

تحلیل اصطلاحات دینی: مغالطه، ارشاد و حجیت ذاتی وحی

مغالطه اشتراک لفظی در اصطلاحات دینی

یکی از معانی «تعبدی»، «ظنی بودن» است؛ یعنی طریق ظنی در مقابل طریق قطعی. همچنین واژگانی چون «تعبدی»، «حجیت» و «اعتبار» و نیز اصطلاحاتی نظیر «فروع دین»، «حکم فرعی» و «مسئله فرعی»، همگی دارای معانی متعددی در علوم مختلف اسلامی همچون اصول فقه، فقه، تفسیر و کلام هستند.

نکته: این اشتراک لفظی و تعدد معانی، زمینه‌ای بسیار خطرناک برای مغالطه فراهم می‌آورد؛ به‌ویژه زمانی که یک واژه در مقدمات استدلال به یک معنا و در نتیجه‌گیری به معنایی دیگر به کار رود. این امر یکی از مهلک‌ترین آفات بحث علمی است.

برای مثال، واژه «فروع» را در نظر بگیرید. گاهی «فرع» به معنای حکمی شرعی، عملی و ظنی به کار می‌رود که ممکن است در شرایط مختلف تغییر کند. اما معنای دیگری نیز برای «حکمی فرعی» وجود دارد که لزوماً به معنای ظنی بودن آن نیست. در این معنای دوم، حکم صدرصد واقعی و قطعی است، اما در عین حال «فرعی» محسوب می‌شود.

مثال: «ادای نماز» از فروع دین است، نه از اصول آن. اگر کسی از روی سهل‌انگاری نماز را ترک کند، مرتکب گناه کبیره شده و این عمل در برخی تعابیر «کفر عملی» نامیده می‌شود، اما این به معنای «کفر اصطلاحی» و خروج از دین نیست. متأسفانه گاهی در مباحث و تعاریف، میان این دو معنا از «فرع» خلط می‌شود. وجوب نماز از عقاید و ضروریات دین است، اما «ادای» آن از فروع دین به شمار می‌آید.

مغالطه: مغالطه زمانی رخ می‌دهد که از فرعی بودن یک حکم، اجتهادی بودن و ظنی بودن آن نتیجه گرفته شود. برای نمونه، در مورد حجاب که از فروع دین است و نه اصول آن، برخی چنین استدلال می‌کنند که چون فروع دین امری اجتهادی و مبتنی بر نظرات مختلف است، پس شاید واقعیت چیز دیگری باشد. این یک مغالطه آشکار است.

پاسخ: درست است که در مواردی، «فرعی» به معنای «ظنی» به کار می‌رود، اما این معنا عمومیت ندارد. معنای دوم «فرعی»، در مقابل «اصول دین» است؛ اصولی که تزلزل در آن‌ها به تزلزل در عقیده، اسلام و ایمان فرد می‌انجامد. اما فرعی بودن یک حکم، لزوماً به معنای ظنی بودن یا احتمال خطا در آن نیست.

سؤال: اجتهاد در کدام قسم از فروع رواست؟ **پاسخ:** اجتهاد در آن دسته از فروع رایج است که ماهیتی ظنی دارند. اما احکام فرعی که ضروری دین محسوب می‌شوند، مانند وجوب نماز، تشهد یا حجاب که با آیات متعدد و تواتر روایات به اثبات رسیده‌اند، جایگاهی برای اجتهاد به معنای مصطلح ندارند. در فضای علمی، به‌ویژه در حوزه‌های علمیه، نباید در این تفکیک مسامحه کرد.

واژه «فرعی» معانی متعددی دارد. مشهور آن است که مباحث عقیدتی باید مبتنی بر قطع و یقین باشد، اما در فروع چنین الزامی نیست.

توجه: نباید از این قاعده چنین برداشت کرد که «تمام» فروع دین ماهیتی ظنی دارند. این تصور نادرست است. بخش عمده و مرکزی فروع دین، مانند عبادات اصلی و احکامی چون حرمت ربا، قطعی و یقینی است. اگر کسی مرتکب ربا شود، اگرچه مخالفت عملی او مربوط به حوزه فروع است و گناهی بسیار بزرگ مرتکب شده، اما این امر به معنای جواز اجتهاد در اصل حرمت ربا نیست. در این آشوب اصطلاحات، دقت امری ضروری است.

بنابراین، «فروع» به معنای اول (ظنی) و «فروع» به معنای دوم (غیر اعتقادی اما قطعی) وجود دارد. مخالفت با قسم دوم، هرچند ضروری باشد، انسان را از دایره ایمان و اسلام خارج نمی‌کند. این تمایز، مرز قاطعی است که باید رعایت شود. همان‌گونه که در تمایز میان تارک الصلاة و منکر وجوب آن گفته می‌شود: «تَرَكَتُ الصَّلَاةَ وَ لَسْتُ بِوَجُوبِهَا جَاحِدًا» (نماز را ترک کردم، اما منکر وجوب آن نیستم). همین قاعده در مورد حج، حجاب، حرمت ربا و سایر معاصی نیز جاری است؛ ارتکاب این گناهان با اصل اعتقادات فرد تعارضی ندارد. این مخالف با ضروری دین است، نه منکر آن. از این رو، چنین فردی دچار پیامدهای کلامی انکار ضروری، مانند «مروق از دین» (خروج از دین)، نمی‌شود.

اما «ارکان الفروع» نه به معنای اول «فرع» است و نه به معنای دوم. خود «ارکان»، و نه فروع، جزو اصول دین و عقاید محسوب می‌شوند و به هیچ‌یک از دو معنای مذکور برای فروع، باز نمی‌گردند. اگرچه در ادله این تقسیم‌بندی‌ها میان بزرگان اختلاف‌نظرهایی وجود دارد و گاهی حتی از سوی آنان غفلت‌هایی صورت گرفته است.

برای تبیین این دسته‌بندی، به تقسیم‌بندی شیخ محمدحسین کاشف الغطاء^۱، که در طراز بزرگانی چون میرزای نائینی، محقق اصفهانی (کمپانی)، آخوند خراسانی و سید ابوالحسن اصفهانی قرار داشت، اشاره می‌کنیم. ایشان شاگرد سید محمدکاظم یزدی و آخوند خراسانی بود و گفته می‌شود سید یزدی، کتاب عروة الوثقی را با املاي خود و به قلم شیخ احمد، برادر بزرگ‌تر شیخ محمدحسین، در جلسات خصوصی به نگارش درآورده است.

این تقسیم‌بندی در آثار دیگر اصولیون شیعه نیز یافت می‌شود. شیخ محمدرضا مظفر نیز، هرچند با ذکر نام کاشف الغطاء، همین مسیر را پی گرفته است. بر اساس این دیدگاه، مراتب دین به شرح زیر است: ۱. اصول دین (شامل اصول اسلام و اصول ایمان) ۲. ارکان ۳. ضروریات ۴. قطعیات و یقینیات (که خود به یقینیات نزدیک به بدیهی و یقینیات نظری تقسیم می‌شود) این تقسیم‌بندی از جهت اثباتی، بسیار شیوا و راهگشاست.

حاصل آنکه باید از خلط این اصطلاحات و لوازم آن‌ها با یکدیگر پرهیز کرد.

برای مثال: باید به واژه «توقیفی» توجه کرد. این اصطلاح، که در معارف و حیانی کاربرد دارد، گاهی به معنای «توقیتی» نیز به کار می‌رود و توقیت به معنای توقیف است؛ یعنی امری که حدود آن از سوی شارع مشخص شده و باید به همان حدود پایبند بود. در این زمینه باید به مبحث «حقیقت شرعی» نیز توجه داشت و جایگاه آن را به درستی شناخت. این مباحث نیز می‌تواند محل مغالطه باشد؛ برای نمونه،

^۱ شیخ محمدحسین کاشف الغطاء (۱۲۹۴-۱۳۷۳ ق)، از مراجع تقلید، متفکران و مصلحان بزرگ شیعه در قرن چهاردهم هجری.

آیا در مواردی که حقیقت شرعی‌های ثابت شده است، معنای لغوی به کلی کنار گذاشته می‌شود یا راه دارد یا تفصیل در کار است؟

همچنین است اصطلاح توقیفی بودن نماز. باید پرسید آیا این توقیف با توقیفی بودن قواعد عام عبادات یکسان است یا متفاوت؟ البته مسلم است که بخشی از احکام، مختص نماز است، اما میان عباداتی چون نماز، روزه، حج، زکات و خمس، به دلیل ماهیت عبادی مشترک، قواعد یکسانی نیز حاکم است؛ مانند لزوم «قصد قربت» و «نیت» که در همه آن‌ها یکسان است.

اشکال: اگر نماز توقیفی است، چگونه می‌تواند قواعدی مشترک با سایر عبادات داشته باشد؟ **پاسخ:** منافاتی وجود ندارد. توقیفی بودن نماز با وجود یک توقیف مشترک در میان تمام اقسام عبادات سازگار است. به عبارت دیگر، توقیفی بودن نماز به این معنا نیست که تمام جزئیات آن منحصرأ و اختصاصاً برای نماز تشریع شده است. بخشی از احکام به «جنس عبادت» باز می‌گردد و بخشی دیگر به «نوع نماز». خود نماز نیز به عنوان یک جنس، انواعی دارد؛ مانند نوافل یومی، نوافل غیر یومی و فرائض غیر یومی همچون نماز آیات.

نکته: پرسش اصلی این است که دامنه «توقیفی» بودن نماز چقدر است؟ آیا این دامنه محدود، متوسط یا گسترده است؟ آیا توقیفی بودن به معنای آن است که باید صرفاً به احکام خاص نماز نگریست و از قواعد عمومی عبادات غفلت کرد؟ معنای توقیفی بودن نماز این نیست که هر حکمی صرفاً از آن حیث که مربوط به «نماز بما هو نماز» است، ثابت شده باشد. چنانکه برخی فقها، مانند مرحوم میرزا جواد تبریزی²، در مواردی فتوای صریح صادر کرده‌اند و به احتیاط یا رجاء اکتفا ننموده‌اند.

اگر کسی در مباحث نماز به درستی تأمل کند، درمی‌یابد که مبطلات نماز فریضه با مبطلات نماز نافله تفاوت‌هایی دارد. برای مثال: مواردی چون حدث، تکلم عمدی و پشت کردن به قبله که مبطل نماز فریضه هستند، آیا نماز نافله را نیز باطل می‌کنند؟ در بسیاری از موارد پاسخ منفی است. همچنین در مورد اکل و شرب در اثنای نماز، در نماز نافله، بلکه حتی در نماز فریضه، آشامیدن آب برای رفع تشنگی یا بلعیدن ذره‌ای غذا که در دهان باقی مانده، تا زمانی که «صورت نماز» را به هم نزنند، جایز شمرده شده است. حفظ صورت نماز هم در فریضه و هم در نافله شرط است، هر چند در نافله توسعه بیشتری وجود دارد. دلیل این توسعه آن نیست که ادله‌ای مانند «لَا صَلَاةَ إِلَّا بِطَهْرٍ»³ مختص فریضه باشد؛ خیر، این‌گونه قواعد، هم نافله و هم فریضه را در بر می‌گیرد.

برای مثال دیگر، به نماز عید توجه کنید. آیا این نماز در اصل واجب است یا نافله؟ پاسخ این است که هر دو وجه را دارد. نماز عید ذاتاً از فرائض است، اما در زمان غیبت امام معصوم (ع)، به نیت استحباب خوانده می‌شود. این استحباب، عارضی است و به معنای آن نیست که این نماز ذاتاً نافله باشد. این خود یک تقسیم‌بندی دقیق است. این‌گونه تمایزات میان هویت فردی یک حکم و هویت صنفی یا نوعی آن، در مباحث صناعی فقه فراوان است و باید در فهم اصطلاحاتی چون «توقیفی» به آن‌ها توجه کرد.

به عنوان نمونه، در بحثی با برخی بزرگان این مسئله مطرح شد که چرا دعا به زبان غیر عربی در قنوت نماز جایز است، اما در تشهد مانع دارد؟ ما چنین تقییکی را در ادله سراغ نداریم. به نظر ما، مناجات

² میرزا جواد تبریزی (۱۳۰۵-۱۳۸۵ ش)، از مراجع تقلید شیعه و از شاگردان برجسته سید ابوالقاسم خویی.
³ حر عاملی، محمد بن حسن. وسائل الشیعة. تحقیق مؤسسة آل البيت لإحياء التراث، چاپ اول، مؤسسة آل البيت، ۱۴۰۹ ق، ج ۱، ص ۳۶۶، ابواب الوضوء، باب ۱، ح ۱.

با خدا و دعا به زبان فارسی (یا هر زبان غیر عربی) در همه اجزای نماز، از جمله تشهد، جایز است؛ زیرا یکی از مستحبات تشهد، دعاست و همان دلیلی که جواز دعا در قنوت را ثابت می‌کند، در اینجا نیز جاری است.

قاعده: نماز، «صنعت فقهی» خاص خود را دارد که مبتنی بر فرمول‌ها و قواعد دقیقی است. بدون دقت در این صنعت، استنباط صحیح ممکن نیست. بر اساس این صنعت، ما دلیلی بر جواز دعا در قنوت و عدم جواز آن در تشهد نمی‌یابیم؛ زیرا دعا از ابتدا تا انتهای نماز، به قصد ورود، مستحب است. یکی از آداب سجود و رکوع، دعاست و حتی ادعیه ماثور خاصی نیز برای این مواضع وارد شده است. بنابراین، جای‌جای نماز محل دعاست.

اشکال: ممکن است به روایاتی استناد شود که در آن‌ها تعبیر «لَا أُحِبُّ» به کار رفته است. **پاسخ:** اولاً، باید متن کامل این روایات و سند آن‌ها را بررسی کرد تا مشخص شود آیا معارضی دارند یا نه. ثانیاً، صرف تعبیر «لَا أُحِبُّ» لزوماً دلالت بر حرمت و بطلان نمی‌کند. باید دید فقها چگونه با وجود این روایات، به جواز فتوا داده‌اند. بلکه از آداب قنوت، خواندن تشهد در آن است. چگونه می‌توان گفت دعا در تشهد جایز نیست، در حالی که خود تشهد در قنوت خوانده می‌شود؟

افزون بر این، خود فقها بحث کرده‌اند که در تشهد لازم نیست حتماً عبارت «أَشْهَدُ أَنْ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ» گفته شود و ذکر شهادتین، حتی با عبارت «لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ مُحَمَّدٌ رَسُولُ اللَّهِ»، کفایت می‌کند. همچنین مباحثی چون افزودن شهادت به ولایت امیرالمؤمنین (ع) در تشهد نیز از همین دست مباحث دقیق صناعی است که برای رسیدن به نتیجه‌ای صحیح، نیازمند بررسی است. حتی اگر در مورد برخی اذکار خاص، ملاحظات و وجود داشته باشد، این امر اصل جواز دعا را نفی نمی‌کند. چنانکه نقل شده است پیامبر اکرم (ص) در نماز برای افراد خاصی با ذکر نام آن‌ها و پدرانشان دعا می‌کردند،⁴ و این خود دلیلی بر گستره جواز دعاست.

قطعیت چنین ترتیب خاصی در ادعیه نماز محل تأمل است؛ بلکه جمع بین ادله اقتضا می‌کند که دعا در هر موضعی از نماز جایز باشد؛ خواه در رکوع، سجود یا غیر آن.

نکته: باید میان معانی مختلف واژه «فرعی» تفکیک قائل شد. گاهی این واژه به معنای «حکم ظنی» به کار می‌رود و گاهی در مقابل «عقاید» قرار می‌گیرد، هرچند ادای آن از ضروریات دین باشد.

حاصل کلام آنکه: بنا بر اتفاق نظر متکلمان، فقها و مفسران، مسائل اعتقادی باید از حیث اثباتی، قطعی و یقینی باشند. این رویکرد، در مقابل آن دسته از مسائل فرعی قرار می‌گیرد که مخالفت عملی با آن‌ها، هرچند گناه محسوب می‌شود، اما به اصل ایمان و عقیده فرد لطمه نمی‌زند. از این رو، استناد به خبر صحیح یا خبر موثق در حوزه عقاید کارساز نیست. البته این سخن به معنای رها کردن روایات و رهنمودهای وحیانی نیست، بلکه بدین معناست که رهنمود وحی در این حوزه باید علم‌آور، قطعی و یقینی باشد، نه گمان‌آور. در اینجا دیگر امر مولوی مطرح نیست، بلکه ارشادی است. ضرورت توحید و نبوت، خود مبتنی بر همین جنبه ارشادی دین است.

⁴ این امر به ویژه در «قنوت نازل» مشهور است که پیامبر (ص) در آن، افراد یا قبایلی را نفرین یا برای آنان دعا می‌کردند. برای نمونه نک: کلینی، محمد بن یعقوب. *الکافی*. تحقیق علی‌اکبر غفاری، چاپ 4، دارالکتب الاسلامیه، 1407 ق، ج 3، ص 326، باب «القنوت فی الفریضة والنافلة»، ح 19.

قاعده: دین در تمام مراتب خود تعبدی نیست. یکی از نقش‌های بنیادین دین، رهنمود ارشادی و علم‌آور بودن آن است، نه تحمیل عقیده با اجبار و اکراه. دین در لایه عمیق خود، رهنمود علم و ارائه داده‌های معرفتی است. این تصور که اصل دین بر پایه اجبار استوار است، خطایی بزرگ است. تعبیر «ارشاد» در زیارت جامعه کبیره نیز به همین معنا اشاره دارد: «أَمْرُكُمْ رُشْدٌ وَ وَصِيَّتُكُمْ التَّقْوَى».^۵ ارشاد و رشد از یک ریشه و به یک معنا هستند و حکم ارشادی نیز ناظر به همین جنبه است.

شاهد این مدعا، ماجرای همراهی حضرت موسی (علیه السلام) با حضرت خضر (علیه السلام) است. با آنکه این همراهی به دستور خداوند بود، اما حضرت موسی (علیه السلام) تبعیت خود را این‌گونه صورتبندی کرد که آیا از تو پیروی کنم تا از علم خود به من بیاموزی؟ در اینجا سخن از تبعیت برای آموختن و کسب رشد است، نه تبعیت از یک حاکم یا ولی امر که دارای مولویت و آمریت باشد. این کلنجار ظریف میان این دو پیامبر الهی، نشان‌دهنده انضباط فوق‌العاده حاکم بر روابط انبیاست. پرسش حضرت موسی (علیه السلام) در واقع گزینه‌های دیگر را نفی می‌کند؛ یعنی تبعیت من از تو برای آموختن علم است، نه به این دلیل که تو امام و دارای ولایت بر من هستی. این پیروی، از جنس پیروی دانش‌آموز از آموزگار است که هدف آن یادگیری است و در آن، حجیت یا ولایت به معنای مصطلح کلامی مطرح نیست. غایت این تبعیت، کسب معرفت بود، نه اطاعت از یک دستور مولوی. این نشان می‌دهد که حتی میان دو نبی که هر دو گیرنده وحی هستند، مدل دریافت وحی و نوع رابطه می‌تواند متفاوت باشد. قرآن کریم این درخواست را چنین نقل می‌کند: (هَلْ أَتَبِعُكَ عَلَىٰ أَنْ تُعَلِّمَنِي مِمَّا عَلَّمْتَ رُشْدًا) (الکهف: ۶۶). این آیه به روشنی بر محوریت «رشد» و «ارشاد» در این رابطه تأکید دارد.

نتیجه: بحث ارشاد، بحثی بسیار دقیق و خطیر است که با وجود پرداختن اصولیان به آن، نیازمند ساماندهی و دسته‌بندی دقیق‌تری است. این امر در علم کلام نیز صادق است. اصل دیانت بر «ارشاد» استوار است، پیش از آنکه مولویت و جنبه‌های الزامی آن مطرح شود. عبادت حقیقی نیز از همین معرفت و محبت برمی‌خیزد، چنان‌که در نیایش آمده است: «وَجَدْتُكَ أَهْلًا لِلْعِبَادَةِ فَعَبَدْتُكَ»^۶؛ یعنی تو را شایسته پرستش یافتم، پس تو را پرستیدم. این عبادت از روی حب و شکر است و از طریق اقناع عقل و قلب حاصل می‌شود، نه با اجبار.

مراتب عالی دین، بر پایه حب و ارشاد است و اساساً زور و اجبار در آن راهی ندارد؛ این ویژگی دین در مراتب نازل‌تر است. اگر حقیقت دین این باشد، آنگاه می‌توان دریافت که چرا بزرگانی چون شیخ انصاری^۷ و دیگر علما، حجیت در دین را در مراتب گوناگون تحلیل کرده‌اند. مرتبه نخست دین، علم، محبت و کمالات تکوینی است که از رهنمود وحی به دست می‌آید. هنگامی که انسان در ادراک یا رفتار ضعیف می‌شود، نوبت به تعبد به معنای خاص آن می‌رسد. عبادت از روی حب و شکر، منافاتی با رغبت و رهبت ندارد، اما قطعاً از روی جهل و نادانی نیست.

مقام والای دین، مقام علم است؛ اعم از علم اجمالی و تفصیلی. خود علما نیز گفته‌اند که مادر همه حجت‌ها، قطع و یقین است که امری تکوینی است. این همان مقام بالای دین است، نه مراتب میانی یا

^۵ ابن‌بابویه، محمد بن علی (شیخ صدوق). من لا یحضره الفقیه. تحقیق علی‌اکبر غفاری، چاپ ۲، دفتر انتشارات اسلامی وایسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، ۱۴۱۳ ق، ج ۲، ص ۶۱۵.

^۶ مجلسی، محمدباقر. بحار الأنوار. چاپ ۲، مؤسسة الوفاء، ۱۴۰۳ ق، ج ۶۷، ص ۱۹۱.

^۷ شیخ مرتضی انصاری (م ۱۲۸۱ ق)، از بزرگ‌ترین فقها و اصولیان شیعه و مؤلف کتاب گرانسنگ فرائد الاصول (معروف به الرسائل).

پایین آن. بنابراین، اینکه متکلمان و اصولیان می‌گویند در عقاید تعبد راه ندارد، به معنای نفی دین نیست؛ بلکه به معنای آن است که دین در بالاترین مرتبه خود، باید با یقین و علم دریافت شود.

(هَلْ أَتَبِعُكَ عَلَى أَنْ تُعَلِّمَ مِمَّا عَلَّمْتَ رُشْدًا) (الکھف: ۶۶). حجیت در این مرتبه، از همین سنخ است. یکی از اساتید از من پرسید که آیا برای مکاشفات اهل معنا حجیت قائل هستم؟ پاسخ دادم: خیر. با اینکه بارها با اهل صلاح و معنا نشست‌ام و امور شگفتی از آنان دیده‌ام، اما هرگز در ذهن خود برای این امور حجیت تصدیقی قائل نشده‌ام. با این حال، گاهی خود تصور یک معنا، گنجی بزرگ و بیدارکننده است.

خود این تصور، گنجینه‌ای ارزشمند است، هرچند حجیت تصدیقی نداشته باشد. رؤیاها نمونه‌ای از این دسته‌اند. خداوند متعال در قرآن کریم سوره‌ای کامل را به موضوع رؤیا اختصاص داده است،^۸ گویی یکی از منابع معارف بشری، رؤیاها هستند.

پرسش: این به چه معناست؟ روشن است که رؤیای غیر انبیا (ع) حجیت شرعی ندارد. **پاسخ:** این رؤیاها می‌توانند نقش تلنگر و بیدارکنندگی داشته باشند.

شاهد: به داستان فرزندان آدم (ع) توجه کنید. پس از آنکه قابیل برادرش را به قتل رساند، خداوند می‌فرماید: (فَبَعَثَ اللَّهُ غُرَابًا يَبْحَثُ فِي الْأَرْضِ لِيُرِيَهُ كَيْفَ يُوَارِي سَوْءَةَ أَخِيهِ قَالَ يَا وَيْلَتَا أَعَجَزْتُ أَنْ أَكُونَ مِثْلَ هَذَا الْغُرَابِ فَأُوَارِيَ سَوْءَةَ أَخِي فَأَصْبَحَ مِنَ النَّادِمِينَ) (المائدة: ۳۱). در اینجا، «باعث» و فرستنده خداست و «مبعوث» کلاغی است که به تقدیر تکوینی الهی مأمور شده است. اما آیا قابیل آگاه بود که این کلاغ فرستاده خداست؟ خیر. با این حال، آیا او پیام را دریافت کرد؟ آری. توجه او به فرستنده پیام معطوف نبود، بلکه خود پیام، یعنی عمل کلاغ، حجیت ذاتی ارشادی داشت. این همان بحث ارشاد و تنبیه است. در اینجا حجیت به فرستنده وابسته نیست و در خود متن پیام نهفته است. کل مبحث عقاید بر این پایه استوار است.

مثال دیگر: لقمان حکیم^۹ چه جایگاهی دارد؟ او نه پیامبر بود و نه امام. پس چرا خداوند سوره‌ای را به نام او نازل کرده است؟ زیرا بر اساس آیات و روایات، باب حکمت به روی همگان گشوده است و هر کس با فراهم آوردن شرایط آن، می‌تواند به این مقام دست یابد. این از جمله مواهب لدنی اکتسابی است. البته مراتب عالی آن به برگزیدگان اختصاص دارد، اما مراتب میانی آن، که مواهب لدنی ملکوتی است، برای دیگران نیز قابل تحصیل است. قرآن کریم می‌فرماید: (وَلَمَّا بَلَغَ أَشُدَّهُ آتَيْنَاهُ حُكْمًا وَعِلْمًا وَكَذَلِكَ نَجْزِي الْمُحْسِنِينَ) (یوسف: ۲۲)؛ و درباره حضرت موسی (ع) می‌فرماید: (وَلَمَّا بَلَغَ أَشُدَّهُ وَاسْتَوَى آتَيْنَاهُ حُكْمًا وَعِلْمًا وَكَذَلِكَ نَجْزِي الْمُحْسِنِينَ) (القصص: ۱۴). این آیات نشان می‌دهد که اعطای «حکم» و «علم» پاداشی برای «محسنین» است و جنبه اکتسابی دارد، نه آنکه صرفاً اصطفاً^{۱۰} باشد. این موهبت‌ها که از آن به حکمت نیز تعبیر شده، به سبب محتوای برهانی و حکیمانه‌ای که دارند، فی‌نفسه راهگشا هستند.

^۸ اشاره به سوره یوسف.

^۹ لقمان، شخصیتی حکیم که نامش در قرآن ذکر شده است. درباره پیامبر بودن او اختلاف است، اما مشهور او را حکیمی فرزانه و غیرنبی می‌دانند که خداوند به او حکمت عطا کرد.

^{۱۰} در معارف اسلامی، مواهب الهی به دو دسته تقسیم می‌شود: «اصطفائی» که خداوند به حکمت خود به افرادی خاص مانند انبیا (ع) بدون اکتساب آنان عطا می‌کند و «اکتسابی» که در اثر تلاش و تهذیب نفس برای سالکان طریق حق حاصل می‌شود.

بنابراین، عالمان اسلامی وقتی می‌گویند در عقاید باید به علم و یقین رسید، مقصودشان همین است. این علم و حکم، موهبتی اصطفا‌ئی و منحصر به عده‌ای خاص نیست. قرآن کریم باب کسب این مواهب را برای همگان باز گذاشته است؛ چنان‌که می‌فرماید: (يُؤْتِي الْحِكْمَةَ مَنْ يَشَاءُ وَمَنْ يُؤْتَ الْحِكْمَةَ فَقَدْ أُوتِيَ خَيْرًا كَثِيرًا) (البقرة: 269) و در جای دیگر به کسانی اشاره می‌کند که آیات الهی به آنان عطا شد اما از آن فاصله گرفتند: (وَإِذْ عَلَّمْنَا نَبَأَ الَّذِي آتَيْنَاهُ آيَاتِنَا فَانْسَلَخْنَا مِنْهَا) (الأعراف: 175). این‌ها نمونه‌هایی از مواهب لدنی اکتسابی در قرآن است که باب آن همچنان گشوده است و حجیت آن در ماهیت ارشادی و علمی خود آن نهفته است.

نتیجه: حجیت در معارف دینی، پدیده‌ای چندوجهی و متکثر است. گذشته از حجیت خداوند، وحی و پیامبر (ص)، خود پیام نیز ذاتاً می‌تواند حامل برهان و حجیت باشد. این نوع حجیت، ذاتی و متن‌مدار است.

شاهد بارز: حجیت قرآن کریم است که از چندین جهت قابل اثبات است: - گاهی حجیت آن به آورنده‌اش، یعنی پیامبر خاتم (ص)، مستند می‌شود. - گاهی به گواهی عدل و همتای آن، یعنی کسی که (عِنْدَهُ عِلْمُ الْكِتَابِ) (الرعد: 43) است، ارجاع داده می‌شود. - و گاهی به حجیت ذاتی خود قرآن، که خداوند را به عنوان شاهد کافی معرفی می‌کند: (كَفَى بِاللَّهِ شَهِيدًا) (الرعد: 43) و با تحدی و مبارزه‌طلبی، دیگران را به آوردن سوره‌ای مانند آن فرا می‌خواند: (فَأْتُوا بِسُورَةٍ مِثْلِهِ) (البقرة: 23) و (بِعَشْرِ سُورٍ مِثْلِهِ مُفْتَرِيَاتٍ) (هود: 13).

این حجیت ذاتی قرآن، مستقل از حجیت پیامبر (ص) و امامان (ع) است، چه رسد به صحابه. خطای بزرگی است که حجیت قرآن را بر شهادت و نقل صحابه متوقف بدانیم. خداوند متعال خود حجیت ذاتی قرآن را اعلام کرده است.

نکته: به همین دلیل است که علمای امامیه همواره بر این قاعده اصولی، فقهی و کلامی برجسته تأکید کرده‌اند که «حجیت اجماع امت» به خودی خود و بدون حضور معصوم (ع) اعتباری ندارد، بلکه حجیت آن از آن جهت است که کاشف از رأی و نظر معصوم (ع) است.¹¹

بنابراین، اینکه گفته می‌شود در عقاید ظن و مولویت راه ندارد و باید به قطع و یقین رسید، به این معناست که انسان باید با ادله عقلی و برهانی به شناخت دست یابد. خود خداوند متعال برای اثبات توحید در قرآن، ادله عقلی اقامه می‌کند و نمی‌فرماید چون من خدای شما هستم، پس بپذیرید. بلکه دلیل می‌آورد؛ مانند برهان تمنع: (لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتَا) (الأنبياء: 22)؛¹² و برهان دیگر: (...إِذَا لَدَّهَبَ كُلُّ إِلَهٍ بِمَا خَلَقَ وَلَعَلَّ بَعْضُهُمْ عَلَى بَعْضٍ...) (المؤمنون: 91).

حاصل کلام: زبان عقاید در قرآن و روایات، زبانی عقلی و برهانی است. از این رو، دین در مرتبه عالی خود، یک رهنمود علمی و تکوینی مبتنی بر ارشاد است، نه تعبد کورکورانه. نباید جایگاه ارشاد را دست‌کم گرفت؛ ارشاد مرتبه‌ای فراتر از تعبد ظنی و مولویت صرف است و همسنگ حجیت قطع و یقین

¹¹ در اصول فقه شیعه، اجماع به خودی خود (بما هو هو) حجت نیست، بلکه تنها در صورتی معتبر است که به نحو قطعی، رأی معصوم (ع) را کشف کند. این نظریه در مقابل دیدگاه اهل سنت قرار دارد که اجماع امت را فی‌نفسه حجت می‌دانند.

¹² این برهان که به «برهان تمنع» مشهور است، بیان می‌کند که وجود دو یا چند خدای قادر مطلق، به دلیل امکان تعارض اراده‌ها، منجر به فساد و تباهی در نظام عالم می‌شود.

می‌باشد. شناخت این زبان دین، افق‌های شگرفی را در معارف الهی به روی انسان می‌گشاید. اینکه گفته می‌شود ایمان امری مقدس است، سخن درستی است، اما این تقدس به معنای مبتنی بودن بر ظن، مولویت محض یا عدم شناخت نیست.

چنان‌که از امام صادق (ع) در خطاب به زراره نقل شده است: «... مَا أَجَبْتُكَ فِيهِ بِشَيْءٍ فَسَلْنِي عَنْهُ مِنْ كِتَابِ اللَّهِ...»¹³ یعنی هر پاسخی که از ما می‌شنوی، ریشه آن را در کتاب خدا بجوی. این سخن نشان می‌دهد که دلیل، منحصر به شخص گوینده نیست و باید به دنبال برهان و ریشه آن در وحی بود. همچنین در معارف شیعی تأکید شده است که حق و جایگاه اهل بیت (ع) را باید از طریق قرآن شناخت.¹⁴ این تأکید بر دلیل‌جویی و یافتن برهان ذاتی در خود پیام وحی است. حداقل می‌توان گفت که وحی باید نقش معلم را برای عقل ایفا کند.

نقد مبانی فلسفی در پرتو معارف و حیانی

حداقل می‌توان گفت که وحی باید معلم باشد. واژه‌ها در اصطلاحات کلامی و حتی در فرایند تفکر دینی دچار آمیختگی شده‌اند، تا جایی که ممکن است مقاصد ما از اهداف نورانی دین و غیر آن، از یکدیگر جدا شوند.

نکته.. کتاب *الاحتجاج*¹⁵ اثر گران‌سنگی است. ای کاش مجموعه‌ای تدوین می‌شد که سایر احتجاجات معصومین (ع) را نیز در جلد‌های بعدی به آن ضمیمه کرده و به یک موسوعه تبدیل می‌شد. این احتجاجات، خود نمونه‌ای از همان بحث ارشاد است. اگر دقت شود، این احتجاج‌ها هم در فقه و مقاصد فروع، هم در عقاید و هم در بسیاری از علوم دینی دیگر یافت می‌شوند. بنابراین، ریشه اصلی علم دینی تنها به عقاید محدود نمی‌شود، بلکه «ارشاد» است؛ ارشاد و حیانی، نه ارشاد بشری. به تعبیری، عقل دانش‌آموز است و وحی آموزگار. خود عقل به این نتیجه می‌رسد که به معلم نیاز دارد و چه معلمی بهتر و واضح‌تر از وحی.

با این مقدمه، به نقد دیدگاه برخی از بزرگان می‌پردازیم. شیخ مفید¹⁶، سید مرتضی¹⁷ و شیخ طوسی¹⁸ و در امتداد این جریان، فلاسفه‌ای چون ملاصدرا¹⁹، با وجود جایگاه رفیع علمی، در مسئله روح دچار یک خطای مبنايي شده‌اند. این بزرگان منکر عوالم پیش از این عالم، مانند عالم ذر، عالم طینات یا عالم میثاق نیستند، زیرا روایات در این زمینه متواتر است؛ اما این روایات را تأویل می‌کنند.

¹³ مجلسی، محمدباقر. *بحار الانوار*. چاپ 2، مؤسسة الوفاء، 1403 ق، ج 2، ص 251.
¹⁴ این مفهوم در ادعیه و روایات متعددی آمده است، از جمله در دعای ماه رجب که در آن از خداوند خواسته می‌شود به حق مقاماتی که برای اولیانش در قرآن قرار داده، شناخته شود. ر.ک: ابن طاووس، علی بن موسی. *اقبال الاعمال*. تحقیق جواد قیومی اصفهانی، چاپ 1، دفتر تبلیغات اسلامی، 1415 ق، ج 2، ص 646.

¹⁵ این کتاب با عنوان کامل *الاحتجاج علی اهل اللجاج*، اثر ابومنصور احمد بن علی طبرسی (از علمای قرن ششم هجری) است و به گردآوری مناظرات و استدلال‌های پیامبر (ص) و ائمه (ع) با مخالفانشان می‌پردازد.
¹⁶ محمد بن محمد بن نعمان، معروف به شیخ مفید (م 413 ق)، از برجسته‌ترین متکلمان و فقهای امامیه در قرن چهارم و پنجم هجری.

¹⁷ علی بن حسین موسوی، معروف به سید مرتضی علم‌الهدی (م 436 ق)، از بزرگ‌ترین علمای شیعه، شاگرد شیخ مفید و برادر سید رضی.

¹⁸ محمد بن حسن طوسی، معروف به شیخ الطائفه (م 460 ق)، از پایه‌گذاران اصلی فقه و اصول شیعه و نویسنده دو کتاب از کتب اربعه.

¹⁹ محمد بن ابراهیم قوامی شیرازی، معروف به ملاصدرا (م 1050 ق)، فیلسوف بزرگ و بنیان‌گذار حکمت متعالیه.

مشکل.. نقطه اصلی اشکال آنان در این است که تصویری از «روح بدون جسم» ندارند. همین ناتوانی در تصور، آنان را به تأویل روایات کشانده و از فهم دقیق مسئله معاد جسمانی نیز بازداشته است. خود ابن‌سینا²⁰ اعتراف دارد که فلاسفه تا زمان او (قرن پنجم هجری) نتوانسته‌اند برهان عقلی بر معاد جسمانی اقامه کنند و علت نیز همین است.

نتیجه.. هر سه مکتب بزرگ فلسفی (مشاء، اشراق و حکمت متعالیه) بر این باورند که روح، وجودی پیش از جسم ندارد. مشهورترین نظریه در این باب، قاعده «جسمانیة الحدوث و روحانیة البقاء»²¹ است. اشتباه این مکاتب در همین نقطه است، زیرا داده‌های وحیانی صراحتاً بیان می‌کنند: «خَلَقَ اللَّهُ الْأَرْوَاحَ قَبْلَ الْأَجْسَادِ بِالْفَيِّ عَامٍ»²². نکته‌ای که از آن غفلت کرده‌اند، عدم توجه به «طبقات اجسام» است؛ بحثی که امروزه علم فیزیک نیز ابعاد جدیدی از آن را گشوده است.

خلاصه.. این غفلت سبب شده است که آنان به تأویل روی آورند؛ وگرنه شیخ صدوق، شش سال پیش از ابن‌سینا، در کتاب *اعتقادات* خود برهانی روشن بر معاد جسمانی اقامه کرده است. متأسفانه بزرگانی که در فلسفه و علم اصول تبحر دارند، مانند آیت‌الله جوادی آملی یا آیت‌الله حسن‌زاده آملی، از این دلیل غافل مانده‌اند. صدوق در آن کتاب، برهانی عقلی و ارشادی، نه تعبدی و مولوی، از دل قرآن و روایات برای معاد جسمانی استخراج کرده است. این برهان بعدها توسط بزرگانی چون حر عاملی در کتاب *الایقاز من الهجعة بالبرهان علی الرجعة*²³ نیز پخته و پرداخته شد. این برهان که از متن وحی استخراج شده، بسیار آسان‌تر از مباحث پیچیده‌ای چون حرکت جوهری است. علت غفلت ما از این دلایل روشن، دور شدن از زبان عقلی و نظام استدلالی وحی است.

عوالم پیشین و کلید فهم معضلات کلامی

حال این پرسش مطرح می‌شود که آن موجودات پیشین، روح بودند یا نور؟

نکته.. واژه «نور» در معارف دینی معانی متعددی دارد که عدم تفکیک میان آن‌ها موجب اشتباهات بزرگی می‌شود. - **معنای اول:** یکی از معانی اصلی نور، «موجود غیرجسمانی» یا «مخلوق مجرد» است. - **معنای دوم:** در معنای دیگر، نور لزوماً مجرد از جسم نیست، بلکه به موجودی اطلاق می‌شود که جسمی بسیار لطیف و قدرتمند دارد، به طوری که در مقایسه با اجسام غلیظ مادی، گویی جسم ندارد. این لطافت به قدری است که آن را به عالم مجردات شبیه می‌سازد، هرچند در واقع جسم است.

توجه.. بحث «طبقات اجسام» بحثی است که فلاسفه، متکلمین و مفسرین از آن غفلت کرده‌اند، در حالی که ریشه‌های آن در وحی و حتی فیزیک جدید قابل پیگیری است.

²⁰ حسین بن عبدالله بن سینا، معروف به ابن‌سینا یا بوعلی سینا (م 428 ق)، از بزرگ‌ترین فیلسوفان و پزشکان جهان اسلام.

²¹ این نظریه از مبانی اصلی حکمت متعالیه ملاصدرا است و بیان می‌کند که نفس انسانی در ابتدای پیدایش، یک امر مادی و جسمانی است و در طی حرکت جوهری و استکمالی خود، به مجرد روحانی دست می‌یابد.

²² شیخ صدوق، محمد بن علی. *علل الشرایع*. تحقیق سید محمدصادق بحر العلوم، چاپ 1، مکتبة الحیدریة، 1385 ق، ج 1، ص 129، ح 1. ترجمه: خداوند ارواح را دو هزار سال پیش از اجساد آفرید.

²³ حر عاملی، محمد بن حسن. *الایقاز من الهجعة بالبرهان علی الرجعة*. تحقیق سید هاشم رسولی محلاتی، چاپ 1، انتشارات دلیل ما، 1425 ق.

عوالم خلقت انسان پیش از این دنیا، متعدد و پیچیده است. در روایات از عوالمی چون عالم اشباح، عالم اعضاء، عالم طینات، عالم میثاق و عالم ذر نام برده شده است. فلاسفه، متکلمین، عرفا و حتی شیخ احمد احسائی²⁴ به درستی به این عوالم نپرداخته‌اند. شناخت این عوالم که همگی از سنخ جسم لطیف هستند، کلید حل بسیاری از معضلات کلامی از جمله مباحث دنیا، رجعت، برزخ و قیامت است. مرحوم حاج میرزا مهدی اصفهانی²⁵ در کتابی به نام *خلقت العوالم* تلاش کرده است روایات مربوط به این عوالم را دسته‌بندی کند.

این مباحث بر پایه‌های محکمی از روایات استوار است. برای مثال، قاعده‌ای که بیان می‌کند «هر ممکن الوجودی، زوجی ترکیبی از وجود و ماهیت است»²⁶، یا قاعده‌ای که از کلام امام جواد (ع) در *اصول کافی* نقل شده است: «إِنَّ مَا سِوَى الْوَاحِدِ مُتَجَزِّئٌ وَاللَّهُ وَاحِدٌ لَا مُتَجَزِّئٌ»²⁷. این نشان می‌دهد که تجزیه، چه عقلی و چه جسمانی، از ویژگی‌های ممکنات است و به ذات واحد الهی راه ندارد. هر جمله از این روایات، دریایی از معارف توحیدی است.

آری، چنان‌که امام صادق (علیه السلام) نیز استدلال فرموده‌اند، کثرت و ترکیب از ویژگی‌های مخلوقات است. بر همین اساس، ادعیه و زیارات مأثور، به‌ویژه زیارت حضرت رضا (علیه السلام)، مجموعه‌ای دقیق از قواعد عقیدتی را در بر دارد. برای مثال، به این قاعده توجه کنید که هر وصفی از خداوند باید به توحید او منتهی شود. به این معنا که اگر صفتی که برای خداوند ذکر می‌شود، به توحید و یگانگی ذات او رهنمون گردد، توصیفی صحیح است؛ اما اگر موجب تصور کثرت در ذات الهی شود، آن صفت در حقیقت وصف خداوند نیست، بلکه نفی توحید اوست. این خود برهانی بسیار دقیق است و نشان می‌دهد که چگونه هر عبارت در ادعیه مأثور می‌تواند گنجینه‌ای از معارف عمیق توحیدی باشد.

²⁴ شیخ احمد بن زین‌الدین احسائی (م 1241 ق)، فقیه، متکلم و مؤسس مکتب شیخیه.
²⁵ میرزا مهدی غروی اصفهانی (م 1365 ق)، از علمای بزرگ مشهد و بنیان‌گذار مکتب معارفی خراسان (معروف به مکتب تفکیک) که بر جدایی راه معرفت و حیانی از فلسفه و عرفان تأکید داشت.
²⁶ این اصل با عنوان «کل ممکن زوج ترکیبی له ماهیه و وجود» از اصول بنیادین فلسفه اسلامی است که بیان می‌دارد هر موجودی غیر از واجب‌الوجود، از دو حیث ماهیت (چیستی) و وجود (هستی) ترکیب یافته است.
²⁷ کلینی، محمد بن یعقوب. *الکافی*. تحقیق علی‌اکبر غفاری، چاپ 4، دارالکتب الاسلامیه، 1407 ق، ج 1، ص 83، کتاب التوحید، باب النسبة، ح 3. ترجمه: هر آنچه غیر از واحد [خدا] است، جزءپذیر است؛ و خداوند واحدی است که نه جزءپذیر است و نه با قلت و کثرت توهم می‌شود.

هشدار مهم

شماره صفحات در تمام منابع مذکور در پاورقی‌ها باید با نسخه‌های چاپی بررسی و تطبیق شوند.