

اجتهاد کلامی در منابع وحیانی

علی ربانی گلپایگانی^۱

چکیده

اجتهاد در علم کلام با اجتهاد در علم فقه و سایر علوم دینی و بشری، تفاوت ماهوی ندارد. حقیقت اجتهاد کلامی در معنای فنی و مصطلح اجتهاد، عبارت است از توانمندی بر استنباط و اثبات عقاید دینی و دفاع از آنها با بهره‌گیری از منابع و ادله عقلی و نقلی. این معنای اجتهاد کلامی واجب کفایی است، اما معنای ساده آن که عبارت است از تفکر عقلی ساده درباره اصول اعتقادات دینی که در توان عموم مکلفان است، واجب عینی است. موضوع بحث در این پژوهش، معنای فنی و اصطلاحی اجتهاد کلامی است که پس از بیان حقیقت و حکم شرعی آن، با بهره‌گیری از روش نقلی - تحلیلی، کارکردهای آن در منابع وحیانی و نمونه‌هایی از استنباط‌های کلامی بر اساس قواعد اصولی تبیین شده است.

واژه‌های کلیدی: اجتهاد، اجتهاد کلامی، اعتقادات دینی، منابع وحیانی، قواعد اصولی.

۱. مدرس خارج کلام در حوزه علمیه قم.

مقدمه

اجتهاد کلامی، دو حوزه یا قلمرو کلی دارد: یکی حوزه غیر وحیانی؛ یعنی تفکر عقلی و اجتهادی برای دستیابی به آموزه‌های اعتقادی، که در حقایق تکوینی به کار می‌رود و عرصه‌های زیر را شامل می‌شود:

۱. تفکر عقلی و اجتهادی در هستی که انسان را به وجود واجب الوجود بالذات رهنمون می‌گردد.

۲. تفکر عقلی و اجتهادی در واجب الوجود بالذات که معرفت به صفات ثبوتیه و سلبیه ذاتیه و فعلیه را به ارمغان می‌آورد، یعنی هر صفتی که تحقق آن با وجوب ذاتی منافات داشته باشد، از خداوند سلب و نفی می‌شود، و هر صفتی که سلب آن از خداوند با وجوب ذاتی منافات داشته باشد، برای خداوند اثبات می‌شود. محقق طوسی در «تجريد الاعتقاد» از این روش برای اثبات بسیاری از صفات ثبوتیه و سلبیه خداوند بهره گرفته است.^۱

۳. تفکر عقلی و اجتهادی انسان در وجود خود (خودشناسی یا آیات انفسی) که از این طریق به شناخت خداوند، ضرورت نبوت و وحی و ضرورت معاد پی می‌برد. داده‌ها و یافته‌های علمی روان‌شناسی، فیزیولوژی، ژنتیک و غیره نقش مؤثری در کم و کیف اجتهاد کلامی در این زمینه دارد.

۴. تفکر عقلی و اجتهادی در جهان (غیر از انسان: جهان‌شناسی یا آیات آفاقی). در این بخش نیز یافته‌های علمی در بسط کمی و کیفی موضوع پژوهش و تفکر اجتهادی نقش مهمی ایفا می‌کنند.

۵. تفکر عقلی و اجتهادی در جامعه و تاریخ بشر، زیرا داده‌ها و یافته‌های علمی در این باره زمینه تفکر و تحلیل عقلی درباره آنها را فراهم می‌سازد و از این طریق می‌توان به برخی از آموزه‌های اعتقادی مانند خاستگاه فطری داشتن دین، دست یافت. این روش اجتهادی در زمینه آموزه‌های اعتقادی و باورهای دینی، در دین پژوهی جدید،

۱. «و وجوب وجوده يدل على سرمديته، و نفی الزائد، و الشريك، و المثل، و التركيب بمعانيه، و الصّدق، و التحيز، و الحلول، و الاتحاد، و الجهة، و حلول الحوادث فيه، و الحاجة، و الألم مطلقا، و اللذة المزاجية، و المعاني و الاحوال، و الصفات الزائدة، و الرؤية، و على ثبوت الجود، و الملك، و الحقية، و التمام، و فوقه، و الحقية، و الخيرية، و الحكمة، و التجبر، و القهر، و القيومية» (علامه حلی، ۱۴۱۹، ۴۰۴-۴۱۶).

جایگاه برجسته‌ای دارد.^۱

دومین قلمرو یا حوزه اجتهاد کلامی، منابع وحیانی (قرآن کریم و روایات معصومین علیهم‌السلام) است. در این نوشتار پس از تبیین چیستی اجتهاد کلامی، امکان و حکم شرعی آن (جواز و وجوب) با بهره‌گیری از روش نقلی - تحلیلی، کارکردهای آن در منابع وحیانی، و نمونه‌هایی از استنباط‌های کلامی بر اساس قواعد اصولی را بیان خواهیم کرد.

۱. چیستی اجتهاد کلامی

کلمه «اجتهاد» از ریشه «جهد» به معنای طاقت و مشقت است، چنان که در قرآن کریم فرموده است: ﴿وَالَّذِينَ لَا يَجِدُونَ إِلَّا جُهْدَهُمْ﴾ (توبه: ۷۹)، و نیز فرموده است: ﴿وَأَقْسَمُوا بِاللَّهِ جَهْدَ أَيْمَانِهِمْ﴾ (نحل: ۳۸)، یعنی سوگند خوردند و کوشیدند تا آخرین توان خود را در این باره بکار گیرند. اجتهاد به معنای به کارگیری توان و تحمل مشقت در عمل است، به عبارت دیگر، اجتهاد عبارت است از بذل الوسع. جهاد و مجاهده در مقابل دشمن نیز از همین ریشه است، یعنی به کارگیری همه نیرو و توان در دفع دشمن، که سه گونه است: جهاد با دشمن ظاهری، جهاد با شیطان، و جهاد با نفس (راغب اصفهانی: بی تا، ۱۰۱؛ ابن فارس، ۱۴۱۴، ۲۲۵۷؛ فیروزآبادی، ۱۴۳۲، ۲۴۳؛ ابراهیم مصطفی و دیگران، بی تا، ۱: ۱۴).

اجتهاد در هر علمی، عبارت است از توانمندی علمی و تخصص لازم و کافی برای استنباط و اثبات مسایل آن علم. تفاوت اجتهاد در علوم مختلف به تفاوت موضوعات، مسایل، منابع و روش‌های معرفتی آنها بازمی‌گردد. از باب مثال: اجتهاد در علم فقه به معنای توانمندی و مهارت فکری و علمی لازم برای استنباط و اثبات احکام دینی از منابع فقهی است که مهم‌ترین آن‌ها، کتاب و سنت می‌باشد. اجتهاد در علم تاریخ عبارت است از توانمندی و مهارت فکری و علمی لازم برای تبیین و تحلیل مسایل تاریخی با استناد به داده‌های نقلی و قواعد عقلایی حاکم بر زندگی اجتماعی بشر. اجتهاد در روان‌شناسی عبارت است از توانمندی و مهارت فکری و علمی لازم برای

۱. در این باره و نیز درباره نقش پژوهش‌ها و یافته‌های علمی در مورد انسان و جهان در دین پژوهی و آموزه‌های دینی به کتاب «دین پژوهی» - که ترجمه اقامت مقالات دایرةالمعارف دین ویراسته میرچا الیاده دین شناس رومانیایی، توسط بهاء الدین خرمشاهی است و در دو جلد چاپ و منتشر شده است - رجوع شود. روان شناسی و دین، روان درمانی و دین، جامعه شناسی و دین، باستان شناسی و دین، عناوین برخی از مقالات این مجموعه است.

تبیین و تفسیر پدیده‌های روانی با استناد به کنش‌ها و واکنش‌های گفتاری و رفتاری و فیزیولوژیکی.

برای اجتهاد در مسایل اعتقادی، می‌توان دو مرتبه ساده و ابتدایی و پیچیده و فنی را تصور کرد. مرتبه ساده و ابتدایی آن عبارت است از توانمندی فکری و استدلالی درباره اصول اعتقادات، به صورت ساده و بدون ساختار و نظم دقیق و مصطلح منطقی. این مرتبه از اجتهاد کلامی، عمومی و همگانی است. در کتاب‌های کلامی از این مرتبه از اجتهاد کلامی، ذیل عنوان وجوب نظر و تفکر درباره اصول اعتقادات، - به ویژه معرفت خداوند - سخن به میان آمده است.

مرتبه فنی و پیچیده اجتهاد کلامی آن است که مکلف، برای آن که به معرفت تفصیلی و تحقیقی در مسایل اعتقادی دست یابد، و برای آنکه بتواند از عقاید دینی به نحو بایسته و شایسته دفاع کند، و با معارضان و معاندان به جدال احسن اقدام کند و مسترشدین را به درستی ارشاد و هدایت کند، به کسب دانش‌ها و مهارت‌های لازم می‌پردازد.

این مرتبه از اجتهاد، مشابه اجتهاد در سایر علوم، و از جمله اجتهاد مصطلح در اصول و فقه اسلامی است. حاصل آنکه ماهیت اجتهاد در علم کلام با اجتهاد در علم فقه و سایر علوم تفاوت ماهوی ندارد، اجتهاد در علم کلام عبارت است از توانمندی بر استنباط و اثبات عقاید دینی و دفاع از آنها با بهره‌گیری از منابع عقلی و نقلی اعتقادات، همان‌گونه که اجتهاد در فقه عبارت است از توانمندی بر استنباط و اثبات احکام دینی با استناد به منابع و ادله عقلی و نقلی احکام دینی.

۲. امکان اجتهاد کلامی

اجتهاد کلامی - همانند اجتهاد در سایر علوم دینی و غیر دینی - ممکن است، زیرا ابزار آن، قوای ادراکی انسان (عقل و حس) است، و منابع آن نیز عقل و نقل (و حیانی و غیر حیانی) است، و دانش‌های مورد نیاز، مجموعه‌ای از دانش‌های عقلی و نقلی است که تحصیل آنها در توان انسان است. بنابراین، در امکان اجتهاد کلامی، مجال تردید وجود ندارد.

اشکال

علم به وجود خداوند متعال، نخستین و اساسی‌ترین اصل اعتقادی است، و از آنجا

که وجود خداوند مادی نیست، نمی توان از طریق ادراک حسی، وجودش را شناخت و اثبات کرد، اصل علیت که تکیه‌گاه استدلال عقلی (اعم از آئی و لَمّی) است، از طریق مشاهده و مطالعه حسی و تجربی برای بشر ثابت شده است، و تنها می توان در قلمرو عالم محسوسات به آن استناد و استدلال کرد و اثبات وجود عالم ماوراء طبیعت بر پایه آن، مجوز عقلی نخواهد داشت. بنابراین، اجتهاد کلامی، در نخستین گام با بن بست مواجه می شود (جمعی از نویسندگان، ۱۳۷۰، ۶۷-۶۸).

پاسخ

رابطه علیت میان اشیاء، هم از منظر فهم عمومی و هم از منظر فهم دقیق فلسفی، عبارت است از نیازمندی و وابستگی وجودی چیزی به چیزی دیگر.

إِنَّ الَّذِي الشَّيْءُ إِلَيْهِ افْتَقَرَا فَعَلَّةٌ وَ الشَّيْءُ مَعْلُولاً يُرَى

(سبزواری، ۱۳۶۷، ۱۱۲)

فشار دادن درب بسته به عقب، علت باز شدن، و فشار دادن درب باز به جلو، علت بسته شدن آن است. ابر علت طبیعی باران و باران علت طبیعی لطافت هوا و رویش و طراوت گیاهان است و مثال های فراوان دیگر.

نیازمندی و وابستگی وجودی چیزی به چیزی دیگر، از پدیده های مادی و محسوس نیست که قابل درک حسی و تجربی باشد. آنچه از طریق مشاهده حسی ادراک می شود - البته با تسامح در تعبیر- تقارن و توالی (تعاقب) دو یا چند حادثه است، نه نیازمندی و وابستگی وجودی برخی از آنها به برخی دیگر.

انسان از طریق علم حضوری به نفس و قوا و حالات نفس، به حقیقت و واقعیت علیت پی می برد، زیرا وابستگی وجودی قوا و حالات نفس را به نفس خود، با درک شهودی و حضوری ادراک می کند، آنگاه با تحلیل عقلی ملاک آن را که امکان ماهوی یا وجودی است به دست می آورد.

۳. حکم شرعی اجتهاد کلامی

اجتهاد در علم کلام، یکی از افعال اختیاری انسان است، و از این جهت مشمول یکی از احکام پنجگانه شرعی می باشد.

۳-۱. جواز و رجحان اجتهاد کلامی: دلایل عقلی و نقلی دال بر رجحان یا

و جوب تفکر و تحصیل معرفت استدلالی در مسایل اعتقادی - به ویژه درباره شناخت

خداوند- جواز شرعی اجتهاد کلامی را اثبات می‌کند. در اینجا به برخی از دلایل عقلی و نقلی رجحان و برتری اجتهاد کلامی اشاره می‌کنیم:

۱. علم و دانش از کمالات وجودی و فضایل انسانی است. فضیلت و شرافت هر علمی به فضیلت و شرافت معلوم آن بستگی دارد. وجود و صفات جمال و جلال ذاتی و فعلی خداوند، موضوع علم کلام است، لذا علم کلام از این حیث بر سایر علوم برتری دارد. از سوی دیگر، علم تحقیقی بر علم تقلیدی برتر است، بنابراین، اجتهاد کلامی هم بر اجتهاد در علوم دیگر برتری دارد، و هم بر معرفت تقلیدی در مسایل اعتقادی.

۲. در بسیاری از آیات قرآن کریم، تفکر در نظام آفرینش برای مطالعه آیات تکوینی خداوند و شناخت صفات جمال و جلال الهی، مورد تشویق و ترغیب قرار گرفته است. مطلب مزبور، در روایات بسیاری نیز وارد شده است. در دلالت این مجموعه از آیات و روایات بر جواز و بلکه رجحان اجتهاد کلامی نمی‌توان تردید کرد.

۳. امامان اهل بیت علیهم‌السلام علاوه بر اینکه خود به مسایل و مباحث اعتقادی اهتمام می‌ورزیدند، برخی از برجسته‌ترین اصحاب و شاگردان خود را به بحث و گفت و گو در مسایل اعتقادی اختصاص داده بودند، که از آنان با عنوان اصحاب الکلام و متکلم یاد می‌شد. حمران بن اعین، قیس بن ماصر، هشام بن سالم، ابوجعفر احول (مؤمن الطاق) و هشام بن حکم از آن جمله‌اند (ر.ک: کلینی، ۱۳۸۸، ۱: ۱۳۰-۱۳۱).

۲-۳. **وجوب اجتهاد کلامی:** اجتهاد کلامی در سطح ساده آن- یعنی تفکر ساده درباره اصول اعتقادات دینی، که در توان همه مکلفان است- واجب عینی است، و اجتهاد کلامی فنی- یعنی تفکر عمیق در مباحث اعتقادی برای دفاع از اعتقادات دینی و پاسخ‌گویی به شبهات مخالفان و معترضان- بر کسانی که توانایی تحصیل آن را دارند، و از شرایط لازم فکری، روحی و معرفتی برخوردارند، واجب کفایی است. علامه حلی، پس از بیان اینکه واجب، یا عینی است یا کفایی، گفته است: «وجوب این علم (علم کلام) عینی است، زیرا از تقلید در عقاید نهی شده است»، سپس افزوده است: «آن مقدار از این علم که واجب عینی است، عبارت است از معرفت خدا با دلیل، و معرفت صفات ثبوتیه و سلبيه‌ای که بعثت پیامبران مبتنی بر آن است، و معرفت رسولان الهی و صدق پیامبران، و معرفت معاد و امام، ولی تتبع جواب از شبهات و مقاومت در برابر خصوم، واجب عینی نیست، بلکه واجب کفایی است» (علامه حلی، ۱۴۱۹ ب، ۱۴).

ایشان در جایی دیگر در این باره گفته است: «وجب علی کل عارف من العلماء، ارشاد المتعلمین و تسلیم الناظرین» (علامه حلی، ۱۴۱۹ الف، ۲۴). مقصود از وجوب در این عبارت، وجوب کفایی است.

در کتاب «حقایق الایمان»، که منسوب به شهید ثانی است، چنین آمده است: «لا بدّ من مجتهد فی کل زمان قادر علی دفع شبهه المعاندین و دفع اعتراض المخالفین» (شهید ثانی، ۱۴۰۹، ۲۸۷): از وجود مجتهدی در هر زمانی که بتواند شبهات معاندان و اعتراض مخالفان را دفع کند، گریزی نیست.

علامه مجلسی، برای علم در باره اعتقادات دینی که تحصیل آن بر مکلفان واجب است، دو مرتبه قائل شده است، مرتبه نخست آن، عبارت است از تحصیل علمی که با آن اعتقاد حق و جزمی حاصل می‌شود؛ هرچند بر حل شکوک و شبهات توانایی نداشته باشد. تحصیل این مرتبه از علم، واجب عینی است. مرتبه دوم، آن است که بر حل شکوک و دفع شبهات توانایی دارد. تحصیل این مرتبه از علم، واجب کفایی است (مجلسی، ۱۳۷۰، ۱: ۹۸).

۴. کارکردهای اجتهاد کلامی در منابع وحیانی

اجتهاد کلامی در منابع وحیانی مربوط به آموزه‌های اعتقادی مطرح شده در قرآن کریم و روایات معصومان علیهم‌السلام است که گونه‌های مختلفی دارد، و می‌توان از آنها به عنوان «کارکردهای اجتهاد در منابع وحیانی» نیز تعبیر کرد.

۴-۱. استنباط اعتقادات دینی

مهم‌ترین کارکرد اجتهاد کلامی در منابع وحیانی، استنباط اعتقادات دینی است. هر گاه عقیده‌ای دینی به صورت صریح در قرآن کریم یا روایات ذکر نشده باشد، از طریق اجتهاد کلامی، استنباط می‌شود. از باب مثال: در قرآن کریم این مطلب که خداوند اجزای عقلی یا خارجی (فلسفی یا فیزیکی) ندارد، به صورت صریح ذکر نشده است، اما از برخی آیات مانند ﴿هُوَ اللَّهُ الْوَاحِدُ الْقَهَّارُ﴾ (زمر: ۴) بدست می‌آید، زیرا قهاریت خداوند به صورت مطلق و همه جانبه در گرو آن است که هیچ گونه مقهوریت و محدودیتی در او راه نداشته باشد، در حالی که چیزی که دارای اجزای عقلی یا خارجی باشد، محدود و مقهور اجزای خود خواهد بود.

مثال دیگر اینکه در قرآن کریم، عصمت پیامبران به صورت صریح بیان نشده

است، ولی با تفکر اجتهادی از تعدادی از آیات قرآن بدست می‌آید. آیه شریفه ﴿فَإِنَّهُ يَسْأَلُكُم مِّن بَيْن يَدَيْهِ وَمِنْ خَلْفِهِ رَصَدًا. لِيَعْلَمَ أَن قَدِ ابْتَلَوْنَا رِسَالَاتِ رَبِّهِمْ وَأَحَاطَ بِمَا لَدَيْهِمْ وَأَحْصَىٰ كُلَّ شَيْءٍ عَدَدًا﴾ (جن: ۲۷-۲۸) بر عصمت پیامبران در دریافت، حفظ و ابلاغ وحی دلالت می‌کند، زیرا پس از بیان اینکه خداوند رسولان خود را از علم غیب بهره مند می‌سازد، فرموده است: آنان را از هر جهت تحت مراقبت قرار می‌دهد تا علم الهی در باره ابلاغ رسالت الهی توسط رسولان، جامه عمل بپوشد.

در آیات دیگر از برخورداری پیامبران الهی از هدایت ویژه خداوند سخن به میان آمده است: ﴿أُولَئِكَ الَّذِينَ هَدَى اللَّهُ﴾ (انعام: ۹۰) و تصریح شده است که اگر کسی از چنین هدایتی برخوردار باشد، گمراه کننده‌ای برای او وجود نخواهد داشت (گمراه کننده‌ای نخواهد توانست او را گمراه کند): ﴿وَمَنْ يَهْدِ اللَّهُ فَمَا لَهُ مِنْ مُضِلٍّ﴾ (زمر: ۳۷).

نکته در خور توجه اینکه، استنباط عقیده دینی از آیات و روایات، گاهی مربوط به اصل آن عقیده است، مانند موارد یاد شده، و گاهی مربوط به تبیین و تفسیر (چیستی و چگونگی) عقیده دینی است. از باب مثال در قرآن کریم، توحید در خالقیت و ربوبیت به صورت صریح بیان شده، و این مطلب به اجتهاد کلامی نیاز ندارد، ولی اینکه خالقیت و ربوبیت خداوند چگونه است؛ آیا مستقیم و بدون واسطه است یا ممکن است در مواردی بدون واسطه و مستقیم و در مواردی با واسطه و غیر مستقیم باشد، به صورت صریح بیان نشده است، اما این مساله می‌تواند توسط تفکر اجتهادی در آیات قرآن به دست آید، زیرا در دسته‌ای از آیات قرآن، یک واقعه تکوینی، هم به خداوند نسبت داده شده، و هم به فرشتگان یا اسباب طبیعی؛ چنان که توفی نفوس، هم به خداوند نسبت داده شده است: ﴿اللَّهُ يَتَوَفَّى الْأَنْفُسَ حِينَ مَوْتِهَا﴾ (زمر: ۴۲) و هم به ملک الموت: ﴿قُلْ يَتَوَفَّاكُم مَّلَكُ الْمَوْتِ الَّذِي وُكِّلَ بِكُمْ﴾ (سجده: ۱۱). و یا در عین اینکه خداوند را رب و مدبر آسمان‌ها و زمین می‌داند: ﴿رَبِّ الْعَالَمِينَ﴾ (فاتحة الكتاب: ۲)، ﴿ثُمَّ انشأوا عَلَى الْعَرْشِ يُدَبِّرُ الْأَمْرَ﴾ (یونس: ۳)، فرشتگان نیز به عنوان مدبرات امر معرفی شده‌اند: ﴿فَالْمُدَبِّرَاتِ أَمْرًا﴾ (نازعات: ۵).

مثال دیگر: درباره اینکه حقیقت عصمت در پیامبران و غیر پیامبران چیست، سه دیدگاه مطرح شده است. دیدگاه حکمای اسلامی این است که حقیقت عصمت، ملکه اجتناب از خطا و گناه است. متکلمان عدلیه (امامیه و معتزله) آن را لطف ویژه خداوند

می‌دانند که در پرتو آن داعی بر گناه و صارف از اطاعت در فرد معصوم پدید نخواهد آمد و در نتیجه صدور گناه (ترک واجب یا فعل حرام) از او ممتنع خواهد شد. و از دیدگاه اشاعره و بر مبنای خلق افعال، عصمت عبارت از خلق نشدن گناه در معصوم از جانب خداوند است (ر.ک: ربانی گلپایگانی، ۱۳۹۲ الف، ۳۴۹؛ همو، ۱۳۸۶، ۲۱۵-۲۱۷). از تفکر اجتهادی در قرآن کریم به دست می‌آید که منشأ و سبب عصمت، علمی ویژه است؛ چنان که در باره حضرت یوسف علیه السلام می‌فرماید: ﴿وَهُمْ بِهَا لَوْلَا أَنْ رَأَىٰ بُرْهَانَ رَبِّهِ كَذَلِكَ لِنَصْرِفَ عَنْهُ السُّوءَ وَالْفَحْشَاءَ إِنَّهُ مِنْ عِبَادِنَا الْمُخْلَصِينَ﴾ (یوسف: ۲۴). اگر یوسف علیه السلام برهان پروردگارش را مشاهده نمی‌کرد، متعرض زلیخا می‌شد. این کار را در مورد او بدان جهت انجام دادیم که بدی و پلیدی^۱ را از او دور سازیم، زیرا او از بندگان مخلص می‌باشد.

کلمه «برهان» به معنای سلطان است، یعنی چیزی که بر قلب انسان تسلط می‌یابد و مفید یقین است، چنان که معجزه برهان نامیده شده است: ﴿فَدَانِكَ بُرْهَانَانِ مِنْ رَبِّكَ إِلَىٰ فِرْعَوْنَ وَ مَلَأْنَاهُ﴾ (قصص: ۳۲). خداوند معرفت یقینی ویژه‌ای را به یوسف علیه السلام عطا کرده است که بازدارنده او از قصد سوء به زلیخا شده است، همان معرفتی که ویژه مخلصین است. بنابراین، از آیه شریفه به دست می‌آید که ویژگی بندگان مخلص خداوند این است که از برهان (معرفت ویژه الهی) برخوردارند، و این معرفت ویژه سبب پیراستگی آنان از قصد گناه و انجام آن است، و این همان عصمت الهی است. بر این اساس، سبب عصمت در بندگان مخلص خداوند، معرفتی یقینی است که با معرفت‌های یقینی متعارف در انسان تفاوت دارد، زیرا معرفت یقینی متعارف، با عصمت ملازمه‌ای ندارد (ر.ک: طباطبایی، ۱۳۹۳، ۱۱: ۱۲۸-۱۳۰).

این مطلب که منشأ و سبب عصمت، علمی ویژه است از آیه ۱۱۳ سوره نساء^۲ نیز به دست می‌آید، زیرا در این آیه شریفه نخست بیان شده است که اگر پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله و سلم از فضل و رحمت ویژه خداوند برخوردار نمی‌بود، مورد طمع گمراه کنندگان واقع می‌شد و چه بسا بر او تاثیر می‌گذاشتند، ولی خداوند در پرتو اعطای کتاب و حکمت و علمی ویژه به او، که همگی مظاهر فضل عظیم الهی است، او را از گزند

۱. مراد از سوء، قصد معصیت (زنا) و مراد از فحشاء، انجام معصیت است (ر.ک: طباطبایی، ۱۳۹۳، ۱۱: ۱۲۸).

۲. ﴿وَلَوْلَا فَضْلُ اللَّهِ عَلَيْكَ وَ رَحْمَتُهُ لَهَمَّتْ طَائِفَةٌ مِنْهُمْ أَنْ يُضِلُّوكَ وَ مَا يُضِلُّونَ إِلَّا أَنْفُسَهُمْ وَ مَا يَصْرُونَكَ مِنْ شَيْءٍ وَ أَنْزَلَ اللَّهُ عَلَيْكَ الْكِتَابَ وَ الْحِكْمَةَ وَ عَلَّمَكَ مَا لَمْ تَكُنْ تَعْلَمُ وَ كَانَ فَضْلُ اللَّهِ عَلَيْكَ عَظِيمًا﴾.

گمراه کنندگان مصون داشته است (ر.ک: طباطبایی، ۱۳۹۳، ۵: ۷۸-۸۰).

۲-۴. حل تعارض‌های بدوی

گونه دیگری از اجتهاد کلامی در منابع وحیانی، مربوط به رفع تعارض بدوی میان آیات و روایات است. از باب مثال، برخی از آیات قرآن بیان‌گر آن است که افعال انسان مخلوق خداوند است. آیه «اللَّهُ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ ۗ» (رعد: ۱۶) بر این مطلب دلالت می‌کند، زیرا فعل انسان، شیء است، و هر چیزی مخلوق خداوند است. به این مطلب در آیه «وَاللَّهُ خَلَقَكُمْ وَمَا تَعْمَلُونَ» (صافات: ۹۶) تصریح شده است. در نقطه مقابل، آیات بسیاری بیانگر آن است که انسان فاعل و مکتسب افعال خوب یا بد خویش است مانند: ﴿الْيَوْمَ تُجْزَىٰ كُلُّ نَفْسٍ بِمَا كَسَبَتْ﴾ (غافر: ۱۷)، و آیه ﴿الْيَوْمَ تُجْزَوْنَ مَا كُنْتُمْ تَعْمَلُونَ﴾ (جاثیه: ۲۸)، و آیه ﴿وَأَنْ لَّيْسَ لِلْإِنْسَانِ إِلَّا مَا سَعَىٰ. وَأَنَّ سَعْيَهُ سَوْفَ يُرَىٰ﴾ (نجم: ۳۹-۴۰) و آیات بسیار دیگر.

با توجه به کثرت آیات دسته دوم، و نیز حکم قطعی عقل و وحی به اینکه «تکلیف و پاداش و کیفر، بدون اینکه انسان از ویژگی اختیار برخوردار باشد و افعال خوب و بدش، فعل اختیاری او باشد، معقول و صحیح نیست»، آیات دسته اول تأویل می‌شود، و معنای آن این است که مخلوق خدا بودن افعال انسان از طریق اراده و اختیار انسان صورت می‌گیرد (ر.ک: ربانی گلپایگانی، ۱۳۹۲ الف، ۲۰۰-۲۰۴).

در کتاب «توحید» شیخ صدوق روایت شده که فردی نزد امیرالمومنین علیه السلام آمد و گفت به دلیل اینکه من در قرآن تعارض می‌یابم، در اینکه قرآن کلام خداوند باشد دچار شک شده‌ام. امام علیه السلام فرمود: آیات قرآن هرگز با یکدیگر ناسازگاری ندارند، بلکه مصدق و مؤید یکدیگر می‌باشند، ولی تو از عقل (اکتسابی: مهارت و توانایی در فهم درست قرآن کریم) که از آن نفع ببری بهره‌ای نداری. سپس از او خواست که آیاتی را که معارض یکدیگر پنداشته است، بیان کند، و او دوازده مورد را بازگفت. سپس آن حضرت شبهات او را برطرف کرد و وجه هماهنگی آن آیات با یکدیگر را بیان نمود. آن مرد از علی علیه السلام به خاطر حل شبهاتش تشکر کرد (شیخ صدوق، بی تا، ۲۵۴-۲۶۹).

این که علم غیب به خداوند اختصاص دارد: ﴿لَا يَعْلَمُ مَنْ فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ الْغَيْبَ إِلَّا اللَّهُ﴾ (نمل: ۶۵) و در عین حال پیامبران الهی نیز از علم غیب برخوردارند: ﴿عَالِمُ الْغَيْبِ فَلَا يُظْهِرُ عَلَىٰ غَيْبِهِ أَحَدًا. إِلَّا مَنِ ارْتَضَىٰ مِنْ رَسُولٍ﴾ (جن: ۲۶-۲۷)، و اینکه پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله و سلم هم به دشمن تیر پرتاب می‌کرد و هم پرتاب نمی‌کرد، بلکه آن

فعل خداوند بود: «وَمَا رَمَيْتْ إِذْ رَمَيْتْ وَ لَكِنَّ اللَّهَ رَمَى» (انفال: ۱۷)، و اینکه در قیامت شفاعت کسی در حق دیگری برای او نفعی ندارد: ﴿لَا يَقْبَلُ مِنْهَا عَدْلٌ وَلَا تَنْفَعُهَا شَفَاعَةٌ﴾ (بقره: ۱۲۳) و در عین حال در روز قیامت کسانی ماذون به شفاعت می‌باشند و در نتیجه شفاعت آنان در حق کسانی پذیرفته می‌شود: ﴿مَا مِنْ شَفِيعٍ إِلَّا مِنْ بَعْدِ إِذْنِهِ﴾ (یونس: ۳)، نمونه‌هایی از این ناسازگاری‌های بدوی میان آیات قرآن کریم است که با تفکر اجتهادی رفع می‌شود و حل آنها به این است که میان ما بالذات و ما بالغير فرق گذاشته شود؛ آنچه در موارد یاد شده به خداوند اختصاص دارد، و از غیر خدا یا برای غیر خداوند نفی می‌شود، بالذات است، و آنچه برای غیر خدا اثبات می‌شود، بالغير است.

۳-۴. تبیین استدلال‌های عقلی در منابع وحیانی

یکی دیگر از کارکردهای اجتهاد کلامی در منابع وحیانی، فهم و تبیین استدلال‌های عقلی وارد در آیات و روایات است. ممکن است فهم و تبیین ساده و سطحی آنها در توان همه افراد باشد، ولی فهم و تبیین عمیق آنها به افرادی که از توانمندی ویژه اجتهاد کلامی برخوردارند، اختصاص دارد. از باب مثال: آیه شریفه ﴿لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتَا﴾ (انبیاء: ۲۲) بیانگر این مطلب است که اگر غیر از خداوند، خدایان دیگری نیز وجود می‌داشت، آسمان‌ها و زمین تباه می‌شدند. تباهی آسمان‌ها و زمین دو تفسیر سطحی و عمیق دارد. تفسیر سطحی آن بی‌نظمی و هرج و مرج در آنها است، زیرا شواهد تجربی بیانگر آن است که وقتی یک چیز تحت تدبیر دو مدبّر مختلف باشد، نظم آن مختل می‌شود و به هم می‌ریزد. تفسیر و تبیین مزبور جنبه خطایی و اقصایی دارد و برهانی و ایقانی نیست، زیرا می‌توان فرض کرد که خدایان متعدد در چگونگی تدبیر جهان، هماهنگ باشند (ر.ک: سیوری، ۱۴۰۵، ۲۵۱؛ تفتازانی، ۱۳۶۴، ۲۸؛ سهروردی، ۱۳۸۰، ۱۵۱)، چرا که همگی از آنچه مقتضای حکمت در تدبیر عالم است آگاهند، و از صفات رذیله‌ای چون حسادت یا بی‌تفاوتی نسبت به خیر و صلاح موجودات پیراسته‌اند.

تبیین برهانی و ایقانی آن این است که فساد در آیه شریفه را به نیستی تفسیر کنیم، یعنی لازمه وجود دو یا چند خدا این است که هیچ موجودی پدید نیاید، زیرا وجود هر پدیده ممکن الوجودی در گرو آن است که وجودش از جانب علت (واجب الوجود) به مرحله وجوب برسد. از نظر عقل، نسبت هر یک از موجودات امکانی به

خدایان متعدد یکسان است و هیچ گونه ترجیحی در این باره وجود ندارد. بنابراین، فرض اینکه وجود هر یک از پدیده‌های امکانی از طریق یکی از خدایان وجوب یافته و موجود شده باشد، مستلزم ترجیح بلا مرجح است که محال است. و از طرفی لازمه اینکه از سوی همه آنها وجوب وجود، و وجود یافته باشد، این است که هر پدیده، در عین اینکه یک پدیده است، دو یا چند پدیده باشد (کثرت واحد بما هو واحد) که محال است. در این جا فرض دیگری جز اینکه پدیده‌های امکانی، وجوب وجود، و وجود نیافته باشند، وجود ندارد و این همان فساد (نیستی و معدوم بودن) عالم است (ر.ک: تفتازانی، ۱۴۰۹، ۴: ۳۷؛ طباطبایی- مطهری، ۱۳۵۰، ۵: ۱۱۴-۱۱۶).

استدلال‌های عقلی بسیار دیگری نیز در قرآن کریم در زمینه توحید، نبوت و معاد بیان شده است که تبیین آنها در گرو تفکر اجتهادی است (ر.ک: ربانی گلیپگانی، ۱۳۹۲ ب، ۸۹-۹۲).

۴-۴. تبیین چرایی یا چگونگی اعتقاد دینی

یکی دیگر از قلمروهای اجتهاد کلامی در منابع وحیانی، تبیین چرایی یا چگونگی اعتقاد دینی است. گاهی در قرآن کریم یا روایات، عقیده‌ای دینی مطرح شده، اما چرایی یا دلیل آن بیان نشده است. با تفکر اجتهادی و بهره‌گیری از دیگر آیات و روایات و اصول عقلی می‌توان چرایی آن را تبیین کرد. در ادامه چند نمونه بیان می‌شود:

۱-۴-۴. بازخواست ناپذیری خداوند

در قرآن کریم، آشکارا بیان شده است که خداوند درباره افعالش مورد سوال و بازخواست قرار نمی‌گیرد، ولی دیگر فاعل‌های مختار مورد سوال و بازخواست واقع می‌شوند: ﴿لَا يُسْأَلُ عَمَّا يَفْعَلُ وَ هُمْ يُسْأَلُونَ﴾ (انبیاء: ۲۳). در اینجا این پرسش مطرح می‌شود که خداوند چه ویژگی دارد که درباره افعالش مورد سوال قرار نمی‌گیرد؟ به عبارت دیگر پرسش ناپذیری کارهای الهی به کدامیک از صفات جمال و جلال او بازمی‌گردد؟ در این باره دیدگاه‌های مختلفی مطرح شده است:

۱-۴-۱-۱. پرسش ناپذیری افعال خداوند به دلیل حکمت او است، زیرا پرسش از فاعل در مورد کاری که انجام داده، برای کشف حکیمانه بودن فعل او است، و این امر در مورد فاعلی رواست که احتمال دارد کاری غیر حکیمانه از او صادر شود، اما چون افعال خداوند حکیمانه است و صدور فعل غیر حکیمانه از او محال است، پرسش از

کارهای او نادرست خواهد بود (مجمع البیان، ج ۷، ص ۴۴؛ المیزان، ج ۱۴، ص ۲۶۸ به نقل از جماعتی از مفسران).

۲-۱-۴-۴. پرسش از فاعل در مورد کاری که انجام داده، به کشف غرض او از انجام آن کار بازمی‌گردد که آیا غرض او حکیمانه بوده است یا نه؟ این پرسش نسبت به فاعل‌هایی درست است که در انجام کارهای خود غرضی غیر از ذات خود دارند، اما چون خداوند در کارهایش غرضی غیر از ذات خود ندارد، پرسش از او منتفی خواهد بود (شرح چهل حدیث، ص ۶۰۱؛ امام خمینی، ۱۳۸۴، ج ۴: ۳۰۹-۳۱۰؛ طباطبایی، ۱۳۹۳، ج ۸: ۵۳).

۳-۱-۴-۴. عظمت، کبریایی و عزت الهی مانع از آن است که کسی بتواند او را مورد سؤال و بازخواست قرار دهد، یعنی غیر خداوند کوچک‌تر و ذلیل‌تر از آن است که نسبت به خدای عزتمند و مقتدر حق سؤال و بازخواست داشته باشد (طباطبایی، ۱۳۹۳، ج ۱۴: ۲۶۹، به نقل از برخی، بدون نام بردن از قائل).

۴-۱-۴-۴. منشأ اینکه در مورد افعال الهی سؤال و بازخواست بی‌معنا و نادرست است، مالکیت و فرمانروایی مطلق الهی نسبت به موجودات است، زیرا مالکیت و فرمانروایی، مقتضی اطاعت و فرمانبرداری از او است، بدون اینکه درباره وجه حکمت و مصلحت فعل او سؤال شود. اگر اجرای دستور او به دلیل مصلحت داشتن فرمان او باشد، میان او و دیگران تفاوتی وجود نخواهد داشت. این وجه را علامه طباطبایی برگزیده و در توضیح آن علاوه بر آنچه گفته شد، به آیه: ﴿إِنْ تُعَذِّبُهُمْ فَإِنَّهُمْ عَبْدُكَ وَإِنْ تُعْفِرَ لَهُمْ فَإِنَّكَ أَنْتَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ﴾ (مائده: ۱۱۸) استدلال کرده است. این آیه بیانگر سخن حضرت مسیح علیه السلام با خداوند است که می‌گوید: اگر گنهکاران را عذاب کنی، آنان بندگان تو هستند، و اگر آنان را ببخشی، بدان جهت است که تو عزیز و حکیم می‌باشی. در این آیه، منشأ حق عذاب گنهکاران برای خداوند، مالکیت او به شمار آمده است، و عزت و حکمت او منشأ بخشش آنان می‌باشد.

دلیل دیگر این وجه آن است که با آیه قبل از آن نیز سازگاری دارد، زیرا در آیه قبل، از ربوبیت و مالکیت الهی سخن به میان آمده است: ﴿فَسُبْحَانَ اللَّهِ رَبِّ الْعَرْشِ عَمَّا يَصِفُونَ﴾. علامه طباطبائی حکیمانه بودن افعال الهی که در وجه اول بیان شد را قبول دارد، ولی معتقد است دلیلی بر مقصود بودن آن وجود ندارد، زیرا آیه ﴿لَا يَسْأَلُ عَمَّا يَفْعَلُ﴾ مطلق است و به صفت حکمت اختصاص ندارد (طباطبایی، ۱۳۹۳، ج ۱۴:

ایشان در جایی دیگر، وجه دوم را پذیرفته و گفته است: پرسش از فعل، یا از سبب فاعلی آن است و یا از سبب غایی، و چون خداوند فاعل همه فاعل‌ها و غایت همه غایت‌هاست، پرسش از او نادرست خواهد بود (طباطبایی، ۱۳۹۳، ۸: ۵۲).

در ارزیابی این سخن باید دانست، پرسش از فاعل نسبت به کاری که انجام داده است دو وجه دارد: یکی اینکه آیا حق اقدام به انجام آن کار را داشته است؟ و دیگر اینکه آیا کاری که انجام داده عالمانه و حکیمانه بوده است؟ مالکیت می‌تواند وجه نخست را تبیین کند، اما برای تبیین وجه دوم کافی نیست، برای تبیین وجه دوم باید به علم و حکمت فاعل استناد شود. اطلاق آیه کریمه ﴿لَا يَسْأَلُ عَمَّا يَفْعَلُ﴾ هر دو وجه را شامل می‌شود، یعنی در مورد فعل الهی، از آن نظر که خداوند مالک مطلق جهان است، حق تصرف در جهان را دارد، و از آن جهت که عالم و حکیم است، افعالش عالمانه و حکیمانه است و از این جهت نیز پرسش از افعال الهی بی‌مورد است. مؤید این مطلب روایتی است که شیخ صدوق از امام باقر علیه السلام روایت کرده است. در آن روایت، امام علیه السلام درباره اینکه چرا خداوند در افعالش مورد سؤال واقع نمی‌شود فرموده است: «لأنه لا يفعل الا ما كان حكمة و صواباً»: زیرا خداوند جز آنچه را که حکمت و صواب است انجام نمی‌دهد (شیخ صدوق، بی‌تا، ۳۹۷).

حاصل آنکه، اگر پرسش درباره افعال الهی ناظر به اصل فعل خداوند باشد، با استناد به مالکیت مطلق و بالذات الهی پاسخ داده می‌شود، و اگر ناظر به اغراض زائد بر ذات خداوند باشد، با استناد به اینکه خداوند غایة الغایات است پاسخ داده می‌شود، و اگر ناظر به اغراض حکیمانه مترتب بر افعال الهی باشد، با استناد به حکمت الهی به آن پاسخ داده می‌شود.

یادآور می‌شویم که کلمه «سبحان الله» در آیه شریفه، قرینه است بر اینکه آیه کریمه ناظر به پیراستگی فعل الهی از عبث یا کار برخلاف حکمت و صواب است.

۲-۴-۴. علم پیشین خداوند به موجودات

در روایات معصومان علیهم السلام تصریح شده است که خداوند از ازل به همه چیز، عالم بوده است و همان گونه که پس از آفرینش موجودات به آنها عالم است، قبل از آفرینش آنها نیز عالم بوده است. امام باقر علیه السلام فرموده است: «لم یزل عالماً بما کون، فعلمه به قبل کونه کعلمه به بعد ما کونه» (شیخ صدوق، بی‌تا، ۱۴۵). باب صفات الذات

علم پسندلی
سال بیست و نهم، شماره صد و پنجاه

و صفات الافعال، روایت ۱۲): خداوند از ازل به آنچه پدید آورده، عالم بوده است، پس علم الهی به آن قبل از ایجادش مانند علم او به آن پس از ایجادش می‌باشد.

امام رضا علیه السلام یا امام هادی علیه السلام^۱ فرموده است: «لم یزل الله عالما بالاشیاء قبل أن یخلق الاشیاء کعلمه بالاشیاء بعد ما خلق الاشیاء» (همان، روایت ۱۳): خداوند همان گونه که پس از آفریدن اشیاء به آنها عالم است، قبل از آفریدن اشیاء نیز به آنها علم ازلی داشته است.

در روایتی دیگر از امام رضا علیه السلام نقل شده است: «لم یزل الله جلّ و عزّ ربّنا و العلم ذاته و لا معلوم» (همان، ص ۱۳۹، روایت اول): خداوند عز و جل از ازل که معلومی وجود نداشت، به اشیاء علم ذاتی داشت.

این مطلب در روایات دیگر و با تعابیر گوناگون بیان شده است، ولی چگونگی علم ذاتی ازلی و پیشین خداوند به موجودات در روایات بیان نشده است. تبیین آن یکی از کارکردهای اجتهاد کلامی است. در این باره دو تبیین اجتهادی مطرح شده است: یکی از مقوله علم حصولی و دیگری از مقوله علم حضوری است. تبیین اول این است که اگر چه موجودات قبل از آفرینش آنها، وجود عینی نداشته‌اند تا متعلق علم ازلی خداوند باشند، ولی وجود ذهنی داشته‌اند، همان گونه که انسان قبل از آنکه چیزی را بسازد از طریق صورت ذهنی آن، به آن عالم است. این تبیین را فارابی و ابن سینا ارائه کرده و عده‌ای از فلاسفه و متکلمان اسلامی نیز پذیرفته‌اند.

خواجه نصیر الدین طوسی این تبیین را نپذیرفته، و اشکالاتی بر آن وارد کرده است و خود، علم ازلی خداوند به موجودات را از طریق صورت‌های علمی و ذهنی آنها در عقل اول که صادر نخست است، تبیین کرده است، یعنی خداوند به عقل اول علم حضوری و بی‌واسطه دارد، و به سایر موجودات از طریق صورت‌های ذهنی آنها در عقل اول، عالم بوده است.

متکلمان معتزلی نیز این مسأله را از طریق «ثابتهات ازلیه» تبیین کرده‌اند، یعنی ثبوت را اعم از وجود دانسته و گفته‌اند: موجودات قبل از آنکه از جانب خداوند آفریده شوند، موجود نبوده‌اند، ولی ماهیات آنها از نوعی ثبوت برخوردار بوده و همان، متعلق

۱. چون راوی این روایت، ایوب بن نوح است و وی از اصحاب امام رضا علیه السلام و امام جواد علیه السلام و امام هادی علیه السلام بوده است و از امام باکبه ابی الحسن یاد شده است، معلوم نیست که امام رضا علیه السلام است یا امام هادی علیه السلام.

علم پیشین خداوند به اشیاء بوده است.

عرفای اسلامی این مطلب را بر اساس «اعیان ثابته» تبیین کرده‌اند. آنان اعیان ثابته را لوازم اسماء و صفات ذاتیه خداوند می‌دانند، که به تبع ثبوتی که اسماء و صفات الهی دارد، آنها نیز از ثبوت برخوردارند، و فرق آن با دیدگاه معتزله آن است که معتزله برای معدومات، ثبوت عینی و مستقل از عالم ربوبی قائلند، ولی ثبوتی که عرفا برای اعیان ثابته قائلند، ثبوت علمی و در عالم ربوبی است، ولی نه در مرتبه ذات یا اسماء و صفات ذاتیه، بلکه در مرتبه لوازم اسماء و صفات ذاتیه.

شیخ اشراق و پیروان او نیز علم پیشین الهی به موجودات را از طریق علم ذاتی خداوند به ذات خود تفسیر کرده و آن را علم اجمالی نامیده‌اند، که با علم در مقام فعل - که تفصیلی است - تفاوت دارد.

تبیینی که صدرالمতالیهین از این مسأله ارائه کرده، از آن جهت که مبتنی بر علم ذاتی و حضوری خداوند به ذات خویش است، با دیدگاه شیخ اشراق هماهنگ است، با این تفاوت که وی علم پیشین را اجمالی در عین کشف تفصیلی می‌داند. اجمال به معنای بساطت و وحدت است نه به معنای ابهام یا کاستی در کاشفیت. بر این اساس، تغییری که پس از ایجاد موجودات رخ می‌دهد مربوط به معلوم است، نه مربوط به علم. از باب تشبیه کامل به ناقص می‌توان علم ذاتی خداوند به موجودات را مانند علم کسی دانست که از طریق علم لدنی یا علم اکتسابی، ملکه علم نسبت به مسایل و امور بسیاری را دارد. وجود ملکه علمی از حیث بساطت و وحدت، اجمالی است، ولی از حیث کاشفیت نسبت به آن مسایل و امور، تفصیلی است، و اگر او علم خود به آن مسایل را به صوت تفصیلی در ذهن خود تصور کند، و به زبان آورد یا بنویسد، یعنی به آنها وجود ذهنی، لفظی و کتبی بدهد، در کاشفیت علم او هیچ گونه تغییری رخ نخواهد داد؛ یعنی تغییری که رخ می‌دهد در معلوم است نه در علم (ر.ک: ملاصدرا، بی تا، ۶: ۲۸۰-۲۸۲؛ سبزواری، ۱۳۶۲، ۶۷-۹۲؛ ربانی گلپایگانی، ۱۳۹۶، ب، ۳: ۴۰۹-۴۲۰).

تبیین صدرایی از علم ذاتی و ازلی الهی به موجودات بر دیگر تبیین‌ها برتری دارد، زیرا اشکالاتی که بر دیدگاه‌های دیگر وارد شده است، بر آن وارد نیست و با روایات نیز

سازگاری کامل دارد.^۱

۵. استنباط‌های کلامی بر اساس قواعد اصولی

قواعد اصولی (اصول فقه) از مهم‌ترین ابزارهای استنباط‌های کلامی از منابع وحیانی به شمار می‌روند، یعنی همان گونه که به کارگیری آنها در استنباط احکام فرعی و عملی دین از آیات و روایات لازم است، به کارگیری آنها در استنباط احکام اصلی و اعتقادی دین از منابع وحیانی نیز لازم است. نمونه‌هایی از کاربرد آنها در استنباط عقاید دینی از آیات قرآن و روایات را بیان می‌کنیم.

۵-۱. اصالت اتصال در استثناء

کلمه «إلا» که ادات استثناء است، هم در استثنای متصل و هم در استثنای منقطع به کار می‌رود. این کلمه در مثال «جاء القوم إلا زیدا»، استثنای متصل، و در مثال «جاء القوم إلا حمرا»، استثنای منقطع است. کاربرد اولی و شایع «إلا» همان استثنای متصل است نه منقطع، حتی در موردی که ظاهر کلام با استثنای منقطع سازگار است، ولی می‌توان با در تقدیر گرفتن لفظی، استثناء را بر متصل حمل کرد - با اینکه تقدیر هم مخالف اصل است - حمل استثناء بر متصل، رحجان دارد. از باب مثال در جمله «له عندي مائة درهم إلا ثوبا» با اینکه ثوب از جنس مستثنی منه نیست، اما استثناء بر متصل حمل می‌شود و تقدیر کلام چنین است: «له عندي مائة درهم إلا قيمة ثوب» (اصفهانی، ۱۴۲۴، ۲: ۵۴۲؛ بخاری، ۱۳۹۴، ۳: ۲۵۰ - ۲۵۱).

مثال اول: با استناد به قاعده مزبور، «الا» در آیه شریفه: ﴿قُلْ لَا أَسْأَلُكُمْ عَلَيْهِ أَجْرًا إِلَّا الْمَوَدَّةَ فِي الْقُرْبَى﴾ (شوری: ۲۳) بر استثنای متصل حمل می‌شود، و مفاد آیه شریفه این است که پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله در برابر ایفای رسالت الهی، از امت اسلامی اجر و مزدی نمی‌خواهد، مگر اینکه خویشاوندان خاص او را دوست بدارند. بدیهی است، چیزی می‌تواند به منزله اجر و مزد رسالت پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله قلمداد شود که از چنان جایگاه رفیع معنوی برخوردار باشد که هم‌وزن رسالت رسول اکرم صلی الله علیه و آله که برترین رسالت الهی است، باشد. از سوی دیگر عظمت و رفعت معنوی مودت، یا ناشی از عظمت و رفعت مقام معنوی مُحَبَّ است یا عظمت و برتری مقام معنوی محبوب. افراد

۱. یادآور می‌شویم که صدرالمতاهین دیدگاه عرفا را به گونه‌ای تفریر کرده است که با تبیین وی هماهنگ است (ملاصدرا، بی تا، ۶: ۲۸۲ - ۲۸۴).

امت اسلامی از چنان جایگاه معنوی بلندی برخوردار نیستند که هم وزن مقام بلند رسالت محمدی صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ باشد، بنابراین عظمت و برتری مقام مودت، ناشی از عظمت و برتری مقام محبوب، یعنی خواص خاندان پیامبر اکرم صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ است. آنان مطابق روایات بسیاری که از طریق شیعه و اهل سنت نقل شده است، علی، فاطمه، حسن، حسین عَلَيْهِمُ السَّلَام می‌باشند (ر.ک: بحرانی، ۱۴۲۲، ۳: ۲۳۰-۲۴۴؛ میلانی، ۱۴۲۳، ۲۰: ۱۱۵-۲۱۳، ربانی گلپایگانی، ۱۳۹۶ الف، ۹۱-۱۴۷). بر این اساس، آنان از نظر کمالات انسانی در چنان جایگاه رفیعی قرار دارند که می‌تواند به عنوان مزد رسالت آن حضرت به شمار آید. لذا آیه شریفه، بر عصمت، افضلیت و امامت آنان دلالت می‌کند.

مثال دوم: با استناد به قاعده مزبور (اصالت اتصال در استثناء)، حدیث «منزلت»

بر عموم منزلت‌های هارون عَلَيْهِ السَّلَام نسبت به موسی عَلَيْهِ السَّلَام دلالت می‌کند، یعنی غیر از منزلت نبوت که استثناء شده و منزلت اخوت نسبی که عرفاً داخل در مستثنی است، سایر منزلت‌هایی که خلافت از آن جمله است، داخل در مستثنی منه می‌باشد. بنابراین همان گونه که هارون عَلَيْهِ السَّلَام دارای مقام خلافت و امامت بود، علی عَلَيْهِ السَّلَام نیز از مقام خلافت برخوردار است.

۵-۲. قاعده تنقیح مناط و الغاء خصوصیت

قاعده تنقیح مناط و الغاء خصوصیت یکی از قواعد اجتهاد است که فقها در ابواب مختلف - به ویژه در توصیلات - از آن بهره می‌گیرند. مجتهد با استناد به درک عقلی و فهم عقلایی یا شناختی که از مذاق شارع و اغراض تشریح دارد، ویژگی موضوعی که حکم شرعی آن در متن دینی (کتاب و سنت) آمده است را الغاء می‌کند و به مناط حکم دست می‌یابد. آنگاه حکم شرعی مزبور را بر موضوع دیگری که در متن وارد نشده است، ولی مناط حکم شرعی موضوع مطرح شده در متن دینی را دارد، منطبق می‌سازد. مانند اینکه در روایات از معامله رطب (خرمای تازه) و تمر به این دلیل که وزن رطب پس از خشک شدن کم می‌شود، نهی شده است (حر عاملی، ۱۳۹۸، ۱۲: ۴۴۵-۴۴۶. برای آگاهی بیشتر ر.ک: ربانی گلپایگانی، ۱۳۹۲، ۳۴۹-۳۵۸). مجتهد با الغاء خصوصیت معامله رطب با تمر، این حکم را بر معامله سایر اجناس ربوی مانند کشمش، ذرت و... که پس از خشک شدن وزن آنها کم خواهد شد، سرایت می‌دهد. البته این تسری حکم در صورتی مجاز است که به الغاء خصوصیت مزبور، علم و اطمینان داشته باشد و صرف حدس و گمان (ظن غیر اطمینانی) نباشد (محقق حلی،

۱۴۰۳، ۱۸۵-۱۸۶). از قاعده مزبور در مسایل اعتقادی نیز می‌توان بهره گرفت.

مثال اول: قرآن کریم درباره حضرت ابراهیم، اسحاق و یعقوب علیهم‌السلام فرموده است که خداوند به آنان مقام امامت عطا نموده است: ﴿وَوَهَبْنَا لَهُ إِسْحَاقَ وَيَعْقُوبَ نَافِلَةً وَكُلًّا جَعَلْنَا صَالِحِينَ. وَجَعَلْنَاهُمْ أُمَّةً يَهْتَدُونَ بِأَمْرِنَا وَأَوْحَيْنَا إِلَيْهِمْ فِعْلَ الْخَيْرَاتِ وَإِقَامَ الصَّلَاةِ وَإِيتَاءَ الزَّكَاةِ وَكَانُوا لَنَا عَابِدِينَ﴾ (انبیاء: ۷۲-۷۳): اسحاق و یعقوب را به او (ابراهیم) بخشیدیم و همگی را از صالحان قرار دادیم و آنان را پیشوایان قرار دادیم که به امر ما (مردم را) هدایت می‌کردند، و انجام خیرات و اقامه نماز و دادن زکات را به آنان وحی کردیم و آنان فقط ما را عبادت می‌کردند.

اگر چه حضرت ابراهیم علیه‌السلام به دلیل اینکه از پیامبران اولی‌العزم بود جایگاه ویژه‌ای داشت و نمی‌توان حکم مربوط به او در باب نبوت و امامت را به پیامبران غیر اولی‌العزم تسری داد، ولی حضرت اسحاق و یعقوب علیهم‌السلام دارای چنین ویژگی نبودند. بنابراین، حکم امامت در مورد آنان از ویژگی‌های آنان به شمار نمی‌رود، و دیگر پیامبران الهی را نیز یا بر پایه قانون اولویت (در مورد پیامبران اولی‌العزم) یا بر اساس قانون «وحدت حکم الأمثال» یا همان الغاء خصوصیت (در مورد پیامبران غیر اولی‌العزم) شامل می‌شود. در این باره، میان اینکه امامت را به زعامت و رهبری ظاهری در امور دینی و دنیوی تفسیر کنیم یا به رهبری باطنی (ایصال به مطلوب)^۱ فرقی وجود ندارد.

مثال دوم: قرآن کریم، چند پیامبر الهی را به طور خاص با ویژگی مخلص خالص شده از جانب خداوند = اصطفاء و برگزیده) معرفی کرده است. درباره حضرت موسی علیه‌السلام فرموده است: ﴿وَادْكُرْ فِي الْكِتَابِ مُوسَى إِنَّهُ كَانَ مُخْلَصًا وَكَانَ رَسُولًا نَبِيًّا﴾ (مریم: ۵۱): در کتاب از موسی یاد کن که مخلص و دارای مقام رسالت و نبوت بود. درباره حضرت ابراهیم، اسحاق و یعقوب علیهم‌السلام فرموده است: ﴿وَادْكُرْ عِبَادَنَا إِبْرَاهِيمَ وَإِسْحَاقَ وَيَعْقُوبَ أُولِي الْأَيْدِي وَالْأَبْصَارِ. إِنَّا أَخْلَصْنَاهُمْ بِخَالِصَةٍ ذِكْرَى الدَّارِ. وَإِنَّهُمْ عِنْدَنَا لَمِنَ الْمُضْطَفَيْنِ الْأَخْيَارِ﴾ (ص: ۴۵-۴۷): بندگان ما ابراهیم، اسحاق و یعقوب را یاد کن که صاحبان قدرت و بصیرت بودند. ما آنان را به خاطر یاد (کامل و راستین) سرای آخرت، خالص ساختیم. قطعاً آنان برگزیدگان و خوبان نزد ما می‌باشند. و درباره یوسف علیه‌السلام فرموده است: ﴿كَذَلِكَ لِنَصْرِفَ عَنْهُ الشُّوْءَ وَالْفَحْشَاءَ إِنَّهُ مِنْ عِبَادِنَا

۱. علامه طباطبایی وجه دوم را برگزیده است (ر.ک: طباطبایی، بی تا، ۱۴: ۳۰۴-۳۰۵).

المُخْلِصِينَ ﴿یوسف: ۲۴﴾: این گونه (یوسف عَلَيْهِ السَّلَام) با دیدن برهان ما از دام مکر زلیخا نجات یافت) تا اینکه ما بدی و زشتی را از او دور سازیم، زیرا او از بندگان مخلص ما می‌باشد.

ویژگی اخلاص الهی نسبت به پیامبران نامبرده - که هم از پیامبران اولی العزم‌اند و هم از پیامبران غیر اولی العزم- به آنان اختصاص ندارد، بلکه عموم پیامبران الهی را شامل می‌شود، زیرا روشن است که ملاک این اخلاص ویژه الهی، شخصیت و نه شخص آنان بوده است و شخصیت آنان همان پیامبری و برگزیدگی برای هدایت بشر بوده است که عموم پیامبران را شامل می‌شود.

جمله «و کان رسولا نبیا» در مورد موسی عَلَيْهِ السَّلَام نیز به همین مطلب اشعار دارد، یعنی مخلص بودن او مربوط به مقام رسالت و نبوت او است. چنان که آیه ﴿إِنَّهُمْ عِنْدَنَا لَمِنَ الْمُصْطَفَيْنِ الْأَخْيَارِ﴾ درباره حضرت ابراهیم، اسحاق و یعقوب عَلَيْهِمُ السَّلَام نیز بیانگر آن است که ویژگی اخلاص آنان مربوط به برگزیدگی آنان است، و دیگر برگزیدگان الهی را نیز شامل می‌شود؛ خواه از پیامبران باشند یا از غیر پیامبران، چنان که فرموده است: ﴿اللَّهُ يَصْطَفِي مِنَ الْمَلَائِكَةِ رُسُلًا وَمِنَ النَّاسِ إِنَّ اللَّهَ سَمِيعٌ بَصِيرٌ﴾ (حج: ۷۵): خداوند از میان فرشتگان و انسان‌ها رسولانی را برمی‌گزیند. نیز فرموده است: ﴿ثُمَّ أَوْرَثْنَا الْكِتَابَ الَّذِينَ اصْطَفَيْنَا مِنْ عِبَادِنَا﴾ (فاطر: ۳۲): سپس برگزیدگان از بندگان خدا را وارث کتاب آسمانی (قرآن) قرار دادیم. مقصود از بندگان برگزیده - چنان که در روایات اهل بیت عَلَيْهِمُ السَّلَام آمده است (ر.ک: بحرانی، بی‌تا، ۳: ۳۶۲-۳۶۵) - امامان معصوم از ذریه رسول اکرم صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ می‌باشند. آنان داخل در «آل ابراهیم» در آیه ﴿إِنَّ اللَّهَ اصْطَفَى آدَمَ وَ نُوحًا وَ آلَ إِبْرَاهِيمَ وَ آلَ عِمْرَانَ عَلَى الْعَالَمِينَ﴾ (آل عمران: ۳۳) می‌باشند.

درباره حضرت مریم عَلَيْهَا السَّلَام نیز فرموده است: ﴿وَ إِذْ قَالَتِ الْمَلَائِكَةُ يَا مَرْيَمُ إِنَّ اللَّهَ اصْطَفَاكِ وَ طَهَّرَكِ وَ اصْطَفَاكِ عَلَى نِسَاءِ الْعَالَمِينَ﴾ (آل عمران: ۴۲): فرشتگان گفتند ای مریم، قطعاً خداوند تو را انتخاب و پاک ساخته و بر زنان عالم برگزیده است.

بنابراین، همه انسان‌های معصوم - اعم از پیامبران، امامان و اولیای خاص خداوند- از ویژگی اخلاص الهی برخوردارند. آنان همان انسان‌هایی هستند که شیطان از گمراه کردن آنان اظهار یاس کرده است: ﴿قَالَ فَبِعِزَّتِكَ لَأُغْوِيَنَّهُمْ أَجْمَعِينَ. إِلَّا عِبَادَكَ مِنْهُمْ الْمُخْلِصِينَ﴾ (ص: ۸۲-۸۳).

۳-۵. قاعده اولویت یا فحوای خطاب

یکی دیگر از قواعد عقلایی قاعده اولویت یا فحوای خطاب است که در استنباط احکام فقهی از آن استفاده می‌شود. مثال روشن آن آیه شریفه: ﴿فَلَا تَقُلْ لَهُمَا أُفٍّ وَلَا تَنْهَرْهُمَا﴾ (اسراء: ۲۳) درباره والدین است. در این آیه از گفتن کلمه «اف» به پدر و مادر نهی شده است. روشن است که مقصود، هر لفظی است که موجب رنجش خاطر و آزردهی آنان شود. در آیه از زدن والدین نهی نشده است ولی بر اساس قانون اولویت، حرمت آن قطعی و بدیهی است.

از این قانون در مسایل اعتقادی نیز می‌توان بهره برد. به عنوان نمونه آیه: ﴿أَطِيعُوا اللَّهَ وَ أَطِيعُوا الرَّسُولَ وَ أُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ﴾ (نساء: ۵۹)، اطاعت از پیامبر ﷺ و اولی الامر را همانند اطاعت از خداوند به صورت مطلق واجب کرده است. از این اطلاق به ضمیمه این حکم قطعی و بدیهی که اطاعت از کسی در جایی که مستلزم معصیت خداوند باشد جایز نیست، به دست می‌آید که پیامبر و اولی الامر از مقام عصمت برخوردارند، یعنی اطاعت از آنان هیچ‌گاه به معصیت خدا نخواهد انجامید.

ممکن است گفته شود: حکم قطعی و بدیهی درباره حرمت اطاعت از فردی در جایی که مستلزم معصیت خداوند باشد، اطلاق آیه را تقیید می‌کند و مفاد آیه این خواهد بود که از رسول خدا ﷺ و اولی الامر در جایی باید اطاعت کرد که مستلزم نافرمانی خدا نباشد.

احتمال مزبور با استناد به قاعده اولویت مردود است، زیرا خداوند احسان به والدین را مفید به این کرده که مستلزم شرک (اعتقادی یا عملی) نباشد: ﴿وَ وَصَّيْنَا الْإِنْسَانَ بِوَالِدَيْهِ حُسْنًا وَ إِنْ جَاهَدَاكَ لِتُشْرِكَ بِي مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ فَلَا تُطِعْهُمَا﴾ (عنکبوت: ۸؛ لقمان: ۱۵): انسان را به احسان به پدر و مادرش، سفارش کرده ایم، و اگر آنان بکوشند که تو را به شرک برانگیزند از آنان اطاعت نکن. با اینکه حکم قطعی و بدیهی حرمت اطاعت از فردی در جایی که مستلزم معصیت خداوند باشد، در مورد احسان به پدر و مادر هم وجود دارد، ولی خداوند به این حکم قطعی و بدیهی بسنده نکرده و تذکر داده است که مبدا احسان به پدر و مادر سبب فرو افتادن انسان در دام معصیت خدا بشود.

از آنجا که پدر و مادر از ویژگی عصمت برخوردار نیستند، احتمال اینکه با گفتار یا رفتار خود انسان را به معصیت خداوند سوق دهند، وجود دارد. اگر چنین احتمالی

در مورد اطاعت از رسول خدا ﷺ و اولی الامر نیز وجود می‌داشت، به طریق اولی خداوند آن را یادآوری می‌کرد، چرا که اطاعت از پیامبر خدا و اولی الامر دایره بسیار گسترده‌ای دارد که اگر منشأ نافرمانی خدا باشد، افراد بسیاری را گمراه خواهد ساخت. بنابراین از اینکه در مورد اطاعت از رسول خدا ﷺ و اولی الامر چنین تذکری داده نشده است، معلوم می‌شود که آنان از ویژگی عصمت برخوردارند و در مورد گفتار یا رفتارشان احتمال خطا و گناه وجود ندارد (ر.ک: طباطبایی، ۱۳۹۳، ۴: ۳۹۱).

۴-۵. اصالت حقیقت و کارکردهای کلامی آن

هرگاه لفظی، دو معنای حقیقی و مجازی داشته باشد و قرینه‌ای بر اینکه متکلم آن را در معنای مجازی‌اش به کار برده وجود نداشته باشد، بر معنای حقیقی حمل می‌شود، زیرا اصل در محاوره‌های عرفی و عقلایی بر معنای حقیقی است. این قاعده در فهم معانی مقصود از آیات و روایات اعتقادی - مانند دیگر آیات و روایات - نقش مهمی دارد که نمونه‌هایی از آن را بیان می‌کنیم:

۱. در آیه شریفه: ﴿إِنَّمَا وَلِيُّكُمُ اللَّهُ وَرَسُولُهُ وَالَّذِينَ آمَنُوا الَّذِينَ يُقِيمُونَ الصَّلَاةَ وَ يُؤْتُونَ الزَّكَاةَ وَ هُمْ رَاكِعُونَ﴾ (مائده: ۵۵)، مؤمنانی که در حال رکوع زکات می‌پردازند (به فقیر صدقه می‌دهند) به عنوان والیان امت اسلامی معرفی شده‌اند. بر اساس روایات شأن نزول آیه، مصداق آن در زمان پیامبر اکرم ﷺ، علی علیه السلام بوده است. و از طرفی چون «الذین آمنوا» بر رسول عطف شده است، و رسول خدا ﷺ ولایت زعامت و رهبری امت اسلامی را بر عهده داشتند، آیه شریفه بر ولایت زعامت و رهبری علی علیه السلام بر امت اسلامی نیز دلالت می‌کند.

بر این استدلال اشکال شده است به اینکه رکوع در این آیه به معنای خضوع است و مقصود، رکوع در نماز نیست، یعنی برای مؤمنان سه ویژگی بر پا داشتن نماز، دادن زکات و خضوع بیان شده است (رازی، بی تا، ۱۲: ۲۵؛ عبهده - رشید رضا، بی تا، ۶: ۴۴۲-۴۴۳).

پاسخ اشکال مزبور این است که خضوع معنای مجازی رکوع است و اصل در کاربرد الفاظ، معنای حقیقی است. بنابراین مقصود از رکوع در آیه حالت انحناء در نماز است که رکوع نامیده می‌شود. البته، معنای اصلی رکوع مطلق انحناء است (ابن فارس، ۱۴۱۸، ۴۲۰؛ راغب اصفهانی، بی تا، ۲۰۲)، ولی با توجه به اینکه آیه ولایت در سوره مائده است که آخرین سوره یا از آخرین سوره‌های نازل شده بر پیامبر اکرم ﷺ

می‌باشد، و در آن زمان این معنا که رکوع یکی از ارکان نماز است، مسلم و معلوم بود (حقیقت شرعیه داشت^۱)، مقتضای اصالت حقیقت، حمل رکوع در آیه بر فعل مخصوص در نماز است، نه خضوع. مضافاً بر اینکه روایات شأن نزول نیز بر همین معنا دلالت دارند.

۲. در برخی از آیات قرآن کریم تصریح شده است که روز قیامت اعضا و جوارح اهل دوزخ بر اعمال ناروا همچون شرک، کفر و... شهادت می‌دهند، چنان‌که فرموده است: ﴿الْيَوْمَ نَخْتِمُ عَلَىٰ أَفْوَاهِهِمْ وَتُكَلِّمُنَا أَيْدِيهِمْ وَتَشْهَدُ أَرْجُلُهُمْ بِمَا كَانُوا يَكْسِبُونَ﴾ (یس: ۶۵): امروز (روز قیامت) بر دهان‌های کافران و مشرکان مهر می‌زنیم و دست‌هایشان با ما سخن می‌گویند و پاهایشان به کارهایی که انجام می‌دادند، شهادت می‌دهند. نیز فرموده است: ﴿وَيَوْمَ نَخْشُرُ مِنْ كُلِّ أُمَّةٍ فَوْجًا مِمَّنْ يَكْذِبُ بِآيَاتِنَا فَهُمْ يُوزَعُونَ. حَتَّىٰ إِذَا جَاؤُا قَالَا أَلَمْ نَكُذِّبْكُمْ بِآيَاتِنَا وَلَمْ تُحِيطُوا بِهَا عِلْمًا أَمَا ذَا كُنْتُمْ تَعْمَلُونَ﴾ (نمل: ۸۳-۸۴): (یاد کن) روزی را که دشمنان خدا به سوی دوزخ محشور شده، بازداشت می‌شوند. هنگامی که به دوزخ می‌رسند، گوش‌ها و دیدگان و پوست‌هایشان به اعمالی که انجام می‌دادند شهادت می‌دهند.

درباره اینکه اعضای بدن کافران و مشرکان چگونه به اعمال ناروای آنان شهادت می‌دهند و مقصود از شهادت آنها چیست، چند دیدگاه مطرح شده است:

الف) خداوند در قیامت اعضای بدن آنان را به گونه‌ای می‌آفریند که بتوانند تکلم کنند و به گناهانشان اعتراف نمایند.

ب) خداوند اعتراف به گناهان را در آنان قرار می‌دهد (آنها سخن نمی‌گویند، بلکه خداوند سخنانی که بیانگر اعتراف به گناه است را در آنان ایجاد می‌کند) و وجه نسبت داده شدن کلام به آنها این است که محل ظهور کلام می‌باشند.

ج) خداوند در آنان علامات و نشانه‌هایی را قرار می‌دهد که بر گناهکار بودن آنها دلالت می‌کند، چنان‌که به فردی که شب زنده داری کرده است گفته می‌شود: چشمانت شهادت می‌دهد که در شب بیدار بوده‌ای (طبرسی، ۱۳۷۹، ۷-۸؛ ۴۳۱؛ ۹-

۱. هرگاه لفظی از معنای لغوی یا عرفی آن به معنایی شرعی انتقال داده شود، معنای دوم را حقیقت شرعیه می‌نامند، مانند لفظ صلوة که معنای لغویش مطلق دعا است، ولی در شرع به معنای عبادت مخصوص و معروف است. چنین الفاظی هرگاه در قرآن و روایات به کار روند و قرینه بر اینکه معنای لغوی یا عرفی آن مراد است، وجود نداشته باشد، بر معنای شرعی آن حمل می‌شود.

إسناد شهادت به اعضای بدن کافران و مشرکان در قول اول حقیقی، و در قول دوم و سوم مجازی است. از آنجا که اصل در استعمال لفظ، معنای حقیقی آن است، دیدگاه اول بر دو دیدگاه دوم برتر است. اما اشکال دیدگاه اول این است که لفظ شهادت در مقام قضاوت و داوری به این معنا است که شاهد، عملی را که بر آن شهادت می‌دهد، قبلاً با یکی از حواس خود ادراک کرده است، یعنی علم حسی به آن دارد. بنابراین، معنای حقیقی شهادت اعضای کافران و مشرکان بر کفر و شرک و دیگر گناهان آنان این است که اعضای آنها نسبت به اعمالی که انجام می‌دادند، آگاه بوده و تنها وسیله ادراک نبودند. دیدگاه اول این ویژگی را ندارد، بلکه مفاد آن این است که اعضای بدن کافران و مشرکان در دنیا توانایی شهادت دادن را نداشتند و در قیامت واجد آن خواهند شد. در حالی که این مطلب با شهادت در مقام قضاوت و داوری که منوط به علم حسی نسبت به مورد شهادت است، سازگاری ندارد، زیرا یکی از مؤلفه‌های توانایی بر شهادت دادن، آگاهی حسی از فعل مورد شهادت است. چنان‌که اثبات عادلانه بودن کیفر و مستحق عقوبت بودن کافران و مشرکان نیز همین معنا را اقتضا می‌کند، یعنی اعضای بدن آنان بر اساس آگاهی‌ای که هنگام انجام گناه داشتند، به گناه اذعان و اعتراف کنند تا مجال هرگونه تردیدی از سوی گناهکاران، از بین برود.

بنابراین، آیات شهادت اعضای بدن گنهکاران در قیامت بر گناهان آنان، بر آگاهی اعضای بدن از کارهایی که به واسطه آنها انجام می‌شود، دلالت می‌کنند (طباطبایی، ۱۳۹۳، ۱۷: ۳۷۸-۳۸۰). این مطلب از برخی آیات قرآن نیز به دست می‌آید که آیه ﴿وَإِنْ مِنْ شَيْءٍ إِلَّا يُسَبِّحُ بِحَمْدِهِ وَ لَكِنْ لَا تَفْقَهُونَ تَسْبِيحَهُمْ﴾ (إسراء: ۴۴) گویاترین آنهاست، زیرا اگر مقصود از تسبیح موجودات این باشد که آنها با نیازمندی خود بر وجود موجودی که نیاز آنان را برآورده سازد و خود نیازمند نباشد، دلالت می‌کند و این معنای تسبیح و تنزیه آنهاست، این مطلب را انسان‌ها می‌فهمند، آنچه برای بشر معمولاً قابل فهم نیست، تسبیح آگاهانه آنهاست (طباطبایی، ۱۳۹۳، ۱۳: ۱۰۸-۱۱۰).

بر این اساس همه موجودات حتی جمادات از درجه‌ای از علم برخوردارند، هر چند انسان از طریق متعارف نمی‌تواند آن را درک کند. آنها- چنان‌که مولوی به نظم آورده است- می‌گویند:

ما سمیعیم و بصیریم و هشیم با شما نامحرمان ما خامشیم
 چون شما سوی جمادی می‌روید محرم جان جمادان چون شوید
 از جمادی در جهان جان شوید غلغل اجزای عالم بشنوید
 فاش تسبیح جمادات آیدت وسوسه تأویل‌ها نربایدت
 (مولوی، ۱۳۶۳، دفتر سوم، ص ۴۳۳، ابیات ۱۰۱۹-۱۰۲۲)

۵-۵. قاعده اطلاق (اصالت اطلاق) در استنباط کلامی

اطلاق کلام گاهی افرادی است و گاهی احوالی. در جمله «أکریم عالمًا»، اطلاق افرادی است یعنی اگر از باب مثال زید، عمرو، بکر و خالد عالم باشند، خواه همگی عالم در یک رشته علمی باشند، یا رشته علمی آنها متفاوت باشد، کلمه «عالم» در مثال یاد شده، اطلاق افرادی دارد و هر فرد عالمی که اکرام شود به تکلیف عمل شده و درخواست آمر برآورده شده است. و در جمله «أکریم زیدًا»، زید فرد معینی است و اطلاق افرادی در آن متصور نیست، ولی اطلاق احوالی دارد، یعنی می‌توان برای زید حالات مختلفی را فرض کرد که وقوع آنها برای او ممکن است. در هر حالتی که زید اکرام شود به تکلیف عمل شده و خواست آمر برآورده شده است.

البته استناد به اطلاق لفظ و عمل بر اساس آن، منوط به این است که اولاً: متکلم (مولی: قانون‌گزار، آمر) در مقام بیان تمام مقصود خود باشد، نه اینکه فقط در مقام بیان اصل حکم باشد و خصوصیات آن را بعداً بیان خواهد کرد؛ و ثانیاً: قرینه‌ای متصل یا منفصل بر اینکه فرد یا حالتی خاص مراد است وجود نداشته باشد؛ و ثالثاً: قدر متیقنی هم وجود نداشته باشد. فقها بر اساس این قاعده عقلایی از مطلقات آیات قرآن کریم و روایات معصومان علیهم‌السلام احکام شرعی را استنباط می‌کنند.^۱ کارکرد این قاعده به احکام فقهی اختصاص ندارد و مسایل و معارف دیگر، از جمله مسایل اعتقادی را نیز شامل می‌شود. با ذکر چند مثال کارکرد این قاعده در مسایل اعتقادی را بیان می‌کنیم:

مثال اول: از اطلاق کلمه «صدق» در آیه کریمه: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ وَ

۱. از باب مثال، اطلاق کلمه «بیع» در آیه شریفه ﴿أَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ وَ حَرَّمَ الرِّبَا﴾ (بقره: ۲۷۸)، هرگونه بیعی (خرید و فروشی) که بین عقلا رواج دارد را شامل می‌شود، مگر آن که مورد خاصی مانند بیع ربوی، از سوی شارع مقدس تحریم شده باشد.

كُونُوا مَعَ الصَّادِقِينَ ﴿توبه: ۱۱۹﴾ و اطلاق امر به پیروی و همراهی با آنان، عصمت صادقین اثبات می‌شود، زیرا اطلاق صدق، صدق در عقیده، قول و عمل را در همه حالات شامل می‌شود،^۱ و کسی که تمامی عقاید، اقوال و افعالش در همه حالات مطابق با واقع باشد، مرتکب هیچ گونه خطای سهوی و عمدی نخواهد شد و چنین فردی معصوم است؛ چنان که امر به همراهی با صادقین به صورت مطلق نیز بدون معصوم بودن صادقین حکیمانه نیست.

مثال دوم: اطلاق «ذهاب رجس» و «تطهیر» در آیه شریفه: ﴿إِنَّمَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيُذْهِبَ عَنْكُمُ الرِّجْسَ أَهْلَ الْبَيْتِ وَيُطَهِّرَكُمْ تَطْهِيراً﴾ (احزاب: ۳۳) به ضمیمه اینکه مقصود از اراده در آیه، اراده تکوینی است نه اراده تشریعی، بر عصمت اهل بیت علیهم‌السلام دلالت می‌کند، زیرا رجس عبارت از پلیدی است و اطلاق آن هرگونه پلیدی مربوط به عقیده، اخلاق، گفتار و رفتار را شامل می‌شود، و چون وقوع اراده تکوینی خداوند قطعی و حتمی است، بنابراین، هیچ یک از پلیدی‌های یاد شده در اهل بیت علیهم‌السلام راه ندارد، در نتیجه آنان معصوم می‌باشند (در این باره ر.ک: ربانی گلپایگانی، ۱۳۹۶ الف، ۳۴-۳۶).

مثال سوم: آیه شریفه ﴿لَا يَنَالُ عَهْدِي الظَّالِمِينَ﴾ (بقره: ۱۲۴) از جمله دلایلی است که عالمان شیعه بر وجوب عصمت امام به آن استدلال کرده‌اند، زیرا مقصود از «عهد الهی» به قرینه سیاق آیه که مربوط به امامت ابراهیم علیه‌السلام است، امامت است، و از طرفی کسی که حدود الهی را رعایت نکند (و واجبی را ترک یا حرامی را مرتکب شود) ظالم است: ﴿وَمَنْ يَتَعَدَّ حُدُودَ اللَّهِ فَأُولَئِكَ هُمُ الظَّالِمُونَ﴾ (بقره: ۲۲۹). بنابراین، کسی که عنوان ظالم بر او منطبق شود، شایسته مقام امامت نخواهد بود. و از آنجا که خلفای سه گانه (ابوبکر، عمر و عثمان) سابقه کفر و شرک داشتند، صلاحیت امامت را نداشتند.

بر این استدلال اشکال شده است به اینکه عنوان ظالم بر کسی منطبق است که

۱. اگر چه صدق و کذب در اصل، وصف خبر می‌باشند، ولی ملاک آن که مطابقت و عدم مطابقت با واقع است، عقیده و عمل را نیز شامل می‌شود، چنان که در قرآن کریم از کسانی که به عهد و پیمان دینی خود با خداوند عمل کرده‌اند به عنوان صادقین یاد شده است: ﴿مِنَ الْمُؤْمِنِينَ رِجَالٌ صَدَقُوا مَا عَاهَدُوا اللَّهَ عَلَيْهِ﴾ (احزاب: ۲۳) و درباره روای صادقه پیامبر اکرم صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم فرموده است: ﴿لَقَدْ صَدَّقَ اللَّهُ رَسُولَهُ الْوُؤَا﴾ (فتح: ۲۸) یعنی روای پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم به واقعیت پیوست (راغب اصفهانی، بی تا، ۲۷۷). زمخشری درباره صادقین در آیه مورد بحث گفته است: «هم الذين صدقوا في دين الله نية و قولاً و عملاً» (زمخشری، ۱۳۶۶، ۲: ۳۲۰).

در زمان حال صفت ظلم (گناه) بر او صدق کند، زیرا کاربرد حقیقی مشتق مربوط به کسی است که در زمان حال، متلبس به مبدأ اشتقاق باشد (یعنی ظلم در زمان حال در او وجود داشته باشد)، اما اطلاق آن بر کسی که قبلاً متلبس به آن بوده و در حال حاضر به دلیل اینکه توبه کرده و اجاد آن نیست، مجازی خواهد بود و اصل در کلام، حقیقت است نه مجاز.

به این اشکال دو پاسخ داده شده است، که یکی از آن دو مبتنی بر قاعده اطلاق (اصالت اطلاق) است به این بیان که نفی در آیه ﴿لَا يَنَالُ عَهْدِي الظَّالِمِينَ﴾ اطلاق دارد و همه حالات را شامل می‌شود، خواه از گناه توبه کرده باشد یا توبه نکرده باشد. بنابراین، فردی که در لحظه‌ای مرتکب گناه شود، عنوان ظالم بر او منطبق می‌گردد و اطلاق نفی در ﴿لَا يَنَالُ عَهْدِي الظَّالِمِينَ﴾ بر عدم صلاحیت او برای امامت دلالت می‌کند، خواه در بحث مشتق دیدگاه اعمی را بپذیریم یا دیدگاه اخصی را^۱، و اینکه پس از توبه از گناه، صلاحیت از دست رفته او بازمی‌گردد، دلیل خاص می‌خواهد.^۲

مثال چهارم: درباره کلمه «مولی» در حدیث «من كنت مولی فعلی مولا» اختلاف شده است که آیا مقصود از آن اولی بالتصرف (رهبری و زعامت سیاسی) است، یا اینکه نصرت و یا محبت مقصود است. عالمان شیعه معنای اول، و اکثر عالمان اهل سنت معنای دوم یا سوم را برگزیده‌اند. دیدگاه صحیح در این باره آن است که کلمه «مولی» در بخش اول حدیث یعنی جمله «من كنت مولا» هر سه معنای ولایت را شامل می‌شود، زیرا پیامبر اکرم ﷺ همه آنها را دارا بود. بنابراین، «مولی» در بخش دوم حدیث یعنی جمله «فعلی مولا» نیز هر سه معنا را شامل می‌شود. محمد بن طلحه شافعی در این باره گفته است: هر معنایی که لفظ مولی درباره پیامبر ﷺ بر آن دلالت می‌کند، پیامبر ﷺ آن را برای علی علیه السلام اثبات کرده است. پیامبر ﷺ نسبت به مؤمنان، هم اولی بود و هم ناصر و سید آنان بود، علی علیه السلام نیز این گونه بود

۱. دیدگاه اعمی این است که کاربرد مشتق، هم در مورد کسی که در زمان حال متلبس به مبدأ اشتقاق است حقیقی است و هم در مورد کسی که قبلاً متلبس به مبدأ اشتقاق بوده و در زمان حال چنین نیست، و دیدگاه اخصی این است که کاربرد مشتق در مورد کسی که در زمان قبل متلبس به مبدأ اشتقاق بوده، مجازی است.
 ۲. «إن الظالم و إن تاب، فلا یخرج من أن تكون الآية قد تناولته فی حال كونه ظالماً، فإذا نفی أن یناله، فقد حکم علیه بأنّه لا یناله، و الآية مطلقة غیر مقیده بوقت دون وقت، فیجب أن تكون محمولة علی الأوقات كلها، فلا یناله الظالم و إن تاب فیما بعد» (طبرسی، ۱۳۷۹، ۱: ۲۰۲).

(دارای این مقامات بود).^۱

۵-۶. مدالیل التزامی آیات و روایات

در عرف عقلای بشر همان گونه که مدلول مطابقی جملات و ترکیبات کلام اعتبار دارد و به آن احتجاج می‌شود، مدلول التزامی آنها نیز معتبر بوده و مورد احتجاج واقع می‌شود. از باب مثال اگر فردی به خدمتکار خود بگوید: تشنه‌ام، مدلول التزامی آن این است که درخواست آب دارد، یا اگر بگوید گرسنه‌ام، مدلول التزامی آن این است که غذا می‌خواهد. در اصطلاح علم اصول فقه، مدلول التزامی دلیل لفظی را «مفهوم» و مدلول مطابق آن را «منطوق» می‌نامند. آنان مفهوم را به مفهوم موافق و مفهوم مخالف تقسیم کرده‌اند. مفهوم موافق آن است که حکمی که از مفهوم به دست می‌آید، از جنس حکمی است که در منطوق ذکر شده است. مانند حکم حرمت زدن پدر و مادر که از آیه شریفه: «لا تقل لهما أف» به دست می‌آید؛ و مفهوم مخالف آن است که حکمی که از مفهوم به دست می‌آید، بر خلاف حکمی است که در منطوق ذکر شده است. از باب مثال: مفهوم جمله «هر گاه آب به مقدار کُر باشد با تماس با نجاست نجس نمی‌شود» این است که هر گاه آب به مقدار کُر نباشد، با تماس با نجاست، نجس می‌شود.

در علم اصول فقه، درباره مفاهیم به عنوان مدالیل التزامی جملات و ترکیبات کلامی بحث شده است. مفاهیمی که درباره اش بحث کرده‌اند عبارتند از: مفهوم شرط، مفهوم وصف، مفهوم غایت، مفهوم حصر، مفهوم عدد و مفهوم لقب. بحث اصولی درباره این مفاهیم، صغروی است، یعنی درباره این است که آیا مفاهیم یاد شده برای جملات (اخباری یا انشائی) ثابت است یا نه، اگر ثابت باشد، در حجیت آنها به لحاظ اینکه مدلول التزامی کلام می‌باشند، تردیدی وجود ندارد.

حجیت مدالیل التزامی آیات و روایات، به احکام فقهی و عملی اختصاص ندارد، بلکه احکام اعتقادی را نیز شامل می‌شود. در اینجا چند نمونه را بیان می‌کنیم:

۱-۶-۵. قرآن کریم در رد عقیده کسانی که خداوند را صاحب فرزند می‌پنداشتند فرموده است: ﴿وَقَالُوا اتَّخَذَ اللَّهُ وَلَدًا سُبْحَانَهُ بَلْ لَّهُ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ كُلٌّ لَهُ

۱. أثبت رسول الله ﷺ لنفسه على ﷺ بهذا الحديث ما هو ثابت لنفسه على المؤمنين عموماً، فإنه ﷺ أولى بالمؤمنين و ناصر المؤمنين و سيد المؤمنين، و كل معنى أمكن اثباته مما دل عليه لفظ المولى لرسول الله ﷺ فقد جعله لعلي ﷺ (شافعي، ۱۴۱۹، ۸۰).

علم اسلامی
سال بیست و نهم، شماره صد و پنزده

قَانِثُونَ. بَدِيعَ السَّمَاوَاتِ وَ الْأَرْضِ وَ إِذَا قَضَىٰ أَمْرًا فَإِنَّمَا يَقُولُ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ ﴿بقره: ۱۱۶- ۱۱۷﴾. در این دو آیه، بر بطلان پندار فرزند داشتن خداوند دو برهان اقامه شده است: برهان اول این است که اگر خداوند فرزندی می‌داشت، دارای مثل و مانند بود، زیرا فرزند همانند پدر می‌باشد، ولی همه موجودات، مملوک خداوند بوده و هویت آنها وابسته به وجود خداوند می‌باشد، و به خاطر این وابستگی وجودی، قانت و خاضع در برابر اویند و مثل و مانندی برای او نیست: ﴿لَهُ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَ الْأَرْضِ كُلٌّ لَهُ قَانِثُونَ﴾. و برهان دوم این است که تحقق فرزند تدریجی است، در حالی که فعل خداوند ابداعی است و همین که وجود چیزی را اراده کند، تحقق خواهد یافت: ﴿بَدِيعَ السَّمَاوَاتِ وَ الْأَرْضِ وَ إِذَا قَضَىٰ أَمْرًا فَإِنَّمَا يَقُولُ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ﴾.

منطوق آیه اول این است که همه موجودات مملوک خداوند بوده و وجودشان وابسته به وجود خداوند است (وابستگی ایجادی). مدلول التزامی یا مفهوم مخالف آن این است که خداوند فرزند ندارد، زیرا فرزند همانند پدر است و وابستگی ایجادی به او ندارد (وابستگی فرزند به پدر اعدادی است نه ایجادی). و منطوق آیه دوم این است که فعل خداوند ابداعی است نه تدریجی، و مدلول التزامی یا مفهوم مخالف آن این است که فرزند داشتن که فعل تدریجی است، برای خداوند محال است (ر.ک: طباطبایی، ۱۳۹۳، ۱: ۲۶۱).

۲-۶-۵. قرآن کریم درباره فرشتگان فرموده است: ﴿لَا يَعْصُونَ اللَّهَ مَا أَمَرَهُمْ وَ يَفْعَلُونَ مَا يُؤْمَرُونَ﴾ (تحریم: ۶): فرشتگان در انجام اوامر خداوند، نافرمانی نمی‌کنند، و به مأموریت خود عمل می‌کنند. و در آیه دیگر، آنان را تدبیر کنندگان در عالم (به اذن الهی) دانسته است: ﴿فَالْمُدْبِرَاتِ أَمْرًا﴾ (نازعات: ۵). از آنجا که خداوند در تدبیر عالم مغلوب واقع نمی‌شود: ﴿وَ اللَّهُ غَالِبٌ عَلَىٰ أَمْرِهِ﴾ (یوسف: ۲۱)، و فرشتگان نیز تدبیر کنندگان امور عالم به اذن پروردگار متعال می‌باشند، و مأموریت خویش را بی کم و کاست انجام می‌دهند، آنان نیز مغلوب واقع نخواهند شد. از سوی دیگر، موجودات مادی در معرض تغییر و تحول قرار دارند و چه بسا موانع و آفات طبیعی مانع رسیدن آنها به غایتشان می‌شود و در نتیجه مأموریتشان را انجام نخواهند داد. مدلول التزامی این مطلب آن است که فرشتگان مادی نیستند (طباطبایی، ۱۳۹۳، ۱۷: ۱۲-۱۳).

۳-۶-۵. قرآن کریم در آیات بسیاری، موجودات را با همه تفاوت‌هایی که دارند آیات و نشانه‌های خداوند می‌داند که با وجود آثار وجودی خود نمایشگر اسماء و

صفات الهی می‌باشند. آیه و نشانه از آن حیث که آیه و نشانه است، شأنی جز نمایشگری نداشته و استقلال وجودی ندارد، زیرا اگر استقلال وجودی داشته باشد از این جهت، آیه و نشانه نخواهد بود. بنابراین، مدلول التزامی آیه و نشانه بودن موجودات نسبت به خداوند، عدم استقلال وجودی آنها و عین فقر و ربط بودنشان به وجود خدای متعال است (همان، ۱۳: ۱۹۴-۱۹۵).

۴-۶-۵. اگر کلمه «مولی» در حدیث غدیر به معنای اولی بالتصرف باشد، چنان‌که از جمله «ألسنت أولى بکم من أنفسکم» قبل از جمله «من كنت مولاة فعلى مولاة» به دست می‌آید، امامت علی علیه السلام، مدلول مطابقی آن خواهد بود، ولی اگر به معنای محبت باشد، مدلول التزامی آن خواهد بود، زیرا محبت مزبور، محبت عادی نیست، بلکه محبتی در تراز محبت پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله است که ملازم با مقام نبوت و امامت آن حضرت است. از آنجا که مقام نبوت با رسول خدا صلی الله علیه و آله پایان یافته است، علی علیه السلام واجد مقام نبوت نخواهد بود، اما مقام امامت را دارا می‌باشد (ر.ک: ربانی گلیپایگانی، ۱۳۹۶ ج، ۲۴۱-۲۴۲).

نتیجه

ماهیت اجتهاد در علم کلام، همانند اجتهاد در علم فقه است، با این تفاوت که اکثر مسایل فقهی صبغه نقلی دارد، ولی بخش عظیمی از مسایل کلامی، عقلی یا نقلی-عقلی است. اکثر قواعد اجتهاد فقهی در مسایل نقلی علم کلام راهگشا می‌باشد. استنباط اعتقادات دینی، حل تعارض‌های بدوی، تبیین استدلال‌های عقلی مذکور در آیات و روایات تبیین چرایی و چگونگی اعتقادات دینی، کارکردهای اجتهاد کلامی در منابع وحیانی است.

فهرست منابع

۱. ابراهیم مصطفی و دیگران، (بی تا)، **المعجم الوسیط**، استانبول، المكتبة الإسلامية.
۲. ابن فارس، احمد، (۱۴۱۸)، **معجم المقاییس فی اللغة**، بیروت، دار الفکر.
۳. اصفهانی، محمود بن عبدالرحمن، (۱۴۲۴)، **بیان المختصر**؛ شرح مختصر ابن حاجب فی اصول الفقه، بیروت، دار السلام.
۴. الیاده، میرچا، (۱۳۷۵)، **دین پژوهی** (مجموعه مقالات)، ترجمه بهاءالدین خرمشاهی، تهران، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
۵. امام خمینی، سید روح الله، (۱۳۷۸)، **شرح چهل حدیث**، تهران، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.
۶. امام خمینی، سید روح الله، (۱۳۸۴)، **تفسیر قرآن مجید** (برگرفته از آثار)، تهران، چاپ و نشر عروج.
۷. بحرانی، سید هاشم، (بی تا)، **البرهان فی التفسیر القرآن**، بی جا، نور الهدای.
۸. بحرانی، سید هاشم، (۱۴۲۲)، **غایة المرام و حجة الخصام**، بیروت، مؤسسه التاریخ العربی.
۹. بخاری، عبدالعزیز بن احمد، (۱۳۹۴)، **کشف الاسرار فی شرح البرزودی**، بیروت، دار الکتب العربی.
۱۰. تفتازانی، سعدالدین، (۱۳۶۴)، **شرح العقائد النسفیة**، بی جا، مطبعة موسوی محمد عارف.
۱۱. تفتازانی، سعدالدین، (۱۴۰۹)، **شرح المقاصد**، قم، منشورات الشریف الرضی.
۱۲. جمعی از نویسندگان، (۱۳۷۰)، **خدا در فلسفه** (برهان های فلسفی اثبات باری)، ترجمه بهاءالدین خرمشاهی، تهران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
۱۳. حرّ عاملی، محمد بن الحسن، (۱۳۹۸)، **وسایل الشیعة**، تهران، المكتبة الإسلامية.
۱۴. رازی، فخرالدین، (بی تا)، **مفاتیح الغیب**، بیروت، دار احیاء التراث العربی.
۱۵. راغب اصفهانی، حسین بن محمد، (بی تا)، **المفردات فی غریب القرآن**، تهران، المكتبة المرتضویة.
۱۶. ربانی گلپایگانی، علی، (۱۳۸۶)، **امامت در بینش اسلامی**، قم، بوستان کتاب.
۱۷. ربانی گلپایگانی، علی، (۱۳۹۲ الف)، **ایضاح المراد**، قم، انتشارات رائد.
۱۸. ربانی گلپایگانی، علی، (۱۳۹۲ ب)، **عقل و دین**، قم، انتشارات رائد.
۱۹. ربانی گلپایگانی، علی، (۱۳۹۶ الف)، **امامت اهل بیت علیهم السلام از دیدگاه قرآن و روایات**، قم، انتشارات رائد.
۲۰. ربانی گلپایگانی، علی، (۱۳۹۶ ب)، **ایضاح الحکمة**، قم، انتشارات رائد.
۲۱. ربانی گلپایگانی، علی، (۱۳۹۶ ج)، **براهین و نصوص امامت**، قم، انتشارات رائد.
۲۲. زمخشری، محمود بن عمر، (۱۴۰۷)، **الکشاف عن حقائق غوامض التنزیل**، تحقیق: مصطفی حسین احمد، بیروت، دار الکتب العربی.
۲۳. سبزواری، ملاهادی، (۱۳۶۲)، **اسرار الحکم**، تهران، المكتبة الإسلامية.
۲۴. سبزواری، ملاهادی، (۱۳۶۷)، **شرح المنظومة**، تهران، انتشارات علمیة اسلامیة.

۲۵. سهروردی، شهاب الدین، (۱۳۸۰)، *حکمة الاشراف* در مجموعه مصنفات شیخ اشراق، ج ۲، تهران، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
۲۶. سیوری، مقداً بن عبدالله (فاضل مقداد)، (۱۴۰۵)، *ارشاد الطالبین فی شرح نهج المسترشدین*، قم، مکتبه آیه الله المرعشی.
۲۷. شافعی، محمد بن طلحه، (۱۴۱۹)، *مطالب السؤل فی مناقب آل الرسول*، بیروت، مؤسسة البلاغ.
۲۸. شهید ثانی، زین الدین بن علی عاملی، (۱۴۰۹)، *حقایق الایمان*، قم، مکتبه آیه الله المرعشی.
۲۹. شیخ صدوق، محمد بن علی بن الحسین، (بی تا)، *التوحید*، بیروت، دار المعرفة.
۳۰. طباطبایی، سید محمد حسین - مطهری، مرتضی، (۱۳۵۰)، *اصول فلسفه و روش رئالیسم*، قم، دار العلم.
۳۱. طباطبایی، سید محمد حسین، (۱۳۹۳)، *المیزان فی تفسیر القرآن*، بیروت، مؤسسة الأعلمی.
۳۲. طبرسی، فضل بن حسن، (۱۳۷۹)، *مجمع البیان فی تفسیر القرآن*، بیروت، دار احیاء التراث العربی.
۳۳. عبده، محمد - رشید رضا، (بی تا)، *تفسیر المنار*، بیروت، دار المعرفة.
۳۴. علامه حلّی، حسن بن یوسف، (۱۴۱۹ الف)، *کتشف المراد*، قم، مؤسسة النشر الإسلامی.
۳۵. علامه حلّی، حسن بن یوسف، (۱۴۱۹ ب)، *نهاية المرام، فی علم الکلام*، قم، مؤسسة الإمام الصادق علیه السلام.
۳۶. فیروزآبادی، محمد بن یعقوب، (۱۴۳۲)، *معجم القاموس المحيط*، بیروت، دار المعرفة.
۳۷. کلینی، محمد بن یعقوب، (۱۳۸۸)، *اصول کافی*، تهران، المکتبه الإسلامیة.
۳۸. مجلسی، محمد باقر، (۱۳۷۰)، *مرآة العقول*، تهران، دارالکتب الإسلامیة.
۳۹. محقق حلّی، جعفر بن حسن، (۱۴۰۳)، *معارج الاصول*، قم، مؤسسة آل البيت علیهم السلام.
۴۰. ملاصدرا، محمد بن ابراهیم، (بی تا)، *الحکمة المتعالیة فی الأسفار العقلیة*، قم، مکتبه المصطفوی.
۴۱. مولوی، جلال الدین، (۱۳۶۳)، *متنوی معنوی*، تهران، انتشارات امیر کبیر.
۴۲. میلانی، سید علی، (۱۴۲۳)، *نفحات الازهار*، تهران، المکتبه الإسلامیة.