

مناظره امام صادق علیه السلام با زندیق مصری

در مسجد الحرام (۲) غلامرضا رضایی*

چکیده

مقاله حاضر، به بررسی و تحلیل مرحله دوم از مناظره امام صادق علیه السلام با زندیق مصری پرداخته است؛ چنان که در قسمت پیشین آمد، امام علیه السلام در مرحله اول مناظره، به شیوه جدال احسن با زندیق به گفت و گو پرداخته و در این مرحله، به شیوه موعظه حسنه (خطابه) وارد شده است.

مضمون فرمایش امام علیه السلام این است که هر کس به وجوب وجود عالم و بی نیازی آن از وجود صانع مدبر معتقد است، به حکم ضرورت، باید حقیقت آن و حقیقت اجزای آن را به خوبی شناخته باشد؛ زیرا هر چیز تا زمانی که واقعاً شناخته نشود، هیچ قضاوتی در باره آن، نغیا یا اثباتاً صحیح نیست.

امام علیه السلام در این مرحله از مناظره، از در مماشات و مجارات با زندیق وارد شده و بر اساس نوع معرفت شناسی زندیق، که حس گرایی است، با او به گفت و گو پرداخته و از همان طریق، او را محکوم کرده و به اهدافش؛ یعنی بیرون آوردن وی از جهل مرکب و انتقال او به مرحله گمان و از آنجا به مرحله شک و تردید، رسیده است. همچنین امام علیه السلام برای همگان آشکار کرده است که زندیق مصری و امثال وی، جز نندیدن

* . عضو گروه کلام و معارف پژوهشکده حج و زیارت. farhange1388@yahoo.com

مقدمه

صانع، هیچ دلیلی بر ادعای خود ندارند. افزون بر این، آن حضرت، بی اعتباری گمان در مسائل اعتقادی را به زندق یاد آور می شود و به قاعده عدم الوجدان در رد ادعای زندق نیز استدلال می کند.

واژه های کلیدی: امام صادق علیه السلام، زندق، مناظره، موعظه حسنه، گمان

اسلام، دین منطقی و گفت و گو است. اولیای دین، به فرمان خدای متعال برای نشر اسلام عزیز با برهان و استدلال وارد میدان شده اند: «ادْعُ إِلَى سَبِيلِ رَبِّكَ بِالْحُكْمَةِ وَالْمَوْعِظَةِ الْحَسَنَةِ وَجَادُهُمْ بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ» (نحل: ۱۲۵) و از مخالفانشان نیز خواسته اند که اگر در ادعایشان راست گو هستید، برهان ارائه کنند: «قُلْ هَاتُوا بُرْهَانَكُمْ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ» (نمل: ۶۴).

به دلیل همین رویکرد منطقی اسلام، علمای بسیاری از ادیان مختلف توحیدی و غیر توحیدی، جرئت و مجال مناظره با اولیای راستین الهی را یافته اند. از این رو، در متون روایی شیعه مناظرات فراوانی از پیامبر خدا صلی الله علیه و آله و ائمه معصوم علیهم السلام، به ویژه از امام صادق علیه السلام با مخالفان به چشم می خورد؛ مناظراتی که هریک از آنها گوهرهایی ناب از معارف دین را در خود جای داده است.

جالب اینکه برخی از این مناظرات، در مقدس ترین زمان ها و مکان ها؛ یعنی در موسم حج و در مکه مکرمه، بلکه در مسجد الحرام روی داده است.

این مقاله، به بررسی و تحلیل قسمت دوم از مناظره امام صادق علیه السلام با زندق مصری می پردازد که در مسجد الحرام صورت گرفته است.

در این مناظره که درباره وجود مقدس خدای متعال است، امام صادق علیه السلام از هر سه شیوه دعوت (برهان، موعظه حسنه و جدال احسن) استفاده کرده. مرحله نخست مناظره که به سبک جدال احسن بیان شده، قبلاً (در قسمت اول مقاله) مورد بررسی و تحلیل قرار گرفت. در آنجا ملاحظه شد که امام علیه السلام با چند سؤال و جواب به ظاهر ساده، اما به شیوه جدال احسن، زندق را بهت زده کرد. آنگاه برای اینکه زندق را از بهت رهایی بخشد و تمرکز از دست رفته اش را به او برگرداند، به او فرمود که بیرون مطاف منتظر

۱. «با حکمت و اندرز نیکو به راه پروردگارت دعوت کن و با آنان به [شیوه ای] که نیکوتر است، مجادله نمای.»

بماند تا پس از اتمام طواف، مناظره را با او ادامه دهد.
 امام علیه السلام این فرصت را از آن رو در اختیار وی نهاد که وظیفه اصلی امام علیه السلام، هدایت همه آدمیان؛ اعم از موافق و مخالف به راه پروردگار است. به بیان دیگر، هدف اولیای الهی در میدان مناظره، تنها مغلوب و از میدان به در کردن مخالفان نیست، بلکه تلاش آنان بر این است که تا حد ممکن مخالفان را به راه راست نیز هدایت کنند. از این رو، امام علیه السلام مناظره با زندیق را در قالب موعظه حسنه پی گرفته است که این مقاله به بررسی و تحلیل این مرحله از مناظره می پردازد.

شرح بخش دوم حدیث: مناظره به شیوه موعظه حسنه

متن حدیث:

هشام گوید: پس از آنکه طواف امام علیه السلام به پایان رسید، زندیق نزد حضرت آمد و در برابر ایشان نشست؛ در حالی که ما هم نزدش بودیم. در این هنگام امام علیه السلام از زندیق پرسید:

«أَتَعْلَمُ أَنَّ لِلْأَرْضِ مَحْتًا وَفَوْقًا قَالَ نَعَمْ قَالَ فَدَخَلَتْ مَحْتَهَا قَالَ لَا قَالَ فَمَا يُدْرِيكَ مَا تَحْتَهَا قَالَ لَا أَدْرِي إِلَّا أَنِّي أَظُنُّ أَنَّ لَيْسَ تَحْتَهَا شَيْءٌ فَقَالَ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ علیه السلام فَالظَّنُّ عَجْزٌ لِمَا لَا تَسْتَيْقِنُ».

«قبول داری که زمین، زیر و زبری دارد؟ گفت: آری. فرمود: زیر زمین رفته‌ای؟ گفت: نه. فرمود: پس چه می دانی که زیر زمین چیست؟ گفت: نمی دانم، ولی گمان می کنم زیر زمین چیزی نیست! امام فرمود: گمان، درماندگی است در برابر چیزی که به آن یقین نتوانی کرد.» (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۱، صص ۷۲-۲۴).

دوباره امام پرسیدند:

«أَفَصَعِدَتِ السَّمَاءَ قَالَ لَا قَالَ أَتَدْرِي مَا فِيهَا قَالَ لَا قَالَ عَجَبًا لَكَ لَمْ تَبْلُغِ الْمَشْرِقَ وَ لَمْ تَبْلُغِ الْمَغْرِبَ وَ لَمْ تَنْزِلِ الْأَرْضَ وَ لَمْ تَصْعِدِ السَّمَاءَ وَ لَمْ يَجْزُ هُنَاكَ فَتَعْرِفَ مَا خَلْفَهُنَّ وَ أَنْتَ جَا حِدٌ بِمَا فِيهِنَّ وَ هَلْ يَجْحَدُ الْعَاقِلُ مَا لَا يَعْرِفُ قَالَ الرَّزْدِيُّ مَا كَلَّمَنِي بِهَذَا أَحَدٌ غَيْرُكَ فَقَالَ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ علیه السلام فَأَنْتَ مِنْ ذَلِكَ فِي شَكِّ فَلَعَلَّهُ هُوَ وَ لَعَلَّهُ لَيْسَ هُوَ فَقَالَ الرَّزْدِيُّ وَ لَعَلَّ ذَلِكَ».

«سپس فرمود: به آسمان بالا رفته‌ای؟ گفت: نه. فرمود: می دانی در آن چیست؟

گفت: نه. فرمود: شگفت از تو است که نه به مشرق رسیدی و نه به مغرب، نه به زمین فرو شدی و نه به آسمان بالا رفتی و نه از آن گذشتی تا بدانی پشت سر آسمان‌ها چیست و با این حال، آنچه را در آنهاست، منکر شدی. مگر عاقل چیزی را که نفهمیده انکار می‌کند؟! زندیق گفت: تا حال کسی غیر شما با من این گونه سخن نگفته است. حضرت فرمود: بنابراین، تو در این موضوع شک داری که شاید باشد و شاید نباشد! گفت: شاید چنین باشد.» (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۱، ص ۷۴-۷۲).

توضیح واژه‌ها

مراد از کلمه «تحت» در عبارت «أَتَعَلَّمُ أَنَّ لِلْأَرْضِ مَحْتًا...»، معنای لغوی آن و مقابل فوق است. (شریف رازی، ۱۴۳۰ق، ص ۳۱۵) اذعان زندیق به تحت داشتن زمین، با اینکه گفته است به آنجا سفر نکرده، می‌تواند از طریق این قیاس باشد که زمین از نظر مقدار متناهی است، و هر جسم متناهی، تحت و فوق دارد (مازندرانی، ۱۳۸۲ق، ج ۳، ص ۸).

کلمه «ما» در عبارت «فَمَا يُدْرِيكَ مَا تَحْتَهَا»، یا استفهامیه است و به این معناست که کدام دلیل بر تو معلوم می‌کند که چه چیزی آن طرف زمین است یا موصوله است؛ یعنی کدام دلیل بر تو معلوم می‌کند آنچه را که آن طرف زمین است؟ همچنین این احتمال هم هست که نافی باشد؛ به این معنا که کدام دلیل بر تو معلوم کرده است که چیزی آن طرف زمین نیست؟ (شریف رازی، ۱۴۳۰ق، ص ۳۱۵).

حرف «فاء» در عبارت «فَالظَّنُّ عَجْزٌ لِّمَا لَا تَسْتَيْقِنُ»، فصیحیه است که بر سر جواب شرط محذوف وارد شده^۱ و در اینجا، جزا نیز افزون بر شرط، حذف شده و دلیل جزا به جای آن نشسته و حرف «ما»، مصدریه است. بنابراین، معنای عبارت این می‌شود که وقتی نهایت آنچه تو به آن رسیده‌ای، گمان است؛ پس تو انسان ناتوانی هستی؛ زیرا گمان، ناتوانی است؛ به دلیل اینکه گمان‌کننده را به یقین نمی‌رساند (شریف شیرازی، ۱۴۳۰ق / ۱۳۸۸ش، ص ۳۱۵) و اینکه امام علیه السلام در اینجا عجز را بر ظن حمل کرده و فرموده:

۱. «فاء فصیحیه، فائی است که بر سر جزا وارد می‌شود و بر محذوف بودن شرط دلالت می‌کند؛ الْفَاءُ الْفَصِيحَةُ: هِيَ الْفَاءُ الدَّاخِلَةُ عَلَى جَزَاءِ الشَّرْطِ الْمُحْذُوفِ فَهِيَ تَفْصِحُ عَنْ شَرْطِهَا وَتَظْهَرُ» (قاضی عبدالنبی احمد نگری، ۱۹۷۵م، ج ۳، ص ۱۱).

«الظن عجز»، برای بیان مبالغه و نشان دادن اوج بی‌اعتباری گمان در مسائل اعتقادی است (مازندرانی، ۱۳۸۲ق، ج ۳، ص ۸).

این احتمال هم وجود دارد که عبارت یاد شده به لفظ خطاب: «لَا تَسْتَيْقِنُ» باشد؛ یعنی این گمانت نشانه ناتوانی تو در مسئله صانع است که به مقام یقین نرسیده‌ای و در بعضی نسخه‌ها عبارت به لفظ «لِمَنْ لَا تَسْتَيْقِنُ» نیز آمده است و این گونه معنا می‌شود که گمان، نشانه ناتوانی کسی است که نتوانسته به یقین برسد (شریف رازی، ۱۴۳۰ق، ص ۳۱۵).

نصب «عجبا» در عبارت «عَجَباً لَكَ»، یا بنابر مصدر بودن است که در اصل «عجبت عجباً لك» یا «عجبت عجباً لحالك و شأنك» بوده؛ یعنی از حال تو بسیار شگفت زده شدم یا بنابر مقدر بودن حرف نداست؛ یعنی «یا عجباً لك»؛ «ای شگفت از تو» (مازندرانی، ۱۳۸۲ق، ج ۳، ص ۹؛ مجلسی، ۱۴۰۴ق، ج ۱، ص ۲۳۸).

عبارت «لَمْ تَبْلُغِ الْمَشْرِقَ، وَلَمْ تَبْلُغِ الْمَغْرِبَ»، جمله استیغابیه و نو است که برای روشن شدن محل تعجب بیان شده (مازندرانی، ۱۳۸۲ق، ج ۳، ص ۹)؛ بنابر اینکه امام علیه السلام از ظاهر حال زندیق می‌دانسته که وی هنوز به شرق و غرب عالم سفر نکرده یا اینکه امام علیه السلام در این باره نیز از او پرسیده؛ ولی راوی آن را حذف کرده (قزوینی، ۱۴۲۹ق الف، ج ۲، ص ۲۱).

کلمه «هناك» در عبارت «لَمْ تُجْزْ هُنَاكَ»، مفعول به و محلاً منصوب است و منظور از آن، یا مکه مکرمه است؛ زیرا منتهای سفر زندیق مکه بوده (شریف رازی، ۱۴۳۰ق، ص ۳۱۶) یا منظور، بیرون نرفتن وی از بخش‌های آباد زمین است و یا خارج نشدن از محدوده آسمان‌هاست (مجلسی، ۱۴۰۴ق، ج ۱، ص ۲۳۸).^۱

عبارت «فتعرف»، به واسطه حرف مقدر «أن»، منصوب است و حرف «ما» در «ما خلفهن»، نافی است؛ یعنی تو از آسمان‌ها و زمین عبور نکرده‌ای تا علم بیابی که بعد از آنها چیزی وجود ندارد؛ و معنای عبارت «هَلْ يَجِدُ الْعَاقِلُ مَا لَا يَعْرِفُ»، این است که آیا عاقل، چیزی را که از وجود یا عدمش هیچ آگاهی ندارد، بدون دلیل آن را انکار می‌کند؟!

۱. گفتنی است علامه مجلسی رحمته الله، قول اخیر را ترجیح داده؛ ولی با توجه به ضمیر «خلفهن» در عبارت «فَتَعْرِفَ مَا خَلْفَهُنَّ»، که جمع است، ممکن است مجموع آسمان‌ها و زمین، مراد باشد.

این گفته زندیق که «ما کَلَّمَنِي بِهَذَا أَحَدٌ» نیز اذعان به این نکته است که انکار صانع مدبر، امری باطل و بی‌وجه است و اگر قبلاً کسی با او این‌گونه سخن گفته بود، آن را انکار نمی‌کرد (شریف رازی، ۱۴۳۰ق، ص ۳۱۶؛ مازندرانی، ۱۳۸۲ق، ج ۳، ص ۱۰-۹).

روند پرسش‌ها و پاسخ‌ها

در این مرحله، روند پرسش‌ها و پاسخ‌ها به این صورت است که امام علیه السلام نخست از زندیق اقرار می‌گیرد که زمین، غیر از این مقدار مورد مشاهده، اطراف و اکناف غیر مشهودی نیز دارد که زندیق به آنها مسافرت نکرده است. پس از آن، امام علیه السلام این سؤال کلیدی را می‌پرسد که «فَمَا يُدْرِيكَ مَا تَحْتَهَا؟» تو که خود اذعان می‌کنی همه اطراف و اکناف زمین را ندیده و به آنجا نرفته‌ای، پس چه می‌دانی که زیر آن چیست؟ آیا احتمال نمی‌دهی آن صانع مدبری که او را انکار می‌کنی، در یکی از همین اطراف و اکناف زمین باشد که تو هنوز به آنجا پا نگذاشته‌ای؟! (جیلانی، ۱۴۲۹ق، ج ۱، ص ۲۴۷).

زندیق که در برابر پرسش تکان‌دهنده امام علیه السلام مغلوب شده است، تنها راه فرار را پناه بردن به گمان می‌بیند. اما در همین جا امام علیه السلام اولین ضربه کاری را بر باور او وارد می‌کند و می‌فرماید: «به گمان متوسل شدن، چیزی جز نشانه ضعف و ناتوانی نیست».

آنگاه امام علیه السلام بی‌درنگ این سؤال را مطرح می‌کند که آیا او به آسمان سفر کرده و درباره آن شناختی به دست آورده است. همچنین از بعد از آسمان اطلاعی دارد.

چون زندیق به بی‌اطلاعی خود در این باره نیز اذعان می‌کند، امام علیه السلام با لحنی گلایه آمیز و مشفقانه می‌پرسد: «هَلْ يَجِدُ الْعَاقِلُ مَا لَا يَعْرِفُ؟» پس چگونه (به‌عنوان یک عاقل) به خود اجازه می‌دهی بدون دلیل، وجود صانع مدبر را انکار کنی؟! (شریف رازی، ۱۴۳۰ق، ص ۳۱۵).

تشریح موعظه حسنه بودن کلام امام علیه السلام

چنان که پیش‌تر اشاره شد، امام علیه السلام این مرحله از مناظره را به شیوه موعظه حسنه (خطابه) برگزار کرده است. توضیح درباره موعظه حسنه بودن فرمایش امام علیه السلام، این است

که گویا امام علیه السلام به زندیق فرموده به این علت صانع مدبر را انکار می کنی که چون هنوز او را ندیده‌ای. مطمئناً اگر او را دیده بودی، انکارش نمی کردی. اکنون که چنین است، پس احتمال این را بده که ممکن است او واقعاً موجود باشد؛ اما تو او را ندیده‌ای؛ زیرا تو که به همه جا سر زده‌ای؟! (فیض کاشانی، ۱۴۰۶ق، ج ۱، ص ۳۱۲).

تشریح آن، به این بیان است که هر کس به وجوب وجود عالم و بی‌نیازی آن از وجود صانع مدبر معتقد است، خواه ناخواه باید حقیقت عالم و حقیقت اجزای آن و هر چه را درون یا بیرون آن و زیر یا زبر آن است، بفهمد تا بتواند حکم کند به اینکه عالم موجود لذاته و باقی بنفسه است و در قوام و دوام، به کسی نیاز ندارد؛ زیرا بداهت عقول و فطرت انسان‌ها شاهد است که هر چیز تا زمانی که شناخته نشده، نمی‌توان درباره آن نفیاً یا اثباتاً قضاوت کرد. به علت همین بداهت است که وقتی حضرت از زندیق درباره زیروزبر زمین و آسمان و گوشه و کنار عالم هستی می‌پرسد و او در پاسخ درمی‌ماند و به ناتوانی و نادانی و تردید خود اذعان می‌کند، امام علیه السلام او را مورد مؤاخذه قرار می‌دهد که آیا سزاوار است عاقل چیزی را ندیده و نشناخته انکار کند؟! (صدرالدین شیرازی، ۱۳۸۳ش، ج ۳، ص ۱۰).

دیدگاه‌ها در شبهه استدلال امام علیه السلام

یک: همایشات امام علیه السلام با زندیق

سؤالی که در اینجا مطرح است، اینکه منظور امام علیه السلام از این پرسش‌ها چیست؟ آیا واقعاً می‌خواهد بفرماید استقرار صانع مدبر در زمین یا آسمان، امری محتمل است یا اینکه منظور امام چیزی دیگر است؟

یک دیدگاه این است که قطعاً باور و اعتقاد امام علیه السلام این نیست که ممکن است خدای متعال در جهتی از جهات زمین یا آسمان مستقر باشد؛ زیرا مکان‌مند بودن، نشانه نیاز است و خدای متعال، غنی مطلق و بی‌نیاز از مکان است؛ بلکه در اینجا حضرت این

مطلب را از باب مُجارات و مماشات با خصم بیان فرموده.^۱

به این بیان که امام علیه السلام در برابر زندق، که منکر وجود صانع مدبر است، این گونه مماشات و همراهی می کند که از اول دربارهٔ ویژگی های صانع مانند واجب الوجود و غنی مطلق بودن و مانند آن سخن نمی گوید و حتی اصل وجود صانع را نیز مسلم نمی گیرد، بلکه با وی از این راه وارد می شود که اگر این عالم، صانع مدبری داشته باشد، به حسب ظاهر باید در جایی از زمین یا آسمان مستقر شده باشد. از سوی دیگر، عقل سلیم حکم می کند که انسان تا از نبود چیزی اطمینان حاصل نکرده است، آن را انکار نکند. همچنین چون خود زندق اذعان می کند که به هیچ گوشه ای از گوشه های بی کران زمین و آسمان سر نزده است، باید بپذیرد که صحیح نیست قاطعانه بگوید که این عالم، صانع مدبر ندارد. گفتنی است در قرآن کریم نیز در موارد فراوانی در برابر خصم، از این شیوه استفاده شده است. برای نمونه، وقتی مشرکان به پیامبران الهی علیهم السلام گفتند: ﴿إِنْ أَنْتُمْ إِلَّا بَشَرٌ مِثْلُنَا﴾؛ «شما جز بشری مانند ما نیستید (ابراهیم: ۱۰)»، پیامبران علیهم السلام در ابتدا به گونه ای پاسخ دادند که گویا ادعای مشرکان را پذیرفته و از خود سلب رسالت کرده اند: ﴿إِنْ نَحْنُ إِلَّا بَشَرٌ مِثْلُكُمْ﴾ (ابراهیم: ۱۱). طبیعی است به محض اینکه مشرکان این جمله را از پیامبران می شنیدند، ناخودآگاه نوعی همراهی پیامبران با خود را احساس می کردند و همین مقدار احساس همراهی، زمینه هدایت کسانی را که هدایت پذیر بودند، فراهم می آورد. آنگاه پس از این زمینه سازی، پیامبران علیهم السلام رسالت خود را با بیان این نکته تکمیل می کردند که: ﴿وَلَكِنَّ اللَّهَ يَمُنُّ عَلَىٰ مَنْ يَشَاءُ مِنْ عِبَادِهِ﴾؛ «ولی خدا بر هر یک از بندگانش که بخواهد، منت می نهد» (ابراهیم: ۱۱) (تهانوی، ۱۹۹۶م، ج ۲، ص ۱۴۵۵). همچنین حضرت ابراهیم علیه السلام در مناظره با ستاره پرستان، ماه پرستان و خورشیدپرستان، آنجا که فرمود: ﴿هَذَا رَبِّي﴾؛ «این پروردگار من است» (انعام: ۷۶، ۷۷، ۷۸)، از شیوه مجارات و مماشات استفاده کرده است (طباطبائی، ۱۳۹۰ق، ج ۷، ص ۷۵).

۱. «مجازات در لغت، به معنای با هم رفتن و در اصطلاح، به این معناست که انسان، نخست کلام خصم را در ظاهر می پذیرد، ولی به مرور زمان تالی فاسدها و مضرات سخن وی را برایش آشکار می کند» (لغت نامه دهخدا www.adyannet.com/fa/news/15815).

دو: داخل اشیا بودن خداوند

ملارفع‌الدین جیلانی، برخلاف دیدگاه قبل، ذیل عبارت «وَأَنْتَ جَا حِدٌ بِهَا فَيَهِنُّ»، گفته است که منظور از کلمه «ما»، صانع مدبری است که (واقعا) در آسمان‌ها و زمین و شرق و غرب عالم حضور دارد. وی در تأیید نظرش به حدیث «وَهُمْ (حج گزاران) ... يَدِينُونَ بِأَنَّ فِي السَّمَاءِ إِلَهًا وَ أَنَّهَا عُمَرَانُ»، (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۱، ص ۷۵) استناد کرده است که در آن، به صراحت آمده است: خدای متعال در آسمان است. جیلانی در ادامه برای اینکه از این دو حدیث شریف، شبهه مکان‌مند بودن خدای متعال برداشت نشود، به حدیثی از امیر مؤمنان علیه السلام استناد کرده که آن حضرت کیفیت حضور خدای متعال در اشیا را این‌گونه بیان فرموده است: «فِي الْأَشْيَاءِ كُلِّهَا غَيْرُ مُتَمَازِحٍ بِهَا وَلَا بَائِنٌ مِنْهَا»؛ «در همه چیز است، بدون آمیختگی به آنها و نه برکنار از آنها» (همان، ص ۱۳۸). همچنین به این فراز از خطبه نهج البلاغه استناد کرده که امام علیه السلام فرموده است: «دَاخِلٌ فِي الْأَشْيَاءِ لَا كَشَيْءٍ دَاخِلٍ فِي شَيْءٍ وَ خَارِجٌ مِنَ الْأَشْيَاءِ لَا كَشَيْءٍ خَارِجٍ مِنْ شَيْءٍ»؛ «در اشیا داخل است، نه مانند داخل بودن چیزی در چیزی و از همه چیز خارج است، نه مانند چیزی که از چیزی خارج باشد (بلکه به معنای شباهت نداشتنش به هیچ چیز است)». (همان، ص ۸۶). سپس جیلانی گفته است: «اینکه امام صادق علیه السلام بیان نکرد مرادش از بودن خدای متعال در آسمان، معنای متفاهم عموم مردم نیست، از این روست که مقام، مقام اجمال است» (جیلانی، ۱۴۲۹ق، ج ۱، ص ۲۴۷).

در رد دیدگاه جیلانی، باید گفت که بی‌تردید خدای متعال، داخل در اشیا عالم، به معنای یاد شده و به معنای احاطه علم، تدبیر و فیض به اجزای ممکنات است و این مطلب مستند به ادله عقلی و نقلی فراوان نیز هست؛^۱ اما اینکه امام صادق علیه السلام در اینجا

۱. حضرت آیت‌الله جوادی آملی (حفظه الله) درباره آیات و احادیث یادشده و فهم دقیق آن می‌فرماید: «قرآن کریم، خداوند سبحان را به‌عنوان حقیقتی معرفی می‌نماید که در همه حال با ماست ﴿هُوَ مَعَكُمْ أَيْنَ مَا كُنْتُمْ﴾ و امیر مؤمنان علیه السلام در خطبه اول نهج البلاغه، خداوند را همان حقیقتی می‌خواند که با همه اشیاست بدون آنکه مقارنتی وجود داشته باشد «مَعَ كُلِّ شَيْءٍ لَا بِمُقَارَنَةٍ...»

«مقارنت و دخول الهی در اشیا بدون ممازجت» و «خروج خداوند از امور بدون زوال و دوری» و احادیثی که در بیان این‌گونه از معانی گوی سبقت را از همگان ربوده‌اند،

همین معنا را اراده فرموده باشد، جای تأمل است؛ زیرا:

اولاً: مقدمه چینی امام علیه السلام با طرح پرسش‌هایی از زندیق در این باره که آیا به اطراف و اکناف زمین و آسمان و شرق و غرب عالم سفر کرده است یا نه و پاسخ منفی زندیق و سپس موعظه همراه با عتاب و اظهار شگفتی امام علیه السلام که فرمود: «آیا خردمند چیزی را که نداند، منکر آن شود؟!»، همگی دلیل بر این است که امام علیه السلام می‌خواهد با شیوه مجارات و مماشات با زندیق مناظره کند؛ به بیان دیگر، با زبان و در سطح علم او که صانع مدبر را در حد یک موجود مکان‌مند می‌پندارد، با او سخن بگوید و او را به این نکته ساده توجه دهد که آن صانع مدبری که تو او را انکار می‌کنی، چه بسا در یکی از همین اطراف و اکناف عالم باشد!

ثانیاً: برای پی بردن به این حقیقت عرفانی که خدای متعال در تمام اجزای عالم حضور دارد، نیاز به مسافرت ظاهری به اطراف و اکناف عالم نیست، بلکه اصلاً درک این مطلب از آن طریق غیر ممکن است، تا امام علیه السلام با طرح این پرسش بخواهد زندیق را متوجه خدای متعال کند.

ثالثاً: کلمه «ما» در عبارت «وَأَنْتَ جَاهِدْ بِهَا فَيَهِنَنَّ»، که جناب جیلانی به صانع مدبر معنا کرده، می‌تواند به معنای نظم و تدبیر موجود در نظام هستی باشد که دلالت‌کننده بر وجود صانع مدبر است (شریف رازی، ۱۴۳۰ق، ص ۳۱۶؛ کلینی، ۱۳۶۹ش، ج ۱، ص ۹۲).

اهداف امام علیه السلام

از جمله اهداف امام علیه السلام از طرح این پرسش‌ها آن است که قبل از اقامه برهان بر وجود مقدس باری تعالی، زندیق را از مرحله جهل مرکب که همان باور قطعی به اینکه در عالم

مشمول بر عباراتی هستند که فهم آنها بدون توهم اتحاد و حلول، میسر هر کس نیست. بسیاری از بزرگان دیانت، چون به این بخش از روایات می‌رسند، نهایت ادب خود را در واگذاری علم آنها به اهل آن علم اظهار می‌نمایند؛ اما اهل معرفت... به این حقیقت پی برده‌اند که داخل همه اشیا، ذات الهی نیست، بلکه فیض منبسط و فضل بی‌کرانه اوست که مقید به اطلاق بوده و از تجلیات ذات می‌باشد. فیض الهی که هستی لابشرط قسمی است، در همه مراتب، حضور و ظهور دارد... (جوادی آملی، ۱۳۸۶ش، ج ۳-۱، ص ۵۲۹)

هستی صانع مدبری نیست، به جهل بسیط؛ یعنی اینکه نداند مدبری هست یا نه، بکشاند؛ زیرا پاک شدن ذهن مخاطب از باورهای غلط، مقدمه لازم برای حصول یقین است؛ چون قلب انسان مبتلا به جهل مرکب در نپذیرفتن سخنان حکیمانه، به سان سنگ سخت و صاف است که هیچ بذری را در خود نمی پذیرد و هیچ گیاهی را نمی رویاند (جیلانی، ۱۴۲۹ق، ج ۱، ص ۲۴۷).

هدف دیگر امام علیه السلام از طرح این پرسش ها آن است که زندیق را به حرف آورد تا اگر دلیلی بر نبود صانع مدبر دارد، ارائه کند؛ اما با سکوت و بهت زندیق، بر همگان معلوم می شود که او جز ندیدن صانع، هیچ دلیلی بر ادعای خود ندارد و به همین علت است که بنای اعتقادی او به سرعت در هم می ریزد و باور او به شک و تردید مبدل می گردد (شریف رازی، ۱۴۳۰ق، ص ۳۱۳ و ۳۱۵).

ندیدن، تنها دلیل زندیق

تنها دلیل زندیق بر نبود صانع، گمان به نبودن است و جالب اینکه مستند این گمان هم فقط ندیدن است؛ در حالی که استناد عدم وجود بر ندیدن، نشانه ضعف عقل و سستی رأی است؛ زیرا ندیدن یک شیء نمی تواند به هیچ یک از وجوه دلالات بر عدم آن دلالت کند (مازندرانی، ۱۳۸۲ق، ج ۳، ص ۸).

انسان به حکم عقل، حق ندارد مادام که بر نبود شیء و چیزی علم پیدا نکرده، آن را انکار کند؛ چنان که حق ندارد تا زمانی که علم به وجود آن پیدا نکرده، بودن آن را باور کند (صدوق، ۱۳۹۸ق، ص ۲۹۴، پاورقی). از ابوعلی سینا این جمله معروف است که «اگر کلام عجیبی شنیدی، مادامی که دلیلی بر امکان یا عدم امکانش نداری، نه آن را رد کن و نه قبول؛ تا وقتی که دلیل و برهانی به دست آوری» (ابن سینا، ۱۳۷۵ش، ص ۱۶۱).

افزون بر این، نفس گمان نیز؛ اعم از اینکه از چه راه به دست آمده باشد، از منظر شارع مقدس بی ارزش است. در قرآن کریم آیات فراوانی درباره بی اعتباری گمان وجود دارد؛ مانند آیات شریفه: ﴿إِنْ يَتَّبِعُونَ إِلَّا الظَّنَّ وَ إِنْ هُمْ إِلَّا يَخْرُصُونَ﴾؛ «آنان (اکثریت اهل زمین)، جز از گمان [خود] پیروی نمی کنند و جز به حدس و تخمین نمی پردازند.» (انعام: ۱۱۶)؛ ﴿إِنَّ الظَّنَّ لَا يُغْنِي مِنَ الْحَقِّ شَيْئًا﴾؛ «گمان، به هیچ وجه [آدمی را] از حقیقت بی نیاز

نمی گرداند» (یونس: ۳۶)؛ ﴿مَا لَهُمْ بِذَلِكَ مِنْ عِلْمٍ إِنْ هُمْ إِلَّا يَظُنُّونَ﴾؛ «به این [مطلب] هیچ دانشی ندارند [و] جز [طریق] گمان نمی سپارند.» (جائیه: ۲۴).

چنان که آیات فراوانی بر ضرورت ارائه برهان در طرح دعاوی دلالت می کند؛ مانند آیات شریفه: ﴿وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ إِنَّ السَّمْعَ وَالْبَصَرَ وَالْفُؤَادَ كُلُّ أُولَئِكَ كَانَ عَنْهُ مَسْئُولًا﴾؛ «از آنچه به آن آگاهی نداری، پیروی مکن؛ زیرا گوش و چشم و دل، همه مسئولند.» (اسراء: ۳۶)؛ ﴿أَلَيْهَ مَعَ اللَّهِ قُلُوبُهُمْ لَبَّيْهُم مَرْغُوبًا﴾؛ «آیا با خدا معبودی دیگر هست [که شریک در قدرت و ربوبیت او باشد؟] بگو: اگر راست گوید، دلیل خود را بیاورید.» (نمل: ۶۴)؛ ﴿فَقُلْنَا هَاتُوا بُرْهَانَكُمْ فَعَلِمُوا أَنَّ الْحَقَّ لِلَّهِ وَضَلَّ عَنْهُمْ مَا كَانُوا يَفْتُرُونَ﴾؛ «پس می گوئیم: دلیل خود را [بر درستی آیین شرک] بیاورید. پس برای آنان یقینی شود که بی تردید حق [یعنی توحید] ویژه خداست، و آنچه را به دروغ [به عنوان شریک خدا] می ساختند، از دستشان می رود و گم می شود» (قصص: ۷۵).

به دلیل همین بی اعتباری گمان است که امام علیه السلام به زندق فرمود: «فَالظَّنُّ عَجْزٌ لِمَنْ لَا يَسْتَيْقِنُ»؛ «گمان، درماندگی کسی است که به یقین نرسیده.»

یعنی به گمان توسل جستن شخص در مسائل یقینی، دلیل بر ناتوانی وی در جست و جوی یقین در آن مسائل است و پی گمان رفتن انسان در این گونه موارد، نشئت گرفته از ضعف و ناتوانی عقلی اوست؛ زیرا وی به این مطلب واقف نشده که نداشتن علم به وجود شیء، به معنای علم به نبود آن نیست؛ چنان که مستلزم آن هم نیست (مازندرانی، ۱۳۸۲ق؛ ج ۳، ص ۸).

قاعده «عدم الوجدان»

امام علیه السلام در ضمن سخنانش به زندق فرمود: «هَلْ يَجْحَدُ الْعَاقِلُ مَا لَا يَعْرِفُ»؛ «آیا عاقل، چیزی را که نفهمیده، انکار می کند؟!»

گفته شده که این فرمایش امام علیه السلام اشاره است به قاعده معروف: «عدم الوجدان لا يدل على عدم الوجود»؛ «نیافتن، دلیل نبودن نیست» (همان، ص ۹).

توضیح اینکه از جمله قواعد فلسفی، قاعده «عدم الوجدان...» است (فرید جیر، بی تا،

ص ۵۶۱)؛^۱ به این معنا که نیافتن چیزی نمی تواند به معنای وجود نداشتن آن باشد؛ زیرا احاطه علمی ما به جهان، بسیار محدود است و به یک معنا ما اصولاً احاطه ای به عالم هستی نداریم و این احاطه نداشتن که حتی در شکل علمی آن نیز مطرح است، دلیل می شود که ما وقتی چیزی را ندانستیم یا نیافتیم، نتوانیم بگوییم که آن چیز، نیست (ستوده، ۱۳۹۲، ص ۶).

درست است که خدای متعال برای شناخت انسان از جهان هستی و پدید آوردن آن، راه های مختلفی از قبیل راه های حسی و تجربی، معرفت شناسی تجربیدی و عقلی و در آخر نیز معرفت شناسی شهودی را در نهاد او تعبیه کرده؛ لکن بدیهی است که هر یک از این راه ها محدودیت خاص خود را دارند؛ به خصوص راه حس و تجربه که امثال زندیق، تنها به آن راه معتقدند و مدعی هستند هر موجودی، محسوس است و هر چه با حواس ما درک نشود، موجود نیست؛^۲ و قاعده یاد شده، ناظر بر این نوع شناخت است.

استاد حسن زاده آملی در این باره می فرماید:

هیچ کس نباید تصور کند قوای دراکه اش، در نهایت کمال است و هر چه را هست، می تواند در یکی از قوای خود گنجایش دهد؛ چرا که ممکن است چیزی حقیقت داشته باشد و برای درک آن یک حس دیگری غیر این حواس ما لازم باشد و ما فاقد آن باشیم؛ چنان که کرم خراطین^۳ چشم ندارد و مبصرات را نمی بیند و ما چشم داریم و می بینیم. هرگز نمی تواند کرم خراطین منکر مبصرات شود؛ برای اینکه او چیز ندیده و به اصطلاح علمی گویند: «عدم الوجدان لا يدلّ علی عدم الوجود». مگر علمای طبیعی امروز نمی گویند هوا چندین خروار وزن دارد؛ پس چرا ما وزن آن را روی دوش خود حس نمی کنیم؟ مگر به طور یقین ثابت نکرده اند که زمین، جسمی کروی است، پس چرا هر جای آن برویم سر خود را به طرف فوق و پای خود را به طرف پایین می بینیم و در هیچ جا حس نمی کنیم که سر به طرف پایین و پا بالا

۱. موسوعة مصطلحات علم المنطق عند العرب، النص، ص ۵۶۱

۲. «هذا الرجل من القائلين بأن كل موجود محسوس وان كل ما لا يدرك بحواسنا فهو غير موجود». (الأصول والروضة، ج ۳، ص: ۹، پاورقی) (مازندرانی، بی تا، ج ۳، ص ۹، پاورقی).

۳. کرم خراطین، کرمی سرخ رنگ است که در خاک های نرم و مرطوب زندگی می کند (دهخدا، ۱۳۷۳، ذیل واژه).

باشد؟ ما هوا را نمی‌بینیم، با اینکه موجود است و آتش گردان را حلقه آتش می‌بینیم، با اینکه موجود نیست. پس دیدن ما دلیل بر وجود نیست و ندیدن ما دلیل بر عدم نمی‌باشد.

... خلاصه کلام اینکه باید معتقد بود به وجود عالمی غایب از حواس ما، و اول علامت اهل تقوا، این است که وجود را در دایره حواس خود محدود نسازند و به صرف اینکه چشم ما نمی‌بیند، نباید وجود خدا و ملائکه و جن و عالم قبر و آخرت و برزخ و برزخ و غیر آن را منکر شویم و معجزات انبیا را تأویل نماییم الی غیر ذلک (حسن زاده آملی، ۱۳۸۱ ش، ج ۲، ص ۲۶۴-۲۶۵).

نتیجه گیری

یک - اینکه زندیق در پاسخ به پرسش امام علیه السلام که فرمود: «فَأَنْتَ مَنْ ذَلِكَ فِي شَكِّ»، عرض کرد: «لَعَلَّ ذَلِكَ»، نشان می‌دهد که امام علیه السلام در این بخش از مناظره در عبور دادن زندیق از مرحله جهل مرکب به مرحله شک و اقرار گرفتن از او، بسیار موفق عمل کرده است (مجدوب تبریزی، ۱۴۲۹ق، ج ۲، ص ۱۳؛ مجلسی، ۱۴۰۴ق، ج ۱، ص ۲۳۷).

دو- امام علیه السلام در این بخش از مناظره، زندیق را نخست از جهل مرکب به گمان کشانده: «أَبِي أَظُنُّ أَنْ لَيْسَ تَحْتَهَا شَيْءٌ»، سپس از مرحله گمان به شک و تردید منتقل کرده است: «لَعَلَّ ذَلِكَ».

سه - علت اینکه امام علیه السلام تا اینجا سخن به اجمال و در پرده گفته و به نظیرها بسنده کرده و منظور خود را به صراحت بیان نفرموده، از آن روست که مبادا اهل مجلس، انکار صریح زندیق را بشنوند و مجلس را بر هم زنند و سخن، ناتمام ماند (قزوینی، ۱۴۲۹ق، «ب»، ج ۲، ص ۱۸).

چهار - بررسی گفت و گوهای صورت گرفته در این روایت و مشابه آن، نشان می‌دهد که سخن ملحدان عصر حاضر، شبیه سخنان ملحدان پیشین است و اینان، سخن تازه‌ای ندارند... ملحدان بر آن اند که معیار شناخت، حس است؛ یعنی انسان تا چیزی را احساس نکند، نباید آن را باور کند (جوادی آملی، ۱۳۸۸، ج ۸، ص ۲۵۶).

پنج- امام علیؑ نیز براساس همین معیار مورد قبول زندق با وی به مناظره پرداخت و فرمود: شما که می گوید: ما تا احساس نکنیم باور نمی کنیم، آیا کل عالم را گشتید و دیدید خدا نبود و بعد انکار کردید یا از کل عالم بی اطلاعید؟

شش - از بررسی پاسخ های معصومان علیهم السلام در این گونه مناظره ها، معلوم می شود که معیار واقعی شناخت، حس و عقل است، نه حس تنها؛ و آنچه ملحدان دارند، در حدّ تعجب و استبعاد است، نه در حدّ برهان. از این رو آنان، هم از راه جدال احسن و هم از راه برهان محکوم اند (همان، ص ۲۵۷).

هفت- کسی که براساس «حس» حرکت می کند، در پی چشم خود می رود و تا چیزی را نبیند، باور نمی کند؛ اما کسی که با «عقل» می اندیشد، جهان را نزد عقل خویش حاضر می کند. از این رو، در شناخت براساس «عقل»، به مسافرت نیاز نیست و یک جهان بین عقلی «جهانی است بنشسته در گوشه ای» (همان).

هشت- در اثبات مسائل اعتقادی، مظنه کفایت نمی کند، در آنجا تنها یقین لازم است؛ «فالظنّ عجزٌ لما لا تستیقن».

منابع

- * قرآن کریم
۱. ابن سینا، شیخ الریس (۴۲۸ق)، الاشارات و التنبیها، نشر البلاغه، قم، اول، ۱۳۷۵ش.
 ۲. تهانوی، محمدعلی (م ۱۱۵۸ق)، موسوعة کشاف اصطلاحات الفنون و العلوم، مكتبة لبنان ناشرون، بیروت، اول، ۱۹۹۶م.
 ۳. جوادی آملی عبدالله، تسنیم، تحقیق: حسن واعظی محمدی، نشر اسراء، قم، چهارم، ۱۳۸۸.
 ۴. جوادی آملی، عبدالله، ریحق مختوم، تحقیق: حمید پارسانیا، نشر اسراء، سوم، ۱۳۸۶.
 ۵. جیلانی، رفیع الدین محمد بن محمد مؤمن (م قرن ۱۱ق)، الذریعة إلى حافظ الشریعة (شرح اصول الکافی جیلانی)، تحقیق: محمد حسین ، درایتی، دار الحدیث، قم، اول، ۱۴۲۹ق / ۱۳۸۷ش.

۶. حسن زاده آملی، هزار و یک کلمه، معاصر، دفتر تبلیغات اسلامی، قم، دوم، ۱۳۸۱ش.
۷. دهخدا، علی اکبر (م ۱۳۳۴ش)، لغت نامه دهخدا، مؤسسه انتشارات و چاپ دانشگاه تهران، ایران، اول، ۱۳۷۳.
۸. رازی، فخر الدین (م ۶۰۶ق)، شرح الاشارات و التنبیها، تصحیح: نجف زاده، انجمن آثار و مفاخر فرهنگی، تهران، اول، ۱۳۸۴ش.
۹. ستوده، محمدرضا، نسبت وجود و وجدان در کلام انسان و خدا، کیهان، شماره ۲۴ بهمن ۱۳۹۲، ص ۶.
۱۰. شریف شیرازی، محمدهادی بن معین الدین محمد (آصف شیرازی) (م ۱۰۸۱ق)، الکشف الوافی فی شرح اصول الکافی، تحقیق: فاضلی، علی، دار الحدیث، قم، اول، ۱۴۳۰ق / ۱۳۸۸ش.
۱۱. صدر الدین شیرازی، محمد بن ابراهیم (م ۱۰۵۰ق)، شرح اصول الکافی (صدرا)، تحقیق: محمد، خواجهوی، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، تهران، اول، ۱۳۸۳ش.
۱۲. طباطبایی، محمدحسین، المیزان فی تفسیر القرآن؛ مؤسسه الاعلمی للمطبوعات، بیروت، دوم، ۱۳۹۰ق.
۱۳. فرید جبر و...، موسوعة مصطلحات علم المنطق عند العرب، مکتبه لبنان، ناشرونی، لبنانی، اول، بی تا.
۱۴. فیض کاشانی، محمد محسن بن شاه مرتضی (م ۱۰۹۱ق)، الوافی، کتابخانه امام امیرالمؤمنین علی علیه السلام، اصفهان، اول، ۱۴۰۶ق.
۱۵. قاضی عبد النبی احمد نگری، جامع العلوم فی اصطلاحات الفنون (دستور العلماء)، بیروت، دوم، ۱۹۷۵م.
۱۶. قزوینی، ملا خلیل بن غازی (م ۱۰۸۹ق)، الشافی فی شرح الکافی، تحقیق: محمدحسین، درایتی، دار الحدیث، قم، اول، ۱۴۲۹ق / ۱۳۸۷ش.
۱۷. قزوینی، ملا خلیل بن غازی (م ۱۰۸۹ق)، صافی در شرح کافی، تحقیق: درایتی، محمد حسین و احمدی جلفایی، حمید، دار الحدیث، قم، اول، ۱۴۲۹ق - ۱۳۸۷ش.
۱۸. کلینی، محمد بن یعقوب (م ۳۲۹ق)، اصول الکافی، ترجمه مصطفوی، کتابفروشی علمیه اسلامی، تهران، اول، ۱۳۶۹ش.
۱۹. کلینی، محمد بن یعقوب (م ۳۲۹ق)، الکافی (ط - الإسلامیة)، تحقیق: علی اکبر غفاری و محمد آخوندی، دار الکتب الإسلامیة، تهران، چهارم، ۱۴۰۷ق.

۲۰. مازندرانی، ملا محمد صالح بن احمد (م ۱۰۸۱ق)، شرح الكافي (الأصول و الروضة)، تحقيق: ابوالحسن شعراني، المكتبة الإسلامية، تهران، اول، ۱۳۸۲ق.
۲۱. مازندرانی، ملا محمد صالح بن احمد، شرح الكافي (الأصول و الروضة)، تحقيق: ابوالحسن شعراني، المكتبة الإسلامية، تهران، دوم، بی تا.
۲۲. مجذوب تبریزی، محمد (م ۱۰۹۳ق)، الهدایا لشیعة أئمة الهدی (شرح اصول الكافي للمجذوب التبریزی)، تحقيق: محمد حسین درایتی، و غلامحسین، قیصریه‌ها، دار الحديث، قم، اول، ۱۴۲۹ش / ۱۳۸۷ش.
۲۳. مجلسی، محمد باقر (۱۱۱۰ق)، مرآة العقول فی شرح أخبار آل الرسول، تحقيق: سیدهاشم، رسولي محلاتی، دار الکتب الإسلامية، تهران، دوم، ۱۴۰۴ق.

* نشریات و نرم افزارها

- روزنامه کیهان، ۲۴ بهمن ۱۳۹۲، شماره ۲۰۷۱۱
- نرم افزار: جامع الاحادیث ۳/۵، مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی (نور)
- نرم افزار: کتابخانه حکمت اسلامی، مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی (نور)
- نرم افزار: کتابخانه کلام اسلامی ۱/۲، مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی (نور)