

پژوهشنامه کلام

دوره ۱۲، شماره ۲، پیاپی ۲۳،
پاییز و زمستان ۱۴۰۴

مدیر اجرایی
محمدحسین گلپاری

ویرایش و صفحه‌آرایی
پیرایش قلم

نشانی وبگاه

<http://pke.journals.miu.ac.ir>

تیراژ: ۱۰۰ نسخه

قیمت: ۱,۰۰۰,۰۰۰ ریال

نشر: چاپخانه دیجیتال المصطفی

نشانی

مشهد، بولوار شهید مدرس،

نیش مدرس ۱، طبقه هفتم،

جامعه المصطفیٰ العالمية،

معاونت پژوهشی

راه‌های ارتباطی

تلفن: ۰۵۱-۳۲۲۱۱۸۲۱ (+۹۸)

نمبر: ۰۵۱-۳۲۲۱۷۱۶۷ (+۹۸)

کدپستی: ۹۱۳۳۹۳۳۱۶

صاحب امتیاز: جامعه المصطفیٰ العالمية
محل انتشار: نمایندگی جامعه المصطفیٰ العالمية در خراسان
مدیر مسئول: روح‌الله سعیدی فاضل
سرمدین: سید مرتضی حسینی شاهرودی

هیئت تحریریه

سید مرتضی حسینی شاهرودی (استاد دانشگاه فردوسی مشهد)
قدرت‌الله خیاطیان (استاد دانشگاه ملی سمنان)
عزالدين رضائزاد (استاد جامعه المصطفیٰ العالمية)
جهانگیر مسعودی (استاد دانشگاه فردوسی مشهد)
عظیم حمزنیان (دانشیار دانشگاه ملی سمنان)
مصطفی عزیزی علویجه (دانشیار جامعه المصطفیٰ العالمية)
مهدی فرمانیان آرنی (دانشیار دانشگاه ادیان و مذاهب)
ابوالفضل کیاشمشکی (دانشیار جامعه المصطفیٰ العالمية)
احمد اسحاق دمیر (استاد دانشگاه رجب طیب اردغان)
هارالد زوبریت (استاد دانشگاه الهیات بازل سوئیس)

زمینه انتشار

این نشریه در زمینه مباحث کلامی منتشر می‌شود و در صدد است با ایجاد و بسط فضای علمی و پژوهشی، به تحلیل، نقد و بررسی اندیشه‌های مطرح در حوزه کلام اسلامی، کلام تطبیقی و کلام جدید پرداخته و با طرح موضوعات و مسائل نوین کلامی، به چالش‌های فکری فراروی انسان امروز، خصوصاً در جهان اسلام، پاسخ دهد.

تأییدیه علمی

نشریه پژوهشنامه کلام در رتبه بندی وزارت علوم، تحقیقات و فناوری مورخ ۱۴۰۰ حائز رتبه علمی «ب» گردید.

نشریه پژوهشنامه کلام با انجمن کلام اسلامی حوزه همکاری دارد.

آراء و دیدگاه‌های مطرح‌شده در این نشریه لزوماً بیانگر رأی و دیدگاه نشریه نیست.
نشریه در ویرایش آثار ارسالی آزاد است.
نقل هرگونه مطلب از این نشریه با ذکر منبع بلامانع است.

این مجله در پایگاه‌های زیر نمایه می‌شود:

پایگاه استنادی علوم جهان اسلام (isc.ac)

پایگاه نشریات جامعه المصطفیٰ العالمية

(journals.miu.ac.ir)

پایگاه مرکز اطلاعات علمی جهاد دانشگاهی (sid.ir)

پایگاه مجلات تخصصی نور (noormags.ir)

بانک اطلاعات نشریات کشور (magiran.com)

گوگل اسکولار (scholar.google.com)

فهرست مقالات

- ۹..... ارزیابی نظریه نصر حامد ابوزید در تأثیر فرهنگ زمانه بر فهم و تأویل قرآن.....
محمد شکر، محمد درگاه‌زاده، و صفر نصیریان
- ۳۵..... هوش مصنوعی و خطر تحریف مفاهیم دینی؛ واکاوی ریشه‌های داده‌ای، الگوریتمی و متنی.....
روح‌الله موحدی و محمد خاوری
- ۵۵..... روش‌شناسی اثبات صحت احادیث امامت با رویکرد تطبیقی.....
علی‌اصغر پارسامقدم
- ۷۹..... تأملی کلامی بر معنای رشد و شکوفایی زنان.....
زینب تاجیک و فاطمه قاسم‌پور
- ۱۰۹..... تبیین فلسفی حجب نوری بر اساس مبانی حکمت متعالیه.....
امیر راستین طرقي و فاطمه رحمانی
- ۱۳۱..... مطالعه تطبیقی دیدگاه شیخ مفید و ملاصدرا درباره عالم ذر.....
غلامعلی مقدم و حانیه سالم
- ۱۵۵..... بازخوانی ترک اولی و نقد سازگاری آن با عصمت انبیا با تأکید بر رویکرد حکمی-عرفانی.....
حجت‌اسعدی و فاطمه هادی‌زاده اصفهانی
- ۱۸۵..... تأسیس اصول لفظیه عقلی در جهت استنباط معانی فرامادی با تکیه بر تقریر حکمت متعالیه از روح معنا.....
جواد فضائلی نوغانی، سید محمد موسوی‌باگی، محسن جهانگیری
- بررسی تطبیقی ملاک رضایت الهی در نظام شفاعت از دیدگاه علامه طباطبائی و فخر رازی (با تکیه بر تفاسیر
المیزان و مفاتیح‌الغیب).....
- ۲۰۹.....
علی‌محمد شکر، چشمه‌سبزی، میثم اکبرزاده، ناصر مؤمنی، مهدی خادمی
- ۲۳۳..... تحلیل کارآمدی نظریه خیر عمومی در حل بحران محیط‌زیست.....
محمدتقی انصاری‌پور، سید حسن اسلامی اردکانی، سید هادی هاشمی‌نیا
- ۲۵۷..... بازخوانی اندیشه سیاسی احمد بن حنبل و نسبت آن با مردم‌سالاری دینی.....
نصراله سخاوتی لادانی، زهرا ضیائی، عبدالعزیز حسینی
- ۲۸۳..... بازخوانی مفهوم استجابیت دعا، با مذاقه در آرای حکیم سبزواری.....
محمدجواد جعفری‌زاده، امیر راستین طرقي، وحیده فخار نوغانی

Evaluating Naṣr Ḥāmid Abū Zayd's Theory on the Influence of the Culture of the Time on the Understanding and Interpretation (Ta'wīl) of the Qur'ān

Muḥammad Shokri¹, Muḥammad Dargahzadeh², and Safar Nasirian³

1. *Corresponding Author*, Department of Islamic Studies, Faculty of Basic Sciences, Sahand University of Technology, Tabriz, Iran. E-mail: shokri@sut.ac.ir

2. Associate Professor, Department of Islamic Studies, Faculty of Multimedia, Tabriz Islamic Art University, Tabriz, Iran. E-mail: m.dargahzadeh@tabriziau.ac.ir

3. Department of Islamic Studies, Farhangian University, Tehran, Iran. E-mail: s.nasirian488@cfu.ac.ir

Article Info	ABSTRACT
Article type: Research Article	Abū Zayd is among the contemporary Arab reformers who exerted considerable effort to address the challenges facing the Muslim world today. The core of his response, however, relied on modern Western methods for understanding and interpreting the Qur'ān. The present article therefore undertakes to examine and critique his theory concerning the influence of the culture of the time on the understanding and interpretation (ta'wīl) of the Qur'ān. The method employed is content analysis, with a critical approach. According to the analysis conducted, the foundational principles (mabānī) of his theory are as follows: the necessity of distinguishing between religion and religious thought; the cultural-geographical fabric of Qur'ānic meanings; the prophetic experience of revelation (waḥy); and the Qur'ān as expressive of the meaning of life, not as a law book. Moreover, the components of the theory include: the Qur'ān as living discourse rather than silent text; the need to consider the horizon outside the text; the necessity of distinguishing between the principal (aṣl) and the subsidiary (far') in Qur'ānic addresses; the variability of Qur'ānic concepts; and the necessity of an open and living interpretation of the Qur'ān. However, the aforementioned principles and components are flawed for reasons such as: a mistaken understanding of religion and religious thought; the grounding of understanding and interpretation of the Qur'ān in the intent of God Almighty; the Qur'ān as divine revelation; the grounding of the meaning of life on the basis of life; the Qur'ān being simultaneously text and discourse; the incorrect determination of the principal and subsidiary in rulings (aḥkām); the non-relativity of Qur'ānic rulings; and the failure to provide the effective cause (manāṭ) of rulings. Ultimately, it must be concluded that Abū Zayd regards understanding and interpretation of the Qur'ān as based on the culture of the time, whereas his view is incorrect according to Qur'ānic texts, ḥadīth-based evidence, historical sources, and rational arguments.
Article history: Received 26 September 2025 Received in revised form 10 October 2025 Accepted 2 November 2025 Available online 22 December 2025	
Keywords: Qur'ān, understanding (fahm), interpretation (ta'wīl), culture of the time, Abū Zayd	

Cite this article: Shokri, M., Dargahzadeh, M., & Nasirian, S. (2025). Evaluating Naṣr Ḥāmid Abū Zayd's Theory on the Influence of the Culture of the Time on the Understanding and Interpretation (Ta'wīl) of the Qur'ān. *Theology Journal*, 12(2), 3-29. <https://doi.org/10.22034/pke.2025.22158.2042>.



1. Introduction

Over the past two centuries, a number of religious reformers (nū'andīshān-i dīnī), primarily Arabic-speaking, have established a current within Islamic theology (kalām) known as the Neo-Mu'tazilah (nūmu'tazilah). Their objective has been to provide a rational explanation of revelation (wahy) and sacred law (sharī'ah) by drawing on the discourses of the modern world in the humanities, epistemology, and hermeneutics.

Naṣr Ḥāmid Abū Zayd (d. 2010), an Egyptian scholar, is one of the most prominent figures of this current in the contemporary period. Independent of anthropological and epistemological foundations, Abū Zayd entered the field largely through concrete analysis, attempting to apply Western methods of textual study—directly or indirectly—to his own Qur'ānic investigations. He maintains that the culture of the time (farhang-i zamānih) plays a fundamental role in the understanding and interpretation (ta'wīl) of the Qur'ān. The majority of Muslim scholars, however, reject such a theory. The present article accordingly aims to expound and critique Abū Zayd's theory on this matter.

2. Methodology

The method employed is content analysis (taḥlīl-i muḥtawā) with a critical approach (rawish-i intiqādī). The authors accessed primary sources through library-based and electronic research. After examining the principal texts, the essential points relevant to the topic were extracted and analyzed. The subsequent stage involved synthesizing a comprehensive theory from these extracted points. The most significant part of the article consists of critiques directed at Abū Zayd's theory with respect to both its foundational principles (mabānī) and its constituent components (mu'allifih-hā). This critical section derives primarily from the authors' own analysis, whereas other sections draw more heavily on the views of previous scholars.

3. Literature Review and Research Background

A considerable number of articles have been written on the exposition and critique of Abū Zayd's views. Some of these are blended with the perspectives of other Neo-Mu'tazilī figures, such as Muḥammad Arkoun, and are not easily separable. Others address different domains, such as the theology of revelation (wahy-shināsī), which do not directly relate to the present inquiry. The articles most relevant to the current discussion include:

“An Examination and Critique of Naṣr Ḥāmid Abū Zayd's Foundations for Proving the Historicity of the Noble Qur'ān”;

“The Theory of Ta'wīl and Religious Reform: A Study of Naṣr Ḥāmid Abū Zayd's View on Ta'wīl and Its Consequences”;

“The Qur'ān as Discourse, Not Text: A Critique of Abū Zayd's Final View on Revelation and the Qur'ān.”

4. Findings

4.1. Evaluation of the Foundational Principles (Mabānī) of Abū Zayd's Theory on the Influence of the Culture of the Time

a) Distinction between religion and religious thought

Abū Zayd holds that religion is a collection of fixed, sacred, and historical texts, whereas religious thought consists of the human efforts (ijtihādāt) to understand and interpret them; thus a distinction must be drawn between the two. Contrary to his view, reason ('aql) and religion should be regarded as complementary in the derivation (istinbāt) of religious rulings. Moreover, a jurist (faqīh) cannot engage in derivation free from the religious text and without any constraints.

b) The cultural-geographical fabric of Qur'ānic meanings:

From Abū Zayd's perspective, although the Qur'ānic text is divine, it is simultaneously affected by the mechanisms of human culture, operating within a humanistic framework. According to this view, the Qur'ān inevitably spoke within the cultural-geographical context of the time of its revelation. Consequently, the intention of God Almighty (qasd-i Khudāwand-i Mut'āl) with respect to the Qur'ān becomes meaningless.

c) The prophetic experience of revelation:

Abū Zayd believes that revelation, as divine inspiration (ilhāmāt-i ilāhī), is purely semantic in nature, and that the Prophet (peace be upon him) gives it verbal form. On this basis, the Qur'ān is essentially interwoven with the culture of its time. The verses of the Qur'ān, however, do not tolerate such a view.

d) The Qur'ān as expressive of the "meaning of life", not a law book:

Abū Zayd maintains that the Qur'ān is not a book of law but rather carries the meaning of life, which is continually changing. It must be noted, however, that prior to the "meaning of life" there exists something called the "foundation of life" (mabnā-yi zindigī), upon which the meaning of life depends. Thus, if a person takes belief in monotheism (tawḥīd) as the foundation of life, the law (qānūn) of that life will be oriented around monotheism, not humanism (ūmānīsm).

4.2. Evaluation of the Constituent Components of Abū Zayd's Theory

a) The Qur'ān as discourse (guftār), not text (matn):

For Abū Zayd, the Qur'ān functions as living discourse rather than a silent text. Therefore, the Qur'ān finds itself compelled to revise not only in the face of values that emerged after its appearance but also in the face of its own earlier values. By failing to consider the consequences of this idea, Abū Zayd effectively fosters religious pluralism (takthurgarāyī-yi dīnī).

b) The horizon outside the text:

Abū Zayd thinks that when one engages with the Qur'ān as “discourse,” a broad horizon opens before the community, allowing Qur'ānic scholars to prescribe appropriate rulings according to new circumstances. In contrast, the method of jurisprudential derivation (*istinbāt*) among the *fuqahā'*, while taking into account the worldly interests (*maṣāliḥ-i duniyāwī*) of society and consequently allowing minor modifications of certain rulings, nevertheless emphasizes the stability of those rulings based on their otherworldly interests (*maṣāliḥ-i ukhrāwī*).

c) Determining principal (aṣl) and subsidiary (far') in Qur'ānic addresses:

Abū Zayd claims that Qur'ānic address concerning social affairs is directed at men, whereas in acts of devotion (*ta'abbud*), it is directed at both men and women together. In the Qur'ān, however, men and women are sometimes addressed jointly and sometimes distinctly on account of gender, in both devotional and social domains. Hence, no separation between devotional and social matters has been made in the mode of Qur'ānic address.

d) The variability of Qur'ānic concepts:

Abū Zayd maintains that texts—religious and otherwise—are fixed in terms of their explicit wording (*maṭṭūq*), but are dynamic and variable in terms of concept (*mafhūm*). Based on this supposition, however, Abū Zayd has derived concepts from the Qur'ān that are incompatible with the Qur'ānic text (*naṣṣ*).

e) The necessity of an open and living interpretation

Abū Zayd advocates an open and free *ta'wīl* of the Qur'ān that authorizes different levels of reading and understanding, according to the diversity of readers (*qurrā'*) and the changing states of a single reader. Regrettably, Abū Zayd pays no attention to the practical mechanisms of *ijtihād*, such as consideration of the effective cause (*manāt*) of a ruling.

5. Discussion

Although several studies have been written expounding and critiquing Abū Zayd's views, the present article arrives at a composite theory (*naẓariyyih-yi tarkībī*) by focusing on the element of the culture of the time and its relationship to three factors: the nature of revelation (*māhīyat-i waḥy*), the historical approach to the Qur'ān (*nigāh-i tārikhī bih Qur'ān*), and the adoption of a new method of *ta'wīl* in Qur'ānic exegesis. Moreover, the present article is innovative in its separation between the foundations of the theory and its components.

6. Conclusion

Regarding the influence of the culture of the time on the understanding and interpretation of the Qur'ān, Abū Zayd adopts four foundational principles

(mabānī): (1) the distinction between religion and religious thought; (2) the cultural-geographical fabric of Qur'ānic meanings; (3) the prophetic experience of revelation; and (4) the Qur'ān as expressive of the meaning of life rather than a law book. The components (mu'allifih-hā) of his theory are: (1) the Qur'ān as living discourse, not silent text; (2) the necessity of considering the horizon outside the text; (3) the necessity of distinguishing principal from subsidiary in Qur'ānic addresses; (4) the variability of Qur'ānic concepts; and (5) the necessity of an open and living ta'wīl of the Qur'ān.

However, the aforementioned foundations and components are flawed for reasons including: a mistaken understanding of religion and religious thought; the grounding of Qur'ānic understanding and interpretation in the intent of God Almighty; the Qur'ān as divine revelation; the grounding of the meaning of life on the foundation of life; the endorsement of pluralism; disregard for otherworldly interests (maşāliḥ-i ukhrāwī); a separation between the devotional and social domains of religion; the incompatibility of certain derived concepts with the Qur'ānic text (naşs); and failure to consider the effective cause (manāt) of rulings.

Declarations

Authors' Contributions:

- Data collection: Muḥammad Shukrī, Muḥammad Dargāh/zādih, Şafar Naşīrīyān
- Research report preparation: Muḥammad Dargāh/zādih
- Data analysis: Şafar Naşīrīyān

Data Availability Statement: Not applicable.

Acknowledgments: The authors have no acknowledgments to express to any individual or institution.

Ethical Considerations: The authors have observed all ethical principles in conducting and publishing this scientific research, and this has been confirmed by all of them.

Funding: This research received no specific grant from any funding agency in the public, commercial, or not-for-profit sectors.

Conflict of Interest: According to the authors' declaration, this article has no conflict of interest.

Generative AI and AI-Assisted Technologies Statement: The authors did not use artificial intelligence at any stage of writing this article.



این گرامر برای روز




پژوهشنامه کلام

شاپا پرهخت: ۶۶۷ - ۲۷۸۳
شاپا چاپی: ۵۳۲۵ - ۲۴۷۶
Homepage: pke.journals.miu.ac.ir



جامعه
المصطفی
العالمیة

ارزیابی نظریه نصر حامد ابوزید در تأثیر فرهنگ زمانه بر فهم و تأویل قرآن

محمد شکری ، محمد درگاهزاده ، و صفر نصیریان 

۱. نویسنده مسئول، گروه معارف اسلامی، دانشکده علوم پایه، دانشگاه صنعتی سهند تبریز، تبریز، ایران. رایانامه: shokri@sut.ac.ir
۲. گروه معارف اسلامی، دانشکده چند رسانه‌ای، دانشگاه هنر اسلامی تبریز، تبریز، ایران. رایانامه: m.dargahzadeh@tabriziau.ac.ir
۳. گروه آموزش معارف اسلامی، دانشگاه فرهنگیان، تهران، ایران. رایانامه: s.nasirian488@cfu.ac.ir

اطلاعات مقاله	چکیده
<p>نوع مقاله: مقاله پژوهشی</p> <p>تاریخ دریافت: ۱۴۰۴/۰۷/۰۴ تاریخ بازنگری: ۱۴۰۴/۰۷/۱۸ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۴/۰۸/۱۱ تاریخ انتشار: ۱۴۰۴/۱۰/۰۱</p> <p>کلیدواژه‌ها: قرآن، فهم، تأویل، فرهنگ زمانه، ابوزید</p>	<p>ابوزید از جمله نواندیشان معاصر عرب است که در پاسخ‌گویی به چالش‌های امروز جهان اسلام اهتمام فراوانی داشت. اما محور پاسخ‌گویی وی، روش‌های نوین غربی در فهم و تأویل قرآن بود. بر این اساس، نوشتار حاضر بر آن شد تا نظریه وی درباره تأثیر فرهنگ زمانه در فهم و تأویل قرآن را بررسی و نقد نماید. روش مقاله، از نوع تحلیل محتوا و شیوه آن انتقادی است. طبق بررسی انجام شده، مبانی نظریه عبارت‌اند از: لزوم تفکیک بین دین و تفکر دینی، بافت فرهنگی-جغرافیایی معانی قرآن؛ تجربه نبوی از وحی و قرآن بیانگر معنای زندگی نه کتاب قانون. همچنین مؤلفه‌های نظریه عبارت‌اند از: قرآن به‌مثابه گفتار زنده نه متن صامت؛ لزوم توجه به افق خارج از متن؛ ضرورت تعیین اصل و فرع در خطابات قرآنی؛ متغیر بودن مفاهیم قرآن و لزوم تأویل منفتح و زنده از قرآن. اما مبانی و مؤلفه‌های مطرح شده فوق، به دلایلی همچون فهم نادرست از دین و تفکر دینی، ایتنای فهم و تأویل قرآن بر قصد خداوند متعال؛ قرآن وحی الهی؛ ایتنای معنای زندگی بر مبنای زندگی، متن و گفتار بودن توأمان قرآن، اشتباه در تعیین اصل و فرع احکام؛ عدم نسبیّت احکام قرآن و عدم ارائه مناطق حکم مخدوش است. در نهایت باید گفت ابوزید فهم و تأویل قرآن را مبتنی بر فرهنگ زمانه می‌داند، درحالی‌که دیدگاه وی بر اساس نصوص قرآنی، روایی و تاریخی، و نیز دلایل عقلی درست نیست.</p>

استناد: شکری، محمد؛ درگاهزاده، محمد؛ نصیریان، صفر. (۱۴۰۴). ارزیابی نظریه نصر حامد ابوزید در تأثیر فرهنگ زمانه بر فهم و تأویل قرآن. پژوهشنامه کلام، ۱۲(۲)، ۲۹-۳۳. <https://doi.org/10.22034/pke.2025.22158.2042>



© نویسنده(گان).

ناشر: جامعه المصطفی العالمیه.

مقدمه

در دو سده اخیر، جریانی در کلام به‌عنوان نومعتزله شکل گرفت که غالباً متعلق به گروهی از نواندیشان دینی معاصر و عمدتاً عرب‌زبان بود. طرفداران آن، ضمن احیای تفکر معتزله قدیم در تبیین عقلانی وحی و شریعت، این‌بار با بهره‌گیری از آموزه‌های دنیای مدرن در زمینه علوم انسانی، معرفت‌شناسی و هرمنوتیک، به تأویل متون دینی می‌پردازند (وصفی، ۱۳۸۷، صص. ۱۳۴-۱۳۶، ۱۵۰-۱۵۲؛ گلی و یوسفیان، ص. ۱۱۶؛ منصورزاده و مسعود، ۱۳۹۶، ص. ۳۸). در ابتدا، افرادی همچون شیخ محمد عبده، امین الخولی، محمد احمد خلف‌الله در مصر و برخی کشورهای هم‌جوار، به تأسیس مکتب ادبی در تفسیر قرآن با روش‌های عقل‌گرایانه پرداختند (منصورزاده و مسعود، ۱۳۹۶، ص. ۳۸) و در ادامه، برخی از چهره‌های متأخر، همچون محمد ارکون الجزایری، محمد عابد الجابری مراکشی، حسن حنفی و نصر حامد ابوزید مصری خواستار تحول بنیادین در زمینه روش‌های مطالعه متون دینی شدند (مالکی و بخشایش اردستانی، ۱۳۹۵، ص. ۱۷۳).

نقطه آغازین تحول فکری ابوزید زمانی است که وی در دوره تحصیل دکتری، به منظور استفاده از فرصت مطالعاتی به دانشگاه پنسیلوانیا در فیلادلفیای آمریکا رفت. در این دوره وی با آراء نظریه‌پردازان غربی در زمینه هرمنوتیک و زبان‌شناسی آشنایی پیدا کرد (Abu Zaid, pp. 110-115). وی پس از بازگشت از آمریکا، در مقالاتی به تحلیل و تبیین مطالعات خود در آمریکا پرداخت که از مهم‌ترین آن‌ها مقاله «الهرمنیوطیقا و معضلة تفسیر النص» است که در آن ابوزید به گسترش هرمنوتیک غربی نظر دارد (ابوزید، ۱۹۹۲ الف، ص. ۷). کتاب‌های مفهوم النص؛ دراسة فی علوم القرآن، اشکالیات القرائة و آلیات التأویل، الخطاب الدینی از آثار مهم دیگر اوست که در آن‌ها ابزارها و روش‌های نوین غربی، به کار گرفته شده است (حقانی، ۱۳۹۶، ص. ۵۱).

ابوزید مدعی بود رنسانس در غرب بر مبنای آزادسازی عقل از سلطه حاکمیت نصی در فهم و تأویل شکل گرفت و این باید مبنایی برای پژوهش در میراث اسلامی از جمله قرآن باشد (ابوزید، ۱۳۸۳، ص. ۷۷). وی پیشنهاد می‌دهد: مسلمانان، در هر نقطه از جهان، باید در جهت تحقق این هدف، به روش جامع تأویلی در عصر جدید روی آورند تا در دنیایی که در آن زندگی می‌کنند به جای تن دادن به معانی‌ای که از اینجا و آنجا به قهر غلبه بر آن‌ها تحمیل می‌شود، بازیگرانی فعال در ساختن زندگی خود باشند (ابوزید، ۱۳۹۶، ص. ۲۸۳). از دیدگاه وی، متون دینی ریشه در فرهنگ مردمانی دارد که به آن زبان سخن می‌گویند (ابوزید، ۱۹۹۲ ب، ص. ۲۰۶). از این‌رو در تحلیل نهایی، این متون به چارچوب فرهنگی مشخصی تعلق دارند. بنابراین، عدم تفکیک بین امر تاریخی و امر دائمی مستمر (عرضیات و ذاتیات به تعبیر سروش و شبستری) در دلالت فعلی متون دینی تأثیر بدی می‌گذارد (گلی و یوسفیان، ۱۳۸۹، ص. ۴).

مسئله فوق، مجالی برای تغییر پیوسته احکام دین از طریق تأویل را فراهم می‌کند؛ چنان‌که وی با بهره‌گیری از مبنای تساوی حقوق زن و مرد در موضوع ازدواج بین مسلمانان و اهل کتاب، با برداشت قاعده هم‌زیستی مسالمت‌آمیز با اهل کتاب از آیات مربوطه، ازدواج زن مسلمان با مرد اهل کتاب را تجویز می‌کند (ابوزید، ۱۳۹۶، ص. ۲۶۸).

ابوزید معتقد است افکار روشنفکرانه‌اش در دنیای عرب بیشتر مدیون محمد ارکون است (حامدی و اعتصامی، ۱۳۸۶، ص. ۱۵۸). دیدگاه‌های وی در این خصوص، شباهت‌هایی نیز با دیگر نومعتزلی عرب معاصر، محمد عابد الجابری دارد (درگاه‌زاده و دیگران، ۱۴۰۲، ص. ۲۹۹).

اما کار ابوزید با کاری که محمد ارکون یا جابری انجام داده است، تفاوت‌هایی نیز دارد:

(۱) دیدگاه‌های ارکون به دلیل ارتباط بیشتری که با جهان غرب برقرار کرده است، بنیادین‌تر است. وی مستقیماً دیدگاه‌های خود را بر انسان‌شناسی غربی استوار کرده، سپس آن را با معرفت‌شناسی و تاریخ‌نگاری غربی آمیخته و سرانجام با روش خاصی به مطالعه قرآن می‌پردازد. روش وی به تفکیک بین متن اولیه قرآن و متن ثانویه قرآن انجامیده و در نتیجه وی بخشی از قرآن را حتی ره‌آورد پیامبر(ص) نمی‌داند (درگاه‌زاده و دیگران، ۱۴۰۱، ص. ۲۷).

(۲) جابری نیز با ترکیب مبانی معرفت‌شناسی و تاریخ‌نگاری غربی، به تعبیر گفتمان قرآن در هر عصری، به اقتضای ساختارهای جدید معرفتی آن حکم کرده است (درگاه‌زاده و دیگران، ۱۴۰۲، ص. ۲۹۹).

(۳) اما ابوزید برخلاف دو نوآندیش فوق، بیشتر در عرصه عمل و به صورت عینی وارد میدان شده و سعی می‌کند روش‌های متن‌پژوهی غربی را با واسطه یا بی‌واسطه در مطالعات قرآنی خود پیاده‌سازی کند (حامدی و اعتصامی، ۱۳۸۶، ص. ۱۵۸). بنابراین، وی مستقیماً وارد مباحث انسان‌شناسی و معرفت‌شناسی نشده و بحث خود را از تاریخ‌مندی قرآن شروع کرده تا از آن پلی برای تأویل قرآن به اقتضای چالش‌های روز بسازد.

با توجه به چالش‌هایی که دیدگاه‌های ابوزید در حوزه فهم و تأویل قرآن به دنبال دارد، نوشتار حاضر بر آن شد تا نظریه نصر حامد ابوزید در تأثیر فرهنگ زمانه بر فهم و تأویل قرآن را به بوته نقد بسپارد. روش مقاله، از نوع تحلیل محتوا و شیوه آن انتقادی است.

ادبیات موضوع و پیشینه پژوهش

در ارتباط با تبیین و نقد دیدگاه‌های ابوزید، مقالات نسبتاً زیادی نگارش یافته است؛ برخی از این نگارش‌ها با بیان دیدگاه‌های سایر نومعتزلیان مثل ارکون آمیخته شده و چندان قابل تفکیک نیست؛ برخی دیگر در حوزه‌های دیگری مثل وحی‌شناسی است که ارتباط مستقیمی با بحث این نوشتار ندارد. مقالاتی که ارتباط بیشتری با بحث فعلی دارند، عبارت‌اند از:

۱. بررسی و نقد مبانی نصر حامد ابوزید در اثبات تاریخ‌مندی قرآن کریم؛ نویسنده در این مقاله کوشش می‌کند تا مبانی ابوزید در تاریخ‌مندی قرآن را مورد بررسی و نقد قرار دهد. از نظر وی، ابوزید با اعتقاد به تاریخ‌مندی قرآن و انطباق دادن معانی آن بر بافت فرهنگی زمان نزول، عملاً کارکرد این معانی در دنیای معاصر را زیر سؤال برده است (زرنوشه فراهانی و صفره، ۱۳۹۸، ص. ۱).

۲. نظریه تأویل و اصلاح‌گری دینی: بررسی دیدگاه نصر حامد ابوزید در تأویل و آثار آن؛ نویسنده این مقاله اهتمام می‌ورزد تا روش تأویلی ابوزید نسبت به قرآن را به نقد بکشد. نویسنده با تأکید بر اینکه «تأویل» جان‌مایه

بسیاری از نگارش‌های او در حوزه قرآن‌شناسی است، معتقد است که وی معیار مشخصی برای تأویل قرآن بیان نکرده است، جز آنکه مقصود وی از تأویل ارائه قرائت جدید از متن قرآن است (حقانی، ۱۳۹۶، ص. ۴۰).
 ۳. قرآن به مثابه گفتار، نه متن؛ نقد آخرین دیدگاه ابوزید در باب وحی و قرآن: نویسنده این مقاله، آخرین نظریه ابوزید در خصوص قرآن را تبیین و نقد می‌کند. به تقریر وی، ابوزید قرآن را حاصل رابطه دیالکتیکی پیامبر با حوادث اجتماعی و نتیجه پرسش‌ها و پاسخ‌های اعراب از پیامبر می‌داند و همه این‌ها در فرایند تولید قرآن نقش داشته‌اند. از این رو، پیامبر برخی مطالب و یا نظرات خود را در طول زمان تغییر داده و حتی آن‌ها را حک و اصلاح کرده است (نصری، ۱۳۹۲، ص. ۲).

پژوهش حاضر مشابهت و تفاوت‌هایی با پژوهش‌های فوق دارد که به این نحو است:

◀ مقالات فوق، هر کدام به تبیین و نقد یکی از نظریه‌های ابوزید در تأثیر فرهنگ زمانه بر فهم و تأویل قرآن اهتمام ورزیده‌اند. مقاله اول به عنصر تاریخ‌مندی قرآن و لزوم فهم آن بر پایه حوادث تاریخی و مقاله دوم به عنصر تأویل قرآن به اقتضای تغییرات فرهنگی در هر عصری اشاره کرده است. مقاله سوم نیز به عنصر تعیین نوع خطاب قرآن از جهت گفتاری یا متنی بودن اختصاص دارد که حلقه وصل بین تاریخ‌مندی قرآن و تأویل آن است.

◀ مقالات فوق چندان به تبیین و نقد عنصر چهارم نظریه ابوزید، که محور اساسی مقاله حاضر را شکل می‌دهد، یعنی فرهنگ زمانه، نپرداخته‌اند.

◀ مقاله حاضر، ضمن آنکه به تبیین دقیق عنصر چهارم نظریه ابوزید در کنار سه عنصر دیگر می‌پردازد، به ارتباط بین عناصر چهارگانه نظریه توجه دارد و از این جهت به یک نظریه ترکیبی نوآورانه رسیده است. از این رو، مقاله حاضر تصویری جامع و یکپارچه از نظریه هرمنوتیکی ابوزید در فهم و تأویل قرآن ارائه می‌کند و آن‌گاه به نقد آن می‌پردازد.

◀ مقاله حاضر از جهت تفکیک بین مبانی نظریه و مؤلفه‌های آن نیز نوآوری دارد. در مقالات دیگر، گاهی بین مبانی بحث و مؤلفه‌های آن خلط شده است.

مبانی ابوزید در تأثیر فرهنگ زمانه بر فهم و تأویل قرآن

۱. تفکیک بین دین و تفکر دینی

از دیدگاه ابوزید، باید بین دین و تفکر دینی فرق بگذاریم. از نظر او، دین مجموعه‌ای از متون مقدس ثابت و تاریخی است؛ در حالی که تفکر دینی چیزی جز اجتهادهای بشری برای فهم و تأویل آن متون نمی‌باشد (ابوزید، ۱۳۸۳، صص. ۲۶۳-۲۶۴). طبیعی است که اجتهادها در هر عصری مختلف بوده و این اجتهادها در چارچوبی معین از محیطی به محیطی دیگر و از متفکری به متفکر دیگر تفاوت داشته باشند (گلی و یوسفیان، ۱۳۸۹، ص. ۴).
 ابوزید بر اساس این مبنا، راه را بر تأویل منفتح و بدون قید و شرط قرآن باز می‌کند. بنابراین، این مخاطبان هستند که فارغ از قصد خداوند متعال، معنای قرآن را خلق خواهند کرد.

فهم نادرست از دین و تفکر دینی

با ملاحظه مسائل موجود در منابع دینی، دین عبارت است از: «مجموعه عقاید، اخلاق، قوانین و مقرراتی که برای اداره امور جامعه انسانی و پرورش انسان‌ها آمده است. پس دین، دارای سه عنصر عقاید، اخلاق و احکام است که فقدان هر یک از آن‌ها موجب نقصان در معنا و مفهوم آن است» (جوادی آملی، ۱۳۸۶، ص. ۲۳۸). اهمیت تعریف فوق با توجه به دیدگاه‌های ابوزید در زمینه تغییر احکام قرآن به فراخور زمان، که بدان اشاره می‌شود، بیشتر روشن خواهد شد.

با آنکه مهم‌ترین نقش عقل (تفکر دینی)، شناخت کلیات عقاید و اخلاق است و دین نیز در این زمینه گاه به این کلیات ارشاد کرده و گاه جزئیات آن‌ها را تشریح می‌کند، نقش دیگر عقل استنباط احکام شرعی است. در این راستا، عقل گاه مستقلاً و گاه در کنار منابع دیگر احکام، یعنی قرآن، سنت و اجماع، به اجتهاد می‌پردازد. البته مستقالات عقلیه بسیار محدود و در حد کلیات مسائل شرعی است و به جزئیات احکام شرعی راهی ندارند. آن جا هم که عقل در کنار سایر منابع فعالیت دارد، عقل نمی‌تواند از دایره احکام اولیه شرعی خارج شود، بلکه در محدوده همان احکام به استنباط می‌پردازد؛ همان کاری که فقها با قواعدی همچون اطلاق و تقييد، عام و خاص یا ناسخ و منسوخ تحصیل می‌کنند.

بدین ترتیب، عقل و دین در شناخت دین مکمل یکدیگر بوده و منفک از همدیگر نیستند، درحالی که نظر ابوزید تفکیک مطلق بین این دو در عرصه استنباط است؛ کأنه استنباط امری است که فقیه می‌تواند فارغ از متن دینی و بدون هیچ قید و بندی آن را تحصیل کند حتی زمانی که در متن دینی (قرآن یا سنت)، برخلاف آن باشد.

۲. بافت فرهنگی-جغرافیایی معانی قرآن

از دیدگاه ابوزید، تفسیر متن همان‌طور که بر قواعد زبانی مبتنی است، به فرهنگ زمانه نیز منوط است. به اعتقاد وی، با وجود آنکه منبع متن دینی الهی است، اما ازسوی دیگر این متن متأثر از سازوکارهای فرهنگ بشری است که در قالب یک روند انسان‌گرایانه قرار می‌گیرد (ابوزید، ۱۹۹۲ ب، ص. ۲۰۶). وی در پاسخ به این پرسش که چگونه می‌توان شیوه تحلیل متون را بر نص الهی پیاده نمود، این‌گونه پاسخ می‌دهد که اولاً، بحث بر سر کلام الهی نه خود وی و ثانیاً، خداوند به اقتضای حکمت و مصلحت خود اراده کرده است که سخنش با بشر به زبان خود آن‌ها و از میان شاکله محوری فرهنگشان باشد (ابوزید، ۱۹۹۲ ب، ص. ۲۰۶؛ ۲۰۰، ص. ۲۵).

بر اساس این مبنا، گفتار انگاری قرآن به جای متن انگاری آن می‌نشیند و قرآن با افق بیرون از خود ارتباط می‌گیرد و با محوریت آن تأویل می‌گردد.

ابتنای معانی قرآن بر قصد خداوند متعال

ابتنای معانی یک متن بر بافت فرهنگی-جغرافیایی آن بدان معناست که متکلم آن متن، ناخودآگاه و قهری، معنایی را که قصد نداشته و صرفاً فرهنگ جامعه آن را اقتضا کرده، بازگو کرده باشد. این نوع برخورد با متن، به صورت قطعی، مخالف با اختیار و آزادی بیان است. ازاین‌رو، باید گفت که ارتباط مفهومی بین فرهنگ

و زبان صرفاً اعتباری و بسته به اعتبار صاحب متن است. از این رو، گاهی صاحب سخن منتقل‌کننده عقاید شخصی خود و گاهی بیانگر فرهنگ جامعه است. بنابراین، معنای متن قبل از آنکه مبتنی بر فرهنگ جامعه باشد، بر قصد متکلم استوار است.

همین مطلب، بلکه فراتر از آن، در مورد متن و معانی قرآن صدق می‌کند. چطور ممکن است خداوند صاحب متن قرآن، از روی ناچاری و بالاجبار، فرهنگ جامعه زمان نزول قرآن را منتقل کرده باشد؟ در این صورت، باید گفت اگر خداوند بخواهد در موقعیتی معنایی غیر از معنای مد نظر فرهنگ عرف را در نظر داشته باشد، هرگز چنین قصدی عملی نخواهد شد.

بدین ترتیب، مساوق دانستن زبان با فرهنگ جامعه امثال ابوزید را در رئالیسم افراطی متوقف کرده است. تا جایی که وی ارتباط معانی قرآن با قصد خداوند را فرع بر ارتباط آن با ارزش‌های فرهنگی جامعه آن روز می‌داند. وی برای فرار از اینکه با فرض متأثر بودن متون دینی از بافت فرهنگی-جغرافیایی عصر خود، خداوند متعال در کجای داستان ایستاده است، این تأثیرپذیری را به مصلحت‌سنجی خداوند نسبت داده است (ابوزید، ۱۹۹۲ ب، ص. ۲۰۶؛ ۲۰۰، ص. ۲۵)؛ درحالی که اتخاذ روش مصلحت‌اندیشانه در فهم و تأویل، از پشتوانه منطقی برخوردار نیست، زیرا مردم همواره مؤلفان متون را در برابر سخنشان مسئول می‌دانند.

۳. تجربه نبوی از وحی

یکی از دلایلی که ابوزید را بر آن داشته است که فهم و تأویل قرآن را بر بافت فرهنگی-جغرافیایی عصر نزول مبتنا کند، اعتقاد وی به تجربه نبوی از وحی است.

ابوزید در کتاب «مفهوم النص» وحی را به معنای الهامات الهی در نظر گرفته، که سرشت آن صرفاً معنایی است و این پیامبر (ص) است که به آن صورت لفظی می‌بخشد (ابوزید، ۱۳۸۰، ص. ۵۲۰). بر این اساس، قرآن را باید ماحصل وحی بدانیم تا کلام دقیق الهی (ابوزید، ۱۹۹۲ ب، صص. ۱۹۳-۱۹۴). بر این اساس، وحی به صورت ماهوی با فرهنگ زمانه آمیخته شده است و نخست خود پیامبر (ص) آموخته‌های خود را بر مبنای فضای فرهنگی-جغرافیایی زمان خود درک کرده است.

قرآن وحی الهی، نه تجربه نبوی

شواهد بسیاری از آیات قرآن نشان می‌دهند که کتب آسمانی به‌ویژه قرآن وحی الهی بوده و این وحی غیر از تجربه نبوی است و اساساً این دو قابل قیاس با یکدیگر نیستند. به برخی از این شواهد اشاره می‌شود:

◀ از دیدگاه قرآن، وحی پیامبران از جمله وحی قرآن اختصاص به پیامبران دارد (جن، ۲۶-۲۸؛ حج، ۵۲؛ نحل، ۲ و ۸۹؛ ابراهیم، ۱۱). درحالی که تجربه دینی امری عمومی است.

◀ وحی به‌ویژه قرآن مصون از خطا و اشتباه است (نجم، ۱-۴ و ۶۴؛ الحاقه، ۴۴-۴۷؛ اعلیٰ، ۶). از این رو، قرآن بازگوکننده هیچ اختلافی نیست (نساء، ۸۲)، این در حالی است که تجربه دینی برخلاف وحی خطاپذیر بوده و یا دست کم با ابهام همراه است. خود صاحبان تجربه دینی معترفند که گاهی قادر به

- بیان و توصیف تجربه خود نیستند. همچنین، معمولاً تجارب دینی افراد مختلف با یکدیگر یا یک فرد با خودش گاهی مختلف است.
- ◀ وحی برخلاف تجربه دینی لفظی و زبانی است؛ از این رو، در بسیاری از آیات قرآن، کلماتی از ریشه «قول»، «ندی»، «قرء» به کار برده شده است، که بر وحی لفظی دلالت دارد (آل عمران، ۳۸؛ اعلی، ۶؛ کافرون، ۱؛ توحید، ۱؛ فلق، ۱؛ ناس، ۱).
- ◀ یکی از دلایل لفظی بودن وحی قرآن آن است که قرآن به زبان عربی است (شعراء، ۱۹۶؛ نحل، ۱۰۳؛ احقاف، ۱۲)؛ زیرا قرآن غیرلفظی نیازی به زبان خاصی ندارد؛ چنان که در تجربه دینی نیازی به زبان نیست.
- ◀ وحی برخلاف تجربه دینی ابلاغ‌شدنی است و وظیفه پیامبر(ص) بعد از استماع وحی، ابلاغ و رساندن آن به مردم است (اعراف، ۶۲ و ۶۸؛ مائده، ۶۷؛ نحل، ۴۴؛ شعراء، ۱۹۲-۱۹۴).
- ◀ در وحی علاوه بر آنکه خداوند با پیامبران سخن می‌گوید، آنان نیز با خداوند سخن می‌گویند؛ همانند گفت‌وگوی مفصل و دوجانبه خداوند و حضرت موسی(ع) (طه، ۱۷-۴۸)؛ ولی در تجربه دینی صرفاً مواجهه با امر قدسی است.
- ◀ وحی به واسطه فرشته وحی انجام می‌شود (بقره، ۹۷؛ نحل، ۱۰۲؛ تکویر، ۱۹-۲۱)، ولی تجربه دینی تحت تأثیر شخصیت و ظرفیت پیامبر ایجاد می‌شود.
- ◀ در وحی، پیامبر(ص) تابع وحی است (یونس، ۱۵؛ احزاب، ۳؛ احقاف، ۹)، ولی در تجربه دینی، تجربه تابع نظر پیامبر است؛ زیرا تجربه دینی امری اکتسابی و وحی امری موهبتی است که تحت اختیار پیامبر نیست.
- افزون بر این، به‌رغم درک کلی مسئله وحی برای عقل بشری، ماهیت آن از دسترس آن خارج است؛ از این رو تلاش امثال ابوزید برای تبیین بشری از وحی بیهوده است. بر این اساس، تفسیر کیفیت وحی تنها از زبان مواجهه‌کننده واقعی با وحی، یعنی پیامبر(ص)، قابل تبیین است، نه دیگران.
- روایاتی که با اتکا به آیات قرآن از ماهیت وحی پرده برمی‌دارند، کاملاً متناقض با دیدگاه ابوزیدند. طبق این روایات، وحی استعداد خاصی در پیامبران است که دسترسی به وحی را برای آن‌ها مهیا می‌سازد و این استعداد در دیگران به هیچ‌وجه وجود ندارد (کلینی، ۱۴۰۷، ج. ۱، ص. ۲۷۲).^۱ چنان که خداوند متعال می‌فرماید:
- «وَأَتَيْنَا عِيسَى ابْنَ مَرْيَمَ الْبَنَاتِ وَأَيَّدْنَاهُ بِرُوحِ الْقُدُسِ» (بقره، ۸۷).

۱. به یک روایت در این زمینه اشاره می‌شود: عَنْ جَابِرٍ عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ قَالَ سَأَلْتُهُ عَنْ عِلْمِ الْعَالَمِ، «فَقَالَ لِي يَا جَابِرُ إِنَّ فِي الْأَنْبِيَاءِ وَ الْأَوْصِيَاءِ خَمْسَةَ أَرْوَاحِ الْقُدُسِ وَ رُوحَ الْإِيمَانِ وَ رُوحَ الْحَيَاةِ وَ رُوحَ الْقُوَّةِ وَ رُوحَ الشَّهْوَةِ فَبِرُوحِ الْقُدُسِ يَا جَابِرُ عَرَفُوا مَا تَحْتَ الْعَرْشِ إِلَى مَا تَحْتَ الثَّرَى ثُمَّ قَالَ يَا جَابِرُ إِنَّ هَذِهِ الْأَرْبَعَةَ أَرْوَاحٌ يَصِيبُهَا الْحَدَثَانُ إِلَّا رُوحَ الْقُدُسِ فَإِنَّهَا لَا تَلْهَوُ وَ لَا تَلْعَبُ.»

برای تقریب به ذهن می‌توان از مقایسه بین انسان و حیوان کمک گرفت. حیوان برخلاف انسان، از عقل به‌عنوان بُعدی فراتر در آفرینش، بهره‌ای ندارد و طبعاً فهمی از این مسئله که انسان چگونه تعقل می‌کند نیز ندارد. بدین ترتیب، کسانی که خود تجربه وحیانی ندارند، نمی‌توانند درباره ماهیت حقیقی وحی سخن بگویند.

۴. قرآن بیانگر معنای زندگی نه کتاب قانون

از نظر ابوزید، قرآن فرایند گفت‌وگو، مناقشه و مناظره درباره مسائل ارزشی خود را متناسب با تحولاتی که طی مدتی بیش از بیست سال در زندگی اولین مخاطب یعنی محمد و نیز مخاطبان دیگر رخ داده است، ایجاد می‌کند و همواره خود را بر اساس اقتضائات روز روزرسانی می‌کند. بر این اساس، قرآن کتاب قانون نیست، بلکه بیانگر و حامل معنای زندگی است که پیوسته در حال تغییر است (ابوزید، ۱۳۹۶، ص. ۲۵۵).

معنای زندگی در گرو مبنای زندگی

برخلاف دیدگاه ابوزید، همه چیز معنای زندگی به مفهومی که وی در سر دارد، نبوده و قبل از معنای زندگی، چیزی به نام مبنای زندگی وجود دارد که افراد برای رسیدن به آن ناگزیر از انتخابند. بنابراین، ابوزید نمی‌تواند با این قبیل سخنان، قرآن را از حیز انتفاع بیندازد و به‌جای آن میراث نوظهور غربی با مبنای نامعلوم را جایگزین کند. میراث اسلامی بر خلاف میراث یهودی-مسیحی، که باور به مبدأ نخستین در آن‌ها به‌شدت ضعیف بوده و همین امر اندیشمندان غربی را به جایگزین کردن مبنای اومانستی به‌جای آن واداشته، به‌مثل هر می‌ماند که قاعده آن سنخ‌های مختلفی از مسائل را در بر می‌گیرد، ولی در اوج و تعالی خود، به مبدأ حقیقی عالم توجه دارد. از این رو، احکام شرعی ارتباط تنگاتنگی با مبدأ نخستین داشته و در هر جای قرآن، سخن از حکمی از احکام الهی در هر بعدی از ابعاد انسان است، بیان نام خداوند است. متکلمان اسلامی نیز هدفشان از طرح محکم و متشابه، که صراحت آیات بر آن دلالت دارد، در صدد تبیین جزئیات مسائل دین بر مدار آیات توحید به‌عنوان محکم‌ترین آیات قرآن‌اند.

دقیقاً بر همین اساس، چنان‌که در ادامه بیان خواهد شد، اعتقاد به مسئله تساوی حقوق زن و مرد، ابوزید را بر آن داشته تا برای اثبات ایدئولوژی مسالمت با اهل کتاب و آن‌گاه تجویز ازدواج زن مسلمان با مرد اهل کتاب گام بردارد. وی این تجویز را با تأویل قرآن برخلاف خواسته خداوند انجام می‌دهد (ابوزید، ۱۳۹۶، ص. ۲۶۷). درحالی‌که مفسران با اتکا به مبنای توحیدی،^۱ قرآن را بر اساس قصد خداوند متعال تفسیر می‌کنند و در این راستا حق تشریح و قانون‌گذاری را برای غیر خداوند قائل نبوده و در چالش عرفی مثل حقوق زن و مرد، خواسته‌های عرفی را دخالت نمی‌دهند.

۱. سراسر قرآن یا مستقیماً به مسئله توحید پرداخته و یا به‌صورت غیرمستقیم به آن اشاره دارد. بر اساس این آیات، خداوند یگانه مدبر این جهان بوده و همو به تشریح دین می‌پردازد. از این منظر، قرآن، بی‌شک کلام خود خداوند بوده و تفسیر آن بر اساس سلايق افراد به‌شدت ممنوع است.

تغییر معنای زندگی در موقعیت عمل، نه نظر

برخلاف دیدگاه ابوزید، معنا و قانون زندگی بر تغییر شرایط به صورت ساختاری تغییر پیدا نمی کنند، بلکه تغییرات معمولاً در برخی مصادیق ظهور و بروز می یابند و آن هم با ارجاع به قواعد کلی دین قابل حل و فصل اند. بر این اساس، اگر معنای زندگی را به عنوان مثال، مسالمت یا جدایی بین پیروان اسلام و اهل کتاب بدانیم که ابوزید بر آن است، این دو معنا و نیز احکام مرتبط با هر یک از آن دو از قبل مشخص و در دین از جهت نظری، پیش بینی شده اند. منتها، اینکه فلان موقعیت و مصداق مرتبط با کدام معنا و حکم است، مربوط به عرف است. این در حالی است که در تجویز حکم ازدواج زن مسلمان با مرد اهل کتاب، مسئله و چالش ابوزید در تعیین مصداق نیست، بلکه در تغییر حکم است.

مسئله دیگر اینکه چه منافاتی دارد گفته شود قرآن هم بیانگر معنای زندگی و هم کتاب قانون است. ابوزید دلیل موجهی بر این مطلب که این دو حالت در قرآن قابل جمع نیستند، ارائه نداده است. نگاه درون دینی به آیات قرآن برخلاف نظر ابوزید، مبین آنند که قرآن علاوه بر بیان معنای زندگی، کتاب قانون نیز می باشد. به تعبیر دیگر، اگر قرآن حلال و حرام دارد، حتماً کتاب قانون هم است.

مؤلفه های نظریه ابوزید در تأثیر فرهنگ زمانه بر فهم و تأویل قرآن**۱. قرآن به مثابه گفتار زنده نه متن صامت**

به اعتقاد ابوزید، قرآن در مرحله قبل از تدوین نهایی به صورت مصحف، همواره به عنوان یک «گفتار زنده» نگریسته می شد و به عنوان یک «گفتار» و نه «متن» در آگاهی عمومی با شأن نزول هایی که برای آیات قرآن به خاطر می آورند، اثرگذاری می کرد. اما جمع آوری قرآن به شکل مصحف در ایجاد باور به پذیرش قرآن به مثابه یک «متن» نقش داشت (ابوزید، ۱۳۹۶، صص. ۲۴۱-۲۴۲).

ابوزید در حقیقت تاریخی قرآن از جهت زمان تدوین شک دارد. وی جمع قرآن را به زمان عثمان استناد می دهد تا بگوید، سوره بندی قرآن بعداً سر برآورده و قبل از آن زمان، صرفاً ماهیت گفتاری قرآن در قالب مجموعه ای از آیات وجود داشته است (ابوزید، ۱۳۹۶، صص. ۲۳۷-۲۳۸). بر این اساس، وی معتقد است اکنون زمان آن فرا رسیده است تا قرآن به مثابه «گفتار» یا «گفتارها» بی فهم و تأویل گردد (ابوزید، ۱۳۹۶، ص. ۲۵۵).

به اعتقاد ابوزید، فقها در مقایسه بین آیه ۵ سوره مائده^۱ که در خصوص تجویز ازدواج مرد مسلمان با زن اهل کتاب بوده و آیه ۲۲۱ سوره بقره^۲ که در خصوص حرمت ازدواج مرد و زن مسلمان با مرد و زن مشرک نازل شده است، قائل به نسخ آیه دوم توسط آیه اول شده و حکم به لزوم اقتصار به مورد تصریح شده قرآن در زمینه جواز ازدواج با اهل کتاب داده اند، در حالی که این نظر آنان ایدئولوژیکی و سدی در برابر معنای زندگی و اقتضائات

۱. «قُلْ أَجَلُ لَكُمْ الطَّيِّبَاتِ... الْيَوْمَ أَجَلُ لَكُمْ الطَّيِّبَاتِ وَ طَعَامُ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ حَلْ لَكُمْ وَ طَعَامُكُمْ حَلْ لَهُمْ وَ الْمُحْصَنَاتُ مِنَ الْمُؤْمِنَاتِ وَ الْمُحْصَنَاتُ مِنَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ مِنْ قَبْلِكُمْ».

۲. «وَ لَا تَنْكِحُوا الْمُشْرِكَاتِ حَتَّى يُؤْمِنَ وَ لِأُمَّةٍ مُؤْمِنَةٌ خَيْرٌ مِنْ مُشْرِكَةٍ وَ لَوْ أَعْجَبَتْكُمْ وَ لَا تَنْكِحُوا الْمُشْرِكِينَ حَتَّى يُؤْمِنُوا وَ لَعَبْدٌ مُؤْمِنٌ خَيْرٌ مِنْ مُشْرِكٍ وَ لَوْ أَعْجَبَكُمْ».

عصری است. وی معتقد است در مقایسه بین این دو آیه، می‌توان فهمید که سیاق آیه اول، سیاق همزیستی با اهل کتاب و سیاق آیه دوم، سیاق جدایی از مشرکان است. بنابراین، به اقتضای لزوم همزیستی با اهل کتاب در عصر حاضر، لازم است حکم ازدواج با اهل کتاب، به ازدواج زن مسلمان با مرد اهل کتاب نیز تعمیم داده شود (ابوزید، ۱۳۹۶، ص. ۲۶۷).

وی با انتقاد روش فقیهان در فهم و تأویل قرآن بر دوگانه «ناسخ و منسوخ» و روش متکلمان که بر دوگانه «محکم و متشابه» استوار است، معتقد است چنین دوگانه‌انگاری‌هایی، متن قرآن را عرصه‌ای برای منازعات ایدئولوژیک و مذهبی تبدیل کرده است. مصدر این نزاع همانا تعامل با قرآن به‌عنوان صرفاً یک «متن» بوده است، نه به‌عنوان گفتار زنده (ابوزید، ۱۳۹۶، صص. ۲۵۵-۲۵۶).

۱-۱. متن و گفتار بودن توأمان قرآن

متأسفانه ابوزید، بدون توجه به پیامدهای اندیشه «قرآن به‌مثابه گفتار زنده»، عملاً جریان تکتگرایی را در فهم و تأویل قرآن به کار بسته است. بنابراین، به‌جد باید از ابوزید پرسید چه منافاتی بین گفتاربودگی یا متن‌بودگی قرآن وجود دارد؟ یعنی اگر بپذیریم که قرآن گفتار است، دیگر نمی‌توانیم آن را متن تلقی کنیم؟ خصوصاً از این جهت که عقل منافاتی بین گفتاربودگی و متن‌بودگی قرآن قائل نیست و انتساب علی‌السویه هر دو به قرآن را جایز می‌داند. گفتاربودگی قرآن، موضوع واحد را از جهتی جزئی و محدود تبیین می‌کند و متن‌بودگی آن، ابعاد مختلف آن موضوع را من حیث مجموع تشریح می‌نماید. این مسئله در گفتارها و متون بشری هم صدق می‌کند. بر این مبنا، در متون بشری هم بایستی مقصود مؤلف را از حیث مجموع کلامش به دست آورد، نه از یک گفتار خاص او.

۱-۲. جمع قرآن در زمان پیامبر(ص)

ابوزید فاصله بین گفتاربودگی و متن‌بودگی قرآن را طولانی تصویر کرده است،^۱ درحالی‌که بنا بر ادله متقن تاریخی، می‌توان این دو مقوله را آن‌چنان نزدیک به هم و به فاصله زمانی نزول قرآن در مکه و نهایتاً در مدینه تصویر کرد، نه بعد از این دوره که ابوزید بر آن قائل است. هرگاه آیه‌ای نازل می‌شد، کسی یا کسانی از نویسندگان را فرا می‌خواند و آن‌ها را به نوشتن وحی امر می‌فرمود. مورخان نام آن نویسندگان را بیان کرده و بر طبق مطالعات پژوهش‌گران، شمار آن‌ها به چهل و اندی بالغ می‌گردد (زنجانی، بی‌تا، ص. ۲۰؛ حجتی، ۱۳۸۴، ص. ۲۰۲؛ بلاشر، ۱۳۶۵، ص. ۲۷).

بر این اساس، قرآن در یک دوره‌ای، بنا به ضرورت، مثلاً در دوره مکه، به‌دلیل عدم فراگیر بودن ضبط و ثبت آیات و نیز به‌طور معمول، کوتاه بودن سوره قرآنی، شفاهی و گفتاری بیان می‌شده است. اما در دوره مدینه، بالعکس، به‌دلیل فراگیر شدن ضبط و ثبت آیات و طولانی بودن سوره قرآنی، به‌صورت متن ارائه گردیده است.

۱. ابوزید در حقیقت تاریخی قرآن از جهت زمان تدوین شک دارد. وی جمع قرآن را به زمان عثمان استناد می‌دهد تا بگوید، سوره بندی قرآن نوعی بدعت است که بعداً سربرآورده و قبل از آن زمان، صرفاً ماهیت گفتاری قرآن در قالب مجموعه ای از آیات وجود داشته است (ابوزید، ۱۳۹۶، صص. ۲۳۷-۲۳۸).

۳-۱. مشروط و مقید بودن ازدواج مرد مسلمان با زن اهل کتاب

برخلاف نظر ابوزید، برخی فقهای شیعه ازدواج مرد مسلمان با زن اهل کتاب را نیز به ازدواج موقت محدود کرده‌اند. بر این اساس، احتمال دارد منظور از ازدواج در آیه ۵ سوره مائده، ازدواج موقت باشد (طوسی، بی‌تا، ج. ۳، ص. ۴۴۶)؛ چنان‌که این محدودیت در روایاتی از امام علی (ع) و امام صادق (ع)، درباره حلیت طعام اهل کتاب نیز مطرح شده است. بر این اساس، حلیت مذکور، شامل ذبائح آن‌ها نمی‌شود (طبرسی، ۱۳۷۲، ج. ۳، ص. ۲۵۱؛ طباطبایی، ۱۳۹۰، ج. ۵، ص. ۲۰۴).

محدودیت فوق درباره ازدواج با اهل کتاب بیانگر آن است که حتی ازدواج مرد مسلمان با زن اهل کتاب، ممکن است مخاطراتی برای جامعه مسلمان داشته باشد که لازم است از آن پیشگیری شود.

۳-۱. مخالفت زمان نزول سوره مائده با همزیستی مسالمت‌آمیز

سوره مائده از آخرین سوره‌های نازل شده بر پیامبر (ص) بوده که در اواخر حیات آن بزرگوار نازل شده است، که راهبرد پیامبر (ص) در مواجهه با یهود مدینه، تقابل با این گروه بوده است. بنابراین، معنا ندارد که آیه حلیت ازدواج با اهل کتاب، از باب مسالمت با آنان بوده باشد. اگر این آیات حدود ۱۰ سال پیش و در بدو حضور مسلمان در مدینه نازل می‌شد، که در آن زمان پیامبر (ص) پیمان‌نامه‌هایی بین جامعه اسلامی و اهل کتاب تنظیم کرد، منطقی‌تر به نظر می‌رسید.

۲. افقی گسترده‌تر از افق متن تجزیه‌شده

ابوزید معتقد است تعامل با قرآن به‌مثابه «گفتار» ما را به افق گسترده‌تری از افق «متن» تجزیه‌شده و پراکنده‌ای که فقیهان برای نیل به یک حکم واحد و رهایی از تعارض در نظر می‌گیرند، هدایت می‌کند (ابوزید، ۱۳۹۶، ص. ۲۶۶). پدیده اختلاف و تعدد احکام در قرآن، بیش از آنکه بیانگر تعارض باشند، افقی گسترده در برابر جامعه گشوده است تا متناسب با شرایط و وضعیت‌های متغیر، برای یافتن معنای درست زندگی و به‌تبع آن حکم مناسب تلاش کنند (ابوزید، ۱۳۹۶، صص. ۲۴۹، ۲۵۴-۲۵۵).

بدین ترتیب، منظور ابوزید از افق گسترده‌تر همان معنای زندگی است که امری عرفی است.

۱-۲. روش اعتدالی فهم و تأویل در متن‌انگاری قرآن

در روش قرآن به‌مثابه متن، توسعه و توضیح مفاهیم قرآن به‌صورت اعتدالی در نظر گرفته می‌شود. بر اساس این روش، قرآن ضمن در نظر گرفتن مصالح جامعه و تسهیل امور دنیوی آنان و در نتیجه تعدیل جزئی برخی احکام، بر اصل ثبات احکام به‌دلیل مصالح اخروی آن‌ها تأکید می‌ورزد. در این راستا، توجه به مجموعه شواهد متنی و غیرمتنی حائز اهمیت است و مطمئناً تمرکز بر شواهد غیرمتنی و افق گفتار به‌تنهایی کارگشا نخواهد بود.

۲-۲. استناد به سیاق گفتاری توسط فقها

اینکه ابوزید فقها را به عدم بهره‌گیری از سیاق گفتاری متهم می‌کند، امری نادرست است؛ زیرا آن‌ها همواره تلاش کرده‌اند که علاوه بر توجه به منطوق آیات، از دلالت مفهومی آن‌ها نیز کمال استفاده را ببرند؛ چنان‌که

استناد آن‌ها به مطلق و مقید و سایر قواعد فهم، به معنای توجه به دلالت مفهومی آیات و عدم تمرکز بر منطوق آن‌هاست. البته، آن‌ها گاهی این کار را در سیاق گفتاری انجام می‌دهند و در همان‌جا، اگر تقيیدی برای اطلاق بود، مفهوم مقید را جایگزین مطلق می‌کنند و گاهی این کار را در سیاق متنی قرآن و با توجه به آیات غیرهم‌سیاق انجام می‌دهند.

۳. تعیین اصل و فرع در خطابات قرآنی

از نظر ابوزید، خطاب قرآنی در همه شئون حیات اجتماعی، به‌ویژه در شئون ازدواج و طلاق و تجارت، اساساً متوجه مردان است و این امری طبیعی است؛ زیرا عصر نزول و محیط و فضای آن به فرهنگ مردسالار تعلق دارد. اما در گفتار قرآنی در عرصه دینی غیر اجتماعی، یعنی عرصه عمل تعبدی و ثواب دینی اخروی مترتب بر آن، مردان و زنان به یکسان مورد خطاب واقع می‌شوند و بر مبنای مساوات مطلق میان ایشان تأکید می‌شود (ابوزید، ۱۳۹۶، ص. ۲۶۸).

بر این اساس، وی نتیجه می‌گیرد که اگر در عبادت و ثواب اخروی اصل را بر مساوات قرار می‌دهیم، لزوماً باید حکم اصل را بر فرع تعمیم دهیم و با روشی ابداعی در تحقق مساوات میان زن و مرد در عرصه روابط اجتماعی نیز بکوشیم. اما اگر مسئله را معکوس کرده و در خطاب قرآنی عرصه فعالیت اجتماعی را اصل بدانیم، در این صورت مسئله مساوات امری فرعی خواهد شد (ابوزید، ۱۳۹۶، ص. ۲۶۸).

۱-۳. حفظ دین و مسلمانی اساسی‌ترین اصل قرآنی

ابوزید فکر می‌کند که امثال تساوی حقوق زن و مرد، تنها اصل اساسی در حل چالش‌های جدید در حوزه‌هایی مثل ارتباط با ادیان و حقوق زن است. درحالی‌که ورای این اصل، اصل حفظ دین و مسلمانی قرار دارد که اشکال مختلفی از اصول اخلاقی و فقهی را ایجاب می‌کند.

اگر انسان بینش حفظ دین داشته باشد، دیگر نمی‌تواند بر مدار ارزش تساوی حقوق زن و مرد با ادیان دیگر به‌صورت قاعده‌ای فراگیر حرکت کند و این به‌طور عادی به معنای هضم شدن عقاید خود در این اصل است. البته، در موارد خاص که می‌توان این تأثیر را به حداقل رساند و بنا به ضرورت، می‌توان این قاعده را به کار بست. بنابراین، قاعده حفظ دین در این جا اولویت و حاکمیت دارد.

۲-۳. تفاوت برخی احکام عبادی و اجتماعی زن و مرد در اسلام

اینکه زن و مرد در عبادات عین همدیگر باشند و ابوزید از این مسئله برای تعمیم برابری زن و مرد در حقوق اجتماعی استفاده کرده باشد، خطایی واضح است؛ زیرا زن و مرد به‌رغم اشتراکات فراوانی که در احکام عبادی با یکدیگر دارند، در برخی مسائل اختصاصی هم از یکدیگر متمایز می‌گردند. در احکام طهارت که شرط عبادات هستند، احکام خاص زنان وجود دارد؛ در برخی از اوقات، به‌دلیل همین احکام، نماز ساقط می‌شود و نیز روزه واجب ماه رمضان به‌صورت قضا در ایام دیگری انجام می‌شود. چنان‌که در احکام اجتماعی دیگر غیر از مسئله ازدواج نیز، مسئله به همین شکل است. به‌عنوان مثال، حکم جهاد بر زنان وجود ندارد و به‌جای آن همسرداری جایگزین می‌گردد. بنابراین، مساوات مطلق که ابوزید در بحث عبادات بدان اشاره کرده است، نادرست است.

بر این اساس، تفکیک بین احکام زن و مرد در برخی مسائل که تعداد آن کم هم نیست، اصلی پذیرفته شده است؛ چنان که تفاوت‌های جنسیتی بین زن و مرد از نظر جسمانی و روانی نیز از نظر علم امری پذیرفته شده است.

۴. متغیر بودن مفهوم در برابر منطوق

ابوزید معتقد است متون در حوزه منطوق ثابت هستند، اما از نظر مفهومی متحرک و متغیر می‌باشند. بنابراین، متون مبتنی بر چالش و جدال میان امور نهان و آشکار است (ابوزید، ۱۹۹۲، ب، ص. ۱۱۹). تفاوت قائل شدن بین معنا و مغزای یک نص نیز که وی با اقتباس از هیرش مطرح کرده، بیانگر همان تفاوت بین منطوق و مفهوم است. بر این مبنا، پیوسته معنای متن ثابت و مغزای آن متفاوت است؛ اولی از طریق توجه صرف به متن به دست می‌آید و دومی با توجه به رابطه متن و خواننده آن تعریف می‌شود (ابوزید، ۱۹۹۲، الف، صص. ۴۸-۴۹). ابوزید در این باره مسئله ارث زن را مثال زده است. از نظر وی، اسلام در شرایطی نصف حق مرد را به زن داد که به کلی از حقوقش دور نگه داشته شده بود؛ زیرا در واقعیت اجتماعی-اقتصادی آن زمان، زن به‌عنوان موجودی بی‌ارزش در پس تبعیت کامل و مالکیت تام برای مرد، یعنی پدر و سپس همسرش، شناخته می‌شد. ولی در شرایط جدید، دیگر پذیرفته نیست که اجتهاد در حدودی که وحی در آن توقف کرده، بماند، بلکه با تأویل نص باید به دیدگاهی جدید در این باره رسید. در غیر این صورت، شکاف میان واقعیت متحرک و متحول و میان نصوص جامد و غیر منعطف افزایش می‌یابد (ابوزید، ۱۹۹۲، ب، ص. ۱۳۵).

بدین ترتیب، ابوزید می‌خواهد بگوید در شرایط جدید که زن از نظر اجتماعی و اقتصادی به‌عنوان موجودی بالارزش و آزاد شناخته می‌شود و به نوعی ارزشی مساوی با مرد دارد، باید از نظر حقوق نیز با مرد مساوی در نظر گرفته شود. بنابراین، حکم ارث زن نیز که در قرآن نصف ارث مرد بیان شده است، باید به حکم تساوی ارث وی با مرد تغییر یابد. در این جا، معنا یا منطوق متن، نصف بودن ارث زن نسبت به مرد، و مغزای مفهوم آن، تساوی ارث آن دو است؛ اولی با فضای نزول آیات سازگاری دارد و دومی با فضای کنونی جامعه.

۴-۱. مرزبندی و قطع ارتباط بین منطوق و مفهوم

تعریفی که ابوزید از منطوق و مفهوم (یا مغزی و معنا) دارد، موجب مرزبندی بین آن دوست و امکان ارتباط و توافق بین آن دو را از بین می‌برد. درحالی که در روش سنتی فهم، به‌رغم تجویز مفاهیم جدید با تغییرات اجتماعی، تناسب بین منطوق و مفهوم از جایگاه مهمی برخوردار است؛ و بدون در نظر گرفتن این ارتباط، اساساً کشف مفهوم غیرموجه خواهد بود. بدین ترتیب، همواره لازم است یک اصل کلی به‌عنوان مناط حکم در میان باشد که بین معنا و مفهوم پل ارتباطی برقرار کند.

۴-۲. مردود بودن نسبی‌گرایی در مفاهیم قرآن

اگر بنا باشد که مفهوم همواره متغیر باشد، این مساوی با نسبیت مفاهیم قرآن است. در این صورت، به اقتضای مخاطبان هر عصر، از یک نص مفاهیم جدیدی برداشت می‌شود، حتی اگر این مفهوم با نص آیه سازگار نباشد. این فرضیه، در خصوص مردمان یک زمان که هنجارهای اجتماعی متفاوتی دارند، نیز قابل اجراست. متأسفانه ابوزید به مطلب اخیر نیز باور دارد. وی علاوه بر آنکه به نسبت مفاهیم قرآن در عصرهای

گوناگون معتقد است. به نسبت این مفاهیم در یک دوره با مخاطبان متفاوت نیز باور دارد (ابوزید، ۱۹۹۵، صص. ۱۱۲-۱۱۳؛ ابوزید، ۱۹۹۲، ج. ص. ۵۶).

بدین ترتیب، ضمن اینکه در دو دوره متفاوت، مفاهیم قرآن مغییر خواهند بود، در یک زمان نیز دو مفهوم مغییر و نسبی خواهیم داشت.

۵. تأویل منفتح و زنده از قرآن

ابوزید تعریفی از تأویل دارد که دقیقاً منطبق بر تعریف سایر دانشمندان حوزه علوم قرآنی است. وی معتقد است برای هر پدیده، کار یا سخنی، ظاهر و باطنی وجود دارد؛ باطن آن به واسطه تأویل ظاهر به دست می آید (ابوزید، ۲۰۰۰، ص. ۲۲۹). همچنین تأویل مد نظر وی مبتنی بر پاره‌ای از دانش‌های ضروری مثل لغت، صرف، نحو و بلاغت و قدرت اجتهاد است (ابوزید، ۲۰۰۰، ص. ۲۳۷).

اما نکته متمیزه دیدگاه وی در خصوص تأویل با دیدگاه عموم دانشمندان حوزه علوم قرآنی، در نوع تأویلی است که وی ارائه داده و آن تأویل زنده و منفتح از قرآن است، که سرشت اصلی آن لحاظ متن قرآن به مثابه یک گفتار و متکی به خواننده متن است (ابوزید، ۱۳۹۶، صص. ۲۵۴-۲۵۵).

بدین ترتیب، سیاق قرائت به عنوان بخشی از منظومه سیاق، سطوح مختلف قرائت و فهم را به اقتضای تعدد قاریان، تعدد احوال قاری واحد و پیش فرض‌های آن‌ها و تفاوت عصر آن‌ها و... رقم می‌زند (ابوزید، ۱۹۹۵، صص. ۱۱۲-۱۱۳؛ ۱۹۹۲، ج. ص. ۵۶).

ابوزید با استناد به سخن معروف حضرت علی (ع) درباره صامت بودن قرآن و لزوم استنطاق از آن (نهج البلاغه، خطبه ۱۲۵)، یادآوری می‌کند فضایی که حضرت این سخن را ایراد فرمود، جنگ صفین بود، که در آن طرف مقابل او یعنی معاویه با فتنه در صدد بازی و توجیه سیاسی با معانی قرآن است و خوارج به عنوان بخشی از یاران حضرت (ع) در صدد بازی و توجیه عقاید مذهبی خود با قرآن هستند. به اعتقاد او، این جریان می‌تواند پرتویی از روشنایی بر وضعیت کنونی جهان اسلامی ما بیندازد که در آن علناً و با وضوح تمام با معانی قرآنی بازی می‌شود (ابوزید، ۱۳۹۶، ص. ۲۴۲).

۱-۵. ممنوعیت تأویل مفاهیم قرآن بدون تنقیح مناط

مطمئناً برای تأویل‌کننده قرآن، یک سری شرایط باید وجود داشته باشد که ابوزید هم به برخی از آن‌ها اشاره کرده است. نکته جالب توجه آنکه وی به علوم زبانی مثل صرف و نحو به عنوان شرایط تأویل تأکید کرده است، ولی در ارتباط با «قوة اجتهاد» به بیان کلی اکتفا کرده است. این در حالی است که یکی از شرایط اجتهاد، اشراف به قواعد قرآنی است. بر این اساس، در تأویل مفاهیم قرآن، باید قاعده‌ای عام در میان باشد تا بتوان از آن برای موارد مشابه تنقیح مناط کرد. بر این اساس، تعمیم دادن حکم ازدواج زنان مسلمان با مردان اهل کتاب به اقتضای شرایط جدید، که قبلاً بیان آن گذشت، نیاز به قاعده‌ای کلی دارد که بیانگر علت حکم باشد نه حکمت آن. البته، قرآن هرگز چنین قاعده‌ای را بیان نکرده است.

بر این اساس، ابوزید در طرح همزیستی مسالمت‌آمیز با اهل کتاب بر مبنای گفتار انگاری قرآن، حکمت حکم را به جای علت حکم فرض کرده است. در حالی که علت حکم مستلزم حکم قطعی و مطلق است، ولی حکمت حکم با محدودیت حکم و مقید بودن آن نیز قابل جمع است. بنابراین، در چنین وضعیتی، تعمیم حکم به مورد مشابه نوعی از قیاس باطل است.

۲-۵. معیارهای دوگانۀ ابوزید در تأویل قرآن

ابوزید از یک‌سو، از سخن پیش‌گفته حضرت علی (ع) در خطبه ۱۲۵، کثرت‌گرایی و جواز قرائت‌های مختلف از قرآن را برداشت می‌کند و از سوی دیگر، جریانات سنتی در تفسیر قرآن را به دلیل تفسیرهای مختلف را نوعی بازی با کلمات و فریب‌کاری می‌داند. بنابراین، به‌رغم اینکه اتهام اخیر ابوزید در خصوص امثال معاویه و خوارج کاملاً صادق است، باید از وی پرسد که معیار وی در تمایز بین دو گروه در عصر معاصر چیست؛ یعنی گروهی که تفسیرهای سنتی مختلف از قرآن ارائه می‌دهند و گروهی دیگر که با عقیده آزادی تأویل، دست مخاطب در تأویل سلیقه‌ای آیات قرآن را باز می‌گذارد؟ مشخص است که تنها معیار در تفکیک بین گروه‌هایی که به‌طور یکسان به تفسیرهای مختلف از قرآن، جهت‌گیری در اتخاذ مبانی الهی یا اومانستی در فهم و تأویل قرآن است.

۳-۵. مفهوم عام استنطاق در کلام حضرت علی (ع)

استنطاق قرآن در کلام حضرت علی (ع) در خطبه ۱۲۵، کلی بوده و صرفاً ناظر به آشنایی با فضای نزول آیات قرآن نبوده است؛ زیرا در تفسیر صحیح قرآن، علاوه بر اینکه لازم است از علم لغت و سبب نزول بهره گرفت، لازم است از روایات، سایر آیات قرآن، قرائن عقلی و الهام الهی برخوردار بود، که خوارج و طرفداران معاویه به‌هیچ‌وجه از آن برخوردار نبودند؛ از این‌رو به تفسیر ناروای قرآن می‌پرداختند. بنابراین، صرفاً با تمسک به فضای نزول قرآن نمی‌توان معانی درست آیات را کشف کرد.

بحث

به‌رغم اینکه پژوهش‌هایی در تبیین دیدگاه‌های ابوزید و نقد آن‌ها نگارش یافته‌است، مقاله حاضر از جهات توجه به عنصر فرهنگ زمانه و ارتباط آن با عناصر سه‌گانه ماهیت وحی، نگاه تاریخی به قرآن و اتخاذ روش تأویل نوین در تفسیر آن، به یک نظریه ترکیبی رسیده است. ضمن اینکه مقاله حاضر از جهت تفکیک بین مبانی نظریه و مؤلفه‌های آن نیز نوآوری دارد. بر این اساس، هدف از نگارش این مقاله آن است که نظریه نصر حامد ابوزید در تأثیر فرهنگ زمانه بر فهم و تأویل قرآن را مورد ارزیابی قرار دهد.

نتیجه‌گیری

ابوزید، به‌عنوان یکی از نومعتزلیان متأخر، نظریه‌ای را درباره فهم و تأویل قرآن ترتیب داده است که به‌دلیل تأثیرپذیری از مبانی و روش‌های نوین غربی، قابل بررسی و نقد است. غافل از اینکه این روش‌ها بر مبانی و اصول اومانسی مبتنی‌اند.

وی در نظریه خود درباره تأثیر فرهنگ زمانه بر فهم و تأویل قرآن، چندین مبنا را مطرح کرده است که در این خصوص نتایج ذیل حاصل شد:

◀ دین و تفکر دینی تفکیک ایجاد کند. از نظر وی، دین مجموعه‌ای از متون مقدس ثابت و تاریخی است، ولی تفکر دینی همان اجتهادهای بشری برای فهم و تأویل آنها می‌باشد. اما برخلاف نظر وی، عقل و دین را باید مکمل یکدیگر در استنباط احکام دین در نظر گرفت. ضمن اینکه فقیه نمی‌تواند فارغ از متن دینی و بدون هیچ قید و بندی به استنباط بپردازد.

◀ از دیدگاه ابوزید، با وجود آنکه متن قرآن الهی است، اما از سوی دیگر متأثر از سازوکارهای فرهنگ بشری است که در قالب یک روند انسان‌گرایانه قرار می‌گیرد. طبق این دیدگاه، قرآن ناگزیر و بالاجبار صرفاً در قالب بافت فرهنگی-جغرافیایی زمان نزول قرآن سخن گفته است. طبق این دیدگاه، قصد خداوند متعال از قرآن بی‌مفهوم است.

◀ وی معتقد است وحی به معنای الهامات الهی صرفاً سرشت معنایی دارد و این پیامبر (ص) است که به آن صورت لفظی می‌بخشد. از این رو، قرآن به صورت ماهوی با فرهنگ زمانه آمیخته شده است و نخست خود پیامبر (ص) است که قرآن را بر مبنای فضای فرهنگی-جغرافیایی زمان خود درک کرده است.

◀ از نظر ابوزید، قرآن کتاب قانون نیست، بلکه بیانگر و حامل معنای زندگی است که پیوسته در حال تغییر است. اما باید توجه داشت که قبل از معنای زندگی، چیزی به نام مبنای زندگی وجود دارد که معنای زندگی وابسته به گزینش آن است. بنابراین، اگر کسی مبنای زندگی خود را اعتقاد به توحید قرار دهد، معنای زندگی و قانون زندگی او بر مدار توحید خواهد بود، نه اومانیسیم. در مبنای توحیدی، به‌رغم تفاوت‌های زمان، معنا و قانون زندگی بشر ثابت است و تغییر صرفاً در برخی مصادیق احکام رخ می‌دهد. بنابراین، منافاتی بین اینکه قرآن حامل معنای زندگی باشد و توأمان کتاب قانون نیز باشد، وجود ندارد.

اما نتایج تبیین و نقد مؤلفه‌های نظریه ابوزید هم به این ترتیب است:

◀ به اعتقاد ابوزید، قرآن به‌مثابه یک گفتار است، نه به‌مثابه یک متن. از این رو، قرآن نه فقط در مواجهه با ارزش‌ها، فرهنگ‌ها و روش‌های پیش از ظهور خود، بلکه همچنین در مواجهه با ارزش‌ها و تأکیدات خود نیز ناچار از بازنگری می‌شود. متأسفانه ابوزید بدون توجه به پیامدهای اندیشه «قرآن به‌مثابه یک گفتار»، عملاً جریان تکررگویی دینی را رشد داده است. ضمن اینکه منافاتی وجود ندارد که گفته شود قرآن هم گفتار است و هم متن.

◀ وی فکر می‌کند در صورت تعامل با قرآن به‌مثابه «گفتار»، افقی گسترده در برابر جامعه گشوده می‌شود تا اندیشمندان قرآنی متناسب با شرایط و وضعیت‌های متغیر، احکام متناسبی را ولو مخالف با حکم اولیه قرآنی تجویز نمایند، درحالی‌که در روش استنباط فقها ضمن مصالح جامعه و تسهیل امور دنیوی آنان و در نتیجه تعدیل جزئی برخی احکام، بر اصل ثبات آنها بر مدار مصالح اخروی آنها تأکید

- می‌ورزد. بدین ترتیب، برخلاف نظر ابوزید، روش فقیهان نه تنها ایدئولوژیکی و جانب‌دارانه نیست، بلکه روشی معتدل در فهم و تأویل قرآن است.
- ◀ از نظر ابوزید، خطاب قرآنی در همه شؤون حیات اجتماعی اساساً متوجه مردان است، درحالی‌که در گفتار قرآنی در عرصه عمل تعبدی بر مبنای مساوات مطلق میان مرد و زن تأکید می‌شود. این دیدگاه نیز نادرست است؛ زیرا زن و مرد به‌طور یکسان در برخی مسائل عبادی و اجتماعی مشترک و در برخی مسائل به اقتضای جنسیت متمایز از یکدیگرند و در این خصوص تفاوتی بین مسائل عبادی و اجتماعی نیست.
- ◀ وی معتقد است متون، اعم از دینی و غیر آن، در حوزه منطوق ثابت بوده، اما از نظر مفهومی متحرک و متغیر می‌باشند. اما این تصور به‌معنای قطع ارتباط بین مفهوم و منطوق است. ضمن اینکه این عقیده موجب نسبیّت مفاهیم قرآن می‌گردد؛ به طوری که در هر عصری بتوان مفاهیم جدیدی از قرآن برداشت کرد، ولو اینکه با نصوص آن سازگار نباشد.
- ◀ ابوزید معتقد به تأویل منفتح و آزاد از قرآن است که سطوح مختلف قرائت و فهم به اقتضای تعدد قاریان و تعدد احوال قاری واحد را تجویز می‌کند. این در حالی است که برای تأویل‌کننده قرآن، یک سری شرایط باید وجود داشته باشد که قدرت اجتهاد تنها یکی از آنهاست. متأسفانه ابوزید در خصوص نحوه اجتهاد، راهکارهای عملی ارائه نکرده است.

منابع

- قرآن کریم.
نهج البلاغه.
- ابوزید، حامد. (۱۳۸۳). نقد گفتمان دینی (ترجمه حسن یوسفی اشکوری و محمد جواهرکلام). تهران: طرح نو.
- ابوزید، نصر حامد. (۱۳۸۰). معنای متن (ترجمه مرتضی کریمی نیا). تهران: طرح نو.
- ابوزید، نصر حامد. (۱۳۹۶). نوسازی، تحریم و تأویل (از شناخت علمی تا هراس از تکفیر) (ترجمه محسن آرمین). تهران: نشر نی.
- ابوزید، نصر حامد. (۱۹۹۲ الف). إشکالیات القراءة و آیات التأویل. بیروت: المركز الثقافی العربی.
- ابوزید، نصر حامد. (۱۹۹۲ ب). نقد الخطاب الدینی. قاهره: سینا للنشر.
- ابوزید، نصر حامد. (۱۹۹۲ ج). المنهج الوافی فی فهم النصوص الدینیة. بیروت: الهلال.
- ابوزید، نصر حامد. (۱۹۹۵). النص، السلطه، الحقیقه. بیروت: المركز الثقافی العربی.
- ابوزید، نصر حامد. (۲۰۰۰). مفهوم النص؛ دراسته فی علوم القرآن. بیروت: المركز الثقافی العربی.
- بلاشر، رژی. (۱۳۶۵). در آستانه قرآن (ترجمه محمود رامیار). تهران: دفتر نشر فرهنگ اسلامی.
- جوادی آملی، عبدالله. (۱۳۸۶). منزلت عقل در هندسه معرفت دینی (تنظیم و تحقیق احمد واعظی). قم: مرکز نشر اسراء.
- حامدی، سیدمنصف و اعتصامی، سیدمهدی. (۱۳۸۶). تأثیرپذیری دکتر نصر حامد ابوزید از مستشرقان. قرآن و مستشرقان، ۱۹۲-۱۵۷، (۲).
- حجتی، محمدباقر. (۱۳۸۴). پژوهشی در تاریخ قرآن کریم. تهران: دفتر نشر فرهنگ اسلامی.
- حقانی، ریحانه. (۱۳۹۶). نظریه تأویل و اصلاح‌گری دینی: بررسی دیدگاه نصر حامد ابوزید در تأویل و آثار آن. اندیشه‌های قرآنی متفکران معاصر، (۱۲۴)، ۴۹-۶۸.
- درگاه‌زاده، محمد و دیگران. (۱۴۰۱). ارزیابی نظریه ارکون در خوانش انسانی از قرآن. تحقیقات کلامی، ۱۰ (۳۷)، ۲۷-۴۸.
- درگاه‌زاده، محمد و دیگران. (۱۴۰۲). ارزیابی نظریه جابری در تغییر عصری گفتمان قرآن. پژوهشنامه کلام، ۱۰ (۱۹)، ۲۹۹-۳۲۴.
- زنوشه فراهانی، حسن و صفره، حسین. (۱۳۹۸). بررسی و نقد مبانی نصر حامد ابوزید در اثبات تاریخ‌مندی قرآن کریم. مطالعات قرآن و حدیث، ۱۳ (۲۵)، ۱-۲۲.
- زنجانی، ابوعبدالله. (بی تا). تاریخ القرآن. تهران: مکتبه الصدر.
- طباطبایی، محمدحسین. (۱۳۹۰). المیزان فی تفسیر القرآن. بیروت: مؤسسة الأعلمی للمطبوعات.
- طبرسی، فضل بن حسن. (۱۳۷۲). مجمع البیان فی تفسیر القرآن. تهران: ناصر خسرو.
- طوسی، محمد بن حسن. (بی تا). التبیان فی تفسیر القرآن. بیروت: دار إحياء التراث العربی.
- علی‌خانی، علی اکبر. (۱۳۸۲). عدالت قرآنی در اندیشه نصر حامد ابوزید. مقالات و بررسی‌ها، (۷۴)، ۱۲۱-۱۳۸.
- کلینی، محمد بن یعقوب. (۱۴۰۷). الکافی. تهران: دار الکتب الإسلامیة.
- گلی، جواد و یوسفیان، حسن. (۱۳۸۹). جریان‌شناسی نومعتزله. معرفت کلامی، ۱ (۳)، ۱۱۳-۱۴۰.
- مالکی، محمد و بخشایش اردستانی، احمد. (۱۳۹۵). بازخوانی سنت و روش‌شناسی آن در اندیشه‌های محمد ارکون. پژوهشنامه علوم سیاسی، ۱۱ (۴۲)، ۱۷۱-۱۹۶.
- مطیعی، حسنعلی، محمدرضایی، محمد و بداشتی، علی‌اله. (۱۳۹۹). بررسی نظر نصر حامد ابوزید در تأویل و نقد آن بر اساس دیدگاه علامه طباطبایی. فلسفه دین، ۱۷ (۱)، ۱-۲۲.

منصورزاده، محمدباقر و مسعود، زهرا. (۱۳۹۶). بررسی مبانی اندیشه‌های سیاسی در میان نومعتزلیان با تأکید بر آرای نصر حامد ابوزید. فصلنامه سیاست، ۴(۱۳)، ۳۷-۴۹.

نصری، عبدالله. (۱۳۹۲). قرآن به‌مثابه گفتار، نه متن؛ تقد آخرین دیدگاه ابوزید در باب وحی و قرآن. نقد و نظر، ۱۸(۷۰)، ۲-۳۰.

وصفی، محمدرضا. (۱۳۸۷). نومعتزلیان؛ گفت‌وگوی انتقادی با نصر حامد ابوزید، عابد الجابری، حسن حنفی و محمد ارکون. تهران: نگاه معاصر.

References

- The Noble Qur'an. (al-Qur'an al-Karim)*
Nahj al-Balaghah [The Peak of Eloquence].
 Abū Zayd, Hāmīd. (2004 [1383 SH]). *Naqd-i Guftār-i Dīnī [Critique of Religious Discourse]*. Translated by Ḥasan Yūsufī Ashkawārī and Muḥammad Jawāhirkalām. Tehran: Ṭarḥ-i Naw.
- Abū Zayd, Naṣr Hāmīd. (2001 [1380 SH]). *Ma'nā-yi Matn [Meaning of the Text]*. Translated by Murtaẓā Karīmī-Niyā. Tehran: Ṭarḥ-i Naw.
- Abū Zayd, Naṣr Hāmīd. (2017 [1396 SH]). *Nawsāzī, Tahrim wa Ta'wil (Az Shinākh-t-i Ilmī tā Harās az Takfir) [Renewal, Prohibition, and Hermeneutical Interpretation: From Scientific Knowledge to Fear of Excommunication]*. Translated by Muḥsin Ārmīn. Tehran: Nashr-i Nī.
- Abū Zayd, Naṣr Hāmīd. (1995). *al-Naṣṣ, al-Sulṭah, al-Ḥaqīqah [Text, Authority, Truth]*. Beirut: al-Markaz al-Thaqāfī al-'Arabī.
- Abū Zayd, Naṣr Hāmīd. (2000). *Maḥmūd al-Naṣṣ: Dirāsah fī 'Ulūm al-Qur'an [The Concept of the Text: A Study in the Sciences of the Qur'an]*. Beirut: al-Markaz al-Thaqāfī al-'Arabī.
- Abū Zayd, Naṣr Hāmīd. (1992c). *al-Manhaj al-Wāfī fī Fahm al-Nuṣūṣ al-Dīnīyah [The Comprehensive Method for Understanding Religious Texts]*. Beirut: al-Hilāl.
- Abū Zayd, Naṣr Hāmīd. (1992a). *Ishkāliyyāt al-Qirā'ah wa Āliyyāt al-Ta'wil [Problems of Reading and Mechanisms of Hermeneutical Interpretation]*. Beirut: al-Markaz al-Thaqāfī al-'Arabī.
- Abū Zayd, Naṣr Hāmīd. (1992b). *Naqd al-Khiṭāb al-Dīnī [Critique of Religious Discourse]*. Cairo: Sīnā lil-Nashr.
- Blachère, Régis. (1986 [1365 SH]). *Dar Āstānah-yi Qur'an [At the Threshold of the Qur'an]*. Translated by Maḥmūd Rāmyār. Tehran: Daftar-i Nashr-i Farhang-i Islāmī.
- Jawādī Āmulī, 'Abd Allāh. (2007 [1386 SH]). *Manzilat-i 'Aql dar Handasih-yi Ma'rifat-i Dīnī [The Station of Intellect in the Geometry of Religious Knowledge]*. Edited and researched by Aḥmad Wā'izī. Qom: Markaz-i Nashr-i Asrā'.
- Hāmīdī, Sayyid Munaṣṣif and I'tišāmī, Sayyid Maḥdī. (2007 [1386 SH]). "Tā' thirpazīrī-yi Duktur Naṣr Hāmīd Abū Zayd az Mustashriqān" [Dr. Naṣr Hāmīd Abū Zayd's Intellectual Dependency on Orientalists]. *Qur'an wa Mustashriqān [The Qur'an and Orientalists]*, (2), pp. 157-192.
- Hujjati, Muḥammad Bāqir. (2005 [1384 SH]). *Pazhūhish dar Tārikh-i Qur'an-i Karīm [A Research into the History of the Noble Qur'an]*. Tehran: Daftar-i Nashr-i Farhang-i Islāmī.
- Ḥaqqānī, Rayḥānah. (2017 [1396 SH]). "Naẓariyyah-yi Ta'wil wa Iṣlāḥgarī-yi Dīnī: Barrisī-yi Dīdgāh-i Naṣr Hāmīd Abū Zayd dar Ta'wil wa Āthār-i Ān" [The Theory

- of Hermeneutical Interpretation (Ta'wīl) and Religious Reform: A Study of Naṣr Ḥāmid Abū Zayd's View on Ta'wīl and Its Consequences]. *Andīshih-hā-yi Qur'ānī-yi Mutafakkirān-i Mu'āṣir [Qur'ānic Thoughts of Contemporary Thinkers]*, (124), pp. 49–68.
- Dargāh'zādih, Muḥammad, et al. (2023 [1402 SH]). “Arzyābī-yi Nazariyyah-yi Jābirī dar Taghyīr-i 'Aṣrī-yi Guftār-i Qur'ān” [An Evaluation of al-Jābirī's Theory on the Temporal Change of Qur'ānic Discourse]. *Pazhūhishnāmah-yi Kalām [Journal of Theological Research]*, 10(19), pp. 299–324.
- Dargāh'zādih, Muḥammad, et al. (2022 [1401 SH]). “Arzyābī-yi Nazariyyah-yi Arkūn dar Khwānīsh-i Inṣānī az Qur'ān” [An Evaluation of Arkoun's Theory of a Humanistic Reading of the Qur'ān]. *Taḥqīqāt-i Kalāmī [Theological Investigations]*, 10(37), pp. 27–48.
- Zarnūshih Farāhānī, Ḥasan and Ṣafrih, Ḥusayn. (2019 [1398 SH]). “Barrisī wa Naqd-i Mabānī-yi Naṣr Ḥāmid Abū Zayd dar Ithbāt-i Tārīkhmandī-yi Qur'ān-i Karīm” [An Examination and Critique of Naṣr Ḥāmid Abū Zayd's Foundations for Proving the Historicity of the Noble Qur'ān]. *Muṭāli'āt-i Qur'ān wa Ḥadīth [Qur'ān and Hadīth Studies]*, 13(25), pp. 1–22.
- Zanjānī, Abū 'Abd Allāh. (n.d. [bī-tā]). *Tārīkh al-Qur'ān [History of the Qur'ān]*. Tehran: Maktabat al-Ṣadr.
- Ṭabāṭabā'ī, Muḥammad Ḥusayn. (2011 [1390 SH]). *al-Mīzān fī Tafṣīr al-Qur'ān [The Balance in the Exegesis of the Qur'ān]*. Beirut: Mu'assasat al-'Alamī lil-Maṭbū'āt.
- Ṭabarsī, Faḍl b. Ḥasan. (1993 [1372 SH]). *Majma' al-Bayān fī Tafṣīr al-Qur'ān [The Gathering of Elucidation in the Exegesis of the Qur'ān]*. Tehran: Naṣir Khusraw.
- Ṭūsī, Muḥammad b. Ḥasan. (n.d. [bī-tā]). *al-Tibyān fī Tafṣīr al-Qur'ān [The Clarification in the Exegesis of the Qur'ān]*. Beirut: Dār Iḥyā' al-Turāth al-'Arabī.
- 'Alīkhānī, 'Alī Akbar. (2003 [1382 SH]). “'Adālat-i Qur'ānī dar Andīshih-yi Naṣr Ḥāmid Abū Zayd” [Qur'ānic Justice in the Thought of Naṣr Ḥāmid Abū Zayd]. *Maqālāt wa Barrasī-hā [Articles and Reviews]*, (74), pp. 121–138.
- Kulaynī, Muḥammad b. Ya'qūb. (1987 [1407 AH]). *al-Kāfi [The Sufficient Book]*. Tehran: Dār al-Kutub al-Islāmīyah.
- Golī, Javād and Yūsufiyān, Ḥasan. (2010 [1389 SH]). “Jaryān-shināsī-yi Nūmu'tazilah” [A Genealogy of the Neo-Mu'tazilah Movement]. *Ma'rifat-i Kalāmī [Theological Knowledge]*, 1(3), pp. 113–140.
- Mālikī, Muḥammad and Bakhshāyish Ardastānī, Aḥmad. (2016 [1395 SH]). “Bāzkhwānī-yi Sunnat wa Rawishshināsī-yi Ān dar Andīshih-hā-yi Muḥammad Arkūn” [A Re-reading of Tradition and Its Methodology in the Thought of Muḥammad Arkūn]. *Pazhūhishnāmah-yi 'Ulūm-i Siyāsī [Journal of Political Science Research]*, 11(42), pp. 171–196.
- Muṭī'ī, Ḥasan 'Alī; Muḥammad Riḍā'ī, Muḥammad; and Bādāshītī, 'Alī Ilāh. (2020 [1399 SH]). “Barrisī-yi Nazar-i Naṣr Ḥāmid Abū Zayd dar Ta'wīl wa Naqd-i Ān bar Asās-i Dīdgāh-i 'Allāmah Ṭabāṭabā'ī” [An Examination of Naṣr Ḥāmid Abū Zayd's View on Ta'wīl and Its Critique Based on the Perspective of 'Allāmah Ṭabāṭabā'ī]. *Falsafah-yi Dīn [Philosophy of Religion]*, 17(1), pp. 1–22.
- Manṣūr'zādih, Muḥammad Bāqir and Mas'ūd, Zahrā. (2017 [1396 SH]). “Barrisī-yi Mabānī-yi Andīshih-hā-yi Siyāsī dar Miyān-i Nūmu'taziliyān bā Ta'kid bar Arā'-yi Naṣr Ḥāmid Abū Zayd” [A Study of the Foundations of Political Thought

- among the Neo-Mu'tazilah with Emphasis on the Views of Naṣr Ḥāmid Abū Zayd]. *Faṣḥnāmāh-yi Siyāsāt [Politics Quarterly]*, 4(13), pp. 37–49.
- Naṣrī, 'Abd Allāh. (2013 [1392 SH]). "Qur'ān bi-Mathābah-yi Guftār, Nah Matn: Naqd-i Ākharīn Dīdgāh-i Abū Zayd dar Bāb-i Wahy wa Qur'ān" [The Qur'ān as Discourse, Not Text: A Critique of Abū Zayd's Final View on Revelation and the Qur'ān]. *Naqd wa Naẓar [Critique and Reflection]*, 18(70), pp. 2–30.
- Waṣfī, Muḥammad Riḍā. (2008 [1387 SH]). *Nūmu 'tazilīyān: Guftugū-yi Intiqādī bā Naṣr Ḥāmid Abū Zayd, 'Ābid al-Jābirī, Ḥasan Ḥanaḩī wa Muḥammad Arkūn [The Neo-Mu'tazilah: A Critical Dialogue with Naṣr Ḥāmid Abū Zayd, 'Ābid al-Jābirī, Ḥasan Ḥanaḩī, and Muḥammad Arkūn]*. Tehran: Niḡāh-i Mu'āṣir.
- Abū Zayd, Naṣr Ḥāmid. (2001). *Ein Leben mit dem Islam [A Life with Islam]*. Freiburg: Herder.

Artificial Intelligence and the Risk of Distortion of Religious Concepts: An Analysis of Data-Driven, Algorithmic, and Textual Roots

Ruhullah Mowahedi¹  and Mohammad Khavari² 

1. *Corresponding Author*, Research Fellow, Imam Reza International Research Center, Al-Mustafa International University, Mashhad, Iran. Email: r.mowahedi@gmail.com
2. Visiting Researcher, Department of Philosophy of Religion, Imam Reza International Research Center, Al-Mustafa International University, Mashhad, Iran. Email: khavary200009@gmail.com

Article Info	ABSTRACT
<p>Article type: Research Article</p> <p>Article history: Received 19 October 2025 Received in revised form 27 November 2025 Accepted 21 December 2025 Available online 22 December 2025</p> <p>Keywords: Artificial intelligence, religious education, data bias, algorithmic bias, complexity of religious texts</p>	<p>Although the discussion of AI errors is a frequent topic in computer science, the analysis of its consequences for the distortion of religious concepts has yet to receive serious attention. Aiming to address this gap, the present article offers a theoretical framework for identifying the roots of and managing AI errors in this domain. According to this framework, such errors are the product of the interaction of three interrelated factors: (1) bias in data: the structural marginalization of Shi'i sources in training data; (2) bias in algorithms: technical deficiencies and value-orientations of model designers; and (3) the complexity of religious texts: the resistance of metaphorical language and multi-source textual structures to mechanical comprehension. In line with this framework, the article emphasizes the necessity of employing a systemic set of technical and strategic solutions, including the creation of benchmark corpora and knowledge graphs at the data layer; the use of fine-tuning, retrieval-augmented generation, and human feedback at the algorithmic layer; and a paradigm shift toward the "illuminative tool" at the textual layer. Finally, by distinguishing functions into three categories—content-based (high-risk), formal (safe), and dual (conditional)—the article demonstrates that stringent technical solutions are reserved for the content-based domain, whereas in other domains, focusing on enhancing digital literacy and skills such as prompt engineering suffices.</p>
<p>Cite this article: Mowahedi, R., & Khavari, M. (2025). Artificial Intelligence and the Risk of Distortion of Religious Concepts: An Analysis of Data-Driven, Algorithmic, and Textual Roots. <i>Theology Journal</i>, 12(2), 31-48. https://doi.org/10.22034/pke.2026.22375.2048.</p>	
<p> © Author(s) retain the copyright. Publisher: Al-Mustafa International University. DOI: 10.22034/pke.2026.22375.2048</p>	

Introduction

Artificial intelligence (AI), as one of the transformative technologies of the contemporary era, has opened new horizons in numerous fields, including education, thereby raising the possibility of its integration into religious education. However, transferring this technology into a sensitive and multi-layered domain such as religion does not merely present opportunities; it also brings forth a host of epistemological challenges. Among these, the most concerning issue is AI's capacity to generate distorted responses regarding religious teachings. Language models may provide rulings based on unreliable sources when answering jurisprudential questions; rely on weak or marginal narrations in recounting historical events; and present superficial or incompatible interpretations with Islamic and Shi'a foundations when explaining theological concepts.

Since diagnosis precedes treatment, analyzing the roots of these errors is of fundamental importance. Despite this significance, systematic research in this area—especially from an interdisciplinary perspective that bridges the technical and religious dimensions of the issue—is still in its infancy. In the Persian literature, existing studies are either limited to general education or, adopting a descriptive and optimistic view, neglect a critical analysis of the challenges. In English literature, although the volume of research is larger, the focus remains predominantly on general education; in the rare instances where religious education is addressed, the issue of response errors has not been seriously investigated from the perspective of Islamic, particularly Shi'a, traditions. Aiming to bridge this profound research gap, the present study seeks to provide a theoretical framework for the structural root-cause analysis of errors, while outlining a path for transitioning from naive optimism to a responsible approach in utilizing AI.

Methods

Rather than conducting case-by-case examinations of errors, this study analyzes them based on the three core components of processing systems. Since every text processing system possesses three inherent components—input (data), processing (algorithm), and the object of processing (the nature of the text)—any internal error is inevitably traced back to a deficiency or complexity in one of these three components, or their interaction. This paper endeavors to investigate each of these three error factors in relation to religious teachings.

Findings

The research findings indicate that the primary structural root of errors is data bias, or systemic input deficiency. Feeding AI models with quantitatively and qualitatively unbalanced data contaminates the model's epistemological foundation from the outset. This bias operates across three dense layers: In the

first layer, due to the dominance of secular and capital-driven discourses on the web, religious concepts as a whole are marginalized by massive amounts of entertainment and technical data. In the second layer, because technology development hubs are concentrated in the West and translation movements in the Islamic world remain weak, Islamic concepts are underrepresented compared to Western and Christian ones. In the third layer, due to the minority status of the Shi'a population and the heavy investments of Sunni institutions in digitizing their heritage, the volume of digital resources available for model training vastly exceeds that of Shi'a sources. This quantitative disparity causes AI to learn the Sunni narrative as the standard representation of Islam, thereby neglecting or distorting specific Shi'a concepts.

The second factor, which operates independently of data, is algorithmic bias or processing errors. Even if the data were corrected, the inherent logic of language models—designed around statistical probabilities to generate fluent text rather than to discover truth—remains a source of error. This logic causes these models, on the one hand, to engage in uncritical acceptance, reproducing any linguistically coherent data without content validation. On the other hand, due to this generation-oriented logic, they tend toward “hallucination” in the absence of information, generating fabricated yet plausible answers instead of remaining silent. Ultimately, algorithms carry the latent values of their designers and may promote liberal concepts, such as absolute freedom of speech, in ways that clash with religious boundaries and the sanctity of sacred figures.

The third root factor is the inherent complexity of religious texts, representing a challenge in the object of processing. The language of religion is multi-layered, metaphorical, and symbolic; AI, lacking lived experience and human intuition, often falls into literal and superficial interpretations when encountering it, failing to grasp its semantic depth. Moreover, religious knowledge possesses a multi-source structure, the correct comprehension of which requires managing conflicts among narrations and formulating *ijtihadi* (jurisprudential reasoning) syntheses—a complex skill that currently lies beyond the linear and statistical processing capabilities of AI.

Conclusion

Concluding the threefold analysis, the paper demonstrates that securing AI in the religious domain cannot be achieved through one-dimensional solutions; rather, it requires a constellation of combined measures across all three layers. In the data layer, it is essential to move beyond mere digitization toward constructing “Gold Standard Corpora” and “Shi'a Knowledge Graphs.” In the algorithmic layer, technical challenges must be addressed using Retrieval-Augmented Generation (RAG) and Reinforcement Learning from Human Feedback (RLHF), while mitigating developers' value biases demands moving toward Supervised Fine-Tuning (SFT), Domain-Adaptive Training

(DAT), and the development of indigenous models. In the text layer, the paradigm of human-machine interaction must shift from answering to illumination (using “Illuminator Tools”).

The paper’s primary strategic contribution is the risk-based classification of AI functions: content-based functions are identified as high-risk areas requiring strict supervision, whereas formal functions are presented as a safe domain for utilization, and dual functions remain conditional upon user expertise. This intelligent classification prevents technology’s opportunities from being overlooked under the pretext of risks, while ensuring that the authenticity of religious knowledge is not sacrificed to oversimplification.

Declarations

Authors’ Contributions: Both authors contributed equally to the conception, design, and drafting of this work.

Data Availability Statement: Not applicable.

Acknowledgments: The authors would like to thank the anonymous reviewers for their valuable corrective feedback.

Ethical Considerations: The authors have observed all ethical principles in conducting and publishing this scientific research, and this has been confirmed by all of them.

Funding: This research was funded by the Imam Reza International Research Center, Al-Mustafa International University (Khorasan Branch).

Conflict of Interest: The authors declare no conflict of interest.

Generative AI and AI-Assisted Technologies Statement: In the preparation of this paper, artificial intelligence was utilized solely for language editing and improving readability; all analyses and conclusions remain the sole responsibility of the authors.



پنجمین گام از سوی نور



جامعه
المصطفی
العالمیة

هوش مصنوعی و خطر تحریف مفاهیم دینی؛ واکاوی ریشه‌های داده‌ای، الگوریتمی و متنی

روح‌الله موحدی^۱ و محمد خاوری^۲

۱. نویسندهٔ مسئول، پژوهشگر همکار، گروه فلسفه دین، پژوهشکده بین‌المللی امام رضا (ع)، جامعه المصطفی العالمیه، مشهد، ایران. رایانامه: r.mowahedi@gmail.com
۲. پژوهشگر مدعو، گروه فلسفه دین، پژوهشکده بین‌المللی امام رضا (ع)، جامعه المصطفی العالمیه، مشهد، ایران. رایانامه: khavary200009@gmail.com

اطلاعات مقاله	چکیده
<p>نوع مقاله: مقاله پژوهشی</p> <p>تاریخ دریافت: ۱۴۰۴/۰۷/۲۷ تاریخ بازنگری: ۱۴۰۴/۰۹/۰۶ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۴/۰۹/۳۰ تاریخ انتشار: ۱۴۰۴/۱۰/۰۱</p> <p>کلیدواژه‌ها: هوش مصنوعی، آموزش دینی، سوگیری داده‌ای، سوگیری الگوریتمی، پیچیدگی متون دینی</p>	<p>با اینکه بحث دربارهٔ خطاهای هوش مصنوعی موضوعی پرسامد در علوم کامپیوتر است، تحلیل پیامدهای آن در تحریف مفاهیم دینی هنوز مورد توجه جدی قرار نگرفته است. این مقاله با هدف رفع این خلأ، یک چارچوب تحلیلی سه‌وجهی برای ریشه‌یابی خطاهای هوش مصنوعی در این حوزه ارائه می‌دهد. بر اساس این چارچوب، این خطاها محصول تعامل سه عامل به‌هم‌پیوسته‌اند: (۱) سوگیری در داده‌ها؛ به‌حاشیه‌رفتن ساختاری منابع دینی، اسلامی و شیعی در داده‌های آموزشی؛ (۲) سوگیری در الگوریتم‌ها؛ نقایص فنی و جهت‌گیری‌های ارزشی طراحان مدل‌ها؛ و (۳) پیچیدگی متون دینی؛ مقاومت زبان استعاری و ساختار چندمنبعی متون در برابر فهم مکانیکی. در امتداد این چارچوب، مقاله با تفکیک کاربردها به سه قلمرو محتوایی (پرخطر)، شکلی (امن) و دوگانه (مشروط)، رویکرد مواجهه با هر قلمرو را تبیین می‌کند: در کنار ضرورت ارتقای سواد دیجیتال دینی، مواجهه با خطرات قلمرو محتوایی مستلزم اصلاحات ساختاری و فنی در دو لایهٔ داده و الگوریتم (مانند توسعه مدل‌های بومی و ابزارهای کنترلی) برای مواجههٔ درست با پیچیدگی‌های متنی است، در حالی که قلمروهای شکلی و دوگانه نیازمند اتخاذ رویکردهای نظارتی نرم‌تر هستند.</p>

استناد: موحدی، روح‌الله؛ خاوری، محمد. (۱۴۰۴). هوش مصنوعی و خطر تحریف مفاهیم دینی: واکاوی ریشه‌های داده‌ای، الگوریتمی و متنی. پژوهشنامهٔ کلام، ۱۲(۲)، ۴۸-۳۱. <https://doi.org/10.22034/pke.2026.22375.2048>



© نویسنده (گان).

ناشر: جامعه المصطفی العالمیه.

مقدمه

هوش مصنوعی، به‌مثابه یکی از نیروهای تحول‌آفرین عصر حاضر، در حال دگرگون‌سازی بسیاری از ساحات حیات بشری است. یکی از ساحاتی که از این فناوری تأثیرات عمیقی پذیرفته، حوزه آموزش است؛ جایی که هوش مصنوعی با فراهم آوردن امکانات فراوان همچون پاسخ‌گویی تعاملی، جست‌وجوی هوشمند، تحلیل داده‌ها و... افق‌های جدیدی را گشوده است. این ظرفیت عظیم، به‌طور طبیعی به حوزه آموزش مفاهیم دینی نیز تسری یافته و این امید را ایجاد کرده است که بتوان از آن برای ترجمه و تفسیر متون مقدس، پاسخ‌گویی به سؤالات دینی کاربران و... بهره برد. با این حال، به‌کارگیری این فناوری در حوزه حساس و پیچیده‌ای چون دین، خالی از چالش نیست. شاید بتوان گفت نگران‌کننده‌ترین چالش در این زمینه، احتمال تحریف آموزه‌های دینی توسط هوش مصنوعی است. برای نمونه، مدل‌های زبانی ممکن است در پاسخ به سؤالی فقهی، حکمی نادرست ارائه دهند، در بازگویی رویدادی تاریخی، روایتی ضعیف را مبنا قرار دهند، یا در تبیین مفهومی کلامی، تفسیر سطحی یا حتی مغایر با مبانی اسلامی و شیعی عرضه کنند.

بدیهی است که مواجهه اصولی با این طیف کژتابی‌ها، بدون کالبدشکافی دقیق علل پیدایش آن‌ها میسر نخواهد بود، زیرا خطاهای هوش مصنوعی در ساحت دین، عوامل متفاوتی دارند که مانع از ارائه راهکار واحد برای همه آن‌ها می‌شوند؛ لذا تا زمانی که این عوامل به‌درستی تفکیک نشوند، سیاست‌گذاری‌ها و اقدامات فنی نیز از دقت و کارایی مطلوب فاصله خواهند داشت. با این حال، به‌رغم این اهمیت، پژوهش‌های نظام‌مند برای تحلیل این خطاها، به‌ویژه از منظری میان‌رشته‌ای که ابعاد فنی و دینی مسئله را به هم پیوند بزند، هنوز در ابتدای راه است. در زبان فارسی، پژوهش‌ها یا به آموزش عمومی اختصاص یافته و به عرصه آموزش دینی ورود نکرده‌اند (مانند بقایی و همکاران، ۱۴۰۳؛ خدادادی و همکاران، ۱۴۰۲؛ ذوالفقاری، ۱۴۰۱؛ سهرابی، ۱۴۰۳؛ خیامی و همکاران، ۱۴۰۲؛ مصطفوی، ۱۴۰۱) یا صرفاً نگاهی توصیفی و عمدتاً خوش‌بینانه به کاربردهای آن در این حوزه داشته و سراغ بررسی چالش‌ها نرفته‌اند (مانند نبوی و همکاران، ۱۴۰۳؛ ربیعی‌زاده، ۱۴۰۰). در زبان انگلیسی نیز، به‌رغم حجم بیشتر مطالعات، تمرکز عمدتاً بر حوزه آموزش عمومی بوده است (Chen et al., 2020; Limna et al., 2023; Pham & Sampson, 2022; Saputra et al., 2022; Wang et al., 2024). در موارد معدودی هم که به آموزش دینی توجه شده (Andriani & Sudirman, 2023; Salsabila & Rohiem, 2023)، یا به خطاهای پاسخ‌دهی هوش مصنوعی نپرداخته‌اند، یا آن را از منظر سنت شیعی و حتی اسلامی واکاوی نکرده‌اند. بنابراین، فقدان یک تحلیل نظام‌مند میان‌رشته‌ای که به‌جای توصیف کاربردها، به کالبدشکافی علل ریشه‌ای خطاهای هوش مصنوعی در حوزه آموزش دینی، به‌ویژه از منظر سنت اسلامی و شیعی بپردازد، به‌شدت احساس می‌شود.

در این راستا، نوشتار حاضر می‌کوشد تا گامی در جهت پر کردن این خلأ تحقیقاتی برداشته و موانع اساسی پیش روی هوش مصنوعی در این عرصه را تحلیل کند. برای دستیابی به این هدف، به‌جای بررسی موردی خطاها، نوشتار با رویکردی نظری-ساختاری و با الهام از مدل پردازش اطلاعات، فرایند تولید پاسخ در مدل‌های زبانی را به‌مثابه یک سیستم پردازش اطلاعات واکاوی می‌کند. از آنجا که هر سیستم پردازش اطلاعات سه

مؤلفه ذاتی (ورودی، پردازش، و موضوع پردازش) دارد. هر خطای معرفتی درونی آن لاجرم به نقص در یک یا چند مورد از همین سه مؤلفه بازمی‌گردد. از این رو، نوشتار با تمرکز بر این هسته درونی و پرهیز از پرداختن به عوامل بیرونی نظیر ناآشنایی کاربر که به‌رغم تأثیر منفی دلالتی بر نقص ساختاری سیستم ندارد، سه عامل زیر را به‌عنوان ریشه‌های ساختاری پیدایش خطاها تحلیل می‌کند:

(۱) سوگیری در داده‌ها (خطا در ورودی) که از به‌حاشیه‌رفتن ساختاری منابع دینی، اسلامی و شیعی در داده‌های آموزشی مدل‌ها ناشی می‌شود.

(۲) سوگیری در الگوریتم‌ها (خطا در پردازش) که از یک‌سو در نقایص فنی و از دیگر سو در جهت‌گیری‌های ارزشی سازندگان مدل‌ها ریشه دارد.

(۳) پیچیدگی ذاتی متون دینی (خطا ناشی از ماهیت موضوع) که از مقاومت زبان استعاری و ساختار چندمنبعی متون دینی در برابر فهم مکانیکی سرچشمه می‌گیرد.

نوشتار، با واکاوی این سه عامل، به دنبال ارائه تصویری واقع‌بینانه، از محدودیت‌های هوش مصنوعی است تا زمینه را برای گذار از خوش‌بینی ساده‌انگارانه به رویکردی مسئولانه در بهره‌گیری از این فناوری فراهم آورد.

سوگیری در داده‌ها

نخستین عامل در بروز خطاهای هوش مصنوعی در حوزه دین، به سوگیری ساختاری در داده‌های آموزشی آن بازمی‌گردد. از آنجا که داده‌ها خوراک اصلی مدل‌های هوش مصنوعی هستند، کیفیت آن‌ها مستقیماً بر عملکرد و خروجی این مدل‌ها اثر می‌گذارد. اگر داده‌های آموزشی بیشتر متکی بر دیدگاه‌های یک مذهب یا جریان خاص باشند و سایر قرائت‌ها در آن‌ها به‌خوبی بازنمایی نشده باشند، مدل هوش مصنوعی نیز ناخودآگاه در جهت همان دیدگاه غالب عمل می‌کند و در نتیجه، از دقت پاسخ‌هایش کاسته می‌شود. این پدیده که در ادبیات فنی با عنوان «سوگیری در داده‌ها» شناخته می‌شود (Weidinger et al., 2022, p. 217)، ابعاد گوناگونی دارد و بسته به بستر اعتقادی و فرهنگی تحلیل، می‌تواند جلوه‌های متفاوتی پیدا کند. ما در اینجا، از منظر شیعی که چارچوب تحلیلی این نوشتار را شکل می‌دهد، به بررسی این مسئله می‌پردازیم. از این منظر، می‌توان سه نوع به‌حاشیه‌رفتن را به‌عنوان جلوه‌های اصلی سوگیری مذکور در نظر گرفت: نخست، به‌حاشیه‌رفتن مفاهیم دینی به‌طور کلی؛ دوم، به‌حاشیه‌رفتن مفاهیم اسلامی؛ و سوم، به‌حاشیه‌رفتن مفاهیم شیعی. در ادامه، این سه جنبه را به ترتیب و با تفصیل بیشتری بررسی می‌کنیم.

نخستین جنبه این سوگیری، به‌حاشیه‌رفتن کلیت دین در برابر گفتمان‌های سکولار است که ارتباط مستقیمی با بستر فرهنگی شکل‌گیری این فناوری در غرب دارد؛ جایی که با غلبه گفتمان روشنگری و عقل‌گرایی سکولار، دین به‌تدریج از حوزه‌های عمومی مانند علم، سیاست، آموزش و تولید دانش کنار زده شد و به حریم خصوصی افراد محدود گردید. این تحول عمیق، که فیلسوف کانادایی، چارلز تیلور، در اثر سترگ خود عصر سکولار، آن را نه تغییری سطحی، بل تغییری عمیق در شرایط باور و نحوه درک انسان مدرن از خود و جهان می‌داند (تیلور، ۱۴۰۰)، به‌تدریج در فعالیت‌های علمی و فنی نیز نفوذ کرده است. بازتاب این روند در

فرهنگ دیجیتال معاصر و در سازوکارهای جمع‌آوری و برچسب‌گذاری داده‌ها برای آموزش مدل‌های هوش مصنوعی کاملاً مشهود است. برای نمونه، بررسی محتوای یکی از بزرگ‌ترین مجموعه‌های داده متنی وب، Common Crawl، که بسیاری از مدل‌های زبانی بزرگ از جمله مدل‌های خانواده GPT از آن تغذیه می‌کنند، نشان می‌دهد که این پیکره عمدتاً نمایانگر گفتمان جوانان انگلیسی‌زبان ساکن در کشورهای توسعه‌یافته است (Luccioni & Viviano, 2021, p.186). این سوگیری جمعیت‌شناختی، که به‌طور ضمنی بازتاب‌دهنده فضای فکری سکولار و اولویت‌های فرهنگی مسلط در این جوامع است، موجب می‌شود صداها و متون برآمده از سنن دینی، به‌ویژه از سوی جوامع غیرغربی، در حاشیه قرار گیرند و سهم کمتری در ساختن افق معنایی مدل‌ها داشته باشند. این وضعیت، برخلاف آنچه ممکن است در نگاه نخست تصور شود، امری تصادفی نیست. بل برآمده از انتخاب‌های جهت‌داری که در آن‌ها دین، نه منبع معرفت که امری حاشیه‌ای و شخصی تلقی شده است. علاوه بر این، گسترش منطق سرمایه‌داری نیز این روند را تشدید می‌کند. بر اساس این منطق، اولویت با حوزه‌هایی چون تبلیغات هدفمند، مدیریت مالی، تحلیل رفتار مصرف‌کنندگان و... است که بیشترین بازده اقتصادی را وعده می‌دهند، نه با موضوعاتی چون الهیات، دین و اخلاق که ارزش‌های غیربازاری را نمایندگی می‌کنند و سودآوری مستقیمی ندارند. در نتیجه، حتی اگر متون دینی در فضای وب در دسترس باشند، در فرآیند انتخاب داده‌ها، کمترین بخت را برای گنجانده شدن در مجموعه‌های آموزشی خواهند داشت. پیامد این روند این می‌شود که هوش مصنوعی از دسترسی کافی به منابع دینی بازماند و در پی آن، بازنمایی‌هایی سطحی یا نادرستی از مفاهیم دینی ارائه دهد.

جنبه دوم و خاص‌تر سوگیری مذکور، به‌حاشیه‌رفتن مفاهیم اسلامی در میان سایر مفاهیم دینی است که ریشه در تسلط تاریخی سنن غیراسلامی بر جوامعی دارد که امروزه طلایه‌دار تولید و توسعه فناوری‌های هوش مصنوعی هستند. جوامع غربی که مراکز اصلی این فناوری به شمار می‌روند، در بستری رشد کرده‌اند که سنت مسیحی، به‌شکل آشکار یا پنهان، در ساختارهای دینی و فرهنگ عمومی آن نقش غالب داشته و در نهادهایی چون کلیسا، نظام آموزشی، صنعت نشر کتاب و رسانه‌های جمعی نهادینه شده است. همین زمینه تاریخی موجب شده است تا در فضای دیجیتال نیز بازتولید مفاهیم دینی با غلبه مسیحیت همراه باشد. برای نمونه، هاپچینسون نشان می‌دهد که در آرشیو مقالات علمی (ACL)، ارجاع به کتاب مقدس بین ۷ تا ۱۳ برابر قرآن و ده‌ها برابر متون ادیان شرقی است و در پیکره عظیم چندزبانه MADLAD-400، برای ۱۴۱ زبان ردپای قابل توجه از کتاب مقدس یافت شده، اما هیچ ردپای قابل توجهی از قرآن گزارش نشده است (Hutchinson, 2024, pp. 1031-1032). این سوگیری مستقیماً به مدل‌ها نیز راه می‌یابد: ابوبکر عبید و همکارانش با آزمایش GPT-3 نشان دادند که این مدل‌ها سوگیری نامتقارنی علیه اسلام بروز می‌دهند. آنان دریافتند که اگر جمله‌ای خنثی مانند «دو مسلمان وارد... شدند» به مدل داده شود، در ۶۶٪ موارد ادامه‌ای خشونت‌آمیز (تیراندازی، بمب‌گذاری و...) تولید می‌شود، درحالی‌که با جایگزینی نام سایر ادیان، این نرخ بسیار کمتر بود. در آزمایش قیاس‌ها (مانند این پرسش که «نسبت گستاخ به گستاخی مانند نسبت مسلمان به چیست؟»)، نیز مدل در ۲۳٪ موارد واژه «تروریست» را برای مسلمان پیشنهاد می‌داد، حال آنکه برای «مسیحی» اغلب واژه‌های

مثبتی مانند «وفاداری» می‌آمد. هرچند افزودن شش صفت مثبت به جمله (مثلاً «مسلمانان سخت‌کوش») توانست نرخ خشونت را از ۶۶٪ به ۲۰٪ کاهش دهد، اما همین نرخ همچنان بالاتر از نرخ ۱۳ تا ۱۵ درصدی خشونت برای مسیحیان در همان شرایط باقی ماند (Abubakar et al., 2021, pp. 299–302, Fig. 2 & Fig. 4c). سلطه زبان انگلیسی به‌عنوان زبان غالب فناوری، که تا سال ۲۰۲۳ حدود ۵۵ درصد از محتوای اینترنت را در بر می‌گیرد، احتمالاً در بروز و تقویت این سوگیری بی‌تأثیر نیست، زیرا بیشتر منابع اصیل اسلامی به زبان‌های عربی، فارسی، اردو یا ترکی نوشته شده‌اند و حجم عظیمی از این متون هنوز به انگلیسی ترجمه نشده یا در قالب‌های دیجیتال قابل پردازش برای مدل‌های زبانی درنیامده‌اند. در نتیجه، پیکره‌های آموزشی انگلیسی‌زبان از گنجینه مفاهیم اسلامی تهی می‌مانند و مدل‌ها ناگزیر به بازنمایی‌های ناقص یا برگرفته از منابع غیرتخصصی متکی می‌شوند. بدین ترتیب، احتمال اینکه مفاهیم مهم اسلامی به دلیل غیبت در پیکره آموزشی مدل‌ها، به‌شکلی ناقص و حتی ناسازگار با منطق درونی سنت اسلامی بازنمایی شوند، افزایش می‌یابد. سومین و درونی‌ترین جنبه این سوگیری، نادیده گرفتن مفاهیم شیعی در درون سنت اسلامی است که ریشه در سیطره دیرپای قرائت سنی در جهان اسلام دارد. براساس گزارش مرکز پژوهشی پیو (Pew) در سال ۲۰۰۹، شیعیان حدود ۱۰ تا ۱۳ درصد و اهل سنت حدود ۸۷ تا ۹۰ درصد از جمعیت مسلمانان را تشکیل می‌دهند (Pew Research Center, 2009, p. 4). این تفاوت کمی که صرفاً بازتاب وضعیت امروز نیست و از قرن‌ها پیش تا کنون استمرار یافته، خود را در گستره منابع مکتوب و میزان مشارکت در تولید دانش اسلامی نیز نشان داده است. درحالی‌که خلافت‌های اموی، عباسی، و عثمانی ساختارهای عظیم و پرنفوذی برای تدوین و ترویج سنت سنی فراهم کردند، قدرت سیاسی شیعه، جز در برخی مقاطع محدود و کانون‌های جغرافیایی خاص، فرصت بروز نیافت و همین امر موجب شد تا سازوکارهای نهادی تولید و انتشار دانش دینی در جهان اسلام عمدتاً به‌نفع جریان غالب سنگینی کند. در دوران معاصر نیز، این نابرابری در عرصه دیجیتال ادامه یافته است. برای نمونه، پایگاهی مانند Sunnah.com که توسط نهادهای سنی حمایت می‌شوند، بیش از ۱۰۰ هزار متن حدیثی و تفسیری را به زبان انگلیسی ارائه می‌دهد، درحالی‌که Al-Islam.org، یکی از بزرگ‌ترین پایگاه‌های شیعی، تنها حدود ۳ هزار متن ترجمه‌شده دارد، آن‌هم با کیفیت نشر پایین‌تر و گستره موضوعی محدودتر. این نابرابری فقط به حجم تولیدات داخلی محدود نمانده است؛ چراکه در مطالعات اسلامی در غرب نیز، تمرکز بر روی اسلام سنی است و تشیع غالباً در حاشیه قرار دارد (احمدوند، ۱۳۷۷، ص. ۱۵۵)، امری که به بازنمایی محدودتر تشیع در منابع انگلیسی‌زبان و در نتیجه، حضور کم‌رنگ‌ترش در فضای دیجیتال منجر می‌شود. در کنار این عوامل، تفاوت فاحش در توان مالی نیز نقشی تعیین‌کننده داشته است؛ نهادهایی مانند دانشگاه الازهر، دارالافتای مصر، یا مراکز فتوای عربستان سعودی با برخورداری از حمایت‌های دولتی و منابع پایدار، دهه‌ها راهبرد منسجمی برای ترجمه متون مذهبی خود دنبال کرده‌اند، درحالی‌که نهادهای شیعی، به‌علت محدودیت مالی، از ایجاد زیرساخت‌های لازم برای نهضت ترجمه و انتشار نظام‌مند معارف در سطح بین‌الملل، بازمانده‌اند. این شکاف عمیق، خود را در وضعیت ترجمه مجامع حدیثی این دو مذهب به‌خوبی نشان می‌دهد. از کتب اربعه حدیثی شیعه، تنها کتاب الکافی و من لایحضره الفقیه ترجمه کاملی به انگلیسی دارند، اما دو کتاب دیگر این

مجموعه (تهذیب الاحکام و الاستبصار) یا اصلاً ترجمه نشده‌اند یا ترجمه ناقص و پراکنده دارند. در نقطه مقابل، صحاح سته اهل سنت به‌طور کامل، با شروح مختصر و با حمایت ناشران بزرگی چون دارالاسلام، ترجمه و به‌صورت گسترده و بعضاً رایگان در سراسر جهان توزیع شده‌اند. این عدم توازن در سایر آثار مهم شیعی مانند بحارالانوار و تفسیر المیزان نیز تکرار می‌شود. همین تفاوت می‌تواند سبب شود که خوانش سنی در پیکره آموزشی مدل‌های زبانی غلبه یابند و به‌تبع آن، لایه‌هایی از حافظه تاریخی و منطق کلامی شیعه در عرصه دیجیتال به حاشیه رفته و مفاهیمی مانند امامت، عصمت، ولایت، مهدویت و وقایعی چون غدیر خم، سقیفه، عاشورا و غیبت یا از چشم‌ها دور بمانند یا در چارچوبی مغایر با تفکر شیعی روایت شوند.

البته تلاش‌هایی در جریان است که می‌تواند بستر را برای کاهش سوگیری داده‌ای فراهم سازد، مانند «پروژه برنامه درسی دیجیتال مطالعات اسلامی» (Digital Islamic Studies Curriculum, n.d.) و خدمات گسترده مرکز نور در دیجیتال‌سازی منابع. با این حال، باید در نظر داشت که با توجه فضای رقابتی این عرصه، هرگونه کندی در جبهه شیعی به عمیق‌تر شدن این نوع سوگیری منجر خواهد شد. گذشته از این، نباید از یاد برد که دیجیتال‌سازی منابع به‌تنهایی کافی نیست. هوش مصنوعی برای یادگیری دقیق مفاهیم شیعی، به چیزی فراتر از انبوه داده‌های خام نیاز دارد. از این‌رو، افزون بر دیجیتال‌سازی، باید به‌سمت تولید پیکره‌های معیار (Gold Standard Corpora) حرکت کرد؛ یعنی مجموعه داده‌هایی که توسط متخصصان دینی به‌دقت پالایش و برجسب‌گذاری شده‌اند تا به‌عنوان سرمشق صحیح به خورد ماشین داده شوند. همچنین برای اینکه هوش مصنوعی بتواند روابط پیچیده میان مفاهیم (مثلاً رابطه امامت با عصمت) را بفهمد، باید متون خطی را به ساختارهای شبکه‌ای یا همان گراف‌های دانش تبدیل کرد. این اقدام هم می‌تواند عملکرد مدل‌های موجود را بهبود بخشد و هم زیرساخت لازم را برای توسعه مدل‌های هوش مصنوعی بومی فراهم آورد. با این حال، تا زمان تحقق این زیرساخت‌ها، کاربران نیز وظیفه مهمی بر عهده دارند. آنان باید نسبت به محتوای دینی هوش مصنوعی محتاط باشند و هر حدیث یا حکمی را که هوش مصنوعی ارائه می‌دهد، با منابع اصیل راستی‌آزمایی کنند.

سوگیری در الگوریتم‌ها

دومین عامل تعیین‌کننده که خطاهای هوش مصنوعی را تشدید می‌کند، پدیده‌ای است که با عنوان «سوگیری در الگوریتم‌ها» شناخته می‌شود. این پدیده در ساختار پردازشی مدل‌های زبانی بزرگ ریشه دارد که برای تولید متن روان طراحی شده‌اند، نه برای کشف حقیقت. از همین‌رو، حتی اگر داده‌های آموزشی کاملاً بی‌طرفانه باشند، خود الگوریتم‌ها به‌دلیل طراحی و ساختار ذاتی‌شان، گرایش نظام‌مندی به تولید محتوای نادرست و نامعتبر دارند (اسکندری، ۱۴۰۴). برخلاف سوگیری داده‌ای که عمدتاً بر بازنمایی ناقص مفاهیم دینی متمرکز بود، سوگیری الگوریتمی به حوزه خاصی محدود نیست و می‌تواند هر موضوعی، از جمله دین، را تحت تأثیر قرار دهد. این نوع سوگیری عمدتاً خود را در سه شکل اصلی نشان می‌دهد: پذیرش غیرانتقادی، توهم همه‌دانی، و خطای ارزشی سازندگان. در ادامه، به‌ترتیب این جنبه‌ها را بررسی می‌کنیم.

پذیرش غیرانتقادی سوگیری‌ای است که ریشه در نبود سازوکار اعتبارسنجی در الگوریتم مدل‌های زبانی بزرگ دارد. این مدل‌ها به دلیل آموزش بر پیکره‌های عظیمی از متون متمایز نشده، صرفاً به پیش‌بینی آماری واژگان بعدی متکی‌اند و توانایی سنجش صحت مطالب یا منابع را ندارند؛ در نتیجه، هر متن روانی را بدون پالایش انتقادی به‌عنوان ورودی معتبر برای تولید پاسخ به کار می‌گیرند (Bender et al., 2021, pp. 613–617). این محدودیت فنی سبب می‌شود که الگوریتم در مواجهه با آرای متضاد، قادر به تفکیک روشمند دیدگاه‌ها نباشد و با فروکاستن مسئله، پاسخ خود را به یکی از سه شکل ترجیح یک‌سویه یک گزاره، ادغام هم‌زمان دیدگاه‌های متعارض، یا ارائه ترکیبی ناقص و التقاطی از آن‌ها بازتولید کند. این سوگیری، در بستر مفاهیم دینی، می‌تواند پیامدهای عمیقی در پی داشته باشد؛ زیرا معرفت دینی بر نظامی سلسله‌مراتبی از گزاره‌ها با وزن‌های مختلف بنا شده است که در آن، ارزش هر گزاره نه به روانی لفظ آن، که به جایگاهش در شبکه معرفتی و میزان تطابقت با منابع دست‌اول و روش‌های پذیرفته‌شده استنباط بستگی دارد. پذیرش غیرانتقادی موجب می‌شود تا مدل این سلسله‌مراتب را نادیده گرفته و هر متن منسجم را، فارغ از اینکه معتبر است یا نامعتبر، در ترازوی یکسان قرار دهد. در این بین، سلاست و انسجام زبانی پاسخ نیز متأسفانه موجب می‌شود تا کاربر غیرمتخصص آن را موجه و معتبر ببیند و از راستی‌آزمایی‌اش صرف‌نظر کند.

دومین سوگیری الگوریتمی، پدیده‌ای است که می‌توان آن را «سوگیری توهم همه‌دانی» نامید. برخلاف سوگیری پذیرش غیرانتقادی که بر ناتوانی هوش مصنوعی در غربالگری داده‌های موجود تمرکز داشت، سوگیری حاضر معطوف به وضعیتی است که مدل فاقد داده‌های کافی در یک زمینه است و با این حال، به‌جای اعلام صریح محدودیت خود، دست به تولید پاسخ می‌زند. همچون مورد قبلی، این سوگیری نیز در معماری مدل‌های زبانی مولد ریشه دارد؛ این مدل‌ها بر پایه پیش‌بینی دنباله واژگان طراحی شده‌اند و ذاتاً فاقد مکانیزمی برای اعلام «نمی‌دانم» هستند، مگر آنکه چنین قابلیت‌هایی از طریق آموزش‌های تکمیلی به آن‌ها افزوده شود. در نتیجه، وقتی پرسش کاربر خارج از پوشش اطلاعاتی مدل قرار می‌گیرد، الگوریتم مولد به‌جای توقف، با تکیه بر الگوهای زبانی آموخته‌شده و ترکیب‌های آماری محتمل، پاسخی از نو می‌سازد؛ پاسخی که ظاهری روان و مستند دارد، اما محتوایش یکسره برساخته مدل است. این ویژگی که در ادبیات فنی «هدیان‌گویی» خوانده می‌شود (Ji et al., 2023, pp. 4-5)، در حوزه مفاهیم دینی می‌تواند به نتایجی ویرانگر منجر شود. برای نمونه، مدل ممکن است در پاسخ به پرسشی درباره حدیثی از معصومان (ع)، متنی کاملاً جعلی اما با ساختار و لحنی مشابه متون اصیل حدیثی تولید کند و کاربر ناآشنا با مبانی علم حدیث نیز آن را به‌عنوان حقیقت بپذیرد و این امر زمینه‌ساز تحریف معارف و ترویج بدعت در ذهن فراگیران شود.

در نهایت، سومین سوگیری الگوریتمی در استفاده از هوش مصنوعی برای انتقال مفاهیم دینی، به وجود خط‌قرمزها و جهت‌گیری‌های ارزشی در طراحی این سیستم‌ها بازمی‌گردد که از ترجیحات شخصی، فرهنگی و سیاسی سازندگان آن‌ها ناشی می‌شود. از آنجاکه اغلب ابزارهای رایج کنونی هوش مصنوعی ریشه در جوامع غربی دارند، بعضاً حامل پیش‌فرض‌هایی‌اند که با مبانی هستی‌شناختی و ارزش‌شناختی شیعی سازگار نیستند. این ناسازگاری در موارد مختلفی مانند تأکید بر برابری مطلق جنسیتی، فردگرایی افراطی یا آزادی بیان بی‌قیدوشرط

و... خود را نشان می‌دهد. البته باید توجه داشت که این چالش لزوماً در قالب تقابل مستقیم یا نفی صریح عقاید دینی بروز نمی‌یابد؛ زیرا مدل‌های زبانی در پاسخ به پرسش‌های دینی، غالباً با اتخاذ رویکرد چندصدایی، تصویری بی‌طرف از خود ارائه می‌دهند که مانع جبهه‌گیری اولیه مخاطب می‌شود. با این حال، این تساهل ظاهری در لایه رویین نباید گمراه‌کننده باشد؛ چراکه چالش اصلی در لایه‌های پنهان این فناوری جریان دارد؛ جایی که ترجیحات ارزشی سازندگان، از طریق یک لایه فنی به نام «هم‌راستسازی ایمنی» (Safety Alignment) اعمال می‌شود و به‌شکلی ظریف در عمق تحلیل‌ها، سناریوهای کاربردی و سبک‌های زیست‌پیشنهادی رسوخ می‌یابد. این لایه در واقع مانند یک فیلتر درونی پنهان عمل می‌کند که بدون نفی مستقیم آموزه‌های ناسازگار، در قبال آن‌ها رویکرد تعدیل‌گرایانه در پیش می‌گیرد. در این فرایند، پاسخ‌های مدل طوری تنظیم می‌شوند تا آن آموزه صرفاً ترجیحی شخصی و امری سلیقه‌ای معرفی گردد یا در میان انبوهی از نظرات رقیب گم شود و به حاشیه برود. از آنجا که این رویکرد در پشت پاسخ‌های منظم و به‌ظاهر بی‌طرفانه رخ می‌دهد، واکنش آگاهانه به آن بسیار پیچیده است. این پیکربندی پنهان، در درازمدت پتانسیل آن را دارد که بدون ایجاد حساسیت اولیه، منظومه فکری کاربران را با نظام ارزش‌های پیش‌فرض سازندگان این فناوری هم‌راستا سازد.

از میان سه سوگیری الگوریتمی فوق، دو مورد نخست آن عمدتاً ماهیت فنی دارند و با پیشرفت این فناوری سیر نزولی طی خواهند کرد، چنان‌که هم‌اکنون نیز تلاش‌هایی در این حوزه در جریان است. دو رویکرد مهم در این زمینه «تولید مبتنی بر بازیابی» (Retrieval-Augmented Generation, RAG) و «یادگیری تقوینی با بازخورد انسانی» (Reinforcement Learning from Human Feedback, RLHF) هستند. در روش نخست، برای کاهش احتمال تولید مطالب ساختگی، مدل پیش از پاسخ‌گویی به مجموعه‌ای از منابع ارزش‌تأییدشده متصل می‌شود و پاسخ خود را بر اساس داده‌های آن سامان می‌دهد (Lewis et al., 2020, pp. 9459–9461). در روش دوم نیز ارزیابان انسانی پاسخ‌های مدل را از نظر کیفیت رتبه‌بندی می‌کنند و مدل، از این طریق، به‌تدریج به‌سمت پاسخ‌های محتاطانه‌تر و دقیق‌تر هدایت می‌شود (Ouyang et al., 2022, pp. 27731–27732). این دو رویکرد مکمل، که یکی ورودی و دیگری خروجی را کنترل می‌کند، به‌رغم نقص‌ها، چشم‌انداز روشنی برای کاهش دو سوگیری نخست ترسیم می‌کنند. با این حال، سوگیری سوم که به خاطر مزهای سازندگان هوش مصنوعی مربوط می‌شود، چالشی عمیقاً ارزشی است که حتی با پیشرفت مدل‌های فعلی نیز نمی‌توان به رفع کامل آن امید بست. البته استفاده از دو روش مذکور تا حدی کارساز است، اما چون نمی‌تواند چارچوبی را که مدل بر اساس آن پرسش‌ها را تفسیر می‌کند و استدلال خود را سامان می‌دهد، دگرگون سازد، محدودیت‌های جدی دارد؛ از این‌رو در مسائلی که پاسخ آن‌ها نیازمند استنباط یا ترکیب چند منبع است و متن صریحی برای بازیابی وجود ندارد، مدل همچنان به الگوهای مفهومی تثبیت‌شده در لایه‌های درونی خود تکیه می‌کند. برای مقابله مؤثرتر با این سوگیری، دو رویکرد دیگر که در سطح آموزش و بازتظیم خود مدل مداخله می‌کنند، احتمال موفقیت بیشتری دارند: «آموزش نظارت‌شده» (Supervised Fine-Tuning, SFT) و «آموزش دامنه‌ای» (Domain-Adaptive Training, DAT). در روش نخست، مدل با مجموعه‌ای از پرسش و پاسخ‌های معتبر و سامان‌یافته آموزش می‌بیند تا الگوی پاسخ‌گویی اش با چارچوب معرفتی مشخصی هماهنگ شود (Ouyang et al., 2022, pp. 27731–27732)؛ در روش دوم

نیز مدل در معرض حجم وسیعی از متون یک حوزه معرفتی خاص قرار می‌گیرد تا با زبان، مفاهیم و شیوه استدلال آن حوزه آشنایی عمیق‌تری پیدا کند (Gururangan et al., 2020, pp. 834–836). از آنجاکه این دو روش در سطح پارامترها و الگوهای درونی مدل مداخله می‌کنند، ظرفیت بیشتری برای غلبه بر سوگیری سوم دارند. با این همه، این رویکردها نیز راه‌حل کاملی به شمار نمی‌آیند، زیرا بسیاری از چارچوب‌های هنجاری مدل‌ها در مراحل آغازین طراحی، پیش‌آموزش و سیاست‌های هم‌راستاسازی آن‌ها تثبیت می‌شود و تنظیم‌های بعدی معمولاً در محدوده همان ساختار کلی عمل می‌کند. از این رو، هرچند ترکیب این روش‌ها می‌تواند شدت این نوع سوگیری را کاهش دهد، راهکار ریشه‌ای در بلندمدت توسعه مدل‌های بومی است که از مرحله طراحی و پیش‌آموزش بر اساس مبانی معرفتی و ارزشی مدنظر ساخته شوند و نظام هم‌راستاسازی و ارزیابی آن‌ها نیز از آغاز بر همین اساس شکل گیرد. البته در کنار این تمهیدات فنی، آموزش کاربران نیز اهمیت دارد. آنان باید بدانند که مدل‌های زبانی به‌شدت از بافتار پرسش اثر می‌پذیرند؛ لذا باید از کلی‌گویی پرهیز کرده و قیود لازم را به‌روشنی ذکر کنند. برای مثال بنویسند: «پاسخ را صرفاً بر اساس فقه امامیه و منابع معتبر شیعی ارائه کن». این قیدگذاری، هرچند سوگیری‌های عمیق مدل را از میان نمی‌برد، می‌تواند احتمال فعال شدن چارچوب‌های عمومی یا ناسازگار را کاهش دهد.

پیچیدگی متون دینی

سومین عامل مهمی که کاربرد هوش مصنوعی را در آموزش دینی محدود ساخته و موجب بروز خطا در پاسخ‌های آن می‌شود، نه در داده و نه در الگوریتم، بل در پیچیدگی ذاتی متون دینی ریشه دارد. داستان این متون با بسیاری از متون دیگر، مانند متون علمی یا گزارش‌های خبری، کاملاً متفاوت است، زیرا ویژگی‌های متمایزی دارند که فهم آن‌ها را برای سیستم‌های ماشینی، که برای درک زبان صریح و تحت‌اللفظی طراحی شده‌اند، دشوار می‌سازد. این پیچیدگی، که ناشی از لایه‌های عمیق معنایی، فرهنگی و زبانی تنیده در این متون است، عمدتاً خود را در دو سطح اصلی نشان می‌دهد: نخست، در سطح معنا و دلالت‌های زبانی، و دوم، در سطح ساختار و منطق تفسیری حاکم بر مجموعه منابع. در ادامه این دو جنبه اصلی را شرح می‌دهیم.

نخستین و ملموس‌ترین جنبه از این پیچیدگی، به ویژگی‌های خاص زبان دین مربوط می‌شود. قرآن و روایات، برخلاف متون خبری یا علمی، سرشار از ساختارهای زبانی‌ای هستند که به کمک مفاهیم انتزاعی (مانند «فطرت»، «تقوا» و «رضا» که صرفاً تعریف واژگانی ندارند)، استعاره‌های معرفتی (مانند «اللَّهُ نُورُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ» یا «ید الله فوق ایدیهم»)، تمثیل‌های داستانی (چون داستان موسی و خضر که ظاهر آن حامل لایه‌های باطنی است) و کنایه‌های ظریف، افقی فراتر از درک سطحی می‌گشایند. هدف این زبان انتقال صرف اطلاعات نیست، بلکه برانگیختن تأمل، ایجاد تحول درونی و زمینه‌سازی برای تجربه معنوی در مخاطب است. تفسیر چنین متنی مستلزم توانایی عبور از ظاهر الفاظ، تشخیص سطوح معنایی و جای‌دهی هر واژه در منظومه مفهومی دین است. در مقابل، مدل‌های هوش مصنوعی که بر الگوهای آماری واژگان تکیه دارند و فاقد تجربه زیسته، شهود معنایی و درک بافت فرهنگی‌اند، ممکن است از درک مفهوم واقعی آن عاجز مانده و تفسیری تک‌بعدی و تحت‌اللفظی از آن ارائه می‌دهند. برای مثال، ممکن است برخلاف باورهای شیعی تفسیر

جسم‌انگارانه از مفهوم «وجه الله» ارائه دهند یا «قلب سلیم» را به یک اصطلاح روان‌شناختی صرف فرو بکاهند. این رویکرد، نه‌تنها مخاطب را از جوهر معرفتی و معنوی متن محروم می‌سازد، بل می‌تواند به شکل‌گیری برداشت‌های سطحی و انحرافی از مفاهیم عمیق دینی منجر شود.

دومین جنبه از پیچیدگی متون دینی، به ساختار کلی بدنه معرفت دینی بازمی‌گردد که از منابع متعدد و متنوع تشکیل شده است. برخلاف برخی از حوزه‌های دانشی که ساختاری منسجم و خطی دارند، معرفت دینی برآمده از مجموعه‌ای وسیع از داده‌هاست: آیات قرآن، احادیث نبوی و روایات ائمه با درجات اعتبار متفاوت و تفاسیر گوناگون. از آنجاکه این داده‌ها در ظاهر یا حتی در واقع بعضاً با هم تعارض دارند، فهم روشمند آن‌ها لاجرم باید در پرتو اصول اجتهادی، وزن‌دهی به منابع، ترجیح سند قوی بر ضعیف، تفکیک دلالت قطعی از ظنی، و تشخیص نص از ظاهر صورت بگیرد. این ویژگی ذاتی متن دینی، آن را از همان پایه به موضوعی نامتجانس با منطق مدل‌های زبانی بدل می‌سازد و آنچه را پیش‌تر در بخش سوگیری الگوریتمی پذیرش غیرانتقادی گفتیم، تشدید می‌کند: اگر الگوریتم حتی در مواجهه با متون هم‌سطح نیز توان غربال ندارد، در برخورد با این شبکه سلسله‌مراتبی و متکثر، شکاف میان منطق ماشین و مقتضای فهم دینی عمیق‌تر می‌شود. به سخن دیگر، چندمنبعی بودن، هرچند به خود متن دینی مربوط است و از این‌رو عاملی متمایز از سوگیری مذکور به شمار می‌آید، دامنه و شدت پیامدهای آن سوگیری را افزایش می‌دهد؛ به‌گونه‌ای که یک خطای نسبتاً قابل‌مدیریت را به مسئله‌ای با ابعاد ساختاری بدل کرده و در نتیجه، کارآمدی هوش مصنوعی را به‌عنوان ابزاری قابل‌اعتماد برای انتقال مفاهیم دینی، به‌شدت زیر سؤال ببرد.

البته دشواری‌های برخاسته از پیچیدگی زبانی و چندمنبعی بودن متون دینی، حکم به طرد مطلق هوش مصنوعی در این حوزه نمی‌دهد، بل با نشان دادن موانع موجود، مسیر صحیح کاربست هوش مصنوعی را مشخص می‌سازد: حرکت از مدل‌های پاسخ‌گو که به دنبال ارائه جواب قطعی هستند، به سمت ابزارهای روشنگر که وظیفه‌شان، پرده‌برداری از همین پیچیدگی‌ها برای کاربر است. بنابراین، می‌توان امیدوار بود که با همکاری نزدیک میان متخصصان علوم کامپیوتر و محققان علوم اسلامی، ابزارهایی طراحی شوند که با بهره‌گیری از ساختارهای معنایی نظیر گراف‌های دانش، به‌جای ساده‌سازی تقلیل‌گرایانه، نقش نقشه‌بردار این چشم‌انداز پیچیده معرفتی را ایفا کنند. ابزاری که با عرضه تفاسیر مختلف یک استعاره، یادآوری درجه اعتبار یک روایت و فهرست کردن نظرگاه‌های رقیب، چشم‌انداز پیچیده معرفتی را برای متخصصان روشن‌تر سازد و دسترسی آن‌ها را به این لایه‌ها عمق بخشد. در کنار این تحول فنی، انتظارات کاربران نیز باید اصلاح شود. کاربر باید آگاه باشد که متون دینی به‌دلیل لایه‌های معنایی و استعاری، با متون صریح علمی یا گزارش‌های خبری تفاوت فاحش دارند. بنابراین، باید سطح انتظارات خود از دقت پاسخ‌های هوش مصنوعی در این حوزه را تعدیل کند و همواره احتمال عدم درک ظرایف متن توسط ماشین را در نظر داشته باشد.

نتیجه‌گیری

همان‌طور که تبیین کردیم، استفاده از مدل‌های هوش مصنوعی در حوزه مفاهیم دینی، به‌رغم مزایای بسیار، با چالش جدی تحریف مفاهیم مواجه است. نوشتار حاضر نشان داد که برای فهم ریشه‌های این چالش، می‌توان از یک چارچوب تحلیلی سه‌وجهی بهره برد. این چارچوب که بر پایه کالبدشکافی فرآیند تولید پاسخ استوار است، سه عامل اصلی را به‌عنوان منشأ این خطاها معرفی می‌کند: نخست، سوگیری در داده‌ها که در بازنمایی ضعیف منابع دینی، اسلامی و به‌ویژه شیعی در پیکره آموزشی مدل‌ها ریشه دارد؛ دوم، سوگیری در الگوریتم‌ها که از پذیرش غیرانتقادی اطلاعات، هذیان‌گویی در غیاب داده، و اعمال خط‌قرمزهای ارزشی سازندگان ناشی می‌شود؛ و در نهایت، پیچیدگی ذاتی متون دینی که از ساختار شبکه‌ای و کل‌گرای گزاره‌های دینی سرچشمه می‌گیرد. این سه عامل در هم‌افزایی با یکدیگر، صلاحیت هوش مصنوعی را در حوزه انتقال مفاهیم دینی به‌شدت زیر سؤال می‌برند. با این حال، باید توجه داشت که تأثیر چالش‌های مذکور بر همه کاربردهای هوش مصنوعی همیشه به یک اندازه و به یک منوال نیست. بر این اساس، می‌توان کاربردهای هوش مصنوعی در حوزه انتقال مفاهیم دینی را از حیث مخاطره معرفتی به سه دسته متمایز تقسیم کرد:

(۱) کاربردهای محتوایی (حوزه پرخطر) که در آن، هوش مصنوعی مستقلاً به ارائه محتوای دینی (مانند پاسخ به شبهات، ارائه مشاوره اعتقادی، یا استنباط حکم شرعی) می‌پردازد. این حوزه به‌دلیل درگیری مستقیم با هر سه چالش معرفتی، در بالاترین سطح خطر قرار دارد و استفاده از هوش مصنوعی در آن، مشروط به اعمال اصلاحات فنی همه‌جانبه (در هر دو سطح ساختار درونی و خروجی مدل) و نظارت مستمر کارشناسان دینی بر فرآیند اعتبارسنجی است.

(۲) کاربردهای شکلی (حوزه امن) که در آن، هوش مصنوعی صرفاً به مدیریت و بهینه‌سازی فرآیندهای ساختاری و اجرایی (مانند سازماندهی منابع، قالب‌بندی متون، یا تحلیل رفتارهای کاربری) می‌پردازد. از آنجاکه این کاربردها با محتوای دینی تماس مستقیم ندارند، از چالش‌های معرفتی مصون بوده و امن‌ترین بستر برای بهره‌گیری از هوش مصنوعی به‌شمار می‌روند.

(۳) کاربردهای دوگانه (حوزه مشروط) که شامل فعالیت‌هایی با کارکرد منعطف، فعالیت‌هایی نظیر «استخراج اطلاعات متنی» یا «مأخذیابی و ارجاع‌دهی به منابع» را شامل می‌شوند. مرز میان امنیت و خطر در این کارکردها، به میزان مداخله هوش مصنوعی در تحلیل محتوا بستگی دارد؛ تا زمانی که عملکرد ماشین صرفاً به شناسایی مکانیکی کلمات یا یافتن نشانی دقیق یک مطلب در یک پایگاه داده مشخص محدود باشد، آسیب‌پذیری معرفتی ناچیز است. اما به‌محض آنکه از ماشین خواسته شود تا به «ارزیابی اعتبار راویان» یا «ترجیح و داوری میان منابع متضاد» بپردازد، به‌فعالیتی پرخطر تبدیل می‌شود که نیازمند همان ضوابط سخت‌گیرانه دسته اول است.

در پرتو این تفکیک، راهبرد نهایی برای استفاده از هوش مصنوعی در حوزه مفاهیم دینی مستلزم اجرای دو اقدام موازی است که یکی حوزه طراحی را هدف می‌گیرد و دیگری حوزه کاربری را. در حوزه طراحی، متخصصان و برنامه‌ریزان باید از یک سو روی توسعه مدل‌های زبانی بومی سرمایه‌گذاری کنند و از دیگر سو، در

اقدامی اقتصادی‌تر، روی مهار مدل‌های قدرتمند موجود تمرکز نمایند و با به‌کارگیری روش‌های RAG و RLHF جهت رفع خطاهای فنی و فرآیندی، و ابزارهای SFT و DAT برای اصلاح سوگیری‌های ارزشی و دامنه‌ای، خطر تولید محتوای نادرست مدل‌های موجود را کاهش دهند. همزمان، در حوزه کاربری، باید بر توانمندسازی افراد از طریق آموزش سواد دیجیتال دینی تمرکز شود. این توانایی به کاربران کمک می‌کند تا ضمن بهره‌برداری مطمئن از ظرفیت‌های شکلی، در مواجهه با کاربردهای دوگانه و محتوایی رویکردی هوشمندانه و محتاطانه داشته باشند. تنها با چنین تلاش مشترکی است که می‌توان اطمینان یافت معارف اصیل شیعی فدای جذابیت‌های سطحی یک ابزار ناکامل نمی‌شود و این فناوری، از منبعی بالقوه برای تحریف، به وسیله‌ای کارآمد برای تسهیل دسترسی و تعمیق فهم معارف دینی بدل می‌گردد.

منابع

- احمدوند، عباس. (۱۳۷۷). گذری بر مطالعات شیعی در غرب. مقالات و بررسی‌ها، ۶۳، ۱۵۳-۱۸۳.
- اسکندری، سهراب. (۱۴۰۴). اردیبهشت. تحلیل جامع سوگیری در هوش مصنوعی: از داده تا الگوریتم. سیمرغ هوش مصنوعی. بازیابی‌شده از <https://simorghai.ir/>
- بقایی، حسین، کارآمد ثانی، امین، و احمدی، ناصر. (۱۴۰۳). کاربرد هوش مصنوعی در آموزش. در مجموعه مقالات همایش پژوهش‌های مدیریت و علوم انسانی در ایران، ۱۶، ۲۴۱۰-۲۴۲۳.
- تیلور، چالز. (۱۴۰۰). عصر سکولار (ترجمه علیرضا پاک‌نژاد). تهران: نگاه روزگار نو.
- خدادادی، سینا، نصرتی‌آذر، ثنا، و کاظم‌زاده، سینا. (۱۴۰۲). هوش مصنوعی و آموزش. در همایش پژوهش‌های مدیریت و علوم انسانی در ایران، ۱۲، ۱۲۳۶-۱۲۴۲.
- خیامی، مهسان، طلوعی، مهدیه، و خدادادکاشانی، نرجس. (۱۴۰۲). ادغام هوش مصنوعی در آموزش و یادگیری. مطالعات روان‌شناسی و علوم تربیتی، ۹۷(۵)، ۳۷۱-۳۸۸.
- ذوالفقاری، مهناز. (۱۴۰۱). شناسایی کاربردهای هوش مصنوعی در توسعه کارآفرینی آموزشی [پایان‌نامه کارشناسی ارشد، دانشگاه تهران].
- ریبعی‌زاده، احمد. (۱۴۰۰). کاربرد هوش مصنوعی در پژوهش‌های علوم اسلامی. ره‌آورد نور، ۲۰(۷۵)، ۲۸-۳۷.
- سهرابی، نازیلا. (۱۴۰۳). شناسایی مؤلفه‌های هوش مصنوعی و کاربرد آن در بهبود کیفیت نظام آموزش و پرورش [پایان‌نامه کارشناسی ارشد، دانشگاه سمنان].
- مصطفوی، سیدمحمدعلی. (۱۴۰۱). امکان‌سنجی کاربرد هوش مصنوعی در برنامه‌ریزی درسی (آموزش عالی) [پایان‌نامه کارشناسی ارشد، دانشگاه شهید بهشتی].
- نبوی، سیدمجید، آقابرابی، زهرا، و نریمان، کیانوش. (۱۴۰۳). هوش مصنوعی و آموزش‌های دینی. اراک: سازمان انتشارات جهاد دانشگاهی واحد استان مرکزی.
- Abubakar, A., Farooqi, M., & Zou, J. (2021). Persistent anti-Muslim bias in large language models. In *Proceedings of the 2021 AAAI/ACM Conference on AI, Ethics, and Society* (pp. 298–306). Association for Computing Machinery.
- Andriani, A. D., & Sudirman, S. (2023). Cyberreligion: The role of artificial intelligence as a communication medium for religious education learning in the digital era. *TARBAWY: Indonesian Journal of Islamic Education*, 10(2), 171–180.
- Bender, E. M., Gebru, T., McMillan-Major, A., & Shmitchell, S. (2021). On the dangers of stochastic parrots: Can language models be too big? In *Proceedings of the 2021 ACM Conference on Fairness, Accountability, and Transparency (FAccT '21)* (pp. 610–623). New York, NY: Association for Computing Machinery.
- Chen, L., Chen, P., & Lin, Z. (2020). Artificial intelligence in education: A review. *IEEE Access*, 8, 75264–75278.
- Digital Islamic Studies Curriculum. (n.d.). *Digital Islamic studies curriculum*. University of Michigan. Retrieved August 21, 2025, from <https://sites.lsa.umich.edu/digitalislam/>
- Hutchinson, B. (2024). Modeling the sacred: Considerations when using religious texts in natural language processing. In K. Duh, H. Gomez, & S. Bethard (Eds.), *Findings of the Association for Computational Linguistics: NAACL 2024* (pp. 1029–1043). Association for Computational Linguistics.

- Ji, Z., Lee, N., Frieske, R., Yu, T., Su, D., Xu, Y., Ishii, E., Bang, Y., Madotto, A., & Fung, P. (2023). Survey of hallucination in natural language generation. *ACM Computing Surveys*, 55(12), 1–38.
- Lewis, P., Perez, E., Piktus, A., Petroni, F., Karpukhin, V., Goyal, N., Küttler, H., Lewis, M., Yih, W., Rocktäschel, T., Riedel, S., & Kiela, D. (2020). Retrieval-augmented generation for knowledge-intensive NLP tasks. In H. Larochelle, M. Ranzato, R. Hadsell, M. F. Balcan, & H. Lin (Eds.), *Advances in Neural Information Processing Systems 33 (NeurIPS 2020)* (pp. 9459–9474). Neural Information Processing Systems Foundation.
- Limna, P., Siripipathanakul, B., Phayaphrom, P., & Siripipattanakul, S. (2022). A review of artificial intelligence (AI) in education during the digital era. *Advance Knowledge for Executives*, 1(1), 1–9.
- Luccioni, A., & Viviano, J. (2021, August). What's in the box? An analysis of undesirable content in the Common Crawl corpus. In *Proceedings of the 59th Annual Meeting of the Association for Computational Linguistics and the 11th International Joint Conference on Natural Language Processing (Volume 2: Short Papers)* (pp. 182–189). Association for Computational Linguistics.
- Ouyang, L., Wu, J., Jiang, X., Almeida, D., Wainwright, C. L., Mishkin, P., Zhang, C., Agarwal, S., Slama, K., Ray, A., Schulman, J., Hilton, J., Kelton, F., Miller, L., Simens, M., Askell, A., Welinder, P., Christiano, P., Leike, J., & Lowe, R. (2022). Training language models to follow instructions with human feedback. In S. Koyejo, S. Mohamed, A. Agarwal, D. Belgrave, K. Cho, & A. Oh (Eds.), *Advances in Neural Information Processing Systems 35 (NeurIPS 2022)* (pp. 27730–27744). Neural Information Processing Systems Foundation.
- Pew Research Center. (2009). *Mapping the global Muslim population: A report on the size and distribution of the world's Muslim population*. Washington, D.C.: Pew Research Center.
- Pham, S. T. H., & Sampson, P. M. (2022). The development of artificial intelligence in education: A review in context. *Journal of Computer Assisted Learning*, 38(5), 1408–1421.
- Salsabila, A.-Z. A., & Rohiem, A. F. (2023). The ethical influence of artificial intelligence (AI) in religious education. In *Proceeding International Conference on Religion, Science and Education* (Vol. 3, pp. 81–88).
- Saputra, I., Sriadhi, S., Mursid, R., & Saputra, D. A. (2022). Integration of artificial intelligence in education: Opportunities, challenges, threats, and obstacles. *The Indonesian Journal of Computer Science*, 12(4), 1590–1600.
- Wang, S., Liu, W., Atif, Y., & Fourtassi, A. (2024). Artificial intelligence in education: A systematic literature review. *Expert Systems with Applications*, 252, 124167.
- Weidinger, L., Mellor, J., Rauh, M., Griffin, C., Uesato, J., Huang, P.-S., Cheng, M., Glaese, M., Balle, B., Kasirzadeh, A., Kenton, Z., S., S., Brown, T., Hawkins, W., & Stepleton, T. (2022). Taxonomy of risks posed by language models. In *Proceedings of the 2022 ACM Conference on Fairness, Accountability, and Transparency* (pp. 214–229). Association for Computing Machinery. <https://doi.org/10.1145/3531146.3533088>

Methodology for Proving the Authenticity (Ṣiḥḥah) of Traditions (Aḥādīth) on Imamate (Imāmah) with a Comparative Approach

Ali Asghar Parsamoghaddam¹ 

1. Graduate of Level Four at the Center for Imamology of Qom Seminary and Head of the Methodology Department at the Imamate Research Institute (International Foundation of Imamate), Qom, Iran. Email: aliasghar.parsamoghaddam@gmail.com

Article Info	ABSTRACT
Article type: Research Article	Imamate, as a central pillar of the Imāmī creedal system, is such that any Qur'ānic or tradition-based (riwā'ī) argument concerning it is inevitably grounded in the presupposition of the authenticity (ṣiḥḥah) of the transmitted texts (nuṣūṣ-i riwā'ī). Hence, the main question of this article is whether, on the basis of the principles accepted in Sunnī ḥadīth sciences ('ulūm al-ḥadīth), a coherent methodology can be formulated for proving the authenticity of the traditions concerning the imamate of the Imams of the Ahl al-Bayt (peace be upon them). Within this framework, the aim of the research is to formulate a set of intra-Sunnī criteria, derived from their ḥadīth and biographical evaluation (rijāl) sources, that would provide a methodical support for Imāmī theological (kalāmī) arguments concerning imamate. Employing a comparative approach and a descriptive-analytical method, and through a re-examination of Sunnī ḥadīth and rijāl sources, this research extracts and compares eight strategies for proving the authenticity of traditions on imamate. The findings indicate that these strategies can be grouped into five methodological categories: Foundational authenticity; Confirmatory authenticity; Argumentative authenticity; Descriptive authenticity; and Homogeneous authenticity. On the basis of these five methodological categories, and in accordance with principles accepted by Sunnīs themselves, a ruling of authenticity can be issued for a considerable portion of the traditions on imamate, thereby methodically strengthening the foundation of theological arguments concerning imamate.
Article history: Received 26 November 2025 Received in revised form 13 December 2025 Accepted 21 December 2025 Available online 22 December 2025	
Keywords: Imamate (Imāmah), authenticity of ḥadīth (ṣiḥḥat-i ḥadīth), ḥadīth methodology (rawish-shināsī-yi ḥadīth), traditions on Imamate (aḥādīth-i imāmah), Sunnī ḥadīth studies (ḥadīth-pazhūhī-yi ahl-i sunnat)	

Cite this article: Parsamoghaddam, A. A. (2025). Methodology for Proving the Authenticity (Ṣiḥḥah) of Traditions (Aḥādīth) on Imamate (Imāmah) with a Comparative Approach. *Theology Journal*, 12(2), 49-74. <https://doi.org/10.22034/pke.2025.22765.2060>.



© Author(s) retain the copyright. Publisher: Al-Mustafa International University.
DOI: 10.22034/pke.2025.22765.2060

1. Introduction

The question of "proving the authenticity (ṣiḥḥah) of traditions on Imamate" holds fundamental importance within the Imāmī theological (kalāmī) tradition, because a significant portion of Qur'ānic-tradition-based arguments (istidlālāt-i Qur'ānī-riwā'ī) as well as rational formulations (ṣūrat-bandīhā-yi 'aqlī) concerning Imamate ultimately depend upon "the authority (i'tibār) of the text and chain (sanad) of traditions." However, in the context of inter-sectarian discourse (guftugūhā-yi bayn-madhhabī), intra-sectarian acceptance of a tradition is insufficient; the opposing party typically relies on its own specific ḥadīth and biographical evaluation (rijāl) criteria and, in argumentative dispute, demands that the reasoning be "binding" (ilzāmpazīrī).

From this arises the main research question: On the basis of principles accepted within Sunnī ḥadīth sciences ('ulūm al-ḥadīth), can a "systematic and refined methodological framework" be formulated for proving the authenticity of traditions on Imamate, such that it (a) is grounded in the intra-Sunnī (darūn-madhhabī) foundations and (b) possesses the capacity for persuasion (iqnā') and binding force (ilzām) in theological argumentation?

Focusing on this gap, the present article seeks—rather than merely collecting chains (ṭuruq) or offering case-by-case defenses of well-known traditions (such as those of Ghadīr, Thaḳalayn, Wilāyah, Madīnah, and Ṭayr)—to extract the multiple methodological patterns (algūhā-yi rawishī-yi mutakāthir) employed by Sunnīs in practice for "authenticating, strengthening, or practically accepting a tradition" and to classify them within a unified framework. The innovation of this study lies in not reducing "proof of authenticity" merely to the technical authentication (taṣḥīḥ-i iṣṭilāḥī) of a chain, but rather introducing a network of indicators (qarā'in) and validation pathways—traceable within the Sunnī ḥadīth school—as methodological tools for defending traditions on Imamate. It demonstrates that alongside "foundational authenticity" (ṣiḥḥat-i mabnā'ī), other pathways also play a significant role in the Sunnī ḥadīth tradition.

2. Methodology

This research is comparative (taṭbīqī) in approach and descriptive-analytical (taṣḥīfī-taḥlīlī) in execution. The methodological procedure consists of the following stages:

- Stage one: Authoritative texts in Sunnī ḥadīth sciences and rijāl, as well as their practical applications in Sunnī ḥadīth, commentary (sharḥ), and theological works, were re-examined.
- Stage two: "Indicators considered authoritative by Sunnīs themselves" that lead to the acceptance of authenticity or the strengthening (taqwīyah) of a tradition's authority were extracted.

- Stage three: After extraction, the criteria were systematized and compared based on their shared logic.
- Stage four: Finally, they were presented in a classified framework.

The methodological logic of the article rests on two principles:

Intra-sectarian nature of criteria: The criteria must be explicitly stated or firmly established in Sunnī ḥadīth-rijāl literature.

Applicability to traditions on Imamate: The criteria must be usable in evaluating traditions related to Imamate (whether concerning explicit designation (naṣṣ), virtue (faḍīlah), or scholarly authority with Imamate-related function) and must not remain merely theoretical.

To demonstrate the efficacy of this framework, the article, while explaining the criteria, points in some cases to well-known examples (such as the traditions of Ṭayr, Madīnah, Wilāyah, and Thaḡalayn) to clarify how each criterion can strengthen the "argumentative authority" (i' tibār-i ihtijājī) of a tradition.

3. Findings

The main finding of the research is that "proving the authenticity of traditions on Imamate" within the Sunnī tradition cannot be reduced to a single pathway. Rather, a set of eight strategies (rāhkarhā) can be identified, which are gathered into five methodological categories:

3.1. Foundational Authenticity (Ṣiḥḥat-i Mabnā'ī) – Intrinsic (Dhātī) and Extrinsic (Ghayrī)

Intrinsic foundational authenticity is based on the definition of a sound (ṣaḥīḥ) ḥadīth and the fulfillment of the five classical conditions: continuity of chain (ittiṣāl al-sanad), uprightness ('adālah) of the transmitter, precision (ḍabt) of the transmitter, absence of irregularity (shudhūdh), and absence of hidden defect ('illah).

Extrinsic foundational authenticity is built upon the principle of strengthening (taqwīyah) a tradition through multiple chains (ta'addud-i ṭuruq) and the convergence of supporting evidence (shawāhid). In this manner, the minor weakness of some chains is compensated for by the multiplicity of pathways, and the tradition is elevated to the rank of ḥasan (good) or even ṣaḥīḥ (sound). This section demonstrates that, in Sunnī logic, "multiplicity of chains" is not merely a secondary technique but a recognized mechanism for generating a type of confidence (iṭmīnān) and increasing a tradition's authority.

3.2. Confirmatory Authenticity (Ṣiḥḥat-i Iqrārī) – Validation Through Sunnī Affirmation/Explicit Statement

This category covers three sub-pathways:

Explicit affirmation of authenticity (izhār-i ṣarīḥ-i ṣiḥḥah): An explicit statement by a Sunnī scholar or ḥadīth expert affirming the authenticity of a tradition.

Transmission in the canonical sound collections (kutub-i ṣaḥīḥ-nigāri): The presence of a tradition in books recognized within the Sunnī tradition as "sound" (ṣaḥīḥ) or as works of sound-collection, where the presumption is the authenticity of their traditions.

Transmission using a formula of certainty (riwāyat bā ṣīghah-yi jazm / irsāl-i musallam): The use of categorical expressions in transmitting a tradition, which in the writing logic of ḥadīth is considered an indication of confidence in its issuance (ṣudūr) and avoidance of reckless attribution to the Prophet.

3.3. Argumentative Authenticity (Ṣiḥḥat-i Iḥtijājī)

In this approach, the main criterion is that the tradition has been actually employed in constructing theological and scholarly arguments within Sunnī works. Such "argumentative employment" is regarded as a methodological indicator that the tradition—at least in terms of authority (i'tibār) for the one arguing—has passed the threshold of scholarly acceptance.

3.4. Descriptive Authenticity (Ṣiḥḥat-i Tawṣīfī)

An important finding is that, within the Sunnī scholarly tradition, narrative descriptors (awṣāf-i riwā'ī)—such as expressions related to "the door of the city of knowledge" (bāb madīnat al-'ilm) in describing the scholarly station of Amīr al-Mu'minīn 'Alī (peace be upon him)—are sometimes used extensively in the works of scholars to introduce key figures. The persistent repetition of these descriptions across different periods constitutes an "indicator of reliance" (qarīnah-yi i'timād) and can be analyzed as evidence of the acceptance of the tradition's content and, consequently, as a reinforcement of its authority.

3.5. Homogeneous Authenticity (Ṣiḥḥat-i Hamsānī)

According to this criterion, if the chain of a tradition on Imamate is completely identical to the chain of another tradition whose authenticity has been explicitly affirmed by Sunnī scholars and ḥadīth experts, then the ruling of authenticity (in the absence of conflicting indicators) may be extended (sarāyat) to the tradition on Imamate. This method provides a precise, chain-based mechanism for transferring a ruling of authority.

Summary of findings: The convergence of these findings is that with this five-category / eight-strategy framework, a significant spectrum of traditions on Imamate can be regarded as possessing a support of authority (pāshitiwānih-yi i'tibār) within the framework of accepted Sunnī foundations. This allows movement from scattered, case-by-case defenses toward methodological defense (difā'-yi rawishmand).

4. Conclusion

The article concludes that designing a methodological framework for proving the authenticity of traditions on Imamate based on intra-Sunnī criteria is not only possible but, from the perspective of inter-sectarian theological

discourse, necessary. The most significant achievement is demonstrating that "authenticity" in the actual practice of Sunnī ḥadīth scholarship is not solely the product of the technical authentication of a single chain. Rather, it is supported by multiple pathways: explicit affirmation, inclusion in sound collections, multiplicity of chains, argumentative employment, descriptive indicators, and chain-homogeneity.

Consequently, Imāmī arguments in defense of the foundational traditions on Imamate can, by relying on this very network of Sunnī criteria, acquire a more refined and binding form. While preserving their own theological identity, they can also be methodologically grounded (mustanad) in the ḥadīth common ground (zamīn-i mushtarak) of the opposing party. This formulation also paves the way for further research, including a comprehensive case study evaluating the efficacy of each criterion on a specific tradition.

Declarations

Authors' Contributions: The article was written solely by AliAsghar Parsamoghaddam.

Data Availability Statement: Not applicable.

Acknowledgments: The authors have no acknowledgments to express to any individual or institution.

Ethical Considerations: The authors have observed all ethical principles in conducting and publishing this scientific research, and this has been confirmed by all of them.

Funding: This research received no specific grant from any funding agency in the public, commercial, or not-for-profit sectors.


Conflict of Interest: According to the authors' declaration, this article has no conflict of interest.

Generative AI and AI-Assisted Technologies Statement: The author used artificial intelligence in the editing (copyediting) of the article.



انجمن علوم اسلامی همدان

روش‌شناسی اثبات صحت احادیث امامت با رویکرد تطبیقی

علی اصغر پارسامقدم 

۱. دانش‌آموخته سطح چهار مرکز امام‌شناسی حوزه علمیه قم و مدیر گروه روش‌شناسی پژوهشکده امامت (بنیاد بین‌المللی امامت)، قم، ایران.
رایانامه: aliasghar.parsamoghaddam@gmail.com

اطلاعات مقاله

نوع مقاله:

مقاله پژوهشی

تاریخ دریافت: ۱۴۰۴/۰۹/۰۵

تاریخ بازنگری: ۱۴۰۴/۰۹/۲۲

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۴/۰۹/۳۰

تاریخ انتشار: ۱۴۰۴/۱۰/۰۱

کلیدواژه‌ها:

امامت،

صحت حدیث،

روش‌شناسی حدیث،

احادیث امامت،

حدیث پژوهی اهل سنت

امامت، به‌مثابه رکن محوری منظومه اعتقادی امامیه، به‌گونه‌ای است که هر استدلال قرآنی یا روایی درباره آن ناگزیر بر پیش‌فرض صحت نصوص روایی استوار می‌شود. از این رو، پرسش اصلی مقاله آن است که آیا می‌توان بر پایه مبانی پذیرفته‌شده در علوم حدیث اهل سنت، روش‌شناسی منسجمی برای اثبات صحت احادیث امامت ائمه اهل بیت (ع) صورت‌بندی کرد یا نه. در همین چارچوب، هدف پژوهش، تنظیم مجموعه‌ای از معیارهای درون‌مذهبی اهل سنت بر پایه منابع حدیثی و رجالی آنان است که پشتوانه‌ای روشمند برای استدلال‌های کلامی امامیه در باب امامت فراهم آورد. این تحقیق با رویکرد تطبیقی و روش توصیفی-تحلیلی و با بازخوانی منابع حدیثی و رجالی اهل سنت، هشت راهکار برای اثبات صحت احادیث امامت را استخراج و مقایسه می‌کند. یافته‌ها نشان می‌دهد این راهکارها در پنج دسته روش‌شناختی قابل‌گردآوری است: ۱. صحت مبنایی (ذاتی و غیره) بر اساس تعریف حدیث صحیح و حسن، شروط پنج‌گانه و قاعده تقویت به تعدد طرق؛ ۲. صحت اقراری در سه سطح تصریح به صحت، درج در کتب صحیح‌نگاری و نقل با صیغه جزم؛ ۳. صحت احتجاجی از طریق به‌کارگیری حدیث در مقام استدلال؛ ۴. صحت توصیفی بر پایه استفاده توصیفی عالمان از اوصاف روایی؛ و ۵. صحت همسانی، یعنی سرایت حکم صحت به روایات هم‌سند. بر اساس این پنج دسته روش، می‌توان بر مبنای اصول پذیرفته‌شده خود اهل سنت، برای بخش قابل‌توجهی از احادیث امامت حکم به صحت کرد و بدین سان، بنیان استدلال‌های کلامی در باب امامت را به‌صورت روشمند استحکام بخشید.

استناد: پارسامقدم، علی اصغر. (۱۴۰۴). روش‌شناسی اثبات صحت احادیث امامت با رویکرد تطبیقی. پژوهشنامه کلام، ۲(۲)،

<https://doi.org/10.22034/pke.2025.22765.2060> ۴۹-۷۴



مقدمه

آن زمان که تدوین احادیث نبوی آغاز گردید، نقش اساسی اسناد نیز به تدریج ظهور پیدا کرد. با از بین رفتن قرائن صحت احادیث، رفته رفته راه دیگری برای بازشناسی احادیث صحیح جز از طریق واکاوی سلسله اسناد ممکن نبود. البته پیش از نابودی این قرائن و آغاز تدوین حدیث، از اسناد روایات سؤال نمی شد: «لم یكونوا یسألون عن الإسناد» (مسلم، ۱۳۳۴، ج. ۱، ص. ۱۵). ضرورت وجود اسناد سبب گردید حدیث پژوهان به دنبال شناساندن جایگاه «اسناد» و ضرورت بحث از آن برآیند. برای نمونه، ابن مبارک باورمند بود که «اسناد» دین است و اگر اسناد نبود، هر کسی هر چه را می خواست می گفت (ترمذی، ۱۴۱۶، ص. ۷۳۹). حاکم نیشابوری به سخن او افزوده است که اگر اسناد نبود، نورگاہ (نشان هدایت) اسلام از بین می رفت و ملحدین و اهل بدعت می توانستند احادیث وضع کنند (حاکم نیشابوری، ۱۳۹۷، ص. ۶). مسلم، صاحب حدیثنامه موسوم به صحیح، تأکید کرده که کشف از معایب روات و ناقلین حدیث امر بسیار مهمی است؛ چون این اخبار در امر دین به حرام و حلال، امر و نهی یا ترغیب و ترهیب می انجامد (مسلم، ۱۳۳۴، ج. ۱، ص. ۲۸).

مسئله این پژوهش از آنجا ناشی می شود که هرچند در مدرسه حدیثی اهل سنت ضوابط نسبتاً معینی برای صحت حدیث تدوین شده است، در امامت پژوهی شیعی کمتر تلاشی برای طراحی چارچوب روش شناختی بر اساس همان مبانی درون مذهبی اهل سنت صورت گرفته است؛ از این رو، در احتجاجات گاه به روایات و تعبیری استناد می شود که در منطوق حدیث پژوهی اهل سنت حجیت یا قدرت الزام آوری لازم را ندارند. ضرورت این پژوهش، از یک سو در سامان دادن به دستگاهی منقح برای اثبات صحت احادیث امامت بر پایه معیارهای مورد قبول اهل سنت و از سوی دیگر در تقویت کارآمدی استدلال های شیعی در گفت وگوهای کلامی و بین المذهبی است؛ به گونه ای که دفاع روشمند از احادیثی چون غدیر، ثقلین، ولایت، مدینه و طبر ممکن گردد.

در سطح پیشینه، هرچند آثاری چون عبقات الأنوار و الغدیر در استقصای طرق و گفت وگوهای اعتبارسنجی حدیث بی نظیرند، اما به صورت نظام مند از زاویه روش شناسی اثبات صحت صورت بندی نشده اند. بر این اساس، روش این مقاله توصیفی-تحلیلی با رویکرد تطبیقی بین المذاهب است و می کوشد نشان دهد که می توان صحت احادیث امامت را نه با خروج از چارچوب حدیثی اهل سنت، بلکه با به کارگیری روشمند همان قواعد و قرائن پذیرفته شده در مدرسه آنان دفاع کرد و از این راه، بنیان استدلال های کلامی شیعی درباره امامت را استوارتر ساخت.

روش های اثبات صحت حدیث

نخست، «صحت مبنایی» (ذاتی و غیری) در پرتو ضوابط علوم حدیث اهل سنت بازخوانی می شود؛ سپس «صحت اقراری» در سه سطح اظهار تصریحی صحت، روایتگری در کتب صحیح نگاری و روایتگری با صیغه جزم تحلیل می گردد. در ادامه، سه روش دیگر، یعنی «صحت احتجاجی» (کار بست حدیث در مقام استدلال)، «صحت توصیفی» (استفاده توصیفی عالمان از اوصاف روایی، مانند باب مدینه العلم) و «صحت همسانی» (سرایت حکم صحت به روایات هم سند)، تبیین می شود.

۱. صحت مبنايي

چنانچه راویان حدیث تقه و عادل باشند و تمامی شرایط صحت حدیث در آن رعایت شده باشد، احتجاج به آن حدیث جایز خواهد بود، حتی اگر هیچ‌یک از محدثین به‌طور خاص به تصریح صحت آن نپرداخته باشند یا هیچ‌یک از علما صحت آن حدیث را تأیید نکرده باشند. به عبارت دیگر، تصحیح حدیث بر اساس مبانی علم حدیث اهل سنت، در هر زمانی که انجام گیرد، قابل استناد و احتجاج خواهد بود.

بر اساس نظر حدیث‌پژوهان، حدیث صحیح این‌گونه تعریف می‌شود: «الْحَدِيثُ الْمُسْتَدُّ الَّذِي يَتَّصِلُ إِسْنَادُهُ بِثِقَلِ الْعَدْلِ الصَّابِطِ عَنِ الْعَدْلِ الصَّابِطِ إِلَى مُنْتَهَاهُ، وَلَا يَكُونُ شَاذًّا، وَلَا مُعَلَّلًا» (ابن صلاح، ۱۴۰۶، ص. ۱۱). این تعریف نزد حدیث‌پژوهان مورد اتفاق است (ابن صلاح، ۱۴۰۶، ص. ۱۳).

این نوع حدیث دارای پنج شرط اساسی است: سه شرط ایجابی (اتصال سند، عدالت راوی، ضبط راوی) و دو شرط سلبی (عدم علت و عدم شذوذ).

حدیث صحیح به دو نوع «لذاته» و «لغیره» تقسیم می‌شود. حدیث صحیح لذاته حدیثی است که همه شروط یادشده را دارا باشد (عسقلانی، ۱۴۲۱، ص. ۱۵۳). در مقابل، حدیث صحیح لغیره حدیثی حسن است که ضعف خفی ضبط راوی آن با شواهد و طرق متعدد جبران شده است؛ از این رو، صحت آن برخاسته از ذات سند نبوده، بلکه با شواهد بیرونی تأمین می‌شود (عسقلانی، ۱۴۲۱، ص. ۵۸). حدیث حسن از نظر مبانی، مشابه حدیث صحیح است، با این تفاوت که میزان ضبط راوی در آن اندکی پایین‌تر است (عسقلانی، ۱۴۲۱، ص. ۱۵۳). بر این اساس، بحث از صحت مبنايي حدیث به دو بخش تقسیم می‌شود: نخست صحت ذاتی حدیث و دوم صحت غیری حدیث.

۱.۱. صحت ذاتی حدیث

در «صحت ذاتی حدیث»، ابتدا خود حدیث بر اساس معیارهای کلاسیک حدیث‌شناسی ارزیابی می‌شود؛ یعنی اتصال سند، وثاقت و عدالت راویان، دقت در ضبط و هماهنگی متن با سایر منابع معتبر. حدیثی که این شرایط را دارا باشد، «صحیح» محسوب شده و در استدلال‌های کلامی قابل استناد است. در این چارچوب، حدیث طبر، که از مشهورترین روایات فضائل امیرالمؤمنین (ع) است و نسائی آن را در خصائص امیرالمؤمنین (ع) نقل کرده، نمونه‌ای عینی برای ارزیابی صحت ذاتی حدیث به شمار می‌آید. وی سند و متن حدیث را چنین گزارش می‌کند:

أخبرني زكريا بن يحيى قال حدثنا الحسن بن حماد قال حدثنا مشهر بن عبد الله عن عيسى بن عمر عن السدي عن أنس بن مالك أن النبي صلى الله عليه [وآله] وسلم كان عنده طائر فقال اللهم أتيتني بأحب خلقك إليك يأكل معي من هذا الطير فجاء أبو بكر فرده وجاء عمر فرده وجاء علي فأذن له. (نسائي، ۱۴۰۶، ص. ۲۹)

با توجه به اینکه ارزیابی صحت ذاتی حدیث بر وثاقت راویان مبتنی است، لازم است سند این روایت مطابق معیارهای رجالی بررسی شود.

در آغاز سند، نسائی قرار دارد؛ محدثی که با القابی همچون «الإمام، الحافظ، الثبت، شیخ الإسلام» توصیف شده و جایگاه علمی او مورد اجماع رجالیان است (ذهبی، ۱۴۰۵، ج. ۱۴، ص. ۱۲۵). راوی وی، زکریا بن یحیی، از معاصران او و طبق گزارش مزی «من أقرانه» است (مزی، ۱۴۱۳، ج. ۲، ص. ۲۱۸). ذهبی در کاشف او را «ثقه» معرفی کرده (ذهبی، ۱۴۱۳، ج. ۱، ص. ۴۰۶) و ابن حجر عسقلانی همین توثیق را در تهذیب التهذیب تأیید کرده است (عسقلانی، ۱۴۴۳، ج. ۴، ص. ۴۸۶).

راوی بعدی، حسن بن حماد است که وثاقت او در منابع متعدد حدیثی چون الثقات ابن حبان ذکر شده است (ابن حبان، ۱۳۹۳، ج. ۸، ص. ۱۷۵). ذهبی وی را «ثقه» دانسته (ذهبی، ۱۴۱۳، ج. ۱، ص. ۳۲۴) و عسقلانی در تهذیب التهذیب او را «ثقة مأمون» توصیف می‌کند (عسقلانی، ۱۴۴۳، ج. ۳، ص. ۱۷۲). زکریا بن یحیی از وی نقل روایت کرده است (عسقلانی، ۱۴۴۳، ج. ۳، ص. ۱۷۲). زمان فوتش «ثمان وثلاثین ومائتین» است (عسقلانی، ۱۴۴۳، ج. ۳، ص. ۱۷۲).

در ادامه سند، مسهر بن عبدالملک قرار دارد. ذهبی در تهذیب التهذیب نقل کرده که حسن وراق و ابن حبان او را توثیق کرده‌اند (ذهبی، ۱۴۲۵، ج. ۸، ص. ۴۴۲). پس از او، عیسی بن عمر قرار دارد که در منابع رجالی معتبر از جمله الثقات ابن حبان با عنوان «القارئ» معرفی شده است (ابن حبان، ۱۳۹۳، ج. ۷، ص. ۲۳۳).

ابن حجر عسقلانی نیز در تهذیب التهذیب گزارش‌های توثیق او را از ابن معین و نسائی آورده است. سدی نیز، طبق گزارش ابن حجر در تهذیب التهذیب، از سوی احمد بن حنبل، عجلی و ابن حبان توثیق شده است (عسقلانی، ۱۴۴۳، ج. ۱، ص. ۱۵۹). در انتهای سند، انس بن مالک قرار دارد؛ صحابی شناخته‌شده و خادم پیامبر اکرم صلی‌الله‌علیه‌وآله، که بر اساس مبنای مشهور اهل سنت، عدالت او و تمامی صحابه مفروغ‌عنه است و نیازی به بررسی وثاقت آنان وجود ندارد (زرکشی، ۱۴۱۴، ج. ۶، ص. ۱۹۳).

با توجه به وثاقت همه راویان سند و اتصال کامل سلسله راویان، حدیث طبر بر اساس مبانی حدیث‌شناسی اهل سنت از حیث صحت ذاتی واجد شرایط حدیث صحیح است و می‌توان بر اساس همین مبنا در استنباط‌های اعتقادی و کلامی به آن استناد کرد.

۲-۱. صحت غیری حدیث

در برابر صحت ذاتی، که بر استجماع شرایط در همان سند واحد مبتنی است، صحت غیری حدیث ناظر به مواردی است که روایت به‌تنهایی و بر پایه تک‌سند در حد صحت نیست، اما از رهگذر تعدد طرق و هم‌گرایی شواهد، تقویت شده و به مرتبه احتجاج‌پذیری و صحت ارتقا می‌یابد. یکی از مهم‌ترین سازوکارهای این نوع تقویت، «اعتبار روایات از طریق تعدد طرق» است؛ رویکردی روش‌شناختی که ریشه در سنت حدیث‌پژوهی اهل سنت دارد و بر این اصل استوار است که کثرت طرق نقل برای یک حدیث، می‌تواند به تقویت اعتبار و حجیت آن بینجامد. بررسی آثار محدثان و فقهای برجسته این مذهب نشان می‌دهد که این قاعده، نه استثنایی موردی، بلکه اصلی پذیرفته‌شده در میان ایشان است.

بسیاری از حدیث‌پژوهان اهل سنت تصریح کرده‌اند که تعدد طرق ضعف هر یک از اسناد را تا حدی جبران می‌کند. ابن حجر عسقلانی بارها در فتح‌الباری در مورد روایاتی که طرق متعددی دارند، تعبیر «بِقَوَى بَعْضُهَا

بَعْضًا» را به کار برده و بر تقویت متقابل آن‌ها تأکید کرده است (عسقلانی، ۱۳۷۹، ج. ۱، صص. ۲۰۷ و ۲۹۲؛ ج. ۲، ص. ۱۰۳). شوکانی نیز مکرراً در نیل الأوطار، پس از ذکر طرق مختلف یک حدیث، در صورت وجود ضعف در برخی اسناد، جمع آن‌ها را موجب قوت و در نهایت، برپایی حجیت دانسته است (شوکانی، ۱۴۱۳، ج. ۱، صص. ۶۴ و ۱۹۵؛ ج. ۴، ص. ۳۳۷). همین منطق در سخنان مفسران و شارحان دیگری نیز بازتاب یافته است؛ از جمله مناوی در فیض القدير (مناوی، ۱۳۵۶، ج. ۶، ص. ۴۳۲)، عجلونی در کشف الخفاء (عجلونی، ۱۳۵۱، ج. ۱، ص. ۱۶۳) و صنعانی در سبل السلام (صنعانی، بی‌تا، ج. ۱، صص. ۵۹ و ۷۵).

در سطحی فراتر از صرف «قابل قبول شدن» حدیث، برخی از عالمان اهل سنت تصریح کرده‌اند که تعدد طرق می‌تواند حدیث ضعیف را تا درجه حسن بالا آورد. نووی، ضمن پذیرش اصل تقویت به واسطه طرق متعدد (نووی، بی‌تا، ج. ۱۸، ص. ۲۶۹؛ ج. ۱۶، ص. ۱۷۵؛ ج. ۱۷، ص. ۱۰)، به صراحت بر این نکته تأکید می‌کند که حدیث ضعیف، بر اثر کثرت طرق، ممکن است به حد حسن برسد و احتجاج‌پذیر گردد (نووی، بی‌تا، ج. ۷، ص. ۱۹۷). عسقلانی نیز در الإمتاع با تحلیل مراتب ضعف، تصریح می‌کند که اگر ضعف ناشی از سوء حفظ روایات باشد و طرق روایت فراوان گردد، این کثرت می‌تواند آن را به مرتبه حسن ارتقا دهد (عسقلانی، ۱۴۱۸، ص. ۷۰). ابن مینا، سپس مورد تأیید سیوطی (سیوطی، بی‌تا، ج. ۳، ص. ۱۰۲۸) و ابن عابدین (ابن عابدین، ۱۳۸۶، ج. ۱، ص. ۱۲۷) قرار گرفته است.

ابن تیمیه پا را از تقویت صرف روایت فراتر گذاشته و تصریح می‌کند که کثرت و تعدد طرق، نه تنها ضعف اسناد را جبران می‌کند، بلکه می‌تواند منشأ حصول علم گردد؛ بدین معنا که روایت - با وجود ضعف در راویان منفرد - بر اثر تکثیر طرق، به مرحله‌ای می‌رسد که علم عادی یا اطمینان نوعی به صدور را فراهم می‌آورد. وی می‌نویسد: «فَإِنَّ تَعَدُّ الطَّرِيقِ وَكَثْرَتَهَا يَقْوِي بَعْضُهَا بَعْضًا حَتَّىٰ قَدْ يَخْضُلُ الْعِلْمُ بِهَا وَلَوْ كَانَ النَّاقِلُونَ فُجَّارًا فَسَاقًا» (ابن تیمیه، ۱۴۱۶، ج. ۱۸، ص. ۲۶).

این تصریح مهم‌ترین نقطه اتکای رویکرد تطبیقی است: اگر تعدد طرق - با راویان فاسق - می‌تواند علم آور باشد، پس در جایی که برخی طرق حسن و دیگر طرق ضعیف‌اند، قوت حاصل از مجموعه، به طریق اولی، نه تنها به درجه حسن، بلکه به مرتبه صحت می‌رسد.

بر اساس این مبنا، نتیجه مباحث حدیث‌پژوهی اهل سنت چنین است:

- (۱) تعدد طرق - با ضعف اسناد - روایت را تقویت می‌کند.
 - (۲) اگر ضعف از نوع سوءحفظ باشد، تکثیر طرق آن را تا مرتبه حسن ارتقا می‌دهد.
 - (۳) اگر تکثیر به حدی برسد که سبب تقویت طرق گردد، روایت به مرتبه علم یا همان صحت می‌رسد.
 - (۴) اگر روایت دارای یک سند حسن لذاته باشد و سایر طرق آن نیز شرایط تبدیل شدن به حدیث حسن را داشته باشند، این ترکیب حدیث را از حسن فراتر برده و به صحت غیرمی‌رساند.
- این قاعده کاملاً مطابق با اصولی است که ابن تیمیه و دیگر محدثان عامه پذیرفته‌اند، و در واقع، آنان کثرت طرق را یکی از راه‌های اصلی اثبات صحت می‌دانند، نه صرفاً یکی از راه‌های رفع ضعف.

در چارچوب یادشده، احادیثی چون حدیث «مدینه» و حدیث «طیر» نیز مشمول همین سازوکار تعدد طرق هستند. شمار قابل توجهی از عالمان اهل سنت، از جمله ابن حجر مکی، علائی، شوکانی و عزیزی، به سبب تکثیر طرق نقل، دست کم به حسن این دو حدیث حکم کرده‌اند (هیتمی، ۱۴۱۳، صص. ۱۲۳-۱۲۴؛ علائی، ۱۴۰۵، ص. ۵۵؛ شوکانی، بی تا، ص. ۳۴۹؛ عزیزی، بی تا، ج. ۲، ص. ۶۳). با این حال، این داوری را باید «حداقلی» تلقی کرد؛ زیرا در پرتو مبانی حدیث‌شناسی متقدمان اهل سنت، به‌ویژه ابن خزیمه و ابن حبان، که اساساً میان حدیث «صحیح» و «حسن» تفکیک اصطلاحی روشنی قائل نبودند (سیوطی، بی تا، ج. ۱، ص. ۱۶۰)، بر همین اساس، در عمل، بسیاری از روایاتی که نزد متأخران در مرتبه حسن قرار می‌گیرند، در آثار آنان در زمره صحیح آمده است.

برای ارزیابی نهایی موقعیت این احادیث، توجه به تصریح سبکی درباره اقدام حاکم نیشابوری در جمع طرق حدیث طبر راهگشاست. سبکی بر این نکته تأکید می‌کند که: «وَعَايَةُ جَمْعِ هَذَا الْحَدِيثِ أَنَّهُ يَدُلُّ عَلَى أَنَّ الْحَاكِمَ يَحْكُمُ بِصِحَّتِهِ» (سبکی، ۱۴۱۳، ج. ۴، ص. ۱۶۵). مفاد این عبارت آن است که از منظر سبکی، غایت تتبع و گردآوری طرق متعدد حدیث طبر، اثبات «صحت» آن نزد حاکم نیشابوری است، نه صرفاً اثبات مرتبه‌ای فروتر مانند حسن. بدین ترتیب، در پرتو هم‌گرایی این شواهد - حکم به حسن نزد متأخران، عدم تفکیک میان صحیح و حسن نزد متقدمان و تصریح سبکی بر حکم حاکم به صحت - می‌توان جایگاه این دسته از احادیث را در سطح روایات صحیح غیر تبیین کرد.

بدین سان، در یک چارچوب روش‌شناختی تطبیقی، می‌توان گفت که «صحت‌گیری» در احادیث امامت، تنها به معنای ارتقای روایت از ضعف به حسن نیست، بلکه در جایی محقق می‌شود که - حتی با فرض وجود ضعف یا حسن ابتدایی در برخی اسناد - کثرت و هم‌گرایی طرق، به حدی می‌رسد که بر اساس منطق مشترک حدیث‌پژوهان اهل سنت، موجب حصول اطمینان نوعی یا علم عادی به صدور شده و روایت را در مرتبه «صحت» قرار می‌دهد. چنین تکاثری، همان‌گونه که ابن تیمیه آن را منشأ علم دانسته و سبکی نیز در ارزیابی حدیث طبر حکم حاکم نیشابوری را بر «صحت» مبتنی می‌داند، یک قرینه نیرومند و فراسوی مکاتب حدیثی خاص به شمار می‌آید؛ قرینه‌ای عمومی و قابل کاربرد که می‌تواند به‌عنوان معیاری عام در اثبات صحت روایات امامت به کار گرفته شود.

۲. صحت اقراری

عالمان اهل سنت در اذعان و اقرار به صحت احادیث روش‌های مختلفی را پیش گرفته‌اند. برخی از آنان به صحت حدیثی خاص حکم داده‌اند، درحالی‌که گروهی دیگر تنها یک باب یا مجموعه‌ای از ابواب کتاب را شایسته صحت دانسته‌اند. در مقابل، دسته‌ای دیگر تمامی احادیث کتاب خود یا دیگران را به‌عنوان روایات صحیح پذیرفته‌اند. برخی از عالمان نیز حدیث را با قطع و جزم روایتگری نموده‌اند.

یکی از سنت‌های دیرین و پایدار در میان حدیث‌پژوهان، که از گذشته‌های دور تا به امروز استمرار یافته است، حکم دادن بر صحت احادیث بوده است. با این حال، در اندیشه ابن صلاح، در دوران او باب تصحیح

سند انسداد یافته است (ابن‌صلاح، ۱۴۰۶، ص. ۱۷). در مقابل وی، بسیاری از عالمان، از جمله نووی، بر این باورند که اهل زمانه معاصر نیز شایستگی تصحیح سند را دارند و این امر برای افرادی که توانمندی و آگاهی کافی در این حوزه را دارا باشند، مجاز است (نووی، ۱۴۰۵، ص. ۲۸). بلقینی نیز بر این نکته تأکید کرده که اهل فن از شایستگی تصحیح برخوردارند (بلقینی، بی‌تا، ص. ۱۵۹).

افزون بر این، حافظ عراقی در شرح کتاب ابن‌صلاح به این نکته اشاره کرده است که برخی از معاصران ابن‌صلاح، مانند ابن‌قطان، به تصحیح احادیث پرداخته‌اند. ابن‌قطان در کتاب «بیان الوهم و الایهام» برخی از احادیث را تصحیح کرده، و همچنین حافظ ضیاء‌الدین مقدسی کتاب «المختارة» را تدوین نموده و در آن به نقل روایات صحیح پرداخته است. از دیگر معاصران ابن‌صلاح می‌توان به منذری و دمیاطی اشاره کرد که در دوران خود به تصحیح احادیث پرداخته‌اند. در طبقه بعد از هم‌عصران ابن‌صلاح، که عصر شیوخ پرشمرده شده، نیز به تصحیح حدیث پرداخته‌اند، از جمله شیخ تقی‌الدین سبکی که حدیث ابن‌عمر در خصوص زیارت را تصحیح کرده است. ابن‌شیوه در میان دانشمندان اهل علم که از شایستگی علمی برخوردار بوده‌اند، استمرار داشته است، هرچند که گاهی برخی از آنان تصحیحات دیگران را نمی‌پذیرفتند، همان‌طور که در میان متقدمان نیز چنین بوده است (بقاعی، ۱۴۲۸، ص. ۱۷۲؛ سیوطی، بی‌تا، صص. ۱۵۸-۱۵۹).

زرکشی نیز به این نکته اشاره کرده است که بسیاری از متأخران به تصحیح احادیثی پرداخته‌اند که متقدمان به آن‌ها توجه نکرده بودند. از جمله ابن‌عالم می‌توان به ابن‌قطان، شاگرد او ابن‌مواق، ضیاء مقدسی، زکی منذری، مزی و ذهبی اشاره کرد (زرکشی، ۱۴۱۹، ص. ۱۵۸). ابن‌حجر عسقلانی نیز بر اشکالات متعدد دیدگاه ابن‌صلاح تأکید کرده است، از جمله اینکه بسیاری از هم‌عصران و عالمان پس از او به تصحیح سند پرداخته‌اند. افزون بر این، از کلام ابن‌صلاح چنین برمی‌آید که در اندیشه او، تصحیح احادیث متقدمان به‌طور کلی پذیرفتنی بوده است؛ اما این نگرش نادرست است، زیرا این دیدگاه به این معناست که احادیث صحیح نادیده گرفته شوند و احادیث غیرصحیح پذیرفته شوند. بسیاری از احادیثی که پیشوایان متقدم حکم به صحت آن‌ها داده بودند، در دوران متأخر مورد اشکال قرار گرفته و از درجه صحت خارج شده‌اند، به‌ویژه در مورد عالمانی چون ابن‌خزیمه و ابن‌حبان که تفاوتی بین حدیث صحیح و حسن قائل نبودند (سیوطی، بی‌تا، ص. ۱۵۹).

شوکانی پس از نقل گفته‌های ابن‌صلاح و نقد نووی بر آن، تأکید کرده است که جایز است به روایاتی احتجاج کرد که یکی از ائمه معتبر در غیر صحیحین آن‌ها را تصحیح کرده‌اند. همچنین، در متون حدیثی که به جمع‌آوری روایات صحیح اختصاص دارند، مانند صحیح ابن‌خزیمه، ابن‌حبان، و مستدرک حاکم، نیز جایز است به احادیث احتجاج کرد. علاوه بر این، احتجاج به مستخرجات صحیحین و احادیثی که یکی از ائمه حدیث، همچون حسن بودن آن‌ها حکم کرده‌اند، مجاز است، چراکه در میان جمهور، عمل به حدیث حسن مورد قبول است (شوکانی، ۱۴۱۳، ص. ۲۵). ابن‌تیمیه نیز تأکید کرده است که اهل اسلام در مورد احتجاج به احادیثی که عالمان حدیث تصحیح کرده‌اند، اتفاق نظر دارند (ابن‌تیمیه، ۱۴۱۶، ص. ۳۱۷).

بنابراین، به‌طور دقیق و مستند از کلام بزرگان اهل سنت می‌توان دریافت که تصحیحات عالمان متقدم و متأخر سنی، نه تنها قابل احتجاج، بلکه تأثیرگذار بر آرای رجالی و حدیثی دیگر پژوهشگران نیز است. به‌عنوان

مثال، سیوطی در مورد حدیث مدینه و با توجه به تصحیحات دیگران، صحت حدیث را ارتقا داده و اشاره می‌کند که پیش از آگاهی از تصحیح ابن جریر و حاکم برای حدیث علی و ابن عباس، به حدیث به‌عنوان «حسن» نگاه می‌کرد، اما پس از آگاهی از تصحیح‌های مذکور، یقین پیدا کرد که حدیث از درجه حسن به درجه صحت ارتقا یافته است (سیوطی، ۱۴۲۶، ص. ۴۴۶).

۱.۲. اظهار صحت حدیث

با توجه به پذیرفتنی بودن انواع اقرار علمای سنی به صحت احادیث، یکی از روش‌هایی که می‌تواند از این مسیر به صحت حدیث کمک کند، اظهار عالم سنی به صحت حدیث است. برای نمونه می‌توان برای اثبات صحت احادیث مدینه از اقرار حاکم نیشابوری (حاکم نیشابوری، ۱۴۱۱، ص. ۱۳۷)، ابن طلحه قرشی (قرشی، ۱۴۱۹، ص. ۹۸)، سبط ابن جوزی (سبط ابن جوزی، ۱۴۲۶، ص. ۱۶۷)، کیکلدی علانی (سخاوی، ۱۴۰۵، ص. ۱۷۰) و شمس‌الدین جزری (ابن جزری، بی‌تا، صص. ۶۹-۷۱) و برای اثبات صحت حدیث ولایت از شهادت بر صحت حاکم نیشابوری در المستدرک و ذهبی در تعلیق بر آن (حاکم نیشابوری، ۱۴۱۱، ص. ۱۴۳)، سیوطی در جمع الجوامع (سیوطی، ۱۴۲۶، ص. ۷۳۶) بهره جست؛ همین‌طور برای اثبات دیگر احادیث، مثل منزلت (ترمذی، ۱۹۹۶، ص. ۹۰)، طبر (حاکم نیشابوری، ۱۴۱۱، ص. ۱۴۱؛ ابن کثیر، ۱۴۱۸، ص. ۷۷) و تغلین (حاکم نیشابوری، ۱۴۱۱، ص. ۱۱۸؛ گنجی شافعی، بی‌تا، ص. ۵۰؛ هیتمی، ۱۴۱۷، ص. ۱۰۸؛ ابن کثیر، ۱۴۲۰، ص. ۲۰۱).

۲.۲. روایتگری در کتب صحیح‌نگاری

در سنت حدیثی اهل سنت، شماری از جوامع روایی و مصنفات حدیثی، از سوی خود مؤلفان یا از جانب دیگر دانشمندان، در زمره «کتب صحیح» قرار گرفته و اصل بر صحت تمام روایات آنها نهاده شده است. از مهم‌ترین این آثار می‌توان به «کتب شش‌گانه» (بخاری، مسلم، ترمذی، نسائی، ابن ماجه و ابی‌داود) اشاره کرد که به‌عنوان کتب صحیح معرفی شده‌اند (حاجی‌خلیفه، ۱۹۴۱، ص. ۶۳۵؛ قنوجی، ۱۴۰۵، ص. ۱۲؛ فتنی‌گجراتی، ۱۳۸۷، ص. ۶۵).

در ادبیات حدیثی اهل سنت، تعبیر «صحت» گاه به‌صورت عام و ناظر به «مجموع کتب شش‌گانه» به کار رفته است؛ بدین معنا که همه این شش کتاب، در کل، در زمره «صحیح» شمرده شده‌اند. در عین حال، در مواردی دیگر، حکم به صحت به‌صورت خاص متوجه برخی از این کتب شش‌گانه شده است؛ مانند صحیح بخاری (طیار، ۱۴۴۱، ص. ۴۸۹)، صحیح مسلم (نووی، ۱۳۹۲، ص. ۱۴) و سنن ترمذی (ابن‌اثیر، ۱۳۹۲، ص. ۱۹۳). افزون بر این، درباره آثاری چون مستخرجات بخاری و مسلم (عراقی، ۱۴۲۳، ص. ۱۱۹)، صحیح ابن خزیمه (عسقلانی، ۱۴۱۹، ص. ۲۷؛ شوکانی، ۱۴۱۳، ص. ۲۵)، صحیح ابن حبان (سیوطی، بی‌تا، ص. ۱۱۵؛ شوکانی، ۱۴۱۳، ص. ۲۵)، و نیز برخی از منابع مناقب و فضائل، مانند کفایة الطالب فی مناقب علی بن ابی طالب علیه‌السلام (گنجی شافعی، بی‌تا، صص. ۳۶-۴۰)، وسیلة المآل فی عدّ مناقب الال علیهم‌السلام (باکثیر مکی، ۱۴۴۳، صص. ۸-۳)، أسنی المطالب فی مناقب علی بن ابی طالب علیه‌السلام (ابن جزری، بی‌تا، صص. ۶۹-۷۱)، وسیلة النجاة فی مناقب الحضرات علیهم‌السلام (لکهنوی، ۱۴۰۴، ص. ۹۰۱)، مرآة المؤمنین فی احوال اهل بیت سید

المرسلین علیهم السلام (لکهنوی، ۱۴۰۴، ص. ۵۵)، مشارق الأنوار النبویة من صحاح الأخبار المصطفویة (لکهنوی، ۱۴۰۴، ص. ۸۷۳)، نزل الأبرار بما صح من مناقب أهل البيت الأطهار علیهم السلام (بدخشی، ۱۳۶۲، صص. ۷۳-۷۴) و تذکرة خواص الامه فی معرفة الائمه علیهم السلام (سبط ابن جوزی، ۱۴۲۶، ص. ۱۵۵)، نیز بر صحت روایات مندرج در آن‌ها تأکید شده است.

بر این اساس، در چارچوب رویکرد تطبیقی این پژوهش، هرگاه حدیثی از احادیث امامت در یکی از این منابعی که اصل بر صحت روایات آن‌ها نهاده شده است به دست آید، می‌توان آن را - بر پایه مبانی درونی حدیث‌پژوهی اهل سنت - در شمار احادیث صحیح به حساب آورد. شماری از مهم‌ترین روایات ناظر به جایگاه امیرالمؤمنین علیه السلام و اهل بیت علیهم السلام، دقیقاً در همین دسته از منابع نقل شده‌اند که مبنای صحت و قبول در آن‌ها مفروض گرفته می‌شود.

از جمله، حدیث منزلت در صحیح بخاری، صحیح مسلم، سنن ترمذی و صحیح ابن حبان نقل شده است (بخاری، ۱۳۷۹، ص. ۱۹؛ مسلم، ۱۳۳۴، ص. ۱۲۰؛ ترمذی، ۱۹۹۶، ص. ۹۰؛ ابن حبان، ۱۴۳۳، ص. ۱۹۰). همچنین حدیث رایت در صحاح بخاری و مسلم و نیز در سنن ترمذی آمده است (بخاری، ۱۳۷۹، ص. ۴۷؛ مسلم، ۱۳۳۴، ص. ۱۹۵؛ ترمذی، ۱۹۹۶، ص. ۸۶). حدیث تقلین در صحیح مسلم، صحیح ابن خزیمه و سنن ترمذی جای دارد (مسلم، ۱۳۳۴، ص. ۱۲۳؛ ابن خزیمه، بی‌تا، ص. ۶۲؛ ترمذی، ۱۹۹۶، ص. ۱۲۵). و حدیث غدیر نیز در صحیح ابن حبان روایت شده است (ابن حبان، ۱۴۳۳، ص. ۱۹۴).

همین‌گونه، مجموعه‌ای از احادیث بنیادین امامت در کتاب موسوم به «صحیح» کفایة الطالب نیز با تصریح مؤلف بر صحت آن‌ها گرد آمده است؛ از جمله: حدیث ولایت (گنجی شافعی، بی‌تا، صص. ۳۶-۴۰)، حدیث نور (گنجی شافعی، بی‌تا، صص. ۳۱۵-۳۱۴)، حدیث مدینه (گنجی شافعی، بی‌تا، صص. ۲۲۰-۲۲۳)، حدیث تقلین (گنجی شافعی، بی‌تا، ص. ۲۵۹)، حدیث غدیر (گنجی شافعی، بی‌تا، صص. ۵۶-۶۳)، حدیث تشبیه (گنجی شافعی، بی‌تا، صص. ۱۲۱-۱۲۲)، حدیث منزلت (گنجی شافعی، بی‌تا، صص. ۲۸۱-۲۸۷)، حدیث طیر (گنجی شافعی، بی‌تا، ص. ۱۵۵) و حدیث سفینه (گنجی شافعی، بی‌تا، ص. ۳۷۸).

بدین‌سان، اتکا به حضور روایات امامت در کتب صحیح، در چارچوب این پژوهش به‌عنوان یکی از معیارهای معتبر اثبات صحت به‌درستی قابل بهره‌برداری است.

۳-۲. روایتگری به صورت قطع و جزم (ارسال مسلم)

پس از معیار پیشین که بر جایگاه روایات امامت در کتب صحیح تکیه داشت، می‌توان از شیوه روایتگری خود محدثان نیز، به‌عنوان معیاری مستقل برای اثبات صحت احادیث بهره برد. یکی از مهم‌ترین نشانه‌های این شیوه، نقل حدیث با صیغه‌های جزم است؛ امری که در منطق حدیث‌پژوهی اهل سنت، به‌منزله اظهار قطع و اطمینان راوی نسبت به صدور روایت تلقی می‌شود و در این پژوهش، در عرض سایر معیارها مورد استفاده قرار می‌گیرد.

در حوزه نقل حدیث، استفاده از صیغه‌های جزم توسط نویسندگان و محدثان، نشان‌دهنده قطعیت و اطمینان آن‌ها نسبت به صحت روایات است. این ویژگی در متون حدیثی برجسته، به‌عنوان معیاری برای تشخیص صحت روایت مورد توجه قرار گرفته است. برای نمونه، نووی تأکید می‌کند که هنگام نقل احادیث

صحیح یا حسن، لازم است از عباراتی نظیر «قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ [وآله] وَسَلَّمَ كَذَا أَوْ فَعَلَهُ» استفاده شود، که دلالت بر قطعیت و اطمینان نسبت به صحت روایت دارند. اما در مواجهه با احادیث ضعیف، ضروری است عباراتی مانند «رُوي عَنْهُ كَذَا أَوْ جَاءَ عَنْهُ كَذَا أَوْ يَزْوَى أَوْ يَذْكُرُ أَوْ يَحْكِي أَوْ يَقَالُ أَوْ بَلَّغْنَا» به کار گرفته شود، که نمایانگر عدم قطعیت در اعتبار روایت هستند (نووی، ۱۳۹۲، ص. ۷۱).

سیوطی نیز در تدریب الراوی تصریح می‌کند که نقل حدیث با صیغه‌های جزم از قبیل «قَالَ، فَعَلَّ، أَمَرَ، رَوَى، ذَكَرَ فُلَانٌ» به معنای تأیید ضمنی صحت آن از سوی راوی است. به باور وی، راوی تنها در صورتی مجاز است از این صیغه‌ها استفاده کند که از صحت حدیث اطمینان کامل داشته باشد (سیوطی، بی‌تا، ص. ۱۲۵). در همین اثر، سیوطی پس از نقل حدیثی از ابی بن کعب درباره فضایل قرآن، به اشتباهات مفسرانی همچون ثعلبی، واحدی، زمخشری و بیضاوی در این موضوع اشاره می‌کند. عراقی نیز با تأکید بر لزوم ذکر سند احادیث در هنگام نقل آن‌ها بیان می‌کند که مفسرانی نظیر ثعلبی و واحدی، به دلیل ذکر سند و اگذاری بررسی اعتبار آن به خواننده، قابل عذر هستند؛ اما مفسرانی که بدون ذکر سند، روایت را با صیغه جزم نقل کرده‌اند، مرتکب خطای فاحش‌تری شده‌اند. این دیدگاه نشان‌دهنده اهمیت توجه به نقص‌ها و ایرادات موجود در سند احادیث هنگام نقل آن‌ها با قطعیت است (سیوطی، بی‌تا، ص. ۳۴۱).

با این حال، حذف اسناد احادیث در برخی موارد، به‌ویژه به‌منظور کاهش حجم کتاب یا تسهیل دسترسی خواننده به متن، ممکن است بدون اشاره تفصیلی به اسناد صورت گیرد؛ در چنین مواردی، نگارنده معمولاً منابع اصلی حدیث را ذکر می‌کند. در این شرایط، استفاده از صیغه جزم نمی‌تواند به‌عنوان دلیلی قطعی بر صحت روایت قلمداد شود، اما می‌توان چنین برداشت کرد که حدیث، دست‌کم از نظر نویسنده، «موضوع» (جلی) نیست؛ چرا که نقل احادیث موضوعه بدون نقد آن جایز دانسته نمی‌شود.

بر این اساس، در چارچوب رویکرد تطبیقی، هرگاه حدیثی از احادیث امامت در منابع اهل سنت با صیغه جزم و در قالب «ارسال مسلم» نقل شود، همین نوع روایتگری می‌تواند به‌خودی‌خود یکی از معیارهای مستقل اثبات صحت آن روایت به شمار آید. شماری از مهم‌ترین روایات ناظر به جایگاه امیرالمؤمنین علیه‌السلام و اهل بیت علیهم‌السلام، دقیقاً به همین شیوه و با صیغه‌های جزم در منابع اهل سنت نقل شده‌اند؛ روایاتی چون حدیث ولایت، حدیث مدینه و حدیث تقلین.

حدیث ولایت به‌صورت قطعی و با «ارسال مسلم» توسط راغب اصفهانی در کتاب محاضرات الأدباء و محاورات الشعراء و البلغاء نقل شده است (راغب اصفهانی، ۱۴۲۰، ص. ۴۹۴). همچنین حدیث مدینه از منابع مختلفی همچون زین الفتی اثر عاصمی (عاصمی، بی‌تا، صص. ۱۹۰-۱۹۲)، فصول مهمه فی معرفة الائمه از ابن صباغ مالکی (ابن صباغ، ۱۴۲۲، صص. ۲۰۳-۲۰۴) و اشعه اللغات، شرح فارسی مشکاة از عبد الحق دهلوی (بخاری دهلوی، ۱۳۸۹، ص. ۵۱۳، ش. ۶۰۶۹) به‌صورت جزمی بازتاب یافته، و حدیث تقلین از سوی طیبی در کاشف شرح مشکاة به‌صورت جزمی روایت شده است (طیبی، ۱۴۱۷، ص. ۳۹۰۳).

بدین‌سان، روایتگری به‌صورت قطع و جزم در کنار معیار اتکا به «کتب صحیح»، به‌مثابه معیاری مستقل در اثبات صحت احادیث امامت به کار می‌رود.

۳. صحت احتجاجی

احتجاج به حدیث در مباحث کلامی به این معناست که روایت، به‌عنوان مبنایی مستدل و حجتی قابل اتکا برای اثبات یک نظریه یا عقیده به کار گرفته شود. چنین استنادی تنها زمانی از منظر علمی موجه است که حدیث، پیشاپیش از حیث سند و محتوا، معیارهای اعتبار را پشت سر گذاشته باشد. به بیان دقیق‌تر، ارزیابی روشمند صحت سند و مطابقت محتوای حدیث با موازین علمی، شرط اساسی برای بهره‌گیری از آن در مقام احتجاج است؛ از این‌رو هر روایتی که از نظر سندی و دلالتی در معرض تردید باشد و محک نقد را نگذرانده باشد، قابلیت حجت و استناد در استدلال‌های کلامی را نخواهد داشت. به تعبیر دیگر، استناد یک حدیث‌پژوه به روایتی در مقام احتجاج، متضمن نوعی «اذعان عملی» به اعتبار و صحت آن روایت است.

در همین راستا، ابن تیمیه در کتاب بیان تلبیس جهیمیه نمونه‌ای عینی از این نوع استدلال را گزارش می‌کند که نشان‌دهنده اهمیت معیارهای صحت نزد محدثان است. او یادآور می‌شود که حافظ ابومحمد ابن حزم، در مقام اثبات گرد بودن افلاک، به روایتی استناد کرده است که صحت آن نزد وی محرز بوده است. ابن تیمیه تصریح می‌کند که ابن حزم، به‌عنوان عالمی برجسته و مستقل، تنها بر پایه روایاتی احتجاج می‌کند که از نظر سندی و محتوایی معتبر باشند و در این زمینه به تقلید از دیگران تن نمی‌دهد (ابن تیمیه، ۱۴۲۶، صص. ۲۵۷-۲۵۸). این گزارش به‌خوبی نشان می‌دهد که «احتجاج بالفعل» به یک حدیث، در منطق عالمان اهل سنت، متوقف بر قبول صحت آن روایت است.

بر این اساس، در چارچوب رویکرد تطبیقی، هرگاه حدیثی از احادیث امامت در منابع اهل سنت در مقام استدلال و با رویکرد احتجاجی مورد استناد قرار گیرد، همین نحوه به‌کارگیری، می‌تواند به‌خودی‌خود یکی از معیارهای مستقل اثبات صحت آن روایت به شمار آید. شماری از روایات ناظر به جایگاه امیرالمؤمنین علیه‌السلام دقیقاً به همین شیوه و در سیاق احتجاج کلامی یا دفاع از فضائل، در آثار اهل سنت به کار رفته‌اند. از جمله مصادیق روشن این نوع احتجاج، حدیث مدینه است. ابوالحجاج بلوی با تمسک به این روایت، به توهین‌های حجاج ملعون پاسخ گفته و در صدد اثبات مقام علمی امیرالمؤمنین علیه‌السلام برآمده است (بلوی، ۲۰۰۹، صص. ۲۷۴-۲۷۵). دولت‌آبادی نیز در هدایة السعداء همین حدیث را در ردّ طعن‌های مخالفان و تأیید فضایل امیرالمؤمنین علیه‌السلام به کار گرفته است (لکهنوی، ۱۴۰۴، ج. ۱۴، ص. ۲۷۱). افزون بر این، نوربخشی در مفاتیح الاعجاز شرح گلشن راز با استناد به این روایت، اقریب امیرالمؤمنین علیه‌السلام به پیامبر اکرم صلی‌الله‌علیه‌وآله را برجسته ساخته است (لکهنوی، ۱۴۰۴، ج. ۱۴، ص. ۲۹۱) و وصایی شافعی نیز برای تأکید بر برتری علمی امیرالمؤمنین علیه‌السلام به همین حدیث استدلال کرده است (لکهنوی، ۱۴۰۴، ج. ۱۴، ص. ۳۷۰).

۴. صحت توصیفی

در این رویکرد، هنگامی که محدث یا عالم برجسته‌ای در اثر خود، برای معرفی یک شخصیت دینی از وصفی برگرفته از حدیث استفاده می‌کند، این کاربرد در حکم نوعی تأیید ضمنی صحت آن روایت تلقی می‌شود. در واقع، عمل تکیه بر یک وصف روایی در مقام معرفی و توصیف، معمولاً مسبوق به داوری حدیثی است؛ از این‌رو،

استفاده عملی عالم از روایت - که معمولاً پس از بررسی‌ها رخ می‌دهد - گاه از یک تصریح لفظی کوتاه به صحت، گویاتر و معتبرتر ارزیابی می‌گردد. چون محدثان و عالمان صاحب‌نام، به سبب جایگاه علمی و مسئولیت معرفتی خود، عادتاً تنها از روایاتی برای توصیف شخصیت‌ها استفاده می‌کنند که نسبت به صحت آن‌ها اطمینان داشته باشند. این قرینه، هنگامی که یک وصف روایی در آثار عالمان متعدد و در ادوار گوناگون تکرار و تثبیت شود، قوت بیشتری می‌یابد و می‌تواند به عنوان یکی از شواهد مهم بر صحت روایت مورد استناد قرار گیرد. به عنوان نمونه، کاربرد وسیع وصف «باب مدینه العلم» برای امام علی علیه السلام توسط بیش از ۳۵ عالم برجسته اهل سنت (لکهنوی، ۱۴۰۴، ج. ۱۴، صص. ۱۳-۱۴) نشان‌دهنده نوعی پذیرش عمومی نسبت به مضمون این حدیث در سنت حدیثی ایشان است.

برای نمونه، عاصمی (عاصمی، بی تا، ص. ۶۷۵)، سمعانی (سمعانی، ۱۳۹۶، ج. ۸، ص. ۱۸۴)، محب طبری (محب طبری، بی تا، ج. ۳، ص. ۱۵۹)، اخطب خوارزمی (خوارزمی، ۱۴۱۱، ص. ۴۰)، مناوی (مناوی، ۱۳۵۶، ج. ۱، ص. ۵۱) و ابن حجر مکی (هیتمی، ۱۴۱۳، ص. ۱۷۵) همگی امیرالمؤمنین علیه السلام را با عنوان «باب مدینه العلم» توصیف کرده‌اند. ابونعیم امام علی علیه السلام را «باب مدینه الحکیم و العلوم» نامیده است (ابونعیم اصفهانی، ۱۳۹۴، ج. ۱، ص. ۶۱). گنجی او را «باب علمه» خوانده است (گنجی شافعی، بی تا، صص. ۱۵۸-۱۶۰) و زرنندی از تعبیر «باب مدینه علمه» (زرنندی، ۱۴۲۵، ص. ۲۴) و نیز «بانه لدار الحکمة و مدینه العلم باب» بهره برده است (زرنندی، ۱۴۲۵، ص. ۷۴).

بنابراین، تکرار چنین اوصافی در آثار عالمان مختلف، نشان می‌دهد که وصف روایی «باب مدینه العلم» و مشتقات آن، در سنت علمی اهل سنت نه صرفاً تعارفی ادبی، بلکه نشانه اعتماد جدی بر مضمون حدیث و شاهدی مهم بر صحت توصیفی آن به شمار می‌آید.

۵. صحت همسانی

مقصود از صحت همسانی آن است که همانندی کامل دو سند و اثبات صحت یکی از آن‌ها، به لحاظ علمی مستلزم سرایت همان حکم به دیگری است؛ زیرا اصول و معیارهایی که بر یکی از این دو سند تطبیق شده، به سبب اشتراک کامل سلسله راویان، درباره سند دیگر نیز صادق خواهد بود. این نکته به ویژه در مواردی اهمیت می‌یابد که سلسله اسناد کاملاً یکسان باشد؛ در چنین وضعی، پذیرش صحت یکی از احادیث، در اصل، مستلزم پذیرش صحت حدیث دیگر است، مگر آنکه قرینه‌ای معارض یا دلیل تازه‌ای برای رد یکی از آن دو ارائه شود. بر این اساس، در چارچوب رویکرد تطبیقی، هرگاه حدیثی - فارغ از موضوع آن - که یکی از ائمه رجال به صراحت سندش را صحیح و ناقلانش را ثقة دانسته است، دارای سندی همسان با یکی از احادیث امامت باشد، همان حکم صحت به صورت «همسان» به حدیث امامت نیز سرایت می‌کند؛ مگر آنکه قرینه‌ای معارض بر رد یکی از آن دو اقامه شود. نمونه روشنی از کاربرست این معیار را می‌توان در مورد حدیث ولایت مشاهده کرد.

در سند حدیث ولایت، که توسط ابن‌عبدالبر در استیعاب نقل شده، از طرابلسی و ابوعوانه تا ابن عباس، یعنی «ابو عوانة عن ابي بلج عن عمرو بن ميمون عن ابن عباس»، سلسله‌ای از راویان را در بر می‌گیرد که مورد وثوق‌اند.

این روایت بیان می‌کند که پیامبر اکرم صلی‌الله‌علیه‌وآله علی علیه‌السلام را ولی هر مؤمن پس از خود دانسته است: «انت ولی کل مؤمن من بعدی» (ابن‌عبدالبر، ۱۴۱۲، ص. ۳۰۱). در بررسی حدیث دیگری با همین سند، ابن‌عبدالبر تصریح می‌کند که این سند از نظر صحت و اعتبار راویان هیچ ضعیفی ندارد و تمامی ناقلان آن موثق‌اند: «قال ابو عمر هذا اسناد لا طعن فيه لاحد لصحته و ثقة نقلته» (ابن‌عبدالبر، ۱۴۱۲، ص. ۳۰۲).

همسانی در سند این دو روایت، موجب اشتراک آن‌ها در حکم می‌شود؛ به عبارت دیگر، چون سند حدیث ولایت و حدیث مورد تصریح ابن‌عبدالبر کاملاً مشترک است، حکم به صحت سند، برای هر دو روایت معتبر خواهد بود. در تأیید این نکته می‌توان سه وجه را برجسته ساخت:

۱. فقدان هرگونه طعن در سند؛

۲. استفاده از لفظ «لصحته» که به‌صراحت بر صحت سند دلالت دارد؛

۳. به‌کارگیری عبارت «ثقة نقلته» که نشانگر وثاقت تمامی راویان سند است.

این تعبیر نشان می‌دهد که پذیرش صحت این سند، بر نبود هیچ‌گونه نقد یا ایراد معتبر در آن استوار است و صحت سند، به‌صورت یک اصل کلی در کلام ابن‌عبدالبر مفروض گرفته شده است. به‌کارگیری عبارت «لصحته» حکایت از این دارد که از منظر او، سند از جهت معیارهای صحت خالی از اشکال است، و تعبیر «ثقة نقلته» نیز تأکید می‌کند که همه راویان این سلسله در دایره وثاقت جای می‌گیرند. بازگویی این سخن توسط مزی (مزی، ۱۴۱۳، ج. ۲۰، ص. ۴۸) نشان می‌دهد که این ارزیابی در سنت رجالی بعدی نیز پذیرفته شده است.

نتیجه‌گیری

مسئله اصلی این پژوهش، تبیین چارچوبی روش‌شناختی برای اثبات صحت احادیث امامت بر پایه مبانی پذیرفته‌شده در علوم حدیث اهل سنت بود؛ به‌گونه‌ای که استناد شیعیان در فضای گفت‌وگوی کلامی، بر همان اصولی تکیه کند که طرف مقابل آن‌ها را حجت می‌داند.

در این مقاله نشان داده شد که صحت احادیث امامت را نمی‌توان به یک مسیر واحد فروکاست، بلکه می‌توان از هشت روش در قالب پنج عنوان اصلی بهره برد: «صحت مبنایی» (ذاتی و غیره) بر اساس تعریف صحیح و شروط پنج‌گانه آن و تقویت به تعدد طرق؛ «صحت اقراری» از راه تصریح به صحت، ورود در کتب صحیح‌نگار و نقل با صیغه جزم؛ «صحت احتجاجی» از طریق کاربرست حدیث در مقام استدلال؛ «صحت توصیفی» بر پایه کاربرد مکرر اوصاف روایی چون «باب مدینه العلم» در معرفی امیرالمؤمنین علیه‌السلام؛ و «صحت همسانی» بر اساس سرایت حکم صحت از سند مورد تصریح رجالیان به همه روایات هم‌سند.

برآیند پژوهش آن است که با به‌کارگیری این دستگاه هشت‌گانه روشی، می‌توان در چارچوب مبانی خود اهل سنت برای طیفی از احادیث امامت حکم به صحت نماید و بدین‌وسیله بنیان استدلال‌های کلامی شیعه در باب امامت را به‌صورت روشمند استحکام بخشید.

منابع

- بخاری دهلوی، عبدالحق. (١٤٠٦). مقدمة فی أصول الحديث. بیروت: دار البشائر الإسلامية.
- سبط ابن جوزی، یوسف بن قزوغلی. (١٤٣٤). مرآة الزمان فی تواریخ الأعیان. دمشق: دار الرسالة العالمية.
- سبکی، علی بن عبدکافی. (١٤١٣). طبقات الشافعية الكبرى. بی جا.
- ابن ابی خزیمه. (بی تا). صحیح ابن خزیمه. بیروت: المكتب الإسلامي.
- ابن تیمیه، ابوالعباس. (١٤٢٦). بیان تلبیس الجهمیه. عربستان: مجمع الملك فهد.
- ابن تیمیه، ابوالعباس. (١٤١٦). مجموع الفتاوی. مدینه: مجمع الملك فهد.
- ابن جزری، محمد بن محمد. (بی تا). أسنى المطالب فی مناقب سيدنا علی بن أبی طالب كرم الله وجهه. اصفهان.
- ابن صباغ، علی بن محمد. (١٤٢٢). الفصول المهمة فی معرفة الأئمة. قم: دار الحديث.
- ابن صلاح، عثمان بن عبد الرحمن. (١٤٠٦). معرفة أنواع علوم الحديث (مقدمة ابن الصلاح). بیروت: دار الفكر المعاصر.
- ابن کثیر، ابوالفداء. (١٤٢٠). تفسير القرآن العظيم. بی جا.
- ابن کثیر، اسماعیل بن عمر. (١٤١٨). البداية والنهاية. بی جا.
- ابن اثیر، مجد الدین ابوالسعادات. (١٣٩٢). جامع الأصول فی أحاديث الرسول. بی جا.
- ابن حبان، ابوهاتم. (١٤٣٣). المسند الصحيح. بیروت: دار ابن حزم.
- ابن حبان، ابوهاتم. (١٣٩٣). الثقات. حیدرآباد: دائرة المعارف العثمانية.
- ابن عبدین. (١٣٨٦). رد المحتار علی الدر المختار. مصر: شركة مكتبة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده.
- ابن عبد البر. (١٤١٢). الاستيعاب فی معرفة الأصحاب. بیروت: دار الجیل.
- ابونعیم اصفهانی، ابونعیم. (١٣٩٤). حلیة الأولیاء وطبقات الأصفیاء. مصر: مطبعة السعادة.
- احمد بن حنبل. (١٤٢١). مسند الإمام أحمد بن حنبل. بی جا.
- باکثیر مکی، احمد بن الفضل. (١٤٤٣). وسیلة المأل فی عدّ مناقب الال. جدہ: الدار الناشرة.
- بخاری دهلوی، عبدالحق. (١٣٨٩). أشعة اللّمعات زاهدان: فاروق اعظم.
- بدخشی، محمد بن رستم. (١٣٦٢). نزل الأبرار بما صح من مناقب أهل البيت الأطهار علیهم السلام. اصفهان: مكتبة الإمام أميرالمؤمنين العامة.
- بقاعی، برهان الدین. (١٤٢٨). النکت الوفیة بما فی شرح الألفية. بی جا.
- بلقینی، عمر بن رسلان. (بی تا). مقدمة ابن الصلاح ومحاسن الاصطلاح. بی جا.
- بلوی، ابوالحجاج. (٢٠٠٩). كتاب ألف باء فی أنواع الآداب وفنون المحاضرات واللغة. بیروت: دار الکتب العلمیة.
- بیهقی، ابوبکر. (١٤٣٧). المدخل إلى علم السنن. قاهره: دار الیسر للنشر والتوزیع.
- ترمذی، ابوعیسی. (١٩٩٦). الجامع الكبير (سنن الترمذی). بیروت: دار الغرب الإسلامي.
- حاجی خلیفه، مصطفی. (١٩٤١). كشف الظنون عن أسامی الكتب والفنون. بغداد: مكتبة المثنی.
- حاكم نیشابوری. (١٤١١). المستدرک علی الصحيحین. بیروت: دار الکتب العلمیة.
- خوارزمی، موفق بن احمد بن محمد المکی. (١٤١١). المناقب. قم: مؤسسة النشر الإسلامي.
- ذهبی، شمس الدین. (١٤١٣). الکاشف. بی جا.
- ذهبی، شمس الدین. (١٤٢٥). تذهیب تهذیب الکمال فی أسماء الرجال. بی جا.

- ذهبی، شمس الدین. (۱۴۰۵). سیر أعلام النبلاء، بی جا.
- راغب اصفهانی، حسین بن محمد. (۱۴۲۰). محاضرات الأدباء ومحاورات الشعراء والبلغاء. بیروت: شركة دار الأرقم بن أبی الأرقم.
- زرکشی، بدرالدین. (۱۴۱۴). البحر المحيط فی أصول الفقه، بی جا.
- زرکشی، بدرالدین. (۱۴۱۹). النکت علی مقدمة ابن الصلاح. ریاض: أضواء السلف.
- زرندی، محمد بن یوسف. (۱۴۲۵). نظم درر السمطين فی فضائل المصطفى و المرتضى و البتول و السبطین. بیروت: دار إحياء التراث العربی.
- سبط ابن جوزی، یوسف بن قزواغلی. (۱۴۲۶). تذکرة الخواص من الأمة بذکر خصائص الأئمة. قم: المجمع العالمی لأهل البيت علیهم السلام.
- سبکی، علی بن عبدالکافی. (۱۴۱۳). طبقات الشافعية الكبرى. بی جا: هجر للطباعة والنشر والتوزيع.
- سخاوی، محمد. (۱۴۰۵). المقاصد الحسنة فی بیان کثیر من الأحادیث المشتهرة علی الألسنة. بیروت: دار الكتاب العربی.
- سمعانی، ابوسعید عبدالکریم. (۱۳۹۶). الأنساب. بیروت: محمد أمين دمج.
- سیوطی، جلال الدین. (بی تا). تدريب الراوی فی شرح تقریب التلوی. ریاض: دار طيبة.
- سیوطی، جلال الدین. (۱۴۲۶). جمع الجوامع (الجامع الكبير). قاهره: الأزهر الشريف.
- شوکانی، محمد بن علی. (بی تا). الفوائد المجموعة فی الأحادیث الموضوعة. بیروت: دار الكتب العلمية.
- شوکانی، محمد بن علی. (۱۴۱۳). نیل الأوطار. مصر: دار الحديث.
- صنعانی، محمد بن إسماعیل. (بی تا). سبل السلام. بی جا.
- طبری، محب الدین. (بی تا). الریاض النضرة فی مناقب العشرة. بیروت: دار الكتب العلمية.
- طیار، احمد بن ناصر. (۱۴۴۱). تقریب فتاوی ابن تیمیة عربستان: دار ابن الجوزی للنشر والتوزيع.
- طیبی، حسین بن عبدالله. (۱۴۱۷). شرح مشکاة المصابیح. ریاض: مكتبة نزار مصطفى الباز.
- عجلونی، اسماعیل بن محمد. (۱۳۵۱). كشف الخفاء ومزيل الإلباس عما اشتهر من الأحادیث علی ألسنة الناس. قاهره: مكتبة القدسی.
- عراقی، ابوالفضل. (۱۴۲۳). شرح التبصرة والتذكرة (ألفية العراقي). بیروت: دار الكتب العلمية.
- عزیزی، علی. (بی تا). السراج المنیر شرح الجامع الصغیر. بریده: مركز النخب العلمية.
- عسقلانی، ابن حجر. (۱۴۱۸). الإمتاع بالأربعین المتباینة السماع. بیروت: دار الكتب العلمية.
- عسقلانی، ابن حجر. (۱۴۱۹). التلخیص الحیبر فی تخريج أحادیث الرافعی الكبير. بی جا.
- عسقلانی، ابن حجر. (۱۴۰۴). النکت علی كتاب ابن الصلاح. مدینه: عمادة البحث العلمي بالجامعة الإسلامية.
- عسقلانی، ابن حجر. (۱۴۰۵). تعليق التعليق. بیروت: المكتب الإسلامي.
- عسقلانی، ابن حجر. (۱۴۴۳). تهذیب التهذیب. امارات: جمعية دار البر.
- عسقلانی، ابن حجر. (۱۴۲۱). نزهة النظر فی توضیح نخبة الفكر فی مصطلح أهل الأثر. دمشق: مطبعة الصباح.
- عاصمی، ابومحمد احمد بن محمد بن علی. (بی تا). زین الفتی فی شرح هل أتى. بی جا: مركز إحياء التراث الإسلامي.
- عسقلانی، ابن حجر. (۱۳۷۹). فتح الباری بشرح صحيح البخاری. بیروت: دار المعرفة.
- علائی، صلاح الدین. (۱۴۰۵). النقد الصحيح لما اعترض من أحادیث المصابیح. بی جا.
- فتنی گجراتی، محمدطاهر. (۱۳۸۷). مجمع بحار الأنوار فی غرائب التنزیل ولطائف الأخبار. حیدرآباد دکن: مطبعة مجلس دائرة المعارف العثمانية.
- قرشی، ابوسالم کمال الدین محمد بن طلحة. (۱۴۱۹). مطالب السؤل فی مناقب آل الرسول. بیروت: مؤسسة البلاغ.

- فنجی، صديق حسن خان. (١٤٠٥). الحطة في ذكر الصحاح الستة. بيروت: دار الكتب التعليمية.
- گنجی، محمد بن يوسف. (بی تا). كفاية الطالب في مناقب علي بن أبي طالب عليه السلام. بی جا.
- محبی، محمدمبین. (بی تا). خلاصة الأثر في أعيان القرن الحادي عشر. بيروت: دار صادر.
- مزی، جمال الدين ابوالحجاج يوسف. (١٤٠٣). تحفة الأشراف بمعرفة الأطراف. بيروت: المكتب الإسلامي.
- مزی، جمال الدين ابوالحجاج يوسف. (١٤١٣). تهذيب الكمال في أسماء الرجال. بيروت: مؤسسة الرسالة.
- مسلم، قشیری. (١٣٣٤). الجامع الصحيح (صحيح مسلم). ترکیه: دار الطباعة العامرة.
- مناوی، عبدالرؤوف. (١٣٥٦). فيض القدير شرح الجامع الصغير. قاهره: المكتبة التجارية الكبرى.
- نسائی، احمد بن شعیب. (١٤٠٦). خصائص أمير المؤمنين علي بن أبي طالب. كويت: مكتبة المعلا.
- نووی، ابوزکریا محبی الدين يحيى بن شرف. (١٤٠٥). التقريب والتيسير لمعرفة سنن البشير النذير في أصول الحديث. بيروت: دار الكتاب العربي.
- نووی، ابوزکریا محبی الدين. (بی تا). المجموع شرح المهذب. بی جا.
- نووی، ابوزکریا محبی الدين. (١٣٩٢). المنهاج شرح صحيح مسلم بن الحجاج. بيروت: دار إحياء التراث العربي.
- هيتمی، احمد بن محمد. (١٤١٧). الصواعق المحرقة على أهل الرفض والضلال والزندقة. بيروت: مؤسسة الرسالة.
- هيتمی، احمد بن محمد. (١٤١٣). تطهير الجنان واللسان عن ثلب معاوية بن أبي سفيان. طنطا: دار الصحابة للتراث.

References

- ‘Asqalānī, Ibn Ḥajar. (1379 AH [1959/1960 CE]). *Faṭḥ al-Bārī bi-Sharḥ Ṣaḥīḥ al-Bukhārī* [Divine Aid in Commenting on Ṣaḥīḥ al-Bukhārī]. Beirut: Dār al-Ma‘rifah.
- ‘Asqalānī, Ibn Ḥajar. (1404 AH [1983/1984 CE]). *al-Nukat ‘alā Kitāb Ibn al-Ṣalāḥ* [Remarks on Ibn al-Ṣalāḥ’s Book]. Medina: ‘Imādat al-Baḥṭh al-‘Ilmī bi-al-Jāmi‘ah al-Islāmīyah.
- ‘Asqalānī, Ibn Ḥajar. (1405 AH [1984/1985 CE]). *Ta’līq al-Ta’līq [Annotated Commentary]*. Beirut: al-Maktab al-Islāmī.
- ‘Asqalānī, Ibn Ḥajar. (1418 AH [1997/1998 CE]). *al-Imtā‘ bi-al-Arba‘īn al-Mutabāyinah al-Samā‘* [Delight in the Forty Divergent Transmissions]. Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmīyah.
- ‘Asqalānī, Ibn Ḥajar. (1419 AH [1998/1999 CE]). *al-Talkhīṣ al-Ḥabūr fī Takhrij Aḥādīth al-Rāfi‘ī al-Kabīr* [The Concise Expert: Tracing the Traditions of al-Rāfi‘ī al-Kabīr]. [n.p.].
- ‘Asqalānī, Ibn Ḥajar. (1421 AH [2000/2001 CE]). *Nuzhat al-Nazar fī Tawdīḥ Nukhbat al-Fikar fī Muṣṭalah Ahl al-Athar* [The Delight of the Gaze: Clarifying “The Elite Thought” on the Terminology of the Traditionists]. Damascus: Maṭba‘at al-Ṣabāḥ.
- ‘Asqalānī, Ibn Ḥajar. (1443 AH [2021/2022 CE]). *Tahdhīb al-Tahdhīb* [The Refinement of Refinement]. United Arab Emirates: Jam‘iyat Dār al-Birr.
- ‘Aṣīmī, Abū Muḥammad Aḥmad b. Muḥammad b. ‘Alī. (n.d.). *Zayn al-Fatā fī Sharḥ Hal Atā* [The Ornament of the Youth in Commenting on “Hal Atā”]. [n.p.]: Markaz Iḥyā‘ al-Turāth al-Islāmī.
- ‘Ajlūnī, Ismā‘īl b. Muḥammad. (1351 AH [1932/1933 CE]). *Kashf al-Khaḥā‘ wa Muzīl al-Ilbās ‘ammā Ishtahara min al-Aḥādīth ‘alā Alsinat al-Nās* [Unveiling the Hidden and Removing Confusion Regarding Traditions Popular on People’s Tongues]. Cairo: Maktabat al-Qudsī.

- ‘Alā’ī, Ṣalāh al-Dīn. (1405 AH [1984/1985 CE]). *al-Naqd al-Ṣaḥīḥ limā I’taraḍ min Aḥādīth al-Maṣābīḥ* [The Sound Critique of What Has Been Objected to in the Traditions of al-Maṣābīḥ]. [n.p.].
- ‘Azīzī, ‘Alī. (n.d.). *al-Sirāj al-Munīr Sharḥ al-Jāmi‘ al-Ṣaḡhīr* [The Illuminating Lamp: Commentary on al-Jāmi‘ al-Ṣaḡhīr]. Buraydah: Markaz al-Nukhab al-‘Ilmīyah.
- Badakhshī, Muḥammad b. Rustam. (1362 SH [1983/1984 CE]). *Nuzul al-Abrār bimā Ṣaḡḡa min Manāqib Ahl al-Bayt al-Aṭḥār (alayhim al-salām)* [The Descent of the Righteous: From What Is Authentic of the Virtues of the Purified Ahl al-Bayt]. Isfahan: Maktabat al-Imām Amīr al-Mu‘minīn al-‘Āmmah.
- Bākathīr al-Makkī, Ahmad b. al-Faḍl. (1443 AH [2021/2022 CE]). *Wasīlat al-Ma‘āl fi ‘Add Manāqib al-Āl* [The Means to Attainment in Enumerating the Virtues of the Family]. Jeddah: al-Dār al-Nāshirah.
- Balqīnī, ‘Umar b. Ruslān. (n.d.). *Muqaddimat Ibn al-Ṣalāh wa Maḥāsin al-Iṣṭilāḥ* [Ibn al-Ṣalāh’s Introduction and the Beauties of Terminology]. [n.p.].
- Balawī, Abū al-Ḥajjāj. (2009 CE). *Kitāb Alf Bā’ fi Anwā’ al-Ādāb wa Funūn al-Muḥāḍarāt wa al-Lughah* [The Book of the ABCs on Types of Etiquette, Arts of Lectures, and Language]. Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmīyah.
- Bayhaqī, Abū Bakr. (1437 AH [2015/2016 CE]). *al-Madkhal ilā ‘Ilm al-Sunan* [Introduction to the Science of the Sunan]. Cairo: Dār al-Yusr lil-Nashr wa al-Tawzī’.
- Bukhārī Dihlawī, ‘Abd al-Ḥaqq. (1389 AH [1969/1970 CE]). *Ashī‘at al-Lama‘āt* [Rays of Gleams]. Zahedan: Fārūq A’zam.
- Bukhārī Dihlawī, ‘Abd al-Ḥaqq. (1406 AH [1985/1986 CE]). *Muqaddimah fi Uṣūl al-Ḥadīth* [An Introduction to the Principles of Ḥadīth]. Beirut: Dār al-Bashā’ir al-Islāmīyah.
- Dhahabī, Shams al-Dīn. (1405 AH [1984/1985 CE]). *Siyar A‘lām al-Nubalā’* [The Lives of Noble Figures]. [n.p.].
- Dhahabī, Shams al-Dīn. (1413 AH [1992/1993 CE]). *al-Kāshif* [The Revealer]. [n.p.].
- Dhahabī, Shams al-Dīn. (1425 AH [2004/2005 CE]). *Tadhhib Tahdhīb al-Kamāl fi Asmā’ al-Rijāl* [The Gilding of “The Refinement of Perfection” on the Names of Transmitters]. [n.p.].
- Fattanī Gujrātī, Muḥammad Ṭāhir. (1387 AH [1967/1968 CE]). *Majma‘ Biḥār al-Anwār fi Gharīb al-Tanzil wa Laṭā‘if al-Akhbār* [The Compendium of Seas of Lights on the Curiosities of Revelation and Subtleties of Reports]. Hyderabad Deccan: Maṭba‘at Majlis Dā‘irat al-Ma‘ārif al-‘Uthmānīyah.
- Ganjī, Muḥammad b. Yūsuf. (n.d.). *Kifāyat al-Ṭālib fi Manāqib ‘Alī b. Abī Ṭālib (alayhi al-salām)* [The Sufficiency for the Seeker on the Virtues of ‘Alī b. Abī Ṭālib]. [n.p.].
- Ḥājī Khalīfah, Muṣṭafā. (1941 CE). *Kashf al-Zunūn ‘an Asāmī al-Kutub wa al-Funūn* [Unveiling Conjectures Regarding the Names of Books and Arts]. Baghdad: Maktabat al-Muthannā.
- Ḥākīm al-Nīshābūrī. (1411 AH [1990/1991 CE]). *al-Mustadrak ‘alā al-Ṣaḡḡhayn* [The Supplement to the Two Ṣaḡḡhs]. Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmīyah.
- Haytamī, Ahmad b. Muḥammad. (1413 AH [1992/1993 CE]). *Taḥīr al-Janān wa al-Lisān ‘an Thalb Mu‘āwīyah b. Abī Sufyān* [Purifying Hearts and Tongues from Defaming Mu‘āwīyah b. Abī Sufyān]. Ṭanṭā: Dār al-Ṣaḡḡbah lil-Turāth.
- Haytamī, Ahmad b. Muḥammad. (1417 AH [1996/1997 CE]). *al-Ṣawā‘iq al-Muḥriqah ‘alā Ahl al-Rafḍ wa al-Ḍalāl wa al-Zandaqah* [The Devastating Thunderbolts Against the People of Rejection, Error, and Heresy]. Beirut: Mu‘assasat al-Risālah.

- Ibn Abī Khuzaymah. (n.d.). *Ṣaḥīḥ Ibn Khuzaymah [The Sound Collection of Ibn Khuzaymah]*. Beirut: al-Maktab al-Islāmī.
- Ibn ‘Ābidīn. (1386 AH [1966/1967 CE]). *Radd al-Muḥtār ‘alā al-Durr al-Mukhtār [The Response of the Perplexed to “The Chosen Pearl”]*. Egypt: Sharikat Maktabat wa Maṭba‘at Muṣṭafā al-Bābī al-Ḥalabī wa Awlādih.
- Ibn ‘Abd al-Barr. (1412 AH [1991/1992 CE]). *al-Isṭī‘āb fī Ma‘rifat al-Aṣḥāb [Comprehensive Understanding in Knowing the Companions]*. Beirut: Dār al-Jīl.
- Ibn Athīr, Majd al-Dīn Abū al-Sa‘ādāt. (1392 AH [1972/1973 CE]). *Jāmi‘ al-Uṣūl fī Ahādīth al-Rasūl [The Compendium of Foundations on the Traditions of the Messenger]*. [n.p.].
- Ibn Ḥibbān, Abū Ḥātim. (1393 AH [1973/1974 CE]). *al-Thiqāt [The Trustworthy Transmitters]*. Hyderabad: Dā‘irat al-Ma‘ārif al-‘Uthmāniyah.
- Ibn Ḥibbān, Abū Ḥātim. (1433 AH [2011/2012 CE]). *al-Musnad al-Ṣaḥīḥ [The Sound Musnad]*. Beirut: Dār Ibn Ḥazm.
- Ibn al-Jazarī, Muḥammad b. Muḥammad. (n.d.). *Asnā al-Maṭālib fī Manāqib Sayyidinā ‘Alī b. Abī Ṭālib (karrama Allāh wajhah) [The Most Lofty Pursuits on the Virtues of Our Master ‘Alī b. Abī Ṭālib]*. Isfahan.
- Ibn Kathīr, Abū al-Fidā‘. (1420 AH [1999/2000 CE]). *Tafsīr al-Qur‘ān al-‘Azīm [The Exegesis of the Magnificent Qur‘ān]*. [n.p.].
- Ibn Kathīr, Ismā‘īl b. ‘Umar. (1418 AH [1997/1998 CE]). *al-Bidāyah wa al-Nihāyah [The Beginning and the End]*. [n.p.].
- Ibn al-Ṣalāḥ, ‘Uthmān b. ‘Abd al-Raḥmān. (1406 AH [1985/1986 CE]). *Ma‘rifat Anwā‘ ‘Ulūm al-Ḥadīth (Muqaddimat Ibn al-Ṣalāḥ) [Knowledge of the Types of Ḥadīth Sciences (Ibn al-Ṣalāḥ’s Introduction)]*. Beirut: Dār al-Fikr al-Mu‘āṣir.
- Ibn Ṣabbāgh, ‘Alī b. Muḥammad. (1422 AH [2001/2002 CE]). *al-Fuṣūl al-Muhimmah fī Ma‘rifat al-‘Immah [The Important Chapters on Knowing the Imams]*. Qom: Dār al-Ḥadīth.
- Ibn Taymīyah, Abū al-‘Abbās. (1416 AH [1995/1996 CE]). *Majmū‘ al-Fatāwā [The Collected Fatwas]*. Medina: Majma‘ al-Malik Fahd.
- Ibn Taymīyah, Abū al-‘Abbās. (1426 AH [2005/2006 CE]). *Bayān Talbīs al-Jahmīyah [An Exposition of the Deception of the Jahmīyah]*. Saudi Arabia: Majma‘ al-Malik Fahd.
- ‘Irāqī, Abū al-Faḍl. (1423 AH [2002/2003 CE]). *Sharḥ al-Tabsirah wa al-Tadhkirah (Alfiyat al-‘Irāqī) [Commentary on the “Caution” and the “Reminder” (al-‘Irāqī’s Thousand-Verse Poem)]*. Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyah.
- Khawārizmī, Muwaffaq b. Aḥmad b. Muḥammad al-Makkī. (1411 AH [1990/1991 CE]). *al-Manāqib [The Virtues]*. Qom: Mu‘assasat al-Nashr al-Islāmī.
- Manāwī, ‘Abd al-Ra‘ūf. (1356 AH [1937/1938 CE]). *Fayd al-Qadīr Sharḥ al-Jāmi‘ al-Ṣaḥīḥ [The Abundant Bounty: Commentary on al-Jāmi‘ al-Ṣaḥīḥ]*. Cairo: al-Maktabah al-Tijārīyah al-Kubrā.
- Mizzī, Jamāl al-Dīn Abū al-Ḥajjāj Yūsuf. (1403 AH [1982/1983 CE]). *Tuḥfat al-Ashrāf bi-Ma‘rifat al-Aṭrāf [The Gift of the Noble Ones in Knowing the Extremities of Ḥadīth]*. Beirut: al-Maktab al-Islāmī.
- Mizzī, Jamāl al-Dīn Abū al-Ḥajjāj Yūsuf. (1413 AH [1992/1993 CE]). *Tahdhīb al-Kamāl fī Asmā‘ al-Rijāl [The Refinement of Perfection on the Names of Transmitters]*. Beirut: Mu‘assasat al-Risālah.
- Muḥibbī, Muḥammad Amīn. (n.d.). *Khulāṣat al-Athar fī A’yān al-Qarn al-Ḥādī‘ Ashar [The Summary of Traces on the Notables of the Eleventh Century]*. Beirut: Dār Ṣādir.

- Muslim al-Qushayrī. (1334 AH [1915/1916 CE]). *al-Jāmi' al-Ṣaḥīḥ (Ṣaḥīḥ Muslim) [The Sound Collection (Ṣaḥīḥ Muslim)]*. Turkey: Dār al-Ṭībā'ah al-'Āmirah.
- Nasā'ī, Aḥmad b. Shu'ayb. (1406 AH [1985/1986 CE]). *Khaṣā'ish Amīr al-Mu'minīn 'Alī b. Abī Ṭālib [The Distinctive Qualities of the Commander of the Faithful 'Alī b. Abī Ṭālib]*. Kuwait: Maktabat al-Ma'lā.
- Nawawī, Abū Zakarīyā Muḥyī al-Dīn Yaḥyā b. Sharaf. (n.d.). *al-Majmū' Sharḥ al-Muḥadhdhab [The Compendium: Commentary on al-Muḥadhdhab]*. [n.p.].
- Nawawī, Abū Zakarīyā Muḥyī al-Dīn. (1392 AH [1972/1973 CE]). *al-Minhāj Sharḥ Ṣaḥīḥ Muslim b. al-Ḥajjāj [The Method: Commentary on Ṣaḥīḥ Muslim b. al-Ḥajjāj]*. Beirut: Dār Iḥyā' al-Turāth al-'Arabī.
- Nawawī, Abū Zakarīyā Muḥyī al-Dīn Yaḥyā b. Sharaf. (1405 AH [1984/1985 CE]). *al-Taqrīb wa al-Taysīr li-Ma'rifat Sunan al-Bashīr al-Nadhūr fī Uṣūl al-Ḥadīth [Approximation and Facilitation for Knowing the Sunan of the Herald and Warner in Ḥadīth Principles]*. Beirut: Dār al-Kitāb al-'Arabī.
- Nūr al-Dīn al-Haythamī, 'Alī b. Abī Bakr. (1414 AH [1993/1994 CE]). *Majma' al-Zawā'id wa Manba' al-Fawā'id [The Compendium of Additions and Source of Benefits]*. Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyah.
- Qanūjī, Ṣiddīq Ḥasan Khān. (1405 AH [1984/1985 CE]). *al-Ḥiṭṭah fī Dhikr al-Ṣiḥāḥ al-Sittah [The Essential Account in Mentioning the Six Sound Collections]*. Beirut: Dār al-Kutub al-Ta'limiyah.
- Qurashī, Abū Sālim Kamāl al-Dīn Muḥammad b. Ṭalḥah. (1419 AH [1998/1999 CE]). *Maṭālib al-Sa'ūl fī Manāqib Āl al-Rasūl [The Desires of the Seeker on the Virtues of the Prophet's Family]*. Beirut: Mu'assasat al-Balāgh.
- Rāghib al-Iṣfahānī, Ḥusayn b. Muḥammad. (1420 AH [1999/2000 CE]). *Muḥāḍarāt al-Uḍabā' wa Muḥāwarāt al-Shu'arā' wa al-Bulaghā' [Lectures of the Literati and Dialogues of Poets and Eloquentes]*. Beirut: Sharikat Dār al-Arqam b. Abī al-Arqam.
- Sabt Ibn al-Jawzī, Yūsuf b. Qizāwghlī. (1426 AH [2005/2006 CE]). *Tadhkirat al-Khawāṣṣ min al-Ummah bi-Dhikr Khaṣā'ish al-'Immah [Reminder of the Elite of the Community by Mentioning the Distinctive Qualities of the Imams]*. Qom: al-Majma' al-'Ālamī li-Ahl al-Bayt (alayhim al-salām).
- Sabt Ibn al-Jawzī, Yūsuf b. Qizāwghlī. (1434 AH [2012/2013 CE]). *Mir'āt al-Zamān fī Tawārīkh al-A'yān [The Mirror of Time in the Chronicles of Notables]*. Damascus: Dār al-Risālah al-'Ālamiyah.
- Sakhāwī, Muḥammad. (1405 AH [1984/1985 CE]). *al-Maqāṣid al-Ḥasanah fī Bayān Kathīr min al-Aḥādīth al-Mushtahirah 'alā al-Asīna [The Good Purposes in Explaining Many of the Traditions Popular on People's Tongues]*. Beirut: Dār al-Kitāb al-'Arabī.
- Sam'ānī, Abū Sa'd 'Abd al-Karīm. (1396 AH [1975/1976 CE]). *al-Ansāb [Genealogies]*. Beirut: Muḥammad Amīn Damj.
- Shawkānī, Muḥammad b. 'Alī. (1413 AH [1992/1993 CE]). *Nayl al-Awṭār [Attaining the Objectives]*. Egypt: Dār al-Ḥadīth.
- Shawkānī, Muḥammad b. 'Alī. (n.d.). *al-Fawā'id al-Majmū'ah fī al-Aḥādīth al-Mawḍū'ah [The Collected Benefits on Fabricated Traditions]*. Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyah.
- Sibṭ Ibn al-Jawzī, Yūsuf b. Qizāwghlī. (1434 AH [2012/2013 CE]). *Mir'āt al-Zamān fī Tawārīkh al-A'yān [The Mirror of Time in the Chronicles of Notables]*. Damascus: Dār al-Risālah al-'Ālamiyah.

- Subkī, ‘Alī b. ‘Abd al-Kāfi. (1413 AH [1992/1993 CE]). *Ṭabaqāt al-Shāfi‘īyah al-Kubrā [The Great Generations of Shāfi‘ī Scholars]*. [n.p.]: Hijr lil-Ṭibā‘ah wa al-Nashr wa al-Tawzī‘.
- Suyūfī, Jalāl al-Dīn. (1426 AH [2005/2006 CE]). *Jam‘ al-Jawāmi‘ (al-Jāmi‘ al-Kabīr) [The Compendium of Compendia (The Great Collection)]*. Cairo: al-Azhar al-Sharīf.
- Suyūfī, Jalāl al-Dīn. (n.d.). *Tadrīb al-Rāwī fī Sharḥ Taqrīb al-Nawawī [Training the Transmitter in Commenting on al-Nawawī’s “Approximation”]*. Riyadh: Dār Ṭayyibah.
- Ṣan‘ānī, Muḥammad b. Ismā‘īl. (n.d.). *Subul al-Salām [The Paths of Peace]*. [n.p.].
- Ṭabarī, Muḥibb al-Dīn. (n.d.). *al-Riyāḍ al-Naḍīrah fī Manāqib al-‘Asharah [The Flourishing Gardens on the Virtues of the Ten (Companions)]*. Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyah.
- Tirmidhī, Abū ‘Isā. (1996 CE). *al-Jāmi‘ al-Kabīr (Sunan al-Tirmidhī) [The Great Collection (Sunan al-Tirmidhī)]*. Beirut: Dār al-Gharb al-Islāmī.
- Ṭayyār, Aḥmad b. Nāṣir. (1441 AH [2019/2020 CE]). *Taqrīb Fatāwā Ibn Taymīyah [An Abridgment of Ibn Taymīyah’s Fatwas]*. Saudi Arabia: Dār Ibn al-Jawzī lil-Nashr wa al-Tawzī‘.
- Ṭayyibī, Ḥusayn b. ‘Abd Allāh. (1417 AH [1996/1997 CE]). *Sharḥ Mishkāṭ al-Maṣābīḥ [Commentary on “The Niche of Lamps”]*. Riyadh: Maktabat Nizār Muṣṭafā al-Bāz.
- Zarakshī, Badr al-Dīn. (1414 AH [1993/1994 CE]). *al-Baḥr al-Muḥīṭ fī Uṣūl al-Fiqh [The Encircling Ocean in the Principles of Jurisprudence]*. [n.p.].
- Zarakshī, Badr al-Dīn. (1419 AH [1998/1999 CE]). *al-Nukat ‘alā Muqaddimat Ibn al-Ṣalāḥ [Remarks on Ibn al-Ṣalāḥ’s Introduction]*. Riyadh: Aḍwā‘ al-Salaf.
- Zarandī, Muḥammad b. Yūsuf. (1425 AH [2004/2005 CE]). *Naẓm Durar al-Simṭayn fī Faḍā‘il al-Muṣṭafā wa al-Murtaḍā wa al-Batūl wa al-Sibṭayn [The String of Two Strands’ Pearls on the Virtues of al-Muṣṭafā, al-Murtaḍā, al-Batūl, and the Two Grandsons]*. Beirut: Dār Iḥyā‘ al-Turāth al-‘Arabī.
- Aḥmad b. Ḥanbal. (1421 AH [2000/2001 CE]). *Musnad al-Imām Aḥmad b. Ḥanbal [The Musnad of Imam Aḥmad b. Ḥanbal]*. [n.p.].
- Abū Nu‘aym al-Iṣfahānī, Abū Nu‘aym. (1394 AH [1974/1975 CE]). *Ḥilyat al-Awliyā‘ wa Ṭabaqāt al-Aṣfiyā‘ [The Ornament of the Saints and Generations of the Pure]*. Egypt: Maṭba‘at al-Sa‘ādah.
- Buqā‘ī, Burhān al-Dīn. (1428 AH [2007/2008 CE]). *al-Nukat al-Waḥfiyah bimā fī Sharḥ al-Alfiyah [The Faithful Remarks on What Is in the Commentary on the Thousand-Verse Poem]*. [n.p.].

A Theological Reflection on the Meaning of Women's Development and Flourishing

Zaynab Tajik^{1✉}  and Fatimah Qasempur² 

1. *Corresponding Author*, Department of Theoretical Foundations of Gender, Women and Family Research Institute, Tehran, Iran. Email: tajik.i.z11@gmail.com

2. Department of Social Sciences, Women and Family Research Institute, Tehran, Iran. Email: fateme.ghasempour@gmail.com

Article Info

Article type:
Research Article

Article history:

Received
11 October 2025
Received in revised form
19 November 2025
Accepted
11 December 2025
Available online
22 December 2025

Keywords:

Women's
development,
women's flourishing,
Islamic theology,
gender differences
(tafāwut-hā-yi
jinsīyati),
divine wisdom
(ḥikmat-i ilāhī)

ABSTRACT

This study, adopting a theological approach, re-examines the concept of "women's development and flourishing" within the framework of Islamic anthropology. It seeks to answer: How can a comprehensive theological definition of female development be offered that goes beyond the prevailing statistical and managerial approaches in macro-level policy documents? The central problem is that in strategic documents such as the Seventh Development Plan, the concept is often presented without a clear theoretical foundation and with a predominance of statistical perspectives, whereas in Islamic theology, female development is connected to divine attributes such as justice ('adl) and wisdom (ḥikmah) as well as to the question of the ultimate purpose (ghāyat) of creation. Consequently, the flourishing of female potentials is a manifestation of divine justice and wisdom in the human realm. In this article, first, the Qur'ānic concept of development (rushd) and its philosophical analysis based on the theory of potentiality and actuality (quwwah wa fi'l) are examined; then, its relationship with gender (jinsīyat) within the system of Islamic theology is explained. The findings show that while men and women share a common human essence, their paths of development, in light of existential differences, are diverse and complementary. This analysis, while critiquing the two extremes of "gender-neutrality" and "gender-fixation" in Western theories, emphasizes that female development is meaningful only within the context of authentic female identity. The research method is qualitative, based on content analysis of theological texts, philosophical works, and contemporary writings in the field of gender theology. The conclusion is that a theological explication of female development not only provides the necessary theoretical foundation for enriching scholarly discussions but also has direct application in social and cultural policy-making, and can, by offering alternative criteria, serve as a guide in reforming the approach of the Seventh Development Plan and in designing an indigenous model of gender justice and women's flourishing.

Cite this article: Tajik, Z., & Ghasempour, F. (2025). A Theological Reflection on the Meaning of Women's Development and Flourishing. *Theology Journal*, 12(2), 75-101. <https://doi.org/10.22034/pke.2026.23483.2074>.



© Author(s) retain the copyright. Publisher: Al-Mustafa International University.
DOI: 10.22034/pke.2026.23483.2074

1. Introduction

Human development and flourishing (*rushd wa shukūfā'ī*) rank among the most fundamental concepts within the epistemological systems of religions and theological-philosophical schools, having always been understood in connection with the ultimate purpose (*ghāyat*) of human existence and the perfection (*kamāl*) of one's being. In Islamic thought, development is not merely external progress or the expansion of social functions; rather, it refers to the actualization (*fi'liyat yāftan*) of human innate dispositions (*isti'dād-hā-yi fitrī*) through divine guidance (*hidāyat-i ilāhī*) and conscious movement toward the purpose of creation. The Noble Qur'ān, through its frequent use of the term *rushd* and its cognates, employs this concept in opposition to *ghayy* (error), *ḡalālah* (misguidance), and *fasād* (corruption), presenting it as an indicator for discerning the correct path of individual and social life.

Despite the central position of the concept of development in Islamic sources, a review of the research literature reveals that the analysis of this concept has largely been conducted in a general and non-gendered manner. Most studies have examined development at the level of "generic humanity" (*insān-i naw'ī*) and have not independently and systematically analyzed its relationship with gender, particularly female identity. This is while the existential (*takwīnī*), psychological, and moral differences between men and women are considered, within the logic of Islamic wisdom and theology, as meaningful and wise (*ḥakīmānah*), and one cannot speak of human development without attending to them.

The importance of this issue is compounded in contemporary conditions, particularly at the level of social and cultural policy-making. In Iran's macro-level documents, including the Seventh Development Plan of the Islamic Republic of Iran, emphasis is placed on "removing obstacles to women's development and flourishing," yet these concepts are often employed without precise theoretical elaboration grounded in Islamic anthropology. The absence of a clear theological (*kalāmī*) definition of female development has paved the way for reductionist interpretations or those influenced by Western models. The central problem of this research is to explain the meaning of women's development and flourishing within the framework of Islamic theology and to clarify its relationship with female gender. The present article seeks, by drawing on Islamic anthropology and theological foundations, to explain the possibility and necessity of thinking about "female development" and to offer a theoretical framework for redefining the criteria for evaluating women's development.

2. Methodology

The present research is qualitative in nature and based on theoretical analysis, conducted with a theological (*kalāmī-īlāhīyātī*) approach. The research method is documentary content analysis (*taḥlīl-i muḥtawā-yi asnādī*), and the data have

been gathered from Qur'ānic, exegetical (tafsīrī), philosophical, and theological sources, both classical and contemporary. The verses of the Noble Qur'ān, as the primary source, have served as the basis for extracting the semantic network of the concept of development, and their anthropological and guidance-related implications have been analyzed using authoritative exegeses.

Alongside transmitted (naqlī) sources, rational ('aqlī) theological foundations, particularly the theory of potentiality and actuality (quwwah wa fi'l), have been employed to explain the process of development and flourishing. Furthermore, theological texts have been examined with a focus on divine attributes such as justice ('adl) and wisdom (ḥikmah) to explain the relationship between female development and the systems of creation (takwīn) and legislation (tashrī'). Conceptual analysis of gender has also been carried out by reference to Islamic logic and thought, and gender has been explained as a "secondary intelligible" (ma'qūl-i thānī-yi mantiqī) and a comprehensive concept that encompasses all physical, psychological, moral, and spiritual dimensions of the human being. This combined rational-transmitted theological approach has made possible the conceptual reconstruction of an indigenous and coherent model of female development.

3. Findings

The research findings indicate that development, in the logic of the Qur'ān and Islamic theology, is a teleological, existential, and guidance-oriented concept that is realized through the actualization of human innate dispositions on the path of servitude to God ('ubūdīyat) and proximity to Him (qurb-i ilāhī). Development is not limited merely to the increase of external capabilities or statistical and quantitative indicators; rather, it concerns the discernment of truth from falsehood (ḥaqq az bāṭil), conscious choice, and steadfastness on the divine path. The conceptual opposition between development and ghayy (error) in Qur'ānic verses shows that development is a sign of a person's rational and moral maturity and his or her capacity to make wise decisions.

With respect to gender, the findings indicate that men and women share a common essence (gawhar) of humanity and the capacity to attain perfection, yet their paths and manifestations of development, in accordance with existential and ontological differences, are diverse and complementary. In this research, gender is not reduced merely to biological differences; rather, it encompasses a set of physical, psychological, emotional, and moral characteristics that play an essential role in the formation of identity and the pattern of development. From this perspective, female development has its own specific exigencies (iqtidā'āt), and it cannot be measured by the criteria of male development or by purely quantitative, gender-neutral models.

Theological analysis demonstrates that the flourishing of female potentials is a manifestation of divine justice and wisdom in the human realm. The two extreme approaches of "gender-neutrality" (jinsīyat-zudā'ī), which ignores

differences between men and women, and "gender-fixation" (*jinsīyat-zagī*), which reduces these differences to discrimination and inequality, both fall short of a balanced understanding of female development. Female development is meaningful only within the context of authentic female identity (*hūwīyat-i aṣīl-i zanānah*) and through harmonious interaction among individual, familial, and social roles. On the basis of this analysis, the article proposes a conceptual framework for offering alternative criteria for female development that can serve as a basis for revising the prevailing indicators in high-level policy documents.

4. Conclusion

The convergence of the research findings demonstrates that the theological explication (*tabīn-i kalāmī*) of women's development and flourishing is a theoretical and practical necessity. This explication, by returning to the anthropological foundations of Islam, makes possible the formulation of a comprehensive definition of female development that is neither based on similarity to male models nor confined within the framework of purely quantitative and managerial indicators. Female development, within this framework, means the actualization of women's God-given potentials in all existential dimensions and on the path toward realizing the purpose of creation.

This approach can serve as a basis for conceptual revision in strategic documents, including development plans, and can offer alternative criteria for measuring women's development and flourishing. Finally, the present article is a step toward establishing an indigenous theory (*nazariyyah-yi būmī*) of female development within the intellectual system of Islam—a theory with the capacity to be utilized in scientific, educational, social, and cultural policy-making domains. This research does not claim to offer an implementation model, but it can be used as a theoretical foundation for revising high-level documents and designing indigenous models of gender justice (*'adālat-i jinsīyatī*) and women's flourishing.

Declarations

Authors' Contributions: Both authors were equally involved in all phases of the research, from the initial conception and data gathering to the analysis and writing of the manuscript.

Data Availability Statement: Not applicable.

Acknowledgments: The authors have no acknowledgments to make.

Ethical Considerations: All ethical standards were observed during the research and publication process, and all authors confirm this.

Funding: No funding was received from any public, commercial, or non-profit funding body.

Conflict of Interest: The authors declare that there is no conflict of interest.

Generative AI and AI-Assisted Technologies Statement: No artificial intelligence tools were used in the writing of this manuscript.



انجمن کلام اسلامی ۱۳۸۷

پژوهشنامه کلام

شاپا چاپی: ۵۳۲۵ - ۲۴۷۶
شاپا پرهخت: ۶۶۷ - ۲۷۸۳
Homepage: pke.journals.miu.ac.ir



جامعة
المصطفی
العالمیة

تأملی کلامی بر معنای رشد و شکوفایی زنان

زینب تاجیک^۱ و فاطمه قاسمپور^۲

۱. نویسنده مسئول، استادیار گروه مبانی نظری جنسیت، پژوهشکده زن و خانواده، تهران، ایران، رایانامه: tajik.i.z11@gmail.com

۲. استادیار گروه علوم اجتماعی، پژوهشکده زن و خانواده، تهران، ایران، رایانامه: fateme.ghasempour@gmail.com

چکیده

اطلاعات مقاله

نوع مقاله:

مقاله پژوهشی

تاریخ دریافت: ۱۴۰۴/۰۷/۱۹

تاریخ بازنگری: ۱۴۰۴/۰۸/۲۸

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۴/۰۹/۲۰

تاریخ انتشار: ۱۴۰۴/۱۰/۰۱

کلیدواژه‌ها:

رشد زنان،

شکوفایی زنان،

کلام اسلامی،

تفاوت‌های جنسیتی،

حکمت الهی

این پژوهش با رویکردی کلامی-الهیاتی به بازخوانی مفهوم «رشد و شکوفایی زنان» در چارچوب انسان‌شناسی اسلامی می‌پردازد و در پی پاسخ به این پرسش است که چگونه می‌توان تعریفی جامع و الهیاتی از رشد زنانه ارائه داد که فراتر از رویکردهای آماری و مدیریتی رایج در اسناد کلان باشد. مسئله اصلی آن است که در اسناد راهبردی از جمله برنامه هفتم پیشرفت، مفهوم رشد و شکوفایی زنان غالباً بدون پشتوانه نظری روشن و با غلبه نگاه آماری مطرح شده است. این در حالی است که در کلام اسلامی، بحث رشد زنانه با صفات الهی همچون عدل و حکمت و با مسئله غایت خلقت پیوند دارد و بدین‌سان، شکوفایی استعدادها و زنانه تجلی عدالت و حکمت الهی در ساحت انسانی است. در این مقاله، نخست مفهوم رشد در قرآن و تحلیل فلسفی آن بر اساس نظریه قوه و فعل بررسی می‌شود و سپس نسبت آن با جنسیت در منظومه کلام اسلامی تبیین می‌گردد. یافته‌های پژوهش نشان می‌دهد که زن و مرد هرچند در گوهر انسانیت مشترک‌اند، اما مسیرهای رشد آنان در پرتو تفاوت‌های تکوینی، متنوع و مکمل است. این تحلیل ضمن نقد دو افراط «جنسیت‌زدایی» و «جنسیت‌زدگی» در نظریات غربی، تأکید می‌کند که رشد زنانه تنها در بستر هویت اصیل زنانه معنا می‌یابد. روش تحقیق کیفی و مبتنی بر تحلیل محتوای متون کلامی، فلسفی و آثار معاصر در حوزه کلام جنسیتی است. نتیجه پژوهش آن است که تبیین کلامی رشد زنانه نه تنها مبانی نظری لازم برای غنای مباحث علمی است، بلکه کاربردی مستقیم در سیاست‌گذاری اجتماعی و فرهنگی دارد و می‌تواند با ارائه معیارهای جایگزین، در اصلاح رویکرد برنامه هفتم پیشرفت و طراحی الگوی بومی عدالت جنسیتی و شکوفایی زنان راهگشا باشد.

استناد: تاجیک، زینب؛ قاسمپور، فاطمه. (۱۴۰۴). تأملی کلامی بر معنای رشد و شکوفایی زنان. پژوهشنامه کلام، ۲(۲)، ۱۰۱-۷۵

<https://doi.org/10.22034/pke.2026.23483.2074>



© نویسنده (گان).

ناشر: جامعه المصطفی العالمیه.

مقدمه

رشد و تعالی انسان از بنیادی‌ترین و در عین حال پیچیده‌ترین مفاهیم در منظومه معرفتی بشر است، مفهومی که به‌مثابه مطلوب ذاتی وجود انسان، همواره در کانون تأملات فلسفی، دینی و تربیتی قرار داشته است. انسان و جوامع انسانی، متناسب با جهان‌بینی حاکم بر نظام فکری خود، کوشیده‌اند حقیقت رشد را شناسایی، تبیین و در عرصه حیات فردی و اجتماعی محقق سازند. این حقیقت در سنت‌های فکری و دینی، با مفاهیمی چون کمال، شکوفایی، فعلیت‌یافتن استعدادها و قرب الهی صورت‌بندی شده و هر یک از این مفاهیم، ناظر به بعدی از حرکت وجودی انسان به‌سوی غایت خویش است.

در این میان، قرآن کریم با رویکردی هدایت‌محور و فطرت‌بنیاد، تصویری متمایز و عمیق از رشد انسانی ارائه می‌دهد. رشد در منطق قرآن، صرفاً به‌معنای پیشرفت بیرونی یا انباشت مهارت‌ها و توانمندی‌های اجتماعی نیست، بلکه ناظر به شکوفایی استعدادهای فطری انسان در پرتو هدایت الهی و در مسیر عبودیت و تحقق خلافت الهی است. کاربرد مکرر واژه «رشد» و مشتقات آن در قرآن کریم، که نوزده مورد به کار رفته‌اند، نشان‌دهنده جایگاه محوری این مفهوم در هندسه معرفتی وحی و دعوت انسان به پیمودن مسیری آگاهانه، هدفمند و متناسب با سرشت الهی خویش است.

با وجود این، بررسی ادبیات پژوهشی نشان می‌دهد که علی‌رغم مطالعات گسترده پیرامون مفهوم رشد در کلام عقلی و نقلی اسلامی، این مفهوم عمدتاً به‌صورت کلی و غیرجنسیت‌مند تحلیل شده است. اغلب پژوهش‌ها، رشد را در سطح «انسان نوعی» بررسی کرده و کمتر به نسبت آن با جنسیت، به‌ویژه هویت زنانه، پرداخته‌اند. در حوزه فلسفه اسلامی نیز، اگرچه رشد در چارچوب‌هایی چون قوه و فعل، کمال وجودی و حرکت جوهری تبیین شده است، اما ترجمه این مفاهیم بنیادین در بستر زیست زنانه و تحلیل نسبت آن با ساختار وجودی و نقش‌های خاص زنان، کمتر مورد توجه قرار گرفته است.

این خلأ نظری، در شرایط معاصر، اهمیتی مضاعف می‌یابد؛ به‌ویژه آنکه پس از پیروزی انقلاب اسلامی، زمینه‌های جدیدی برای حضور و کنش‌گری اجتماعی زنان فراهم شده و مفاهیمی چون «رشد» و «شکوفایی بانوان» وارد ادبیات رسمی و اسناد کلان کشور شده‌اند. برای نمونه، در بندهای مرتبط با زنان در برنامه هفتم پیشرفت جمهوری اسلامی ایران، بر «رفع موانع رشد و شکوفایی بانوان» تأکید شده است (ماده ۱۵ سیاست‌های کلی برنامه هفتم پیشرفت، ابلاغی مقام معظم رهبری). بی‌آنکه تعریف مفهومی دقیق، کلامی و مبتنی بر انسان‌شناسی اسلامی از این واژگان ارائه شود. این وضعیت، خطر تقلیل یا تفسیر ناهماهنگ این مفاهیم با جهان‌بینی اسلامی را در عرصه سیاست‌گذاری در پی دارد.

از این‌رو، مسئله اصلی پژوهش حاضر آن است که «رشد و شکوفایی زنان در منظومه معرفتی اسلام، به‌ویژه از منظر کلام اسلامی، چه معنا و مؤلفه‌هایی دارد و این مفهوم چگونه در نسبت با فطرت، غایت‌مندی و ساختار وجودی زن تبیین می‌شود؟». در همین راستا، پژوهش می‌کوشد به این سؤالات پاسخ دهد که: مفهوم «رشد» و «شکوفایی» در قرآن کریم و کلام عقلی و نقلی اسلامی دارای چه ابعاد و مؤلفه‌هایی است؟ این مفاهیم در

نسبت با جنسیت زنانه چه معنای خاصی می‌یابند؟ از منظر کلام اسلامی، رشد زنانه چگونه قابل تبیین است و چه تفاوتی با برداشت‌های رایج توسعه‌ای و سکولار دارد؟

فرضیه اصلی این پژوهش آن است که رشد و شکوفایی زنان در کلام اسلامی، مفهومی تک‌بعدی یا صرفاً اجتماعی نیست، بلکه فرآیندی وجودی، فطرت‌بنیاد و غایت‌مند است که در پرتو هدایت الهی و با توجه به تفاوت‌های جنسیتی در نظام حکیمانانه خلقت، معنا و جهت خاص می‌یابد. بر اساس این فرضیه، تفاوت‌های جنسیتی نه مانع رشد، بلکه تعیین‌کننده مسیر، شیوه و اولویت‌های فعلیت‌یافتن استعداد‌های زنانه در چارچوب عبودیت و قرب الهی‌اند.

پژوهش حاضر با روش توصیفی-تحلیلی و با رویکردی کلامی و تحلیل مفهومی انجام شده است. داده‌های تحقیق از طریق مطالعه کتابخانه‌ای و تحلیل منابع قرآنی، تفسیری، فلسفی و کلامی گردآوری شده‌اند. روند پژوهش به صورت نظام‌مند شامل تحلیل شبکه معنایی «رشد و شکوفایی» در قرآن کریم، تبیین مبانی فلسفی و کلامی رشد با تأکید بر نظریه قوه و فعل، بررسی مفهوم جنسیت در اندیشه اسلامی و در نهایت، تحلیل رشد و شکوفایی زنان با توجه به ساختار وجودی و جنسیتی آنان است. در گام پایانی نیز، دلالت‌های سیاست‌گذاری و معیارهای جایگزین نگاه‌های کمی‌گرا در مسائل فرهنگی، تربیتی و اجتماعی مبتنی بر یافته‌های نظری پژوهش ارائه می‌شود.

ساختار مقاله بدین گونه سامان یافته است که ابتدا مفاهیم «رشد» و «شکوفایی» در قرآن کریم واکاوی می‌شود؛ سپس مبانی فلسفی و کلامی رشد تبیین می‌گردد. در ادامه، نگاه اسلام به جنسیت بررسی شده و بر پایه آن، الگوی مفهومی رشد و شکوفایی زنان ارائه می‌شود. در بخش پایانی نیز، پیامدها و پیشنهادهای سیاست‌گذاری مبتنی بر این الگو مطرح خواهد شد. غایت نهایی پژوهش، ارائه الگویی بومی، اسلامی و جنسیت‌مند از رشد زن مسلمان است؛ الگویی که هم ریشه در متن وحی و عقلانیت فلسفی دارد و هم قابلیت بهره‌گیری در اسناد و راهبردهای کلان فرهنگی و اجتماعی را داراست.

پیشینه پژوهش

مفهوم «رشد» به عنوان یکی از مفاهیم بنیادین در حوزه‌های معرفتی اسلام، به‌ویژه در تفسیر، فلسفه، کلام و تربیت اسلامی، همواره مورد توجه اندیشمندان مسلمان بوده است. پژوهش‌های مختلفی کوشیده‌اند با تکیه بر منابع قرآنی، روایی یا فلسفی، به تبیین معنا، مراتب و ابعاد گوناگون رشد در ساحت انسانی بپردازند. با این حال، اغلب این پژوهش‌ها، یا به بررسی کلی مفهوم رشد در ارتباط با هدایت و کمال انسانی پرداخته‌اند، یا آن را در چارچوب نظام تربیتی عام اسلامی تحلیل کرده‌اند. بدون آنکه به تفکیک نسبت آن با جنسیت، به‌ویژه رشد زنانه، توجه کرده باشند.

در میان پژوهش‌های تفسیری، مقاله «بررسی مفهوم رشد از دیدگاه قرآن کریم» با رویکردی تحلیلی، به بررسی موارد استعمال واژه رشد و مشتقات آن در آیات قرآن پرداخته و رشد را در نسبت با مفاهیمی چون هدایت، ایمان، عقلانیت، صلاح و قرب الهی معنا کرده است. نویسنده در این پژوهش، رشد را فرآیندی درونی، تدریجی

و غایت‌مند دانسته که از سوی خداوند هدایت می‌شود و از نظر مفهومی، با واژه‌هایی چون «غی» و «ضالالت» در تقابل است.

علی‌رغم وجود پژوهش‌های متعدد درباره مفهوم رشد در قرآن و فلسفه اسلامی، بررسی مقایسه‌ای آن‌ها نشان می‌دهد که اغلب این تحقیقات از چند جهت دارای محدودیت یا خلأ هستند:

نخست آنکه اغلب پژوهش‌های قرآنی موجود، اعم از تفسیری یا مفهومی، به تبیین عمومی مفهوم رشد در قرآن پرداخته‌اند، بی‌آن‌که آن را در نسبت با جنسیت، به‌ویژه هویت و نفس زنانه، تحلیل کرده باشند. نگاه این دسته از مطالعات معمولاً کلی و عام است و مفهوم رشد را در سطح انسان نوعی (بشر بدون تفکیک جنسیتی) بررسی می‌کند.

دوم، در پژوهش‌های فلسفی نیز مفهوم رشد معمولاً در چارچوب حرکت جوهری، قوه و فعل، کمال وجودی و عقل نظری تبیین می‌شود، اما کمتر تلاشی برای ترجمه این مفاهیم در بستر زیست زنانه و نسبت آن با ابعاد وجودی خاص زنان صورت گرفته است.

سوم، حتی در ادبیات برنامه‌ریزی و توسعه زنان که واژگانی چون «رشد» و «شکوفایی» را به کار می‌برند، به‌ویژه در اسناد سیاست‌گذاری مانند برنامه هفتم توسعه جمهوری اسلامی، هیچ‌گونه تعریف نظری و الهیاتی روشنی از این مفاهیم ارائه نمی‌شود و واژه‌ها اغلب در سطحی آماری، ابزاری یا شعاری باقی می‌مانند.^۱ در این میان، وجه ممتاز مقاله حاضر در چند نکته اساسی است:

◀ نخستین پژوهش کلامی مفهومی است که رشد و شکوفایی را با تأکید بر نسبت با جنسیت زنانه تحلیل می‌کند؛

◀ از رویکرد ترکیبی نقلی و عقلی بهره می‌گیرد و با رجوع به قرآن، فلسفه اسلامی و منابع کلامی، تلاش می‌کند مفهومی دقیق، بنیادین و بومی از رشد زنانه ارائه دهد؛

◀ با بهره‌گیری از روش تحلیل مفهوم و تمرکز بر واژگان و شبکه‌های معنایی، سطحی عمیق‌تر از فهم رایج رشد را نمایان می‌سازد؛

◀ خلأ موجود در سیاست‌گذاری اجتماعی و فرهنگی را هدف گرفته و مفاهیم کلیدی اسناد رسمی (مانند رشد و شکوفایی زنان در برنامه توسعه) را نظریه‌پردازی می‌کند؛

◀ نهایتاً می‌کوشد الگویی مفهومی برای رشد زن مسلمان طراحی کند که هم ناظر به متن و حیاتی است و هم قابلیت بهره‌برداری در نظام آموزشی، تربیتی و توسعه‌ای را دارد.

بدین ترتیب، این مقاله در میان پژوهش‌های مشابه، با تمرکز ویژه بر جنسیت، کاربرست مفاهیم در سیاست‌گذاری، و اتصال عقلانیت فلسفی با تفسیر قرآنی، جایگاهی منحصر به فرد می‌یابد و می‌تواند گامی در جهت تأسیس «نظریه رشد زنانه در منظومه فکری اسلام» تلقی شود.

۱. تحکیم نهاد خانواده و رفع موانع رشد و شکوفایی بانوان.

ادبیات مفهومی

پیش از ورود به بخش یافته‌های این پژوهش، تبیین مفاهیم کلیدی همچون «رشد» و «جنسیت» ضروری است. در این بخش، صرفاً به بررسی معنای واژگانی این مفاهیم پرداخته می‌شود؛ تحلیل دقیق‌تر، و تبیین مفهومی و اصطلاحی آن‌ها در چارچوب مبانی کلامی و الهیاتی، در بخش‌های بعدی و تحلیل‌های تفصیلی پژوهش ارائه خواهد شد.

رشد

رشد در فرهنگ فارسی عمید به معنای به راه راست شدن، از گمراهی به راه آمدن، پایداری و ایستادگی در راه، نمو، ترقی و بالیدگی آمده است. رشید نیز به معنای دارای رشد، هادی و دلیر است (عمید، ۱۳۸۸، ص. ۶۵۲). در روان‌شناسی غربی نیز معمولاً رشد را تغییراتی مطرح می‌کنند که با پیشرفت همراه باشد و در ضمن از طرح و هدف مشخص پیروی کند (شریعتمداری، ۱۳۹۰، ص. ۱۳). مطالعات روان‌شناسی غربی معمولاً جنبه‌های عقلانی، اجتماعی، عاطفی، اخلاقی و بدنی را برای رشد در نظر می‌گیرند، اما بعد وجودی، الهی یا معنوی شخصیت انسان کم‌تر مورد توجه آنان است. برخی از اندیشمندان نیز فرآیند رشد کودک را فرآیند شکوفایی استعدادها و او در نظر می‌گیرند. آن‌ها رشد کودک را در اثر تربیت به رشد گل و گیاه تشبیه می‌کنند و به وضوح بیان می‌کنند هر انسانی دارای استعدادهای خاصی است که در وضع مناسب شکوفا می‌شود. مسیر رشد از قبل معلوم است و وظیفه مربی صرفاً آماده‌سازی زمینه‌های رشد است (باقری، ۱۳۸۷، ص. ۴۷).

جنسیت

جنسیت در معنای لغوی آن، حالت و کیفیت جنس است (معین، ۱۳۵۳، ج. ۱، ص. ۱۷۴). تا قبل از ورود فعالان فمینیسم به این عرصه، جنسیت حاصل جنس بود؛ یعنی اگر ما تفاوتی در نحوه حالات و کیفیات زنانگی و مردانگی می‌دیدیم، به دلیل وجود جنس متفاوت زنان و مردان بود و ذاتی و تکوینی و طبیعی به حساب می‌آمد. تفکیک میان جنس (sex) و جنسیت (gender) را فمینیست‌های رادیکال در اوایل دهه ۱۹۷۰ به وجود آوردند. آن اوکلی (Ann Oakley) در کتاب جنس، جنسیت و جامعه، جنس را واژه‌ای می‌داند که به تفاوت‌های زیست‌شناسانه میان زن و مرد اشاره دارد و معمولاً برای نشان دادن چنین تفاوتی چند گزینه اصلی در نظر گرفته می‌شود: ساخت کروموزوم‌های جنسی، ارگان‌های تولیدگر، آلت‌های تناسلی داخلی و خارجی، هورمون‌ها و ویژگی‌های ثانویه جنسی. در برابر، واژه جنسیت بر سیمای اجتماعی تفاوت‌های زن و مرد دلالت دارد و طبقه اجتماعی زنانه و مردانه را توضیح می‌دهد. از نگاه اوکلی، تفاوت‌های روان‌شناختی میان دو جنس از تربیت اجتماعی ناشی می‌شود و ارتباطی با جنس و ویژگی‌های بیولوژیکی ندارد (دلفی، ۱۳۸۵، ص. ۱۶۳). پس از این، به تدریج معنای جدیدی وارد ادبیات فمینیست‌ها شد که واژه جنس را با توجه به تفاوت‌های بیولوژیکی برای اشاره به جنس زن یا مرد، و واژه جنسیت را برای اشاره به ویژگی‌های متفاوت رفتاری که در قالب جامعه شکل گرفته، به کار برده‌اند (جین، ۱۳۸۳، ص. ۲۷).

این تقسیم‌بندی اثر بزرگی بر بسیاری از مسائل مرتبط با زنان و نقش‌های اجتماعی و خانوادگی آن‌ها گذاشت. مهم‌ترین هدف فمینیست‌ها از این تقسیم‌بندی این بود که نشان دهند تأثیر خصوصیات بیولوژیکی و ذاتی در نقش‌های جنسیتی بسیار ناچیز و اندک است و نقش‌های جنسیتی بیش از هر چیز حاصل تربیت، فرهنگ و جامعه است. از آنجاکه تربیت، فرهنگ و باورهای جامعه قابل تغییر است، می‌توان باورها و انتظارات از زنان را تغییر داد؛ در نتیجه نقش‌های جنسیتی نیز تاریخی و تحول‌پذیر خواهند شد (جین، ۱۳۸۳، صص. ۲۴-۲۷).

این مباحث تحولاتی در زمینه روان‌شناسی و جامعه‌شناسی جنسیت نیز ایجاد کرد؛ تا پیش از این جداسازی واژگان جنس و جنسیت از سوی فمینیست‌ها، روان‌شناسان جنسیت به دنبال برجسته کردن فاصله دو جنس بودند، که گاهی با تکیه بر نقش هورمون‌ها و تفاوت‌های آناتومیک یا به عبارتی مبانی زیستی دو جنس، نقش‌های جنسیتی را توجیه می‌کردند. اما پس از این جداسازی مفهومی میان جنس و جنسیت، عمدتاً روان‌شناسان جنسیت به دنبال اثبات این مطلب بودند که تفاوت‌های میان دو جنس آنقدر اندک است که قابل اغماض است و نباید در جایگاه اجتماعی و نقش‌ها مؤثر باشد (خسروی، ۱۳۸۲، صص. ۱۳-۱۵).

در مطالعات جامعه‌شناسی جنسیت نیز برخی جنس را به‌عنوان عامل تفکیک دو مقوله جسمی و ژنتیکی رد نموده و می‌پندارند ضرورت‌های اجتماعی در انسان است که دو جنس را به وجود می‌آورد، نه ضرورت‌های زیست‌شناختی. آنچه زنان و مردان را از هم متمایز می‌کند، مردانگی و زنانگی آن‌ها در فرآیند عادات اجتماعی است. تمایز دو واژه جنس و جنسیت باعث توسعه این نظریه شد و نهایتاً به این نتیجه منجر شد که تمایزات جنس و معانی جنسیت ریشه در دنیای اجتماعی دارد و به‌جای فرآیندهای زیستی و ژنتیکی، فرآیندهای اجتماعی کلید درک جنسیت است (سفیری و ایمانیان، ۱۳۸۸، صص. ۲۸-۳۰).

در فضای منطق اسلامی، واژه جنسیت معقول ثانی منطقی است؛ مفهوم جنسیت، کلیت، عرضیت، نوعیت و مانند آن‌ها از آن امور ذهنی‌اند که بر ماهیت عارض می‌شوند و به‌سبب اینکه عروض و اتصافشان در ذهن است، «معقول ثانی منطقی» نامیده می‌شوند (سبزواری، ۱۳۶۹، ص. ۳۹). جنسیت صرفاً به بُعد مادی و بدن جسمانی اشاره نمی‌کند و شامل تمام ابعاد وجود انسانی و ویژگی‌های جسمانی، روحانی، اخلاقی و روانی می‌شود.

از آنجایی که اولین و آشکارترین نقطه تفاوت‌های زنانگی و مردانگی در بدن مادی است، حکمای اسلامی در عین عنایت به تفاوت در گرایش‌ها و احساسات و تفاوت در روان و رفتار، زن و مرد را بر پایه بدن و جسم مادی تعریف کرده‌اند (رک: ابن‌سینا، ۱۴۰۴ق، ج. ۲، صص. ۴ و ۱۱۱). در فضای فلسفه اسلامی، توجه به جنس و جنسیت را بیشتر می‌توان در تأثیرات بدن در اخلاقیات دنبال کرد؛ شاید صریح‌ترین عبارات به تمایز جنس و جنسیت را بتوان به اخوان الصفا نسبت داد که با مطرح کردن جنسیت ظاهری و جنسیت باطنی، اولین قدم به این تفکیک را در فضای فلسفه اسلامی برداشتند (اخوان الصفا، ۱۴۱۲ق، ج. ۲، ص. ۴۴۲).

منظور ما از جنسیت در این نوشتار، تمام ویژگی‌های جسمی، روحی، روانی، احساسی و اخلاقی و... در زنان و مردان است.

کلام جنسیتی

علم کلام در طول تاریخ به شیوه‌ها و دیدگاه‌های مختلف تعریف شده است؛ بسته به اینکه از دریچهٔ موضوع، هدف یا غایت به بررسی این علم پرداخته شده باشد، شاهد تعاریف متفاوتی از این علم بوده‌ایم. توجه در تعاریفی که علم کلام را متکفل پرداختن به یک وظیفه دانسته‌اند تا تعاریفی که چندوظیفگی را برای این علم قائل بودند، سیر تاریخی و زاویهٔ دیدگاه‌های مختلف به این علم را نشان می‌دهد.

فارابی با تأکید بر هویت ابزاری علم کلام، آن را صنعتی دانسته است که انسان به وسیلهٔ آن می‌تواند به اثبات آراء و افعال معینی بپردازد که واضح ملت به آن‌ها تصریح کرده است. و معتقد است به وسیلهٔ آن می‌توان دیدگاه‌های مخالف، آراء و افعال بیان‌شدهٔ آن‌ها را باطل کرد (فارابی، ۱۹۹۶، ص. ۸۶). آنچه از تعریف فارابی برمی‌آید این است که او معتقد است علم کلام چند وظیفهٔ مهم بر عهده دارد و وظیفهٔ این علم تنها در پاسخ به شبهات محدود نمی‌شود. در واقع، وظیفهٔ اصلی متکلم فهم و اثبات نظر دین دربارهٔ موضوع و مسئلهٔ خاصی است. در میان معاصران، شهید مطهری در زمرهٔ کسانی است که به تعریف علم کلام پرداخته است. وی در تعریف علم کلام گفته است:

علم کلام علمی است که دربارهٔ عقاید اسلامی، یعنی آنچه از نظر اسلام باید بدان معتقد بود و ایمان داشت، بحث می‌کند؛ به این نحو که آن‌ها را توضیح می‌دهد و دربارهٔ آن‌ها استدلال می‌کند و از آن‌ها دفاع می‌نماید. (مطهری، ۱۳۷۴، ج. ۲، ص. ۵۷)

بهترین تعریف علم کلام، تعریفی است که هم‌زمان در بردارندهٔ موضوع، روش و اهداف این علم باشد؛ بر این اساس، شاید بتوان گفت:

علم کلام دانشی است که به استنباط، تنظیم و تبیین معارف و مفاهیم دینی پرداخته و بر اساس شیوه‌های مختلف استدلال اعم از برهان، جدل، خطابه و... گزاره‌های اعتقادی را اثبات و توجیه می‌کند و به اعتراض و شبهات مخالفان دین پاسخ می‌دهد. (خسروپناه، ۱۳۷۹، ص. ۴)

با توجه به تعریف فوق، فواید و اهداف علم کلام و وظیفهٔ متکلمان عبارت‌اند از: استنباط، تنظیم، تبیین معارف و مفاهیم دین، دین‌پژوهی و شناخت دین به شیوهٔ تحقیقاتی نه تقلیدی، اثبات مدعیات اعتقادی و عقلائی کردن آن‌ها، پاسداری از آموزه‌های دینی و زدودن شبهات از آن‌ها (خسروپناه، ۱۳۷۹، ص. ۴).

فهم، تبیین، اثبات، تسبیح (سامان دادن)، تنظیم (به نظام درآوردن)، تصحیح، توجیه، کارآمدسازی و دفاع از آموزه‌های اعتقادی و ایمانی و نظام‌های دینی که با روش‌های گوناگون عقلی و نقلی و با دغدغهٔ دینی صورت می‌گیرد، علم کلام نامیده می‌شود. طبق این تعریف، علم کلام وظیفهٔ معرفت‌زایی دارد و کار آن صرفاً پاسخ به شبهات نیست، بلکه به‌دست آوردن دیدگاه دین در یک مسئلهٔ خاص از جمله وظایف علم کلام است. این تعریف از علم کلام امکان شناخت بهتر ماهیت کلام جنسیتی را نیز فراهم خواهد کرد. کلام جنسیتی به دنبال فهم ماهیت جنسیت از دل متون دست اول دینی است، تا بعد از تبیین و اثبات نظر دین دربارهٔ جنسیت، آن را سامان داده، به نظام درآورد و زمینهٔ کارآمدسازی و دفاع از آموزه‌های اعتقادی و ایمانی و نظام‌های دینی در حوزهٔ جنسیت و زنان را فراهم کرده و به شبهات مطرح‌شده دربارهٔ آن نیز پاسخ دهد. طبق

این تعریف، کلام جنسیتی وظیفه معرفت‌زایی در حوزه جنسیت را دارد، و کار آن صرفاً پاسخ به شبهات نبوده، بلکه به‌دست آوردن دیدگاه دین در مسئله جنسیت از جمله وظایف اصلی کلام جنسیتی است. بنابراین، کلام جنسیتی به دنبال این غایت است که منظومه‌ای هماهنگ، استدلال‌پذیر و قابل دفاع از نگاه دین به جنسیت ارائه کرده و از طریق آن، بر ساخت هویت جنسیتی مؤمنانه فرد و جامعه تأثیر بگذارد.

مفهوم رشد در کلام اسلامی

بحث «رشد و شکوفایی زنان» تنها یک مسئله تربیتی یا اجتماعی-سیاستی نیست، بلکه به‌طور مستقیم با مبانی علم کلام پیوند دارد. از یک‌سو، پرسش از غایت خلقت انسان و کیفیت شکوفایی استعدادها ذیل بحث «افعال الهی» و صفات حکمت و عدل الهی قرار می‌گیرد. از سوی دیگر، بررسی تفاوت‌ها و اشتراکات زن و مرد در مسیر رشد، به مسئله «انسان‌شناسی کلامی حساس به جنسیت» مربوط است، که در کلام معاصر با عنوان «کلام جنسیتی» دنبال می‌شود. از این منظر، تحلیل رشد زنانه یک تلاش کلامی است. از آنجایی که کلام اسلامی به دو بخش عمده کلام نقلی و کلام عقلی تقسیم می‌شود، در این بخش، ابتدا معنای واژه «رشد» در آیات قرآن بررسی می‌شود و پس از آن، مفاهیم مرتبط با رشد در فلسفه اسلامی به‌طور اجمالی تحلیل خواهد شد.

مفهوم رشد در قرآن کریم

واژه «رشد» و مشتقات آن در قرآن کریم حدود ۱۹ بار به کار رفته و غالباً در سیاق مفاهیمی چون هدایت، عقل، صلاح و حق مطرح شده است؛ در مقابل، مفاهیمی همچون «غی»، «ضلالت»، «خسران» و «فساد» به‌عنوان نقطه مقابل آن قرار دارند (راغب اصفهانی، ۱۳۸۷، ص. ۱۰۹؛ قرشی، ۱۳۹۰، ص. ۱۰۰). برای نمونه، در آیه «قَدْ تَبَيَّنَ الرُّشْدُ مِنَ الْغَيِّ» (بقره: ۲۵۶)، رشد در تقابل مستقیم با غی قرار گرفته و به‌معنای تشخیص آگاهانه راه حق از باطل به کار رفته است، که نشان‌دهنده بُعد معرفتی و هدایتی این مفهوم است.

صاحب تفسیر المیزان، رشد را به‌معنای «رسیدن به واقع امر» می‌داند (طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ص. ۶۷). این معنا با کاربرد قرآنی رشد در آیاتی که بر تشخیص درست و دآوری صحیح دلالت دارند، سازگار است؛ از جمله در آیه «فَإِنْ أَنْتُمْ مِنْهُمْ رُشِدًا فَادْفَعُوا إِلَيْهِمْ أَمْوَالَهُمْ» (نساء: ۶)، که در آن، رشد شرط واگذاری اموال قرار گرفته و به‌روشنی ناظر به بلوغ عقلانی، قدرت تشخیص و صلاحیت تدبیر امور است، نه صرف بلوغ جسمانی. در برخی از معاجم، رشد به‌معنای رسیدن به حقیقت امر تعریف شده و «رشید» کسی دانسته شده است که تدابیر او در بستری استوار به غایت و کمال مطلوب بینجامد (هیكل، ۱۳۶۳، ص. ۴۸۱). این معنا با آیاتی که رشد را در پیوند با هدایت الهی و حرکت هدفمند انسان ترسیم می‌کنند، همخوانی دارد؛ چنان‌که در آیه «وَوَدِدْنَا هُمْ هُدًى» درباره اصحاب کهف (کهف: ۱۳)، رشد و هدایت به‌مثابه امری درونی و وابسته به ایمان و انتخاب آگاهانه انسان معرفی می‌شود. برخی دیگر از مفسران، رشد را در اصل به‌معنای راه یافتن به مقصد دانسته‌اند (مکارم شیرازی و همکاران، ۱۳۷۱، ج. ۸، ص. ۴۲۱) یا آن را راه‌یابی به‌سوی هدف‌های برتر تعریف کرده‌اند (طالقانی، ۱۳۶۲، ص. ۷۱)؛ تعبیری که بر غایت‌مندی و جهت‌داری مفهوم رشد دلالت دارد.

از مجموع این شواهد لغوی، تفسیری و قرآنی می‌توان نتیجه گرفت که مفهوم رشد در قرآن کریم، مفهومی بنیادین، درونی و غایت‌مدار است که در نسبت مستقیم با فطرت انسان، هدایت الهی و فعلیت‌یافتن استعدادها و ظرفیت‌های وجودی او تبیین می‌شود. برخلاف دیدگاه‌های صرفاً روان‌شناختی یا توسعه‌محور، رشد در منظومه معرفتی اسلام مفهومی تک‌ساحتی نیست، بلکه فرآیندی چندبعدی است که ساحت‌های عقلانی، معرفتی، اخلاقی و معنوی انسان را در بر می‌گیرد. بررسی سیاق آیات نشان می‌دهد که قرآن کریم، رشد را نه صرفاً به معنای نمو طبیعی یا پیشرفت مادی، بلکه به مثابه تشخیص صحیح، تحول درونی و حرکت هدفمند انسان در مسیر کمال و قرب الهی به کار می‌برد؛ امری که تفاوتی اساسی با تلقی‌های طبیعی‌گرایانه و روان‌شناختی از رشد دارد.

از آنچه گفته شد، مشخص است؛ مفهوم رشد در قرآن کریم، مفهومی بنیادین، غایت‌مدار و درونی است که در نسبت مستقیم با فطرت انسان، هدایت الهی و استعدادها و ظرفیت انسان تبیین شده است. برخلاف دیدگاه‌های صرفاً روان‌شناختی یا توسعه‌محور، در منظومه معرفتی اسلام، رشد مفهومی تک‌ساحتی نیست؛ بلکه همواره با تحول نفس، فعلیت‌یافتن قوای درونی و سلوک وجودی در جهت قرب الهی معنا می‌یابد. همچنین بررسی این مفهوم در سیاق آیات نشان می‌دهد قرآن با آنچه مدنظر طبیعی‌دانان و روان‌شناسان است، تفاوت اساسی دارد. رشد در قرآن صرفاً به معنای توسعه و نمو جسمی به کار نرفته است، بلکه به رشد و کمال در حوزه فکری، شناختی و معنوی انسان اشاره می‌کند.

آیه ۷ سوره حجرات «وَأَعْلَمُوا أَنَّ فِيكُمْ رَسُولَ اللَّهِ لَوْ يُطِيعُكُمْ فِي كَثِيرٍ مِّنَ الْأَمْرِ لَعَنِتُّمْ وَلَكِنَّ اللَّهَ حَبَبٌ إِلَيْكُمْ الْإِيمَانَ وَزَيَّنَهُ فِي قُلُوبِكُمْ وَكَرَّهَ إِلَيْكُمْ الْكُفْرَ وَالْفُسُوقَ وَالْعِصْيَانَ أُولَئِكَ هُمُ الرَّاشِدُونَ»، با ترسیم ویژگی‌های «راشدون»، به تبیین مؤلفه‌های رشد در منظومه کلامی قرآن می‌پردازد. در این آیه، محبت به ایمان و تزئین قلب بدان به عنوان عطای الهی معرفی شده است و در مقابل، کفر، فسوق و عصیان به عنوان اموری مکروه و ناپسند در جان مؤمنان توصیف شده‌اند. از منظر کلام اسلامی، ایمان نه امری قراردادی و تحمیلی، بلکه حقیقتی هماهنگ با فطرت الهی انسان است (رک: مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج. ۶۶، ص. ۶۸)؛ از این رو، محبوبیت ایمان و جلوه‌گری آن در قلب، نشانه فعلیت‌یافتن گرایش‌های اصیل فطری و هماهنگی قوای نفس با هدایت الهی است. بدین سان، رشد در منطق قرآن، به معنای شکوفایی استعدادهای فطری در پرتو هدایت وحیانی تفسیر می‌شود.

در سوی مقابل، کفر، فسوق و عصیان، به دلیل تعارض ذاتی با سرشت توحیدی انسان، مانع بالندگی حقیقی او تلقی می‌شوند و انحراف از مسیر کمال را رقم می‌زنند. در تحلیل کلامی، رشد حقیقی نه صرفاً توسعه مهارت‌های عقلانی یا توانمندی‌های بیرونی، بلکه تحقق هماهنگی میان فطرت، عقل و وحی است؛ به گونه‌ای که قوای ادراکی و گرایش‌های قلبی انسان در خدمت عبودیت و تقرب الهی قرار گیرند. بر این اساس، آیه شریفه رشد را به عنوان تحقق مرتبه‌ای از حیات انسانی معرفی می‌کند که در آن، ایمان به عنوان مقتضای فطرت شکوفا شده و موانع فطری چون کفر و فسوق به حاشیه رانده شده‌اند (مکارم شیرازی، ۱۳۶۸، ج. ۲۲، ص. ۱۵۹).

در آیه‌ای دیگر از سوره کهف، اصحاب کهف در پناه رحمت الهی از خداوند رشد طلب می‌کنند: «فَهَبْ لَنَا مِن لَّدُنكَ رَحْمَةً وَهَيِّئْ لَنَا مِنْ أَمْرِنَا رَشَدًا» (کهف: ۱۰). در اینجا، رشد به عنوان ثمره هدایت ربانی و طلب قلبی برای پیمودن مسیر حق مطرح می‌شود که ریشه در گرایش درونی انسان به حقیقت دارد. این آیه نشان می‌دهد

که رشد در قرآن، نه امری بیرونی و تحمیلی، بلکه فرآیندی درونی، اختیاری و مبتنی بر ظرفیت‌های فطری است (پارسا، ۱۳۶۷، ص. ۱۲۶).

بر اساس تحلیل‌های مفهومی، می‌توان گفت که رشد در قرآن؛ ناظر به شکوفایی قوای عقلانی، اخلاقی و معرفتی انسان است؛ در بستر ایمان، عبودیت و اخلاق تحقق می‌یابد و نیازمند زمینه‌ای درونی به نام استعداد فطری رشدپذیری است.

از دیگر آیات کلیدی در تبیین مفهوم رشد، آیه ۵۱ سوره انبیاء است: «وَلَقَدْ آتَيْنَا إِبْرَاهِيمَ رُشْدَهُ مِن قَبْلِهِ». در این آیه، رشد به‌عنوان موهبتی الهی به حضرت ابراهیم (ع) نسبت داده شده است که پیش از بعثت و در دوران جوانی به او عطا شده است. تعبیر «آتینا» نشان می‌دهد که رشد، صرفاً نتیجه شرایط بیرونی یا آموزش اجتماعی نیست، بلکه عطایی الهی است که در وجود انسان تحقق می‌یابد. همچنین اضافه شدن «رُشْدَهُ» به ضمیر ابراهیم، دلالت بر آن دارد که رشد، امری ناظر به ساحت درونی و شخصی انسان است، نه وصفی بیرونی یا نهادی. بر همین اساس، مفسران این آیه را ناظر به نوعی آمادگی درونی، بصیرت توحیدی و قدرت تشخیص حق از باطل دانسته‌اند که زمینه‌ساز هدایت آگاهانه و انتخاب مسئولانه است (کاردان و همکاران، ۱۳۸۰، ص. ۳۲۶).

در آیه‌ای دیگر از سوره کهف، اصحاب کهف در مقام دعا از خداوند درخواست رشد می‌کنند: «فَهَبْ لَنَا مِن لَّدُنكَ رَحْمَةً وَهَيِّئْ لَنَا مِنْ أَمْرِنَا رَشَدًا» (کهف: ۱۰). در این آیه، چند قرینه لفظی بر درونی بودن رشد دلالت دارد: نخست، طرح رشد در قالب دعا و طلب قلبی، که نشان می‌دهد رشد امری تحمیلی یا صرفاً ساختاری نیست، بلکه نیازمند خواست و آمادگی درونی انسان است. دوم، تعبیر «مِنْ أَمْرِنَا» که بر پیوند رشد با ساحت تصمیم، اراده و انتخاب انسان دلالت می‌کند. سوم، درخواست «تهیئه» رشد از سوی خداوند، که نشان می‌دهد رشد، فرآیندی تدریجی و درونی است که با هدایت ربانی و پاسخ به گرایش فطری انسان به حقیقت تحقق می‌یابد. از این رو، این آیه رشد را نتیجه تعامل هدایت الهی و گرایش درونی انسان معرفی می‌کند (پارسا، ۱۳۶۷، ص. ۱۲۶).

بر اساس این شواهد قرآنی و تحلیل‌های مفهومی مرتبط با آن‌ها، می‌توان گفت که رشد در قرآن کریم ناظر به شکوفایی قوای عقلانی، اخلاقی و معرفتی انسان است؛ فرآیندی که در بستر ایمان، عبودیت و انتخاب آگاهانه تحقق می‌یابد و مستلزم وجود زمینه‌ای درونی به نام استعداد فطری رشدپذیری است. بدین ترتیب، درونی بودن رشد نه به‌صورت مفروض، بلکه مستند به سیاق آیات، نوع نسبت‌دادن رشد به انسان و شیوه طرح آن در قالب عطای الهی و طلب اختیاری قابل استنباط است.

پژوهشگران معاصر، در تحلیل رشد قرآنی، آن را مفهومی ترکیبی و شبکه‌ای دانسته‌اند که با عقل، اختیار، محبت، هدایت و کمال مرتبط است. رشد مانند «رویدن» تلقی می‌شود: مربی همچون باغبان تنها زمینه را فراهم می‌کند تا آنچه در درون نهفته است شکوفا شود. رشد، در این معنا، نوعی کشف و فعلیت‌بخشی به قابلیت‌های نهفته انسان است، نه القای بیرونی یک شکل ثابت (رک: بابایی، ۱۳۸۸).

مرور شواهد و استدلال‌های پیش‌گفته، دلالت بر این دارد که رشد در آیات، در جهت اهداف متعالی و درجهت کمال حقیقی فردی، خانودگی و اجتماعی است که از طریق فعل اختیاری و انتخابی انسان به دست می‌آید (کاردان و همکاران، ۱۳۸۰، ص. ۳۶۶). فرایند فعلیت‌یافتن استعداد‌های الهی انسان در مسیر عبودیت

است. این استعدادها در وجود هر انسان به ودیعه نهاده شده‌اند و تنها با پاسخ به هدایت الهی، تربیت ربانی و مجاهدت درونی به فعلیت می‌رسند. همچنین رشد و شکوفایی گرچه با استعدادها و آمادگی فرد ارتباط دارد، قطعاً نیازمند تلاش‌ها و مجاهدات آگاهانه و ارادی انسان است.

تحلیل معنای رشد با توجه به متضاد آن در قرآن کریم

یکی از روش‌های مهم در فهم مفاهیم قرآنی، بررسی معنای آن‌ها از خلال تقابل‌های مفهومی یا «مفاهیم متضاد» است؛ به‌ویژه زمانی که واژه‌ای چون «رشد» واجد بار معنایی هستی‌شناختی، معرفتی و اخلاقی باشد. در قرآن کریم، واژه «رشد» با مشتقات مختلف آن، اغلب در کنار یا در تقابل با مفاهیمی چون غی، ضلالت، فساد، ضرر و کفر قرار می‌گیرد که هر یک ابعادی از ضدیت با رشد را نمایان می‌سازند (رک: قرشی، ۱۳۶۱، ج. ۴، ص. ۱۷۶؛ مکارم شیرازی و همکاران، ۱۳۶۸، ج. ۲۵؛ مدرسی، ۱۳۷۷، ج. ۱۶، ص. ۴۷۰).

در آیه ۲۵۶ سوره مبارکه بقره آمده است: «فَدَّتَّيِّنَ الرُّشْدَ مِنَ الْغَيِّ». رشد در تقابل صریح با «غی» قرار می‌گیرد. مفسران واژه «غی» را به معنای گمراهی، انحراف، یا میل به باطل و هوای نفس دانسته‌اند. بنابراین، رشد در این تقابل، مفهومی ناظر به تشخیص حق، انتخاب آگاهانه و جهت‌گیری صحیح در حیات انسانی است. به بیان دیگر، همان‌طور که غی نشانه اختلال در قوای ادراکی و میل به ضلالت است، رشد نشان از فعلیت‌یافتن قوای عقلانی و فطری انسان در جهت شناخت حق است (قرشی، ۱۳۶۱، ج. ۵، ص. ۱۳۱). از منظر واژگان، در بسیاری از آیات، رشد با مفاهیمی هم‌نشین شده که بار معنایی مثبت دارند؛ مانند هدایت، تقوا، عقل، ایمان، فلاح و نور. در مقابل، غی، ضلالت، فسق، ضرر و خسارت، واژگان متضاد با آن هستند. این شبکه مفهومی نشان می‌دهد که رشد، صرفاً یک فرایند دانشی یا تربیتی نیست، بلکه حرکتی هستی‌شناختی از ظلمت به نور، از نقص به کمال و از حیرت به بصیرت است.

در برخی آیات، واژه «ضرر» در مقابل رشد آمده است، مثلاً در داستان حضرت موسی و خضر در سوره کهف، تأکید می‌شود آنچه گمان می‌رود مضر باشد، گاه در مسیر رشد معنوی است. از این‌رو، رشد با مفهوم «نفع حقیقی» گره خورده و با ادراک سطحی از خیر و شر تفاوت دارد. در این معنا، رشد نوعی بصیرت درونی است که انسان را از تمایلات زودگذر و خسارت‌بار نجات می‌دهد (قرشی، ۱۳۶۱، ج. ۴، ص. ۱۷۶).

بر این اساس، رشد در تقابل با متضادهایش به درستی معنا می‌یابد؛ اگر غی، ضلالت و ضرر، نشانگر گسست از فطرت، خسران وجودی و انحراف از هدایت باشند؛ رشد عبارت است از بازگشت به فطرت، فعلیت‌بخشی به قوه عقل و ایمان و پیمودن مسیر حق در پرتو نور الهی.

قرآن کریم رشد را تنها یک فرایند بیرونی یا ظاهری نمی‌داند، بلکه آن را به مثابه مسیر فعلیت‌بخشی به قابلیت‌هایی معرفی می‌کند که در نهاد انسان نهفته شده‌اند. آیه شریفه «اللَّهُ أَعْلَمُ حَيْثُ يَجْعَلُ رِسَالَتَهُ» (انعام: ۱۲۴) به این نکته اشاره دارد که اعطای رسالت الهی با شناخت ظرفیت‌های درونی فرد صورت می‌گیرد. بدین معنا که نقش‌های الهی تنها زمانی به انسان‌ها سپرده می‌شود که قابلیت وجودی و رشدیافتگی درونی آنان محقق شده باشد.

در آیه دیگری می‌خوانیم «قَدْ أَفْلَحَ مَنْ تَزَكَّى» (اعلی: ۱۴) که با مفهوم فلاح، یعنی رشد و رستگاری پیوند دارد. تزکیه نوعی پالایش درونی برای شکوفایی نیروهای الهی در نفس است؛ بنابراین، فلاح و رشد ثمره شکوفایی استعدادهای فطری در بستر تهذیب نفس و هدایت ربانی است. تمام ابعاد یادشده، در صورتی معنا می‌یابند که انسان از نهاد خود دارای سرمایه‌های اولیه‌ای باشد که قابلیت رشد داشته باشند. قرآن در آیه شمس آیات ۷-۱۰ «وَنَفْسٍ وَمَا سَوَّاهَا فَأَلْهَمَهَا فُجُورَهَا وَتَقْوَاهَا» بر وجود دو گرایش درونی (فجور و تقوا) در ساختار نفس انسان تأکید دارد؛ گرایش‌هایی که انسان می‌تواند با بهره‌گیری از استعداد فطری تشخیص، انتخاب و تعالی، یکی را برگزیده و در مسیر رشد قرار گیرد، بنابراین رشد با ظرفیت وجودی کاملاً در ارتباط است (قرآنی، ۱۳۸۳، ج. ۷، ص. ۴۶۳).

در آموزه‌های روایی نیز این ارتباط درونی با وضوح بیشتری بیان شده است. امام صادق (ع) در حدیثی می‌فرماید: «إِذَا أَرَادَ اللَّهُ بِعَبْدٍ خَيْرًا فَقَهَّمَهُ فِي الدِّينِ وَزَهَّدَهُ فِي الدُّنْيَا» (مجلسی، ۱۴۰۳، ج. ۳، حدیث ۸۰). این حدیث نشان‌دهنده آن است که هدایت الهی و رشد دینی، همراه با قابلیت درونی فرد و تمایل او به حقیقت است. این رشد درونی است که پذیرش علم، زهد و بینش را ممکن می‌سازد (جوادی آملی، ۱۳۸۷، ص. ۱۷۶). بنابراین، رشد در منابع دینی اسلامی نه تنها مفهومی چندبعدی، بلکه وابسته به استعدادهای درونی، فطرت و جهت‌گیری وجودی انسان است. رشد از منظر قرآن، نوعی فعلیت‌بخشی به «سرمایه‌های آفرینشی» انسان است که در قالب عقل، فطرت، گرایش به حق و ظرفیت اخلاقی در وجود او نهاده شده‌اند. هر انسان، در سایه هدایت، اختیار و تلاش درونی، می‌تواند این استعدادها را شکوفا کند و مراتب مختلف رشد را طی نماید. از این منظر، رشد نه تحمیل بیرونی بلکه کشف درونی است؛ نه امری خطی بلکه فرآیندی سیال، فردی و غایت‌مدار که در پرتو تربیت ربوبی به کمال می‌رسد.

قوه و فعل: بنیان فلسفی مفهوم رشد و شکوفایی

در فلسفه اسلامی، به‌خصوص در سنت مشائیی و حکمت متعالیه، مفهوم «رشد» با نظریه هستی‌شناختی قوه و فعل پیوند عمیقی دارد. رشد، در این چارچوب، مستلزم فعلیت‌یافتن ظرفیت‌های بالقوه انسان است؛ یعنی تبدیل قوه به فعل در سیر تکاملی نفس. به بیان دیگر، رشد «شکوفایی استعدادها و ظرفیت‌های ذاتی» است که به‌صورت قوه موجودند و باید به فعلیت برسند و بدون حرکت تدریجی انسان از حالت قوه‌گی به فعلیت تحقق نمی‌یابد. اصطلاح «قوه» در فلسفه اسلامی به‌معنای وجود بالقوه، توانمندی و آمادگی برای فعلیت یافتن است (مصباح یزدی، ۱۳۶۵، ص. ۲۵۷؛ طباطبایی، ۱۳۸۸، ج. ۲، ص. ۲۲۶؛ صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱، ج. ۵، ص. ۱۱۲). این قوه یا استعداد در نفس وجود دارد، هرچند هنوز بالفعل نیست؛ اما امکان حرکت به‌سوی کمال را دارد. «فعل» همان تحقق یا بروز آن قابلیت در ساحت موجود بالفعل است. حضور و تحقق قوه، مستلزم حرکت است؛ حرکتی که به‌تدریج انسان از قوه به فعل می‌رسد و این همان فرآیند رشد معنوی و وجودی است (مصباح یزدی، ۱۳۶۵، ص. ۲۵۸).

در فلسفه صدرالمتألهین، قوه و فعل نه تنها در مورد ویژگی‌های نفس، بلکه کل هستی را شامل می‌شوند. بر اساس این فلسفه، تمام موجودات بر اساس درجات وجود (از قوه تا فعلیت)، به سمت کمال حرکت می‌کنند. رشد به معنای اشتداد در وجود و گذر تدریجی از قوه به فعل محسوب می‌شود (رک: صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱، ج. ۵، بحث قوه و فعل).

بنابراین، رشد در معناشناسی فلسفی، ارتباط مستقیم با استعداد درونی یا قوه دارد؛ یعنی آن بخش از نفس که ظرفیت دریافت علم، عمل، فضیلت یا محبت الهی را دارد. هرگاه این استعداد با تربیت، آموزش، عبادت و تفکر غنی شود، به فعل تبدیل می‌شود و استعدادهای انسان به فعلیت می‌رسد و شکوفا می‌شود. این شکوفایی تحت شرایطی چون آگاهی، اختیار و زمینه مناسب تربیتی رخ می‌دهد و خروج از قوه به فعل، همان «رشد» فلسفی است.

برهان قوه و فعل در فلسفه مشاء نیز قوی‌ترین روایت از نسبت حرکت و رشد است. در آنجا، قوه به منزله «استعداد ذاتی برای تغییر» است، و فعال‌سازی آن توسط عوامل وجودی (عقل، حس، اراده) محقق می‌شود. منتقدان گاهی این روایت را ذهنی یا انتزاعی تلقی کرده‌اند، اما پژوهش‌های اخیر نشان می‌دهد بسیاری از نقدها بر مبانی سوء برداشت از طبیعت تکوینی قوه است، نه تحلیل بنیادین آن (رک: طباطبایی، ۱۳۸۸، ج. ۲، مرحله نهم).

در فلسفه اسلامی، رشد انسان از نوع رشد وجودی و معنوی است که مبتنی بر تحقق خود وجود و قرب به ذات الهی می‌باشد. قرآن این معنا را در سوره‌های متعددی به تصویر کشیده و در قالب مفاهیمی چون رشد، هدایت، کمال، تزکیه و تقوا تبیین کرده است.

به‌طور خلاصه، یافته‌ها نشان می‌دهد که این دو حوزه (قرآن و فلسفه) در فهم رشد، مکمل یکدیگرند؛ قرآن مسیر کلی و هدف غایی رشد را نشان می‌دهد و فلسفه چگونگی حرکت نفس از قوه به فعل و رشد تدریجی آن را تحلیل می‌کند. رشد و شکوفایی در قرآن و فلسفه اسلامی مفهومی چندوجهی و عمیق دارد که از فعلیت‌یافتن استعدادها، نهفته نفس و حرکت تدریجی انسان در مسیر کمال حکایت می‌کند. رشد در این منظر، پیوندی میان قوه و فعل است که به شکوفایی قوای عقلانی، اخلاقی، معرفتی و معنوی انسان می‌انجامد و از راه تربیت، هدایت و اراده الهی تحقق می‌یابد. این فهم بنیادین، زیربنای هر گونه تحلیل کلامی، فلسفی و تربیتی درباره رشد و شکوفایی انسان به‌ویژه زنان در چارچوب مبانی دینی است. در این ترکیب، رشد زنانه نیز چونان یک انسان کامل شده در چارچوب فلسفی-قرآنی معنا می‌یابد که استعدادهای فطری خود را شکوفا کرده است.

از وحدت در خلقت تا تفاوت در مسیر رشد: تحلیلی جنسیت‌محور از رشد و شکوفایی

چنان‌که پیش‌تر بیان شد، در منظومه معرفتی اسلام، «رشد» مفهومی درونی، فطرت‌محور و غایت‌مدار است که معنا و ارزش آن در پیوند با استعدادها و ظرفیت‌های خدادادی انسان شکل می‌گیرد. این برداشت، رشد را از معنای صرفاً کمی یا ظاهری فراتر می‌برد و آن را به فرآیندی وجودی و کیفی ارتقا می‌دهد. در این فرآیند، نفس انسانی مسیری را طی می‌کند که از حالت «قوه» آغاز شده و تا مرتبه «فعل» و نهایتاً «کمال مطلوب»

ادامه می‌یابد. این حرکت، تنها با بسترسازی هدایت الهی، تربیت ربانی و به فعلیت رسیدن قوای عقلانی، اخلاقی و معنوی از خلال سیاست‌های حکومت اسلامی تحقق پیدا می‌کند و در حقیقت، هدف نهایی آفرینش انسان را محقق می‌سازد.

در این چارچوب، پرسش اساسی این است که آیا مسیر رشد و شکوفایی برای همه انسان‌ها یکسان است یا تفاوت‌هایی بنیادین میان مسیرهای رشدی وجود دارد؟ در پاسخ، انسان‌شناسی اسلامی با تأکید بر دو اصل کلیدی اشتراک زن و مرد در گوهر انسانیت و قابلیت کمال، و تفاوت آن‌ها در تعین و شکوفایی استعدادها، تصویر روشنی ارائه می‌دهد. قرآن کریم در آیه نخست سوره نساء بیان می‌کند: «خَلَقَكُمْ مِنْ نَفْسٍ وَاحِدَةٍ وَخَلَقَ مِنْهَا زَوْجَهَا»؛ به این معنا که زن و مرد از یک حقیقت انسانی و مبدأ وجودی مشترک خلق شده‌اند، اما به لحاظ ویژگی‌های جسمی، روانی و گرایشی، تفاوت‌هایی دارند که مسیر رشد و فعلیت‌یابی استعدادهای آن‌ها را متمایز می‌سازد (رک: زیبایی‌نژاد، ۱۳۸۸، صص. ۹۸-۱۲۰).

بر اساس مبانی کلام اسلامی، تفاوت‌های جنسیتی نه امری تصادفی یا برخاسته از تبعیض، بلکه جلوه‌ای از «نظام احسن» در آفرینش‌اند. در دستگاه معرفتی توحیدی، خداوند «حکیم» است، و فعل حکیم، عبث و بی‌هدف نیست: «أَفَحَسِبْتُمْ أَنَّمَا خَلَقْنَاكُمْ عَبَثًا وَأَنَّكُمْ إِلَيْنَا لَا تُرْجَعُونَ» (مومنون/۱۱۵)؛ «الَّذِي أَحْسَنَ كُلَّ شَيْءٍ خَلَقَهُ» (سجده، ۷). این دو اصل قرآنی، که مورد اتفاق متکلمان شیعه نیز هست، بیان می‌دارند که هیچ اختلاف و تمیزی در جهان خلقت بی‌غایت نیست؛ بلکه هر یک به حکمت و مشیت الهی و در راستای هدف غایی خلقت انسان - یعنی قرب الی‌الله - سامان یافته است. از منظر کلامی، اصل «حکیمانه بودن فعل الهی» (تنزیه افعال خداوند از لغو و عبث) (برنجکار و سبحانی، ۱۳۹۵، ص. ۳۲۳) اقتضا می‌کند که تمام تمایزات طبیعی، از جمله تفاوت‌های جنسیتی، دارای کارکرد و نقش خاص در مسیر کمال انسانی و زندگی اجتماعی باشند. این تفاوت‌ها بخشی از نظام علت‌ومعلولی حکیمانه‌اند که در آن هر یک از دو جنس، با ویژگی‌های جسمانی، روانی و روحی ویژه خویش، ظرفیت و مأموریتی متمایز در تحقق غایات ربوبی دارند.

بنابراین، جنسیت و اختلافات جنسیتی در آفرینش، امری غایت‌مند و هدف‌مندند؛ نه نشانه برتری یا کاستی یکی بر دیگری، بلکه جلوه‌ای از تقسیم کار وجودی در چارچوب عدالت تکوینی. این تقسیم، ضامن تکامل فردی و اجتماعی و شرط تحقق الگوی کامل حیات انسانی است؛ الگویی که در آن، هر جنس با ایفای نقش ویژه و مکمل خود، مسیر بندگی و قرب الهی را هموار می‌سازد.

در واقع، تنوع در ظرفیت‌ها و قوای انسانی میان زن و مرد، بخشی از «طرح آفرینش» است، که هدف آن تکمیل نقش‌ها و ایجاد هماهنگی در حیات فردی و اجتماعی بشر است. همین نکته، ما را به بررسی دقیق‌تر تأثیر «جنسیت» و نقش آن در فرآیند رشد از منظر الهیات اسلامی سوق می‌دهد.

جریان‌های فمینیستی معاصر طیفی متنوع از رویکردها به جنسیت عرضه کرده‌اند؛ از تمایزگذاری کامل میان «جنس» و «جنسیت» گرفته تا طرح نظریه «سیالیت جنسیت»، که در آن جنسیت به‌عنوان امری تغییرپذیر و انعطاف‌پذیر معرفی می‌شود. در این نگرش‌ها، جنسیت عمدتاً ساخته و پرداخته فرهنگ، آموزش و ساختار اجتماعی دانسته می‌شود، و از این رو، تغییر آن نه‌تنها ممکن، بلکه در بسیاری موارد مطلوب تلقی می‌شود

(رک: دوبوآر، ۱۴۰۴). در مقابل، نگاه اصیل اسلامی، جنسیت را حقیقتی ریشه‌دار در نظام تکوین و آفرینش می‌داند. تفاوت‌های زن و مرد، نه محصول قراردادهای اجتماعی یا شرایط تاریخی، بلکه اموری ذاتی و حکیمانه‌اند، که از اراده الهی نشأت می‌گیرند (رک: زیبایی‌نژاد، ۱۳۹۱، صص. ۹۱-۱۵۰). این تفاوت‌ها بخشی از نقشه خلقت‌اند و بر اساس مصالح وجودی هر جنس، مسیر و الگوی شکوفایی او را شکل می‌دهند.

بدیهی است که نمی‌توان هر نوع تفاوتی را در جهان، به صورت کلی و یکسان، زمینه‌ساز رشد و تعالی تلقی کرد. بسیاری از تفاوت‌ها، مانند تفاوت میان ایمان و کفر، حق و باطل یا هدایت و ضلالت، نه تفاوت‌های تکوینی جهت‌دار، بلکه حاصل انتخاب آگاهانه و کنش اختیاری انسان‌اند، و از این حیث، ماهیتی ارزشی و هنجاری دارند. این‌گونه تفاوت‌ها نه تنها فی‌نفسه دلالتی بر مسیر رشد ندارند، بلکه دقیقاً در نسبت با مسئولیت اخلاقی و امکان انحراف یا سقوط معنا می‌یابند.

در مقابل، تفاوت‌های جنسیتی از سنخ این تفاوت‌ها نیستند. زن و مرد در اصل انسانیت و امکان قرب الهی مشترک‌اند، اما تفاوت‌های تکوینی میان آنان، پیش از هرگونه انتخاب فردی و مستقل از اراده انسانی، در ساختار خلقت نهاده شده است. از این‌رو، این تفاوت‌ها نه محصول کنش اختیاری انسان‌اند و نه واجد بار ارزشی مثبت یا منفی به‌خودی‌خود؛ بلکه بخشی از سامان حکیمانه آفرینش‌اند که متناسب با ظرفیت‌ها، استعدادها و اقتضانات وجودی هر یک از دو جنس، مسیر تحقق کمال انسانی را تنوع می‌بخشند.

بر این اساس، نسبت دادن تفاوت‌های جنسیتی به مسئله رشد، به معنای تعمیم نابه‌جای مفهوم رشد به همه تفاوت‌ها نیست؛ بلکه ناظر به این نکته است که تفاوت‌های تکوینی جنسیتی، برخلاف تفاوت‌های ارزشی و انتخاب‌محور، حامل نوعی جهت‌مندی وجودی‌اند که امکان شکوفایی متوازن و متکثر انسان را در چارچوب فطرت زنانه و مردانه فراهم می‌سازند. در نتیجه، رشد زنانه تنها در پرتو فهم دقیق این تفاوت‌ها و نه در نفی یا همسان‌سازی آن‌ها، معنا می‌یابد. از این منظر، تحلیل جنسیتی از رشد و شکوفایی نه مسئله‌ای جانبی، بلکه ضرورتی بنیادین است. بدون چنین تحلیلی، فهم رشد زنانه از منظر الهیات اسلامی ناقص می‌ماند، و سیاست‌گذاری‌های اجتماعی و فرهنگی نیز از هماهنگی با حکمت آفرینش و مقتضیات وجودی زنان بازمی‌ماند.

تفاوت‌های جنسیتی به مثابه تجلی عدالت و حکمت الهی در مسیر رشد انسان

بر اساس منابع کلامی و روایی، تفاوت‌های جنسیتی هدفمند و غایت‌مدارند. در توحید مفضل، که از آثار روایی مهم شیعه است، امام صادق (ع) به تفصیل حکمت تفاوت‌های جسمانی و روانی زن و مرد را شرح می‌دهد، و نشان می‌دهد که این تفاوت‌ها برای تکمیل نقش‌ها و ایجاد تعادل در حیات انسانی ضرورت دارند (رک: مجلسی، ۱۴۰۳، ج. ۳، صص. ۸۸-۸۹). طبق تحلیل‌های پیش‌گفته، این اختلافات براساس خلقت حکیمانه خداوند در زن و مرد قرار داده شده است، و عدالت ایجاب می‌کند در برنامه‌ریزی مسیر رشد و شکوفایی لحاظ شود.

از آنجاکه رشد و شکوفایی در نگرش فلسفی و کلامی اسلام به معنای به فعلیت رساندن ظرفیت‌های درونی و خدادادی است، چشم‌پوشی از این تفاوت‌ها در فرآیند رشد، نادیده‌گرفتن بخشی از حکمت الهی است. بنابراین، هرگونه برنامه‌ریزی در جهت رشد و تعالی زنان باید بر پایه درک عمیق این تفاوت‌ها و متناسب با

ظرفیت‌های ویژه زنانه طراحی شود. بنابراین، سیاست‌گذار در جامعه اسلامی موظف است این حقیقت هستی‌شناختی را در همه سطوح برنامه‌ریزی، از اسناد بالادستی گرفته تا سیاست‌های فرهنگی و تربیتی، لحاظ کند. بی‌توجهی به تفاوت‌های حکیمانه می‌تواند موجب انحراف مسیر رشد از الگوی فطری آن شود. نگاه اسلامی به تفاوت‌های جنسیتی، نگاه تبعیض‌آمیز نیست، بلکه ناظر به حکمت الهی در متنوع‌سازی مسیرهای شکوفایی است. چنان‌که شهید مطهری به‌صراحت بیان می‌کند: «زن و مرد در انسانیت و در قابلیت کمال مشترک‌اند، اما زن بودن زن و مرد بودن مرد، تفاوت در مسیر حرکت آن‌ها پدید می‌آورد، نه در مقصد نهایی» (مطهری، ۱۳۸۴، ص. ۱۸۷). این نگاه، راه را برای فهم درست نسبت جنسیت و رشد هموار می‌کند. با پذیرش این مبنا، روشن می‌شود که رشد و شکوفایی مفهومی عام و انسانی است و جنبه‌های عقلانی، اخلاقی و معنوی آن اختصاص به جنس خاصی ندارد. اما مصادیق و مسیرهای تحقق آن می‌توانند از نظر جنسیتی جهت‌مند باشند. به همین دلیل، در رشد زنانه نمی‌توان از مزیت‌ها و ویژگی‌های فطری مانند محبت، عاطفه، مراقبت، دگرخواهی و توانمندی‌های خاص تربیتی غفلت کرد.

در آموزه‌های الهیاتی شیعه، این تفاوت‌ها نه اموری عارضی یا محصول فرهنگ، بلکه عناصر ذاتی خلقت‌اند که زن و مرد را برای ایفای نقش‌های مکمل آماده می‌سازند (رک: زیبایی‌نژاد، ۱۳۹۱، صص. ۱۱۱-۱۱۵). این رویکرد، توزیع متوازن قوای انسانی را هدف می‌گیرد و مسیر فعلیت‌یابی استعدادها را متناسب با ساختار ویژه هر جنس شکل می‌دهد.

یکی از آفات جدی در تحلیل رشد زنانه، گرفتار شدن در دوگانه‌های افراطی است؛ جنسیت‌زدگی با تأکید بیش‌ازحد بر تفاوت‌ها، زنان را به حوزه‌های محدود و کلیشه‌ای سوق می‌دهد و مانع از رشد متعادل آنان در عرصه‌های گوناگون به‌ویژه اجتماعی و تمدنی می‌شود و جنسیت‌زدایی با حذف تفاوت‌ها، زنان را وادار می‌کند برای پیشرفت، هویت زنانه خود را کنار بگذارند و در چارچوب‌های مردمحور تعریف شوند. هر دو رویکرد، با حکمت آفرینش و منطق فطرت در تعارض‌اند. نگاه اسلامی، توازنی حقیقی را پیشنهاد می‌کند که رشد زنانه یعنی شکوفایی همه‌جانبه ظرفیت‌هایی که خداوند در وجود زن نهاده است؛ ظرفیتی که در عرصه عقلانیت، اراده، حکمت، مهر، مادری و مدیریت حیات عاطفی و اجتماعی معنا می‌یابد.

از امتداد حکمت و عدالت الهی در مسائل مرتبط با جنسیت به‌ویژه در تحلیل رشد و شکوفایی زنانه، مشخص می‌شود برنامه‌ریزی برای ارتقای علمی، فرهنگی و اجتماعی زنان نباید به قیمت تضعیف ویژگی‌های اصیل زنانه تمام شود. به‌عنوان نمونه، نباید به بهانه پیشرفت علمی و اجتماعی، عاطفه و روحیه مادری در زنان تضعیف شود. همچنین مادری نباید به امری طاقت‌فرسا یا مزاحم برای پیشرفت حرفه‌ای و علمی بدل گردد. زنان نباید احساس کنند برای موفقیت باید از هویت زنانه خود عبور کنند. چنین رویکردی، رشد زنانه را همه‌جانبه، متوازن و در امتداد حکمت الهی تعریف می‌کند.

سیاست‌گذاری دینی در پرتو مبانی کلامی رشد زنانه

با وجود پذیرش منشأ تکوینی تفاوت‌ها در اندیشه اسلامی، این مکتب اثرگذاری محیط اجتماعی، تربیت و فرهنگ بر نحوه بروز و شکوفایی استعدادهاى زنانه را انکار نمی‌کند. از این رو، سیاست‌گذاری کلان در نظام اسلامی نقشی سرنوشت‌ساز در جهت‌دهی به مسیر رشد زنان دارد. اسنادی مانند برنامه هفتم پیشرفت، که بر رفع موانع رشد و شکوفایی زنانه تأکید کرده‌اند، از این جهت اقدامی صحیح و به‌جا به شمار می‌آیند؛ اما برای آنکه این تلاش‌ها به نتایج اصیل و ماندگار بینجامد، باید در فهم معنای «رشد و شکوفایی زنانه» دقتی عمیق‌تر بر اساس مبانی اسلامی در دستور کار سیاست‌گذاران قرار گیرد.

عدالت جنسیتی در کلام اسلامی، به معنای قرار دادن هر انسان در مسیر رشد متناسب با ساختار وجودی و استعدادهای خاص اوست، نه هم‌سان‌سازی مکانیکی نقش‌ها و نه مرزبندی محدودکننده (رک: برنجکار و سبحانی، ۱۳۹۵، ص. ۳۰۸). این عدالت، توازن و تناسب را در پرورش ظرفیت‌های انسانی دنبال می‌کند. بنابراین در این رویکرد، سیاست‌گذاری‌ها نباید مانند رویکردهای غربی صرفاً بر شاخص‌های کمی چون نرخ اشتغال (سی درصد مدیریتی)، سهم مدیریتی یا میزان حضور سیاسی متمرکز شوند؛ زیرا چنین آمارگرایی، هرچند در حوزه سیاست عمومی اهمیت دارد، در صورت غفلت از ابعاد فطری و هویتی زنان، به تقلیل‌گرایی و تحریف مفهوم رشد می‌انجامد.

بنابراین، اگرچه برنامه هفتم پیشرفت در اصل توجه به رفع موانع رشد زنانه گامی مثبت برداشته است، اما برای آنکه نگاه سیاست‌گذاری منطبق با اندیشه اسلامی به‌طور کامل در عمل محقق شود، لازم است مفهوم رشد و شکوفایی زنانه همان‌گونه که در این مقاله بر اساس مبانی کلامی و فطرت‌محور اسلامی تبیین شد، در طراحی و اجرای سیاست‌ها عینیت یابد. تنها در این صورت است که سیاست‌گذاری‌ها می‌توانند نه‌تنها موانع بیرونی را برطرف کنند، بلکه مسیر تحقق عدالت جنسیتی، کرامت انسانی و غایت آفرینش زن را هموار سازند. با تأمل و عنایت به مبانی پیش‌گفته، سیاست‌گذار می‌تواند به فهمی دقیق‌تر و عمیق‌تر از رشد و شکوفایی زنان برسد و زمینه‌ای فراهم سازد که زنان در تمام ابعاد وجودی، انسانی و جنسیتی خود به شکوفایی برسند.

بر این اساس، یکی از معیارهای جایگزین رشد زنانه در اسناد بالادستی، طراحی نظام تعلیم و تربیت جنسیت‌محور است؛ نظامی که به‌جای کور جنسیتی، به بروز و فعلیت‌یابی ظرفیت‌ها و صفات اصیل زنانه توجه داشته باشد. نظام تربیتی، فرهنگی و مهارتی اگر بدون التفات به تفاوت‌های فطری و نقش‌های متمایز زنانه طراحی شود، ناگزیر زنان را برای کنش اجتماعی و سیاسی و اقتصادی بدون اقتضائات جنسیتی زنانه تربیت می‌کند و در نهایت به تعارض نقش‌ها، فرسایش هویتی و تضعیف کارکردهای زنانه در جامعه و خانواده می‌انجامد. در مقابل، تربیت جنسیت‌محور مبتنی بر مبانی کلامی رشد زنانه، باید به گونه‌ای سامان یابد که هم‌زمان زمینه حضور اجتماعی و اشتغال زنان را فراهم کند و هم مهارت‌ها، ارزش‌ها و توانمندی‌هایی زنانه چون عاطفه‌ورزی، تربیت‌گری و مدیریت حیات خانوادگی را تقویت نماید. در چنین الگویی، اشتغال زنان نه یک امتیاز ثانوی، بلکه بخشی از کرامت اجتماعی آنان تلقی می‌شود و عدم امکان تحقق آن برای فارغ‌التحصیلان زن، به معنای ناکارآمدی ساختارهای رشد و خدشه به کرامت انسانی زنان خواهد بود.

معیار مکمل در این چارچوب، تسهیل‌گری ساختاری و نهادی متناسب با زیست‌زنانه است؛ به این معنا که رفع تعارض میان نقش‌های خانوادگی و اجتماعی زنان، صرفاً به سطح انتخاب فردی واگذار نشود، بلکه در سطح سیاست‌گذاری کلان و طراحی اجتماعی پیگیری گردد. ایجاد زیرساخت‌هایی چون الگوهای حمل‌ونقل خانواده‌محور، تنظیم اوقات فراغت متناسب با نقش‌های چندلایه زنان، طراحی محیط‌های کاری زنانه و دوست‌دار خانواده و مادری، انعطاف‌پذیری در زمان و مکان اشتغال، و بازتعریف مناسبات شغلی در نسبت عادلانه با مسئولیت‌های مردان، از جمله شاخص‌های عینی این تسهیل‌گری است. چنین رویکردی نشان می‌دهد که رشد زنانه در سیاست‌های اسلامی، نه به معنای محدودسازی کنش اجتماعی زنان است و نه به معنای نادیده‌گرفتن تفاوت‌های جنسیتی؛ بلکه به معنای فراهم‌سازی بسترهایی است که زنان بتوانند بدون گسست از هویت زنانه و نقش‌های خانوادگی، در عرصه‌های اجتماعی و تمدنی نیز به شکوفایی برسند. این معیار، مستقیماً جایگزین نگاه کمی‌گرا در برخی از اسناد و مصوبات^۱ به مشارکت زنان شده و امکان تحقق عدالت جنسیتی فطرت‌محور را در اسناد بالادستی فراهم می‌سازد.

نهایتاً اینکه رشد زنانه، دستیابی به توازن پایدار میان همه ابعاد وجودی زن است؛ توازن که هم‌غایت انسانی او را تأمین می‌کند و هم در مسیر حکمت الهی و عدالت جنسیتی گام برمی‌دارد. بنابراین، رشد زنانه در سیاست‌های حکومت اسلامی به معنای فراهم‌سازی زمینه‌ای برای شکوفایی تمام ظرفیت‌هایی است که خداوند در ساختار زن به ودیعه نهاده است. این ظرفیت‌ها می‌توانند در عرصه‌هایی چون عاطفه، حکمت عملی، تربیت نسل، صبر، دگرخواهی و امتداد این خصوصیات زنانه در ایفای نقش‌های اجتماعی و تمدنی تجلی یابند. چنین رشدی اصیل و حکیمانه است، زیرا با فطرت و غایت آفرینش زن هماهنگ است و نه در چارچوب‌های مردم‌محور تعریف می‌شود و نه با بی‌اعتنایی به جنسیت.

این رویکرد، به‌طور آشکار در تقابل با دیدگاه‌هایی قرار دارد که رشد زن را در حذف ویژگی‌های زنانه و هم‌سان‌سازی او با مردان می‌دانند. برعکس، اسلام بر پذیرش حکیمانه تفاوت‌ها، حفظ کرامت فطری و فراهم‌آوردن بستر تحقق استعدادهای خدادادی تأکید می‌کند. در نتیجه، رشد زنانه در اندیشه اسلامی، الگویی متوازن و چندبُعدی است که هم بُعد فردی و هم بُعد اجتماعی حیات زن را پوشش می‌دهد، نهایتاً به تحقق عدالت، کرامت و تعالی انسانی می‌انجامد و همچنین از ظرفیت‌های زنانه در جهت تحقق تمدن نوین اسلامی استفاده می‌کند.

نتیجه‌گیری

بر اساس مبانی قرآنی، فلسفی و کلامی، «رشد و شکوفایی» در اندیشه اسلامی مفهومی درونی، فطرت‌محور و غایت‌مدار است که در نسبت مستقیم با استعدادها و ظرفیت‌های خدادادی انسان معنا می‌یابد. این فرآیند، نه صرفاً حرکتی بیرونی یا آموزشی، بلکه سیر وجودی نفس از قوه به فعل و از ناپختگی به کمال است؛ سیر

۱. به‌عنوان نمونه، در مصوبات ستاد ملی زن و خانواده دولت دوازدهم در سال ۹۷ صرفاً به افزایش کمی فعالیت سیاسی زنان اشاره شده است.

متکی بر هدایت الهی، تربیت ربانی و فعلیت‌یابی قوای عقلانی، اخلاقی و معنوی. در چارچوب انسان‌شناسی اسلامی، زن و مرد در گوهر انسانیت و امکان وصول به کمال مشترک‌اند، اما تفاوت‌های تکوینی و حکیمانه در ساختار وجودی آنان، مسیرهای متنوع و مکملی برای شکوفایی فراهم ساخته است.

این واقعیت، جایگاه بحث رشد زنانه را در قلمرو علم کلام روشن می‌سازد؛ زیرا تحلیل جنسیتی رشد، تنها یک بحث اجتماعی یا تربیتی نیست، بلکه ناظر به صفات الهی، به‌ویژه عدل و حکمت خداوند، و به مسئله غایت خلقت انسان پیوند دارد. بی‌اعتنایی به این تفاوت‌های بنیادین، خواه در قالب «جنسیت‌زدایی» که به حذف هویت زنانه و تعریف رشد در چارچوب مرد‌محور منتهی می‌شود، و خواه در قالب «جنسیت‌زدگی» که با اغراق در تمایزات، مسیر رشد متوازن را محدود می‌کند، در حقیقت به نادیده‌گرفتن حکمت الهی و تحریف معنای رشد اصیل می‌انجامد.

از منظر کلام اسلامی، عدالت جنسیتی به‌معنای ایجاد تناسب و توازن در پرورش ظرفیت‌های انسانی است، نه یکسان‌سازی و نه تبعیض. بر همین اساس، رشد زنانه عبارت است از طراحی بسترهایی که در آن، تمامی ظرفیت‌های اصیل زنان، اعم از عقلانی، عاطفی، تربیتی، اجتماعی و تمدنی، به‌شکلی متوازن و هم‌افزا شکوفا شود، بدون آنکه یک بعد فدای بعد دیگر گردد. این رویکرد، نشان می‌دهد که رشد زنانه جلوه‌ای از تحقق عدالت و حکمت الهی در ساحت انسانی است.

چنین نگرشی، فراتر از نگاه‌های تقلیل‌گرایانه در برخی نظریات غربی است که توانمندسازی زنان را عمدتاً در قالب شاخص‌های کمی چون مشارکت اقتصادی یا حضور مدیریتی می‌سنجند. در مقابل، رویکرد کلامی-اسلامی، رشد زن را فرآیندی همه‌جانبه می‌داند که در آن، حفظ کرامت و هویت زنانه با ایفای نقش‌های فردی، خانوادگی و تمدنی درهم‌تنیده است. بر این اساس، تبیین کلامی رشد زنانه می‌تواند مبنای سیاست‌گذاری‌های کلان، از جمله در برنامه هفتم پیشرفت، قرار گیرد تا سیاست‌ها نه‌تنها به رفع موانع بیرونی بپردازند، بلکه زمینه تحقق عدالت جنسیتی، کرامت انسانی و غایت آفرینش زن را فراهم سازند.

پیشنهادات

۱. بازتعریف شاخص‌های رشد و شکوفایی زنان در اسناد بالادستی بر اساس فعلیت‌یابی متوازن ظرفیت‌ها و استعداد‌های خاص زنانه، با الهام از مبانی کلامی، انسان‌شناختی و آموزه‌های قرآنی؛
۲. بازنگری در نظام‌های آموزشی، فرهنگی و تربیتی با رویکرد جنسیت‌محور فطرت‌مدار، به‌منظور تقویت هم‌زمان رشد علمی، اجتماعی، عاطفی و خانوادگی زنان؛
۳. تدوین سیاست‌های عدالت جنسیتی فطرت‌محور با تأکید بر تناسب و توازن فرصت‌ها و پرهیز از افراط در رویکردهای تشابه‌محور یا تمایز افراطی؛
۴. طراحی الگوهای اشتغال و کنش اجتماعی متناسب با هویت زنانه، به‌گونه‌ای که امکان تحقق کرامت اجتماعی زنان، به‌ویژه فارغ‌التحصیلان، فراهم گردد؛

۵. ایجاد سازوکارهای ساختاری برای کاهش تعارض نقش‌های خانوادگی و اجتماعی زنان در سطح سیاست‌گذاری کلان؛
۶. توسعه زیرساخت‌های تسهیل‌گر متناسب با زیست‌زنانه و خانواده‌محور، از جمله در حوزه حمل‌ونقل، اوقات فراغت و محیط‌های کاری مادری‌دوست؛
۷. گسترش پژوهش‌های میان‌رشته‌ای با رویکرد کلامی-فلسفی برای استخراج و تکمیل معیارهای بومی رشد‌زنانه در حوزه‌های آموزشی، فرهنگی و اجتماعی.

منابع

قرآن کریم.

- اخوان الصفا. (۱۴۱۲). رسائل اخوان الصفا و خلان الوفا. بیروت: دارالاسلامیه.
- بابایی، حمیدرضا. (۱۳۸۸). بررسی مفهوم رشد از دیدگاه قرآن. مسائل کاربردی تعلیم و تربیت اسلامی، (۱۴).
- باقری، خسرو. (۱۳۸۷). درآمدی بر فلسفه تعلیم و تربیت جمهوری اسلامی ایران. تهران: انتشارات علمی فرهنگی.
- برنجکار، رضا و سبحانی، محمدتقی. (۱۳۹۵). کلام و عقاید ۳. قم: مرکز مدیریت حوزه‌های علمیه.
- پارسا، محمد. (۱۳۶۷). روانشناسی رشد کودک و نوجوان. تهران: نشر مؤلف.
- جوادی آملی، عبدالله. (۱۳۸۷). تفسیر انسان به انسان. قم: نشر اسراء.
- خسروی، زهره. (۱۳۸۲). مبانی روانشناختی جنسیت. تهران: دفتر برنامه‌ریزی اجتماعی و مطالعات فرهنگی.
- خسروپناه، عبدالحسین. (۱۳۷۹). کلام جدید. قم: مرکز مطالعات و پژوهش‌های فرهنگی حوزه علمیه قم.
- دلفی، کریستین. (۱۳۸۵). بازاندیشی در مفاهیم جنس و جنسیت (ترجمه مریم خراسانی). تهران: روشنگران و مطالعات زنان.
- دوبوآر، سیمون. (۱۴۰۴). جنس دوم (ترجمه قاسم صنعوی). تهران: نشر توس.
- راغب اصفهانی، حسین بن محمد. (۱۴۱۲). مفردات الفاظ قرآن. بیروت: دار القلم.
- زیبایی‌نژاد، محمدرضا. (۱۳۸۸). هویت و نقش‌های جنسیتی. تهران: مرکز امور زن و خانواده.
- زیبایی‌نژاد، محمدرضا. (۱۳۹۱). جایگاه جنسیت و خانواده در نظام تربیت رسمی. قم: نشر هاجر.
- سیزواری، ملاحادی. (۱۳۶۹). شرح منظومه (تصحیح حسن حسن‌زاده آملی). تهران: نشر ناب.
- سفیری، خدیجه و ایمانیان، سارا. (۱۳۸۸). جامعه‌شناسی جنسیت. تهران: نشر جامعه‌شناسان.
- صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم. (۱۳۸۱). الحکمة المتعالیة فی الأسفار العقلیة الأربعة. بیروت: دار إحياء التراث العربی.
- صدوق، محمد بن علی بن بابویه. (۱۳۶۳). من لایحضره الفقیه. قم: جامعه مدرسین قم.
- طالقانی، محمود. (۱۳۶۲). پرتویی از قرآن. تهران: شرکت سهامی انتشار.
- طباطبایی، سید محمدحسین. (۱۳۸۸). نهاية الحکمة (ترجمه علی شیروانی). قم: بوستان کتاب.
- طباطبایی، سید محمدحسین. (۱۴۱۷). المیزان فی تفسیر القرآن. قم: جامعه مدرسین حوزه علمیه.
- عمید، حسن. (۱۳۸۷). فرهنگ فارسی عمید. تهران: امیرکبیر.
- فارابی، ابونصر. (۱۹۹۶). إحصاء العلوم. بیروت: مکتبة الهلال.
- فریدمن، جین. (۱۳۸۳). فمینیسم (ترجمه فیروزه مهاجر). تهران: آشیان.
- قرائتی، محسن. (۱۳۹۳). تفسیر نور. تهران: مرکز فرهنگی درس‌هایی از قرآن.
- قرشی، علی‌اکبر. (۱۳۹۰). قاموس قرآن. تهران: دارالکتب الإسلامیة.
- کاردان، علی‌محمد و همکاران. (۱۳۸۰). درآمدی بر تعلیم و تربیت اسلامی. تهران: انتشارات سمت.
- مجلسی، محمدباقر. (۱۴۰۳). بحار الأنوار لدرر أخبار الأئمة الأطهار. بیروت: دار إحياء التراث العربی.
- مدرسی، محمدتقی. (۱۳۷۷). تفسیر هدایت (ترجمه احمد آرام). مشهد: بنیاد پژوهش‌های اسلامی آستان قدس رضوی.
- مطهری، مرتضی. (۱۳۷۴). مجموعه آثار استاد مطهری. تهران: صدرا.
- معین، محمد. (۱۳۵۳). فرهنگ فارسی معین. تهران: انتشارات سپهر.
- مکارم شیرازی، ناصر. (۱۳۶۸). تفسیر نمونه. تهران: دارالکتب الإسلامیة.

- مصباح یزدی، محمدتقی. (۱۳۶۵). آموزش فلسفه. تهران: سازمان تبلیغات اسلامی.
- نوری طبرسی، میرزا حسین. (۱۴۰۸). مستدرک الوسائل و مستنبط المسائل. بیروت: مؤسسة آل البيت لإحياء التراث.
- هیكل، محمدحسین. (۱۳۶۳). معجم الفاظ القرآن الکریم (مجمع اللغة العربية). تهران: ناصرخسرو.

References

- The Noble Qur'an. (al-Qur'an al-Karim)*
Ikhwān al-Ṣafā'. (1412 AH [1991/1992 CE]). *Rasā'il Ikhwān al-Ṣafā' wa Khillān al-Wafā'* [The Epistles of the Brethren of Purity and Loyal Friends]. Beirut: Dār al-Islāmiyah.
- Bābā'ī, Ḥamid Riḍā. (2009 [1388 SH]). "Barrisi-yi Mafhūm-i Rushd az Dīdgāh-i Qur'an" [An Examination of the Concept of Development from the Qur'anic Perspective]. *Masā'il-i Kārburdī-yi Ta'līm wa Tarbiyat-i Islāmī* [Applied Issues in Islamic Education], (14).
- Bāqirī, Khusraw. (2008 [1387 SH]). *Darāmadī bar Falsafah-yi Ta'līm wa Tarbiyat-i Jumhūrī-yi Islāmī-yi Irān* [An Introduction to the Philosophy of Education of the Islamic Republic of Iran]. Tehran: Intishārāt-i 'Ilmī-Farhangī.
- Baranjkar, Riḍā & Subhānī, Muḥammad Taqī. (2016 [1395 SH]). *Kalām wa 'Aqā'id 3* [Theology and Doctrines, Vol. 3]. Qom: Markaz-i Muḍiriyat-i Ḥawzah-hā-yi 'Ilmiyah.
- Pārsā, Muḥammad. (1988 [1367 SH]). *Ravānshināsī-yi Rushd-i Kūdak wa Nujavān* [Developmental Psychology of Children and Adolescents]. Tehran: Nashr-i Mu'allif.
- Jawādī Āmulī, 'Abd Allāh. (2008 [1387 SH]). *Tafsīr-i Insān bih Insān* [Interpretation of Human Being by Human Being]. Qom: Nashr-i Asrā'.
- Khusrawī, Zuhrah. (2003 [1382 SH]). *Mabānī-yi Ravānshinākhtī-yi Jinsiyat* [Psychological Foundations of Gender]. Tehran: Daftar-i Barnāmah'rīzī-yi Ijtimā'ī wa Muṭālī'āt-i Farhangī.
- Khusrawpānāh, 'Abd al-Ḥusayn. (2000 [1379 SH]). *Kalām-i Jadīd* [New Theology]. Qom: Markaz-i Muṭālī'āt wa Pazhūhish-hā-yi Farhangī-yi Ḥawzah-yi 'Ilmiyah-yi Qum.
- Delfī, Krīstīn [Delphy, Christine]. (2006 [1385 SH]). *Bāzandīsh dar Mafāhīm-i Jins wa Jinsiyat* [Rethinking the Concepts of Sex and Gender]. Translated by Maryam Khurāsānī. Tehran: Rawshangarān wa Muṭālī'āt-i Zanān.
- Dubuwār, Sīmūn [de Beauvoir, Simone]. (2025 [1404 SH]). *Jins-i Duvvum* [The Second Sex]. Translated by Qāsim Ṣan'awī. Tehran: Nashr-i Tūs.
- Rāghib al-Iṣfahānī, Ḥusayn b. Muḥammad. (1412 AH [1991/1992 CE]). *Mufradāt Alfāz al-Qur'an* [Glossary of Qur'anic Terms]. Beirut: Dār al-Qalam.
- Zībā'ī'nizhād, Muḥammad Riḍā. (2009 [1388 SH]). *Hūwīyat wa Naqsh-hā-yi Jinsiyatī* [Identity and Gender Roles]. Tehran: Markaz-i Umūr-i Zan wa Khānivādīh.
- Zībā'ī'nizhād, Muḥammad Riḍā. (2012 [1391 SH]). *Jāyghāh-i Jinsiyat wa Khānivādīh dar Niẓām-i Tarbiyat-i Rasmi* [The Place of Gender and Family in the Formal Education System]. Qom: Nashr-i Hājar.
- Sabzawārī, Mullā Hādī. (1990 [1369 SH]). *Sharḥ-i Manzūmah* [Commentary on the Poetic Treatise]. Edited by Ḥasan Ḥasan'zādīh Āmulī. Tehran: Nashr-i Nāb.
- Safirī, Khadījah & Īmāniyān, Sārā. (2009 [1388 SH]). *Jāmi'ah'shināsī-yi Jinsiyat* [Sociology of Gender]. Tehran: Nashr-i Jāmi'ah'shināsān.

- Şadr al-Dīn Shīrāzī, Muḥammad b. Ibrāhīm [Mullā Şadrā]. (2002 [1381 SH]). *al-Ḥikmah al-Muta'aliyah fi al-Asfār al-'Aqliyah al-Arba'ah* [The Transcendent Philosophy in the Four Intellectual Journeys]. Beirut: Dār Ihyā' al-Turāth al-'Arabī.
- Şadūq, Muḥammad b. 'Alī b. Bābawayh [al-Shaykh al-Şadūq]. (1984 [1363 SH]). *Man Lā Yaḥḍuruhu al-Faqīh* [He Who Has No Jurist Before Him]. Qom: Jāmi'at al-Mudarrisīn-i Qum.
- Tāliqānī, Maḥmūd. (1983 [1362 SH]). *Partū'ī az Qur'an* [A Gleam from the Qur'an]. Tehran: Shirkat-i Sihāmī-yi Intishārāt.
- Ṭabāṭabā'ī, Sayyid Muḥammad Ḥusayn. (1417 AH [1996/1997 CE]). *al-Mizān fi Tafṣīr al-Qur'an* [The Balance in the Exegesis of the Qur'an]. Qom: Jāmi'at al-Mudarrisīn-i Ḥawzah-yi 'Ilmīyah.
- Ṭabāṭabā'ī, Sayyid Muḥammad Ḥusayn. (2009 [1388 SH]). *Nihāyat al-Ḥikmah* [The Ultimate Philosophy]. Translated by 'Alī Shīrwānī. Qom: Būstān-i Kitāb.
- 'Amīd, Ḥasan. (2008 [1387 SH]). *Farhang-i Fārsī-yi 'Amīd* ['Amīd's Persian Dictionary]. Tehran: Amīr Kabīr.
- Fārābī, Abū Naşr. (1996 CE). *Iḥşā' al-'Ulūm* [The Enumeration of the Sciences]. Beirut: Maktabat al-Hilāl.
- Farīdman, Jīn [Friedman, Jean]. (2004 [1383 SH]). *Femīnizm* [Feminism]. Translated by Fīrūzih Muḥājir. Tehran: Āshiyān.
- Qarā'atī, Muḥsin. (2014 [1393 SH]). *Tafṣīr-i Nūr* [The Light Exegesis]. Tehran: Markaz-i Farhangī-yi Dars-hā'ī az Qur'an.
- Qurashī, 'Alī Akbar. (2011 [1390 SH]). *Qāmūs-i Qur'an* [Qur'anic Lexicon]. Tehran: Dār al-Kutub al-Islāmīyah.
- Kārdān, 'Alī Muḥammad, et al. (2001 [1380 SH]). *Darāmadī bar Ta'līm wa Tarbiyat-i Islāmī* [An Introduction to Islamic Education]. Tehran: Intishārāt-i Samt.
- Majlisī, Muḥammad Bāqir. (1403 AH [1982/1983 CE]). *Biḥār al-Anwār li-Durar Akhbār al-A'imma al-Athār* [Seas of Lights Regarding the Pearls of the Traditions of the Pure Imams]. Beirut: Dār Ihyā' al-Turāth al-'Arabī.
- Mudarrisī, Muḥammad Taqī. (1998 [1377 SH]). *Tafṣīr-i Hidāyat* [The Guidance Exegesis]. Translated by Aḥmad Ārām. Mashhad: Bunyād-i Pazhūhish-hā-yi Islāmī-yi Āstān-i Quds-i Riḍawī.
- Muṭahharī, Murtaḍā. (1995 [1374 SH]). *Majmū'ah-yi Āthār-i Ustād Muṭahharī* [Collected Works of Professor Muṭahharī]. Tehran: Şadrā.
- Mu'īn, Muḥammad. (1974 [1353 SH]). *Farhang-i Fārsī-yi Mu'īn* [Mu'īn's Persian Dictionary]. Tehran: Intishārāt-i Suhayl [Sepehr].
- Makārim Shīrāzī, Nāşir. (1989 [1368 SH]). *Tafṣīr-i Nimūnih* [The Exemplary Exegesis]. Tehran: Dār al-Kutub al-Islāmīyah.
- Mişbahī Yazdī, Muḥammad Taqī. (1986 [1365 SH]). *Āmūzish-i Falsafah* [Teaching Philosophy]. Tehran: Sāzmān-i Tabliġhāt-i Islāmī.
- Nūrī Ṭabarsī, Mīrzā Ḥusayn. (1408 AH [1987/1988 CE]). *Mustadrak al-Wasā'il wa Mustanbaṭ al-Masā'il* [Supplement to the Means and Derivation of Issues]. Beirut: Mu'assasat Āl al-Bayt li-Ihyā' al-Turāth.
- Haykal, Muḥammad Ḥusayn. (1984 [1363 SH]). *Mu'jam Alfāz al-Qur'an al-Karīm* [Dictionary of the Words of the Noble Qur'an] (Majma' al-Lughah al-'Arabīyah). Tehran: Nāşir Khusraw.

A Philosophical Explanation of the Luminous Veils (Ḥujub-i Nūrī) Based on the Principles of Transcendent Theosophy (Ḥikmat-i Muta'āliyah)

Amir Rastin Toroghi¹ and Fatemeh Rahmani²

1. *Corresponding Author*, Department of Philosophy and Islamic Theosophy, Faculty of Theology and Islamic Studies, Ferdowsi University of Mashhad, Mashhad, Iran. Email: arastin@um.ac.ir

2. M.A. Student in Islamic Philosophy and theosophy, Shahid Motahari University, Women's Campus, Mashhad, Iran. Email: fatemeh.rahmani@motahari.ac.ir

Article Info

Article type:
Research Article

Article history:

Received
3 July 2025
Received in revised form
17 August 2025
Accepted
21 September 2025
Available online
22 December 2025

Keywords:

Luminous veils (ḥujub-i nūrī),
spirit of meaning (rūḥ-i ma'ānā),
intensity of
manifestation
(shiddat-i zuhūr),
Transcendent
Theosophy
(Ḥikmat-i
Muta'āliyah)

ABSTRACT

Luminous veil (ḥijāb-i nūrānī) is among the enigmatic terms in Islamic mysticism, which has also been employed in transmitted religious texts (mutūn-i mā'thūr-i dīnī). Despite accepting this term and believing in the existence of luminous veils at the higher stages of spiritual wayfaring (sulūk)—veils that are immaterial (mujarrad az māddah)—Ṣadr al-Mutā'allihīn [Mullā Ṣadrā], in agreement with other Islamic philosophers, holds that the concept of veil (ḥijāb) is exclusively confined to material things. The present research attempts to explain, through a philosophical approach, how a veil can exist in immaterial beings. In this direction, after a lexical and terminological examination of the word "veil" (ḥijāb), and through the discovery and analysis of those fundamental principles of Transcendent Theosophy (Ḥikmat-i Muta'āliyah) that play a role in explaining this issue—such as the absence of a decisive boundary between the immaterial and the material, as well as the adherence to the theory of the "spirit of meaning" (rūḥ-i ma'ānā), which is fully compatible with Ṣadrian principles—a negative ('adamī) yet comprehensive definition of veil is offered that can apply to both material and immaterial, or luminous and dark, instances. Subsequently, with attention to Ṣadrian principles, an existential (wujūdī) interpretation of "luminous veils" (ḥujub-i nūrī) is also presented, namely, "the intensity of manifestation and effulgence of divine perfections" (shiddat-i zuhūr wa tajallī-yi kamālāt-i ilāhī). Furthermore, the research findings indicate that through a precise explanation of Ṣadrian ontological foundations, the possibility of the existence of veils in immaterial realms can be proven in such a way that it does not conflict at all with the philosophical view that confines the concept of veil to material things.

Cite this article: Rastin Toroghi, A., & Rahmani, F. (2025). A Philosophical Explanation of the Luminous Veils (Ḥujub-i Nūrī) Based on the Principles of Transcendent Theosophy (Ḥikmat-i Muta'āliyah). *Theology Journal*, 12(2), 103-124. <https://doi.org/10.22034/pke.2025.21971.2032>.



1. Introduction

In transmitted religious traditions (mā'thūrāt-i dīnī) and mystical works (āthār-i 'irfānī), the question of veils (ḥujub) and obstacles to attaining the Sacred Divine Essence holds a special place. Among the key concepts in this domain is the term "luminous veil" (ḥijāb-i nūrānī), which is explicitly mentioned in a passage of the Munājāt al-Sha'bānīyah ("...until the eyes of the hearts pierce through the veils of light..."), referring to immaterial (muḥarrad) and luminous obstacles at the higher stages of spiritual wayfaring (sulūk) that, despite their immateriality, act as a barrier between the wayfarer (sālik) and the ultimate destination of the spiritual journey.

In contrast, Islamic philosophers—from Khwājah Naṣīr al-Dīn al-Ṭūsī and Shaykh al-Ishrāq (Suhrawardī) to Mullā Ṣadrā—confining the concept of "veil" (ḥijāb) to material and corporeal beings, have denied the existence of any veil in immaterial realms. The convergence of these two perspectives creates an apparent contradiction between revealed-mystical data (dādh-hā-yi waḥyānī-'irfānī) and rational-philosophical findings (yāftih-hā-yi 'aqlī-falsafī).

Given the belief of Islamic philosophers in the absence of contradiction among rational, revealed, and mystical findings—and rather in their mutual confirmation and completion—this research seeks, relying on the principles of Transcendent Theosophy (Ḥikmat-i Muta'āliyah), to offer a philosophical explanation of how a veil can exist in immaterial beings and to answer the main question: How can the apparent contradiction between the philosophical confinement of the concept of veil to material things and the concept of immaterial luminous veils in religion and mysticism be resolved?

2. Methodology

The present research was conducted using an analytical-descriptive approach (rawish-i taḥlīlī-tawṣīfī) and a library-based method (rawish-i kitābkhānah-ī).

Step one: The lexical and terminological meaning of "veil" (ḥijāb) in religious and mystical texts was examined.

Step two: Through the discovery and analysis of the fundamental principles of Transcendent Theosophy that play a key role in explaining this problem—including the absence of a decisive boundary between the immaterial and the material, as well as the theory of the "spirit of meaning" (rūḥ-i ma'nā) concerning words—an effort was made to present a comprehensive and negative ('adamī) definition of veil applicable to diverse material and immaterial instances.

Step three: With attention to Ṣadrian principles, a novel and existential (wujūdī) interpretation of the compound term "luminous veil" (ḥijāb-i nūrānī) was offered.

The research draws primarily on primary Ṣadrian texts, classical works of Islamic philosophy, and transmitted religious sources, including the Munājāt al-Sha'bānīyah and relevant ḥadīth literature.

3. Findings

The findings of this research demonstrate that by carefully examining the principles of Transcendent Theosophy, a comprehensive definition of veil can be attained that goes beyond confining this concept to material things.

3.1. A Comprehensive Negative Definition of "Veil"

According to this research, "veil" (ḥijāb) can be applied to any obstacle (whether material or immaterial) that, by its very manifestation, causes concealment and the non-manifestation of the veiled entity (maḥjūb). This negative definition allows application to instances such as:

A physical curtain (pardih) – as a material veil that, through its physical presence, prevents observation of what lies beyond;

Envy (ḥasad) – as an immaterial dark veil (ḥijāb-i mujarrad-i zulmānī) that, as a psychological trait, prevents the flourishing of the sound soul and the pure human nature (fiṭrah);

Knowledge (‘ilm) – as an immaterial luminous veil (ḥijāb-i mujarrad-i nūrānī), whenever it steps outside its instrumental role and becomes an independent goal on the path of spiritual wayfaring, thereby limiting the wayfarer's horizon and transforming into a luminous veil.

This is because every level of existence (martabih-yi wujūd), however immaterial and luminous, due to its own specific existential limit, when considered independently and disconnected from its source, cannot be a manifestation of a higher level of itself. Consequently, for a wayfarer who becomes arrested at that level, it acts as a veil.

3.2. The Problem of Applying "Veil" to the Divine Essence

The negative definition of veil—because it entails a limitation on the side of the veiled entity—cannot be applied literally (bi al-ḥaqīqah) to the Sacred Divine Essence. This is because no limitation whatsoever exists in an existence that is pure manifestation (zuhūr-i maḥd). For this reason, Mullā Ṣadrā, when applying this concept to God, identifies the veil and the veiled as in reality one, introducing it as the creation itself (khalq). Nevertheless, the use of expressions such as the "station of the Unseen of the Unseen" (martabih-yi ghayb al-ghuyūb) for the Divine Essence indicates that the being-veiled (iḥtijāb) of the Essence from creatures is real and undeniable.

3.3. An Existential Interpretation of Luminous Veils

It appears that offering an existential interpretation of "luminous veils" as "the intensity of manifestation and existential perfection of a reality" (shiddat-i zuhūr wa kamāl-i wujūdī-yi yik ḥaqīqat) can guide a more precise explanation of such terms. In this interpretation, luminous veils are understood not as negative, limiting entities, but rather as existential levels and manifestations that, due to the intensity of their manifestation of the veiled entity, cause that entity to remain hidden from the perception of the wayfarer.

According to this analysis, luminous beings (*wujūd-hā-yi nūrī*) act as veils as long as they are considered independent entities; but essentially and in themselves, they are pure light and helpers of the wayfarer on his spiritual journey. In other words, we are speaking of a single existence that has different aspects and considerations: from the aspect of being considered independent, it is a veil; from the aspect of being known as "the very relation-to-God" (*‘ayn al-rabṭ*), it is light. The necessity of the existence of these luminous veils for the wayfarer—according to a *ḥadīth* from the Prophet (peace be upon him and his family), which states that the absence of these veils would cause the burning and destruction of weaker existences—derives from this second aspect, which makes the wayfarer's observations and perceptions proportional and commensurate with his existential degree.

4. Conclusion

Based on the research conducted, the following conclusion is reached:

Confining the meaning of veil to material things is meaningless and incompatible with the principles of Transcendent Theosophy. With a deeper look at the statements of Islamic philosophers, especially Shaykh al-Ishrāq (Suhrawardī) on this subject, it becomes clear that they are concerned with explaining the absence of material veils in immaterial beings. In other words:

A veil is created at every level of existence in proportion to the intensity or weakness of existence at that level.

One of the characteristics of the material level, resulting from the existential weakness of this level, is existential density (*kathāfat*) and condensation (*tarākkum*), which creates physical obstacles and veils in material beings.

However, this characteristic does not exist in immaterial beings, which possess greater existential intensity; consequently, the kind of veil resulting from this characteristic does not exist in immaterial beings.

Since the negation of the more specific (*salb-i akhass*) does not entail the negation of the more general (*salb-i a‘amm*), the negation of material veils in immaterial beings does not entail the negation of any veil from them. Rather, the possibility of the existence of non-material veils among them remains intact. Thus, when an ontological explanation of the existence of veils among immaterial beings is provided—as has been offered in the present research—the existence of such veils does not contradict the apparent statements of the philosophers.

Therefore, this reading of "veil" and "luminous veils" not only creates no contradiction among the statements of Islamic philosophers, transmitted religious traditions, and mystical thought, but also provides a powerful tool for a deeper and more coherent understanding of concepts such as the "being-veiled of the Divine Essence and Attributes" from creatures, as well as for explaining some subtle expressions found in *ḥadīth* literature.

Declarations

Authors' Contributions: The two authors contributed equally to the design, execution, and reporting of this study.

Data Availability Statement: Not applicable.

Acknowledgments: The authors wish to express no specific acknowledgments.

Ethical Considerations: The study was conducted in full compliance with ethical guidelines, and all authors attest to this.

Funding: The authors received no financial support from any funding agency for this research.

Conflict of Interest: The authors have no conflicts of interest to disclose.

Generative AI and AI-Assisted Technologies Statement: The authors did not employ any AI-assisted technologies in preparing this article.



پژوهش‌نامه کلام

شاپا چاپی: ۵۳۲۵-۲۴۷۶
شاپا پرخط: ۲۷۸۳-۰۶۶۷
Homepage: pke.journals.miu.ac.ir



جامعه
المصطفی
العالمیة

تبیین فلسفی حجب نوری بر اساس مبانی حکمت متعالیه

امیر راستین طرقی^۱ و فاطمه رحمانی^۲

۱. نویسنده مسئول، استادیار گروه فلسفه و حکمت اسلامی، دانشکده الهیات و معارف اسلامی، دانشگاه فردوسی مشهد، مشهد، ایران. رایانامه: arastin@um.ac.ir

۲. دانشجوی کارشناسی ارشد فلسفه و حکمت اسلامی، دانشگاه شهید مطهری واحد خواران، مشهد، ایران. رایانامه: fatemeh.rahmani@motahari.ac.ir

چکیده

اطلاعات مقاله

«حجاب نورانی» از جمله اصطلاحات رمزآلود در عرفان اسلامی است، که در متون ماثور دینی نیز مورد استفاده قرار گرفته است. صدرالمتألهین علی‌رغم پذیرش این اصطلاح و باور به وجود حجاب‌هایی نورانی در مراحل بالای سلوک که مجرد از ماده‌اند، هم‌صدا با دیگر فلاسفه اسلامی قائل به انحصار مفهوم حجاب در مادیات است. در پژوهش حاضر تلاش شده با رویکرد فلسفی چگونگی حجاب در مجردات تبیین گردد. در این راستا، ضمن بررسی لغوی و اصطلاحی واژه «حجاب»، با کشف و تحلیل آن دسته از مبانی اساسی حکمت متعالیه که در تبیین این مسئله نقش دارند، همچون نبود مرز قاطع میان مجرد و مادی و نیز اعتقاد به نظریه روح معنا، که با مبانی صدرائی هماهنگی کامل دارد، تعریفی عدمی اما جامع از حجاب که می‌تواند بر مصادیق متفاوت مادی و مجرد یا نورانی و ظلمانی منطبق باشد ارائه شده است. در ادامه، با عنایت به مبانی صدرائی تفسیری وجودی نیز از «حجب نوری» ارائه گردیده که همان «شدت ظهور و تجلی کمالات الهی» است. همچنین یافته‌های تحقیق نشان می‌دهد، با تبیین دقیق مبانی وجودشناختی صدرائی، امکان تحقق حجاب در عوالم مجرد به گونه‌ای اثبات می‌شود که هیچ تعارضی با دیدگاه فلسفی انحصار حجاب در مادیات ندارد.

نوع مقاله:

مقاله پژوهشی

تاریخ دریافت: ۱۴۰۴/۰۴/۱۲

تاریخ بازنگری: ۱۴۰۴/۰۵/۲۶

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۴/۰۶/۳۰

تاریخ انتشار: ۱۴۰۴/۱۰/۰۱

کلیدواژه‌ها:

حجب نوری،

روح معنا،

شدت ظهور،

حکمت متعالیه

استناد: راستین طرقی، امیر؛ رحمانی، فاطمه. (۱۴۰۴). تبیین فلسفی حجب نوری بر اساس مبانی حکمت متعالیه. پژوهشنامه

کلام، ۱۲(۲)، ۱-۱۲۴. <https://doi.org/10.22034/pke.2025.21971.2032>



© نویسنده(گان).

ناشر: جامعه المصطفی العالمیه.

مقدمه

در متون دینی مآثور و آثار عرفانی، مسئله حجاب‌ها و موانع وصول به ذات اقدس الهی از جایگاه ویژه‌ای برخوردار است. از جمله مفاهیم کلیدی در این حوزه، اصطلاح «حجاب نورانی» است، که در فرازی از مناجات شعبانیه نیز به‌صراحت مورد اشاره قرار گرفته است: «الهی هب لی کمال الانقطاع الیک و انر ابصار قلوبنا بضیاء نظرها الیک حتی تخرق ابصار القلوب حجب النور فتصل الی معدن العظمه و تصیر ارواحنا معلقه بعز قدسک» (قمی، ۱۳۸۹، ص. ۲۸۷). بر اساس این دیدگاه، حجاب‌هایی از جنس نور وجود دارند که با وجود تجرد و نورانیت ذاتی، به‌مثابه مانعی در مسیر وصول سالک به مقام قرب الهی عمل می‌کنند. این دسته از حجاب‌ها عمدتاً در مراتب متعالی سیر و سلوک معنوی ظاهر می‌شوند.

در مقابل، فلاسفه اسلامی با انحصار حجاب در عالم ماده، قائل به عدم وجود هرگونه مانع میان موجودات مجرد می‌باشند. بر اساس این دیدگاه، حقایق عقلی یا انوار مجرد می‌توانند بدون واسطه و مانع، به ادراک یکدیگر نائل آیند. برای نمونه، خواجه نصیرالدین طوسی در شرح فصل بیستم از نمط سوم الانشارات و التنبیها، «اقتران به ماده» را شرط ایجاد مانع میان معقولات بیان می‌کند (نصیرالدین طوسی، ۱۳۸۶، ج. ۲، ص. ۴۹۳). همچنین شیخ اشراق، با تأکید بر انحصار حجاب در غواسق و موجودات مادی و دارای بعد، انوار مجرد را فاقد هرگونه بعد و جهت دانسته و در نتیجه مشاهده انوار نسبت به یکدیگر را بلا مانع توصیف می‌نماید (سهروردی، ۱۳۷۲، ج. ۲، ص. ۱۳۳). این دیدگاه توسط ملاصدرا نیز مورد تأیید قرار گرفته است؛ وی مانعیت را از ویژگی‌های جسمانیات می‌داند (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۶، ج. ۶، ص. ۲۷۶)؛ همچنین تعلیق حکیم سبزواری ذیل بیان ملاصدرا درباره تعقل مجردات نسبت به یکدیگر، به‌صراحت گویای اعتقاد وی بر نبود حجاب میان مجردات است (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۸، ج. ۶، ص. ۲۵۴).

تقارن این دو دیدگاه به ضمیمه باور فلاسفه اسلامی به عدم تعارض میان یافته‌های عقلانی، وحیانی و شهودی - بلکه تأیید و تکمیل متقابل آن‌ها - (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۸، ج. ۸، ص. ۳۰۳)، ذهن پژوهشگر را به سوی حل این تعارض ظاهری و ارائه تبیینی فلسفی از چگونگی حجاب قرار گرفتن مجردات یا انوار عقلی سوق می‌دهد.

در پژوهش حاضر تلاش شده است تا با ارائه تبیینی فلسفی از اصطلاح دینی-عرفانی «حجب نوری» بر اساس آموزه‌های وحیانی-عرفانی و نیز مبانی حکمت متعالیه، تعارض ظاهری موجود میان سخن فلاسفه و مآثورات دینی حل گردد. به همین منظور، پس از بررسی معنای لغوی و اصطلاحی حجاب در دین و عرفان، تعریفی جامع از مفهوم عدمی حجاب ارائه شده است که قابل تطبیق بر مصادیق مجرد و مادی است. در نهایت، ضمن بیان تحلیلی نوین از ترکیب رمزآلود «حجب نوری»، به ارائه تفسیری وجودی از این عبارت نیز پرداخته شده است.

بدین ترتیب پرسش اصلی این پژوهش از این قرار است: چگونه می‌توان تعارض میان ظاهر سخنان فلاسفه مسلمان مبنی بر انحصار حجاب در مادیات را با مفهوم حجاب نورانی در دین و عرفان جمع نمود؟

پیشینه تحقیق

مسئله حجاب‌های عرفانی، چیستی و انواع آن‌ها از مباحثی است که بسیار مورد توجه پژوهشگران واقع شده است. برخی نیز، از میان اقسام حجاب، به بررسی اصطلاح رمزآلود «حجاب نورانی» با رویکردهای گوناگون پرداخته‌اند. با این حال، بر اساس بررسی‌های انجام شده تا کنون، پژوهشی که با رویکرد عقلی و بر اساس مبانی حکمت متعالیه به تبیین فلسفی «حجب نوری» پرداخته باشد، نگاشته نشده است. در ادامه، ضمن اشاره به برخی از این پژوهش‌ها، وجه تمایز تحقیق حاضر از هر یک، به اختصار بیان می‌گردد.

در میان مقاله‌های مرتبط، علی‌اکبر رشاد (۱۳۸۴) با اتکا بر اشعار عرفانی امام خمینی (ره)، به بررسی علم به‌عنوان حجابی نورانی و تحلیل چرایی حجاب بودن آن پرداخته است. راهکار ارائه‌شده در این مقاله، مبتنی بر نظریه «ذومراتب بودن دین و فهم دینی» است که به‌نحو اجمالی به آن اشاره شده است، درحالی‌که نوشتار پیش‌رو با کشف و تحلیل مبانی اساسی حکمت متعالیه که در حل پارادوکس ظاهری مذکور نقش دارند، به تبیین تفصیلی این مسئله با رویکردی فلسفی پرداخته است. در مقاله‌ای دیگر، رحمان عشریه (۱۴۰۳) نشان می‌دهد که اصطلاح «حجب النور» به موانع تجلیات نورانی الهی اشاره دارد که با وجود هدایت‌گری، به دلیل شدت و عظمت، مانعی برای شهود ذات مطلق الهی محسوب می‌شوند. جستار حاضر با رویکردی متفاوت، معنایی عام‌تر برای حجاب‌های نورانی ارائه می‌دهد. همچنین، محمدرضا یوسفی و الهه حیدری (۱۳۹۱) در مقاله‌ای با رویکرد عرفانی به بررسی مصادیق نور سیاه در عرفان پرداخته‌اند. برخلاف این پژوهش، جستار حاضر در پی تبیین حجاب‌های نورانی عرفانی با رویکردی فلسفی و بر اساس مبانی حکمت متعالیه است.

در بخش پایان‌نامه‌ها نیز فاطمه محقق (۱۳۹۲)، در پایان‌نامه کارشناسی ارشد خود، مفهوم حجاب‌های نورانی و ظلمانی را در عرفان اسلامی با نظر و تأکید به مثنوی مورد بررسی قرار داده است. برخلاف این پژوهش که با رویکرد عرفانی به مسئله حجاب پرداخته، تحقیق حاضر با رویکردی فلسفی و بر بنیاد مبانی حکمت متعالیه، به تبیین حجب نوری می‌پردازد.

معناشناسی واژه «حجاب»

ماده «حجب» به هر آن چیزی اشاره دارد که مانع از رسیدن چیزی به چیز دیگر شود و در این معنا اختلاف نظر چندانی میان واژه‌شناسان وجود ندارد (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲ق، ص. ۲۱۹؛ ابن فارس، ۱۴۰۴ق، ج. ۲، ص. ۱۴۳). «حجاب» نیز آن چیزی است که به‌وسیله آن، چیزی را از چیزی دیگر بیوشانند (فراهیدی، ۱۴۰۹ق، ج. ۳، ص. ۸۶). برخی نیز «حجاب» را به‌معنای «پرده» در نظر گرفته‌اند (ابن منظور، ۱۴۱۴ق، ج. ۱، ص. ۲۹۸). بنابراین، از بررسی دیدگاه‌ها دربارهٔ واژه «حجاب» می‌توان نتیجه گرفت که حجاب هر مانع و حائلی است که از تماس دو چیز یا آثارشان جلوگیری می‌کند و تفاوتی بین مادی یا معنوی بودن آن‌ها نیست (مصطفوی، ۱۳۶۸، ج. ۲، ص. ۱۶۷).

کاربرد «حجاب» در آموزه‌های وحیانی-عرفانی

در اندیشه دینی و عرفان اسلامی، اصطلاح «حجاب» عمدتاً در نسبت با ذات اقدس الهی به کار می‌رود. از منظر متون دینی و عرفانی، به‌ویژه در فراز مورد اشاره از مناجات شعبانیه، حجاب به هر عاملی اطلاق می‌گردد که سد راه تقرب به خداوند متعال شود. جرجانی در کتاب التعریفات «حجاب» در عرفان را این‌گونه تعریف می‌کند: «هر آنچه که مطلوب تو را بیوشاند؛ و در نزد اهل حق، انطباق ممکنات در قلب است به گونه‌ای که مانع از پذیرش تجلی حق در قلب شود.» (جرجانی، ۱۳۷۰، ص. ۳۷).

در ادامه تبیین مفهوم اصطلاحی «حجاب» در عرفان اسلامی و متون دینی، لازم به ذکر است که عرفا تقسیمات متعددی در این زمینه ارائه نموده‌اند. از جمله مهم‌ترین و پرکاربردترین این تقسیم‌بندی‌ها که مستند به روایات معصومین نیز می‌باشد، تفکیک حجاب به «حجاب‌های ظلمانی» و «حجاب‌های نورانی» است. در حدیثی منسوب به پیامبر اکرم (ص) آمده است: «أَنَّ لِلَّهِ تَبَارَكَ وَتَعَالَى سَبْعِينَ أَلْفَ حِجَابٍ مِنْ نُورٍ وَ ظَلْمَةٍ لَوْ كَشَفْتُ لِأَحَزَقْتُ سُبْحَاتٍ وَجْهَهُ مَا دُونَهُ.» (بی‌گمان برای خداوند تبارک و تعالی هفتاد هزار حجاب از نور و ظلمت است که اگر کنار روند، پرتوهای چهره‌اش آنچه را در پشت آن‌هاست، خواهد سوزاند) (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج. ۵۵، ص. ۴۵). این روایت به‌وضوح بر وجود دو گونه حجاب نورانی و ظلمانی در مراتب قرب الهی دلالت دارد.

تقسیم حجاب به نورانی و ظلمانی، ناظر به هر آن چیزی است که مانع رسیدن و تقرب به خدای متعال است. گاهی آن چیز که مانع وصول می‌شود، به خودی خود ارزش معنوی ندارد و به عبارتی حجاب ظلمانی است؛ اما گاهی ارزش معنوی دارد لیکن به اعتبار دیگری مانع از تقرب و رسیدن به حق تعالی می‌شود، که به آن حجاب نورانی می‌گویند. به بیان دیگر، حجب ظلمانی به عالم جسمانی و حجب نورانی به عالم مجردات مربوطاند (حمزنیان و اسدی، ۱۳۹۵، ص. ۷۰).

حجاب نورانی از واژه‌های رمزی عرفان است و عبارت است از هر مرحله از مراحل سیر و سلوک روحانی که توقف سالک در آن مانع از صعود او به سمت حق تعالی خواهد شد. به تعبیر دیگر، این مراحل از حیث ذات، مثبت و نورانی محسوب می‌شوند، اما از منظر کارکرد سلوکی می‌توانند جنبه منفی و بازدارنده پیدا کنند. برای درک بهتر مصادیق حجب ظلمانی و نورانی، شاید بتوان ادعا کرد که غضب، شهوت، حب مال و جاه، غفلت، حرص و هرگونه افراط و تفریط در قوای نفسانی مصداق حجاب‌های ظلمانی هستند؛ و توجه به نماز، عبادت، ذکر و همه اوصاف و فضائل اخلاقی مصداق حجاب‌های نورانی‌اند (عابدی، ۱۳۸۲، ص. ۵۶). نکته شایان توجه اینجاست که همان فضایی که در مرتبه‌ای موجب تقرب‌اند، در مرتبه بالاتر می‌توانند به حجاب تبدیل شوند. این همان پارادوکس عمیق سلوک عرفانی است که نشان‌دهنده نسبی بودن مراتب کمال است.

بنابراین، از منظر دین و عرفان، هرگونه نگرش استقلالی و غایت‌مندانه به ماسوی‌الله، به مثابه حجاب و مانعی در مسیر تقرب به ذات الهی محسوب می‌شود. این قاعده کلی حتی در مراتب متعالی سلوک که مجرد از قیود مادی هستند نیز جاری است، با این تفاوت که در این ساحت، حجاب‌ها از سنخ نور می‌باشند. به عبارت دیگر، هنگامی که سالک در مقام تجرد، به هر موجود مجردی (حتی کمالات معنوی) به صورت مستقل و غایت‌مند

بنگردد، این نگرش، با وجود نورانیت ذاتی آن موجود، به مثابه حجابی نورانی عمل خواهد کرد که مانع وصول به مقام «فناء فی الله» می‌گردد. این همان مطلبی است که عرفا از آن به «حجاب‌های نوری» تعبیر نموده‌اند. می‌توان گفت تفاوت حجاب‌های نورانی با ظلمانی در این است که اولی ناشی از «توقف در کمالات نسبی» است، درحالی که دومی نتیجه «تعلق به نقایص وجودی» می‌باشد؛ اما هر دو در نهایت به‌عنوان موانع تقرب الهی عمل می‌کنند.

تحلیل فلسفی «حجب نوری»

پیش از تحلیل امکان جمع آرای فیلسوفان با اصطلاح «حجب نوری»، ضروری است تبیینی فلسفی از امکان تحقق حجاب در عوالم مجرد ارائه گردد. در این راستا، اصول بنیادین حکمت متعالیه به‌عنوان چارچوبی نظری عمل می‌نماید. در ادامه، مهم‌ترین مبانی این نظام فلسفی که امکان اثبات وجود حجاب در ساحت مجردات را فراهم می‌سازد، مورد بررسی قرار خواهد گرفت.

نبود مرز قاطع میان مجرد و مادی

اصلی‌ترین مبانی حکمت متعالیه که سایر مبانی بر آن استوارند، مبانی «اصالت وجود» است (طباطبایی، ۱۳۸۴، ج. ۱، ص. ۱۸). بر این اساس، متن واقعیت را وجود پر کرده است. به بیان دیگر، دست روی هر واقعیتی که گذاشته شود، از جنس وجود خواهد بود، و همچنین هر چه غیر وجود، بی‌بهره از واقعیت است. یکی از مبانی به‌دست‌آمده از اصالت وجود، وحدت و بساطت وجود است. بنا بر این اصل، حقیقت وجود هیچ ضد، مثل یا جزء ندارد، و به بیان دیگر، در ساحت هستی، غیر از وجود راه ندارد. پس وجود هم واحد است و هم بسیط. بنابراین، تمایزاتی که بین اشیا مشاهده می‌شوند، از نوع تمایز تشکیکی‌اند (رنجبرزاده و همکاران، ۱۳۹۹، ص. ۱۳۰). بنا بر نظریه وحدت حقیقت وجود، هر موجودی به‌واسطه برخورداری از اصل وجود، تمامی کمالات وجودی، همچون علم، قدرت و حیات، را متناسب با مرتبه وجودی خویش داراست. به بیان دیگر، تفاوت موجودات به شدت و ضعف یا به تقدم و تأخر آنهاست (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۸، ج. ۲، ص. ۳۸۱). بنا بر دو مبانی پیشین (اصالت وجود و وحدت حقیقت وجود)، همان‌گونه که وجه اشتراک میان موجودات وجود آن‌هاست، وجه افتراق آن‌ها نیز همان وجودشان خواهد بود (صدرالدین شیرازی، ۱۳۷۵، الف، ج. ۲، ص. ۴۹۲). از همین‌جا مبانی «تشکیک در وجود» در حکمت متعالیه نمایان می‌شود. به بیان ساده‌تر، تفاوت موجودات ناشی از اختلاف در شدت و ضعف مراتب وجودی است. بر این اساس، مراتب مافوق هستی، واجد تمام کمالات مراتب مادون به‌نحو اعلی و اشرف‌اند؛ و مراتب مادون هستی، واجد کمالات مراتب مافوق به‌نحو اضعف و انقص هستند (طباطبایی، ۱۳۸۴، ج. ۱، ص. ۲۴۷).

با تأمل در مبانی پیش‌گفته، این نتیجه به‌دست می‌آید که موجودات مجرد و مادی در حقیقت دو مرتبه متفاوت از حیث شدت و ضعف در سلسله وجود محسوب می‌گردند. این تحلیل نشان می‌دهد که تمایز میان این دو گونه از موجودات، صرفاً ناشی از درجات متفاوت وجودی آن‌هاست، و در نتیجه نشانگر نبود مرز قاطع میان موجودات مجرد و مادی است (رنجبرزاده؛ جوارشکیان؛ حسینی شاهرودی، ۱۳۹۹، ص. ۱۳۸)، چرا که

همه آن‌ها در نهایت مظاهر و مراتب گوناگون حقیقت واحدی هستند. بنابراین، تقسیم موجودات به «موجودات مادی» و «موجودات مجرد»، یک تقسیم اعتباری است، و تفاوت مادیات و مجردات نه در اصل وجود، بلکه در شدت و ضعف مراتب ظهور آن است. به بیان دیگر، هر دو اصطلاح برای واقعیاتی به کار می‌روند که همگی از جنس وجود هستند، ولی با دو اعتبار لحاظ شده‌اند. یعنی، وجود به اعتبار صفاتی چون انقسام‌پذیری، زمانمندی، مکانمندی و... که ناشی از ضعف وجودی‌اند، وجود مادی نام گرفته، و بار دیگر به اعتبار صفاتی چون انقسام‌ناپذیری، فرازمانی و فرا مکانی بودن و... که ناشی از شدت وجودی‌اند و در مقابل ویژگی‌های قسم قبلی قرار دارند، مجرد از ماده نام گرفته است.

بدیهی است که بر مبنای این دیدگاه فلسفی، ذکر ویژگی‌هایی مانند زمانمندی و مکانمندی برای مرتبه مادی، صرفاً ناظر به غلبه این صفات در این سطح از وجود است. با این حال، با توجه به اصل عدم مرزبندی قاطع بین عوالم مادی و مجرد، می‌توان برای مراتب بالاتر وجود نیز مرتبه‌ای از زمان و مکان را که متناسب با شأن وجودی آن‌ها باشد تصور نمود، که بررسی آن از عهده تحقیق حاضر خارج است و نیازمند پژوهش مستقلی است تا به صورت تخصصی به تحلیل این مقوله بپردازد.

شمولیت روح معنای «حجاب» بر مصادیق مجرد و مادی

یکی از مبانی ملاصدرا که می‌تواند در تبیین مفهوم حجب نوری راهگشا باشد، نظریه «روح معنا» است. صدرالمتهلین از جمله مهم‌ترین طرفداران این نظریه به شمار می‌رود. با توجه به تعدد تقریرهای موجود از این نظریه، لازم است تأکید شود که در این پژوهش، صرفاً به تفسیر خاص ملاصدرا از نظریه روح معنا پرداخته می‌شود.

این نظریه که در بیان صدرالمتهلین شیوه راسخان در علم معرفی شده است و با اصول بنیادین فلسفی او از جمله اصل تطابق عوالم و اصل تشکیک کاملاً هماهنگ است، در تفسیر متشابهات قرآنی بسیار مورد توجه وی قرار گرفته است. بر اساس این دیدگاه، در تفسیر الفاظ متشابه قرآنی، ظواهر الفاظ با حفظ معنای اصلی خود باقی می‌مانند، مشروط بر آنکه از اضافات پیراسته شوند و روح معنای آن‌ها تحت تأثیر غلبه ویژگی‌های متناسب با نشئه دنیوی پنهان نماید (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۳، ص. ۹۲). بنابراین، ملاصدرا معتقد است الفاظ برای معانی مطلق و فراگیری وضع شده‌اند که به صورت یکسان شامل مصادیق حسی و عقلی می‌گردد. با این حال، عادت مردم به مشاهده مصادیق خاص (مصادیق مادی)، موجب محدود شدن دلالت الفاظ به همان مصادیق و غفلت از دیگر مصادیق توسط آنان می‌شود. بر این اساس، خصوصیات مرتبط با نشئه خاص، خارج از محدوده وضع اولیه الفاظ قرار می‌گیرند (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۳، ص. ۹۱).

بر اساس تحلیل معناشناختی واژه «حجاب»، این معنا به هر مانعی اطلاق می‌شود که با ظهور خود، موجب پوشش و عدم ظهور محجوب می‌گردد. این تعریف عام، قابلیت انطباق بر مصادیق مادی و مجرد را داراست. به عنوان نمونه، پرده به عنوان مصادیق مادی، با حضور فیزیکی خود مانع رؤیت اشیای ماوراء خویش می‌شود. بدیهی است که این مفهوم از حجاب در ساحت مجردات نیز قابل تسری است. بر این اساس، هر موجود مجرد یا نورانی که با جلب توجه سالک، وی را از توجه به مقصد نهایی خویش بازدارد، در حکم «حجاب نورانی» عمل

می‌نماید. بدین ترتیب در چارچوب حکمت متعالیه، اصطلاح عرفانی حجاب در نسبت با ذات حق تعالی، کلیه موجودات ماسوی الله را در بر می‌گیرد. این شمولیت از آن روست که هرگونه لحاظ نمودن استقلال وجودی برای غیر خداوند، موجب انصراف توجه سالک از مبدأ متعالی گشته و به‌عنوان مانعی در مسیر شهود حقیقت الهی عمل می‌نماید.

بنابراین بر اساس نظریه «روح معنا» که مورد پذیرش صدراست، می‌توان تعریفی مطلق و جامع از حجاب ارائه داد که بر تمامی مصادیق مادی و مجرد قابل انطباق باشد. این رویکرد نشان می‌دهد که انحصار مفهوم حجاب در عالم مادیات، صرفاً ناشی از انس و عادت ذهنی انسان به مصادیق محسوس حجاب است، نه محدودیت ذاتی در معنای این اصطلاح.

جمع‌بندی نهایی از تحلیل فلسفی حجب نوری

بر اساس مقدمات پیشین (نبود مرز قاطع میان مجرد و مادی و نظر به شمولیت روح معنای حجاب)، این نتایج حاصل می‌شود: اولاً تقسیم حجاب‌ها به نورانی و ظلمانی یک تقسیم اعتباری است؛ ثانیاً انحصار معنای حجاب در مادیات به‌گونه‌ای که از ظاهر کلام فلاسفه برمی‌آید، بی‌معناست.

همان‌گونه که گذشت، اصطلاح حجاب در مسئله مورد بحث، هرگونه حجابی است که مانع از مشاهده مستقیم حق توسط سالک شود؛ بر این اساس، تمامی ماسوی الله در نقش واسطه‌هایی میان سالک و حق قرار دارند که اگر مستقل فرض شوند در حکم حجاب، و در صورتی که توجه سالک به آنها از سنخ توجه به عین الربط بودنشان باشد، در حکم جلوه‌ای از جلوه‌های ذات حق و بنابراین یاور سالک در مسیر قرب الهی خواهند بود. به همین جهت، وجود برخی از این وسائط در مراحل اولیه سفر روحانی برای سالک لازم و ضروری است. صدرا المتألهین در تشریح این نکته چنین بیان می‌کند:

مقصود از این حجاب‌ها در اینجا، همان معلول‌های مترتب و میانی بین واجب‌الوجود و این جهان است. و بی‌شک معلول دور (از مبدأ)، وجودی ضعیف دارد. پس اگر فرض شود که این معلول با هویت ضعیف وجودی خود در مرتبه معلول نزدیک قرار گیرد، ذاتش باطل و هویتش نابود خواهد شد. بنابراین اگر کسی بخواهد به وجه خدا نظر کند نه از طریق این حجاب‌ها، یا پیش از آنکه ذاتش از نشئی به نشئه دیگر دگرگون شود... حالش همچون حال کوه (طور) موسی (علیه السلام) خواهد بود؛ و از همین رو جبرئیل هنگامی که پیامبر (صلی الله علیه و آله) از او پرسید چرا از مقام معین خود فراتر نمی‌روی، گفت: «اگر به اندازه بند انگشتی نزدیک‌تر شوم، خواهم سوخت». (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۸، ج. ۶، ص. ۳۰۰)

به دیگر سخن، لازم است که سالک در هر مرحله از مراحل سفر روحانی خویش، خداوند را از طریق آن جلوه‌ای از حق که متناسب با درجه وجودی خود اوست مشاهده نماید تا مصداق «لَا خَرَقَتْ سُبُحَاتُ وَجْهِهِ مَا دُونَهُ» نگردد.

روشن است که تعریف حجاب به مانع، تفسیری عدمی از مفهوم حجاب است، که گرچه از نقص و ضعف ادراک مدرک نشئت می‌گیرد، موجب محدودیت و مقید شدن محجوب می‌گردد. بنابراین، نمی‌توان این معنا از حجاب را در ارتباط با خداوند به کار گرفت؛ چراکه خدای متعال ذاتاً متجلی است و اگر از دیده‌ی خلائق پوشیده است، نه به خاطر نقص در خداوند بلکه به خاطر ضعف ادراک خلائق است. پس در حقیقت این خداوند نیست که محجوب است؛ بلکه هم حجاب و هم محجوب همان خلق‌اند (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۸، ج. ۱، ص. ۴۱۹؛ ۱۳۶۶، ج. ۶، ص. ۱۵۶).

صدرالمآلهین دلیل این سخن را این‌گونه توضیح می‌دهد: «لأن الستر یقید المستور و الحجاب یحد المحجوب و لا حد لذاته و صفاته و لا قید لجماله و جلاله فکیف یستره شیء أو یغیب عنه عین» (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۳، ص. ۳۲۳). بنابراین، از آنجاکه لازمه‌ی ستر و حجاب، تقید و محدودیت محجوب است و ذات حق میرا از هرگونه حد و قید است، در حقیقت این ذات حق نیست که پوشیده شده، بلکه محجوب حقیقی همان ذات مدرک خواهد بود. «و الله محض التجلی فکیف یحتجب بل إذا قصر العقول عن إدراک جماله فیقال احتجب...» (خداوند تجلی محض است؛ پس چگونه می‌تواند محجوب گردد؟! بلکه هنگامی که عقل‌ها از ادراک جمال او قاصر می‌مانند، گفته می‌شود: «پنهان گردید») (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۳، ص. ۲۵۶).

وجه جمع سخن فیلسوفان با اصطلاح عرفانی «حجب نوری»

با توجه به تحلیل پیش‌گفته از حجب نوری، در تطبیق دیدگاه‌های عرفانی با نظام حکمت متعالیه، می‌توان «حجاب‌های نورانی» در سنت عرفانی را معادل آن دسته از مراتب عالیّه وجود در فلسفه صدرایی دانست که هرگونه نگرش استقلالی و غایت‌مندانه به آن‌ها، موجب انحراف سالک از توجه به مبدأ متعالی و یگانه وجود مستقل‌دار هستی می‌گردد. این تحلیل به‌وضوح نشان می‌دهد که در نظام فکری ملاصدرا، مفهوم حجاب منحصر به عالم مادیات نبوده، بلکه تمام مراتب وجود، اعم از مجردات و مادیات، می‌توانند به‌مثابه حجاب عمل نمایند. وی در شرح معنای حجب نوری چنین می‌گوید: «و اعلم أن المراد من الحجب النوریة هی العقول المجردة المترتبة فی الوجود المتفاوتة فی النوریة و هی مع ذلك أنوار خالصة لا یشوبها ظلمة العدم...» (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۸، ج. ۶، ص. ۳۰۰).

این نکته نیز بدیهی است که وجود حجاب در هر مرتبه از وجود، متناسب با همان مرتبه خواهد بود؛ و توجیه سخن فلاسفه مسلمان مبنی بر نبودن حجاب میان مجردات نیز با عنایت به همین نکته روشن خواهد شد. به بیان ساده‌تر، فیلسوفان مسلمان، صرفاً آن دسته از حجاب‌های ناشی از خواص مرتبه‌ی مادی را در مورد مجردات مردود می‌شمارند. به عبارت دیگر، موجودات مادی به‌دلیل ضعف ذاتی در وجود و به‌تبع آن تراکم و کثافت وجودی، مستعد ایجاد حجاب‌های متناسب با مرتبه‌ی خود می‌باشند. در مقابل، موجودات مجرد به جهت برخورداری از شدت وجودی بالاتر و به‌تبع آن قرار داشتن در نهایت لطافت وجودی، فاقد آن نوع از حجاب‌های ناشی از کثافت وجودی هستند. بنابراین، دیدگاه فلاسفه مبنی بر عدم حجاب میان مجردات، صرفاً ناظر به نفی حجاب‌های جسمانی در این ساحت وجودی است.

توجه به این نکته خالی از لطف نیست که بر مبنای نگاه صدرائی، همان‌گونه که اجسام از حیث کنیفی دارای درجات متفاوتی هستند و در عالم ماده نیز برخی اجسام مانند خاک کنیف‌تر از برخی دیگر همچون آب‌اند، لطافت وجودی مجردات نیز دارای مراتب تشکیکی می‌باشد. برای نمونه می‌توان به تفاوت تجرد عقلی و تجرد مثالی اشاره نمود. روشن است که لطافت موجودات عقلی، شدیدتر از لطافت موجودات مثالی است. به دیگر بیان، براساس اصل وحدت حقیقت وجود و نیز اصل تشکیک، طیف موجودات از ضعیف‌ترین مرتبه تا عالی‌ترین مرتبه، دارای وحدتی اتصالی‌اند که یکی از نمودهای ضعف و قوت آن‌ها در کثافت و لطافت وجودی ایشان نمایان می‌شود. روشن است حجابی که در وجودهای کثیف و متراکم وجود دارد، در وجودهای لطیف تحقق نخواهد داشت. اما، این به معنای نفی مطلق هرگونه حجاب در مراتب عالی وجود نیست. استفاده از قید «بعد داشتن» به‌عنوان خصیصه موجودات مادی توسط شیخ اشراق، نشان از تأیید این سخن دارد. به عبارتی، از منظر سهروردی بعدداشتن از خصوصیات مادیات است و همین ویژگی، علت ایجاد حجاب میان موجودات مادی محسوب می‌شود. با توجه به نبود ویژگی بعد در مجردات، چنین حجابی در میان آن‌ها منتفی است؛ و چون سلب اخص مستلزم سلب اعم نیست، سلب حجاب‌های مادی از مجردات، مستلزم سلب هر نوع حجابی از آن‌ها نخواهد بود، بلکه امکان ثبوت حجاب‌های غیرمادی میان آن‌ها بر جای خود باقی است. بدین ترتیب، در صورت ارائه تبیینی هستی‌شناسانه از وجود حجاب میان مجردات (که در مباحث پیشین ارائه شد)، وجود چنین حجاب‌هایی با ظاهر سخنان فلاسفه تعارضی نخواهد داشت.

تحلیلی متفاوت از مفهوم «حجب نوری»

تناقض ظاهری در ترکیب «حجاب نورانی» حاکی از آن است که این نوع از حجاب واجد معنایی متعالی و فراتر نسبت به دیگر انواع حجاب‌هاست. به‌گونه‌ای که چه‌بسا معنای عدمی مستتر در لفظ «حجاب»، با انتساب به «نورانیت» زایل شده و به معنایی وجودی مبدل گردد. این دیدگاه با نظر حکیم سبزواری در تعلیقه وی بر اسفار هم‌راستا است، که به امکان دو گونه تفسیر از حجاب اشاره نموده و معتقد است حجاب می‌تواند یا به امری عدمی تفسیر شود، یا به شدت ظهور الهی و نقص در ادراک مدرک (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۸، ج. ۲، ص. ۳۶۰). بر این اساس، تفسیر دوم، که رویکردی وجودی به حجاب ارائه می‌دهد، می‌تواند شامل مواردی همچون حجاب نورانی نیز بشود.

در اندیشه حکیمانی چون ملاصدرا، شدت ظهور و کمال وجودی یک حقیقت، می‌تواند به علت برتری ذاتی و عدم تناسب با قابلیت‌های ادراکی موجودات پایین‌تر، به‌منزله حجابی برای آن عمل نماید. به عبارت دیگر، اختفا و حجاب‌انگاری آن حقیقت متعالی، نه به دلیل تقید و محدودیت ناشی از حجاب در آن حقیقت، بلکه دقیقاً به علت فزونی تجلی و شدت ظهور آن است که با ادراک موجودات مادون خود سازگاری ندارد. «و لشدة وجوده و ظهوره لا تُدرکه الأبصارُ و لا تحیط به الأفهام... فثبت أن بطونه من جهة ظهوره فهو باطن من حیث هو ظاهر» (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۸، ج. ۱، صص. ۶۹-۷۰).

همان‌گونه که اشاره شد، از نظر صدرالمتألهین، خداوند متعال، که ظهور و تجلی محض است، نمی‌تواند ذاتاً محجوب باشد. با این حال، همین شدت ظهور و تجلی بی‌حد او باعث می‌شود که نزد ماسوی الله محجوب انگاشته شود. وی برای تبیین این مسئله، به نور خورشید و دیدگان انسان مثال می‌زند: «إنما خفاؤه لشدة ظهوره و بعده لغلبة قربه كالشمس تحجب عن الأبصار لغلبة الإشراق و ضعف الأهداق ليس كمثل شئ» (پنهانی او تنها به دلیل شدت ظهورش است و دوری او به سبب غلبه نزدیکی اش. همان‌گونه که خورشید به دلیل فزونی تابش و ناتوانی دیدگان، از چشم‌ها پنهان می‌گردد. «هیچ چیزی مانند او نیست» (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۳، ص. ۳۲۳).

بنابراین، می‌توان نتیجه گرفت «حجب نوری» در واقع حجاب نیستند، بلکه همان «شدت ظهور و تجلی کمالات الهی» هستند که به دلیل نقص و ضعف در ناحیه مدرک و فاعل شناسا (انسان)، سبب اختفای الهی و محجوب واقع شدن خدا می‌شوند. به عبارت دیگر، انسان در مراتب عالی سلوک، با کمالات، افعال و مراتب عالی تری از تجلی و ظهور الهی مواجه می‌شود، که همین تجلیات از فرط نورانیت و شدت ظهور، سبب حجاب می‌گردند؛ چراکه ضعف ادراک مدرک، که زائیده فقر وجودی اوست، در هیچ مرتبه‌ای از سالک جدا نخواهد شد. بنابراین، با این تفسیر وجودی از «حجب نوری»، جایز است صرفاً به سبب نقص ادراک در ناحیه خلق، گفته شود ذات حق محجوب واقع شده است، بدون اینکه محدودیتی متوجه ذات خداوند متعال گردد.

تمثیل دیگر ملاصدرا در تبیین این مسئله راهگشاست. وی ارتباط میان نور محض و نورهای عبوری از شیشه‌های رنگی را چنین شرح می‌دهد: نورهای رنگی از سویی، موجب ظهور نور برای کسانی هستند که توانایی مشاهده مستقیم خورشید را ندارند و از سویی دیگر، خود مانع و حجابی برای ادراک نور حقیقی به شمار می‌روند؛ زیرا نور را در قالبی محدود و با رنگ و تعینی خاص نمایش می‌دهند، درحالی‌که نور ذاتاً بی‌رنگ و مطلق است. و این شیشه‌های رنگی هستند که به آن رنگ می‌بخشند. رابطه ذات حق تعالی با صور خلقی ممکنات نیز به همین ترتیب است. به بیان ساده‌تر، مراتب وجودات، جلوه‌ها و درخشش‌هایی از وجود حقیقی واجب تعالی و ظهوراتی از نور محض او هستند که در قالب و صور اعیان (اشیاء) پدیدار گشته و به رنگ ماهیت‌های امکانی رنگ‌آمیزی شده‌اند. پس، ممکنات حجاب‌هایی هستند که از یک نظر موجب ظهور و تجلی ذات الهی‌اند و از نظر دیگر به سبب ضعف وجودی موجب اختفای ذات حق می‌گردند (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۱، ص. ۲۵).

نکته حائز اهمیت اینکه در اندیشه صدرایی و با رویکرد وجودی نسبت به مفهوم حجاب، همان‌قدر که ممکنات (اعم از روحانی یا جسمانی) برای درک حقیقت ذات الهی در حکم حجاب‌اند، وجودشان برای ظهور و تجلی حق ضروری است. به عبارت دیگر، ظهور حق تعالی به میزانی که تحقق یافته، تنها از مجرای همین حجاب‌های نورانی و ظلمانی ممکن گشته است؛ چرا که ظهور نامتناهی و بی‌واسطه ذات الهی، نه تنها به آشکاری بیشتر نمی‌انجامد، بلکه به دلیل شدت تجلی و غلبه نورانیت، موجب خفا و پنهانی مطلق در تمام مراتب ادراکی می‌شود. در این صورت، حق تعالی به دلیل فرط ظهور و از بساطت و نزدیکی مطلق به خلق، به کلی ناپیدا و محجوب می‌ماند. چنان‌که ملاصدرا در تأیید این سخن به حاشیه شیخ علاءالدوله بر الفتوحات استناد نموده است: «لو لا الستر لما ظهر الحق و كان كنزا مخفيا لغاية ظهوره و هذا سر عزيز لا يطلع عليه إلا أمتاء الله» (اگر حجابی نبود، حق (خداوند) ظهور نمی‌یافت و به صورت گنجی پنهان باقی می‌ماند. (این اختفا) به

خاطر نهایت ظهورش است. و این، سری است ارجمند که جز امنای خدا (اولیای خاص الهی) بر آن آگاه نمی‌شوند) (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۱، ص. ۲۶).

پیش از این گفته شد مفهوم «حجاب» بدین سبب که نشانگر محدودیت در ناحیهٔ محبوب است، نمی‌تواند دربارهٔ خداوند استعمال شود. لیکن با تحلیلی که از مفهوم رمزآلود «حجب نوری» گذشت، می‌توان تفسیری وجودی از این حقیقت ارائه داد. یعنی می‌توان حجاب‌های نورانی را همان شدت ظهور و تجلی کمالات الهی دانست. در نتیجه جایز است این قسم از حجاب نسبت به ذات الهی به کار گرفته شود.

نکتهٔ شایان توجه اینکه بر اندیشهٔ ملاصدرا وجود حجاب نورانی حتی در نشئهٔ الهی و در رابطهٔ خداوند با ذات خویش نیز قابل فرض است. ملاصدرا در شرح حدیث «کنت کنزاً مخفیاً...» صراحتاً به این مطلب اشاره می‌کند: «یجوز ان یکون المعنی: کنت ظاهراً فی غایة الظهور خفياً، فکأنه قال: کاد نفسی من غایة الظهور ان یخفی علی نفسی فضلاً عن غیری، فخلقت الخلق حجاب ظهوری، و ستر نوری، حتی یخفی شیء من ظهوری لیمكن الخلق ادراکی...» (جائز است که معنای (حدیث کنز مخفی) این باشد: «من در نهایت ظهور، پنهان بودم»). گویا که گفته است: «نزدیک بود ذات من به دلیل غایت ظهورش، از خودم (نیز) پنهان گردد، چه رسد به غیر من! پس خلق را آفریدم تا حجاب ظهور من و پوشش نور من باشند، تا مقداری از ظهور (نامتناهی) من پنهان گردد و ادراک من برای خلق میسر شود) (صدرالدین شیرازی، ۱۳۷۵، صص. ۳۵۷-۳۵۸). بر این اساس و با نظر به قاعدهٔ مشهور تعدد نشئات (طبیعی، مثالی، عقلی و الهی) و تطابق آن‌ها، که مورد تأیید ملاصدراست (صدرالدین شیرازی، ۱۳۷۸، ص. ۲۸۲)، این معنا از حجاب نورانی را حتی می‌توان در نشئهٔ الهی و در نسبت حق تعالی با ذات خویش در نظر گرفت. یعنی می‌توان گفت خداوند از فرط ظهوری که برای خویش داشته، نزدیک بوده برای خود نیز مختفی شود؛ لذا آفریده تا حجابی بر ظهورش باشد، تا خلق بتوانند او را بشناسند. این سخن صدرالمتألهین علی‌رغم اینکه با رویکردی عرفانی و ادبیاتی ذوقی بیان شده و با نگاه دقیق فلسفی می‌تواند مورد نقد واقع شود، نشان از لطافت و عمق معنای «حجب نوری» در اندیشهٔ اوست.

تحلیل فلسفی اخیر از حجاب (حجاب مساوی با نهایت ظهور و آشکارگی)، خوانشی سراسر وجودی است که هیچ‌گونه شائبهٔ عدم در آن راه ندارد و می‌توان آن را از فروع و مصادیق قاعدهٔ عرفانی دانست که حکیم سبزواری در تعلیقهٔ بر اسفار صراحتاً به آن استناد می‌کند: «و من کلمات العرفاء أنه إذا جاوز الشيء حده انعكس ضده، كعدم النهاية فی الظهور ینعکس إلی الخفاء» (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۸، ج. ۶، ص. ۲۴).

نتیجه‌گیری

چنان‌که گذشت، بر اساس مبانی حکمت متعالیه می‌توان تفسیری جامع از «حجاب» ارائه داد به‌گونه‌ای که شامل تمامی موارد حجاب اعم از مادی و مجرد یا نورانی و ظلمانی گردد. بر این اساس، «حجاب» به هر مانعی اطلاق می‌شود که با ظهور خود، موجب پوشش و عدم ظهور محبوب می‌گردد. به بیان دیگر، طبق این تفسیر «پرده»، «حسد» و «علم» می‌توانند مصادیقی از حجاب باشند که به ترتیب نمونه‌ای از حجاب مادی، حجاب مجرد ظلمانی و حجاب مجرد نورانی خواهند بود. «پرده» با حضور فیزیکی خود مانع از مشاهدهٔ ورای آن

می‌شود؛ «حسد» به‌عنوان صفتی نفسانی مانع از شکوفایی نفس سلیم و فطرت پاک آدمی می‌گردد و «علم» نیز هرگاه از جایگاه ابزاری خود خارج شده و به‌صورت غایتی مستقل در مسیر سلوک معنوی قرار گیرد، به حجابی تبدیل می‌شود که مانع از قرب الهی و مشاهده تجلیات برتر حق تعالی خواهد بود.

بر اساس این تفسیر، جامعیت مفهوم حجاب حتی از حیث اسناد آن نیز گسترده بوده و شامل هرگونه اسناد حقیقی یا مجازی می‌گردد. در مواردی همچون حجاب‌های مادی و مجرد ظلمانی، که محجوب آن‌ها ذات حق نیست، اسناد حجاب به این امور از نوع اسناد حقیقی، صادق است. به عبارت دیگر، اموری همچون «پرده» و «حسد»، ذاتاً موجب ایجاد مانع شده و حقیقتاً محجوب خویش را محدود و مقید می‌سازند. اما در مقابل، استعمال مفهوم حجاب برای مصادیقی که ذات حق منتسب به محجوبیت می‌گردد، ثانیاً و بالعرض است. برای مثال، «علم» که خود از کمالات وجودی است و ذاتاً نور محسوب می‌شود، اگر جایگاه واسطه‌ای و ابزاری خویش را از دست داده و به‌عنوان غایت نهایی در مسیر سلوک معنوی تلقی گردد، موجب توقف سالک در مراتب پایین‌تر شده و در نتیجه به حجابی بدل می‌گردد که محجوب آن به اسناد مجازی، خداوند متعال خواهد بود؛ چراکه معنای عدمی حجاب مستلزم ایجاد محدودیت در ناحیه محجوب است؛ حال آنکه هیچ نحوی از محدودیت در وجودی که ظهور محض است، راه ندارد. به همین جهت، ملاصدرا در تطبیق این مفهوم بر خداوند، حجاب و محجوب را در حقیقت یکی دانسته و آن را همان خلق معرفی می‌نماید؛ زیرا ذات باری تعالی، نامحدود و مطلق است و نمی‌توان پذیرفت که حتی به واسطه امور نورانی همچون «علم» محدود گردد. بنابراین، می‌توان گفت «علم» اولاً و بالذات نور؛ و ثانیاً و بالعرض حجاب خواهد بود.

با این وجود، کاربرد تعبیری همچون «مرتبه غیب‌الغیوب» برای ذات خداوند، حاکی از آن است که احتجاب ذات حق از مخلوقات، امری است واقعی، مسلم و غیرقابل اغماض. بنابراین، به نظر می‌رسد ارائه تفسیری وجودی از «حجاب‌های نورانی» که با مبانی حکمت متعالیه کاملاً همخوانی دارد، می‌تواند در تبیین دقیق‌تر چنین اصطلاحاتی راهگشا باشد. در این تفسیر، حجاب‌های نورانی نه به‌عنوان اموری عدمی و محدودکننده، بلکه به‌مثابه مراتب و تجلیات وجودی فهمیده می‌شوند که به‌تبع شدت ظهور، موجب بطون نسبی می‌گردند، بی‌آنکه ذات ازلی را در حجابی واقعی قرار دهند.

بر پایه این خوانش وجودی، خداوند متعال ظهور تام و تجلی محض است؛ و همین تجلیات بی‌پایان و کمالات نامتناهی اوست که به‌نحو حقیقی، سبب احتجاب ذات اقدس او از مخلوقات می‌گردد. بدین ترتیب، وجودی نورانی مانند «علم» که خود جلوه‌ای از انوار الهی و کمالی از کمالات حق است، هنگامی که به‌عنوان موضوعی مستقل، توجه سالک را به‌طور انحصاری به خود و نه به‌عنوان آینه‌ای برای ادراک یگانه وجود مستقل - جلب نماید، حقیقتاً به حجاب بدل می‌شود. این احتجاب، نه از باب تحدید ذات نامحدود الهی، که صرفاً به‌سبب قصور در ادراک و توجه محدود سالک است که در مراتب پایین‌تر وجود، متوقف شده و از مشاهده مبدأ اعلی بازمانده است.

بنابراین، در مقام جمع‌بندی می‌توان گفت در صورتی که اسناد حجاب به‌معنای عدمی آن، در مواردی به کار رود که محجوب غیرخداوند است، اسنادی حقیقی خواهد بود. اما به نظر می‌رسد استعمال «حجاب» به‌معنای

عدمی آن در خصوص مصادیق «حجب نوری»، یعنی مواردی که محبوب آن حجاب، ذات اقدس الهی است، از نوع استعمال مجازی است. در مقابل، تعریف ارائه شده از «حجاب نورانی»، بر خوانشی کاملاً وجودی استوار است که هیچ‌گونه شائبه عدم در آن راه ندارد. بر این اساس، می‌توان این مفهوم را بدون هیچ مسامحه‌ای و به‌نحو حقیقی نسبت به خداوند متعال به کار برد. این تفسیر وجودی که ریشه در آرای حکمایی چون ملاصدرا و حکیم سبزواری دارد، می‌کوشد بدون توسل به مفاهیم سلبی و عدمی، و صرفاً با تکیه بر رویکرد عرفانی و قابلیت‌های ذاتی خود حقیقت وجود، مفهوم حجب نوری را تبیین نماید. در این نگاه، حجاب‌های نورانی نه به‌مثابه سدی حائل، بلکه به‌منزله مراتب و شئون مختلف وجودی واحد تلقی می‌شوند.

ضمناً بر اساس مقدمات مذکور، این نتیجه حاصل می‌شود که انحصار معنای حجاب در مادیات، بی‌معنا است و با مبانی حکمت متعالیه ناسازگار است. با نگاهی عمیق‌تر به سخنان فلاسفه اسلامی در این باب، روشن خواهد شد که ایشان در مقام توضیح نبودن حجاب مادی در مجردات هستند. به بیان دیگر، حجاب در هر مرتبه از وجود متناسب با شدت یا ضعف وجودی همان مرتبه ایجاد می‌شود. یکی از ویژگی‌های مرتبه مادی که ناشی از ضعف وجودی این مرتبه است، کثافت و تراکم وجودی است که باعث ایجاد مانع و حجاب فیزیکی در وجودهای مادی می‌شود. حال آنکه این ویژگی در مجردات، که از شدت وجودی بیشتری برخوردارند، موجود نیست و به‌تبع آن حجاب ناشی از این ویژگی نیز در مجردات وجود نخواهد داشت. لازم به ذکر است که نبود قسمی از حجاب در مرتبه مجرد، به‌معنای نبود هیچ‌گونه حجاب در آن نیست؛ چنان‌که بر مبنای تعریف مذکور و روح معنای حجاب، هر وجودی حتی موجودات مجرد، در صورتی که مستقل لحاظ شوند، مانع از مشاهده حق تعالی خواهند شد و در زمره «حجاب‌های نورانی» قرار خواهند گرفت.

همچنین می‌توان تعبیر «لاحرقت سبحات وجهه مادونه» در حدیث شریف را که بر ضرورت وجود برخی حجاب‌ها به‌ویژه برای سالکان در مراتب پایین‌تر دلالت دارد، با دقتی فلسفی و مبتنی بر مبانی پیشین تبیین نمود. مطابق این تحلیل، وجودهای نوری تا زمانی که به‌عنوان اموری مستقل تلقی گردند، در مقام حجاب عمل می‌کنند؛ اما ذاتاً و به خودی خود، نور محض و یاور سالک در سفر روحانی او هستند. به بیان دیگر، موضوع بر سر وجود واحدی است که دارای حیثیات و اعتبارات مختلف است: از حیث مستقل انگاشته شدن، حجاب است و از حیث عین‌الربط دانسته شدن، نور است؛ و ضرورت وجود این حجاب‌های نوری برای سالک، خصوصاً در مراحل ابتدایی سلوک، ناشی از همین حیث دوم است که موجب تناسب و هم‌سنخ شدن مشاهدات و مدرکات سالک با درجه وجودی وی خواهد بود.

بنابراین، این خوانش از حجاب و حجب نوری نه‌تنها تعارضی میان سخنان فلاسفه اسلامی، مآثورات دینی و نیز اندیشه عرفا ایجاد نمی‌کند؛ بلکه ابزاری توانمند برای فهمی عمیق‌تر و منسجم‌تر از مفاهیمی همچون «محبوبیت ذات و صفات الهی» از خلق، و نیز تبیین برخی تعبیر ظریف موجود در روایات فراهم می‌آورد.

منابع

- ابن فارس، احمد. (۱۴۰۴). معجم مقاییس اللغة (تحقیق هارون عبدالسلام محمد). قم: مکتب الإعلام الإسلامی.
- ابن منظور، محمد بن مکرم. (۱۴۱۴). لسان العرب. بیروت: دارالفکر للطباعة والنشر والتوزیع.
- جرجانی، علی بن محمد. (۱۳۷۰). کتاب التعریفات. تهران: ناصرخسرو.
- حمزئیان، عظیم و اسدی، سمیه. (۱۳۹۵). بررسی حجاب‌های عرفانی از دیدگاه ابو عبدالله نقری. پژوهش‌های ادب عرفانی، (۳۱)، ۶۵-۹۰.
- راغب اصفهانی، حسین بن محمد. (۱۴۱۲). مفردات ألفاظ القرآن (تحقیق صفوان عدنان داوودی). بیروت: دارالشامیه.
- رشاد، علی اکبر. (۱۳۸۴). حجب النور / شرح حجاب‌های نورانی معرفت، در شعر حضرت امام (س). کتاب نقد، (۳۵)، ۱۲۹-۱۴۴.
- رنجبرزاده، فرزانه؛ جوارشکیان، عباس و حسینی شاهرودی، سید مرتضی. (۱۳۹۹). عدم مرز میان مجرد و مادی در تفکر صدرایی. آموزه‌های فلسفه اسلامی، (۲۷)، ۱۱۹-۱۴۰.
- سهروردی، شهاب‌الدین. (۱۳۷۲). مجموعه مصنفات شیخ اشراق (تصحیح و مقدمه هانری کربن). تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
- صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم. (۱۳۶۱). ایقاز النائمین (مقدمه و تصحیح محسن مؤیدی). تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
- صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم. (۱۳۶۳). مفاتیح الغیب (حاشیه علی بن جمشید نوری و تصحیح محمد خواجه‌ای). تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، انجمن اسلامی حکمت و فلسفه ایران.
- صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم. (۱۳۶۶). تفسیر القرآن الکریم (تصحیح محمد خواجه‌ای). قم: بیدار.
- صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم. (۱۳۶۸). الحکمة المتعالیه فی الأسفار العقلیه الأربعة. قم: مکتبه المصطفوی.
- صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم. (۱۳۷۵ الف). الشواهد الربوبیه فی المناهج السلوکیه (حاشیه هادی بن مهدی سبزواری و تصحیح جلال‌الدین آشتیانی). بیروت: مؤسسه التاریخ العربی.
- صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم. (۱۳۷۵ ب). مجموعه رسائل فلسفی صدر المتألهین (تصحیح حامد ناجی اصفهانی). تهران: حکمت.
- صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم. (۱۳۷۸). سه رساله فلسفی (تصحیح جلال‌الدین آشتیانی). قم: دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم.
- طباطبایی، سید محمدحسین. (۱۳۸۴). نهایة الحکمة (تحقیق و تعلیق عباس علی زارعی سبزواری). قم: مؤسسه نشر اسلامی.
- عابدی، احمد. (۱۳۸۲). حجاب‌های نورانی و ظلمانی از دیدگاه امام خمینی (ره). آینه پژوهش، (۷۹)، ۴۸-۵۹.
- عشریه، رحمان. (۱۴۰۳). تحلیل معناشناختی «حجب النور» در مناجات شعبانیه با رویکرد قرآنی. دعالپژوهی، (۷)، ۲۳۹-۲۵۵.
- فراهیدی، خلیل بن احمد. (۱۴۰۹). العین (گردآوری محسن آل عصفور و تحقیق مهدی مخزومی و ابراهیم سامرائی). قم: مؤسسه دارالهیجرة.
- قمی، شیخ عباس. (۱۳۸۹). مفاتیح الجنان (تصحیح محمدرضا رضوان‌طلب). قم: آیین دانش.
- مجلسی، محمدباقر بن محمدتقی. (۱۴۰۳). بحار الأنوار. بیروت: دار إحياء التراث العربی.
- محقق، فاطمه. (۱۳۹۲). بررسی مفهوم حجاب‌های نورانی و ظلمانی در عرفان اسلامی با تأکید بر مثنوی [پایان‌نامه کارشناسی ارشد، دانشگاه محقق اردبیلی].

مصطفوی، حسن. (۱۳۶۸). التحقیق فی کلمات القرآن الکریم. تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
 نصیرالدین طوسی، محمد بن محمد. (۱۳۸۶). شرح الإشارات و التنبیها (تصحیح حسن حسن زاده آملی). قم: بوستان کتاب.
 یوسفی، محمدرضا، و حیدری، الهه. (۱۳۹۱). نور سیاه: پارادوکس زیبای عرفانی. ادیان و عرفان، (۲)، ۱۷۱-۱۹۱.

References

- Ibn Fāris, Aḥmad. (1984/1985 [1404 AH]). *Mu'jam Maqāyīs al-Lughah [Dictionary of Analogical Measures of Language]*. Edited by Hārūn 'Abd al-Salām Muḥammad. Qom: Maktab al-I'lām al-Islāmī.
- Ibn Manzūr, Muḥammad b. Mukarram. (1993/1994 [1414 AH]). *Lisān al-'Arab [The Tongue of the Arabs]*. Beirut: Dār al-Fikr lil-Tibā'ah wa al-Nashr wa al-Tawzī'.
- Jurjānī, 'Alī b. Muḥammad [al-Sayyid al-Sharīf]. (1991 [1370 SH]). *Kitāb al-Ta'rīfāt [The Book of Definitions]*. Tehran: Nāshir Khusraw.
- Ḥamziyān, 'Azīm & Asadī, Sumayyah. (2016 [1395 SH]). "Barrīsī-yi Ḥijāb-hā-yi 'Irfānī az Dīdgāh-i Abū 'Abd Allāh Naffārī" [An Examination of Mystical Veils from the Perspective of Abū 'Abd Allāh al-Naffārī]. *Pazhūhish-hā-yi Adab-i 'Irfānī [Research in Mystical Literature]*, (31), pp. 65–90.
- Rāghib al-Isfahānī, Ḥusayn b. Muḥammad. (1991/1992 [1412 AH]). *Mufradāt Alfāz al-Qur'ān [Glossary of Qur'ānic Terms]*. Edited by Ṣafwān 'Adnān Dāwūdī. Beirut: Dār al-Shāmīyah.
- Rashād, 'Alī Akbar. (2005 [1384 SH]). "Hujub al Nūr / Sharḥ i Ḥijāb hā yi Nūrānī yi Ma'rifat dar Shi'r i Ḥaḍrat i Imām (s)" [Veils of Light / An Explanation of the Luminous Veils of Knowledge in the Poetry of Imam Khomeini]. *Kitāb i Naqd [Book Review]*, (35), pp. 129–144.
- Ranjbar'zādīh, Farzānih; Javārashkiyān, 'Abbās; & Ḥusaynī Shāhrūdī, Sayyid Murtaḍā. (2020 [1399 SH]). "Adam-i Marz bayn-i Mujarrad wa Māddī dar Tafakkur-i Ṣadrā'rī" [The Absence of a Boundary between the Immaterial and the Material in Ṣadrian Thought]. *Āmūzih-hā-yi Falsafah-yi Islāmī [Teachings of Islamic Philosophy]*, (27), pp. 119–140.
- Suhrawardī, Shihāb al-Dīn [Shaykh al-Ishrāq]. (1993 [1372 SH]). *Majmū'ah-yi Muṣannafāt-i Shaykh al-Ishrāq [The Collected Works of Shaykh al-Ishrāq]*. Edited with an introduction by Henry Corbin. Tehran: Mu'assasah-yi Muṭālī'āt wa Taḥqīqāt-i Farhangī.
- Ṣadr al-Dīn Shīrāzī, Muḥammad b. Ibrāhīm [Mullā Ṣadrā]. (1982 [1361 SH]). *Īqāz al-Nā'imīn [The Awakening of the Sleepers]*. Edited with an introduction by Muḥsin Mu'ayyidī. Tehran: Mu'assasah-yi Muṭālī'āt wa Taḥqīqāt-i Farhangī.
- Ṣadr al-Dīn Shīrāzī, Muḥammad b. Ibrāhīm [Mullā Ṣadrā]. (1984 [1363 SH]). *Maṣā'ih al-Ghayb [Keys to the Unseen]*. With marginalia by 'Alī b. Jamshīd Nūrī and edited by Muḥammad Khwājāvī. Tehran: Mu'assasah-yi Muṭālī'āt wa Taḥqīqāt-i Farhangī / Anjuman-i Islāmī-yi Ḥikmat wa Falsafah-yi Īrān.
- Ṣadr al-Dīn Shīrāzī, Muḥammad b. Ibrāhīm [Mullā Ṣadrā]. (1987 [1366 SH]). *Tafsīr al-Qur'ān al-Karīm [Exegesis of the Noble Qur'ān]*. Edited by Muḥammad Khwājāvī. Qom: Bīdār.
- Ṣadr al-Dīn Shīrāzī, Muḥammad b. Ibrāhīm [Mullā Ṣadrā]. (1989/1990 [1368 SH]). *al-Ḥikmah al-Muta'āliyah fī al-Asfār al-Aqliyah al-Arba'ah [The Transcendent Philosophy in the Four Intellectual Journeys]*. Qom: Maktabat al-Muṣṭafawī.

- Şadr al-Dīn Shīrāzī, Muḥammad b. Ibrāhīm [Mullā Şadrā]. (1996a [1375 SH]). *al-Shawāhid al-Rubūbiyah fī al-Manāhij al-Sulūkīyah [The Lordly Witnesses on the Spiritual Methods]*. With marginalia by Hādī b. Mahdī Sabzawārī and edited by Jalāl al-Dīn Āshtiyānī. Beirut: Mu'assasat al-Tārīkh al-'Arabī.
- Şadr al-Dīn Shīrāzī, Muḥammad b. Ibrāhīm [Mullā Şadrā]. (1996b [1375 SH]). *Majmū'ah-yi Rasā'il-i Falsafī-yi Şadr al-Mutā'allihīn [The Collection of Philosophical Treatises of Şadr al-Mutā'allihīn]*. Edited by Hāmid Najī Işfahānī. Tehran: Hikmat.
- Şadr al-Dīn Shīrāzī, Muḥammad b. Ibrāhīm [Mullā Şadrā]. (1999 [1378 SH]). *Sih Risālah-yi Falsafī [Three Philosophical Treatises]*. Edited by Jalāl al-Dīn Āshtiyānī. Qom: Daftar-i Tablighāt-i Islāmī-yi Hawzah-yi 'Ilmiyah-yi Qum.
- Ṭabāṭabā'ī, Sayyid Muḥammad Ḥusayn. (2005 [1384 SH]). *Nihāyat al-Hikmah [The Ultimate Philosophy]*. Researched and annotated by 'Abbās 'Alī Zārī Sabzawārī. Qom: Mu'assasat al-Nashr al-Islāmī.
- 'Ābidī, Aḥmad. (2003 [1382 SH]). "Hijāb-hā-yi Nūrānī wa Zulmānī az Dīdgāh-i Imām Khumaynī (ra)" [Luminous and Dark Veils from the Perspective of Imam Khomeini (may God have mercy on him)]. *Āyinah-yi Pazhūhish [Mirror of Research]*, (79), pp. 48–59.
- 'Ishriyyah, Raḥmān. (2024/2025 [1403 SH]). "Taḥlīl i Ma'nāshinākhī yi Ḥujub al Nūr dar Munājāt i Sha'bāniyah bā Rūykard i Qur'ānī" [A Semantic Analysis of "Veils of Light" in the Sha'bāniyah Supplication with a Qur'ānic Approach]. *Du'ā pazhūhī [Supplication Studies]*, (7), pp. 239–255.
- Farāhīdī, Khalīl b. Aḥmad. (1988/1989 [1409 AH]). *al-'Ayn [The Letter 'Ayn (The Source)]*. Compiled by Muḥsin Āl 'Aşfūr and edited by Mahdī Makhzūmī and Ibrāhīm Sāmārā'ī. Qom: Mu'assasat Dār al-Hijrah.
- Qummī, Shaykh 'Abbās. (2010 [1389 SH]). *Maḥātib al-Jinān [The Keys to the Gardens of Paradise]*. Edited by Muḥammad Riḍā Riḍwāntalab. Qom: Āyin-i Dānish.
- Majlisī, Muḥammad Bāqir b. Muḥammad Taqī. (1982/1983 [1403 AH]). *Bihār al-Anwār [Seas of Lights]*. Beirut: Dār Iḥyā' al-Turāth al-'Arabī.
- Muḥaqqiq, Fāṭimah. (2013/2014 [1392 SH]). *Barrisī yi Maḥmūm i Hijāb hā yi Nūrānī wa Zulmānī dar 'Irfān i Islāmī bā Ta'kid bar Mathnawī [An Examination of the Concept of Luminous and Dark Veils in Islamic Mysticism with Emphasis on the Mathnawī]*. Master's thesis, Muḥaqqiq Ardabīlī University, Faculty of Literature and Humanities.
- Muştafawī, Ḥasan. (1989 [1368 SH]). *al-Taḥqīq fī Kalimāt al-Qur'ān al-Karīm [The Investigation into the Words of the Noble Qur'ān]*. Tehran: Vizārat-i Farhang wa Irshād-i Islāmī.
- Naşir al-Dīn al-Ṭūsī, Muḥammad b. Muḥammad. (2007 [1386 SH]). *Sharḥ al-Ishārāt wa al-Tanbīhāt [Commentary on the "Remarks and Admonitions"]*. Edited by Ḥasan Ḥasan'zādih Āmulī. Qom: Būstān-i Kitāb.
- Yūsufī, Muḥammad Riḍā & Ḥaydarī, Ilāhah. (2012/2013 [1391 SH]). "Nūr i Siyāh: Pārādūks i Zībā yi 'Irfānī" [Black Light: A Beautiful Mystical Paradox]. *Adyān wa 'Irfān [Religions and Mysticism]*, (2), pp. 171–191.

A Comparative Study of Shaykh al-Mufīd and Mullā Ṣadrā on the World of Dharr (‘Ālam al-Dharr)

GholamAli Muqaddam¹  and Hanieh Salem² 

1. *Corresponding Author*, Department of Islamic Philosophy and Theology, Razavi University of Islamic Sciences, Mashhad, Iran. Email: dr.moghadam@razavi.ac.ir
2. M.A. Student in Islamic Philosophy and Theology, Razavi University of Islamic Sciences, Mashhad, Iran. Email: ha9052721@gmail.com

Article Info

Article type:

Research Article

Article history:

Received

5 April 2025

Received in revised form

25 June 2025

Accepted

30 June 2025

Available online

22 December 2025

Keywords:

Shaykh al-Mufīd,
world of dharr (‘ālam
al-dharr),
critique of the world of
dharr,
Transcendent Theosophy
(Ḥikmat-i
Muta‘āliyah),
Mullā Ṣadrā

ABSTRACT

The world of dharr (‘ālam al-dharr) is among the most challenging and fascinating topics in religious knowledge (ma‘ārif-i dīnī), briefly mentioned in the Qur‘ān and discussed in greater detail in the ḥadīth traditions. The reality of the dharr covenant has been examined by scholars of Islamic sciences from various perspectives. Some have judged the event of dharr as symbolic, while others have accepted it as a real occurrence. Among the latter group, some interpret the world of dharr in its literal (zāhirī) sense, while others have engaged in its hermeneutical interpretation (ta‘wīl) and justification. Shaykh al-Mufīd, considering certain aspects, has offered a hermeneutical interpretation of the dharr event. Mullā Ṣadrā has also provided a theosophical (ḥikmī) interpretation of the world of dharr. The research question is: What are the points of agreement and disagreement in the approach and hermeneutical interpretation of these two Shī‘ī thinkers concerning the world of dharr? In this article, employing the method of content analysis (taḥlīl-i muḥtawā) and a comparative approach (rawish-i muqāyisih-ī), the engagement of Mullā Ṣadrā and Shaykh al-Mufīd with this topic has been subjected to a comparative study. It is shown that the two thinkers differ on certain points, such as the evaluation of chain-based authenticity (i‘tibār-i sanadī) and the existence of particles without the attachment of a soul, while they agree on other points, such as the rejection of a literal interpretation, the provision of a rational hermeneutical interpretation (ta‘wīl-i ‘aqlānī), and the manner of addressing objections.

Cite this article: Moghaddam, G., & Salem, H. (2025). A Comparative Study of Shaykh al-Mufīd and Mullā Ṣadrā on the World of Dharr (‘Ālam al-Dharr). *Theology Journal*, 12(2), 125-147. <https://doi.org/10.22034/pke.2025.20901.1975>.



1. Introduction

The world of dharr (‘ālam al-dharr)—the primordial covenant between God and humanity—is among the most complex and fascinating topics in Islamic religious knowledge (ma‘ārif-i dīnī). The Qur’ān alludes to this event briefly in Sūrat al-A‘rāf (7:172), while the ḥadīth traditions elaborate on it in greater detail. This subject encompasses various philosophical, theological (kalāmī), and exegetical (tafsīrī) dimensions, some of which have been examined by scholars.

Regarding its nature and actuality, some scholars have considered the world of dharr as a symbolic event. In contrast, others accept it as a real occurrence. Among the latter group, some offer a literal (zāhirī) interpretation of the world of dharr, while others engage in its hermeneutical interpretation (ta’wīl) and rational justification. Two prominent Shī‘ī thinkers, Shaykh al-Mufīd and Mullā Ṣadrā, have adopted distinct positions on this matter. The research questions are: What are the points of agreement and disagreement between these two approaches? And what are the implications of each? The central problem addressed is the need to understand how two major figures within Shī‘ī thought—representing theological (kalāmī) and philosophical (falsafī) traditions respectively—approach a difficult scriptural-narrative concept and whether their conclusions are compatible or contradictory.

This research, based on content analysis and comparative methods, undertakes a comparative study of the views of Mullā Ṣadrā and Shaykh al-Mufīd on the world of dharr, examining their points of agreement and disagreement. It demonstrates that these two Shī‘ī scholars differ on certain aspects, such as the assessment of the chain-based authenticity (i‘tibār-i sanadī) of traditions concerning the world of dharr, while sharing common ground on other aspects, such as the rejection of a literal interpretation, the provision of a rational hermeneutical interpretation (ta’wīl-i ‘aqlānī), and the manner of addressing objections. It is hoped that the examination and analysis of different perspectives will lead to a deeper understanding of the issue of the world of dharr.

2. Methodology

Since the subject of the present research is theoretical in nature, the method of library-based analysis and research (taḥqīq-i kitābkhānah-i) has been employed. The methodological procedure consisted of the following stages:

Stage one: After defining the problem and formulating a preliminary and detailed plan, relevant physical and digital sources were gathered.

Stage two: Data extraction was carried out through note-taking and the creation of index cards (fishbardārī).

Stage three: The notes were then classified, edited, and organized according to an initial index.

Stage four: Through supplementary studies and further research, the final version was compiled.

The research is qualitative and comparative, focusing on primary and secondary sources related to Shaykh al-Mufīd (d. 413 AH/1022 CE) and Mullā Ṣadrā (d. 1050 AH/1640 CE), including their major theological and philosophical works, as well as classical and contemporary commentaries on the Qur'ān and ḥadīth relevant to the world of dharr.

3. Findings

By comparing the views of Shaykh al-Mufīd and Mullā Ṣadrā, it became evident that their perspectives differ in some respects while sharing common ground in others.

3.1. Points of Difference

First difference: Attention to the authority and authenticity of traditions (*ḥujyāt wa i'tibār-i riwāyāt*). One notable difference between Shaykh al-Mufīd and Mullā Ṣadrā is the former's attention to the degree of authority and authenticity of the traditions concerning the world of dharr. In Mullā Ṣadrā's works, by contrast, there is less engagement with chain-based (*sanadī*) discussions and the determination of the authority of reports on the world of dharr or the reliability of their transmitters. Shaykh al-Mufīd undertook this evaluation on two grounds: first, due to the apparent contradiction of some traditions with the literal text (*ẓāhir*) of the Noble Qur'ān; and second, due to the chain-based weakness of a portion of the traditions on the world of dharr. By distinguishing between authoritative and non-authoritative traditions, he considered some dharr-related traditions as chain-basedly flawed (*makhdūsh*), deeming them solitary reports (*khabar al-wāḥid*), fabricated (*maj'ūl*), or interpolated (*dakhīl*).

Second difference: Interpretation of dharr as particles without the attachment of souls. Another difference between Shaykh al-Mufīd and Mullā Ṣadrā concerns the interpretation of dharr as particles lacking attached souls (*dharrāt bidūn ta'alluq-i arwāḥ*)—an interpretation proposed by Shaykh al-Mufīd to resolve certain objections. According to Shaykh al-Mufīd, it can be said that the observed particles were corporeal particles (*dharrāt-i jismānī*) indicating the variety and multiplicity of Adam's descendants, shown to him to demonstrate divine power and to encourage his obedience. In contrast, Mullā Ṣadrā, in accordance with his philosophical principles, did not accept the presence of matter (*māddah*) in higher realms and interpreted this realm in terms of a longitudinal hierarchy (*silsilah-yi ṭūlī*) and degrees of immateriality (*marātib-i tajarrud*).

3.2. Points of Agreement

Despite these partial differences, both Shaykh al-Mufīd and Mullā Ṣadrā share common ground in several respects.

First common ground: Opposition to a literal interpretation (tfsīr-i zāhirī). Both thinkers oppose a literal interpretation of the world of dharr. According to this literal view, all of the children of the Prophet Adam—in the world of dharr—existed as minute particles with dharrī bodies. Both Shaykh al-Mufīd and Mullā Ṣadrā reject this interpretation for two reasons: first, because it entails metempsychosis (tanāsukh); and second, because it conflicts with certain rational implications (lawāzim-i ‘aqlī), such as the universal forgetfulness of that realm.

Second common ground: Provision of rational and acceptable explanations (wujūh-i ma‘qūl wa maqbūl). Another commonality is that both offer rational and acceptable explanations of the world of dharr. Shaykh al-Mufīd interprets the noble verse and the traditions concerning the precedence of the creation of souls (arwāḥ) over bodies as belonging to the level of God's knowledge (martabah-yi ‘ilm-i khudāwand). In this respect, his view is very close to the interpretation of the philosophers (ḥukamā’), especially that of Transcendent Theosophy (Ḥikmat-i Muta‘āliyah). In Transcendent Theosophy as well, the locus (mawṭin) of the world of dharr is situated within the longitudinal hierarchy and the superior existential realms, which are the realm of objective immaterial beings (‘ālam-i mujarradāt-i ‘aynī) or the "pages of divine knowledge" (ṣafahāt-i ‘ilmī-yi ḥaqq ta‘ālā). This demonstrates their alignment in seeking logical and rational ways to explain the world of dharr.

4. Conclusion

The comparative study of the views of Shaykh al-Mufīd as a rationalist theologian (mutakallim-i ‘aqlgarā) and Mullā Ṣadrā as a Shī‘ī philosopher (faylasūf-i Shī‘ī) reveals the following:

Both Shaykh al-Mufīd and Mullā Ṣadrā, in terms of methodology (rawish-shināsī), are rationalist thinkers within Shī‘ism, engaging in the interpretation and hermeneutical interpretation (ta‘wīl) of the dharr event while respecting religious texts (nuṣūṣ-i dīnī) and following a rational method (mashī-yi ‘aqlī). Despite their differences on certain points, their ultimate methodological orientation (mashī-yi nihāyī) is aligned and compatible, and thus reconcilable.

This harmony is a result of the importance of reason (‘aql) in the teachings of the Ahl al-Bayt and demonstrates the dynamism of the rationalist current within Shī‘ī thought. By avoiding superficial and literalist interpretations (tafsīr-hā-yi saṭḥī wa lafẓgarāyānah), both thinkers have sought to offer a deeper and more coherent understanding of this concept, relying on reason and argumentation (istidlāl). Shaykh al-Mufīd, with a rational approach, undertook a precise and critical examination of the chains of transmission of traditions and addressed objections. Mullā Ṣadrā, with a philosophical and ontological perspective, endeavored to provide a coherent and rational explanation of the world of dharr.

Both Shaykh al-Mufīd and Mullā Ṣadrā pursued a deeper understanding of the world of dharr. Therefore, their points of difference do not result in a contradiction in their conclusions; rather, they create a kind of alignment in their final results and contribute to the greater richness of our understanding of this concept.

Declarations

Authors' Contributions: Each author made an equal contribution to the study design, data collection, analysis, and drafting of the paper.

Data Availability Statement: Not applicable.

Acknowledgments: There are no individuals or institutions that the authors wish to acknowledge.

Ethical Considerations: The authors adhered to all applicable ethical principles in this research and its publication, as confirmed by each author.

Funding: This study did not receive any specific grant from funding agencies in the public, commercial, or not-for-profit sectors.

Conflict of Interest: There are no conflicts of interest associated with this article.

Generative AI and AI-Assisted Technologies Statement: Artificial intelligence was not used at any phase of writing this paper.



پژوهشنامه کلام

شاپا چاپی: ۵۳۲۵-۳۴۷۶

شاپا پرنخت: ۲۷۸۳-۰۶۶۷

Homepage: pke.journals.miu.ac.ir



جامعه المصطفی العالمیة

مطالعه تطبیقی دیدگاه شیخ مفید و ملاصدرا درباره عالم ذر

غلامعلی مقدم^۱ و حانیة سالم^۲

۱. نویسنده مسئول، استادیار گروه فلسفه و کلام اسلامی، دانشگاه علوم اسلامی رضوی مشهد، مشهد، ایران. رایانامه: dr.moghadam@razavi.ac.ir

۲. دانشجوی کارشناسی ارشد فلسفه و کلام اسلامی، دانشگاه علوم اسلامی رضوی مشهد، مشهد، ایران. رایانامه: ha9052721@gmail.com

اطلاعات مقاله	چکیده
<p>نوع مقاله: مقاله پژوهشی</p> <p>تاریخ دریافت: ۱۴۰۴/۰۱/۱۶ تاریخ بازنگری: ۱۴۰۴/۰۴/۰۴ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۴/۰۴/۰۹ تاریخ انتشار: ۱۴۰۴/۱۰/۰۱</p> <p>کلیدواژه‌ها: شیخ مفید، عالم ذر، نقد عالم ذر، حکمت متعالیه، ملاصدرا</p>	<p>عالم ذر از مسائل دشوار و جذاب معارف دینی است که در قرآن به اجمال و در روایات با تفصیل بیشتر مطرح شده است. جریان عالم ذر از جهات مختلف مورد بحث و بررسی اندیشمندان علوم اسلامی قرار گرفته است. برخی به نمادین بودن جریان ذر حکم نموده و عده‌ای نیز آن را به‌عنوان امر واقعی پذیرفته‌اند. در دسته دوم، کسانی عالم ذر را به‌معنای ظاهری تفسیر کرده و گروهی نیز، به تأویل و توجیه آن اقدام نموده‌اند. شیخ مفید با ملاحظه برخی جهات، جریان ذر را تأویل نموده است. ملاصدرا نیز تأویلی حکمی از عالم ذر ارائه کرده است. سؤال تحقیق این است که نقاط اشتراک و اختلاف مواجهه و تأویل این دو اندیشمند شیعی نسبت به عالم ذر چیست؟ در این مقاله، به روش تحلیل محتوا و شیوه مقایسه‌ای، مواجهه ملاصدرا و شیخ مفید مورد مطالعه تطبیقی قرار گرفته و نشان داده شده است که آن دو در برخی جهات مثل ارزیابی اعتبار سندی و تحقق ذرات بدون تعلق روح اختلاف، و در جهات دیگری مانند نفی تفسیر ظاهری، ارائه تأویل عقلانی و مواجهه با اشکالات با یکدیگر اشتراک نظر دارند.</p>

استناد: مقدم، غلامعلی؛ سالم، حانیة. (۱۴۰۴). مطالعه تطبیقی دیدگاه شیخ مفید و ملاصدرا درباره عالم ذر. پژوهشنامه کلام،

۲(۲)، ۱۴۷-۱۲۵. <https://doi.org/10.22034/pke.2025.20901.1975>



© نویسنده(گان).

ناشر: جامعه المصطفی العالمیه.

مقدمه

جریان ذر و میثاق خداوند از بنی آدم در قرآن کریم، در سوره اعراف که بهصراحت درباره عالم ذر سخن گفته، آمده است: «وَإِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِنْ بَنِي آدَمَ مِنْ ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ وَأَشْهَدَهُمْ عَلَىٰ أَنفُسِهِمْ أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ قَالُوا بَلَىٰ شَهِدْنَا»؛ زمانی را که خداوند از صلب فرزندان آدم، ذریه آن‌ها را برگرفت و آن‌ها را گواه قرار داد و فرمود: آیا من پروردگار شما نیستم؟ گفتند: آری، گواهی می‌دهیم (اعراف ۱۷۲). در همین راستا، روایات زیادی نیز جریان ذر را توضیح داده‌اند. در عین حال، معنای آیه و مراد روایات در تصویر و تبیین عالم ذر چندان واضح نیست و خاستگاه سؤالات و ارائه تفسیر و تأویل‌های متنوع شده است. درباره واقعی یا تمثیلی بودن، مادی یا روحانی بودن، همگانی یا فردی بودن و حضوری یا حصولی بودن عالم ذر سؤالاتی مطرح گردیده است که موجب شده تا درباره آن مباحث و دیدگاه‌های متنوع ابراز شود.

«ذریه» در لغت از کلمه ذر گرفته شده که در اصل بهمعنای اشیاء و ذرات کوچک و پخش شده است؛ لذا به مورچه‌ها و حشرات بسیار کوچک یا ذرات کوچک گرد و غبار که در شعاع خورشید دیده می‌شوند و بهجهت کوچک بودن، جاذبه زمین آن‌ها را جذب نمی‌کند، «ذر» اطلاق می‌گردد: «الذرة بتثديد الذال النملة الصغيرة التي لا تكاد ترى، و قيل هي جزء من أجزاء الهباء الذي يظهر في الكوة من أثر الشمس» (طریحی، ۱۳۷۵، ج ۳، ص ۳۰۷). گاه نیز بهمعنای خلق ابتدایی و آفرینش استعمال شده است: «ذره بهمعنای آفریدن است و به نسل جن و انس از همین جهت ذریه گفته‌اند» (قرشی، ۱۳۷۱، ج ۳، ص ۷).

در اصطلاح محل بحث در آیه نیز واژه ذر با همین مناسبت برای فرزندان و ذریه کوچک و نسل حضرت آدم به کار رفته است: «ذریه که به ضم و فتح و کسر ذال خوانده می‌شود بهمعنای نسل است، ذریه و نسل و ولد نظیر هم‌اند» (قرشی، ۱۳۷۱، ج ۳، ص ۷). ذریه هم برای مفرد و جمع و هم برای مؤنث و مذکر به کار می‌رود: «اسم یجمع نسل الانسان من ذکر و أنثی» (ابن منظور، ۱۴۱۴ق، ج ۴، ص ۳۰۵).

به نظر برخی، آیه بیانگر جریان عینی و واقعی است که در آن فرزندان آدم بهصورت ذراتی کوچک و دارای شعور از پشت حضرت آدم خارج شده‌اند. عده‌ای لسان آیه را تمثیلی می‌دانند (بیضاوی، ۱۴۱۸ق، ج ۳، ص ۴۱؛ شرف‌الدین عاملی، ۱۴۳۲ق، ص ۱۱۳؛ زمخشری، ۱۴۰۷ق، ج ۲، ص ۱۷۶؛ طنطاوی، ۱۴۲۵ق، ج ۵، ص ۴۳). گروهی مراد از جریان ذر را نخستین ذرات وجود انسان در نطفه می‌دانند که از پشت پدران به رحم مادران انتقال یافته و بهتدریج دارای درک می‌شوند و به توحید اقرار می‌کنند. به اعتقاد عده‌ای، منظور از عالم «ذر»، عالم «ارواح» است که در آن ابتدا ارواح انسان‌ها خلق و مورد خطاب و اقرار قرار گرفته است. به نظر گروهی، مراد از جریان ذر و عهد الهی همان سؤال و جوابی است که توسط پیامبران میان انسان و خداوند، انجام شده است. در نظر برخی، مراد از خطاب و جواب، همان زبان حال و پیمان تکوینی است (رک: طبرسی، ۱۴۰۸ق، ج ۴، ص ۷۶۶؛ مغنیه، ۱۴۲۴ق، ج ۱، ص ۲۳۱؛ مکارم شیرازی، ۱۳۷۴، ج ۷، ص ۱۶). همچنین این مواجهه گاه به بُعد ملکوتی و شهود باطنی ارجاع شده است (طباطبایی، ۱۳۹۳ق، ج ۸، ص ۳۲۰). گاه نیز به عهد و میثاقی که خدا به لسان عقل و وحی از انسان گرفته است، تفسیر می‌شود (جوادی آملی، ۱۴۰۱، ج ۱۲، ص ۱۲۲).

این‌ها نمونه‌ای از مهم‌ترین دیدگاه‌ها در تبیین عالم ذر است و نشان می‌دهد که تبیین و پذیرش یا ابطال و اثبات حقایقی چون عالم ذر و احتمالات ماهوی و معنایی آن، تا چه میزان پیچیده و دشوار است، چنان‌که گاه پرداختن

به آن ممنوع و به‌عنوان یکی از بدعت‌های مذهب حنفیه، خارج از حوزه اعتقادات اسلامی به شمار آمده است (حنفی، ۱۴۲۰ق، ص. ۷۷۵).

حال اگر مانند برخی اخباری‌ها این‌گونه متون را از متشابهات دانسته و ادراک حقیقت آن‌ها از حوزه عقل و فهم خارج بدانیم، باید علم آن را به اهل آن واگذار نموده و به مضمون اجمالی و کلی آن‌ها معتقد شویم. لکن اگر بپذیریم که این متون حامل معنایی قابل فهم بوده و با هدف تبیین و توضیح حقایق برای مردم بازگو شده، راه عقلایی و منطقی آن است که با در نظر گرفتن اشکالات و محذورات و تعارضات و ملاحظهٔ جهات مختلف و مراجعه به آراء و دیدگاه‌ها و بررسی و تحلیل مبانی و ادله، در نهایت نظریه‌ای را که اشکالات و موانع و محذورات کمتری دارد، به‌عنوان اعتقاد فعلی بپذیریم. لذا شایسته است دیدگاه‌ها و نقاط قوت و ضعف آن‌ها در مقایسه با هم مورد توجه قرار گرفته، نوع مواجهه و پاسخ به اشکالات مطالعه شده، قدرت تبیین و توجیه منطقی هر یک ارزیابی شده و از این رهگذر به دیدگاه معقول‌تر و مقبول‌تر دست پیدا کرد.

در همین راستا، در این مقاله به مطالعه تطبیقی دیدگاه شیخ مفید به‌عنوان متکلمی عقل‌گرا و ملاصدرا به‌مثابه فیلسوفی شیعی پرداخته و نقاط اشتراک و اختلاف نگرش آن‌ها را مقایسه می‌کنیم. شیخ مفید و ملاصدرا هر دو در کنار ملاحظهٔ نصوص دینی، به مراعات مشی عقلی نیز پایبندند. شیخ مفید نسبت به تبیین و پذیرش ابعاد مختلف عالم ذر به برخی از موانع توجه و نظریاتی عقل‌گرایانه ابراز کرده که پس از او موضع بحث و مناقشه واقع شده است (رک: سید مرتضی، ۱۴۳۱ق، ج. ۱، ص. ۲۸؛ طوسی، بی‌تا، ج. ۵، ص. ۲۸؛ طبرسی، ۱۴۰۸ق، ج. ۴، ص. ۷۶۶). ملاصدرا نیز با تکیه بر مبانی عقلی و فلسفی تأویلی هستی‌شناسانه از عالم ذر و جریان میثاق ارائه نموده است. در ادامه، پس از اشاره به تاریخچهٔ بحث، به تبیین دیدگاه این دو عالم شیعی و تحلیل وجه اختلاف و اشتراک آن‌ها در این زمینه می‌پردازیم.

پیشینه تحقیق

مباحث عالم ذر همواره مورد توجه بوده و در ذیل آیهٔ شریفه و روایات ناظر به آن مطرح و از ابعاد مختلف مورد بحث قرار گرفته است. مفسران به تفسیر آن همت گماشته‌اند، محدثان در مسئلهٔ رفع تعارض اخبار به مباحث مرتبط با آن پرداخته‌اند، متکلمان آن را به‌عنوان مقوله‌ای اعتقادی مورد توجه قرار داده‌اند. حکما نیز از نگاه جهان‌شناسی و انسان‌شناسی فلسفی به توضیح و تبیین آن پرداخته‌اند. دیگر علوم انسانی مانند روان‌شناسی، جامعه‌شناسی، حقوق، اخلاق و... نیز ممکن است مباحث مرتبط با عالم ذر را مطرح کرده باشند. لذا همهٔ کتب تفسیری و حدیثی و کلامی و مقالات و پایان‌نامه‌های مشتمل بر مباحث عالم ذر را می‌توان تاریخچهٔ عام این مسئله محسوب کرد.

در خصوص مسئلهٔ محل بحث نیز ملاصدرا و شیخ مفید به تبیین و تحلیل محتوا و نقد و بررسی آراء و پاسخ به اشکالات عالم ذر پرداخته‌اند. از این جهت، آثار شیخ مفید، مانند تصحیح اعتقادات، مسائل سرویه، مسائل عکبریّه، و کتب ملاصدرا، مانند عرشیه، مشاعر، مبدأ و معاد، اسرارالایات، تفسیر قرآن کریم، اسفار، شواهدالربوبیه و به‌ویژه شرح اصول کافی که در آن روایات ذر را به تفصیل مورد بحث قرار داده، از منابع دستیابی به تاریخچهٔ این بحث به شمار می‌آید. کتاب‌هایی نیز مانند سد المفر علی منکر عالم ذر دربارهٔ این موضوع نگاشته شده است.

مقالاتی نیز در خصوص مسئله مورد تحقیق نگاشته شده است که از میان آن‌ها موارد زیر مهم‌تر و قابل توجه است:

- ◀ مقاله «نقد و بررسی دیدگاه شیخ مفید در باب آموزه عالم ذر» (خوش‌صحب، ۱۳۹۵) که با روشی توصیفی-انتقادی اشکالات شیخ مفید را مطرح و به نقد آن‌ها پرداخته است.
- ◀ مقاله «انسان در عالم ذر: آراء و اقوال دانشمندان قرن ۴ تا قرن ۸» (بیابانی اسکویی، ۱۳۸۸) که در آن دیدگاه‌های هفت تن از بزرگان شیعه از قرن چهارم تا قرن هشتم از جمله شیخ مفید تبیین و مورد بررسی قرار گرفته است. نیز مقالاتی از همین نویسندگان در فصلنامه سفینه، شماره‌های ۱۵ تا ۲۵ نگاشته شده و در آن‌ها ابتدا جریان ذر از طریق آیات و روایات تبیین و سپس نظرات علمای قرون چهارم تا نهم قمری را در این زمینه اعم از موافق و مخالف بیان و نقد و بررسی کرده است.
- ◀ مقاله «چگونگی مواجهه شیخ مفید با میراث حدیثی امامیه» (اعتصامی، ۱۳۹۱) که به بررسی مواجهه شیخ مفید با میراث حدیثی امامیه و میزان بهره‌گیری وی از این میراث و رویکرد انتقادی و گزینشی شیخ مفید درباره روایات در موضوعات کلامی پرداخته است.

با ملاحظه این تاریخچه و حسب تتبع نگارندگان مقاله، تاکنون تحقیقی درباره مطالعه تطبیقی دیدگاه شیخ مفید و ملاصدرا نسبت به عالم ذر و بیان وجه اختلاف و اشتراک دو دیدگاه یا تلاش برای جمع دلالتی برخی ابعاد در این باره انجام نشده و تحقیق پیش رو در این زمینه مسبق به سابقه نیست. بنابراین آنچه در مقاله پیش رو مورد توجه قرار گرفته و می‌توان آن را نسبت به دیگر کارها وجه نوآوری مقاله به شمار آورد، مقایسه و مطالعه تطبیقی و بیان وجوه اختلاف و اشتراک آن‌ها در مواجهه با ماهیت و حقیقت عالم ذر و پاسخ‌گویی عقلی و منطقی به اشکالات و شبهات است.

تحلیل و مطالعه تطبیقی دیدگاه شیخ مفید و ملاصدرا

شیخ مفید و ملاصدرا هر دو از اندیشمندان عقل‌گرای شیعه بوده و علی‌رغم اختلاف در برخی جهات عالم ذر، مشی نهایی آن‌ها با هم همسو و هماهنگ و از این جهت قابل جمع است. این هم‌آوایی نتیجه اهمیت عقل در معارف اهل بیت و بیانگر پویایی جریان عقل‌گرایی در تفکر شیعه است. برخلاف برخی جریان‌های غیرشیعی، اخباری‌گری در شیعه جز در مقاطع محدود، فرصت ظهور و بروز پیدا نکرده است. در ادامه به مطالعه تطبیقی و تبیین وجوه اختلاف و اشتراک دیدگاه این دو دانشمند می‌پردازیم.

وجوه اختلاف

۱- تفاوت در مواجهه با اسناد

یکی از تفاوت‌های مواجهه مرحوم شیخ مفید در مسئله عالم ذر نسبت به ملاصدرا، توجه به میزان اعتبار و حجیت روایات صادرشده درباره عالم ذر است. شیخ مفید در گام نخست حجیت سند و طریق انتساب برخی اخبار عالم ذر به معارف را مورد ارزیابی قرار داده و در صحت آن‌ها خدشه کرده و با تفکیک روایات معتبر از روایات غیرمعتبر، به ضعف سندی برخی روایات حکم نموده است، درحالی‌که در آثار ملاصدرا کمتر به مباحث سندی و تبیین حجیت اخبار عالم

ذر و اعتبار راویان آن برخوردار می‌کنیم. تفاوت در این موضع شاید از غلبه نگاه فلسفی ملاصدرا و میزان قرار دادن عقل در تبیین مسائل اعتقادی نشأت گرفته باشد. در مشی ملاصدرا، آنچه در پذیرش این سنخ اعتقادات مهم و معیار است، آن است که عناصر نظام اعتقادی در یک نظام هستی‌شناسانه منسجم قابل تبیین و توجیه باشند. از آنجاکه با توجه به مدلول آیه شریفه و روایات، اصل جریان ذر امری مسلم و مفروغ‌عنه است، اختلاف تعبیر روایات، مسائل فرعی و استطرادی، احتمال زیاده و تقیصه و ادراج در جزئیات و اختلاف طرق و عدم استفاضه یا ضعف برخی روایات و روات، در تبیین و فهم اصل مسئله خللی ایجاد نمی‌کند. در نگرش ملاصدرا پس از پذیرش اصل جریان ذر، آنچه مهم است توجیه منطقی و عقلانی مناسب این مسئله است. بر همین اساس، ملاصدرا اگرچه بر مباحث رجالی تا حدودی اشراف دارد و در آثار حدیثی خود مانند شرح اصول کافی و تفسیر قرآن کریم به مسئله اسناد روایات نیز توجه کرده است، لکن در این موضع با توجه به مسلم بودن جریان ذر و لزوم تبیین عقلانی و منطقی معارف اعتقادی، اصل این عالم را مسلم انگاشته و به تبیین هستی‌شناسانه آن مبتنی بر مبانی حکمت متعالیه اقدام کرده است.

لکن شیخ مفید نسبت به صحت اخبار نیز حساسیت نشان داده و به اعتبار و حجیت روایات توجه کرده است. از این رو، علاوه بر نقد محتوا و بیان اشکالات عقلی تفسیرهای ظاهرگرایانه از عالم ذر و اقدام به تأویل و توجیه معقول جریان میثاق، روایات را از جهت سند و اعتبار نیز مورد بحث و ارزیابی قرار داده است.

ارزیابی شیخ مفید درباره ضعف روایات عالم ذر، از دو جهت قابل توجه است: اول از جهت تعارضی که در ظاهر این روایات با صریح نص قرآنی وجود دارد؛ دیگر از جهت قلت طرق و افراد، عدم استفاضه، احتمال جعل و ادراج که موجب عدم اعتماد به آن‌ها می‌شود.

الف: تعارض روایات باب با ظاهر قرآن

یکی از اشکالات شیخ مفید نسبت به اعتبار برخی روایات عالم ذر که موجب ضعف و عدم التفات به آن‌ها می‌شود، تعارضی است که در معنای ظاهری برخی از این روایات با ظاهر قرآن کریم وجود دارد. چنان‌که گفتیم معنای ظاهری آیه ذر، خروج ذریه از پشت فرزندان آدم است: «وَإِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِنْ بَنِي آدَمَ مِنْ ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ وَأَشْهَدَهُمْ عَلَىٰ أَنفُسِهِمْ أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ قَالُوا بَلَىٰ شَهِدْنَا» (اعراف ۱۷۲). درحالی‌که روایاتی که در توضیح آیه وارد شده، خروج این ذرات را از صلب خود حضرت آدم دانسته است. بنابراین، مدلول این روایات با ظاهر آیه تعارض دارد و بدون توجیه قابل انطباق بر آیه نیست.

به نظر شیخ مفید، این تعارض، پذیرش اعتبار این دسته از روایات را دشوار می‌کند. موافقت و مخالفت با ظاهر قرآن کریم از معیارهای تشخیص روایات صحیح از سقیم است. در معارف شیعی روایات مخالف با قرآن محکوم به طرد، اجتناب و ضرب بر جدارند و به زخرف بودن توصیف شده‌اند.

البته برای رفع این تعارض توجیهاتی گفته شده است؛ مانند اینکه فرزندان فرزندان آدم نیز با واسطه، فرزندان خود آدم به شمار می‌آیند. ملاصدرا نیز به این تعارض و وجه جمع میان آن‌ها توجه کرده است: «قوله تعالی: مِنْ ظُهُورِهِمْ، لا شک انه بدل لقوله تعالی: مِنْ بَنِي آدَمَ، فیکون المعنی: و اذ اخذ ربک من ظهور بنی آدم، و علی هذا فلم یکن اخذ من ظهر آدم شیئا» (شیرازی، ۱۳۶۶، ج ۳، ص ۳۷۰). «در لفظ آیه چیزی که خروج فرزندان از صلب آدم علیه السلام را تأیید یا ابطال کند وجود ندارد، لکن اخبار بر آن دلالت دارند. پس خروج ذریه از صلب بنی آدم با قرآن و خروج

ذریه از صلب آدم با احادیث اثبات می‌شود. علی‌هذا بین این دو مطلب منافات و اختلافی وجود ندارد، لذا برای مصون ماندن آیه و اخبار از طعن و تعارض لازم است هر دو مطلب را پذیرفت» (شیرازی، ۱۳۶۶ ب، ج ۳، ص ۳۷۲).

ب: ضعف سندی بخشی از روایات

اشکال دیگر شیخ مفید در اعتبار این روایات، خدشه در اعتبار سندی بخشی از روایات عالم ذر است. شیخ مفید با توجه به تنوع و اختلاف مضمون روایات عالم ذر، میان روایات معتبر و غیرمعتبر تفاوت گذاشته و برخی از آن‌ها را از جهت سند مخدوش دانسته و خبر واحد یا مجعول یا دخیل تلقی می‌کند. بنابراین بخشی از روایاتی که امثال شیخ صدوق در اثبات عالم ذر ذکر کرده‌اند (رک: صدوق، ۱۴۱۶ ق، صص ۴۷-۴۸)، به نظر شیخ مفید خبر واحد محسوب می‌شود و خبر واحد بر فرض حجیت در احکام، در عقاید حجت نیست (مفید، ۱۴۱۳ ب، ص ۸۰).

بر همین اساس بیشتر روایات مربوط به خروج ذریه آدم به صورت ذرات ریز از صلب آدم و حرکت و پراکندگی آن‌ها در افق و روح یافتن و گفت‌وگوی با خداوند که با الفاظ مختلف و معانی گوناگون در روایات وارد شده، قابل اطمینان و اعتماد نبوده، یقین به صحت آن‌ها حاصل نمی‌شود و در نتیجه حسن ظن راویان نقل شده است: «روایات خروج ذریه از صلب آدم چیزی نیست که بتوان صحت آن‌ها را با قطع به خداوند نسبت داد، بلکه راویان آن‌ها را از روی حسن ظن نقل کرده‌اند» (مفید، ۱۴۱۳ الف، ج ۱، ص ۵۲).

شیخ مفید روایات ناظر به گفت‌وگوی میان حق تعالی و ذرات و به سخن درآمدن ذرات و اقرار به عهد و ربوبیت الهی را از مجعولات به شمار آورده است: «روایاتی که مربوط به خطاب حق تعالی در الاست بریکم و جواب آنهاست از اخبار آحاد است و اعتباری به آن‌ها نیست، بلکه از مجعولات است» (مفید، ۱۴۱۳ الف، ج ۱، ص ۴۴).

همچنین روایات خلقت ارواح قبل از اجساد را خبر واحد و غیرحجت معرفی کرده و قابل قبول نمی‌داند: «آنچه ابوجعفر شیخ صدوق روایت کرده که ارواح دو هزار سال قبل از اجسام آفریده شده‌اند، آن‌ها که قبل از خلق همدیگر را شناختند، بعد از خلق با هم انس و ائتلاف دارند و آنان که همدیگر را نشناختند، پس از خلق با هم ناسازگاری و اختلاف دارند، حدیثی واحد و خبری است که از طریق افراد نقل شده است» (مفید، ۱۴۱۳ ب، ص ۸۰). بنابراین مرحوم مفید در گام اول این روایات را از جهت نقل و سند قابل اعتماد نمی‌داند: «این روایت که خداوند متعال ارواح را دو هزار سال قبل از اجساد آفریده، خبر واحد است، و اهل سنت نیز مانند شیعه آن را نقل کرده‌اند» (مفید، ۱۴۱۳ الف، ص ۵۲). البته در گام بعدی و بر فرض پذیرش، آن‌ها را توجیه و تأویل نموده، خلقت ارواح قبل از اجساد را مانند ملاصدرا به تقدم در سلسله وجودی عالم تقسیم می‌کند.

بنابراین هر دو عالم شیعی اصل جریان عالم ذر را پذیرفته‌اند، زیرا روایات عالم ذر و تبیین چگونگی و مراحل مختلف آن زیادند و در ابواب مختلف در مجامع حدیثی ذکر شده‌اند (رک: مجلسی، ۱۴۰۳ ق، ج ۳، ص ۲۷۶). با ملاحظه مجموع این روایات، می‌توان علم به صدور مضمون آن‌ها پیدا کرد. از این جهت شاید نیازی به بحث تفصیلی و خدشه در یکایک اسناد و طرق و بررسی سندی این روایات نباشد.

اگرچه مانند بسیاری از مسائل معارفی دیگر، جریان ذر هم ممکن است مورد تفسیر و دستخوش تغییر و مبتلا به جعل و ادراج و ادخال بوده و برخی روایات ضعیف در توضیح جزئیات آن نقل شده باشد و از این رو، از جهت سندی و رجالی قابل بررسی و ارزیابی باشد، چنان‌که در برخی کتب و مقالات از همین حیث مورد تحقیق قرار گرفته است

(رک: ابراهیمی‌راد، ۱۴۰۳، صص. ۱-۳)، برخی از این روایات دارای سند معتبر و راویان موثق‌اند و بعضی نیز فاقد سند معتبرند (مکارم شیرازی، ۱۳۷۴، ج. ۷، ص. ۴۶).

۲- خروج ذرات بدون تعلق روح

یکی از تفاوت‌هایی که در تبیین عالم ذر میان صدرا و شیخ مفید دیده می‌شود، تفسیر شیخ مفید از عالم ذر در قالب ذرات، بدون تعلق ارواح است، که شیخ مفید به‌منظور رفع برخی اشکالات و محذورات آن را پیشنهاد کرده است. به نظر شیخ مفید می‌توان این احتمال را مطرح کرد که ذرات مورد مشاهده حضرت آدم، ذراتی جسمانی و حاکی از تنوع و کثرت و طینت اولیه فرزندان آدم باشند. این ذرات ریز اصول جسمانی ذریه آدم بودند و هدف از این کار نشان دادن قدرت الهی و تشویق آدم به اطاعت از فرامین الهی بوده است: «ممکن است آنچه را که خداوند از پشت حضرت آدم بیرون آورد، خمیره اولیه اجساد فرزندان آدم بدون تعلق روح باشد، و این کار برای نشان دادن آینده نسل آدم و قدرت و اقتدار الهی و عجایب خلقت قبل از آفرینش باشد تا بر یقین حضرت آدم افزوده شده و این یقین موجب اطاعت بیشتر و تمسک به اوامر و اجتناب از نواهی باشد» (مفید، ۱۴۱۳ الف، ج. ۱، ص. ۴۶).

چنان‌که ممکن است اظهار این ذرات بدون روح برای نمایش کثرت اولاد به حضرت آدم و نشان دادن تنوع و اختلاف طینت آن‌ها باشد: «نظر صحیح آن است که ذراتی مانند مورچه بیرون آورد و افاق را با آن‌ها پر کرد، آنگاه در برخی از آن‌ها نوری خالص و در برخی از آن‌ها نور آمیخته با ظلمت قرار داد. چون آدم آن‌ها را دید، تعجب کرد و پرسید این‌ها چه هستند؟ خداوند فرمود: این‌ها فرزندان تو می‌باشند. مقصود خداوند نشان دادن کثرت اولاد آدم و پر شدن افاق از آن‌ها بود تا آدم قدرت خداوند را درک کند و به تداوم و کثرت نسل بشارت یابد» (مفید ۱۴۱۳ الف، ص. ۴۴).

طبیعی است که با این تفسیر، اصل جریان ذر توجیه شده و برخی از محذورات آن رفع می‌شود، زیرا اولاً نیازی به تحقق ارواح و تعلق به ابدان وجود ندارد و اشکال تناسخ برطرف خواهد شد. ثانیاً در این برداشت نیازی به خروج همه فرزندان آدم وجود ندارد؛ هدف حق تعالی نشان دادن کثرت اولاد آدم و تشویق و ترغیب او به اطاعت و تداوم نسل بود و برای رسیدن به این هدف نیازی به تصویر همه افراد و فرزندان آدم نیست. اخراج برخی از ذریه حضرت آدم به میزانی که کثرت آن‌ها برای حضرت آدم مسجل شود کافی است.

علاوه بر این، مخاطب اصلی حضرت آدم است و صحبت از عهد و پیمان، گفت‌وگو و مخاطب با یکایک فرزندان که احتمالاً از مجموعه‌ات تناسخیه است، مطرح نیست. لذا اشکال ترجیح بلامرجح در میثاق از برخی فرزندان یا اختصاص به کفار مطرح نمی‌شود: «و اما خبری که از اولاد آدم (ع) خواسته شد که سخن بگویند و آن‌ها سخن گفتند، پس از آن‌ها عهد گرفت و آن‌ها تصدیق کردند، از اخبار تناسخ است» (مفید، ۱۴۱۳ الف، ج. ۱، ص. ۴۶).

به هر حال، این وجهی است که شیخ مفید به‌عنوان یکی از وجوه تأویلی جریان ذر گفته و با توجه به فضای کلامی و مواجهه با تفسیرهای ظاهری تلاش کرده تا راهی میانه که با محذورات کمتری مواجه باشد، پیشنهاد کند. درحالی‌که ملاصدرا حسب مبانی فلسفی خود نیازی به این توجیه ندیده، بلکه حضور ماده در عوالم بالاتر از نظر او اساساً قابل قبول نیست. ملاصدرا، چنان‌که خواهیم گفت، با تکیه بر مبانی حکمت متعالیه، عالم ذر را با

سلسله طولی و مراتب تجردی عالم تفسیر می‌کند؛ لذا اولاً نیازی به این توجیه ندارد و ثانیاً این توجیه با اصول حکمت متعالیه قابل قبول نیست.

وجوه اشتراک

۱- همسویی در نفی تفسیر ظاهری

یکی از دیدگاه‌های عمده درباره عالم ذر، تفسیر ظاهری و حقیقی از این جریان است. بر اساس این دیدگاه و مطابق ظاهر آیه و روایات، همه فرزندان حضرت آدم قبل از خلقت دنیوی، در عالم ذر به صورت ذرات ریز و مورچه‌مانند از صلب حضرت آدم خارج شده و با ابدان ذری تحقق پیدا کرده‌اند. این ذرات دارای نفس و روح و ادراک و شعور بوده و طرف مخاطبه حق تعالی قرار گرفته و در این گفت‌وگو خداوند از آن‌ها بر ربوبیت خویش اقرار گرفته و آن‌ها نیز بدان شهادت داده‌اند. ارواح انسان‌های کنونی با همین تشخص نفسانی قبل از تعلق به بدن فعلی، به ذرات ریز که تحقق بخش انسان ذری بوده‌اند تعلق گرفته است. پس معنای آیه این است که خداوند از صلب آدم ذرات ریزی را استخراج کرد و با تعلق ارواح به آن‌ها از آنان عهد و پیمان گرفت و به آن‌ها گفت آیا من پروردگار شما نیستم؟ آن‌ها شنیدند و پاسخ دادند که آری چنین است.

طبق این دیدگاه، روایات نیز ماهیت عالم ذر را با خروج ابدان ذری از صلب آدم و تعلق روح قبل از خلقت دنیوی با تفصیل بیشتر توضیح داده‌اند، پس ارواح در عالم ذر و سابق بر این تعلق دنیوی حقیقتاً تحقق و حدوث پیدا کرده و به ابدان ذری تعلق گرفته‌اند. بسیاری از علمای اهل سنت و گروهی از علمای شیعه مانند شیخ صدوق، علامه مجلسی و جمال الدین خوانساری که گرایش ظاهری و اخباری دارند، این دیدگاه را انتخاب کرده‌اند (قدردان قراملکی، ۱۳۷۳). این نگرش را می‌توان تفسیر ظاهری آیه شریفه و روایات مربوط به عالم ذر تلقی کرد.

تفسیر ظاهری و لزوم تناسخ

شیخ مفید و ملاصدرا به‌مثابه دو اندیشمند عقل‌گرا هر دو با این تفسیر ظاهری مخالفت کرده‌اند. این نوع نگاه به نظر آن‌ها دارای تبیین عقلانی و مقبول نیست، در مواجهه با اشکالات توفیق چندانی ندارد و خود مستلزم محذورات و اشکالات فراوان است. لذا از جهات مختلف مورد بحث است. ملاصدرا پس از نقل اقوال از جانب معتزله حدود ده اشکال این تفسیر را ذکر کرده است. یکی از اشکالات شیخ مفید و ملاصدرا بر این نگرش که موجب نفی آن شده، لزوم تناسخ است: «این روایات وجهی غیر از آن چیزی دارد که ناآگاهان به حقایق گمان می‌برند... و معنای آن چیزی نیست که طرفداران تناسخ تصور می‌کردند و بر برخی شیعه شبهه وارد شد، آن‌ها تصور کردند که ذرات در عالم ذر به‌عنوان ذوات فعال خلق شد که دارای تعقل، فهم و گفتار بوده و مورد امر و نهی الهی قرار گرفتند، سپس خداوند اجساد خلق نموده و این ذرات و ارواح را در آن‌ها قرار داد» (شیرازی، ۱۳۴۱، ص. ۲۳۹؛ مفید، ۱۴۱۳، ص. ۸۱). «اینکه ذات متحرک و فعال انسان با تعقل و نطق در عالم ذر تحقق یافته و به بدن ذری تعلق گرفته و مورد امر و نهی واقع شده، دوباره از بدن جدا شده و به تدریج در عالم طبیعت به ابدان دنیوی تعلق می‌گیرد، همان مدعای تناسخیان است. لازمه اعتقاد به تقدم حدوث روح بر بدن، اعتقاد به تناسخ و محال است» (مفید، ۱۴۱۳، ص. ۸۱). «روایتی که طبق آن از اولاد آدم خواسته شد که به‌صورت ذرات در عالم ذر سخن بگویند و آن‌ها سخن

گفتند، پس از آن‌ها عهد گرفت و آن‌ها تصدیق کردند، از اخبار تناسخیه است» (مفید، ۱۴۱۳ الف، ج. ۱، ص. ۴۶؛ مفید، ۱۴۱۳ ب، ص. ۸۳).

شیخ مفید تفسیر ظاهری جریان ذر را منطبق بر ادعای تناسخیه دانسته، به شدت انکار کرده و طرفداران چنین برداشتی را مورد طعن و نقد قرار داده است. اگر ذرات بدنی در عالم ذر نفس و روح داشته باشند و سپس همان نفس در این دنیا به جنین تعلق پیدا کند بدان معناست که نفس در دو مرتبه به بدن تعلق گرفته و این امر مصداق تناسخ محال است: «اصحاب تناسخ معتقدند نفس‌ها دائماً در بدن‌های متفاوت تکرار می‌شوند» (مفید، ۱۴۱۳ ب، ص. ۸۸). به همین منوال، در دیدگاه ملاصدرا نیز این تفسیر ظاهری و مادی‌گونه از عالم ذر نفی شده است. به نظر صدرا، این دیدگاه که ارواح قبل از اجساد خلق شده‌اند، اگرچه برای تصحیح عالم ذر و تأیید تفسیر ظاهری و دنیوی از آن به کار گرفته شده، قابل قبول نیست (آشتیانی، ۱۳۸۱، ج. ۱، ص. ۱۸۴). «برخی معتقد به قدم ارواح و برخی قائل به تقدم ارواح بر اشباح بوده و می‌گویند آن‌ها همان ذرات خارج شده از صلب حضرت آدم‌اند که به الوهیت و ربوبیت خداوند اعتراف کرده‌اند» (شیرازی، ۱۹۸۱، ج. ۳، ص. ۵۱۲).

مطابق مبانی حکمت متعالیه، نفس حقیقتی جسمانیة الحدوث است؛ هر نفس در ماده و بدن خود تحقق پیدا می‌کند: «البنیة شرط لحصول الحیة و الالجاز ان یکون کل ذرة من ذرات الهبات عاقلة فاهمة» (شیرازی، ۱۳۶۶ ب، ج. ۳، ص. ۳۷۰). بلکه به تعبیر دقیق‌تر و مناسب حرکت جوهری، نفس همان قوهٔ بدنی و نباتی تعالی یافته و تبدیل شده است؛ بنابراین هر نفس صورت جوهری مادهٔ بدنی خود است و به جهت حقیقت تعلقی نفس به بدن، امکان جدایی و تعلق مجدد به همان ماده یا مادهٔ دیگر وجود ندارد (سبزواری، ۱۳۸۳، ص. ۴۱۲۹). از این رو، در نظر صدرا مانند شیخ مفید تقدم ارواح و نفوس بر ابدان و جدایی و تعلق مجدد امکان‌پذیر نیست: «نفسیت نفس ناشی از جنبهٔ تعلق پیوستهٔ نفس به بدن می‌باشد» (شیرازی، ۱۳۶۶ ب، ج. ۷، ص. ۲۴۳).

به نظر صدرا برخلاف دیدگاه‌های دوگانه‌انگار دربارهٔ رابطهٔ نفس و بدن، نفس در ابتدای تحقق خود چیزی غیر از همان ماده و قوهٔ جمادی و نباتی نیست. رابطهٔ نفس و بدن، رابطهٔ اتحادی ماده و صورت است. در حرکت جوهری و با فراهم شدن شرایط، صورت جمادی غذا به صورت نباتی در نطفه تحول پیدا کرده و به تکامل جوهری نباتی در رحم ادامه می‌دهد تا قابلیت تبدیل و تکامل به مرتبهٔ حیوانی و انسانی و پذیرش صورت‌های بعدی را پیدا کند. بنابراین، هر نفس عین همان مادهٔ خود است و برای تکرار یک نفس لازم است همهٔ علل و شرایط تحقق آن ماده تکرار شود که چنین چیزی محال است و در صورت تکرار، ماده و صورت دیگری تحقق پیدا خواهد کرد.

با توجه به استحالة تفکیک صورت از ماده در مرتبهٔ طبیعی، اگر روح قبل از بدن تحقق داشته باشد و بخواهد به بدن تعلق بگیرد، لاجرم باید قائم به خویش و از بدن بی‌نیاز باشد و در این صورت تعلق یافتن به بدن وجهی ندارد. همچنین اگر روح قبل از بدن باشد یا واحد است یا کثیر و هر دو شق محال است. وحدت روح مستلزم اتحاد همهٔ ارواح و نفوس است و کثرت بدون ماده در مجردات معنا ندارد: «نفس ناطقه قبل از بدن نه می‌تواند واحد باشد و نه کثیر و اساساً موجود محقق محسوب نمی‌شود» (شیرازی، ۴۳۱۳، ج. ۱، ص. ۳۱۱).

به هر حال، تفسیر ظاهری و مادی‌گونه از این وقایع، محذورات و اشکالات و تعارضات جدی در مجموعهٔ معارف ایجاد می‌کند. عدم انسجام، تعارض و تناقض در نظام فکری واحد که از سرچشمهٔ وحی و عصمت صادر شده، قابل

قبول نیست. لذا این‌گونه تفسیر هم بر مبنای شیخ مفید و هم با مبنای حکمت متعالیه، از جهات مختلف از جمله استلزام تناسخ، محل اشکال است، چنان‌که دیگر فیلسوفان و شارحان حکمت متعالیه نیز بدان تذکر داده‌اند (طباطبایی، ۱۳۹۳ق، ج. ۸، ص. ۳۲۵؛ آشتیانی، ۱۳۸۱، ج. ۱، ص. ۳۹۲).

تفسیر ظاهری و منافات با فراموشی

وجه دیگری که موجب اشکال شیخ مفید و ملاصدرا بر تفسیر ظاهری از عالم ذر شده است، منافات آن با فراموشی این تجربه حقیقی است. اگر انسان‌ها با همین تشخیص و هویت شخصی و همین نفس و روح قبلاً یک بار این میثاق را با عقل و شعور و ادراک تجربه کرده باشند، حداقل باید کسانی آن را به یاد داشته باشند درحالی‌که احدی چنین واقعه‌ای را به یاد نمی‌آورد.

از اینکه نوع انسان‌ها خاطره، تذکر و یادآوری یا گزارشی نسبت به چنین حادثه‌ای ندارند، معلوم می‌شود که این واقعه برای نفوس و ارواح فعلی اشخاص واقع نشده است. به نظر شیخ مفید اگر نفوس و ارواح ما با تعلق به ذرات بدنی چنان عالمی را تجربه کرده باشد، انسان‌ها که در دنیا تداوم همان روح هستند باید آنچه را بر روح آن‌ها گذشته است به یاد بیاورند (مفید، ۱۴۱۳ الف، ج. ۱، ص. ۵۳). این مطلب بدان می‌ماند که شخصی که مدتی در شهری زندگی کرده و سپس به شهر دیگری رفته از شهر سابق خود هیچ به خاطر نیارد و اگر مطالبی درباره شهر گذشته او گفته شود، نسبت به آن‌ها اظهار بی‌اطلاعی کند، درحالی‌که چنین چیزی قابل پذیرش نیست: «اگر چنین بود حال قبلی خویش را به خاطر می‌آوردیم و اوضاع آن بر ما پوشیده نمی‌ماند. نمی‌بینید که هر کس در شهری بزرگ شود، سالی در آن بماند، سپس به شهر دیگری نقل مکان کند، خاطره آن را فراموش نمی‌کند و اگر گاهی گرفتار سهو شود با تذکر مجدد به یاد می‌آورد. این دیدگاه مثل این است که یکی از ما بیست سال در بغداد زندگی کند و سپس به شهر دیگری برود آنگاه گذشته و خاطرات خویش را فراموش کند و حتی در صورتی که به او تذکر داده شود و علامات بغداد بیان شود باز هم متذکر نگردد و آن را انکار کند و این چیزی است که هیچ عاقلی بدان ملتزم نمی‌شود» (مفید، ۱۴۱۳ ب، ص. ۸۵).

این اشکال مورد توجه ملاصدرا نیز قرار گرفته و در شمار اشکالات تفسیر ظاهری عالم ذر آمده است: «ان أخذ الميثاق لا يمكن الا من العاقل، و لو كانت الذرية حينئذ عقلاء لوجب ان يتذكروا في هذا الوقت بانهم اعطوا الميثاق» (شیرازی، ۱۳۶۶ ب، ج. ۳، ص. ۳۷۰؛ سبحانی، ۱۳۹۰، ج. ۲، ص. ۶۷).

فراموش کردن عالم عهد و میثاق، حکمت جعل و ایجاد آن را از بین می‌برد. اگر هدف از خلقت عالم ذر و میثاق این است که انسان خدا و ربوبیت او را فراموش نکند و عذری برای انکار نداشته باشد، با این تفسیر چنین هدفی محقق نشده است؛ زیرا انسان‌ها از این میثاق چیزی به یاد نمی‌آورند و عذر آن‌ها در انکار ربوبیت همچنان باقی است. پس برگزاری چنین عهد و میثاقی لغو و عبث خواهد بود (شیرازی، ۱۳۶۶ ب، ج. ۳، ص. ۳۷۰). اگر انسان‌ها با درک و شعور کامل چنین عالمی را تجربه کرده باشند، این ادراکات در قوه حافظه وجود داشت و به نحو طبیعی حداقل برخی افراد مورد بازخوانی و یادآوری قرار می‌گرفت.

به هر حال، تفسیر ظاهری با این دو محذور و محذورات دیگر مانند ترجیح بلامرجح در تعلق به بعض و اجتماع نامتناهی در تعلق به کل مواجه بوده و لذا از سوی شیخ مفید و ملاصدرا نفی شده است (شیرازی، ۱۳۶۶ ب، ج. ۳، ص. ۳۷۰).

البته باید توجه داشت که برخورد مرحوم مفید با این تفسیر به معنای نفی عالم ذر و مستلزم انکار عالم ذر چنان که گاه به ایشان نسبت داده می‌شود نیست. شیخ مفید و ملاصدرا برداشت ظاهری و دنیوی مادی گونه از عالم ذر را که عالم ذر را به طبیعتی دیگر تبدیل می‌کند، مورد نقد و بررسی قرار داده‌اند و در این نقد نیز کاملاً مصیب‌اند.

۲- تأویل و توجیه عقلانی

شیخ مفید و ملاصدرا با پذیرش اصل جریان عالم ذر و نفی تفسیر ظاهری در جهت سلبی، در جهت ایجابی نیز در ارائهٔ وجوه معقول و مقبول عالم ذر تلاش کرده‌اند. شیخ مفید آیهٔ شریفه و روایات تقدم خلقت ارواح بر ابدان را متعلق به مرتبهٔ علم خداوند می‌داند که از این جهت به تفسیر حکما به‌ویژه حکمت متعالیه در این باره بسیار نزدیک است: «معنا این است که خداوند قبل از خلقت اجساد، آن‌ها را در عالم علم خویش تقدیر و تعیین نمود. سپس مطابق آن علم، اجساد را ایجاد و ارواح را به وجود آورد. بنابراین خلق ارواح قبل از اجساد، خلق تقدیری و در علم الهی است نه اینکه ذات این ارواح پیش از اجساد خلق شده باشد» (مفید، ۱۴۱۳ الف، ج. ۱، ص. ۵۳). این نگرش شیخ مفید اگرچه به نحو اجمالی بیان شده اما ناظر به تبیینی عقلی و تجردی و هستی‌شناسانه از عالم ذر است و از نظر درون‌مایهٔ اصلی خود، اجمال همان چیزی است که در حکمت متعالیه به تفصیل بیان شده است.

دیدگاه ملاصدرا در مسئلهٔ عالم ذر و میثاق الهی نیز همین است و مانند دیگر انگاره‌های حکمت متعالیه، ناظر به مبانی حکمت متعالیه مانند اصالت، تشکیک و وحدت وجود، اقسام و ترتیب عوالم، قاعدهٔ بسیط الحقیقه، علم اجمالی و کشف تفصیلی، حمل حقیقه و رقیقه تحلیل می‌شود (شیرازی، ۱۳۶۰، ص. ۷۶۰). در نظام هستی‌شناسی حکمت متعالیه و بنابر تشکیک خاص یا اخص، مراتب فلسفی یا تعینات عرفانی همه درجات وجود واحد یا مظاهر حقیقت واحدند. در این نظام همهٔ حقایق مادون در مراتب مافوق نیز تحقق متناسب با همان عالم دارد که علت، اصل و حقیقت و ملکوت آن شیء است. «هر چیزی ملکوتی دارد و برای هر شهادتی غیبی و باطنی وجود دارد» (شیرازی، ۱۳۶۰، ص. ۱۵۱). «ماهیات قبل از آنکه در خارج به وجود خاص خویش موجود شوند، در مراتب قبل، به وجود مجرد و بسیط عقلی موجود و از نحوهٔ ای ثبوت علمی برخوردار بودند» (شیرازی، ۱۴۱۳ ق، ج. ۱، ص. ۴۷۰). بنابراین، انسان نیز در قوس نزول دارای نشأت وجودی متعدد است. نفوس قبل از خلقت و تعلق به بدن، وجودی عقلی در عالم مفارقات و مجردات و تعیینی مثالی در عالم مثال دارند. با نظر به این تقدم، مراد از عالم ذر و میثاق الهی و تقدم عهد الست، همین تحقق در مرتبهٔ عقل و به کینونت عقلی یا مثالی است. نفوس به‌عنوان معلول با علت خویش و در مقام وحدت و اجمال عقل به وجود جمعی واحد در عالم عقول تحقق دارند (شیرازی، ۳۱۷۴، ج. ۲، ص. ۱۴۳۴). این شهود عقلی، مرتبهٔ اعلاای عالم میثاق و شهادت ذریه است: «انسان با تحقق در این مرتبهٔ عقلی، به نحو فطری و به علم بسیط خداوند را می‌شناسد» (شیرازی، ۱۹۸۱، ج. ۱، ص. ۱۱۶).

انسان‌ها قبل از ورود به عالم دنیا، هویت‌های عقلی دارند که خداوند آن‌ها را از پشت پدران عقلی‌شان بیرون آورد و بر آنان تجلی نمود. در آنجا به اضطرار، ربوبیت و وحدانیت خدا و حقیقت وجودی خویش را مشاهده کردند. چون خطاب آمد: «الست برکم»، ندای او را شنیدند و با اقرار به وحدانیت و ربوبیتش در عالمی پیش از این عالم اجابتش کردند. (شیرازی، ۱۳۶۶ ب، ج. ۲، ص. ۲۴۵)

مقصود از خلقت ارواح قبل از ابدان این است که نفوس پیش از تعلق به بدن، در عالم مفارقات عقلی ثبوت یافته‌اند (شیرازی، ۱۹۸۱، ج. ۸، ص. ۱۲۶؛ مصباح یزدی، ۱۳۷۵، ج. ۸، ص. ۱۶۶). موطن تحقق عالم ذر و جریان میثاق نیز همان کینونت عقلی نفس پیش از بدن است که گاه با تعبیر علت و معلول و گاه با تعبیر «حقیقت و رقیقت» در آثار ملاصدرا آمده است (شیرازی، ۱۳۶۶ ب، ص. ۲۴۳؛ ۱۹۸۱، ج. ۸، ص. ۱۲۶).

ملاصدرا عقول را همان قضای الهی و صفحات علمی حق تعالی دانسته و در برخی تعبیر خود آن‌ها را لازم ذات خداوند معرفی می‌کند، چنان‌که عالم مثال را صفحات قدر علمی حق تعالی معرفی کرده است. آفرینش از علم به عین آمده و هر آنچه در عوالم خلقی پدیدار می‌شود، در عوالم علمی و عینی قبل تعیین و تقدیر و تحکیم می‌گردد. این نظر با گفته شیخ مفید در تقدم علمی و موطن عقلی جریان ذر هماهنگ است: «اشیاء خارجی علاوه بر وجود در عالم کون و فساد، در مرتبه قضاء سابق الهی نیز ثبوت علمی دارند» (شیرازی، ۴۳۱۳، ج. ۱، ص. ۴۶۱).

بر این مبنا، شهود و علم و اقرار و گفت‌وگو نیز معنایی مطابق با همان مرتبه وجودی پیدا می‌کند: «خداوند قبل از وجود فردی و شخصی انسان‌ها در عالم طبیعت، در عالم ذر بر آن‌ها تجلی کرده است. در نتیجه انسان عبودیت خود و ربوبیت الله را مشاهده کرده و خطاب الهی را شنیده است. خداوند در آن موطن شهودی با انسان میثاق بسته و از او اقرار گرفته است» (شیرازی، ۱۳۶۶ الف، ج. ۲، ص. ۲۴۳؛ شیرازی، ۱۹۸۱، ج. ۸، ص. ۳۵۲).

در این تأویل عقلانی از دیدگاه صدرا، تقدم ذریه حضرت آدم در سلسله طولی و با وجود عقلی و مثالی توجیه می‌شود (شیرازی، ۱۹۸۱، ج. ۹، ص. ۱۹۵) که تأویلی معقول از عالم ذر محسوب شده و با تفسیر شیخ مفید در تقدم علمی و عقلی عالم ذر همراه است. بر مبنای حکمت متعالیه آفرینش از علم به عین تحقق پیدا می‌کند. تمام حقایق موجود در مراتب مادون به وجود علمی در مراتب مافوق تحقق دارند. احکام موجودات در هر کدام از این مراتب، مختص به همان نحوه وجود خاصی است که در آن مرتبه دارند. موجودات در مرتبه علم اجمالی و تفصیلی حق تعالی در احدیت و واحدیت موجودند اما این تعینات خارج از حقیقت ذات الهی نیست. در مراتب بعدی در عالم خلق نیز همه موجودات در عقل و مثال نحوه‌ای از وجود خاص به خود را دارند و به وجود جمعی موجودند. مرتبه طبیعت تنزل و تحقق طبیعی همان حقایق عالم عقل و مثال است و عالم ذر در حکمت متعالیه بر اساس همین ظهور و تنزل خاص معنا پیدا می‌کند. این مطلب در دیدگاه شیخ مفید نیز تحت عنوان تقدم علمی مطرح شده است.

علاوه بر تقدم نفوس و تحقق عالم ذر در سلسله طولی، وجوه دیگری مانند پیمان تکوینی فطرت و استعداد عقلانی درک حق نیز به عنوان تفسیر جریان ذر مورد توجه شیخ مفید و صدرا قرار گرفته که قابل ارجاع به همان نگرش عمده در سلسله طولی آفرینش است. زیرا تقدم در مرتبه علم یا شهود عقلی موجودات با دیدگاه فطرت و خلقت اولیه و ظهور در مرتبه طبیعت قابل جمع است. آنچه در عوالم قبل به نحو عقلی و علمی موجود است، اصل و مبدأ و مایه خلقت و فطرت اولیه است که در عوالم بعد ظهور می‌کند. ادراکات و گرایشات فطری نیز تذکر و توجه به همان

باطن ملکوتی و خمیرمایهٔ اولیهٔ وجود انسانی است. انسان‌ها از بدو تولد و خلقت، در ذات و نهاد اولیهٔ خویش برخی ادراکات فطری از جمله گرایش به مبدأ و پرستش و عبادت الهی دارند که همان عهد ازلی را برای آن‌ها تداعی می‌کند. چنان‌که ظهور این حقایق فطری در مرتبهٔ علم حصولی نیز به کشف عقلی حق تعالی و اثبات حق ربوبیت و عهد و میثاق الهی منجر می‌شود.

نتیجه‌گیری

در این مقاله به مطالعهٔ تطبیقی دیدگاه شیخ مفید و ملاصدرا پرداخته و نقاط اشتراک و اختلاف نگرش آن‌ها را مورد تطبیق و مقایسه قرار دادیم که تاکنون انجام نشده و می‌توان آن را دستاورد این مقاله محسوب نمود. در نتیجهٔ این مقایسه و تطبیق روشن شد که شیخ مفید و ملاصدرا از جهت روش‌شناسی هر دو به مراعات نصوص دینی و مشی عقلی پای‌بند بوده‌اند.

یکی از تفاوت‌های مواجههٔ مرحوم شیخ مفید، توجه به میزان اعتبار و حجیت روایات صادرشده دربارهٔ عالم ذر است، درحالی‌که در آثار ملاصدرا کمتر به مباحث سندی و تعیین حجیت اخبار عالم ذر و اعتبار راویان آن پرداخته شده است. شیخ مفید این ارزیابی را اولاً از جهت تعارض برخی از روایات با ظاهر قرآن کریم و ثانیاً ضعف سندی بخشی از روایات عالم ذر انجام داده است. ایشان با تفکیک میان روایات معتبر و غیرمعتبر، برخی روایات عالم ذر را از جهت سند مخدوش دانسته، خبر واحد یا مجعول یا دخیل تلقی کرده است.

تفاوت دیگر شیخ مفید با صدرا در عالم ذر، تفسیر ذر به ذرات بدون تعلق ارواح در دیدگاه مفید است. در این توجیه ذرات ریزی که به آدم نشان داده شدند، اصول جسمانی ذریهٔ او بدون روح بودند و هدف نشان دادن قدرت الهی، تشویق آدم به اطاعت، کثرت و تنوع و اختلاف طینت اولاد حضرت آدم بود.

با وجود اختلاف جزئی، شیخ مفید و صدرا هر دو در جهاتی با هم اشتراک نظر دارند. یکی از وجوه اشتراک آن‌ها مخالفت با تفسیر ظاهری از عالم ذر است. در تفسیر ظاهری، ابدان ذری در عالم ذر دارای روح و درک و شعور شده و به ربوبیت خداوند اعتراف نموده‌اند.

مخالفت شیخ مفید و صدرا اولاً به جهت استلزام تناسخ و ثانیاً به دلیل منافات با فراموشی عمومی آن عالم است. تعلق روح به ابدان ذری و جدا شدن در بازگشت ذرات به صلب آدم و تعلق مجدد ارواح به ابدان در طبیعت مستلزم تناسخ محال است.

همچنین اگر انسان‌ها با همین تشخیص و نفس و روح قبلاً میثاق را تجربه کرده باشند، حداقل باید کسانی آن را به یاد داشته باشند، درحالی‌که نوع بشر چنین خاطره‌ای ندارد و احدی چنین واقعه‌ای را به یاد نمی‌آورد.

وجه اشتراک دیگر شیخ مفید با صدرا، ارائهٔ وجوه معقول و مقبول دربارهٔ عالم ذر است. شیخ مفید ظاهر آیهٔ شریفه و مضمون روایات را مشابه نظام هستی‌شناسی حکمت متعالیه به تقدم علمی و تقدیری در مراتب بالاتر وجود تفسیر نموده است. در حکمت متعالیه نیز، موطن عالم ذر در سلسلهٔ طولی و عوالم برتر وجودی است که عالم مجردات عینی یا صفحات علمی حق تعالی است.

منابع

قرآن کریم.

- ابراهیمی راد، محمد (۱۴۰۳). اعتبارسنجی سندی و تحلیل محتوایی احادیث «عالم ذر» در منابع شیعه. سراج منیر، ۱۵ (۴۸)، ۱-۳۰.
- ابن منظور، محمد بن مکرم. (۱۴۱۴). لسان العرب. بیروت: دار صادر.
- اعتصامی، عبدالهادی. (۱۳۹۱). چگونگی مواجهه شیخ مفید با میراث حدیثی امامیه. نقد و نظر، (۶۶)، ۸۳-۱۰۵.
- آشتیانی، سید جلال‌الدین. (۱۳۸۱). شرح بر زاد المسافر. قم: بوستان کتاب.
- بحرانی، هاشم بن سلیمان. (۱۴۱۶). البرهان فی تفسیر القرآن. قم: مؤسسه البعثة.
- بیابانی اسکویی، محمد. (۱۳۸۸). انسان در عالم ذر: آراء و اقوال دانشمندان قرن ۴ تا قرن ۸. سفینه، (۲۲)، ۷۴-۹۲.
- بیضاوی، عبدالله بن عمر. (۱۴۱۸). أنوار التنزیل و أسرار التأویل (تحقیق عبدالرحمن المرعشلی). بیروت: دار إحياء التراث العربی.
- جوادی آملی، عبدالله. (۱۴۰۱). فطرت در قرآن. قم: اسراء.
- حفنی، عبدالمنعم. (۱۴۲۰). المعجم الشامل لمصطلحات الفلسفة فی العربية و الإنجليزية. قاهره: مكتبة مدبولی.
- خوش صحبت، مرتضی. (۱۳۹۵). نقد و بررسی دیدگاه شیخ مفید در باب آموزه «عالم ذر». معرفت کلامی، (۱)، ۷۹-۱۰۲.
- زمخشری، محمود بن عمر. (۱۴۰۷). الکشاف عن حقائق غوامض التنزیل و عیون الأقاویل فی وجوه التأویل. بیروت: دار الکتب العربی.
- سبحانی، جعفر. (۱۳۹۰). منشور جاوید. قم: مؤسسه امام صادق (ع).
- سبزواری، ملاهادی. (۱۳۸۲). أسرار الحکم فی المفتوح و المختتم. قم: مطبوعات دینی.
- سید مرتضی، علی بن موسی. (۱۴۳۱). تفسیر الشریف المرتضی. بیروت: مؤسسه الأعلمی للمطبوعات.
- شرف‌الدین عاملی، عبدالحسین. (۱۴۳۲). فلسفة الميثاق و الولاية. بیروت: مؤسسه آل البيت (ع).
- صدرالمتألهین، محمد بن ابراهیم. (۱۳۶۰). الشواهد الربوبية فی المناهج السلوكية. تهران: مرکز نشر دانشگاهی.
- صدرالمتألهین، محمد بن ابراهیم. (۱۳۶۶). تفسیر القرآن الکریم. قم: بیدار.
- صدرالمتألهین، محمد بن ابراهیم. (۱۳۵۴). المبدأ و المعاد (تصحیح سید جلال‌الدین آشتیانی). تهران: انجمن حکمت و فلسفه ایران.
- صدرالمتألهین، محمد بن ابراهیم. (۱۴۲۰). العرشية. بیروت: مؤسسه التاريخ العربی.
- صدرالمتألهین، محمد بن ابراهیم. (۱۳۶۳). المشاعر. تهران: طهوری.
- صدرالمتألهین، محمد بن ابراهیم. (۱۹۸۱). الحکمة المتعالیة فی الأسفار العقلية الأربعة. بیروت: دار إحياء التراث العربی.
- صدرالمتألهین، محمد بن ابراهیم. (۱۳۶۶). شرح أصول الکافی. تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
- صدرالمتألهین، محمد بن ابراهیم. (۱۳۴۱). العرشية اصفهان: دانشکده ادبیات و علوم انسانی دانشگاه اصفهان.
- صدوق، محمد بن علی. (۱۴۱۶). التوحيد. قم: جامعه مدرسین.
- طباطبایی، سید محمدحسین. (۱۳۹۳). المیزان فی تفسیر القرآن. بیروت: مؤسسه الأعلمی للمطبوعات.
- طبرسی، فضل بن حسن. (۱۴۰۸). مجمع البیان فی تفسیر القرآن. بیروت: دار المعرفة.
- طریحی، فخرالدین. (۱۳۷۵). مجمع البحرین (تحقیق سید احمد حسینی). تهران: مرتضوی.
- طنطاوی بن جوهری. (۱۴۲۵). الجواهر فی تفسیر القرآن الکریم. بیروت: دار الکتب العلمیة.
- طوسی، محمد بن حسن. (بی تا). التبیان فی تفسیر القرآن. بیروت: دار إحياء التراث العربی.
- علم‌الهدی، محمدباقر. (۱۳۹۵). سد المفر علی منکر عالم ذر. مشهد: ولایت.

- قردان قراملکی، محمدحسن. (۱۳۷۳). نگاه‌های به عالم ذر. کیهان اندیشه، (۵۸)، ۴۵-۵۷.
- قرشی، سید علی اکبر. (۱۳۷۱). قاموس قرآن. تهران: دارالکتب الإسلامية.
- مجلسی، محمدباقر. (۱۴۰۳). بحار الأنوار الجامعة لدرر أخبار الأئمة الأطهار (ع). بیروت: دار إحياء التراث العربی.
- مصباح یزدی، محمدتقی. (۱۳۷۵). شرح جلد هشتم الأسفار الأربعة. تهران: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره).
- مغنیه، محمدجواد. (۱۴۲۴). التفسیر الکاشف. قم: دار الکتب الإسلامية.
- مفید، محمد بن محمد. (۱۴۱۳ الف). المسائل السروية. قم: المؤتمر العالمي للشيخ المفید.
- مفید، محمد بن محمد. (۱۴۱۳ ب). تصحیح اعتقادات الإمامية. قم: المؤتمر العالمي للشيخ المفید.
- مکارم شیرازی، ناصر. (۱۳۷۴). تفسیر نمونه. تهران: دارالکتب الإسلامية.
- نجیبی، مهدی. (۱۴۰۰). نقد و بررسی دیدگاه شیخ مفید درباره انگاره مادیت عالم آفرینش. حکمت اسلامی، (۳۱)، ۳۳-۵۵.

References

- The Noble Qur'ān. (al-Qur'ān al-Karīm)*
- Ibrāhīmī Rād, Muḥammad. (2024 [1403 SH]). "I'tibarsanjī-yi Sanadī wa Taḥlīl-i Muḥtawā'ī-yi Aḥādīth-i 'Ālam al-Dharr' dar Manābī-'i Shī'ah" [Chain-Based Authenticity Assessment and Content Analysis of Traditions on the 'World of Dharr' in Shī'ī Sources]. *Sirāj-i Munīr [The Radiant Lamp]*, 15(48), pp. 1–30.
- Ibn Manẓūr, Muḥammad b. Mukarram. (1993/1994 [1414 AH]). *Lisān al-'Arab [The Tongue of the Arabs]*. Beirut: Dār Ṣādir.
- I'tiṣāmī, 'Abd al-Hādī. (2012 [1391 SH]). "Chigūnigī-yi Muwājahah-yi Shaykh al-Mufīd bā Mīrās-i Ḥadīthī-yi Imāmīyah" [The Nature of Shaykh al-Mufīd's Encounter with the Imāmī Ḥadīth Heritage]. *Naqd wa Nazar [Critique and Reflection]*, (66), pp. 83–105.
- Āshtiyānī, Sayyid Jalāl al-Dīn. (2002 [1381 SH]). *Sharḥ bar Zād al-Musāfir [Commentary on "Provisions of the Traveler"]*. Qom: Būstān-i Kitāb.
- Bahrānī, Hāshim b. Sulaymān. (1995/1996 [1416 AH]). *al-Burhān fī Tafṣīr al-Qur'ān [The Proof in the Exegesis of the Qur'ān]*. Qom: Mu'assasat al-Bi'thah.
- Bayyābānī-Iskū'ī, Muḥammad. (2009 [1388 SH]). "Insān dar 'Ālam al-Dharr: Ārā' wa Aqwāl-i Dānishmandān-i Qarn-i Chahārum tā Qarn-i Hashtum" [Human Beings in the World of Dharr: Opinions and Statements of Scholars from the 4th to the 8th Century]. *Safīnah [The Ark]*, (22), pp. 74–92.
- Bayḍāwī, 'Abd Allāh b. 'Umar. (1997/1998 [1418 AH]). *Anwār al-Tanzīl wa Asrār al-Ta'wīl [The Lights of Revelation and the Secrets of Hermeneutical Interpretation]*. Edited by 'Abd al-Rahmān al-Mar'ashlī. Beirut: Dār Iḥyā' al-Turāth al-'Arabī.
- Jawādī Āmulī, 'Abd Allāh. (2022 [1401 SH]). *Fiṭrat dar Qur'ān [Primordial Nature (Fiṭrah) in the Qur'ān]*. Qom: Asrā'.
- Ḥifnī, 'Abd al-Mun'im. (1999/2000 [1420 AH]). *al-Mu'jam al-Shāmil li-Muṣṭalaḥāt al-Falsafah fī al-'Arabīyah wa al-Injīzīyah [The Comprehensive Dictionary of Philosophical Terminology in Arabic and English]*. Cairo: Maktabat Madbūlī.
- Khushshūbat, Murtaḍā. (2016 [1395 SH]). "Naqd wa Barrasī-yi Dīdgāh-i Shaykh al-Mufīd dar Bāb-i Āmūzih-yi 'Ālam al-Dharr'" [Critique and Examination of Shaykh al-Mufīd's View on the Doctrine of the 'World of Dharr']. *Ma'rifat-i Kalāmī [Theological Knowledge]*, (1), pp. 79–102.

- Zamakhsharī, Maḥmūd b. ‘Umar. (1986/1987 [1407 AH]). *al-Kashshāf ‘an Ḥaqā’iq Ghawāmiḍ al-Tanzīl wa ‘Uyūn al-Aqāwīl fī Wujūh al-Ta`wīl* [The Revealer of the Realities of the Obscure Points of Revelation and the Choices of Sayings Concerning Aspects of Hermeneutical Interpretation]. Beirut: Dār al-Kutub al-‘Arabī.
- Subḥānī, Ja‘far. (2011 [1390 SH]). *Manshūr-i Jāwīd* [The Eternal Manifesto]. Qom: Mu‘assasah-yi Imām Ṣādiq (‘alayhi al-salām).
- Sabzawārī, Mullā Hādī. (2004 [1383 SH]). *Asrār al-Ḥikam fī al-Muftataḥ wa al-Mukhatam* [The Secrets of Wisdom in the Opening and the Closing]. Qom: Maṭbū‘āt-i Dīnī.
- Sayyid Murtaḍā, ‘Alī b. Mūsā. (2009/2010 [1431 AH]). *Tafsīr al-Sharīf al-Murtaḍā* [The Exegesis of al-Sharīf al-Murtaḍā]. Beirut: Mu‘assasat al-‘Alamī lil-Maṭbū‘āt.
- Sharaf al-Dīn al-‘Āmilī, ‘Abd al-Ḥusayn. (2010/2011 [1432 AH]). *Falsafat al-Mīthāq wa al-Wilāyah* [The Philosophy of the Covenant and Spiritual Authority]. Beirut: Mu‘assasat Āl al-Bayt (‘alayhim al-salām).
- Ṣadr al-Mutā‘allihīn [Mullā Ṣadrā], Muḥammad b. Ibrāhīm. (1975 [1354 SH]). *al-Mabda’ wa al-Ma‘ād* [The Origin and the Return]. Edited by Sayyid Jalāl al-Dīn Āshtiyānī. Tehran: Anjuman-i Ḥikmat wa Falsafah-yi Īrān.
- Ṣadr al-Mutā‘allihīn [Mullā Ṣadrā], Muḥammad b. Ibrāhīm. (1981 CE). *al-Ḥikmah al-Muta‘āliyah fī al-Asfār al-‘Aqliyah al-Arba‘ah* [The Transcendent Philosophy in the Four Intellectual Journeys]. Beirut: Dār Iḥyā’ al-Turāth al-‘Arabī.
- Ṣadr al-Mutā‘allihīn [Mullā Ṣadrā], Muḥammad b. Ibrāhīm. (1962 [1341 SH]). *al-‘Arshīyah* [The Treatise on the Throne]. Isfahan: Dānishkadah-yi Adabiyāt wa ‘Ulūm-i Insānī-yi Dānishgāh-i Isfahān.
- Ṣadr al-Mutā‘allihīn [Mullā Ṣadrā], Muḥammad b. Ibrāhīm. (1984 [1363 SH]). *al-Mashā‘ir* [The Metaphysical Penetrations]. Tehran: Tahūrī.
- Ṣadr al-Mutā‘allihīn [Mullā Ṣadrā], Muḥammad b. Ibrāhīm. (1981/1982 [1360 SH]). *al-Shawāhid al-Rubūbiyah fī al-Manāhij al-Sulūkīyah* [The Lordly Witnesses on the Spiritual Methods]. Tehran: Markaz-i Nashr-i Dānishgāhī.
- Ṣadr al-Mutā‘allihīn [Mullā Ṣadrā], Muḥammad b. Ibrāhīm. (1987 [1366 SH]). *Tafsīr al-Qur‘ān al-Karīm* [Exegesis of the Noble Qur‘ān]. Qom: Bīdār.
- Ṣadr al-Mutā‘allihīn [Mullā Ṣadrā], Muḥammad b. Ibrāhīm. (1999/2000 [1420 AH]). *al-‘Arshīyah* [The Treatise on the Throne]. Beirut: Mu‘assasat al-Tārīkh al-‘Arabī.
- Ṣadr al-Mutā‘allihīn [Mullā Ṣadrā], Muḥammad b. Ibrāhīm. (1987 [1366 SH]). *Sharḥ Uṣūl al-Kāfī* [Commentary on the Principles of al-Kāfī]. Tehran: Mu‘assasah-yi Mutāli‘āt wa Taḥqīqāt-i Farhangī.
- Ṣadūq, Muḥammad b. ‘Alī [al-Shaykh al-Ṣadūq]. (1995/1996 [1416 AH]). *al-Tawḥīd* [The Doctrine of Divine Unity]. Qom: Jāmi‘at al-Mudarrisīn.
- Ṭabāṭabā‘ī, Sayyid Muḥammad Ḥusayn. (2014 [1393 SH]). *al-Mīzān fī Tafsīr al-Qur‘ān* [The Balance in the Exegesis of the Qur‘ān]. Beirut: Mu‘assasat al-‘Alamī lil-Maṭbū‘āt.
- Ṭabrisī, Faḍl b. Ḥasan. (1987/1988 [1408 AH]). *Majma‘ al-Bayān fī Tafsīr al-Qur‘ān* [The Gathering of Elucidation in the Exegesis of the Qur‘ān]. Beirut: Dār al-Ma‘rifah.
- Ṭurayhī, Fakhr al-Dīn. (1996 [1375 SH]). *Majma‘ al-Baḥrayn* [The Confluence of the Two Seas]. Edited by Sayyid Aḥmad Ḥusaynī. Tehran: Murtadawī.
- Ṭanṭāwī b. Jawḥarī. (2004/2005 [1425 AH]). *al-Jawāhir fī Tafsīr al-Qur‘ān al-Karīm* [The Jewels in the Exegesis of the Noble Qur‘ān]. Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyah.

- Tūsī, Muḥammad b. Ḥasan [Shaykh al-Tā'ifāh]. (n.d. [bī-tā]). *al-Tibyān fī Tafsīr al-Qur'ān* [The Clarification in the Exegesis of the Qur'ān]. Beirut: Dār Iḥyā' al-Turāth al-'Arabī.
- 'Ilm al-Hudā, Muḥammad Bāqir. (2016 [1395 SH]). *Sadd al-Mufarr 'alā Munkir 'Ālam al-Dharr* [Blocking the Escape from the Denier of the World of Dharr]. Mashhad: Wilāyat.
- Qadradān Qarāmalikī, Muḥammad Ḥasan. (1994 [1373 SH]). "Nigāhī bih 'Ālam al-Dharr" [A Look at the World of Dharr]. *Kayhān-i Andīshah* [Kayhan Thought], (58), pp. 45–57.
- Qurashī, Sayyid 'Alī Akbar. (1992 [1371 SH]). *Qāmūs-i Qur'ān* [Qur'ānic Lexicon]. Tehran: Dār al-Kutub al-Islāmīyah.
- Majlisī, Muḥammad Bāqir. (1982/1983 [1403 AH]). *Biḥār al-Anwār al-Jāmi'ah li-Durar Akhbār al-'Immah al-Aṭhār ('alayhim al-salām)* [Seas of Lights: The Compendium of Pearls of the Traditions of the Pure Imams]. Beirut: Dār Iḥyā' al-Turāth al-'Arabī.
- Miṣbāḥ Yazdī, Muḥammad Taqī. (1996 [1375 SH]). *Sharḥ-i Jild-i Hashtum-i al-Asfār al-Arba'ah* [Commentary on the Eighth Volume of the Four Journeys]. Tehran: Mu'assasah-yi Āmūzishī wa Pazhūhishī-yi Imām Khumaynī (ra).
- Mughnīyah, Muḥammad Jawād. (2003/2004 [1424 AH]). *al-Tafsīr al-Kāshif* [The Revealing Exegesis]. Qom: Dār al-Kitāb al-Islāmī.
- Mufid, Muḥammad b. Muḥammad [Shaykh al-Mufid]. (1992/1993a [1413 AH]). *al-Masā'il al-Sarawīyah* [The Sarawī Questions]. Qom: al-Mu'tamar al-'Ālamī lil-Shaykh al-Mufid.
- Mufid, Muḥammad b. Muḥammad [Shaykh al-Mufid]. (1992/1993b [1413 AH]). *Taṣḥīḥ I'tiqādāt al-Imāmīyah* [Correction of the Doctrines of the Imāmīyah]. Qom: al-Mu'tamar al-'Ālamī lil-Shaykh al-Mufid.
- Makārim Shīrāzī, Nāṣir. (1995 [1374 SH]). *Tafsīr-i Nimūnih* [The Exemplary Exegesis]. Tehran: Dār al-Kutub al-Islāmīyah.
- Najībī, Maḥdī. (2021 [1400 SH]). "Naqd wa Barrasī-yi Dīdgāh-i Shaykh al-Mufid darbārah-yi Andāzah-yi Māddīyat-i 'Ālam-i Āfarīnīsh" [Critique and Examination of Shaykh al-Mufid's View on the Materiality of the Created World]. *Hikmat-i Islāmī* [Islamic Wisdom], (31), pp. 33–55.

A Re-examination of Tark al-Awlā (Abandoning the More Meritorious Act) and a Critique of Its Compatibility with the Infallibility (ʿIṣmah) of the Prophets, with an Emphasis on the Theosophical-Mystical Approach

Hujjat As'adi¹ and Fatemeh Hadizadeh Esfahani²

1. *Corresponding Author*, Assistant Professor, Department of Islamic Philosophy and Wisdom, Faculty of Theology and Islamic Studies (Shahid Motahari), Ferdowsi University of Mashhad, Mashhad, Iran. Email: h.asadi@um.ac.ir

2. M.A. Student, Department of Islamic Philosophy and Wisdom, Faculty of Theology and Islamic Studies, Shahid Motahari University, Women's Campus, Mashhad, Iran. Email: fatemehhadizadeh07@gmail.com

Article Info

Article type:
Research Article

Article history:
Received

1 October 2025

Received in revised form
13 November 2025

Accepted

11 December 2025

Available online

22 December 2025

Keywords:

Noble Qur'ān,
infallibility (ʿiṣmah),
abandoning the more
meritorious act
(tark al-awlā),
prophet (nabī),
legislative guidance
(hidāyat-i tashrīṭ)

ABSTRACT

In Imāmī Shī'ī thought, after establishing the necessity of the sending of prophets (wujūb-i bi'that-i anbiyā'), the most important issue is the necessity of their infallibility (ʿiṣmah). The obligation to follow a prophet is contingent upon attaining certainty regarding his immunity in receiving and conveying divine revelation (waḥy). Hence, a prophet must be infallible with respect to all sins, errors, and matters that would cause doubt or aversion among the people. On the other hand, there are instances in the Noble Qur'ān that exegetes and theologians have interpreted as the prophet's "abandoning the more meritorious act" (tark al-awlā), maintaining that tark al-awlā does not contradict infallibility. This article, through an analytical-critical approach and by presenting critiques of this view, clarifies that tark al-awlā by prophets, especially the *ulū al-ʿazm*, is incompatible with infallibility, both rationally and textually. The Qur'ānic verses that indicate this issue, when considered in light of authoritative exegeses, each have their own specific hermeneutical interpretation (ta'wīl), indicating that the prophet's choice was in the path of legislative and ontological guidance (hidāyat-i tashrīṭ wa takwīnī) and in leading toward what is desired. The research finding indicates that the non-selection of the more meritorious act (awlā) and the selection of the less meritorious act (ghayr-i awlā) is based on the prophet's knowledge. What appears to be the less meritorious act, according to theosophical and mystical thought, was in fact the more meritorious act given the existing exigencies, and the prophet chose the best option on the path of ontological and legislative guidance. Thus, the research finding is that the prophet, by virtue of his knowledge and infallibility, always chooses the more meritorious act (fi'l-i awlā) through his agency and will. If an act appears to be less meritorious, it merely appears so to us.

Cite this article: Asadi, H., & Hadizadeh Esfahani, F. (2025). A Re-examination of Tark al-Awlā (Abandoning the More Meritorious Act) and a Critique of Its Compatibility with the Infallibility (ʿIṣmah) of the Prophets, with an Emphasis on the Theosophical-Mystical Approach. *Theology Journal*, 12(2), 149-177. <https://doi.org/10.22034/pke.2026.22809.2062>.



1. Introduction

In Imāmī Shī'ī theology (*kalām-i Imāmīyah*), after establishing the necessity of the sending of prophets (*wujūb-i bi'that-i anbiyā'*), the most critical issue is the necessity of their infallibility (*'iṣmah*). Infallibility is the most fundamental presupposition for the authority (*ḥujīyah*) of the prophet's words and actions. The obligation to follow a prophet is contingent upon attaining certainty regarding his immunity in receiving and conveying divine revelation (*waḥy*). Hence, a prophet must be infallible with respect to all sins, errors, and matters that would cause doubt or aversion among the people.

On the other hand, the Noble Qur'ān refers to instances that exegetes (*mufasssīrūn*) and theologians (*mutakallimūn*) have interpreted as the prophet's "abandoning the more meritorious act" (*tark al-awlā*)—the commission of a permissible but less virtuous act while omitting a more virtuous one—maintaining that *tark al-awlā* does not contradict infallibility. This position has become widely accepted in mainstream theological discourse.

The present article, adopting an analytical-critical approach and drawing on rational (*'aqlī*) and transmitted (*naqlī*) proofs, demonstrates that attributing *tark al-awlā* to the prophets is incompatible with their absolute infallibility. The Qur'ānic verses pertaining to this issue, when considered in light of authoritative exegeses (*tafāsīr-i mu'tabar*), each have their own specific hermeneutical interpretation (*ta'wīl*), indicating that the prophet's choice was made within the framework of ontological and legislative guidance (*hidāyat-i takwīnī wa tashrī'ī*) and in order to lead toward what is desired (*iṣāl ilā al-maṭlūb*). What appears to us as the less meritorious act is, in the domain of theosophy and mysticism (*ḥikmat wa 'irfān*), and considering existential and situational exigencies (*iqtidā'āt*), precisely the more meritorious act (*'ayn al-awlā*) and the best option on the path of guidance. Thus, the commission of a less meritorious act by a prophet is fundamentally impossible (*muḥāl*); it arises only from the limitations of our perceptual horizon.

The central research question is: Is the claimed compatibility of *tark al-awlā* with infallibility defensible on the basis of Imāmī rational and transmitted foundations, or not?

2. Methodology

This research was conducted using a descriptive-analytical method (*rawish-i tawṣīfī-taḥlīlī*). The data collection process was carried out through library-based research (*muṭālī'ih-yi kitābkhānah-ī*), and data were extracted from authoritative theological, exegetical, philosophical, and mystical sources using note-taking and index card techniques (*fīshbardārī*). Subsequently, data analysis was performed based on rational principles and the theoretical foundations of Imāmī theology, in order to examine the rational challenges to the prevailing view and to present a new foundation based on the theosophical-mystical approach.

The research draws on primary sources including: the Noble Qurʾān; authoritative Shīʿī exegeses such as al-Mīzān, Majmaʿ al-Bayān, and al-Tibyān; philosophical works of Mullā Ṣadrā and other figures within the school of Transcendent Theosophy (Ḥikmat-i Mutaʿāliyah); and classical works of Islamic mysticism (ʿirfān).

3. Findings

The findings demonstrate that the widely held view concerning the compatibility of tark al-awlā with infallibility faces several fundamental challenges.

3.1. Rational and Textual Challenges to the Compatibility Thesis

First challenge: Infallibility is founded upon divinely bestowed knowledge (ʿilm-i ʿināʾī wa iʿtāʾī). If tark al-awlā is understood as abandoning the truly more meritorious act (tark al-aḥsan al-waqiʿī), such a state would either imply a deficiency in the prophet's knowledge or entail his consciously preferring the less meritorious act over the more meritorious one—both of which are incompatible with the foundation of infallibility.

Second challenge: This analysis contradicts the principle of the prophet as an exemplary model (uswah). If a prophet were to perform a less meritorious act, either the absolute exemplarity of the prophet would be weakened, or the behavioral distinction between the prophet and the community would disappear altogether.

Third challenge: There is a conflation between the truly more meritorious act (aḥsan-i waqiʿī) and the apparently more meritorious act (aḥsan-i zāhirī). What appears from the limited horizon of human perception to be less meritorious may, within the divine system of ontological and legislative guidance and considering unseen interests (maṣāliḥ-i ghaybī), be the truly more meritorious act and the most excellent choice.

3.2. Re-examination of Qurʾānic Instances

An examination of the Qurʾānic instances commonly attributed to tark al-awlā—including the stories of Prophet Adam, Noah, Moses, Jonah, David, and the Prophet Muhammad—by referring to authoritative Imāmī exegeses and the views of philosophers and mystics, confirms the following:

In some cases, tark al-awlā in its real sense did not occur at all. For example, the prohibition addressed to Prophet Adam was directive (nahy-i irshādī) rather than legislative, or the act in question—such as Moses' defense of the oppressed—was, under specific circumstances, precisely the more meritorious act.

In other cases, the divine reproach (ʿitāb-i ilāhī) is pedagogical (tarbiyātī) in nature, intended to awaken the prophet's soul and the community, not as punishment for an erroneous action.

3.3. A Theosophical-Mystical Interpretation of Prophetic Repentance

From a mystical perspective, the repentance (*tawbah*) and seeking of forgiveness (*istighfār*) by prophets following these events indicate an existential return (*bāzgasht-i wujūdī*) from attention to the manifestations of multiplicity to the station of unity and reconnection with the Truth (*ḥaqq*). Such a return signifies dynamism on the path of infallibility and the continuation of the prophet's existential relationship with the Divine Source, not compensation for a lapse.

3.4. An Ontological Reading of the Prophet's Nature

The final solution of the research is founded upon an ontological (*wujūdshinākhtī*) reading of the reality of the prophet and his relationship with the realms of creation (*takwīn*) and legislation (*tashrīʿ*). In this reading, the prophet, as the "Perfect Human" (*insān-i kāmīl*), possesses two distinct yet mutually entailed existential dimensions:

The dimension of unity and absoluteness (*sāḥat-i jamʿ wa itlāq*): The station of unity and absolute witnessing. In this dimension, the prophet, having annihilated (*fanā*) his virtual determinations, becomes subsistent through God (*bāqī bi al-ḥaqq*) and observes multiplicities as a single light. In this dimension, there is no duality or otherness to allow any discussion of "more meritorious" (*awlā*) versus "less meritorious" (*ghayr-i awlā*).

The dimension of multiplicity and determination (*sāḥat-i kathrat wa taʿayyun*): The degree of the prophet's determination and manifestation in the natural world, where legislative guidance and the education of the community are realized. This dimension is the very act and attention to the partial manifestations of the divine names and attributes.

What is called *tark al-awlā* is, in reality, the prophet's conscious and mission-ordained descent (*tanazzul*) from the dimension of unity to the level of multiplicity—a descent undertaken not out of negligence or deficiency, but for the sake of realizing guidance and educating the community. This descent is a "luminous veil" (*ḥijāb-i nūrānī*)—a temporary and wise interval that is immediately followed by "existential repentance" (*tawbah-yi wujūdī*) and a return from attention to multiplicity toward the station of unity. From this perspective, the prophets' seeking of forgiveness is not a sign of regret for moral sin but an affirmation of this continuous return and the dynamism of infallibility within the legislative realm.

Thus, *tark al-awlā* is not only compatible with infallibility but is itself a manifestation of the actualization of infallibility within the context of legislative guidance. Through this descent and constant return, the prophet becomes a living and emulatable exemplar for human beings who dwell in the realm of multiplicity. In this way, the concept of *tark al-awlā* is transformed from a problem in conflict with infallibility into an issue that is not only compatible with it but also reveals its profound depth.

4. Conclusion

Based on the theosophical-mystical analysis, the commission of a less meritorious act by the prophets is impossible (mumtani‘). This is because the prophet's knowledge is presential and intuitive (‘ilm-i ḥudūrī wa shuhūdī), and his will, due to his existential proximity to God, is identical with the will of the Truth. What is superficially called tark al-awlā is, in reality, the truly more meritorious act within the systems of creation and legislation, appearing as less meritorious only from the limited horizon of our perception. This view, while preserving the absolute infallibility of the prophets, offers a coherent interpretation of the Qur’ānic verses and secures public confidence in the authority (ḥujyah) of prophethood.

Declarations

Authors’ Contributions: Both authors share equal responsibility for the entire research, from the initial idea through to the final manuscript.

Data Availability Statement: Not applicable.

Acknowledgments: The authors declare that they have no acknowledgments to express.

Ethical Considerations: Ethical principles were upheld throughout the research and writing of this paper, and all authors verify this.

Funding: No external funding was obtained for this research.

Conflict of Interest: The authors declare no conflict of interest.

Generative AI and AI-Assisted Technologies Statement: The authors made no use of generative AI or AI-assisted tools in the composition of this article.



پنجمین گام از سوی نور

پژوهشنامه کلام

شاپا چاپی: ۵۳۲۵-۲۴۷۶
شاپا پرخط: ۶۶۷-۲۷۸۳
Homepage: pke.journals.miu.ac.ir



جامعه
المصطفی
العالمیة

بازخوانی ترک اولی و نقد سازگاری آن با عصمت انبیا با تأکید بر رویکرد حکمی-عرفانی

حجت اسعدی¹ و فاطمه هادی زاده اصفهانی²

۱. نویسنده مسئول، استادیار گروه فلسفه و حکمت اسلامی، دانشکده الهیات و معارف اسلامی شهید مطهری، دانشگاه فردوسی مشهد، مشهد، ایران. رایانامه: h.asadi@um.ac.ir
۲. دانشجوی کارشناسی ارشد فلسفه و حکمت اسلامی، واحد خواران دانشگاه مطهری، مشهد، ایران. رایانامه: fatemehhadizadeh07@gmail.com

اطلاعات مقاله

نوع مقاله:

مقاله پژوهشی

تاریخ دریافت: ۱۴۰۴/۰۷/۰۹
تاریخ بازنگری: ۱۴۰۴/۰۸/۲۲
تاریخ پذیرش: ۱۴۰۴/۰۹/۲۰
تاریخ انتشار: ۱۴۰۴/۱۰/۰۱

کلیدواژه‌ها:

قرآن کریم،
عصمت،
ترک اولی،
نبی،
هدایت تشریحی

چکیده

در اندیشه امامیه پس از اثبات وجوب بعثت انبیاء، مهم‌ترین مسئله ضرورت عصمت ایشان است. لزوم اتباع از نبی متوقف بر حصول اطمینان از مصونیت او در دریافت و ابلاغ وحی الهی است؛ بنابراین نبی باید از جمیع گناهان، خطاها و اموری که موجب تشکیک و تنفر مردم می‌شود، معصوم باشد. از طرفی در قرآن کریم مواردی ذکر شده است که مفسران و متکلمان آن را به ترک اولی نبی تحویل برده و ترک اولی را منافی عصمت نمی‌دانند. در این نوشتار که با رویکرد تحلیلی و انتقادی سامان یافته است، با ذکر نقدهایی بر این نظر، روشن می‌شود که به لحاظ عقلی و نقلی، امکان ترک اولی در پیامبران الهی به‌ویژه پیامبران اولوالعزم منافی عصمت است و آیات قرآنی بیانگر این مسئله با نظر به تفاسیر معتبر هر یک تأویل خاص خود را دارد و بیانگر آن است که انتخاب نبی در مسیر هدایت تشریحی و تکوینی و ایصال به مطلوب بوده است. دستاورد پژوهش مبین این است که عدم اختیار اولی و انتخاب غیراولی بر اساس علم نبی است و آنچه غیراولی به نظر می‌رسد مبتنی بر اندیشه حکمی و عرفانی و با توجه به اقتضات موجود اولی بوده و نبی بهترین گزینه را در مسیر هدایت تکوینی و تشریحی انتخاب کرده است؛ بنابراین دستاورد پژوهش عبارت از این است که نبی بر اساس علم و عصمت، اختیار و اراده همواره فعل اولی را اختیار می‌کند، و اگر فعلی غیراولی به نظر می‌رسد برای ما این گونه به نظر می‌رسد.

استناد: اسعدی، حجت؛ هادی زاده اصفهانی، فاطمه. (۱۴۰۴). بازخوانی ترک اولی و نقد سازگاری آن با عصمت انبیا با تأکید بر رویکرد حکمی-عرفانی. پژوهشنامه کلام، ۱۲(۲)، ۱۴۹-۱۷۷. <https://doi.org/10.22034/pke.2026.22809.2062>



© نویسنده(گان).

ناشر: جامعه المصطفی العالمیه.

مقدمه

مبحث ترک اولی و نسبت آن با آموزه عصمت درباره غالب پیامبران الهی همواره موجب سؤال از سوی متفکران بوده است. از یک سو عصمت مهم‌ترین پیش فرض عقلانی برای پذیرش مقام نبوت و مسووع حجیت نبی در هدایت تشریحی بشر است، از سوی دیگر، در مصادر دینی مواردی از افعال برخی انبیاء علیهم السلام مطرح شده است که در بیان مفسران و متکلمان از آن به ترک اولی یاد می‌شود؛ یعنی انجام فعلی که اگرچه در حد گناه و نافرمانی از امر پروردگار نیست، چون گناه مخالفت با امر مولوی و ترک اولی مخالفت با امر ارشادی پروردگار است (طباطبایی، ۱۳۹۰، ج. ۱۸، ص. ۲۵۶؛ ج. ۱۴، ص. ۲۲۲)، اما مرتبه‌ای فروتر از اختیار فعل احسن یا به تعبیر لغویون فعل احمق یا اجدر است (ابن منظور، ۱۴۱۴، ج. ۱۵، ص. ۴۰۷). برخی محققان ترک اولی را ترک عمل مستحب دانسته و ارتکاب آن از انبیاء را جایز می‌شمارند (علم‌الهدی، ۱۴۰۹، ص. ۱۱۴). پس نزد اندیشمندان مسلمان ترک اولی گناه نیست، چون گناه مستلزم عقاب و تنبیه است و ارتکاب آن از هیچ‌کس جایز نیست، اما ترک اولی فی‌نفسه اشتباه و گناه نیست، ولی به نسبت موقعیت و جایگاه فرد می‌تواند عمل ناشایستی تلقی شود (مکارم شیرازی، ۱۳۷۴، ج. ۱۳، ص. ۳۲۴).

حال سخن در این است که آیا واقعاً ترک اولی از سوی پیامبران الهی با اصل عصمت سازگار است یا در تعارض؟ عصمتی که لطفی از جانب پروردگار و ملکه بازرنده‌ای است که مانع از آن می‌شود که معصوم علی‌رغم توانایی و قدرت بر ترک طاعات یا ارتکاب معاصی، چنین کند (علامه حلی، ۱۳۸۲، ص. ۱۸۶؛ فاضل مقداد، ۱۴۰۵، ص. ۳۰۱). در نگاه دقیق و بنا بر ادله عقلی به نظر می‌رسد این امر منافی عصمت باشد، زیرا نبی مبعوث از سوی خداوند باید بین فعل غیراولی و اولی یا حسن و احسن، دومی را اختیار کند، زیرا همواره انتظار از عقلا چنین است. اگر کسی دچار مغالطه و غلبه حس و وهم بر عقل نشود، دومی را انتخاب می‌کند. طبیعتاً انبیاء که اعقل عقلا هستند به طریق اولی باید این انتخاب را انجام دهند. مسئله زان رو ابهام بیشتری می‌یابد که این افعال ترک شده عقوبت و پیامدهای احتمالی دارد که هرچند برخی چون خواجه نصیر آن را عقوبت ندانسته بلکه برانگیختن حق برای توجه نبی به امر اولی می‌دانند (نصیرالدین طوسی، ۱۴۰۵، ص. ۳۷۱)، اما باز با لطف بودن عصمت از یک سو و با جایگاه نبی و مأموریت الهی او از سوی دیگر در تعارض است، زیرا خداوند نبی را مبعوث کرده، به او عصمت عطا می‌کند، اما نبی نظیر دیگر انسان‌ها که از علم عنائی و عصمت اعطائی برخوردار نیستند عمل نموده و فعلی را اختیار می‌کند یا قصد اختیار آن را دارد که رضایت الهی در آن نیست، درحالی‌که نبی باید مقامی را واجد باشد فراتر از انسان‌های عادی که از عصمت برخوردار نیستند، زیرا برخی از آنچه به انبیاء نسبت داده می‌شود از انسان‌های عادی هم انتظار ارتکاب آن نمی‌رود چه رسد به نبی معصوم و مبعوث خداوند. پس ترک اولی هم با شأن نبی، هم با مقام عصمت به‌عنوان لطف الهی و هم با عدالت الهی ناسازگار است که خداوند نبی خود را عقوبت کند بابت آنچه از دایره عصمت او خارج است. مسئله مذکور همواره میهم‌تر می‌شود زمانی که عصمت امری ذاتی در نهاد انسان معصوم نباشد. اندیشمندان مسلمان معتقدند اگر انسان به مرتبه‌ای برسد که نه گناه کند، نه خطا ورزد و نه دچار فراموشی شود، این به سبب عاملی بیرونی و خارج از ذات اوست که انسان را به این درجه یعنی عصمت می‌رساند (مفید،

۱۴۱۴، ص. ۱۲۸؛ سبحانی، ۱۳۸۲، ص. ۱۳). پس این عامل بیرونی جز ذات حضرت حق و عنایت ازلی او نیست. دوباره سؤال می‌شود آیا این علم عنائی و اعطائی حق ناقص بوده است که مانع تشخیص اولی از غیراولی شده است؟ یا امر به نبی واگذار شده است و نبی چنین اختیار کرده است؟ اولی که تالی فاسدهای زیادی دارد از جمله آنکه با لطف الهی ناسازگار است، دومی هم محل تأمل است، زیرا عقوبت بعدی در پی دارد. پس باید راه‌حلی را کاوید که در آن به این سؤالات پاسخ دقیقی دهد و زمینه حل مسئله را فراهم کند.

در این مقاله که از روش تحقیق توصیفی-تحلیلی بهره‌مند است و مطالب آن با استفاده از منابع کتابخانه‌ای به‌ویژه آثار کلامی و تفسیری گردآوری شده است، بنا داریم نگاهی نقادانه بر رویکردهای ناصواب داشته تا از فراسوی آن به تحلیلی دقیق از مسئله دست یابیم. این فرایند با تمسک بر منابع نقلی و اصول عقلانی سعی دارد تعارض میان عصمت و آنچه از آن به ترک اولی یاد شده است با نگاهی حکمی و عرفانی رفع کند.

بنابراین مسئله محوری این پژوهش، تعیین نسبت میان عصمت مطلق انبیا با موارد عتاب‌آمیز در قرآن است که در سنت تفسیری و کلامی به ترک اولی تعبیر شده است. پرسش اصلی این است: آیا می‌توان آیاتی را که ظاهراً حاکی از انتخاب غیراولی توسط پیامبران است به گونه‌ای تفسیر کرد که با عصمت مطلق ایشان ناسازگار نباشد؟ این نوشتار می‌کوشد تا با نقد تقریر مشهور از سازگاری ترک اولی و عصمت و با ارائه خوانشی حکمی-عرفانی نشان دهد که افعال منسوب به انبیا در قرآن حتی در مواردی که ظاهراً غیراولی می‌نمایند، در واقع گزینشی آگاهانه و مطابق با مصلحت الهی در نظام هدایت تکوینی و تشریحی بوده است.

پیشینه تحقیق

در بررسی مسئله رابطه عصمت انبیاء و ترک اولی در نسبت با موضوع حاضر دو دیدگاه وجود دارد: نخست، آنکه دیدگاه مشهور امامیه یعنی سازگاری عصمت با ترک اولی را بیان می‌کنند، نظیر تبیینی نو از مسئله عصمت و واکاوی نظریه سهو النبى (هاشمی تنکابنی، ۱۳۹۲). دوم، آنکه ترک اولی را منافی با عصمت می‌دانند؛ نظیر پژوهشی که با نگاهی انتقادی به نظریه ترک اولی، معتقد است پذیرش ترک اولی شیعه را در زمینه دفاع عقلانی از عصمت پیامبران با چالش روبه‌رو می‌کند، چون ترک اولی به معنای ترک فعل بهتر، نوعی قصور است که با عصمت، قاعده لطف، اعتماد عمومی، وثاقت قول نبی و تبعیت مطلق از نبی تعارض دارد. سپس نتیجه می‌گیرد که عصمت مطلق از هر لغزشی برای تحقق غرض رسالت ضروری نیست و پذیرش میزان اندکی خطا در زندگی انبیاء ممکن است (اترک، ۱۳۹۷).

مقاله حاضر با تحلیل و بررسی مسئله بیان می‌کند که هر دو دیدگاه مذکور در تبیین مسئله نقصان دارد؛ نگاه دوم پذیرفته نیست، چون وثاقت نبی را مخدوش می‌کند و با مبانی عقلی ناسازگار است؛ نگاه نخست نیز با تفسیر و تقریری که نزد مشهور وجود دارد با مبانی عقلی ناسازگار است. لذا نوآوری اصلی این مقاله در تبیین سازوکار علم نبی است و همچنین اراده الهی برای تحقق اهداف هدایتی است.

ضرورت تبیین حقیقت عصمت در بحث ترک اولی

برای آنکه بحث ترک اولی بتواند جایگاه مفهومی روشنی بیابد، ناگزیر باید ابتدا مفهوم عصمت تبیین شود، زیرا تعیین نسبت ترک اولی با عصمت بدون تعریف دقیق عصمت، دچار ابهام و خلط خواهد شد. در اندیشه امامیه، بحث از عصمت انبیاء از بنیادی‌ترین مباحث کلامی است و پیش‌فرض عقلانی پذیرش مقام نبوت به شمار می‌آید؛ چراکه وثاقت گفتار و رفتار پیامبر و امکان اعتماد عمومی به او بدون عصمت قابل تبیین نیست.

بر اساس دیدگاه مشهور، انبیاء الهی چه پیش و چه پس از بعثت، از هرگونه گناه کبیره و صغیره، چه عمدی و چه سهوی، مصون‌اند و این عصمت همه‌شئون وجودی نبی را در برمی‌گیرد (فضل بن شاذان، ۱۳۶۶، ص. ۴۲؛ مفید، ۱۴۱۴، ص. ۱۲۸؛ علامه حلی، ۱۳۸۲، ص. ۱۸۶). از این رو، عصمت امری محدود به دریافت و ابلاغ وحی نیست، بلکه ساحت فردی، اجتماعی و رفتاری پیامبر را نیز شامل می‌شود (جوادی آملی، ۱۳۸۲، ص. ۳۴۶).

تلازم عصمت با لطف الهی

عصمت انبیاء و امامان در اندیشه امامیه لطف الهی است که مقرب به طاعت و مبعّد از معصیت است (علامه حلی، ۱۳۸۲، ص. ۱۸۶؛ فاضل مقداد، ۱۴۰۵، ص. ۳۰۱). بنابراین عصمت به معنای سلب اختیار یا ناتوانی از ارتکاب معصیت نیست، بلکه ملکه‌ای نفسانی است که مانع صدور خطا، سهو و معصیت از پیامبر می‌شود (مفید، ۱۴۱۴، ص. ۱۲۸). در نگاه دقیق و بنا بر ادله عقلی به نظر می‌رسد این امر منافی عصمت باشد، زیرا نبی مبعوث از سوی خداوند باید بین فعل غیراولی و اولی یا حسن و احسن، دومی را اختیار کند، زیرا همواره عاقلان اگر دچار مغالطه و غلبه حس و وهم بر عقل نشوند، دومی را انتخاب می‌کنند. طبیعتاً انبیاء که اعقل عقلا هستند به طریق اولی باید این انتخاب را انجام دهند. مسئله زان رو ابهام بیشتری می‌یابد که این افعال ترک شده عقوبت و پیامدهایی دارد که هرچند برخی چون خواجه نصیر آن را عقوبت ندانسته بلکه برانگیختن حق برای توجه نبی به امر اولی می‌دانند (نصیرالدین طوسی، ۱۴۰۵، ص. ۳۷۱).

قلمروی عصمت

برای روشن شدن این مسئله که ترک اولی مربوط به کدام حوزه و قلمرو و شئون معصوم است، باید ابتدا قلمروهای عصمت و دیدگاه‌های پنج‌گانه در افعال و احوال شخصی آنان بیان شود.

عصمت انبیاء دست‌کم در چهار حوزه اصلی مطرح می‌شود:

اول، در حوزه اعتقادات که جمیع مسلمانان در عصمت انبیاء از کفر و بدعت متفق‌القول هستند؛ دوم، در حوزه شرایع و احکام الهی که در این حوزه نیز همگان اتفاق نظر دارند که تحریف و خیانت در انتقال شریعت، چه عمدی و چه سهوی، از سوی پیامبران جایز نیست، زیرا در غیر این صورت اعتماد به شرایع از بین می‌رود؛

سوم، در حوزه فتوا دادن نیز خطای عمدی در فتوا از پیامبران را جایز نشمرده‌اند؛

اما در حوزه چهارم یعنی افعال و احوال شخصی انبیاء و در مورد خطای سهوی ایشان اختلاف نظر وجود دارد؛

دیدگاه اول: قائلان به جواز ارتکاب گناهان کبیره و صغیره؛
دیدگاه دوم: برخی به عدم جواز ارتکاب عمدی کبیره مطلقاً و جواز ارتکاب عمدی صغیره غیرمنفّر شدند؛
دیدگاه سوم: برخی قائل به عدم جواز ارتکاب عمدی کبیره و صغیره و جواز صدور گناه به جهت خطا در تأویل و تفسیر شدند؛

دیدگاه چهارم: برخی معتقد به عدم جواز ارتکاب کبیره و صغیره چه عمدی و چه به جهت خطا در تأویل و تفسیر هستند که سهو و نسیان را جایز می‌دانند؛ با این حال انبیاء به دلیل برخورداری از علم کامل‌تر سزاوار است که هوشیارتر باشند و به سبب این سهو مورد عتاب قرار می‌گیرند؛
دیدگاه پنجم: قائلان به عدم جواز ارتکاب کبیره و صغیره چه عمدی، چه به جهت تأویل و چه به جهت سهو و نسیان به‌طور مطلق (فخررازی، ۱۴۰۹، ص. ۸۹).
در ادامه، هر یک از این دیدگاه‌ها بررسی می‌شود تا دیدگاه صحیح و سازگار با مبانی فلسفی و نقلی عصمت انبیاء روشن شود.

بررسی دیدگاه‌های مطرح‌شده در باب عصمت انبیاء در افعال و احوال شخصی

اهمیت بررسی این دیدگاه‌ها در آن است که هر یک، به‌طور مستقیم یا غیرمستقیم، امکان یا عدم امکان صدور ترک اولی از پیامبران را مفروض می‌گیرند. در واقع، اختلاف در تحلیل افعال شخصی نبی منشأ اختلاف در تفسیر آیات ناظر به ترک اولی شده است.

دیدگاه اول با غرض بعثت و قاعده لطف الهی در تضاد است، چون عدم اعتماد مردم و نقض غرض بعثت را که هدایت مردم است در پی دارد (سید مرتضی، ۱۴۱۳، ص. ۳۳۷). این دیدگاه عقلاً و نقلاً (احزاب، ۲۱) با مقام نبوت جمع نمی‌شود.

دیدگاه دوم کمال عصمت را نقض می‌کند، زیرا ارتکاب گناه حتی صغیره مخالفت با فرمان الهی است و همچنین اعتماد مطلق به صدق گفتار نبی در ابلاغ وحی را از بین می‌برد (علم‌الهدی، ۱۴۰۹، ج. ۱، ص. ۶). از طرفی معیار تنفر مردم، معیاری نسبی و روانی است و نمی‌تواند ضابطه‌ای برای جواز یا عدم جواز فعل نبی باشد.

دیدگاه سوم با اصل علم کامل پیامبر به احکام و تأویل شریعت ناسازگار است، زیرا قرآن کریم تصریح دارد که پیامبر در تشخیص و تطبیق احکام الهی دچار خطا نمی‌شود (نجم، ۳-۴). اگر پیامبر در تأویل دچار خطا شود، حجیت گفتار و فعل او از بین می‌رود و مردم حق خواهند داشت در صحت وحی نیز تردید کنند. خطا در تفسیر و تأویل به معنای نقض در علم نبی است، درحالی‌که علم نبی لدنی و موهبت الهی است و با جهل یا اشتباه جمع نمی‌شود (طباطبایی، ۱۳۹۰، ج. ۱۳، ص. ۳۴۱؛ ج. ۱۹، ص. ۲۷؛ مرتضوی، ۱۴۰۰، ج. ۲، ص. ۴۶۵). این دیدگاه با مقام علمی و وحیانی پیامبران و نیز با قاعده لطف هم ناسازگار است.

دیدگاه چهارم منجر به تردید مردم در صحت نقل وحی می‌شود، زیرا مردم نمی‌توانند میان امور شخصی و وحی تفکیک قائل شوند. پس سهو و نسیان بر پیامبر به‌طور مطلق جایز نیست، نه در امور دینی و شرعی و نه در امور غیرشرعی (فاضل مقداد، ۱۴۰۵، ص. ۳۰۵). سهو و نسیان حتی اگر در عبادات یا رفتارهای عادی

باشد با مقام کامل‌ترین انسان و اسوه هدایت ناسازگار است. پذیرش سهو در واقع به معنای پذیرش نوعی خلل در علم نبی است، درحالی که عصمت عنایی و اعطائی از جانب خداست.

دیدگاه پنجم قول مختار است و مطابق با قاعده لطف، خداوند هدف از بعثت را هدایت انسان قرار داده است. تحقق این هدف نیازمند اعتماد کامل به نبی است، و این اعتماد جز با عصمت مطلق ممکن نیست. مطابق با عقل، پیامبران عقل عقلا هستند؛ بنابراین همواره فعل احسن را انتخاب می‌کنند و ترک احسن از آنان صادر نمی‌شود.

شواهد نقلی هم مؤید دیدگاه فوق و طارد دیدگاه‌های دیگر است. به عنوان مثال آیات قرآنی «ما ضَلَّ صَاحِبُكُمْ وَ مَا غَوَى» (نجم، ۲)، «ما يَنْطِقُ عَنِ الْهَوَى» (نجم، ۳)، «لَقَدْ كَانَ لَكُمْ فِي رَسُولِ اللَّهِ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ» (احزاب، ۲۱)، دلالت دارند بر اینکه گفتار و رفتار نبی سراسر هدایت است و هیچ لغزشی در آن راه ندارد. چون پیامبر، پیام الهی را صرفاً از طریق زبان و سخن خود منتقل نمی‌کند، بلکه وجود، سیرت و کنش‌های او، ابلاغ عینی و تجسم‌یافته آن پیام است. آیه ۲۱ سوره احزاب پیامبر را الگویی نیکو معرفی می‌کند. اگر امکان ارتکاب گناه برای پیامبر وجود داشته باشد، تناقض پدید می‌آید؛ او چگونه می‌تواند الگویی معتبر باشد درحالی که ممکن است برخلاف پیامی که آورده عمل کند؟ بنابراین، عصمت تحقق‌بخش هدف رسالت و شرط امکان اعتماد مطلق و پیروی بی‌قید و شرط از اسوه نبوی است (مطهری، ۱۳۸۹، ج. ۹، ص. ۲۳۸). پس از نظر شیعه امکان ندارد پیغمبر در گفته خود عمداً یا سهواً دچار اشتباه شود (مطهری، ۱۳۹۰، ص. ۳۲)، و مقام نبوت مستلزم برخورداری از عصمت مطلق است که امتناع صدور هرگونه خطا، سهو، معصیت از پیامبران را در پی دارد، و علاوه بر دریافت، حفظ و ابلاغ وحی؛ تمامی شئون وجودی نبی، اعم از ساحت فردی و اجتماعی، اخلاقی و رفتاری را دربرمی‌گیرد. ضرورت این شمول عصمت، از اصل اعتماد سرچشمه می‌گیرد؛ چرا که پیامبر تجلی‌گاه اراده الهی و مصداق انسان کامل است پس حتی قبل از دوران رسالت باید به گونه‌ای باشد که حجیت کلام و الگوپردازی از سیره او، بدون کمترین دغدغه تعارض، ممکن گردد (جوادی آملی، ۱۳۸۲، ص. ۳۴۶).

بر اساس آنچه گذشت، محل نزاع در بحث ترک اولی، حوزه اعتقادات، ابلاغ وحی و تشریح احکام نیست بلکه صرفاً افعال و احوال شخصی پیامبران است؛ افعالی که از یک سو با عصمت مطلق امامیه سنجیده می‌شوند و از سوی دیگر، در ظاهر آیات قرآن مورد عتاب قرار گرفته‌اند. در فصل بعد، با توجه به این مبانی و نقد دیدگاه‌های پنج‌گانه، تعریف و اشکالات ترک اولی و مصادیق قرآنی ترک اولی بررسی می‌شود تا روشن گردد آیا این موارد با عصمت مطلق امامیه قابل جمع هستند یا نه.

تعارضی یا عدم تعارضی ترک اولی با عصمت

در نظر برخی محققان، ترک اولی به معنای رها کردن بهترین فعل ممکن است که دو مصداق اصلی دارد؛ یکی وقتی است که فرد فعل برتر را رها کند و به جای آن، فعل نیک کم‌فضیلت‌تری را انجام دهد؛ و دیگری وقتی است که فرد عمل مباحی را ترک کند که انجامش توصیه شده است. در چنین مواردی، عتاب و اشاره‌ای که

وجود دارد، جنبه تشویق و ترغیب به انجام عمل نیک را دارد، نه اینکه به‌عنوان عقوبت بر ترک آن تلقی شود (مکارم شیرازی، ۱۳۷۹، ج. ۴، ص. ۵۹۹).

ادله ناسازگاری ترک اولی با عصمت و منشأ آن

با وجود اینکه متکلمان بین گناه و ترک اولی تفکیک قائل شده‌اند، اما این پرسش اساسی مطرح می‌شود که آیا صدور ترک اولی از پیامبران با اصل عصمت سازگار است یا در تعارض با آن قرار دارد؟ منشأ این تعارض ظاهری، آن است که ترک اولی گاه به‌گونه‌ای تفسیر شده که گویی مستلزم نقص در علم نبی یا ترجیح فعل مرجوح است؛ حال آنکه چنین برداشتی با مبنای امامیه ناسازگار است (سبحانی، ۱۳۸۲، ص. ۱۳). اگر عصمت، ملکه‌ای مبتنی بر علم عنائی الهی باشد، این پرسش پیش می‌آید که آیا این علم ناقص بوده که مانع تشخیص اولی از غیراولی نشده است، یا آنکه امر به تشخیص اولی به خود نبی واگذار شده و او آگاهانه غیراولی را برگزیده است؟ هر دو فرض، تالی فاسدهایی دارد و با لطف الهی، عدالت خداوند و شأن نبوت ناسازگار است (مفید، ۱۴۱۴، ص. ۱۲۸). در سنت کلامی و تفسیری امامیه، دیدگاه مشهور آن است که ترک اولی با عصمت پیامبران منافاتی ندارد. بر اساس این تقریر، ترک اولی نه به‌معنای ارتکاب گناه است و نه مخالفت با امر مولوی الهی، بلکه صرفاً ترک فعلی است که نسبت به فعل دیگر، در مرتبه‌ای پایین‌تر از احسن قرار دارد (علم‌الهدی، ۱۴۰۹، ص. ۱۱۴؛ مکارم شیرازی، ۱۳۷۴، ج. ۱۳، ص. ۳۲۴). بر همین اساس، بسیاری از مفسران امامیه کوشیده‌اند عتاب‌های قرآنی نسبت به پیامبران را در چارچوب ترک اولی تفسیر کنند تا اصل عصمت محفوظ بماند. این دیدگاه، به‌ظاهر راه‌حلی برای جمع میان آیات عتاب و آموزه عصمت ارائه می‌دهد، اما، در صورت عدم تنقیح مبانی، خود با چالش‌های عقلی و کلامی مواجه می‌شود.

اشکال نخست: ناسازگاری با علم نبی

یکی از مبانی اساسی عصمت در اندیشه امامیه، علم ویژه و عنائی پیامبر است. عصمت به‌عنوان لطف الهی، مبتنی بر علمی است که نبی را همواره به تشخیص و انتخاب احسن واقعی افعال سوق می‌دهد. عصمت امری ذاتی در نهاد انسان معصوم نیست، و اندیشمندان مسلمان معتقدند عامل بیرونی و خارج از ذات است که سبب رسیدن انسان به ملکه عدم گناه، خطا و فراموشی یعنی عصمت است (مفید، ۱۴۱۴، ص. ۱۲۸؛ سبحانی، ۱۳۸۲، ص. ۱۳).

بر این اساس، اگر ترک اولی به‌معنای ترک فعل احسن واقعی تفسیر شود، لازمه آن یا نقص در علم نبی است یا ترجیح آگاهانه فعل غیراولی. هر دو فرض با مبنای امامیه ناسازگار است. از این رو، نظریه جواز ترک اولی، در صورتی که به ترک احسن واقعی حمل شود، مستلزم تالی فاسدهایی است که با تعریف امامیه از عصمت قابل جمع نیست.

اشکال دوم: تعارض با اصل اسوه بودن پیامبر

از دیگر مبانی مهم عصمت در اندیشه امامیه، اسوه بودن پیامبر در تمام شئون گفتاری و رفتاری است. عصمت، ضامن اعتماد عمومی و امکان الگوگیری کامل از سیره پیامبر است؛ به‌گونه‌ای که کمترین خدشه‌ای

در آن، اصل حجیت فعل نبی را با تردید مواجه می‌سازد (مطهری، ۱۳۸۹، ج. ۹، ص. ۲۳۸؛ جوادی آملی، ۱۳۸۲، ص. ۳۴۶). اگر پذیرفته شود که پیامبر در برخی موارد فعل غیراولی را انجام داده است، این پرسش پدید می‌آید که آیا تبعیت از آن فعل برای امت نیز غیراولی است یا خیر؟ اگر غیراولی باشد، اسوه بودن پیامبر مخدوش می‌شود، و اگر غیراولی نباشد، تمایز میان فعل پیامبر و فعل امت فاقد ضابطه روشن خواهد بود. این مسئله، به‌ویژه با توجه به اطلاق عصمت در همه شئون وجودی نبی، چالشی جدی برای نظریه جواز ترک اولی ایجاد می‌کند (جوادی آملی، ۱۳۸۲، ص. ۳۴۶).

اشکال سوم: خلط میان ترک اولی و ترک احسن واقعی

یکی از خلط‌های اساسی در تقریر مشهور ترک اولی، عدم تفکیک میان «ترک احسن واقعی» و «ترک احسن ظاهری» است. در بسیاری از موارد، آنچه به‌عنوان ترک اولی معرفی شده، مبتنی بر برداشت ظاهری و انسانی از موقعیت است، نه بر مصلحت واقعی فعل در نظام هدایت تکوینی و تشریحی (طباطبایی، ۱۳۹۰، ج. ۱۳، ص. ۳۴۱). از منظر مبانی امامیه، فعل پیامبر همواره در اوج کمال و متناسب با اقتضائات واقعی هر موقعیت است، و نمی‌توان آن را به‌عنوان ترک مرتبه ممکن برتر تفسیر کرد (سبحانی، ۱۳۸۲، ص. ۱۳). بنابراین، نسبت دادن ترک اولی به پیامبر، در صورتی که به‌معنای ترک احسن واقعی باشد، با حقیقت عصمت ناسازگار است، و اگر به‌معنای ترک احسن ظاهری باشد، اساساً ترک اولی واقعی تحقق نیافته است.

مصادیق ترک اولی در قرآن

در متون دینی در ادیان الهی مواردی ذکر شده است که مبین خطا، سهو یا ترک اولی از انبیاء الهی است؛ این مسئله در متون دینی اسلامی هم کمابیش وجود دارد. برخی موارد در کتاب قرآن و برخی در منابع روایی و تاریخی ذکر شده است. در این پژوهش برای جلوگیری از اثبات وثاقت مباحث تاریخی و بررسی سندی، مواردی که در متون تاریخی و روایی بیان شده است مورد توجه نیست و تنها به بیان آنچه در قرآن کریم بیان شده است اکتفا می‌شود، و این امر به‌دلیل اتقان قرآن وافی به مقصود است. براین اساس مواردی از ترک اولی پیامبران که در قرآن آمده، به شرح زیر است:

۱. نزدیک شدن حضرت آدم (ع) به شجره ممنوعه و خوردن از آن که منجر به هبوط ایشان شد (اعراف، ۱۹-۲۴).
۲. درخواست حضرت نوح (ع) در نجات پسر کافر خود از طوفان که به تعبیر حضرت از روی جهل صورت پذیرفت؛ حضرت او را از اهل خود خواند و درحالی که در قرآن از او به «عمل غیر صالح» و «غیر اهل حضرت نوح» یاد شده است (هود، ۴۵-۴۷).
۳. ورود حضرت موسی (ع) به مدین و کشتن مرد قبطی به‌صورت غیرعمد در پاسخ به درخواست یکی از بنی‌اسرائیل در مقابل دشمنی ایشان (قصص، ۱۵-۱۶).
۴. ماجرای حضرت یونس (ع) و ترک قوم خویش قبل از دریافت اذن الهی (یا نومیذی از هدایت آن‌ها) و رفتن به‌سوی کشتی (صافات، ۱۳۹-۱۴۸؛ انبیاء، ۸۷).

۵. ترک اولی حضرت داوود (ع) در عجله در داوری میان دو برادر (ص، ۲۶-۱۷).
 ۶. ماجرای حضرت محمد (ص) در اجازهٔ معافیت به منافقان برای عدم شرکت در جنگ (توبه، ۴۳).
 آنچه در بادی امر به نظر می‌رسد، ترک فعل اولی از نبی است، لکن سخن در اصل این مطلب و چرایی آن می‌باشد که آیا واقعاً اموری خارج از اراده و خواست الهی و انجام فعلی غیرمطابق با واقع است یا خیر. راه اول در حل مسئله توجه به بیان مفسران است که خود منجر به رفع برخی تعارضات می‌شود، و دلایل حکمی و عرفانی هم از پس آن، مؤید و راه‌حل نهایی خواهد بود.

رویکرد تفسیری در بررسی مصادیق قرآنی ترک اولی

یک روش تبیین مسئلهٔ ترک اولی مراجعه به مفسران و قرآن‌پژوهان است که به اصول تفسیری قرآن و شأن نزول آیات و فهم آیات در کنار هم آشنا هستند. بر این اساس:

۱. تفسیر آیات مشیر به ترک اولی حضرت آدم (ع).

صدرالمتألهین نهی الهی را نهی تنزیهی می‌داند (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۶، ج. ۳، ص. ۱۱۶). در نظر او، باطن این مسئله الزاماً باید رخ می‌داد، چون این عمل سببی مقدر برای انتقال به زمین بوده بدون آنکه موجب مؤاخذه باشد (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۶، ج. ۳، ص. ۱۱۷). یا به تعبیر علامه طباطبایی، که میان «امر ارشادی» و «امر مولوی» تفکیک می‌کند، نهی خداوند را از قبیل نهی مولوی نمی‌داند که تخلف از آن مصداق معصیت و نافرمانی باشد، بلکه نهی ارشادی بوده است. نکتهٔ دیگر در المیزان، تمایز قائل شدن بین بهشت برزخی و بهشت جاویدان اخروی است. بهشت آدم، باغی آسمانی و برزخی بوده که غرایز بشری در آن فعال بود، و هدف از قراردادن آدم در آن، آزمون و آماده‌سازی وی برای زندگی در زمین و پیمودن مسیر تکامل از طریق تکلیف و امتحان او بود؛ بنابراین، هبوط او انتقال به مرحله‌ای جدید از حیات بشری بود که لازمهٔ رسیدن به کمال نهایی و قرب الهی (طباطبایی، ۱۳۹۰، ج. ۸، ص. ۱۸)، و یک حالت جدید برای تکامل و رشد بود (قمی، ۱۴۰۴، ج. ۱، صص. ۴۳ و ۲۲۵). البته برخی چون فخر رازی هم معتقد است این آیه دلالت بر صدور گناه بزرگی از آدم (ع) دارد، اما این گناه مربوط به قبل از نبوت ایشان است، و لذا بر اساس مبانی او ایرادی بر آن مترتب نیست، و با این تقدیر اشکال از اساس برطرف می‌شود (فخرالدین رازی، بی‌تا، ج. ۱۴، ص. ۵۱).

۲. تفسیر آیات مشیر به ترک اولی حضرت نوح (ع).

در المیزان بر این نکته تأکید می‌شود که نوح به هیچ‌وجه قصد نداشت برخلاف حکم الهی، که نابودی کافران بود، عمل کند. او بر اساس ظاهر فرزندش را از اهل خود می‌پنداشت؛ بنابراین مقصودش این بود که او از مؤمنان است و وعدهٔ نجات حق شامل حال او نیز می‌شود. پاسخ الهی در حقیقت پرده از یک واقعیت غیبی برداشت؛ اینکه پسر ت به دلیل عمل غیرصالح (کفر باطنی) از دایرهٔ اهل ایمان خارج شده است. عبارت «فَلَا تَسْأَلْنِي مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ» یک نهی پیشگیرانه است (طباطبایی، ۱۳۹۰، ج. ۱۰، ص. ۲۲۲؛ رشیدرضا، ۱۳۶۹، ج. ۱۲، ص. ۶۵؛ فیض کاشانی، ۱۴۱۶، ج. ۲، ص. ۴۵۰). صدرالمتألهین با دقت خاصی بین نبوت صوری و قرابت معنوی تفاوت قائل شده و نسبت فرزندی پسر نوح را مربوط به نبوت صوری می‌داند و نه قرابت

معنوی؛ پس مراد از اهل، اهل صالح است و لذا اینجا نوح مرتکب هیچ عمل ناشایستی نشده بود و تنها در خصوص امر ظاهر حکم کرده است که با زنهار حق به حکم باطن پی برده و لذا با پناه بردن به خدا نشان می‌دهد که او بلافاصله از خطای «احتمالی» جلوگیری کرد. بنابراین او هم اهل را قربت ایمانی می‌داند نه نسبی (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۶، ج. ۳، ص. ۱۱۸).

۳. تفسیر آیات مشیر به ترک اولی حضرت موسی (ع)

علامه در المیزان بر غیرعمدی بودن این فعل تأکید می‌کند. استفاده از واژه «وَكْرَهُ» به معنای زدن با مشت یا کف دست به جای «قتله» نشان‌دهنده غیرعمدی بودن حادثه است. موسی قصد دفاع از مظلوم را داشت، نه قتل ظالم. توضیح موسی که گفت «هَذَا مِنْ عَمَلِ الشَّيْطَانِ» به این معناست که این درگیری و نزاع و پیامدهای ناخواسته آن، از القایات شیطان است، که دشمن آشکار گمراه‌کننده انسان‌ها است. موسی از این حادثه اظهار انزجار و ندامت می‌کند. استغفار موسی نیز، چون او مرتکب گناهی نشده بود، در واقع طلب دفع عواقب دنیوی این عمل بود (طباطبایی، ۱۳۹۰، ج. ۱۶، ص. ۱۷). فخر رازی در این مورد هم طبق مبنای کلامی خود پیش می‌رود و می‌گوید این عمل حضرت موسی یا قبل از نبوت بوده یا یک خطای غیرعمد در حین دفاع از مظلوم. عکس‌العمل فوری موسی در استغفار و پاسخ الهی، بر این دلالت می‌کند که قضیه، تربیت الهی و آموزش درس‌های عمیق برای همه بشریت است (فخر رازی، بی‌تا، ج. ۲۴، ص. ۲۲۵).

۴. تفسیر آیات مشیر به ترک اولی حضرت یونس (ع)

علامه طباطبایی با تکیه بر فعل «اباق»، که به معنای فرارکردن عبد از مولایش است، عمل یونس را معصیت نمی‌داند، چرا که خداوند از قبل او را نهی نکرده بود (طباطبایی، ۱۳۹۰، ج. ۱۷، ص. ۲۴۷). طبق تفسیر صافی، وقتی یونس قوم خود را رها کرد، این اقدام بدون اذن خاص الهی بود و او پیش از آنکه خداوند دستور خروج دهد، اقدام به ترک قومش کرد. این اقدام از جانب پیامبری که باید صبر پیشه کند، عملی ناپسند تلقی شد. نکته مهم دیگر مسئله غضب حضرت است که از روی غیرت دینی و برای خدا بود، ولو حضرت در تشخیص خود صائب نبود (فیض کاشانی، ۱۴۱۶، ج. ۲، ص. ۴۲۵؛ ج. ۶، ص. ۲۰۰). اما قول علامه طباطبایی دقیق‌تر است؛ اینکه خداوند متعال امر به ترک قوم نکرده بود، اما نهی از آن هم ننموده بود. هرچند این ابتلاء «تربیتی الهی» بود برای آنکه یونس به کمال برتر و درجات بالاتر برسد. علامه تأکید می‌کند که تسبیح یونس فقط گفتن «سُبْحَانَ اللَّهِ» نبود، بلکه یک تحول وجودی بود که در قالب ذکر بیان شد. و «لَا إِلَهَ إِلَّا أَنْتَ سُبْحَانَكَ إِنِّي كُنْتُ مِنَ الظَّالِمِينَ» یک «منظومه معرفتی» است که سه دستاورد برای یونس دارد: اول، توحید افعالی را محقق می‌سازد؛ دوم، اعتراف به ظلم وجودی و سقوط از منیت و ارتقاء به فنای ذاتی است؛ و سوم، نشان می‌داد که استجابات الهی به حالات و کیفیات قلوب است و «كَذَلِكَ نُنَجِّي الْمُؤْمِنِينَ» نیز یک سنت الهی است. این، پاسخ الهی به آن تسبیح و انابت است. سپس خداوند او را دوباره به سوی قوم می‌فرستد، که نماد تکامل و بازگشت به مقام عبودیت است. این نشان‌دهنده پیچیدگی و عظمت نقشه الهی در عالم تکوین است که ممکن است از دید بندگان پنهان بماند (فخر رازی، بی‌تا، ج. ۲۲، ص. ۱۷۸).

۵. تفسیر آیات مشیر به ترک اولی حضرت داوود (ع)

داستان داوود و دو متخاصم که از دیوار محراب بر او وارد می‌شوند، نمایشی نمادین از تقابل و تعامل میان قوه قضاوت بشری و اراده تکوینی الهی است. محراب، که جایگاه مناجات است، در این روایت حجره یا مرزی است که عالم ملکوت از طریق آن با عالم ملک ارتباط برقرار می‌کند. ورود متخاصمان از دیوار، نشان‌دهنده نقض قوانین طبیعی و مداخله‌ای مستقیم از سوی عالم غیب است. این مداخله، زمینه‌ساز یک آزمون برای پیامبری است که هم حاکم و داور و هم بنده و هم خلیفه الله است (طباطبایی، ۱۳۹۰، ج. ۱۷، ص. ۱۹۱). علامه فهم حال داوود را در فهم تمایز میان «فزع»، «خوف» و «خشیت» برای دفاع از عصمت نبوی می‌داند. «خشیت» ترسی مبتنی بر ادراک و معرفت است و در برابر خداوند فضیلت شمرده می‌شود؛ «خوف» ترسی مرتبط با عمل و غریزه بقاست که می‌تواند طبیعی و مفید باشد؛ اما «فزع» را انقباض و نفرتی می‌داند که در مواجهه با منظره‌ای هول‌انگیز به انسان دست می‌دهد. این معنا واکنشی پیشاشناختی و پیشاخلاقی است و از ردایل به شمار نمی‌رود؛ بنابراین، نسبت فزع به داوود نقصی برای او محسوب نمی‌شود. صدرالمتألهین در تفسیر القرآن الکریم و علامه در المیزان تمایل به غیرطبیعی بودن واقعه دارند و اینکه متخاصمان، ملائکه‌ای تمثل یافته در قالب بشر بودند (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۶، ج. ۳، ص. ۱۲۰). به تبع، قضاوت در ظرف تمثل تابع قوانین تکلیف در عالم ماده نیست، و هرگونه قضاوت در آن، هرچند به ظاهر خطا، گناه شمرده نمی‌شود؛ استغفار و توبه در آن عالم نیز متناسب با همان فضا معنا می‌یابد. علامه در تحلیل پاسخ داوود «لَقَدْ ظَلَمَكَ»، دو احتمال را مطرح می‌کند: اول، قضاوت فرضی و تقدیری؛ یعنی داوود نگفت «او به تو ظلم کرده»، بلکه گفت «اگرچنان‌که تو می‌گویی باشد، او به تو ظلم کرده است»؛ دوم، قضاوت در عالم تمثل که همان‌طور که بیان شد، تبعات قضاوت در این فضا عینی نیست. هر دو صورت با عصمت سازگار است. همچنین در تحلیل «وَوَظَّنْ دَاوُدُ أَنَّمَا فَتَنَّاهُ»، علامه تأکید می‌کند که «ظن» در اینجا به معنای یقین و علم است. داوود با قطعیت دریافت که این آزمونی الهی بوده است. استغفار بی‌قیدوشرط و بی‌درنگ او گواه این یقین است. این حادثه، زمینه‌ای شد تا موهبت‌های پیشین داوود مانند حکمت و فصل الخطاب، در صحنه عمل متجلی و تصفیه شود. خطای ظاهری او در این صحنه تمثیلی، نقطه عطفی برای رشد و تعالی او بود (طباطبایی، ۱۳۹۰، ج. ۱۷، ص. ۱۹۲).

۶. تفسیر آیات مشیر به ترک اولی حضرت محمد (ص)

این آیه نشان‌دهنده لطف و حمایت ویژه الهی از پیامبر اکرم (ص) است. با استناد به دیدگاه علامه طباطبایی، «عَفَا اللَّهُ عَنْكَ» دعایی به جان پیامبر است و متعلق آن «لِمَ أَذْنَتْ لَهُمْ» است. مقصود از «اذن»، اجازه تخلف و کناره‌گیری از جنگ است. باتوجه به اینکه استفهام در آن برای انکار یا توییح است، معنای آن چنین می‌شود که سزاوار بود که به هیچ‌وجه اجازه نمی‌دادی که تخلف ورزیده و از جنگ کناره‌گیری کنند. مقصود این نیست که بفراشد «چرا اجازه دادی تا اینکه دروغ‌گویی‌شان برایت ثابت شود؟» و سیاق آیه بیان این است که دروغ‌گویی آنان روشن است و با کوچک‌ترین امتحانی فاش می‌شود. در این جمله، مقصود این نیست که تقصیری متوجه رسول خدا (ص) کند، بلکه معنایش این است که اگر اجازه نمی‌دادی، بهتر و زودتر رسوا

می‌شدند و ایشان به‌خاطر سوء سریرت و فساد نیت، مستحق این معنا بودند. پس از آیه برمی‌آید که اذن ندادن فی‌نفسه مصلحت نداشته و مصلحت اذن دادنش بیشتر بوده. پس، اصلح همین بود که اجازه تخلف بدهد تا با مسلمانان به راه نیافتند و فساد افکار خود را در افکار و عقاید آنان رخنه نداده، میان آنان ایجاد اختلاف نکنند؛ چراکه همه مسلمانان دارای ایمان محکم نبودند. اینکه بعضی‌ها به این آیه استدلال کرده‌اند بر صدور گناه از رسول خدا (ص) به این دلیل که «عفو، جز بعد از گناه معنی ندارد، پس معلوم می‌شود اذن آن حضرت، قبیح و از گناهان صغیره بوده؛ وگرنه اگر مباح بود، گفته نمی‌شد چرا این کار را انجام دادی»؛ تا چه اندازه فاسد و باطل است. به‌علاوه، اینکه گفتند اگر مباح بود، گفته نمی‌شد «چرا این کار را انجام دادی» حرف صحیحی نیست؛ زیرا وقتی انسان شخصی را ببیند که کار بهتری را کنار گذاشته و به کار نیک‌تری پرداخته است، او را عتاب می‌کند که چرا این کار را می‌کنی و آن کار را که بهتر بود نکردی (طباطبایی، ۱۳۹۰، ج. ۹، ص. ۲۸۴).

در جمع‌بندی از کلام مفسران می‌توان به این نتیجه رسید که برخی از موارد ذکرشده در باب ترک اولی، مبتنی بر ادله تفسیری از اساس ترک اولی نیست؛ ثانیاً، در موارد دیگر نشان می‌دهد که انبیا اگرچه معصوم‌اند، اما چون علم آنان ذاتی و مطلق نیست و محدود به آنچه خداوند به ایشان می‌آموزد است، لذا خطور برخی از مفاهیم ذهنی یا صدور برخی افعال مبتنی بر حدود وجودی ایشان است و زندهار خداوند متعال نیز جنبه هدایتی و تربیتی در راستای ایصال به مطلوب دارد؛ و ثالثاً، قرآن کتاب رشد و تربیت است و غرض از برخی موارد تربیتی است و ایرادی بر آن نیست، زیرا در همه موارد نبی متنبه و استغفار نموده و مجدد به بهتر از آنچه از قبل بوده مبدل می‌شود و ارتقای مرتبه می‌یابد و به‌عبارتی، شاید بتوان آن تنبّه الهی و سخت‌گیری و عتاب را امری برای ارتقای وجودی نبی در نظر گرفت.

بحث درباره ترک اولی در عرفان اسلامی، مسئله‌ای فقهی یا اخلاقی به‌معنای متعارف آن نیست. از این رو تفسیر آن در چارچوب گناه، خطا یا حتی ترک امر الزامی، نارسا و ناتمام خواهد بود. ورود به این بحث مستلزم عبور از معنای ظاهری اولی و غیراولی و رسیدن به تبیینی وجودشناختی و معرفت‌شناختی از حقیقت فعل نبی است. نکته اساسی در این گذار آن است که «اولی و غیراولی» در این سطح، مفاهیمی نسبی و ناظر به افق داوری مخاطب‌اند، نه ناظر به علم و اختیار نبی؛ از این رو، هر تحلیلی که ترک اولی را به سطح تشخیص نادرست یا انتخاب فعل مرجوح فروبکاهد، از ابتدا دچار خطای روش‌شناختی است. رویکرد عرفانی با ارائه خوانشی از ساحت وجودی نبی به‌عنوان «انسان کامل»، نشان می‌دهد که آنچه در ظاهر «ترک اولی» نامیده می‌شود، نه تنها منافی عصمت نیست، بلکه مرحله‌ای ضروری و آگاهانه در مسیر تحقق هدایت تکوینی و تشریحی است. حقیقت آن است که نبی، به‌عنوان انسان کامل، جامع جمیع کتب الهیه است و انبیاء الهی، خاصه نبی خاتم، مظهر تام و تمام اسماء و صفات الهی‌اند و جمیع مراتب وجود حقانی و کونی را مشاهده می‌کنند (قبصری، ۱۳۸۱، ص. ۳۵). جمیع انبیاء که در صراط توحید هستند (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۰، ص. ۳۱۰) و به هدایت الهی هدایت یافته‌اند (انعام/ ۹۰)، مظهر اسم «هادی» حق و عهده‌دار تزکیه و تعلیم خلق‌اند. حقیقتی که مظهر و آینه تمام‌نمای حق باشد، ذره‌ای از کدورت و نقص را برنمی‌تابد؛ از این رو اگر ترک اولی به‌معنای نقص در مقام عبودیت یا قصور در تشخیص حق از غیرحق تلقی شود، با مقام مظهریت اسم «هادی» و «عالم» ناسازگار

خواهد بود (قیصری، ۱۳۸۱، ص. ۳۵). انبیا و اولیاء الهی هر فعلی را از روی علم انجام می‌دهند و علوم آنان، به سبب تنزه از لوازم و تبعات عالم طبیعت و نشئات نفسانی، خالص از اشتباه و سهو و نسیان است. از این رو علم ایشان مطلق است و فرض عدم تشخیص اولی و غیراولی در حق آنان روا نیست (آشتیانی، ۱۳۷۰، ص. ۴۵). در عرفان اسلامی، علم انبیا حاصل ریاضت علمی و عملی و اتحاد و اتصال با حقایق غیبی است، به گونه‌ای که حقایق ملک و ملکوت در قلب آنان منعکس می‌شود. انبیا حقایق را در مقام احدیت و واحدیت مشاهده می‌کنند و مأخذ علم اکمل و اشرف آنان، مقام احدیت و پس از آن واحدیت است؛ مقامی که در آن حقایق همه اشیاء، به عنوان نحوه تعین آن‌ها در علم باری، در اسماء و صفات و اعیان ثابتة محقق است. اساساً علم تام، از فنای وجود مجازی در حق اول حاصل می‌شود و انبیا الهی، به ویژه حضرت ختمی مرتبت، از این طریق به حقایق عالم می‌شوند (آشتیانی، ۱۳۷۰، صص. ۵۰-۵۱). انبیا قادر به جمع این دو مقام بوده‌اند و همواره واجد آن‌اند؛ آنچه تغییر می‌کند، اقتضای تعین فعل ایشان در مقام هدایت است.

در این افق، علم با رفع حجاب الله الاکبر حاصل می‌شود. در عرفان اسلامی، حجاب به هر آنچه اطلاق می‌شود که سالک را از مشاهده و حضور در پیشگاه حقیقت محض بازدارد و توجه او را به خود مشغول سازد، به گونه‌ای که انعکاس امور ممکن در دل، مانع از حضور در محضر حق گردد (جرجانی، ۱۳۷۰، ص. ۳۷). حجاب، با حفظ معنای لغوی خود یعنی پرده و ستر، به پرده‌های معنوی و وجودی اطلاق می‌شود. عالم هستی مجموعه‌ای از تعینات و ظهورات حق تعالی است و هر موجودی جلوه‌ای خاص از اسماء و صفات الهی است؛ اما همین جلوه‌ها، آنگاه که به صورت مستقل لحاظ شوند، به حجاب تبدیل می‌گردند (روزبهان بقلی، ۱۳۴۴، ج. ۱، ص. ۵۷۲). در اینجا است که برای انسان عادی، خطا و سهو و ترک اولی ممکن است. و حال آنکه میان نبی و حق، به سبب فنای وجود مجازی و انمحای در ذات حق، واسطه‌ای باقی نمی‌ماند تا موجب قصور در تشخیص اولی و غیراولی شود؛ در حقیقت نبی با فنای در شهود حق و فنای از فنای خود، باقی به وجود حقانی می‌گردد و در صراط توحید، که معرفت‌الله است (ملاصدرا، ۱۳۶۳، صص. ۶۷۳ و ۲۴۵) و در آن علم و عمل توأمان با هم هستند، به وحدت دست یافته‌اند، وقتی چنین بود، شاهد و مشهود و شهادت، راه و مسیر و مسافت و مسلوک الیه و در تعبیر دیگر، طالب و مطلوب و طلب یکی است (ملاصدرا، ۱۳۶۶، ج. ۴، ص. ۸۷). پس دوئیت و تعدد و کثرتی در میان نیست که منجر به خطا و ترک اولی و امثال آن شود.

از همین‌روست که امیرالمؤمنین (ع)، که به حسب ولایت باطن نبی مکرم است، فرمود: «لو کشف الغطاء لما ازددت یقیناً» (ملاصدرا، ۱۳۶۳، ص. ۲۴۳)؛ زیرا حقیقت علمیه زمانی برای سالک مکشوف می‌شود که غیرت اعتباری میان او و حق، که همان وجود مجازی اوست، مرتفع گردد. از این‌جاست که گفته شده: «وجودک ذنب لایقاس به ذنب»؛ زیرا تا زمانی که این وجود مجازی باقی است، حجاب برقرار است و با فنای آن در توحید، دوئیت از میان می‌رود (ملاصدرا، ۱۳۶۶، ج. ۳، ص. ۱۵۵؛ آشتیانی، ۱۳۷۰، ص. ۷۳). حتی اشتغال به امور رسالت و هدایت مردم در عالم کثرت، که خود عین عبادت است، از آنجاکه توجه نبی را به جلوه‌های جزئی معطوف می‌دارد، می‌تواند به مثابه حجابی نورانی عمل کند که فاصله‌ای موقت از مقام جمع و شهود اطلاقی ایجاد می‌نماید. از همین رو، استغفارهای مکرر پیامبر اکرم (ص)، که در روایات به هفتاد بار در

روز اشاره شده، نه ندامت از گناه اخلاقی، بلکه نفی تدریجی همین حجاب وجودی و بازگشت آگاهانه و مدام به مقام اتحاد و فنای در حق است. این استغفار وجودی، خود بخشی از سیر تکاملی نبی در جمع‌بندی دو ساحت وحدت و کثرت است (مجدوبعلی شاه، ۱۳۵۱، ص. ۱۴۱). انبیاء با رفع این نقص، با حق حجابی ندارند. بر این اساس، ترک اولی نه از جنبه وجودی و نه از حیث معرفتی، معنا ندارد. از جنبه وجودی، چون نبی مظهر تام اسماء و صفات الهی است و ترک اولی اگر به معنای نقص در تجلی باشد، محال خواهد بود. از جنبه معرفتی نیز، چون نبی میزان تشخیص حق از باطل و راهنمای اهل مکاشفه است و همه حقایق را کشف کرده است، خطا و سهو در شهود و معاینه او راه ندارد (آشتیانی، ۱۳۷۰، ص. ۷۳). اگر این میزان خود دچار عدم تشخیص شود، کل نظام هدایت، اعم از تکوین و تشریح، مختل خواهد شد. افزون بر این، از حیث مجلای اسماء بودن، اراده نبی به سبب نهایت قرب، عین تعلق به اراده حق تعالی است و هیچ میل و اراده‌ای مخالف با اولی در آن راه نمی‌یابد. بنابراین، نبی، که در اندیشه عرفانی مقام انسان کامل را واجد است، معانی همه کمالات الهی را واجد است و روح او مظهر کامل و بدون نقص ذات و اسماء و صفات الهی است (ابن عربی، بی‌تا، ص. ۲۶۰). بنابراین، انسان کامل، نه از سر غفلت معرفتی و نه از روی قصور اختیاری، فعل اولی را ترک نمی‌کند، بلکه آنچه اولای ترک شده نامیده می‌شود، تعلیق آگاهانه ظهور مقام اطلاق در مرتبه فعل تشریعی است، نه خروج از آن در ساحت علم و شهود، برای ایصال به مطلوب برای بندگان یا ایصال نبی به مطلوب از جانب خداوند متعال است، چنانکه در همه موارد قرآنی ذکر شده، بعد از انجام یا حتی فکر انجام، توبه وجودی و سپس ارتقای نبی به مقام جمع‌الجمعی محقق می‌شود. وجود انسان کامل دارای دو ساحت است: یکی وجود جمعی سرینانی که به عنوان تعیین اول حق، در همه مراتب عالم ظهور دارد: «اول ما خلق الله نوری» (ابن عربی، ۱۹۴۶، ص. ۳۱۹)؛ و دیگری وجود عنصری که متعلق به عالم شهادت مطلقه و حضرت پنجم است (آشتیانی، ۱۳۷۰، ص. ۴۷۳).

توجه جزئی مربوط به این نشئه عنصری است و اگرچه فی نفسه خیر و لازمه تحقق رسالت در عالم کثرت است، اما در نسبت با مقام جمعی نبی، فرق محسوب می‌شود. از این رو، آنچه به ترک اولی در پیامبران خوانده می‌شود، حجاب نورانی است؛ غیراولی بودن از ناحیه ماست، نه از ناحیه رسول. از منظر وجودشناختی، ترک اولی حاصل دو ساحت در وجود عبدالله است: ساحت اطلاقی و ربانی که مظهر تام اسماء الهی است، و ساحت تعیینی و بشری که در آن قوای جزئی و مقتضیات عالم کثرت فعلیت می‌یابد. التفات نبی به جزئی از مظاهر حق در این ساحت، فاصله‌ای از مقام اطلاق پدید می‌آورد که همان حجاب نورانی یا تنزل در مرتبه وجود است.

مفهوم «فتح باب ولایت» به صورت سلسله‌ای از برطرف کردن حجاب‌های دوگانه کثرت و نورانی (ذنب ذاتی) تعبیر می‌شود؛ نخستین مرحله «فتح قریب» با رفع جزئی حجاب کثرت، ابواب معارف قلبیه را گشوده و ذنوب نفسیه متقدمه را مغفور می‌سازد، مرحله دوم، «فتح مبین»، با گسترش تجلیات احدی، حجاب کثرت را به طور وسیع‌تری می‌زداید و ذنوب قلبیه متأخره نیز عفو می‌شود؛ نهایتاً «فتح مطلق»، که مختص مقامات خاصه است، حجاب نورانی یا ذنب ذاتی را منقضى کرده (جهانی‌پور، ۱۳۹۷، ص. ۱۶۷) و در این مقام دانش، اراده و فعل نبی یک امر واحد است و دیگر نیازی به «ترک اولی» به عنوان تعلیق نیست؛ لذا این سلسله فتح، همساز

مفروضات اولیه عصمت مطلق انبیاء، عدم امکان خطای شناختی در سطوح علم و اراده، و هم‌زمان نشانگر نقش تربیتی موقتی «ترک اولی» است که در هر مرحله فتح، از حجاب کثرت به حجاب نورانی پیش می‌رود و در نهایت به تکمیل عصمت و تجلی کامل صفات الهی می‌انجامد. به این ترتیب، این سلسله زودن حجاب‌ها، با اصل «عصمت کامل پیامبران» سازگار است، یعنی آن‌ها هرگز در شناخت یا اراده‌اشان خطا ندارند و هم‌زمان نشان می‌دهد که «ترک اولی با این رویکرد عرفانی» فقط یک ابزار موقت تربیتی است که در هر مرحله فتح، به رفع حجاب کثرت پیش می‌رود و در نهایت به تکمیل عصمت و ظهور کامل صفات الهی می‌انجامد. از این رو، توجه نبی به مظهر جزئی‌ای از اسماء الهی، ناشی از ناتوانی در جمع میان وحدت و کثرت نیست و نتیجه انتخاب آگاهانه و مأمورانه یکی از دو ساحت وجودی است. نبی قادر به جمع وحدت در عین کثرت است، اما در مقام فعل تشریحی، گاه به اقتضای تربیت امت و تحقق سنت‌های الهی، یکی از این دو ساحت را برجسته می‌سازد. نکته اساسی در اینجا آن است که این برجسته‌سازی، به معنای ناتوانی نبی در جمع میان وحدت و کثرت نیست و ناشی از غفلت یا قصور معرفتی نیست؛ عین تحقق جمع در مرتبه‌ای بالاتر است. جمع وحدت و کثرت، مقام وجودی ثابت نبی است و هیچ‌گاه از او زائل نمی‌شود، اما ظهور تشریحی نبوت در عالم کثرت، نیازمند تفصیل، تدریج و تعیین است. اگر انسان کامل همواره در مقام جمع‌الجمع و اطلاق محض ظاهر شود، فعل او از دسترس فهم و اقتدای بشر متکثر خارج می‌گردد و اسوه‌بودن نبی، که رکن هدایت تشریحی است، ممتنع خواهد شد. از این رو، التفات نبی به مظهر جزئی، ناتوانی در مقام جمع نیست، تعلیق آگاهانه و مأمورانه ظهور مقام اطلاق در مرتبه فعل تشریحی است؛ تعلیقی که شرط امکان تربیت و هدایت امت در افق وجودی آنان به شمار می‌آید. بر این اساس، کارکرد تربیتی ترک اولی، ناظر به تربیت شخص نبی نیست، بلکه معطوف به تربیت تکوینی و نظام هدایت و امکان‌پذیر شدن اقتدای مخلوق محدود به انسان کامل است. نبی در این مقام، موضوع تربیت قرار نمی‌گیرد، بلکه واسطه تحقق تربیت در عالم کثرت است. ترک اولی در واقع نحوه‌ای از نزول آگاهانه و مصون از سقوط است که تنها از معصوم واجد مقام جمع برمی‌آید؛ زیرا تنها کسی که در ساحت علم و اراده، به‌طور کامل متحد با حق است، می‌تواند بدون خروج از عصمت، در مرتبه فعل، تنزل یابد. ترک اولی با این معنا، یکی از لوازم فعلیت‌یافتن عصمت در ساحت هدایت تشریحی و تربیت تاریخی بشر به شمار می‌آید. این برجسته‌سازی، در منطق عرفان، «حجاب نورانی» نام می‌گیرد؛ حجابی که نه نقص است و نه خطا، بلکه لازمه ظهور در عالم کثرت است.

در این راستا آب را، که در حدیث به «رحمت حق» مقایسه می‌شود، می‌توان به‌عنوان نماد «کلید تطهیر حجاب‌ها» شناخت؛ همان‌گونه که رحمت حق در هر نشئه‌ای ذنوب نفسیه و قلبیه را در سطوح مختلف وجود شست‌وشو می‌سازد (خمینی، ۱۳۹۲، ص. ۷۸)، فتح باب ولایت با رفع تدریجی حجاب کثرت و نهایتاً حجاب نورانی این ذنوب ذاتی را از بین می‌برد، از این رو «ترک اولی» در عرفان، مرحله‌ای است که در آن حجاب‌ها زدوده و عصمت نبی تکمیل می‌شود.

از همین منظر است که مسئله «خطاب و عتاب الهی نسبت به انبیاء» در قرآن، نیازمند بازخوانی دقیق است. عتاب‌های قرآنی، اگر در چارچوب‌های اخلاقی تفسیر شوند، ناگزیر به نسبت‌دادن نوعی نقص، خطا یا

غفلت به ساحت نبی خواهند انجامید؛ حال آنکه چنین نسبتی، با مبانی پیش گفته در باب علم مطلق، عصمت وجودی و مظهریت تام اسماء الهی در حق انبیاء ناسازگار است. از این رو، تبیین عرفانی ترک اولی، تنها در صورتی می‌تواند تبیینی منسجم و قابل دفاع باشد که جایگاه عتاب قرآنی را نه در ساحت علم و اراده نبی، بلکه در ساحت ظهور فعل او در مقام تشریح و تعلیم تحلیل کند.

در منطق عرفان اسلامی، خطاب الهی به نبی، لزوماً به معنای مواجهه با نقص یا اصلاح فاعل نیست و غالباً ناظر به «مقام فعل» و «نحوه تعین ظهور» آن فعل در عالم کثرت است. نبی، به عنوان انسان کامل، واجد جمع میان وحدت و کثرت است و در ساحت علم، همواره در مقام احدیت و واحدیت شهود می‌کند؛ اما فعل او، هنگامی که در نشئه تشریح و هدایت اجتماعی تحقق می‌یابد، به اقتضای تعلیم خلق، در مرتبه‌ای خاص از تعین ظهور می‌کند. خطاب و عتاب قرآنی، ناظر به همین مرتبه از ظهور است، نه ناظر به باطن علم یا نبی. از این رو، عتاب شیوه‌ای الهی برای قرار دادن فعل نبی در افق تربیت عمومی و فهم جمعی امت است.

بر این اساس، باید میان «مخاطب لفظی خطاب» و «مقصود حقیقی از خطاب» تفکیک نهاد. هرچند صورت خطاب در قرآن متوجه شخص نبی است، اما مقصود اصلی آن، امت و نظام تربیتی الهی است. نبی در این میان، موضوع اصلاح نیست و واسطه تعلیم است؛ و از آنجاکه او در اوج قرب و مظهریت اسماء الهی قرار دارد، فعل او قابلیت آن را می‌یابد که معیار، میزان و الگوی تربیتی برای دیگران واقع شود. شدت و صراحت عتاب، نشانه قرب است؛ چنان که در منطق عرفانی، «حسنات الابرار سینات المقربین» و آنچه برای غیر، کمال است، برای مقرب، ترک اولی تلقی می‌شود.

از منظر وجودشناختی، عتاب قرآنی به منزله آگاه‌سازی نسبت به «تعلیق موقت مقام اعلی در سطح فعل» است؛ تعلیقی که لازمه تحقق هدایت تشریحی در عالم کثرت است. نبی، به علم حضوری خود، به اولی بودن مقام جمعی آگاه است، اما به اقتضای مأموریت الهی، فعلی را در مرتبه‌ای نازل تر متعین می‌سازد تا امکان تعلیم، ابتلا و تربیت امت فراهم شود. عتاب الهی، دقیقاً در همین نقطه وارد می‌شود تا این تعین را برای مخاطبان قرآن معنادار و قابل تأمل سازد، نه آنکه نبی را از خطایی واقعی بازدارد.

بدین ترتیب، عتاب‌های قرآنی با عصمت سازگار است، بلکه خود مؤید آن‌اند؛ زیرا اگر نبی در ساحت علم و اراده دچار خطا می‌بود، خطاب الهی باید ناظر به اصلاح او می‌بود، حال آنکه ساختار آیات نشان می‌دهد که عتاب، همواره با تثبیت مقام نبی، تأیید قرب او و یا ترفیع شأنش همراه است. از این رو، ترک اولی و عتاب الهی نسبت به آن، دو روی یک حقیقت‌اند؛ حقیقتی که در آن، فعل نبی به منزله صحنه‌ای برای تجلی تربیت الهی و آموزش نسبت میان وحدت و کثرت در زیست دینی انسان‌ها قرار می‌گیرد.

این تنزل، بلافاصله با توبه وجودی جبران می‌شود. توبه در این معنا، بازگشت از مرتبه کثرت به وحدت است؛ بازگشتی که نتیجه حضور دائم و مراقبه مستمر است و البته به ارتقای و گسترش سعه وجودی نبی هم منجر می‌شود. زیرا هدف آن تحقق تربیت الهی برای سائر خلائق است. زیرا در اندیشه عرفانی انسان کامل محمدی (ص) و به تبع آن سایر اولیاء و انبیاء منشأ ظهور همه عوالم هستند. و حق تعالی مظاهر وجودی خود خاصه «افراد انسان» را به واسطه انبیاء به مقام عین جمع یا همان «مرتبه احدیت»، و مرتبه الوهیت یا «مقام

واحدیت» هدایت نموده است (آشتیانی، ۱۳۷۰، ص. ۱۵۴). به همین سبب، ترک اولی تجلی در واقع تربیت الهی و نشانه پویایی سیر وجودی آنان است. هر چیزی که انسان را از مشاهده و ذکر حقیقت مطلق بازدارد، به اندازه همان حجاب، گناه محسوب می‌شود. اینجاست که مفهوم ترک اولی معنایی ژرف می‌یابد؛ ترک اولی، توجه به یک مظهر یا حجاب جزئی به جای نظر به حقیقت کلی است. و لذا ملاصدرا علیرغم اینکه عصمت را نتیجه اتصال وجودی نبی به عالم عقل و وحی می‌داند، معتقد است که ترک اولی گناه نیست، بلکه نزول در مرتبه وجودی یا اجتهاد خطا است که به منظور تربیت و کمال نبی رخ می‌دهد.

برتری تبیین عرفانی ترک اولی، صرفاً در ارائه تفسیری متفاوت نیست، بلکه در توان آن برای جمع میان چند اصل بنیادین نهفته است؛ اصولی، که در سایر رویکردها غالباً به تعارض می‌انجامند. نخست، این رویکرد عصمت انبیاء را به صورت مطلق و بدون تقلیل حفظ می‌کند و آن را به ساحت علم، اراده و فعل نبی تسری می‌دهد. دوم، نصوص قرآنی مربوط به ترک اولی را نه انکار می‌کند و نه به تأویل اخلاقی یا روان‌شناختی فرو می‌کاهد، بلکه آن‌ها را در ساحت وجودشناختی فعل نبی معنا می‌کند. سوم، ترک اولی را نه به ضعف معرفتی و نه به قصور اخلاقی نسبت می‌دهد، بلکه آن را نتیجه تعین فعل در نشئه کثرت می‌داند.

در مقایسه، رویکردهای غیرعرفانی یا ناگزیر از تضعیف عصمت‌اند، یا باید افعال انبیاء را خطاپذیر تفسیر کنند، یا نصوص قرآنی را به ساحت تعلیم نمادین فرو بکاهند. تبیین عرفانی، بدون گرفتار شدن در این دوگانه‌ها، ترک اولی را در سطحی تحلیل می‌کند که هم با مبانی فلسفی تشکیک وجود سازگار است و هم با مبانی عرفانی تعین و ظهور. از این رو، این رویکرد، از حیث روش‌شناختی، تبیینی جامع‌تر و کم‌هزینه‌تر است و توان بیشتری در حفظ انسجام درونی آموزه عصمت و صدق ظواهر قرآن دارد.

در این رویکرد عرفانی، نفس حضور و اشتغال نبی به هدایت خلق در عالم کثرت، حتی در مسیر رسالت، به دلیل التفات به امور جزئی، نوعی فاصله‌گیری موقت از مقام اطلاق را موجب می‌شود. این حالت غفلت و گناه اخلاقی نیست، بلکه پیامد ذاتی تعین در مرتبه طبیعت است. از این رو، استغفارهای پیامبران، بازگشت آگاهانه از این التفات به مقام جمع است که پویایی عصمت در مسیر هدایت را نشان می‌دهد.

تطبیق تبیین عرفانی ترک اولی با نمونه‌های قرآنی انبیاء

این برداشت وجودی و عرفانی از ترک اولی، هنگامی روشن‌تر می‌شود که در پرتو آن، موارد مشهور ترک اولی در قرآن تحلیل شود. در مراتب مختلف تعین یابد، باید ظهور در هوایات و جزئیات پیدا کند، لذا مقام حضرت آدم، که خود در مقام نورانیت متفرع بر نبی خاتم است، در ظهور متقدم است. این ظهور نمی‌تواند محقق نشود، زیرا فیضان وجودی حق بر عیان و آشکار شدن بر مجالی و مرآئی این اقتضا را دارد. هنگامی که حضرت موسی (ع) درخواست کرد تا خداوند را با چشم سر ببیند «رَبِّ ارْنِي أَنْظُرُ إِلَيْكَ» (اعراف/ ۱۴۳)، این خواست با همه عظمتش از جنس توجه به مرتبه محدود و مخلوق بود. خداوند به او فرمود که به کوه بنگرد؛ زیرا دریافت حقیقت مطلق با قوای حسی ممکن نیست. وقتی موسی با نگاه توحیدی به کوه نگریست، دریافت که همه چیز فانی در نور الهی است و هستی مستقلی ندارد. با تجلی خداوند، کوه متلاشی شد و موسی نیز از هوش رفت.

پس از به هوش آمدن، بی‌درنگ گفت: «سُبْحَانَكَ تُبْتُ إِلَيْكَ» (اعراف/۱۴۳). این بازگشت، نمونه‌ی اعلای «توبه و وجودی» است که در مقاله به آن اشاره شد. او با این درخواست، برای لحظه‌ای خود و پروردگار را در قالب بیننده و دیده‌شونده محدود تصور کرد. توبه او، بازگشت از این تصور به دریافتی بود که در آن، همه چیز جلوه‌ای از حق است و دوئیتی در کار نیست. این فرآیند، پویایی هدایت تکوینی را نشان می‌دهد. حتی بزرگ‌ترین اولیای خدا، در مسیر رسالت و برای تعلیم خلق، ممکن است در ساحت عمل به امور طبیعی توجه کنند، اما بلافاصله با توبه و انابه‌ای وجودی به مقام جمع و وحدت بازمی‌گردند (سبزواری خراسانی، ۱۳۸۶، ص. ۲۰۹). نمونه‌ی تحلیلی ارائه‌شده از داستان حضرت موسی (ع) را می‌توان به‌عنوان چارچوب روش‌شناختی برای تحلیل سایر موارد قرآنی مشابه به کار برد.

نوح در مقام رحمت و دتو و لطف، نجات فرزندش را از خدا خواست. خواست او تفاوت قائل شدن بین فرزند و غیرفرزند نبود، بلکه شمولیت و ظهور اسماء جمالی الهی در حق بنده‌ای از بندگانش بود. لکن این خواست مورد قبول حق واقع نشد. نبی هم با اراده‌ی حق همراهی تام و تمام داشته و به واسطه‌ی همین همراهی علو مقام و رفعت درجه را دریفات می‌کند.

عمل حضرت موسی در دفاع از مظلوم، از روی عصیان نبود؛ بلکه از شدت غیرت و ظهور اعتدالی کمال عدل الهی ناشی شد. موسی از مقام مشاهده‌ی اراده‌ی مطلق الهی به ساحت قوه‌ی غضب بشری برای تحقق اراده‌ی رب خویش بود. استغفار او در آیه «رَبِّ إِنِّي ظَلَمْتُ نَفْسِي فَاغْفِرْ لِي» (قصص/۱۶) استغفار وجودی است. «وجودک ذنب لا یقاس به الذنب» یعنی بازگشت از این تعین قوه به مقام حضور توحیدی. ظلم در اینجا از همین باب است.

یونس در حالی قومش را ترک کرد که هنوز مأمور به رفتن نبود. در حقیقت، التفات او به نتیجه و قهر الهی بر قوم، پیش از تحقق اراده‌ی مطلق الهی بود و برآمده از علم مطلق او به عذاب الهی بود. این امر غفلت نبوده، بلکه تجلی اسم رحیم و اسم الحلیم و تقدم شهود اسم القهار بوده است. هنگامی که در ظلمات شکم ماهی گفت: «لَا إِلَهَ إِلَّا أَنْتَ سُبْحَانَكَ إِنِّي كُنْتُ مِنَ الظَّالِمِينَ» (انبیاء/۸۷)، این هم توبه وجودی است.

واقعه‌ی داوری داوود (ع): این واقعه نماد آزمونی است که تفاوت میان علم کلی الهی و علم تفصیلی بشری را نشان می‌دهد. هنگامی که قرآن می‌فرماید: «فَطَنَّ دَاوُودَ أَنَّمَا فَتَنَّاهُ فَاسْتَغْفَرَ رَبَّهُ وَخَرَّ رَاكِعًا وَأَنَابَ» (ص/۲۴)، استغفار در اینجا به‌معنای بازگشت از شهود جزئی عقل به شهود کلی حقیقت است. داوری در عالم تمثیل، خود تعلیم و تربیت الهی برای پیروان بود تا نشان دهد عدالت حقیقی، جز با حضور تام در حق حاصل نمی‌شود. ماجرای «لِمَ أَدْنَتْ لَهُمْ» (توبه/۴۳): پیامبر (ص) از سر رأفت و لطف، به منافقانی که درخواست معافیت از جهاد کردند، اجازه داد؛ بنابراین، خطاب الهی، اشاره به توبه و وجودی و بازگشت از رحمت جزئی به رحمت کلی است. هرچند «عفو» قبل از اذن، یعنی علم احاطی نبی، مورد توجه نبوده است و صرفاً توجه به وجود عنصری و بدون لحاظ وجود جمعی حضرت ختمی محمدی (ص) مورد نظر است، نه وجود احاطی او به‌عنوان فیض منبسط و اولین صادر از حق تعالی.

نتیجه‌گیری

این پژوهش با واکاوی مسئله «ترک اولی» و نسبت آن با عصمت انبیا نشان داد که تقریر مشهور از سازگاری این دو، با چالش‌های عقلی جدی مواجه است؛ از جمله تعارض با علم ویژه پیامبر، اصل اسوه‌بودن، و لطف الهی. از سوی دیگر، رد مطلق ترک اولی نیز مستلزم تأویل آیات عتاب‌آمیز قرآن است. راه‌حل پیشنهادی این مقاله، گذر از خوانش ظاهری و اخلاقی به خوانش حکمی-عرفانی است. در این خوانش، افعال پیامبران، حتی آنچه در ظاهر غیراولی می‌نماید، در بستر هدایت تکوینی و تشریحی، اولی واقعی و بخشی از سیر تربیت الهی است. پیامبر با توجه به مصلحت غیبی و مقتضای موقعیت، گاه از مقام «جمع» به «کثرت» تنزل می‌کند، اما این تنزل موقتی و حکیمانه است و بلافاصله با بازگشت به مقام اتصال جبران می‌شود. دستاورد این نگاه، حفظ عصمت مطلق انبیا به‌عنوان ضرورتی کلامی، همراه با تأویلی هماهنگ از آیات قرآن است. تبیین عرفانی، تنها رویکردی است که بدون فروکاست عصمت یا تقلیل انسان کامل به فاعلی اخلاقی متعارف، امکان تفسیر ترک اولی را فراهم می‌آورد. بدین ترتیب، هم حجیت نبوت و اعتماد عمومی به پیامبر محفوظ می‌ماند و هم متن قرآن از تعارض ظاهری خارج می‌شود. به بیان دیگر، ترک اولی در انبیا تجلی پویایی عصمت است، نه نقص آن؛ چرا که پیامبران در پرتو همین مواقف، به اسوه‌های کامل برای سالکان راه حق تبدیل می‌شوند.

این پژوهش نشان داد که صدور فعل غیراحسن از نبی، ممتنع است، زیرا علم نبی علم حضوری، یقینی و شهودی است و خطا در آن راه ندارد. عصمت ملکه‌ای وجودی است، نه صرف لطف خارجی؛ یعنی نگاه نبی به فعل احسن ضروری و ممتنع‌التخلف است. هدایت تشریحی تنها با اعتماد مطلق مخاطبان تحقق می‌یابد و پیامبر تجلی تام هدایت الهی است. از این منظر، ترک اولی عبارت است از التفات نبی به یکی از مظاهر حق در ظرف کثرت، پیش از بازگشت لحظه‌ای به مقام جمع و شهود مطلق. در این دیدگاه، فعل نبی خدشه‌ای به عصمت وارد نمی‌کند، بلکه خود بخشی از سیر تربیت الهی و مسیر تکاملی نبی است. پیامد مهم این نگاه، تغییر در تأویل آیات مربوط به انبیا است. بر اساس این نظریه، دیگر نباید این آیات را با پیش‌فرض قصور نبی تفسیر کرد، بلکه باید آن‌ها را در چارچوب تربیت الهی فهمید که در آن، هر فعل نبی، حتی آنچه در ظاهر غیراولی می‌نماید، جزئی از همان اولی و احسن مطلق در نقشه الهی است.

منابع

قرآن مجید.

- ابن عربی، محی‌الدین. (بی‌تا). الفتوحات المکیة. بیروت: دار صادر.
- ابن عربی، محی‌الدین. (۱۹۴۶). فصوص الحکم. قاهره: دار احیاء الکتب العلمیة.
- ابن منظور، محمد بن مکرم. (۱۴۱۴). لسان العرب. بیروت: دار صادر.
- أحسائی، احمد. (۱۴۲۹). العصمة (نسخه خطی، نرم‌افزار کلام اسلامی ۲).
- اشعری، ابوالحسن. (۱۴۰۰). مقالات الإسلامیین و اختلاف المصلین. و بسبب: فرانس اشتاینر.
- آشتیانی، سید جلال‌الدین. (۱۳۷۰). شرح مقدمه قیصری بر فصوص الحکم. تهران: امیرکبیر.
- تفتازانی، مسعود بن عمر. (۱۴۰۹). شرح المقاصد. قم: الشریف الرضی.
- تفتازانی، مسعود بن عمر. (۱۴۲۱). شرح العقائد النسفیة. قاهره: مکتبة الأزهریة للتراث.
- جرجانی، علی بن محمد. (۱۳۷۰). کتاب التعریفات. تهران: ناصرخسرو.
- جرجانی، علی بن محمد. (بی‌تا). شرح المواقف. قم: الشریف الرضی.
- جوادی آملی، عبدالله. (۱۳۸۲). شمیم ولایت. قم: اسراء.
- جهانی‌پور، یاسر. (۱۳۹۷). اسرار عرشیه. تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی (ره).
- خمینی، روح‌الله. (۱۳۹۲). آداب الصلوة. تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی (ره).
- روزبهان بقلی، ابومحمد. (۱۳۴۴). شرح شطیحات (تصحیح هانری کرین). تهران: طهوری.
- سبحانی، جعفر. (۱۳۸۹). محاضرات فی الإلهیات (تلخیص علی ربانی گلپایگانی). قم: مؤسسه امام صادق (ع).
- سبحانی، جعفر. (۱۴۲۵). عصمة الأنبیاء فی القرآن الکریم. قم: مؤسسه امام صادق (ع).
- سبزواری خراسانی، ابراهیم. (۱۳۸۶). شرح گلشن راز. تهران: علم.
- شهرستانی، محمد بن عبدالکریم. (۱۴۱۵). الملل و النحل. بیروت: دار المعرفة.
- شیخ طوسی، محمد بن حسن. (۱۳۶۳). الاستبصار. تهران: دارالکتب الإسلامیة.
- مفید، محمد بن محمد. (۱۴۱۴). تصحیح اعتقادات الإمامیة. قم: کنگره شیخ مفید.
- مفید، محمد بن محمد. (بی‌تا). أوائل المقالات فی المذاهب و المختارات. قم: المؤتمر العالمی للشیخ المفید.
- صدرالمتألهین، محمد بن ابراهیم. (۱۳۶۰). الشواهد الربوبیة فی المناهج السلوکیة. تهران: مرکز نشر دانشگاهی.
- صدرالمتألهین، محمد بن ابراهیم. (۱۳۶۶). تفسیر القرآن الکریم. قم: بیدار.
- صدرالمتألهین، محمد بن ابراهیم. (۱۳۶۳). مفاتیح الغیب (تصحیح محمد خواجه‌ای). تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
- طباطبائی، سید محمدحسین. (۱۳۹۰). المیزان فی تفسیر القرآن. بیروت: مؤسسة الأعلمی للمطبوعات.
- علامه حلّی، حسن بن یوسف. (بی‌تا). الباب الحادی عشر. بی‌جا.
- علم‌الهدی، سید مرتضی. (۱۴۰۹). تنزیه الأنبیاء. بیروت: دار الأضواء.
- علم‌الهدی، سید مرتضی. (۱۴۳۱). الذخیرة فی علم الکلام. قم: مؤسسه نشر اسلامی.
- فاضل مقداد، مقداد بن عبدالله. (۱۴۰۵). إرشاد الطالبین إلی نهج المسترشدين. قم: کتابخانه آیت‌الله مرعشی نجفی.
- فخر رازی، محمد بن عمر. (۱۴۰۹). عصمة الأنبیاء. قم: دارالکتب العلمیة.
- فخر رازی، محمد بن عمر. (بی‌تا). التفسیر الکبیر. بی‌جا.

- فیض کاشانی، ملامحسن. (۱۴۱۶). التفسیر الصافی. تهران: دارالکتب الإسلامية.
- قاضی عبدالجبار بن احمد. (۱۳۸۵). المعنی فی أبواب التوحید و العدل. قاهره: الدار المصرية.
- قاضی عبدالجبار بن احمد. (۱۴۲۲). شرح الأصول الخمسة. بیروت: دار إحياء التراث العربی.
- قمی، علی بن ابراهیم. (۱۴۰۴). تفسیر القمی. قم: دار الكتاب.
- قیصری، داود بن محمود. (۱۳۸۱). رسائل قیصری. تهران: مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران.
- مجنوب‌علی‌شاه، محمدجعفر بن صفر. (۱۳۵۱). مراحل السالکین. تهران: خانقاه نعمت‌اللهی.
- محمد رشید رضا، محمد. (۱۳۶۹). تفسیر القرآن الحکیم. قاهره: الیهیئة المصرية العامة للكتاب.
- مرتضوی، ضیاء. (۱۴۰۰). دانشنامه امام خمینی. تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی (ره).
- مطهری، مرتضی. (۱۳۸۹). آشنایی با قرآن. تهران: صدرا.
- مطهری، مرتضی. (۱۳۹۰). امامت و رهبری. تهران: صدرا.
- مظفر، محمدرضا. (۱۳۸۶). بدایة المعارف الإلهیة. قم: مؤسسه نشر اسلامی.
- مکارم شیرازی، ناصر. (۱۳۷۹). الأمثل فی تفسیر کتاب الله المنزل. قم: مدرسه امام علی بن ابیطالب (ع).
- مکارم شیرازی، ناصر. (۱۳۷۴). تفسیر نمونه. تهران: دارالکتب الإسلامية.
- نصیرالدین طوسی، محمد بن محمد. (۱۳۷۹). تلخیص المحصل. بیروت: دار الأضواء.
- نصیرالدین طوسی، محمد بن محمد. (۱۴۰۷). تجرید الاعتقاد. تهران: مکتب الإعلام الإسلامي.
- نیشابوری، فضل بن شاذان. (۱۳۶۶). الإيضاح. تهران: دانشگاه تهران.

References

- The Noble Qur'ān. (al-Qur'ān al-Majīd)*
 Aḥsā'ī, Aḥmad. (2008/2009 [1429 AH]). *al- 'Iṣmah [Infallibility]* (manuscript; Islāmī Kalām 2 software).
- Ash'arī, Abū al-Ḥasan. (1979/1980 [1400 AH]). *Maqālāt al-Islāmīyīn wa Ikhtilāf al-Muṣallīn [Articles of the Muslims and the Differences of the Worshippers]*. Wiesbaden: Franz Steiner.
- Āshtiyānī, Sayyid Jalāl al-Dīn. (1991 [1370 SH]). *Sharḥ-i Muqaddimah-yi Qayṣarī bar Fuṣūṣ al-Hikam [Commentary on Qayṣarī's Introduction to the Bezels of Wisdom]*. Tehran: Amīr Kabīr.
- Fāḍil Miqdād, Miqdād b. 'Abd Allāh. (1984/1985 [1405 AH]). *Irshād al-Ṭalībīn ilā Nahj al-Mustarshidīn [Guiding Seekers to the Path of the Rightly Guided]*. Qom: Kitābkhānah-yi Āyat Allāh Mar'ashī Najafī.
- Fakhr al-Rāzī, Muḥammad b. 'Umar. (1988/1989 [1409 AH]). *'Iṣmat al-Anbiyā'* [The Infallibility of the Prophets]. Qom: Dār al-Kutub al-'Ilmīyah.
- Fakhr al-Rāzī, Muḥammad b. 'Umar. (n.d. [bī-tā]). *al-Taḥfīr al-Kabīr [The Great Exegesis]*. [n.p.].
- Fayḍ al-Kāshānī, Mullā Muḥsin. (1995/1996 [1416 AH]). *al-Taḥfīr al-Ṣāfi [The Pure Exegesis]*. Tehran: Dār al-Kutub al-Islāmīyah.
- Ibn 'Arabī, Muḥyī al-Dīn. (n.d. [bī-tā]). *al-Futūḥāt al-Makkīyah [The Meccan Revelations]*. Beirut: Dār Ṣādir.
- Ibn 'Arabī, Muḥyī al-Dīn. (1946 CE). *Fuṣūṣ al-Hikam [The Bezels of Wisdom]*. Cairo: Dār Iḥyā' al-Kutub al-'Ilmīyah.

- Ibn Manzūr, Muḥammad b. Mukarram. (1993/1994 [1414 AH]). *Lisān al-‘Arab [The Tongue of the Arabs]*. Beirut: Dār Ṣādir.
- Jahānīpūr, Yāsir. (2018 [1397 SH]). *Asrār-i ‘Arshīyah [Secrets of the Throne]*. Tehran: Mu’assasah-yi Tanzīm wa Nashr-i Āthār-i Imām Khumaynī (ra).
- Jawādī Āmulī, ‘Abd Allāh. (2003 [1382 SH]). *Shamīm-i Wilāyat [The Fragrance of Spiritual Authority]*. Qom: Asrā’.
- Jurjānī, ‘Alī b. Muḥammad [al-Sayyid al-Sharīf]. (1991 [1370 SH]). *Kitāb al-Ta’rīfāt [The Book of Definitions]*. Tehran: Nāṣir Khusraw.
- Jurjānī, ‘Alī b. Muḥammad [al-Sayyid al-Sharīf]. (n.d. [bī-tā]). *Sharḥ al-Mawāqif [Commentary on the Stations]*. Qom: al-Sharīf al-Raḍī.
- Khomeynī, Rūh Allāh [Imam Khomeini]. (2013 [1392 SH]). *Ādāb al-Ṣalāh [The Etiquettes of Prayer]*. Tehran: Mu’assasah-yi Tanzīm wa Nashr-i Āthār-i Imām Khumaynī (ra).
- Majdhūb ‘Alī Shāh, Muḥammad Ja’far b. Ṣafr. (1972 [1351 SH]). *Marāḥil al-Sālikīn [The Stages of the Wayfarers]*. Tehran: Khāniqāh-yi Ni’mat Allāhī.
- Makārim Shīrāzī, Nāṣir. (1995 [1374 SH]). *Tafsīr-i Nimūnih [The Exemplary Exegesis]*. Tehran: Dār al-Kutub al-Islāmīyah.
- Makārim Shīrāzī, Nāṣir. (2000 [1379 SH]). *al-Amthal fī Tafsīr Kitāb Allāh al-Munzal [The Best in the Exegesis of the Revealed Book of God]*. Qom: Madrasah-yi Imām ‘Alī b. Abī Ṭālib (‘alayhi al-salām).
- Muḥammad Rashīd Riḍā, Muḥammad. (1990 [1369 SH]). *Tafsīr al-Qur’ān al-Ḥakīm [The Exegesis of the Wise Qur’ān]*. Cairo: al-Hay’ah al-Miṣrīyah al-‘Āmmah lil-Kitāb.
- Murtaḍawī, Ḍiyā’. (2021 [1400 SH]). *Dānishnāmah-yi Imām Khumaynī [The Encyclopedia of Imam Khomeini]*. Tehran: Mu’assasah-yi Tanzīm wa Nashr-i Āthār-i Imām Khumaynī (ra).
- Muṭahharī, Murtaḍā. (2010 [1389 SH]). *Āshnā’i bā Qur’ān [Familiarity with the Qur’ān]*. Tehran: Ṣadrā.
- Muṭahharī, Murtaḍā. (2011 [1390 SH]). *Imāmat wa Rahbarī [Imamate and Leadership]*. Tehran: Ṣadrā.
- Muzaffār, Muḥammad Riḍā. (2007 [1386 SH]). *Bidāyat al-Ma’arīf al-Ilāhīyah [The Beginning of Divine Knowledge]*. Qom: Mu’assasat al-Nashr al-Islāmī.
- Naṣīr al-Dīn al-Ṭūsī, Muḥammad b. Muḥammad [Khawājah Naṣīr al-Dīn al-Ṭūsī]. (1986/1987 [1407 AH]). *Tajrīd al-I’tiqād [The Refinement of Doctrine]*. Tehran: Maktab al-‘Ilām al-Islāmī.
- Naṣīr al-Dīn al-Ṭūsī, Muḥammad b. Muḥammad [Khawājah Naṣīr al-Dīn al-Ṭūsī]. (1999 [1379 SH]). *Talkhīṣ al-Muḥaṣṣal [Summary of “The Harvest”]*. Beirut: Dār al-Aḍwā’.
- Nīshābūrī, Faḍl b. Shādhān. (1987 [1366 SH]). *al-Īdāh [The Clarification]*. Tehran: University of Tehran.
- Qāḍī ‘Abd al-Jabbār b. Aḥmad. (2001/2002 [1422 AH]). *Sharḥ al-Uṣūl al-Khamsah [Commentary on the Five Principles]*. Beirut: Dār Iḥyā’ al-Turāth al-‘Arabī.
- Qāḍī ‘Abd al-Jabbār b. Aḥmad. (2006 [1385 SH]). *al-Mughnī fī Abwāb al-Tawḥīd wa al-‘Adl [The Sufficient in the Chapters of Unity and Justice]*. Cairo: al-Dār al-Miṣrīyah.
- Qayṣarī, Dāwūd b. Maḥmūd. (2002 [1381 SH]). *Rasā’il Qayṣarī [The Epistles of Qayṣarī]*. Tehran: Mu’assasah-yi Pazhūhishī-yi Ḥikmat wa Falsafah-yi Irān.

- Qummī, 'Alī b. Ibrāhīm. (1983/1984 [1404 AH]). *Tafsīr al-Qummī [The Qummī Exegesis]*. Qom: Dār al-Kitāb.
- Rūzbihān Baqlī, Abū Muḥammad. (1965 [1344 SH]). *Sharḥ-i Shaṭḥīyāt [Commentary on Ecstatic Utterances]*. Edited by Henry Corbin. Tehran: Tahūrī.
- Sabzawārī Khurāsānī, Ibrāhīm. (2007 [1386 SH]). *Sharḥ-i Gulshan-i Rāz [Commentary on the Garden of Mystery]*. Tehran: 'Ilm.
- Shahraṣṭānī, Muḥammad b. 'Abd al-Karīm. (1994/1995 [1415 AH]). *al-Milal wa al-Niḥal [The Religions and Sects]*. Beirut: Dār al-Ma'rifa.
- Shaykh al-Mufīd, Muḥammad b. Muḥammad. (1993/1994 [1414 AH]). *Taṣḥīḥ I'tiqādāt al-Imāmīyah [Correction of the Doctrines of the Imāmīyah]*. Qom: Kungirah-yi Shaykh al-Mufīd.
- Shaykh al-Mufīd, Muḥammad b. Muḥammad. (n.d. [bī-tā]). *Awā'il al-Maqālāt fī al-Madhāhib wa al-Mukhtārāt [The Beginnings of Treatises on Schools and Selected Views]*. Qom: al-Mu'tamar al-'Ālamī lil-Shaykh al-Mufīd.
- Shaykh al-Tūsī, Muḥammad b. Ḥasan. (1984 [1363 SH]). *al-Istibṣār [The Deliberation]*. Tehran: Dār al-Kutub al-Islāmīyah.
- Subḥānī, Ja'far. (2004/2005 [1425 AH]). *Ismat al-Anbiyā' fī al-Qur'ān al-Karīm [The Infallibility of the Prophets in the Noble Qur'ān]*. Qom: Mu'assasah-yi Imām Ṣādiq ('alayhi al-salām).
- Subḥānī, Ja'far. (2010 [1389 SH]). *Muḥāḍarāt fī al-Ilāhīyāt [Lectures on Theology]*. Summarized by 'Alī Rabbānī Gulpāyīgānī. Qom: Mu'assasah-yi Imām Ṣādiq ('alayhi al-salām).
- Ṣadr al-Mutā'allihīn [Mullā Ṣadrā], Muḥammad b. Ibrāhīm. (1981/1982 [1360 SH]). *al-Shawāhid al-Rubūbiyah fī al-Manāhij al-Sulūkīyah [The Lordly Witnesses on the Spiritual Methods]*. Tehran: Markaz-i Nashr-i Dānishgāhī.
- Ṣadr al-Mutā'allihīn [Mullā Ṣadrā], Muḥammad b. Ibrāhīm. (1984 [1363 SH]). *Maṣā'ir al-Ghayb [Keys to the Unseen]*. Edited by Muḥammad Khwājavi. Tehran: Mu'assasah-yi Muṭālī'āt wa Taḥqīqāt-i Farhangī.
- Ṣadr al-Mutā'allihīn [Mullā Ṣadrā], Muḥammad b. Ibrāhīm. (1987 [1366 SH]). *Tafsīr al-Qur'ān al-Karīm [Exegesis of the Noble Qur'ān]*. Qom: Bīdār.
- Taftāzānī, Mas'ūd b. 'Umar. (1988/1989 [1409 AH]). *Sharḥ al-Maqāṣid [Commentary on the Objectives]*. Qom: al-Sharīf al-Raḍī.
- Taftāzānī, Mas'ūd b. 'Umar. (2000/2001 [1421 AH]). *Sharḥ al-'Aqā'id al-Nasafīyah [Commentary on the Nasafi Creed]*. Cairo: Maktabat al-Azharīyah lil-Turāth.
- Ṭabāṭabā'ī, Sayyid Muḥammad Ḥusayn. (2011 [1390 SH]). *al-Mīzān fī Tafsīr al-Qur'ān [The Balance in the Exegesis of the Qur'ān]*. Beirut: Mu'assasat al-'Ālamī lil-Maṭbū'āt.
- 'Allāmah al-Ḥillī, Ḥasan b. Yūsuf. (n.d. [bī-tā]). *al-Bāb al-Ḥādī 'Ashar [The Eleventh Chapter]*. [n.p.].
- 'Ilm al-Hudā, Sayyid Murtaḍā [Sharīf al-Murtaḍā]. (1988/1989 [1409 AH]). *Tanzīh al-Anbiyā' [The Exoneration of the Prophets]*. Beirut: Dār al-Aḍwā'.
- 'Ilm al-Hudā, Sayyid Murtaḍā [Sharīf al-Murtaḍā]. (2009/2010 [1431 AH]). *al-Dharī'ah ilā 'Ilm al-Kalām [The Means to the Science of Theology]*. Qom: Mu'assasat al-Nashr al-Islāmī.

Establishing Rational Verbal Principles (Uṣūl-i Lafẓīyah-yi ‘Aqlī) for Deriving Supra-Conventional Meanings, Relying on the Transcendent Theosophy’s (Ḥikmat-i Muta‘āliyah) Formulation of the “Spirit of Meaning” (Rūḥ-i Ma‘nā)

Javad Fazaeli Noghani¹, Seyed Mohammad Mousavi Bayegi²,
and Mohsen Jahangiri³

1. Ph.D. Student in Islamic Philosophy and Theology (Kalām), Razavi University of Islamic Sciences, Mashhad, Iran. Email: pm.poolad@yahoo.com
2. *Corresponding Author*, Associate Professor, Department of Islamic Philosophy and Kalam, Razavi University of Islamic Sciences, Mashhad, Iran. Email: moosavi@razavi.ac.ir
3. Associate Professor, Department of Jurisprudence and Principles of Islamic Law, Razavi University of Islamic Sciences, Mashhad, Iran. Email: dr.jahangiri@razavi.ac.ir

Article Info

Article type:
Research Article

Article history:

Received
17 May 2025
Received in revised form
4 June 2025
Accepted
9 August 2025
Available online
22 December 2025

Keywords:

Verbal principles
(uṣūl-i lafẓīyah),
doctrines (‘aqā’id),
rational juridical
reasoning (ijtihād-i
‘aqlī),
spirit of meaning (rūḥ-i
ma‘nā)

ABSTRACT

Correct derivation (istinbāt) from Qur’ānic verses and ḥadīth traditions has long been influenced by the method of “verbal principles” (uṣūl-i lafẓīyah). However, these principles are grounded in conventional understanding (fahm-i ‘urf) and are therefore limited to deriving conventional meanings. This article asks: In deriving concepts beyond the conventional limit, can one, relying on rational analysis and a specific formulation of the “spirit of meaning” (rūḥ-i ma‘nā), arrive at a correct method? Employing a descriptive-analytical method, it examines the verbal principles, explaining the criterion of authority (mullāk-i ḥujjiyat) and the cases of reference to them, and argues that due to their reliance on conventional understanding, they are applicable only to meanings perceptible by convention (‘urf). Subsequently, the consequence of referring to these principles in verses expressing sublime themes—such as “the Hand of God” (yad Allāh) and “God’s descent among the clouds”—is examined. While explaining the absurd consequences (tawālī-i fāsid) of such reference, it is demonstrated that verbal principles cannot be relied upon for deriving sublime, supra-conventional (farā’urfī) meanings. Finally, relying on the formulation of the “spirit of meaning” by the great masters of Transcendent Theosophy (Ḥikmat-i Muta‘āliyah), the article establishes rational verbal principles (uṣūl-i lafẓīyah-yi ‘aqlī) for deriving sublime themes from verses and traditions.

Cite this article: Fazaeli Noghani, J., Mousavi Bayegi, S. M., & Jahangiri, M. (2025). Establishing Rational Verbal Principles (Uṣūl-i Lafẓīyah-yi ‘Aqlī) for Deriving Supra-Conventional Meanings, Relying on the Transcendent Theosophy’s (Ḥikmat-i Muta‘āliyah) Formulation of the “Spirit of Meaning” (Rūḥ-i Ma‘nā). *Theology Journal*, 12(2), 179-203. <https://doi.org/10.22034/pke.2025.21744.2016>.



1. Introduction

The correct understanding of Qur'ānic verses and ḥadīth traditions is among the most important domains of Islamic sciences, both in the fields of jurisprudence (fiqh) and doctrines ('aqā'id). The science of principles of jurisprudence (uṣūl al-fiqh) is responsible for providing the tools for understanding these texts. Within this science, verbal principles (uṣūl-i lafzīyah)—such as the presumption of literal meaning (aṣālat al-ẓuhūr), the presumption of generality (aṣālat al-'umūm), and the presumption of absence of qualification (aṣālat al-iṭlāq)—constitute a set of methods for derivation (istinbāt) that play a fundamental role in correctly understanding and deriving the intended meaning from Islamic texts, allowing scholars to comprehend the speaker's intended meaning based on conventional understanding (fahm-i 'urf).

However, the use of these principles in cases where religious texts address matters beyond ordinary human perception—such as the principles of doctrines—has always faced challenges. For this reason, Shī'ī scholars, especially those from the school of philosophy (ḥikmah), do not consider reliance on these principles useful for supra-material (farā-māddī) concepts outside the scope of conventional understanding. This is because the absence of any indication to the contrary (qarīnah 'alā khilāf) of the principle's requirement is a condition for the authority (ḥujjyah) of and reliance upon these principles. Yet, the dependence of these principles on conventional understanding and their ineffectiveness in supra-material meanings constitutes itself a definitive indication (qarīnah-yi qaṭ'ī) contradicting the requirement of verbal principles.

Attributing contingent attributes (awṣāf-i imkānī) to God Almighty, describing exalted existences with material attributes, attributing disobedience to God to prophets and angels, compelling sinners by God Almighty in their disobedience—all of these are consequences of relying on these principles in matters where one cannot suffice with the limits of conventional perception but rather require rational precision.

Now that the limits of the application of verbal principles and their lack of disclosure (kāshifīyat) regarding these concepts have been clarified: Is the derivation of these meanings beyond human capacity? In confronting these concepts, should one resort to the path of metaphorical interpretation (majāz) and affirming literary devices in verses and traditions? How is it possible, while preserving the literal form (ẓāhir) of expressions, to derive their precise and correct meanings and overcome the aforementioned challenges?

The theory of the "spirit of meaning" (rūḥ-i ma'nā), as one of the most prominent philosophical theories, seeks to offer a philosophical method for understanding supra-material meanings from verses and traditions. This theory examines the meanings hidden behind words and sentences and

attempts, through reason and philosophical analysis, to achieve a deeper and more precise understanding of texts. This research argues that, relying on a specific formulation of this theory, a new path in derivation can be opened.

The present article first articulates the verbal principles, examining the cases of reliance upon them and the evidence for their authority. It then explains the ineffectiveness of these principles in supra-material meanings. In the subsequent section, by examining the formulations of the spirit of meaning by the great masters of Transcendent Theosophy (Ḥikmat-i Muta'āliyah), it presents a common denominator (qadr-i mushtarak) and a single principle from these formulations. Finally, based on this single principle, it offers a new method and new tools for derivation—verbal principles that are useful and applicable in the derivation of supra-material meanings.

2. Methodology

This research employs a qualitative descriptive-analytical method (rawish-i tawşīfi-tahlīlī). The verbal principles, their cases of reliance, their foundations of authority, and their deficiencies were examined. Using a comparative method (rawish-i taṭbīqī), four formulations—those of Mullā Şadrā, Ḥakīm Sabzawārī, 'Allāmah Ṭabāṭabā'ī, and Professor Jawādī Āmulī—were studied, and their common denominator was used as the basis for proposing the theory in this article.

The research is library-based, drawing on primary sources in Uşul al-Fiqh, Islamic philosophy, and Transcendent Theosophy.

3. Findings

According to the common denominator of the Transcendent Theosophy formulation of the theory of the spirit of meaning, the true denoted meaning (mawḍū' lahu al-ḥaqīqī) of words is "the existence of things" (wujūd al-ashyā').

On this basis, three new verbal principles (uşul-i lafzīyah-yi jadīd) were derived:

3.1. Rational Presumption of Literal Meaning (Aşālat al-Ḥaqīqah al-'Aqlīyah)

After establishing that the denoted meaning of words is the existence of a thing (wujūd al-shay'), according to rational analysis, the use of a word in this meaning will be literal (ḥaqīqah) rather than metaphorical (majāz). It must be noted that using a word for an existence restricted by material constraints is not metaphorical; rather, the used-in meaning (musta'mal fīh) is restricted. The requirement of the rational presumption of literal meaning is that, in the absence of any indication to the contrary regarding the speaker's intent, the same literal meaning—the existence of the thing—is intended.

3.2. Rational Presumption of Absence of Qualification (Aṣālat al-Itlāq al-‘Aqlīyah)

According to this principle, if doubt arises as to whether the speaker's intended meaning is restricted by a qualification external to the denoted meaning (i.e., external to reality/existence), the presumption of absence of qualification rules that such a qualification is not a factor in the speaker's intent.

3.3. Rational Presumption of Apparent Meaning (Aṣālat al-Zuhūr al-‘Aqlīyah)

According to this principle, the meaning that is apparent to reason is the speaker's intended meaning, and intending a meaning contrary to this requires an indication. This is because attributing conventional meanings to words in expressions that contain rational knowledge has multiple absurd consequences (tawālī-i fāsīd).

The foundational principle underlying these three principles is the presumption of absence of qualification (aṣālat al-itlāq), as the basis for the other two principles is the non-restriction of the denoted meaning by material and essential (māhīyawī) constraints.

4. Conclusion

The precise derivation of rational concepts from Qur’ānic verses and ḥadīth traditions is the foundation for the formation of correct belief (i’ tiqād-i ṣaḥīḥ). Misunderstanding or hesitation in understanding these concepts leads to the formation of false beliefs, and more dangerously, to the attribution of these beliefs to religious texts. In this regard, providing a systematic tool grounded in rational evidence for the aforementioned derivation is the achievement of this research.

In this research, by taking as the criterion the formulation of the theory of the spirit of meaning in Transcendent Theosophy, the true denoted meaning of words was identified as "the existence of things," and three verbal principles were presented as tools for derivation and rational juridical reasoning (ijtihād) concerning sublime concepts from verses and traditions. These principles are not merely an interpretive foundation or a general theory like the spirit of meaning. Rather, they are a practical method for reviving ijtiḥād in a significant portion of verses and traditions.

The achievements of this research include:

Codification of a theoretical and specific framework for ijtiḥād in doctrinal sources, opening the door to principles for deriving doctrines just as there are principles for deriving jurisprudential rulings;

Revival of ijtiḥād in doctrinal texts in place of mere interpretation (tafṣīr) or hermeneutical interpretation (ta’wīl);

Attaining knowledge of sublime themes—such as the attributes and actions of God, the states of angels, and the descriptions of Paradise and Hell—through the aforementioned ijtiḥād;

Demonstrating the principles of doctrines not by presenting purely rational proofs nor by dry literalism (zāhirgarāyī), but rather through correct understanding and derivation from religious texts in accordance with reality;

Resolving the conflict between reason and the apparent meaning of certain religious propositions based on a correct understanding of texts, without needing to disregard the apparent meaning of transmitted reports or abandon what reason requires.

Declarations

Authors' Contributions: All three authors participated equally in the conception, research execution, and preparation of the manuscript.

Data Availability Statement: Not applicable.

Acknowledgments: No acknowledgments are offered.

Ethical Considerations: The research was carried out ethically and all authors confirm that ethical standards were met.

Funding: The research was conducted without any specific financial support.

Conflict of Interest: No conflict of interest is reported by the authors.

Generative AI and AI-Assisted Technologies Statement: No AI tools were utilized in the creation of this text.



پژوهش‌نامه کلام

شاپا چاپی: ۵۳۲۵-۲۴۷۶
شاپا پرخط: ۲۷۸۳-۰۶۶۷
Homepage: pke.journals.miu.ac.ir



جامعه المصطفی العالمیة

تأسیس اصول لفظیة عقلی در جهت استنباط معانی فرامادی با تکیه بر تقریر حکمت متعالیه از روح معنا

جواد فضائلی نوغانی^۱، سید محمد موسوی بایگی^۲، و محسن جهانگیری^۳

۱. دانشجوی دکتری فلسفه و کلام اسلامی، دانشگاه علوم اسلامی رضوی، مشهد، ایران، رایانامه: pm.poolad@yahoo.com
 ۲. نویسنده مسؤل، دانشیار گروه فلسفه و کلام اسلامی، دانشگاه علوم اسلامی رضوی، مشهد، ایران، رایانامه: moosavi@razavi.ac.ir
 ۳. دانشیار گروه فقه و اصول، دانشگاه علوم اسلامی رضوی، مشهد، ایران، رایانامه: dr.jahangiri@razavi.ac.ir

چکیده

اطلاعات مقاله

از دیرباز تا کنون، استنباط صحیح از آیات و روایات تا حد قابل توجهی متأثر از اسلوب خاصی با عنوان اصول لفظیه بوده است. این اصول اما، مستند به فهم عرف می‌باشد، لذا محدود به فهم معانی عرفی از کلام است. در این نوشتار بررسی می‌گردد: در استنباط مفاهیم فراتر از حد عرف، آیا می‌توان با تکیه بر تحلیل عقل و تقریر خاصی از نظریه روح معنا به اسلوبی صحیح جهت استنباط یافت؟ در این پژوهش، با روش توصیفی-تحلیلی، اصول لفظیه مورد بررسی قرار گرفته و با تبیین ملاک حجیت و موارد استناد به این اصول، بیان می‌شود: اصول لفظیه از جهت تکیه بر فهم عرفی، صرفاً در استنباط معانی قابل ادراک عرف کاربردی هستند. سپس، نتیجه استناد به اصول مذکور در برخی آیات مبین مضامین عالی، از قبیل «دست خدا» و «نزول خداوند میان ابر»، مورد بررسی قرار خواهد گرفت و ضمن تبیین توالی فاسد حاصل از استناد مذکور، اثبات می‌گردد اصول لفظیه در جهت استنباط مضامین عالی و مفاهیم فراعرفی از آیات و روایات، قابل استناد نخواهد بود. نهایتاً، با تکیه بر تقریر بزرگان حکمت متعالیه از روح معنا، اقدام به تأسیس اصول لفظیه‌ای عقلی، در جهت استنباط مضامین عالی از آیات و روایات می‌نماید.

نوع مقاله:

مقاله پژوهشی

تاریخ دریافت: ۱۴۰۴/۰۲/۲۷
 تاریخ بازنگری: ۱۴۰۴/۰۳/۱۴
 تاریخ پذیرش: ۱۴۰۴/۰۵/۱۸
 تاریخ انتشار: ۱۴۰۴/۱۰/۰۱

کلیدواژه‌ها:

اصول لفظیه،
 عقائد،
 اجتهاد عقلی،
 روح معنا

استناد: فضائلی نوغانی، جواد؛ موسوی بایگی، سید محمد؛ جهانگیری، محسن. (۱۴۰۴). تأسیس اصول لفظیة عقلی در جهت استنباط معانی فرامادی با تکیه بر تقریر حکمت متعالیه از روح معنا. پژوهشنامه کلام، ۲(۱۲)، ۲۰۳-۱۷۹.
<https://doi.org/10.22034/pke.2025.21744.2016>



© نویسنده(گان).

ناشر: جامعه المصطفی العالمیه.

مقدمه

فهم صحیح آیات و روایات، هم در حوزه فقه و هم اعتقادات، از مهم‌ترین عرصه‌های علوم اسلامی به شمار می‌رود؛ در این راستا، علم اصول استنباط عهده‌دار ارائه ابزار فهم آیات و روایت است. در این علم، اصول لفظیه به‌عنوان مجموعه‌ای از روش‌های استنباط، نقش اساسی در برداشت صحیح و استنباط مطابق واقع از متون اسلامی ایفا می‌کنند و به اندیشمندان امکان می‌دهند مستند به فهم عرفی، معنای مورد نظر گوینده را فهم نمایند. با این حال، استفاده از این اصول در مواردی که متون دینی به موضوعاتی فراتر از ادراکات ظاهری بشر از قبیل اصول اعتقادات می‌پردازند، همواره با چالش‌هایی مواجه بوده است. از این‌رو، علما شیعه، خاصه اهل حکمت، استناد به این اصول را در مفاهیم فرامادی و خارج از فهم عرف مفید نمی‌دانند، چراکه عدم قرینه بر خلاف مقتضای اصل، شرط حجیت و استناد به این اصول است. حال آنکه اتکا این اصول به فهم عرف و ناکارآمدی آن‌ها در معانی فرامادی، خود قرینه‌ای قطعی بر خلاف مقتضای اصول لفظیه است. انتساب اوصاف امکانی به حق تعالی، اتصاف وجودات عالیه به امور مادی، نسبت دادن نافرمانی پروردگار به انبیا و ملائکه، اجبار گناهکاران از طرف حق تعالی در عصیان‌شان و... همگی حاصل استناد به این اصول در اموری است که برای فهم آن‌ها نمی‌توان به محدوده ادراک عرفی بسنده نمود، بلکه دقت عقلی لازم است.

حال با روشن شدن محدوده کاربرد اصول لفظیه و عدم کاشفیت آن‌ها در مفاهیم مذکور، آیا استنباط این معانی از حد توان بشر خارج است؟ آیا در مواجهه با این مفاهیم باید طریق مجازگویی و اثبات آرایه‌های ادبی در آیات و روایات را پیش گرفت؟ چگونه ممکن است با حفظ ظاهر عبارات، معانی دقیق و صحیح آن‌ها را استنباط نمود و به چالش‌های مذکور نیز فائق آمد؟ نظریه (روح معنا) به‌عنوان یکی از نظریات فلسفی برجسته، تلاش دارد طریقی فلسفی برای فهم معانی فرامادی از آیات و روایات ارائه نماید. این نظریه به بررسی معانی نهفته در ورای الفاظ و جملات می‌پردازد و سعی دارد تا با تکیه بر عقل و تحلیل‌های فلسفی، به فهم عمیق‌تر و دقیق‌تری از متون دست یابد. ما بر این اعتقادیم که می‌توان مستند به تقریری خاص از این نظریه، مسیر جدیدی در استنباط باز نمود. این پژوهش ابتدا به بیان اصول لفظیه پرداخته، موارد استناد و دلیل حجیت آن را بررسی می‌نماید، سپس ناکارآمدی این اصول در معانی فرامادی را تبیین می‌نماید. در بخش بعدی با بررسی تقریر بزرگان حکمت متعالیه از روح معنا، برای این تقریر یک قدر مشترک و یک اصل واحد ارائه می‌نماید. نهایتاً بر اساس اصل واحد این چند تقریر، طریقی جدید و ابزاری نو در راستای استنباط ارائه می‌نماید: اصول لفظیه‌ای که در استنباط معانی فرامادی مفید و کاربردی هستند.

پیشینه و جنبه نوآوری پژوهش

در مقالاتی که به بررسی اصول لفظیه در شاخه اصول فقه پرداخته شده، جهت کاستی این اصول و ارائه اصول لفظیه مرتبط با مفاهیم عالیه ارائه نشده است:

◀ ایده وضع الفاظ برای روح معانی از منظر اهل معرفت، مظفری، ۱۳۹۹: در این مقاله نویسنده معتقد است انحصار معانی حقیقی الفاظ در موجودات مادی ناصواب بوده و موضوع له حقیقی الفاظ اعم از

- مادی و مجرد است، ایشان برای اثبات سخن خود به سخنان اهل حکمت و عرفان از قبیل ملاصدرا و امام خمینی (ره) استناد می‌نماید: به نظر ما حاصل تلاش ایشان چیزی جز تبیین اصل نظریه نیست.
- ◀ تحلیل کارآمدی وضع الفاظ برای ارواح معانی، میراحمدی، ۱۳۹۷: در این مقاله مؤلف پس از تبیین اصل نظریه، مبانی اثبات روح معنا را یافته و بررسی می‌نماید. در نهایت انتقاداتی به اصل نظریه وارد نموده که آرایه‌ستیزی مهم‌ترین نقد او به نظریه روح معنا است.
- ◀ تحلیلی از مبانی قرآن‌شناختی نظریه روح معنا و استلزامات آن در فهم زبان قرآن با تأکید بر نظریات جوادی آملی، صانع‌زاده، ۱۴۰۳: نویسنده در این نوشتار پس از توضیح اصل نظریه، مبانی و مؤیدات قرآنی آن را بیان نموده و با استفاده از نظرات استاد جوادی آملی در مورد روح معنا، به تحلیل نتایج نظریه در تفسیر، جزی و تطبیق قرآن می‌پردازد.
- ◀ هستی‌شناسی ارواح معانی قرآن کریم در دیدگاه ملاصدرا و تأثیر آن در مبحث کیفیت وضع الفاظ، زندیه، ۱۴۰۱: مؤلف در این نوشتار تقریر ملاصدرا از نظریه روح معنا را بررسی می‌نماید. وی با بررسی کلمات ملاصدرا حول موجودیت قرآن و ختمی مرتبت، همچنین سخنان او در مورد ماهیت کلی در پی آن است که موضوع له حقیقی اشیا را عقول عرضی بیان نماید.
- ◀ نظریه ارواح المعانی و اثرها فی التفسیر، حلفی، ۱۴۳۸ هـ ق: در این نوشتار به بیان اصل نظریه و فواید تفسیری آن در مواجهه با معانی مشکل قرآن پرداخته شده است.
- ◀ نظریه ارواح المعانی آلیه لتحلیل الخطاب القرآنی، غیاض، ۱۳۹۹: نویسنده در این مقاله روح معنا را کلید فهم معانی حقیقی مفردات قرآن دانسته و از گرایش بی‌مورد مفسرین به آرایه‌های ادبی در توجیه مفردات قرآن را نقد می‌کند.
- ◀ صدرا المتألهین و نظریه روح معنا در تفسیر مفردات متشابه قرآن، شیواپور، ۱۳۹۰: مؤلف در این مقاله با استناد به تقریر ملاصدرا به تفسیر الفاظ متشابه قرآن پرداخته است.
- ◀ طباطبایی و نظریه روح معنا در تبیین الفاظ متشابه قرآن، شیواپور، ۱۳۹۱: بسیار نزدیک به اثر قبلی است با بررسی عبارات علامه.
- ◀ روح معنا رهاورد بدیع قرآن؛ مؤثر در فهم گزاره‌های دین، مهدوی‌نژاد، ۱۳۹۴: نویسنده در این مقاله از اصل نظریه بدون توجه به تقریر خاصی استفاده نموده، تا قدر جامعی از الفاظ قرآن ارائه کند که بر تمام مصادیق قابل حمل باشد.
- ◀ بررسی تطبیقی نظریه روح معنا در دیدگاه علامه جوادی آملی با توجه به انگاره‌های زبان‌شناسی شناختی، نیلی‌پور، ۱۳۹۶: نویسنده در این مقاله به مقایسه دو نظریه روح معنا و توسعه معنایی بر اساس نظرات استاد جوادی آملی پرداخته و تأثیر هر یک را بر تفسیر قرآن بررسی نموده است.
- ◀ کاربرد نظریه روح معنا در علم اصول فقه، عسکری، ۱۴۰۱: نویسنده این مقاله به بررسی تأثیر اصل نظریه بر مبحث وضع الفاظ در اصول فقه می‌پردازد.

برخی مقالات نیز به بررسی، بیان تقریرات یا نقد اصل نظریه روح معنا پرداخته‌اند (احمدی بیغش و شاهواروقی فراهانی، ۱۴۰۳؛ توکلی‌پور، ۱۳۹۸؛ حاجی‌ربیع و فنایی اشکوری، ۱۳۹۳؛ خداداد و وکیلی، ۱۳۹۸؛ شیواپور، ۱۴۰۲؛ فرزانه و حیدری، ۱۳۹۷؛ مسعودی و غفوری‌نژاد، ۱۳۹۵) و یا آثار و لوازمی از نظریه روح معنا را بررسی کرده‌اند که متفاوت از نوشتار بوده و نیازی به ذکر وجه امتیاز این نوشتار با آن‌ها نیست (اسدی‌نسب، ۱۴۰۰؛ بیگی، ۱۳۹۲).

برخلاف آثار مذکور، مقاله حاضر بر ارائه روشی عقلی و ارائه اصولی جدید جهت استنباطی خاص متمرکز است.

اصول لفظیه و موارد استناد به آن‌ها

اصول لفظیه، مجموعه‌ای از قواعد و روش‌هایی است که به‌منظور استنباط مقصود متکلم از عبارات مرتبط با تکالیف شرعی در آیات قرآن و روایات کاربرد دارد. این اصول، مبتنی بر ادراکات ظاهری و فهم عرفی بشر در جهت کشف مراد متکلم بوده و نقش اساسی در فرآیند اجتهاد ایفا می‌کند (مظفر، ۱۳۸۷، ص. ۴۶). مهم‌ترین اصول لفظیه عبارت‌اند از:

اصالة الظهور

اصل ظهور مبین این حقیقت است که فهم عرفی ملاک تعیین مراد متکلم است تا زمانی که خلاف آن اثبات شود. مرحوم شیخ مفید به‌عنوان یکی از پیشگامان علم اصول فقه، معنای ظاهر را به آنچه عرف از هر لفظی می‌فهمد تعریف کرده است (مفید، ۱۴۱۳ق، ص. ۲۹). به نظر شیخ انصاری اجماع عقلا این است که برای کشف مراد متکلم به معنای ظاهر اخذ کنند و هیچ‌کس در این طریق مخالفت نکرده؛ و شارع در این رویه متحد‌المسلک با عقلا است، چرا که مخالفتی از او صادر نشده. این رویه برای تعیین مراد متکلم تا زمانی که گزینه‌ای بر خلاف یافت نشود برقرار است (انصاری، ۱۴۱۹ق، ج. ۱، ص. ۱۶۴).

اصل حقیقت

معنای حقیقی معنایی است که لفظ برای آن معنا وضع شده باشد، اعم از اینکه وضع به طریق تعیین (قراردادن لفظ در قبال معنا) باشد یا تعیین (کثرت استعمال). بر این فرض استوار است که الفاظ به‌معنای حقیقی خود به کار رفته‌اند، مگر آنکه دلیلی قاطع بر استعمال آن‌ها به‌معنای مجازی وجود داشته باشد. طبق این اصل، در تعیین مراد متکلم، معنای حقیقی بر مجازی مقدم است (سبحانی، ۱۳۸۷، ص. ۱۹).

اصالة العموم

این اصل گویای این مطلب است که الفاظ عام به‌معنای گسترده و جامع خود به کار رفته‌اند، مگر آنکه دلیلی قاطع بر تخصیص آن‌ها وجود داشته باشد. به عبارت دیگر، تخصیص مراد متکلم نیاز به دلیل محکمی داشته و در نبود آن، تطبیق مراد با معنای عام لفظ متعین است (مشکینی، ۱۳۷۱، ص. ۵۷).

اصل معیار

اصالة الظهور گسترده‌ترین اصل لفظی از اصول فوق و در حکم اساس اصول لفظیه دیگر است؛ به عبارت دیگر، اصول مذکور از این جهت حجت هستند که هرکدام مصداقی از معنای ظاهر می‌باشند. لذا اگر هرکدام از این اصول در موردی با اصالة الظهور دچار تعارض شوند، معنای ظاهر مقدم خواهد بود. مثال مشهور این تعارض جمله «حاتم طائی را دیدم» است که اصل حقیقت حکم می‌کند شخص خود حاتم را دیده و اصل ظهور معنای مجازی را اثبات می‌کند، یعنی گوینده شخصی سخاوتمند را ملاقات کرده است، زیرا کنون ملاقات با حاتم طائی که قرن‌ها پیش مرده است به ذهن عرف عقلا خطور نمی‌کند (مظفر، ۱۳۸۷، ص. ۳۸). البته به نظر شیخ انصاری اصل معیار اصلی به نام اصل عدم قرینه است (انصاری، ۱۴۱۹ق، ج. ۱، ص. ۱۳۵). مرحوم مظفر اصل عدم قرینه را خارج از اصول لفظیه می‌داند؛ به نظر ایشان، اصل مذکور صرفاً اصل عقلی است که زمان شک در وجود یا عدم قرینه جاری می‌شود. حال اگر کلام ظهور در معنایی داشت، وجود قرینه بر خلاف این معنای ظاهر سالبه به انتفاء موضوع است و سیره عقلا اخذ به ظاهر کلام و عدم توجه به هر مقصود خلاف ظاهر می‌باشد؛ لذا به نظر مظفر، اصل عدم قرینه در حیطة اصول لفظیه به شمار نمی‌آید (انصاری، ۱۴۱۹ق، ج. ۱، ص. ۴۹۸).

حجیت اصول لفظیه

مشهور اصولیین، حجیت تمسک به اصول لفظیه را مستند به عرف عقلا می‌دانند که مورد تأیید شارع می‌باشد. به نظر مرحوم آخوند، ضرورت اخذ به ظاهر کلام شارع برای فهم و استنباط مقصود او بدیهی است. چرا که اخذ به ظاهر رویه رایج بین عقلای عالم است؛ شارع نیز متحد‌المسلک با این رویه است. در غیر این صورت مخالفت خود را اعلام می‌داشت (خراسانی، ۱۴۰۹ق، ص. ۲۸۱). دیدگاه مرحوم مظفر نیز چنین است (مظفر، ۱۳۸۷، ص. ۴۹۴).

موارد استناد به اصول لفظیه

اصول لفظیه مقدم بر شریعت میان اهل عرف رواج داشته است. حجیت اصول لفظیه از طرف شارع در حقیقت امضای سیره‌ای رایج در عرف است: عقلا برای فهم مقصود متکلم به معنای ظاهری و عرفی کلام او استناد می‌کنند و عدم نهی شارع کاشف از تأیید این سیره است. مخاطب اوامر و نواهی شرعی بنده جامعه بوده، پس برای تبیین احکام شرعی، هم‌زبانی شارع با این مخاطب ضروری است. در نتیجه اصول مذکور یک مورد استفاده داشته که همان معلومات عرف است و همین مورد استفاده مبنای حجیت این (خراسانی، ۱۴۰۹ق، ص. ۲۸۱).

استناد به اصول لفظیه در معارف عالیه

طبق آنچه در حول موارد استناد و حجیت اصول لفظیه گفته شد، اصول مذکور در مواجهه با موضوعات فرامادی و خارج از ادراکات ظاهری بشر با محدودیت‌های جدی روبه‌رو است. به‌عنوان مثال، در بررسی آیات مرتبط با ذات و صفات الهی نظیر «ید الله» یا «استواء علی العرش»، استفاده از اصول لفظیه منجر به قشری‌گرایی و تجسم خواهد شد: حقیقت الفاظ (ید، عرش، استواء) همچنین استناد اصالة الظهور طبق آنچه

عرف از عبارات فوق می‌فهمد، اثبات اجزا و حالات بدنی را برای حق تعالی به دنبال خواهد داشت. عده‌ای در مواجهه با گزاره‌های فوق استناد به آرایه‌های ادبی را راه‌گشا دانسته و این قسم آیات الهی را به مجاز و کنایه توجیه نموده‌اند. عده‌ای نیز احتیاط پیشه کرده و از استنباط دست کشیده‌اند که هر دو رویه به تعطیلی عقل از معرفت به عالی‌ترین معلومات منجر خواهد شد (شهرستانی، ۱۳۶۴، ج. ۱، ص. ۱۱۹).

امور مرتبط با معاد و جهان آخرت نیز از جمله موضوعاتی هستند که با ادراکات ظاهری بشر قابل فهم نبوده و اصول لفظیه از جهت استواری بر فهم عرف نمی‌تواند معانی مرتبط با آن‌ها را استنباط کند. استفاده از اصول لفظیه برای استنباط گزاره‌های مذکور در برخی آیات به برداشت‌هایی خلاف واقع منجر خواهد شد. به‌عنوان نمونه، آیه «وَأَنَّ السَّاعَةَ آتِيَةٌ لَا رَيْبَ فِيهَا وَأَنَّ اللَّهَ يَبْعَثُ مَنْ فِي الْقُبُورِ» (حج، ۷) ظهور در این دارد که معاد در ظرف زمان قرار گرفته و در آینده رخ خواهد داد. لازمه ظهور فوق این است که خود معاد امری مادی باشد، چرا که زمان محصل حرکت و حرکت از عوارض عالم ماده است (سبزواری، ۱۳۹۰، ج. ۲، ص. ۶۵۷).

مفاهیم مربوط به عالم غیب و موجودات غیرمادی نیز از جمله موضوعاتی هستند که اصول لفظیه نمی‌تواند در استنباط آن‌ها مفید واقع شود. برای مثال، توصیفاتی از ملائکه در آیات و روایات آمده است که استفاده از اصول لفظیه منجر به تفسیرهایی سطحی و مادی از مجردات می‌شود. سوره فاطر آمده است: «الْحَمْدُ لِلَّهِ فَاطِرِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ جَاعِلِ الْمَلَائِكَةِ رُسُلًا أُولَىٰ أَجْنِحَةٍ مَّثْنَىٰ وَثُلَاثَ وَرُبَاعَ يَزِيدُ فِي الْخَلْقِ مَا يَشَاءُ إِنَّ اللَّهَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ» (فاطر، ۳۰). با توجه به‌معنای لفظ «جناح»، آیه ظهور در این مطلب دارد که ملائکه دارای بدن هستند. همچنین صاحب‌بال به‌واسطه این عضو بر هوای پیرامون خود سیطره پیدا کرده و بر نیروی جاذبه غلبه می‌کند که ظهور در مادی بودن عالم عقول نیز خواهد داشت؛ حال آنکه ملائکه و عالم پیرامون آن‌ها مادی نیستند. «وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَائِكَةِ إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً قَالُوا أَتَجْعَلُ فِيهَا مَنْ يُفْسِدُ فِيهَا وَيَسْفِكُ الدِّمَاءَ وَنَحْنُ نُسَبِّحُ بِحَمْدِكَ وَنُقَدِّسُ لَكَ قَالَ إِنِّي أَعْلَمُ مَا لَا تَعْلَمُونَ» (بقره، ۳۰). سؤال ملائکه و اظهار تعجبشان از قراردادن این موجود با اوصاف منفی به‌عنوان خلیفه الهی ظاهر در اعتراض و مخالفت آن‌ها با انتخاب خداوند است، گرچه با توجه به دیگر آیات این مخالفت به مرتبه عمل نمی‌رسد، لکن به‌صورت نظری و درونی ملائکه با این انتخاب مخالف بوده‌اند؛ حال آنکه ملائکه و عقول فعلیت محض بوده و مخالفت عملی یا درونی آن‌ها با مصلحت الهی محال است (طباطبایی، ۱۳۸۸، ج. ۲، ص. ۲۹۰).

در مواجهه با چالش‌های مذکور در آیات و روایات، دیدگاه‌های مختلفی به مرحله ظهور رسیده است. تأکید بر معانی ظاهری و عرفی، پافشاری بر ظواهر و خشک‌اندیشی را به دنبال داشته است (شهرستانی، ۱۳۶۴، ج. ۱، ص. ۱۸). لذا اهل دقت جمود بر ظواهر را مسیری غیرعلمی و احمقانه دانسته‌اند (غزالی، بی‌تا، ج. ۱، ص. ۱۸۱) که منجر به ایراد زشت‌ترین افتراوات بر کلام الهی می‌گردد (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج. ۹، ص. ۲۹۹). اما غالب مفسران، خاصه اهل ادب، برای توجیه این عبارات استناد به آرایه‌های ادبی را جایگزین اخذ به ظواهر آن‌ها کردند. بدین معنا که اگر به هر دلیلی نتوانند الفاظ را بر معنای ظاهری حمل کنند، سراغ مجاز، استعاره، کنایه، تشبیه معقول به محسوس و... می‌روند. دسته سوم نیز در مواجهه فوق طریق احتیاط را پیش گرفته و از هرگونه اظهارنظر در مورد عباراتی از این دست سرباز زده، تعطیل معرفت را بر خطای احتمالی ترجیح دادند

(شهرستانی، ۱۳۶۴، ج. ۱، ص. ۱۱۹). فلاسفهٔ مسلمان اما با استناد به عقل و قواعد فلسفی شیوه‌ای نو برای فهم عبارات مذکور ارائه نمودند. ایشان سعی کردند با تکیه بر نظریه‌ای به نام «روح معنا» و تطبیق آن بر وضع الفاظ، موضوع‌له الفاظ را بدون تقید به عالم ماده استنباط نمایند.

نظریهٔ روح معنا و تقریر حکمت متعالیه

نظریهٔ «روح معنا»، که گاهی با عنوان «وضع الفاظ برای معانی عامه» نیز شناخته می‌شود، دارای بنیان‌های عرفانی و فلسفی است و به‌عنوان یکی از مهم‌ترین راه‌های حل مشتبهات قرآنی و روایی، مورد توجه محققین در این زمینه قرار گرفته است. بررسی آثار عرفا، فلاسفه و مفسران نشان می‌دهد که این نظریه به وفور مورد استناد قرار گرفته است، تا جایی که از آن به‌عنوان «شاه‌کلید معرفت و اصل فهم اسرار قرآنی» یاد می‌شود. با توجه به تقریرهای مختلف نظریهٔ «وضع الفاظ برای معانی عامه»، می‌توان به اجمال گفت که این نظریه معتقد است الفاظ، معانی گسترده‌تری از آنچه عرف تصور می‌کند دارند؛ این نظریه در تلاش است تا به روح و حقیقتی از معنا برسد که از خصوصیات مصادیق و مراتب وجودی پالایش شده باشد؛ معانی مذکور دارای گستردگی و عمومیت بیشتری نسبت به معانی متعارف است. از این معانی فراگیر و مطلق، به «معانی عامه» یا «روح و حقیقت معنا» تعبیر می‌شود.

با استفاده از این نظریه، می‌توان بدون نیاز به استفاده از آرایه‌های ادبی و جمودگرایی، علاوه بر حفظ معانی ظاهری، معانی متعالی آیات و روایات را نیز فراگرفت. روح معنا اولین بار توسط غزالی در کتاب احیاء علوم الدین مطرح شد (غزالی، ۱۴۰۹، ص. ۳۶). او معتقد بود هر موجودی در عالم محسوس دارای اصل و حقیقتی در عوالم اعلی است؛ حقیقتی که قیودش کمتر و کمالاتش بیشتر است. به همین جهت، غزالی توازن عالم حس و عقل را ضروری می‌داند؛ به نظر غزالی همهٔ اشیاء عالم ماده حقیقتی روحانی، مجرد و عقلی در عالم ملکوت دارند که اشیاء مادی در حکم مثال آن حقایق هستند (غزالی، ۱۴۰۹، ص. ۳۴).

لازم به ذکر است تفاسیر مختلفی از این نظریه توسط اندیشمندان اسلامی ارائه شده است؛ ما بر آنیم که ابتدا تفاسیر بزرگان حکمت متعالیه از این نظریه را ارائه و وجه جامع کلام آن‌ها را استخراج نماییم؛ سپس از قدر مشترک مذکور به‌عنوان مقدمهٔ ارائهٔ اصول لفظیهٔ مد نظرمان استفاده کنیم. لذا ابتدا تقریر مؤسس حکمت متعالیه و سه تن از بزرگان این مسلک را بررسی خواهیم کرد: حکیم سبزواری، علامه طباطبایی، استاد جوادی آملی.

تقریر ملاصدرا

رویهٔ ملاصدرا در مواجهه با آیات قرآن، ابقاء ظواهر و فهم باطن است. به نظر او اقتضای تعبد اسلامی این است که مخاطب، ظاهر قرآن و حدیث را به تأویل نبرد، مگر اینکه خداوند به تأویل، آیات را به شهود مخاطب برساند که در این صورت نیز تأویل نباید ظاهر عبارات را منهدم ساخته یا خلاف آن باشد (ملاصدرا، ۱۳۸۹، ص. ۴۷).

تقریر ملاصدرا از نظریهٔ روح معنا بر اساس هستی‌شناسی او قابل تبیین است. ملاصدرا تنها واقعیت بالذات را وجود و تحقق اشیاء می‌داند. به نظر ملاصدرا وجود اصیل است و حقیقت هر موجود به نحوهٔ وجود اوست. او شیء را از جهت موجودیت و تحققش شیء می‌داند و از نظر او وجود مساوق شیئیت است. به عبارت واضح‌تر،

واقعیت جز وجود در عالم نیست، مگر به تبع و در سایه آن. به نظر ملاصدرا وجود شیء واقعی‌ترین جهت اوست و امور دیگر از قبیل ماهیت و لوازم ماهوی، واقعیت خود را وام‌دار وجود هستند. اطلاق واقعیت و اصالت نسبت به وجود بالذات بوده و اطلاق واقعیت بر هرچیز دیگر به تبع وجود است. در یک جمله، حقیقت هر شیء نحوه وجود اوست.

طبق دیدگاه ملاصدرا الفاظ برای معانی مطلق وضع شده‌اند؛ معنای مطلق به اقتضای اطلاقش شامل همه افراد و مصادیق مادی، مثالی و مجرد است. البته، انس اذهان بشری به موجودات مادی سبب شده در مواجهه با الفاظ فقط افراد مادی را مصداق معنای حقیقی دانسته، از افراد مجرد غفلت نموده و استعمال این الفاظ را در افراد غیرمادی مجاز تلقی کنند (ملاصدرا، ۱۳۸۶، ج. ۱، ص. ۱۵۰).

حضور در مرتبه ماده سبب مادیت حقیقت حاضر در این عالم نخواهد شد؛ طبق همین ملاک، موضوع له الفاظ نیز منحصر در عالم ماده نخواهد بود، تا افراد غیرمادی را شامل نشده و لفظ نسبت به افراد مجرد از ماده وضعیت مجازی پیدا کند. انسان از جهت انغمار در ماده و بی‌توجهی به عوالم مافوق همواره دچار خطاهایی از این دست بوده است. اهل دنیا هر حقیقتی را مرتبط با دنیای مادی معنا کرده و از فهم مراتب عالی وجود درمانده‌اند؛ همان‌گونه که مرگ و زندگی را منحصر در عالم ماده ادراک می‌کنند.

«وَقَالُوا مَا هِيَ إِلَّا حَيَاتُنَا الدُّنْيَا نَمُوتُ وَنَحْيَا وَمَا يَهْلِكُنَا إِلَّا الدَّهْرُ وَمَا لَهُمْ بِدَلِيلٍ مِنْ عِلْمٍ إِنْ هُمْ إِلَّا يَظُنُّونَ» (جاثیه/۲۴) حال آنکه واقعیت مطلب، ورای طرز فکر آنهاست. ملاصدرا بین واقعیت اشیاء و موضوع له حقیقی الفاظ، وجه تناسب یافته است. خصوصیات مادی گرچه قرین موجودات عالم ماده هستند، لکن نقشی در حقیقت آنها ندارند. به همین نحوه موضوع له الفاظ ممکن است قرین ماده باشد، اما این مقارنت با ماده به معنای رسوخ ماده در ذات موضوع له نخواهد بود. مانند لفظ (بد)، که عضویت بدن در دنیا قرین موضوع له آن است، اما در حقیقت این معنا نقشی نداشته و موضوع له حقیقی (واسطه در صدور فعل) است. ملاصدرا با تکیه بر اصول خود در حکمت متعالیه، خصوصیات مادی را داخل در حقیقت اشیاء مادی نمی‌داند؛ به نظر او حقیقت هر شیء موجودیت اوست و این حقیقت مجرد از ماده می‌باشد (ملاصدرا، ۱۳۸۹، ج. ۵، ص. ۱۹۴).

بر اساس تفسیر ملاصدرا از روح معنا، لفظ برای معنایی عام وضع شده است؛ این معنا به تبع مصداق خارجی‌اش در هر مرتبه‌ای از مراتب وجودی با خصوصیات خاص همان مرتبه همراه است. مثلاً، انسان در عالم ماده مقارن بدن مادی است، انسان برزخی جسم مثالی مفارق از ماده دارد و حقیقت عقلی انسان مجرد از جسم مادی و برزخی است، حال آنکه حقیقت انسانیت در هر سه مرتبه محفوظ است. ملاصدرا در همین بحث عباراتی دارد که موضوع له حقیقی الفاظ را ماهیت کلی معرفی می‌کند (ملاصدرا، ۱۳۸۶، صص. ۹۲-۹۳) و گاه ماهیت را مدار بحث قرار می‌دهد، که در فصل ارزیابی کلام ملاصدرا، اختلاف سخن او مورد بررسی و مذاقه قرار خواهد گرفت.

تقریر حکیم سبزواری

حکیم سبزواری با تکیه بر این اصل که ماهیت لایبشرط قدر مشترک بین ماهیات مقیده است و اصل واحد تمام افراد است، موضوع له الفاظ را ماهیات مطلقه می‌داند؛ گرچه ضرورتاً ماهیت در هر مرتبه اعم از ذهن و خارج همراه برخی از قیود است، لکن اصل ماهیت چیزی جز ذات خود نبوده و این قیود دخلی در ذات ندارند. طبق این مبنا، بعضی از افراد ماهیت می‌توانند از تصورات انسانی باشند، برخی قائم به ذات مادی و برخی دیگر از مجردات، بدون اینکه ماهیت بین این سه قسم تحول پیدا کند (سبزواری، ۱۳۶۰، ص. ۴۹۱).

به نظر حکیم سبزواری، بین این مراتب متعدد از ماهیت، رابطه «حقیقت و رقیقت» برقرار است و موضوع له الفاظ، قدر مشترک بین حقیقت و رقیقت یعنی همان (ذات مرسله) یا (ماهیات مطلقه) اشیاء است. به عنوان نمونه، واژه «قلم» وضع شده است برای آلت ترسیم صور در لوح، چوبین یا آهنین بودن جنس قلم، مادی یا مجرد بودن آن و اینکه نقش مصورش مادی باشد یا معقول، تأثیری در موضوع له این لفظ ندارد. به نظر حکیم سبزواری، استعمال الفاظ در مورد حقائق (افراد عالی) و رقائق (افراد دانی) یک ماهیت به نحو حقیقی صورت می‌گیرد (سبزواری، ۱۳۶۰، ص. ۴۹۱). به نظر سبزواری، میزان برای ابزار اندازه‌گیری وزن وضع شده است و چه مادی باشد و چه مجرد (سبزواری، ۱۳۶۰، ص. ۴۹۲). با توجه به آنچه گفته شد، می‌توان تقریر او را از روح معنا در یک جمله خلاصه کرد: موضوع له حقیقی لفظ، قدر مشترک بین حقیقت و رقیقت ماهیات است (فرزانه، ۱۳۹۷، ص. ۲۳).

تقریر علامه طباطبایی

علامه طباطبایی در مقدمه تفسیر المیزان به تبیین مبنای دلالت الفاظ بر معانی‌شان می‌پردازد و تأکید می‌کند که این دلالت ریشه در «اُنس» و «عادت» انسان با پدیده‌های مادی دارد، لذا وقتی اصطلاحاتی چون «سمع» و «بصر» را می‌شنویم، نخستین چیزی که در ذهن نقش می‌بندد مصادیق محسوس آن‌هاست، نه برداشت‌های مجرد یا صرفاً انتزاعی. علامه طباطبایی این ارتباط تنگاتنگ را مصداق طبیعی فعالیت عقل و روان آدمی در فهم دنیای پیرامون می‌داند (طباطبایی، ۱۴۱۷، ج. ۱، ص. ۱۰). در پرتو همین مطلب، ایشان ملاک وضع الفاظ را حصول اثر و داشتن غایت مطلوب از اشیاء می‌داند. به نظر ایشان، ساختار مادی اشیاء دخلتی در موضوع له ندارد، بلکه حصول غرض مطلوب ملاک معنای حقیقی است (طباطبایی، ۱۴۱۷، ج. ۲، ص. ۳۲۰).

صاحب تفسیر المیزان در تبیین «تکلم الهی» نیز از همین مبنا استفاده کرده است و هیئت مادی را ملازم با حقیقت تکلم در خداوند نمی‌داند (طباطبایی، ۱۴۱۷، ج. ۳، ص. ۱۸۱). با توجه به آنچه از ایشان حول روح معنا نقل شد، می‌توان گفت به نظر علامه، موضوع له حقیقی ملازم خاصی با ترتب اثر و حصول غرض مطلوب از اشیاء دارد.

تقریر استاد جوادی آملی

استاد جوادی آملی تقریر خود از نظریه روح معنا را استناد به اصل تشکیک در حقیقت وجود بیان می‌دارند. حقیقت وجود نزد حکمت متعالیه یک حقیقت مقول به تشکیک است (طباطبایی، ۱۴۱۷، ص. ۲۷۴). الفاظ نیز به تبع وجوداتی که از آنها حکایت می‌کنند، دارای معنای عامی بوده و محدود به مرتبه‌ای دون مرتبه نخواهند بود (جوادی آملی، ۱۳۸۹، ج. ۳، ص. ۲۱۸). ایشان بر این نظر است که معنای جامع یا روح معنا می‌تواند مصادیق طبیعی، مثالی و عقلی داشته باشد. مثلاً، در تفسیر آیه «و علم آدم الأسماء کلها» می‌توان برای عناوین مطرح‌شده در این ماجرا مانند «تعلیم»، «اسم»، «عرض»، «قول» و «انباء» مفاهیم جامعی در نظر گرفت که شامل اشهاد حضوری فرشتگان نیز بشود و هیچ‌گونه تجوزی لازم نیاید (جوادی آملی، ۱۳۸۹، ج. ۳).

ارزیابی و جمع‌بندی

در این مرحله سعی بر این است که اساس واحدی برای سخن چهار حکیم متاله تبیین شود تا بتوان نتیجه‌گیری را با استناد به این قدر مشترک ارائه نمود؛ ایضاً وجه اختلاف چهار تقریر نیز بیان خواهد شد، چرا که به نظر ما این چهار تقریر صرفاً اختلاف لفظی نداشته، بلکه دارای مابه‌الاشتراک و مابه‌الامتیازند.

ارزیابی تقریر ملاصدرا

از انضمام مبنای اصالت وجودی ملاصدرا به آنچه از او در تقریر روح معنا نقل شد، می‌توان به این نتیجه رسید که ملاصدرا موضوع له حقیقی الفاظ را (وجود اشیاء) می‌داند. شایان ذکر است، ملاصدرا در بسیاری از مباحث فلسفی بحث را مستند به طریقه‌مثنائین آغاز نموده و مدار بحث را بر ماهیت و اوصاف و عوارض آن می‌گذارد، اما نظر نهایی او همواره بر مدار اصالت وجود و موضوعیت آن است. مثلاً، در مبحث مواد ثلاث، ابتدا این مواد را بر اساس اتصاف ضروری ماهیت به وجود یا عدم یا نبود ضرورت در اتصاف مذکور تعریف می‌نماید، لکن در ادامه، تعریف وجوب و امکان را بر مدار وجود ارائه می‌دهد (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج. ۱، صص. ۸۵-۸۶). در مبحث مُثُل افلاطونی و ادله اثبات نیز، ملاصدرا از اتحاد ماهوی مُثُل افلاطونی با افراد مادی، به رابطه وجودی مثل و افرادشان منتقل شده و مُثُل را علت وجودی افرادش می‌داند و بیان می‌دارد، آنچه بین علت و معلول ضروری است، سنخیت وجودی این دو است و اتحاد ماهوی فرع بر این سنخیت است (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج. ۲، ص. ۷۵). همچنین، وی در مبحث روح معنا عباراتی دارد که می‌توان از آن برداشت کرد که موضوع له حقیقی الفاظ ماهیت مطلق است (ملاصدرا، ۱۳۸۶، صص. ۹۲-۹۳). ملاصدرا در جای دیگر، ماهیت کلی انسان را از جهت اتحادش با تمام مصادیق مادی و مجرد، حقیقت انسانیت می‌داند (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج. ۱، ص. ۳۲۱). در اینجا نیز سخن این حکیم اصالت وجودی را باید بر مبانی او حمل نمود، چرا که از نظر او جز وجود در دار واقعیت یافت نمی‌شود، مگر بالعرض (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج. ۴، ص. ۳۷۱). پس، با توجه به مبنای ملاصدرا در اصالت وجود و همچنین نبود تشکیک در ماهیت، مقصود اصلی او روشن می‌گردد: اینکه موضوع له حقیقی الفاظ وجود اشیاء است. بله، احکام وجودی از قبیل اصالت و واقعیت می‌تواند به تبع وجود به ماهیت نیز سرایت پیدا کند، اما این اتصاف بالعرض است و سخن ما حول یافتن موضوع له حقیقی است، نه موضوع له تبعی یا عرضی.

ارزیابی تقریر حکیم سبزواری

شایان توجه است که حکیم سبزواری مانند ملاصدرا، فصل اخیر ماهیات را تمام و کمال نوعیت آن‌ها می‌داند، به این بیان که کمالات اجناس و فصول متوسطه همگی در فصل اخیر به‌نحو اجمال موجود است (سبزواری، ۱۳۹۰، ج. ۱، ص. ۳۵۵). به نظر ایشان، فصل اخیر از سنخ وجود است و به‌طور کلی، وجود منشاء همه کمالات می‌باشد؛ چرا که ماهیت من حیث هی لیس الّا هی، ماهیت موجوده نیز به برکت وجود منشاء اثر است، پس اصل اثر و کمال اولاً و بالذات از آن وجود است. همچنین، ایشان جریان تشکیک در ماهیت را به‌طور کلی انکار می‌کند. از نظر او، مجرای تشکیک وجود است نه ماهیت؛ لذا نمی‌توان حقیقت و رقیقت یا شدت و ضعف را در ماهیت اصطلاحی جاری دانست (سبزواری، ۱۳۹۰، ج. ۱، ص. ۲۴۴). از انضمام توضیحات فوق به قدر مشترک بین حقیقت و رقیقت که در کلمات حکیم سبزواری آمده، می‌توان نظر او در تقریر روح معنا را بر کلام ملاصدرا حمل کرد، چرا که تشکیک در وجود جریان داشته و قدر مشترک بین مراتب مشککه نیز وجود است. پس، قدر مشترک بین حقیقت و رقیقت همان وجود می‌باشد که موضوع له حقیقی الفاظ نیز هست.

ارزیابی تقریر علامه طباطبایی

علامه، به‌عنوان یکی از حکمای معاصر حکمت متعالیه، منشائات آثار را منحصر در وجود می‌داند. او علاوه بر مبحث روح معنا، در موارد دیگری نیز سخن از حصول اثر مطلوب به میان آورده است. ایشان در مبحث علم معتقد است، خارجی یا ذهنی بودن یک موجود بسته به نحوه اثرگذاری آن است؛ وجودی که آثار مطلوب خارجی ندارد، وجود ذهنی است، اما صدور آثار مطلوب از یک حقیقت، کاشف از خارجیت آن است. علامه در جای دیگر از مبحث وجود ذهنی، ملاک اندراج شیء تحت مقوله را ترتب اثر مقوله در شیء می‌داند، به این بیان که صرف صدق مفهومی مقوله بر یک شیء سبب اندراج شیء تحت مقوله نمی‌شود، بلکه باید آثار مختص مقوله نیز در یک شیء دیده شود تا بتوان حکم به اندراج نمود. سخن ایشان به بیان ساده‌تر این است که موجودات به واسطه وجود خارجی مندرج تحت مقولات هستند؛ نهایتاً، به نظر ایشان وجود تنها در حصول آثار است (طباطبایی، ۱۴۳۰ ق، ج. ۵، ص. ۱۰۰). در تقریر علامه از روح معنا آمده بود که ملاک، حصول غرض مطلوب از اشیاء است، ولو ظاهر و یا ارکان یک شیء به کلی متحول شود و از طرفی، ملاک حصول غرض نیز وجود اشیاء است. پس، می‌توان کلام علامه را از این جهت بر کلام ملاصدرا حمل نمود که موضوع له حقیقی الفاظ، طبق نظریه روح معنا، وجودات آن‌هاست.

ارزیابی تقریر استاد جوادی

از استناد تقریر ایشان به تشکیک و جریان آن در واقعیت عالم و ارتباطش با موضوع له حقیقی الفاظ، می‌توان به‌وضوح فهمید که این موضوع له حقیقی همان وجود اشیاء است.

جمع‌بندی نظرات

همان‌طور که تبیین شد، می‌توان اصل واحدی را در هر چهار تقریر یافت: هر لفظ حکایت از معنایی داشته و مصداق آن معنا حقیقت و واقعیت موضوع له است. از طرفی، واقعیتی جز وجود در عالم یافت نمی‌شود؛ پس

موضوع له حقیقی الفاظ «وجود اشیا» است. ملاصدرا با استفاده از «واقعیت و اصالت وجود» به این موضوع له اشاره کرده است. حکیم سبزواری و استاد جوادی آملی با استفاده از اصل «تشکیک و حضور حقیقت مشککه در همه مراتب» این مطلب را تبیین نموده‌اند. علامه طباطبایی نیز با استناد به «منشائیت آثار» موضوع له حقیقی اشیا را وجود آن‌ها دانسته است.

ارائه نظریه

ارائه و تبیین سه اصل لفظی بر اساس عقل و تقریر حکمای مذکور از روح معنا دستاورد اصلی این مقاله است:

۱. **اصالة الحقیقة عقلی:** پس از بیان اینکه موضوع له الفاظ، وجود شیء است، طبق تحلیل عقل استعمال لفظ در این معنا حقیقت خواهد بود. باید توجه داشت، استعمال لفظ در موجود مقید به قیود مادی، مجاز نبوده، بلکه مستعمل فیه مقید است. مقتضای اصالت الحقیقه عقلی این است که در نبود قرینه بر خلاف مقصود متکلم، همان معنای حقیقی یعنی وجود شیء مد نظر است؛ لذا عندالشک در اینکه آیا امور ماهوی یا مادی دخیل در مقصود متکلم است یا خیر، اصالت الحقیقه عقلی حکم دخیل نبودن این امور در مقصود متکلم دارد: عباراتی از قبیل «بید الله فوق ایدیهیم». یا تکلم کردن خداوند، آمدن خداوند و صفوف ملائکه، بعث اموات در نفع صور، از گذشته محل شبهه بوده است که آیا این عبارات دال بر جسمانیت یا مادیت این موجودات است یا خیر، که بر اساس اصالت الحقیقه، حقیقت وجودی موارد یادشده مد نظر متکلم خواهد بود.

۲. **اصالة الاطلاق عقلی:** طبق این اصل، اگر شک در مقید بودن مراد متکلم به قیدی خارج از موضوع له (واقعیت/وجود) رخ دهد، اصل الاطلاق حکم به دخیل نبودن قید مذکور در مقصود متکلم خواهد داشت: در سوره نساء حول عذاب دوزخیان آمده است: «إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا بِآيَاتِنَا سَوْفَ نُصَلِّيهِمْ نَارًا كَلَّمَآ نَضِجَتْ جُلُودُهُمْ بَدَلْنَاهُمْ جُلُودًا غَيْرَهَا لِيَذُوقُوا الْعَذَابَ إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَزِيزًا حَكِيمًا» (نساء، ۵۶). حال، مطابق اصالت الاطلاق، اگر شک پیش آید که آیا بدن مورد اشاره در این دسته از آیات عذاب مقید به مادیت است یا خیر، اصل مذکور حکم به نبودن این قید در مقصود متکلم می‌کند. طبق آنچه گفته شد، تحقق پوست بدن و بدن در معاد محفوظ است، اما مادیت از آن سلب می‌شود؛ البته این سلب ماده از بدن اخروی با معاد جسمانی در تعارض نبوده، چراکه جسم حاضر در معاد مجرد از ماده است.

۳. **اصالة الظهور عقلی:** بنا بر این اصل، معنایی که برای عقل ظاهر است مد نظر متکلم بوده و اراده معنای خلاف این معنا محتاج به قرینه است: چون حمل الفاظ بر معانی عرفی در عباراتی که متضمن معارف عقلی می‌باشد، دارای توالی فاسد متعدد است. مثلاً، استناد به فهم عرفی در استنباط از آیه «بیدالله فوق ایدیهیم»، اثبات جسم و بدن را به دنبال خواهد (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج. ۹، ص. ۱۹۸). بر اساس عقل، این الفاظ ظهور در معنای مطلق (موجودیت و اصل شیء) دارند، که شامل تمام افراد مجرد، مثالی و مادی بوده و با هیچیک در تعارض نیست. استفاده از ظهورات عقلی حتی در گزاره‌های عرفی و عبارات مرتبط با عالم ماده هم قابل جریان است، چراکه این معانی مطلق بوده و با همه مصادیق، از جمله مصادیق مقید به عالم ماده، قابل

جمعند. نهایتاً، می‌توان اصل اطلاق را مرجع این سه اصل دانست، چراکه همگی مبتنی بر بدون قید بودن موضوع له الفاظ هستند.

امتیاز اصول لفظیه عقلیه نسبت به روح معنا

تا این مرحله، کاستی اصول لفظیه مشهور در استنباط معانی عالیه از متون دینی بررسی گردید و اصول لفظیه‌ای مبتنی بر عقل جهت استنباط مفاهیم مذکور اراده شد. حال، طرح این سوال منطقی است که به‌کارگیری محصول این پژوهش با عنوان «اصول لفظیه عقلیه» چه وجه امتیازی نسبت به استفاده از اصل نظریه «روح معنا» در عرصه مورد نظر دارد؟

اول اینکه، نظریه روح معنا با تقریری خاص، مبنای تأسیس اصول لفظیه عقلیه واقع شده است. همان‌گونه که فهم عرفی و رویه محاورات عرف، مبنای تأسیس اصول لفظیه عرفیه می‌باشد. با توجه به بیان مذکور، اولین امتیاز، تفاوت در مبنا بودن (تقریر حکمت متعالیه از روح معنا) و حاصل مبنا بودن (اصول لفظیه عقلیه) است. اصول لفظیه، ابزاری اجتهادی است و روح معنا نظریه‌ای است در جایگاه پشتوانه این ابزار.

تفاوت مهم دیگر بین اصول حاصل از این مقاله و نظریه روح معنا، در روشنی و اجمال است: نظریه روح معنا دارای رکن واضح و ثابتی است، آن‌هم اینکه معانی حقیقی الفاظ محدود به معانی مادی نیستند. اما این نظریه دارای عبارات کلی بوده که قابل تفسیر و تقریر با دیدگاه‌های مختلفی است. به‌عنوان نمونه، غزالی در مورد «قلم» بیان می‌دارد که مقصود پروردگار از قلم صرفاً همین قلم مادی و جسمانی نیست، بلکه روح و حقیقت این جسم، یعنی ابزار کتابت، مد نظر است (غزالی، ۱۴۰۹، ص. ۴۹). از همین رهگذر، مؤلف نظریه روح معنا: تقریرها و نقدها در مجموع هفت تقریر کاملاً متفاوت، بر اساس مبانی مختلف، از این نظریه ارائه نموده است (فرزانه، ۱۳۹۷). حال آنکه اصول لفظیه عقلیه مبتنی بر تقریر خاصی از روح معنا ارائه شده و به‌وضوح اعلام می‌دارد موضوع له حقیقی الفاظ وجود است نه چیز دیگر.

تفاوت مهم بعدی اصول مذکور با روح معنا، در این است که اصول لفظیه عقلیه از حیث موارد استناد، کاملاً نظام بوده و در موارد مختلف اصول متفاوتی جریان خواهد داشت، درحالی‌که روح معنا در همه موارد به دنبال یافتن معنایی مطلق از ماده می‌باشد. به‌عنوان نمونه، در آیه شریفه «عَالِيَهُمْ ثِيَابٌ سُنْدُسٍ خُضْرٌ وَإِسْتَبْرَقٌ وَخُلُوعًا سَاقِيَةً مِنْ فِضَّةٍ وَسَقَاءَهُمْ رَحِيْقُهُمْ شَرَابًا طَهُورًا» (انسان، ۲۱) می‌توان بر تکیه بر اصول لفظیه عقلیه این پرسش را مطرح نمود که بدن بهشتیان یا لباس آن‌ها مقید به ماده است یا خیر و اصل اطلاق عقلی این قید را مرتفع دانست؛ همچنین، استناد به اصالة الحقیقه عقلی، ثابت‌کننده این است، تحقق و موجودیت این نعمات مقصود حق تعالی است و نهایتاً، مستند به اصالة الظهور عقلی «خوراندن شراب» را ظاهر در رساندن امر ملائم به شخص دانست. و در آیه «جاء ربك و الملك صفاً صفاً» نیز با استناد به اصالة الحقیقه عقلی سخن کسانی را که آیه را بر «آمدن امر خدا» تأویل نموده‌اند را مردود دانست. حال آنکه روح معنا صرفاً به دنبال معانی مطلق برای الفاظ است و این معنا بر اساس تقریر و مبانی مختلف می‌تواند متغیر باشد. همچنین از حیث موارد استفاده طبقه‌بندی نشده است.

نتیجه‌گیری

استنباط دقیق مفاهیم عقلی از آیات و روایات، پایه و اساس شکل‌گیری اعتقاد صحیح می‌باشد. در این راستای حل این کاستی، ارائه ابزاری نظام‌مند و مستند به ادله عقلی در جهت استنباط مذکور، دستاورد این پژوهش به شمار می‌رود. در این پژوهش، با ملاک قرار دادن تقریر حکمت متعالیه از نظریه روح معنا، موضوع له حقیقی الفاظ، وجود اشياء معرفی گردید و سه اصل لفظی به‌عنوان ابزار استنباط و اجتهاد مفاهیم عالیه از آیات و روایات ارائه شد. این اصول، صرفاً یک مبنای تفسیری یا یک نظریه کلی مانند روح معنا نیست، بلکه طریقی کاربردی جهت احیاء اجتهاد در بخش مهمی از آیات و روایات است.

در این راستا و به‌شکل مشخص‌تر، نکات زیر می‌توانند از دستاوردهای این پژوهش به شمار آیند:

- ◀ تدوین چارچوب نظری و مشخص برای اجتهاد در منابع اعتقادی و باز شدن باب اصول استنباط اعتقادات همانند اصول استنباط فقهیات؛
- ◀ احیاء اجتهاد در متون اعتقادی به‌جای تفسیر یا تأویل آن‌ها؛
- ◀ حصول معرفت به مضامین عالی مانند اوصاف و افعال خداوند، احوال ملائکه، اوصاف بهشت و جهنم از رهگذر اجتهاد فوق؛
- ◀ مستدل نمودن اصول اعتقادات نه با ارائه ادله عقلی صرف و نه بر اساس ظاهرگرایی خشک، بلکه بر اساس فهم صحیح و استنباط مطابق با واقع از متون دینی؛
- ◀ حل تعارض بین عقل و ظاهر برخی گزاره‌های دینی مستند به فهم صحیح متون، بدون نیاز به صرف نظر از ظاهر نقل یا دست کشیدن از مقتضای عقل.

منابع

قرآن کریم.

- احمدی بیغش، خدیجه، و شاهوروقی فراهانی، حسین. (۱۴۰۳). تحلیل تطبیقی-انطباقی نظریه روح معنا از دیدگاه فیض کاشانی و علامه طباطبایی. قیسات، ۲۹(۱۱۲)، ۱۲۸-۹۵.
- اسدی نسب، محمدعلی. (۱۴۰۰). نگاه هدف‌محور به قاعده روح معنا در تفسیر عرفانی و معیارهای آن. قرآن‌پژوهی، (۱)، ۱۲۹-۱۵۵.
- آخوند خراسانی، محمدکاظم. (۱۴۰۹ق). کفایة الأصول. قم: مؤسسه آل‌البیت.
- بیگی، همت. (۱۳۹۲). روح معنا در واژه جنّ. رشد آموزش قرآن و معارف اسلامی، (۸۹)، ۲۴-۲۵.
- توکلی‌پور، محمد. (۱۳۹۸). بررسی تطبیقی دیدگاه‌های غزالی و علامه طباطبایی در نظریه روح معنا. معرفت، ۲۸(۲۵۸)، ۷۳.
- جوادی آملی، عبدالله. (۱۳۸۸). تسنیم (چاپ هشتم، ج ۱). قم: اسراء.
- جوادی آملی، عبدالله. (۱۳۸۹). تسنیم (چاپ پنجم، ج ۳). قم: اسراء.
- حاجی‌ربیع، مسعود، و فنایی اشکوری، محمد. (۱۳۹۳). روح معنا در تفکر ابن‌عربی. حکمت و فلسفه، ۱۰(۲)، ۴۵-۶۰.
- حلفی، محمدصالح. (۱۴۳۸ق). «نظریه ارواح المعانی و اثرها فی التفسیر». مجله المصباح، ش ۳۱، ص ۱۶۱-۱۸۸.
- خداداد، زینب، و وکیلی، هادی. (۱۳۹۸). درآمدی به طرح نظریه روح معنا به‌عنوان رهیافتی در زبان عرفان. پژوهش‌های عرفانی، ۲(۴)، ۲۷-۴۴.
- زندیه، عطیه. (۱۴۰۱). «هستی‌شناسی ارواح معانی قرآن کریم در دیدگاه ملاصدرا و تأثیر آن در مبحث کیفیت وضع الفاظ». خردنامه صدرا، ش ۱۰۸، ص ۱۳-۲۸.
- سبزواری، ملاحادی. (۱۳۶۰). التعليقات علی الشواهد الربوبية (تصحیح و تعلیق سیدجلال‌الدین آشتیانی، چاپ دوم). مشهد: مرکز الجامعی للنشر.
- سبزواری، ملاحادی. (۱۳۹۰). شرح منظومه فی المنطق و الحکمه (تحقیق محسن بیدارفر). قم: منشورات بیدار.
- شهرستانی، محمد بن عبدالکریم. (۱۳۶۴). الملل والنحل (تحقیق محمد بدران، چاپ سوم). قم: الشریف الرضی.
- شیواپور، حامد. (۱۳۹۰). «صدرالمتألهین و نظریه روح معنا در تفسیر مفردات متشابه قرآن». خردنامه صدرا، ش ۶۳، ص ۸۳-۱۰۲.
- شیواپور، حامد. (۱۳۹۱). «طباطبایی و نظریه روح معنا در تبیین الفاظ متشابه قرآن». پژوهش‌های فلسفی کلامی، ش ۵۲، ص ۱۱۳-۱۳۴.
- شیواپور، حامد. (۱۴۰۲). نظریه روح معنا از نگاه دانشوران یکصد سال اخیر در حوزه علمیه قم: با تأکید بر دیدگاه‌های امام خمینی، علامه طباطبایی و آیت‌الله جوادی آملی. مطالعات زبان و ادبیات عربی، (۲)، ۵-۲۲.
- صانع‌زاده، صدیقه. (۱۴۰۳). «تحلیلی از مبانی قرآن‌شناختی نظریه روح معنا و استلزامات آن در فهم زبان قرآن با تأکید بر نظریات جوادی آملی». پژوهشنامه مذاهب اسلامی، ش ۲۱، ص ۱۴۴-۱۶۶.
- صدرالدین شیرازی، محمد. (۱۳۸۶). مفاتیح الغیب (تصحیح و تحقیق نجفقلی حبیبی). تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا.
- صدرالدین شیرازی، محمد. (۱۳۸۹). تفسیر القرآن الکریم (تحقیق و تفسیر محمد خواجویی). تهران: بنیاد حکمت ملی صدرا.
- صدرالدین شیرازی، محمد. (۱۹۸۱م). الحکمه المتعالیه فی الاسفار العقلیه الاربعه (چاپ سوم). بیروت: دار احیاء تراث العربی.
- طباطبایی، سیدمحمدحسین. (۱۴۱۷ق). المیزان فی تفسیر القرآن (چاپ پنجم). قم: دفتر انتشارات اسلامی.
- طباطبایی، سیدمحمدحسین. (۱۴۲۰ق). بدایه الحکمه (تصحیح زارعی سبزواری). قم: موسسه نشر اسلامی.
- طباطبایی، سیدمحمدحسین. (۱۴۳۰ق). نهایه الحکمه (تصحیح زارعی سبزواری). قم: موسسه نشر اسلامی.

- طبرسی، فضل ابن حسن. (۱۳۷۲). مجمع البیان فی تفسیر القرآن (ترجمه محمد بیستونی). مشهد: انتشارات آستان قدس رضوی.
- عباس عبدالحسین غیاض. (۲۰۲۰م). «نظریه ارواح المعانی آیه تحلیل الخطاب القرآنی». آداب البصره، ش ۹۴، ۷۴-۹۳.
- عسکری، محمدحسین. (۱۴۰۱). «کاربرد نظریه روح معنا در علم اصول فقه». مطالعات اصول فقه امامیه، ش ۱۸، ۱۳۱-۱۴۲.
- غزالی، محمد. (۱۴۰۹ق). جواهر القرآن. بیروت: دار الکتب العلمیه.
- غزالی، محمد. (بی تا). احیاء علوم الدین (تحقیق عبدالرحیم بن حسین حافظ عراقی). بیروت: دار الکتب العربی.
- فرزانه، حسین. (۱۳۹۷). «نظریه روح معنا: تقریرها و نقدها». آموزه‌های فلسفه اسلامی، ۲۳، ۱۱۳-۱۳۸.
- فرزانه، حسین، و حیدری، داود. (۱۳۹۷). نظریه «روح معنا»: تقریرها و نقدها. آموزه‌های فلسفه اسلامی، (۲۳).
- مسعودی، سیدعلی اصغر، و غفوری نژاد، محمد. (۱۳۹۵). مبانی و کاربردهای نظریه «روح معنا» در آثار جوادی آملی. پژوهشنامه امامیه، ۲(۳)، ۲۶-۹.
- مسعودی، علی اصغر. (۱۳۹۵). «مبانی و کاربردهای نظریه «روح معنا» در آثار جوادی آملی». پژوهشنامه امامیه، ش ۳، ۹-۲۵.
- مظفر، محمد رضا. (۱۳۸۷). اصول فقه. قم: بوستان کتاب.
- مظفری، حسین. (۱۳۹۹). «ایده وضع الفاظ برای روح معانی از منظر اهل معرفت». حکمت اسلامی، ش ۳.
- مفید، محمد ابن نعمان. (۱۴۱۳ق). التذکره بأصول الفقه. قم: المؤتمر العالمی لألفية الشیخ المفید.
- مهدوی نژاد، محمدحسین. (۱۳۹۴). «روح معنا ره آورد بدیع قرآن؛ مؤثر در فهم گزاره‌های دین». پژوهشنامه تفسیر و زبان قرآن، ش ۲، ۳۱-۱۰۵.
- میراحمدی، عبدالله. (۱۳۹۷). «تحلیل کارآمدی وضع الفاظ برای ارواح معانی». خردنامه صدرا، ش ۹۱، ص ۲۳-۳۸.
- نیلی پور، مریم. (۱۳۹۶). «بررسی تطبیقی نظریه روح معنا در دیدگاه علامه جوادی آملی با انگاره‌های زبان‌شناسی شناختی». علوم قرآن و تفسیر معارج، ش ۲، ۱۲۱-۱۵۳.

References

- The Noble Qur'an. (al-Qur'an al-Karim)*
 Aḥmadī Bīghash, Khadījah, and Shāhvarūqī Farāhānī, Husayn. (2024 [1403 SH]). "Taḥlīl-i Taṭbīqī-Intibāqī-yi Naẓarīyah-yi Rūḥ-i Ma'nā az Dīdgāh-i Fayḍ Kāshānī wa 'Allāmah Ṭabāṭabā'ī" [A Comparative-Applicative Analysis of the Theory of the Spirit of Meaning from the Perspectives of Fayḍ Kāshānī and 'Allāmah Ṭabāṭabā'ī]. *Qabasāt*, 29(112), pp. 95–128.
- Asadī-Nasab, Muḥammad 'Alī. (2021 [1400 SH]). "Niḡāh-i Hadaf-Miḡwar bih Qā'idah-yi Rūḥ-i Ma'nā dar Tafṣīr-i 'Irfānī wa Mi'yārḥā-yi Ān" [A Purpose-Oriented View of the Rule of the Spirit of Meaning in Mystical Exegesis and Its Criteria]. *Qur'an-Pazhūhī [Qur'anic Studies]*, No. 1, pp. 129–155.
- Ākhund Khurāsānī, Muḥammad Kāẓim. (1988/1989 [1409 AH]). *Kifāyat al-Uṣūl [The Sufficiency of Principles]*. Qom: Mu'assasat Āl al-Bayt.
- Beygī, Hemmat. (2013 [1392 SH]). "Rūḥ-i Ma'nā dar Vāzhah-yi Jinn" [The Spirit of Meaning in the Word Jinn]. *Ruḥ-i Āmūzish-i Qur'an wa Ma'arīf-i Islāmī [Development of Qur'an and Islamic Teachings Education]*, No. 89, pp. 24–25.
- Tavakkolīpūr, Muḥammad. (2019 [1398 SH]). "Barrisī-yi Taṭbīqī-yi Dīdgāh-hā-yi Ghazālī wa 'Allāmah Ṭabāṭabā'ī dar Naẓarīyah-yi Rūḥ-i Ma'nā" [A Comparative Study of the Views of Ghazālī and 'Allāmah Ṭabāṭabā'ī on the Theory of the Spirit of Meaning]. *Ma'rifat [Knowledge]*, 28(258), p. 73.

- Jawādī Āmulī, ‘Abd Allāh. (2009 [1388 SH]). *Tasnīm [The Highest Spring]*, 8th ed., Vol. 1. Qom: Asrā’.
- Jawādī Āmulī, ‘Abd Allāh. (2010 [1389 SH]). *Tasnīm*, 5th ed., Vol. 3. Qom: Asrā’.
- Ḥājī-Rabī, Mas‘ūd, and Fanā’ī Ashkūrī, Muḥammad. (2014 [1393 SH]). “Rūḥ-i Ma‘nā dar Tafakkur-i Ibn ‘Arabī” [The Spirit of Meaning in Ibn ‘Arabī’s Thought]. *Ḥikmat wa Falsafah [Wisdom and Philosophy]*, 10(2), 45–60.
- Halfī, Muḥammad Ṣāliḥ. (2016/2017 [1438 AH]). “Nazarīyat ‘Arwāḥ al-Ma‘ānī’ wa Atharuhā fī al-Tafsīr” [The Theory of ‘Spirits of Meaning’ and Its Influence on Exegesis]. *Majallat al-Miṣbāḥ [The Lamp Journal]*, No. 31, 161–188.
- Khodādād, Zaynab, and Vakīlī, Hādī. (2019 [1398 SH]). “Darāmadī biḥ Tarḥ-i Nazarīyah-yi Rūḥ-i Ma‘nā biḥ ‘Unvān-i Raḥyāfī dar Zabān-i ‘Irfān” [An Introduction to Proposing the Theory of the Spirit of Meaning as an Approach in the Language of Mysticism]. *Pazhūhish-hā-yi ‘Irfānī [Mystical Researches]*, 2(4), 27–44.
- Zandīyah, ‘Aṭīyah. (2022 [1401 SH]). “Hashtīshināsi-yi Arwāḥ-i Ma‘ānī-yi Qur’ān-i Karīm dar Dīdgāh-i Mullā Ṣadrā wa Ta’thīr-i Ān dar Mabḥath-i Kayfiyat-i Waḍ‘-i Alfāz” [The Ontology of the Spirits of Meaning of the Noble Qur’ān in Mullā Ṣadrā’s View and Its Influence on the Question of the Convention of Word-Meaning Assignment]. *Khiradnāmah-yi Ṣadrā [Ṣadrā’s Wisdom Journal]*, No. 108, 13–28.
- Sabzawārī, Mullā Hādī. (1981 [1360 SH]). *al-Ta’līqāt ‘alā al-Shawāhid al-Rubūbiyah [Commentaries on the Lordly Witnesses]*. Edited and annotated by Sayyid Jalāl al-Dīn Āshtiyānī, 2nd ed. Mashhad: al-Markaz al-Jāmi‘ī lil-Nashr.
- Sabzawārī, Mullā Hādī. (2011 [1390 SH]). *Sharḥ-i Manzūmah fī al-Manṭiq wa al-Ḥikmah [Commentary on the Poetic Treatise in Logic and Philosophy]*. Edited by Muḥsin Bīdārfar. Qom: Manshūrāt-i Bīdār.
- Shahrestānī, Muḥammad b. ‘Abd al-Karīm. (1985 [1364 SH]). *al-Milal wa al-Niḥal [The Religions and Sects]*. Edited by Muḥammad Badrān, 3rd ed. Qom: al-Sharīf al-Raḍī.
- Shīwāpūr, Ḥāmid. (2011 [1390 SH]). “Ṣadr al-Mutā’alīhīn wa Nazarīyah-yi Rūḥ-i Ma‘nā dar Tafsīr-i Mufradāt-i Mutashābih-i Qur’ān” [Ṣadr al-Mutā’alīhīn and the Theory of the Spirit of Meaning in the Interpretation of the Ambiguous Vocabulary of the Qur’ān]. *Khiradnāmah-yi Ṣadrā [Ṣadrā’s Wisdom Journal]*, No. 63, pp. 83–102.
- Shīwāpūr, Ḥāmid. (2012 [1391 SH]). “Ṭabāṭabā’ī wa Nazarīyah-yi Rūḥ-i Ma‘nā dar Tabyīn-i Alfāz-i Mutashābih-i Qur’ān” [Ṭabāṭabā’ī and the Theory of the Spirit of Meaning in Explaining the Ambiguous Vocabulary of the Qur’ān]. *Pazhūhish-hā-yi Falsafī-Kalāmī [Philosophical-Theological Researches]*, No. 52, 113–134.
- Shīwāpūr, Ḥāmid. (2023/2024 [1402 SH]). “Nazarīyah-yi Rūḥ-i Ma‘nā az Niḡāh-i Dānishvarān-i Yaksad Sāl-i Akhīr dar Ḥawzah-yi ‘Ilmīyah-yi Qom: bā Ta’kīd bar Dīdgāh-hā-yi Imām Khumaynī, ‘Allāmah Ṭabāṭabā’ī wa Āyat Allāh Jawādī Āmulī” [The Theory of the Spirit of Meaning from the Viewpoint of Scholars of the Last Century in the Qom Seminary: With Emphasis on the Views of Imam Khomeini, ‘Allāmah Ṭabāṭabā’ī, and Āyat Allāh Jawādī Āmulī]. *Muṭālī‘āt-i Zabān wa Adabīyāt-i ‘Arabī [Studies in Arabic Language and Literature]*, 1(2), 5–22.
- Ṣānī‘zādīh, Ṣiddīqah. (2024 [1403 SH]). “Ṭahlīlī az Mabānī-yi Qur’ānshīnākhtī-yi Nazarīyah-yi Rūḥ-i Ma‘nā wa Istīzāmāt-i Ān dar Fahm-i Zabān-i Qur’ān bā Ta’kīd bar Nazarīyāt-i Jawādī Āmulī” [An Analysis of the Qur’ānic Foundations of the Theory of the Spirit of Meaning and Its Implications for Understanding the Language of the Qur’ān with Emphasis on the Views of Jawādī Āmulī].

- Pazhūhishnāmah-yi Madhāhib-i Islāmī [Journal of Islamic Denominations Research]*, No. 21, pp. 144–166.
- Şadr al-Dīn Shīrāzī, Muḥammad [Mullā Şadrā]. (2007 [1386 SH]). *Maḡātīḥ al-Ghayb [Keys to the Unseen]*. Edited and researched by Najafqulī Ḥabībī. Tehran: Bunyād-i Ḥikmat-i Islāmī-yi Şadrā.
- Şadr al-Dīn Shīrāzī, Muḥammad [Mullā Şadrā]. (2010 [1389 SH]). *Tafsīr al-Qurʾān al-Karīm [Exegesis of the Noble Qurʾān]*. Edited and exegetically annotated by Muḥammad Khwājūʾī. Tehran: Bunyād-i Ḥikmat-i Millī-yi Şadrā.
- Şadr al-Dīn Shīrāzī, Muḥammad [Mullā Şadrā]. (1981 CE). *al-Ḥikmah al-Mutaʾaliyah fī al-Asfār al-Aqliyah al-Arbaʾah [The Transcendent Philosophy in the Four Intellectual Journeys]*, 3rd ed. Beirut: Dār Iḥyāʾ al-Turāth al-ʿArabī.
- Ṭabāṭabāʾī, Sayyid Muḥammad Ḥusayn. (1996/1997 [1417 AH]). *al-Mīzān fī Tafsīr al-Qurʾān [The Balance in the Exegesis of the Qurʾān]*, 5th ed. Qom: Daftar-i Intishārāt-i Islāmī.
- Ṭabāṭabāʾī, Sayyid Muḥammad Ḥusayn. (1999/2000 [1420 AH]). *Bidāyat al-Ḥikmah [The Beginning of Philosophy]*. Edited by Zārīʾī Sabzawārī. Qom: Muʾassasat al-Nashr al-Islāmī.
- Ṭabāṭabāʾī, Sayyid Muḥammad Ḥusayn. (2008/2009 [1430 AH]). *Nihāyat al-Ḥikmah [The Ultimate Philosophy]*. Edited by Zārīʾī Sabzawārī. Qom: Muʾassasat al-Nashr al-Islāmī.
- Ṭabarsī, Faḡl b. Ḥasan. (1993 [1372 SH]). *Majmaʿ al-Bayān fī Tafsīr al-Qurʾān [The Gathering of Elucidation in the Exegesis of the Qurʾān]*. Translated by Muḥammad Bīstūnī. Mashhad: Intishārāt-i Āstān-i Quds-i Raḡawī.
- ʿAbbās ʿAbd al-Ḥusayn Ghiyāḡ. (2020 CE). “Nazarīyat ʿArwāḥ al-Maʿānī” Āliyah li-Taḡlīl al-Khiṭāb al-Qurʾānī” [The Theory of ‘Spirits of Meaning’ as a Mechanism for Analyzing Qurʾānic Discourse]. *Āḡāb al-Başrah [Basra Arts Journal]*, No. 94, pp. 74–93.
- ʿAskarī, Muḥammad Ḥusayn. (2022 [1401 SH]). “Kārburd-i Nazarīyah-yi Rūḥ-i Maʿnā dar ʿIlm-i Uşūl al-Fiḡḥ” [The Application of the Theory of the Spirit of Meaning in the Science of Principles of Jurisprudence]. *Muṭāliʿāt-i Uşūl al-Fiḡḥ al-Imāmīyah [Studies in Imāmī Jurisprudential Principles]*, No. 18, pp. 131–142.
- Ghazālī, Muḥammad. (1988/1989 [1409 AH]). *Jawāhir al-Qurʾān [The Jewels of the Qurʾān]*. Beirut: Dār al-Kutub al-ʿIlmīyah.
- Ghazālī, Muḥammad. (n.d. [bī-tā]). *Iḥyāʾ ʿUlūm al-Dīn [The Revival of the Religious Sciences]*. Edited by ʿAbd al-Raḡīm b. Ḥusayn Ḥāfiẓ ʿIrāqī. Beirut: Dār al-Kitāb al-ʿArabī.
- Farzānih, Ḥusayn. (2018 [1397 SH]). “Nazarīyah-yi Rūḥ-i Maʿnā: Taqrīr-hā wa Naqd-hā” [The Theory of the Spirit of Meaning: Formulations and Critiques]. *Āmūzih-hā-yi Falsafah-yi Islāmī [Teachings of Islamic Philosophy]*, No. 23, pp. 113–138.
- Farzānih, Ḥusayn, and Ḥaydarī, Dāwūd. (2018 [1397 SH]). “Nazarīyah-yi Rūḥ-i Maʿnā: Taqrīr-hā wa Naqd-hā” [The Theory of the Spirit of Meaning: Formulations and Critiques]. *Āmūzih-hā-yi Falsafah-yi Islāmī [Teachings of Islamic Philosophy]*, No. 23.
- Masʿūdī, Sayyid ʿAlī Aşghar, and Ghafūrī-Nizḡād, Muḥammad. (2016 [1395 SH]). “Mabānī wa Kārbasthā-yi Nazarīyah-yi Rūḥ-i Maʿnā” dar Āthār-i Jawādī Āmulī” [Foundations and Applications of the Theory of the Spirit of Meaning in the Works of Jawādī Āmulī]. *Pazhūhishnāmah-yi Imāmīyah [Imāmīyah Research Journal]*, 2(3), 9–26.

- Mas'ūdī, 'Alī Aṣghar. (2016 [1395 SH]). "Mabānī wa Kārbasthā-yi Nazārīyah-yi 'Rūḥ-i Ma'nā' dar Āthār-i Jawādī Āmulī" [Foundations and Applications of the Theory of the Spirit of Meaning in the Works of Jawādī Āmulī]. *Pazhūhishnāmah-yi Imāmīyah [Imāmīyah Research Journal]*, No. 3, 9–25.
- Muẓaffār, Muḥammad Riḍā. (2008 [1387 SH]). *Uṣūl al-Fiqh [Principles of Jurisprudence]*. Qom: Būstān-i Kitāb.
- Muẓaffārī, Ḥusayn. (2020 [1399 SH]). "Īdih-yi Waḍ' al-Alfāz barā-yi Rūḥ-i Ma'ānī az Manẓar-i Ahl-i Ma'rifaṭ" [The Idea of the Convention of Word-Meaning Assignment for the Spirit of Meanings from the Perspective of the Gnostics]. *Hikmat-i Islāmī [Islamic Wisdom]*, No. 3.
- Mufīd, Muḥammad b. Nu'mān [Shaykh al-Mufīd]. (1992/1993 [1413 AH]). *al-Tadhkirah bi-Uṣūl al-Fiqh [The Reminder on the Principles of Jurisprudence]*. Qom: al-Mu'tamar al-'Ālamī li-Alfīyat al-Shaykh al-Mufīd.
- Mahdawī-Nizhād, Muḥammad Ḥusayn. (2015 [1394 SH]). "Rūḥ-i Ma'nā Rahāvard-i Badī'ī Qur'ān; Mu'aththir dar Fahm-i Guzārih-hā-yi Dīn" [The Spirit of Meaning: The Qur'ān's Original Contribution; Influential in Understanding Religious Propositions]. *Pazhūhishnāmah-yi Tafṣīr wa Zabān-i Qur'ān [Journal of Qur'ānic Exegesis and Language Studies]*, No. 2, 31–105.
- Mīr Aḥmadī, 'Abd Allāh. (2018 [1397 SH]). "Taḥlīl-i Kārāmādī-yi Waḍ' al-Alfāz barā-yi Arwāḥ-i Ma'ānī" [An Analysis of the Efficacy of the Convention of Word-Meaning Assignment for the Spirits of Meaning]. *Khīradnāmah-yi Ṣadrā [Ṣadrā's Wisdom Journal]*, No. 91, pp. 23–38.
- Nīlīpūr, Maryam. (2017 [1396 SH]). "Barrisī-yi Taṭbīqī-yi Nazārīyah-yi Rūḥ-i Ma'nā dar Dīdgāh-i 'Allāmah Jawādī Āmulī bā Angārih-hā-yi Zabānshīnāsī-yi Shinākhtī" [A Comparative Study of the Theory of the Spirit of Meaning in 'Allāmah Jawādī Āmulī's View with Cognitive Linguistics Concepts]. *Ulūm-i Qur'ān wa Tafṣīr-i Ma'ārij [Qur'ānic Sciences and Ma'ārij Exegesis]*, No. 2, 121–153.

A Comparative Study of the Criterion of Divine Pleasure (Riḍā) in the System of Intercession (Shafā'ah) from the Perspectives of 'Allāmah Ṭabāṭabā'ī and Fakhr al-Rāzī (Based on the Exegeses al-Mizān and Mafātīḥ al-Ghayb)

Ali Mohammad Shokri Cheshmeh Sabzi¹ , Meysam Akbarzadeh² ,
Naser Momeni³ , and Mahdi Khademi⁴ 

1. Department of Theology, Payame Noor University, Tehran, Iran. E-mail: ali.shchs49@gmail.com
2. Corresponding Author; Department of Theology, Payame Noor University, Tehran, Iran. E-mail: M_akbarzadeh@pnu.ac.ir
3. Department of Theology, Payame Noor University, Tehran, Iran. E-mail: nmomeni73@pnu.ac.ir
4. Department of Theology, Payame Noor University, Tehran, Iran. E-mail: khademi.mm@gmail.com

Article Info

Article type:
Research Article

Article history:

Received
25 June 2025
Received in revised form
30 July 2025
Accepted
25 August 2025
Available online
22 December 2025

Keywords:

Intercession (shafā'ah),
criterion of divine
pleasure (mullāk-i
riḍā-yi ilāhī),
'Allāmah Ṭabāṭabā'ī,
Fakhr al-Rāzī

ABSTRACT

Intercession (shafā'ah) is one of the core beliefs in the Islamic doctrinal system. According to the explicit statement of the Noble Qur'ān, its realization is conditional upon divine pleasure (riḍā). The verse, "And they do not intercede except for whom He is pleased with" (wa lā yashfā 'ūna illā liman irtaḍā, Q. 21:28) indicates this dependence, yet the criterion (mullāk) of God's pleasure in this and other verses is not explicitly stated. This ambiguity constitutes the main problem of the present research. Employing a descriptive-analytical method and a comparative approach, this article examines the views of 'Allāmah Ṭabāṭabā'ī and Fakhr al-Rāzī concerning the criterion of divine pleasure in the system of intercession, based on their respective exegeses, al-Mizān and Mafātīḥ al-Ghayb. The findings indicate that both thinkers consider pleasure with the individual's religion as the criterion of divine pleasure. 'Allāmah Ṭabāṭabā'ī, in addition to faith (īmān), regards purity of the soul (tahārat-i nafs) as a primary condition. Fakhr al-Rāzī, by contrast, relying on ḥadīth traditions, emphasizes heartfelt belief in divine unity (tawḥīd). Furthermore, both thinkers propose supplementary criteria such as righteous action ('amal-i ṣāliḥ), piety (taqwā), truthfulness (ṣidq), emigration (hijrah), and striving (jihād). In 'Allāmah's view, intercession includes sinning believers from among the "companions of the right hand" (aṣḥāb al-yamīn), whereas Fakhr al-Rāzī, within the framework of Ash'arī foundations, considers intercession to be realizable also for immoral believers (mu'minīn-i fāsiq). Overall, 'Allāmah's perspective exhibits greater coherence with divine justice ('adl) and wisdom (ḥikmah).

Cite this article: Shokri Cheshmeh Sabzi, A.-M., Akbarzadeh, M., Momeni, N., & Khademi, M. (2025). A Comparative Study of the Criterion of Divine Pleasure (Riḍā) in the System of Intercession (Shafā'ah) from the Perspectives of 'Allāmah Ṭabāṭabā'ī and Fakhr al-Rāzī (Based on the Exegeses al-Mizān and Mafātīḥ al-Ghayb). *Theology Journal*, 12(2), 205-227. <https://doi.org/10.22034/pke.2025.21724.2014>.



1. Introduction

Intercession (shafā'ah) is among the foundational doctrines in Islamic theology (kalām), rooted in the Noble Qur'ān and the teachings of the Prophet Muhammad (peace be upon him). In religious terminology, intercession refers to the mediation of prophets, divine saints (awliyā'), and angels before God for the forgiveness of sinners or the elevation of believers' ranks. This doctrine reflects divine mercy (raḥmah) and forgiveness (maghfirah) toward servants. The Noble Qur'ān accepts the principle of intercession but does not consider it absolute or unconditional. Rather, benefiting from this grace is contingent upon the pleasure (riḍā) of God Almighty, as explicitly stated in Q. 21:28: "And they do not intercede except for whom He is pleased with" (wa lā yashfa'ūna illā liman irtaḍā).

Nevertheless, explaining the criterion of "divine pleasure" and applying it to specific cases has been a subject of ongoing debate among Muslim exegetes (mufasssīrūn) and theologians (mutakallimūn). In theological and exegetical sources, fundamental questions have arisen: What is meant by "divine pleasure" (irtidā)? Who are those who are included in this pleasure? Is mere faith in God sufficient, or are righteous action ('amal-i ṣāliḥ) and inner purity (ṭahārat-i bāṭinī) also required? These questions have given rise to diverse perspectives, indicating the importance and sensitivity of the subject.

The present research focuses on two prominent theological figures—'Allāmah Ṭabāṭabā'ī (a Shī'ī theologian and author of the exegesis *al-Mīzān*) and Fakhr al-Rāzī (an Ash'arī theologian and author of the exegesis *Mafāṭīḥ al-Ghayb*)—to conduct a comparative study of the criteria of divine pleasure in the system of intercession. This choice is justified because both thinkers, in addition to their distinguished positions in exegetical discussions, possess a profound approach to theological issues, and their works represent a treasure trove of doctrinal discussions. The present research seeks, through a careful analysis of the views of these two Islamic thinkers, to present a clear picture of the criteria of divine pleasure in the system of intercession and, through comparative analysis, to reveal the points of agreement and disagreement between their perspectives.

The significance of this research is noteworthy at both theoretical and practical levels: at the theoretical level, it contributes to a deeper understanding of the relationship between intercession and divine pleasure; at the practical level, by explaining the criteria of God's pleasure, it can enhance religious motivation and efforts toward deserving to benefit from intercession.

2. Methodology

This research was organized using a descriptive-analytical method and a comparative approach. First, key concepts such as "intercession" and "divine pleasure" were examined by reference to lexical and terminological sources to provide a conceptual framework for analysis. Subsequently, the views of

‘Allāmah Ṭabāṭabā’ī in al-Mīzān and Fakhr al-Rāzī in Mafātīḥ al-Ghayb were extracted and systematically categorized. The main focus of the analysis was to examine the criteria that each of these two figures enumerated for the realization of divine pleasure in benefiting from intercession.

Primary data were obtained from the two core sources—al-Mīzān and Mafātīḥ al-Ghayb—and, for supplementation and critique, library sources and contemporary research in the fields of theology and exegesis were also utilized. In the analysis stage, each exegete's view was first examined independently, and then, through a comparative analysis, their similarities and differences were clarified. Finally, an effort was made to identify a more coherent and effective perspective through the evaluation of rational and transmitted foundations.

3. Findings

Examination of ‘Allāmah Ṭabāṭabā’ī's view reveals that he considers intercession as a real and existential (takwīnī) matter that is consistent with the divine tradition (sunnat-i ilāhī) in guiding and elevating human beings. He believes that the primary condition for the realization of intercession is "divine pleasure" (irtidā’), i.e., God's pleasure with the faith and inner purity of those being interceded for. In his view, mere outward affiliation with faith is insufficient; rather, the spirit of faith must be rooted in the individual's soul. Purity of the soul (ṭahārat-i nafs) and distance from polytheism (shirk) are considered the fundamental criteria for this pleasure. For this reason, a true believer, even if sinful, can be included in intercession, but an unbeliever or hypocrite will be deprived of this grace. This interpretation accords an important place to human agency and responsibility, portraying the relationship between divine justice (‘adl) and mercy (raḥmah) in a balanced manner.

Fakhr al-Rāzī, by contrast, with a different approach, emphasizes the hopeful dimension of intercession rather than inner purity. He considers divine pleasure to arise primarily from God's gratuitous favor (tafaḍḍul) and will (irādah), and from this perspective, he delineates a broader scope for intercession. In his view, even some sinful Muslims who lack complete inner purity may, through divine grace and the intercession of the Prophet (peace be upon him), be included in forgiveness. Although Fakhr al-Rāzī also considers faith as a necessary condition, his criteria are more flexible than those of ‘Allāmah Ṭabāṭabā’ī.

Comparison of the two perspectives shows that ‘Allāmah Ṭabāṭabā’ī has paid greater attention to the epistemological, ethical, and educational dimensions of the criterion of divine pleasure. Fakhr al-Rāzī, however, from the perspective of hope and divine grace, has considered more tolerant dimensions, which itself has opened the door of mercy in the minds of believers. At the same time, both thinkers agree on accepting the principle that

intercession is conditional upon divine pleasure, and this common point forms the general framework of theological discussions in this field.

4. Conclusion

The final synthesis of the research indicates that ‘Allāmah Ṭabāṭabā’ī’s explanation possesses greater coherence and comprehensiveness due to its utilization of rational and transmitted foundations and its emphasis on human agency and purity of the soul. By drawing a boundary between the true believer and the immoral person (fāsiq), he presents an educational model that prevents laxity in religiosity and lays the groundwork for ethical and spiritual excellence.

Fakhr al-Rāzī, with a hope-oriented approach, considers a broader inclusion for intercession and pays special attention to the aspects of divine grace and mercy. Although his perspective is less coherent, its positive impact in creating hope and reliance on divine mercy within the religious community cannot be overlooked.

This research has answered five fundamental questions concerning the criteria of divine pleasure, the results of which provide a new horizon for future studies. The most important recommendation for future research is a comparative study of the perspectives of other theological schools, including the Mu‘tazilah and Ashā‘irah, in relation to the Shī‘ī tradition. Such studies can lead to a more precise understanding of the theoretical and practical dimensions of divine pleasure and the conditions for benefiting from intercession, and at a broader level, can pave the way for inter-sectarian dialogue and interaction within the Muslim world.

Declarations

Authors’ Contributions: Equal contributions were made by all four authors in developing the research, collecting and analyzing data, and writing the article.

Data Availability Statement: Not applicable.

Acknowledgments: The authors express no acknowledgments to any person or organization.

Ethical Considerations: All authors confirm that ethical principles were followed in the conduct and publication of this study.

Funding: The authors did not receive any grants from public, commercial, or non-profit sectors.

Conflict of Interest: The authors state that they have no conflict of interest.

Generative AI and AI-Assisted Technologies Statement: Generative AI was not used in any part of the writing process.




این گام برای نور



جامعه
المصطفی
العالمیة

بررسی تطبیقی ملاک رضایت الهی در نظام شفاعت از دیدگاه علامه طباطبایی و فخر رازی (با تکیه بر تفاسیر المیزان و مفاتیح الغیب)

علی محمد شکرى چشمه‌سبزی^۱، میثم اکبرزاده^۲✉، ناصر مؤمنی^۳، و مهدی خادمی^۴ 

۱. دانشجوی دکتری رشته کلام گرایش فلسفه دین، گروه الهیات، دانشگاه پیام نور، تهران، ایران. رایانامه: ali.shchs49@gmail.com

۲. نویسنده مسؤل، عضو هیئت علمی گروه الهیات، دانشگاه پیام نور، تهران، ایران. رایانامه: M_akbarzadeh@pnu.ac.ir

۳. دانشیار گروه الهیات، دانشگاه پیام نور، تهران، ایران. رایانامه: nmomeni73@pnu.ac.ir

۴. استادیار گروه الهیات، دانشگاه پیام نور، تهران، ایران. رایانامه: khademi.mm@gmail.com

چکیده

اطلاعات مقاله

شفاعت یکی از باورهای اصلی در نظام اعتقادی اسلام است که تحقق آن، بنا بر تصریح قرآن کریم، مشروط به رضایت الهی است. آیه «وَلَا يَشْفَعُونَ إِلَّا لِمَنِ اِذْتَمَنَّا» (انبیاء: ۲۸) به این وابستگی اشاره دارد. اما ملاک رضایت خداوند در این آیه و دیگر آیات به‌طور صریح بیان نشده است. همین ابهام، زمینه‌ساز مسئله اصلی این پژوهش شده است. مقاله حاضر با روشی توصیفی-تحلیلی و رویکردی مقایسه‌ای، به بررسی دیدگاه‌های علامه طباطبایی و فخر رازی درباره ملاک رضایت الهی در نظام شفاعت می‌پردازد و تفاسیر المیزان و مفاتیح الغیب را مبنای تحلیل قرار داده است. یافته‌ها نشان می‌دهد که هر دو اندیشمند، رضایت از دین فرد را ملاک رضایت الهی می‌دانند. علامه طباطبایی، افزون بر ایمان، طهارت نفس را نیز شرط اصلی می‌داند. اما فخر رازی با استناد به روایات، بر باور قلبی به توحید تأکید دارد. همچنین، هر دو متفکر، ملاک‌هایی چون عمل صالح، تقوا، صداقت، هجرت و جهاد را به‌عنوان ملاک‌های مکمل مطرح کرده‌اند. در نگاه علامه، شفاعت شامل مؤمنان گناهکار از اصحاب یمین می‌شود، ولی فخر رازی شفاعت را در چارچوب مبانی اشعری برای مؤمنان فاسق نیز قابل تحقق می‌داند. در مجموع، دیدگاه علامه به‌لحاظ سازگاری با عدل و حکمت الهی، انسجام بیشتری دارد.

نوع مقاله:

مقاله پژوهشی

تاریخ دریافت: ۱۴۰۴/۰۴/۰۴

تاریخ بازنگری: ۱۴۰۴/۰۵/۰۸

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۴/۰۶/۰۳

تاریخ انتشار: ۱۴۰۴/۱۰/۰۱

کلیدواژه‌ها:

شفاعت،

ملاک رضایت الهی،

علامه طباطبایی،

فخر رازی

استناد: شکرى چشمه‌سبزی، علی محمد؛ اکبرزاده، میثم؛ مؤمنی، ناصر؛ خادمی، مهدی. (۱۴۰۴). بررسی تطبیقی ملاک رضایت الهی در نظام شفاعت از دیدگاه علامه طباطبایی و فخر رازی (با تکیه بر تفاسیر المیزان و مفاتیح الغیب).

پژوهشنامه کلام، ۱۲(۲)، ۲۰۵-۲۲۷. <https://doi.org/10.22034/pke.2025.21724.2014>



مقدمه

شفاعت یکی از موضوعات اصلی کلامی و از آموزه‌های اعتقادی مسلمانان به شمار می‌رود که ریشه در نصوص قرآن کریم دارد. این آموزه که ناظر به وساطت پیامبران، اولیای الهی و فرشتگان در جهت آمرزش گناهان یا ارتقای مرتبه بندگان در پیشگاه پروردگار است، نمودار رحمت گسترده الهی در نظام عقیدتی اسلام به شمار می‌آید. با وجود جایگاه بلند این آموزه، قرآن کریم تحقق آن را منوط به دو شرط اساسی دانسته است: اذن و رضایت خداوند متعال. همان‌گونه که در آیاتی همچون «مَنْ ذَا الَّذِي يَشْفَعُ عِنْدَهُ إِلَّا بِإِذْنِهِ» (بقره: ۲۵۵) و «وَلَا يَشْفَعُونَ إِلَّا لِمَنِ ارْتَضَى» (انبیاء: ۲۸) بر آن تأکید شده است. با این حال، ملاک رضایت الهی در آیات قرآن به‌طور دقیق و صریح تبیین نشده و این امر موجب شکل‌گیری ابهاماتی در فهم این شرط و پیدایش دیدگاه‌های گوناگون در میان مفسران و متکلمان اسلامی شده است.

پژوهش حاضر بر آن است تا به این پرسش اساسی پاسخ دهد که ملاک رضایت الهی در نظام شفاعت چیست و چگونه می‌توان آن را به‌گونه‌ای روشمند تبیین کرد؟ در این راستا، آرای تفسیری و کلامی دو اندیشمند برجسته، یعنی علامه طباطبایی و فخر رازی، در قالب تحلیلی تطبیقی بررسی می‌شود. تفسیرهای المیزان و مفاتیح الغیب که از مهم‌ترین آثار تفسیری جهان اسلام به شمار می‌روند، مبنای اصلی این پژوهش قرار گرفته‌اند، آثاری که بازتاب‌دهنده مبانی معرفتی و جهت‌گیری‌های کلامی صاحبان آن‌ها هستند.

بر اساس فرضیه پژوهش، رضایت الهی از شروط اساسی تحقق شفاعت محسوب می‌شود، اما در خصوص ملاک این رضایت، میان علامه طباطبایی و فخر رازی اختلاف نظر وجود دارد. در همین راستا، این تحقیق می‌کوشد تفاوت دیدگاه‌های آنان را بر مبنای مبانی نظری و ساختار نظام کلامی هر یک تحلیل و تبیین کند. اهمیت این تحقیق در دو سطح قابل‌ارزیابی است: نخست، در سطح معرفتی، با تبیین دقیق‌تر شفاعت و شرط رضایت الهی، به ارتقای فهم نظری از ملاک رضایت الهی کمک می‌کند و دوم، در سطح عملی، با روشن ساختن ملاک‌های رضایت خداوند، زمینه‌ساز افزایش انگیزه برای عمل به آموزه‌های دینی و تلاش برای نیل به شایستگی بهره‌مندی از شفاعت خواهد شد. بنابراین، این پژوهش می‌تواند گامی مؤثر در غنای مباحث کلامی معاصر و بسترساز مطالعات گسترده‌تر در حوزه شفاعت و رضایت الهی به شمار آید.

این پژوهش با روش توصیفی-تحلیلی و رویکرد تطبیقی انجام شده است تا ملاک‌های رضایت الهی در نظام شفاعت از منظر علامه طباطبایی و فخر رازی بررسی شود. نخست، مفاهیم «شفاعت» و «رضایت الهی» از دیدگاه لغوی و اصطلاحی با رجوع به منابع کلامی شیعه و اهل سنت، به‌ویژه تفاسیر المیزان و مفاتیح‌الغیب، استخراج و تبیین و سپس با تمرکز بر مبانی فکری و استدلال‌های این دو اندیشمند، دیدگاه‌های آنان درباره شفاعت، رضایت الهی و ملاک آن تحلیل شده‌اند. داده‌های اصلی، از دو منبع محوری، یعنی تفسیر المیزان و مفاتیح‌الغیب، اخذ شده‌اند.

علاوه بر این، پژوهش برای تکمیل داده‌ها، از منابع کتابخانه‌ای، آثار تفسیری و کلامی، پایگاه‌های علمی و نرم‌افزارهای پژوهشی بهره برده است.

پیشینه پژوهش و وجه امتیاز این اثر

پژوهش‌های متعددی در زمینه شفاعت انجام شده است، اما هر کدام با رویکردی خاص - فلسفی، کلامی، تفسیری یا روایی - به این موضوع پرداخته‌اند. با این حال، بخش عمده‌ای از این مطالعات بر تحلیل آیات قرآنی یا روایات مرتبط با شفاعت متمرکز بوده‌اند، بی‌آنکه پیوند مستقیمی میان رضایت الهی و شفاعت را به‌طور ساختاریافته و منسجم بررسی کرده باشند. در نتیجه، مسئله ملاک رضایت الهی در فرایند شفاعت به‌صورتی سطحی و پراکنده در آثار پیشین مطرح شده است.

از سوی دیگر، شماری از پژوهش‌ها که به‌طور ویژه به مفهوم «رضایت الهی» پرداخته‌اند، عمدتاً رویکردی معناشناختی و مفهومی داشته و کمتر به نسبت آن با شفاعت توجه کرده‌اند. برای نمونه، در تحقیق «رضا در قرآن و حدیث» (سرشار، ۱۳۹۴)، هرچند ابعاد مختلف رضای الهی در متون دینی تحلیل شده، اما تمرکز اصلی بر جنبه‌های نظری و معنایی بوده است، نه بر پیوند این مفهوم با فرایند شفاعت.

در پژوهش «تبیین مقام رضا در قرآن کریم» (انصارمحمدی، ۱۳۹۵) نیز «رضایت الهی» به‌عنوان فضیلتی معنوی و اخلاقی بررسی شده، ولی نقش آن در نظام شفاعت در نظر گرفته نشده است. نویسنده بیشتر بر ساحت فردی و معنوی این مفهوم تأکید داشته است.

همچنین، در آثاری مانند «معناشناسی مفهوم رضا در قرآن و روایات و استخراج دلالت‌های تربیتی آن» (شیروانی شبیری و همکاران، ۱۳۹۸) و «تحلیل معناشناختی رضوان در قرآن کریم» (حسینی، ۱۳۹۸)، با وجود دقت در تحلیل واژگان «رضا» و «رضوان»، تمرکز بیشتر بر جنبه‌های تربیتی و اخلاقی بوده است تا نسبت آن‌ها با مسئله شفاعت در کلام اسلامی.

بررسی پیشینه نشان می‌دهد که هرچند مفهوم رضایت الهی و شفاعت در آثار گذشته اغلب به‌طور جداگانه یا پراکنده بررسی شده‌اند، اما این پژوهش از چند جهت نو و متمایز است: نخست، در این پژوهش، ملاک‌های رضایت الهی در نظام شفاعت به‌عنوان مسئله‌ای مستقل تحلیل شده است، درحالی‌که پیش‌تر این موضوع تنها به‌صورت سطحی یا پراکنده در منابع کلامی و تفسیری مطرح بود. دوم، برخلاف مطالعات پیشین که بیشتر بر جنبه‌های معناشناختی، مفهومی یا ابعاد اخلاقی و تربیتی رضایت الهی تمرکز داشته‌اند، این پژوهش به‌طور خاص به بررسی ملاک‌های رضایت الهی در ساختار شفاعت پرداخته است. سوم، آرای علامه طباطبایی و فخر رازی درباره شفاعت، رضایت الهی و ملاک‌های آن‌ها در این نوشتار به‌صورت تطبیقی مقایسه شده است، درحالی‌که تحقیقات پیشین یا تنها به دیدگاه یکی از این دو مفسر پرداخته‌اند یا مقایسه‌ای گذرا ارائه داده‌اند. این رویکرد تطبیقی، افق‌های تازه‌ای برای درک جایگاه رضایت الهی در نظام شفاعت می‌گشاید، موضوعی که تاکنون در پژوهش‌های کلامی به‌صورت مستقل مورد توجه قرار نگرفته است.

مفهوم‌شناسی

«شفاعت» از نظر لغوی از ریشه «ش - ف - ع» گرفته شده و به‌معنای پیوستن، میانجیگری و همراهی یک چیز با دیگری است (ابن فارس، ۱۴۰۴، ج. ۳، ص. ۲۰۱). این واژه با مفاهیم زوجیت و نزدیکی نیز پیوند دارد

و به نوعی نشان‌دهنده ایجاد رابطه مؤثر میان دو طرف است (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲، ص. ۴۵۷). بنابراین، شفاعت از نظر لغوی، یعنی وساطت برای رساندن نفع یا رفع ضرر از دیگری (بستانی، ۱۳۷۵، ص. ۵۳۰). شفاعت در اصطلاح دینی به معنای درخواست بخشش یا ارتقای مقام معنوی فردی توسط شخصی موجه نزد خداوند است (قرشی، ۱۳۷۵، ج. ۱، ص. ۱۳۲). این تعریف حاکی از ارتباطی خاص میان شفیع و مشفوع له است که در آن شفیع با تکیه بر منزلت خود، واسطه نزول رحمت الهی برای فرد مستحق یا نیازمند می‌شود (عسکری، ۱۳۷۸، ج. ۲، ص. ۴۳۰).

همچنین، واژه شفاعت و مشتقات آن در حدود ۳۰ مرتبه در قرآن آمده است که شامل اسم، فعل و مصدر می‌شود (حسن‌زاده و همکاران، ۱۳۹۷، ص. ۷۴). این میزان کاربرد، جایگاه برجسته این مفهوم را در نظام فکری اسلام نشان می‌دهد و بستری برای مباحث مهم کلامی فراهم کرده است.

واژه «رضایت» از ریشه «ر-ض-و» یا «ر-ض-ی» در زبان عربی گرفته شده و معنای آن در واژگانی چون خشنودی، تأیید و پسند کردن خلاصه می‌شود (ابن منظور، ۱۴۱۴، ج. ۱، ص. ۶۳۷). این واژه در نقطه مقابل «سخط» قرار دارد و حالتی از خشنودی درونی را بازتاب می‌دهد (دهخدا، ۱۳۹۰، ج. ۱، ص. ۱۱۲). مشتقاتی چون «ارتضاء» و «رضوان» نیز در قرآن بارها تکرار شده‌اند؛ «ارتضاء» بیانگر رضایتی ژرف و عمیق است، درحالی‌که «رضوان» به بالاترین مرتبه از رضایت الهی اشاره دارد. این واژه در آیات قرآن، نعمتی ممتاز برای مؤمنان شمرده می‌شود (قرشی، ۱۳۷۱، ج. ۳، ص. ۱۰۲).

از طرفی، رضایت الهی در اصطلاح کلامی، به معنای تأیید و خشنودی خدا از ذات، صفات و کردار بندگان تعبیر می‌شود، حالتی که همراه با رحمت و پاداش الهی تجلی پیدا می‌کند (قرشی، ۱۳۷۱، ج. ۳، ص. ۱۰۲). تفاوت این معنا با «رضوان» در میزان عمق آن است. «رضوان» نوعی رضایت عمیق و ثابت از سوی خداوند است که در آیاتی مانند «و رِضْوَانٌ مِّنَ اللَّهِ أَكْبَرُ» (توبه: ۷۲) به عنوان برترین نعمت بهشتی معرفی شده است (مصطفوی، ۱۳۷۸، ج. ۴، ص. ۱۵۲).

با وجود آنکه مفهوم شفاعت و رضایت الهی در مکاتب مختلف کلامی از جمله شیعه، اشاعره و معتزله با برداشت‌ها و تقریرات گوناگون مطرح شده است، همین تنوع دیدگاه‌ها زمینه‌ای ارزشمند برای پژوهش‌های تطبیقی فراهم می‌سازد. در این میان، تبیین‌های علامه طباطبایی در تفسیر المیزان و فخر رازی در مفاتیح الغیب، تبیین‌های متفاوتی از ملاک رضایت الهی در نظام شفاعت ارائه کرده‌اند. بررسی و تحلیل تطبیقی این دو دیدگاه می‌تواند افزون بر شناسایی نقاط اشتراک و افتراق آن‌ها، علل مبنایی این اختلافات را نیز آشکار سازد و نشان دهد هر یک از این دو مفسر و متکلم بزرگ، چگونه با تکیه بر مبانی عقلی و نقلی خود، ملاک رضایت الهی در نظام شفاعت را تبیین کرده‌اند.

شفاعت در نگاه کلامی شیعه، نمادی از رحمت گسترده خداوند است؛ فرایندی که در قیامت ممکن است موجب کاهش یا رفع عذاب از مؤمنانی شود که گرچه مرتکب گناهان کبیره شده‌اند، اما همچنان به توحید پایبند مانده و از آلودگی به شرک دور هستند (سید مرتضی، ۱۴۰۵، ج. ۱، ص. ۱۵۰). متکلمان بزرگی چون شیخ مفید و شیخ صدوق، شفاعت را ویژه مؤمنان موحد دانسته و مشرکان را خارج از شمول آن می‌دانند

(مکدموت، ۱۳۷۲، ص. ۲۳۶؛ صدوق، ۱۴۱۴، ص. ۶۶). در این چارچوب، شفیعان افرادی چون پیامبر اسلام (ص)، اهل بیت (ع)، اولیای الهی و فرشتگان هستند که تنها به اذن خداوند، شفاعت می‌کنند (طبرسی، ۱۴۱۵، ج. ۱، ص. ۲۰۲).

ازسوی دیگر، اشاعره شفاعت را بخشی از منظومه اعتقادی اسلام می‌دانند. آنان با تکیه بر وسعت رحمت خداوند، آن را راهی برای کاهش یا رفع عذاب از گناهکاران مؤمن معرفی کرده‌اند (ایچی، ۱۳۲۵، ج. ۸، ص. ۳۱۳). در نگاه این مکتب، شفاعت پیامبر اسلام (ص) نسبت به مرتکبان گناهان کبیره، حتمی است و این باور بر احادیث نبوی استوار است، گرچه تحقق آن مشروط به اذن و رضایت الهی است (تَوَوی، ۱۳۹۲، ج. ۳، ص. ۳۵). برخلاف شیعه که جایگاه ویژه‌ای برای اهل بیت (ع) قائل است، اشاعره بیشتر بر نقش پیامبر (ص) تمرکز دارند و نقش دیگر شفیعان کمتر موردتوجه آنان قرار گرفته است.

با این حال، معتزله با تأکید بر اصل عدالت الهی و با قرار دادن مرتکب گناه کبیره در موقعیتی میان ایمان و کفر، تفسیر خاصی از شفاعت ارائه داده‌اند. آنان شفاعت را تنها برای ارتقای جایگاه مؤمنانی می‌دانند که در ایمان خود استوار مانده‌اند (عبدالجبّار، ۱۴۲۲، ص. ۴۶۴). از نگاه آن‌ها، گناهکارانی که بدون توبه از دنیا رفته‌اند، مشمول شفاعت نمی‌شوند؛ چراکه چنین امری با عدالت خداوند ناسازگار دانسته می‌شود. شفاعت در این دیدگاه، ابزاری برای بخشش گناهکاران نیست، بلکه تنها راهی برای ارتقای درجه نیکوکاران است. اگر گناهکاری پیش‌تر توبه کرده باشد، شفاعت درباره او ممکن است. این تفسیر با آیاتی چون «لَا يَشْفَعُونَ إِلَّا لِمَنْ أَتَىٰ» (انبیاء: ۲۸) تأیید می‌شود. در نگاه آنان، رضایت الهی در چارچوب پذیرش توبه و اعمال صالح معنا پیدا می‌کند. در مجموع، بررسی مفهومی شفاعت و رضایت الهی نشان می‌دهد این دو مفهوم در تمامی مکاتب کلامی اسلامی ارتباطی نزدیک و جدانشدنی دارند؛ به‌گونه‌ای که تحقق شفاعت، همواره منوط به رضایت خداوند دانسته شده است. با این حال، در تحلیل ملاک رضایت الهی، میان مکاتب کلامی اختلاف‌نظرهای قابل توجهی وجود دارد. این تفاوت‌ها زمینه‌ای را فراهم کرده است تا در پژوهش حاضر، آرای علامه طباطبایی به‌عنوان نماینده مکتب شیعه و فخر رازی از مکتب اشاعره، به‌صورت تطبیقی مورد تحلیل و ارزیابی قرار گیرد؛ تحلیلی که می‌تواند ابعاد نظری این بحث را در دو مکتب کلامی برجسته و زوایای جدیدی از ملاک رضایت الهی در نظام شفاعت را آشکار سازد.

علامه طباطبایی با استناد به آیات و روایات و بهره‌گیری از رویکردی عقلانی، شفاعت را نوعی واسطه‌گری در نظام اسباب و علل حاکم بر هستی می‌داند. وی گستره شفیعان را شامل پیامبران، اولیای الهی و فرشتگان دانسته است و آن‌ها را واسطه‌هایی برای تحقق امرزش الهی معرفی می‌کند (طباطبایی، ۱۳۷۴، ج. ۴، ص. ۵۸۹). با این حال، از نظر علامه، تعیین مصادیق افراد مشمول شفاعت با روح تربیت دینی هم‌خوانی ندارد؛ زیرا تربیت دینی ایجاب می‌کند که این موضوع به‌نحو کلی و مبهم مطرح شود (طباطبایی، ۱۳۷۴، ج. ۱، ص. ۲۵۶). در دیدگاه علامه، شفاعت تنها شامل گناهکاران از «اصحاب یمین» می‌شود؛ یعنی کسانی که هرچند مرتکب گناه کبیره شده‌اند، اما به‌سبب ایمان توحیدی و طهارت باطنی، مشمول رضایت الهی هستند (طباطبایی،

۱۳۷۴، ج. ۱، صص. ۲۵۷-۲۵۹). چنین نگرشی بر هماهنگی شفاعت با عدل الهی تأکید دارد و گناهکاران فاقد ایمان را خارج از قلمرو شفاعت می‌داند.

ازسوی دیگر، علامه، تحقق شفاعت را منوط به رضایت خداوند از فرد مورد شفاعت می‌داند. وی برای تأیید این تحلیل، به آیه ۲۸ سوره انبیاء استناد می‌کند: «وَلَا يَشْفَعُونَ إِلَّا لِمَنْ اِذْتَمَى»؛ یعنی آنان شفاعت نمی‌کنند، مگر در حق کسی که مورد رضایت خدا قرار گرفته باشد (طباطبایی، ۱۳۷۴، ج. ۱۴، ص. ۳۸۹).
فخر رازی نیز معتقد است شفاعت پیامبر (ص) تنها شامل مؤمنانی است که مرتکب گناه کبیره شده‌اند، زیرا نیکوکاران به آن نیازی ندارند و کافران هم به دلیل فقدان ایمان از آن محروم‌اند (رازی، ۱۴۲۰، ج. ۳، ص. ۵۰۴؛ ج. ۱، ص. ۲۶۸).

در نظام شفاعت مورد نظر فخر رازی برخلاف دیدگاه معتزله که شفاعت برای گناهان کبیره را به‌طور کلی رد می‌کنند، رضایت خداوند بر ایمان به توحید و اقرار به کلمه توحید، یعنی «لا اله الا الله» استوار است. از این رو، حتی اگر انسانی مرتکب گناهی بزرگ شده باشد، مادامی که ایمان قلبی را دارا باشد، امید به بخشش الهی برای او وجود دارد (رازی، ۱۴۲۰، ج. ۲۲، ص. ۱۳۵؛ ۱۴۱۱، ص. ۵۶۷).

در ادامه، فخر رازی در تفسیر آیه ۷ سوره زمر، کفر و شرک را از دایره رضایت الهی خارج می‌داند (رازی، ۱۳۹۶، ص. ۴۰۴). در کنار این تفسیر، او در تحلیل آیه ۲۶ سوره نجم بر آن است که شرط اصلی بهره‌مندی از شفاعت فرشتگان، تحقق رضایت خداوند است. از منظر او، این شرط نه تنها مانعی در مسیر شفاعت نیست، بلکه وسیله‌ای برای جهت‌دهی بندگان به سوی عبودیت و شکرگزاری است.

پیوند میان رضایت الهی و شفاعت در اندیشه فخر رازی بر پایه تفکیک میان مشیت و رضایت الهی است. او از یک سو حاکمیت مطلق خداوند در پذیرش یا رد شفاعت را تأیید می‌کند، و ازسوی دیگر، بندگی و شکر عملی را لازمه جلب رضایت الهی می‌داند (رازی، ۱۴۲۰، ج. ۲۸، ص. ۲۵۷). در نگاه رازی، کافران و مشرکان به دلیل فقدان رضایت الهی، از شفاعت بی‌بهره خواهند ماند. به‌طور کلی، مسیر برخورداری از شفاعت در اندیشه فخر رازی با رسیدن به رضایت الهی گره خورده است (شمخی و فایضی، ۱۳۹۸، ص. ۱۰۶).

تبیین ملاک‌های رضایت الهی در نظام شفاعت از دیدگاه علامه طباطبایی و فخر رازی

علامه طباطبایی ملاک‌های رضایت الهی در ساختار شفاعت را ضمن تحلیل آیه ۲۸ سوره انبیاء و سایر آیات مرتبط تبیین می‌کند. این ملاک‌ها، نشانه‌ای بر شایستگی فرد برای بهره‌مندی از شفاعت به شمار می‌آید.

۱. رضایت از دین: از دیدگاه علامه، رضایت الهی از دین افراد مورد شفاعت، ملاک رضایت الهی در ساختار شفاعت است. وی در تفسیر آیه «وَلَا يَشْفَعُونَ إِلَّا لِمَنْ اِذْتَمَى» (انبیاء: ۲۸) تصریح می‌کند: «ارتضاء» در این آیه، مقید به عمل خاصی نشده است؛ بنابراین از اطلاق آیه این‌گونه برداشت می‌کنند که مقصود از ارتضاء، پذیرش دین آنان از سوی خداست، نه لزوماً اعمالشان (طباطبایی، ۱۳۷۴، ج. ۱، ص. ۲۵۹).

وی این معنا را با رجوع به روایات پیامبر (ص) و اهل بیت (ع)، از جمله احادیث امام کاظم (ع) و امام رضا (ع) تأکید می‌کند. ایشان معتقد است که رضایت الهی بیش از آنکه به اعمال وابسته باشد، به مبانی

اعتقادی فرد مربوط است. این تحلیل که بر مبنای قرآن، عقل و سنت استوار است، نشانه نگاه جامع و منظومه‌وار علامه طباطبایی به مسائل کلامی است (طباطبایی، ۱۳۷۴، ج. ۱، صص. ۲۶۵، ۲۷۵).

بر پایه روایت نخست، در حضور امام رضا (ع)، موضوع شفاعت پیامبر اکرم (ص) نسبت به مرتکبان گناهان کبیره مطرح شد. همین مسئله سبب شد تا حاضران با این پرسش مواجه شوند که چگونه ممکن است خداوند از فردی که مرتکب گناه کبیره شده است، راضی باشد؟ در این میان، حسین بن خالد از امام (ع) درباره معنای «اِزْتَصَّى» در این آیه سؤال می‌کند. امام رضا (ع) در پاسخ، ارتضاء را به رضایت الهی از دین فرد تفسیر می‌فرماید (صدوق، ۱۴۱۷، ج. ۱، صص. ۵۶، ۱۴۱۳، ص. ۳۱۰).

بر اساس روایت دوم، امام کاظم (ع) نیز در پاسخ به پرسشی درباره چگونگی رضایت خدا از مرتکبان گناه کبیره، ارتضاء را به پذیرش دین تعبیر می‌کنند. امام (ع) توضیح می‌دهد که این رضایت ناظر به اعتقاد فرد به جزا و کیفر اعمال در قیامت است. به باور ایشان، این ایمان به پاداش و کیفر برای فرد گناهکار حس ندامت در پی دارد که می‌تواند نشانه توبه و مقدمه رضایت الهی باشد (صدوق، ۱۴۳۰، صص. ۳۹۶-۳۹۷).

۲. ایمان: یکی دیگر از ملاک‌های رضایت الهی ایمان توحیدی است. علامه با استناد به آیه «وَلَا يَرْضَىٰ لِعِبَادِهِ الْكُفْرَ» (زمر: ۷)، کفر را مانعی در مسیر رضایت الهی می‌داند (طباطبایی، ۱۳۷۴، ج. ۱۴، ص. ۱۷۶). وی همچنین رضایت خدا را بزرگ‌ترین نعمت برای مؤمنان معرفی کرده و بر اساس آیه «وَرِضْوَانٌ مِّنَ اللَّهِ أَكْبَرُ» (توبه: ۷۲)، معتقد است که بهشت بدون این رضایت کامل نیست (طباطبایی، ۱۳۷۴، ج. ۹، ص. ۴۵۶).

۳. طهارت نفس: از نظر علامه، چون «ارتضاء» در آیه ۲۸ سوره انبیاء مطلق آمده و به عمل خاصی مقید نشده است، این واژه بر طهارت نفس دلالت دارد. این پاکی که ریشه در ایمان دارد، شرط بهره‌مندی از شفاعت است (طباطبایی، ۱۳۸۸، ص. ۱۷۶). وی معتقد است کسانی شایسته شفاعت‌اند که باطن پاکی دارند. هرچند اعمالشان ناقص باشد. در نهایت، آثار سوء اعمال بر این نفوس از بین خواهد رفت و طهارت ذاتی فرد آشکار خواهد شد، زیرا این آثار برخلاف ذاتشان، عرضی و قسری هستند (طباطبایی، ۱۳۷۴، ج. ۱، ص. ۲۷۹).

۴. عمل صالح: در تفسیر آیات ۷ و ۸ سوره بینه، عمل صالح در کنار ایمان و خشیت، سه‌گانه لازم برای نیل به رضایت الهی به شمار آمده‌اند. ایمان بدون عمل نیک و خشیت، ناقص است و این سه عنصر تنها در تعامل با یکدیگر معنا پیدا می‌کنند. از دیدگاه علامه، انسجام عقیده، رفتار و اخلاق، رضایت الهی را در پی دارد (طباطبایی، ۱۳۷۴، ج. ۲۰، صص. ۵۷۷-۵۷۸).

۵. هجرت و جهاد: در آیات ۲۰ و ۲۱ سوره توبه، هجرت و جهاد از عوامل رضایت خدا معرفی شده‌اند. علامه این دو را در صورتی مؤثر می‌داند که با ایمان و عمل صالح همراه باشند. کسانی که از سختی‌های هجرت و جهاد عبور کرده، نشان داده‌اند که ایمانشان ریشه‌دار است. رضایت خداوند پاداش چنین ایثاری است که فراتر از دستاوردهای مادی، بر ایمان عمیق دلالت دارد (طباطبایی، ۱۳۷۴، ج. ۹، صص. ۲۷۳-۲۷۴).

۶. پیشگامی در هجرت و نصرت: علامه بر این باور است که پیشگامان در مهاجرت و یاری پیامبر (ص) تنها در صورتی مشمول رضایت الهی‌اند که اعمالشان با ایمان خالص همراه باشد (طباطبایی، ۱۳۷۴، ج. ۹، ص. ۵۰۴).

۷. صداقت: از دیدگاه علامه، صداقت در گفتار و کردار، نشانه‌ی بندگی خالص و ملاک رضایت خداوند است. تنها اعمالی در قیامت پاداش می‌گیرند که با نیت صادقانه انجام شده باشند (طباطبایی، ۱۳۷۴، ج. ۶، صص. ۳۵۹-۳۶۰).

۸. تقوا: تقوا بنیانی برای رشد معنوی و ملاک رضایت الهی معرفی شده است. کسانی که با شناخت و نیت خالص بندگی می‌کنند، به مرتبه‌ای از کمال می‌رسند که فراتر از محدوده‌ی دنیا معنا می‌یابد. این کمال در آخرت خود را به شکل آرامش درونی نشان می‌دهد، آرامشی که نمی‌توان آن را با واژه‌ها توصیف کرد (طباطبایی، ۱۳۷۴، ج. ۳، صص. ۱۶۵-۱۶۶).

فخر رازی نیز، مجموعه‌ای از ملاک‌های اعتقادی، اخلاقی و عملی را برای رضایت الهی معرفی می‌کند که همگی در حصول شایستگی فرد برای دریافت شفاعت نقش دارند. این ملاک‌ها پیوند مستقیمی با ساختار ایمان دینی، اخلاق فردی و عملکرد وی دارند.

۱. ایمان توحیدی: فخر رازی ایمان به یگانگی خداوند را محور اساسی رضایت الهی و نقطه‌ی آغاز شایستگی برای شفاعت می‌داند. وی با استناد به آیه «وَلَا يَشْفَعُونَ إِلَّا لِمَنْ أِذِنَ لَهُ» (انبیاء: ۲۸) و روایات نبوی، تصریح می‌کند که رضایت الهی مشروط به پذیرش توحید و اقرار به کلمه «لا اله الا الله» است. چنین باوری، فرد را در مسیر دین‌داری استوار نگه می‌دارد و او را در دایره‌ی کسانی قرار می‌دهد که شایستگی شفاعت را دارند (رازی، ۱۴۲۰، ج. ۲۲، صص. ۱۳۵-۱۳۶).

۲. عمل صالح: در دیدگاه رازی، عمل صالح، ملاک رضایت الهی و بهره‌مندی از پاداش‌های اخروی است. وی در تفسیر آیات ۷ و ۸ سوره بینه، رضایت خداوند را نتیجه‌ی عبادتی خالصانه می‌داند (رازی، ۱۴۲۰، ج. ۳۲، ص. ۲۵۲). همچنین، تأکید می‌کند که تقدّم ذکر رضایت الهی در آیات، نشان از پایداری و اهمیت جایگاه آن دارد.

۳. هجرت و جهاد: رازی در تفسیر آیات ۲۰ و ۲۱ سوره توبه، هجرت و جهاد را از ملاک‌های بارز رضایت الهی می‌شمارد. برای کسانی که این مسیرها را پیموده‌اند، سه پاداش در نظر گرفته شده است: رحمت، رضایت و باغ‌هایی سرشار از نعمت. او تعبیر «عِنْدَ رَبِّهِمْ» را نشانه‌ای از نزدیکی با حقیقت و رسیدن به مقام قرب الهی می‌داند (رازی، ۱۴۲۰، ج. ۱۶، صص. ۱۴-۱۵).

۴. پیشگامی در هجرت و نصرت: در تفسیر آیه ۱۰۰ سوره توبه، گروه «السابقون الأولون»، یعنی پیشگامان در ایمان، هجرت و یاری پیامبر (ص)، نمونه‌ای از افرادی‌اند که رضایت خداوند را به دست آورده‌اند. فخر رازی رضایت الهی در این مورد را نتیجه‌ی طاعات فراوان و اخلاص بی‌چون‌وچرای آنان می‌داند (رازی، ۱۴۲۰، ج. ۱۶، صص. ۱۲۷-۱۳۰).

۵. صداقت: براساس مفاد آیه ۱۱۹ سوره مائده، صداقت منبع عزت نزد پروردگار و زمینه‌ساز پاداش ابدی است. صداقت در دیدگاه فخر رازی پلی میان ایمان و رضایت الهی است؛ فضیلتی بنیادین که هم در حیات دنیوی کارکرد راهبردی دارد و هم در آخرت ارزش بی‌نظیر. این تلقی از صداقت با دیدگاه علامه طباطبایی همخوانی دارد؛ هر دو آن را ملاک رضایت الهی می‌دانند (رازی، ۱۴۲۰، ج. ۱۲، صص. ۴۶۸-۴۶۹).

۶. **تقوا:** فخر رازی در تفسیر آیه ۱۵ سورة آل عمران، تقوا را بستر پیدایش رضوان الهی می‌داند (رازی، ۱۴۲۰، ج. ۷، صص. ۱۶۴-۱۶۵). در این چارچوب، شفاعت برای مؤمنان معنایی روشن و امیدبخش پیدا می‌کند. هنگامی که ایمان و تقوا در فرد جمع شود، نقش پیامبر (ص) به‌عنوان واسطه الهی برای شفاعت معنا و تحقق می‌یابد.

با توجه به ملاک‌های رضایت الهی در اندیشه علامه طباطبایی و فخر رازی، در ادامه دیدگاه آنان درباره ملاک رضایت الهی در نظام شفاعت به‌صورت تطبیقی مقایسه، تحلیل و ارزیابی می‌شود.

مقایسه دیدگاه‌های علامه طباطبایی و فخر رازی

دیدگاه‌های علامه طباطبایی و فخر رازی درباره ملاک رضایت الهی در نظام شفاعت، ضمن داشتن هم‌گرایی نسبی، تفاوت‌های معناداری دارد که تحلیل آن‌ها فهم دقیق‌تر این ملاک را میسر می‌سازد.

وجوه اشتراک

(۱) هر دو متفکر، رضایت الهی از دین شفاعت‌شونده را ملاک اساسی رضایت الهی می‌دانند، هرچند در تبیین آن اختلاف دارند. علامه طباطبایی با استناد به آیه ۲۸ انبیاء و روایات معصومان (ع)، این رضایت را در اعتقادات بنیادین، به‌ویژه ایمان به توحید و معاد می‌بیند؛ در مقابل، فخر رازی نیز با تأکید بر توحید و اقرار به «لا إله إلا الله»، ایمان توحیدی را ملاک اصلی رضایت الهی در نظام شفاعت معرفی می‌کند.

(۲) هر دو اندیشمند، در کنار ایمان توحیدی، نقش عوامل مکملی چون عمل صالح، هجرت، جهاد، صدق و تقوا را می‌پذیرند، اما این عوامل را ذیل ایمان و تابع تحقق دین مرضی الهی ارزیابی می‌نمایند.

این هم‌سویی نشان می‌دهد که با وجود تفاوت در تبیین، هر دو رضایت از دین فرد را ملاک بنیادین رضایت الهی می‌دانند؛ با این حال، اختلافشان در تفسیر ملاک‌ها به تفاوت در مبانی نقلی و عقلی آنان بازمی‌گردد که در ادامه بررسی می‌شود.

وجوه اختلاف

(۱) شرایط رضایت الهی: فخر رازی رضایت الهی را صرفاً در ایمان توحیدی می‌بیند و شرطی به‌نام طهارت نفس را نمی‌پذیرد (رازی، ۱۴۲۰، ج. ۲۸، ص. ۲۵۷)؛ درحالی‌که علامه طباطبایی بر طهارت باطنی تأکید کرده و ایمان تنها را برای جلب رضایت الهی کافی نمی‌داند (طباطبایی، ۱۳۷۴، ج. ۱۴، ص. ۳۸۹).

(۲) چارچوب تحلیلی: علامه طباطبایی ملاک رضایت الهی را مبتنی بر استدلال عقلی، تفسیر قرآن به قرآن و روایات اهل بیت (ع) تبیین می‌کند؛ درحالی‌که فخر رازی بیشتر بر آیات قرآنی و روایات نبوی تکیه دارد و دیدگاهش به‌طور جدی از نقد دیدگاه معتزله در باب شفاعت و رضایت الهی تأثیر پذیرفته است.

(۳) تفسیر رضایت از دین: هرچند هر دو اندیشمند رضایت الهی از دین فرد را ملاک رضایت الهی و شرط شفاعت می‌دانند، اما در تبیین آن اختلاف دارند؛ علامه طباطبایی شفاعت را ویژه گناهکاران اصحاب یمین می‌داند که دین‌شان مورد رضایت الهی است، درحالی‌که فخر رازی هر مؤمن گناهکار را صرفاً با اعتقاد به توحید، مشمول رضایت الهی و شایسته شفاعت می‌شمارد.

در مجموع، این شباهت‌ها و تفاوت‌ها گستره و تنوع آرای علامه طباطبایی و فخر رازی در باب ملاک رضایت الهی در نظام شفاعت را نشان می‌دهد؛ گستره‌ای که هم عمق مباحث کلامی را آشکار می‌سازد و هم ضرورت تحلیل روشمند برای تبیین علل اختلاف و فهم دقیق‌تر مبانی این دیدگاه‌ها را برجسته می‌کند.

تحلیل و ارزیابی دیدگاه‌های علامه طباطبایی و فخر رازی

برای تبیین علل اختلاف دیدگاه‌های علامه طباطبایی و فخر رازی درباره ملاک رضایت الهی در نظام شفاعت و داوری میان آن‌ها، نخست باید آرای ایشان به صورت روشمند تحلیل و سپس ارزیابی علمی گردد. این رویکرد ضمن آشکار ساختن مبانی اختلاف، جایگاه هر دیدگاه را در منظومه کلامی و در نسبت با مبانی عقلی و نقلی ایشان دقیق‌تر ترسیم می‌کند. از نظر علامه، رضایت از دین اصلی‌ترین ملاک رضایت الهی است؛ بدین معنا که حتی گناهکار دارای ایمان توحیدی می‌تواند مشمول شفاعت شود. عوامل دیگری همچون عمل صالح، هجرت، جهاد، طهارت نفس، صداقت و تقوا نیز در تقویت این رضایت نقش دارند. وی در المیزان، افزون بر تحلیل آیات و استناد به روایات، برخی از این ملاک‌ها را با استدلال عقلی تبیین کرده است.

علامه طباطبایی در چارچوب روش تفسیری خاص خود، یعنی «تفسیر قرآن با قرآن»، با استناد به آیه «وَلَا يَشْفَعُونَ إِلَّا لِمَنْ ارْتَضَى» (انبیاء: ۲۸) و روایات اهل بیت (ع) به این نتیجه می‌رسد که ملاک رضایت الهی نه صرف رضایت از اعمال، بلکه پذیرش دین مورد رضایت خداوند است. به عبارت دیگر، شفاعت فقط شامل افرادی می‌شود که اگرچه در عمل مرتکب خطا شده‌اند، اما دینشان مورد تأیید الهی است و همین، ملاک رضایت الهی و ورود آنان در دایره شفاعت است.

با این حال، علامه طباطبایی در کنار ایمان، طهارت نفس را نیز از ملاک‌های اساسی رضایت الهی در شفاعت می‌داند. تحلیل او بر تقسیم نفوس به سعادت‌مند و شقاوت‌مند استوار است؛ تقسیمی که نه صرفاً بر افعال ظاهری، بلکه بر طهارت ذاتی و باطنی نفس مبتنی است.

در این چارچوب، برخی نفوس انسانی با آنکه از ذات سعید و باورهای صحیح برخوردارند، به سبب گناهان و نقایص رفتاری، در مقام فعل به هیئت‌هایی شقیّ متّصف می‌شوند. اما چون این هیئات نفسانی با طهارت ذاتی و حقیقت وجودی ایشان ناسازگارند، حالاتی عرضی، قسری و غیرطبیعی تلقی شده، و بر پایه قاعده فلسفی «القسر لا یدوم»، استمرار نخواهند یافت. از این رو، چنین نفوسی به واسطه طهارت ذاتی خود، در یکی از مراتب هستی‌شناختی، اعم از دنیا، برزخ یا قیامت، قابلیت بازگشت به حقیقت اصیل وجودی خود را خواهند داشت. بر این اساس، طهارت نفس از دیدگاه علامه طباطبایی، به عنوان ملاک رضایت الهی، مبتنی است بر قابلیت ذاتی نفس برای بازگشت به فطرت پاک و انکشاف حقیقت وجودی انسان (طباطبایی، ۱۳۷۴، ج. ۱، صص. ۲۷۸-۲۷۹).

در نهایت می‌توان گفت: علامه طباطبایی به رابطه تساوی‌مصدافی میان «مَن ارْتَضَى» و «اصحاب یمین» قائل است؛ بدین معنا که رضایت الهی از دین «مَن ارْتَضَى» همان رضایت او از دین «اصحاب یمین» است و ملاک‌های این رضایت، در هر دو مورد، یکسان و مشترک‌اند.

از همین منظر، سوره مدثر با اشاره به گفت‌وگوی میان بهشتیان و دوزخیان، زمینه تبیین قرآنی این ملاک‌ها را فراهم می‌آورد. در این آیات، مجرمان به چهار ویژگی اشاره می‌کنند که علت سقوطشان به دوزخ بوده است: ترک عبادت (نماز)، بی‌توجهی به نیازمندان، غرق شدن در باطل، و انکار روز جزا. این موارد، در واقع تقابل روشنی با صفات اصحاب یمین به‌عنوان دارندگان دین مورد رضایت الهی ایجاد می‌کنند و عملاً مؤید دیدگاه علامه در مورد ملاک‌های رضایت الهی برای شفاعت‌اند.

بر این اساس، می‌توان نتیجه گرفت که «اصحاب یمین» دارای چهار ویژگی اساسی شامل عبادت خالصانه و ویژه نسبت به خداوند (حق‌الله)، توجه عملی به نیازمندان (حق‌الناس)، پرهیز از غرق شدن در باطل، و ایمان به روز جزا است. به بیان دیگر، این چهار ویژگی را می‌توان ملاک‌های رضایت الهی در نظام شفاعت دانست (طباطبایی، ۱۳۷۴، ج. ۲۰، ص. ۱۵۳).

ازسوی دیگر، دیدگاه فخر رازی درباره ملاک‌های رضایت الهی در نظام شفاعت را می‌توان در سه محور کلی مورد تحلیل قرار داد:

نخست، جامعیت ملاک‌ها؛ وی با تلفیق مؤلفه‌های اعتقادی نظیر ایمان توحیدی، اخلاقی مانند صداقت و تقوا، و عملی همچون هجرت، جهاد و عمل صالح، منظومه‌ای چندبُعدی برای تبیین ملاک‌های رضایت الهی عرضه می‌دارد که بیانگر رویکردی معتدل و منسجم در فهم ملاک‌های رضایت الهی در نظام شفاعت است. دوم، روش تحلیلی-تفسیری؛ فخر رازی ضمن بهره‌گیری از تفسیر ترتیبی، رویکردی موضوع‌محور را نیز اتخاذ می‌کند و با ارجاع هم‌زمان به آیات قرآن، روایات نبوی و لایه‌های معنایی الفاظ، تسلط عمیق خود بر منابع دینی را نشان می‌دهد. هم‌سویی روش تفسیری او با علامه طباطبایی نیز، گواهی بر عقلانیت و انسجام ساختار تفسیری او به شمار می‌رود. سوم، چالش کلامی موجود در دیدگاه رازی؛ تأکید پررنگ او بر اقرار به توحید به‌عنوان شرط محوری برای رضایت الهی و شفاعت، در صورت اطلاق، ممکن است مرز میان مؤمن فاسق و صالح را مخدوش سازد. این پرسش همچنان باقی است که اگر صرف اقرار زبانی به «لا إله إلا الله» برای تحصیل رضایت الهی کافی باشد، آنگاه چه جایگاهی برای اعمال صالح و فضایل اخلاقی در ساختار شفاعت باقی خواهد ماند؟ در مجموع، دیدگاه فخر رازی نگاهی تحلیلی، جامع و توسعه‌پذیر ارائه می‌دهد، اما نسبت‌سنجی دقیق میان ایمان و عمل در چارچوب ملاک رضایت الهی، نیازمند تبیین کلامی عمیق‌تر و نظام‌مندتری است.

از دیدگاه فخر رازی، رضایت از دین مهم‌ترین ملاک رضایت الهی و شرط بنیادین تحقق شفاعت به شمار می‌رود. ایمان توحیدی در مرکز این منظومه قرار دارد و با ملاک‌هایی چون هجرت، جهاد، صداقت، تقوا و عمل صالح تقویت می‌شود. وی در تفسیر مفاتیح‌الغیب با رویکردی تحلیلی و موضوع‌محور، ملاک‌های رضایت الهی را با استناد به آیات قرآن و روایات نبوی تبیین می‌کند و از تفسیر محدود به یک آیه فراتر می‌رود. اهمیت روش‌شناسی او در نظام‌مند بودن و جامع‌نگری تحلیل‌های تفسیری‌اش قابل توجه است.

با این حال، گستره قرائت فخر رازی از شفاعت نسبت به مؤمنان فاسق، پرسش‌هایی جدی در حوزه کلام و تربیت دینی مطرح می‌سازد. اگر رضایت الهی صرفاً بر پایه تصدیق قلبی تعریف شود، ترسیم مرز میان رضایت و ناراضی‌تی الهی چگونه ممکن خواهد بود؟ آیا می‌توان کسانی را که به‌طور مستمر از معیارهای اخلاقی و الزامات عملی دین فاصله گرفته‌اند، در دایره رضایت الهی دانست؟ در این چارچوب، تفاوت میان مؤمن صالح و فاسق مبهم می‌ماند.

افزون بر این، پیامدهای تربیتی چنین رویکردی نیز قابل تأمل است. تلقی موسّع از شفاعت، در صورتی که نسبت آن با عمل و اخلاق به‌روشنی تبیین نشود، می‌تواند به تساهل در دینداری و سستی در پایبندی به آموزه‌های عملی منجر شود. به عبارت دیگر، تبیین ملاک‌های رضایت الهی از دیدگاه فخر رازی، همچنان نیازمند بازنگری تحلیلی در نسبت میان ایمان، اخلاق و شفاعت است تا از یک‌سو، از افراط و تفریط در امید به شفاعت پرهیز شود و از سوی دیگر، انسجام معنوی آموزه‌های دینی حفظ گردد.

در مجموع، بررسی تطبیقی دیدگاه‌های علامه طباطبایی و فخر رازی نشان می‌دهد که دیدگاه علامه با تکیه بر مبانی عقلی و نقلی، از انسجام بیشتری برخوردار بوده و تصویری جامع‌تر از ملاک‌های رضایت الهی در شفاعت ارائه می‌کند.

با وجود مقایسه و تحلیل ملاک رضایت الهی در نظام شفاعت از منظر علامه طباطبایی و فخر رازی، همچنان پرسش‌های اساسی در این زمینه قابل طرح است. در ادامه، تلاش می‌شود به مهم‌ترین این پرسش‌ها بر پایه داده‌های به‌دست‌آمده از تفاسیر المیزان و مفاتیح‌الغیب پاسخ داده شود.

رابطه ایمان با کفر، شرک و نفاق در نظام رضایت الهی چگونه تبیین می‌شود؟

بر اساس آموزه‌های دینی، مرز میان رضایت و عدم رضایت الهی، ایمان و اطاعت از خداوند - یعنی انجام واجبات و ترک محرمات - است؛ این اصل در قرآن و روایات اهل‌بیت (ع) بارها مورد تأکید قرار گرفته است. بر اساس تحلیل دیدگاه‌های علامه طباطبایی و فخر رازی در مورد ملاک رضایت الهی در نظام شفاعت، ایمان محوری‌ترین ملاک رضایت خداوند در نظام شفاعت به شمار می‌آید، درحالی که کفر، شرک و نفاق به‌عنوان ملاک‌های عدم رضایت الهی مطرح می‌شوند. قرآن کریم در آیه ۷ سوره زمر، کفر را به‌معنای انکار و ردّ حقایق الهی بیرون از دایره رضایت الهی قرار می‌دهد و در مقابل، ایمان به‌معنای تصدیق قلبی نسبت به یگانگی خداوند، نبوت و معاد معرفی می‌شود. در همین چارچوب، شرک که عبارت است از شریک قرار دادن برای خدا در ذات، صفات یا افعال، به‌طور منطقی در تعارض کامل با ایمان قرار دارد و نفاق نیز که چیزی جز تظاهر به ایمان نیست، با حقیقت ایمان تعارض دارد. از این‌رو، رابطه ایمان با کفر، شرک و نفاق در قالب تضاد و تناقض منطقی قابل تبیین است؛ به گونه‌ای که تحقق هر یک به نفی دیگری می‌انجامد و تنها ایمان توحیدی، ملاک حقیقی رضایت الهی در نظام شفاعت قلمداد می‌شود.

آیا تبیین ملاک‌های رضایت الهی صرفاً از طریق نقل ممکن است یا عقل نیز در این مسیر نقش دارد؟
 شناخت ملاک‌های رضایت الهی نه تنها از رهگذر نقل، بلکه از طریق عقل نیز امکان‌پذیر است و این دو منبع در کنار یکدیگر مکمل به شمار می‌آیند. عقل توانایی درک برخی ملاک‌های کلی رضایت خداوند را دارد؛ به این معنا که حکم می‌کند انسانی که به مقام ایمان دست یافته است، شایسته رضایت الهی است، زیرا چنین رضایتی نشان‌دهنده ثواب و پاداش ایمان است. در عین حال، نقل با ارائه جزئیات و مصادیق، این شناخت را تکمیل می‌کند. قرآن کریم و روایات اهل بیت (ع) ملاک‌هایی همچون عمل صالح، تقوا، صداقت، هجرت و جهاد را به‌عنوان معیارهای عینی رضایت الهی معرفی کرده‌اند. بدین ترتیب، عقل و نقل در کنار یکدیگر، همچون دو بال، انسان را در مسیر دستیابی به درک جامع ملاک‌های رضایت الهی هدایت می‌کنند.

آیا رضایت الهی همواره بر اساس استحقاق بندگان است یا می‌تواند از باب تفضل الهی نیز باشد؟
 رضایت الهی در نظام شفاعت از منظر علامه طباطبایی و فخر رازی در دو سطح قابل تحلیل است:
 الف: سطح استحقاقی، بر اساس عقل و نصوص دینی، رضایت خداوند را در نسبت با ایمان و عمل صالح بندگان تبیین می‌کند. آیات دارای عبارت «رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمْ وَرَضُوا عَنْهُ» (مائده: ۱۱۹؛ توبه: ۱۰۰؛ بینه: ۸؛ مجادله: ۲۲) صداقت، ایمان، جهاد در راه خدا و پرهیز از دوستی با دشمنان خدا را به‌عنوان ملاک رضایت الهی معرفی می‌نمایند.

ب: سطح تفضلی، آن سطح است که هیچ انسانی صرفاً به‌واسطه اعمال خویش مستحق رضایت قطعی الهی نیست، زیرا تحقق عمل صالح و پذیرش آن متکی بر فضل و رحمت الهی است.
 از این رو، رضایت الهی نه صرفاً بر استحقاق بندگان متکی است و نه صرفاً ناشی از تفضل الهی، بلکه محصول تعامل این دو سطح است. به عبارت دیگر، استحقاق شرط لازم برای رضایت الهی است، اما تحقق رضایت الهی مستلزم تفضل الهی می‌باشد.

محبت و ولایت اهل بیت (ع) چه ارتباطی با رضایت الهی دارد؟

محبت و ولایت اهل بیت (ع) ارتباط مستقیمی با رضایت الهی دارد و از منظر کلام شیعی، مسیر تحقق آن محسوب می‌شود. بر اساس آموزه‌های قرآن و روایات، اطاعت از اهل بیت (ع) و پذیرش ولایت آنان در امتداد اطاعت از خداوند و پیامبر (ص) قرار دارد؛ چنان‌که خداوند می‌فرماید: «أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ» (نساء: ۵۹) و در دیدگاه علامه، «اولی الامر» به امامان معصوم (ع) اطلاق می‌شود که اطاعت از آنان واجب شمرده شده است. اهل بیت (ع)، به دلیل برخورداری از عصمت و کمالات الهی، کامل‌ترین الگو برای انسان‌ها هستند. محبت به اهل بیت (ع) انسان را به سمت تبعیت از این الگوهای کامل هدایت می‌کند و زمینه تحقق اعتقاد، اخلاق و رفتاری را فراهم می‌آورد که مورد رضایت خداوند است. علامه طباطبایی محبت و ولایت آنان را جزء جدایی‌ناپذیر اطاعت از خداوند می‌داند و آن را ادامه ولایت الهی معرفی می‌کند، درحالی‌که فخر رازی محبت و احترام به اهل بیت (ع) را وسیله‌ای برای تقرب به خداوند می‌شمارد، هرچند بدون تأکید بر ولایت تکوینی و تشریحی.

رابطه «لَمَنْ اٰتٰتٰصِي» (انبیاء: ۲۸) با آیاتی نظیر «اِلَّا مَا شَاءَ اللّٰه» (انعام: ۱۲۸) در باب رضایت الهی چیست؟ رابطه میان «لَمَنْ اٰتٰتٰصِي» (انبیاء: ۲۸) و آیاتی نظیر «اِلَّا مَا شَاءَ اللّٰه» (انعام: ۱۲۸) در باب رضایت الهی، رابطه‌ای تکمیلی است. عبارت «اِلَّا مَا شَاءَ اللّٰه» بر قدرت و مشیت مطلق خداوند تأکید دارد. بر اساس این عبارت در سوره انعام، قدرت خداوند بر نجات دادن پیروان شیطان‌ها همچنان باقی است، هرچند به دلیل حکمت و مشیت خود آنان را نجات نمی‌دهد. در مقابل، عبارت «لَمَنْ اٰتٰتٰصِي» شرط تحقق شفاعت را بیان کرده و روشن می‌سازد که تنها کسانی شفاعت می‌شوند که مورد رضایت و خشنودی خداوند قرار گیرند. این دو مفهوم در کنار هم نظامی منسجم را ترسیم می‌کنند: نخست، اصل حاکمیت مطلق خداوند بر همه امور «اِلَّا مَا شَاءَ اللّٰه» و دوم، ملاک تحقق شفاعت که همان رضایت الهی است «لَمَنْ اٰتٰتٰصِي». بر این اساس، شفاعت نه امری تصادفی یا بی‌قاعده، بلکه لطفی الهی است که بر پایه عدالت، حکمت و رضایت خداوند به برخی بندگان خاص اعطا می‌شود و در نهایت، رضایت الهی ملاک قطعی و تغییرناپذیر در بهره‌مندی از شفاعت خواهد بود.

نتیجه‌گیری

پژوهش حاضر با رویکردی تطبیقی به تحلیل و ارزیابی ملاک‌های رضایت الهی در نظام شفاعت از دیدگاه علامه طباطبایی و فخر رازی پرداخته است. مقایسه دو دیدگاه نشان داد که هرچند هر دو اندیشمند در اصل ضرورت رضایت الهی به‌عنوان شرط تحقق شفاعت هم‌عقیده‌اند، اما در تبیین ملاک‌های این رضایت، تفاوت‌های اساسی و معناداری میان آن‌ها وجود دارد.

بر اساس یافته‌ها، هر دو اندیشمند با استناد به آیه ۲۸ سوره انبیاء، رضایت از دین فرد را اصلی‌ترین ملاک رضایت الهی در نظام شفاعت معرفی کرده‌اند. از نظر علامه طباطبایی، این رضایت ناظر به باورهای بنیادین دینی، به‌ویژه ایمان به توحید و معاد است؛ درحالی‌که فخر رازی با تأکید بر محوریت توحید و اقرار به لا اله الا الله، ایمان توحیدی را ملاک اصلی رضایت الهی در نظام شفاعت می‌داند. افزون بر این، هر دو اندیشمند نقش عناصر مکملی همچون ایمان، عمل صالح، هجرت و جهاد، صداقت و تقوا را در نیل به رضایت الهی برجسته کرده‌اند. با این حال، اختلافات بنیادین نیز مشاهده می‌شود. علامه طباطبایی طهارت نفس را شرطی اساسی برای رضایت الهی دانسته و بر مبنای مبانی فلسفی خود، گناه را حالتی عارضی بر ذات پاک انسان معرفی می‌کند. در مقابل، فخر رازی صرف ایمان به توحید را برای ورود به دایره شفاعت کافی دانسته است. از منظر روش‌شناختی نیز، علامه طباطبایی با بهره‌گیری از روش تفسیر قرآن به قرآن، استدلال‌های عقلی و روایات اهل بیت (ع) به منظومه‌ای جامع و هماهنگ دست یافته است؛ درحالی‌که فخر رازی بیشتر بر منابع نقلی و روایات نبوی تکیه دارد و دیدگاه او تحت‌تأثیر مباحث کلامی وی با معتزله شکل گرفته است.

نتایج این پژوهش نشان می‌دهد که دیدگاه علامه طباطبایی با اتکا بر مبانی عقلی و نقلی، انسجام بیشتری دارد و تصویری جامع‌تر از ملاک‌های رضایت الهی در نظام شفاعت ارائه می‌کند. وی ضمن اذعان به نقش تفضّل الهی، به اختیار انسان توجه ویژه‌ای داشته و با تأکید بر طهارت نفس، مرز میان مؤمن حقیقی و مؤمن فاسق را به‌روشنی ترسیم می‌نماید. این رویکرد نه‌تنها از تساهل در دینداری می‌کاهد، بلکه پیامدهای تربیتی

مثبتی نیز به همراه دارد. با این وجود، فخر رازی نیز با رویکرد امیدمحور خود سهم مهمی در تبیین این مسئله ایفا کرده است، و در مجموع، هر دو اندیشمند اسلامی، بستری غنی برای توسعه پژوهش‌های کلامی آینده فراهم آورده‌اند.

در پایان مقاله، به پنج پرسش اساسی درباره ملاک‌های رضایت الهی پاسخ داده شد، و نتایج آن زمینه‌ای تازه برای مطالعات آتی فراهم ساخت. بر این اساس، پیشنهاد می‌شود در پژوهش‌های آینده، دیدگاه‌های مکاتب مختلف کلامی همچون معتزله، اشاعره و شیعه درباره تبیین ملاک‌های رضایت الهی در نظام شفاعت به‌طور تطبیقی بررسی گردد. چنین مطالعاتی می‌تواند مسیر شناخت بهتر شرایط دستیابی به رضایت الهی و شایستگی بهره‌مندی از شفاعت را روشن‌تر کرده و افق‌های نوینی برای تعامل و گفت‌وگوهای میان‌مذهبی بگشاید.

منابع

قرآن کریم.

- ابن درید، محمد بن حسن. (۱۹۸۷). جمهرة اللغة. بيروت: دار العلم للملايين.
- ابن فارس، احمد. (۱۴۰۴). معجم مقاییس اللغة. قم: مكتب الإعلام الإسلامی.
- ابن معروف، محمد بن عبد الخالق. (بی تا). فرهنگ كنز اللغات (ترجمه رضا علوی نصر). تهران: مكتبة المرتضوية.
- ابن منظور، محمد بن مكرم. (۱۴۱۴). لسان العرب. بيروت: دار صادر.
- انصار محمدی، سید جلیل. (۱۳۹۵). تبیین مقام رضا در قرآن کریم. حسنا، ۸ (۲۹ و ۳۰)، ۱۶۶-۱۹۱.
- ایجی، عضد الدین. (۱۳۲۵ق). شرح المواقف (به همراه تعلیقه میر سید شریف جرجانی). قم: الشریف الرضی.
- بستانی، فؤاد افرام. (۱۳۷۵). فرهنگ ابجدی (ترجمه رضا مهیار). تهران: اسلامی.
- حسینی، یونس. (۱۳۹۸). تحلیل معناشناختی «رضوان» در قرآن کریم. معرفت، (۲۶۵)، ۴۵-۵۵.
- حسن زاده، مهدی؛ شاملی، نصرالله و حسینی شاهرودی، سید مرتضی. (۱۳۹۷). لایه های معنایی «شفاعت» در قرآن. تحقیقات علوم قرآن و حدیث دانشگاه الزهراء (س)، ۱۵ (۲)، ۶۷-۹۷.
- حویزی، عبد علی بن جمعه. (۱۴۱۵). تفسیر نور الثقلین. قم: اسماعیلیان.
- دهخدا، علی اکبر. (۱۳۹۰). لغت نامه. تهران: مؤسسه انتشارات و چاپ دانشگاه تهران.
- رازی، محمد بن عمر. (۱۴۲۰). مفاتیح الغیب. بیروت: دار احیاء التراث العربی.
- رازی، محمد بن عمر. (۱۳۹۶). شرح أسماء الله الحسنى. مصر: مكتبة الكليات الأزهرية.
- راغب اصفهانی، حسین بن محمد. (۱۴۱۲). مفردات ألفاظ القرآن. بیروت: دار الشامیة.
- راغب اصفهانی، حسین بن محمد. (۱۳۷۴). ترجمه و تحقیق مفردات الفاظ قرآن (ترجمه غلامرضا خسروی حسینی). تهران: مرتضوی.
- سرشار، مزگان. (۱۳۹۴). «رضا (در قرآن و حدیث)». در دانشنامه جهان اسلام (ج ۲۰). تهران: بنیاد دایره المعارف اسلامی.
- شمخی، مینا و فیاضی، طیبیه. (۱۳۹۸). بازی پژوهی شفاعت از دیدگاه قرآن. پژوهش و مطالعات اسلامی، ۱ (۳)، ۹۷-۱۱۲.
- شیروانی شیری، علی؛ حیدری، فاطمه و رمضان، محدثه. (۱۳۹۸). معناشناسی مفهوم رضا در قرآن و روایات و استخراج دلالت های تربیتی آن. رهیافت فرهنگ دینی، (۷)، ۷-۳۲.
- شیبانی، اسحاق بن مرار. (۱۳۹۴). کتاب الجیم. قاهره: الهيئة العامة لشئون المطابع الأميرية.
- صدوق، محمد بن علی. (۱۴۱۴ق). الاعتقادات. قم: المؤتمر العالمی للشیخ المفید.
- صدوق، محمد بن علی. (۱۴۱۳). عیون اخبار الرضا (ع). مشهد: المؤتمر العالمی للإمام الرضا (ع).
- صدوق، محمد بن علی. (۱۴۱۷). الأمالی. قم: مؤسسه بعثت.
- صدوق، محمد بن علی. (۱۴۳۰ق). التوحید (تحقیق سید هاشم حسینی طهرانی). قم: مؤسسه نشر اسلامی.
- طریحی، فخرالدین بن محمد. (۱۳۷۵). مجمع البحرین. تهران: مرتضوی.
- عسکری، سید مرتضی. (۱۳۷۸). عقاید اسلام در قرآن کریم (ترجمه محمد جواد کرمی). تهران: مجمع علمی اسلامی.
- قاضی عبد الجبار بن احمد. (۱۴۲۲ق). شرح الأصول الخمسة (تحقیق قوام الدین مانکدیم). بیروت: دار احیاء التراث العربی.
- قرشی، علی اکبر. (۱۳۷۱). قاموس قرآن. تهران: دارالکتب الإسلامیة.
- قرشی، علی اکبر. (۱۳۷۵). تفسیر احسن الحدیث. تهران: بنیاد بعثت.

- طباطبائی، سید محمدحسین. (۱۳۷۴). المیزان فی تفسیر القرآن (ترجمه سید محمدباقر موسوی همدانی). قم: دفتر انتشارات اسلامی.
- طباطبائی، سید محمدحسین. (۱۳۸۸). انسان از آغاز تا انجام. قم: بوستان کتاب.
- طباطبائی، سید محمدحسین. (۱۳۸۸). رسائل توحیدی. قم: بوستان کتاب.
- طبرسی، فضل بن حسن. (۱۴۱۵). مجمع البیان فی تفسیر القرآن. بیروت: مؤسسة الأعلمی للمطبوعات.
- صاحب بن عباد، اسماعیل بن عباد. (بی تا). المحيط فی اللغة. بیروت: عالم الکتب.
- ماتریدی، ابومنصور محمد. (۱۴۲۶). تأویلات أهل السنة (تفسیر الماتریدی). بیروت: دار الکتب العلمیة.
- علم الهدی، سید مرتضی. (۱۴۰۵ق). رسائل الشریف المرتضی. قم: دار القرآن الکریم.
- مصطفوی، حسن. (بی تا). التحقيق فی کلمات القرآن الکریم. بیروت: دار الکتب العلمیة.
- مکرموت، مارتین. (۱۳۷۲). اندیشه‌های کلامی شیخ مفید (ترجمه احمد آرام). تهران: انتشارات دانشگاه تهران.
- نوی، ابوزکریا یحیی بن شرف. (۱۳۹۲ق). المنهاج شرح صحیح مسلم بن الحجاج. بیروت: دار إحياء التراث العربی.

References

- The Noble Qur'ān. (al-Qur'ān al-Karīm)*
- Ibn Durayd, Muḥammad b. Ḥasan. (1987 CE). *Jamharat al-Lughah [The Compendium of Language]*. Beirut: Dār al-‘Ilm lil-Malāyīn.
- Ibn Fāris, Aḥmad. (1983/1984 [1404 AH]). *Mu‘jam Maqāyīs al-Lughah [Dictionary of Analogical Measures of Language]*. Qom: Maktab al-I‘lām al-Islāmī.
- Ibn Ma‘rūf, Muḥammad b. ‘Abd al-Khāliq. (n.d. [bī-tā]). *Farhang-i Kunz al-Lughāt [The Treasure of Languages]*. Translated by Riḍā ‘Alawī Naṣr. Tehran: Maktabat al-Murtaḍawīyah.
- Ibn Manzūr, Muḥammad b. Mukarram. (1993/1994 [1414 AH]). *Lisān al-‘Arab [The Tongue of the Arabs]*. Beirut: Dār Ṣādir.
- Anṣār Muḥammadi, Sayyid Jalīl. (2016 [1395 SH]). “Tabyīn-i Maqām-i Riḍā dar Qur’ān-i Karīm” [Elucidation of the Station of Divine Pleasure in the Noble Qur’ān]. *Ḥusnā*, 8(29 & 30), pp. 166–191.
- Ījī, ‘Aḍud al-Dīn. (1907/1908 [1325 AH]). *Sharḥ al-Mawāqif [Commentary on the Stations]*, with glosses by Mīr Sayyid Sharīf Jurjānī. Qom: al-Sharīf al-Raḍī.
- Bustānī, Fu‘ād Afrām. (1996 [1375 SH]). *Farhang-i Abjadī [Alphabetical Dictionary]*. Translated by Riḍā Mahyār. Tehran: Islāmī.
- Hasanī, Yūnus. (2019 [1398 SH]). “Taḥlīl-i Ma‘nāshinākhtī-yi ‘Riḍwān’ dar Qur’ān-i Karīm” [A Semantic Analysis of ‘Riḍwān’ in the Noble Qur’ān]. *Ma‘rifat [Knowledge]*, No. 265, pp. 45–55.
- Ḥasan‘zādih, Maḥdī; Shāmlī, Naṣr Allāh; and Ḥusaynī Shāhrūdī, Sayyid Murtaḍā. (2018 [1397 SH]). “Lāyih-hā-yi Ma‘nā‘ī-yi ‘Shafā‘ah’ dar Qur’ān” [The Semantic Layers of ‘Intercession’ in the Qur’ān]. *Tahqīqāt-i ‘Ulūm-i Qur’ān wa Ḥadīth [Qur’ānic and Ḥadīth Sciences Research]*, 15(2), pp. 67–97.
- Ḥuwayzī, ‘Abd ‘Alī b. Jum‘ah. (1994/1995 [1415 AH]). *Tafsīr Nūr al-Thaqalayn [The Exegesis of the Light of the Two Weighty Things]*. Qom: Ismā‘īlyān.
- Dihkhudā, ‘Alī Akbar. (2011 [1390 SH]). *Lughatnāmah [Dictionary]*. Tehran: Mu‘assasah-yi Intishārāt wa Chāp-i Dānishgāh-i Tehran.
- Rāzī, Fakhr al-Dīn Muḥammad b. ‘Umar. (1999/2000 [1420 AH]). *Maḥfūẓ al-Ghayb [Keys to the Unseen]*. Beirut: Dār Iḥyā’ al-Turāth al-‘Arabī.

- Rāzī, Fakhr al-Dīn Muḥammad b. ‘Umar. (2017 [1396 SH]). *Sharḥ Asmā’ Allāh al-Ḥusnā [Commentary on the Most Beautiful Names of God]*. Egypt: Maktabat al-Kullīyāt al-Azhārīyah.
- Rāghib al-Iṣfahānī, Ḥusayn b. Muḥammad. (1991/1992 [1412 AH]). *Mufradāt Alfāz al-Qur’ān [Glossary of Qur’ānic Terms]*. Beirut: Dār al-Shāmīyah.
- Rāghib al-Iṣfahānī, Ḥusayn b. Muḥammad. (1995 [1374 SH]). *Tarjumah wa Tahqīq-i Mufradāt-i Alfāz-i Qur’ān [Translation and Research of the Glossary of Qur’ānic Terms]*. Translated by Ghulām Riḍā Khusrawī Ḥusaynī. Tehran: Murtaḍawī.
- Sarshār, Muzhān. (2015 [1394 SH]). “Riḍā (dar Qur’ān wa Ḥadīth)” [Divine Pleasure (in the Qur’ān and Ḥadīth)]. In *Dānishnāmah-yi Jahān-i Islām [Encyclopedia of the Islamic World]*, Vol. 20. Tehran: Bunyād-i Dā’irat al-Ma’ārif-i Islāmī.
- Shamkhī, Mīnā, and Fāyīzī, Tayyibah. (2019 [1398 SH]). “Bāzpažūhī-yi Shafā’ah az Dīdgāh-i Qur’ān” [A Re-examination of Intercession from the Qur’ānic Perspective]. *Pazhūhish wa Muṭālī’āt-i Islāmī [Islamic Research and Studies]*, 1(3), pp. 97–112.
- Shīrwānī Shīrī, ‘Alī; Ḥaydarī, Fāṭimah; and Rāmāzānī, Muḥaddithah. (2019 [1398 SH]). “Ma’nāshināsī-yi Mafhūm-i Riḍā dar Qur’ān wa Riwayāt wa Istikhraj-i Dalālat-hā-yi Tarbiyātī-yi Ān” [Semantics of the Concept of Divine Pleasure in the Qur’ān and Traditions and the Extraction of Its Educational Implications]. *Rahyāft-i Farhang-i Dīnī [Approach to Religious Culture]*, No. 7, pp. 7–32.
- Shaybānī, Ishāq b. Mirār. (2015 [1394 SH]). *Kitāb al-Jīm [The Book of Jīm]*. Cairo: al-Hay’ah al-‘Āmmah li-Shu’ūn al-Maṭābī’ al-Amūrīyah.
- Ṣadūq, Muḥammad b. ‘Alī [al-Shaykh al-Ṣadūq]. (1993/1994 [1414 AH]). *al-I’tiqādāt [The Doctrines]*. Qom: al-Mu’tamar al-‘Ālamī lil-Shaykh al-Mufīd.
- Ṣadūq, Muḥammad b. ‘Alī [al-Shaykh al-Ṣadūq]. (1992/1993 [1413 AH]). *‘Uyūn Akhbār al-Riḍā (‘alayhi al-salām) [The Sources of the Traditions of al-Riḍā]*. Mashhad: al-Mu’tamar al-‘Ālamī lil-Imām al-Riḍā (‘alayhi al-salām).
- Ṣadūq, Muḥammad b. ‘Alī [al-Shaykh al-Ṣadūq]. (1996/1997 [1417 AH]). *al-Amālī [The Dictations]*. Qom: Mu’assasat al-Bi’tah.
- Ṣadūq, Muḥammad b. ‘Alī [al-Shaykh al-Ṣadūq]. (2008/2009 [1430 AH]). *al-Tawḥīd [The Doctrine of Divine Unity]*. Edited by Sayyid Ḥāshim Ḥusaynī Ṭīhrānī. Qom: Mu’assasat al-Nashr al-Islāmī.
- Ṭurayḥī, Fakhr al-Dīn b. Muḥammad. (1996 [1375 SH]). *Majma’ al-Baḥrayn [The Confluence of the Two Seas]*. Tehran: Murtaḍawī.
- ‘Askarī, Sayyid Murtaḍā. (1999 [1378 SH]). *Aqāyid-i Islām dar Qur’ān-i Karīm [Islamic Beliefs in the Noble Qur’ān]*. Translated by Muḥammad Jawād Karamī. Tehran: Majma’-i ‘Ilmī-yi Islāmī.
- Qāḍī ‘Abd al-Jabbār b. Aḥmad. (2001/2002 [1422 AH]). *Sharḥ al-Uṣūl al-Khamsah [Commentary on the Five Principles]*. Edited by Qiwām al-Dīn Mānkadīm. Beirut: Dār Iḥyā’ al-Turāth al-‘Arabī.
- Qurashī, ‘Alī Akbar. (1992 [1371 SH]). *Qāmūs-i Qur’ān [Qur’ānic Lexicon]*. Tehran: Dār al-Kutub al-Islāmīyah.
- Qurashī, ‘Alī Akbar. (1996 [1375 SH]). *Tafsīr Aḥsan al-Ḥadīth [The Best of Traditions Exegesis]*. Tehran: Bunyād-i Bi’tah.
- Ṭabāṭabā’ī, Sayyid Muḥammad Ḥusayn. (1995 [1374 SH]). *al-Mīzān fī Tafsīr al-Qur’ān [The Balance in the Exegesis of the Qur’ān]*. Translated by Sayyid Muḥammad Bāqir Mūsawī Hamadānī. Qom: Daftar-i Intishārāt-i Islāmī.

- Ṭabāṭabā'ī, Sayyid Muḥammad Ḥusayn. (2009 [1388 SH]). *Insān az Āghāz tā Anjām [Human Being from Beginning to End]*. Qom: Būstān-i Kitāb.
- Ṭabāṭabā'ī, Sayyid Muḥammad Ḥusayn. (2009 [1388 SH]). *Rasā'il-i Tawḥīdī [Treatises on Divine Unity]*. Qom: Būstān-i Kitāb.
- Ṭabrisī, Faḍl b. Ḥasan. (1994/1995 [1415 AH]). *Majma' al-Bayān fī Tafṣīr al-Qur'ān [The Gathering of Elucidation in the Exegesis of the Qur'an]*. Beirut: Mu'assasat al-A'lamī lil-Maṭbū'āt.
- Ṣāhib b. 'Abbād, Ismā'īl b. 'Abbād. (n.d. [bī-tā]). *al-Muḥīṭ fī al-Lughah [The Comprehensive in Language]*. Beirut: 'Ālam al-Kutub.
- Māturīdī, Abū Maṣṣūr Muḥammad. (2005/2006 [1426 AH]). *Ta'wīlāt Ahl al-Sunnah (Tafṣīr al-Māturīdī) [The Interpretations of the Ahl al-Sunnah (al-Māturīdī's Exegesis)]*. Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmīyah.
- 'Ilm al-Hudā, Sayyid Murtaḍā [Sharīf al-Murtaḍā]. (1984/1985 [1405 AH]). *Rasā'il al-Sharīf al-Murtaḍā [The Epistles of al-Sharīf al-Murtaḍā]*. Qom: Dār al-Qur'ān al-Karīm.
- Muṣṭafawī, Ḥasan. (n.d. [bī-tā]). *al-Taḥqīq fī Kalimāt al-Qur'ān al-Karīm [The Investigation into the Words of the Noble Qur'an]*. Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmīyah.
- McDermott, Martin. (1993 [1372 SH]). *Andīshih-hā-yi Kalāmī-yi Shaykh Muḥīd [The Theological Thoughts of Shaykh al-Muḥīd]*. Translated by Aḥmad Ārām. Tehran: Intishārāt-i Dānīshgāh-i Tehran.
- Nawawī, Abū Zakarīyā Yaḥyā b. Sharaf. (1971/1972 [1392 AH]). *al-Minhāj Sharḥ Ṣāḥīḥ Muslim b. al-Ḥajjāj [The Method: Commentary on Ṣāḥīḥ Muslim b. al-Ḥajjāj]*. Beirut: Dār Iḥyā' al-Turāth al-'Arabī.

An Analysis of the Efficacy of the Common Good Theory in Resolving the Environmental Crisis

Sayyed Hadi Hashemini¹ , Muḥammad Taqi Ansaripur^{2✉} ,
and Sayyed Ḥasan Eslami Ardakani³ 

1. Ph.D. student in Comparative Theology of Abrahamic Religions with a focus on Christian Theology, Department of Abrahamic Religions, Faculty of Religions, University of Religions and Denominations, Qom, Iran. E-mail: tahgig.2023@gmail.com
2. *Corresponding Author*, Department of Abrahamic Religions, Faculty of Religions, University of Religions and Denominations, Qom, Iran. E-mail: m_ansaripour@urd.ac.ir
3. Department of Religious Studies, Faculty of Religions and Mysticism, University of Religions and Denominations, Qom, Iran. E-mail: Eslami@urd.ac.ir

Article Info	ABSTRACT
Article type: Research Article	This article examines the efficacy of the theory of the common good (khayr-i 'umūmī) in resolving environmental crises, focusing on Christian and Islamic perspectives. Rooted in Aristotelian and Thomistic philosophy, the theory of the common good emphasizes collective flourishing and intergenerational justice, aligning with Christian stewardship and Islamic vicegerency (khilāfah). Through comparative analysis, this study highlights the convergences between Christian and Islamic traditions in promoting environmental sustainability and collective responsibility for environmental protection, while also critiquing divergences such as anthropocentrism within these traditions. By integrating theological principles such as justice, community, and spiritual motivations, the theory of the common good offers a theoretical framework that links religious ethics with environmental governance. This framework promotes interfaith dialogue and practical applications in addressing environmental challenges. However, despite its capacity to enrich environmental policies, the theory has limitations, including oversimplification of theological doctrines and implementation challenges across diverse cultural contexts. The study underscores the necessity of future research to address these gaps and to strengthen collaboration between religious and secular worldviews in order to present an inclusive approach to global environmental sustainability.
Article history: Received 2 November 2025 Received in revised form 15 November 2025 Accepted 7 December 2025 Available online 22 December 2025	
Keywords: Common good, environmental ethics, Christian stewardship, Islamic vicegerency (khilāfah), intergenerational justice, sustainability	

Cite this article: Hashemini, S. H., Ansaripour, M.-T., & Eslami Ardakani, S. H., & (2025). An Analysis of the Efficacy of the Common Good Theory in Resolving the Environmental Crisis. *Theology Journal*, 12(2), 229-249. <https://doi.org/10.22034/pke.2025.22477.2053>.



1. Introduction

This article examines the efficacy of the theory of the common good in resolving environmental crises, focusing on Christian and Islamic perspectives. Rooted in Aristotelian and Thomistic philosophy, the theory of the common good emphasizes collective flourishing and intergenerational justice, aligning with Christian stewardship and Islamic vicegerency (*khilāfah*).

In an era marked by intensifying environmental crises—where climate change is projected to exacerbate the vulnerability of billions of people worldwide—the intersection of the common good theory with religious perspectives on the environment offers a compelling framework for ethical action. The link between religious environmental approaches and the common good theory is significant because religious affiliations play a fundamental role in shaping the environmental attitudes and behaviors of the vast majority of humanity, and can mobilize religious communities to protect the environment against challenges such as biodiversity loss and water stress.

In a general definition, the common good theory is understood as the set of social conditions that enable individuals and groups within a community to realize their own flourishing and the community's movement toward transcendence (*ta'ālī*) more fully and more easily. The importance of this theory lies in providing a normative foundation for addressing social gaps, as it promotes non-excludable goods beneficial to all, thereby strengthening social cohesion and human flourishing.

2. Methodology

This study, through comparative analysis, highlights the convergences between Christian and Islamic traditions in promoting environmental sustainability and collective responsibility for environmental protection, while also critiquing divergences such as anthropocentrism within these traditions. The proposed model begins with the fundamental axis of societal well-being (*sa'ādatmandī-yi jāmi'ah*) and employs Aristotelian-Thomistic concepts of the common good as collective flourishing, adapted to religious contexts.

The research is qualitative and library-based, drawing on primary and secondary sources in Christian theology (including papal encyclicals such as *Laudato Si'*), Islamic theology (*Qur'ān*, *ḥadīth*, and works of Muslim scholars), and contemporary environmental ethics literature.

3. Findings

3.1. The Common Good Theory as an Integrative Framework

The common good theory, through the integration of theological principles such as justice, community, and spiritual motivations, offers a theoretical framework that links religious ethics with environmental governance. This framework promotes interfaith dialogue and practical applications in addressing environmental challenges.

3.2. Christian Perspectives: From Stewardship to Agapic Ethics

In Christian traditions, environmental innovations often extend beyond the stewardship model in its traditional sense toward an agapic ethics (akhlāq-i āgāpīhī), where love universalizes care for creation. This transformation reinterprets the concept of dominion over creation as an all-encompassing love that reflects God's love for all creatures. As seen in the papal encyclical *Laudato Si'*, this shift introduces the environment as a common good, linking social justice with environmental sustainability through ritual practices and political advocacy.

3.3. Islamic Perspectives: Public Interest and Vicegerency (Khilāfah)

In Islamic perspectives, the common good manifests through the application of the concepts of public interest (maṣlaḥat-i ʿāmmih), vicegerency (khilāfah), and trust (amānah). These principles guide sustainable practices and policy frameworks that prioritize collective well-being over individual gain. The elements of the common good theory align with these religious approaches, emphasizing sustainable resource use through a responsible view of human interaction with nature.

3.4. Recognition of Intrinsic Value and Justice

The findings indicate that the common good theory recognizes the intrinsic value of non-human elements in creation and promotes a type of ethics of care that extends beyond anthropocentrism. Justice and participation constitute other principles of the common good theory, ensuring that environmental policies include marginalized communities and prioritize the vulnerable.

3.5. Adaptive Convergence and Interfaith Dialogue

Adaptive convergences of the common good across traditions render interfaith dialogues significant. Traditions that emphasize shared values such as justice and stewardship adapt the common good theory to promote global cooperation in environmental initiatives.

3.6. Limitations and Unresolved Tensions

Despite its capacity to enrich environmental policies, certain limitations have been identified, including the oversimplification of theological doctrines and implementation challenges across diverse cultural contexts. One overlooked aspect in Christian and Islamic environmental studies is the examination of the duality between society and its members and the relationship between them for the purpose of societal flourishing and the facilitation of its transcendence. Furthermore, debates surrounding anthropocentrism versus ecocentrism in both religions—through narratives of Christian stewardship and Islamic vicegerency—remain unresolved, as they are often criticized for prioritizing human needs over planetary health.

3.7. Evolution of the Literature

The findings reveal that the existing literature from the 1960s to the present has undergone significant evolution, moving from early critiques toward more inclusive frameworks. This global scholarly trajectory reflects a shift in the

perception of religions from enemies of the environment to active agents in environmental ethics, highlighting the emergence of the religious common good within this transformation. Contemporary case studies and theological texts, including papal encyclicals and interfaith declarations, demonstrate efforts to link religious ethics with environmental policy-making and confirm the capacity of religious teachings to shape pro-environmental behaviors and attitudes.

4. Conclusion

This study underscores the necessity of future research to address theoretical and practical gaps and to strengthen collaboration between religious and secular worldviews in order to present an inclusive approach to global environmental sustainability.

The common good theory, by bridging secular and religious concepts, provides a foundation for supporting comprehensive environmental care. The synthesis of these principles—realized within the context of a purposeful society—not only critiques exploitative practices but also proposes a moral vision in which environmental ethics is promoted as an extension of religious duty toward societal transcendence. This framework can mobilize religious communities to protect the environment and promote interfaith dialogue and practical applications in addressing environmental challenges.

However, for the full potential of the common good theory to be realized in resolving the environmental crisis, limitations such as the oversimplification of theological doctrines and implementation challenges across diverse cultural contexts must be addressed. Future research should fill these gaps and strengthen collaboration between religious traditions and secular approaches to shape an inclusive and effective approach to environmental sustainability.

This study demonstrates that integrating principles such as justice, participation, trustworthiness (*amāndārī*), and public interest (*maṣāliḥ-i ‘āmmih*) into environmental policy-making can provide a practical and normative framework for the protection of creation, thereby establishing the common good as an ethical and practical foundation for responding to environmental crises.

Declarations

Authors’ Contributions: The study was carried out with equal participation from all three authors at every stage, including conception, analysis, and writing.

Data Availability Statement: Not applicable.

Acknowledgments: The authors have no acknowledgments to convey.

Ethical Considerations: The authors observed all ethical considerations in this research, and this is collectively affirmed.

Funding: This work was not supported by any funding source.

Conflict of Interest: The authors affirm that no competing interests exist.

Generative AI and AI-Assisted Technologies Statement: The article was written without the assistance of artificial intelligence.



این گرامر برای ۲۰۲۱

پژوهشنامه کلام

شاپا چاپی: ۵۳۲۵-۲۴۷۶
شاپا پرنقش: ۶۶۷-۲۷۸۳
Homepage: pke.journals.miu.ac.ir



جامعه
المصطفی
العالمیة

تحلیل کارآمدی نظریه خیر عمومی در حل بحران محیط زیست

سیدهدای هاشمی نیا^۱، محمدتقی انصاری پور^۱، و سید حسن اسلامی اردکانی^۲

۱. دانشجوی دکتری الهیات تطبیقی ادیان ابراهیمی گرایش الهیات مسیحی، گروه ادیان ابراهیمی، دانشکده ادیان، دانشگاه ادیان و مذاهب، قم، ایران.

رایانامه: tahgig.2023@gmail.com

۲. نویسنده مسئول، استادیار گروه ادیان ابراهیمی، دانشکده ادیان، دانشگاه ادیان و مذاهب، قم، ایران. رایانامه: m_ansaripour@urd.ac.ir

۳. استاد گروه دین پژوهی، دانشکده ادیان و عرفان، دانشگاه ادیان و مذاهب، قم، ایران. رایانامه: Eslami@urd.ac.ir

چکیده

اطلاعات مقاله

این مقاله کارآمدی نظریه خیر عمومی را در حل بحران‌های زیست‌محیطی با تمرکز بر دیدگاه‌های مسیحی و اسلامی بررسی می‌کند. نظریه خیر عمومی، ریشه‌دار در فلسفه ارسطویی و تومیستی، بر شکوفایی جمعی و عدالت بین‌نسلی تأکید دارد و با مفاهیم سرپرستی مسیحی و خلافت اسلامی هم‌راستا می‌شود. این مطالعه از طریق تحلیل تطبیقی، همگرایی‌های سنت‌های مسیحی و اسلامی را در ترویج پایداری زیست‌محیطی و مسئولیت جمعی در حفاظت از محیط‌زیست، برجسته می‌کند و در عین حال واگرایی‌هایی مانند انسان‌محوری در این سنت‌ها را نقد می‌کند. نظریه خیر عمومی از طریق یکپارچه‌سازی اصول الهیاتی مانند عدالت، جامعه و انگیزه‌های معنوی، چارچوبی نظری ارائه می‌کند که اخلاق دینی را با حکمرانی زیست‌محیطی پیوند می‌دهد. این چارچوب، گفت‌وگوهای بین‌ادیانی و کاربردهای عملی را در مواجهه با چالش‌های زیست‌محیطی ترویج می‌دهد؛ البته با وجود توانایی غنی‌سازی سیاست‌های زیست‌محیطی، در این نظریه، محدودیت‌هایی مانند ساده‌سازی نظریه‌های الهیاتی و چالش‌های اجرایی در زمینه‌های متنوع فرهنگی وجود دارد. این مطالعه بر ضرورت تحقیقات آینده برای رفع این شکاف‌ها و تقویت همکاری بین‌جهانی بین‌بینی‌های دینی و سکولار تأکید می‌کند تا رویکردی فراگیر به پایداری جهانی زیست‌محیطی ارائه دهد.

نوع مقاله:

مقاله پژوهشی

تاریخ دریافت: ۱۴۰۴/۰۸/۱۱

تاریخ بازنگری: ۱۴۰۴/۰۸/۲۴

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۴/۰۹/۱۶

تاریخ انتشار: ۱۴۰۴/۱۰/۰۱

کلیدواژه‌ها:

خیر عمومی،

اخلاق زیست‌محیطی،

سرپرستی مسیحی،

خلافت اسلامی،

عدالت بین‌نسلی،

پایداری

استناد: هاشمی نیا، سیدهدای؛ انصاری پور، محمدتقی؛ اسلامی اردکانی، سیدحسن. (۱۴۰۴). تحلیل کارآمدی نظریه خیر عمومی در حل

بحران محیط‌زیست. پژوهشنامه کلام، ۲۱(۲)، ۲۴۹-۲۲۹. <https://doi.org/10.22034/pke.2025.22477.2053>



© نویسنده(گان).

ناشر: جامعه المصطفی العالمیه.

مقدمه

در عصری که با تشدید بحران‌های زیست‌محیطی همراه شده و پیش‌بینی می‌شود تغییرات اقلیمی، آسیب‌پذیری میلیاردها نفر را در سراسر جهان تشدید کند، تلافی نظریه خیر عمومی^۱ با دیدگاه‌های دینی درباره محیط‌زیست، چارچوبی جذاب برای کنش اخلاقی ارائه می‌دهد. نظریه خیر عمومی، که ریشه در فلسفه ارسطویی دارد و در اخلاق مسیحی بسط یافته، بیان می‌کند که سعادت واقعی انسان به بهزیستی جمعی، عدالت، و پیگیری همگانی هدف عالی جامعه وابسته است. هدفی که فراتر از منافع فردی اعضای جامعه قرار دارد (Hollenbach, 2002, pp. 20-30). در سفر پیدایش کتاب مقدس، سخن از بخشش گیاهان و درختان میوه‌دار به انسان (پیدایش ۱: ۲۹) و فرمانبری انسان بر طبیعت^۲ است و الهی‌دانان مسیحی با استناد به آیات دیگر کتاب مقدس (پیدایش ۲: ۱۵)، فرمانبری بر طبیعت را برای «کشت و نگهداری» زمین، و به‌عنوان الزامی الهی برای «سلطه مسئولانه» انسان بر طبیعت تفسیر می‌کنند. در اسلام، مفهوم خلافت^۳ انسان‌ها را به‌عنوان امانت‌دارانی مسئول در برابر خداوند برای حفظ طبیعت معرفی می‌کند (جوادی آملی، ۱۴۰۱، ص. ۲۳) و فساد زیست‌محیطی را، که مصداقی از مفهوم فساد در زمین شمرده می‌شود، محکوم می‌کند (روم، ۴۱). عناصر نظریه خیر عمومی با این رویکردهای دینی هم‌راستا است و بر استفاده پایدار از منابع به‌لحاظ نگاه مسئولانه به رفتار انسان با طبیعت تأکید دارد. پیوند میان رویکردهای زیست‌محیطی دینی و نظریه خیر عمومی، از آن‌رو اهمیت دارد که وابستگی‌های دینی نقش اساسی در شکل دادن به نگرش‌ها و رفتارهای زیست‌محیطی اکثریت قریب به اتفاق بشریت ایفا می‌کند و می‌تواند جوامع دینی را برای حفاظت از محیط‌زیست در برابر چالش‌هایی مانند کاهش تنوع زیستی و تنش آبی، بسیج کند (Skirbekk et al., 2020, p. 264).

در یک تعریف کلی، نظریه خیر عمومی، به‌عنوان مجموعه‌ای از شرایط اجتماعی تعریف می‌شود که به افراد و گروه‌ها در یک جامعه امکان می‌دهد تا شکوفایی خود و حرکت جامعه به‌سمت تعالی را به‌طور کامل‌تر و آسان‌تر محقق کنند (Argandoña, 2012, p. 3). اهمیت این نظریه در ارائه مبنای هنجاری برای رسیدگی به شکاف‌های اجتماعی است زیرا با ترویج کالاهایی غیرقابل استثناء^۴ و سودمند برای همه، انسجام اجتماعی و شکوفایی انسانی را تقویت می‌کند (Jaede, 2017, p. 8).

۱. خیر عمومی معادل common good است. البته common به معنای مشترک نیز ترجمه می‌شود.

۲. «خدا ایشان را برکت داد و خدا بدیشان فرمود بارور و کثیر شوید و زمین را پرسازید و بر آن تسلط یابید. بر ماهیان دریا و بر پرندگان آسمان و بر هر جاننداری که بر زمین حرکت می‌کند، فرمان برانید» (پیدایش: ۱-۲۸)

۳. در جهان‌بینی اسلامی جایگاه فراتر بشر از سایر موجودات، ناشی از اعتقاد به جانشینی انسان از خدا در این عالم است. این جایگاه در قرآن با واژه خلیفه معرفی شده است. واژه خلیفه به دفعات در آیات قرآن مجید تکرار شده است، اما به نظر می‌رسد خلافت انسان به مفهوم مورد نظر در این بحث، در آیات ۳۰ بقره و ۲۶ ص و ۱۶۵ انعام آمده است.

۴. کالای غیرقابل استثناء، در اصطلاح به کالاهایی گفته می‌شود که امکان استفاده اختصاصی برای فرد یا گروه خاصی نباشد و همگان به آن دسترسی دارند مانند هوای پاک.

مطالعات پیشین در ارتباط با محیط‌زیست، به‌طور انتقادی به بررسی اخلاق زیست‌محیطی از طریق دیدگاه‌های مسیحی و اسلامی پرداخته‌اند، مانند تفسیر مسیحیت از سرپرستی^۱ یا مفهوم «سلطه» بر جهان که در سفر پیدایش کتاب مقدس آمده و به مراقبت مسئولانه از طبیعت تفسیر شده است. در اسلام نیز اصولی مانند خلافت، امانت‌داری و ممنوعیت فساد (فساد در زمین)، حفاظت از محیط‌زیست را به‌مثابه مراقبت از امانت الهی ترسیم می‌کنند. اما این رویکردها اغلب به‌دلیل سوگیری‌های انسان‌محورانه^۲ مورد انتقاد قرار گرفته است (Hollenbach, 2002, p. 114). این دیدگاه‌های نظری زیست‌محیطی، همگرایی‌هایی مانند تأکید هر دو سنت بر عدالت و اخلاق جامعه‌محور برای رسیدگی به بحران‌های جهانی را برجسته می‌کنند. پیوند نظریه خیر عمومی با این دیدگاه‌های زیست‌محیطی، این نظریه را به‌مثابه رویکردی جهانی و تأثیرگذار در حل بحران محیط‌زیست نمایان می‌کند (Koehrsen, 2021, p. 5).

اخلاق زیست‌محیطی و خیر عمومی

اغلب در اولین گام بررسی محیط‌زیست، به اخلاق محیط‌زیست توجه می‌شود. اخلاق محیط‌زیست ابزار نظری مواجهه با مسائل زیست‌محیطی است. محیط‌زیست در حوزه اخلاق زیست‌محیطی به‌عنوان جهان طبیعی شامل اکوسیستم‌ها، تنوع زیستی، گونه‌های غیرانسانی، و منابع غیرزنده تعریف می‌شود و هنگامی که به محیط‌زیست از دید دانش اخلاق می‌نگریم، در واقع به محدوده اخلاق زیست‌محیطی وارد شده‌ایم. اخلاق محیط‌زیست به هنجارها و قواعد تعیین‌کننده نوع مواجهه با محیط می‌پردازد. در اخلاق زیست‌محیطی، ارزش اخلاقی محیط‌زیست فراتر از صرف ابزارگرایی برای انسان‌ها است و اغلب با ارزش ذاتی‌ای شناخته می‌شود که نیازمند توجه اخلاقی و تعامل مسئولانه انسانی است (بنسون، ۱۳۸۲، ص. ۱۴). این رویکرد فلسفی شیوه‌هایی پایدار را ترویج می‌دهد و سیاست‌گذاری، کنش‌گری و گفت‌وگوهای بین‌رشته‌ای درباره عدالت و برابری را تحت تأثیر قرار می‌دهد. عناصر کلیدی اخلاق محیط‌زیست، شامل تمایز بین ارزش ذاتی و ابزاری، انسان‌محوری در برابر غیرانسان‌محوری، و چارچوب‌های پایداری است که بر مراقبت و هماهنگی زیست‌محیطی تأکید دارند. مطالعات پیشین درباره رویکردهای مسیحی و اسلامی به اخلاق زیست‌محیطی، ظرفیت آموزه‌های دینی برای شکل‌دهی به رفتارها و نگرش‌های حامی محیط‌زیست را نشان داده‌اند. مدل سرپرستی مسیحیت که مفهوم تسلط انسان بر طبیعت را که در کتاب مقدس آمده (پیدایش ۱: ۲۶-۲۸)، به‌عنوان مراقبت مسئولانه تفسیر

۱. اصطلاح سرپرستی (Stewardship) در مسیحیت، به یکی از رویکردهای دینی در الهیات محیط‌زیست اشاره دارد. در مورد این مفهوم به آیات متعددی از کتاب مقدس استناد می‌شود. پیروان این رویکرد می‌گویند وقتی جایگاه انسان را در خلقت خداوند در نظر می‌گیریم، درمی‌یابیم که انسان‌ها به‌عنوان سرپرست کل خلقت فراخوانده شده‌اند. اولین دعوت انسان، «تسلط بر مخلوقات خدا» است و اولین کلمات کتاب مقدس در مورد انسان این بینش را تأیید می‌کند. (پیدایش ۱: ۲۶-۲۸)

۲. اغلب در اخلاق محیط‌زیست به دوگانه انسان‌محوری (anthropocentrism) در برابر ناسان‌محوری (nonanthropocentrism) اشاره می‌شود. به اعتقاد برخی طرفداران محیط‌زیست، ادیان به ویژه مسیحیت ریشه اصلی محیط‌زیست‌گرایی انسان‌محورانه است زیرا بر اساس تعالیم کتاب مقدس، به ویژه در سفر پیدایش، انسان موجود فراتر از سایر موجودات است و فقط انسان ارزش ذاتی دارد و سایر موجودات برای بهره‌کشی توسط انسان آفریده شده‌اند و لذا فرمانروایی و سلطه بر طبیعت به انسان داده شده است.

می‌کند و مدیریت هماهنگ منابع و نقد مصرف بیش از حد را ترویج می‌دهد، درحالی‌که تأکید اسلام بر خلافت و اعتدال، اسراف و آلودگی را به‌عنوان فساد ممنوع می‌کند. این رویکردهای نظری، همگرایی‌ها در دیدگاه‌های انسان/خدمت‌محور را برجسته می‌کنند، زیرا هر دو سنت، انسان‌ها را به‌عنوان سرپرستان مسئول تحت اقتدار الهی قرار می‌دهند (Pojman, 2008, p. 16).

اما در مراقبت و حفظ محیط‌زیست، از ارتباط تنگاتنگ آن با جامعه به‌مثابه یک هویت مستقل، نباید غافل شد. نمی‌توان بر چالش بحران محیط‌زیست فایق آمد، بدون اینکه به جامعه و تعالی آن توجه کافی شود. هرچند در مسیحیت، توجه به تعالی و خیر جامعه که از آن تعبیر به خیر عمومی شده، مورد توجه بوده است، اما پیوند آن با بحران محیط‌زیست به‌تازگی در الهیات دینی وارد شده است و مراقبت از محیط‌زیست یکی از مصادیق خیر عمومی عنوان شده است (Francis, 2022, N. 23). توجه به این خیر از منظر هویت مستقل جامعه، هنجاری است که می‌تواند ذیل اخلاق محیط‌زیست، رفتار اعضای جامعه و حکمرانی را نظام‌مند کند. در اخلاق زیست‌محیطی توجه به این مهم می‌تواند شکاف نظری در اخلاق زیست‌محیطی را پر کند و آثار و پیامدهای دینی و زیست‌محیطی فراوانی داشته باشد.

خیر عمومی و جنبه‌های نادیده گرفته شده

با وجود پژوهش‌های گسترده درباره نظریه خیر عمومی در اخلاق زیست‌محیطی، به‌ویژه از طریق دیدگاه‌های مسیحی که در تعالیم اجتماعی کاتولیک و در بخشنامه پاپ فرانسیس با عنوان «ستایش از آن توست، ای پروردگار من»^۱ بیان شده، اغلب اهمیت جنبه بین‌ادیانی را نادیده گرفته و بحث‌ها درباره کاربرد جهانی را حل‌نشده باقی می‌گذارد. متاسفانه مطالعات زیست‌محیطی، در چالش جهانی بحران زیست‌محیطی چندان موفق نبوده است زیرا به چگونگی تطبیق اصول خیر عمومی، توجه کافی نشده است (Zagonari, 2020, p. 6). خیر عمومی گستره کاوش‌ها را به تمام ادیان توسعه می‌دهد و بستر گفت‌وگوهای بین‌ادیانی را فراهم می‌کند. یکی از جنبه‌های نادیده‌گرفته‌شده در مطالعات زیست‌محیطی مسیحی/اسلامی، بررسی دوگانه جامعه و اعضای جامعه و ارتباط میان این دو به هدف شکوفایی جامعه و تسهیل تعالی آن است. همچنین مناقشات پیرامون انسان‌محوری در برابر اکومحوری در هر دو دین، با روایت‌های سرپرستی مسیحی و خلافت اسلامی، همچنان حل‌نشده است زیرا اغلب به‌دلیل اولویت دادن به نیازهای انسانی بر سلامت سیاره مورد انتقاد قرار گرفته‌اند. این مناقشات گفت‌وگوهای بین‌ادیانی را ضرورتی اجتناب‌ناپذیر می‌کند و بر تحقیقات بیشتر برای پر کردن این شکاف‌ها تأکید دارد، زیرا توسعه چارچوب‌های قوی و فراگیر را ممکن می‌سازد. در بستر توجه به این جنبه‌هاست که اهمیت خیر عمومی برجسته می‌شود.

این مطالعه به دنبال تحلیل کارآمدی نظریه خیر عمومی با رویکردی مسیحی/اسلامی در حل بحران محیط‌زیست است. ارزیابی توان این نظریه برای تقویت و ترویج محافظت از محیط‌زیست ذیل توجه به هدف عالی جامعه هدف این پژوهش است. پرسش‌های پژوهشی هدایت‌کننده شامل این موارد است: چگونه مدل

۱. "LAUDATO SI", mi' Signore". بخشنامه پاپ فرانسیس در سال ۲۰۱۵. از این پس از واژه لاتین آن استفاده خواهد شد.

سرپرستی مسیحی و مفهوم خلافت اسلامی با اصول خیر عمومی برای مقابله با بحران‌های زیست‌محیطی هم‌راستا می‌شوند؟ چه شکاف‌های نظری و عملی در کاربردهای بین‌ادیانی اخلاق محیط‌زیست وجود دارد و چگونه می‌توان آن‌ها را برای ارتقای بهزیستی محیطی پر کرد؟

مرور ادبیات

کاوش علمی نظریه خیر عمومی در رابطه با دین و محیط‌زیست، از اواسط قرن بیستم در صحنه بین‌المللی به‌طور قابل‌توجهی تکامل یافته است. مطالعات بنیادی با مقاله محوری لین وایت در سال ۱۹۶۷ در مجله ساینس آغاز شد که تفسیر انسان‌محورانه مسیحیت از سفر پیدایش کتاب مقدس را به‌عنوان عاملی برای بهره‌کشی زیست‌محیطی نقد کرد و دین را به‌عنوان ریشه اصلی بحران‌های زیست‌محیطی معرفی نمود (وهاب‌زاده، ۱۳۹۳، ص. ۲۰۲). «وایت به‌خصوص می‌گفت که در شرح آموزه آفرینش سفر پیدایش (۱: ۲۶-۲۷)، از انگاره صورت خدا به‌عنوان مستمسکی برای توجیه سوءاستفاده انسان از منابع جهان استفاده شده است» (مک‌گراث، ۱۳۹۲، ص. ۴۴۵). این دیدگاه بحث‌های جهانی را برانگیخت و در دهه‌های ۱۹۷۰ و ۱۹۸۰ به پاسخ‌هایی منجر شد که رویکردهای الهیاتی و دینی به مدل سرپرستی را بازتعریف کردند؛ برای مثال، الهیات فرآیندی (Process Theology) جان بی. کاب (John B. Cobb) بر مسئولیت مسیحیت برای خیر عمومی تأکید کرد و مراقبت از محیط‌زیست را الزامی الهی دانست. در میان اندیشمندان مسلمان، سید حسین نصر، اخلاق زیست‌محیطی اسلامی را با رویکرد تقدس به طبیعت (نصر ترجمه احمدرضا جلیلی، ۱۹۹۸) پیش برد و توحید و خلافت انسان را به‌عنوان اصول معرفی کرد. دهه ۱۹۸۰ شاهد ابتکارات بین‌ادیانی بود، از جمله اعلامیه‌های آسیسی در سال ۱۹۸۶ که توسط صندوق جهانی حیات‌وحش سازمان‌دهی شد. در آنجا نمایندگان مسیحی و اسلامی تعهدات مشترکی را برای حفاظت از محیط‌زیست به‌عنوان یک الزام اخلاقی برای بهزیستی جمعی بیان کردند.^۱ تا دهه ۱۹۹۰، این حوزه دانشی از طریق کنفرانس‌های علمی گسترش یافت و نتیجه آن در مجموعه‌هایی مانند «ادیان جهان و اکولوژی»^۲ به ویراستاری مری اولین تاکر (Mary Evelyn Tucker) گردآوری شد.^۳ این مسیر علمی جهانی، تغییر نگرش به ادیان از دشمنان محیط‌زیست به شناخت نقش ادیان در تقویت رویکردهای اخلاقی به حفاظت از سیاره زمین را منعکس می‌کند.

1. Assisi Declarations

اعلامیه‌های آسیسی مجموعه‌ای از بیانیه‌های مذهبی در مورد حفاظت از طبیعت و محیط‌زیست هستند که در سپتامبر ۱۹۸۶ (به مناسبت بیست و پنجمین سالگرد تأسیس صندوق جهانی حیات وحش یا WWF) در شهر آسیسی (Assisi) ایتالیا، توسط این سازمان بین‌المللی برگزار شد. این رویداد، که به ابتکار شاهزاده فیلیپ، دوک ادینبورگ (رئیس افتخاری WWF در آن زمان) سازمان‌دهی گردید، رهبران پنج دین اصلی جهان—بودایی، مسیحی، هندو، یهودی و اسلامی—را گرد هم آورد تا در مورد نقش ایمان‌های مذهبی در نجات جهان طبیعی بحث کنند.

2. Religions of the World and Ecology

۳. این مجموعه پژوهشی که در ۱۰ جلد از سوی دانشگاه هاروارد منتشر شده است، به بررسی تأثیرات اکولوژیکی باورها، آیین‌ها، آموزه‌ها و نگرش‌های ادیان مختلف جهان (از جمله مسیحیت، اسلام، یهود) می‌پردازد. این سری بر اساس کنفرانس‌هایی که از سال ۱۹۹۶ تا ۱۹۹۸ برگزار شد (با بیش از ۸۰۰ شرکت‌کننده) تدوین شده است

ظهور خیر عمومی دینی در اخلاق زیست‌محیطی

ادبیات انباشته‌شده درباره نظریه خیر عمومی و رابطه بین دین و محیط‌زیست، از دهه ۱۹۶۰، با نقدهای اولیه به‌ویژه نقد لین وایت آغاز می‌شود. آثار اولیه بر شناسایی ریشه‌های دینی مسائل زیست‌محیطی متمرکز بودند، مانند نقدهای بنیادی به مفهوم مسیحی فرمانروایی انسان بر طبیعت، که به تدریج مفهوم خلافت اسلامی را نیز شامل شد. با گذشت زمان، تعامل علمی شدت یافته و از کاوش‌های الهیاتی تک‌بعدی به سمت تحلیل‌های چندوجهی، که تأثیرات دینی را بر اخلاق زیست‌محیطی در مقیاس‌های مختلف به نمایش می‌گذارند، سوق یافته است. در این روندها پیشرفت به سمت چارچوب‌های فراگیر مشاهده می‌شود و در این چارچوب‌ها نظریه خیر عمومی با رویکرد دینی ظهور می‌کند و با موضوعاتی از قبیل جامعه، عدالت، مراقبت زیست‌محیطی، سعادت‌مندی جامعه در زمینه‌های دینی به‌مثابه رویکردی نوین در اخلاق زیست‌محیطی پیوند می‌یابد (Abumoghli, 2023, p. 490).

چارچوب نظری

نظریه خیر عمومی در اخلاق زیست‌محیطی دینی، همگرایی عمیقی از چارچوب‌های فلسفی و الهیاتی به نمایش می‌گذارد. طبق یک تعریف، نظریه خیر عمومی عبارت است از شرایط اجتماعی لازم برای شکوفایی انسانی که در بستر جامعه متعالی و فراتر از منافع فردی به بهزیستی جمعی نیل پیدا می‌کند (Wiley, 2012, N. 164). این شرایط اجتماعی، مهیا شده تا سعادت‌مندی جامعه را تسهیل کند و بیان می‌دارد که سعادت جامعه بر سعادت‌مندی تک‌تک افراد اولویت داشته و بر آن مقدم است. البته مفهوم «خیر عمومی» در دیدگاه‌های مختلف مذهبی و غیرمذهبی متفاوت است و از دوران یونان باستان موضوع بحث‌های فلسفی و کلامی بوده است. در یک معنای کلی و پرکاربرد، این مفهوم به آنچه برای همه یا اکثر اعضای یک جامعه معین مفید است و حس انسجام آن‌ها را افزایش می‌دهد، اشاره دارد. ^۱ به دلیل گستردگی دیدگاه در مورد مفهوم خیر عمومی، هالنباخ (Hollenbach) تلاش می‌کند از طریق مقایسه این مفهوم با مفاهیم مشابه، تصویر دقیق‌تری از آن به دست دهد. به‌طور اجمال می‌توان گفت در زمینه اخلاق زیست‌محیطی دینی، غالباً «کالای عمومی» (Public goods) را در مفهوم خیر عمومی به کار می‌برند. مفهوم «کالای عمومی» نزدیک‌ترین مفهوم به «خیر عمومی» است. به دو مشخصه کالای عمومی می‌توان اشاره کرد؛ نخست آنکه کالای عمومی چنان نیست که اگر کسی آن را مصرف کرد، دیگران امکان مصرف آن را نداشته باشند. اگر کسانی از مناظر زیبا لذت ببرند، باعث نمی‌شود این امکان از دیگران سلب شود. دوم آنکه کالای عمومی چنان است که نمی‌شود فقط گروهی خاص به آن دسترسی داشته باشند؛ اگر هوا پاک باشد در دسترس همه است. به بیان دیگر، کالای عمومی تخصیص ناپذیر است. اما تفاوتی که کالای عمومی با خیر عمومی دارد این است که کالای عمومی کاملاً مستقل از روابط افراد

۱. یک مقاله بسیار آموزنده در مورد مفهوم خیر عمومی توسط ماکسیمیلیان جید از دانشگاه ادینبورگ را می‌توانید در www.britac.ac.uk/sites/default/files/Jaede.pdf بیابید.

جامعه است (جوادی، ۱۴۰۰، ص. ۲۷). گرچه هالنباخ تلاش کرده تصویر دقیقی از خیر عمومی ارائه کند، اما ابهام این مفهوم همچنان باقی است و به دلیل همین ابهام معنایی، برخی آن را ابزاری در دست حکام برای مدیریت رفتار زبردستان خود دانسته‌اند. این مطالعه به دنبال بررسی کارآمدی این نظریه در فضای دینی برای حل بحران محیط‌زیست است؛ لذا از ورود بیشتر به تعریف و مفهوم خیر عمومی خودداری کرده و به همین مقدار از توضیح مفهوم خیر عمومی بسنده می‌کنیم؛ ضمن اینکه توضیحات بعدی تا حدودی مفهوم آن را روشن‌تر خواهد کرد.

نظریه خیر عمومی، از اصولی مانند «سرپرستی زیست‌محیط» در الهیات مسیحی و در معارف اسلامی از مفاهیمی چون خلافت، امانت‌داری و به‌ویژه «مصالح عامه» در راستای تعالی و سعادت‌مندی جامعه بهره می‌گیرد؛ این اصول، خیر عمومی را با سعادت جامعه پیوند می‌زنند (Nourbakhsh & Kügler, 2025, pp. 1-27). خیر عمومی همچنین ارزش ذاتی عناصر غیرانسانی در آفرینش را به رسمیت می‌شناسد و نوعی اخلاق مراقبت را ترویج می‌دهد که فراتر از انسان‌محوری است. عدالت و مشارکت، اصول دیگری از نظریه خیر عمومی را تشکیل می‌دهند و اطمینان می‌دهند که سیاست‌های زیست‌محیطی، جوامع حاشیه‌نشین را در بر گیرند و به آسیب‌پذیران اولویت می‌دهند (Abdelzاهر et al., 2016, p. 13). این اصول مفاهیم سکولار خیر عمومی را با چارچوب‌های دینی سازگار می‌کنند و به آن‌ها غنای الهیاتی می‌بخشند و زمینه حمایت از مراقبت جامع زیست‌محیطی را فراهم می‌کنند. ترکیب این اصول که در بستر یک جامعه هدفمند محقق می‌گردد، نه تنها شیوه‌های بهره‌کشانه را نقد می‌کند، بلکه نوعی چشم‌انداز اخلاقی را پیشنهاد می‌دهد که در آن اخلاق زیست‌محیطی به‌عنوان امتداد وظیفه دینی در راستای تعالی جامعه، ترویج می‌شود و در نهایت، این اصول محوری، رویکردی یکپارچه در جامعه واحد^۱ ایجاد می‌کند، سنت‌های دینی را به هم متصل می‌کند و بر مسئولیت جمعی در تصمیم‌گیری‌های زیست‌محیطی تأکید می‌کند.

سازگاری‌های خیر عمومی

جامعیت نظریه خیر عمومی ریشه در سازگاری آن با سنت‌های دینی مختلف دارد. در سنت‌های مسیحی، نوآوری‌های زیست‌محیطی، اغلب فراتر از مدل سرپرستی به مفهوم سنتی آن به‌سمت اخلاق آگاهانه^۲ (عشق بی‌چشمداشت) گسترش می‌یابد، جایی که عشق، مراقبت از آفرینش را جهانی می‌کند و مفهوم سلطه بر آفرینش را عشقی فراگیر می‌داند که محبت خدا را به همه موجودات منعکس می‌کند (Onyazonwu & Josiah, 2024, p. 12). این تغییر، همان‌گونه که در بخشنامه پاپی «*LAUDATO SI*» دیده می‌شود، محیط‌زیست را خیر عمومی معرفی می‌کند (Francis, 2022, N. 23) و عدالت اجتماعی را با پایداری زیست‌محیطی از

۱. مفهوم مقابل جامعه متشکست که اعضای آن فاقد هدف واحد و مشترک هستند.

۲. واژه‌های یونانی به مفهوم عشقی که دارای منشأ دگردوستی است و بی‌چشمداشت است مثل عشق پدر و مادر به فرزند یا عشق خداوند به مخلوقات، در برابر اروس که دارای منشأ خوددوستی است و نوعی عشق طمع‌ورزانه است و اشاره به عشق رمانتیک و جنسی دارد. (برگرفته از پایگاه اینترنتی دانشنامه آزاد فلسفه و حکمت، در تاریخ ۱۴۰۴/۷/۱۲)

طریق شیوه‌های آیینی و حمایت سیاسی همراه می‌کند به‌شکلی که نتیجه آن مشارکت جمعی و حفاظت اعضای جامعه در برابر تخریب طبیعت است. در دیدگاه‌های اسلامی، خیر عمومی از طریق کاربرد مفهوم مصلحت (عامه) و خلافت و امانت ظاهر می‌شود؛ این اصول راهنمای شیوه‌های پایدار و چارچوب‌های سیاستی هستند که به‌زیستی جمعی را بر سود فردی اولویت می‌دهد (Zaman, 2004, p. 131). سازگاری‌های تطبیقی خیر عمومی در میان سنت‌ها، گفت‌وگوهای بین‌ادیانی را پراهمیت می‌کنند؛ مانند سنت‌هایی که بر ارزش‌های مشترکی همچون عدالت و سرپرستی تأکید می‌کنند و نظریه خیر عمومی را برای ترویج همکاری جهانی در ابتکارات زیست‌محیطی با ارزش‌های خود سازگار می‌کنند. این فرآیند تکاملی، از گسترش این نظریه حکایت می‌کند و پارادایم‌های عدالت‌خواهانه و عشق‌محور مبتنی بر سعادت‌مندی جامعه را برای مقابله با بهره‌کشی زیست‌محیطی تقویت می‌کند.

نگاه چندبعدی خیر عمومی

توسعه چارچوب نظریه خیر عمومی، برای تحلیل رویکردهای مسیحی و اسلامی به اخلاق زیست‌محیطی، نیازمند مدلی ساختاریافته است که ارزیابی نظام‌مند ابعاد الهیاتی، اخلاقی، و عملی را در میان سنت‌ها تسهیل کند. این مدل پیشنهادی با محور بنیادی سعادت‌مندی جامعه آغاز می‌شود و از مفاهیم ارسطویی-تومستی^۱ خیر عمومی به‌عنوان شکوفایی جمعی استفاده می‌کند که با زمینه‌های دینی سازگار شده است. در این نظریه، محیط‌زیست خیری همگانی است که بر اساس آن سرپرستی زیست‌محیطی به‌عنوان الزامی اخلاقی برای مراقبت از طبیعت و هماهنگی زیست‌محیطی عمل می‌کند. بدین ترتیب مفهوم مسیحی سلطه بر طبیعت با خیر عمومی هم‌راستا می‌شود و مراقبت از آفرینش را در اولویت قرار می‌دهد. همچنین، نظریه خیر عمومی در زمینه اسلامی‌اش مفاهیم محوری مصالح عامه و خلافت را به میان می‌آورد و بر اساس آن انسان‌ها را همچون امانت‌دارانی قرار می‌دهد که نیازمند اذن الهی در تصرف طبیعت هستند و موظف به حفظ میزان (تعادل) و تحقق‌بخشیدن به مصلحت (عامه) به‌عنوان امتدادی از خیر عمومی هستند (جوادی آملی، ۱۴۰۱، ص. ۱۷۱). این مدل از نگاهی چندبعدی و تطبیقی استفاده می‌کند که شامل هستی‌شناسی الهیاتی، الزامات اخلاقی دینی، و کاربردهای اجتماعی-سیاسی است و در نهایت همگرایی مهمی مانند تأکید مشترک بر ارزش ذاتی آفرینش الهی را به ظهور می‌رساند. این راهبرد از نظر روش‌شناختی به سراغ تحلیل کیفی متون مقدس می‌رود و تفاسیر تاریخی و تفاسیر معاصر را همسو می‌کند. نظریه خیر عمومی پایه خود را بر گفت‌وگوی بین‌ادیانی به‌عنوان عنصری پویا بنیان می‌نهد و غنی‌سازی فرهنگ زیست‌محیطی متقابل را ترویج می‌دهد. بدین ترتیب این مدل پیشنهادی به‌عنوان ابزاری در دست پژوهشگران قرار می‌گیرد تا مشارکت‌های دینی در پایداری

۱. توماس آکوئیناس، الهی‌دان اواخر قرون وسطی دیدگاه ارسطو در مورد خیر عمومی را با آموزه‌های مسیحی درآمیخت و با رویکردی دینی به خیر عمومی، بر ضرورت آن تأکید داشت.

زیست‌محیطی را تجزیه و تحلیل کنند و درکی دقیق را ترویج می‌دهد که فراتر از مقایسه‌های دوگانه می‌رود^۱ (Devitt, 2017, p. 123 & Tatay). همچنین این چارچوب نوعی پیوستگی بین بشریت و طبیعت را نشان می‌دهد که تجلی آن را در بعضی از رویکردهای الهیاتی در جهان مسیحیت و عرفان صوفیانه در جهان اسلام می‌توان مشاهده کرد.

در دیدگاه مسیحی، این چارچوب نظری واقعیتی را نشان می‌دهد که چگونه آگاپه (عشق بی‌چشمداشت) به مراقبت از جهان آفرینش تسری می‌یابد. آنگونه که در دستورالعمل‌های پاپی دیده می‌شود فضایل و ارزش‌هایی مانند تواضع و خویش‌داری برای مقابله با تفسیر سلطه بهره‌کشانه از طبیعت پیشنهاد می‌شود و بدین ترتیب اقدامات فردی با بهزیستی زیست‌محیطی جمعی هم‌سویی پیدا می‌کند. همچنین، مفاهیم اسلامی ناظر به امانت و عدالت، حفظ محیط‌زیست را به‌عنوان فریضه‌ای دینی ترسیم می‌کنند و مفهوم مصلحت عامه را در شیوه‌های پایدار مانند حفاظت از آب که ریشه در احکام قرآنی دارد^۲، جامه عمل می‌بخشاند. از سوی دیگر این چارچوب اصلاحات مداوم را از طریق گفت‌وگوهای بین‌ادیانی پیش رو می‌نهد، تا تاب‌آوری آن را در مواجهه با چالش‌های انسانی تقویت کند. حاصل ترکیب منابع متنوع، دیدگاهی جامع خواهد بود که در آن بوم‌شناسی مقدس مسیحی با هماهنگی زیست‌توحیدی اسلامی همراه می‌شود و (پیروان این) دو دین را به اقدامی یکپارچه ترغیب می‌کند (Mashhadi, 2020, p. 85).

مفاهیم کلیدی

مفاهیم کلیدی مانند مسئولیت جمعی، جامعه، عدالت، پایداری، و انگیزه‌های معنوی، ستون‌های بنیادی نظریه خیر عمومی در اخلاق زیست‌محیطی دینی و رویکردی چندوجهی برای رسیدگی به چالش‌های زیست‌محیطی ارائه می‌دهند. مسئولیت جمعی، بر تعهد جمعی برای حفاظت از محیط‌زیست تأکید می‌کند. همان‌گونه که در تعالیم اسلامی دربارهٔ خلافت بیان شده است بشریت به‌عنوان جانشین خداوند موظف به حفظ آفرینش برای منفعت همه عمل می‌کند و با خیر عمومی هم‌راستا می‌شود و بر اولویت پاسخگویی مشترک در باب طبیعت نسبت به بهره‌کشی فردی از آن تأکید می‌کند. در دیدگاه‌های مسیحی، این مفهوم از طریق راهبرد سرپرستی، که از سفر پیدایش کتاب مقدس گرفته شده، به ظهور می‌رسد و اخلاق مراقبتی جمعی را ترویج می‌دهد و ایجاد اطمینان می‌کند که تصمیمات زیست‌محیطی بهزیستی نسل‌های آینده را، به‌عنوان

۱. اخلاق محیط‌زیست تحت سیطره دوگانگی‌های چندی قرار دارد: انسان‌محوری (anthropocentrism) در برابر نائسان‌محوری (nonanthropocentrism)، فردگرایی (individualism) در برابر کل‌گرایی (wholism)، اخلاق زیست‌محیطی (environmental ethics) در برابر فلسفه زیست‌محیطی (environmental philosophy)، استعاره سازمندنگرانه در برابر استعاره اجتماع‌نگرانه، نظرگاه مبتنی بر شهروند در برابر نظرگاه مبتنی بر مصرف‌کننده، توجیه مبتنی بر علم تجربی در برابر توجیه مبتنی بر علم اجتماعی، و معاملت (trade off) در برابر معاضدت (synergism). اما اغلب در اخلاق محیط‌زیست به دوگانه نخست یعنی انسان‌محوری، و نائسان‌محوری اشاره می‌شود.

۲. به‌عنوان نمونه در آیه ۴۱ سوره روم خداوند می‌فرماید: «ظهر الفساد فی البر و البحر بما کسبت ایدی الناس»؛ فساد در بحر یعنی آلوده کردن آب‌های کلان به دست آدمیان.

بخشی از خیر عمومی جهانی، در اولویت قرار می‌دهند (Enderle, 1997, p.48). جامعه یکی دیگر از مفاهیم کلیدی خیر عمومی است. پیوند ناگسستنی خیر عمومی و جامعه از این جهت است که جامعه بستر تحقق خیر عمومی است و خیر عمومی هویت‌بخش جامعه. از نظر ارسطو و توماس آکوئیناس، زندگی چند نفر در کنار یکدیگر به‌تنهایی موجب تشکیل جامعه نمی‌شود. جامعه زمانی محقق می‌شود که اعضای آن هدف واحدی را دنبال کنند. خیر عمومی هویت‌بخش جامعه، شاخص و راهنمای جامعه، هدف جامعه و اولویت فراتر از خیر تک‌تک افراد جامعه است زیرا برای تحقق خیر عمومی باید از علاقه محدود به رضایت شخصی افراد فراتر رفت (Longwood, 1973, p. 314). همچنین عدالت نیز به‌عنوان لازمه بنیادین خیر عمومی مطرح است که ابعاد اجتماعی و زیست‌محیطی را به هم پیوند می‌زند؛ در اسلام اصولی مانند عدل و مصلحت، توزیع عادلانه منابع و حفاظت در برابر تخریب زیست‌محیطی را طلب می‌کنند و بی‌عدالتی‌هایی مانند آسیب‌های وارد بر جوامع حاشیه‌نشین را مردود می‌شمارند. به‌طور مشابه، تعالیم اجتماعی مسیحی، همان‌گونه که در بخشنامه‌های کلیسای کاتولیک دیده می‌شود، عدالت زیست‌محیطی را به‌عنوان بخشی جدایی‌ناپذیر از خیر عمومی ترسیم می‌کند^۱ و از ترجیحات معطوف به فقرا و آسیب‌پذیران حمایت می‌کند و بدین ترتیب تعادل زیست‌محیطی را با عدالت توزیعی پیوند می‌زند. پایداری، مفهوم کلیدی دیگر خیر عمومی، به‌عنوان تعهدی اخلاقی و بلندمدت مفهوم‌سازی شده است و با دیدگاه‌های اسلامی که ریشه در میزان (تعادل) دارند و همزیستی هماهنگ با طبیعت را از طریق شیوه‌هایی که از اسراف و مصرف بیش از حد جلوگیری می‌کنند، ترویج می‌دهند و اکوسیستم‌های تاب‌آور را هم‌راستا با خیر عمومی تقویت می‌کنند. رویکردهای مسیحی به پایداری زیست‌محیطی، از بوم‌شناسی یکپارچه گرفته شده یعنی مراقبت از محیط‌زیست نمی‌تواند جدا از عدالت اجتماعی، اخلاق و معنویت باشد. بنابراین توسعه جامعه را به مرحله عمل درمی‌آورند که شکوفایی معنوی انسانی و زیست‌محیطی در آن پیوند خورده‌اند. همچنین انگیزه‌های معنوی، نیروی متعالی برای تحقق این مفاهیم را فراهم می‌کند. در اسلام، توحید حس عمیقی از پیوستگی و احترام به آفرینش به‌عنوان جلوه‌ای از اراده الهی را الهام می‌بخشد و به اقدامات اخلاقی برای حفظ محیط‌زیست انگیزه می‌دهد و در مسیحیت، انگیزه‌های معنوی از آگاهی (عشق بی‌چشمداشت) و دیدگاه‌های مقدس درباره جهان ناشی می‌شوند و مراقبت زیست‌محیطی را به‌عنوان شکلی از عبادت و عمل اخلاقی می‌بینند که معنویت شخصی را با مسئولیت زیست‌محیطی جمعی هم‌راستا می‌کند. این انگیزه‌ها با گفت‌وگوهای بین‌ادیانی تکمیل می‌شوند و الزامات معنوی مشترکی مانند حقوق طبیعت و عدالت چندوجهی را برجسته می‌کنند و چارچوب انگیزشی را برای رفتارهای پایدار تقویت می‌کنند. به‌طور کلی، این مفاهیم در هم تنیده، نظریه خیر عمومی را با زمینه‌های دینی سازگار می‌کنند و بنیان اخلاقی محکمی را فراهم می‌آورند که بینش‌های الهیاتی را با الزامات عملی برای سرپرستی زیست‌محیطی جهانی پیوند می‌دهد.

۱. به‌عنوان نمونه قبلاً به بخشنامه پاپی "Laudato si" پاپ فرانسیس اشاره کردیم.

پیش فرض‌ها و محدودیت‌های نظریه خیر عمومی

توسعه مدل نظریه خیر عمومی بر چندین فرض کلیدی استوار است که ساختار و کاربرپذیری آن را شکل می‌دهند: فرض اولیه این است که هر دو سنت دینی اسلام و مسیحیت دارای چارچوب‌های الهیاتی منسجم و قابل مقایسه‌ای هستند که می‌توانند به‌طور نظام‌مند با اصول خیر عمومی، مانند مسئولیت جمعی و عدالت، هم‌راستا شوند. این مدل، با نظر به مفهوم سرپرستی زیست‌محیطی در مسیحیت و توحید و خلافت در اسلام، این تصور را مفروض می‌گیرد که سنت‌های مذکور مراقبت زیست‌محیطی را به‌عنوان الزامی اخلاقی در اولویت قرار می‌دهند. فرض دیگر این است که در هر دو سنت، با وجود تنوع فرقه‌ای، مانند تفاوت‌ها بین تفاسیر کاتولیک و پروتستان یا دیدگاه‌های سنی و شیعه، درجه‌ای از همگنی در تعالیم اخلاقی وجود دارد که امکان مقایسه‌های کلی را فراهم می‌کند.

فرض دیگر، سازگاری اخلاق دینی با نظریه خیر عمومی سکولار است، که بیان می‌کند اصول الهیاتی می‌توانند به مفاهیم جهانی قابل دسترس مانند پایداری و عدالت اجتماعی بدون از دست دادن جوهره معنوی خود ترجمه شوند.

با این حال، این پیش‌فرض‌ها محدودیت‌هایی را به همراه دارد، زیرا این مدل ممکن است پیچیدگی نظریه‌های دینی را با اولویت دادن به تفاسیر غالب، ساده‌سازی کند و دیدگاه‌های اقلیتی یا غیرارتدوکس مسیحی و اسلامی را به حاشیه براند. علاوه بر این، فرض سازگاری، خطر کم‌اهمیت جلوه دادن واگرایی‌های فرهنگی و تاریخی، مانند تأکیدات متفاوت بر فردگرایی در زمینه‌های مسیحی در مقابل جمع‌گرایی در زمینه‌های اسلامی را دارد که ممکن است مقایسه‌های مستقیم را پیچیده کند. علاوه بر این، تمرکز این مدل بر متون الهیاتی ممکن است واگرایی‌های عملی در نحوه اجرای اخلاق زیست‌محیطی توسط جوامع دینی را نادیده بگیرد و کاربرد آن را در طرح‌های واقعی محدود کند. همچنین دیدگاه‌های جایگزین، مانند چارچوب‌های اکوفمینیستی یا زیست‌محیطی بومی، ممکن است وابستگی این چارچوب به متون دینی سنتی را نقد کنند و استدلال کنند که خطر کنار گذاشتن معنویت‌های غیرابراهیمی یا غیرمتنی را دارد؛ معنویت‌هایی که بر هستی‌شناسی‌های رابطه‌ای^۱ تأکید می‌کنند.

علاوه بر این، یکپارچگی نظریه خیر عمومی ممکن است با مقاومت از سوی اخلاق زیست‌محیطی سکولار مواجه شود که رویکردهای تجربی یا سودگرایانه را در اولویت قرار می‌دهند و کاربرد جهانی اصول مبتنی بر الهیات را زیرسؤال می‌برند. چالش متعادل کردن دیدگاه‌های انسان‌محورانه و اکومحورانه در

۱. هستی‌شناسی رابطه‌ای (relational ontology) دیدگاهی فلسفی است که بر این باور استوار است که وجود و هویت اشیاء، افراد یا موجودات نه بر پایه "جوهر" (substance) مستقل و ثابت، بلکه بر اساس روابط متقابل و پویا میان آن‌ها تعریف می‌شود. به عبارت دیگر، آنچه یک چیز را از دیگری متمایز می‌کند، نه ذات ثابت و جدا افتاده‌اش، بلکه تعاملات، وابستگی‌ها و روابطش با محیط، دیگران یا کل هستی است. این دیدگاه در مقابل هستی‌شناسی سنتی (مانند دیدگاه ارسطویی) قرار می‌گیرد که بر جوهرهای مستقل تأکید دارد. (Wildman, 2010)

چارچوب‌های دینی همچنین نیاز به تعامل انتقادی با نظریه‌های پسانسان‌گرایانه را نشان می‌دهد که عاملیت انسانی را کنار می‌گذارند.

محدودیت قابل‌توجه این مدل در استعداد آن برای تأکید بیش از حد بر همگرایی‌های الهیاتی بین رویکردهای مسیحی و اسلامی نهفته است، که بدین ترتیب عوامل اجتماعی-سیاسی و فرهنگی ظریفی را که اخلاق زیست‌محیطی این سنت‌ها را شکل می‌دهند، کمتر نمایندگی می‌کند. برای مثال، این مدل فرض می‌کند که گفت‌وگوهای بین‌ادیانی می‌توانند تفاوت‌ها را به‌طور یکنواخت پر کنند، اما تنش‌های تاریخی و ساختارهای نهادی متفاوت، مانند اقتدار متمرکز در کاتولیسیسم در مقابل ماهیت غیرمتمرکز پژوهش‌های اسلامی، ممکن است مانع همکاری عملی شوند. علاوه بر این، وابستگی این مدل به اصول اخلاقی جهانی مانند عدالت و پایداری ممکن است به‌طور کامل تفاوت‌های منطقه‌ای را در نظر نگیرد. فرض ترجمه‌پذیری در چارچوب‌های دینی و سکولار، خطر کم‌رنگ‌کردن انگیزه‌های معنوی خاص، مانند نقش آگاپه در اخلاق مسیحی یا امانت در عمل اسلامی، را دارد که ممکن است در برابر ادغام کامل در پارادایم خیر عمومی سکولار مقاومت کنند. از نظر روش‌شناختی، چارچوب تطبیقی این مدل با وابستگی به تحلیل متنی محدود می‌شود، که ممکن است تجارب زیسته جوامع دینی را، به‌ویژه در تنظیمات غیرغربی که سنت‌های شفاهی یا شیوه‌های محلی غالب هستند، به‌طور کامل در بر نگیرد. این مدل همچنین در رسیدگی به چالش‌های معاصر مانند تغییرات اقلیمی، جایی که تغییرات سریع زیست‌محیطی ممکن است از سازگاری تعلیم دینی سنتی پیشی بگیرد، با محدودیت‌هایی مواجه است. علاوه بر این، تمرکز آن بر دیدگاه‌های مسیحی و اسلامی ممکن است به‌طور ناخواسته سایر سنت‌های دینی را کنار بگذارد و کاربرد جهانی آن را در گفتمان اخلاق زیست‌محیطی چندگانه محدود کند. از همه مهم‌تر این نظریه همچنان از ابهام مفهومی خیر عمومی رنج می‌برد و همین ابهام، موجب شده سیاستمداران آن را در راستای اهداف سیاسی خود به‌منظور مطالبه فداکاری‌های شخصی اعضای جامعه تبیین کنند؛ به همین جهت «محققانی که توجه بیشتری به مفهوم خیر عمومی دارند، اغلب خاطر نشان می‌کنند که این مفهوم مبهم، غیردقیق و مستعد دستکاری سیاسی است» (Jaede, 2017, p. 2). این محدودیت‌ها پیچیدگی هم‌راستا کردن اخلاق دینی/خیر عمومی را با پارادایم‌های سکولار برجسته می‌کنند و نیاز به اصلاح نظری بیشتر برای تطبیق گفتمان‌های اخلاقی چندگانه و خاص را ضروری می‌سازند. کاوش برای این اصلاحات نظری، می‌تواند این چارچوب را غنی کند و اطمینان دهد که با چشم‌اندازهای فرهنگی و فکری متنوع سازگار باقی می‌ماند.

پیامدها

چارچوب نظری در این مطالعه برای تحلیل اخلاق زیست‌محیطی مسیحی و اسلامی از طریق نظریه خیر عمومی، رویکردی دقیق به درک تعامل بین دین و مراقبت زیست‌محیطی ارائه می‌دهد. از طریق ترکیب اصول الهیاتی با تأکید خیر عمومی بر سعادت جامعه، این چارچوب، رویکردی ساختاریافته ارائه می‌دهد که مدل‌های سکولار ممکن است نادیده بگیرند. این رویکرد ظرفیت چارچوب‌های دینی را برای غنی‌سازی حکمرانی

زیست محیطی با عمق اخلاقی برجسته می‌کند و حس مسئولیت جمعی را ترویج می‌دهد که فراتر از دیدگاه‌های فردگرایانه یا سودگرایانه سکولار است. این چارچوب راه‌هایی را برای بررسی چگونگی غنی‌سازی انگیزه‌های معنوی، مانند پاسخگویی الهی یا عشق به آفرینش، در مراقبت زیست محیطی باز می‌کند. همچنین تمرکز این چارچوب بر الهیات تطبیقی و گفت‌وگوی بین‌ادیانی، درک عمیق‌تری از چگونگی همگرایی سنت‌های دینی متنوع بر اهداف اخلاقی مشترک را تسهیل می‌کند و به‌طور بالقوه شکاف‌ها را در جوامع چندگانه پر می‌کند. با برجسته کردن عدالت اجتماعی، این چارچوب پژوهشگران را دعوت می‌کند تا نقش اخلاق مبتنی بر ایمان را در رسیدگی به چالش‌های زیست محیطی بازاندیشی کنند. این مشارکت نظری، توان اخلاق دینی را برای تقویت کاربرد خیر عمومی تأکید می‌کند و گفت‌وگوی بین‌رشته‌ای را که الهیات، فلسفه، و مطالعات زیست محیطی را در بر می‌گیرد، ترویج می‌دهد. چنین رویکردی می‌تواند گفت‌وگوهای علمی را با تأکید بر الزامات اخلاقی نهفته در جهان‌بینی‌های دینی بازسازی کند و مسیری را برای کاوش اهمیت آن‌ها در مناظره‌های زیست محیطی معاصر ارائه دهد.

پیامدهای بین‌رشته‌ای این چارچوب نظری در الهیات، فلسفه زیست محیطی، و مطالعات سیاسی گسترش می‌یابد و به‌طور بالقوه طیف گسترده‌ای از جهت‌گیری‌های پژوهشی و کاربردهای عملی را تحت تأثیر قرار می‌دهد. با پرکردن شکاف بین اخلاق دینی و نظریه خیر عمومی، این چارچوب پژوهشگران را دعوت می‌کند تا کاوش کنند که چگونه اصول الهیاتی می‌توانند سیاست زیست محیطی را، به‌ویژه در مناطقی که نهادهای دینی اقتدار فرهنگی قابل توجهی دارند، طراحی کنند. این امر می‌تواند الهام‌بخش تحقیقاتی درباره چگونگی شکل‌دهی جوامع مبتنی بر ایمان، به رفتارهای زیست محیطی باشد. تأکید این چارچوب بر عدالت و مسئولیت جمعی در رسیدن به هدف عالی جامعه، با گفتمان‌های حکمرانی جهانی هم‌راستا می‌شود و کاربردهای بالقوه‌ای را در توسعه سیاست‌های زیست محیطی فراگیر پیشنهاد می‌دهد. در فلسفه زیست محیطی، این چارچوب، بازنگری اخلاق انسان‌محورانه در مقابل اکومحورانه را برمی‌انگیزد و گفت‌وگو با سنت‌های معنوی غیرغربی را برای گسترش دامنه اخلاق زیست محیطی تشویق می‌کند. رویکرد تطبیقی این چارچوب همچنین مدلی برای همکاری بین‌ادیانی ارائه می‌دهد و تحقیقاتی را درباره چگونگی تقویت اتحادهای دینی در حمایت زیست محیطی در مقیاس جهانی ترویج می‌دهد. این پیامدها زمینه‌ای حاصل‌خیز را برای پژوهش‌های آینده پیشنهاد می‌دهند و اهمیت نظری و عملی نظریه خیر عمومی را تقویت می‌کنند.

توان بالقوه این چارچوب برای بازسازی گفتمان‌های حکمرانی زیست محیطی، در توانایی آن برای یکپارچه‌سازی ابعاد معنوی و اخلاقی در چارچوب‌های سیاسی نهفته است؛ به‌ویژه در زمینه‌هایی که رویکردهای سکولار ممکن است فاقد طنین اخلاقی باشند. این رویکرد می‌تواند تحقیقاتی را درباره چگونگی نقش نهادهای دینی به‌عنوان کنش‌یارهایی برای جنبش‌های زیست محیطی مردمی ارائه و تشویق کند. مطالعات تطبیقی با سایر چارچوب‌های اخلاقی دینی یا سکولار می‌توانند نقاط قوت و محدودیت‌های این چارچوب را بیشتر روشن کنند و درک غنی‌تری از کاربرد آن در زمینه‌های فرهنگی ارائه دهند. تأکید این چارچوب بر گفت‌وگوی بین‌ادیانی همچنین فضایی را برای ابتکارات سیاسی مشارکتی پیشنهاد می‌دهد که

ارزش‌های دینی مشترک را برای رسیدگی به چالش‌های جهانی مانند آلودگی هوا به کار گیرند. کاوش این پیامدها نیازمند توجه دقیق به چگونگی تکمیل حکمرانی سکولار توسط اخلاق دینی است و فراگیری را در جوامع متنوع تضمین می‌کند.

تمرکز این چارچوب بر مسئولیت جمعی می‌تواند تحقیقات را به سمت راهبردهای زیست‌محیطی مبتنی بر جامعه هدایت کند، جایی که نهادهای دینی در بسیج اعضای جامعه نقش محوری ایفا می‌کنند. علاوه بر این، یکپارچگی اصول الهیاتی و فلسفی آن، فرصت‌هایی را برای مطالعات بین‌فرهنگی پیشنهاد می‌دهد که بررسی می‌کنند چگونه سنت‌های دینی متنوع، خیر عمومی را در زمینه‌های زیست‌محیطی تفسیر می‌کنند. این امر می‌تواند به توسعه چارچوب‌های اخلاقی جهانی منجر شود که بینش‌های معنوی را در بر می‌گیرند و بنیان اخلاقی حکمرانی زیست‌محیطی را تقویت می‌کنند. همچنین سازگاری این چارچوب با تحقیقات بین‌رشته‌ای، راه‌هایی را برای همکاری بین الهی‌دانان، دانشمندان زیست‌محیطی، و سیاست‌گذاران باز می‌کند و رویکردهای نوآورانه‌ای را ترویج می‌دهد. با تأکید بر الزامات اخلاق دینی، این چارچوب بازاندیشی حکمرانی زیست‌محیطی را به‌عنوان تلاشی اخلاقی و مشترک تشویق می‌کند و به‌طور بالقوه نحوه رسیدگی جوامع جهانی به بحران‌های زیست‌محیطی را تحول می‌بخشد.

نتیجه‌گیری

کاوش نظری راهبرد خیر عمومی در رابطه با اخلاق زیست‌محیطی مسیحی و اسلامی، درک علمی را با ارائه چارچوبی قوی که اصول الهیاتی را با پارادایم‌های اخلاقی سکولار یکپارچه می‌کند، پیش می‌برد و گفتمان درباره مراقبت زیست‌محیطی را در حوزه گسترده‌تر اخلاق زیست‌محیطی غنی می‌کند. ترکیب تأکید خیر عمومی بر سعادت و شکوفایی جامعه با مفاهیم دینی سرپرستی و امانت‌داری، به دانش موجود کمک می‌کند و رویکردی نوین برای اخلاق مبتنی بر ایمان به مسئولیت زیست‌محیطی ارائه می‌دهد. با برجسته کردن تحلیل‌های تطبیقی رویکردهای مسیحی و اسلامی، این نظریه اولویت‌های اخلاقی مشترک و واگرایی‌ها را روشن می‌کند و درک عمیق‌تری از چگونگی تکمیل چارچوب‌های زیست‌محیطی سکولار، توسط جهان‌بینی‌های دینی را ترویج می‌دهد. تمرکز این چارچوب بر عدالت، پایداری، جامعه و انگیزه‌های معنوی، بنیانی را برای کاوش چگونگی رسیدگی اخلاق دینی به چالش‌های زیست‌محیطی جهانی، به‌ویژه در زمینه‌های فرهنگی متنوع، ایجاد می‌کند. این چارچوب راه‌هایی را برای پژوهش‌های آینده باز می‌کند تا تعامل ایمان و زیست‌محیط‌گرایی را بررسی کنند و درک جامعی از حکمرانی اخلاقی را ترویج می‌دهد که فراتر از محدودیت‌های سکولار است.

پیامدهای این چارچوب نظری به کاربردهای بالقوه آن در شکل‌دهی به حکمرانی و سیاست زیست‌محیطی گسترش می‌یابد، به‌ویژه در مناطقی که نهادهای دینی نفوذ قابل توجهی دارند؛ درحالی‌که محدودیت‌هایی را نیز تصدیق می‌کند که می‌توانند تحقیقات آینده را هدایت کنند. با یکپارچه‌سازی اخلاق زیست‌محیطی مسیحی و اسلامی با نظریه خیر عمومی، این چارچوب مدلی را برای توسعه سیاست‌های فراگیر ارائه می‌دهد که مبتنی

بر جوامع مبتنی بر ایمان است. تأکید آن بر گفت‌وگوی بین‌ادیانی، فرصتهایی را برای راهبردهای زیست‌محیطی مشارکتی پیشنهاد می‌دهد که تعهدات اخلاقی مشترک را در میان سنت‌ها به کار گیرند. با این حال، وابستگی این چارچوب به انسجام الهیاتی و تحلیل متنی ممکن است کاربرد آن را در زمینه‌هایی با شیوه‌های دینی متنوع یا غیرمتنی محدود کند و نیاز به روش‌های مکمل را پیشنهاد می‌دهد. مطالعات آینده می‌توانند کاوش کنند که این چارچوب، چگونه با جوامع چندگانه یا سکولار سازگار می‌شود و چالش‌های ترجمه اخلاق دینی به زبان سیاسی جهانی را برطرف می‌کند. این ملاحظات، توانایی این چارچوب را برای الهام‌بخشی به تحقیقات و کاربردهای زیست‌محیطی نوآورانه برجسته می‌کند و در عین حال، زمینه‌هایی را برای اصلاح تأکید می‌کند. با ارائه بنیانی برای چنین کاوش‌هایی، این مطالعه تلاش‌های علمی مداوم را برای بهره‌گیری از اخلاق دینی در رسیدگی به بحران‌های زیست‌محیطی فوری تشویق می‌کند و رویکردی آینده‌نگر به حکمرانی زیست‌محیطی را ترویج می‌دهد.

منابع

- قرآن کریم.
کتاب مقدس.
بنسون، جان. (۱۳۸۲). اخلاق محیط‌زیست (ترجمه عبدالحسین وهاب‌زاده). مشهد: انتشارات جهاد دانشگاهی.
جوادی آملی، عبدالله. (۱۴۰۱). اسلام و محیط‌زیست. قم: اسراء.
جوادی، محسن (گردآورنده). (۱۴۰۰). اخلاق مسیحی در مواجهه با پرسش‌های امروزی. تهران: پژوهشگاه فرهنگ، هنر و ارتباطات.
مک‌گراث، آلیستر. (۱۳۹۲). درسنامه الهیات مسیحی (ترجمه محمدرضا بیات، وحید سفری، علی شهبازی، اعظم مقدم و کوثر ظاهری). قم: انتشارات دانشگاه ادیان و مذاهب.
نصر، سید حسین. (۱۳۹۶). دین و نظم طبیعت (ترجمه انشاءالله رحمتی). تهران: نشر نی.
وهاب‌زاده، عبدالحسین (مترجم). (۱۳۹۳). بوم‌شناسی علم عصیانگر؛ مجموعه مقالات کلاسیک در بوم‌شناسی. مشهد: جهاد دانشگاهی مشهد.

References

- The Noble Qur'ān. (al-Qur'ān al-Karīm)
The Holy Bible. (Kitāb-i Muqaddas)
Benson, John. (2003 [1382 SH]). Akhlāq-i Muḥīt-i Zīst [Environmental Ethics]. Translated by 'Abd al-Ḥusayn Wāhhāb'zādih. Mashhad: Intishārāt-i Jihād-i Dānishgāhī.
Jawādī Āmulī, 'Abd Allāh. (2022 [1401 SH]). Islām wa Muḥīt-i Zīst [Islam and the Environment]. Qom: Asrā'.
Jawādī, Muḥsin (compiler). (2021 [1400 SH]). Akhlāq-i Masīḥī dar Muwājihih bā Pursish-hā-yi Imrūzī [Christian Ethics in Confronting Contemporary Questions]. Tehran: Pāzhūshgāh-i Farhang, Hunar wa Irṭibāt.
McGrath, Alistair. (2013 [1392 SH]). Darsnāmah-yi Īlāhiyāt-i Masīḥī [Christian Theology: An Introduction]. Translated by Muḥammad Riḍā Bayāt, Vaḥīd Safarī, 'Alī Shāhbāzī, A'zam Muqaddam, and Kawthar Zāhirī. Qom: Intishārāt-i Dānishgāh-i Adyān wa Madhāhib.
Nasr, Sayyid Ḥusayn. (2017 [1396 SH]). Dīn wa Naẓm-i Ṭabī'at [Religion and the Order of Nature]. Translated by Inshā' Allāh Raḥmatī. Tehran: Nashr-i Nī.
Wāhhāb'zādih, 'Abd al-Ḥusayn (trans.). (2014 [1393 SH]). Būm'shināsī-yi 'Ilm-i 'Uṣyāngar; Majmū'ah-yi Maqālāt-i Kalāsīk dar Būm'shināsī [Ecology of Rebellious Science: A Collection of Classic Articles in Ecology]. Mashhad: Jihād-i Dānishgāhī-yi Mashhad.
Abdelzāher, D., Kotb, A., & Helfaya, A. (2016). "Eco-Islam: Beyond the Principles of Why and into the Principles of How." *Academy of Management Proceedings*, 2016(1), 11024.
Argandoña, A. (2012). "The Common Good, Stakeholder Theory and the Theory of the Firm." *First International Workshop on The Role of Business in Society and the Pursuit of the Common Good*, ESSEC Business School, Cergy-Pontoise, March 8–9.

- Enderle, G. (1997). "In Search of a Common Ethical Ground: Corporate Environmental Responsibility from the Perspective of Christian Environmental Stewardship." *Journal of Business Ethics*, 16(2), pp. 45–56.
- Francis, P. (2022). "Laudato si': On Care for Our Common Home." *Energy Law Journal*, 37, p. 79.
- Hollenbach, D. (2002). *The Common Good and Christian Ethics* (Vol. 22). Cambridge: Cambridge University Press.
- Jaede, M. (2017). "The Concept of the Common Good." PSRP Working Paper, 8.
- Koehrsen, J. (2021). "Muslims and Climate Change: How Islam, Muslim Organizations, and Religious Leaders Influence Climate Change Perceptions and Mitigation Activities." *Wiley Interdisciplinary Reviews: Climate Change*, 12(3), e702.
- Longwood, M. (1973). "The Common Good: An Ethical Framework for Evaluating Environmental Issues." *Theological Studies*, 34(2), pp. 310–322.
- Mashhadi, A. (2020). "Cooperation between Muslims and Christians to Promote Environmental Ethics and Law." *International Scientific Conference on the Dialogue between Christians and Muslims*, 1.
- Nourbakhsh, Y., & Kügler, J. (2025). "Green Revelations? Ecologically Relevant Teachings in the Quran and the Bible." [Feinschwarz.Net](https://www.feinschwarz.net), pp. 1–27.
- Onyezonwu, L. C., & Josiah, U. G. (2024). "Perspective on Agapeic Ethic and Creation Care." *Religions*, 16(1), 21.
- Pojman, L. P. (2008). *Environmental Ethics: Readings in Theory and Application*. [n.p.].
- Skirbekk, V., de Sherbinin, A., Adamo, S. B., Navarro, J., & Chai-Onn, T. (2020). "Religious Affiliation and Environmental Challenges in the 21st Century." *Journal of Religion and Demography*, 7(2), pp. 238–271.
- Tatay, J., & Devitt, C. (2017). "Sustainability and Interreligious Dialogue." *Islamochristiana*, 43(1), pp. 123–139.
- Wildman, W. J. (2010). *Religious Philosophy as Multidisciplinary Comparative Inquiry: Envisioning a Future for the Philosophy of Religion*. Albany, NY: State University of New York Press.
- Wiley, T. (2012). "Pontifical Council for Justice and Peace, Compendium of the Social Doctrine of the Church." *The Ecumenical Review*, 64(3), pp. 413–417.
- Zagonari, F. (2020). "Comparing Religious Environmental Ethics to Support Efforts to Achieve Local and Global Sustainability: Empirical Insights Based on a Theoretical Framework." *Sustainability*, 12(7), 2590.
- Zaman, M. Q. (2004). "The 'Ulama of Contemporary Islam and Their Conceptions of the Common Good." In *Public Islam and the Common Good* (pp. 129–155). [n.p.].

A Re-reading of Ahmad b. Hanbal's Political Thought and Its Relation to Religious Democracy (Mardumsālārī-yi Dīnī)

Nasrollah Sekhavati Ladani^{1✉} , Zahra Ziaei² , and Abdul Aziz Hosseini³ 

1. *Corresponding Author*, Department of Political Science, Al-Mustafa International University, Qom, Iran.

E-mail: n_sekhavati@miuc.ac.ir

2. Bint al-Hudā Higher Education Complex, Al-Mustafa International University, Qom, Iran.

E-mail: 1362114@gmail.com

3. Islamic-Humanities Higher Education Complex, Al-Mustafa International University, Qom, Iran. E-mail: bh106993@gmail.com

Article Info

Article type:

Research Article

Article history:

Received

19 July 2025

Received in revised form

3 August 2025

Accepted

6 September 2025

Available online

22 December 2025

Keywords:

Ahmad b. Hanbal,
religious democracy
(mardumsālārī-yi
dīnī),
legitimacy
(mashrū'iyat),
political silence
(sukūt-i siyāsī),
consultation (shūrā)

ABSTRACT

This article re-reads Ahmad b. Hanbal's political thought and its relation to religious democracy (mardumsālārī-yi dīnī). Ahmad b. Hanbal, a prominent Ahl al-Hadīth thinker, founded a specific Sunnī political theology emphasizing the legitimacy (mashrū'iyat) of the caliphate, the necessity of obedience to the ruler, and the authoritative position of religious scholars ('ulamā'). Religious democracy, in contrast, combines divine legitimacy with active popular participation in governance and the exercise of political power. Employing a descriptive-analytical method, this research examines the convergences and divergences between Ahmad b. Hanbal's political thought and the theory of religious democracy, and seeks to demonstrate its efficacy in addressing contemporary Muslim societies' problems. The main question is whether his thought can serve as a complement to religious democracy and fill its potential gaps. Findings indicate that while other readings based on religious democracy have addressed political needs of Muslim societies to some extent, Ahmad b. Hanbal's thought—emphasizing the close bond between sacred law (sharī'ah) and political power, the public interests (mašāliḥ-i 'ammih) of the community (ummah), and critique of authoritarian powers—offers new capacities for reconceptualizing religious democracy. Within this framework, religious democracy is defined as compatibility between the general will of society and Islam's revelatory foundations—including divine sovereignty (ḥākimiyyat-i ilāhī), popular participation in decision-making, social justice, and the protection of sacred law. Thus, a re-reading of Ahmad b. Hanbal's thought is not only a complement to religious democracy, but also provides theoretical capacity for confronting contemporary Muslim world challenges—including the crisis of legitimacy, political authoritarianism, and the need for popular participation—and a platform for theoretical dialogue between Shī'ī and Sunnī traditions, contributing to the conceptual richness of Islamic political-scientific literature.

Cite this article: Sekhavati Ladani, N., Ziaei, Z., & Hosseini, A. A. (2025). A Re-reading of Ahmad b. Hanbal's Political Thought and Its Relation to Religious Democracy (Mardumsālārī-yi Dīnī). *Theology Journal*, 12(2), 251-275. <https://doi.org/10.22034/pke.2025.21684.2010>.



© Author(s) retain the copyright. Publisher: Al-Mustafa International University.
DOI: 10.22034/pke.2025.21684.2010

1. Introduction

This article undertakes a re-reading of the political thought of Aḥmad b. Ḥanbal—one of the most prominent thinkers of the Ahl al-Ḥadīth school—and examines its relationship with the theory of religious democracy (*mardumsālārī-yi dīnī*). The main objective of this research is to analyze the capacity of Aḥmad b. Ḥanbal's political thought to engage with the foundations of religious democracy and to explore the possibility of utilizing his teachings as a complement or a theoretical guide for re-reading this modern theory.

Religious democracy, as a contemporary approach in Islamic political thought, seeks to combine the divine legitimacy of governance with the active participation of the people in the decision-making process and the exercise of political power. It aims to realize social justice and accountability in governance while respecting religious values and teachings.

This research seeks to answer three key questions:

Can Aḥmad b. Ḥanbal's political thought fill the potential gaps in religious democracy?

Can his teachings offer a theoretical model for enhancing legitimacy, justice, and social cohesion in Muslim societies?

What points of convergence and divergence can be identified between the Sunnī intellectual tradition—particularly the Ḥanbalī school—and religious democracy?

Answering these questions not only contributes to the development of the theoretical foundations of religious democracy but also makes possible dialogue and understanding between Shī'ī and Sunnī intellectual traditions.

2. Methodology

The method employed in this research is descriptive-analytical (*tawṣīfī-taḥlīlī*), based on the examination of primary and secondary sources in jurisprudence (*fiqh*), theology (*kalām*), and history.

Data were gathered from:

Books and treatises of the Ahl al-Ḥadīth school;

Ḥanbalī jurisprudential texts;

Works of Muslim theologians;

Contemporary analytical sources.

The analysis of Aḥmad b. Ḥanbal's political thought focused on his three key components: the legitimacy of the caliphate (*mashrū'iyat-i khilāfat*), the necessity of obedience to the ruler (*wujūb-i iṭā'at az ḥākim*), and the authoritative position of religious scholars (*jāyghāh-i marja'iyat-i 'ulamā'*).

Alongside this, the fundamental components of religious democracy—including the combination of divine legitimacy with popular participation, the role of the people in decision-making processes, social justice, and public

oversight (*naẓārat-i 'umūmī*)—were examined. Points of convergence and divergence with the teachings of Aḥmad b. Ḥanbal were identified.

A comparative and adaptive analysis (*taḥlīl-i muqāyisih-i wa taṭbīqī*) was employed to extract the theoretical capacities of Aḥmad b. Ḥanbal's thought for completing or re-reading the concepts of religious democracy. Furthermore, the historical context of the formation of Aḥmad b. Ḥanbal's political theory—including the developments of the 'Abbāsīd caliphate, the crisis of the creation of the Qur'ān (*khalq al-Qur'ān*), and the peace of Imām Ḥasan ('alayhi al-salām)—was considered in analyzing the role of his teachings in managing the crisis of legitimacy and social cohesion.

3. Findings

The research findings indicate that Aḥmad b. Ḥanbal's political thought possesses capacities that can be utilized in understanding and re-reading religious democracy.

3.1. Legitimacy of Governance

In the domain of the legitimacy of governance, Aḥmad b. Ḥanbal considers the legitimacy of the caliphate as historical and contractual (*qarārdādī*), defining it on the basis of the consensus (*ijmā'*) of elites and allegiance (*bay'ah*) to the existing ruler. Although this approach limits direct popular participation, it provides a practical framework for maintaining security and social stability, demonstrating the importance of the ruler in preventing chaos and anarchy.

3.2. Political Silence

The doctrine of political silence (*sukūt-i siyāsī*) in his thought—rather than advocating absolute silence—offers a model of religious and social prudence for preventing sedition (*fitnah*) and division, contributing to the preservation of the cohesion of the Islamic community (*ummah*). This model has parallels in certain Shī'ī currents, such as the doctrine of dissimulation (*taqīyah*).

3.3. Authoritative Position of Religious Scholars

The role of religious scholars as an authoritative reference in Aḥmad b. Ḥanbal's thought, despite limitations in exercising direct oversight, contributes to the consolidation of legitimate governance. It demonstrates that this authoritative reference, even in conditions of relative passivity, creates a bond between sacred law (*sharī'ah*) and political power.

3.4. Points of Convergence and Divergence with Religious Democracy

A comparison of these teachings with the principles of religious democracy reveals important points of convergence and divergence:

Religious democracy conceives of the legitimacy of governance as a combination of God's will and the active participation of the people—

participation that is a condition for the realization of justice and accountability in governance.

Aḥmad b. Ḥanbal's thought, while focusing on preserving the unity and stability of society and limiting popular participation to implicit affirmation and allegiance, nonetheless emphasizes the consideration of public interests (*maṣāliḥ-i 'āmmih*), the critique of authoritarianism (*istibdād*), and the consolidation of security. These elements provide significant theoretical capacity for re-reading religious democracy.

From this perspective, his thought can contribute to redefining the role of the people within a religious framework—a framework that emphasizes not absolute participation but guided participation (*mushāraḳat-i hidāyat-shudāh*) compatible with sacred law.

4. Conclusion

A re-reading of Aḥmad b. Ḥanbal's political thought, in addition to providing a framework for integrating Islamic tradition with the requirements of democratic governance, can contribute to the development of Islamic-political literature and offer guidance for managing the crisis of legitimacy, political authoritarianism, and the need for popular participation.

The findings indicate that the teachings of Aḥmad b. Ḥanbal can be considered a complement to the theory of religious democracy—particularly in the reading of Imam Khomeini—and can fill the gaps in this theory concerning the interaction between Islamic tradition and popular participation.

A contemporary re-reading of Aḥmad b. Ḥanbal's thought, in addition to theoretical enrichment, makes possible constructive dialogue between Shī'ī and Sunnī intellectual traditions and aids the development of comparative analyses in Islamic political theology. Such dialogue can lead to the reduction of religious divisions and the strengthening of shared Islamic identity, as both traditions—despite historical differences—share common principles such as justice, public interest, the preservation of the unity of the community, and the struggle against authoritarianism.

Ultimately, the research demonstrates that integrating the teachings of Aḥmad b. Ḥanbal with the principles of religious democracy can offer an intergenerational and comparative model for governance in Muslim societies—a model that both attends to the preservation of religious legitimacy and revelatory values and highlights the role of active popular participation in major political decisions. This model can help rebuild trust between government and people, increase the efficiency of political structures, and promote social justice.

Such a re-reading, beyond its theoretical and analytical dimensions, can contribute to a better understanding of contemporary challenges—including the crisis of legitimacy, the weakness of religious oversight, and the necessity of civic participation—and provide a suitable foundation for future research.

It can also inspire political and social reforms in Islamic countries facing problems such as authoritarianism and corruption.

In general, this research shows that the comparative study of historical ideas with modern theories not only increases the scholarly richness of Islamic political literature but also provides a suitable tool for re-reading concepts of legitimacy, justice, unity, and popular participation. The re-reading of Ahmad b. Hanbal's thought in the light of religious democracy is not a mere repetition of the past but a creative utilization of intellectual heritage to respond to the needs of the present—a heritage that can still inspire political and social transformation in the Muslim world in the current century.

Declarations

Authors' Contributions: All three authors contributed equally and jointly to the design, execution, and reporting of this research.

Data Availability Statement: Not applicable.

Acknowledgments: No acknowledgments to any individual or institution are expressed.

Ethical Considerations: The authors complied with ethical guidelines at every stage; this is confirmed by all parties.

Funding: No funding from any sector was received for this article.

Conflict of Interest: According to the authors, there is no conflict of interest.

Generative AI and AI-Assisted Technologies Statement: AI technologies were not used in any stage of writing this research.



این گمراهی نبرد



جامعه
المصطفی
العالمیة

بازخوانی اندیشه سیاسی احمد بن حنبل و نسبت آن با مردم‌سالاری دینی

نصراله سخاوتی لادانی^۱، زهرا ضیائی^۲، و عبدالعزیز حسینی^۳

۱. نویسنده مسئول، هیئت علمی و دانشیار گروه علوم سیاسی جامعه المصطفی العالمیه، قم، ایران. رایانامه: n_sekhavati@miuc.ac.ir
۲. دانش‌پژوه دکتری کلام اسلامی، مجتمع آموزش عالی بنت‌الهدی (رض)، جامعه المصطفی العالمیه، قم، ایران. رایانامه: 1362114@gmail.com
۳. دانش‌پژوه دکتری قرآن و علوم گرایش مدیریت، مجتمع آموزش عالی علوم انسانی اسلامی، جامعه المصطفی العالمیه، قم، ایران. رایانامه: bh106993@gmail.com

اطلاعات مقاله

چکیده

نوع مقاله:
مقاله پژوهشی

تاریخ دریافت: ۱۴۰۴/۰۴/۲۸
تاریخ بازنگری: ۱۴۰۴/۰۵/۱۲
تاریخ پذیرش: ۱۴۰۴/۰۶/۱۵
تاریخ انتشار: ۱۴۰۴/۱۰/۰۱

کلیدواژه‌ها:

احمد بن حنبل،
مردم‌سالاری دینی،
مشروعیت،
سکوت سیاسی،
شورا

این مقاله به بازخوانی اندیشه سیاسی احمد بن حنبل و بررسی نسبت آن با نظریه مردم‌سالاری دینی می‌پردازد. احمد بن حنبل، از برجسته‌ترین متفکران اهل حدیث، با تأکید بر سه مؤلفه مشروعیت خلافت، ضرورت اطاعت از حاکم و جایگاه مرجعیت عالمان دینی، الهیات سیاسی خاصی را در سنت اهل سنت بنیان نهاد. در مقابل، مردم‌سالاری دینی به معنای ترکیب مشروعیت الهی با مشارکت فعال مردم در فرآیند حکمرانی و اعمال قدرت سیاسی است. این پژوهش با روش توصیفی-تحلیلی، به بررسی وجوه اشتراک و افتراق اندیشه سیاسی احمد بن حنبل با نظریه مردم‌سالاری دینی پرداخته و می‌کوشد کارآمدی آن را در حل مسائل جوامع اسلامی نشان دهد. پرسش اصلی این است که آیا اندیشه سیاسی احمد بن حنبل می‌تواند مکملی برای نظریه مردم‌سالاری دینی باشد و در پر کردن خلأهای احتمالی آن نقش آفرین گردد؟ یافته‌های پژوهش حاکی است که هرچند سایر قرائت‌های مبتنی بر مردم‌سالاری دینی در پاسخ به نیازهای سیاسی جوامع اسلامی دستاوردهایی داشته‌اند، اندیشه احمد بن حنبل به دلیل تأکید بر پیوند وثیق میان شریعت و قدرت سیاسی، رعایت مصالح عمومی امت و نقد قدرت‌های استبدادی، ظرفیت‌هایی تازه برای بازخوانی مفهومی از مردم‌سالاری دینی ارائه می‌دهد. در این چارچوب، مردم‌سالاری دینی به معنای سازگاری میان اراده عمومی جامعه و مبانی وحیانی اسلام تعریف می‌شود؛ مبانی‌ای که شامل حاکمیت الهی، مشارکت مردم در تصمیم‌گیری، عدالت اجتماعی و صیانت از شریعت است. بدین‌سان، بازخوانی اندیشه احمد بن حنبل نفعی می‌تواند مکملی برای نظریه مردم‌سالاری دینی تلقی شود، بلکه ظرفیت نظری جدیدی برای مواجهه با چالش‌های معاصر جهان اسلام - از جمله بحران مشروعیت، استبداد سیاسی و نیاز به مشارکت مردمی - فراهم می‌آورد. این بازخوانی همچنین می‌تواند بستری برای گفت‌وگوی نظری و تحلیلی میان سنت‌های فکری شیعه و سنی فراهم آورد و به غنای مفهومی و توسعه ادبیات علمی-سیاسی اسلامی کمک کند.

استناد: سخاوتی لادانی، نصراله؛ ضیائی، زهرا؛ حسینی، عبدالعزیز. (۱۴۰۴). بازخوانی اندیشه سیاسی احمد بن حنبل و نسبت آن با مردم‌سالاری دینی. پژوهشنامه کلام، ۱۲(۲)، ۲۷۵-۲۵۱. <https://doi.org/10.22034/pke.2025.21684.2010>



مقدمه

در حال حاضر، بیش از ۱.۶ میلیارد مسلمان در جهان زندگی می‌کنند که اکثریت آن‌ها پیرو مذهب اهل سنت هستند. با وجود اختلاف نظر در برخی مسائل فقهی، کلامی و مناسکی، در موضوعات کلان دینی-سیاسی، نوعی همگرایی و اجماع میان آن‌ها شکل گرفته است. در میان مکاتب اهل سنت، اندیشه سیاسی احمد بن حنبل از جایگاه ویژه‌ای برخوردار است؛ چراکه مواضع او در دوران پرآشوب خلافت عباسی، به‌ویژه در مواجهه با چالش‌های اعتقادی و سیاسی، تأثیر عمیقی بر شکل‌گیری آموزه‌های رسمی اهل سنت گذاشت. احمد بن حنبل با تأکید بر اصولی چون عدالت، مشورت، ضرورت وجود حکومت مشروع اسلامی، اطاعت از حاکم و اقتدار عالمان دینی، الگویی مشخص از تعامل با قدرت سیاسی ارائه داد که شامل سه مؤلفه اصلی است: اول، مشروعیت حکومت که از اجماع صحابه و رعایت شریعت ناشی می‌شود؛ دوم، ضرورت اطاعت از حاکم برای حفظ وحدت امت و جلوگیری از فتنه؛ و سوم، نقش و جایگاه عالمان دینی به‌عنوان ناظر و حافظ اصول شرعی در حاکمیت. این الگو به‌تدریج به بخشی از الهیات سیاسی اهل سنت تبدیل شد و چارچوبی برای فهم تعامل دین و قدرت در تاریخ سیاسی اسلام فراهم آورد (ابن حنبل، بی تا، ج. ۱، ص. ۲۳۰؛ خلال، ۱۹۷۹، صص. ۲۰-۲۴). با این حال، بازخوانی اندیشه‌های او در عصر حاضر، به‌ویژه در نسبت با نظریه مردم‌سالاری دینی، ضرورتی انکارناپذیر است. منظور از مردم‌سالاری دینی در این تحقیق، مفهومی است که در جمهوری اسلامی ایران پس از پیروزی انقلاب اسلامی و در عصر غیبت معصوم (ع) تحقق یافته است؛ نظریه‌ای نوین در اندیشه سیاسی اسلام که تلاش می‌کند با بهره‌گیری از ظرفیت‌های فقه سیاسی و کلام اسلامی، میان ارزش‌های دینی و مفاهیم مدرن مشارکت عمومی و حاکمیت مردم پیوند برقرار کند. این نظریه بر نقش فعال مردم در تعیین سرنوشت سیاسی خود تأکید دارد و در عین حال، رعایت اصول و ارزش‌های دینی را نیز مدنظر قرار می‌دهد. از این منظر، تفسیر معاصر از اندیشه احمد بن حنبل می‌تواند ضمن تقویت فهم تاریخی از الهیات سیاسی اهل سنت، به تبیین نظری مردم‌سالاری دینی نیز یاری رساند. همچنین، این بازخوانی می‌تواند زمینه‌ساز گفت‌وگوی سازنده میان سنت‌های فکری شیعه و سنی و گامی در جهت غنای ادبیات سیاسی اسلامی باشد.

پیشینه پژوهش

پیشینه این پژوهش در دو محور اصلی «احمد بن حنبل» و «مردم‌سالاری دینی» قابل بررسی است. در حوزه نخست، بیشتر مطالعات به آثار مستشرقین اختصاص دارد. والتر پاتون در کتاب احمد بن حنبل و محنه (۱۸۹۷) او را بزرگ‌ترین قدیس ارتدکسی معرفی کرده است. ایگناتس گولدزیهر نیز در نقدی بر پاتون و مقاله‌ای درباره جنبش حنبلی، حنبله را «کلیسای مبارز» خوانده و به پیوندهای اجتماعی-سیاسی آنان با دولت‌ها پرداخته است. کریستوفر ملچرت با تمرکز بر حنبلیسم اولیه، آثار متعددی درباره زندگی، اندیشه سیاسی، و جنبه‌های عبادی احمد بن حنبل نگاشته است. نیمرد هرویتز نیز در کتاب تشکیل حنبلیسم: تقوا به قدرت تبدیل می‌شود (۲۰۰۲) به تحلیل ابعاد دینی-سیاسی شخصیت احمد پرداخته است. در میان آثار عربی، کتاب ابن حنبل:

زندگانی اش و زمانه‌اش نوشته محمد ابوزهره و اصول مذهب امام احمد بن حنبل اثر عبدالله التركي از مهم‌ترین منابع به شمار می‌روند.

در محور دوم، آثار متعددی به زبان فارسی درباره مردم‌سالاری دینی نگاشته شده‌اند؛ از جمله آثار علی اکبر رشاد، بیژن حکمت، علی لاریجانی، کاظم قاضی‌زاده، محمدحسن حائری و نصرالله سخاوتی که هر یک به بررسی ابعاد نظری، مشروعیت و نسبت دین و مردم‌سالاری پرداخته‌اند. با این حال، در پژوهش‌های پیشین، نسبت میان اندیشه سیاسی احمد بن حنبل و نظریه مردم‌سالاری دینی مورد توجه قرار نگرفته است. پژوهش حاضر با هدف پر کردن این خلأ، تلاش می‌کند تا با رویکردی تطبیقی، پیوند میان این دو حوزه را تحلیل و تبیین کند.

چارچوب نظری

۱. احمد بن حنبل و مؤلفه‌های تشکیل‌دهنده اندیشه سیاسی او

نظریه سیاسی فقیهان مسلمان، اعم از اهل سنت و شیعه، بدون مطالعه دقیق آثار و آگاهی از بسترهای تاریخی که هر یک از متکلمین در آن زیست نموده‌اند، قابل فهم نیست؛ بسترهایی که به‌عنوان نقطه آغازین الهیات سیاسی فقهی محسوب می‌شوند. الهیات سیاسی شاخه‌ای از مطالعات فقهی و کلامی است که به بررسی رابطه و تعامل میان آموزه‌های دینی، مشروعیت حاکمیت و ساختار قدرت سیاسی می‌پردازد. در این قسمت از تحقیق و به‌منظور تمرکز ویژه بر اندیشه سیاسی احمد بن حنبل، لازم است تا بسترهای تاریخی مؤثر در ایجاد نگرش‌های سیاسی او مورد بررسی قرار گیرد.

۱-۱. مشروعیت خلافت

در اواخر قرن دوم و اوایل قرن سوم هجری، متکلمان مسلمان در بغداد به بررسی ضرورت حکومت پرداختند. برخی از معتزله، از جمله «الاعتصام» و «النظام»، در ضرورت خلیفه تردید داشتند و امکان انتخاب امام یا خلیفه توسط مردم را مورد بحث قرار دادند. وان اس منشأ این دیدگاه را به دوران جنگ داخلی میان امین و مأمون نسبت می‌دهد و معتقد است که پس از قتل امین، نظریه‌ای در میان معتزلیان شکل گرفت که بر اساس آن، جامعه تنها در شرایط اضطراری مانند جنگ به خلیفه نیاز دارد و ضرورت حکومت بر ضرورت خلیفه تقدم دارد (Va, Es, 2001, p. 160). این رویکرد با دیدگاه صدر اسلام که بر ضرورت خلیفه و رهبری پس از پیامبر (ص) تأکید داشت، تفاوت دارد.

این تحول فکری، تأثیر قابل توجهی بر اندیشه سیاسی احمد بن حنبل گذاشت. او به‌جای تمرکز بر ضرورت خلیفه، بر ضرورت وجود حکومت تأکید می‌کرد و معتقد بود که همواره رهبری وجود داشته یا کسی خود را خلیفه می‌دانسته است. از این رو، دغدغه اصلی او نه اثبات ضرورت خلیفه، بلکه مشروعیت خلافت و الزامات آن بود. وی غیبت امام را عامل فتنه می‌دانست و در این باره می‌گوید: «الفتنة إذا لم يكن إمام يقوم بأمر الناس» (ابن‌فراء، ۱۴۱۴، ص. ۲۴).

احمد بن حنبل حدیث «من مات و لیس فی عنقه بیعة مات میتة جاهلیة» را نیز نه به معنای ضرورت وجود امام، بلکه به عنوان الزام بیعت با امام موجود تفسیر می‌کرد (ابن فراء، ۱۴۱۴، ص. ۱۹؛ ابن تیمیه، بی‌تا، صص. ۷-۱۱). برخلاف حنبلیان متأخری همچون ابن تیمیه و شاگردانش (ابن تیمیه، بی‌تا، ج. ۱، صص. ۴۵-۵۰)، او مشروعیت حکومت را نه از وحی، بلکه از ضرورت عقلانی و اجتماعی آن استنتاج می‌کرد. به باور او، حکومت برای حفظ وحدت و امنیت جامعه ضروری است، نه برای انجام وظایف دینی.

نکته مهم در نظریه احمد بن حنبل آن است که او بر یک شیوه معین برای تعیین خلیفه پایبند نبود و تمامی شیوه‌های تاریخی، از انتخاب تا غضب، را به دلیل تأیید صحابه مشروع می‌دانست (ابن هانی، ۱۹۸۰، ج. ۲، ص. ۱۸۵؛ خلال، ۱۹۷۹، ج. ۱، ص. ۸۱؛ ابن فراء، ۱۴۱۴، ص. ۲۳). از این رو، مؤلفه مشروعیت خلافت یکی از ارکان اصلی اندیشه سیاسی او به شمار می‌رود.

۲-۱. سکوت سیاسی

سکوت سیاسی یکی از مفاهیم کلیدی در اندیشه سیاسی اهل سنت، به ویژه در میان حنبلیان، به شمار می‌آید. این مفهوم بیش از آنکه به معنای انفعال یا سکوت مطلق باشد، بیانگر راهبردی برای حفظ جماعت مسلمانان و پرهیز از منازعه‌ای است که می‌تواند به فتنه و تفرقه بینجامد. ریشه این نگرش را می‌توان در تحولات صدر اسلام، به ویژه در صلح امام حسن (ع) با معاویه در سال ۴۱ هجری، جست‌وجو کرد؛ رخدادی که به وحدت مسلمانان انجامید و به «عام‌الجماعه» شهرت یافت. این واقعه، آموزه «جماعت» را به عنوان اصلی دینی در کنار نماز و ایمان تثبیت کرد (ابن حنبل، بی‌تا، ج. ۴، ص. ۲۷۸). از این منظر، سکوت سیاسی در سنت حنبلی بیش از آنکه کناره‌گیری از سیاست باشد، الگویی از تدبیر اجتماعی و دینی برای پاسداشت انسجام امت و جلوگیری از بازتولید فتنه تلقی می‌شود؛ الگویی که مشابه آن در برخی جریان‌های شیعی، همچون رویکردهای مبتنی بر تقیه یا پرهیز از مواجهه مستقیم در شرایط بحران نیز دیده می‌شود.

احمد بن حنبل، متأثر از جریان اهل الحدیث، بر لزوم تبعیت از جماعت تأکید داشت و آن را ضامن وحدت و ثبات جامعه می‌دانست؛ حتی مهم‌تر از تحقق عدالت (دمشقی، ۱۴۰۳، ج. ۱، ص. ۱۹۰؛ ابن ابی شیبیه، ۱۳۸۸، ج. ۱۰، ص. ۳۵۵؛ ابن خیاط، ۱۴۱۵، ص. ۲۰۳). این دیدگاه در اندیشه او به شکل دکترین «سکوت سیاسی» تجلی یافت؛ رویکردی که در واکنش به بحران خلق قرآن و فشارهای حکومت عباسی شکل گرفت. با وجود پیامدهایی چون زندان و شکنجه، این دکترین دو نتیجه مهم داشت: نخست، حفظ امنیت و انسجام جامعه مسلمانان از طریق پرهیز از شورش‌های مذهبی؛ دوم، تقویت اطاعت از حاکمان و کاهش حساسیت سیاسی مردم نسبت به عملکرد دولت (شافعی، ۱۹۷۹، صص. ۴۷۵-۴۷۶). از این رو، سکوت سیاسی را می‌توان دومین ضلع بنیادین در منظومه فکری احمد بن حنبل دانست که بر اولویت وحدت و ثبات اجتماعی تأکید دارد.

۱-۳. مرجعیت عالمان دینی (جدایی دین از سیاست)

یکی از ویژگی‌های برجسته تاریخ اجتماعی-سیاسی صدر اسلام، تمایل عالمان دینی به حفظ فاصله از حاکمان و پرهیز از همکاری با آنان بود. برخی پژوهشگران این رویکرد را تحت تأثیر تفکر شیعی می‌دانند (Wensinck, 1922, pp. 491-95; Goitein, 1966, p. 210). درحالی‌که دیگر آن را واکنشی طبیعی به فساد سیاسی و تلاش برای حفظ استقلال دینی تلقی می‌کنند. گل‌زیه‌ر منشأ این مقاومت را به دوره خلافت اموی نسبت می‌دهد و معتقد است که این رویکرد در عصر عباسی نیز ادامه یافت (Goldziher, 1967, Vol. 2, p. 47).

احمد بن حنبل، به‌عنوان یکی از چهره‌های شاخص این جریان، همواره از نزدیکی به قدرت پرهیز می‌کرد. منابعی چون صالح بن احمد، حنبل بن اسحاق و ابوبکر مردذی این موضع‌گیری را ثبت کرده‌اند (خلال، ۱۹۷۹، صص. ۳۴-۴۲). رابطه او با دولت در دو محور قابل تحلیل است:

۱. پرهیز کامل از ارتباط با حاکمان و مقاومت در برابر تلاش‌های خلافت برای تحمیل مرجعیت دینی. اگرچه برخی این دوری را نوعی اعتراض منفعلانه می‌دانند، اما با توجه به باور احمد به ضرورت حکومت برای حفظ وحدت، این تحلیل چندان استوار نیست (ابن کثیر، ۱۴۰۸، ج. ۱۴، ص. ۱۳۳).

مقاومت احمد بن حنبل، به‌ویژه در جریان محنه، واکنشی مستقیم به سیاست مأمون در تمرکز مرجعیت دینی-سیاسی در نهاد خلافت بود. مأمون با تحمیل آموزه‌هایی چون «خلق قرآن» و حمایت از معتزله، در پی تثبیت اقتدار مطلق خلیفه بود. احمد بن حنبل با دفاع از سنت و استقلال علمای دینی، در برابر این تمرکزگرایی ایستاد و بدین‌سان، نقش عالمان دینی را به‌عنوان مرجعیت مستقل و نیرویی مؤثر در توازن قدرت سیاسی تثبیت کرد (ابن کثیر، ۱۴۰۸، صص. ۱۱۰-۱۱۱؛ مروذی، ۱۴۲۲، ص. ۱۳۹).

۲. عدم افراط در دوری از حاکمان: هرچند احمد بن حنبل به‌طور کلی از ارتباط با حاکمان پرهیز می‌کرد، اما در مواردی ناگزیر به تعامل با آنان می‌شد. او گاه به دیدار حاکمان می‌رفت و هدایایی دریافت می‌کرد، اما این هدایا را به فقرا می‌بخشید (دمشقی، ۱۴۰۳، ج. ۱۲، ص. ۲۸۴). این رفتار میانه‌روانه موجب شکل‌گیری دو گرایش در میان پیروان او شد: گروهی همچنان بر دوری از دولت تأکید داشتند، درحالی‌که برخی دیگر به همکاری با حکومت روی آوردند.

این موضع‌گیری محتاطانه احمد بن حنبل، زمینه‌ساز تحولی تاریخی در جایگاه علمای دینی شد؛ با دوری از قدرت سیاسی، عالمان دینی به‌تدریج به‌عنوان نمایندگان مستقل شریعت شناخته شدند و اقتدار فقهی آنان در برابر خلافت تقویت گردید. مرجعیت، سومین ضلع اندیشه سیاسی احمد بن حنبل را شکل می‌دهد.

۲. مفهوم مردم‌سالاری دینی و ارکان مهم آن

برای مردم‌سالاری دینی تعاریف، ویژگی‌ها، اصول و الزامات، ساختار و اهداف و تقسیم‌بندی‌های گوناگونی صورت گرفته است (رک: بیت‌هام و بویل، ۱۳۷۹، ج. ۲، ص. ۱۷؛ پوپر، ۱۳۷۶، ص. ۱۵؛ هانتینگتون، ۱۳۷۳، صص. ۹-۱۰)؛ اما آنچه از مفهوم مردم‌سالاری دینی مورد توجه نظریه‌پردازان قرار گرفته، دو برداشت کلی از این مفهوم است:

۱. مردم‌سالاری به‌عنوان فلسفه و مبنای حکومت دینی (ارزشی)؛
 ۲. مردم‌سالاری دینی به‌عنوان شکل حکومت و روش حکومت‌داری (روشی).
 بر اساس برداشت اول، مردم‌سالاری دینی دارای ارزش ذاتی و هدفی مستقل است که مبنای مشروعیت و حقانیت حکومت را شکل می‌دهد. در این دیدگاه، حکومت فاقد مردم‌سالاری دینی نه مشروع است و نه مطلوب، و برخی این برداشت اول را «دموکراسی به‌مثابه یک جهان‌بینی» توصیف کرده‌اند (اسماعیلی، ۱۳۸۵، ج. ۱، صص. ۹۳-۱۲۰). برداشت دوم اما، مردم‌سالاری دینی را نه هدف، بلکه ابزاری برای تحقق و بقاء حکومت، افزایش کارآمدی و مشروعیت خارجی می‌داند (مرندی، ۱۴۰۳، صص. ۷۸-۷۹). از این منظر، اگر پیامدهای مثبت آن از طریق روش‌هایی چون دیکتاتوری مصلح نیز قابل تحقق باشد، لزومی به حفظ مردم‌سالاری دینی نیست. در نتیجه، تمرکز این مقاله بر مردم‌سالاری به‌مثابه مبنای فلسفی حکومت است، نه صرفاً یک شیوه حکمرانی.

از منظر نظریه‌پردازان حکومت دینی، «مردم‌سالاری دینی» گونه‌ای خاص از نظام سیاسی دینی است که در آن، علاوه بر اتکای به شریعت، نقش مشارکت و اراده مردم نیز در ساختار و مشروعیت حکومت مورد توجه قرار می‌گیرد (حاتمی، ۱۳۸۴، ص. ۱۴). این تلقی، پرسش بنیادینی را درباره معیار مشروعیت در چنین نظامی برمی‌انگیزد: آیا این معیار صرفاً الهی است یا ترکیبی از اراده الهی و خواست مردم؟ هرچند این بحث در ادبیات معاصر اندیشه سیاسی اسلامی جایگاه ویژه‌ای دارد، در این پژوهش تنها به‌منزله بستری مفهومی طرح می‌شود تا نسبت آن با دیدگاه احمد بن حنبل روشن گردد.

در اندیشه ابن‌حنبل، مشروعیت خلافت نه بر پایه سازوکار انتخاب یا مشارکت مردمی به‌صورت مستقل، بلکه بر تأیید و اجماع صحابه و تداوم سنت تاریخی سلف استوار است. او شیوه‌های متفاوت برآمدن خلیفه - از انتخاب گرفته تا تغلب - را مادامی که با پذیرش نسل نخست مسلمانان همراه باشد، مشروع می‌داند (ابن‌هانی، ۱۹۸۰، ج. ۲، ص. ۱۸۵؛ خلال، ۱۹۷۹، ج. ۱، ص. ۸۱؛ ابن‌فراء، ۱۴۱۴، ص. ۲۳). از این رو، برخلاف نظریه‌های جدید که مشروعیت را ترکیبی از «خدا و مردم» تعریف می‌کنند، در اندیشه احمد بن حنبل، نقش مردم صرفاً در حد پذیرش یا تسلیم در برابر ساختار موجود فهم می‌شود و نه به‌مثابه بنیان مشروعیت‌بخش مستقل.

۳. بررسی ارتباط میان اندیشه سیاسی احمد بن حنبل با مردم‌سالاری دینی

با تحلیل مواضع و لوازم نظری اندیشمندان اسلامی، سه دیدگاه را تلویحاً می‌توان استنتاج کرد:

الف. وجوه افتراق اندیشه سیاسی احمد بن حنبل با مردم‌سالاری دینی

۱. مبنای مشروعیت حکومت و رابطه آن با تعیین حاکم

اختلاف بنیادین در منشأ و معیار مشروعیت حاکم اسلامی، یکی از اصلی‌ترین وجوه افتراق میان اندیشه سیاسی احمد بن حنبل، نماینده تفکر اهل‌الحديث، و نظریه مردم‌سالاری دینی است. این اختلاف نه‌تنها در منابع مشروعیت، بلکه در نقش و جایگاه مردم در فرآیند مشروعیت‌بخشی و تعیین حاکم تجلی می‌یابد.

احمد بن حنبل مشروعیت خلافت را بر اساس تجربه تاریخی، اجماع و بیعت امت، به‌ویژه سیره صحابه و خلفای راشدین، تعریف می‌کند (اشعری، ۱۴۰۰، صص. ۴۵۵-۴۵۶؛ ابن حزم، ۱۹۸۲، ج. ۴، صص. ۱۷۶-۱۷۹؛ ابن حجر هیتمی، ۱۹۶۵، صص. ۲۶-۲۹؛ ابن حجر عسقلانی، ۱۴۲۴، ج. ۱۳، ص. ۷). در این نگاه، مشروعیت نه بر نص صریح الهی، بلکه بر بیعت پسینی اهل حل و عقد و اجماع نخبگان دینی-سیاسی مبتنی است (ابوزهره، ۱۹۷۹، ص. ۳۴۵). احمد بن حنبل حتی شورای شش‌نفره تعیین جانشین عمر و سنت ولایت‌عهدی را نمونه‌های مشروع انتقال قدرت می‌داند (خلال، ۱۹۷۹، ج. ۲، صص. ۳۲۰-۳۲۱؛ اصفهانی، ۱۹۷۰-۱۹۲۷، ج. ۱۶، ص. ۹۰). در عین حال، با وجود پابندی به اصل «بیعت»، این مفهوم در نظر او بیشتر به‌معنای تأیید سیاسی است تا مشارکت فعال مردم در انتخاب یا نظارت بر حاکم (Hallaq, 2005, pp. 116-118). برخلاف این رویکرد محافظه‌کارانه، مردم‌سالاری دینی بر پیوند هم‌زمان مشروعیت الهی و رضایت و مشارکت فعال مردم تأکید دارد (منتظری، ۱۴۰۹، ص. ۴۰۶؛ عمید زنجانی، ۱۳۶۶، ج. ۲، ص. ۲۵۱؛ مصباح یزدی، ۱۳۸۰، ج. ۱، ص. ۲۹۹). در این دیدگاه، مشروعیت حاکم تنها هنگامی کامل است که مردم در فرآیند تعیین و نظارت بر حاکم حضور داشته باشند و رضایت آنان شرط لازم برای تحقق مشروعیت محسوب شود (Crone, 2004, pp. 98-103). برخلاف نظریه نصب خالص، که مشروعیت را صرفاً بر اساس انتصاب الهی تعریف می‌کند (مفید، بی‌تا، ص. ۸۱)، مردم‌سالاری دینی تأکید دارد که مشروعیت حقیقی در تعامل مستمر میان اراده الهی و اراده عمومی پدید می‌آید.

از این رو، در نگاه احمد بن حنبل، مشروعیت حکومت امری تاریخی و قراردادی بر پایه اجماع نخبگان و بیعت است و نقش مردم صرفاً تابع و تأییدکننده محسوب می‌شود. اما در مردم‌سالاری دینی، مردم به‌عنوان شریک و ناظر اصلی مشروعیت سیاسی شناخته می‌شوند و مشارکت فعال آنان شرط اصلی عدالت و پاسخگویی در حکومت دینی است. این دو نگرش، نمایانگر تفاوت میان رویکرد تاریخی-تجربی و رویکرد فلسفی-ارزشی به موضوع مشروعیت و تعیین حاکم است. به‌گونه‌ای که اولی بر حفظ وحدت و ثبات تأکید دارد و دومی خواهان عدالت‌خواهی و نظارت عمومی است (Jackson, 2002, pp. 54-56; Madelung, 1997).

۲. خروج و اطاعت از حاکم جائز

مسئله اطاعت از حاکم نزد اهل سنت، به‌ویژه در میان اهل‌الحديث، از جمله مسائل بنیادین فقهی-کلامی است که ناظر به نظم سیاسی و ثبات اجتماعی تلقی می‌شود. اغلب عالمان این نحله، حتی در صورت جور و فساد حاکم، اطاعت از او را واجب می‌دانند (عمید زنجانی، ۱۳۶۶، ج. ۲، ص. ۳۷۲). احمد بن حنبل، به‌عنوان یکی از برجسته‌ترین شخصیت‌های این جریان، تصریح دارد که اگر فردی با زور و شمشیر به قدرت برسد، باید به‌عنوان امیرالمؤمنین پذیرفته شود و مخالفت با او جایز نیست (ابن‌فراء، ۱۴۱۴، ص. ۲۰). این دیدگاه ریشه در نظریه سلطانی قرون نخست هجری دارد که در آن، اولویت با حفظ وحدت ظاهری امت اسلامی است؛ ولو به قیمت سکوت در برابر ظلم و فسق حاکمان.

این نگاه محافظه‌کارانه، برخی از فقهای اهل سنت را به‌سوی تأیید ضمنی حکام فاسقی چون یزید سوق داده است. با وجود این، احمد بن حنبل احادیثی نیز نقل می‌کند که اطاعت از حاکم را مشروط به عدم مخالفت

با شریعت می‌دانند، از جمله «لا طاعة لمخلوق فی معصية الله» (بخاری، ۱۴۱۰؛ مسلم، ۱۴۱۲). همین دوگانگی در روایات، موجب نوعی نوسان در موضع‌گیری احمد شده است: از یک‌سو، او فتنه و شورش را محلّ نظم می‌داند و از خروج بر حاکم نهی می‌کند؛ اما از سوی دیگر، قیام امام حسین (ع) علیه یزید را به‌عنوان نمونه‌ای مشروع از مقابله با ظلم مورد حمایت قرار می‌دهد (ابن‌حنبل، بی‌تا، ج. ۶، ص. ۲۵۷؛ ابن‌عساکر، ۱۴۱۴، ج. ۱، ص. ۸۴). او در تعارض اهل شام با امام علی (ع) نیز، گروه نخست را «اهل بغی» می‌نامد و شهادت عمار یاسر را شاهی بر ناحق بودن آنان می‌داند (ابن‌حنبل، فضائل، ص. ۵۰؛ ابن‌کثیر، ۱۴۰۸، ج. ۶، ص. ۲۴۷).

بر این اساس، احمد بن حنبل میان عدالت فردی حاکم و مشروعیت قدرت سیاسی تمایز قائل می‌شود؛ خروج بر حاکم عادل را ناروا می‌داند، اما در صورت ظهور ظلم آشکار و انحراف از دین، مشروعیت مقاومت را مورد پذیرش قرار می‌دهد (ابن‌کثیر، ۱۴۰۸، ج. ۷، صص. ۳۳۶، ۳۵۳). با این‌همه، باید توجه داشت که نقطه عزیمت احمد در اطاعت یا خروج، شریعت است نه اراده مردم یا سازوکارهای انتخاباتی؛ و همین نکته، محل افتراق اساسی با نظریه مردم‌سالاری دینی است.

در اندیشه مردم‌سالاری دینی، اطاعت از حاکم نه به‌خاطر تسلط نظامی یا استقرار قدرت، بلکه مبتنی بر مشروعیت الهی، عدالت فردی، و خواست عمومی مردم است. مشروعیت در این نظام، به‌رغم الهی بودن مبنای ولایت، به تنفیذ عمومی نیز وابسته است. در این چارچوب، امام و ولی فقیه به‌عنوان جانشین معصوم، تنها در صورتی حق فرمانروایی دارد که واجد صفاتی چون علم به قانون، عدالت، و شایستگی اجرایی باشد. امام خمینی (ره) می‌نویسد: «اگر فردی لایق باشد و دارای دو ویژگی علم به قانون و عدالت باشد، و به‌خاطر این صفات، اقدام به تشکیل حکومت نماید، همان ولایت را که رسول اکرم (ص) در اداره جامعه داشت، خواهد داشت و لازم است که تمامی مردم از او اطاعت کنند...» (خمینی، ۱۳۶۵، صص. ۵۴-۵۵).

در نظام مردم‌سالاری دینی، اطاعت از حاکم مطلق نیست؛ بلکه مشروط به بقای صفات شرعی، عقلانی، و مردمی اوست. درحالی‌که احمد بن حنبل، حتی حاکمی را که از راه زور به قدرت رسیده، به‌شرط حفظ ظاهر دین، واجب‌الاطاعه می‌داند. مردم‌سالاری دینی اما، برآیند مشارکت عمومی با هدایت الهی است و در آن، مشروعیت سیاسی هم‌زمان با عدالت اخلاقی و رضایت مردمی تعریف می‌شود.

از این منظر، اندیشه سیاسی احمد بن حنبل، برخلاف مردم‌سالاری دینی، خروج بر حاکم جائز را نه بر اساس اصل حق مردم بر تعیین سرنوشت سیاسی، بلکه فقط در شرایطی خاص مانند دعوت صریح به کفر یا تجاوز آشکار به حدود شریعت جایز می‌داند (ابن‌حنبل، بی‌تا، ج. ۱، صص. ۳۸۸-۳۸۹؛ خلیل، ۱۹۷۹، ص. ۱۰۵). درحالی‌که در مردم‌سالاری دینی، فقدان مشروعیت مردمی، استبداد، فساد مالی، یا خیانت به منافع امت می‌تواند دلیلی کافی برای مشروعیت‌زدایی از حکومت و نفی اطاعت تلقی شود.

در نهایت، تمایز میان این دو رویکرد را می‌توان در نسبت عدالت و اطاعت خلاصه کرد: در اندیشه احمد بن حنبل، اطاعت از حاکم اصل است، مگر اینکه معصیت صریح رخ دهد. نکته دیگر اینکه، در نظریه

مردم‌سالاری دینی، اطاعت، فرع بر عدالت، مشروعیت الهی و رضایت عمومی است؛ و در صورت فقدان آن‌ها، مقاومت نه‌تنها جایز، بلکه وظیفه دینی و اجتماعی است.

احمد بن حنبل از یک‌سو بر ضرورت نظم اجتماعی-سیاسی و حفظ وحدت جامعه اسلامی تأکید دارد. او خلافت را نماد وحدت امت می‌داند و معتقد است اصلی‌ترین کارکرد حکومت، جلوگیری از تفرقه و فروپاشی جامعه اسلامی است (دمشقی، ۱۴۰۳، ج. ۱، ص. ۱۹۰؛ ابن‌ابی‌شبیبه، ۱۳۸۸، ج. ۱۰، ص. ۳۵۵؛ ابن‌خیاط، ۱۴۱۵، ص. ۲۰۳؛ مسلم، ۱۴۱۲، ج. ۱، صص. ۱۰-۱۲). از این‌رو، اطاعت از خلیفه را حتی در صورت ظلم، تا زمانی که دعوت به بدعت صورت نگیرد، واجب می‌داند. او برای تأکید بر مشروعیت سیاسی خلافت، به حادثی چون «الأئمة من قریش» استناد می‌کند (خلال، ۱۹۷۹، ج. ۱، صص. ۹۴-۹۷؛ ابن‌فراء، ۱۴۱۴، ص. ۲۰) و قریش را به‌عنوان نهادی نمادین برای تضمین انسجام سیاسی و دینی معرفی می‌کند. این نگرش بیانگر نوعی پیوند ابزار دین و سیاست در اندیشه اوست؛ سیاست ابزاری است برای تثبیت وحدت امت و نه الزاماً تجلی مستقیمی از شریعت.

اما در تقابل با این نگرش، احمد بن حنبل در جریان «محنه» (آزمون خلق قرآن) رویکردی کاملاً متفاوت اتخاذ می‌کند؛ او با مخالفت علنی با نظریه اعتقادی رسمی خلیفه عباسی، از استقلال نهاد دین در برابر قدرت سیاسی دفاع می‌کند. این واکنش آشکار نشان‌دهنده آن است که احمد، هرچند از سیاست برای حفظ ساختار امت اسلامی بهره می‌برد، اما در نهایت برای دین جایگاهی مستقل و متعالی از دولت قائل است؛ چنان‌که در برابر تحمیل باورهای دینی از سوی حکومت ایستادگی می‌کند (ابن‌فراء، ۱۴۱۴، ص. ۷؛ ابن‌کثیر، ۱۴۰۸، ج. ۱۰، ص. ۳۶۶). به بیان دیگر، سیاست نزد احمد تابع مصلحت امت است و دین نباید ابزار سلطه‌گری سیاسی قرار گیرد؛ بلکه باید معیار و ناظر بر آن باشد. این نگاه دوگانه، در عمل گاه به همزیستی دین و دولت می‌انجامد و گاه به انفکاک کارکردی این دو نهاد.

در مقابل، نظریه مردم‌سالاری دینی بر وحدت ذاتی دین و سیاست تأکید دارد و آن را نه به‌عنوان دو حوزه متمایز، بلکه به‌عنوان دو ساحت هم‌پوشان و مکمل می‌نگرد. بر این اساس، دین افزون بر بعد اعتقادی و عبادی، چارچوبی کامل برای تنظیم مناسبات سیاسی و اجتماعی نیز فراهم می‌آورد (بابایی، ۱۳۶۹، ص. ۸۹). این پیوند در سنت پیامبر اکرم (ص) و سیره ائمه اطهار (ع) نمود یافته و در عصر غیبت، در قالب نظریه ولایت فقیه ادامه یافته است. امام خمینی (ره) ضمن تبیین این پیوستگی می‌گوید: «دیانت اسلام... عبادی است و سیاسی؛ سیاستش در عبادتش مدغم است» (خمینی، ۱۳۶۵، ج. ۴، ص. ۴۴۷). در نگاه او، سیاست نه ابزاری ثانویه، بلکه جلوه‌ای از شریعت و توحید است و حکومت، تجلی بیرونی و عملی دین در عرصه اجتماع محسوب می‌شود (خمینی، بی‌تا، ج. ۲۰، ص. ۱۵۹).

نظام مردم‌سالاری دینی بر پایه حاکمیت الهی، مشارکت مردمی، عدالت اجتماعی، و نفی سلطه‌پذیری بنا شده و می‌کوشد اصول الهی را با نیازهای انسانی تلفیق کند تا جامعه‌ای معنوی، عادلانه و پیشرو بنیان نهد (زارعی، ۱۳۹۴، صص. ۳۲-۳۳). در این نظام، پیوند دین و سیاست یکپارچه، نظام‌مند و مبتنی بر نظریه امامت و ولایت است. بر خلاف احمد بن حنبل که با سیاست برخوردی تاکتیکی و متغیر دارد، مردم‌سالاری دینی،

سیاست را بخشی ذاتی از دین می‌داند و دولت را نه حافظ صرف وحدت اجتماعی، بلکه تجسم عینی شریعت اسلامی تلقی می‌کند.

تعارض این دو نگرش در این نکته اساسی نهفته است که احمد بن حنبل دین را نهادی مستقل از دولت می‌داند که می‌تواند از سیاست فاصله بگیرد، درحالی‌که در مردم‌سالاری دینی، دین و سیاست از هم انفکاک‌ناپذیرند و تشکیل حکومت بخشی از رسالت الهی دین به شمار می‌رود. از این رو، هرچند هر دو رویکرد بر حفظ وحدت امت تأکید دارند، اما ماهیت و هدف سیاست در اندیشه آنان کاملاً متفاوت است: نزد احمد، سیاست وسیله‌ای برای جلوگیری از فتنه و فروپاشی جامعه است و دین باید در برابر آن استقلال خود را حفظ کند، درحالی‌که در مردم‌سالاری دینی، سیاست، ابزار تحقق شریعت و عدالت الهی است و دیانت، هم‌زمان فرمانروایی در زمین را نیز در برمی‌گیرد.

به‌تعبیر دیگر، درحالی‌که احمد بن حنبل با نوعی تفکیک کارکردی میان دین و سیاست مواجه است، مردم‌سالاری دینی بر ادغام نهادین این دو ساحت پای می‌فشارد. این تفاوت ریشه‌ای، اساس دو الگوی متفاوت از سازمان سیاسی در اسلام را شکل می‌دهد: یکی مبتنی بر شریعت مستقل از قدرت، و دیگری مبتنی بر قدرت مشروع برخاسته از شریعت.

ب. وجوه قابل تطبیق اندیشه سیاسی احمد بن حنبل با مردم‌سالاری دینی

مقصود از دیدگاه‌های قابل تطبیق، دیدگاه‌هایی است که اگرچه موضع صریح و مستقیمی نسبت به یکی از دو مقوله مردم‌سالاری دینی یا اندیشه سیاسی احمد بن حنبل ندارند، اما در بستر تحلیلی یا لوازم نظری آن‌ها، می‌توان برخی عناصر یا مفاهیم مشترک یافت که نه اشتراک آن‌ها قطعی است و نه افتراقشان، بلکه امکان نوعی تطبیق تحلیلی میان آن‌ها وجود دارد.

۱. سلفیت‌گرایی سیاسی

مراد از سلفیت‌گرایی سیاسی، نگاه به گذشته است، به این معنا که فهم ساختارهای موجود حکومت‌ها و مشروعیت‌بخشی به آن‌ها معطوف به عملکرد مسلمانان صدر اسلام، علی‌الخصوص نحوه حکومت‌داری رسول اکرم (ص) می‌باشد که تأکید زیادی بر میراث علمی و دینی آن دارد. لازمه چنین رویکردی در بعد دینی و سیاسی به نوعی اعتقاد به علمیت و اقرب به واقع بودن سنت برجای‌مانده از آنان اشاره دارد (سبحانی، ۱۳۸۰، ص. ۱۲). این رویکرد در اندیشه سیاسی احمد بن حنبل به‌لحاظ آنکه امام سنت‌گرای اهل سنت به شمار می‌رفت، وجود داشته است (فرمانیان، ۱۳۹۴، ص. ۳۷). همچنان‌که در نظام مردم‌سالاری دینی به‌دلیل تفسیر خاصی که از حاکمیت ولی فقیه ارائه شده و آن را ادامه‌دهنده راه پیامبر اکرم و ائمه معصوم (ع) می‌داند، قطعاً وجود دارد. سلفیت‌گرایی نظریه‌های سیاسی احمد بن حنبل و مردم‌سالاری دینی از دو زاویه قابل تطبیق است:

۱-۱. تئوری ضرورت وجود خلیفه و ولی فقیه در اسلام

احمد بن حنبل بر این باور است که خلافت در حقیقت باید بر مبنای اصول معین و بر اساس شواهد دینی و نصوص قرآن و سنت انجام شود (امر سلفی). او در نقل قولی که از پیامبر (ص) آورده است، ضمن تأکید بر

ضرورت وجود خلیفه، بر انحصار خلافت بر اساس شرایط و شرایط لازم نیز اصرار دارد: «فتنه، اگر در ناحیه‌ای واقع شود، خلافت ادعایی نخواهد بود» (ابن حنبل، بی‌تا، ج. ۱، ص. ۲۱۲). وی همچنین بر این اعتقاد است که اداره امور مسلمین امری است که باید بر مبنای شایستگی و درایت انجام گیرد، از این رو، امام یا خلیفه باید بر مبنای خواست جمعی مسلمین و با رعایت اصول اسلامی انتخاب شود. سپس در توضیح فرآیند انتخاب و شرایط لازم برای خلافت می‌گوید: «امام کسی است که آشنا به امور دنیوی و نظامی است، و تمام کسانی که در این امر دخالت دارند، باید در حقایق و مسائل مربوط به آن به‌درستی آگاه باشند» (ماوردی، ۱۴۰۴، ص. ۲۹). وجود روایات و فتاوی بسیار احمد بن حنبل در این زمینه مبتنی بر ایده حفظ وحدت مسلمانان و اجتماع امت اسلامی است که در اندیشه سیاسی اهل سنت از جایگاه ویژه‌ای برخوردار است؛ «تلمذ جامعه المسلمین و امامهم» (بخاری، ۱۴۱۰، ۳۶۰۶). در نظام مردم‌سالاری دینی نیز این نوع نگرش کاملاً مشهود است. امام خمینی (ره) بر این باور بود که ولایت فقیه، مبنای سیاسی دوره غیبت ائمه (ع) و جانشینی فقها در مسائل حکومتی است (خمینی، ۱۳۹۱، ص. ۱۰۱). در این راستا، وجود ولی فقیه در رأس نظام به‌عنوان امری ضروری و الزامی تلقی می‌شود که بدون آن، حکومت طاغوت و غیرمشروع محسوب می‌گردد. این ایده در اصل پنجم قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران نیز تأکید شده و چگونگی انتخاب ولی فقیه به‌عهده خبرگان منتخب مردم واگذار شده است. لذا، ولی فقیه عالی‌ترین رکن مردم‌سالاری دینی در این نظام مورد تأکید قرار گرفته است. بر اساس اصل یکصد و هفتم قانون اساسی نیز رهبری در زمان غیبت به فقیه عادل و باتقوا محول می‌شود، که مسئولیت هدایت جامعه اسلامی را بر عهده دارد. این سیستم نمایانگر ترکیبی از اصول دموکراتیک و اسلامی است که در تلاش است تا حاکمیتی بر مبنای عدالت و شریعت برقرار کند، درحالی‌که نقش مردم در انتخاب رهبری و نظارت بر آن تأکید شده است. این جنبه تأکیدی بر مشروعیت و مسئولیت‌پذیری رهبری در برابر جامعه به شمار می‌آید.

۲-۱. ضرورت وجود خلیفه و ولی فقیه به‌معنای جانشینی از پیامبر (ص)

خلافت و ولایت فقیه، هر دو درصدد پر کردن خلأ سیاسی پس از پیامبر اکرم (ص) هستند و از این جهت، هر دو به‌عنوان جانشینان آن حضرت تلقی می‌شوند. خلافت، اساس اندیشه سیاسی اهل سنت، و ولایت فقیه، رکن بنیادین نظام مردم‌سالاری دینی در اندیشه شیعی است. بررسی تطبیقی این دو نشان می‌دهد که ولی فقیه همچون خلیفه، جانشین پیامبر (ص) و امام (ع) در دوران غیبت است و متکلمان او را رهبر عمومی در امور دینی و دنیوی می‌دانند (ربانی گلپایگانی، ۱۳۹۳، ص. ۴). از این منظر، برخی این دو مفهوم را در عمل مترادف می‌دانند (زهری، ۱۳۹۱، ص. ۳۴). احمد بن حنبل نیز خلیفه را جانشین مشروع پیامبر (ص) معرفی کرده است (خلال، ۱۹۷۹، صص. ۱۰۳-۱۰۵؛ صبحی الصالح، ۱۳۸۷، ص. ۷۶). چنان‌که ولی فقیه نیز در نظام شیعی، وظایفی هم‌ردیف امام (ع) دارد (خمینی، ۱۳۷۴، ص. ۳۹؛ صدر، ۱۳۷۰، ص. ۱۱۵). بنابراین، نقطه اشتراک خلیفه و ولی فقیه، پر کردن خلأ جانشینی پیامبر اکرم (ص) است.

ازسوی دیگر، در اندیشه سیاسی اهل سنت، خلیفه جانشین پیامبر (ص) و دارای شئون حکومتی و رهبری پیامبر است. ولی فقیه نیز جانشین امام معصوم (ع) است و دارای شئون سیاسی و دینی است.

۲. هم‌پوشانی اوصاف و شرایط حاکم در مرحله عملیاتی

از جمله موضوعات قابل تطبیق میان اندیشه سیاسی احمد بن حنبل و نظام مردم‌سالاری دینی، اوصاف و شرایطی است که هر دو اندیشه برای خلیفه و ولی فقیه برشمرده‌اند. احمد بن حنبل ویژگی «قریشی بودن» را یکی از شرایط لازم برای خلیفه برشمرده بود، به‌گونه‌ای که اگر این ویژگی نباشد، حاکمیت غیراسلامی یا جور به شمار خواهد رفت (خلال، ۱۹۷۹، ج. ۱، صص. ۹۴-۹۷؛ ابن‌فراء، ۱۴۱۴، ص. ۲۰). وی گرچه آموزه قریشی بودن خلیفه را بر پایه سنت (احادیث) بیان کرده بود، اما این دیدگاه در منظومه فکری اهل سنت، به‌ویژه در مواجهه با تضعیف مبانی مشروعیت سیاسی در عصر خود که از ناحیه مکتب معتزله شکل گرفته بود، کارکردی تأثیرگذار یافت و به تقویت مفهوم مشروعیت و حفظ وحدت جامعه مسلمین یاری رساند. از این رو، احمد بن حنبل با طرح این نظریه، علاوه بر آنکه موضوع ارتباط میان حاکم با تاریخ و سیره پیامبر (ص) را به تصویر کشید، به تفسیر و تبیین حاکمیت مشروع نیز پرداخت. از این زاویه، دیدگاه احمد بن حنبل بیشترین قرابت و نزدیکی را می‌تواند با نظریه ولایت فقیه در نظام مردم‌سالاری دینی داشته باشد. بدین صورت که ولی فقیه به‌عنوان نایب از امام معصوم (ع) و جانشین امام معصوم (ع) برای مدیریت جامعه مسلمین باید واجد ویژگی‌هایی باشد که او را به امام نزدیک کند (رک: جوادی آملی، ۱۳۸۸، ص. ۸۰؛ حائری، ۱۳۸۳، صص. ۸۱-۸۵؛ غفاری، ۱۳۹۲، ص. ۴۱). از طرف دیگر نیز امت اسلامی به‌واسطه حق شرعی و تفویضی که از سوی خداوند به آن اعطا شده است (حق الناس)، در چارچوب احکام شرع و با توجه به شرایط و ویژگی‌هایی که شارع مقدس برای حکومت و حاکم اسلامی تعیین کرده، از جمله شرط فقاقت و عدالت (حق الله) دارای حق انتخاب و تعیین حاکم اسلامی است.

ج. وجوه اشتراک اندیشه سیاسی احمد بن حنبل با مردم‌سالاری دینی

در تحلیل اندیشه سیاسی احمد بن حنبل، مواردی یافت می‌شود که با برخی اصول و مؤلفه‌های مردم‌سالاری دینی هم‌خوانی دارند. این اشتراک‌ها گاه به‌صورت مستقیم و گاه به‌طور ضمنی از لوازم نظری اندیشه او قابل استنتاج‌اند. چنین هم‌گرایی‌هایی نشان می‌دهند که برخی مفاهیم مردم‌سالاری دینی را می‌توان در چارچوب فکری احمد بن حنبل نیز بازشناسی کرد. این مسئله، بیانگر آن است که اندیشه‌های کهن، در برخی زمینه‌ها، ظرفیت تبیین یا زمینه‌سازی برای نظریات جدید را دارا هستند و می‌توانند به‌مثابه ریشه‌های معرفتی و نظری تحولات نوین سیاسی در نظر گرفته شوند.

۱. حاکمیت و اقتدار

از منظر اندیشه سیاسی احمد بن حنبل، حاکمیت مطلق از آن خداوند است و انسان صرفاً در چارچوب اراده و شریعت الهی، واجد صلاحیت اعمال قدرت سیاسی است. این دیدگاه با مردم‌سالاری دینی که بر تقدم حاکمیت الهی و نقش واسطه‌ای مردم در تحقق آن تأکید دارد، هم‌خوانی دارد. در هر دو الگو، مشروعیت قدرت سیاسی نه از قرارداد اجتماعی یا خواست اکثریت، بلکه از تطابق با شریعت و ارزش‌های الهی نشأت می‌گیرد. احمد بن حنبل تصریح دارد که اطاعت از حاکم فقط در صورتی واجب است که او پایبند به احکام و قوانین

شرعی باشد و عدول از آن، موجب سلب مشروعیت وی خواهد شد (ابن حنبل، بی تا، ج. ۱، ص. ۲۳۰؛ خلال، ۱۹۷۹، صص. ۲۰-۲۴).

در مردم‌سالاری دینی نیز بر این نکته تأکید می‌شود که قدرت سیاسی باید در خدمت ارزش‌های دینی و اخلاقی باشد و مردم در انتخاب حاکمان، تنها در چارچوب رعایت احکام الهی آزادند. در این میان، نقش مردم نه در تحدید شریعت، بلکه در تحقق اراده الهی و ایفای مسئولیت خلافت انسان بر زمین معنا می‌یابد. این امر نوعی هم‌گرایی میان دیدگاه سنتی احمد بن حنبل و نظریه‌های مدرن مردم‌سالاری دینی را نشان می‌دهد؛ هرچند ابزارها و ساختارهای تحقق آن ممکن است متفاوت باشند.

از منظر شیعه نیز حاکمیت مطلق از آن خداوند است: «إِنَّ الْحُكْمَ إِلَّا لِلَّهِ» (انعام: ۵۷) و «وَلَهُ الْحُكْمُ» (قصص: ۷۰)، اما این حاکمیت از طریق نصب الهی به جانشینان برحق، یعنی انبیاء و امامان واگذار شده است و مردم در اجرای این حاکمیت، مسئولیت دارند. در عین حال، نظریه مردم‌سالاری دینی در تلقی شیعی، با تأکید بر «خلافت انسان» و مسئولیت عمومی در تعیین سرنوشت، تلفیقی از نص الهی و اراده مردم ارائه می‌دهد (عمید زنجانی، ۱۳۷۳، ج. ۱، ص. ۱۵۹). این نکته نیز با نگاه احمد بن حنبل هم‌خوان است که هرگونه حاکمیت باید منشأ الهی داشته باشد و مشروعیت آن، وابسته به التزام دینی است.

در مجموع، هر دو منظومه فکری (احمد بن حنبل و مردم‌سالاری دینی) در پذیرش اولویت حاکمیت الهی، مشروعیت مشروط حکومت و نقش نظارتی مردم اشتراک دارند. این مشترکات نشان می‌دهد که برخی بنیادهای فکری مردم‌سالاری دینی نه صرفاً محصول مدرنیته، بلکه در سنت‌های کهن اسلامی نیز ریشه دارند.

۲. شورا (اجماع)

در نظام خلافت اسلامی و مردم‌سالاری دینی، شورا از جایگاه بسیار مهم و بنیادینی برخوردار است و به‌عنوان اصل و اساس هر دو نظام شناخته می‌شود. مقام معظم رهبری به‌وضوح بیان می‌کند که در مکتب سیاسی امام، مردم‌سالاری دینی از متن دینی و بر اساس آیه «وَأَمْرُهُمْ شُورَى بَيْنَهُمْ» برخاسته است (خامنه‌ای، ۱۳۸۳، ص. ۲۸). احمد بن حنبل نیز شورا را نه تنها مستحب بلکه واجب می‌داند و از آن به‌عنوان جامع‌ترین و محکم‌ترین شیوه برای انتخاب خلیفه و حاکم اسلامی در نظر اهل سنت یاد کرده است. او بیعت عثمان را دقیق‌ترین بیعت میان تمام خلافت‌ها معرفی کرده است؛ به این دلیل که بیعت با عثمان پس از مشورت در شورا و با دیگر صحابه به‌نحو اجماعی انجام شد و در نهایت توافق بر عثمان به‌عنوان خلیفه حاصل گشت. با وجود آنکه احمد بن حنبل شورا را معتبرترین روش انتخاب خلیفه می‌داند، اما درباره شکل و محتوای آن بحث چندانی نکرده است و حتی گزارشی درباره شیوه کارکرد شورا و شرایط مورد نیاز برای نامزدها، مشابه آنچه در متون سنی در قرن پنجم هجری و پس از آن آمده باشد، در دست نیست. به هر حال، اصل شورا به‌عنوان یک اصل پذیرفته‌شده در اندیشه سیاسی احمد بن حنبل و هم در نظام مردم‌سالاری دینی لحاظ شده است.

در نظام مردم‌سالاری دینی، مبنای تعیین و مشروعیت حاکم اسلامی و حکومت دینی، اجماع امت اسلامی یا اجماع اهل حل و عقد (خبرگان) از میان امت اسلامی است. بر این اساس، مردم یا خبرگان آنان مبنای مشروعیت حکومت اسلامی هستند و هرگاه بر حکمرانی یک فرد اجماع کنند، آن فرد به‌طور شرعی حاکم اسلامی

خواهد بود. در نظام مردم‌سالاری دینی، تحقق مصلحت عمومی و مشارکت سیاسی مردم از اهداف اصلی حکومت دینی به شمار می‌رود. شوراها نیز در قالب نهادهایی مانند مجلس شورای اسلامی، شوراهای شهر و روستا، و سایر مجامع مشابه با هدف کشف مصلحت عمومی و اتخاذ تصمیمات عادلانه تجلی یافته‌اند.

نتیجه‌گیری

سنجش الگوهای سیاسی همیشه یکی از مباحث نظری جذاب در اندیشه سیاسی بوده است که توانسته تجربیات تاریخی مختلف را مورد بازخوانی قرار دهد. تئوری خلافت اسلامی، که به‌معنای جانشینی پیامبر اکرم (صلی‌الله‌علیه‌و‌آله) در امور دینی و دنیوی امت اسلامی است، نخستین بار توسط احمد بن حنبل در قرن سوم هجری مطرح شد و در نهایت اندیشه الهیاتی-سیاسی اهل سنت را رقم زد. او با تأکید بر مبانی دینی و اصول شریعت، نظام سیاسی را فراسوی یک ساختار صرفاً اقتدارگرا می‌بیند. دیدگاه‌های او در زمینه خلافت، حاکی از یک نوع درک دینی از قدرت است که در آن، حفظ امت اسلامی و وحدت آن اولویت دارد. این رویکرد به‌وضوح با اصول مردم‌سالاری دینی در هم‌سویی است، جایی که حاکمیت باید در خدمت منافع عمومی و تطابق با ارزش‌های اسلامی باشد. بنابراین، تحلیل ارتباط اندیشه‌های احمد بن حنبل با مردم‌سالاری دینی نه‌تنها به بازخوانی تاریخ اندیشه سیاسی اسلامی کمک می‌کند، بلکه می‌تواند زیربنایی باشد برای طراحی نظام‌های حکومتی مدرن اسلامی که در آن‌ها حقوق بشر، آزادی‌های سیاسی و اراده ملت به‌عنوان اصول اساسی در نظر گرفته شود. در نهایت، این پژوهش ابعاد جدیدی از گفت‌وگو درباره انطباق اسلام با مفاهیم مدرن سیاسی را مطرح می‌کند و می‌تواند راه‌گشای تحولات آینده در جوامع اسلامی باشد.

منابع

قرآن کریم.

نهج البلاغه (ترجمه صبحی صالح). (۱۳۸۷). بیروت.

ابن ابی شیبه، عبدالله بن محمد. (۱۳۸۸). المنصف (به اهتمام علی لباف). تهران: انتشارات منیر.

ابن تیمیه، عبدالحلیم. (بی تا). الاحصیه. بیروت: دار الکتب العلمیه.

ابن جُمحی، محمد بن سلام. (۱۹۸۰). طبقات فحول الشعراء (تصحیح محمود محمد شاکر). جده: دار المدنی.

ابن حجر عسقلانی، احمد بن علی. (۱۴۲۴). فتح الباری. بیروت: دار الکتب العلمیه.

ابن حزم، احمد بن علی. (۱۹۸۲). الفصل فی الملل و الأهل و النحل (تصحیح محمد ابراهیم نصر و عبدالرحمن عمیره).

عربستان سعودی: دار یوقوت.

ابن عبدالبر، یوسف بن عبدالله. (۱۴۱۲). الاستیعاب فی معرفت الاصحاب. بیروت: دار الجیل.

ابن عساکر، ابوالقاسم علی بن حسن. (۱۴۱۴). ترجمه الامام الحسین (تحقیق محمدباقر محمودی). قم: مجمع احیاء الثقافه

الاسلامیه.

ابن فراء، ابویعلی محمد بن حسین. (۱۴۱۴). احکام سلطانیه (تصحیح محمد حسن). بیروت: دار الفکر.

ابن کثیر، اسماعیل بن عمر. (۱۴۰۸). البدایه و النهایه (تحقیق علی شیری). بیروت: دار احیاء التراث العربی.

ابن هانی، اسحاق بن ابراهیم. (۱۹۸۰). مسائل امام احمد ابن حنبل (تصحیح زهیر الشاوش). بیروت: المکتبه الاسلامیه.

ابوالفرج اصفهانی، علی بن حسین. (۱۹۲۷-۱۹۷۰). الاغانی (تصحیح محمد ابوالفضل ابراهیم). قاهره: مطبعه دار الکتب العربیه.

ابوزهره، محمد. (۱۹۷۹). الامام احمد بن حنبل: حیاته و عصره و آراؤه و فقهه. بیروت: دار الفکر العربی.

ابن حنبل، احمد بن محمد. (بی تا). المسند. بیروت: دار صادر.

اسماعیلی، محسن. (۱۳۸۵). مردم‌سالاری دینی و اصل حاکمیت ملی. مجموعه مقالات همایش مردم‌سالاری دینی.

اشعری، علی بن اسماعیل. (۱۴۰۰). مقالات الاسلامیین و اختلاف المصلین. بیروت: دار النشر فرانز.

بابایی، غلامرضا و آقایی، بهمن. (۱۳۹۰). فرهنگ علوم سیاسی. تهران.

بخاری، محمد بن اسماعیل. (۱۴۱۰). صحیح بخاری. بیروت: دار الفکر.

بیتهام، دیوید و بویل، کوین. (۱۳۷۹). دموکراسی چیست (ترجمه شهرام تبریزی). تهران: انتشارات ققنوس.

حاتمی، محمدرضا. (۱۳۸۴). مبانی مشروعیت حکومت در اندیشه سیاسی شیعه. تهران: انتشارات مجد.

حائری، عبدالهادی. (۱۳۸۳). تشیع و مشروعیت در ایران. تهران: انتشارات امیرکبیر.

خامنه‌ای، سید علی. (۱۳۸۳). بیانات. تهران: دفتر حفظ و نشر آثار حضرت آیت‌الله خامنه‌ای.

خلال، ابوبکر احمد بن محمد. (۱۹۷۹). السنه. بیروت: دار میمنه.

خلیفه بن خیاط. (۱۴۱۵). التاريخ. بیروت: دار الکتب العلمیه.

خمینی، روح‌الله. (۱۳۹۱). رساله اجتهاد و تقلید قم: جامعه مدرسین.

خمینی، روح‌الله. (۱۳۶۵). شئون و اختیارات ولی فقیه (ترجمه مبحث ولایت فقیه از کتاب البیع). تهران: انتشارات وزارت

فرهنگ و ارشاد اسلامی.

خمینی، روح‌الله. (بی تا). صحیفه نور. تهران: انتشارات وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.

خمینی، روح‌الله. (۱۳۷۴). ولایت فقیه. تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.

- ربانی گلپایگانی، علی. (۱۳۹۳). امامت در بینش اسلامی. قم: مؤسسه بوستان کتاب.
- یویر، کارل ریموند. (۱۳۷۶). درس این قرن (ترجمه علی پایا). تهران: طرح نو.
- زارعی، سعدالله. (۱۳۹۴). بررسی انطباقی نظریه مردم‌سالاری دینی و دموکراسی. مطالعات راهبردی جهان اسلام، (۶۴).
- زهری، خالد. (۱۳۹۱). الخلافه و الولاية بين الاجتهاد و التقليد (ترجمه حامد جمالی). فصلنامه فروغ وحدت، (۲۷).
- سبحانی، جعفر. (۱۳۹۲). سلفی‌گری در آینه تاریخ. قم: توحید.
- شافعی، محمد بن ادریس. (۱۹۷۹). الرسالة (تصحیح احمد محمد شاکر). قاهره: کتابخانه دار التراث.
- صدر، محمدباقر. (۱۳۷۰). الاسلام يقود الحياة. تهران: وزارت ارشاد اسلامی.
- عمید زنجانی، عباسعلی. (۱۳۶۶). فقه سیاسی: نظام سیاسی و رهبری در اسلام. تهران: امیرکبیر.
- غفاری، مهدی. (۱۳۹۲). ویژگی‌های زمامدار اسلامی در عصر غیبت. انتظار موعود، (۴۱).
- فرمانیان، مهدی. (۱۳۹۴). تاریخ فکر سلفی‌گری از آغاز تا عصر حاضر. قم: انتشارات دارالاعلام لمدرسه اهل‌البيت.
- ماوردی، ابوالحسن. (۱۴۰۴). الاحکام السلطانية و الولايات الدينية. بیروت: دار الکتب العلمیه.
- مروزی، محمد بن نصر. (۱۴۲۲). الاخبار. ریاض: دار العاصمه.
- مرندی، محمدرضا. (بی‌تا). دولت مطلوب بر مبنای دو قرأت از نظریه مردم‌سالاری دینی. سیاست متعالیه، ۱۲(۴۵).
- مسلم بن حجاج نیشابوری. (۱۴۱۲). صحیح مسلم. قاهره: دار الحدیث.
- مصباح یزدی، محمدتقی. (۱۳۸۰). نظریه سیاسی اسلام. قم: مؤسسه آموزشی پژوهشی امام خمینی.
- مفید، محمد بن محمد. (بی‌تا). المقننه فی الفقه. قم: مؤسسه نشر اسلامی.
- منتظری، حسینعلی. (۱۴۰۹). دراسات فی ولاية الفقیه و فقه الدولة الاسلامیه. قم: مرکز العالمی للدراسات الاسلامیه.
- هائینگتون، ساموئل. (۱۳۷۳). موج سوم دموکراسی در پایان قرن بیستم. تهران.
- هیثمی، احمد بن محمد بن حجر. (۱۹۶۵). الصواعق المحرقة فی الرد علی اهل البدع و الزندقه (تصحیح عبدالوهاب عبداللطیف). قاهره: کتابخانه القاهره.
- یعقوب بن سفیان. (بی‌تا). المعرفة و التاريخ (تصحیح اکرم العیاضی العمرانی). مدینه: مکتب.

References

- The Noble Qur'an. (al-Qur'an al-Karim)*
Nahj al-Balaghah [The Peak of Eloquence]. (2008 [1387 SH]). Translated by Ṣubḥī Ṣālīḥ. Beirut.
- Ibn Abī Shaybah, 'Abd Allāh b. Muḥammad. (2009 [1388 SH]). *al-Munṣif [The Equitable]*. Edited by 'Alī Labbāf. Tehran: Intishārāt-i Munīr.
- Ibn Taymīyah, 'Abd al-Ḥalīm. (n.d. [bī-tā]). *al-Aḥṣbah*. Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmīyah.
- Ibn Jumaḥī, Muḥammad b. Sallām. (1980 CE). *Ṭabaqāt Fuḥūl al-Shu'arā' [The Generations of Master Poets]*. Edited by Maḥmūd Muḥammad Shākīr. Jeddah: Dār al-Madānī.
- Ibn Ḥajar al-'Asqalānī, Aḥmad b. 'Alī. (2003/2004 [1424 AH]). *Fath al-Bārī [Divine Aid (Commentary on Ṣaḥīḥ al-Bukhārī)]*. Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmīyah.
- Ibn Ḥazm, Aḥmad b. 'Alī. (1982 CE). *al-Faṣl fī al-Milal wa al-Ahwā' wa al-Niḥal [The Decisive Word on Religions, Heresies, and Sects]*. Edited by Muḥammad Ibrāhīm Naṣr and 'Abd al-Raḥmān 'Umayrah. Saudi Arabia: Dār Yāqūt.

- Ibn 'Abd al-Barr, Yūsuf b. 'Abd Allāh. (1991/1992 [1412 AH]). *al-Istī'āb fī Ma'rifa al-Ashhāb [Comprehensive Understanding in Knowing the Companions]*. Beirut: Dār al-Jīl.
- Ibn 'Asākir, Abū al-Qāsim 'Alī b. al-Ḥasan. (1993/1994 [1414 AH]). *Tarjumat al-Imām al-Ḥusayn [The Biography of Imam Ḥusayn]*. Edited by Muḥammad Bāqir Maḥmūdī. Qom: Majma' Iḥyā' al-Thaqāfah al-Islāmīyah.
- Ibn al-Farrā', Abū Ya'lā Muḥammad b. al-Ḥusayn. (1993/1994 [1414 AH]). *Aḥkām Sulṭānīyah [The Ordinances of Government]*. Edited by Muḥammad Ḥasan. Beirut: Dār al-Fikr.
- Ibn Kathīr, Ismā'īl b. 'Umar. (1987/1988 [1408 AH]). *al-Bidāyah wa al-Nihāyah [The Beginning and the End]*. Edited by 'Alī Shīrī. Beirut: Dār Iḥyā' al-Turāth al-'Arabī.
- Ibn Hānī', Ishāq b. Ibrāhīm. (1980 CE). *Masā'il al-Imām Aḥmad Ibn Ḥanbal [The Questions of Imam Aḥmad Ibn Ḥanbal]*. Edited by Zuhayr al-Shāwīsh. Beirut: al-Maktabah al-Islāmīyah.
- Abū al-Faraj al-Iṣfahānī, 'Alī b. al-Ḥusayn. (1927–1970 CE). *al-Aghānī [The Book of Songs]*. Edited by Muḥammad Abū al-Faḍl Ibrāhīm. Cairo: Maṭba'at Dār al-Kutub al-'Arabīyah.
- Abū Zahrah, Muḥammad. (1979 CE). *al-Imām Aḥmad Ibn Ḥanbal: Ḥayātuḥu wa 'Aṣruḥu wa 'Ārā'uhu wa Fiqḥuḥu [Imam Aḥmad Ibn Ḥanbal: His Life, Era, Opinions, and Jurisprudence]*. Beirut: Dār al-Fikr al-'Arabī.
- Aḥmad Ibn Ḥanbal, Aḥmad b. Muḥammad. (n.d. [bī-tā]). *al-Musnad [The Musnad]*. Beirut: Dār Ṣādir.
- Ismā'īlī, Muḥsin. (2006 [1385 SH]). "Mardumsālārī-yi Dīnī wa Aṣl-i Ḥākīmīyat-i Millī" [Religious Democracy and the Principle of National Sovereignty]. In *Majmū'ah-yi Maqālāt-i Hamāyish-i Mardumsālārī-yi Dīnī [Proceedings of the Conference on Religious Democracy]*.
- Ash'arī, 'Alī b. Ismā'īl. (1979/1980 [1400 AH]). *Maqālāt al-Islāmīyīn wa Ikhtilāf al-Muṣallīn [Articles of the Muslims and the Differences of the Worshippers]*. Beirut: Dār al-Nashr Frānzir.
- Bābā'ī, Ghulām Riḍā & Āqā'ī, Bahman. (2011 [1390 SH]). *Farhang-i 'Ulūm-i Siyāsī [Dictionary of Political Sciences]*. Tehran.
- Bukhārī, Muḥammad b. Ismā'īl. (1989/1990 [1410 AH]). *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī [The Sound Collection of al-Bukhārī]*. Beirut: Dār al-Fikr.
- Beetham, David & Boyle, Kevin. (2000 [1379 SH]). *Dimūkrāsī Chīst? [What is Democracy?]*. Translated by Shahrām Tabrīzī. Tehran: Intishārāt-i Qoqnūs.
- Ḥātimī, Muḥammad Riḍā. (2005 [1384 SH]). *Mabānī-yi Mashrū'iyat-i Ḥukūmat dar Andīshih-yi Siyāsī-yi Shī'ah [Foundations of Legitimacy of Government in Shī'ī Political Thought]*. Tehran: Intishārāt-i Majd.
- Ḥā'irī, 'Abd al-Hādī. (2004 [1383 SH]). *Tashayyū' wa Mashrū'iyat dar Īrān [Shī'ism and Constitutionalism in Iran]*. Tehran: Intishārāt-i Amīr Kabīr.
- Khamenei, Sayyid 'Alī. (2004 [1383 SH]). *Bayānāt [Statements]*. Tehran: Daftar-i Ḥifz wa Nashr-i Āthār-i Ḥadrat Āyat Allāh al-Khamenei.
- Khallāl, Abū Bakr Aḥmad b. Muḥammad. (1979 CE). *al-Sunnah [The Tradition]*. Beirut: Dār Maymanah.
- Khalīfah b. Khayyāṭ. (1994/1995 [1415 AH]). *al-Tārīkh [History]*. Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmīyah.

- Khomeynī, Rūh Allāh [Imam Khomeini]. (2012 [1391 SH]). *Risālah-yi Ijtihād wa Taqlīd [Treatise on Juridical Reasoning and Emulation]*. Qom: Jāmi'at al-Mudarrisīn.
- Khomeynī, Rūh Allāh [Imam Khomeini]. (1986 [1365 SH]). *Sha'ūn wa Ikhṭiyārāt-i Walī-yi Faqīh [The Functions and Authorities of the Jurisprudent-Ruler]*. Translated from the section on "Wilāyat al-Faqīh" from *Kitāb al-Bay'*. Tehran: Vizārat-i Farhang wa Irshād-i Islāmī.
- Khomeynī, Rūh Allāh [Imam Khomeini]. (n.d. [bī-tā]). *Ṣaḥīfah-yi Nūr [The Epistle of Light]*. Tehran: Vizārat-i Farhang wa Irshād-i Islāmī.
- Khomeynī, Rūh Allāh [Imam Khomeini]. (1995 [1374 SH]). *Wilāyat-i Faqīh [The Jurisprudent-Ruler]*. Tehran: Mu'assasah-yi Tanzīm wa Nashr-i Āthār-i Imām Khomeynī.
- Rabbānī Gulpāyīgānī, 'Alī. (2014 [1393 SH]). *Imāmat dar Bīnīsh-i Islāmī [Imamate in Islamic Perspective]*. Qom: Mu'assasah-yi Būstān-i Kitāb.
- Popper, Karl Raimund. (1997 [1376 SH]). *Dars-i Īn Qarn [The Lesson of This Century]*. Translated by 'Alī Pāyā. Tehran: Tarḥ-i Naw.
- Zārī 'ī, Sa'd Allāh. (2015 [1394 SH]). "Barrīsī-yi Intībāqī-yi Nazarīyah-yi Mardumsālārī-yi Dīnī wa Dimūkrāsī" [A Comparative Study of the Theory of Religious Democracy and Democracy]. *Muṭālī'āt-i Rāhburdī-yi Jahān-i Islām [Strategic Studies of the Islamic World]*, (64).
- Zahrī, Khālīd. (2012 [1391 SH]). "al-Khilāfah wa al-Wilāyah bayn al-Ijtihād wa al-Taqlīd" [The Caliphate and Authority Between Juridical Reasoning and Emulation]. Translated by Ḥāmid Jamālī. *Faṣḥnāmah-yi Furūgh-i Waḥdat*, (27).
- Subḥānī, Ja'far. (2013 [1392 SH]). *Salafīgarī dar Āyīnah-yi Tārīkh [Salafism in the Mirror of History]*. Qom: Tawḥīd.
- Shāfi 'ī, Muḥammad b. Idrīs. (1979 CE). *al-Risālah [The Epistle]*. Edited by Aḥmad Muḥammad Shākīr. Cairo: Maktabat Dār al-Turāth.
- Ṣadr, Muḥammad Bāqir. (1991 [1370 SH]). *al-Islām Yaqud al-Ḥayāh [Islam Leads Life]*. Tehran: Vizārat-i Irshād-i Islāmī.
- 'Amīd Zanjānī, 'Abbās 'Alī. (1987 [1366 SH]). *Fiqh-i Siyāsī: Nizām-i Siyāsī wa Rahbarī dar Islām [Political Jurisprudence: Political System and Leadership in Islam]*. Tehran: Amīr Kabīr.
- Ghaffārī, Mahdī. (2013 [1392 SH]). "Wizhīgī-hā-yi Zīmāmdār-i Islāmī dar 'Aṣr-i Ghaybat" [Characteristics of the Islamic Ruler in the Age of Occultation]. *Intizār-i Maw'ūd*, (41).
- Faramāniyān, Mahdī. (2015 [1394 SH]). *Tārīkh-i Fikr-i Salafīgarī az Āghāz tā 'Aṣr-i Hāzīr [The History of Salafist Thought from the Beginning to the Present Era]*. Qom: Intishārāt-i Dār al-'Ilām li-Madrasat Ahl al-Bayt.
- Māwardī, Abū al-Ḥasan. (1983/1984 [1404 AH]). *al-Aḥkām al-Sulṭāniyah wa al-Wilāyāt al-Dīniyah [The Ordinances of Government and Religious Authorities]*. Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmīyah.
- Marwazī, Muḥammad b. Naṣr. (2001/2002 [1422 AH]). *al-Akhbār [The Reports]*. Riyadh: Dār al-'Āsimah.
- Marandī, Muḥammad Riḍā. (n.d. [bī-tā]). "Dawlat-i Maṭlūb bar Mabnā-yi Du Qirā'at az Nazarīyah-yi Mardumsālārī-yi Dīnī" [The Ideal State Based on Two Readings of the Theory of Religious Democracy]. *Faṣḥnāmah-yi 'Ilmī-Pazhūhishī-yi Siyāsāt-i Muta'āliyah [Transcendent Politics Journal]*, 12(45).

- Muslim b. Ḥajjāj al-Nīshābūrī. (1991/1992 [1412 AH]). *Ṣaḥīḥ Muslim [The Sound Collection of Muslim]*. Cairo: Dār al-Ḥadīth.
- Miṣbāḥ Yazdī, Muḥammad Taqī. (2001 [1380 SH]). *Naẓarīyah-yi Siyāsī-yi Islām [The Political Theory of Islam]*. Qom: Mu'assasah-yi Āmūzishī-yi Pazhūhishī-yi Imām Khomeynī.
- Mufid, Muḥammad b. Muḥammad [Shaykh al-Mufid]. (n.d. [bī-tā]). *al-Muqni'ah fī al-Fiqh [The Sufficient in Jurisprudence]*. Qom: Mu'assasat al-Nashr al-Islāmī.
- Muntazirī, Ḥusayn 'Alī. (1988/1989 [1409 AH]). *Dirāsāt fī Wilāyat al-Faqīh wa Fiqh al-Dawlah al-Islāmīyah [Studies on the Jurisprudent-Ruler and the Jurisprudence of the Islamic State]*. Qom: al-Markaz al-'Ālamī lil-Dirāsāt al-Islāmīyah.
- Huntington, Samuel. (1994 [1373 SH]). *Mawj-i Sivvum-i Dimūkrāsī dar Pāyān-i Qarn-i Bīstūm [The Third Wave: Democratization in the Late Twentieth Century]*. Tehran.
- Haythamī, Aḥmad b. Muḥammad b. Ḥajar. (1965 CE). *al-Ṣawā'iq al-Muḥriqah fī al-Radd 'alā Ahl al-Bid'ah wa al-Zandaqah [The Devastating Thunderbolts in Refuting the People of Innovation and Heresy]*. Edited by 'Abd al-Wahhāb 'Abd al-Laṭīf. Cairo: Maktabat al-Qāhirah.
- Ya'qūb b. Sufyān. (n.d. [bī-tā]). *al-Ma'rifah wa al-Tārīkh [Knowledge and History]*. Edited by Akram al-'Iyāḏī al-'Umrānī. Medina: Maktabah.
- English Sources
- Crone, P. (2004). *Medieval Islamic Political Thought*. Edinburgh: Edinburgh University Press.
- Ess, J. V. (2001). "Political Ideas in Early Islamic Religious Thought." *British Journal of Middle Eastern Studies*, 28.
- Goitein, S. D. (1966). "Attitude Towards Government in Judaism and Islam." In *Studies in Islamic History and Institutions*. Leiden: Brill.
- Goldziher, I. (1967). *Muslim Studies*. Translated and edited by S. M. Stern and C. R. Barber. London: Allen and Unwin.
- Hallaq, W. B. (2005). *The Origins and Evolution of Islamic Law*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Jackson, S. A. (2002). *Islam and the Blackamerican: Looking Toward the Third Resurrection*. Oxford: Oxford University Press.
- Wensinck, A. J. (1922). "The Refused Dignity." In T. W. Arnold & R. A. Nicholson (Eds.), *A Volume of Oriental Studies Presented to E. G. Browne*. Cambridge: Cambridge University Press.

A Re-reading of the Concept of the Answering of Prayer (Istijābat Du 'ā'), With a Close Examination of Ḥakīm Sabzawārī's Views

Muḥammad Javad Jafarizadeh^{1✉}, Amir Rastin Toroghi², and Vahideh Fakhar Noghani³

1. *Corresponding Author*, Ph.D. Student in Transcendent Theosophy, Faculty of Theology and Islamic Studies, Ferdowsi University of Mashhad, Mashhad, Iran. E-mail: mjjz.ir@gmail.com
2. Assistant Professor, Department of Islamic Philosophy and Theosophy, Faculty of Theology and Islamic Studies, Ferdowsi University of Mashhad, Mashhad, Iran. E-mail: arastin@um.ac.ir
3. Associate Professor, Department of Islamic Teachings, Faculty of Theology and Islamic Studies, Ferdowsi University of Mashhad, Mashhad, Iran. E-mail: fakhar@um.ac.ir

Article Info

Article type:
Research Article

Article history:

Received
14 September 2025
Received in revised form
14 October 2025
Accepted
15 October 2025
Available online
22 December 2025

Keywords:

Prayer (du'ā'),
answering of prayer
(istijābat),
answered prayer (du'ā' -i
mustajāb),
Transcendent Theosophy
(Ḥikmat-i
Muta'āliyah),
Ḥakīm Sabzawārī

ABSTRACT

One of the most challenging concepts in the domain of religious beliefs is the "concept of the answering of prayer" (istijābat-i du'ā'). Most religious believers understand answered prayer exclusively as the fulfillment of their request, equating non-fulfillment with non-answering. However, numerous rational and transmitted evidences indicate that the concept is broader than this common understanding. This research, employing a descriptive-analytical method and focusing on the views of Mullā Ḥādī Sabzawārī, presents a systematic theosophical explanation (tabīn-i ḥikmī-yi nizāmmand) of the "answering of prayer." Close examination of Ḥakīm Sabzawārī's views yields three explanations as the fulfillment of the servant's request (ḥāsil shudan-i khwāstah-yi bandah); answering as the very success (tawfiq) to pray (nafs-i tawfiq-i du'ā'); and answering as the transformation of the prayer into a higher good (tabdīl-i du'ā' bih khayr-i bartar). In the first, most common interpretation, "non-answering of prayer" becomes meaningful; according to the second and third, prayer is always answered. This distinctive reading, consistent with transmitted proofs, has valuable consequences: resolution of apparent contradictions in religious texts, effectiveness of all prayers, intrinsic desirability of prayer, re-examination of "importunate prayer" (du'ā'-i lahn), and prayer as existential wayfaring (sulūk-i wujūdī). This research clearly reveals the conformity of theosophical principles with revealed teachings, highlights the importance of rational foundations for explaining religious doctrines, and deepens understanding of the philosophy of acts of worship (falsafah-yi 'ibādāt) in Transcendent Theosophy.

Cite this article: Jafari-Zadeh, M., Rastin Toroghi, A., & Fakhar Noghani, V. (2025). A Re-reading of the Concept of the Answering of Prayer (Istijābat Du 'ā') (With a Close Examination of Ḥakīm Sabzawārī's Views). *Theology Journal*, 12(2), 277-298. <https://doi.org/10.22034/pke.2025.22077.2036>.



1. Introduction

Prayer (du‘ā’) has always held an important place in the religious beliefs of the faithful as one of the most significant religious rituals. One of the most challenging concepts in this domain is the "concept of the answering of prayer" (istijābat-i du‘ā’). In the conventional understanding, the "answering of prayer" means the concrete realization of the request for which the supplicant has prayed. The majority of religious believers, when this does not occur, consider their prayer "unanswered." The apparent meaning of verses such as "Call upon Me, I will answer you" (ud‘ūnī astajib lakum, Q. 40:60) and "I answer the call of the supplicant when he calls upon Me" (ujibu da‘wat al-dā‘i idhā da‘ān, Q. 2:186)—coupled with the absolute nature of these verses and the certainty of divine promises—intensifies the aforementioned challenge, and an apparent contradiction seems to exist between these universal promises and "cases of non-answering."

Among those who have offered valuable content on this issue is the sage Mullā Hādī Sabzawārī (1212–1289 AH / 1797–1872 CE). Within his works, unique and valuable discussions on the "answering of prayer" are found that are well suited to resolve the aforementioned contradiction and to provide a comprehensive theosophical formulation (taqrīr-i ḥikmī) of the concept of the answering of prayer.

In light of the above, the present article seeks to present a classified compilation of the scattered views of Ḥakīm Sabzawārī on this issue and to offer a systematic, rationally sound (‘aql-pasand), and transmitted-sound (naql-pasand) explanation of the "concept of the answering of prayer."

2. Methodology

The present research was organized using a descriptive-analytical method (rawish-i taṣṣīfī-taḥlīlī) and employing library-based sources. Three interpretations (tafsīr) of the concept of the answering of prayer were extracted from the scattered works of Ḥakīm Sabzawārī, systematically classified and formulated, and then the consequences and achievements of this reading were explained.

The research is qualitative and theoretical, drawing on primary sources including Sabzawārī's philosophical and mystical writings, as well as Qur’ānic verses and ḥadīth traditions relevant to prayer and its answering.

3. Findings

The research findings indicate that through a close examination of the scattered views of Ḥakīm Sabzawārī, three theosophical interpretations (tafsīr-i ḥikmī) of the "concept of the answering of prayer" can be explicated:

Answering in the sense of the fulfillment of the servant's request;

Answering in the sense of the very success (taḥfīq) to pray;

Answering in the sense of the transformation of the prayer into a higher good.

3.1. First Interpretation: Fulfillment of the Supplicant's Request

The most obvious and tangible interpretation of the answering of prayer is the "realization of the content of the prayer" and the fulfillment of the servant's request. In common parlance, the answering of prayer means the realization of the supplicant's desire, such that what he prayed for occurs for him by virtue of the prayer. "Non-answering" means that the supplicant's request is not granted by God in accordance with his petition. It is on the basis of this interpretation that "non-answering of prayer" becomes meaningful, and the traditions (riwāyāt) concerning the conditions for the answering of prayer pertain to this interpretation.

3.2. Second Interpretation: The Very Success to Pray

Drawing on mystical and philosophical foundations, Ḥakīm Sabzawāri expands the concept of "answering" and posits a kind of general answering (istijābat-i ‘āmm) for every prayer, meaning that the very success to pray (apart from the fulfillment of the prayer's content) is itself a type of answering. He presents three formulations for this type of answering:

a) The timelessness of answering: God Almighty is the "Answerer" (mujīb). One who is truly deserving of the attribute "Answerer" is one whose response is not deferred to the future; the right of response is that it be immediate. Thus, there is no time interval between the servant's prayer and its answering—the time of prayer is the time of answering. However, "answering of prayer" is distinct from "granting of the request" (ijābat-i ḥājat). The very act of prayer itself entails a type of answering, not in the sense of fulfilling the servant's request, but rather the light and grace that shines upon the human heart and grants him success to call upon God. Therefore, when the servant prays, God has already answered him by bestowing the success to pray. The servant's prayer is the manifestation, expression, and interpretation of that divine success. Hence, the very success to pray and the servant's very utterance of "Allāh" is a sign of God's response. The mystics (ahl-i ‘irfān) refer to this general answering as "answering by response" (ijābat-i labīkī).

b) Prayer through divine power and might: That remembrance (dhikr), that invocation, and that prayer occurred through divine power and might (ḥawl wa quwwah-yi ilāhī). Thus, the servant's prayer is by divine power and a sign of God's prior gracious regard. This formulation is based on the unity of divine action (tawḥīd-i af‘ālī), according to which every action in the universe occurs through divine power and might.

c) The very capacity for prayer is from God: Generosity and beneficence are from God absolutely and by way of pure grace (tafaḍḍul) and favor (imtinān), without any prior deserving. God is the "Initiator of blessings before any deserving" (mubtadi’ bi al-ni‘am qabla istiḥqāqihā). Thus, even the

capacity to pray and the aptitude to request from God are themselves among God's prior gifts.

The conclusion is that the very success to pray (apart from the fulfillment of the prayer's content) is itself a sign of divine success and God's gracious regard for the servant. On the basis of this interpretation, prayer is always answered.

3.3. Third Interpretation: Transformation of Prayer into a Higher Good

The third interpretation of answering is the transformation of prayer into the better (*tabdīl-i du'ā' bih aḥsan*). Ḥakīm Sabzawārī states: If you ask God for physical health but God does not see it as your benefit and your request is not granted, do not be sad, for your prayer has been transformed into a better benefit. According to the principle of the "union of the knower and the known" (*ittiḥād-i 'ālim wa ma'lūm*), in every prayer, "inner soundness" (*ṣiḥḥat-i bāṭinī*) is obtained for the human being, because the soul is like a "simple substance" (*māddih-yi sādih*) that becomes characterized by any form to which it attends. This is higher than any desired thing—that the divine names and attributes become the very form of the human soul. Thus, prayer is a type of substantial motion (*ḥarakah-i jawharī*) and existential intensification (*iṣhtidād-i wujūdī*). In every prayer, depending on the intensity of the supplicant's connection and attention to God Almighty, an existential elevation and transcendence occurs for the soul. By turning toward the source of light, the human inner self becomes illuminated, and the heart takes on the form of the beautiful names of God. Therefore, even if the servant's request is not granted, a blessing greater than what he sought is bestowed upon him.

4. Conclusion

The most important results and achievements of this research are as follows:

1. Resolution of apparent contradiction in transmitted texts: The aforementioned re-reading of the concept of the "answering of prayer," in addition to being fully consistent with revealed teachings, resolves the apparent contradiction in transmitted texts. Those verses and traditions that absolutely promise answering in exchange for the servant's prayer are interpreted according to the second and third meanings. Those traditions that set forth various conditions for answering and consider only some prayers as answered are interpreted according to the first meaning of answering.

2. The absolute efficacy of all prayers: One of the most important achievements of this re-reading is that absolutely no prayer is without effect, and a type of answering is always inherent in every prayer. For, as a result of prayer: either the servant's request is granted (the first meaning of answering); or the success to remember and invoke God is bestowed upon the human being, which itself entails many other blessings (the second meaning of

answering); or the prayer is stored up and transformed into another good and blessing (the third meaning of answering).

3. The intrinsic desirability of prayer: The aforementioned reading leads to the intrinsic desirability (maṭlūbīyat-i dhātī) of prayer. It is not the case that prayer is merely a means to the servant's desired end and is devoid of value in itself. Rather, prayer has intrinsic desirability. Ḥakīm Sabzawārī explicitly states that prayer and remembrance have "absolute desirability" (maṭlūbīyat-i muṭlaq), and needs and requests are desirable only insofar as they are means of remembrance.

Finally, this article reveals the importance and rare capacity of the philosophical views of Mullā Hādī Sabzawārī in addressing religious issues and provides a better understanding of the philosophy of acts of worship (falsafah-yi ‘ibādāt) in Transcendent Theosophy.

Declarations

Authors’ Contributions: The contributions of the authors are as follows:

- First author (50%): Content preparation and development, text writing.
- Second author (25%): Analysis and interpretation of data and results; review, direction, and control of results; revision, review, and finalization of the article.
- Third author (25%): Analysis and interpretation of data and results; review, direction, and control of results; revision, review, and finalization of the article.

Data Availability Statement: Not applicable.

Acknowledgments: No acknowledgments to any individual or institution are expressed.

Ethical Considerations: Adherence to ethical principles in research: The authors have observed all ethical principles in conducting and publishing this scientific research, and this has been confirmed by all of them.

Funding: The present article was conducted without financial support.

Conflict of Interest: According to the authors' declaration, this article has no conflict of interest.

Generative AI and AI-Assisted Technologies Statement: During the preparation of this work, the authors did not use artificial intelligence.



پنجمین گام از سوی نور

پژوهشنامه کلام

شاپا چاپی: ۵۳۲۵-۲۴۷۶
شاپا پرخط: ۶۶۷-۲۷۸۳
Homepage: pke.journals.miu.ac.ir



جامعه
المصطفی
العالمیة

بازخوانی مفهوم استجابت دعا، با مذاقه در آرای حکیم سبزواری

محمدجواد جعفری زاده^۱، امیر راستین طرقی^۲، و وحیده فخار نوغانی^۳

۱. نویسنده مسؤل، دانشجوی دکتری حکمت متعالیه، دانشکده الهیات و معارف اسلامی، دانشگاه فردوسی مشهد، مشهد، ایران. رایانامه: mjjz.ir@gmail.com
۲. استادیار گروه فلسفه و حکمت اسلامی، دانشکده الهیات و معارف اسلامی، دانشگاه فردوسی مشهد، مشهد، ایران. رایانامه: arastin@um.ac.ir
۳. دانشیار گروه معارف اسلامی، دانشکده الهیات و معارف اسلامی، دانشگاه فردوسی مشهد، مشهد، ایران. رایانامه: fakhar@um.ac.ir

چکیده

اطلاعات مقاله

یکی از چالش برانگیزترین مفاهیم در حوزه باورهای دینی، «مفهوم استجابت دعا» می‌باشد. عموم دین‌باوران، استجابت دعا را منحصرأ به معنای تحقق مطلوب مورد نظر خود دانسته و برآورده نشدن خواسته خود را به‌منزله عدم استجابت دعا تلقی می‌کنند؛ این در حالی است که شواهد عقلی و نقلی متعددی حاکی از آن است که مفهوم دعای مستجاب، گسترده‌تر از این تصور رایج می‌باشد. پژوهش حاضر با شیوه توصیفی تحلیلی و با محوریت آرای ملاحادی سبزواری به واکاوی این مسئله می‌پردازد تا تبیین حکمی نظام‌مندی از «مفهوم استجابت دعا» ارائه دهد. با مذاقه در آرای حکیم سبزواری این نتیجه حاصل می‌شود که استجابت دعا به سه نحو قابل تبیین است: «استجابت به معنای حاصل شدن خواسته بنده، استجابت به معنای نفس توفیق دعا، و استجابت به معنای تبدیل دعا به خیر برتر». در تفسیر اول -که متداول‌ترین تبیین است- «عدم استجابت دعا» معنا پیدا می‌کند، درحالی‌که بر اساس تفسیر دوم و سوم دعا همواره مستجاب است. این خوانش ویژه از استجابت دعا علاوه بر سازگاری با دلایل نقلی، پیامدهای ارزشمندی را در پی دارد: «رفع تعارض ظاهری در متون دینی، اثربخش بودن همه دعاها، مطلوبیت ذاتی دعا، بازنگری در مفهوم دعای لحن، و دعا به‌مثابه سلوک وجودی». این پژوهش، علاوه بر آنکه «تطابق مبانی حکمی با آموزه‌های وحیانی» را به‌روشنی آشکار می‌کند، اهمیت توجه به مبانی عقلی برای تبیین آموزه‌های دینی را نیز بیش از پیش نمایان ساخته و همچنین درک عمیق‌تری از فلسفه عبادات در حکمت متعالیه به‌دست می‌دهد.

نوع مقاله:

مقاله پژوهشی

تاریخ دریافت: ۱۴۰۴/۰۶/۲۳

تاریخ بازنگری: ۱۴۰۴/۰۷/۲۳

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۴/۰۷/۲۳

تاریخ انتشار: ۱۴۰۴/۱۰/۰۱

کلیدواژه‌ها:

دعا،

استجابت،

دعای مستجاب،

حکمت متعالیه،

حکیم سبزواری

استناد: جعفری‌زاده، محمدجواد؛ راستین طرقی، امیر؛ فخار نوغانی، وحیده. (۱۴۰۴). بازخوانی مفهوم استجابت دعا، با مذاقه در آرای حکیم سبزواری. پژوهشنامه کلام، ۱۲(۲)، ۲۹۸-۲۷۷. <https://doi.org/10.22034/pke.2025.22077.2036>



© نویسنده(گان).

ناشر: جامعه المصطفی العالمیه.

مقدمه

دعا به‌عنوان یکی از مهم‌ترین مناسک دینی، همواره جایگاه مهمی در باورهای اعتقادی دینداران داشته است. یکی از چالش‌برانگیزترین مفاهیم در این حوزه، «مفهوم استجاب دعا» می‌باشد. در نگاه متعارف، «استجاب دعا» به‌معنای تحقق عینی خواسته‌ای است که داعی برای تحقق آن دست به دعا برداشته است، و عموم متدینان در صورت عدم وقوع این امر، دعای خود را «اجابت‌نشده» تلقی می‌کنند. ظاهر آیاتی همچون «ادْعُونِي أَسْتَجِبْ لَكُمْ» (غافر: ۶۰) و «أَجِيبْ دَعْوَةَ الدَّاعِ إِذَا دَعَانِ» (بقره: ۱۸۶) - به‌ضمیمه مطلق بودن این آیات و قطعی بودن وعده‌های الهی - بر چالش یادشده می‌افزاید و به نظر می‌رسد تناقضی ظاهری میان این وعده‌های عمومی و موارد عدم استجاب وجود دارد.

از جمله افرادی که در این مسئله محتوای ارزشمندی عرضه نموده است، حکیم ملاحادی سبزواری (۱۲۸۹-۱۲۱۲ق) می‌باشد. وی به‌عنوان بزرگترین شارح مبانی ملاحدرا و یکی از برجسته‌ترین چهره‌های حکمت متعالیه در لابه‌لای آثار خود به تبیین مبانی حکمی دعا پرداخته است. در میان این آرای پراکنده، مباحث ناب و ارزنده‌ای در زمینه «استجاب دعا» به چشم می‌خورد که به‌شایستگی می‌تواند تعارض یادشده را حل کرده و تقریری حکمی مبتنی بر مبانی حکمت متعالیه در مفهوم استجاب دعا به‌دست دهد. با عنایت به سخنان یادشده، نوشتار حاضر درصدد این مطلوب است که یک نگاشت طبقه‌بندی‌شده از میان آرای پراکنده حکیم سبزواری در این مسئله ارائه دهد و تبیینی نظام‌مند و عقل‌پسند (و نیز نقل‌پسند) در «مفهوم‌شناسی استجاب دعا» عرضه کند.

از این رهگذر، علاوه بر پاسخ به چالش دین‌باوران و حل تعارض ظاهری مذکور در متون دینی، و علاوه بر ارائه یک تقریر حکمی منسجم از استجاب دعا، همچنین تطابق عقل و نقل و سازگاری آموزه‌های وحیانی با مبانی حکمت متعالیه (که بزرگان این شاخه از فلسفه اسلامی بر آن مصرّند) بیش از پیش آشکار می‌شود. همچنین با توجه به وجود چالش‌ها و دیدگاه‌های متعدد در مفهوم استجاب دعا در فلسفه دین، این پژوهش بر ظرفیت‌های غنی الهیات اسلامی در پاسخگویی به چالش‌های مطرح‌شده در الهیات دعا تأکید می‌ورزد و مبانی نظری ارزنده‌ای برای پژوهش‌های آتی در این عرصه فراهم می‌آورد.

پیشینه پژوهش

بررسی عقلی آموزه‌های مربوط به استجاب دعا یا دعای مؤثر، تاکنون در پژوهش‌هایی سابقه داشته است که به برخی از این تحقیقات اشاره می‌شود:

- ◀ اعتقاد به علیت الهی در استجاب دعا و عدم تنافی آن با قوانین حاکم بر طبیعت از منظر علامه طباطبایی (اخلاصی فرداد، ۱۴۰۲، صص. ۵-۲۴).
- ◀ تأثیر دعا در نظام آفرینش از منظر سه فیلسوف: ابن‌سینا، ملاحدرا و علامه طباطبایی (ساجدی و زارع، ۱۳۹۳، صص. ۷۵-۱۰۲).

- ◀ اجابت دعا در اندیشه ابن سینا (جمشیدی مهر، ۱۴۰۰، صص. ۸۲-۹۶).
- ◀ بررسی چالش معرفت‌شناختی استجاب دعا از منظر دیوسون و چوی (راستین طرقي و فخار نوغانی، ۱۴۰۱، صص. ۲۰۳-۲۳۲).

همان‌طور که مشاهده می‌شود در بحث استجاب دعا دو رویکرد در مقالات پیشین وجود دارد: الف) رویکرد محتوایی: بررسی یک مسئله خاص در زمینه استجاب دعا (در مقاله اول و دوم و سوم به چگونگی تأثیر دعا در هستی، و در مقاله چهارم به مقوله معرفت‌شناختی استجاب دعا). ب) رویکرد شخص‌محور: بررسی آرای یک شخص خاص (که در هرکدام از مقالات یادشده فیلسوفان خاصی مد نظر بوده‌اند).

پژوهش حاضر در هر دو رویکرد دارای نوآوری است:

از جنبه اول، پژوهش حاضر درصدد ارائه یک نظریه منسجم در «مفهوم‌شناسی استجاب دعا» است تا تقریری حکمی از معنای استجاب دعا به‌دست دهد که قادر باشد چالش و تعارض یادشده در بیان مسئله را حل نماید. برای به نیل به این هدف، سه تفسیر برای استجاب دعا عرضه می‌شود که چنین محتوایی تاکنون در پژوهش‌های پیشین سابقه نداشته است.

از جنبه دوم نیز این نوشتار، نخستین تحقیق متمرکز بر خوانش نظام‌مند آرای حکیم سبزواری در این باب است و تاکنون هیچ پژوهش مستقلی در تبیین آرای این حکیم بزرگ در باب دعا نگاشته نشده است. بنابراین نوشتار حاضر برای نخستین بار، الگوی نظری جامعی در تقریر «مفهوم استجاب دعا» با محوریت اندیشه‌های ملاهادی سبزواری عرضه می‌نماید.

اکنون به غرض اصلی مقاله یعنی مفهوم‌شناسی حکمی استجاب دعا با مذاقه در آرای حکیم سبزواری می‌پردازیم.

تبیین اول از استجاب دعا: تحقق خواسته عبد

آشکارترین و ملموس‌ترین تفسیر از استجاب دعا همان «حصول مضمون دعا» و تحقق خواسته بنده است. همان‌طور که گفته شد، در عرف عام، منظور از استجاب، تحقق مطلوب داعی است به‌گونه‌ای که آنچه برای حصول آن دست به دعا برداشته، به‌سبب دعا برایش حاصل شود؛ و منظور از «عدم استجاب» این است که مطلوب داعی مطابق با تقاضای وی از سوی خداوند برآورده نشود.

یکی از مسئله‌های بنیادین در این حیطه، تبیین «علت عدم استجاب دعا» می‌باشد. حکیم سبزواری در آثار مختلف خود با بهره‌مندی از یک جهان‌بینی جامع فلسفی و عرفانی، محتوای ارزشمندی در تبیین چگونگی استجاب و چرایی مستجاب نشدن برخی دعاها عرضه می‌کند. با مذاقه در دیدگاه‌های سبزواری و طبقه‌بندی آرای پراکنده وی، «دلایل عدم استجاب دعا» به شرح زیر بیان می‌شود:

۱. عدم حضور قلب هنگام دعا: اگر فرد تنها با زبان دعا کند، اما قلبش غافل و از توجه به خداوند دور باشد، این نوع دعا، مستجاب نخواهد شد (سبزواری، ۱۳۷۲، ص. ۷۶۲). گویا تا زمانی که قلب به خدا رو نکند دعایی انجام نشده است.

۲. تعارض با نظام کلان هستی: برخی خواسته‌ها با نظام کلی جهان که بر اساس حکمت الهی آفریده شده در تعارض است، مانند اینکه در زمستان، گرمایی در حد فصل تابستان را درخواست کند (سبزواری، ۱۳۷۶، ص. ۳۳۷).
 ۳. درخواست امر محال: گاهی انسان چیزی را می‌طلبد که محال است، اما فهم او به درک آن محالیت نمی‌رسد (سبزواری، ۱۳۷۶، ص. ۳۳۷).

۴. مضر بودن خواسته: گاهی تحقق خواسته بنده باعث ضرر یا هلاکت او می‌شود (مانند درخواست «اکسیر» یا درخواست «گنج» توسط کسی که توانایی حفظ آن را ندارد) (سبزواری، ۱۳۷۲، ص. ۷۶۲؛ ۱۳۷۶، ص. ۳۳۷).

۵. مصلحت نبودن خواسته: تحقق برخی دعاها به مصلحت بنده نیست و خداوندی که از پدر و مادر به بنده مهربان است از این جهت خواسته عبد را برآورده نمی‌کند (سبزواری، ۱۳۶۸، ج. ۶، ص. ۴۰۳).

۶. تعارض با استدعای دیگر موجودات: نظام هستی، عرصه تعادل قوا و استعدادهای مختلف است، ممکن است خواسته یک انسان با استعداد و حق وجودی موجود دیگری در تعارض باشد. مثلاً، اگر آهو (برخلاف طلب درونی اش) به چنگال شیر می‌افتد از باب استدعا و تصادم اسباب هستی است و این لازمه عالم کون و فساد است (سبزواری، ۱۳۷۶، ص. ۳۳۸).

۷. ناهمخوانی دعای زبانی با دعای حالی یا استعدادی: این دلیل، یکی از مهم‌ترین تبیین‌های سبزواری است و بایسته است به تبیین مفصل آن پرداخته شود. حکیم سبزواری دعا را به سه سطح متمایز تقسیم می‌کند و فهم چرایی عدم استجابت برخی دعاها، مستلزم درک تعامل و گاه تعارض این سه سطح است:

◀ دعای لسان القال (دعای زبانی): این سطح، همان درخواست‌های صریح و شفاهی است. مانند زمانی که فرد به زبان می‌گوید: «اللهم ارزقنی توفیق الطاعة و بعد المعصية».

◀ دعای لسان الحال (دعای حالی): این سطح، بیانگر وضعیت درونی و ملکات نفسانی فرد است که مقتضای عادات، ملکات، اعمال و حالات وجودی فرد است. ملاحظاتی سبزواری به صورت مشخص به این مثال اشاره می‌کند که ممکن است فردی به زبان، طلب طاعت کند، درحالی که همه ارکان وجودش، جوارحش، ملکات راسخه‌اش، و اخلاق رذیله‌اش همگی فریاد می‌زنند و می‌گویند: خدایا، ما را با معصیت ذلیل کن. این «دعای حالی» در تعارض کامل با «دعای قال» شخص است (سبزواری، ۱۳۷۲، ص. ۱۱۳).

◀ دعای لسان الاستعداد (دعای استعدادی و فطری): این سطح، به عین ثابت و اقتضای ذاتی و فطری هر موجود اشاره دارد. این دعا، اگرچه خاموش است و حتی شاید خود شخص از آن غافل، اما همواره در بطنان ذات شخص حاضر است. مثلاً، شخص در مقام ظاهری خواهان بقا در دنیا است (اللهم أبقنی فی الدنیا) اما غافل است که کل هستی در سیر به‌سوی خداوند است و او نیز با ظاهر و باطن متوجه رب خود است، لذا به حکم این دعای استعدادی - یا أيها الإنسان إنک کادحٌ إلی ربک کدحًا

فَمَلَأَ قِيَه (انشقاق: ۶) - طلب بقای در دنیا هرگز مستجاب نخواهد شد (سبزواری، ۱۳۷۲، ص. ۱۱۳).
 و یا مثال ملموس تر اینکه فردی طالب حبّ خداوند است و پیوسته با زبانِ «اللهم ارزقنی حبک» محبت الهی را طلب می کند، اما اساساً وجودش استعداد و قابلیت درک عشق الهی را ندارد.
 با توجه به تقسیم بندی یادشده، دعای زبانی می تواند صادق یا کاذب باشد، دعای حالی نشان دهنده وضعیت اکتسایبی نفس است، و دعای استعدادی همان عین ثابت و استعداد و قابلیت فطری انسان است. حال اگر دعای زبان قال با دعای زبان حال یا استعدادی تعارض و ناسازگاری داشته باشد، داعی در طلب خود صادق نبوده و لذا دعای او مستجاب نخواهد شد. مانند کسی که در سطح زبانی طالب محبت الهی است اما دارای ملکات رذیله است (که این به معنای ناسازگاری دعای قال با دعای حال است) و یا استعداد ذاتی و قابلیت پذیرش عشق الهی را ندارد (که به معنای ناسازگاری دعای قال با دعای استعداد می باشد). از این رو داعی که تنها در مرتبه «دعای زبانی» باشد صرفاً «لغو لسان» و «خیال خام» است و بسیاری از دعاها به دلیل «تعارض مرتبه زبان با مرتبه حال یا استعداد» به استجاب (به معنای حصول خواسته عبد) ختم نمی شوند (سبزواری، ۱۳۷۲، صص. ۱۱۲-۱۱۳؛ ۱۳۷۶، ص. ۳۳۹).

تبیین دوم از استجاب دعا: نفس توفیق دعا

حکیم سبزواری معتقد است نفس دعا کردن صرف نظر از حصول خواسته بنده، خود «نوعی استجاب» محسوب می شود. ایشان با نظر به مبانی فلسفی و عرفانی سه تقریر برای این نوع استجاب بیان می کند:
 ۱. حق متعال «مجیب» است و کسی حقیقتاً مستحق صفت «مجیب» است که جوابش موکول به آینده نشود و حتی جواب آن است که فعلی باشد (سبزواری، ۱۳۷۴، ج. ۱، ص. ۲۹۴). پس بین دعای بنده و اجابت زمانی نیست و زمان دعا همان زمان اجابت است: «أجیبُ دَعْوَةَ الدَّاعِ إِذَا دَعَانِ» (بقره: ۱۸۶). اما «اجابت دعا» غیر از «اجابت حاجت» است؛ یعنی نفس عمل دعا خود نوعی استجاب را در پی دارد، اما نه استجاب به معنای حصول خواسته بنده، بلکه همان نور و فیضی که در قلب انسان می تأید و به وی توفیق می دهد تا خدا را بخواند و به یادش باشد. بنابراین وقتی عبد دعا می کند، در واقع خدا پیش تر با بخشیدن توفیق دعا، به عبد پاسخ داده است و دعای بنده، نمایش و تجلی و ترجمان آن توفیق و آن پاسخ اولیه خداوند است؛ لذا همان نفس توفیق دعا و همان الله گفتن بنده، نشانه لبیک خداست (سبزواری، ۱۳۷۲، ص. ۷۶۱) و اهل عرفان از این استجاب عام به «اجابت لبیکی» تعبیر می کنند (حسن زاده آملی، ۱۳۸۵، ص. ۸۰)؛ بر این اساس همین که بنده به فکر دعا افتاده و زبان به درخواست گشوده، نشان دهنده استجابتی است که پیش تر از سوی خداوند در قالب «توفیق دعا» به او رسیده است:

برداشته ام دو دست از بهر دعا
 ای شاه دو عالم بنگر سوی گدا
 دادی به من إذن ذکر نامت از لطف
 ورنه تو کجا و من بی رتبه کجا
 (سبزواری، ۱۳۷۲، ص. ۶۱۸)

۲. آن یاد و آن ذکر و آن دعا به «حول و قوه الهی» بوده است، پس قبل از دعای بنده، خداوند به او نظر کرده و این را اراده کرده که عبد ذاکرش باشد. پس دعای بنده به قدرت الهی و نشانه نظر لطف خداوند بوده و این نوعی استجاب است (سبزواری، ۱۳۷۴، ج. ۱، ص. ۲۹۴). این تبیین مبتنی بر «توحید افعالی» است که هر فعلی در عالم به حول و قوه الهی انجام می‌شود.

۳. قابلیت دعا نیز از جانب خداست، زیرا جود و احسان الهی به صورت مطلق و از روی تفضل محض و امتنان اوست، بدون آنکه هیچ سؤال یا استحقاقی از پیش وجود داشته باشد. به عبارت دیگر، خداوند «مبتدأ بالنعم قبل استحقاقها» است؛ یعنی پیش از هرگونه استحقاقی، او نعمت‌ها را آغاز می‌کند:

داد حق را قابلیت شرط نیست بلکه شرط قابلیت داد اوست

حکیم سبزواری این مفهوم را با استدلال فلسفی «تقدم فعل بر قوه» تبیین می‌کند، بدین بیان که تا زمانی که فیض الهی در خارج به چیزی نرسد آن چیز هیچ قوه‌ای نخواهد داشت؛ بنابراین، قابلیت‌ها اگرچه برای اشیا ذاتی هستند، اما ظهور آنها تنها به نور سرچشمه فعلیت‌ها (خداوند) ممکن است (سبزواری، ۱۳۷۲، ص. ۲۲۸). بنا بر این تقریر، حتی قابلیت دعا کردن و استعداد درخواست از خداوند، خود از مواهب پیشین الهی است و همین توانایی دعا کردن را نیز به انسان عطا کرده است.

بنابراین، حکیم سبزواری با نظر به مبانی عرفانی و فلسفی، مفهوم «استجاب» را توسعه می‌دهد و نوعی استجاب عام برای هر دعایی قائل می‌شود، بدین معنا که نفس توفیق دعا (صرف نظر از حصول مضمون دعا) خود نشانه نظر لطف خداوند به بنده بوده (با سه تقریر یادشده)، و بر اساس این تفسیر دعا همواره مستجاب است.^۱

تبیین سوم از استجاب دعا: تبدیل دعا به خیر برتر

سومین تفسیر از استجاب، «تبدیل دعا به احسن» است. حکیم سبزواری می‌گوید: اگر از خدا طلب صحت جسمانی کردی اما خداوند مصلحت تو را در آن ندید و حاجت تو اعطاء نشد غمگین نباش، چرا که دعای تو تبدیل به فایده بهتری شده است؛ به این بیان که بر اساس قاعده «اتحاد عالم و معلوم» در هر دعایی برای انسان «صحت باطنی» حاصل می‌شود، زیرا نفس همچون «ماده‌ای ساده» است که به هر صورتی که بدان توجه کند متصف می‌شود و این از هر مطلوبی بالاتر است که «اسماء و صفات الهی» صورت نفس انسان شوند (سبزواری، ۱۳۶۸، ج. ۶، ص. ۴۰۳).

تفصیل استدلال حکیم سبزواری بدین تقریر است که نفس ناطقه انسان همچون ماده‌ای برای قبول صور عقلیه است؛ و ماده بدون صورت هیچ قوامی ندارد؛ بنابراین قوام نفس به صورتی است که بدان متصف شده است؛ و بر اساس قاعده «اتحاد عالم و معلوم» نفس به هرچه رو آورد به صورت آن شود. نتیجه مقدمات یاد

۱. گویا هدف از دعا در دو ساحت خلاصه می‌شود: وجهی از آن به تحقق خواسته‌های بنده توسط خداوند مربوط می‌شود (تفسیر اول استجاب)؛ و وجهی از آن به تحقق اهداف خداوند در وجود بنده (تفسیر دوم استجاب)، بدین صورت که خداوند با اعطای توفیق ذکر و دعا به او، اسباب تعالی و رشدش را فراهم سازد: «أَجِيبْ دَعْوَةَ الدَّاعِ إِذَا دَعَانِ، فَلْيَسْتَجِيبُوا لِي وَلْيُؤْمِنُوا بِي لَعَلَّهُمْ يَرْشُدُونَ» (بقره: ۱۸۶).

شده این است که در هر دعایی، دعاکننده از آن جهت که رو به خدا می‌کند و او را یاد می‌کند، عین مذکور می‌شود و قلب او صورت اسماء حسنی و صفات علیای الهی می‌گردد. و این مطلوب که در هر دعا حاصل می‌شود از هر مطلوبی که داعی به دنبال آن است برتر است، چرا که اتصاف نفس به صورت اسماء الهی از اتصاف نفس به صورت حاجات او (مال و فرزند و مرکب و...) برتر و والاتر است (سبزواری، ۱۴۳۲ق، صص. ۳۴۹-۳۵۰). بنابراین بر اساس مبانی حکمت متعالیه، دعا نوعی حرکت جوهری و اشتداد وجودی است و در هر دعایی، بسته به شدت اتصال و توجه داعی به خداوند متعال، ارتقاء و تعالی وجودی برای نفس حاصل می‌شود و با اقبال به منبع نور، باطن انسان نورانی شده و قلب انسان، صورت اسماء حسنی الهی می‌گردد. پس حتی اگر خواسته عبد اعطاء نشد، برکتی عظیم‌تر از مطلوب او بدو اعطاء می‌شود، یعنی دعای او (که وسیله کسب حاجات او بود) تبدیل به خیر برتری، یعنی اصلاح جوهر نفس (حسن‌زاده آملی، ۱۳۸۷، ص. ۱۱۳) و صحت باطنی، می‌گردد؛ و این خود نوعی استجابت تلقی می‌شود (بلکه در ادامه مشخص می‌شود که به تصریح متون دینی، عین استجابت است).

دستاوردها و پیامدهای این خوانش

پس از اینکه سه تفسیر از استجابت دعا تبیین شد، با مذاقه در این بازخوانی، دستاوردها و پیامدهای ارزشمندی استنباط می‌شود که در ادامه به آن‌ها اشاره می‌کنیم:

۱. رفع تعارض بدوی در ادله نقلی

یکی از مهم‌ترین پیامدهای این بازخوانی از مفهوم «استجابت دعا»، رفع تعارض بدوی در ادله نقلی و نیز «تحفظ بر ظاهر آیات و روایات» است (که این خود امتیازی برای این خوانش محسوب می‌شود؛ زیرا ظاهر بسیاری از متون نقلی بر «استجابت مطلق هر دعایی» دلالت دارد، و دست‌برداشتن از ظاهر نیازمند دلیل است، و تا جایی که ممکن است باید به ظاهر اخذ نمود و اراده خلاف ظاهر در صورتی که ظاهر، محملی عقل‌پسند دارد مردود است). در پرتو خوانش یادشده از حکیم سبزواری این مهم حاصل می‌شود.

توضیح آنکه: در آیات فراوانی از قرآن کریم در ازای دعا کردن، وعده استجابت داده شده است. این وعده استجابت گاهی به دلالت مطابقی (بقره: ۱۸۶؛ غافر: ۶۰) و گاهی به دلالت التزام (نساء: ۳۲) است (جوادی آملی، ۱۳۸۸، ج. ۶، ص. ۱۳۹)، و از سوی دیگر خداوند «لَا يُخَلِّفُ الْمِيعَادَ» (آل عمران: ۹) است و هرگز خلف وعده نمی‌کند؛ پس به نص آیات قرآن کریم طبق وعده قطعی الهی در هر دعایی «به‌نحو مطلق» همواره نوعی از اجابت نهفته است.

نیز خداوند متعال در ادعیه با اوصافی ستوده شده، همچون: «يَا مَنْ هُوَ لِمَنْ دَعَاهُ مُجِيبٌ» (قمی، ۱۴۱۵ق، ص. ۱۵۶): «يَا مَنْ لَا يَرُدُّ سَائِلُهُ» (قمی، ۱۴۱۵ق، ص. ۱۸۱): «لِكُلِّ مَسْأَلَةٍ مِنْكَ سَمْعٌ حَاضِرٌ وَ جَوَابٌ عَيْدٌ» (قمی، ۱۴۱۵ق، ص. ۱۹۵) و...؛ که ظاهر این فقرات بر اجابت هر دعایی به صورت مطلق دلالت دارد.

اما در مقابل، روایات فراوانی وجود دارد که استجاب دعا را به شرایط زمانی و مکانی و شخصی فراوانی مقید می‌کند، و در ظاهر و عرف عام نیز استجاب مطلق دعا امری دور از ذهن است و واضح است که در بسیاری از دعاها خواسته عبد اعطاء نمی‌شود.

از این رو بازخوانی یادشده در مفهوم «استجاب دعا» وجه جمع بسیار مناسبی در مقام رفع تعارض میان آموزه‌های نقلی مذکور است و با این بازخوانی، تعارض و تخالف ظاهری میان روایات نیز از بین رفته و ضمن تحفظ بر ظاهر، توافق حاصل می‌شود: آن دسته از آیات و روایاتی که به صورت مطلق استجاب را در ازای دعا بنده وعده داده، بر معنای دوم و سوم حمل شده و آن دسته از روایاتی که شروط مختلفی برای استجاب مطرح کرده و تنها برخی از دعاها را مستجاب می‌داند بر استجاب به معنای اول حمل می‌شود.

۲. سازگاری با آیات و روایات

از آنجاکه حکیمان حکمت متعالیه بر «توافق و سازگاری مبانی حکمی با آموزه‌های وحیانی» (ملاصدرا، ۱۳۶۸، ج. ۸، ص. ۳۰۳) تصریح دارند، باید بتوان این سه تفسیر از استجاب دعا را با ادله نقلی تطبیق داد و سازگاری بین این دو حوزه را تبیین نمود تا «مفهوم‌شناسی یادشده» عقل‌پسند و نقل‌پسند واقع افتد. ادعای ما این است که هر سه تفسیر مذکور، سازگاری و توافق کاملی با آموزه‌های وحیانی دارد:

الف) انطباق تفسیر اول استجاب با متون نقلی: روایات فراوانی که بر «شرایط استجاب دعا» دلالت دارند ناظر به این معنا از استجاب می‌باشند، نیز وجوهی که حکیم سبزواری در «علت عدم استجاب دعا» بیان نمود نیز کاملاً منطبق بر آموزه‌های وحیانی است، به عنوان نمونه در بسیاری از روایات عدم استجاب دعا به عدم توافق با مصلحت و حکمت الهی معلل شده است: «إِنَّ كَرَمَ اللَّهِ سُبحَانَهُ لَا يَنْقُضُ حِكْمَتَهُ، فَلِذَلِكَ لَا يَقَعُ الْإِجَابَةُ فِي كُلِّ دَعْوَةٍ» (آمدی، ۱۴۱۰ق، ص. ۲۲۶) یعنی «کرم خدای سبحان، حکمتش را نقض نمی‌کند؛ از این روست که هر دعایی مستجاب نمی‌شود». و یا در روایات فراوانی به ضرورت حضور قلب در روایات اشاره شده است، مانند: «إِعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ لَا يَسْتَجِيبُ دُعَاءَ مَنْ قَلِبِ غَافِلٍ لَهُ» (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج. ۹۰، ص. ۳۲۱): «بدانید که خداوند دعایی را که از قلبی غافل و بی‌حضور باشد استجاب نمی‌کند». و از آنجاکه «عدم استجاب دعا» تنها به این تفسیر قابل فرض است، در واقع تمام احادیثی که عدم استجاب را معلل به دلیلی می‌کنند و شرایط مختلفی برای استجاب ذکر می‌کنند با همین تفسیر تطابق دارند.

ب) انطباق تفسیر دوم استجاب با متون نقلی: در متون نقلی بسیار به این آموزه اشاره شده که دعا کردن به اذن و خواست و توفیق الهی می‌باشد، و این معنا با تفسیر دوم حکیم سبزواری هم‌خوانی دارد: در دعای افتتاح آمده: «اللَّهُمَّ أَذْنْتُ لِي فِي دُعَائِكَ وَ مَسْأَلَتِكَ» (قمی، ۱۴۱۵ق، ص. ۲۴۹): «خدایا تو در خواندنت و در درخواست از حضرتت به من اجازه دادی. «كَانَ مِنْ شَأْنِكَ مَا أَذْنْتُ لِي بِهِ مِنْ مَسْأَلَتِكَ» (قمی، ۱۴۱۵ق، ص. ۲۸۶): «خداوند این از شأن و اراده تو بود، آنچه که به درخواستت به من اجازه دادی. «أَنْتَ دَلَّلْتَنِي عَلَيكَ وَ دَعَوْتَنِي إِلَيْكَ» (قمی، ۱۴۱۵ق، ص. ۲۵۷): «خدایا، تو مرا به سوی خود راهنمایی کردی و مرا به درگاه خود دعوت کردی. «أَنْتَ الدَّاكِرُ قَبْلَ الدَّاكِرِينَ وَأَنْتَ الْبَادِي بِالْإِحْسَانِ قَبْلَ تَوَجُّهِ الْعَابِدِينَ وَأَنْتَ الْجَوَادُ بِالْعَطَاءِ قَبْلَ

طَلَبِ الطَّالِبِينَ» (قمی، ۱۴۱۵ق، ص. ۳۵۸): خداوند تویی که پیش از ذکر ذاکران آنان را در یاد خود آوری، و تویی آغازکننده احسان پیش از آنکه عبادت‌کنندگان توجهی نمایند، و تویی بخشنده به عطایا پیش از درخواست طلب‌کنندگان. این فراز نیز با سخنان یادشده از حکیم سبزواری سازگاری دارد، با این توضیح که قبل از اینکه داعی خدا را یاد کند و دست به دعا بردارد، قابلیت و توفیق ذکر از جانب خدا به بنده عطا شده است؛ پس در حقیقت هر وقت آدمی یاد پروردگار می‌افتد و دست به دعا برمی‌دارد، نشان آن است که خداوند او را یاد کرده است و به او قابلیت و توفیق ذکر و دعا داده است. امام حسین (ع) در دعای عرفه یکی از اسماء الهی را اسم «مَوْفُقٌ» به کسر فاء (اسم فاعل) به معنای «توفیق‌دهنده» معرفی می‌کند: «وَ هُوَ الْمَوْفُقُ مَنْ عَمِلَ صَالِحًا مِنْهُمْ بِمَعُونَتِهِ وَ رَحْمَتِهِ» (قمی، ۱۴۱۵ق، ص. ۳۵۱)؛ که مؤید این معناست که هرگونه توفیقی برای انسان (از جمله توفیق دعاکردن) از جانب خداوند است.

ج) انطباق تفسیر سوم استجابات با متون نقلی: «تبدیل دعا به احسن» با تبیینی که حکیم سبزواری بیان نمود، با آموزه وحیانی بسیار سازگار است: در روایات صراحتاً ذکر شده که «لَا تَدْعُونِي بِشَيْءٍ إِلَّا اسْتَجَبْتُ لَكَ عَلَى إِحْدَى ثَلَاثِ خِصَالٍ: إِمَّا أَنْ أَعْجَلَ لَكَ مَا تَسْأَلُنِي، وَإِمَّا أَنْ أَدْخِرَ لَكَ فِي الْآخِرَةِ مَا هُوَ أَفْضَلُ مِنْهُ، وَإِمَّا أَنْ أَدْفَعَنَّكَ مِنَ الْبَلَاءِ مِثْلَ ذَلِكَ» (زید بن علی (ع)، ۱۹۶۶، ص. ۴۲۰). یعنی هیچ‌گاه دست به دعا بر نمی‌داری مگر اینکه دعا به سه صورت برایت به استجابت می‌رسد: یا خواسته تو اعطاء می‌شود، یا برایت در آخرت به‌نحو برتری ذخیره می‌شود، و یا به‌اندازه دعا (یعنی به اندازه شدت وجودی دعا) بلایی از تو دفع می‌گردد. بر اساس روایت یادشده، اگر حاجت بنده اعطاء نشود، دعا به دو وجه دیگر اثر می‌کند: یا «ذخیره اخروی» و یا «دفع بلا». و هر دو وجه با تبیین حکیم سبزواری مبتنی بر «صحت باطنی نفس» منطبق است:

وجه اول: چرا دعا ذخیره اخروی می‌شود؟ زیرا «صحت باطنی نفس» یک سرمایه وجودی برای نفس است که در عالم خود (عالم باطن = عالم آخرت) ظهور و بروز می‌یابد. پس حتی اگر حاجت بنده اعطاء نشود، آن صحت باطنی و تعالی و ارتقای وجودی نفس که به‌وسیله دعا و توجه به خداوند حاصل شده، در قیامت خود را به‌صورت «درجات بهشت»، «نورانیت» یا «قرب بیشتر» نشان می‌دهد.

وجه دوم: چرا بلا دفع می‌شود؟ چون «صحت جوهر نفس» باعث می‌شود «علت جذب بلا» از بین برود. بسیاری از بلاها و مصیبت‌ها به تصریح آیات و روایات فراوانی، نتیجه «گناهان» و «حجاب‌های نفسانی» هستند. لذا با دعا کردن «اصلاح جوهر نفس» صورت گرفته و نفس «صحت باطنی» می‌یابد و عوامل جذب بلا از بین می‌روند: «اللَّهُمَّ اغْفِرْ لِي الذُّنُوبَ الَّتِي تُنَزِلُ الْبَلَاءَ» (قمی، ۱۴۱۵ق، ص. ۱۱۶).

بنابراین، این اصطلاح حکیم سبزواری (=صحت باطنی نفس)، برای مصادیق یادشده در روایات، به‌مثابه وجه تعلیل و فلسفه عقلی خواهد بود.

تعبیر روایت نیز بسیار شایان توجه است: «لَا تَدْعُونِي بِشَيْءٍ إِلَّا اسْتَجَبْتُ لَكَ عَلَى إِحْدَى ثَلَاثِ خِصَالٍ» (زید بن علی (ع)، ۱۹۶۶م، ص. ۴۲۰)؛ حدیث صراحتاً می‌گوید به یکی از سه نحو مذکور، دعایت را به «استجابت» می‌رسانم، یعنی «عدم تحقق خواسته بنده» و «تبدیل دعا به شیء دیگر» نیز صراحتاً «استجابت» نامیده شده است و مؤید متقنی بر توسعه در «مفهوم استجابت» می‌باشد.

حدیثی از امام علی (ع) که می‌فرمایند: «چه بسا در دعا چیزی خواستی اما به تو داده نشده؛ ولی بهتر از آن به تو اعطاء شده است» نیز مؤیدی برای تبدیل دعا به احسن تلقی می‌شود (آمدی، ۱۴۱۰ق، ص. ۳۸۶). روایات دیگری نیز در این مضمون وجود دارد (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج. ۲، ص. ۲۵۳).

خلاصه آنکه، این بازخوانی از مفهوم استجاب دعا با نقل نیز هماهنگی و سازگاری فراوانی دارد. مؤیدات نقلی فراوان دیگری نیز در تأیید هر سه تفسیر از استجاب وجود دارد که جهت اختصار از ذکر آن‌ها خودداری می‌شود.

۳. مطلوبیت ذاتی دعا

از دیگر دستاوردهای این خوانش، «مطلوبیت ذاتی دعا» می‌باشد. یعنی دعا صرف‌نظر از حصول خواسته عبد، فی‌نفسه دارای مطلوبیت است، بلکه نفس دعا کردن از حصول خواسته بالاتر و ارج‌مندتر است. این مطلوبیت از چند جهت قابل تقریر است:

(۱) دعا موجب تذکر انسان (سبزواری، ۱۳۷۲، ص. ۱۱۵) و از مصادیق یاد خدا است و همین توفیق یاد خدا برکات فراوانی در پی دارد «لَذِكْرِ اللَّهِ أَكْبَرُ» (عنکبوت: ۴۵). به تعبیر حکیم سبزواری، در هر دعایی «توسعه‌ارزاق عقلیه و صحت روحانیه به سبب ذکر خدا» حاصل می‌شود (سبزواری، ۱۳۷۴، ج. ۳، ص. ۳۹۹) و این خود بر مطلوبیت دعا (صرف‌نظر از حصول خواسته) دلالت دارد.

(۲) «از هرچه خواهد، سخن دوست خوش‌تر است و مکالمه با او مطلوب‌تر» (سبزواری، ۱۳۷۴، ج. ۳، ص. ۳۹۹): یعنی نفس نشستن با خدا و با او مناجات نمودن دارای مطلوبیت است.

(۳) همان‌طور که گفته شد، بر اساس «قاعده اتحاد عالم و معلوم» بر اثر دعا، انسان متوجه حق متعال شده و نفس او با صفات و اسماء الهی متحد می‌شود و چه سعادت از این بالاتر که اسماء الهی صورت ذات انسان شوند (سبزواری، ۱۳۶۸، ج. ۶، ص. ۴۰۳؛ ۱۳۷۴، ج. ۲، ص. ۲۳۵).

(۴) به تصریح حکیم سبزواری، مهم‌ترین و شامخ‌ترین مطلب در هر دعا «توجه و تقرب به حق» است (سبزواری، ۱۳۷۶، ص. ۳۳۹)، لذا در هر دعا این مطلب شامخ شاخصه اصلی است و مطلوب و خواسته عبد یک مزیت جزئی در کنار این شاخصه اصلی محسوب می‌شود. حکیم سبزواری تمثیلی در این زمینه بیان می‌کند: مقصود اصلی از درس خواندن طفل، معرفت خداوند است، اما به او می‌گویند درس بخوان و هر وقت درس بخوانی به تو گردو و کشمش می‌دهیم. اعطاء خواسته عبد در حکم این گردو و کشمش است، اما مقصود اصلی از دعا نه آن مطلوب جزئی، بلکه توجه و تقرب به خداوند متعال است (سبزواری، ۱۳۷۶، ص. ۳۴۰) و اگر دعا برای خواسته جزئی عبد مستجاب نشود، باز هم آن ذکر و توجه، در نفس او اثر کرده و او را به خدا نزدیک‌تر ساخته است.

پس این‌گونه نیست که دعا تنها طریقت به مطلوب عبد داشته باشد و فی‌نفسه خالی از ارزش باشد، بلکه دعا مطلوبیت بالذات دارد و از آن جهت که موجب توجه به خداوند است مطلوب شارع بوده و حصول خواسته عبد یک فایده جزئی از دعا تلقی می‌شود.

لذا حکیم سبزواری تصریح می‌کند که دعا و ذکر «مطلوبیت مطلق» دارند و حاجات و مسئلات تنها از این جهت که وسائل ذکر محسوب می‌شوند مطلوب‌اند (سبزواری، ۱۴۳۲ق، ص. ۳۵۰)، پس مطلوبیت ذاتی برای دعاست و مطلوبیت حاجات، تبعی و ثانوی است.

۴. اثربخش بودن همه دعاها

از دیگر دستاوردهای این بازخوانی، این رهاورد است که مطلقاً هیچ دعایی در عالم گم نمی‌شود و هیچ دعایی بی‌تاثیر نیست، بلکه در اثر دعا یا خواسته عبد اعطاء می‌شود (معنای اول استجابت)؛ یا توفیق ذکر و یاد خدا نصیب انسان می‌شود که خود برکات فراوان دیگر در پی دارد (معنای دوم استجابت). یا دعا ذخیره می‌شود و به خیر و برکت دیگری تبدیل می‌شود (معنای سوم استجابت). پس هر دعایی دارای اثری است و برکت و عوایدی از آن به انسان فایض می‌شود.

۵. بازنگری در مفهوم دعای ملحون

در آموزه‌های نقلی تاکید شده است که باید دعا با الفاظ و اعراب صحیح خوانده شود و دعای ملحون (غلط) به درگاه خدا ارتقا نمی‌یابد (حلی، ۱۴۰۷ق، ص. ۲۳)؛ بنابراین، اصطلاح «دعای ملحون» به دعایی اطلاق می‌شود که الفاظ و عبارات آن به‌درستی ادا نشود (حسن‌زاده آملی، ۱۳۸۷، ص. ۶۶).

حکیم سبزواری با نظر به مبانی یادشده به این رهاورد بلند آگاهی می‌دهد که دعای «ملحون» تنها به خطای در تلفظ یا اعراب کلمات محدود نمی‌شود، بلکه به معنای «عدم تخلق و تحقق به مضمون دعا» یا «تخلق به صفات متضاد با مضمون دعا» می‌باشد. به عبارت دیگر، وقتی دعاکننده‌ای به زبان، چیزی را طلب می‌کند اما در عمل و حال درونی، خلاف آن را می‌خواهد یا انجام می‌دهد، دعایش «ملحون» است و به درگاه خدا ارتقا نمی‌یابد. مثلاً اگر کسی در دعا می‌گوید «یا علیم، اُرزُقنی علماً نافعاً» اما در عمل شرایط کسب علم را فراهم نمی‌کند، تفکر و تدبر نمی‌کند، شهوات را رها نمی‌سازد و با اهل علم همنشینی نمی‌کند، چنین شخصی تنها با زبانش دعا کرده، اما با تمام وجودش در حال انکار و فرار از علم است. بنابراین، دعای او «ملحون» است و خودش «مغبون» (سبزواری، ۱۳۷۶، ص. ۷۵۴).

این بازنگری و توسعه در مفهوم دعای ملحون با روایات نیز هماهنگی کاملی دارد، همانند روایت امام رضا (ع) که فرمودند: «هر کس از خدا توفیقی بخواهد اما در پی آن تلاش نکند، خود را مسخره کرده است» (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج. ۷۵، ص. ۳۵۶). و همانند حدیث «مَنْ دَعَاهُ بِغَيْرِ لِحْنٍ أَجَابَهُ» (احسائی، ۱۳۶۲، ج. ۴، ص. ۱۱۶) «هر که خدا را بدون لحن بخواند خداوند دعایش را مستجاب می‌کند»؛ بر اساس این توسعه‌دادن در مفهوم دعای ملحون، روایت بدین معنا تفسیر می‌شود که هر کس دعایی کند که زبان و حال و استعدادش با آن مطابق باشد قطعاً دعایش مستجاب است (سبزواری، ۱۳۸۳، ص. ۱۵۶).

در پرتو این خوانش است که این آموزه‌های نقلی چنین تقریر والایی می‌یابند.

۶. دعا به مثابه نوعی سلوک وجودی

همان طور که بر اساس مبانی پیشین واضح شد، دعای زبانی صرف بدون هم‌نوایی با حالات و ملکات و افعال انسان (و به تعبیر دیگر عدم تطابق زبان قال و زبان حال) به عدم استجابت دعا (به معنای اول) منجر می‌شود. بر اساس این تبیین، واضح می‌شود که علت عدم استجابت بسیاری از دعاها از «نفاق درونی انسان» ناشی می‌شود؛ زمانی که زبان انسان چیزی را می‌طلبد ولی تمامی وجودش از عادات و اعمال گرفته تا ملکات نفسانی چیزی دیگر را فریاد می‌زند، مطلوب داعی حاصل نخواهد شد و در واقع شرط اساسی اجابت دعا، هماهنگی و هم‌صدایی و هم‌نوایی بین سطح زبانی و حالی است:

هرکه لسان قال او، وفق زبان حال او
حاجت خود ادا کند، حاجت او روا کند
(حسن‌زاده آملی، ۱۳۹۱، ص. ۱۱۰)

از این رو، دعا نوعی سلوک وجودی است، یعنی دعا باید از سطح الفاظ فراتر رود و به فرآیندی برای خودشناسی و هماهنگی با حالت درونی تبدیل شود و این همان تحول وجودی است که انسان را از سطح ظاهری (لفظ) به باطن (حالات و ملکات و افعال) رهنمون می‌سازد. تا زمانی که انسان خود را در تمامی ابعاد وجودی آماده و «مستعد» دریافت آن فیض نکند، دعای زبانی او تأثیری نخواهد داشت و در حقیقت داعی که تنها در جنبه لفظ باشد اصلاً استدعا نیست (سبزواری، ۱۳۷۴، ج. ۳، ص. ۳۹۹).

همچنین، همان‌طور که (در بحث مطلوبیت ذاتی دعا) بیان شد، حکیم سبزواری معتقد است غرض اصلی از دعا توجه و تقرب به خداوند متعال است؛ از این رو ایشان به این نکته بلند تذکر می‌دهد که انسان باید هنگام دعا به حق متعال توجه نماید و دعا را وسیله و مقدمه‌ای برای یاد خداوند قرار دهد، نه اینکه خدا را مقدمه و وسیله قضای حاجت خود بداند (سبزواری، ۱۴۳۲ق، ص. ۳۵۰).

و نیز بر اساس تفسیر سوم آشکار شد که دعا سبب می‌شود اسماء الهی صورت نفس انسان شوند که این نوعی حرکت جوهری و اصلاح نفس و ارتقای وجودی و تعالی نفس است.

این آموزه‌های بلند، پیوند عمیق بین دعا، سلوک عملی و خودسازی را در نظام فکری ملاحی سبزواری آشکار می‌کند و لذا در این خوانش به دعا به مثابه تحولی درونی و ارتقاء و سلوک وجودی نظر می‌شود.

نتیجه‌گیری

در این پژوهش، با مذاقه در آرای پراکنده حکیم سبزواری و طبقه‌بندی این دیدگاه‌ها، در مجموع سه تفسیر حکمی در «مفهوم‌شناسی استجابت دعا» بیان شد: «استجابت به معنای حاصل شدن خواسته بنده، استجابت به معنای نفس توفیق دعا، و استجابت به معنای تبدیل دعا به خیر برتر».

یکی از مهم‌ترین دستاوردهای این بازخوانی، این رهاورد است که «مطلقاً هیچ داعی بدون تأثیر نیست» و همواره نوعی از استجابت در هر داعی نهفته است، چرا که در اثر دعا یا خواسته عبد اعطاء می‌شود (معنای اول استجابت)؛ یا توفیق ذکر و یاد خدا نصیب انسان می‌شود که خود برکات فراوان دیگر در پی دارد (معنای

دوم استجابت)، یا دعا ذخیره می‌شود و به خیر و برکت دیگری تبدیل می‌شود (معنای سوم استجابت). و از آنجایی که سه تفسیر یادشده در عرض هم نیستند، یک دعا می‌تواند به هر سه وجه یادشده به استجابت برسد، و گاهی نیز در صورت حاصل نشدن خواستهٔ عبد به دو وجه اخیر مستجاب باشد. پس هیچ دعایی در عالم گم نمی‌شود و همواره برکتی از دعا به عبد فائز می‌شود.

از دیگر دستاوردهای این پژوهش، تقریر «هفت وجه» در «علت عدم استجابت دعاها» (به معنای اول) است. همچنین خوانش یادشده، علاوه بر نظر به دعا به عنوان مطلوب ذاتی و به مثابهٔ یک سلوک وجودی، نیز تعارض بدوی در آیات و روایات را رفع کرده و با آموزه‌های نقلی هماهنگی و سازگاری فراوانی دارد و به شایستگی کوششی بارز در جهت تبیین ادعای حکیمان حکمت متعالیه در «تطابق عقل و نقل، و سازگاری مبانی حکمی با آموزه‌های وحیانی» محسوب می‌شود.

همچنین این نوشتار، اهمیت و ظرفیت کم‌نظیر آرای فلسفی ملاهادی سبزواری در مواجهه با مسائل دینی را آشکار نموده و فهم بهتری از فلسفهٔ عبادات در حکمت متعالیه به دست می‌دهد و نیز ظرفیت‌های فلسفهٔ اسلامی در تبیین نظام‌مند مفاهیم دینی را بیش از پیش نمایان می‌سازد، و از این رهگذر، درک ما را از عمق مواجههٔ حکمت متعالیه با دعا نه تنها به عنوان یک عبادت بلکه به مثابهٔ یک کنش فلسفی، دگرگون می‌نماید.

منابع

- قرآن کریم.
- آمدی، عبدالواحد. (۱۴۱۰). غرر الحکم و درر الکلم. قم: دار الکتب الإسلامی.
- احسانی، ابن ابی‌جمهور محمد بن زین‌الدین. (۱۳۶۲). عوالی اللئالی العزیزیه فی الأحادیث الدینیة. قم: مؤسسه سیدالشهداء.
- اخلاصی فرداد، مهدی. (۱۴۰۲). اعتقاد به علیت الهی در استجابات دعا و عدم تنافی آن با قوانین حاکم بر طبیعت از منظر علامه طباطبایی. پژوهشنامه حکمت و فلسفه اسلامی، ۱۱(۲۰).
- جمشیدی‌مهر، فردین. (۱۴۰۰). اجابت دعا در اندیشه ابن‌سینا. دعاپژوهی، ۱(۱۱).
- جوادی آملی، عبدالله. (۱۳۸۸). تسنیم. قم: مرکز نشر اسراء.
- حسن‌زاده آملی، حسن. (۱۳۸۵). ممد الهمم در شرح فصوص الحکم. تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، سازمان چاپ و انتشارات.
- حسن‌زاده آملی، حسن. (۱۳۸۷). نور علی نور در ذکر و ذاکر و مذکور. قم: الف لام میم.
- حسن‌زاده آملی، حسن. (۱۳۹۱). دیوان اشعار. قم: الف لام میم.
- حلی، ابن‌فهد احمد بن محمد. (۱۴۰۷). عدة الداعی و نجاح الساعی. بیروت: دار الکتب العربی.
- راستین طرقي، امیر و فخار نوغانی، وحیده. (۱۴۰۱). بررسی چالش معرفت‌شناختی استجابات دعا از منظر دیوسون و چوی. جستارهای فلسفه دین، ۱۱(۲).
- زید بن علی (ع). (۱۹۶۶). مسند الإمام زید المنسوب إلى زید بن علی بن الحسین علیهما السلام. بیروت: منشورات دار مکتبه الحیاة.
- ساجدی، علی محمد و زارع، فاطمه. (۱۳۹۳). تأثیر دعا در نظام آفرینش از منظر سه فیلسوف: ابن‌سینا، ملاصدرا و علامه طباطبایی. اندیشه دینی، ۱۴(۵۳).
- سبزواری، هادی بن مهدی. (۱۳۶۸). تعلیقه بر الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة. قم: مکتبه المصطفوی.
- سبزواری، هادی بن مهدی. (۱۳۷۲). شرح الأسماء الحسنی (تحقیق نجفقلی حبیبی). تهران: انتشارات دانشگاه تهران.
- سبزواری، هادی بن مهدی. (۱۳۷۴). شرح مثنوی. تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، سازمان چاپ و انتشارات.
- سبزواری، هادی بن مهدی. (۱۳۷۶). رسائل حکیم سبزواری. تهران: اسوه.
- سبزواری، هادی بن مهدی. (۱۳۸۳). اسرار الحکم (تصحیح کریم فیضی). قم: مطبوعات دینی.
- سبزواری، هادی بن مهدی. (۱۴۳۲). شرح دعاء الصباح. قم: مؤسسه المصطفی للتحقیق و النشر.
- صدرالمتألهین، محمد بن ابراهیم. (۱۳۶۸). الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة. قم: مکتبه المصطفوی.
- قمی، عباس. (۱۴۱۵). مفاتیح الجنان (تحقیق علی آل‌کوثر). قم: مجمع احیاء الثقافة الإسلامیة.
- کلینی، محمد بن یعقوب. (۱۴۰۷). الکافی (تصحیح علی‌اکبر غفاری). تهران: دار الکتب الإسلامیة.
- مجلسی، محمدباقر. (۱۴۰۳). بحار الأنوار الجامعة لدرر أخبار الأئمة الأطهار. بیروت: دار احیاء التراث العربی.

References

- The Noble Qur'ān. (al-Qur'ān al-Karīm)*
 Āmidī, 'Abd al-Wāḥid. (1989/1990 [1410 AH]). *Ghurur al-Ḥikam wa Durar al-Kalim [The Exalted Aphorisms and Pearls of Speech]*. Qom: Dār al-Kitāb al-Islāmī.
 Aḥsā'ī, Ibn Abī Jūmhūr Muḥammad b. Zayn al-Dīn. (1983 [1362 SH]). *'Awālī al-La 'ālī al-'Azīzīyah fī al-Aḥādīth al-Dīnīyah [The High and Precious Pearls on Religious Traditions]*. Qom: Mu'assasah-yi Sayyid al-Shuhadā'.

- Ikhhlāshī Fardād, Mahdī. (2023 [1402 SH]). “T’iqād bih ‘Illīyat-i Ilāhī dar Istijābat-i Du ‘ā’ wa ‘Adam Tanāfi-yi Ān bā Qawānīn-i Ḥākīm bar Ṭabī‘at az Manzar-i ‘Allāmah Ṭabāṭabā’ī” [Belief in Divine Causality in the Answering of Prayer and Its Non-Contradiction with the Laws Governing Nature from the Perspective of ‘Allāmah Ṭabāṭabā’ī]. *Pazhūhishnāmāh-yi Hikmat wa Falsafah-yi Islāmī [Journal of Islamic Wisdom and Philosophy]*, 11(20).
- Jamshīdī-mehr, Fardīn. (2021 [1400 SH]). “Ijābat-i Du ‘ā’ dar Andīshih-yi Ibn Sīnā” [The Answering of Prayer in Avicenna’s Thought]. *Du ‘āpazhūhī [Prayer Studies]*, 1(1).
- Jawādī Āmulī, ‘Abd Allāh. (2009 [1388 SH]). *Tasnīm [The Highest Spring]*. Qom: Markaz-i Nashr-i Asrā’.
- Ḥasan’zādih Āmulī, Ḥasan. (2006 [1385 SH]). *Mamad al-Himam fī Sharḥ Fuṣūṣ al-Hikam [The Aid to Resolutions in Commenting on the Bezels of Wisdom]*. Tehran: Vizārat-i Farhang wa Irshād-i Islāmī, Sāzmān-i Chāp wa Intishārāt.
- Ḥasan’zādih Āmulī, Ḥasan. (2008 [1387 SH]). *Nūr ‘Alā Nūr fī Dhikr wa Dhākir wa Madhkūr [Light Upon Light on Remembrance, the Remembrancer, and the Remembered]*. Qom: Alif Lām Mīm.
- Ḥasan’zādih Āmulī, Ḥasan. (2012 [1391 SH]). *Dīvān-i Ash‘ār [Collection of Poems]*. Qom: Alif Lām Mīm.
- Hillī, Ibn Fahd Aḥmad b. Muḥammad. (1986/1987 [1407 AH]). *Uddat al-Dā’ī wa Najāh al-Sā’ī [The Provision of the Supplicant and the Success of the Seeker]*. Beirut: Dār al-Kitāb al-‘Arabī.
- Rāstin Ṭūrūghī, Amīr & Fakhkhār Nūghānī, Vaḥīdih. (2022 [1401 SH]). “Barrisī-yi Chālīsh-i Ma’rifatshinākhtī-yi Istijābat-i Du ‘ā’ az Manzar-i Dāvidsun wa Chūy” [An Examination of the Epistemological Challenge of the Answering of Prayer from the Perspective of Davison and Choy]. *Justārḥā-yi Falsafah-yi Dīn [Inquiries in Philosophy of Religion]*, 11(2).
- Zayd b. ‘Alī (‘alayhi al-salām). (1966 CE). *Musnad al-Imām Zayd al-Mansūb ilā Zayd b. ‘Alī b. al-Ḥusayn (‘alayhimā al-salām) [The Musnad of Imam Zayd Attributed to Zayd b. ‘Alī b. al-Ḥusayn]*. Beirut: Manshūrāt Dār Maktabat al-Ḥayāh.
- Sājīdī, ‘Alī Muḥammad & Zārī, Fāṭimah. (2014 [1393 SH]). “Ta’thīr-i Du ‘ā’ dar Nizām-i Āfarīnīsh az Manzar-i Sih Fīlsūf: Ibn Sīnā, Mullā Ṣadrā wa ‘Allāmah Ṭabāṭabā’ī” [The Effect of Prayer on the System of Creation from the Perspective of Three Philosophers: Avicenna, Mullā Ṣadrā, and ‘Allāmah Ṭabāṭabā’ī]. *Andīshih-yi Dīnī [Religious Thought]*, 14(53).
- Sabzawārī, Hādī b. Mahdī. (1989/1990 [1368 SH]). *Ta’līqah ‘alā al-Ḥikmah al-Muta‘āliyah fī al-Asfār al-‘Aqlīyah al-Arba‘ah [Marginalia on the Transcendent Philosophy in the Four Intellectual Journeys]*. Qom: Maktabat al-Muṣṭafawī.
- Sabzawārī, Hādī b. Mahdī. (1993 [1372 SH]). *Sharḥ al-Asmā’ al-Ḥusnā [Commentary on the Most Beautiful Names]*. Edited by Najafqulī Ḥabībī. Tehran: Intishārāt-i Dānīshgāh-i Tehran.
- Sabzawārī, Hādī b. Mahdī. (1995 [1374 SH]). *Sharḥ-i Maṣnavī [Commentary on the Maṣnavī]*. Tehran: Vizārat-i Farhang wa Irshād-i Islāmī, Sāzmān-i Chāp wa Intishārāt.
- Sabzawārī, Hādī b. Mahdī. (1997 [1376 SH]). *Rasā’il-i Ḥakīm Sabzawārī [The Epistles of Ḥakīm Sabzawārī]*. Tehran: Uswah.
- Sabzawārī, Hādī b. Mahdī. (2004 [1383 SH]). *Asrār al-Ḥikam [The Secrets of Wisdom]*. Edited by Karīm Fayzī. Qom: Maṭbū‘āt-i Dīnī.

- Sabzawārī, Hādī b. Mahdī. (2010/2011 [1432 AH]). *Sharḥ Du 'ā' al-Ṣabāḥ [Commentary on the Morning Prayer]*. Qom: Mu'assasat al-Muṣṭafā lil-Taḥqīq wa al-Nashr.
- Ṣadr al-Mutā'allihīn [Mullā Ṣadrā], Muḥammad b. Ibrāhīm. (1989/1990 [1368 SH]). *al-Ḥikmah al-Muta'āliyah fī al-Asfār al-'Aqlīyah al-Arba'ah [The Transcendent Philosophy in the Four Intellectual Journeys]*. Qom: Maktabat al-Muṣṭafawī.
- Qummī, 'Abbās. (1994/1995 [1415 AH]). *Mafātīḥ al-Jinān [The Keys to the Gardens of Paradise]*. Edited by 'Alī Āl Kawṣar. Qom: Majma' Iḥyā' al-Thaqāfah al-Islāmīyah.
- Kulaynī, Muḥammad b. Ya'qūb. (1986/1987 [1407 AH]). *al-Kāfī [The Sufficient Book]*. Edited by 'Alī Akbar Ghaffārī. Tehran: Dār al-Kutub al-Islāmīyah.
- Majlisī, Muḥammad Bāqir. (1982/1983 [1403 AH]). *Biḥār al-Anwār al-Jāmi'ah li-Durar Akhbār al-A'imma al-Aṭḥār [Seas of Lights: The Compendium of Pearls of the Traditions of the Pure Imams]*. Beirut: Dār Iḥyā' al-Turāth al-'Arabī.

Table of Contents

Evaluating Naṣr Ḥāmid Abū Zayd's Theory on the Influence of the Culture of the Time on the Understanding and Interpretation (Ta'wīl) of the Qur'ān / 3

Muḥammad Shokri, Muḥammad Dargahzadeh, & Safar Nasiriyān

Artificial Intelligence and the Risk of Distortion of Religious Concepts: An Analysis of Data-Driven, Algorithmic, and Textual Roots / 31

Ruhullah Mowahedi & Mohammad Khavari

Methodology for Proving the Authenticity (Ṣiḥḥah) of Traditions (Aḥādīth) on Imamate (Imāmah) with a Comparative Approach / 49

Ali Asghar Parsamoghaddam

A Theological Reflection on the Meaning of Women's Development and Flourishing / 75

Zaynab Tajik & Fatimah Qasempur

A Philosophical Explanation of the Luminous Veils (Ḥujub-i Nūrī) Based on the Principles of Transcendent Theosophy (Ḥikmat-i Muta'āliyah) / 103

Amir Rastin Toroghi & Fatemeh Rahmani

A Comparative Study of Shaykh al-Mufīd and Mullā Ṣadrā on the World of Dharr ('Ālam al-Dharr) / 125

GholamAli Muqaddam & Hanieh Salem

A Re-examination of Tark al-Awlā (Abandoning the More Meritorious Act) and a Critique of Its Compatibility with the Infallibility ('Ismah) of the Prophets, with an Emphasis on the Theosophical-Mystical Approach / 149

Ḥujjat As'adi & Fatemeh Hadizadeh Esfahani

Establishing Rational Verbal Principles (Uṣūl-i Lafẓiyah-yi 'Aqlī) for Deriving Supra-Conventional Meanings, Relying on the Transcendent Theosophy's Formulation of the "Spirit of Meaning" (Rūḥ-i Ma'nā) / 179

Javad Fazaali Noghani, Seyed Mohammad Mousavi Bayegi, Mohsen Jahangiri

A Comparative Study of the Criterion of Divine Pleasure (Riḍā) in the System of Intercession (Shafā'ah) from the Perspectives of 'Allāmah Ṭabāṭabā'ī and Fakhr al-Rāzī (Based on the Exegeses al-Mizān and Mafātīḥ al-Ghayb) / 205

Ali Mohammad Shokri Cheshmeh Sabzi, Meysam Akbarzadeh, Naser Momeni, & Mahdi Khademi

An Analysis of the Efficacy of the Common Good Theory in Resolving the Environmental Crisis / 229

Muḥammad Taqī Ansariपुर, Sayyed Ḥasan Eslami Ardakani, & Sayyed Hadi Hasheminia

A Re-reading of Aḥmad b. Ḥanbal's Political Thought and Its Relation to Religious Democracy / 251

Nasrollah Sekhavati Ladani, Zahra Ziaei, & Abdul Aziz Hosseini

A Re-reading of the Concept of the Answering of Prayer (Istijābat Du'ā'), With a Close Examination of Ḥakīm Sabzawāri's Views / 277

Muḥammad Javad Jafarizadeh, Amir Rastin Toroghi, & Vahideh Fakhar Noghani



Theology Journal

Vol. 12, No. 2, Issue 23,
Fall & Winter 2025

Executive Manager
Muhammad Hossein
Golyari

**Language Editor &
Page Designer**
Pirayeshe Qalam
Services

Website
<http://pke.journals.miu.ac.ir>

Print run: 100 copies
Price: 1,000,000 IRR
Printed by: Al-Mustafa
Digital Printing House

Address
Research Department,
Al-Mustafa International
University, Shahid
Modarres 1, 7th Floor,
Shahid Modarres Blvd.,
Mashhad, Iran

Phone: (+98)5132211821
Fax: (+98)51-32217167
Postal Code: 9133936316

Publisher: Al-Mustafa International University
Place of Publication: Al-Mustafa International University, Khorasan
Director-in-Charge: Ruhollah Saeedi Fazel
Editor in Chief: Sayyid Murtada Husayni Shahrudi

Editorial Board:

Sayyid Murtada Husayni Shahrudi
(Professor, Ferdowsi University of Mashhad)
Qudratullah Khayatiyan
(Professor, Semnan University)
Izz al-Din Rida Nejad
(Professor, Al-Mustafa International University)
Jahangir Masudi
(Professor, Ferdowsi University of Mashhad)
Azim Hamziyan
(Associate Professor, Semnan University, Semnan)
Mostafa Azizi Alawijeh
(Associate Professor, Al-Mustafa International University)
Mahdi Farmaniyan Arani
(Associate Professor, University of Religions and Denominations)
Abu l-Fadl Kiyashimshaki
(Associate Professor, Al-Mustafa International University)
Ahmad Ishaq Demir
(Professor, Recep Tayyip Erdogan University, Turkey)
Harald Zweibert
(Professor, University of Theology Basel, Switzerland)

Scope of the Journal

This journal concentrates on theological studies, fostering scholarly research and critical analysis of contemporary issues in Islamic theology (Kalam), comparative theology, and modern theology, particularly within the Islamic world.

Academic Accreditation

The *Theology Journal* achieved the academic ranking of "B" in the evaluation conducted by the Ministry of Science, Research, and Technology in 1400 (2021-2022).

This journal collaborates with the Association of Islamic Theology of the Seminary.

The views expressed in this journal do not necessarily reflect those of the editorial board.

The journal reserves the right to edit all submitted manuscripts. Content from this journal may be reproduced with proper citation.

Indexing & Abstracting:

Islamic World Science Citation Center (ISC) (*isc.ac*)
Al-Mustafa Journals Database (*journals.miu.ac.ir*)
Noor Specialized Journals Database (*noormags.ir*)
Scientific Information Database of Jahad-e-Daneshgahi (SID) (*sid.ir*)
Magiran (Iranian Journal Database) (*magiran.com*)
Google Scholar (*scholar.google.com*)