



شیخ بهایی و مسئله حق طلبی و گمراهی

دکتر سیدحسن اسلامی^۱

اشاره

شیخ عبدالله بن صالح بحرانی، شیخ بهایی را دارای معتقداتی ضعیف شمرده و بر آن است که وی مدعی است اگر کسی در راه رسیدن به حق، به کژراهه افتد، معذور است. آن گاه اشکالاتی بر این سخن وارد می‌کند. این نوشته در پی آن است تا این سخن و اشکال وارد شده بر او را در بستر تاریخی خود بررسی نماید و قوت دیدگاه شیخ بهایی را نشان دهد. برای رسیدن به این هدف، نوشته حاضر در یک درآمد و پنج بخش سازمان یافته است. پس از طرح مدعای بحرانی درباره ضعف معتقدات شیخ بهایی، صحت آن بررسی شده و سپس سازگاری دیدگاه شیخ بهایی با موضع عالمان اصولی شیعی بیان شده است. آنگاه اشکال بحرانی و مشابهت آن با اشکال غزالی بررسی شده است. نویسنده در پایان پس از بررسی دفاع‌پذیری سخن شیخ بهایی، دو تفسیر حداقلی و حداکثری از سخن شیخ بهایی به دست می‌دهد که زمینه‌ای برای بحث بیشتر را در این باب فراهم می‌سازد.

کلیدواژه‌ها: ایمان برهانی، حق طلبی، گمراهی، خطا، تخطئه، و تصویب.

درآمد

بهاء الدین محمد عاملی (۹۵۳-۱۰۳۰ق.) معروف به شیخ بهایی از عالمان شیعی نامور قرن یازدهم است که تعلق خاطرهای گوناگونی داشته و همین او را به عالمی ذوفنون تبدیل کرده است. ذوق عرفانی، ادبی، فقهی و کلامی نیرومندش او را به پدید آوردن آثاری ماندگار، برانگیخته است که هر یک جایی در خور در میان عالمان مسلمان دارد. همچنین نحوه سلوک و داوری او به گونه‌ای بوده است که

معمولاً جریان‌های رقیب فکری او را از آن خود پنداشته و از او دفاع کرده‌اند.^۲ در مقابل کسانی کوشیده‌اند در درستی برخی داوری‌های او خدشه کنند و آن‌ها را نقد نمایند. از جمله این کسان شیخ عبدالله بن صالح سماهیچی بحرانی (متوفای ۱۱۳۵ق.)، از عالمان نامور اخباری را می‌توان نام برد که سرسختانه از حدیث‌گروی مطلق دفاع و منطق و فلسفه را انکار می‌کرد و فلاسفه را کافرانی فریب‌خورده می‌دانست.^۳ به نوشته خوانساری، وی دانشوری پرهیزکار بود و همواره به





تدریس و مطالعه و تصنیف مشغول بود و روزی از یکی از این فعالیت‌ها فارغ نبود (۱۳۹۰ق، ج ۴، ۲۴۷). با این همه، گرایش نیرومند حدیثی او را بر آن داشت تا در کتاب ریاض الجنان المشحون بالؤلوه و المرجان^۴ بر یکی از باورهای شیخ حمله بَرَد و آن را به یقین باطل بدانند.

شیخ یوسف بحرانی (متوفای ۱۱۳۵ق.) که خود از عالمان نامور اخباری و از معاصران شیخ عبدالله سماهیجی است، این سخن وی را نقل و رد می‌کند (بحرانی [بی‌تا]، ۱۹. نیز نک: خوانساری ۱۳۹۰ق، ج ۷، ۶۷ و کرمانشاهی، ۱۴۱۲ق، ج ۲، ۳۹۸-۳۹۹). طبق ادعای سماهیجی بحرانی، شیخ بهایی: پاره‌ای عقاید ضعیف داشت، مانند این اعتقاد که اگر مکلف در تحصیل دلیل نهایت تلاش خود را به عمل آورَد، و در اعتقادش به خطا افتد، گناهی بر او نیست و در آتش جاودانه نخواهد بود، هرچند بر خلاف اهل حق باشد (بحرانی، ۱۹).

این باور از نظر بحرانی ناپذیرفتنی است. زیرا، بنابراین لازم می‌آید که عالمان گمراهان و سران کفر، «همچون ابوحنیفه و همگانش» بی آن که پیرو اهل حق باشند اگر بر اثر شبهه‌ها و افکار فاسدشان به نتیجه‌ای باطل رسیدند و در برابر اهل حق قرار گرفتند، دوزخی نباشند (همان).

در این جا وی نخست اعتقادی را به شیخ بهایی نسبت می‌دهد و سپس پیامدهای فاسد آن را بر می‌شمارد و به این ترتیب، بطلان آن را نشان می‌دهد و بر نمونه‌ای تحریک‌کننده انگشت می‌گذارد. از این رو لازم است که به همین ترتیب، مسیر استدلال او را تحلیل کنیم، یعنی نخست باید دید که این نسبت درست است یا خیر. دیگر آن که این ادعا به فرض صحت مقبول عالمان شیعه است، یا نه، سوم آن که آیا چنین عقیده‌ای پیامدهای فاسدی در پی دارد و سرانجام و چهارم آن که اساساً چنین عقیده‌ای قابل دفاع است یا خیر.

۱. بررسی صحت ادعا

تصریحی از شیخ بهایی به این دیدگاه، دست کم در رساله اعتقاداتش،^۵ دیده نمی‌شود، و میرزا محمد تنکابنی نیز پس از نقل اصل ادعا از وجود چنین سخنی اظهار بی‌خبری می‌کند ([بی‌تا]، ۲۴۲). اما به نظر می‌رسد که صدور چنین سخنی از شیخ بهایی ممکن و با دیدگاه وی سازگار باشد. افزون بر آن می‌توان نمونه‌هایی از این موضع را در اشعار او نشان داد. برای مثال در منظومه ذن و بنیر تحت عنوان فی التحقيق، شیخ بهایی از این موضع قاطعانه دفاع می‌کند:

ای خوشا نفسی که شد در جستجو
بس تفحص کرد حق را کو به کو
در همه حالات حق منظور داشت
حق و را دانست، ناحق را گذاشت
گر چنینی، هر کتابی را بخوان

عاقبت مأجوری خود را بدان
ور نه حق مقصود داری ای خبیث!
بر تو حجت باشد این علم حدیث
رو تتبع کن وجود^۶ رأیها

تا شوی واقف مکان‌های خطا (بهایی، [بی‌تا]، ۲۰۲). طبق این تقریر، شیخ بهایی معتقد است اگر کسی حق‌جویانه و حق‌خواهانه به کاوش برخیزد، نوشته‌های گوناگون را ببیند و با آرای مختلف آشنا شود و آن‌ها را سبک و سنگین کند، در نهایت، بی‌توجه به نتیجه‌ای که بدان می‌رسد، مأجور است و در راه حق گام زده است، مشروط بر آن که وی همواره مقصودش رسیدن به حق باشد، نه جز آن. شیخ بهایی در ادامه این چند بیت، مدعای خود را به گفتار امیر مؤمنان امام علی(ع) مستند می‌کند و می‌افزاید:

این چنین فرموده، شاه علم و دین
هادی عرفان، امیر المؤمنین

در واقع این بیت آخر اشاره‌ای است به این سخن حضرت امیر (ع):

من استقبل وجوه الآراء، عرف مواقع الخطأ. (کلینی، ۱۳۶۵، ج ۸، ۲۲).

آن که به پیشباز رأیها رفت، لغزش‌گاه‌ها را شناخت.

۲. سازگاری موضع شیخ بهایی با عالمان

شیعه

اگر سخن فوق را صرفاً به استناد دو مورد بالا، گویای دیدگاه شیخ در باب حق‌طلبی بدانیم و بر اساس آن ادعای سماهیجی را بپذیریم، شیخ بهایی عقیده‌ای خارج از عرف مقبول شیعه بیان نکرده است. در واقع، این موضع ریشه در بحثی کهن‌تر دارد که در میان مسلمانان شیعی و سنی به مسئله تخطئه و تصویب معروف است. این مسئله که در آغاز بحثی ماهیتاً کلامی بود، بعدها عمدتاً صبغه اصولی - فقهی به خود گرفت و از گستره آن کاسته شد. مقصود از بحث تخطئه و تصویب، بررسی جایگاه عالمان دین در کشف احکام واقعی خداوند است. از نظر برخی دانشوران مسلمان، هر عالمی اگر طبق روش درست بکوشد، به هر حکمی که برسد، همان حکم خداوند خواهد بود و هر عالمی از این منظر «مُصِیب» است و به حکم واقعی خداوند رسیده. به این کسان «مُصَوِّب» و به این نظریه تصویب گفته می‌شود. در برابر این دیدگاه، عده دیگری از مسلمانان معتقدند که حکم خداوند در هر موردی مشخص است و در واقع وظیفه عالمان تنها کشف آن است، و چون این حکم واحد است، لزوماً در هنگامی که درباره حکمی چندین نظر است، تنها یک نظر درست است و باقی خطا. به این نظریه تخطئه و به مدافعانش «مُخَطَّئه» گفته می‌شود. بخشی از عالمان بزرگ اهل سنت، و همه شیعه، از این نظر پیروی می‌کنند و در دفاع از نظر خود اشکالاتی بر معتقدان به نظریه تصویب وارد می‌کنند.^۸





اما اگر نیازمند نظر و اجتهاد باشد، بر مجتهد واجب است که نهایت تلاش خود را در آن به کار گیرد «ولا اثم علیه حينئذ قطعاً بغیر خلاف یعبأ به؛ و در آن صورت بی گمان گناهی بر او نیست، بدون خلافتی قابل توجه» (عاملی، ۱۳۶۵، ۲۴۲). همچنین وی معتقد است که در بحث تصویب نیز مصیب تنها یکی است که بدان دست یافته است و جز او «مخطی و معذور است» (همان). آن گاه بیش از این بحث را در این باره بی فایده دانسته از آن می گذرد. این دیدگاه رایج میان عالمان شیعه است و شیخ بهایی نیز تا این جا سخنی به گزاف که بیانگر عقیده سست او باشد بیان نکرده است.

اما این بحث سوئۀ دیگری نیز دارد که توجیه گر حمله شیخ عبد الله بن صالح بحرانی به شیخ بهایی است. در واقع این مسئله، گویای منازعه عمیق بین اخباریان و اصولیان است. عصارۀ نظر اخباریان، سرسپاری کامل به مجموعه های حدیثی شیعی و قبول منقولات است. از این منظر، عقل بلفضول را نرسد که به دآوری درباره این روایات دست بزند و همه آن چه در منابع روایی اصلی شیعی آمده است باید درست پذیرفت. در مقابل، اصولیان معتقدند که تنها به دلیل آن که ادعا شود حدیثی از آن امامان شیعه است، نمی توان آن را پذیرفت، بلکه باید آن را به محک آزمون عقل سلیم زد و سره را از ناسره بازشناخت. در نتیجه، پای عقل در این جا باز و میدان به او سپرده می شود تا احادیث ضعیف، ساختگی و

از منازعات نظری درباره صحت و سقم این نظریه که بگذریم، در عمل مدافعان هر دو نظریه به یک نتیجه می رسند.^۹ مدعیان تصویب می گویند نتیجه ای را که شخص مجتهد و کوشنده راه حق بدان رسیده است، همان به واقع حکم خداوند است، پس وی مصیب است. از نظر مدافعان نظریه تخطئه نیز اگر کسی نهایت سعی خود را به کار گیرد و به نتیجه ای برسد، یا آن نتیجه در واقع حکم خدا است، که در آن صورت وی مصیب است و یا آن که بر خلاف پندار خویش به حکم خداوند دست نیافته و آن چه را درست می پنداشته است، خطا است که در این صورت «معذور» است و تکلیف خود را انجام داده است (گرجی، ۱۳۸۲، ج ۷، ۴۶۴).

از این جا است که این جمله در میان دانشوران رایج است که، «للمصیب اجران و للمخطی اجر واحد». به این معنا که کسی که کوشیده و به هدف رسیده است، دو پاداش دارد، یکی به سبب کوشیدن و دیگری به سبب رسیدن به هدف و آن کس که کوشیده و به هدف نرسیده است، یک پاداش دارد، زیرا هرچند به حقیقت دست نیافته است، ولی کوشش خود را به کار برده است. این اصلی است که جملگی عالمان اصولی برآنند. برای مثال جمال الدین حسن عاملی، فرزند شهید ثانی، موضع عالمان شیعی را در این مسئله به اختصار بیان می کند و می گوید که در احکام شرعی که دلیل قاطعی دارد، مصیب یکی است و شخص مخطی غیر معذور است،





شاذّ شناسایی و کنار گذاشته شود. تقسیم احادیث به صحیح، حسن، موثق و ضعیف که از سوی عالمان اصولی شیعه به دست داده شده و از ابتکارات سید بن طاووس، یا علامه حسن بن مطهر حلی است (مدیر شانه‌چی، ۱۳۵۴: ۱۴۷: ۱۳۹۷ق، ۳۸) نمونه‌ای از این رهیافت عقلانی به سخنان معصومان به شمار می‌رود.

صورت حق به جانب اخباریان آن جا آشکارتر می‌شود که آنان از ضرورت تعبد و تسلیم در برابر میراث امامان (ع)

سخن به میان می‌آورند و بر سنت و سیره عالمان متقدم تأکید می‌کنند و تفاوت آن را با سنت مجتهدان نشان می‌دهند. برای مثال، حسین بن شهاب الدین کرکی عاملی (متوفای ۱۰۷۶ق)، از اخباریان دانشمندی است که می‌کوشد نشان دهد راه عالمان کهن، اجتهاد در فروع و اجرای اصول عملیه نبود، بلکه آنان، بی‌توجه به ثقه یا غیر ثقه و امامی یا غیر امامی بودن راویان احادیث، آن‌ها را می‌پذیرفتند. این سنت تبعیت از اخبار تا زمان غیبت و تا پس از آن ادامه یافت. اما به تدریج برخی از متقدمان شیعه، مانند شیخ طوسی منطق اجتهاد و اصول آن را از اهل سنت فراگرفتند و در راه فهم دین و مسائل شرعی به کار بستند تا آن جا که امروزه این تصور شکل گرفته است که راه عالمان اصولی همان راه عالمان قدیم است، حال آن که این پندار خطا است. کرکی عاملی در سراسر کتاب هدایة الابرار الی طریق الأئمة الاطهار، در پی اثبات این مطلب است که تباین آشکاری بین سیرت گذشتگان و عالمان بعدی به چشم می‌خورد که می‌توان آن‌ها را در سه محور گنجانند. نخست آن که برخی از قدما مانند شیخ مفید، سید مرتضی و شیخ طوسی، تصریح کرده‌اند که هیچ حکم شرعی را با ظن نمی‌توان اثبات کرد، حال آن که متأخران آن را جایز شمرده‌اند. دوم آن که اجماع متقدمان آن بوده است که مجتهدی که به خطا رفته است، گناهکار است، حال آن که متأخران معتقدند که مجتهد مخطی، گناهکار نیست. سوم آن که جمعی از قدما تصریح کرده‌اند که همه اخباری که در کتاب‌های خود نقل و بدان‌ها عمل کرده‌اند، صحیح هستند، لیکن متأخران مدعی‌اند که همه آن‌ها اخباری آحاد به شمار می‌روند که تنها مفید ظن هستند (کرکی عاملی، ۱۳۹۶ق، ۶-۷). وی به تفصیل تفاوت دیدگاه‌های میان عالمان قدیم و متأخر را برجسته می‌کند و نتیجه می‌گیرد که امامان (ع) برای دریافت احکام الهی نه به برائت اصلی اجازه دادند و نه به عمل به استصحاب. حال آن که متأخران از این مسائل دقیق غفلت کردند و دچار «غفلت‌ها و اغالیطی شدند که اگر آن‌ها را نام ببریم سخن به درازا می‌کشد» (همان، ۳۰۸).

در برابر این قبیل ادعاها، پاسخ اصولیان آن است که باید نخست روشن شود که احادیث نقل شده از آن امامان (ع) است، سپس به آن‌ها تن داد، نه آن که به صرف ادعا هرگونه بحث انتقادی را متوقف ساخت. در واقع، یکی از تفاوت‌های اساسی بین اخباریان و اصولیان تأکید این گروه بر نقش





می‌کنید که وی واقعاً خواستار حقیقت بوده است؟ چرا او را از مصادیق حق‌طلبانی می‌دانید که سر از کژراهه در آورده‌اند؟ شاید وی از همان آغاز می‌دانست که به بیراهه می‌رود، و با این حال این مسیر را آگاهانه برگزید. از قضا شیخ یوسف بحرانی در دفاع از شیخ بهایی از همین شیوه یاری می‌گیرد و بر آن است که ممکن است برخی از آنان به سبب تعصب، مجدانه در پی کشف حقیقت بر نیامدند. یا آن که کوشیدند و حق را نیز یافتند، اما به دلیل قدرت‌دوستی و ریاست‌خواهی، از اظهار حقیقت و التزام به آن خودداری کردند (بحرانی، [بی‌تا]، ۱۹-۲۰). تنکابنی نیز در دفاع از موضع شیخ بهایی بر آن است که باید میان صغرا و کبرای قضیه تفاوت گذاشت، «یعنی اگر چنین کسی یافت [شود] معذب نخواهد شد و اما در صغرا، یعنی چنین کسی یافت می‌شود یا نه، پس شیخ نفرموده که چنین کسی یافت می‌شود» (تنکابنی، [بی‌تا]، ۲۲۲).

موضع شیخ بهایی در این جا و اشکالی که متوجه او شده، شبیه موضع جاحظ و اشکال غزالی بر او است. جاحظ، متفکر عقل‌گرای معتزلی، نیز مدعی شده بود که معیار گناهکاری شخص و بدفرجامی او، «عناد» با حق است نه صرف مخالفت با آن. بنابراین اگر کسی از سر درماندگی و ضعف سر از باطل در آورد، عذرش پذیرفته است. ولی غزالی این استدلال را از او نمی‌پذیرد و پاسخی به او می‌دهد که از کسی به هوشمندی غزالی عجیب است.

جاحظ، طبق ادعای غزالی، معتقد بود که اگر مخالفان اسلام، اعم از یهودی، مسیحی و دهری، مخالفشان از سر عناد باشد گناهکارند. اما اگر کسی دست به تأمل و تفکر بزند و از درک حق درماند، چنین کسی معذور است و بی‌گناه. اگر هم کسی اساساً اهلیت نظر نداشته باشد و از وجوب آن بی‌خبر ماند و در نتیجه به حقیقت نرسد، او نیز معذور است، و:

تنها شخص معاند گناهکار و معاقب است. زیرا خداوند کسی را جز به اندازه توانش مکلف نمی‌سازد و این کسان از درک حق درمانده‌اند و از ترس خدا عقاید خویش را نگه داشته‌اند، چون که راه معرفت بر آنان بسته است (غزالی، [بی‌تا]، ج ۲، ۵۳۹).

حاصل استدلال جاحظ آن است که تکلیف بر مدار استطاعت می‌چرخد و با نبود آن منتفی می‌شود. کسی که بر اثر ناتوانی از شناخت حق و پی نبردن به نادرستی عقاید خویش، دست از باورهای گمراهانه خود بر نمی‌دارد، در کار خویش معذور است و عقل و شرع نیز بر این نکته گواهی می‌دهند. غزالی^۱ اصل استدلال و مبنای آن را می‌پذیرد و می‌گوید که این دیدگاه عقلاً اشکالی ندارد. اما واقع آن است که دلائل نقلی قطعی بر ضد آن داریم، زیرا می‌دانیم که پیامبر اکرم (ص) همان گونه که مسلمانان را به ادای نماز و روزه گرفتن مکلف کرده، کفار را نیز مخاطب ساخته است.

عقل در فهم دین و احراز صحت صدور احادیث است تا جایی که لازم می‌دانند که نخست صدور حدیث از معصومان احراز شود و به همین سبب از شیوه‌هایی بهره می‌گیرند که اخباریان نمی‌پسندند. خوانساری، به از سماهیجی بحرانی، در رساله منیة الممارسین فی اجوبة سؤالات الشیخ یاسین، چهل تفاوت اصلی بین اخباریان و اصولیان را بر می‌شمارد و آن‌ها را به اختصار نقل می‌کند (خوانساری، ج ۱، ۱۲۷-۱۳۰) و سرانجام این جریان را برگرفته از اشعری‌گری قلمداد می‌کند (همان، ۱۳۰). این منازعه در جاهای گوناگونی در تاریخ چند ساله اخیر شیعه خود را نشان داده و گاه نتایج تلخی به بار آورده است که از این بحث خارج است.

اما یکی از جلوه‌های آن را در همین حمله به شیخ بهایی می‌توان یافت. در واقع، پیش از شیخ عبد الله بن صالح بحرانی، ملا محمد امین استرآبادی (متوفای ۱۰۳۳ق)، بنیادگذار اخباری‌گری، در کتاب معروف الفوائد المدنیة، به شیخ بهایی به دلیل راه دادن عقل و پذیرش تقسیمات چهارگانه درباره حدیث و دفاع از عالمان کهن در این باره و ضرورت این تقسیم، خرده می‌گیرد و بر مدعای او می‌تازد (استرآبادی، ۱۴۲۴ق، ۱۲۲). همچنین مخالفت عبد الله بن صالح بحرانی با اصولیان چنان شدید بود که صاحب روضات الجنات پس از نقل تفاوت‌های اخباریان و اصولیان، او را از متعصبان اخباری و اندیشه او را همانند اشاعره معرفی می‌کند (خوانساری، ۱۳۹۰ق، ج ۱، ۱۳۰). هدف از این اشارات آن است که باید سخن آغازین این نوشته را در متنی گسترده‌تر و در زمینه نزاع تاریخی اخباری و اصولی فهم و تحلیل کرد. حال ببینیم که چنین عقیده‌ای آیا تالی فاسدی دارد؟

۳. پیامد فاسد این عقیده

طبق ادعای فوق لازمه نگرش شیخ بهایی آن است که کسانی مانند «ابوحنیفه» که از نظر مدعی مظهر گمراهی به شمار می‌روند، کارشان موجه و خطایشان مقبول باشد. ولی آیا لازمه سخن شیخ بهایی همین است؟ در این جا کاری به این مصداق چالشی نداریم، با این حال به نظر می‌رسد که در این جا شرط انصاف رعایت نشده و نتیجه‌ای به گردن دیدگاه شیخ بهایی گذاشته شده است، که ضرورتاً از دل مقدمات آن بیرون نمی‌آید. شیخ بهایی ادعا کرده است که اگر کسی از سر حق‌طلبی و برای رسیدن به حقیقت، بکوشد و این رأی و آن رأی را بررسی کند و ناخواسته به بیراهه افتد، خطایی مرتکب نشده و معذور است. ولی مخالفان شیخ بلافاصله بر مصداقی خاص انگشت گذاشته می‌گویند که پس شما می‌گویید این شخص مأچور است؟ شیخ بهایی می‌تواند بی‌درنگ پاسخ دهد و متقابلاً بپرسد که از کجا می‌دانید که این شخص در پی حق‌طلبی به بیراهه کشیده شده است؟ به چه دلیل فکر





پس آنان مکلف هستند که کفر خود را واگذارند و مسلمان شوند (همان).

اما به نظر می‌رسد که جواب غزالی قانع‌کننده نیست. مسئله آن است که آن کافر و دهری از کجا بدانند که این شخص واقعاً پیامبر و فرستاده خداوند است. آن «ادله سمعی» ضروری، برای مسلمانانی که پیشاپیش نبوت حضرت رسول را پذیرفته‌اند، ضروری است نه کسی که هنوز اصل نبوت برایش ثابت نشده است. مطلب از این قرار است که آیا مردم باید نبوت رسول خدا برایشان محرز شود تا به او ایمان آورند، یا آن که لازم است کورکورانه از عقاید قبلی خود دست بشویند و به این ایمان جدید تن در دهند. اگر نظر اول را بپذیریم، آنگاه سخن جاحظ درست به نظر می‌رسد و باید شخص با دلائل عقلی به نوعی به حقانیت این پیامبر مرسِل ایمان پیدا کند. اگر هم نیازی به احراز حقیقت نبینیم و صرف ایمان را کافی بدانیم، این پرسش کلامی مطرح می‌شود که چه فرقی است بین آن باور پیشین باطل و این ایمان غیر مستدل و بی‌بنیاد؛ زیرا در هر دو مورد عقاید استوار وجود دارد. آن چه یکی را از دیگری متمایز می‌کند و مایه برتری آن می‌گردد، درستی و مطابقت با واقع است، نه تحکم صرف. اگر هم «ظن» و گمان را کافی بدانیم، در هر دو مورد وجود دارد و دلیلی بر ترجیح یک ظن بر ظن دیگری وجود ندارد. وانگهی قرآن کریم که مروج ایمان جدید است، با چنین ظنی سر ستیز دارد و آن را جایگزین حق نمی‌داند و بارها تأکید می‌کند که:

وَمَا يَتَّبِعْ أَكْثَرُهُمْ إِلَّا ظَنًّا إِنَّ الظَّنَّ لَا يَغْنَى مِنَ الْحَقِّ شَيْئًا إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ بِمَا يَفْعَلُونَ؛ بیشتر آنان جز از گمان پیروی نمی‌کنند. در واقع، گمان جایگزین حق نیست. خداوند بدان چه می‌کند، آگاه است (سوره یونس، ۳۶).

ادعای غزالی همه آن دعوت به تعقل و تفکری را که در قرآن کریم آمده است به پرسش می‌گیرد و تخطئه می‌کند. افزون بر آن، وی به استدلال عقلی - نقلی جاحظ پاسخ نمی‌دهد. جاحظ مدعی شده است که خداوند تکلیف ما لایطاق نمی‌کند، این هم ادعایی است عقلی و هم نقلی. عقلی است، زیرا اگر خداوند علیم، رحیم، و حکیم باشد، که از نظر مسلمانان چنین است، محال است از مردم چیزی بخواهد که از عهده‌شان خارج است. به همین دلیل متکلمان عقلی مشرب شیعی و معتزلی تا جایی پیش رفته‌اند که مدعی شده‌اند، تکلیف ما لایطاق قبیح و یا محال است. افزون بر آن که این قاعده‌ای عقلی است، ریشه قرآنی دارد و نقلی نیز به شمار می‌رود. خداوند به صراحت فرموده است: «وَلَا تَكْلَفُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا وَلَدَيْنَا كِتَابٌ يَنْطِقُ بِالْحَقِّ وَهُمْ لَا يُظْلَمُونَ؛ هیچ کس را جز به اندازه توانش مکلف نمی‌کنیم و نزدمان کتابی است که به حق سخن می‌گوید و به آنان ستم نمی‌شود» (سوره مؤمنون، ۶۲). مضمون این آیه بارها در قرآن کریم

آمده است. طبق این آموزه اگر خداوند به کسی بیش از توانش تکلیف کند، به او ستم کرده است و کاری خلاف حکمت و وعده خداوند خواهد بود. چنین کاری از خداوند قبیح است. حال آیا این تکلیف ما لایطاق نیست که به کسی که، طبق فرض، حق را نشناخته و راهی به سوی شناخت آن نیز ندارد، گفته شود که باید حق را بشناسد؟ اگر هم غزالی به حسن و قبح عقلی اعتقادی نداشته باشد، چرا این ادله سمعی قرآنی و ضروری را که همان قاعده عقلی را تأیید می‌کنند، نادیده می‌گیرد و بحث را از مسیر خود خارج می‌سازد؟ حاصل آن که استدلال غزالی در این باره، نه عقلاً قابل دفاع است و نه با آیات صریح قرآن و منش و روش پیامبر اکرم همسازی دارد. ناکامی استدلال غزالی نیز دامن‌گیر شیخ عبدالله بن صالح بحرانی می‌شود و همان دشواری راه را بر او می‌بندد. بنابراین با مثالی که آورده است، نمی‌شود، اصل مدعای شیخ بهایی را ابطال کرد.

۴. آیا مدعای شیخ بهایی قابل دفاع است؟

تا اینجا کوشیدیم نشان دهیم به استناد اشکالاتی که به ادعای شیخ بهایی شده است، منطقاً نمی‌توان آن را ابطال کرد. بر عکس کسانی مانند تنکابنی به استناد قاعده کلامی لطف،^{۱۱} از آن دفاع می‌کنند ([بی‌تا]، ۲۴۲). اما حال جای این پرسش است که این موضع به خودی خود قابل دفاع است یا خیر؟ در پاسخ باید اندکی در باب وظیفه خود به عنوان مسلمان تأمل کنیم و ببینیم که خداوند از ما چه انتظاراتی دارد. می‌توان گفت که خداوند از ما دو انتظار اساسی دارد: در عرصه نظر خواستار ایمان ما است و در عرصه عمل؛ عمل صالح. آیات متعدد قرآنی گویای این دو اصل است و تمایز مسلمان از غیر مسلمان همین دو اصل است. در واقع در آیات گوناگونی مؤمنان به کسانی که دارای ایمان هستند و اعمال صالحی انجام می‌دهند، وصف شده‌اند. به همین سبب آیات متعددی به تعبیرات مختلفی این نکته را بازگو می‌کنند:

وَالَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ أُولَٰئِكَ أَصْحَابُ الْجَنَّةِ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ؛ کسانی که ایمان آوردند و عمل صالح انجام دادند، آنان بهشتی و در آن جاودانه‌اند (سوره بقره، ۸۲).^{۱۲}

به گفته ایزوتسو، از نظر اسلام، ایمان معیار نهایی و غایی و فضیلت مرکزی و گوهری این دین و سرچشمه همه فضائل به شمار می‌رود (ایزوتسو، ۱۳۷۸، ۳۷۳) و مسلمان واقعی نام «مؤمن» بر خود دارد. از این منظر حتی اعمال صالح در واقع نشانه و تجلی یا تبلور ایمان به شمار می‌رود (همان) و از طریق آن می‌توان به وجود ایمان در شخص پی برد. به تعبیر دیگر نتیجه علمی ایمان، عمل صالح است و عمل صالح نیز نشانه بودن ایمان، به همین سبب حضرت امیر مؤمنان



می‌فرماید:

فیالایمان یستدل علی الصالحات و بالصالحات یستدل علی الایمان؛ ایمان را بر کرده‌های نیک دلیل توان ساخت و از کردار نیک ایمان را توان شناخت (سید رضی، ۱۳۷۰، خطبه ۱۵۶، ۱۵۵). اما ایمان مطلوب قرآن، باوری کورکورانه نیست، بلکه خود، در برابر کفر قرار دارد و متشکل از دو مؤلفه اصلی یعنی تقوا و شکر است. ایزوتسو، با تحلیل آیات مختلفی که در آن‌ها ایمان، شکر، تقوا و دیگر مفاهیم وابسته به کار رفته است، نشان می‌دهد که شکر نام دیگر ایمان می‌تواند باشد (ایزوتسو، ۱۳۷۸، ۴۰۷). تقوای الهی نیز در آیات متعددی همراه و هم معنای خشیت است. خشیت واقعی هم از نظر قرآن از آن عالمان است و قرآن تصریح می‌کند که:

إِنَّمَا يَخْشَى اللَّهَ مِنْ عِبَادِهِ الْعُلَمَاءُ؛ هر آینه از میان بندگان خدا، تنها دانشمندان از او می‌ترسند (سوره فاطر، ۲۸، ترجمه آیتی، ۱۳۷۴، ۴۳۸).

همچنین در تعاریف رایج، ایمان دارای سه رکن معرفی شده است: تصدیق قلبی، اقرار زبانی و رفتار بر اساس این تصدیق (راغب اصفهانی، [بی‌تا]، ۲۲). تصدیق قلبی نیز مستلزم دانستن درست چیزی است، یعنی مؤمن کسی است

که به درستی چیزی باوری استوار و خلل‌ناپذیر دارد و این صفت واقعی، علم است. بنابراین با تحلیل مفصلی می‌توان نشان داد که خداوند خواستار ایمان عالمانه ما است، نه باوری کورکورانه. فرمان به کسب بینش و رفتار عالمانه و پرهیز از باور و رفتار ناصواب، بارها در قرآن کریم مورد تأکید قرار گرفته است. برای مثال، در جایی خداوند متعال ما را از رفتار

غیر عالمانه و فاقد عنصر معرفتی برحذر داشته از مسئولیت گوش و چشم و دل سخن گفته است (سوره بنی اسرائیل، ۳۸). در جای دیگر کسانی را که چشم و گوش و خرد دارند، اما آن‌ها را به کار نمی‌بندند، نکوهیده و دوزخی خوانده است (سوره اعراف، ۱۷۹). همچنین آیات متعددی در قرآن کریم، مردم را به تفکر و تأمل و فهم و دقت در امور و شناخت حقیقت دعوت می‌کند. از مجموع این آیات می‌توان نتیجه



گرفت که آن چه مطلوب خداوند است، ایمانی است آگاهانه و قرین علم و دانش، نه ایمانی جزمی و فاقد معرفت و شناخت. بنابراین، همه مسلمانان باید بکوشند تا ایمانشان همراه با معرفت باشد. اما این معرفت، از طریق تعلم و تفکر حاصل می‌شود. بنابراین دعوت به علم‌آموزی و تفکر در سراسر قرآن کریم به چشم می‌خورد و علم و تفکر از فضائل ایمانی به شمار می‌رود. نه تنها قرآن کریم ما را به دانستن دعوت می‌کند، بلکه از ما می‌خواهد تا به هیچ مرحله‌ای بسنده نکنیم و همواره بر دانش خود بیفزاییم. با این تعلیم است که خداوند به پیامبرش فرمان می‌دهد:

وَقُلْ رَبِّ زِدْنِي عِلْمًا؛ و بگو: پروردگارا بر دانشم بیفزای (سوره طه، ۱۱۴).



باز در داستان موسی و عبد صالح که در سوره کهف آمده است، می‌خوانیم که حضرت موسی با داشتن مقام نبوت، در پی دانش‌آموزی از آن عبد صالح بر می‌آید. از عبد الله

بن عباس نقل کرده‌اند که می‌گفت، اگر قرار بود کسی به دانسته‌های خود بسنده کند، حضرت موسی بود، لیکن او نیز در پی دانشجویی بر آمد و نزد آن عبد صالح رفت (ماوردی، ۱۴۱۵ق، ۵۳) و گفت: هَلْ أَتَبِعُكَ عَلَى أَنْ تُعَلِّمَنِي مِمَّا عُلِّمْتَ رُشْدًا؛ آیا با تو بیایم تا از آن چه به تو آموخته‌اند، به من کمالی بیاموزی؟ (سوره کهف، ۶۶). حضرت ابراهیم نیز با آن که به معاد ایمان داشت، لیکن می‌خواست با فرایند زنده شدن مردگان آشنا شود. بدین ترتیب، از این داستان‌های تعلیمی که در قرآن کریم آمده است می‌توان نتیجه گرفت که خداوند خواستار معرفت ما و فزونی آن است، به نوشته امام خمینی: «از خود قرآن شریف دستور عدم وقوف و قانع نشدن به یک حد معین» استفاده می‌شود (۱۳۷۰، ۱۹۶).

با این نگرش، علامه حلی بر وجوب ایمان مدلل تأکید کرده، آن را واجب می‌شمارد (حلی، ۱۳۶۵، ۴) و علامه شعرانی با استفاده از آرای وی می‌نویسد که باور ما در باب ایمان آن است که در آن یقین لازم است و گمان در آن بسنده نیست. زیرا از هیچ یک از مسلمانان معهود نیست اگر کافری بگوید «گمان می‌کنم که خدایی جز الله نیست و گمان می‌کنم محمد رسول الله است» مسلمان گشته است. سپس تأکید می‌کند که تعبیر «اشهد» از واژه‌های دیگری چون «اعلم» بیشتر گویای یقین است. وی در ادامه می‌افزاید:

و معتقدیم که باور باید بر اساس دلیل باشد نه تقلیدی، زیرا اعتقاد تقلیدی علم نیست و به دلیل آن که خداوند متعال اقوامی را به سبب تقلید از پدرانشان نکوهید. و به دلیل آن که اگر تقلید ایمان باشد، کفار نیز معذور خواهند بود (مازندرانی، ۱۳۴۲، ج ۱، مقدمه شعرانی، یب).

فلاسفه شیعی ایمان را از این منظر نگریسته آن را شناخت تحقیقی دانسته‌اند. اما از آن جا که همه افراد توانایی به دست آوردن این نوع ایمان را ندارند، با در نظر گرفتن سطح شناخت و درک افراد، ایمان را به سه مرتبه تقسیم کرده‌اند: ایمان تقلیدی که مختص عوام است، ایمان استدلالی که از آن عالمان است و ایمان شهودی که ویژه اهل شهود است. ملا هادی سبزواری این دیدگاه را به اختصار این گونه بیان کرده است:

قد عرف الايمان بالتصديق
بما اتى النبي على التحقيق
وقد بدا لسانا او جنانا



تقلیداً او برهاناً او عیاناً (۱۳۷۹، ج ۵، ۳۶۵).

حاصل آن که خداوند خواستار ایمان عالمانه و قرین علم ما است و این علم نیز حد معینی ندارد و هر چه بیشتر باشد، بهتر و ارجمندتر است. همچنین فضیلت دیگر تفکر است که در آیات قرآنی نشانه مؤمنان شمرده شده است. تفکر نیز مخاطرات خاص خود را دارد. پیتر سینگر، فیلسوف اخلاق استرالیایی، به درستی تفکر را به پلکان برقی تشبیه می‌کند. ما می‌توانیم از آن استفاده نکنیم، اما هنگامی که پای بر نخستین پله گذاشتیم، دیگر نمی‌توانیم پیشاپیش مسیر آن را به سمت دلخواه خود هدایت کنیم و نمی‌دانیم که سر از کجا در خواهیم آورد (Baron, ۱۹۹۴, ۵).

افزون بر این، شناخت واقعی دین خود و تعالیم آن در گرو آشنایی با دیدگاه‌های دیگر و حتی رقیب است. شناخت دیگری و دیگران به او کمک می‌کند تا خود را بهتر بشناسیم. فردریش ماکس مولر، دین‌پژوه بزرگ، این نکته را این گونه خلاصه می‌کند: «آن که یکی را می‌شناسد، هیچ‌کس را نمی‌شناسد»^{۳۱} (Martin, ۱۹۹۵, V. ۲, ۳۳۰) یعنی شناخت واقعی راه و آیین خود در گرو شناخت آیین‌های دیگر است. حال اگر قرار باشد که ایمان ما همراه معرفت و علم باشد و این علم از طریق دانش‌جویی و خواندن این کتاب و آن کتاب به دست آید یا از طریق تفکر حاصل شود، باید پذیرای مخاطرات آن بود. در غیر این صورت، خداوند تکلیفی محال بر دوش ما گذاشته است، زیرا از ما خواسته است که بیاموزیم و بیاندیشیم، و در عین حال متحمل خطراتش نشویم. از این رو، یا باید گفت خداوند خواستار ایمان بسیط و جزمی و غیر معرفتی ما است که به دین عجایز، یا دین پیر زنان معروف شده است، یا باید گفت ایمان آگاهانه مطلوب خداوند است و خطای ناخواسته بخشودنی.

راه نخست، به جایی نمی‌رسد و به‌رغم تلاش‌هایی که شده است تا دین جزمی توجیه شود، این تلاش‌ها ناکام مانده است. در دفاع از این راه، برخی مدعی شده‌اند که پیامبر اکرم خود فرمود: علیکم بدین العجائز. مولانا نیز با الهام از این سخن سروده است:

هم در آخر هم در آخر عجز دید

مرده شد، دین عجایز را گزید (بلخی، ۱۳۷۸، ج ۲، ۹۹۱)

اما این سخن حدیث‌گونه، مجعول است و به ساختگی بودنش تصریح شده است (الالبانی، ۱۴۱۲ق، ج ۱، ۱۳۰). گاه نیز آن را از مجعولات سفیان ثوری دانسته‌اند (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۶۹، ۱۳۶). البته زبیدی پس از نام بردن از کسانی که آن را مجعول می‌دانند، در پی به دست دادن توجیهی مقبول برای آن بر می‌آید (مرتضی زبیدی، ۱۴۱۴ق، ج ۷، ۳۷۶). وانگهی اگر این نوع ایمان را مقبول شارع بدانیم، در آن صورت چه تفاوتی است بین ایمان یک پیرزن مسیحی با

ایمان پیرزن مسلمان، زیرا قرار است که ایمان غیر برهانی و تقلیدی و بدون کاوش و تحقیق باشد. بنابراین هر دو از یک حد از قوت برخوردارند.

شیخ بهایی با توجه به ناکارآمدی راه اول و مشکلات معرفتی آن و با در نظر داشتن آیات متعدد در این باره، راه دوم را بر می‌گزیند و بدین ترتیب با خیل عالمان عقل‌گرایی شیعه همسو می‌شود و سخنی بر زبان می‌آورد که اخباریانی همچون شیخ یوسف بحرانی را می‌رنجاند. به عقیده عبد الله نعمه، حمله شیخ عبدالله بن صالح بحرانی به شیخ بهایی در واقع به دلیل تفکر عقل‌ستیز وی و همگنانش است که عقل را در این گونه امور حجت نمی‌شمارند است و به همین سبب شایسته است که این دیدگاه بهایی، مایه ستایش او به شمار رود، نه نکوهش وی (نعمه، ۱۹۸۷، ۴۵۵).

۵. دو تفسیر از سخن شیخ بهایی

سخن شیخ بهایی تاب دو تفسیر را دارد: تفسیری حداقلی و تفسیری حداکثری. طبق تفسیر حداقلی، هر کس مکلف به داشتن ایمانی درست و مطابق با واقع و به صورت تحقیقی است، حال اگر با رعایت همه شرائط از جمله حق‌طلبی و هدایت‌خواهی، پیش برود و به خطا دچار شود، نزد خداوند معذور است و مأجور. اگر این تفسیر را بپذیریم، در واقع شیخ بهایی نکته‌ای بیش از آن چه عالمان شیعه و قائلان به نظریه تخطئه بر زبان آورده‌اند، نگفته است. اما طبق تفسیر حداکثری، مسئله فراتر از این است. بر اساس این تفسیر می‌توان گفت که شیخ بهایی مدعی آن است اگر کسی حق‌طلبانه راهی در پیش گرفت، اساساً دچار خطا نمی‌شود و مأجور است، بدون آن که فقط معذور باشد، به تعبیر دیگر، چنین کسی در هر صورت مصیب است و به حقیقت رسیده است. چنین تفسیری دشواری خود را دارد. زیرا مسئله اصلی آن است که منطقاً نمی‌توان منکر احتمال رخ دادن خطا شد و در این صورت نباید قاطعانه گفت که شخص حق‌طلب در هر صورت به حقیقت می‌رسد. حال اگر نتوان به کمک اصلی برون دینی از این برداشت دفاع نمود، چه بسا امکان دفاع درون دینی از آن وجود داشته باشد. برای مثال، می‌توان این گونه استدلال کرد که خداوند متعال خود به مؤمنان کوشنده در راه حق وعده داده است که مانع گمراهی آنان خواهد شد و فرموده است: وَ الَّذِينَ جَاهَدُوا فِينَا لَنَهْدِيَنَّهُمْ سُبُلَنَا وَإِنَّ اللَّهَ لَمَعَ الْمُحْسِنِينَ؛ کسانی را که در راه ما مجاهدت کنند، به راه‌های خویش هدایتشان می‌کنیم. و خدا با نیکوکاران است (سوره عنکبوت، ۶۹ ترجمه آیتی، ۴۰۵).

این آیه بیانگر آن است که اولاً مجاهدت در راه خداوند، کاری نیکوکارانه است، دیگر آن که خداوند مجاهدان راه خویش را به خود و انخواهد گذاشت و هدایتشان خواهد کرد.





به گفته گنابادی در این جا یک قیاس اقترانی انجام گرفته است که می توان آن را این گونه صورت بندی کرد: هر کس در راه ما بکوشد، نیکوکار است و هر کس نیکوکار باشد، خداوند با او است، زیرا که خداوند با نیکوکاران است (گنابادی، ۱۴۰۸ق، ج ۳، ۲۱۲). علامه طباطبایی بر آن است که تعبیر «جاهدوا فینا» استعاره ای است برای نشان دادن تلاش نظری و علمی ناظر به حق تعالی (طباطبایی، ۱۳۹۳ق، ج ۱۶، ۱۵۱) بدین ترتیب هر گونه تلاش و کوشش فکری در دل این آیه می گنجد و مشمول حکم آن می گردد.

همچنین اشاره به «سُبُل» یعنی راه ها، گویای آن است که این مجاهدت در مسیرهای گوناگونی می تواند باشد. به گفته طباطبایی، خداوند در این جا «برای خود راه هایی اثبات کرده است که هر چه باشند، به خداوند منتهی می گردد» (همان). همچنین به تصریح گنابادی این راه ها شامل «کج و مستقیم» هر دو می شود (۱۴۰۸ق، همان). فخر رازی در کنار تفسیر متعارف از این آیه، تفسیری حکمی و فلسفی به دست می دهد که طبق آن مقصود از «جاهدوا فینا» کسانی هستند که «در دلایل ما نظر کردند» و بر اساس آن نتیجه می گیرد تعبیر «إن الله لمع المحسنين» اشاره «به درجه اعلائی استدلال است»، زیرا کسی که با استدلال و تأمل به خداوند نزدیک می شود، «چیزها را از او می شناسد، نه آن که او را از چیزها بشناسد» (رازی، ۱۴۰۵ق، ج ۲۵، ۹۵).

بنابراین مجاهدت برای تقویت ایمان خویش، برهانی ساختن آن و داشتن عقایدی درست، خود جلوه ای از جهاد در راه خداوند است، و طبق وعده خداوند، کسی که در این راه پای می گذارد، به راه های حق هدایت خواهد شد. با توجه به این آیه و آیات متعددی که بر تباه نشدن رفتار نیکوکاران تأکید فراوان دارد (برای مثال، سوره توبه، ۱۱۹)، می توان نتیجه گرفت اگر کسی در راه شناخت حق گام بردارد و همراه حق طلبی و تسلیم حق شدن را چشم دید خود سازد، نه تنها نزد خداوند مأجور است، بلکه افزون بر آن محال است گمراه شود. این محال بودن، به معنای منطقی آن نیست، بلکه زاده وعده الهی است. بنابراین تصور خطا و گمراهی در باب حق طلبان منتفی است. آیا شیخ بهایی مقصودش این نکته است، یا همان برداشت اول با مدعای او راست می آید؟ سخن وی تاب هر دو تفسیر را دارد و تفسیر دوم اگر از بوته نقد سرفراز بیرون آید، نیز با منطق قرآن سازگار است.

بر این تفسیر می توان اشکال کرد که در این صورت اگر دو تن به نتایج متفاوت و چه بسا متضادی برسند، آیا هر دو بر حق هستند یا یکی باطل است و دیگری حق. اگر بگوییم هر دو بر حق هستند، سر از همان نظریه تصویب در می آوریم که نه تنها مقبول عالمان شیعه نیست، بلکه اشکالات معرفتی نیز دارد، مانند آن که بگوییم خداوند درباره یک مسئله معین

دو حکم متضاد دارد که با حکمت الهی سازگار نیست. اگر هم بگوییم که تنها یکی از آن دو بر حق است، در این صورت همان نظریه «تخطئه» خواهد بود. در پاسخ این اشکال می توان دو راه در پیش گرفت. نخست آن که بگوییم از نتایج متضاد به دست آمده می توانیم بگوییم که یکی از آن دو، هر چند ندانیم کدام یک، واقعا حق طلب نبوده است یا در این مسیر شرائط حق طلبی را رعایت نکرده است. دوم آن که بگوییم در واقع هر دو شخص به حقیقت رسیده اند. ولی حقیقت، چنان ساده و بسیط نیست که بگوییم یا کسی به آن می رسد یا آن را از کف می دهد، بلکه حقیقت دارای سطوح و لایه های متعددی است و چه بسا یکی از آن دو به لایه ای رسیده است که به ظاهر با حقیقت حاصل شده به دست آن دیگری معارض باشد، اما در نهایت، هر دو یک چیز باشند. یا آن که گفته شود که هر یک تنها به بخشی از حقیقت و پاره ای از آن دست یافته است. همان گونه که کوه پیمايان هر یک از مسیری راه صعود را می پیمایند که با آن دیگری متفاوت است، اما به تدریج که بالا می روند، این مسیرها به هم نزدیک و نهایتاً یکی می شود، چونندگان راه حق نیز ممکن است در ظاهر به نتایج متفاوتی برسند که در نهایت جلوه ها و آغازهای یک حقیقت اصلی تر باشند. آیا چنین تفسیری با منطق قرآن و آیاتی که درباره علم محدود آدمیان سخن می گوید (سوره اسراء، ۸۵)، سازگاری دارد؟ این پرسشی است که همچنان جای درنگ دارد.

سخن کوتاه، بر خلاف ادعای کسانی چون بحرانی، سخن شیخ بهایی در باب حق طلبی با منطق و تعالیم قرآنی سازگار و همسو با منطق عقل است و می توان آن را از اظهارات درخشان وی شمرد که در این باره حداقل آن است که دیدگاه عالمان عقل گرای شیعه را به زبانی شیوا بیان می کند،^۴ یا آن که در واقع طرح مسئله ای است جدی که آفاق تازه ای بر بحث های میان دینی بر عالمان و طالبان می گشاید.

کتابنامه

- استرآبادی، محمد امین، ۱۴۲۴ق، الفوائد المدنیة، تحقیق رحمه الله اراکی، قم، مؤسسه النشر الاسلامی.
الالبانی، محمد ناصر الدین، ۱۴۱۲ق، سلسلة الأحادیث الضعیفة و الموضوعة، الرياض، مكتبة المعارف.
ایزوئسو، توشیهیکو، ۱۳۷۸، مفاهیم اخلاقی - دینی در قرآن مجید، ترجمه فریدون بدره ای، ویرایش دوم، تهران، فرزانه روز.
بحرانی، شیخ یوسف بن احمد، [بی تا]، لؤلؤة البحرين فی الاجازات و تراجم رجال الحديث، تحقیق سید محمد صادق بحر العلوم، قم، مؤسسه آل البيت للطباعة و النشر.
بلخی، جلال الدین محمد، ۱۳۷۸، مثنوی معنوی، بر اساس نسخه قونیه، تصحیح بهاء الدین خرمشاهی، تهران، دوستان.
تنگبانی، میرزا محمد، [بی تا]، قصص العلماء، تهران، اسلامیة.
حلی، حسن بن یوسف، ۱۳۶۵، الباب الحادی عشر للعلامه الحلی مع





History of the Field, in The Oxford Encyclopedia of the Modern Islamic World, edited by John L. Esposito, Oxford, Oxford University Press.

پی‌نوشت‌ها:

۱. دانشیار دانشگاه ادیان و مذاهب
۲. برای دیدن گزارش مختصر و سودمندی از زندگی و کارنامه وی نک: جویا جهانبخش، پیدشوی ایمانین: نیم‌نگاهی به زندگانی و اندیشه شیخ بهائی، تهران، همشهری، ۱۳۸۸.
۳. او حکمه نظریه و سفاسط | من فیلسوف کافر مخدوع (مقدمه کتاب ریاض الاجناب، به نقل از خوانساری، ۱۳۹۰ ق، ج ۴، ۲۵۲).
۴. تا جایی که نگارنده کاویده، این کتاب تصحیح و منتشر نشده است.
۵. «ان له بعض الاعتقادات الضعيفه، كاعتقاد ان المكلف اذا بذل جهده في تحصيل الدليل فليس عليه شئ، اذا كان مخطئاً في اعتقاده، ولا يخلد في النار وان كان بخلاف اهل الحق».
۶. در این باره، نک: بها، الدین محمد عاملی، اعتقادات شیخ بهایی: متن عربی رساله الاعتقادات به همراه سه ترجمه و شرح فارسی آن، به کوشش جویا جهانبخش، تهران، اساطیر، ۱۳۸۷.
- گفتنی است که از مقدمه محققانه و پرتنوع این اثر، برای دسترسی به اصل منابع جهت تکمیل این نوشته بهره بردم.
۷. احتمالاً وجوه.
۸. برای آشنایی بیشتر با این بحث و سیر آن، برای نمونه، نک: مدخل «تصویب»، نوشته ابوالقاسم گرجی، در دانشنامه جهان اسلام، زیر نظر غلامعلی حداد عادل، تهران، بنیاد دائرة المعارف اسلامی، ۱۳۸۲، ج ۷، ۴۶۴ و «تخطئه و تصویب»، نوشته حسین هوشنگی، در دائرة المعارف بزرگ اسلامی، زیر نظر کاظم موسوی بجنوردی، تهران، مرکز دائرة المعارف بزرگ اسلامی، ۱۳۸۵، ج ۱۴، ص ۶۸۰.
۹. البته ممکن است گفته شود که تفاوت این دو نظر، در بسترسازی برای فقه و تغییرات آن و مسئله تسامح و تساهل خواهد بود (در این باره، نک: تخطئه و تصویب، حسین هوشنگی، ص ۶۸۰).
۱۰. برای آشنایی با جنبه‌های مختلف اندیشه غزالی و تأثیرات وی، نک: مجموعه مقالات غزالی پژوهی، به کوشش سید هدایت جلیلی، تهران، خانه کتاب، ۱۳۸۹.
۱۱. البته کسانی در اعتبار این قاعده چند و چون دارند، برای مثال آقای دکتر غلامحسین ابراهیمی دینانی آن را قاعده‌ای غیر عقلی، برگرفته از کلام مسیحی و مغایر کلام اسلامی می‌داند (خرد و خردورزی: ارج‌نامه دکتر غلامحسین ابراهیمی دینانی، به کوشش علی اوجبی، تهران، خانه کتاب، ۱۳۸۷، ۳۳-۳۴).
۱۲. نیز، نک: سوره بقره، آیه ۲۷۷؛ سوره آل عمران، آیه ۵۷؛ سوره نسا، آیه ۵۷، ۱۲۲، ۱۷۳؛ سوره مائده، آیه ۹؛ سوره اعراف، آیه ۴۲ و سوره یونس، آیه ۴.
13. He who knows one, knows none.
۱۴. شبیه این سخن را میرزا ابو الحسن جلوه در فوائد خویش به عنوان حکمی عقلی نقل می‌کند (نک: سید مصطفی محقق داماد، نخبان علم و عمل ایران، تهران، مرکز نشر علوم اسلامی، ۱۳۷۸).

شرحیه تحقیق مهدی محقق، تهران، موسسه مطالعات اسلامی دانشگاه مکیل شعبه تهران با همکاری دانشگاه تهران.

خمینی، امام سید روح الله، ۱۳۷۰، آداب الصلاة: آداب نماز، تهران، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.

خوانساری، محمد باقر موسوی، ۱۳۹۰ ق، روضات الجنات، قم، اسماعیلیان.

رازی، فخر الدین محمد، بیروت، دار الفکر، ۱۴۰۵ ق.

راغب اصفهانی، [بی‌تا]، معجم مفردات الفاظ القرآن، تحقیق ندیم مرعشلی، بیروت، دار الفکر.

سبزواری، ملا هادی، ۱۳۷۹، شرح المنظومه، با تعلیقات حسن حسن زاده آملی، تحقیق مسعود طالبی، تهران، ناب.

سید رضی، ۱۳۷۰، نهج البلاغه، ترجمه سید جعفر شهیدی، تهران، انتشارات و آموزش انقلاب اسلامی.

شیخ بهائی، بهاء الدین محمد عاملی، [بی‌تا]، کلیات اشعار و آثار فارسی، به کوشش علی کاتبی، تهران، چکامه.

طباطبایی، سید محمد حسین، المیزان فی تفسیر القرآن، بیروت، مؤسسه اعلمی، ۱۳۹۳ ق.

عاملی، جمال الدین، ۱۳۶۵، معالم الدین و ملاذ المجتهدین، حسن قم، مؤسسه النشر الاسلامی.

غزالی، ابو حامد محمد، [بی‌تا]، المستصفی من علم الاصول، به کوشش ابراهیم محمد رمضان، بیروت، دار الأرقم بن ابی ارقم.

قرآن کریم، ترجمه عبدالمحمد آیتی، تهران، سروش، ۱۳۷۴.

کرکی عاملی، حسین بن شهاب الدین، ۱۳۹۶ ق، هدایة الابتر الی طریق الاثمة الاطهار، تحقیق رؤوف جمال الدین، [نجف]، [بی‌تا].

کرامشاهی، محمد علی بن علامه وحید بهبهانی، ۱۴۱۲ ق، خیرایه در ابطال طریقه صوفیه، تحقیق سید مهدی رجایی، قم، انصاریان.

کلینی، محمد بن یعقوب، ۱۳۶۵، الکافی، تهران، اسلامیه.

گرجی، ابو القاسم، ۱۳۸۲، مدخل «تصویب» در دانشنامه جهان اسلام، زیر نظر غلامعلی حداد عادل، تهران، بنیاد دائرة المعارف اسلامی، ج ۷.

گنابادی، سلطان محمد، ۱۴۰۸ ق، تفسیر بیان السعاده فی مقامات العبادۀ بیروت، مؤسسه اعلمی.

مازندرانی، محمد صالح، ۱۳۴۲، الکافی: الاصول و الروضه و شرح جامع للمولی محمد صالح المازندرانی، با توضیحات ابو الحسن شعرانی، تصحیح علی اکبر غفاری، تهران، اسلامیه.

ماوردی، ابو الحسن علی بن محمد بن حبیب البصری، ۱۴۱۵ ق، ادب الدنیا و الدین، تحقیق مصطفی عبد القادر عطا، بیروت، مؤسسه الکتب الثقافیه.

مجلسی، محمد باقر، ۱۴۰۳ ق، بحار الانوار الجامعه لدرر اخبار ائمه الاطهار، بیروت، مؤسسه الوفاء.

مرتضی زبیدی، سید محمد بن محمد حسینی، ۱۴۱۴ ق، اتحاف الساده المتقین بشرح احیاء علوم الدین، بیروت، مؤسسه التاریخ العربی.

نعمه، عبد الله، ۱۹۸۷، فلاسفه الشیعه جیاتهم و آرائهم، دار الکتب الاسلامی، قم.

مدیر شانه‌چی، کاظم، ۱۳۵۴، علم الحديث مشهد، دانشگاه فردوسی.

مدیر شانه‌چی، کاظم، ۱۳۹۷ ق، درایه الحديث، مشهد، دانشگاه فردوسی.

Baron, Jonathan, 1994, *Thinking and Deciding*, Cambridge, Cambridge University Press.

Martin, C. Richard, 1995, *Islamic Studies*.

