرح شدن توسط بوریدان، به اصل بوریدان (Buridan's Principle) و در زبان عمومی به «خر بوریدان»

یا اینکه یک شیء دارای دو حالت باشد که در حال حاضر هیچ‌یک از آنها بر دیگری امتیازی ندارد، لکن فاعل، یکی از آنها را برگزیند و ترجیح دهد؛ این عمل ترجیح بالمرجح خواهد بود. در این بخش برای آنکه مفهوم ترجیح بالمرجح و قلمرو آن ارزشی شود، به برخی از مفاهیم و قواعد مشابهی که وجود دارد و متکلمان نیز از برخی از آنها استفاده کرده‌اند، اشاره می‌شود.

۲. ترجیح بالمرجح

یکی از این قواعد، قاعده ترجیح بالمرجح است. ریشه لغوی ترجیح همان است که در ترجیح گذشت، لکن این ماده در باب تفاعل دارای معنای دیگری است. از این رو، ترجیح بالمرجح در اصطلاح یعنی اینکه فعلی و اثری نسبت به وجود و عدم خودش در حد قوه و امکان باشد و بدون اینکه علت و عاملی دخالت کند، خودبه‌خود از عدم به وجود، و از قوه به فعلیت برسد (همان). از این رو، تفاوت آن با ترجیح بالمرجح در آن است که ترجیح بالمرجح در مورد فاعل هاست؛ یعنی در ترجیح بالمرجح، فاعل دو شیئی را که هیچ کدام بر دیگری امتیاز ندارند انتخاب می‌کند، اما در مورد ترجیح بالمرجح فاعل نقشی ندارد و فقط خود شیء و اثر، بدون هیچ امتیازی یکی از حالات بالقوه، مانند وجود یا عدم برای آن حاصل می‌شود (همان). فیض کاشانی در توضیح این تفاوت می‌گوید: «حصول فعل بدون رجحان اگر به فاعل نسبت داده شود، ترجیح، و اگر به قابل و ممکن نسبت داده شود، ترجیح است» (فیض کاشانی، ۱۳۷۵، ص ۱۰۰).

در متون کلامی گاهی این دو تعبیر به‌جای هم استفاده شده‌اند. اما مهم آن است که برخی از محققان رابطه این دو را به این نحو ترسیم می‌کنند که هر ترجیح بالمرجوحی در نهایت به ترجیح بالمرجح منتهی می‌شود؛ زیرا فاعلی که با دو فعل نسبت مساوی دارد و فاعلیت هر دو را در حد قوه دارد و نسبت به هیچ‌یک از آنها مرجوحی ندارد، اگر بخواهد یکی از آنها را برگزیند، مستلزم آن است که آن فعل ترجیح داده شده، خودبه‌خود، و بدون هیچ امتیازی، از قوه به فعلیت برسد. بنابراین، ترجیح یکی از دو فعل از طرف فاعل، مستلزم ترجیح قبلی در وجود خود فاعل است (مطهری، ۱۳۷۷، ج ۶، ص ۱۰۲۱)؛ زیرا در مثال مذکور، انتخاب یکی از دو فعل، مستقیماً و توسط فاعل صورت نگرفته و اگر این گونه می‌بود باید مرجح و امتیازی وجود می‌داشت، لکن با نبود این امتیاز، مشخص می‌شود که خود فعل بدون مرجح به وجود آمده

زیادی به قاعده داشته‌اند و در موارد متعددی از آن استفاده کرده‌اند که در ادامه به برخی از آنها اشاره می‌شود. اما نباید از نظر دور داشت که مواردی در ذیل خواهد آمد، صرفاً مواردی هستند که متکلمان از این قاعده استفاده کرده‌اند و ممکن است استفاده آنها به روش جدلی بوده و در جای دیگری نظر دیگری را در مورد قاعده اتخاذ کرده باشند. بنابراین، موارد ذیل فقط ناظر به استفاده از این قاعده در مباحث اختلافی است، و فقط به برخی از آنها به‌عنوان نمونه اشاره می‌گردد:

۱) اثبات عصمت امام

عصمت امام یکی از مباحث مهم در کلام است. برخی از متکلمان امامیه برهانی را بر عصمت امام اقامه کرده‌اند که مبتنی بر محال بودن ترجیح بلامرجح است. علامه حلی این برهان را چنین تقریر می‌نماید: «امام باید معصوم باشد و اگر معصوم نباشد، اطاعتش واجب نیست؛ زیرا، به دلیل اینکه خطای یک فرد موجب تنفر مردم از او می‌شود، اسباب نفرت و بیزاری از پیروی امام غیرمعصوم وجود دارد، و این تنفر مانع اطاعت از اوست. در این صورت، اطاعت از امام ترجیح بلامرجح است؛ زیرا افراد دیگری نیز وجود دارند که همچون امام مرتکب گناه می‌شوند و اطاعت امام ترجیحی بر دیگران ندارد (حلی، ۱۴۰۹ق، ص ۲۵۱).

۲) مناسبت میان لطف و ملطوف‌فیه

متکلمان یکی از شرایطی که برای قاعده لطف برشمرده‌اند، آن است که باید میان لطف و چیزی که در مورد آن لطف صورت می‌پذیرد، مناسبتی وجود داشته باشد. برای مثال، اگر خداوند بخواهد ایمان کسی را بیافزاید (ملطوف‌فیه)، باید لطفی را در حق او روا بدارد که این دو با هم مناسب باشند - مثلاً توفیق همراهی او با عالمی را فراهم کند، یا زمینه انس او با قرآن را برای او مهیا نماید - یکی از دلایل متکلمان بر لزوم مناسبت لطف و ملطوف‌فیه، قاعده امتناع ترجیح بلامرجح است. علامه حلی این مطلب را این‌گونه توضیح می‌دهند: «المراد بالمناسبة كون اللطف بحيث يكون حصوله داعياً إلى حصول الملطوف فیه؛ لأنّه لو لا ذلك لم يكن كونه لطفاً أولى من كونه غيره من الأفعال لطفاً، فيلزم الترجيح من غير مرجح» (حلی، ۱۴۱۳ق، ص ۳۲۷). اگر میان لطف و ملطوف‌فیه مناسبتی وجود نداشته باشد، در این صورت هر چیزی می‌توانست برای چیز دیگری لطف باشد و لازمه‌اش این بود که انتخاب یک شیء برای آنکه لطفی بر شیء دیگری باشد، ترجیح

معروف شد؛ زیرا بوریان/ن این مسئله را با مثالی مطرح می‌کند که اگر الاغی گرسنه را به فاصله مساوی از دو کپه یونجه یا دو سطل آبی که از هر نظر مساوی‌اند، در نظر بگیرند، برخی استدلال می‌کنند که الاغ مزبور به سبب ناتوانی در انتخاب یکی از آنها، خواهد مُرد؛ چراکه الاغ راهی برای ترجیح هیچ‌یک از دو یونجه یا دو سطل آب مرجحی نخواهد یافت و در نتیجه نمی‌تواند از آنها استفاده کند. ژان بوریان معتقد است که «میل و اراده وقتی با امری که دارای دو شق است روبه‌رو می‌شود آن چیز را که عقل ارجح می‌داند انتخاب می‌کند. به‌عبارت دیگر، انسان در مواجهه با دو خطمشی، آن را که به نظر او برای وی متضمن خیر برتر است، اختیار می‌کند» (fa.wikipedia.org/wiki). کم‌کم تمثیل خر ژان بوریان که در مباحث مربوط به «انگیزه عمل» به کار می‌رفت، بر سر زبان‌ها افتاد. برخی با استفاده از مثال مذکور درصددند محال بودن ترجیح بلامرجح را اثبات کنند (همان).

۵. مواضع استفاده از قاعده ترجیح بلامرجح در مباحث کلامی

متکلمان در مواضع مختلفی از قاعده برای اثبات نظر خود یا رد نظر دیگران استفاده کرده‌اند، لکن پیش از آنکه به جایگاه این قاعده در میان متکلمان بپردازیم، لازم است نگاهی به کاربرد این قاعده در میان فلاسفه بیندازیم؛ چراکه این قاعده، فلسفی است و چگونگی کاربرد آن در فلسفه برای آشنایی از جایگاه آن در کلام سودمند خواهد بود. حکما این قاعده را در موارد زیادی استفاده کرده‌اند، به‌گونه‌ای که برخی از محققان ادعا کرده‌اند که این قاعده زیربنای بسیاری از مباحث فلسفی است (ابراهیمی دینانی، ۱۳۷۰، ج ۱، ص ۳۰). از جمله موارد مهمی که فلاسفه از این قاعده استفاده کرده‌اند، ملاک و معیار نیاز معلول به علت است. آنها ملاک را امکان می‌دانند. ولی متکلمان معتقدند که ملاک نیاز، حدوث است نه امکان. فلاسفه برای اثبات دیدگاه خود به این قاعده متمسک شده‌اند (همان).

اهمیت این قاعده در دیدگاه فلاسفه و توجه آنها به آن، حاکی از ارزشمندی این قاعده در میان آنهاست. اما آنچه در اینجا برای ما اهمیت دارد، آن است که جایگاه این قاعده را از منظر متکلمان مشخص کنیم و ببینیم در چه مواردی از این قاعده بهره برده‌اند. با مراجعه به متون کلامی مشخص می‌شود که متکلمان نیز توجه

وضوح آن را با قضیه «الواحد نصف الاثنين» در یک درجه قرار می‌دهند (طوسی، ۱۴۰۵ق، ص ۱۱۵؛ صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۱، ص ۲۰۸؛ ابراهیمی دینانی، ۱۳۷۰، ص ۱۲۹).

صدرالمتألهین به قدری بداهت این قاعده را آشکار و واضح می‌داند که انکار بداهت آن را ظلم عقلی تلقی کرده است: «فالظلم فيه [انکار بداهه القضیه] ظاهر إذ لم يعلم أن التفاوت في الفطريات كثيرا ما يكون بحسب التفاوت في طرفي الحكم والحكم في نفسه مما لا يتفاوت على أن الحكم الفطري والحدسي كالاقتناصي مما يجوز فيه التفاوت بالقياس إلى الأذهان والأزمنة (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ص ۲۰۸).

بنابراین، از نگاه فلاسفه تردیدی در بداهت امتناع ترجیح بلامرجه وجود ندارد. اما چنین اجماعی در مورد بداهت قاعده ترجیح بلامرجه در میان متکلمان وجود ندارد. برخی متکلمان قاعده ترجیح بلامرجه - نه ترجیح بلامرجه - را بدیهی می‌دانند و بداهت آن به قدری برای آنها واضح است که معتقدند حتی بچه‌ها و حیوانات نیز در امتناع ترجیح بلامرجه تردیدی به خود راه نمی‌دهند:

فان الممكن ما يتساوى طرفاه) أى وجوده و عدمه بالنظر الى ذاته (و معنى كونه) أى كون الامكان الذى هو ذلك التساوى (محوجا) للممكن (الى السبب أنه لا يترجح أحد طرفيه) على الآخر (إلا لأمر) مغاير للممكن (يرجح أحدهما على الآخر و الحكم بعد تصورهما) أى تصور الموضوع الذى هو معنى امكان الممكن و تصور المحمول الذى هو معنى كونه محوجا الى السبب (ضرورى) يحكم به بديهة العقل بعد ملاحظة النسبة بينهما و لذلك (يجزم به الصبيان)... (بل) الحكم بالاحتياج فى المتساويين الى المرجه (مركز فى طباع البهائم) (ابجى، ۱۴۲۵ق، ج ۳، ص ۱۳۶-۱۳۷).

لكن آنها ترجیح یکی از دو فعل توسط فاعل را محال نمی‌دانند و معتقدند که فاعل مختار می‌تواند بدون مرجح یک فعل را برگزیند. علامه حلی در این باره می‌گوید:

إننا نمنع استحالة ترجیح أحد الطرفين المتساويين على الآخر عند القادر لا لمرجه فإن العلم القطعى حاصل بأن الجائع إذا قدم إليه رغيفان متساويان فإنه يتناول أحدهما من غير أن ينتظر وجود مرجه؛ و أن العطشان إذا وجد ماءين متساويين فإنه يتناول أحدهما و لا يموت عطشا إلى أن يحصل له المرجه؛ و الهارب من السبع إذا اعترضه طريقان متساويان فإنه يسلك

بلامرجه باشد؛ زیرا چیزهایی زیادی وجود دارد که می‌توانند لطف باشند و هیچ وجه رجحان و برتری در میان آنها وجود ندارد و انتخاب یکی بر لطفیت ترجیح بلامرجه است.

۳) اثبات غرض برای خداوند

یکی از صفات خداوند حکمت است و حکیم بودن خداوند مبتنی بر آن است که خداوند در افعال خود غرض و هدفی داشته باشد. متکلمان برای اثبات غرض داشتن خداوند این‌گونه از قاعده ترجیح بلامرجه استفاده کرده‌اند:

بدان که اگر افعال خدای تعالی را غرض نبودى، هر آینه عبث بودى، و صدور عبث ممتنع است از واجب الوجود. چه، واجب تعالی چون فاعل مختار است، اگر غرضی نبودى که داعی بر فعل باشد، صدور فعل از او ترجیح بلامرجه بودى (فیاض لاهیجی، ۱۳۷۲، ص ۷۳).

نکته جالبی که در اینجا وجود دارد، آن است که چون اشاعره داشتن غرض و هدف برای خداوند را ضروری نمی‌دانند، بنابراین، ترجیح بلامرجه را روا می‌دارند؛ چنانکه/یجی در توضیح دیدگاه آنها می‌گوید: «(و النافون للغرض) عن أفعاله تعالی یعنی الاشاعرة قالوا بخلافه (فی تخصيص كل فعل) من أفعال العباد (بحکم) مخصوص كالوجوب و الحرمة و الندب و الكراهة مع أن تلك الافعال متساوية» (ابجی، ۱۴۲۵ق، ج ۳، ص ۱۳۷)؛ یعنی چون اشاعره غرض و هدفی را برای افعال الهی متمسک نبودند، معتقد شدند که خداوند بدون اینکه هیچ امتیازی بین افعال باشد، می‌تواند آنها را متصف به وجوب و حرمت یا کراهت و استحباب کند.

مواضعی که قاعده ترجیح بلامرجه در مباحث کلامی توسط متکلمان استفاده شده، به موارد مذکور محدود نیست، و مواردی که ذکر شد صرفاً نمونه‌هایی از بهره‌گیری متکلمان از این قاعده است، و لکن ما از ذکر موارد دیگر خودداری می‌کنیم.

بداهت یا نظری بودن قاعده

با توجه به اینکه قاعده ترجیح بلامرجه، قاعده‌ای فلسفی است، در این نوشتار به اختصار به دیدگاه‌های فلاسفه نیز اشاره می‌شود. فلاسفه امتناع قاعده ترجیح بلامرجه را بدیهی می‌دانند و بداهت و

بسبب التّفاوت فی تصوّر المحکوم علیه و المحکوم به دون الحکم. أما فی الحکم نفسه فلا تفاوت (همان، ص ۱۱۶). بنابراین، از مطالب گذشته روشن می‌شود که هرچند قاعده امتناع ترجیح بلامرجح در نزد فلاسفه بدیهی است و بداهت آن نیز مانند قضیه «الواحد نصف الاثنین» واضح و آشکار است، لکن در میان متکلمان چنین اتفاق نظری وجود ندارد و برخی از آنها نه تنها بداهت آن را نفی کرده‌اند، بلکه حتی در صورت نظری بودن آن، معتقدند که برهانی برای اثبات آن وجود ندارد و از این رو، ترجیح بلامرجح را در فاعل مختار جائز می‌دانند.

ادله قاعده امتناع ترجیح بلامرجح

فلاسفه، و برخی از متکلمانی که به قاعده امتناع ترجیح بلامرجح معتقدند، به سبب اینکه قاعده را بدیهی می‌دانند، به اثبات این قاعده نپرداخته‌اند؛ زیرا، همان گونه که ذکر شد، صدر المتألهین انکار بداهت این قاعده را ظلم عقلی می‌داند. بنابراین، نباید انتظار داشت که آنان به تفصیل به اثبات آنها بپردازند. لکن برخی از آنها در مقام دفاع از قاعده و رد دلایل منکران، برهان‌هایی را نیز بر آن ذکر کرده‌اند که به آنها اشاره می‌شود:

– برهان اول: شیئی که نسبتش به وجود و عدم مساوی است، اگر یکی از دو طرف بر دیگری رجحان و برتری یابد، لازم‌ه‌اش اولویت آن بر طرف دیگر است، و این خلاف فرض است؛ زیرا فرض بر آن است که شیء نسبت به طرفین در حد مساوی قرار گرفته باشد و هیچ‌یک از آنها نسبت به دیگری ترجیحی نداشته‌اند، درحالی که در فرض مذکور یکی از طرفین بر دیگری اولویت پیدا کرده است (ابراهیمی دینانی، ۱۳۷۰، ص ۱۵۰).

– برهان دوم: امتناع ترجیح بلامرجح از طریق ابتدای آن بر ترجیح بلامرجح: تقریر این برهان بدین صورت است که هر ترجیح بلامرجحی در نهایت به ترجیح بلامرجح منتهی می‌شود؛ زیرا فاعلی که با دو فعل نسبت مساوی دارد و فاعلیت هر دو را در حد قوه دارد و نسبت به هیچ‌یک از آنها ترجیحی ندارد، اگر بخواهد یکی از آنها را برگزیند، مستلزم آن است که فعل ترجیح داده شده، خودبه‌خود از قوه به فعلیت برسد. بنابراین ترجیح یکی از دو فعل از طرف فاعل، مستلزم ترجیح قبلی در وجود خود فاعل است (مطهری، ۱۳۷۷، ج ۶، ص ۱۰۲۱)؛ زیرا در مثال مذکور، انتخاب یکی از دو فعل مستقیماً و توسط فاعل صورت نگرفته، و اگر این گونه بود باید مرجح و امتیازی در آن وجود می‌داشت، لکن با نبود این امتیاز مشخص می‌شود که

أحدهما و لا یبتظر وجود المرّجح (حلی، ۱۴۱۸ق، ص ۵۸).

از نگاه ایشان فاعل قادر و مختار می‌تواند دو فعلی را که دارای شرایط مساوی هستند، انتخاب کند و برخلاف عده‌ای که معتقد بودند که اگر برای گرسنه‌ای دو ظرف غذا بیاورند که هیچ‌یک بر دیگری ترجیح نداشته باشد، او نمی‌تواند یکی را انتخاب کند، می‌گوید: فاعل مختار هیچ مانعی برای انتخاب یکی از آن دو ندارد، و بدون هیچ مرجحی می‌تواند یکی از آنها را انتخاب کند. بنابراین، از بیان مذکور روشن می‌شود که برخی از متکلمان نه تنها امتناع ترجیح بلامرجح را، اگر از سوی فاعل مختار باشد، بدیهی نمی‌دانند، بلکه وقوع چنین ترجیحی را نیز روا می‌دارند.

اما گروه دیگری از متکلمان که گوی سبقت را در انکار بداهت قاعده امتناع ترجیح بلامرجح از دیگران ربوده‌اند، اشاعره هستند که به شدت با فلاسفه به مخالفت پرداخته‌اند و منکر بداهت قاعده ترجیح بلامرجح شده‌اند:

إن اذعیت أنه [امتناع الترجیح بلامرجح] امر بدیهی؛ فهو ممنوع، فإنا لما عرضنا هذه القضية علی العقل مع قولنا: «الواحد نصف الاثنین»، وجدنا الثانية أظهر، و التفاوت يدل علی تطرّق الاحتمال بوجه ما إلی الأول، و مع قیام احتمال النقیض لا یبقی الیقین التام (طوسی، ۱۴۰۵ق، ص ۱۱۱).

اشاعره معتقدند اگر قاعده امتناع ترجیح بلامرجح بدیهی باشد، باید مانند قضیه «الواحد نصف الاثنین»، با تصور مفاهیم آن، تصدیقش برای ما حاصل می‌شد؛ درحالی که چنین تصدیقی در قاعده مذکور برای ما حاصل نمی‌شود و همین امر حکایت از تفاوت این قاعده با قضیه «الواحد نصف الاثنین» است. پس نمی‌توان این قاعده را بدیهی دانست.

برخی از اندیشمندان به پیروی از فلاسفه درصدد پاسخ به اشکال اشاعره برآمده‌اند و گفته‌اند: تفاوتی که در میان قضیه فوق و قاعده امتناع ترجیح بلامرجح وجود دارد، در تصور دو طرف قضیه است، نه در حکم آن؛ زیرا اگر کسی از امتناع ترجیح بلامرجح تصور درستی داشته باشد، تصدیق آن به راحتی صورت می‌گیرد، و در همین تصور است که میان قاعده و قضیه فوق تفاوت است؛ اما به لحاظ حکم، هیچ تفاوتی میان این دو نیست. شیخ طوسی در این باره می‌گوید: «التفاوت بین قولنا ترّجّح أحد المتساویین یکون لمرّجّح و بین قولنا الواحد نصف الاثنین يدلّ علی تطرّق الاحتمال الی الاول فلا یکون یقیناً تاماً»، لیس بصحیح، لأنّ التفاوت یمکن أن یکون

آنها در مکان معینی قرار گرفته‌اند، حاکی از ترجیح بلامرجح است؛ زیرا نسبت آنها به تمام مکان‌های موجود مساوی است و هیچ رجحانی نسبت به یک مکان خاص ندارد (همان).

- انتخاب دو راه مساوی توسط هارب

انسانی که از خوف درنده‌ای فرار می‌کند، یکی از دو راه مساوی را برمی‌گزیند، درحالی‌که هیچ‌یک بر دیگری مرجح نیست (تفتازانی، ۱۴۰۹ق، ج ۱، ص ۴۸۴).

- انتخاب یکی از دو قرص نان توسط گرسنه

اگر دو قرص نانی در مقابل فرد گرسنه قرار داده شده باشد که هیچ‌یک بر دیگری ترجیحی ندارد، فرد گرسنه یکی از آنها را بدون هیچ ترجیحی انتخاب می‌کند (همان).

- اختصاص ذوات اشیاء به صفاتی معین

برخی از ذوات اشیاء بدون هیچ مرجحی به صفات معینی اختصاص پیدا می‌کنند، درحالی‌که همه آنها از آن جهت که ذات‌اند، متساوی‌اند و هیچ‌کدام بر دیگری نسبت به آن صفت، ترجیحی ندارد (تفتازانی، ۱۴۰۹ق، ج ۳، ص ۱۳۷-۱۳۸).

- پاسخ به ادله امکان قاعده ترجیح بلامرجح

متکلمان مسلمان در مقابل دلایل و شواهدی که توسط اشاعره بر جواز ترجیح بلامرجح اقامه شده، مواضع مختلفی را اتخاذ کرده‌اند و پاسخ‌های مختلفی نیز به آنها داده‌اند:

۱. برخی از متکلمان در پاسخ به این دلایل مطالبی را متذکر شده‌اند که بیانگر دیدگاه آنها در مورد امتناع و امکان این قاعده است. آنها معتقدند که فاعل مختار می‌تواند یکی از دو شیء را که هیچ ترجیحی بر دیگری ندارد، برگزیند و هیچ امتناعی در اینجا وجود ندارد. به نظر می‌رسد که این دسته از متکلمان اراده فاعل مختار را دلیل بر ترجیح او دانسته‌اند. از این‌رو، از دیدگاه آنها در فاعل مختار دلیلی بر امتناع ترجیح بلامرجح نیست، و از نظر آنها فقط ترجیح بلامرجح محال است، نه ترجیح بلامرجح: «أما ما ذهب إليه الكثيرون من أن الله تعالى خلق العالم في وقت دون سائر الأوقات من غير مرجح، و خصص أفعال المكلفين بأحكام مخصوصة من غير أن

خود فعل بدون هیچ‌گونه مرجحی به وجود آمده است. چون نسبت فعل به وجود و عدمش نیز تساوی است، و اگر بدون هیچ مرجحی به وجود آمده باشد، ترجیح بلامرجح است؛ و ترجیح بلامرجح نیز محال است. از این‌رو، با ابتنای ترجیح بلامرجح بر امتناع ترجیح بلامرجح، ترجیح بلامرجح نیز ممتنع خواهد بود.

- ادله عدم استحاله قاعده ترجیح بلامرجح

چنان‌که در بحث بدهت و عدم بدهت قاعده ترجیح بلامرجح گذشت، اشاعره معتقد بودند که قاعده مذکور بدیهی نیست. از نظر آنها حتی اگر بگوییم این قاعده نظری است، لکن دلیلی برای اثبات امتناع قاعده وجود ندارد و از این جهت نمی‌توان به مفاد قاعده ملتزم شد: «فان ادعيت أنه برهاني فأين البرهان؟» (طوسی، ۱۴۰۵ق، ص ۱۱۱). از این‌رو، اشاعره قاعده امتناع ترجیح بلامرجح را نمی‌پذیرند و معتقد به جواز آن هستند و برای اثبات دیدگاه خود شواهدی کرده‌اند که در آنها ترجیح بلامرجح رخ داده است:

- آفریده شدن جهان در وقتی معین

خداوند می‌توانست جهان را در زمان‌های دیگری بیافریند، مثلاً آن را میلیاردها سال قبل از وجود فعلی آن و یا بعد از آن و یا دیگر زمان‌های مختلف بیافریند؛ این‌که خداوند جهان را در این زمان خاص آفریده، حاکی از آن است که ترجیح بلامرجح محال نیست (ایچی، ۱۴۲۵ق، ج ۳، ص ۱۳۸).

- اختصاص افعال بشر به احکام خاص

افعال هیچ اقتضایی نسبت به حرمت و وجوب، کراهت یا استحباب، ندارند. این‌که خداوند برخی از افعال را حرام و برخی دیگر را به حکم دیگری اختصاص داده، ترجیح بلامرجح است؛ زیرا هیچ وجه رجحان و تمایزی میان افعال وجود ندارد (همان).

- حرکت افلاک در یک جهت

افلاک می‌توانستند در جهات مختلفی گردش کنند، لکن اختصاص آنها به یک جهت خاص، ترجیح بلامرجح است (همان).

- اختصاص یافتن افلاک به مکان مشخص

افلاک می‌توانند در مکان‌های نامعین و مختلفی باشند، لکن این‌که

یکون فیها ما یقتضی ذلك، و أن قدرة القادر قد تتعلق بالفعل أو الترك من غیر مرجح، فلیس من ترجح الممكن بالمرجح، بل من ترجح المختار أحد المتساویین من غیر مرجح، و نحن لا نقول بامتناعه فضلا عن أن یكون ضروريا» (تفتازانی، ۱۴۰۹ق، ج ۱، ص ۴۸۲).

برخی دیگر از متکلمان، مانند علامه حلی نیز با ترجیح فاعل مختار یکی از دو فعل را بدون اینکه مرجحی وجود داشته باشد، مخالفتی نکرده‌اند (حلی، ۱۹۸۲، ص ۱۲۳).

شایان ذکر است که امروزه نیز برخی از فلاسفه معاصر با این دیدگاه متکلمان همراه شده‌اند و معتقدند که اگر مراد از ترجیح بالمرجح این باشد که ممکن، بدون علت تامه یا علت فاعلی تحقق پیدا کند، این محال است، ولی فاعل مختار که نسبتش به فعل و ترک مساوی است، و یکی از آنها را انتخاب کند. چه دو فعلی را انتخاب کند که هیچ‌یک بر دیگری ترجیحی ندارد و چه یک یا چند شیء را که ترجیحی ندارد، انتخاب کند، هیچ امتناعی ندارد (میرجعفری میاندهی، ۱۳۹۵، ص ۱۴۰-۱۴۲).

۲. برخی دیگر نسبت به اشکالات اشاعره چنین پاسخ گفته‌اند که آنچه مهم است رجحان و مساواتی است که در نظر فاعل من حیث هو فاعل، در وقت شروع به فعل بوده باشد؛ و مساوات دو ظرف و دو راه در نظر اکل و سالک در وقت شروع به اکل و سلوک، صحیح نیست؛ چراکه در این مورد نیز مرجحی وجود داشته و اینکه ناظر معتقد باشد که در این مورد مرجحی نبوده، صحیح نیست؛ زیرا اگر رجحان حاصل نشود، شروع ممتنع خواهد بود (لاهیجی، ۱۳۷۳، ص ۳۲). به تعبیری دیگر، ما به تمام ابعاد امور اشراف نداریم و نمی‌توانیم بگوییم که در موارد مذکور مرجحی وجود نداشته است (مطهری، ۱۳۷۷، ج ۶، ص ۱۰۲۱).

نتیجه‌گیری

قاعده ترجیح بالمرجح در نزد فلاسفه و متکلمان بسیار مورد استفاده قرار گرفته، لکن این دو دسته از اندیشمندان نگاه متفاوتی به قاعده دارند. فلاسفه این قاعده را مبنای بسیاری از مباحث فلسفی می‌دانند و در مواردی زیادی از آن استفاده می‌کنند. آنها امتناع ترجیح بالمرجح را بدیهی می‌دانند و علاوه بر آن، در برخی موارد براهینی را نیز بر آن ذکر کرده‌اند. متکلمان نیز از قاعده در مباحث متعددی همچون اثبات عصمت امام، اثبات عرض برای فعل خدا و مباحث دیگر استفاده

می‌کنند، اما در میان آنها در بدیهی بودن و امتناع این قاعده اختلافاتی وجود دارد. اشاعره امتناع قاعده ترجیح بالمرجح را بدیهی نمی‌دانند و حتی در صورت نظری بودن نیز معتقدند براهنی برای اثبات آن وجود ندارد، از این رو، آنها این قاعده را ممتنع نمی‌دانند. آنها آفریده شدن جهان در وقتی معین، اختصاص افعال بشر به احکام خاص، حرکت افلاک در یک جهت، انتخاب دو راه مساوی توسط هارب و نمونه‌هایی از این قبیل را دلیل بر جواز ترجیح لامرجح می‌دانند، لکن در مقابل آنها برخی دیگر به اشاعره چنین پاسخ گفته‌اند که در تمام این موارد مرجحی وجود دارد، اما ما به آن اشراف نداریم.

برخی دیگر از متکلمان نیز معتقدند که فاعل مختار می‌تواند یکی از دو فعل را بدون رجحان، بر دیگری ترجیح دهد و هیچ محالی نیز رخ نمی‌دهد، لکن آنها ممکن را که نسبتش به وجود و عدم مساوی است، اگر بدون فاعل به وجود بیاید، محال می‌دانند و معتقدند در این صورت باب اثبات فاعل بسته خواهد شد.

منابع.....

- ابراهیمی دینانی، غلامحسین، ۱۳۷۰، *قواعد کلی فلسفی در فلسفه اسلامی*، چ دوم، تهران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
- ایجی، میرسیدشریف، ۱۴۲۵ق، *شرح المواقف*، قم، شریف الرضی.
- تفتازانی، سعدالدین، ۱۴۰۹ق، *شرح المقاصد*، قم، شریف الرضی.
- حلی، حسن بن یوسف، ۱۴۰۹ق، *الألفین*، چ دوم، قم، هجرت.
- _____، ۱۴۱۳ق، *کشف المراد فی شرح تجرید الاعتقاد*، تحقیق حسن حسن زاده آملی، چ چهارم، قم، مؤسسه النشر الاسلامی.
- _____، ۱۴۱۸ق، *استقصاء النظر فی القضاء و القدر*، مشهد، دارالینباء الغیب.
- _____، ۱۹۸۲م، *نهج الحق و کشف الصدق*، بیروت، دار الکتاب اللبنانی.
- صدرالمتألهین، ۱۹۸۱م، *الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة*، چ سوم، بیروت، دار احیاء التراث.
- طوسی، نصیرالدین، ۱۴۰۵ق، *تلخیص المحصل*، چ دوم، بیروت، دارالاضواء.
- فیاض لاهیجی، ۱۳۷۲، *سرمایه ایمان در اصول اعتقادات*، چ سوم، تهران، الزهراء.
- فیض کاشانی، محمد، ۱۳۷۵، *اصول المعارف*، چ سوم، قم، دفتر تبلیغات اسلامی.
- لایبنیتس، گتفرید ویلهلم، ۱۳۷۵، *مادولوژی*، ترجمه یحیی مهملوی، تهران، خوارزمی.
- مطهری، مرتضی، ۱۳۷۷، *مجموعه آثار*، ج ۶، چ ششم، تهران، صدرا.
- مظفر، محمدحسن، ۱۳۷۷، *دلائل الصدق*، ترجمه محمد سپهری، تهران، امیرکبیر.
- موسوی هندی، میرحامدحسین، ۱۳۶۶، *عقبات الأنوار فی إمامة الأئمة الأطهار*، چ دوم، اصفهان، کتابخانه امیرالمؤمنین.
- مهبیار، رضا، ۱۳۷۵، *فرهنگ ایجدی عربی فارسی*، چ دوم، تهران، اسلامی.
- میرجعفری میاندهی، سیدمحمدجواد، ۱۳۹۵، *جبر فلسفی از دیدگاه استاد فیاضی*، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.

بررسی تطبیقی دیدگاه‌های غزالی و علامه طباطبائی در نظریه «روح معنا»

tavakkolipoor@yahoo.com

محمد توکلی پور / استادیار گروه معارف اسلامی دانشگاه پیام نور

پذیرش: ۹۷/۱۲/۱۱

دریافت: ۹۷/۰۵/۱۵

چکیده

«روح معنا» از جمله نظریات مطرح در باب معناشناسی واژگان دینی است که بزرگانی همچون غزالی و علامه طباطبائی بدان التفاتی خاص نشان داده‌اند. این مقاله با روش توصیفی - تحلیلی و با استفاده از منابع اسنادی، ضمن تأکید بر تحلیل معناشناختی الفاظ قرآنی، بررسی و تطبیق این نظریه را در آموزه‌های این دو اندیشمند هدف خود قرار می‌دهد. غزالی این نظریه را بر موازنه عالم غیب و شهادت و ارتباط ظاهر و باطن مبتنی می‌سازد. روح معنا نزد وی، حقیقتی ملکوتی است که در قالب مصادیق محسوس امکان تمثل دارد و راهیابی بدان در گرو گذر صوفیانه از خطه خیال و پیرایش هاله خصایص مصادیق از گوهر معناست. وی در این باره تقریرهای متفاوتی ارائه می‌دهد. علامه طباطبائی نیز در پرتو این نظریه، معناشناسی واژگان و اطلاق آنها بر مسماهای مختلف را بر مبنای کارکرد و غایت آنها توجیه می‌سازد. باین همه، به‌رغم اینکه هر دو اندیشمند با طرح این نظریه، بر انکار تأویل به معنای عدول از معنای ظاهر تأکید دارند، در مواردی متعدد، شاهد اقبال ایشان به نظریه وجود مجاز در سخن خدا و ضرورت اراده معنایی مخالف ظاهر هستیم.

کلیدواژه‌ها: روح معنا، موازنه محسوس و معقول، اشتراک معنوی، غائبیت.

مقدمه

۲. آیا پذیرش این نظریه، به معنای نفی مطلق مجاز و پرهیز کلی ایشان از اراده معنای خلاف ظاهر است؟

۳. در بررسی تطبیقی دیدگاه‌های ایشان چه نقاط اشتراک و افتراقی را می‌توان یافت؟

این مقاله بر آن است تا با روش توصیفی - تحلیلی و استفاده از منابع کتابخانه‌ای، ضمن تأکید بر تحلیل معناشناختی الفاظ قرآنی، به بررسی و تطبیق این نظریه در آموزه‌های این دو اندیشمند بپردازد.

نظریه روح معنا از منظر غزالی

نظریه روح معنا بر آن است که در تقابل با نظریه مجازگرایی و تأویل کلامی - که به معنای قول به استحاله معنای ظاهری و ضرورت عدول به معنایی خلاف آن مطرح است - و نیز در برابر اندیشه جمود بر ظاهر لفظ، موضوع‌له حقیقی لفظ، گوهر معنایی واحد و فراگیر در تمامی مصادیق مختلف مادی و غیرمادی است که با تجرید لفظ و زدودن هاله خصایص از مصادیق رخ می‌کند. بدین ترتیب، استعمال الفاظ در مصادیق ثانوی محسوس یا معقول، نه در معنای «غیر موضوع‌له»، بلکه در مراتبی دیگر از معنای ابتدایی آن خواهد بود.

غزالی در آثاری همچون *احیاء علوم الدین*، *فیصل التفرقه*، *مشکاة الأنوار* و *جواهر القرآن* که به روایت موریس بوئیتر (Maurice Bouyges) از جمله آثار سال‌های ۴۸۸ تا ۴۹۹ (دوره خلوت و انزوا) زندگی اوست (بدوی، ۱۹۷۷، ص ۱۵، مقدمه) و نیز در *المصنوع الصغیر* و *معراج السالکین* از روح معنای الفاظ سخن می‌گوید. او این نظریه خود را بر مبنای وجودشناختی تمایز دو جهان غیب و شهادت و موازنه و تطابق آن دو استوار می‌سازد (غزالی، ۲۰۱۰، ص ۲۸۱). در منظر معرفتی غزالی، برای هر چیز ظاهری و باطنی است. بر این اساس، هرچه در عالم ملک و شهادت است، ظهور و مثالی از عالم ملکوت است (غزالی، ۲۰۱۰، ص ۲۷۳-۲۷۴؛ همو، ۱۹۷۱، ص ۲۶ و ۲۷). بر مبنای همین اصل موازنه میان محسوس و معقول، معنای ظاهری لفظ، صورت مثالی معنای حقیقی و غیبی آن است. بر این اساس، ساخت و ترکیب متن قرآنی نیز دارای ظاهر و باطن است. باطن، همان رموز، جواهر یا حقایقی است که متن قرآنی به لحاظ مضمون خود آنها را دربر دارد، اما ظاهر، صدف و پوسته است؛ یعنی همان زبان و واژگانی که متن قرآنی به واسطه آن در عقول و ادراک ظاهر می‌شود (ابوزید، ۱۳۸۹، ص ۴۰۵ و ۴۴۳).

زبان دین به عنوان یکی از مهم‌ترین حوزه‌های فلسفه دین، عهده‌دار تبیین معناداری و تحلیل معناشناختی گزاره‌های دینی است. سخن از معناشناسی زبان دینی قدمتی به بلندای عمر علم کلام دارد؛ اما پرسش از معناداری زبان دین، سؤالی بر اساس مبنای معناداری پوزیتویسم منطقی در قرن بیستم است. بر این اساس، گزاره‌های کلامی به دلیل عدم قابلیت آزمون صدق یا کذب تجربی، بی‌معنا، غیر ناظر به واقع و تهی از هرگونه محتوای معرفتی است، اما با فرض معناداری، این سؤال مطرح می‌شود که معنای اوصاف و محمولات به هنگام اسناد به خدا یا سایر موضوعات کلامی و دینی، چه نسبتی با معنای عادی و رایج آنها در زبان طبیعی دارد؟

چگونگی دلالت‌های معناشناختی گزاره‌های دینی، از سوی اندیشمندان مسلمان در قالب نظریات مختلفی، از بیان ناپذیری و الهیات سلبی و اشتراک لفظی گرفته، تا اشتراک معنوی، فهم و تبیین گردیده است. از جمله نظریات مطرح آن است که می‌توان با تفکیک و پیرایش اصل معنای اوصاف انسانی - مابعدالطبیعی، از عوارض جسمانی، امکانی، زمانی و مکانی، به هسته معنایی مشترک از این اوصاف دست یافت و با توجه به اینکه این هسته معنایی حاکی از کمال است و در ذات خود متضمن هیچ قید، تحدید و امکانی نمی‌باشد، آن را قابل اسناد به خدا دانست. این دیدگاه با تقریرهای متفاوت از زبان بزرگانی همچون غزالی، علامه طباطبائی، در قالب نظریه «روح معنا» مطرح شده و با نظریه «کارکردگرایی» ویلیام آلتون قابل مقایسه است.

نظریه «روح معنا» در معناشناسی الفاظ دینی رهاورد اندیشه غزالی است که پس از وی نیز چراغ راه پژوهندگان این عرصه معرفت، گردیده است. قرن‌ها بعد، تقریر خاص علامه طباطبائی از این نظریه توانست جایگاه خاص و ممتازی را در معناشناسی الفاظ دینی، از جمله واژگان قرآنی، به خود اختصاص دهد. بررسی‌های نویسنده حکایت از آن دارد که تاکنون تحقیق مستقلی در قالب مقاله علمی - پژوهشی یا علمی - ترویجی در باب نظریه روح معنا از منظر غزالی و نیز تطبیق آن با نظر علامه طباطبائی ارائه نشده است. مقاله حاضر سعی دارد با سیر دقیق و جامع در آثار ایشان، ضمن تأکید بر تحلیل معناشناختی الفاظ قرآنی، به این قبیل سؤالات پاسخ دهد:

۱. علامه طباطبائی و غزالی چه تقریرهایی از نظریه «روح معنا» دارند؟

معانی الفاظی چون قلم، دست، دست راست، وجه و صورت را بر مبنای نظریه روح معنا قابل تبیین می‌داند (غزالی، ۱۹۷۱، ص ۲۷). وی در موضعی دیگر نیز «صورت» را اسم مشترک قابل اطلاق بر محسوسات و معقولات می‌داند (غزالی، ۲۰۱۰، ص ۱۱۸).

اما غزالی در گامی فراتر با اتکا به این اندیشه وجودشناختی که ظهور جسمانی و ملکی شیء فرع بر وجود اصیل روحانی و ملکوتی آن و به‌مثابه مثال آن است، معتقد است که روح معنا همان حقیقت نوعیه غیرمادی شیء در مرتبه ملکوتی است، که در مراتب نازله خود در عالم ملک و شهادت، به نحو ثانوی بر محسوسات اطلاق می‌گردد. لذا در *جواهر القرآن*، اطلاق کلماتی چون قلم، کبریت احمر، تریاق اکبر، یاقوت سبز، یاقوت سرخ، زمرد سبز، مشک اذفر و عود تر سرسبز را بر مصادیق روحانی و ملکوتی‌شان صادق‌تر و سزاوارتر عنوان می‌کند (غزالی، ۱۹۷۱، ص ۱۱-۲۷، ۱۷-۳۳ و ۳۴).

غزالی در عالی‌ترین رساله عرفانی خود، یعنی *مشکاة الأنوار*، اطلاق نام نور را به عقل سزاوارتر و شایسته‌تر از نور حسی می‌داند (غزالی، ۱۹۷۱، ص ۲۷۱) و در مکاتیب فارسی نیز نام نور را بر نور محسوس، قوت بصر، عقل، قرآن، رسول و خدای تعالی قابل اطلاق می‌داند و درباره آن تبیینی تشکیکی ارائه می‌دهد (غزالی، ۱۳۳۳، ص ۲۱). بعدها بزرگانی همچون *فخر رازی* در *تفسیر الکبیر* و در رساله کوتاه‌ش در توضیح مشکلات *مشکاة الأنوار*، از این بیان غزالی در باب اطلاق نام نور استقبال کرد (پورجوادی، ۱۳۸۱، ص ۵۲۱-۵۲۳-۵۲۴).

اما مبنای وجودشناختی غزالی در مجازانگاری عالم محسوس در قبال واقعیت جهان ملکوت، وی را در *مشکاة الأنوار* بر این عقیده استوار می‌سازد که موضوع‌له حقیقی و به‌عبارتی، روح معنای الفاظ، مصادیق غیبی و معقول آنهاست، و اطلاق آنها بر مصادیق ملکی و محسوس، صرفاً به نحو مجازی و ثانوی است. بر همین اساس، در فصل آغازین *مشکاة الأنوار* نسبت «نور» را بر خداوند به نحو حقیقت و واقعیت‌نمایی می‌داند و غیر او را شایسته این نام نمی‌داند، بلکه تسمیه‌اش به نور را مجاز محض عنوان می‌کند.

فخر رازی، همچنین متأثر از غزالی، نور و ظلمت را به‌ترتیب به وجود و عدم تفسیر کرد و اظهار داشت که وجود (نور) حقیقی از آن خدا و ماسوی‌الله دارای وجود مستعار است، لذا اطلاق اسم نور بر خدا به نحو حقیقت می‌باشد (پورجوادی، ۱۳۸۱، ص ۵۲۷-۵۲۸). البته، بررسی‌های نویسنده نشان می‌دهد که اطلاق نور به حقایق ملکوتی

به‌گفته غزالی، الفاظ دو وجه دلالت دارند: وجهی دلالت بر اشیاء جسمانی دارد، مانند: مفهوم نردبان؛ و وجهی دلالت بر معانی و ارواح آنها دارد. بر این اساس، روح معنای معراج (نردبان) صعود به بالاست. لذا بر براهین و ادله‌ای که واصل به علم و حقیقت‌اند، همان‌طور قابل اطلاق است که بر نردبان مادی (غزالی، ۲۰۱۰، ص ۵۰).

ابوحامد در *فیصل التفرقه* نیز در بیان اقسام وجود، وجود عقلی شیء را همان روح و حقیقت معنای آن می‌داند که «عقل مجرد معنای آن را بدون آنکه در حس یا خیال یا در خارج ثابت کند، درمی‌یابد. برای مثال، صرف‌نظر از صورت محسوس و خیالی «دست» و «قلم»، معنا و حقیقتشان که به ادراک عقل درمی‌آید، به‌ترتیب عبارت است از: «توانایی بر اعمال قدرت» و «چیزی که دانش‌ها بدان نگاشته می‌شود» (غزالی، ۲۰۱۰، ص ۲۴۱).

وی همچنین، در *احیاء علوم* با ذکر آیه شریفه «الَّذِي عَلَّمَ بِالْقَلَمِ» (علق: ۴)، به رد ویژگی‌های مصداقی در بیان معنای حقیقی قلم می‌پردازد (غزالی، بی‌تا - الف، ج ۱۳، ص ۱۶۷-۱۶۹؛ همچنین رک: ج ۸، ص ۲۹)؛ و در *المصنوع الصغیر* نیز روح معنای قلم و لوح را به‌ترتیب، مطلق «آنچه صور را بر لوح می‌آفریند» و «آنچه قابلیت پذیرش نقش صورت دارد»، دانسته است، و خصوصیات جسمانی را از حد حقیقی معنای آنها بیرون می‌داند (غزالی، ۲۰۱۰، الف، ص ۳۶۷).

از جمله مثال‌های دیگر، بحث غزالی در *احیاء علوم‌الدین*، *جواهر القرآن* و *فیصل التفرقه* درباره روح معنای انگشت (غزالی، بی‌تا - الف، ج ۱، ص ۱۷۶-۱۷۷؛ ج ۸، ص ۴۸؛ همو، ۱۹۷۱، ص ۲۷؛ همو، ۲۰۱۰، ص ۲۳۳) روح معنای دست (غزالی، ۲۰۱۰، ص ۲۴۲) روح معنای «سبعیت» (غزالی، بی‌تا - الف، ج ۸، ص ۱۸) می‌باشد. تبیین وی در *المستصفی من علم الأصول* در بحث از دلالت الفاظ بر معانی از لفظ نور یا لفظ «حی» (غزالی، بی‌تا - ب، ج ۱، ص ۸۱) بر مبنای نظریه وضع الفاظ بر ارواح معنای می‌باشد؛ همچنان که تحلیل او در *المقصد الأسنی* از اوصافی چون «مودت» و «رحمت» که از نسبت لباب این الفاظ به خدای تعالی سخن می‌گوید، چنین است (غزالی، ۱۹۸۶، ص ۱۳۲).

غزالی در *جواهر القرآن* بیش از سایر آثار خود بر مبنای اصل موازنه عالم ملک و ملکوت از نظریه روح معنا بحث کرده است. او در راستای تفهیم دیدگاه خود به نمونه‌هایی از رؤیای صادقه و تعبیر آن متوسل می‌شود (غزالی، ۱۹۷۱، ص ۲۶-۲۷؛ همو، ۲۰۱۰، ج ۱، ص ۱۹۵؛ ۲۰۱۰، ص ۲۸۲؛ همو، بی‌تا - الف، ج ۱۱، ص ۱۸۰؛ ج ۱۶، ص ۱۴) و

به نحو حقیقت، و به محسوسات به نحو مجاز، پیش از غزالی نیز سابقه داشته است؛ چنان که صاحب *المجالس المؤیدیه* (۳۹۰-۴۷۰)، اندیشمند اسماعیلی، در تفسیر آیه «و جعلنا له نوراً یمشی به فی الناس...»، قرآن را نور حقیقی و انوار محسوسه را مجاز قلمداد می‌کند. به گفته وی، در واقع، آنچه قائلان مجاز، حقیقت می‌نامند، مجاز است و آنچه مجاز می‌نامند، حقیقت است؛ همچنان که ایشان در آیه شریفه «أَوْ مَنْ كَانَ مِيتًا فَأَحْيَيْنَاهُ وَ جَعَلْنَا لَهُ نُورًا یمشی به فی الناس...» (انعام: ۱۲۲)، کافر و جاهل را مجازاً میت، و در حقیقت زنده می‌دانند؛ و ایمان را در حقیقت، حیات نمی‌دانند؛ حال آنکه برخلاف توهمشان، حیات کافر قبل از اجابت دعوت نبوت مجاز است و کافران مانند بهائم مجازاً زنده نامیده می‌شوند. حیات طبیعی که اجناس بهائم در آن مشارکت دارند و تا زمان مرگ ثبوت دارد و زوال‌پذیر است، مجاز است؛ و حیات مکتسب از مستقر نبوت که ثبوت و دوام دارد، حقیقت است (هبة‌الله شیرازی، ۱۹۷۴، ج ۱، ص ۱۵۱۳).

نظریه روح معنا از منظر علامه طباطبائی

به اعتقاد علامه، وضع و اشتقاق الفاظ در نتیجه ضرورت زندگی اجتماعی و رفع نیازهای متغیر انسان‌ها در حیات اجتماعی متنوع و در حال تطور آنهاست (طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ج ۱، ص ۹-۱۰؛ همو، ۱۳۶۴؛ ج ۲، ص ۲۲۳-۲۲۵). انسان ابتدا لفظ را بر مسماهایی که اهداف و اغراض مادی و محسوس او را تأمین می‌کند، وضع می‌کند؛ سپس، با تطور حوایج انسان و تغییر و تبدل مسماهای مادی در گذر زمان، الفاظ موضوعه ثابت می‌مانند و با توجه به ثبات فایده و غرضشان، کماکان بر مسماها و مصادیق جدید دلالت می‌کنند. در واقع، ملاک در بقای معنای حقیقی، بقای اثر مطلوب شیء است و شکل، کیفیت و کمیت اثر و تغییر اجزای ذاتش، تأثیری بر بقای لفظ ایجاد نمی‌کند. به تعبیر دیگر، موضوعه حقیقی الفاظ که همان روح معنای آنهاست، غایت و کارکرد مشترک میان مصادیق گوناگون است و ویژگی یک یا چند مصداق سبب انحصار معنا در آن نمی‌شود. علامه در مقام مثال، به روح معنای چراغ یعنی «روشن کردن تاریکی»، گوهر معنای ترازو یعنی «توزین» و روح معنای «سلاح» اشاره می‌کند و بر آن است که به‌رغم تغییر مسمیات، ملاک و مدار صدق یک اسم، اشتغال مصداق بر غایت و غرض است، و نباید لفظ را به‌صورت خاصی منحصر ساخت. بالین همه، انس و عادت ذهنی ما به معنای مصداقی خاص و

جمود بر آن، فهم حقیقت معنا را دشوار می‌سازد و استعمال لفظ در برخی دیگر از مصادیق، به‌ویژه مصادیق غیرمادی را از مقوله مجاز قلمداد می‌کند، درحالی که در قرآن هیچ آیه‌ای نیست که معنای خلاف ظاهر آن مراد باشد (طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ج ۱، ص ۱۰-۱۱؛ ج ۲، ص ۳۲۰؛ ج ۳، ص ۴۸؛ ج ۱۴، ص ۱۲۹-۱۳۰).

به‌گفته علامه، مصادیق الفاظ به تدریج شمول بیشتری پیدا می‌کنند و پاره‌ای الفاظ از مسماهای مادی به مفاهیم معنوی توسعه می‌یابند. ایشان در حاشیه *الکفایه* درصدد است با ذکر مثال‌هایی چون «نان»، و مجموعلات شرعی مانند «نماز»، نشان دهد که امور اعتباری مرکب به‌رغم اختلاف از هر جهت، به‌تدریج توسعه معنایی پیدا می‌کنند. ابتدا معنای جامع متواپی در یک مرتبه واحد و سپس بین هر مرتبه و مرتبه بعد وجود دارد. بعد از آن، تمامی این معانی جامع متواپی مختلف اعتبار می‌شود و از آنها یک معنای جامع واحد مبهم و تشکیکی ساخته می‌شود (طباطبائی، بی‌تا، ج ۱، ص ۴۱-۴۳).

هرچند علامه در آثار خویش، به تعبیر «روح معنا» و نظایر آن تصریحی ندارد، لکن، دیدگاه وی در تنزیه الفاظ از خصوصیات مصداق و دستیابی به حقیقت معنایی که عبارت از غایت، غرض، کارکرد و اثر مطلوب شیء که همان موضوعه الفاظ است، حاکی از پذیرش این نظریه در معناشناسی واژگان است.

علامه در معناشناسی واژه «عرش» ضمن تفسیر آیات ۵ طه و ۸۶ مؤمنون، معتقد است حمل این آیات بر خلاف ظاهرش هیچ مجوز و دلیلی ندارد، و قرآن کریم به‌عنوان لغز و معما نازل نشده است (طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ج ۱۴، ص ۱۳۳). ایشان بر واقعیت عینی و خارجی مفاهیمی چون عرش، لوح، قلم الهی و کتاب مکتوب، صحه می‌گذارد، و در معناشناسی واژه عرش بر مبنای نظریه روح معنا چنین می‌گوید که عرش مقامی در وجود است که در آن زمام تمام حوادث و امور مجتمع است؛ همان‌طور که زمام مملکت در عرش پادشاه جمع است (همان، ج ۸، ص ۱۵۳-۱۵۷؛ ج ۱۴، ص ۱۲۹). همچنین، معناشناسی ایشان از الفاظ: «جناح» (همان، ج ۱۷، ص ۷)، «میزان» (همان، ج ۱۹، ص ۹۷)، «قلم» (همان، ج ۱۹، ص ۳۶۷-۳۶۸) و تسبیح و تحمید (همان، ج ۱۳، ص ۱۰۸-۱۱۱؛ ج ۱۹، ص ۱۴۴)، حاکی از این نظر است که فارغ از ویژگی‌های مصداقی، این غرض و غایت مطلوب است که معیار اطلاق الفاظ بر مصادیق مادی و مجرد است.

بدین ترتیب، اطلاق کلام و قول در مورد خدای تعالی از امری حقیقی و واقعی حکایت می‌کند و آن مرتبه‌ای از مراتب معنای حقیقی این دو کلمه است، گرچه از حیث مصداق، با مصداق معهود بین ما انسان‌ها اختلاف داشته باشد. به همین نحو، سایر الفاظ که بین ما و خدای تعالی به‌طور مشترک استعمال می‌شود - چون «حیات»، «علم»، «اراده» و «اعطاء» - نیز چنین هستند (طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ج ۲، ص ۳۲۰).

علامه بر همین مبنا گفت‌وشنودها و اشهاد مذکور در آیه ذر را که در واقع متعلق بر نشئه‌ای محیط بر نشئه دنیا است، بر معنای حقیقی حمل می‌کند (طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ج ۸، ص ۳۲۱). به گفته او، در داستان تکلم خدا با موسی علیه السلام حقیقت کلام که عبارت است از: «چیزی که از مکتون غیب پرده برمی‌دارد»، ظهور می‌کند (همان، ج ۸، ص ۲۴۴-۲۴۵). در داستان زکریا سخن گفتن با صدای بلند یا آهسته و خفی داخل در حقیقت معنای «ندا» نمی‌باشد (همان، ج ۳، ص ۱۸۰) و تکلم رمزی و اشاره‌ای، تعبیر متفاوت قرآن از القاء شیطان به «کلام»، «قول»، «امر»، «وسوسه»، «وحی» و «وعده شیطان» و القای معنای توسط فرشتگان (از طریق وحی یا وراء حجاب)، همگی متضمن معنای حقیقی «کلام» می‌باشند (همان، ج ۳، ص ۱۸۱-۱۸۲).

علامه در تفسیر آیه «رَبِّ أَرْنِي أَنظُرُ إِلَيْكَ» (اعراف: ۱۴۳) قلمرو معنایی واژه «رؤیت» را توسعه می‌دهد، به گونه‌ای که از دیدن با چشم تا علم حضوری را به اطلاق حقیقی دربر می‌گیرد. وی منظور از رؤیت، مشاهده و لقاء را نوعی شعور و دریافتی بدون حجاب و بالوجدان می‌داند که به‌واسطه آن، ذات و حقیقت شیء درک می‌گردد، بی‌آنکه از ابزاری حسی یا فکری استفاده شود (طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ج ۸، ص ۲۳۸-۲۴۰). به‌علاوه، سنجی دیگر از معنای حقیقی رؤیت، متناسب با نشئه وجودی و به نور ایمان و معرفت در آخرت محقق می‌شود (همان، ج ۱۵، ص ۱۲۸؛ ج ۲۰، ص ۱۱۲). ایشان ضمن رد آراء مختلف مفسران در مجاز انگاری معنای لقاءالله و نقد آنها به دلیل دور شدن از ظاهر کلام، روح معنای لقاء را ادراک حضور و آگاهی و شناخت نسبت به مورد ملاقات عنوان می‌کند (همان، ج ۱۶، ص ۱۰۲).

از فحوای کلام علامه در تفسیر تعبیر «وجه الله» چنین برمی‌آید که روح معنای «وجه» آن جنبه از هر چیز است که ارتباط و مواجهه دیگران با آن صورت می‌گیرد، و این حقیقت معنا در تمام مصادیق مادی و معنوی مشترک است (طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ج ۱۳،

ایشان از نظریه روح معنا در معناشناسی اوصاف الهی مدد می‌گیرد. بدین ترتیب که با زدودن پیرایه‌های امکانی و نفی جهات نقص و حاجت از اوصاف کمالی، حقیقت و گوهر معنای آنها آشکار می‌شود و با کشف روح معنای حاکم بر تمامی مصادیق، اعم از واجب و ممکن، معنای محصلی از اوصاف خدا و انسان به طریق اشتراک معنوی فهم می‌گردد (طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ج ۸، ص ۳۵۰-۳۵۱). براین اساس، اصل معنای علم، یعنی «حاطه حضوری نسبت به معلوم»، به‌مثابه فایده و غایت علم در مصادیق انسانی و الهی به نحو حقیقی و به‌صورت اشتراک معنوی صدق می‌کند (همان، ج ۸، ص ۳۴۳ و ۳۴۵). همچنین، با در نظر گرفتن معنای قدرت به «منشأیت برای چیزی با ایجاد آن»، و معنای حیات به «بودن چیزی به نحوی که علم و قدرت داشته باشد»، مانعی بر اطلاق مشترک این اوصاف بر خدا و مخلوقات وجود نخواهد داشت (همان، ج ۸، ص ۳۴۳).

علامه در تبیین آیات ناظر به صفت «کلام» خداوند، ضمن رد اقوال ناظر به مجازگویی قرآن، حقیقت معنای تکلم را همان اثر و غایت آن، یعنی فهماندن معنای مقصود و القای آن در ذهن مخاطب می‌داند، و لوازم کلام معهود و عادی در اجتماع انسانی را اموری اعتباری و غیرمتداخل در حقیقت کلام تلقی می‌کند (همان، ج ۲، ص ۳۱۴-۳۱۶؛ ج ۸، ص ۲۴۴-۲۴۵). به گفته او، با توجه به روح و حقیقت کلام یعنی «کشف ما فی الضمیر»، اگر موجودی قیام وجودش بر همین کشف باشد، همان قیام او قول و تکلم است؛ هرچند به صورت صوت شنیدنی و لفظ قراردادی نباشد (همان، ج ۱۳، ص ۱۰۹).

به گفته علامه، روح معنای قول که عبارت است از: «آنچه با ایجادش دلالت بر معنای مقصود می‌کند»، هم در معنای معهود آدمیان و غیرتکوینیات، و هم در مورد تکوینیات صادق است. قول او در تکوینیات، عین همان فعل و ایجاد است که آن نیز عین وجود است و وجود هم عین آن چیز است. اما در غیرتکوینیات، مانند: سخن گفتن با انسان، قول خدای تعالی عبارت است از ایجاد امری که به ظهور علمی باطنی در انسان می‌انجامد؛ که همگی متضمن حقیقت معنای «قول» هستند (طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ج ۲، ص ۳۱۷-۳۱۸). به‌علاوه، الفاظ دیگری در معنای قول و کلام یا نزدیک به معنای آن هست، مانند: «وحی» (نساء: ۱۶۲)، «الهام» (شمس: ۸)، «نبأ» (تحریم: ۳) و «قص» (انعام: ۵۷) که همگی از حیث حقیقت معنا - که همان تحقق امری حقیقی است که بر آن اثر و خاصیت قول مترتب می‌باشد - یکی هستند (طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ج ۲، ص ۳۱۸-۳۱۹).

بر خدای تعالی قابل اطلاق می‌داند (همان، ص ۲۹۷-۲۹۸). ایشان پس از بیان اقسام علم، همه آنها را متضمن یک حقیقت واحد و یک معنای جامع یعنی «حضور شیء برای شیء» می‌داند (همان، ص ۳۰۰). تحلیل معناشناختی ایشان از صفت «عنایت» حاکی از این است که گوهر معنای آن عبارت است از: «اهتمام فاعل به فعلش، تا آن فعل را به نیکوترین وجه تحقق دهد» (همان، ص ۳۰۸-۳۰۹).

بدین ترتیب، به اعتقاد علامه، معانی اوصاف الهی جز همان معنای ای که ما می‌فهمیم نیست و آن گونه که بعضی بیان کرده‌اند و ملترزم شده‌اند که تمامی این اسماء یا مجازهای مفرد یا استعاره‌های تمثیلی بیانی‌اند، نمی‌باشد. در عین حال، خصوصیات مصادیق داخل در مفهوم نیستند، و ضابطه عام در معنای اسماء و اوصاف خدای تعالی آن است که آن را پس از تجرید از خصوصیات مصادیق و از جهات عدمی و نقص تحصیل نماییم (طباطبائی، الف، ص ۵۲-۵۴؛ همو، ۱۴۱۷ق، ج ۸، ص ۳۵۰-۳۵۱؛ همو، ۱۳۶۲، ص ۲۸۳).

بررسی تطبیقی نظریه روح معنا

این مبنای وجودشناختی غزالی که هر شیئی در جهان محسوس، نماد حقیقت متناظرش در عالم غیب و مثال می‌باشد، تداعی‌گر دیدگاه افلاطون دربارهٔ مُثُل (ایده‌ها) یا حقایق کلی است. صرف‌نظر از این تفاوت که در زبان غزالی، مثال بر اشیاء محسوس این عالم اطلاق می‌گردد؛ ولی در بیان افلاطون، بر حقیقت متناظر محسوسات، در عالمی برتر اطلاق می‌شود، پیش‌فرض‌ها و لوازم معرفتی‌ای در نظریه مثل وجود دارد که هیچ‌گاه مورد قبول غزالی نیست. در نظر افلاطون، متعلقاتی که ما در مفاهیم کلی درک می‌کنیم، مُثُل عینی یا کلیات قائم به خودند، که در یک عالم متعالی، یعنی جدا از اشیاء محسوس موجودند و اشیاء محسوس روگرفت‌های واقعیات کلی، یا بهره‌مند از واقعیات کلی هستند. اما واقعیات کلی در مقرر ثابت آسمانی خود جای دارند؛ حال آنکه اشیاء محسوس دستخوش دگرگونی و سیورورت همیشگی‌اند (کاپلستون، ۱۳۶۸، ج ۱، ص ۱۹۶). در اندیشهٔ افلاطون از آنجاکه معرفت به امور در حال تغییر و سیورورت عالم محسوس تعلق نمی‌گیرد، امور جزئی این عالم محسوس متعلق معرفت حقیقی نمی‌باشد، بلکه ذوات عینی و مجرد در عالم مُثُل که از دو ویژگی ثبات و کلیت برخوردارند (افلاطون، ۱۹۷۱، ص ۷۸)، متعلقات حقیقی معرفت می‌باشند. در نظام معرفتی

ص ۳۰۲؛ ج ۱۶، ص ۹۰). ایشان، همچنین با عنایت به آیاتی نظیر ۲۲ فجر، ۲ حشر و ۲۶ نحل، روح معنای اتیان را پس از تجرید از خصوصیات مادی، حصول قرب و رفع مانع و حایل میان دو چیز در جهتی از جهات عنوان می‌کند (طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ج ۲، ص ۱۰۴). تفسیر علامه از واژه‌های «رفع» و «تطهیر» در آیه ۵۵ آل عمران، حاکی از وجود روح معنایی قابل اطلاق بر مصادیق مادی و معنوی است (طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ج ۳، ص ۲۰۷ و ۲۰۸). وی «انتقام» را به معنای مجازات بدکاران به جهت بدکاری‌شان معنا می‌کند و تشفی را داخل در حقیقت معنای آن نمی‌داند (همان، ج ۳، ص ۱۰). همچنین، در تفسیر آیه ۲۵۷ بقره برخلاف پندار بسیاری از مفسران، انتساب «خراج» به خدا و طاغوت، را به نحو حقیقی ارزیابی می‌کند (طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ج ۲، ص ۳۴۵).

علامه در تفسیر آیه ۳۵ نور، همچون غزالی، نور را به «الظاهر بذاته و المظهر لغيره» تعریف می‌کند. وی که واضعیت الهی الفاظ را نمی‌پذیرد، برخلاف غزالی، اظهار می‌دارد که نور حسی اولین معنایی است که لفظ نور را بر آن وضع کردند و سپس به نحو استعاره یا حقیقت ثانوی در هر چیزی که محسوسات را مکشوف می‌سازد، تعمیم دادند. در نتیجه، به هریک از حواس، عقل و به ایمان و معرفت که همگی مظهر غیرند، به طریق متواپی اطلاق می‌گردد. علاوه بر این، چون وجود هر چیزی باعث ظهور آن برای دیگران است، پس مصداق تام نور می‌باشد و از سوی دیگر چون اشیاء امکانی، موجود به ایجاد خدای تعالی است، لذا خدای تعالی مصداق اتم نور می‌باشد. او وجود و نور قائم به ذات است و همهٔ اشیاء، وجود و نور خود را از او به عاریت دارند (طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ج ۱۵، ص ۱۲۰-۱۲۱ و ۱۲۲).

علامه در اثر فلسفی *نهایة الحکمه* نیز صدق صفات فعلی بر خداوند را به نحو حقیقی ارزیابی می‌کند (طباطبائی، ۱۳۶۲، ص ۲۸۸). تحلیل معناشناختی که ایشان از قضا و قدر ارائه می‌دهد، حاکی از امکان انتساب آن به خدای تعالی است (همان، ص ۲۹۳-۲۹۶). وی در تبیین معنای قدرت، پس از توضیح ماهیت قدرت در انسان و لوازم و چگونگی آن، حقیقت آن را پس از حذف نقص‌ها و کاستی‌هایی چون شوق و اراده به مثابه کیفیت‌هایی نفسانی در برخی مصادیق، «مبدئیت از روی علم و اختیار برای فعل» می‌داند و آن را

همراه» و «موشک» چگونه است؟ آیا می‌توان برای واحدهای اعتباری همچون «لشکر»، «ماشین»، «رایانه»، حقیقتی ملکوتی قائل شد؟ آیا اشیاء پستی همچون «کثافات»، «فضولات» و «مردار» مثال‌هایی از اموری روحانی در عالم ملکوت خواهند بود؟

نکته دیگر اینکه کشف رابطه میان مثال و حقیقت غیبی و ملکوتی آن با کدام معیار صورت می‌گیرد؟ برای مثال، غزالی، کبریت احمر را در عالم شهادت مثال معرفت خدا می‌داند (غزالی، ۱۹۷۱، ص ۱۱ و ۳۳) یا با اشاره به آیه ۱۷ رعد، «آب»، را رمزی از معرفت (غزالی، ۲۰۱۰، ص ۲۸۳؛ همو، ۱۹۷۱، ص ۲۷)، یا قرآن (غزالی، بی تا - الف، ج ۱، ص ۱۷۷) تلقی می‌کند. مسلماً این رابطه مثالی بر کارکرد یا ویژگی بارزی میان مثال و مَثول مبتنی است. معرفت الهی مس وجود آدمی را به طلا مبدل می‌سازد، و مثال آن در عالم شهادت، یعنی کبریت احمر، همان کیمیایی است که مس را به طلا مبدل می‌سازد (غزالی، ۱۹۷۱، ص ۱۱). معرفت، آلودگی‌های نفسانی را در مشاهده حقیقت زائل می‌سازد و مثال آن در عالم شهادت، آب است که آلودگی‌ها و پلشتی‌ها را می‌زداید (غزالی، ۲۰۱۰، ص ۲۸۲). معرفت ذات که تنگ‌مجال‌ترین و دشوار‌یاب‌ترین شناخت برای اندیشه است در عالم شهادت با یاقوت سرخ تمثل می‌یابد (غزالی، ۱۹۷۱، ص ۱۱ و ۳۳). اما چرا این رابطه میان معرفت ذات با شیء دیگری که در عالم شهادت نفیس‌تر و نایاب‌تر از یاقوت سرخ است برقرار نباشد؟ بدیهی است که غزالی بر اساس میزان آگاهی خود از معنویات و مقدار دانش محدود خود از ویژگی‌های موجودات عالم محسوس، به ترسیم رابطه مثالی میان آنها می‌پردازد؛ چراکه غزالی، «شیر» را در عالم محسوس مثال معرفت نمی‌داند؛ آنچنان‌که صدرالمتألهین بر آن است که معرفت غذای روح ناقص است، و غذایی است که تماماً لب است و قشری ندارد، و با لحاظ این ویژگی‌ها، شیر را به جهت تأثیرش در رشد و خلوص ماده‌اش به‌مثابه مثال آن در عالم شهادت عنوان می‌کند (صدرالمتألهین، ۱۳۶۶، ج ۱، ص ۳۱۷).

شاید پاسخ داده شود که غزالی خود در *مشکاة الأنوار* این امکان را منتفی ندانسته که شیء واحد از ملکوت، مثال‌های بسیاری در عالم شهادت داشته باشد؛ همان‌طور که ممکن است یک شیء مثالی از چند شیء عالم ملکوت باشد (غزالی، ۲۰۱۰، ص ۲۸۱). اما این پاسخ باز نمی‌تواند سازوکار و معیار مشخصی برای تعیین رابطه میان مثال و مَثول متناظر ارائه دهد و نظامی بسامان از این رابطه را

افلاطون، نفس به‌عنوان مدرک حقایق معقول به‌عنوان حقیقتی قدیم و متقدم بر بدن از سنخ عالم مُثُل است که در آن عالم مجرد به مشاهده مُثُل ازلی (حقایق کلی) متمتع گردیده، اما پس از هبوط از جایگاه ازلی خود و تعلق به بدن، آن حقایق را فراموش کرده و اینک با مشاهده افراد مادی که به‌مثابه سایه آن حقایق مجرد در عالم مثال‌اند، آن حقایق معقول و مجرد را به یاد می‌آورد.

غزالی نیز ادراک معنای حقیقی و مدلول واقعی امور این عالم را منوط به مشاهده حقایق عقلانی مجرد آن در عالم ملکوت می‌داند و مثال‌های عالم شهادت را به‌منزله نردبان عروج به حقایق ملکوت تلقی می‌کند. به‌عقیده او نیز این ادراک توسط نفس (روح یا دل)، به‌عنوان جوهر بسیط و کامل و مدرک امور کلی و حقایق موجودات حاصل می‌گردد (غزالی، ۲۰۱۰، ص ۲۲۵؛ همو، ۱۳۴۶، ص ۷۱؛ همو، ۱۳۷۸، ج ۱، ص ۱۷؛ همو، بی تا - الف، ج ۸، ص ۱۵-۱۶).

اما به نظر می‌رسد که برخی نقدهای معرفت‌شناختی که بر *نگرش افلاطون* در باب مفاهیم کلی وارد است، بر مبنای غزالی در نظریه روح معنا نیز وارد باشد. بسیاری از مفاهیم کلی، مانند: «معدوم»، «محال» و «ممتنع»، مثال عقلانی (بلکه واقعیت خارجی) ندارند، تا گفته شود ادراک کلیات، مشاهده حقایق عقلانی مجرد است. به‌علاوه، *افلاطون* خود در آغاز رساله *پارمیدس* از زبان *سقراط* در پاسخ به این سؤال که «چه مثلی قابل قبول است»، وجود مثال برای اشیائی همچون: مو، گل، کثافت و مانند اینها را نفی می‌کند (کاپلستون، ۱۳۶۸، ج ۱، ص ۲۱۱).

هرچند مثال‌های غزالی در تبیین نظریه روح معنا بیشتر بر مفاهیم مربوط به محسوسات ناظر است، اما او برای هر شیء (غزالی، ۱۹۷۱، ص ۲۶ و ۲۷) و هر لفظ (غزالی، ۲۰۱۰، ص ۲۸۱) روح و معنایی در عالم ملکوت قائل است. کلمه سه قسم دارد: اسم، فعل، حرف. آیا برای هر فعل و حرف حقایقی در ملکوت وجود دارد؟ آیا برای الفاظ که در یک تقسیم‌بندی، به امور عینی یا حقیقی، اعتباری یا انتزاعی، دلالت دارند، همواره می‌توان به اصل و حقیقت ملکوتی قائل بود؟ حقیقت ملکوتی کلماتی همچون معدوم، محال و ممتنع، متناقض و شریک‌الباری که مصداق حقیقی ندارند، چگونه قابل تبیین است؟ روح ملکوتی الفاضلی همچون «آلودگی»، «پستی»، «شرارت» و «دروغ» چیست؟ روح معنا و حقیقت ملکوتی الفاضلی که بر مصنوعات بشری دلالت دارد، مانند: «برق»، «ایترنت»، «تلفن

درجات هستند؛ مانند: «نور» که هم به نور خورشید و هم به نور شمع، حمل حقیقی می‌گردد، اما اگر نور را به روشنایی بخشی تعریف کنیم نه به ماهیت شمع یا خورشید کار داریم و نه به میزان تفاوت درجه میان مصادیق گوناگون آن (ساجدی، ۱۳۸۳، ص ۳۳۵).

افزون بر آنچه گذشت، نظریه روح معنا را در بیان غزالی و علامه طباطبائی می‌توان چنین مقایسه نمود:

۱. نزد غزالی، موضوع‌له الفاظ روح یا ذاتی روحانی و ملکوتی است که به‌مثابه گوهر معنایی در تمامی مصادیق ملکی و ملکوتی است، و آنچه در عالم محسوس در تناظر با آن است، به‌منزله مثال آن ذات می‌باشد. اما در دیدگاه علامه، موضوع‌له، نه ذات مشترک، بلکه غایت، غرض یا کارکرد مشترک در میان مصادیق، اعم از محسوس و معقول است. مادامی که اشیاء با صور مختلف برآورنده فایده و غرض واحد می‌باشند، به‌عنوان مسمیات لفظ به‌شمار می‌آیند و از روح معنای واحدی برخوردار می‌باشند. البته، در هر دو تقریر، چون در وضع الفاظ، خصوصیت خاص مصادیق دخالتی ندارد، فهم روح یا گوهر معنا، مستلزم ستردن این خصوصیات از حقیقت معناست.

۲. غزالی تقریر ثابتی درباره نحوه وضع و استعمال الفاظ در مصادیق معقول و محسوس ندارد. او در بیشتر موارد، وضع لفظ و کاربرد آن را هم برای مصادیق معقول و هم برای مصادیق محسوس، به نحو حقیقت می‌داند. لفظ از همان آغاز بر روح معنای خود وضع شده و به‌اصطلاح منطقی و اصولی، دارای «وضع تعیینی» است. البته، تحلیلی که غزالی در *المقصد الأسنی* از ادراک صفات «عظیم» و «جمیل» ارائه می‌دهد (غزالی، ۱۹۸۶، ص ۱۱۲-۱۱۳ و ۱۲۶)، بر این اصل مبتنی است که این صفات در وضع اول فقط بر اجسام اطلاق می‌شود و از ادراک حسی است که راه به سوی ادراک عقلی یا باطنی باز می‌شود. اما برعکس، در *مشکاة الأنوار* در بحث از «نور» بر آن است که الفاظ در اصل برای معانی معقول و مجرد وضع شده‌اند و استعمالشان درباره مصادیق محسوس و مادی به نحو مجازی می‌باشد. وی در *المقصد الأسنی* نیز استعمال برخی اوصاف چون «حسیب» را درباره خداوند به نحو حقیقت و درباره مخلوقات به نحو مجاز می‌داند (غزالی، ۱۹۸۶، ص ۱۲۴).

علامه، همچون دیدگاه غالب غزالی، قائل است به اینکه وضع و کاربرد الفاظ در همه مصادیق محسوس و معقول به نحو حقیقی و ناظر به روح معنای مشترک در میان آنهاست؛ اما ایشان وضع الفاظ

ترسیم کند. شاید مجدداً پاسخ داده شود برای ترسیم این رابطه، شیوه و معیار مشخصی وجود دارد، اما این معیار تنها در اختیار فهم راستخان در علم یعنی انبیاء و اکابر صحابه و عارفان گسسته از غیر خدا و دلبسته و فانی در محبت خدا می‌باشد (غزالی، ۲۰۱۰، ص ۳۰۴ و ۳۰۵). تنها صوفی عارف است که می‌تواند با درک موازنه میان عالم ملک و ملکوت و رابطه میان مثال و مَثول، نقاب لفظ را از گوهر معنا برکشد و به کشف سرّ و روح معنا توفیق یابد، ولی لازمه این تلقی، آن است که زبان دارای ماهیتی رمزی و رمزگشایی آن صرفاً با آن کدهای معرفتی‌ای امکان‌پذیر باشد که تنها با زیستن در حیات صوفیانه قابل شناخت است.

اما نظریه علامه طباطبائی از گزند نقدهایی که متأثر از مبنای وجودشناختی نظریه غزالی است، در امان است. با وجود این، نظریه روح معنا در هر دو بیان غزالی و علامه طباطبائی، گرفتار این اشکال است که درباره تمام الفاظ موضوعه کلیت و عمومیت ندارد. گفتیم که به اعتقاد علامه، ملاک صدق یک اسم، غرض و فایده‌ای است که بر آن مترتب می‌شود. مادامی که این غرض باشد، اسم بر آن صدق خواهد کرد؛ هرچند شکل و خصوصیات مصادیق تغییر کرده باشد، اما این ملاک خدشه‌پذیر است، برای مثال، آیا می‌توان لفظ چراغ را بر شمع اطلاق کرد؟ درحالی‌که همان فائده در شمع نیز وجود دارد. یا اینکه آیا می‌توان به هر غذایی اسم نان را اطلاق نمود؟ طبق سخن علامه، علت اینکه به نان، نان گفته می‌شود آن است که برطرف‌کننده گرسنگی است (طباطبائی، بی‌تا، ج ۱، ص ۴۲)؛ حال آنکه این ملاک در همه غذاها هست، اما اسم نان به آنها اطلاق نمی‌شود. یا اینکه علامه، روح معنای «میزان» را «بزار سنجش» می‌داند، که در تمام مصادیق آسمانی و زمینی صادق است. اما اشکال اینجاست که اگر بگوییم لفظ «دماسنج» برای «بزار سنجش» وضع شده، باید دماسنج و میزان را مرادف بدانیم؛ و چون می‌دانیم که دماسنج برای «آنچه دما را می‌سنجد»، وضع گردیده، می‌پذیریم که برخی الفاظ «به شرط شیء» و برای معانی محدود و شرایط خاص نیز وضع می‌شوند.

دیدگاه کارکردگرایانه نه‌تنها در برابر ماهیت و ذات شیء ساکت است، درباره درجه کارکرد نیز سخنی نمی‌گوید. توضیح اینکه گاه واژه‌ها مصادیقی دارند که از لحاظ کارکرد و اثر، چندان متفاوت نیستند، مانند: کلمات قلم، میز، زمین. اما گاهی واژه‌ها دارای مصادیق دارای

بیشتر محدود گردد، اما در صورت عدم امکان حمل معنای حقیقی و وجود قرینه صارفه، پذیرش مجاز ضروری می‌باشد.

صرف نظر از اینکه غزالی، حتی در دوره غلبه صبغه عرفانی بر اندیشه او، در مواجهه عوام با صفات خبریه حکم به نظریه تشبیه بلا تکلیف می‌کند، موضع او در معناشناسی مفاهیم مربوط به آخرت بیشتر از اصرار وی بر برداشت معانی ظاهری حکایت دارد. از سوی دیگر، غزالی در همین دوره تأثرات عرفانی، باز هم از تأویل کلامی بکلی دست برنمی‌دارد و در مواضعی چون تفسیر صفات «ید» (غزالی، ۲۰۱۰، ص ۳۰۲)، «سمیع» و «بصیر» (غزالی، ۱۹۸۶، ص ۹۶-۹۷) برای خداوند به وجود معنای استعاری اذعان می‌کند و در *احیای علوم* تصریح می‌کند که «هیچ لفظی نیست که تنزیل آن بر معانی به طریق استعاره ممکن نباشد» (غزالی، بی تا - الف، ج ۶، ص ۱۶۰)، و حتی در *المستصفی* که به گفته مورس بوئیتر محصول دوره دوم آموزش وی (۴۹۹-۵۰۳) است (بدوی، ۱۹۷۷، ص ۱۵ مقدمه)، با بیان اینکه الفاظ عرب مشتمل بر حقیقت و مجاز است، با ذکر مثال‌هایی همچون «استواء بر عرش» بر وجود مجاز در قرآن - به رغم ادعای دیگران - و ضرورت تأویل آن تأکید می‌کند (غزالی، بی تا - ب، ج ۱، ص ۳۰۷-۳۰۹ و ۳۱۴-۳۱۵).

گفتار علامه طباطبائی نیز در معناشناسی اوصاف و افعالی همچون «دست» (طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ج ۶ ص ۳۳-۳۴ و ۴۰)، «یمین» (همان، ج ۱۷، ص ۲۹۲)، «أعین» (همان، ج ۱۰، ص ۲۲۳؛ ج ۱۵، ص ۲۹)، «استواء بر عرش» (همان، ج ۸، ص ۱۵۰)، «کرسی» (همان، ج ۲، ص ۳۳۵-۳۳۶ و ۳۳۹) و «آمدن» (همان، ج ۲۰، ص ۲۸۴) برای خداوند و نیز «قدر» (همان، ج ۱۷، ص ۲۹۲) و «نفخ صور» (همان، ج ۱۴، ص ۲۰۹، ج ۱۵، ص ۳۹۹؛ ج ۷، ص ۱۴۷)، از اقبال ناگزیر وی به مجاز و ضرورت تأویل حکایت دارد. به علاوه، بیان وی در باب صفات فعلی چون «رحمت» ناظر به این امر است که اطلاق این دسته صفات بر خدای تعالی نه با در نظر گرفتن معنای حقیقی آنها، بلکه از انتزاع لوازم معنای حقیقی یا آثار متفرع بر آنها امکان‌پذیر می‌باشد (طباطبائی، ۱۳۶۲، ص ۳۰۰). این سخن با این ادعا که جمیع معانی وجودی را می‌توان با تحلیل و پیراستن از نقص‌ها و عدم‌ها به صفتی از صفات ذاتی بازگرداند (همان، ۱۳۶۲، ص ۳۰۸) و معنای حقیقی آنها را اراده کرد، ناسازگاری می‌کند.

۵. بیان غزالی در مواضعی ظاهراً حاکی از این است که وی بر

را به مثابه یک ضرورت در حیات اجتماعی و در راستای تأمین اهداف و اغراض مادی و محسوس بشر قلمداد می‌کند. الفاظ نخست، بر معانی محسوس تعین می‌یابند و سپس پاره‌ای از آنها به معانی معقول و معنوی به نحو حقیقی توسعه می‌یابند. علامه یادآور می‌شود که اگرچه در ابتدا، کاربرد الفاظ وضع شده برای معانی محسوس در معانی معقول استعمالی مجازی است، نهایتاً در نتیجه استقرار استعمال و حصول تبادل، این معانی نیز از استعمال حقیقی برخوردار می‌شوند. فرایند گسترش لفظ از خاص به عام است؛ همان‌طور که حصول علم به کلیات از طریق جزئیات است (طباطبائی، بی تا، ج ۱، ص ۲۲-۲۱؛ همو، ۱۴۱۷ق، ج ۲، ص ۳۱۹-۳۲۰).

۳. غزالی در تبیین نظریه روح معنا دیدگاهی تشکیکی را اتخاذ می‌کند؛ بدین معنا که در مراتب طولی معانی آنچه سزاوارتر و شایسته‌تر برای اطلاق لفظ می‌باشد، مصادیق معقول آن است؛ چراکه به لحاظ وجودشناختی، وجودهای ملکی و محسوس شیء فرع وجود ملکوتی، و به تعبیر دیگر، روح و معنای آن است. این در حالی است که علامه طباطبائی بر آن است که اطلاق لفظ بر همه مصادیق محسوس و معقول به نحو متواپی می‌باشد. در عین حال، علامه در بحث از اوصاف «حیات» (طباطبائی، ۱۳۶۲، ص ۳۰۶-۳۰۷) و «کلام» (همان، ص ۳۰۷-۳۰۸) در *نهایة الحکمه*، با توجه به جنبه وجودی صفات در رابطه‌اش با ذات الهی، انتساب آنها را به خداوند شایسته‌تر می‌داند. با توجه به همین مبنای وجودشناختی درباره خدا و مخلوقات است که ایشان نسبت وجود و موجودیت را به خداوند حقیقت و غیر او بالعرض و مجاز می‌داند (حسینی طهرانی، ۱۴۲۵ق، ص ۲۱۶) و در *رسائل توحیدی* چنین می‌گوید: «صفات خداوند سبحان، صرف و خالص هرکمال وجودی است و به نحو حقیقت می‌باشد [نه مجاز و استعاره]؛ اما دیگران، چون ذاتشان به عرض وجود او موجود است، صفاتشان نیز همین‌گونه است... و تمام اوصاف دیگران، بالعرض به آنها نسبت داده می‌شود» (طباطبائی، ۱۳۸۸الف، ص ۵۴).

۴. نظریه روح معنا ارائه‌دهنده راهی میان جمودگرایی بر ظاهر و عدول و بی‌اعتنایی به ظاهر و به تعبیر دیگر، مجازگرایی است. اما اقبال شدیداً که غزالی و علامه طباطبائی، هریک به نوعی بدین نظریه دارند، نافی پذیرش وجود مجاز و کنایه در ادبیات کلاسیک و محاورات عرفی و قرآن نیست، بلکه با شناخت معانی عامه الفاظ و استعمال حقیقی آنها در آن معانی، سعی فراوان می‌شود تا دایره مجازات لغوی هرچه

غزالی با این نگاه، بدون توجه به ساختار دلالتی، متن قرآنی را به مجموعه‌ای از اسرار و رموز پیچیده بدل می‌سازد که تنها صوفیان قادر به شناخت آن هستند (ابوزید، ۱۳۸۹، ص ۵۱۰، ۴۸۰ و ۵۱۱). به باور وی، تنها این صوفی عارف است که می‌تواند از حیثه خیال گذر کند و گوهر و سر پنهان معنا را به مدد ریاضت و مجاهدت و به قدر مرتبه‌اش کشف کند (غزالی، بی‌تا - الف، ج ۳، ص ۵۳۱-۵۳۲).

اما علامه در عین قول به مراتب مختلف طولی معنا (طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ج ۳، ص ۶۴) و مثل حقایق متعالی فراتر از قیود مادی و بالاتر از فهم عرفی و عادی در قالب مثالی الفاظ و عبارات قرآنی، معتقد است که این حقایق به تفضل الهی با حضور متنازل خود در کسوت الفاظ، مناسب سطح ساده‌ترین فهم‌ها که فهم عامه مردم است، برمی‌گردند؛ هرچند که در این مرتبه، دستخوش دخل و تصرف‌های اذهان مأنوس به مادیات و محسوسات می‌شوند (طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ج ۳، ص ۵۲۶-۵۲۷ و ۶۴۲-۶۴۳؛ همو، ۱۳۸۷، ص ۸۲؛ همو، ۱۳۸۸، ص ۴۹-۵۰ و ۶۴-۶۶). به عقیده ایشان، قسمی از معارف قرآنی متناسب با فهم عرفی است و قسمی متضمن معارف عالی‌ای است که خارج از حکم حس و ماده می‌باشند و فهم معمول و عادی بدان دسترسی ندارد (طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ج ۳، ص ۲۲). پس، این کتاب در معرض فهم عامه مردم است، و عموم می‌توانند پیرامون آیاتش بحث و تأمل و تدبر کنند (همان، ج ۳، ص ۴۷-۴۸؛ همو، ۱۳۸۷، ص ۸۱). علامه بر همین اساس، فهم قرآن به مقتضای لفظ و قواعد عربی‌اش به رسمیت می‌شناسد و قول به خطاب عمومی قرآن و رسالت آن در هدایت عامه را مستلزم حجیت ظواهر و عرفی بودن زبان آن می‌داند.

نزد علامه نیز تأویل - برخلاف تأویل کلامی غزالی - نه از سنخ مدلول‌های لفظی، بلکه حقیقتی واقعی و عینی است که مستند بیانات قرآنی است؛ همان حقایق موجود در کتاب مکنون و لوح محفوظ که جز مطهران از بندگان خدا بدان دسترسی ندارند و آن حقایق (تأویل) در قیامت ظهور می‌کنند (طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ج ۳، ص ۲۴-۲۷ و ۵۵؛ ج ۲، ص ۱۸؛ ج ۸، ص ۳۲۲؛ همو، ۱۳۸۸، ص ۵۸). بدین ترتیب، به گفته علامه نیز درپچه فهم بشر از حقایق در این دنیا بکلی مسدود نمی‌باشد و راسخان در علم که رسوخ در علم را به مدد طهارت و تقوای نفس یافته‌اند، می‌توانند به طریق علم حضوری به کشف تأویل معارف قرآن توفیق یابند (طباطبائی، ۱۳۸۷، ص ۸۲).

خلاف بسیاری از اشاعره، به وضع بشری الفاظ معتقد است (غزالی، بی‌تا - الف، ج ۱۲، ص ۹۱؛ همو، ۲۰۱۰، ص ۳۲۴؛ همو، ۱۹۸۶، ص ۱۹؛ همو، بی‌تا - الف، ج ۱، ص ۶۶۴). اما این واضعیت بشری مانع از آن نیست که لفظ - و لو با غفلت واضع از روح معنا در هنگام وضع - به حقیقتی از معنای ملکوتی راجع باشد که به مثابه معنایی عام در تمامی مصادیق جسمانی و روحانی خود حاضر است. دیدگاه غزالی مبنی بر اینکه الفاظ در اصل بر مصادیق معقول وضع شده‌اند و کاربردشان درباره این‌گونه مصادیقها سزاوارتر و شایسته‌تر و درباره مصادیق محسوس فرع می‌باشد، و حتی کاربردشان درباره مصادیق محسوس به نحو مجاز می‌باشد؛ مانع از قول به واضعیت بشری الفاظ نیست. این سخن بدین معناست که انسان کلماتی را بر معنای‌ای وضع می‌کند که پیشتر حقایق و ارواح آن معانی، در عالم ملکوت حضور داشته‌اند و معانی محسوس موضوع‌له به مثابه مثال‌ها و سایه‌های آنها می‌باشند.

علامه طباطبائی نیز بر واضعیت بشری الفاظ تصریح و تأکید دارد، اما بیان ایشان در باب تطور تاریخی مصادیق و مدالیل معنا و توسعه معنایی در مصادیق مادی و از مصادیق مادی به مصادیق معنوی و معقول، در عین حفظ فایده و غرض واحد، از جمله وجوهی است که نظریه روح معنای ایشان را از بیان غزالی در این باب متمایز می‌سازد.

اما اینکه علامه، علت تبدل و تغییر مسمیات الفاظ را تبدل حوایج دانسته است، از سوی برخی این‌گونه مورد نقد واقع شده که آنچه موجب تبدل و تغییر مسمیات است، تغییر، رشد و پیشرفت علوم در پاسخ‌گویی بهتر به حوایج انسانی و به تعبیری، تبدل راه‌های برآورده ساختن آنها است، نه تبدل حوایج انسانی (خمینی، ۱۳۹۰، ص ۱۴۷).

ع به عقیده غزالی، حقایق بی‌ظهور مثال و بدون دخالت خیال، در آخرت رخ می‌کند. در آخرت، بر خلاف دنیا، صورت‌ها تابع معانی و معانی غالب بر آنهاست (غزالی، بی‌تا - الف، ج ۱۴، ص ۸۹) با این حال، کشف حقایق در این عالم ناممکن نیست و بی‌خواب و بی‌مرگ می‌توان روزن دل را با ریاضت به عالم ملکوت مناسبت داد (غزالی، ۱۳۷۸، ج ۱، ص ۲۹-۳۰) و به نور مکاشفه که علم باطن است، معانی محمل ناروشن را روشن کرد (غزالی، بی‌تا - الف، ج ۱، ص ۳۴). هرچند که اسرار کلمات الهی را نهایی نیست و در استیفای کامل آن نباید طمع بست (غزالی، بی‌تا - الف، ج ۳، ص ۵۳۲).

است که لفظ در ابتدا بر مسماهایی که اهداف و اغراض مادی و محسوس انسان را تأمین می‌کند، وضع می‌گردد. با تطور حوایج انسان و تغییر و تبدل مسماهای مادی در گذر زمان، الفاظ موضوعه ثابت می‌مانند و با توجه به ثبات فایده و غرضشان، کماکان اطلاقتشان بر مسماها و مصادیق جدید در طول زمان به نحو متواپی توسعه می‌یابد. ولی برخی الفاظ به تدریج در جریان توسعه معنایی خود به مصادیق معنوی و معقول نیز بسط می‌یابند. روح معنای حاکم بر تمامی مصادیق در این جریان، همان غرض، غایت و کارکردی است که در ابتدا در نظر واضع بشری بر مصداقی خاص، و سپس در مراتب متفاوت در تمامی مصادیق محسوس و معقول، حضور دارد. اما بیان علامه در *نهایة الحکمه* نیز با توجه به نحوه رابطه وجودی صفات با ذات درباره خداوند از اطلاق تشکیکی صفات بر مصادیق الهی و بشری حکایت دارد. به علاوه، نظریه علامه نیز گرفتار نقدهایی در خصوص کلیت و عمومیت و امکان وضع الفاظ به شرط شیء می‌باشد. از همه اینها گذشته، مواردی در آثار این دو اندیشمند وجود دارد که از ضرورت قبول مجاز و عدول از معنای ظاهر حکایت دارد.

بلکه، هر کس به فراخور مرتبه معنوی و میزان پاکی از آلودگی‌های ماده، به مرتبه‌ای از این فهم نائل می‌آید (طباطبائی، ۱۳۸۸، ص ۴۷). نکته دیگر آنکه، نزد علامه نیز همچون غزالی، تأویل حقیقت آیات چونان تعبیر اصل رؤیا است. از منظر علامه، نسبت رؤیا با حوادث بیرونی آن (تأویل آن)، نسبت میان صورت و معنا و به عبارتی مثال و ممثل است (طباطبائی، ۱۴۱۷، ج ۳، ص ۲۶؛ همو، ۱۳۸۸، ص ۶۳۶). صورت‌هایی که هنگام خواب در آینه نفس انسانی منعکس می‌شود، مصادیق نازل معانی و حقایقی است که در عالمی برتر مشهود نفس انسانی شده است؛ به عبارتی، سایه‌ای از روح معنای حقیقی‌شان می‌باشد. با کشف این رابطه طولی و ارجاع این صور به معانی مرتبط و اصیل آن - که البته نه با تجزیه و تحلیل ادبی یا غور عقلی صرف، بلکه با گذر باطنی معبر از صورت به حقیقت میسر است - می‌توان زبان رمزآلود خواب را کشف کرد و پیام آن را بازخوانی کرد.

نتیجه‌گیری

غزالی نظریه روح معنای خود را بر موازنه عالم غیب و شهادت و ضرورت درک رابطه مثالی صورت معانی در عالم محسوس با حقایق و ارواح آنها در عالم معقول مبتنی می‌سازد. او این فهم را محصول ارتباط قلبی عارف با ملکوت معانی می‌داند و با فاصله گرفتن از ساختار دلالی متن، در بیان رابطه مثال و ممثل، معیار روشن، قاطع، عام و در معرض فهم عوام ارائه نمی‌دهد. روح معنا نزد وی و دیگر قائلان به این نظریه، معنایی واحد، فراگیر و عاری از هرگونه قید یا ویژگی خاص مصداقی است که در تمامی مصادیق مختلف مادی و غیرمادی حضور دارد. اما غزالی با توجه به اصالتی که برای امور عالم علوی نسبت به مثال‌های جهان سفلی قائل است، با اتخاذ موضعی تشکیکی معتقد است که اطلاق الفاظ بر مصادیق روحانی صادق‌تر و سزاوارتر از اطلاق بر مسماهای مادی است. در گام بعد، چه بسا متأثر از نگاه افلاطونی با لحاظ نسبت مجاز پدیده‌های این عالم در برابر حقایق غیبی، اطلاق واژگان را بر مصادیق غیبی و معقول به نحو حقیقی، و بر مصادیق مادی به نحو مجاز عنوان می‌کند، و براین اساس، روح معنا را چیزی جز همان حقیقت اصیل غیبی و روحانی تلقی نمی‌کند. هر چند که این نظر با بیانی که درباره برخی اوصاف در *المقصد الاسنی* دارد، ناسازگاری می‌کند، اما علامه معتقد

_____ ، ۲۰۱۰ ج، *مشكاة الأنوار*، در: *مجموعه رسائل الإمام الغزالی*، ص ۲۶۸-۲۹۲، بیروت، دارالفکر.

_____ ، ۲۰۱۰ ج، *معراج السالکین*، در: *مجموعه رسائل الإمام الغزالی*، ص ۹۱-۴۷، بیروت، دارالفکر.

_____ ، بی تا - الف، *إحياء علوم الدين*، بیروت، دار الكتاب العربی.

_____ ، بی تا - ب، *المستصفی من علم الأصول*، بیروت، دار الأرقم بن ابی الأرقم. کاپلستون، فردریک، ۱۳۶۸، *تاریخ فلسفه*، ج (یونان و روم)، ترجمه سیدجلال‌الدین محتوی، تهران، علمی و فرهنگی و سروش.

هبة الله شیرازی (مؤید فی‌الدین)، ۱۹۷۴، *المجالس المؤیدیه*، بیروت، دار الاندلس.

Plato, 1971, *The Collected Dialogues of Plato*, tr. by Lane Cooper and others, Hamilton and Huntington Cairns (Eds.), New Jersey, Princeton University press.

منابع.....

ابوزید، نصر حامد، ۱۳۸۹، *معانی متن: پژوهشی در علوم قرآن*، ترجمه مرتضی کریمی‌نیا، تهران، طرح نو.

بدوی، عبدالرحمن، ۱۹۷۷، *مؤلفات الغزالی*، کویت، وكالة المطبوعات.

پورجوادی، نصرالله، ۱۳۸۱، *دو مجدد: پژوهش‌هایی درباره محمد غزالی و فخررازی*، تهران، مرکز نشر دانشگاهی.

حسینی طهرانی، سیدمحمدحسن، ۱۴۲۵ق، *مهر تابان*، مشهد، نور ملکوت قرآن.

خمینی، سیدحسن، ۱۳۹۰، *گوهر معنا: بررسی قاعده وضع الفاظ برای ارواح معانی*، تهران، اطلاعات.

ساجدی، ابوالفضل، ۱۳۸۳، *زبان دین و قرآن*، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.

صدرالمتألهین، ۱۳۶۶، *شرح اصول الکافی*، تهران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.

طباطبائی، سیدمحمدحسین، ۱۳۶۲، *نهایة الحکمه*، قم، نشر اسلامی.

_____ ، ۱۳۶۴، *اصول فلسفه و روش رئالیسم*، پاورقی مرتضی مطهری، تهران، صدرا.

_____ ، ۱۳۸۷، *تسعه در اسلام*، قم، بوستان کتاب.

_____ ، ۱۳۸۸ الف، *رسائل توحیدی*، ترجمه علی شیروانی و هادی خسروشاهی، قم، بوستان کتاب.

_____ ، ۱۳۸۸ ب، *قرآن در اسلام*، قم، بوستان کتاب.

_____ ، ۱۴۱۷ق، *المیزان فی تفسیر القرآن*، قم، دفتر انتشارات اسلامی.

_____ ، بی تا، *حاشیه الکفایه*، قم، بنیاد علمی و فکری علامه طباطبائی.

غزالی، محمد، ۱۳۳۳، *مکاتیب فارسی غزالی به نام فضایل الأتنام من رسائل حجت الإسلام*، تهران، کتابفروشی این سینا.

_____ ، ۱۳۴۶، *معارج القدس فی مدارج النفس*، مصر، مطبعة السعاده.

_____ ، ۱۳۷۸، *کیمیای سعادت*، تهران، علمی و فرهنگی.

_____ ، ۱۹۷۱، *جواهر القرآن و درره*، بیروت، دار الکتب العلمیه.

_____ ، ۱۹۸۶، *المقصد الأسنی فی شرح معانی الأسماء الحسنی*، بیروت، دارالمشرق.

_____ ، ۲۰۱۰ الف، *الأجوبة الغزالیة فی المسائل الأخرویه، المضمنون الصغیر*، در: *مجموعه رسائل الإمام الغزالی*، ص ۳۵۹-۳۶۷، بیروت، دارالفکر.

_____ ، ۲۰۱۰ ب، *الجام العوام عن علم الکلام*، در: *مجموعه رسائل الإمام الغزالی*، ص ۳۰۰-۳۳۳، بیروت، دارالفکر.

_____ ، ۲۰۱۰ پ، *الرسالة الدنییه*، در: *مجموعه رسائل الإمام الغزالی*، ص ۲۲۲-۲۳۵، بیروت، دارالفکر.

_____ ، ۲۰۱۰ ت، *روضه الطالبین و عمدة السالکین*، در: *مجموعه رسائل الإمام الغزالی*، ص ۹۲-۱۵۹، بیروت، دارالفکر.

_____ ، ۲۰۱۰ ث، *فصل التفرقه*، در: *مجموعه رسائل الإمام الغزالی*، ص ۲۳۶-۲۵۵، بیروت، دارالفکر.

_____ ، ۲۰۱۰ ج، *التسطاس المستقیم*، در: *مجموعه رسائل الإمام الغزالی*، ص ۱۸۰-۲۱۱، بیروت، دارالفکر.

An Analysis of the Status of the Principle of Giving Preponderance without a Preponderant among the Muslim Theologians

Javad Golipour / Ph.D. Student of Islamic Theology IKI

Gh.javad1392@gmail.com

Received: 2018/12/10 - Accepted: 2019/05/01

Abstract

The principle of giving preponderance without a preponderant is one of the philosophical rules, which is considered by many theologians after Greek philosophy came into the Islamic world, and in various cases it has been used in theological topics. The main issue is, what the Muslim theologians have taken with regard to the obviousness of the evidences of refusal and the evidences of non-refusal, and on which topics they have used this rule. The purpose of this paper is to answer this question in a coherent way; because, although this rule was of interest to philosophers and theologians, it has not been studied independently. Using a descriptive-analytical method and referring to the works of the theologians, this paper studies their views on the aforementioned topics. The findings show that, unlike most philosophers, who consider the refusal of the rule to be obvious, theologians do not agree in the obviousness and the refusal of giving preponderance without a preponderant, and even some of them insist on the possibility of the rule, and some others do not refuse giving preponderance without a preponderant by the free agent.

Keywords: the principle of giving preponderance without a preponderant, Islamic theology, Muslim theologians, accurate speech.

A Comparative Study of Ghazali and Allameh Tabataba'i's Views on the Theory of "Spirit of Meaning"

Mohammad Tavakolipour / Assistant Professor Islamic Maaref Department Payame Noor University

tavakolipour@yahoo.com

Received: 2018/08/06 - Accepted: 2019/03/02

Abstract

The "spirit of meaning" is one of the ideas on the semantics of the religious words that has attracted the attention of scholars such as Ghazali and Allameh Tabataba'i. Using a descriptive-analytical and documentary method, this paper, examines and adapts this theory to the teachings of these two thinkers, while emphasizing the semantic analysis of the Qur'anic words. Ghazali has based this theory on the balance of the unseen world and the material world, and the relation between exoteric and esoteric. The spirit of meaning to him is a heavenly truth, which has the possibility of representing in the form of sensory examples, and its achievement depends on a Sufi pass from the realm of imagination and removal of the extensional features from the gem of meaning. He has presented a different account in this regard. Allameh Tabataba'i, in the light of this theory, has also explained the semantics of the words and their relation to various senses based on their function and purpose. Nevertheless, despite the fact that both thinkers, by proposing this theory, emphasize the denial of esoteric commentary in the sense of the deviate from the literal meaning, in many cases, they have accepted the theory of the existence of figurative expression in the Word of God and its necessity.

Keywords: spirit of meaning, sensible and reasonable balance, content participation, finality.

The Infallible Imam and Confessing Sin in Prayer

Mohammad Alemzadeh Nouri / Assistant Professor Islamic Sciences and Culture Academy

m.noori@isca.ac.ir

Received: 2019/01/15 - Accepted: 2019/05/09

Abstract

From the Shi'a point of view, the Holy Prophet (S), Fatima Zahra (as), Amir al-Mu'min Ali (as) and eleven children of their generation are free from all sorts of impurity, sin and error. However, they have confessed to the great sins in the supplications and plead for the Allah's Mercy with weeping and moaning. Is the confession of sin compatible with the position of infallibility? Using the documentary method, this paper seeks to solve this problem and find a way of gathering between the status of infallibility and the confession of sin. While rejecting its improbability, this paper discusses various possibilities for understanding and interpreting these words that shows compatibility between them. These probabilities show that the issuance of this prayers and the confession of sin from the infallible Imams never imply their true sinfulness. Some of these probabilities include construction in the form of training, forgiveness on behalf of the nation, reconstruction of the previous levels of perfection, experience of all types of worship, observance of the etiquette of the Close Ones, paying attention to the essential need and the extreme humbleness before God' Majesty.

Keywords: infallibility of the Prophets and Imams, confession to Sin, etiquette of servitude.

An In-Depth Analysis of the Relationship of the Innocent Children with Moral Evils

✉ Seyyed Mohammad Qazavi / M.A. in Philosophy of Religion IKI
Seyyed Akbar Hussaini Ghalebahman / Associate Professor IKI

Qazavy.7626@chmail.ir
Akbar.hosseini37@yahoo.com

Received: 2018/09/01 - Accepted: 2019/03/11

Abstract

In examining the relationship between innocent children and moral evils, paying attention to the perfection of the creation with all its defects, and the purpose of human creation and the way to achieve it is very important. The goal is achieving perfection and the way to achieve it, is free will. The evil that innocent children are facing is the prerequisite for this free will. A free will, that brings both evolving and falling. God will avenge the unjust. On the other hand, those children will have a good end with comfort before the Lord. Since they are not involved in the oppression, God the Merciful will compensate for these oppressions. The world and what is in it is the cause of human evolution and children are not excluded from this rule and they will reach perfection. Using an analytical-descriptive method, and from a theological-philosophical perspective this paper has conducted.

Keywords: evil, innocent children, moral evils, free will, freedom, philosophy of creation.

Imam the Fourth Cause of the Universe: An Analysis of Sheikieh's Theory on the Status of Imamate

Hamid Esfandiari / Ph.D. Student in Hikmat al-Muta'āliyah, Ferdowsi University of Mashhad

Hamid.es135@yahoo.com

Received: 2018/09/17 - **Accepted:** 2019/03/06

Abstract

In the question of the status of Imamate, the Shaykhism regards the Imam as the fourth cause of the universe as is evident from their reports; that is, they consider them as the efficient cause, material cause, formal cause, and the ultimate cause of the universe. Accordingly they believe that the Ahl al-Bayt (as) are the helper of God in creation. The purpose of this paper is to determine whether this view, is consistent with the Holy Qur'an and the teachings of the Imams? Does not it contradict rational and philosophical concepts? Basically, what is the position of the infallible Imams in the universe? Clarifying the answer, this paper first attempts to explain the meaning of the four causes of the Shaikhis by referring to their sources and reflecting their views, and finally, by falsifying this belief based on the rational and traditional proofs, it seeks to prove the non-independent and the authorized positions of the four causes from the First Cause.

Keywords: Sheikieh, al-Ahsá'i, the four causes, the non-independent cause, the preparing causes.

Comparative Position of the Theory of Imamate in the Theological Approaches and Analysis of its Philosophical and Mystical Foundations in Shi'a

Seyyed Mohammad Hussain Mirdamadi / Ph.D. Student in Philosophy and Islamic Theology Isfahan University

smhm751@yahoo.com

Received: 2018/11/10 - **Accepted:** 2019/04/25

Abstract

Different Islamic trends and sects have different approaches to the theory of Imamate. While expressing different opinions about Imamate, this paper explains the ontological foundations of al-Hikmat al-Muta'āliyah and Islamic mysticism on the theory of Imamate from the selected point of view. Using the descriptive method, along with the content analysis method in the philosophical base, this paper seeks to express the ideological and ontological parallelism of the selected theory in the issue of Shiite Imamate. This alignment expresses the rationality and intellectual-intuitive background of the theory of Imamate in the view of the famous contemporary Shiite theologians, which increases its theoretical strength. The foundational principles of Sadra's philosophy and the theoretical mysticism have been used to prove theories such as the divine being made nature of Imamate, divine caliphate, the mediation of grace, the knowledge and infallibility of the Imam. This paper, also criticizes the claim of the 'Ulama al-Abrar' that has lowered the position of Imamate to the level of pious scholars. Imamology consistent with the genetic and objective foundations is among the results of this research.

Keywords: Imamate, Islamic sects, al-Hikmat al-Muta'āliyah, Islamic mysticism, perfect man.

ABSTRACTS

The True Shi'a; the Example of Patience and Resistance

Ayatollah Allameh Mohammad Taghi Mesbah

Abstract

This paper is a commentary on the Amir al-Mu'minin Ali (as)'s words regarding patience and resistance as a feature of the true Shi'a. In Amir al-Mu'minin (as)'s viewpoint, the Shiites are calm and dignified in the hardships, tolerant and forbearing in troubles, and grateful in welfare and happiness. Although, today, these qualities are considered to be among social values and norms in return for the services of others, in the Amir al-Mu'minin (as)'s words, these characteristics are not due to the fact that they are social and rational norms and values, rather the purpose, origin, and method of achieving those values, which are higher and differ than the intended purposes before the wise, are obtaining God's satisfaction that are the purpose of the true Shi'a in acquiring moral virtues. The easiest way to get moral virtues is to pay attention to divine satisfaction.

Keywords: patience, resistance, values, moral traits, ethical virtues.

Reviewing and Criticizing the Hume's Doubts of the Argument from Design's Major of a Syllogism

Farah Ramin / Associate Professor Department of Philosophy Qom University

f.ramin@qom.ac.ir

✉ Fatemeh Akbarzadeh Najjar / M.A. in Philosophy and Islamic Theology Qom University

f.akbarzadeh7070@gmail.com

Received: 2018/10/06 - **Accepted:** 2019/04/18

Abstract

In contemporary times, the prevailing view among thinkers is that, the Hume's critiques of the argument from design has only undermined and discredited allegorical and deductive expositions on this argument. Hence, in this paper, we are going to study the Hume's challenges of the argument from design's major of a syllogism to find a suitable answer for them. Using a descriptive-analytical method, this paper seeks to answer the question of whether the argument from design capable of resisting Hume's doubts? And could there be any reasonable defense of this argument? The findings show that, most of these challenges do not have the right logic, but even though his alternate explanation of the tangible order, which is visible in the universe and approved by biology, is impossible based on the accident and chance, it is not impossible.

Keywords: order, probability, biological argument from design, Hume, martyr Motahari, Ayatollah Javadi Amoli.