

معرفت کلامی

سال هشتم، شماره اول، پیاپی ۱۸، بهار و تابستان ۱۳۹۶



مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی

این فصل نامه، بر اساس نامه مورخ
۱۳۹۲/۹/۲۰ به شماره ۵۲۸۰۱۹ / ۳/۱۸ /
کمسیون نشریات علمی کشور (وزارت
علوم، تحقیقات و فناوری)، از شماره ۹ حائز
رتبه «علمی پژوهشی» گردید.

مدیر مسئول

محمود فتحعلی

سر دبیر

ابوالفضل ساجدی

جانشین سر دبیر

حسن یوسفیان

مدیر اجرایی

محمدصادق ساجدی

ناظر چاپ

حمید خانی

چاپ

زرم

سامانه ارسال و پیگیری مقالات

Nashriyat.ir/SendArticle

اعضای هیئت تحریریه

محمد حسین زاده یزدی

استاد مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی

عبدالحسین خسروپناه

استاد پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه

ابوالفضل ساجدی

استاد مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی

محمد محمدرضایی

استاد دانشگاه تهران، پردیس فارابی

احمدحسین شریفی

دانشیار مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی

علیرضا قائمی نیا

دانشیار پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی

محمدحسن قدردان قراملکی

دانشیار پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی

علی مصباح

دانشیار مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی

نشانی: قم، بلوار امین، بلوار جمهوری اسلامی، مؤسسه آموزشی و پژوهشی
امام خمینی قدس سره - طبقه چهارم، اداره کل نشریات تخصصی
تحریریه ۳۲۱۱۳۴۸۱ مشترکان ۳۲۱۱۳۴۷۴ (۰۲۵)

پيامک: ۱۰۰۰۲۵۳۲۱۱۳۴۷۳

دورنگار ۳۲۹۳۴۴۸۳ (۰۲۵)

صندوق پستی ۳۷۱۶۵-۱۸۶

www.kalami.nashriyat.ir

فروشگاه اینترنتی: <http://eshop.iki.ac.ir>

نمایه در: sid.ir & isc.gov.ir

اهداف و رویکرد نشریه

معرفت کلامی فصل‌نامه‌ای علمی - پژوهشی در زمینه مطالعات کلامی است. قلمرو مسائل این نشریه، مطالعات کلامی است که حوزه‌های گوناگون زیر را شامل می‌شود:

۱. معرفی و تبیین انواع پژوهش‌های کلامی اعم از کلام قدیم، کلام جدید و فلسفه دین؛
۲. رویکردهای مختلف کلام‌پژوهی (نقلی، عقلی، و...);
۳. حوزه‌های مختلف کلام‌پژوهی اعم از تاریخ علم کلام، تطور کلام، کلام تطبیقی بین المذاهب و بین الادیان، شبهات کلامی،...؛
۴. رابطه کلام و سایر علوم از جمله عرفان، فلسفه، الهیات، اخلاق، معرفت‌شناسی و...؛
۵. جایگاه کلام در دانش‌های تجربی و علوم انسانی؛
۶. شیوه‌های استنباط کلامی از متون اسلامی؛
۷. بررسی و نقد روش‌های موجود در حوزه کلام‌پژوهی.

ضمن استقبال از دستاورد تفکرات و تأملات دین پژوهشی، پیشنهادها و انتقادهای شما را در مسیر کمال و بالندگی نشریه پذیراییم. خواهشمندیم مقالات خود را از طریق وبگاه نشریه: <http://nashriyat.ir/SendArticle> ارسال فرمایید.

اشتراک: قیمت هر شماره مجله، ۳۵۰۰۰ ریال، و اشتراک چهار شماره آن در یک سال، ۷۰۰۰۰ ریال است. در صورت تمایل، وجه اشتراک را به حساب سیبا ۰۱۰۵۹۷۳۰۰۱۰۰۰ بانک ملی، واریز، اصل فیش بانکی یا تصویر آن را همراه با برگ اشتراک به دفتر مجله ارسال نمایید.

راهنمای تهیه و تنظیم مقالات

الف) شرایط عمومی

۱. مقالات ارسالی باید برخوردار از صبغه تحقیقی - تحلیلی، ساختار منطقی، انسجام محتوایی، و مستند و مستدل بوده با قلمی روان و رسا به زبان فارسی نگارش یافته باشند.
۲. مقالات خود را از طریق وبگاه نشریه ارسال نمایید: <http://nashriyat.ir/SendArticle>.
۳. حجم مقالات حداکثر در ۲۵ صفحه (۳۰۰ کلمه‌ای) تنظیم شود. از ارسال مقالات دنباله‌دار جدا اجتناب شود.
۴. مشخصات کامل نویسنده شامل: نام و نام خانوادگی، مرتبه علمی / تحصیلات، نشانی کامل پستی، نشانی صندوق الکترونیکی، شماره تلفن تماس، شماره دورنگار، مؤسسه علمی وابسته، همراه مقاله ارسال شود.
۵. مقالات ارسالی نباید قبلاً در نشریات داخلی و یا خارجی و یا به‌عنوان بخشی از یک کتاب چاپ شده باشند. و نیز همزمان برای چاپ به سایر مجلات علمی ارسال نشده باشند.
۶. از ارسال مقالات ترجمه شده خوداری شود. نقد مقالات علمی و یا آثار و کتاب‌های منتشر شده، که حاوی موضوعات بدیع یا نکات علمی ویژه، که با مقتضیات و نیاز جامعه علمی تناسب داشته باشد، امکان چاپ دارند. البته، چاپ مقالات پژوهشی و تألیفی بر این گونه مقالات اولویت خواهد داشت.

ب) نحوه تنظیم مقالات

- مقالات ارسالی باید از ساختار علمی برخوردار باشند؛ یعنی دارای عنوان مشخصات نویسنده، چکیده، کلیدواژه‌ها، مقدمه، بدنه اصلی، نتیجه و فهرست منابع باشند.
۱. چکیده: چکیده فارسی مقاله (در صورت امکان به همراه چکیده انگلیسی) حداکثر ۱۵۰ کلمه تنظیم گردد و به اختصار شامل: بیان مسئله، هدف پژوهش، روش و چگونگی پژوهش و اجمالی از یافته‌های مهم پژوهش باشد. در چکیده از طرح فهرست مباحث یا مرور بر آنها، ذکر ادله، ارجاع به مأخذ و بیان شعاری خودداری گردد.
 ۲. کلیدواژه‌ها: شامل حداکثر ۷ واژه کلیدی مرتبط با محتوی که ایفاکننده نقش نمایه موضوعی مقاله باشد.
 ۳. مقدمه: در مقدمه مقاله، مسئله تعریف، به پیشینه پژوهش اشاره، ضرورت و اهمیت پژوهش طرح، جنبه نوآوری بحث، سؤالات اصلی و فرعی، تصویر اجمالی ساختار کلی مقاله بر اساس سؤالات اصلی و فرعی مطرح و مفاهیم و اصطلاحات اساسی مقاله تعریف گردد.
 ۴. بدنه اصلی: در سامان‌دهی بدنه اصلی مقاله، یکی از شرایط زیر لازم است:
 - الف - ارائه کننده نظریه و یافته جدید علمی؛
 - ب - ارائه کننده تقریر و تبیین جدید از یک نظریه؛
 - ج - ارائه کننده استدلال جدید برای یک نظریه؛
 - د - ارائه نقد جامع علمی یک نظریه.
 ۵. نتیجه گیری: نتیجه بیانگر یافته‌های تفصیلی تحقیق است که به‌صورت گزاره‌های خبری موجز بیان می‌گردد. از ذکر بیان مسئله، جمع‌بندی، مباحث مقدماتی، بیان ساختار مباحث، ادله، مستندات، ذکر مثال یا مطالب استطرادی در این قسمت خودداری شود.
 ۶. فهرست منابع: اطلاعات کتاب‌شناختی کامل منابع و مأخذ تحقیق (اعم از فارسی، عربی، و لاتین) در انتهای مقاله براساس شیوه زیر آورده می‌شود:

نام خانوادگی و نام نویسنده (سال نشر)، نام کتاب، (ترجمه یا تحقیق)، نوبت چاپ، محل نشر، ناشر.
نام خانوادگی و نام نویسنده، «عنوان مقاله»، نام نشریه، شماره نشریه، ماه و سال نشر، صفحات ابتدا و انتهای مقاله.
نشانی‌ها بین متنی باشد، کتاب: (نام خانوادگی، سال نشر، جلد، صفحه)؛ مجله (نام‌خانوادگی، سال نشر).

ج.) یادآوری

۱. حق رد یا قبول و نیز ویرایش مقالات برای مجله محفوظ است.
۲. مجله حداکثر پس از دو ماه از دریافت مقاله، نتیجه پذیرش یا عدم پذیرش را به نویسنده اطلاع خواهد داد.
۳. حق چاپ مقاله پس از پذیرش برای مجله محفوظ و امکان نقل مطالب در جای دیگر با ذکر نشانی نشریه بلامانع است.
۴. مطالب مقالات مبین آراء نویسندگان آنهاست و مسئولیت آن نیز بر عهده آنان است.
۵. مقالات دریافتی، نرم‌افزارها، و... در صورت تأیید یا عدم تأیید بازگردانده نمی‌شود.

کارکردهای عقل در اندیشه کلامی شیخ حر عاملی / ۷

محمد غفوری نژاد / که ام‌البین خالقیان

رابطه علم و دین در دیدگاه اول پلانتینگا / ۲۳

که سیدمصطفی میرباباپور / یوسف دانشور

بررسی نقش ترس در پیدایش دین (با تکیه بر قرآن) / ۴۳

که جواد قلی‌پور / محمد جعفری

معنای «نفی صفات» در آموزه‌های شیعی ... / ۶۱

که مهدی ساعتچی / محمد سعیدی‌مهر

بررسی انتقادی دیدگاه غیاث‌الدین منصور دشتکی در معاد جسمانی / ۷۹

عسکری سلیمانی‌امیری / که سیدمحمدرضا مدرسی

دلایل و شواهد قرآنی بر تجرد عقلی روح در قرآن / ۹۵

که مهدی رودبندی‌زاده / غلامرضا فیاضی

بداء در نظام فلسفی میرداماد / ۱۱۱

رحمان عشریه / که محمدعلی اسماعیلی / حسن رضایی هفتاد

صدق الهی و مسئله خلف وعید / ۱۲۹

عبدالرحیم سلیمانی بهبهانی

الملخص / ۱۴۵

۱۶۰ / Abstracts

کارکردهای عقل در اندیشه کلامی شیخ حر عاملی

ghafoori_n@yahoo.com

khaleghian@gmail.com

محمد غفوری نژاد / استادیار دانشگاه ادیان و مذاهب

ام البنین خالقیان / پژوهشگر و دکترای شیعه‌شناسی دانشگاه ادیان و مذاهب

دریافت: ۱۳۹۶/۰۱/۰۸ - پذیرش: ۱۳۹۶/۰۶/۰۵

چکیده

شیخ حرعاملی به عنوان یکی از محدثان بنام نیمه دوم قرن یازدهم، در پس چهره حدیثی خود متکلمی است که به روش‌های مختلفی به استنباط آموزه‌های اعتقادی و دفاع از آن در برابر مخالفان پرداخته است. وی در این راستا از روش‌های نقلی و عقلی بهره برده است. در این جستار ضمن پرداختن به جایگاه عقل در منظر شیخ حر عاملی، کارکردهای عقل را در اندیشه کلامی وی از خلال مطالعه آثار کلامی متعدد وی کاویده‌ایم. این پژوهش به طور مستند بیانگر آن است که شیخ حر عاملی اگرچه نقل را در استنباط اعتقادات اصل می‌داند، لیکن عملاً همچون دیگر متکلمان از کارکردهای سه‌گانه عقل استفاده کرده است. وی از کارکردهای مستقل عقل، یعنی عقل نظری و عملی و نیز از کارکرد غیرمستقل عقل یعنی عقل ابزاری بهره برده و با روش‌های عقلی متعدد و متنوع به استنباط آموزه‌های اعتقادی اسلام و مذهب تشیع و دفاع از آن پرداخته است. او معتقد است تعارض بین عقل ابزاری و نقل موضوعیت ندارد و در تعارض عقل نظری و عملی با نقل، باید نقل معارض را به تأویل برد.

کلیدواژه‌ها: حر عاملی، عقل، عقل نظری، عقل عملی، عقل ابزاری.

کلام شیعه در سیر تاریخی خود، مدارسی را پشت سر گذاشته است. در این میان تأثیرگذارترین مدارس به ترتیب تاریخی عبارت‌اند از: مدینه، کوفه، قم، بغداد، حله و اصفهان. در این میان مدرسه اصفهان از حیث تنوع جریان‌های فکری موجود در آن و تأثیرگذاری بر اندیشه کلامی امامیه، جایگاه ویژه‌ای دارد. در این مدرسه، که مقارن حکومت صفویان پدید آمد و به اوج فعالیت خود رسید، سه جریان فکری قابل رصد است: جریان کلام حدیث‌گرا، جریان کلام عقل‌گرای فلسفی و جریان کلام عقل‌گرای غیرفلسفی (امتداد مدرسه حله) (ر.ک: سبحانی و رضایی، ۱۳۹۱، ص ۱۱۷). یکی از اتفاقات مهمی که در این دوره در فضای فکری و معرفتی امامیه رخ داد، نهضت بازگشت به حدیث بود، که پس از افول مدرسه قم در قرن چهارم و گذشت شش قرن، دوباره بر بخشی از دانشمندان برجسته شیعه سایه افکند. به‌طور کلی می‌توان دو سرچشمه فکری برای جریان حدیث‌گرای اصفهان ذکر کرد: ۱. جریان حدیث‌گرای جبل عامل و از طریق افرادی مانند محمدبن حسن عاملی که مهم‌ترین فرد در انتشار جریان حدیثی در اصفهان بود و حسین بن عبدالصمد عاملی و کمی بعدتر توسط فرزند و نوه صاحب معالم رواج پیدا کرد.

۲. جریان اخباری‌گری و به‌طور خاص ملامحمدامین استرآبادی در حجاز و سیدماجد بحرانی در شیراز (سبحانی و رضایی، ۱۳۹۱، ص ۱۱۸).

بدین‌سان مدرسه اصفهان نماینده نوعی اندیشه است که با روایات و احادیث اهل بیت عصمت و طهارت نزدیکی و هماهنگی بسیار دارد. برخی معتقدند شیخ حر عاملی در فقه گرایش اخباری و در کلام گرایش حدیثی داشته است (همان، ص ۱۲۹). در برخی آثار، از وی با عنوان اخباری و در برخی دیگر با عنوان محدث (قمی، ۱۴۱۶ق، ج ۲، ص ۱۴۷) یاد شده است. برخی او را اخباری میانه‌رو (سبحانی، ۱۴۲۲ق، ج ۱۲، ص ۲۶۷) و برخی دیگر اخباری افراطی (اسلامی، ۱۳۸۴، ص ۳۴۸) دانسته‌اند؛ اما باید گفت که وی در فقه مسلک اخباریان را داشته و در مواجهه با اصولیان، رفتاری اعتدالی از خود بروز داده و درصدد نزع شدید و بیان انتقادات تند و گزنده علیه اصولیان برنیامده است. وی مورد تجلیل و تقدیر علمای بزرگ اصول نیز بوده است و آنان به عظمت مقام فقاहत وی شهادت داده‌اند (سیدجوادی و خرمشاهی، بی‌تا، ج ۶، ص ۲۱۸).

در زمان شیخ حر عاملی، روش اخباریگری در بلاد اسلامی توسعه یافت. او هیچ‌گاه دست از اعتقاد اخباری خود برنداشت؛ با این حال در مقام استنباط و دفاع از اعتقادات و آموزه‌های دین، از مباحث عقلی و کلامی غافل نبوده است. حقیقت آن است که شیخ حر عاملی به عنوان یکی از محدثان بنام نیمه دوم قرن یازدهم، درپس چهره حدیثی خود متکلمی است که به روش‌های مختلفی به استنباط و دفاع از موضوعات اعتقادی و به‌ویژه موضوعات اختلافی پرداخته است. این چهره در لابه‌لای کتب مختلف وی کشف می‌گردد (ر.ک: خالقیان، ۱۳۹۴، فصل ۲ و ۳).

اگرچه برخی پژوهشگران به مباحث محتوایی و موضوعات اعتقادی مطرح‌شده در منابع و کتب مختلف باقی‌مانده از شیخ حر عاملی پرداخته‌اند، ولی تاکنون جایگاه عقل از منظر وی و نیز کارکردهای آن در اندیشه کلامی او بررسی نشده است.

بنابراین جستار حاضر درصدد پاسخ به این پرسش است که عقل در منظر شیخ حر عاملی چه جایگاهی دارد و در اندیشه کلامی او چه نقشی ایفا می‌کند؟ لذا ضمن مطالعه مفهوم مراتب و شئون عقل در منظر شیخ حر عاملی، با تتبع در آثار کلامی ایشان کارکردهای مختلف عقل اصطیاد و طبقه‌بندی شده است.

۱. مفهوم، مراتب و شئون عقل در منظر شیخ حر عاملی

۱-۱. مفهوم عقل

در زبان عرب، عقل به معنای نگاه‌داشتن، بازداشتن و حبس کردن است؛ همانند بستن شتر با عقال (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲ق، ص ۵۵۷). همان‌گونه که عقال، شتر را از حرکت بیجا باز می‌دارد، نیرویی در جان انسان به نام «عقل» وجود دارد که او را از نادانی و لغزش در اندیشه و عمل بازمی‌دارد.

از این رو، در *لسان‌العرب* آمده است که به ریسمانی که با آن شتر را می‌بندند، «عقال» می‌گویند (ابن منظور، ۱۴۱۴ق، ج ۱۱، ص ۴۵۸)، و همچنین *راغب* می‌گوید: «عقل لسانه: کَفَه»؛ (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲ق، ص ۵۵۷)؛ یعنی زبانش را نگاه داشت، حبس کرد و حرفی نزد.

ابن فارس می‌گوید ماده عقل یعنی عین و قاف و لام، معنایی واحد دارد و قیاسی و شایع است که بیشتر موارد کاربردش دلالت بر منع و جلوگیری، و یا معنایی نزدیک به آن دارد. وی عقل انسان را چیزی می‌داند که از قول و فعل بد و مذموم نگاه می‌دارد و می‌گوید هنگامی که گفته می‌شود: «عقل یعقل عقلاً»، به معنای این است که چیزی را که قبلاً نمی‌دانست، شناخت و یا از کاری که قبلاً انجام می‌داد، کناره‌گیری کرد (ابن فارس، ۱۴۰۴ق، ج ۴، ص ۶۹). *فراهیدی* عقل را نفیض جهل می‌داند و «عَقْلٌ یَعْقِلُ عَقْلاً» را در مورد عاقل کارآمد می‌داند (فراهیدی، ۱۴۱۰ق، ذیل ماده عقل). *ابن‌منظور* درباره وجه تسمیه عقل انسان می‌گوید: «زیرا آن، صاحبش را از فرورفتن در مهالک حفظ می‌کند و نگاه می‌دارد» (ابن‌منظور، ۱۴۱۴ق، ص ۴۵۹). صاحب *تاج‌العروس* نیز یکی از وجوه تسمیه را این می‌داند که صاحبش را از آنچه لایق نیست منع می‌کند (زبیدی، ۱۴۱۴ق، ج ۱۵، ص ۵۰۴). *طریحی* در *مجمع‌البحرین* می‌گوید: عاقل کسی است که نفس خویش را حبس می‌کند و او را از هوای نفس باز می‌دارد. (طریحی، ۱۴۱۶ق، ج ۵، ص ۴۲۵). همان‌طور که ملاحظه می‌شود، لغت‌شناسان به دو جنبه مهم کارکردی عقل، یعنی جنبه شناختی و نظری و جنبه ارزشی و عملی اشاره می‌کنند. بنابراین روشن می‌شود که عقل قوه‌ای در انسان است که با کشف حقایق و معارف، انسان را از حیث نظری کامل می‌کند و با تشخیص راه درست از نادرست و امر به انجام کارهای حسن، او را از انجام اعمال زشت و ناروا بازمی‌دارد (برنجکار، ۱۳۹۱، ص ۹۷-۱۰۴).

۱-۲. معنای عقل در احادیث

شیخ حر عاملی می‌گوید عقل در کلام علما و حکما معانی متعددی دارد و در بیش از ده معنا به کار رفته است. همچنین در احادیث در سه معنا به کار رفته است:

۱. قدرت درک خیر و شر و تمیز بین آنها و شناخت سبب و علت کارها و مانند اینها که ملاک تکلیف است؛ ۲. حالت و ملکه‌ای که به جلب خیر و منفعت و دوری از شر و ضرر دعوت می‌کند؛ ۳. عقل به معنای علم و یقین که مقابل جهل است، نه جنون و دیوانگی (حر عاملی، ۱۴۰۳ق، ص ۳۵۲؛ همو، ۱۴۰۹ق، ص ۲۰۸).

احادیث این باب و اکثر احادیث عقل، حمل بر معنای دوم و سوم می‌شوند (حر عاملی، ۱۴۰۳ق، ص ۳۵۲ و ۴۲۶؛ همو، ۱۴۰۹ق، ج ۱۵، ص ۲۰۸). احادیثی که به شرح عقل می‌پردازند دلیل روشنی هستند بر اینکه عقل در مقابل جهل مراد است، نه در برابر جنون (حر عاملی، ۱۴۰۳ق، ص ۳۵۲) که در واقع نوعی تعقل است.

شکی نیست که عقل به بعضی از اصول و اعتقادات علم و یقین می‌یابد، ولی به چیزی از فروع دین علم پیدا نمی‌کند و مقدمات عقلی ظنی حجت نیست؛ بلکه با تتبع معلوم می‌شود که هر مقدمه عقلی قطعی‌ای که متعلق به اصول و اعتقادات است، دربارهاش نص متواتر وجود داشته است (حر عاملی، ۱۴۰۳ق، ص ۴۲۶).

۱-۳. ارزش و اهمیت عقل

با توجه به احادیثی که شیخ حر درباره عقل آورده، می‌توان گفت شیخ معتقد است که خداوند مخلوقی را محبوب‌تر از عقل و آن کسی که عقل را در او کمال بخشیده، نیافریده است و عقل دوست و راهنما و حجت باطنی انسان است (حر عاملی، ۱۴۰۳ق، ص ۴۲-۴۸؛ همو، ۱۳۷۶، ج ۱، ص ۱۱۴).

در اهمیت عقل همین بس که مناط و ملاک تکلیف به تحصیل معارف و اعتقادات است (حر عاملی، ۱۴۰۹ق، ج ۱، ص ۳۹؛ ج ۱۱، ص ۴۴؛ ج ۱۷، ص ۳۶۰؛ همو، ۱۳۷۶، ج ۱، ص ۶۵۵؛ همو، ۱۴۰۳ق، ص ۴۶) و اطاعت از عقل و مخالفت با جهل واجب است (حر عاملی، ۱۴۰۹ق، ج ۱۷، ص ۲۰۴). حتی در اموری همچون آزاد کردن بنده و انتخاب مؤذن و کنیز به بهره‌مندی از عقل آنان، توجه داده شده است (حر عاملی، ۱۴۰۹ق، ج ۲۳، ص ۴۲؛ ج ۲۰، ص ۲۷؛ ج ۵، ص ۴۳۱).

۱-۴. حجیت عقل

شیخ حر عاملی معتقد است عقل به‌تنهایی و مستقلاً نمی‌تواند تفصیلاً مراد خداوند را بیان کند و این امر بدیهی است. اگر عقل در استنباط احکام الهی کافی می‌بود دیگر مردم نیازی به نبی و امام نمی‌داشتند و شرایع مختلف نمی‌شد (حر عاملی، ۱۴۰۳ق، ص ۳۱۱). عقل به‌تنهایی برای هدایت به صراط مستقیم کافی نیست (همان، ص ۴۱۲) و به‌تنهایی نمی‌تواند حق و باطل را تشخیص دهد و معصومین هستند که حق و باطل را تشخیص می‌دهند (همان، ص ۳۱۱). عقل تنها وقتی معتبر است که به اطاعت خداوند و پیروی از دین دعوت می‌کند (حر عاملی، ۱۳۷۶، ج ۱، ص ۱۲۲).

شکی نیست که عقل به بعضی از اصول و اعتقادات، علم و یقین می‌یابد و به چیزی از فروع علم پیدا نمی‌کند و مقدمات عقلی ظنی، حجت نیست؛ بلکه با تتبع معلوم می‌شود که هر مقدمه عقلی قطعی‌ای که متعلق به اصول و اعتقادات است، دربارهاش نص متواتر وجود داشته است (حر عاملی، ۱۴۰۳ق، ص ۴۲۶).

عقل در اثبات دلیل سمعی حجت است، ولی در تفاسیل اصولی که با دلیل سمعی ثابت می‌شوند و نیز در فروعات فقهی حجت نیست؛ به‌ویژه در جایی که محل نزاع ادله عقلی ظنی یا اعم از ظنی و قطعی باشد. بنابراین تعمق و موشکافی و اعتماد به فکر و عقل خود، به گونه‌ای که منافی تسلیم باشد - و به طوری که محور عقاید و اعمال را عقل مستقل خود قرار دهد و اگر کلامی از ائمه علیهم‌السلام مخالف آن دید تأویل کند - جایز نیست (حر عاملی، ۱۳۶۲، ص ۱۳). البته وی در عمل بر خلاف اقوالش از کارکردهای استقلالی عقل بهره برده است که به آن خواهیم پرداخت. او همچنین در جای دیگری در تعارض عقل و نقل، عقل را مرجح می‌داند و معتقد است که در این صورت نمی‌توان به نقل معارض اعتنا کرد (حر عاملی، ۱۴۰۳ق، ص ۴۹).

شیخ *عاملی* حجیت عقل به طور مطلق را از اعتقادات عامه می‌داند که به ما امر شده است تا با اعتقادات عامه مخالفت کنیم (حر عاملی، ۱۴۰۳ق، ص ۴۲۷). در عین حال وی معتقد است: عقل درباره شناخت امام حجت است نه اینکه ما را بی‌نیاز از امام کند (حر عاملی، ۱۴۲۵ق، ج ۱، ص ۱۲۱).

شیخ *حر عاملی* در موضعی از *الفوائد الطوسیه*، می‌گوید که بر فرض تسامح در قبول نظر معاصران مبنی بر استدلال امام علی علیه‌السلام به وسیله دلیل عقلی بر ابطال رؤیت خداوند، این استدلال موجب جواز عمل به عقل برای دیگران نیست؛ چون قیاس به خاطر وجود فارق، باطل است و تنها ائمه از کمال عقل برخوردارند نه دیگران (حر عاملی، ۱۴۰۳ق، ص ۴۲۸). وی می‌نویسد: پس چگونه قیاس ضعیف بر قوی جایز است؟ قیاس با عدم فارق جایز نیست؛ چگونه با وجود فارق صحیح باشد؟

۱-۵. ذومراتب بودن عقل

شیخ *حر عاملی* معتقد است که عقل اقسام و مراتبی دارد. مراد از عقل در «حدیث جنود عقل و جهل» بالاترین مرتبه کمالی عقل است که تکلیف بر آن مترتب است؛ اما احکام تکلیفی به بهره‌مندان از بالاترین درجه عقل منحصر نیست. کمال عقل می‌تواند تفضلی از جانب خداوند به واسطه اعمال صالح آنان باشد، یا تفضلی محض باشد و یا به واسطه توفیق عملی بر پایه عقل باشد (حر عاملی، ۱۴۰۳ق، ص ۴۵). پس عقل نسبت به زمانی که به مقتضایش عمل نکرده و کمالات بر آن افزوده نشده است، ناقص است. او از احادیث چنین برداشت می‌کند که خداوند، صاحب عقل را قبل از اكمال عقل، مکلف به تکلیف کرده است (حر عاملی، ۱۴۰۳ق، ص ۴۶).

۲. کارکردهای عقل از منظر شیخ حر عاملی

برای عقل در عرصه دانش کلام، سه نوع کارکرد مهم بیان شده است. این کارکردها عبارت‌اند از: کارکرد نظری، کارکرد عملی و کارکرد ابزاری (ر.ک: برنجکار و نصرتیان، ۱۳۹۱). گاهی عقل را به اعتبار این سه کارکرد به سه قسم نظری، عملی و ابزاری نیز تقسیم می‌کنند. اگرچه شیخ *حر عاملی* عقل را منبع مستقل معرفت اعتقادی بیان نکرده و از کارکردهای مستقل عقل نظری و عملی در خدمت به نقل سخن نگفته و حتی از عقل ابزاری که معرفت

مستقلی ارائه نمی‌دهد، بلکه درصد کشف مقصود و محتوای نقل است سخنی به میان نیاورده است؛ ولی عملاً از کارکردهای مستقل و غیرمستقل عقل بهره جسته است.

۲-۱. عقل نظری

در تفسیر عقل نظری و عقل عملی، دو نظریه وجود دارد:

نظریه اول این است که عقل، مبدأ ادراک است و در این زمینه تفاوتی میان عقل نظری و عقل عملی وجود ندارد؛ بلکه تفاوت، در هدف است. اگر هدف از ادراک چیزی، شناخت باشد، مبدأ ادراک آن، عقل نظری نامیده می‌شود؛ مانند شناخت حقیقت هستی؛ و اگر هدف از ادراک چیزی، عمل باشد، مبدأ ادراک آن، عقل عملی نامیده می‌شود؛ مانند شناخت نیکو بودن عدل و زشت بودن ظلم، پسندیده بودن صبر و ناپسند بودن جزع. این نظریه به مشهور فلاسفه نسبت داده شده است. بر اساس این نظریه، عقل عملی، مبدأ ادراک است، نه تحریک.

نظریه دوم این است که تفاوت میان عقل نظری و عقل عملی، جوهری است؛ یعنی تفاوت، در ماهیت کارکرد آنهاست. عقل نظری، مبدأ ادراک است، خواه هدف از ادراک، معرفت باشد یا عمل؛ و عقل عملی، مبدأ تحریک است و نه ادراک. به بیان دیگر، وظیفه عقل عملی، اجرای مدرکات عقل نظری است (ر.ک: محمدی ری شهری و همکاران، ۱۳۸۶، ج ۱، ص ۱۱۲ و ۱۱۳).

به نظر می‌رسد که نظریه نخست، به مفهوم واژه «عقل»، نزدیک‌تر است و صحیح‌تر آن است که عقل عملی، به مبدأ ادراک و تحریک تفسیر شود؛ زیرا شعوری که بایدها و نبایدهای اخلاقی و عملی را هدف قرار می‌دهد، هم مبدأ ادراک است و هم مبدأ تحریک (همان، ج ۱، ص ۱۱۳).

در هر روی مراد از کارکرد نظری عقل کشف حقایق نظری، واقعیت‌ها، هست‌ها و نیست‌هاست (برنجکار، ۱۳۹۱، ص ۱۱۲). تقسیم عقل به نظری و عملی، به اعتبار مدرکات عقل است نه اینکه خود عقل دو قسم داشته باشد. کارکرد نظری عقل مورد قبول همه مکاتب مهم کلامی است و تفاوت در نحوه استفاده از آن است (برنجکار، ۱۳۹۱، ص ۱۱۵). شیخ حر به گونه‌های متعددی از عقل نظری برای استنباط آموزه‌های کلامی بهره برده است. آنچه در پی می‌آید، حاصل استقصای ما در آثار وی برای اصطیاد این گونه‌هاست.

۲-۱-۱. کشف استلزامات

عقل نظری با «کشف استلزامات»، به آموزه‌های کلامی جدید دست می‌یابد. در این روش عقل با استفاده از آموزه‌های پیشین، به برقراری ارتباط میان آنها و با کشف ملازمت میان آنها، به صحت عقاید جدید اعتراف کرده و زمینه را برای اعتقاد به آموزه جدید فراهم می‌کند. این روش علاوه بر سهولت و استفاده از منابع صحیح قبلی، در افزایش آموزه‌های کلامی بسیار کارگشاست. در علم کلام از این روش برای استنباط اثبات، بسیار استفاده شده است.

شیخ عاملی در اثبات بطلان جبر، به بیان ملازمه افعال خیر و شر با مؤمن و کافر می‌پردازد. وی با استفاده از

عقل نظری و کشف استلزامات می‌گوید عقل با کمترین توجه به وجود مؤمن و کافر و مطیع و عاصی و خیر و شر و اینکه مؤمن گاهی کافر، و کافر گاهی مؤمن می‌شود و همچنین عادل گاهی فاسق می‌شود و فاسق گاهی توبه می‌کند، به بطلان جبر پی می‌برد (حر عاملی، بی‌تاب، ص ۳ و ۴). بنابراین چون انسان بالوجدان درمی‌یابد که با تغییر بیش خود، با اختیار و اراده مسیری به سوی ایمان یا کفر برمی‌گزیند و نیز وقتی که می‌بیند خیر و شر از مؤمن و کافر ممکن و بلکه واقع شده است، پس درمی‌یابد که جبر باطل و غیرممکن، و انسان مختار است (همان، ص ۹). وی همچنین جبر را مستلزم نفی قدرت از بندگان می‌داند (حر عاملی، ۱۳۶۲، ص ۲۷۶).

شیخ در اثبات افضلیت امام علی علیه السلام به بیان ملازمت برخی احادیث با افضلیت علی علیه السلام می‌پردازد و می‌گوید احادیث پیمان برادری پیامبر صلی الله علیه و آله و علی علیه السلام که به نقل فریقین از حد تواتر گذشته و نیز احادیث مباحله که بر اساس آنها مراد از نفس پیامبر صلی الله علیه و آله، علی علیه السلام است و نیز حدیث سدالابواب و بستن همه درها جز در خانه علی علیه السلام به مسجد، لازمه افضلیت امام علی علیه السلام است. بنا بر ادله عقلی، و نقلی، افضل امام است (حر عاملی، ۱۴۲۵ق ب، ج ۳، ص ۲۲۹؛ ج ۲، ص ۴۰). وی همچنین افضلیت و عصمت ائمه علیهم السلام را لازمه امامتشان می‌داند (حر عاملی، ۱۴۲۵ق ب، ج ۱، ص ۵۲). و در اثبات نبوت و امامت به ملازمت بین حکمت الهی و وجوب وجود سفیران می‌پردازد و با توجه به استلزامات بین آنها می‌نویسد وقتی ثابت کردیم که خالق و صانع داریم که از ما و جمیع مخلوقات والاتر است و حکیم است و ... ثابت می‌شود که سفیرانی در خلق دارد که از طریق آنان به خلق و بندگان افاضه می‌کند و آنان بندگان را به مصالح و منافع و ... راهنمایی می‌کنند (حر عاملی، ۱۴۲۵ق ب، ج ۱، ص ۹۹).

وی پس از بیان حدیثی در اثبات امامت می‌نویسد: این حدیث به طور صریح دلالت دارد بر اینکه محمد صلی الله علیه و آله و علی علیه السلام علت آفرینش موجودات هستند. نیز دلالت دارد بر اینکه اطاعت و شناخت علی علیه السلام واجب است و انکار امامت علی علیه السلام حرام است و منکر حق علی علیه السلام مستحق لعن و نفرین است و اطاعت او بر مردم واجب، و سرپیچی از فرمان او حرام است؛ زیرا وجوب اطاعت از امام و حرمت انکار و عصیان نسبت به او از لوازم پذیرش امامت است (حر عاملی، ۱۴۲۵ق ب، ج ۱، ص ۹۹).

حاصل آنکه ادراکات عقل نظری و کشف ملازمات آن ما را به کشف مسائل اعتقادی جدیدی می‌رساند.

۲-۲. عقل عملی

این حیظه از کارکرد و ادراک عقل مورد اختلاف متکلمان اسلام قرار گرفته است. متکلمان امامیه و معتزله قائل به ادراک عملی عقل‌اند و در مقابل اهل حدیث، حنبله و اشاعره این کارکرد را قبول ندارند. منظور از عقل عملی و یا همان کارکرد عملی عقل در علم کلام، عبارت است از ادراک حسن و قبح ذاتی افعال (برنجکار، ۱۳۹۱، ص ۱۱۶).

شیخ حر عاملی در اثبات برخی از مباحث کلامی از عقل عملی و احکام آن استفاده می‌کند. در مواردی قاعده حسن و قبح عقلی به متکلم در استنباط آموزه‌های کلامی به طور مستقیم کمک می‌کند؛ چنان‌که برخی از قواعد مهم کلامی که خودشان دسته‌ای از مسائل کلامی دیگر را دربرمی‌گیرند نیز با تمسک به این اصل مهم اثبات

می‌شوند. لذا ابتدا به بیان مسائلی که به صورت مستقیم با قاعده حسن و قبح اثبات می‌شوند، می‌پردازیم و سپس قواعدی زیربنایی را که هر کدام در استنباط و اثبات دسته‌ای از مسائل کلامی مؤثرند، و در عین حال از طریق عقل عملی و حسن و قبح عقلی کشف شده‌اند، توضیح می‌دهیم و آرای شیخ حر را در هر قسمت برمی‌رسیم.

۱-۲-۲. استدلال به قاعده حسن و قبح عقلی

شیخ حر عاملی با استفاده از قاعده حسن و قبح ذاتی افعال، به اثبات امامت می‌پردازد و می‌گوید بر خداوند واجب است شخصی را منصوب کند تا مردم در چیزهایی که نمی‌دانند به او رجوع کنند و او نیز برهانی بر صدق خود داشته باشد؛ زیرا نبود امام قبیح است و قبیح بر خداوند ممتنع است (حر عاملی، ۱۴۰۳ق، ص ۳۵۳).

وی در اثبات افضلیت امام می‌نویسد: قطعاً افضل امام است؛ زیرا عقلاً و نقلاً قبیح است که مفضول بر فاضل مقدم شود (حر عاملی، ۱۴۲۵ق-ب، ج ۲، ص ۳۶). او همچنین در بیان علت اینکه چرا امام علی علیه السلام بر منبر نرفت و اظهار حق نکرد، می‌نویسد: او قدرت این کار را نداشت؛ زیرا مردم با دیگری بیعت کرده بودند و او بر منبر بالا رفته بود و مانع امام علی علیه السلام شده بود؛ پس علی علیه السلام تکلیفی نداشت؛ زیرا تکلیف مالایطاق قبیح است و بر خداوند به اتفاق اهل حق جایز نیست که کسی را تکلیف مالایطاق کند (حر عاملی، ۱۴۰۳ق، ص ۱۷).

شیخ پس از بیان روایاتی که بیانگر نقش ائمه علیهم السلام در روز قیامت و حسابرسی‌اند می‌نویسد: بخشش گناهان از سوی ائمه علیهم السلام به خاطر وجود معارض کلی نیست؛ بلکه به برخی افراد اختصاص دارد؛ بنابراین منجر به اغراء به قبیح نمی‌گردد (حر عاملی، ۱۳۷۶، ج ۱، ص ۴۴).

وی در اثبات حجیت و تواتر قرآن می‌گوید احادیثی که امر به ختم قرآن می‌کنند دلالت بر حجیت و تواتر قرآن دارند؛ وگرنه مستلزم اغرای به جهل و تکلیف مالایطاق می‌شوند که هر دو باطل و قبیح است (حر عاملی، ۱۴۲۶ق، ص ۵۸). وی همچنین احادیث قرائت قرآن در نماز واجب و مستحب را دلیل بر تواتر قرآن می‌داند و می‌نویسد: اگر غیر قرآن در نماز خوانده شود، نماز باطل می‌گردد و این بدعت در دین است که از آن نهی شده است (حر عاملی، ۱۴۲۶ق، ص ۵۹).

وی همچنین در رد تحریف و زیادت قرآن به همین قاعده استناد می‌کند و می‌گوید: احادیث ائمه علیهم السلام امر به تعلیم و قرائت قرآن کرده و ثواب بسیاری را بر تلاوت هر حرف قرآن وعده داده‌اند. اگر در قرآن زیادت و تحریفی راه می‌داشت دستور به قرائت قرآن قبیح، و تلاوت قرآن حرام می‌بود (حر عاملی، ۱۴۲۶ق، ص ۵۵).

۲-۲-۲-۲. قبح نقض غرض

یکی از متفرعات قاعده حسن و قبح، قبح نقض غرض است. منظور از این قاعده این است که اگر فردی از فعل خود هدفی داشته باشد، اما در حین انجام فعل، عملی را انجام دهد که با هدفش منافات دارد، عقلاً چنین فردی را مذمت کرده، او را ناقض غرض خویش می‌دانند؛ زیرا این کار به این معناست که هم سعی در به دست آوردن چیزی را دارد و هم در راه افساد آن می‌کوشد.

شیخ حر عاملی در اثبات عصمت انبیا نیز از همین قاعده استفاده می‌کند و می‌گوید امامیه در وجوب عصمت امام این‌گونه استدلال کرده‌اند: اگر صدور سهو از سوی معصوم جایز باشد، به هیچ‌یک از گفته‌ها و اعمال ایشان، حتی نخستین گفته‌ها و کردار ایشان اعتماد نمی‌توان کرد تا برای دیگران دلیل و حجت باشد و این با هدف از انتصاب معصومین تناسب ندارد و نقض غرض است (حر عاملی، ۱۳۸۹، ص ۹۰). اگر امام معصوم نباشد، لازم می‌آید که خداوند بندگان را به پیروی از خطا امر کرده باشد و این قبیح است؛ زیرا نقض غرض الهی است (حر عاملی، ۱۴۰۳، ص ۴۰۸؛ همو، ۱۳۸۹، ص ۸۸).

وی در فایده ۹۲ از کتاب *الفوائد الطوسیه* در بیان عدم جوار استنباط ظنی در استخراج حکم شرعی با استفاده از عقل عملی و قاعده قبح نقض غرض به تحلیل می‌پردازد و بیان می‌کند که اگر استنباطات ظنی در استخراج حکم شرعی جایز و ظن حجت باشد، موجب اختلاف در دین می‌شود و فایده ارسال رسل و انزال کتب منتفی می‌شود که این نقض غرض الهی بوده، قبیح است (حر عاملی، ۱۴۰۳، ص ۴۰۴).

شیخ حر عاملی در بطلان تکلیف ما لایطاق و در اثبات اینکه قطع به حرج، جز در تکلیف ما لایطاق حاصل نمی‌شود، روایات بسیاری می‌آورد (حر عاملی، ۱۳۷۶، ج ۱، ص ۶۲۲). وی با استفاده از قاعده قبح نقض غرض می‌نویسد: نفی حرج مجمل است و جز در تکلیف ما لایطاق امکان قطع و یقین به حرج، حاصل نمی‌شود؛ وگرنه همه تکالیف رفع و منتفی می‌شد (حر عاملی، ۱۳۷۶، ج ۱، ص ۶۲۶). و این نقض غرض است که قبیح می‌باشد؛ زیرا تکلیف و امر و نهی بندگان از سوی خداوند واجب است (حر عاملی، ۱۳۷۶، ج ۱، ص ۴۴). از حکم عقلی قبح نقض غرض، برای اثبات قاعده لطف نیز استفاده شده است.

۳-۲-۲. قاعده لطف

قاعده لطف یکی دیگر از قواعدی است که در اثبات برخی از آموزه‌های کلامی از آن استفاده می‌شود. شیخ حر عاملی در اثبات فروعات اعتقادی به علت خلق کافر می‌پردازد و به تفصیل، دوازده دلیل را در بیان علت خلق کافر می‌آورد که برخی از آنها به قاعده لطف که از کارکردهای عقل عملی است بازمی‌گردند (حر عاملی، بی‌تاب، ص ۲). وی یکی از ادله خلق کافر را اراده اظهار حُسن ایمان یا زیادت حُسن ایمان می‌داند؛ زیرا در موقع ظهور قبح و زشتی کفر، ارزش نعمت ایمان و حسن آن آشکار می‌شود و این لطف و توفیق و عنایت خداوند است؛ چراکه اشیا با اضداد خود شناخته و آشکار می‌شوند (همان، ص ۴). وی همچنین دلیل دیگر خلق کافر را ترسان و خائف بودن مؤمن و عمل به تقیه می‌داند و این را لطف بزرگی از جانب خدا می‌داند که به رسیدن به مقام شهادت و فوز و رستگاری منجر می‌گردد (همان، ص ۵). وی همچنین امر به معروف و نهی از منکر را نوعی لطف می‌داند (حر عاملی، ۱۴۳۲، ص ۲۸۲).

۴-۲-۲. دفع خوف و دفع ضرر محتمل

یکی دیگر از متفرعات حسن و قبح عقلی، قاعده دفع ضرر محتمل و دفع خوف است که برخی از مسائل کلامی با

استفاده از این قاعده، اثبات می‌شوند. شیخ حر عاملی در بیان جواز تصریح به اسم مهدی عجله الله تعالی فرجه به جمع و تأویل روایات می‌پردازد و با تکیه بر قاعده دفع خوف و ضرر محتمل، روایات دال بر عدم جواز تصریح به اسم مهدی عجله الله تعالی فرجه را مختص زمان خوف و خطر می‌داند و نصوص را مؤید این تخصیص بیان می‌کند (حر عاملی، ۱۴۲۵ق-الف، ص ۱۴).

۲-۳. عقل ابزاری

عقل نظری و عملی از کارکردهای مستقل عقل در خدمت به نقل‌اند. عقل در محدوده منبعیت کارکردهایی دارد. به عبارت دیگر گاهی عقل خود منبع معرفت اعتقادی است، و گاهی برای برخی از مسائل کلامی، نقل منبع مستقل معرفتی است نه عقل. در این موارد عقل به عنوان ابزاری در خدمت نقل قرار می‌گیرد. اساساً در این موارد، عقل معرفت مستقلی ارائه نمی‌دهد؛ بلکه عقل درصدد کشف مقصود و محتوای نقل است. اینک نمونه‌هایی از این کارکرد عقل را در آثار شیخ حر عاملی مرور می‌کنیم.

۱-۳-۲. اثبات تواتر معنوی و استدلال به آن

تواتر گاهی لفظی است و گاهی معنوی؛ به این معنا که ممکن است همه الفاظ روایت بعینه به تواتر برای ما نقل نشده باشند؛ اما از مجموع شمار بسیاری از احادیث مختلف، که از نظر کثرت به حد تواتر می‌رسند، معنای واحدی استنباط می‌شود. در این صورت گفته می‌شود که این معنا به تواتر معنوی نقل شده است. بیرون کشیدن معنای واحد از بین روایات متعدد و با الفاظ مختلف، به وسیله عقل ابزاری صورت می‌گیرد. استدلال به تواتر معنوی و دستیابی به آن، یکی از شیوه‌هایی است که برای قطعیت‌آوری نقل به کار می‌رود.

شیخ حر عاملی در اثبات ظهور معجزه از جانب پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله به تواتر معنوی اخبار استدلال کرده است. ایشان می‌گوید اخبار نصوص و معجزات از حد تواتر لفظی و معنوی تجاوز کرده است (حر عاملی، ۱۴۲۵ق-ب، ج ۱، ص ۴۴). به عبارت دیگر همه این اخبار دلالت دارند که اموری خارق عادت از ایشان سر زده است که انجام آنها توسط مردم ممکن نیست و این معنا نه تنها به تواتر لفظی، که به تواتر معنوی نیز اثبات می‌شود.

۲-۳-۲. توصیف

گاهی در انتقال آموزه‌های دینی، متکلم باید به تبیین و توصیف الفاظ منقول بپردازد تا مخاطب به فهم مطلوب از آموزه برسد و ابهامی در ذهن او باقی نماند. برای مثال گاهی در متون دینی، الفاظ و صفاتی برای خداوند به کار رفته که صرف نقل معنا، موجب ابهام در فهم می‌شود، و متکلم باید آن صفت را توصیف کند تا مراد گوینده سخن روشن شود.

شیخ حر عاملی در فایده شصت و دوم کتاب *الفوائد الطوسیه* درباره حدیث تفویض خلق آسمان‌ها به ملک می‌نویسد که خلق دارای معانی متعددی است. صدور خلق از انسان و ملک به معنای انشای صورت خاص مثل صورتی که عیسی صلی الله علیه و آله از گل ساخت و یا صورت‌هایی که هریک از ما از گل و شمع و غیره می‌سازیم، اشکالی

ندارد؛ ولی خلق اجسام و ارواح و عقول و غیر اینها بنابر ادله عقلی و نقلی، مخصوص خداوند است. شیخ حر عاملی با توصیف لفظ خلق، معنای دقیق تفویض خلق را بیان می‌کند (حر عاملی، ۱۴۰۳ق، ص ۲۲۷) و معتقد است که به طور کلی احادیث، خلق و رزق را با هم تفویض می‌کنند (حر عاملی، ۱۴۰۳ق، ص ۲۷۶).

وی همچنین برای اثبات معجزات پیامبر ﷺ به توصیف معنای اعجاز و فرق آن با سحر می‌پردازد. شیخ در تفاوت سحر و جادو با معجزه می‌گوید که احتمال سحر و جادو از معجزات دور است و در تعریف سحر و جادو معجزات نمی‌گنجد؛ زیرا ساحر و کاهن همیشه نمی‌توانند آنچه را می‌خواهند انجام دهند و آنچه انجام می‌دهند، شایع نیست و غالباً در آن خطا و اشتباه و خیال است نه حقیقت. آنان قادر به زنده کردن مردگان و برگرداندن جوانی پس از پیری و آوردن مثل قرآن و... نیستند. عقلا می‌دانند که چنین کارهایی از ساحران و کاهنان بر نمی‌آید و دشمنان پس از جست‌وجو و تأملات نتوانستند حیل و شعبده و سحر بودن آن را اثبات کنند. تفاوت دیگر اینکه سحر و جادو و... نزد عوام و زنان و مانند آنها ظاهر می‌شود، ولی معجزات نزد علما و عقلا آشکار می‌گردد و آنها قادر به رد این معجزات نیستند؛ حال آنکه سبب حیل و شعبده بر بعضی از مردم آشکار می‌گردد (حر عاملی، ۱۴۲۵ق-ب، ج ۱، ص ۳۳ و ۳۴). ایشان واژه «ظاهر» را در حدیثی که امام زمان علیه السلام را ظاهر معرفی می‌کند، چنین توصیف می‌نماید که ظاهر بودن امام یا مخصوص به غیر زمان غیبت است، یا مراد ظهور امام است، ولو برای بعض امت؛ زیرا شکی نیست که امامی که غایب است، برای برخی ظاهر است. احتمال سوم آن است که مراد از ظهور معروف بودن اسم و نسب امام باشد، اگر چه غایب است (حر عاملی، ۱۴۲۵ق-ب، ج ۱، ص ۱۶۸).

شیخ حر پس از بیان حدیث جنود عقل و جهل در پاسخ به این مشکل که نمی‌توان بر حسب ظاهر برای عقل رو کردن و پشت کردن را تصور کرد به توصیف اقبال و ادبار می‌پردازد. وی می‌گوید غرض و مراد از رو کردن و پشت کردن عقل، اظهار اطاعت و فرمانبرداری عقل است. وی مثالی از محسوسات بیان می‌کند تا مطلب قابل فهم‌تر گردد: کسی که بخواهد مطیع بودن بنده‌اش را امتحان کند، به او می‌گوید برو و سپس می‌گوید برگرد؛ برای اینکه اظهار اطاعت در او ظاهر شود و حجت تمام گردد. به‌علاوه خدایی که به جن و ملائکه قدرت داد به شکل انسان درآیند، بعید نیست عقل را به صورتی خلق کرده باشد که بتوان برای آن رو کردن و پشت کردن را تصور کرد (حر عاملی، ۱۴۰۳ق، ص ۴۴).

وی همچنین در پاسخ به این شبهه که طلب کردن نطق از عقل، قبیح است و موجب تکلیف ما لا یطاق می‌شود، به توصیف مفردات می‌پردازد و می‌گوید: معنی «استنطقه» تنها طلب نطق نیست، بلکه معانی متعددی دارد. وی از کتاب صحاح مطالبی را نقل می‌کند که استنطقه به معنی «کلمه» است و چه‌بسا انسان با چیزی سخن بگوید که کلامی را نمی‌فهمد؛ مثلاً با خانه‌ای برای بیان حسرت و عبرت‌گیری صحبت می‌کند. شیخ سپس برای تأیید این معنا به قول شاعر استناد می‌کند (حر عاملی، ۱۴۰۳ق، ص ۴۲).

وی در ادامه می‌گوید ممکن است مراد از نطق فهم و ادراک باشد؛ زیرا این هم یکی از معانی است که بسیار به کار می‌رود و یا اینکه مراد از نطق، نطق مجازی یعنی خبر دادن با زبان حال باشد. وی بیان می‌کند که احتمال دارد مراد از نطق، همان نطق واقعی باشد و خداوند قدرت دارد که هر چیزی را به نطق درآورد، ولی لازم نیست که نطق صرفاً با اعضای مثل زبان باشد؛ بلکه نطق هر موجودی حکمی خاص دارد. شیخ سپس به آیاتی که بر ناطق بودن هر چیزی دلالت می‌کنند، اشاره می‌نماید (حر عاملی، ۱۴۰۳ق، ص ۴۳).

۳-۲. تأویل

عقل ابزاری با مشاهده صفاتی درباره خداوند که معنای ظاهری آنها موجب اثبات برخی صفات نقص در خداوند می‌شود، برای اینکه در ظلمات تجسیم و تشبیه گرفتار نشود، به تأویل صفات مذکور در متون می‌پردازد. شیخ عاملی در اثبات لامکان بودن خداوند، ضمن بیان روایتی از پیامبر خدا، حضرت موسی علیه السلام با این مضمون که پروردگار در آسمان و ما در زمین هستیم، در تأویل آن می‌نویسد اینکه خداوند در آسمان است، قطعاً مجاز است؛ زیرا خداوند منزّه از مکان است و قبل از اینکه مکانی باشد وجود داشته است و سماء به جهت علو بیان شده و مراد از علو، علو معنوی است نه حسی؛ یعنی موجودات نمی‌توانند آن را مشاهده کنند و به کنه ذات او پی برند (حر عاملی، ۱۴۲۵ق ب، ج ۱، ص ۱۷۳). وی همچنین لفظ بده را در روایات مجاز می‌داند و در بابی تحت عنوان «خداوند هر چه را بخواهد محو می‌کند و هر چه را بخواهد اثبات می‌کند، بدون اینکه در علم ازلی او تغییری ایجاد شود» (حر عاملی، ۱۳۷۶، ج ۱، ص ۲۱۹). روایات بسیاری درباره بده می‌آورد و می‌نویسد: لفظ بده در اینجا مجاز است و بده تغییر در علم خلق است نه در علم ازلی خداوند؛ زیرا جهل بر خداوند محال است و بده به نسخ نزدیک و شبیه است؛ جز اینکه بده مخصوص احکام قضا و قدر است (حر عاملی، ۱۳۷۶، ج ۱، ص ۲۲۴).

وی به بده در علم انبیا و حجج الهی اشاره می‌کند و معتقد است گاهی در علم انبیا و حجج الله بده صورت می‌گیرد؛ ولی این به تکذیب آنها منجر نمی‌شود؛ زیرا حکمت این بده به سرعت آشکار می‌گردد (حر عاملی، ۱۳۷۶، ج ۱، ص ۲۲۶). شیخ حر عاملی احادیث طینت را مجاز می‌شمارد و به خاطر مخالفت آنها با ادله عقلی و نقلی، به تأویل الفاظ موجود در آنها می‌پردازد و می‌نویسد: مجاز در زبان عربی بیش از حقیقت و بلیغ‌تر از حقیقت است و بر این مطلب اجماع وجود دارد؛ لذا حمل روایات بر مجاز باید با وجود قرائن حالیه و مقالیه و ادله نقلی دیگر انجام شود و در هر جایی نمی‌توان روایات را به دلخواه حمل بر مجاز کرد (حر عاملی، بی‌تا-الف، ص ۲۱).

وی در اثبات عدم رؤیت خداوند، در ضمن بابی با عنوان «هیچ چشمی خداوند را نمی‌بیند و او را درک نمی‌کند، نه در دنیا و نه در آخرت و نه در خواب و نه در بیداری»، روایات بسیاری را می‌آورد. این روایات بیانگر آن هستند که ائمه علیهم السلام بسیاری از روایات موهّم رؤیت را به دلیل آیه «لا تدرکه الابصار» و... تأویل کرده‌اند و فرموده‌اند که منظور از رؤیت خداوند، رؤیت قلبی است به اینکه قلب‌ها با حقایق ایمان او را می‌بینند یا مراد از دیدن خداوند، دیدن آیات الهی است (حر عاملی، ۱۳۷۶، ج ۱، ص ۱۷۷-۱۸۱). وی همچنین روایات بسیاری را

درباره اینکه خداوند در وهم و خیال نمی‌آید، بیان می‌کند و می‌گوید آیات و روایات متشابه که موهم رؤیت هستند به تأویل برده می‌شوند (حر عاملی، ۱۳۷۶، ج ۱، ص ۱۸۳).

شیخ حر عاملی درباره روایاتی که متضمن این مطلباند که همه چیز در کرسی است و کرسی و آنچه در آن است در عرش است (حر عاملی، ۱۳۷۶، ج ۱، ص ۲۱۳) می‌گوید: مراد از اینکه کرسی به وسیله عرش احاطه شده، علم است؛ زیرا به عرش، علم اطلاق شده است. به عبارت دیگر مراد از عرشی که کرسی را احاطه کرده، علم خداست که همه چیز را احاطه کرده است (حر عاملی، ۱۳۷۶، ج ۱، ص ۲۱).

شیخ حر در پاسخ به این پرسش که چرا عقل مورد امر و نهی قرار گرفته با آنکه اهل تکلیف نیست، می‌گوید: اینکه عقل مورد امر و نهی قرار گرفته، ممکن است از باب «وسئل القریه» باشد که به معنای اهل قریه است؛ یعنی از اهل قریه سؤال کن. پس ممکن است امر و نهی شدن عقل به معنای امر و نهی و تکلیف اهل عقل و صاحبان عقل باشد (حر عاملی، ۱۴۰۳، ق، ص ۴۶).

بنابراین شیخ حر عاملی در استنباط روایات از عقل ابزاری استفاده می‌کند و روایات را به تأویل می‌برد. البته وی معتقد است که تأویل این مطالب بدون نص و دلیل محکم جایز نیست (حر عاملی، ۱۳۶۲، ص ۱۱).

۴-۳-۲. پاسخ به شبهه

گاه در آموزه‌های کلامی شبهه ایجاد می‌شود و همین شبهه مخاطب را از فهم صحیح آموزه باز می‌دارد. متکلم باید برای انتقال روان و بدون ابهام آموزه، به شبهاتی که بر آموزه‌های اعتقادی وارد شده‌اند، پاسخ دهد. در اینجا عقل ابزاری، با توجه به مقصود گوینده کلام، نقش آفرینی می‌کند. گفتنی است که شیخ حر عاملی علاوه بر اینکه در مواضع متعددی به شبهات اعتقادی پاسخ می‌دهد، در موضعی به تمام شبهات پاسخی واحد می‌دهد. وی می‌گوید از آنجاکه تمام شبهات شبهه‌اند و در حد شک و ظن هستند، معارض با یقین‌اند و هر چه چنین باشد، باطل است (حر عاملی، بی‌تا-الف، ص ۵۱).

وی در پاسخ به این شبهه که اقبال و ادبار عقل نسبت به مکان قابل تصور است، حال آنکه خداوند مکان ندارد و نیز این شبهه که نخستین مخلوق خداوند عقل بوده که در آن زمان هنوز مکانی خلق نشده بود، پاسخ‌های متعددی می‌دهد. از جمله با ذکر مثالی بیان می‌کند که اقبال و ادبار را می‌توان بدون مکان تصور کرد. مثلاً به کسی می‌گویی به علم رو کن و از جهل روی برگردان. همان‌طور که در این موارد علم و جهل مکان ندارد، لازم نیست اقبال و ادبار عقل به خداوند به مکانی نسبت داده شود (حر عاملی، ۱۴۰۳، ص ۴۵).

شیخ حر عاملی در رد شبهه دور در اثبات امامت ائمه علیهم‌السلام به وسیله احادیث ائمه علیهم‌السلام پاسخ حلی و نقضی می‌دهد. ادله حلی‌ای که شیخ حر بیان می‌کند، بدین قرارند:

۱. امامت آنها متوقف بر نصوص و معجزات است و ثبوت این نصوص متوقف بر صدق و وثاقت آنان است نه بر امامتشان؛ و لذا دور ایجاد نمی‌شود؛

۲. این نصوص اگرچه ادعای ائمه بر امامتشان می‌باشد ولیکن با اضافه شدن به معجزات دلیل تام می‌گردد؛
 ۳. اگر روایت هر کدام از ائمه بر امامت خودش را معتبر ندانیم، روایت ائمه بر امامان قبل و بعد معتبر خواهد بود؛
 ۴. امت بر وثوق و صدق ائمه علیهم‌السلام اجماع دارند. پس قبول روایات آنها در حق خودشان و غیرخودشان واجب است؛
 ۵. آنها در روایات اثبات امامت خود متهم نیستند؛ زیرا می‌توانند این ادعا را با معجزات نیز ثابت کنند؛
- وی سپس به پاسخ نقضی می‌پردازد و می‌نویسد دربارهٔ پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم نیز قرآن مشتمل بر نص بر نبوت ایشان است و نصوصی نیز از خود ایشان بر نبوتشان و نیز نقل انبیا بر نبوت ایشان وجود دارد. پس باید گفت که پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم به واسطهٔ بیان نصوص در اثبات نبوت خود متهم است. به هر شکل که به این شبهه و مسئله پاسخ داده شود، ما نیز به همان شکل و بلکه قوی‌تر پاسخ خواهیم داد (حر عاملی، ۱۴۲۵ق-ب، ج ۱، ص ۳۷).
- وی در پاسخ به این شبهه که با توجه به کثرت نصوص و معجزات بر امامت علی علیه‌السلام چرا عده‌ای به منازعه با او پرداختند و بر او مقدم شدند و امامت او را بعید شمردند، چنین می‌گوید: از آنجاکه نصوص و اعجاز ائمه علیهم‌السلام به سبب برخی موانع از جمله تقیه و خوف بیان نمی‌شد و اینکه بسیاری از مردم به سبب حب ریاست و حسد و نزاع، احادیث را به‌رغم دانستن در ابتدای امر مخفی و انکار می‌کردند، در امامت شک افتاد و همین موجب بعید شمردن آن گردید. حال آنکه استبعاد و بعید شمردن، دلیل بر رد چیزی نیست. به‌علاوه قرآن و نقل متواتر دلالت می‌کنند انبیای گذشته با نص ظاهر و واضح اوصیا و خلفای بعد خود را معرفی کردند، ولی امتشان آنها را نپذیرفتند. پس چگونه مثل آن را در این امت بعید می‌شمارند (حر عاملی، ۱۴۲۵ق-ب، ج ۱، ص ۴۲).

۵-۳-۲. اثبات حجیت نقل

گاهی عقل به عنوان عاملی در جهت اثبات حجیت نقل و اعتباربخشی به آن ایفای نقش می‌کند. شیخ حر عاملی اثبات حجیت قرآن و تواتر قرآن را در قالب استدلال عقلی مطرح می‌کند و می‌نویسد: اگر قرآن متواتر نباشد، استدلال به قرآن به طور مطلق باطل می‌گردد. پس در این صورت اطمینان و اعتمادی به قرآن نیست و متنی ظنی السند می‌گردد، بلکه حتی ظن هم از آن حاصل نمی‌شود. لازم به دلیل نص و اجماع و استدلال ائمه به قرآن باطل است؛ پس ملزوم یعنی نفی تواتر قرآن نیز باطل است. در نتیجه تواتر قرآن و عدم تحریف آن ثابت می‌شود (حر عاملی، ۱۴۲۶ق، ص ۶۱).

وی همچنین می‌نویسد: اگر قرآن متواتر نباشد، لازم می‌آید که قرآن خبر واحد و خالی از قرینه باشد و صحیح و حسن و موثق نباشد؛ بلکه در نهایت ضعف باشد. بدون شک لازم باطل است و ملزوم یعنی نفی تواتر قرآن نیز باطل است. پس تواتر قرآن با یک استدلال ساده ثابت می‌گردد (حر عاملی، ۱۴۲۶ق، ص ۶۲).

۴-۲. عدم تعارض عقل و نقل

عقل نظری و عملی از کارکردهای مستقل عقل در خدمت به نقل، و عقل ابزاری به عنوان ابزاری درصد کشف

معنا و مقصود و محتوای نقل است. به عبارت دیگر گاهی عقل خود منبع معرفت اعتقادی است و گاهی نقل منبع مستقل معرفتی برای برخی از مسائل کلامی است. در این موارد عقل به عنوان ابزاری در خدمت نقل و در طول آن است. بنابراین هنگامی که عقل منبع مستقل معرفتی باشد، یعنی در عقل نظری و عملی، ممکن است بین عقل و نقل تعارض اتفاق بیفتد؛ زیرا این دو در عرض یکدیگرند، که شیخ حر عاملی معتقد است در این صورت نمی‌توان به نقل معارض اعتنا کرد (حر عاملی، ۱۴۰۳ق، ص ۴۹)؛ اما هنگامی که عقل در طول نقل باشد، هیچ تعارضی میان عقل و نقل رخ نخواهد داد و تعارض عقل و نقل اصلاً موضوعیت ندارد؛ زیرا در این مواقع، عقل هم‌رتبه نقل نیست، بلکه در طول نقل به‌شمار می‌رود. اساساً در این موارد، عقل منبع مستقلی در فهم اعتقادات و در عرض نقل نیست تا بحث به تعارض بکشد، بلکه عقل در خدمت نقل و در صدد کشف مقصود و محتوای نقل است. بنابراین در دیدگاه شیخ حر عاملی در این موارد تعارض مستقروی بین عقل و نقل وجود ندارد.

نتیجه‌گیری

از آنچه گذشت می‌توان نتیجه گرفت که عقل به‌تنهایی و مستقلاً نمی‌تواند تفاسیل مراد خدا و فروع فقہی را بیان کند. اگر عقل در استنباط احکام الهی کافی می‌بود دیگر مردم نیازی به نبی و امام نمی‌داشتند و شرایع مختلف پیدا نمی‌شدند. عقل تنها در اطاعت خداوند و پیروی از دین و در اثبات دلیل سمعی حجت است.

شیخ حر عاملی معتقد است که عقل ملاک پذیرش روایات است و مخالفت روایت با عقل، دلیل بر عدم صحت آن است. روایات مخالف عقل باید تأویل شوند، ولی تأویل باید از جانب معصوم رسیده باشد. استدلال‌های عقلی مبتنی بر مقدمات قطعی معتبرند، نه مبتنی بر مقدمات ظنی.

وی اگرچه به کارکردهای عقل تصریح نکرده است، ولی از هر سه نوع کارکرد مهم عقل - نظری، عملی و ابزاری - بسیار بهره برده است. شیخ با به‌کارگیری روش «کشف استلزامات»، از کارکردهای عقل عملی، برای اثبات برخی مباحث کلامی از جمله اثبات بطلان جبر و وجوب نصب سفیران الهی بهره برده است.

شیخ حر در عرصه عقل عملی، با تمسک به قاعده حسن و قبح عقلی، مسائلی همچون وجوب امامت، لزوم افضلیت امام و عدم تحریف قرآن را اثبات کرده است. وی به‌وفور به قواعد کلامی متفرع بر اصل حسن و قبح عقلی همچون قاعده قبح نقض غرض، قاعده لطف و دفع خوف و ضرر محتمل استدلال نموده است.

اثبات تواتر معنوی برخی احادیث، توصیف و تبیین الفاظ وارده در برخی روایات، تأویل، پاسخ به شبهات و حجیت نقل، از نقش آفرینی‌های عقل ابزاری در اندیشه کلامی شیخ حر عاملی است.

در عقل نظری و عملی که از کارکردهای مستقل عقل است، ممکن است بین عقل و نقل تعارض پدید آید؛ زیرا این دو در عرض یکدیگرند، که شیخ حر عاملی معتقد است در این صورت نمی‌توان به نقل معارض اعتنا کرد؛ ولی در عقل ابزاری که در طول نقل است، تعارض عقل و نقل اصلاً موضوعیت ندارد.

منابع

- ابن فارس، احمد بن، ۱۴۰۴ق، *معجم مقاییس اللغة*، تحقیق عبدالسلام محمد هارون، قم، دفتر تبلیغات اسلامی.
- ابن منظور، ۱۴۱۴ق، *لسان العرب*، ج سوم، بیروت، دارالفکر.
- اسلامی، رضا، ۱۳۸۴، *مدخل علم فقه*، قم، انتشارات مرکز مدیریت حوزه علمیه قم.
- برنجکار، رضا و مهدی نصرتیان، ۱۳۹۱، «کاربست عقل ابزاری در استنباط آموزه‌های کلامی با تکیه بر متون کلامی»، *معرفت کلامی*، ش ۹، ص ۴۹-۶۶.
- برنجکار، رضا، ۱۳۹۱، *روش‌شناسی علم کلام: اصول استنباط و دفاع در عقاید*، قم، دارالحديث.
- جبرئیلی، محمّدصفر، ۱۳۹۰، «مدارس کلامی شیعه»، *کلام اسلامی*، ش ۷۹، ص ۳۷-۵۱.
- حر عاملی، محمد بن حسن، ۱۴۳۲ق، *ترجمة الرسالة الاتنی عشریه فی الرد علی الصوفیه*، مترجم عباس الجلالی، قم، انصاریان.
- _____، ۱۳۸۹، *پیراستگی معصوم از فراموشی و خطا*، مترجم محمد اصغری نژاد، قم، ادیان.
- _____، ۱۳۶۲، *الإيقاظ من الهجعة بالبرهان علی الرجعة*، تهران، نوید.
- _____، ۱۳۷۶، *الفصول المهمة فی أصول الأئمة* (تکملة الوسائل)، قم، موسسه معارف اسلامی امام رضا علیه السلام.
- _____، ۱۴۰۹ق، *تفصیل وسائل الشیعة إلى تحصیل مسائل الشریعة*، قم، مؤسسه آل‌ال‌بیت علیهم السلام لإحياء التراث.
- _____، ۱۴۲۵ق - الف، *کشف التعمیه فی حکم التسمیة: بحث روائی بجواز التصريح باسم المهدي فی عصر الغیبة*، بیروت، دارالهادی.
- _____، ۱۴۲۵ق - ب، *إنبات الهداة بالنصوص والمعجزات*، بیروت، مؤسسه الأعلمی للمطبوعات.
- _____، ۱۴۲۶ق، *تواتر القرآن*، تهران، دار الکتب الإسلامیة.
- _____، بی تا - الف، *تحریر وسایل الشیعه*، نسخه خطی کتابخانه مجلس، شماره بازیابی ۳۶.
- _____، بی تا - ب، *رساله خلق الکافر*، نسخه خطی کتابخانه مجلس، شماره بازیابی ۳۱۴۷/۱.
- _____، ۱۴۰۳ق، *الفوائد الطوسیة*، قم، المطبعة العلمیة.
- خالقیان، ام‌البنین، ۱۳۹۴، *روش‌شناسی کلامی شیخ حر عاملی*، رساله دکتری، قم، دانشگاه ادیان و مذاهب.
- راغب اصفهانی، ۱۴۱۲ق، *مفردات ألفاظ القرآن*، تحقیق صفوان عدنان داودی، بیروت، دارالعلم.
- زبیدی، ۱۴۱۴ق، *تاج العروس من جواهر القاموس*، محقق علی شیری، بیروت، دار الفکر.
- سبحانی، جعفر، ۱۴۲۲ق، *موسوعة طبقات الفقهاء*، قم، موسسه امام صادق علیه السلام.
- سبحانی، محمدتقی و محمدجعفر رضایی، ۱۳۹۱، «مدرسه کلامی اصفهان»، *تاریخ فقه*، سال سوم، ش ۱۱، ص ۱۱۱-۱۳۸.
- سید جوادی صدر و بهاء‌الدین خرمشاهی، بی تا، *دایره المعارف تشیع*، بی جا، بی تا.
- طریحی، فخرالدین، ۱۴۱۶ق، *مجمع البحرین*، تحقیق سیداحمد حسینی، چ سوم، تهران، کتابفروشی مرتضوی.
- فراهیدی، خلیل بن احمد، ۱۴۱۰ق، *العین*، چ دوم، قم، هجرت.
- قمی، شیخ عباس، ۱۴۱۶ق، *سفینه البحار و مدینه الحکم و الآثار*، چ دوم، تهران، دارالاسوه.
- محمدی ری شهری، محمد و همکاران، ۱۳۸۶، *حکمت نامه پیامبر اعظم علیه السلام*، قم، دارالحديث.

رابطه علم و دین در دیدگاه اول پلانیتینگا

کے سیدمصطفی میرباباپور / دانشجوی دکتری فلسفه دین مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی ☞ MirbabaPoor@Gmail.com
 یوسف دانشور / استادیار مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی ☞ yousef.daneshvar@gmail.com
 دریافت: ۱۳۹۵/۱۲/۰۱ - پذیرش: ۱۳۹۶/۰۵/۰۷

چکیده

رابطه علم و دین از مباحث جدی فضای فکری معاصر است. آلوین پلانیتینگا مباحث مهمی را در این باره مطرح کرده است. او در این زمینه دو دیدگاه دارد و در هر دو معتقد است که رابطه علم و دین در مواردی به دلیل اصل طبیعت‌گرایی روش‌شناختی در علم، به تعارض کشیده می‌شود. او در دیدگاه اولش بر اساس استعاره‌ای از آگوستین می‌گوید علم در جهان امروز در شهر انسان و در برابر شهر خدا قرار دارد و برخی یافته‌های علمی با باورهای دینی متعارض‌اند و این تعارض واقعی و جدی است و هریک از علم و دین، یکدیگر را نقض می‌کنند و ریشه این تعارض در طبیعت‌گرایی روش‌شناختی است؛ اما با این حال در بخش‌هایی از علم طبیعت‌گرایی روش‌شناختی را مجاز می‌داند. این مقاله با روش توصیفی - تحلیلی دیدگاه پلانیتینگا را تبیین، و سپس آن را نقد و بررسی می‌کند.

کلیدواژه‌ها: علم و دین، طبیعت‌گرایی روش‌شناختی، تکامل، آلوین پلانیتینگا، دیدگاه اول پلانیتینگا.

آل‌وین پلان‌تینگا (Alvin Plantinga) معرفت‌شناس و فیلسوف دین مسیحی معاصر، دست‌کم از دهه نود قرن بیستم وارد مباحث علم و دین شده و دیدگاه‌های خاص و در خور توجهی را ارائه کرده است. شناخت و فهم صحیح دیدگاه چنین شخصیتی می‌تواند بسیار آموزنده باشد. با اینکه مقالاتی نیز در تبیین برخی از زوایای دیدگاه او منتشر شده است، ولی در هیچ‌کدام تصویر جامعی از رابطه علم و دین ارائه نشده است.

پلان‌تینگا رابطه علم و دین را وابسته به یک ویژگی روش‌شناختی علم، یعنی طبیعت‌گرایی روش‌شناختی می‌داند. علم با تقید به روش طبیعت‌گرایانه، وضعیتی پیدا می‌کند که رابطه علم و دین در آن وضعیت قابل تعریف است. اگر علم با طبیعت‌گرایی روش‌شناختی همراه باشد، در موضعی شاهد تعارض علم و دین خواهیم بود. برای تبیین دیدگاه پلان‌تینگا این نکته باید مورد توجه قرار گیرد که نگاه پلان‌تینگا به رابطه علم و دین در طول حیات فکری‌اش، شاهد یک تغییر و دگرپرسی بوده است. او در نوشته‌ها و گفته‌های متقدمش درباره رابطه علم و دین، نسبت به علم مقید به طبیعت‌گرایی روش‌شناختی، موضع سختی می‌گیرد و آن را متعارض با دین معرفی می‌کند؛ اما در آثار اخیرش (تقریباً از اوایل قرن ۲۱) دیدگاه مسالمت‌جویانه‌تری نسبت به علم دارد و هرچه پیش‌تر آمده، نسبت به علم خوش‌بین‌تر شده است. در آثار اولیه‌اش دیدگاهی مانند فیلیپ جانسون و طرف‌داران طراحی هوشمند دارد و حاضر به پذیرش نظریه تکامل نیست و آن را در تعارض عمیق با باورهای دینی و نافی آنها می‌داند؛ اما آرام‌آرام فاصله‌اش را با آنها بیشتر می‌کند و از این اندیشه که علم نافی باورهای دینی است، دست می‌شویید؛ ولی پلان‌تینگای متأخر همچنان در موضع بینابین مانده است؛ یعنی نه مانند مایکل بهی و فیلیپ جانسون است که به تنافی علم و دین باور دارند و نه مثل نسی مورفی و ایان باربور که نوعی سازگاری و یک‌پارچگی علم و دین را مطرح می‌کنند.

پلان‌تینگا در کتاب *تعارض کجاست؟ علم، دین و طبیعت‌گرایی* (*Where The Conflict Really Lies: Science, Religion, And Naturalism*)، که به‌وضوح موضع دوم او را منعکس می‌سازد، می‌خواهد نشان دهد که تعارضی سطحی ولی توافقی عمیق میان علم و دین به‌ویژه دین خدا‌باور وجود دارد؛ اما علم و طبیعت‌گرایی هستی‌شناختی با یک‌دیگر توافق سطحی ولی تعارض عمیق دارند. او این صورت‌بندی را با بحثی تفصیلی درباره چهار گزاره تبیین می‌کند که بدین قرارند:

۱. همه تعارضات معروف میان علم و دین یا غیرواقعی هستند یا سطحی؛

۲. توافق عمیقی میان علم و دین وجود دارد؛

۳. همه توافقات معروف میان علم و طبیعت‌گرایی سطحی‌اند؛

۴. تعارض عمیقی میان علم و طبیعت‌گرایی وجود دارد (Plantinga, 2011).

در این مقاله در پی آن هستیم که دیدگاه اول پلان‌تینگا را تبیین و بررسی کنیم و ان‌شاء‌الله دیدگاه دوم وی را در مقاله‌ای دیگر تقریر خواهیم کرد.

پلان‌تینگا در سال ۱۹۹۱ مقاله «هنگامه تصادم ایمان و عقل: تکامل و کتاب مقدس» (*When Faith and*

برانگیخت. مک‌مولین (Ernan McMullin)، ون‌تیل (Howard J. Van Till) و هسکر (William Hasker) مقالاتی در پاسخ دیدگاه پلانتینگا منتشر کردند. مک‌مولین در سال ۱۹۹۱ با مقاله «دفاع پلانتینگا از خلقت خاص» (Plantinga's Defense of Special Creation)، ون‌تیل در همان سال با مقاله «هنگامه سازگاری ایمان و عقل» (When Faith and Reason Cooperate)، هسکر در سال ۱۹۹۲ با مقاله «تکامل و آلوین پلانتینگا» (Evolution and Alvin Plantinga) کوشیدند دیدگاه پلانتینگا را نقد کنند. پلانتینگا نیز در سال ۱۹۹۱ مقاله «تکامل، بی‌طرفی و احتمال پیشینی» (Evolution, Neutrality, and Antecedent Probability) را در پاسخ به مک‌مولین و ون‌تیل به چاپ رساند و در سال بعد با مقاله «درباره رد نظریه نیای مشترک» (On Rejecting the Theory of Common Ancestry) پاسخ هسکر را داد. مک‌مولین در ادامه این مناظره مکتوب در سال ۱۹۹۳ مقاله «تکامل و خلقت خاص» (Evolution and Special Creation) را منتشر کرد و پلانتینگا در پاسخ مقاله «علم آگوستینی یا دوئمی» (Science Augustinian or Duhemian) را نوشت؛ اما یکی از مقالات مهم پلانتینگا در دوره اول او مقاله «طبیعت‌گرایی روش‌شناختی» (Methodological Naturalism) است که در سال ۱۹۹۷ در دو قسمت مجزا منتشر شد و مجدداً در سال ۲۰۰۱ در کتاب *خلقت‌گرایی طراحی هوشمند و نقدهایش (Intelligent Design Creationism and Its Critics)* البته با حذف برخی مطالب چاپ شد. مقاله مایکل روس (Michael Ruse) نیز در نقد مقاله پلانتینگا در همان کتاب با عنوان «طبیعت‌گرایی روش‌شناختی زیر آتش حمله» (Methodological Naturalism under Attack) چاپ شد.

۱. تبیین دیدگاه اول پلانتینگا

۱-۱. شهر خدا و شهر انسان

آگوستین استعاره‌ای دارد معروف به شهر خدا و شهر انسان. او معتقد است تاریخ بشر همیشه صحنه نزاعی بزرگ میان این دو نیروی عمیقاً متضاد است و همه تاریخ بشر بر اساس همین نزاع قابل فهم است (پلانتینگا، ۱۹۹۲؛ همو، ۱۹۹۶). شهر خدا اختصاص به پروردگار و اراده‌اش دارد و شهر انسان به غیر خدا مربوط می‌شود. این دو شهر براساس دو عشق شکل گرفته‌اند: عشق زمینی که عشق به خود است و تا حد بی‌حرمتی به خداوند پیش می‌رود و عشق آسمانی که عشق به خداوند است و تا حد ندیدن خود امکان دارد. اولی پرستش خود است و دومی پرستش خداوند (پلانتینگا، ۱۹۹۵ الف). گویا آگوستین با تصویر این تقابل می‌خواهد نبردی همیشگی میان حق و باطل را تصویر کند که در آن هیچ امری نمی‌تواند بی‌طرف باشد. اگر کسی یا چیزی در جبهه حق نباشد، در جبهه باطل قرار می‌گیرد و میان حق و باطل، جایگاه وسطی وجود ندارد.

۱-۲. نزاع سه‌جانبه

پلانتینگا با الگو گرفتن از دیدگاه آگوستین مبنی بر نزاع همیشگی شهر خدا و شهر انسان، معتقد است که در جهان

مدرن امروزی نبرد میان این دو شهر به یک نزاع سه‌جانبه تبدیل شده است. خداباوری همچنان همان شهر خداست و شهر انسان به دو منطقه طبیعت‌گرایی همیشگی (perennial naturalism) و ضدواقع‌گرایی خلاق (creative antirealism) تقسیم شده است (پلاتینگا، ۱۹۹۵ ب).

۱-۲-۱. جانب اول: طبیعت‌گرایی

طبیعت‌گرایی به دوران باستان و به /پیکور و دموکریتوس بازمی‌گردد و در قرون وسطا نیز دیده می‌شود؛ اما جلوه کامل آن را در هابز می‌توان دید. در دوران معاصر نیز کسانی چون راسل، دیویی و شلر نماینده این دیدگاه هستند. اصل بنیادی طبیعت‌گرایی این است که خدا و ماوراءالطبیعه وجود ندارند؛ بنابراین انسان نیز باید به‌عنوان بخشی از همین طبیعت فهم شود، نه به‌عنوان موجودی که بر صورت خداوند خلق شده است. همه آنچه تصور می‌شود موجب تمایز ما از حیوانات هستند، مانند اخلاق، دین و عشق، باید در چارچوب طبیعت و ملاک‌های طبیعی بررسی شوند (پلاتینگا و تولی، ۲۰۰۸، ۱۷-۶۹؛ همو، ۱۹۹۵ ب؛ همو، ۱۹۹۵ الف؛ همو، ۱۹۹۴).

نگرش طبیعت‌گرایانه امروزه عمدتاً با نظریه تکامل شناخته می‌شود. پیدایش انواع، تفاوت موجودات، عشق، ایثار، پدیده‌های اجتماعی، دین و... در این دوره، تبیین تکاملی یافته‌اند. دانشمندان به وسیله جهش ژنتیکی، انتخاب طبیعی، سازگاری با محیط و... می‌خواهند تقریباً همه پدیده‌های انسانی را تبیین کنند. برای مثال طبیعت‌گرایان عشق و تشکیل خانواده را به ارزش بقایی آن باز می‌گردانند و آن را این‌گونه تبیین می‌کنند که چون بقای انسان وابسته به ازدواج و تولید نسل است، مرد و زن به یکدیگر عشق می‌ورزند؛ درحالی‌که خداباوران معتقدند عشق نتیجه خلق انسان بر صورت خداوند است (پلاتینگا، ۱۹۹۵ الف؛ همو، ۱۹۹۲)، عجیب است که دامن الهیات نیز به طبیعت‌گرایی آلوده شده است و تعدادی از الهی‌دانان لیبرال چنین رویکردی را در پیش گرفته‌اند (پلاتینگا، ۱۹۹۲).

۱-۲-۲. جانب دوم: ضدواقع‌گرایی خلاق

در این نگرش مرزبندی‌های عمده و اساسی جهان، کار انسان است و انسان است که ساختار بنیادین و چارچوب کلی جهان را شکل می‌دهد. تبار ضدواقع‌گرایی نیز مانند طبیعت‌گرایی به دوران باستان و این سخن پروتاگوراس بازمی‌گردد که می‌گفت: «بشر معیار همه چیز است، معیار وجود چیزهایی که هستند و معیار عدم وجود چیزهایی که نیستند» (پلاتینگا، ۱۹۹۵ ب)؛ اما ضدواقع‌گرایی مانند طبیعت‌گرایی، در دنیای معاصر صورت‌بندی‌های متقاعدکننده‌تری یافته است. صورت‌بندی مدرن ضدواقع‌گرایی به کانت مربوط می‌شود. سخن اصلی او در کتاب نقد عقل محض این است که مقولات بنیادینی که دنیای ما را به اجزای کوچک‌تر تقسیم می‌کنند، توسط فعالیت عقلی ما بر جهان تحمیل شده‌اند. آنها بیان‌کننده مرزبندی‌های واقعی و عینی جهان نیستند. ویژگی‌های جهان از قبیل فضا و زمان، اعداد، کیفیت و حتی حقیقت و وجود، ویژگی اشیای فی‌نفسه نیستند؛ بلکه باید آنها را در خودمان بجوییم. آنها به دنیا اعطا شده‌اند. علت وجود این مرزبندی‌ها، فعالیت فکری یا عقلی ماست. بنابر شیوه تفکر قدیمی، این علم خداوندی است که خلاق است (به این معنا که جهان محصول علم خلاقانه اوست)؛ اما بر اساس شیوه

تفکر کانتی، دانش ماست که باید خلاق محسوب شود (پلانتینگا، ۱۹۹۲؛ همو، ۱۹۹۵ ب؛ ۱۹۹۵ الف؛ همو، ۱۹۹۴). پلانتینگا در جای دیگری از ضدواقع گرایی با عنوان «اومانسیم عصر روشنگری» یاد می کند و اگزستانسیالیسم و دیدگاه ویتگنشتاین را در این گونه فکری قرار می دهد (پلانتینگا، ۱۹۹۱ الف).

بر اساس سخنان کانت هرچند به طور قطع نمی توان گفت که اگر خلأیت انسان نمی بود، هیچ چیز وجود نمی داشت، ولی می توان گفت که از دیدگاه او اشیای جهان ساختار بنیادینشان را از فعالیت ذهنی انسان ها گرفته اند (پلانتینگا، ۱۹۹۵ الف).

۳-۲-۱. جانب سوم: خداباوری

در خداباوری که ادیان بزرگ مانند یهودیت، مسیحیت و اسلام منادی آن هستند، وجود یک خدای ازلی و ابدی پذیرفته شده است. همه عالم مخلوق این خداست؛ خدایی عالم و آگاه که برخی امور را می پسندد و از برخی امور متنفر است. او انسان را به عنوان اشرف مخلوقات آفرید و جایگاه ویژه ای در آفرینش به او داد؛ زیرا به گفته کتاب مقدس، خدا آدم را به صورت خود آفریده است (پیدایش ۱: ۲۶-۲۷). به رغم تفاوت هایی که انسان با خدا دارد، به دلیل خلقت انسان بر صورت خداوند شباهت های فراوانی نیز با او دارد. انسان هم مانند خدا قادر است چیزی را از روی علم قصد کند و بر اساس اراده آزادش آن را انجام دهد. در نگرش توحیدی، خداوند عالم را بر اساس نوعی نظم و انتظام حفظ می کند و علم و تکنولوژی، درواقع بر اساس وجود این نظام ممکن شده است؛ اما باید توجه داشت که برخلاف برخی نظریه های فلسفی، خداوند این عالم و نظام موجود در آن را آزادانه آفریده است و هیچ ضرورت و الزام پیشینی ای وجود ندارد. درواقع با توجه به همین نکته مهم است که علم باید خصلت تجربی داشته باشد و به صورت پسینی فراهم آید (پلانتینگا و تولی، ۲۰۰۸، ص ۱-۶).

پلانتینگا پس از تعریف دو نگرشی که با خداباوری در تنازع هستند، می گوید آنچه در محیط علمی و دانشگاه ها حاکم است و غلبه دارد، طبیعت گرایی و ضدواقع گرایی است. البته برخی به هیچ یک از این سه نگرش پایبند نیستند و به نحوی دچار بی قیدی شده اند و این بی قیدی با نسبی اندیشی مرتبط است و از ثمرات آن است.

۳-۱-۱. عدم بی طرفی علم

با توجه به این نزاع سه جانبه باید جایگاه علم را در آن مشخص کرد. بر اساس تلقی متداول در عصر حاضر که از عصر روشنگری رواج یافته، علم، سرد، مستدل و بی طرف در کشف حقایق، و کاملاً مستقل از ایدئولوژی و اعتقادات است (پلانتینگا، ۱۹۹۶). حال پس از تصویر این نزاع، پرسش این است که آیا واقعاً علم و پژوهش علمی در این نزاع بی طرف مانده است؟ پلانتینگا پاسخ منفی می دهد و معتقد است بخش عمده ای از علم، پیش فرض های الحادی دارد.

علم به هیچ وجه در این نزاع کاملاً بی طرف نیست. قسمت اعظم آنچه در علوم، به ویژه در علوم انسانی از جمله اقتصاد، روان شناسی، جامعه شناسی، علوم سیاسی، بخشی از زیست شناسی

اجتماعی، بلکه حتی در زیست‌شناسی جریان دارد، با فرض نوعی طبیعت‌گرایی متافیزیکی دنبال می‌شود (پلانتینگا، ۱۹۹۶).

در اینجا به چند نمونه از موارد عدم بی‌طرفی علم که پلانتینگا ذکر کرده، اشاره می‌کنیم.

۱-۳-۱. نظریه تنظیم دقیق کیهانی

از اواخر دهه شصت و اوایل دهه هفتاد میلادی، برخی از اخترفیزیک‌دانان دیدگاهی را مطرح کردند که بر اساس آن از شروط لازم برای شکل گرفتن حیات باشعور این بوده است که پارامی از ثابت‌های فیزیکی دقیقاً همان مقداری باشند که هم‌اکنون دارا هستند. کوچک‌ترین تغییر در مقادیر فعلی کافی بود تا شرایط لازم برای پدید آمدن حیات فراهم نگردد (پلانتینگا، ۱۹۹۷). برای مثال اگر کمی نیروی جاذبه قوی‌تر می‌بود، جهان پس از انبساط، قبل از آنکه شکل پیدا کند، دوباره منقبض می‌شد و اگر کمی ضعیف‌تر می‌بود، افزایش مقدار انبساط وضعیتی را ایجاد می‌کرد که همه چیز در فضا پراکنده می‌شد.

یک واکنش به این انطباق دقیق مقادیر این است که آن را مؤید خداآوری و این اعتقاد که عالم مخلوق یک خدای واحد مشخص است، بدانیم و از این طریق مقدمات اثبات وجود خدا را فراهم آوریم. واکنش دیگر این است که همه این انطباق‌ها و دقت‌ها را محصول بخت و اتفاق بدانیم و بگوییم هیچ‌یک از این پدیده‌ها نیاز به تبیین ندارند و فقط امر بسیار غیرمحمتملی روی داده است (پلانتینگا، ۱۹۹۷).

پاسخ دیگر، اصل آنتروپیک است. طبق این اصل، شرط لازم برای آنکه کسی بتواند از این ثابت‌های فیزیکی سخن بگوید آن است که این ثابت‌ها در اندازه‌های نزدیک به میزان مورد نظر و ایدئال قرار داشته باشند. به بیان دیگر، این اصل می‌گوید اگر این ثابت‌ها در میزان ایدئال خود نمی‌بودند، کسی نبود که از میزان آنها و شرایط محتمل در صورت تغییرشان سخن بگوید (پلانتینگا، ۱۹۹۷). بر طبق این اصل آنتروپیک، همین که ما هستیم و جهان را می‌فهمیم، به این معناست که مقادیر فیزیکی اجزای جهان دارای نظم خاصی است که اگر این نظم نمی‌بود، به سبب بی‌نظمی‌اش یا بخش‌های عمده‌ای از جهان پدید نمی‌آمد و یا در کوتاه‌ترین زمان نابود می‌شد و در هر صورت دیگر انسانی پدید نمی‌آمد تا بتواند درباره این نظم مطالعه کند. برای مثال اگر گرانش کمی بیشتر می‌بود و یا بار الکترون و نیروهای مغناطیسی کمی متفاوت از وضعیت فعلی می‌بودند، منظومه شمسی، کره زمین و حیات پدید نمی‌آمد. جذاب‌ترین بیان اصل آنتروپیک، نظریه دیک - کارت (Dicke-Carter) است. بر اساس این نظریه تعجبی ندارد که از میان تعداد بسیار فراوان عالم، که همه ترکیبات ثابت‌های فیزیکی در آن محتمل است، ما در عالمی چشم گشوده‌ایم که ثابت‌های فیزیکی‌اش اجازه پیدایش حیات را داده است (پلانتینگا، ۱۹۹۷).

البته مبتنی بر همین نظریه عوالم متعدد پاسخ‌های دیگری داده شده است، اما می‌توان وجه مشترک همه این نظریه‌ها را در احتراز آنها از پذیرش طرح و طراحی در پس این مقادیر دقیق دانست. بنا بر این نظریه‌ها، مقادیری که به ثابت‌های فیزیکی تعلق گرفته است، ممکن بود به جهان دیگری تعلق بگیرد. آن‌گاه ما در همان جهانی چشم

می‌گشودیم که ثابت‌های فیزیکی ایدئال برای پیدایش حیات را دارا بود. به عبارت دیگر اتفاق بااهمیت و ویژه‌ای در تعلق گرفتن این ثابت‌ها به عالم ما رخ نداده است (پلانتینگا، ۱۹۹۷).

اما چرا باید برای دست یافتن به یک نظریه فیزیکی معتبر، از چنین طرحی احتراز کنیم؟ اگر دو نظریه، به لحاظ میزان پشتیبانی شواهد تجربی از آنها، یک‌سان باشند و یکی از آنها متضمن پذیرش طرح و دیگری متوقف بر مفروض گرفتن عوالم بی‌شمار باشد، خداپاور نظریه اول را ترجیح می‌دهد؛ ولی چنان که ملاحظه شد، دانشمندان به آب و آتش می‌زند تا این طرح و طراح را در نظریه‌های به اصطلاح علمی‌شان لحاظ نکنند.

۲-۳-۱. سایمون و ایثار

هربرت سایمون (Herbert Simon)، جامعه‌شناس و روان‌شناس امریکایی درباره رفتار دیگرخواهانه افرادی مانند مادر ترزا می‌پرسد: چرا این افراد وقت و انرژی و همه زندگی خویش را وقف دیگران می‌کنند؟! سایمون می‌گوید روش معقول رفتاری، روشی است که به رشد قابلیت‌های شخصی بینجامد؛ یعنی به گونه‌ای که زن‌ها در نسل بعدی به طور وسیعی منتشر شوند و در مسابقه تکاملی پیشی گیرند. یک نمونه از این افراد، سیسیل یاکوبسن، یک متخصص ناباروری است که به استفاده از اسپرمش برای باردار کردن بیمارانش متهم شد؛ اما برخلاف یاکوبسن، افرادی مثل مادر ترزا، سرنوشت زن‌هایشان را نادیده می‌گیرند.

سایمون علت چنین رفتارهایی را در دو امر می‌داند: اطاعت‌پذیری (docility) و عقلانیت محدود (bounded rationality). افراد مطیع به آموختن و باور داشتن چیزهایی تمایل دارند که احساس می‌کنند دیگران در جامعه، آموختن و باور داشتن آنها را خواستارند. فرد مطیع به سبب عقلانیت محدود، اغلب قادر نیست میان رفتار مجاز اجتماعی که در تناسب (تناسب یا سازواری - fitness - به معنای توان یک ارگانیسم برای بقا و تولیدمثل است تا بتواند زن‌های خود را به نسل بعدی منتقل کند) سهیم است و رفتار نوع‌دوستانه یعنی رفتار مجاز اجتماعی که در تناسب (fitness) سهیم نیست، تمییز دهد. افرادی مانند مادر ترزا بدون تفکر تسلیم چیزهایی می‌شوند که جامعه آنها را به عنوان راه صحیح معرفی می‌کند و واقعاً در سطح بالایی نیستند تا ارزیابی مستقلی درباره مورد تأثیر این رفتارها بر سرنوشت زن‌هایشان داشته باشند (پلانتینگا، ۱۹۹۷؛ همو، ۱۹۹۵ الف).

پلانتینگا در نقد این دیدگاه و در دفاع از ایثار و دیگرخواهی افرادی مانند مادر ترزا، ابتدا از معقولیت رفتارهای دیگرخواهانه دفاع می‌کند و می‌گوید از منظر مسیحی، رفتار مادر ترزا به مراتب عقلانی‌تر از امثال یاکوبسن است. شواهد نیز برخلاف نگاه سایمون است. چه دلیلی وجود دارد که همه انسان‌هایی که از کارکرد صحیح بهره‌مند هستند، به دنبال افزایش تناسب و سازواری با محیط باشند؟! از سوی دیگر قرار بود علم غیرهنجاری و غیرارزشی باشد؛ درحالی که در نظریه سایمون، از مفاهیم عمیقاً ارزشی و هنجارین مانند عقلانیت و کارکرد صحیح استفاده شده است. آیا می‌توان نظریه او را به عنوان بخشی از علم پذیرفت؟! (پلانتینگا، ۱۹۹۷). وی سپس بیان می‌کند که تبیین سایمون با خداپاوری مسیحی در تعارض است و به لحاظ مذهبی بی‌طرف نیست. هیچ مسیحی و خداپاوری

نمی‌تواند چنین تبیینی را بپذیرد. علم سایمونی با پیش‌فرض طبیعت‌گرایانه می‌تواند مقبول باشد، ولی از منظر خداپاورانه به هیچ وجه قابل دفاع نیست (پلاتینینگا، ۱۹۹۷؛ ۱۹۹۵ الف).

۳-۳-۱. نظریهٔ تکامل

کارشناسان زیست‌شناسی مانند سیمپسون، گولد، آیالا و داوکینز اظهار می‌کنند که تکامل مانند گردش زمین به دور خورشید قطعی است (پلاتینینگا، ۱۹۹۱ ب) و حتی آیالا اظهار می‌کند که هر کس آن را قبول نداشته باشد، نادان است (پلاتینینگا، ۱۹۹۴؛ همو، ۱۹۹۵ الف). از منظر طبیعت‌گرایانه، تکامل تنها گزینهٔ روی میز است و تنها پاسخ به پرسش‌هاست؛ پرسش‌هایی مانند اینکه چگونه همهٔ این اتفاقات روی داده است؟ چگونه اشکال مختلف حیات شکل گرفته‌اند؟ چه دلیلی برای این طراحی ظاهری وجود دارد؟ (پلاتینینگا، ۱۹۹۴؛ همو، ۱۹۹۵ الف) ریچارد داوکینز با همین نگاه طبیعت‌گرایانه می‌گوید:

بر خلاف آنچه از ظواهر پیداست، هرچند این نیروها به شکل خاصی آرایش یافته‌اند، اما تنها ساعت‌ساز طبیعت، نیروهای کور فیزیکی‌اند. ساعت‌ساز واقعی پیش‌بینی می‌کند؛ چرخ‌دنده‌ها و فنرهای خود را طراحی می‌نماید، روابط متقابل آنها را با در نظر داشتن هدف آتی خود در چشم ذهن، طرح می‌ریزد، اما انتخاب طبیعی، یعنی فرایند خودکار و کور و ناآگاهانه‌ای که داروین کشف کرد و اکنون می‌دانیم که تبیینی برای وجود و شکل هدفمند حیات است. چنین فرایندی هدفی را در نظر ندارد. ذهن و چشمی ذهنی ندارد؛ طرحی برای آینده ندارد، هیچ تصویری ندارد؛ و پیش‌بینی‌ای نمی‌کند و اصولاً پیش‌نهاد ندارد. اگر بتوان گفت که انتخاب طبیعی نقش ساعت‌ساز طبیعت را بازی می‌کند، همانا ساعت‌سازی کور است (داوکینز، ۱۹۸۶، ص ۵).

داگلاس فوتویاما (Douglas J. Futuyama) نیز پیوند میان طبیعت‌گرایی و تکامل را این‌گونه بیان می‌کند:

داروین با پیوند زدن تغییر هدایت‌ناشده و بی‌هدف به فرایند کور و ناآگاهانهٔ انتخاب طبیعی، تبیین‌های الهیاتی یا معنوی حیات را زاید و بی‌فایده ساخت. نظریهٔ تکامل داروین، در کنار نظریهٔ ماتریالیستی تاریخ و جامعهٔ مارکس، همراه با نظریهٔ فروید دربارهٔ انتساب رفتار انسان به فرایندهایی که ما روی آنها کنترل اندکی داریم، محور اصلی مکانیک‌گرایی و ماده‌گرایی بیشتر علوم بوده که از آن زمان تا کنون بخش بزرگی از عرصه تفکر غربی را ساخته است (فوتویاما ۲۰۰۶، ص ۳).

البته باید توجه داشت که پلاتینینگا بی‌طرفی بخش‌هایی از علم را می‌پذیرد، ولی معتقد است هرچه از علوم دقیق مانند ریاضی فاصله گرفته می‌شود، از بی‌طرفی علم کاسته می‌شود (پلاتینینگا، ۱۹۹۱ الف).

۴-۱. تعارض علم و دین در نظریهٔ تکامل

پلاتینینگا عمدهٔ دیدگاه‌هایش را در ضمن تحلیل نظریهٔ تکامل مطرح می‌کند؛ چون معتقد است تکامل مهم‌ترین نمونهٔ عدم بی‌طرفی علم است و از طرفی در فرهنگ معاصر غرب جایگاهی ویژه دارد، به‌گونه‌ای که دانشگاهیان آن را بت قبیله می‌دانند (پلاتینینگا، ۱۹۹۱ الف). از این‌رو تمرکز بر این نظریه برای تنسیق دیدگاه وی ضروری است.

مسئله این است که این همه گیاهان و حیوانات متعدد و متنوع چگونه به وجود آمده‌اند؟ چرا در مناطق مختلف

جغرافیایی پوشش گیاهی و جانوری متفاوت است؟ چه شد که برخی حیوانات و گیاهان در منطقه‌ای هستند، ولی در منطقه دیگر نیستند؟ اگر بخواهیم از منظر یک خداپور پاسخ دهیم، می‌گوییم خداوند آنها را چنین آفریده است؛ اما اگر خداپور نباشیم، کار مشکل می‌شود. برای یک ملحد دشوار است که توضیح دهد چگونه این موجودات پدید آمده‌اند و چگونه حیات آغاز شده است؛ اما با طرح نظریه تکامل، ملحدان زمینه خوبی برای پاسخ به چنین پرسش‌هایی یافتند؛ چنان‌که داوکینز گفته اگرچه تا قبل از ۱۸۵۹ میلادی (سالی که کتاب منشأ انواع داروین منتشر شد) الحاد منطقاً محتمل بود، ولی داروین این امکان را فراهم کرد که به نحو معقولی بتوان ملحد بود. (داوکینز ۱۹۸۶، ص ۶-۷)؛ اما تکامل چگونه پاسخی می‌دهد که ملحدان را این‌گونه خرسند می‌کند؟

۱-۴-۱. پنج مؤلفه نظریه تکامل

نظریه تکامل در نظر پلانتینگا، مشتمل بر پنج نظریه ادعایی است (پلانتینگا، ۱۹۹۱ الف):

۱. نظریه زمین کهنسال (Ancient Earth Thesis): عمر زمین بسیار طولانی و در حدود ۴/۵ میلیارد سال است؛
۲. نظریه پیشرفت حیات (Progress Thesis): حیات از شکل نسبتاً ساده به شکل نسبتاً پیچیده به پیش رفته است. در آغاز، شکل حیات بسیار ساده بود؛ سپس حیات پیچیده‌تر تک‌سلولی، بعد حیات نسبتاً پیچیده چندسلولی نظیر کرم‌های دریایی، مرجان و عروس دریایی، بعد ماهیان و دوزیست‌ها، سپس خزندگان، پرندگان، پستان‌داران و سرانجام انسان‌ها پدید آمدند؛
۳. نظریه نیای مشترک (Common Ancestry Thesis): حیات فقط در یک مکان از زمین آغاز شد و همه زندگی‌های بعدی به موجودات زنده اولیه بازمی‌گردند. گوئد این ادعا را این‌گونه مطرح می‌کند: یک نمودار درختی تکاملی وجود دارد که همه موجودات زنده با پیوندهای نسبی به هم مرتبط می‌شوند (گوئد، ۲۰۱۰، ص ۲۵۳). براساس نظریه نیای مشترک، ما همه عموزاده‌های موجودات زنده دیگر مانند اسب‌ها، درختان بلوط و حتی گیاهان سمی هستیم. البته عموزاده‌های دور، ولی به‌هرحال عموزاده هستیم؛
۴. نظریه انتخاب طبیعی (Natural Selection Thesis): برای این تحول حیات از شکل ساده به اشکال پیچیده، تبیینی طبیعت‌گرایانه وجود دارد. معروف‌ترین این تبیین‌ها، نظریه انتخاب طبیعی است که بر اساس جهش تصادفی ژنتیکی عمل می‌کند. از آنجاکه این نظریه به طرح داروین شباهت دارد، به داروینیسم معروف شد؛
۵. نظریه خاستگاه‌های طبیعت‌گرایانه (Thesis Naturalistic Origins): حیات از ماده غیرزنده فقط به واسطه فرایندهای برخاسته از قوانین فیزیک و شیمی آغاز شده است، بدون اینکه خداوند فعل خلاقانه‌ای انجام داده باشد. این نظریه‌ها هر یک منطقاً از دیگری مستقل هستند؛ به جز نظریه سوم و چهارم؛ چون نظریه چهارم، نظریه سوم را دربر دارد؛ ترکیب این پنج نظریه چیزی است که پلانتینگا نام آن را «داستان بزرگ تکامل» (The Grand Evolutionary Story) می‌گذارد (پلانتینگا، ۱۹۹۱ الف). او معتقد است قوت شواهد هر یک از این پنج نظریه به لحاظ کمی و کیفی یک‌سان نیست. شواهد کهنسالی زمین بسیار عالی است و بر اساس همین شواهد قوی، جوان بودن

زمین، علی‌رغم اشارات کتاب مقدس قابل دفاع نیست. دربارهٔ نظریهٔ دوم شواهد کمتر، ولی نسبتاً خوبی وجود دارد. نظریهٔ پنجم یعنی منشأهای طبیعت‌گرایانه با توجه به وضعیت معرفتی فعلی ما، کم‌احتمال‌ترین است؛ بلکه حتی بر اساس شواهد فعلی، قابل انکار است؛ به‌ویژه اکتشافات اخیر در زیست‌شناسی مولکولی این نظریه را نسبت به زمان *داروین* بسیار کم‌احتمال‌تر نیز کرده است (پلاتینگا، ۱۹۹۱ الف). نظریهٔ سوم و چهارم یعنی نیای مشترک و انتخاب طبیعی نیز از قطعیت کمی برخوردارند (پلاتینگا، ۲۰۰۱، ص ۷۸۹).

۲-۴-۱. نگاه نیمه‌دئیستی

همان‌طور که اشاره شد کسانی همچون *داوکینز* و *گولد* می‌گویند انتخاب طبیعی و نیای مشترک، یک واقعیت است و هر کس آن را انکار کند، نادان است؛ اما *خداپاوران* اعتقاد دارند که گیاهان و حیوانات توسط خداوند آفریده شده‌اند. *پلاتینگا* می‌گوید فرض کنید فهمان از *سفر پیدایش* را کنار بگذاریم. آنچه می‌فهمیم این است که خدا می‌توانست این آفرینش را با هزاران روش مختلف انجام دهد. کاملاً در محدودهٔ قدرت خداست که حیات را از طریق تکامل خلق کند و نیز ماده و انرژی را به گونه‌ای ایجاد کند که سه یا چهار میلیارد سال پیش حیات پدید آید و به انسان منجر شود؛ اما *پلاتینگا* حتی با این تقریر از تکامل که خدا طراحی اولیهٔ آن را به عهده داشته باشد نیز مشکل دارد و آن را نمی‌پذیرد؛ چون در این نگاه خداوند فقط در آغاز اشیا نقش داشت و سپس کناری نشست تا رشد و توسعهٔ آنها را ببیند؛ او این نگاه را نیمه‌دئیستی می‌داند. البته خداوند می‌توانست به روش‌های متفاوتی عمل کند، ولی نباید گمان کنیم او جهان را به هوای قوانین فیزیکی رها کرده است (پلاتینگا، ۱۹۹۱ الف). مسیحیان و *خداپاوران* به فعالیت مستمر خداوند اعتقاد دارند و اگر این عنایت دائمی نمی‌بود، جهان چون شعلهٔ شمع‌ی در باد ناپدید می‌شد (پلاتینگا، ۱۹۹۶).

۳-۴-۱. تضاد و نظم

در نظریهٔ تکامل و بر اساس مؤلفهٔ چهارم آن، یعنی انتخاب طبیعی، همهٔ پدیده‌های زیستی محصول بخت و تضاد هستند. هر گونه هدایت‌شدگی و غایت‌مندی‌ای در نظریهٔ تکامل نفی می‌شود و آفرینش، فرایندی کور و بی‌هدف تلقی می‌شود. *پلاتینگا* با نقل دو تفسیر از تضاد، مدعی است که روایت ضعیف از تضاد با خالقیت خداوند و دخالت او در طبیعت سازگار است (پلاتینگا، ۱۹۹۶). روایت قوی تضاد به این معناست که یک تحول و جهش تکاملی حاصل هدایت و فعل یک فاعل هوشمند، یعنی خدا، نیست؛ اما روایت ضعیف آن به قول *ارنست مایر*، مهم‌ترین زیست‌شناس پس از جنگ جهانی دوم، این است که تحول و جهش مذکور در پاسخ به نیاز ارگانیسم پذیرای آن و برای رفع آن نیاز صورت گرفته است. حال این فقط روایت قوی از تضاد بودن تکامل و جهش‌های تکاملی است که با هدایت‌شدگی آنها سازگار است، اما روایت دوم از تضاد بودن تکامل و جهش‌های تکاملی کاملاً با هدایت‌شدگی و غایت‌مندی در یک سطح بالاتر سازگار است و حتی با خلقت خداوند نیز منافاتی ندارد. این در حالی است که نظریهٔ تکامل در واقع متضمن روایت ضعیف از تضاد است، اما تکامل‌گرایان ملحد این دو روایت را با هم خلط کرده‌اند و از روایت ضعیف به روایت قوی خزیده‌اند. براین‌اساس این اندیشه که

تصادفی بودن تکامل با هدایت‌شدگی فرآیندهای تکاملی ناسازگار است، حاصل یک سوء تعبیر از نظریه تکامل و خلط بین دو معنای تصادف است (پلانتینگا، ۱۹۹۶).

۴-۱-۴. نیای مشترک و خلقت خاص

بر اساس نظریه نیای مشترک، ما انسان‌ها با همه حیوانات و گیاهان دیگر عموزاده‌های دور هستیم. مهم‌ترین دلیل آن هم، کد ژنتیک مشترک در میان همه اشکال حیات است؛ اما پلانتینگا در اینجا نیز نقدهایی دارد: اول آنکه امروزه تقریباً همه پذیرفته‌اند که شواهد فسیلی در آن حدی نیستند که بتوانند نظریه نیای مشترک را در ترکیب با یکی از قرائت‌های فعلاً معروف تکامل اثبات کنند. در شواهد فسیلی شکل میانی وجود ندارد که به نخستین نمایندگان یک رده منتهی شود. اشکال دوم اینکه قبول این امر دشوار است که حیات از طریق قواعد فیزیکی و شیمیایی پدید آمده باشد؛ و سوم اینکه اگر حیات به طور تصادفی و حساب‌نشده بیش از یک بار پدید آمده باشد، بعید است که برای بار دوم هم در همان کد ژنتیکی قرار گرفته باشد؛ اما اگر خداپاوارانه بنگریم، احتمال دیگر این است که خداوند برخی از اشکال حیات را به طور خاص آفریده باشد (پلانتینگا، ۱۹۹۶).

۵-۱-۴. احتمال پیشینی

اما موضع کلی پلانتینگا در برابر اجزای مختلف نظریه تکامل که در تعارض با دین هستند، این است که احتمال پیشینی آنها بر اساس طبیعت‌گرایی و خداپاوری متفاوت است. احتمال پیشینی یک فرضیه عبارت است از احتمال آن نسبت به تعدادی از باورهای مقدم بر هر نوع شواهد تحت بررسی کنونی (پلانتینگا، ۱۹۹۶). اگر طبیعت‌گرایی را بخشی از اطلاعات پیش‌زمینه خود بدانیم، نیای مشترک، انتخاب طبیعی و منشأهای طبیعت‌گرایانه، احتمال بالایی پیدا می‌کنند؛ اما برای یک مؤمن که خداپاوری از جمله باورهای پیش‌زمینه اوست، احتمال این امور، کمتر از نصف است (پلانتینگا، ۱۹۹۶). مؤمنان اعتقاد دارند که خدا وجود دارد؛ خالق این عالم است؛ در این عالم فعالیت مستمر دارد؛ معجزه می‌کند؛ انسان را بر صورت خویش آفریده است و... این باورهای ماقبل مشاهده، این احتمال را که همه موجودات زنده بر اساس انتخاب طبیعی از یک منشأ طبیعی تکثیر شده باشند تضعیف می‌کند. با ضمیمه کردن شواهد تجربی نیز، تغییری در وضعیت این احتمال به وجود نمی‌آید. شواهد تجربی دچار شکاف‌ها و اشکالاتی هستند که نمی‌توانند به نفع تکامل تمام شوند (پلانتینگا، ۱۹۹۶؛ همو، ۱۹۹۱ الف). البته خداپاوران اصراری ندارند که بگویند خداوند فقط از یک روش برای ایجاد و خلق استفاده می‌کند؛ بلکه بر اساس باورهایشان، خلقت خاص را محتمل‌تر می‌دانند و بهترین موضعی که یک خداپاور می‌تواند نسبت به تکامل داشته باشد، نوعی شک‌گرایی ملایم (Genial skepticism) است (پلانتینگا، ۱۹۹۶). موضع نهایی پلانتینگا درباره تکامل، در این جمله‌اش خلاصه شده است: «امکان آن روشن، وقوع آن مشکوک، و قطعیت آن مضحک است» (پلانتینگا، ۱۹۹۱ الف)؛ ولی برای طبیعت‌گرا موضع‌گیری به این آسانی نیست؛ چون طبیعت‌گرا در اینجا بر سر تکامل، شرط‌بندی واقعی (real stake) می‌کند (پلانتینگا، ۱۹۹۱ الف؛ همو، ۱۹۹۶).

۱-۵. منشأ تعارض

بر اساس مطالب پیش گفته روشن می‌شود که پلاتینیگا در چند موضوع بر اختلاف و تعارض دین و علم (به‌ویژه نظریه تکامل) تأکید می‌کند. ابتدای علم بر پیش‌فرض‌های طبیعت‌گرایانه، دئیستی و نیمه‌دئیستی بودن علم، تصادفی بودن فرایند تکامل، نفی خلقت خاص با نظریه تکامل، تنزل انسان به حیوان و ارائه تبیین‌های تکاملی از ویژگی‌های انسانی، از جمله مواردی هستند که او به عنوان تعارض ذکر می‌کند.

اما این تعارض از کجا ناشی می‌شود؟ چه می‌شود که دو حوزه معرفتی، دو سخن متخالف و متعارض داشته باشند؟ پلاتینیگا پاسخ را در روش‌شناسی علم جست‌وجو می‌کند. بر اساس دیدگاه او، طبیعت‌گرایی روش‌شناختی منشأ و خاستگاه تعارض علم و دین است.

علم طبیعی در یک اصطلاح به علمی گفته می‌شود که درباره طبیعت مطالعه می‌کند؛ اما علم طبیعی مستلزم طبیعت‌گرایی روش‌شناختی نیز هست. اگر این نگرش را بپذیریم، شاید نظریه تکامل و نیای مشترک محتمل‌ترین فرضیه علمی باشند. دشوار است که به هر احتمال واقعی دیگری فکر کنیم؛ پس باید قطعی یا نزدیک به قطعی باشند (پلاتینیگا، ۱۹۹۱ الف).

اما پلاتینیگا می‌گوید در اینجا دو خلط صورت گرفته است: نخست اینکه، مسلم گرفته شده که اگر ما می‌دانستیم که یکی از این فرضیه‌های علمی مقبول، در واقع درست است، شاید آن وقت می‌توانستیم بگویم قطعی هم هست؛ اما البته ما نمی‌دانیم که کدام فرضیه درست است. یک احتمال واقعی این است که ما ایده‌های بسیار خوب برای چگونگی وقوع همه اینها نداریم، همان‌طور که یک ایده بسیار خوب برای اینکه بدانیم در یک بمب‌گذاری چه سازمان تروریستی‌ای دست داشته است، نداریم. خلط دوم اینکه این ادعا که «نیای مشترک» به لحاظ علمی محتمل‌ترین است، با این ادعا که محتمل‌ترین است، آمیخته شده است (پلاتینیگا، ۱۹۹۱ الف). بنابراین بهترین فرضیه علمی براساس طبیعت‌گرایی روش‌شناختی، تکامل و نیای مشترک است؛ ولی آنچه ما می‌خواهیم بدانیم، فرضیه‌ای نیست که از منظر طبیعت‌گرایی باشد، بلکه باید شامل همه دانسته‌هایمان بشود. ما می‌خواهیم بدانیم بهترین فرضیه چیست، نه بهترین فرضیه در طبقه خاصی از فرضیه‌ها چیست.

از نظر پلاتینیگا طبیعت‌گرایی روش‌شناختی سبب تفاوتی عمیق در نگاه علمی خداپاور و غیرخداپاور می‌شود؛ به‌گونه‌ای که آنچه برای خداپاور در نهایت محدودیتی روش‌شناختی است، برای غیرخداپاور حقیقت متافیزیکی است. طبیعت‌گرایی او صرفاً موقت یا روش‌شناختی نیست، بلکه همان‌طور که او می‌فهمد، بنیادی و ثابت است؛ اما خداپاور برخلاف همتای طبیعت‌گرایش، آزاد است تا شواهد طرح تکامل بزرگ را بررسی کند و آن را تا هرجا که می‌رود، دنبال کند و اگر شواهد ناکافی باشد، آن را حک و اصلاح کند؛ اما طبیعت‌گرا این آزادی را ندارد؛ چون از منظر طبیعت‌گرایانه او، تکامل تنها پاسخ برای پیدایش حیات است. مسیحی می‌داند که خلقت مربوط به خداوند است و او درباره اینکه خدا چگونه خلقت را انجام داده، متعصب نیست. شاید از طریق تکامل این کار را کرده باشد، شاید هم نه. فعلاً «شاید نه» بهترین پاسخ است (پلاتینیگا، ۱۹۹۱ الف). اما طبیعت‌گرا چنین انعطافی ندارد.

اگر طبیعت‌گرایی روش شناختی برای علم، اصل بنیادین باشد، به این معناست که وجود خدا و ماوراءالطبیعه و دخالت آنها در بررسی علمی دخالتی ندارند و نباید داشته باشند. به عبارت دیگر علم باید موقتاً یک طبیعت‌گرایی متافیزیکی باشد تا بتوان نام «علم» را بر آن نهاد؛ اما خدا باور نمی‌تواند در مواردی که باورهایش در بررسی علمی می‌توانند نقش ایفا کنند، آنها را کنار بگذارد. برای خدا باور چگونه ممکن است که اعتقاد داشته باشد خدا در عالم، فعالیت مستمر دارد، ولی در کار علمی‌اش این اعتقاد را کنار بگذارد؟ پلانتینگا می‌پذیرد که در برخی حوزه‌ها باورها و اعتقادات دینی و متافیزیکی نقشی در کار علمی ندارند؛ اما می‌گوید در حوزه‌هایی مانند علوم انسانی، کیهان‌شناسی و زیست‌شناسی که خدا باوران در آنها اعتقادات مرتبطی دارند، اگر به طبیعت‌گرایی روش شناختی ملتزم باشیم، به تعارض دچار می‌شویم (پلانتینگا، ۱۹۹۶)؛ چون آنچه از طبیعت‌گرایی روش شناختی انتظار می‌رود، بسنده کردن به علل طبیعی است؛ ولی خدا باور علل ماورایی را نیز می‌شناسد. دانشمند، علل طبیعی یک پدیده را بر اساس فرضیه‌ای مقبول و مبتنی بر روش طبیعت‌گرایانه کشف می‌کند و با خلطی که انجام می‌دهد، از روش به متافیزیک می‌خزد و هر آنچه را بر اساس یک محدودیت روشی به دست آمده محتمل‌ترین فرضیه تبیین جهانی می‌داند؛ اما از سوی دیگر اگر این دانشمند خدا باور باشد، به امور ماورایی و دخالت آنها معتقد است و این یعنی همان تعارض میان علم و دین.

پلانتینگا توضیح بیشتری دربارهٔ چگونگی تأثیر طبیعت‌گرایی روش شناختی بر رابطه علم و دین نمی‌دهد؛ اما برای روشن‌تر شدن این تأثیر، لازم است به نحوه عمل آن در نظریه‌ها بیشتری توجه کنیم. اگر دانشمند در نظریهٔ تکامل به طبیعت‌گرایی روش شناختی قائل و ملتزم باشد، گزینه‌های پیش‌روی او خود به خود گزینه‌های غیر خدا باورانه خواهند بود؛ چون او ملتزم شده است برای باقی ماندن در قلمرو علم، به خدا، ماورا و آموزه‌های وحیانی متوسل نشود؛ بنابراین باید اندیشهٔ خلقت خاص را به کلی کنار بگذارد. در اینجا ملاحظه می‌کنیم که همان قید روش شناختی‌ای که قرار بود صرفاً یک روش باشد، عملاً نتایج متافیزیکی به دست می‌دهد؛ به این صورت که نگاهی متافیزیکی یعنی خلقت خاص را رد می‌کند و نگاه متافیزیکی دیگری را که تکامل باشد، به جای آن قرار می‌دهد. وقتی دانشمند می‌خواهد تکثر موجودات را بدون تمسک به خدا تبیین کند، کار او فقط بدون تمسک به خدا نیست، بلکه نفی تمسک به خدا نیز هست؛ یعنی خلقت خاص را نفی می‌کند و یا کل فرایند تکثر را بی‌هدف و تصادفی می‌داند. بدیهی است که این نتایج، ادعاهای متافیزیکی هستند که قرار بود طبیعت‌گرایی روش شناختی در این حوزه وارد نشود؛ ولی عملاً چاره‌ای جز ورود به این حوزه ندارد. در برخی موارد نیز وارد قلمروهایی می‌شود که تبیین علمی با تبیین دینی و خدا باورانه رقیب و متنازع است و ناچار است که به روش ملتزم باشد و تبیین علمی رقیب را عرضه کند و عرضهٔ تبیین علمی رقیب و متنازع تبیین دینی، یعنی طرح ادعایی متافیزیکی.

تعهد واقعی به طبیعت‌گرایی روش شناختی مستلزم این است که دانشمند پس از اینکه خود را در محدودهٔ متافیزیک و مدعیات هستی‌شناختی دید، از نظریهٔ خود بازگردد و به اصلاح و تغییر آن پردازد؛ اما شاید چنین توفعی از علم توقع بیجایی باشد؛ چون دانشمندی که به اعتقاد خود روش طبیعت‌گرایانه را مراعات کرده است، تا پایان، به نتایج روشش پای بند است و هر نتیجه‌ای را که این روش در اختیار او قرار دهد، می‌پذیرد؛ حتی اگر نتیجه‌ای

متافیزیکی باشد. قدرت و هژمونی علم در سطحی قرار دارد که بی‌محابا وارد هر حوزه‌ای از جمله متافیزیک می‌شود و آن حوزه را نیز متأثر می‌سازد.

در نهایت، پلانتینگا معتقد است در مواردی که تبیین علمی در طول تبیین دینی قرار می‌گیرد، چنین مشکلی پیش نمی‌آید و او در این حوزه‌ها، علم بی‌طرف را می‌پذیرد؛ اما قبول نظریه‌ی نیای مشترک و پدید آمدن حیات از فرایند طبیعی، فقط در صورتی معقول است که فرض بگیریم خدایی نیست و علت مقبولیت تکامل با همه‌ی مشکلاتش همین التزام آن به طبیعت‌گرایی روش‌شناختی است. بنابراین روش طبیعت‌گرایانه در واقع آن‌چنان‌که ادعا می‌کند صرفاً اصلی روش‌شناسانه نیست که فقط زمینه‌ی کار را مشخص کند؛ بلکه اصلی است که در مواردی به‌ناچار به داوری‌های هستی‌شناختی و متافیزیکی می‌انجامد.

۲. نقد و بررسی

از آنجاکه طبیعت‌گرایی روش‌شناختی یک ابرپارادایم برای علم به‌شمار می‌آید، به این معنا که قالبی است که هر کار علمی در آن قالب معنا پیدا می‌کند، دیدگاه پلانتینگا درباره‌ی آن واکنش‌های بسیاری را در پی داشته است. مایکل روس، ارنان مک‌مولین، هوارد ون‌تیل، ویلیام هسکر و دیگران نقدهایی را به دیدگاه او مطرح کرده‌اند و پلانتینگا نیز در مقالاتی درصدد پاسخ‌گویی به این نقدها برآمد. شاید همین مجادلات بین پلانتینگا و متفکران پیش‌گفته موجب شد که او تغییراتی را در دیدگاه خود بدهد و از اوایل قرن بیست و یکم دیدگاه دوم خود را در این حوزه مطرح سازد. برخی از نقدها به دیدگاه اول او در ادامه می‌آید.

۲-۱. عدم ارائه‌ی جای‌گزین تکامل

پوپر می‌گفت بسیاری از نظریه‌ها از آغاز اشتباه طرح می‌شوند. وقتی یک نظریه با موارد نقض روبه‌رو می‌شود، پاسخ علمی این است که نظریه را از دست ندهیم تا نظریه‌ی برتر جای‌گزین آن شود (هسکر، ۱۹۹۲). بر همین اساس هسکر و مک‌مولین می‌گویند اگر پلانتینگا احتمال نظریه‌ی نیای مشترک را بر اساس خداباوری و شواهد تجربی پایین می‌داند، باید نظریه‌ای شفاف با احتمال بیشتر ارائه کند تا جای‌گزین آن باشد (هسکر، ۱۹۹۳؛ مک‌مولین، ۱۹۹۱). در فضای علمی به نظریه‌ای نیاز داریم که ما را هدایت و مسیر را مشخص کند. نظریه‌ی تکامل چنین قدرتی دارد. اگر کسی این نظریه را رد کند، از او می‌پرسند چه جای‌گزینی دارید که همین قدرت عمل را داشته باشد و اگر پاسخ دهد خداوند همین کار را البته به شیوه‌ای ناسازگار با نظریه‌ی نیای مشترک انجام داده است، چیز زیادی به‌عنوان جای‌گزین ارائه نداده است.

پلانتینگا در پاسخ به این اشکال می‌گوید: اولاً بسیاری از فرضیه‌ها از تکامل و نیای مشترک محتمل‌تر هستند. اینکه خدا همه‌ی اشکال اولیه‌ی حیات را به‌طور خاص آفریده است، از اینکه بعضی از اشکال اولیه‌ی حیات را به‌طور خاص آفریده باشد، محتمل‌تر است و آفریدن خاص بعضی از اشکال اولیه‌ی حیات از آفریدن خاص انسان محتمل‌تر است؛

ثانیاً از منظر خداپاورانه، نیای مشترک غیرمحمتمل است یا فقط به اندازه‌های محتمل است که انکار نشود (پلانتینگا، ۱۹۹۱ ب). دلیل این ادعای پلانتینگا در مقاله «علم آگوستینی یا دوئمی» بیان شده است. او در آنجا در پاسخ به مک‌مولین که معتقد است خدا قادر و عالم است و می‌تواند اهدافش را در فرایندی طبیعی محقق سازد، می‌گوید:

ظاهراً مک‌مولین خداوند را مانند هنرمندی کلاسیک تصور می‌کند که خود را وقف آرمان‌های سادگی، ظرافت، صرفه جویی و احتیاط کرده است؛ اما چرا باید او را «چنین» دانست؟ شاید خداوند بیشتر شبیه هنرمندی رمانتیک، با منابع نامحدود و عظیم، پرهزینه، پرکار، پربار و لبریز از فعالیت پرهیاهوی خلاقه‌ای باشد که از احتیاط و صرفه‌جویی در عمل بیزار است (میلیون‌ها گونه‌ای که نابود شده‌اند، نمونه‌هایی از این فراوانی عظیم و شگرف‌اند). آخر صرفه‌جویی چه جذابیتی برای او دارد؟ مخلوقات که انرژی، قدرت و عمرشان محدود است، نیازمند صرفه‌جویی‌اند. خداوند که از چنین محدودیت‌هایی رنج نمی‌برد. آیا چنین نیست که تصور علاقه‌مندی خداوند به صرفه‌جویی در کار، ناشی از میل زیبایی‌شناختی ماست؟ اما آیا حتی کمترین دلیلی برای چنین تصویری داریم؟ خداوند بیوسسته در آفرینش خود به کار مشغول است؛ بدون عنایت وی، این آفرینش چون دودی در آسمان ناپدید می‌شد. چرا خداوند باید عمل خلقت جهان به گونه‌ای دیگر را دون شأن خود، و از لحاظ زیبایی‌شناختی نامطبوع، یا از هر نظر دیگر نامقبول بداند؟ (پلانتینگا، ۱۳۸۰، ص ۱۹۵).

کوتاه سخن اینکه پلانتینگا می‌گوید: ادعای من این است که احتمال تکامل و نیای مشترک بسیار کم است. این ادعا تعهدی برای من ایجاد نمی‌کند که یک نظریه جای‌گزین با کارکرد همان نظریه ارائه دهم. اگر من فکر می‌کنم که احتمال ندارد اُزوالد به کیدی تیراندازی کرده باشد، لازم نیست بگویم که چه کسی تیراندازی کرده است (پلانتینگا، ۱۹۹۱ ب).

پاسخ دیگر پلانتینگا می‌تواند این باشد که قرار بود علم بر طبق طبیعت‌گرایی روش‌شناختی عمل کند و هیچ ادعای فراعلمی‌ای نداشته باشد؛ اما نظریه تکامل ادعا می‌کند که خلقت خاصی در کار نیست و همه چیز با انتخاب طبیعی پدید آمده است. این ادعا نفی یک ادعای دینی و متافیزیکی است و نفی یک ادعای متافیزیکی، خود ادعایی متافیزیکی است. برای همین حتی بدون توجه به باورهای دینی نیز نظریات تکامل و نیای مشترک ادعاهایی غیرعلمی هستند.

۲-۲. تمایز میان تاریخ طبیعت و تاریخ نجات

مک‌مولین از *گالیله* نقل می‌کند که استدلال می‌کرد کسی نباید در کتاب مقدس به دنبال شناخت جهان طبیعی باشد: «کار کتاب مقدس این است که به ما بیاموزد چگونه به آسمان برویم، نه اینکه آسمان چگونه می‌رود» (کنایه از روابط میان پدیده‌های طبیعی). همچنین در سخن کوتاهی که به *بارونیوس* (Baronius) منسوب است، خداوند به ما عقل و حس داده است تا خودمان را برای فهم جهان اطرافمان قادر سازیم. تلاش برای آموختن ساختار اساسی فرایند طبیعی، خوانندگان کتاب مقدس را نگران و اهداف روشنفکران را با شکست

روبه‌رو کرده است. مک‌مولین از این نقل قول نتیجه می‌گیرد که نویسندگان کتاب مقدس قصد نداشتند درباره طبیعت مطالبی را منتقل کنند، بلکه آنها در صورتی که در حال روایت داستان نجات انسان بودند، به‌سادگی از زبان و باورهای جهان‌شناختی روزگار خود استفاده می‌کردند (مک‌مولین، ۱۹۹۱).

اما پلانتینگا با این هرمنوتیک مشکل دارد. نگاه او ارتدوکسی‌تر و سنتی‌تر است. او می‌گوید معلوم نیست چرا همیشه باید یک بیان علمی بر تعالیم کتاب مقدس ترجیح یابد. اگر فیلسوف قرار است به فلسفه بپردازد، الهی‌دان به الهیات و دانشمند به علم، دیگر نباید هیچ تعارضی معنا داشته باشد؛ درحالی‌که جامعه مسیحی نیاز دارد تا از منظر مسیحی به پرسش‌های فلسفی، الهیاتی و علمی پاسخ دهد. مسیحیان باید بدانند چگونه درباره اینها فکر کنند. باید بدانند چه مقدار از فرهنگ معاصر و علم معاصر به عقل بشری و چه مقدار به دین مربوط می‌شود (پلانتینگا، ۱۹۹۱). نکته دیگر پلانتینگا این است که کتاب مقدس متنی است که خداوند از طریق آن می‌خواهد با ما سخن بگوید؛ درحالی‌که ظاهراً مک‌مولین به نویسندگان انسانی توجه دارد و قصد آنها را در تفسیر متن مقدس تعیین‌کننده می‌داند و ادعا می‌کند که نویسندگان کتاب مقدس به تاریخ نجات توجه داشتند و نه به تاریخ طبیعت. از نظر پلانتینگا آنچه از منظر یک مسیحی باید محور تفسیر باشد، این است که خداوند از طریق انسان، در این متن سخن گفته است؛ یعنی اگرچه الفاظ، توسط انسان‌ها تهیه شده است، اما معانی آن را خداوند اراده کرده است. ممکن است لفظی بر زبان یا قلم نویسنده انسانی جاری شود و خداوند معنایی از آن را اراده کند که نویسنده انسانی از آن اطلاع ندارد. بنابراین نباید آنچه نویسنده انسانی قصد کرده است، ملاک تفسیر باشد؛ بلکه باید تلاش کرد تا به فهم آنچه نویسنده الهی موردنظر داشته است، دست یافت. البته آنچه نویسندگان کتاب مقدس مدنظر داشته‌اند معمولاً مهم است؛ اما ضرورتاً توجه به منظور نویسندگان انسانی، تفسیر متن مقدس را فیصله نمی‌دهد. آنچه برای فهم متن مهم است، فهم مراد نویسنده الهی است (پلانتینگا، ۱۹۹۱).

۲-۳. استناد به کتاب مقدس

هسکر و مک‌مولین می‌گویند با اینکه پلانتینگا تصریحات قاطعی درباره آموزه‌های کتاب مقدس دارد، اما ادعا می‌کند که در دیدگاهش به‌هیچ‌وجه تحت تأثیر کتاب مقدس نیست. او می‌کوشد نشان دهد که استدلال‌هایش تحت تأثیر باورهای تفسیری و هرمنوتیکی‌اش نیستند (مک‌مولین، ۱۹۹۱؛ هسکر، ۱۹۹۳). مک‌مولین می‌گوید به‌رغم بی‌توجهی او نسبت به سفر پیدایش، من فکر نمی‌کنم که بتوان ارتباط میان استدلال او و استدلال سنتی مبتنی بر سفر پیدایش را انکار کرد (مک‌مولین، ۱۹۹۱).

مک‌مولین و هسکر چیزی را به پلانتینگا نسبت می‌دهند که او به‌صراحت رد کرده است. پلانتینگا در ابتدا در مقاله «تصادم عقل و ایمان» به‌صراحت می‌گوید که کتاب مقدس درباره طبیعت مطالب بسیاری برای گفتن دارد و مسیحیان اصلاح‌شده که شعارشان «فقط کتاب مقدس» است، می‌توانند برای فهم بهتر جهان، همه آنچه را می‌دانند به کار گیرند. سپس برای اینکه با طرف مقابل همراهی کند، می‌گوید فرض کنید ما آنچه را از اوایل سفر

پیدایش می‌فهمیم کنار بگذاریم. در آن صورت خداوند می‌توانست از طریق تکامل عمل کند، اما با این حال چنین نگاهی نیمه‌دئیستی است (پلانتینگا، ۱۹۹۱ الف). او پس از اینکه با این اشکال روبه‌رو می‌شود، در مقاله بعدی خود یعنی «تکامل، بی‌طرفی و احتمال پیشینی»، پاسخ می‌دهد که اولاً ایمان مسیحی همان تعالیم کتاب مقدس و همان چیزی است که خداوند می‌خواهد از این طریق به ما بیاموزد؛ ثانیاً دیدگاهش درباره خلقت خاص، یک تفسیر تحت‌اللفظی از اوایل سفر پیدایش نیست، بلکه خداوند در این قسمت از کتاب مقدس، علاوه بر اینکه می‌خواهد به ما بیاموزد که جهان در وجودش وابسته به اوست، به خلقت خاص انسان نیز توجه می‌دهد و اینکه یک زوج اولیه بودند که با گناهشان دچار بدبختی شدند (پلانتینگا، ۱۹۹۱ ب).

درواقع پلانتینگا از استناد به کتاب مقدس باکی ندارد؛ ولی نباید او را در زمره لفظمداران کتاب مقدسی قرار داد که حتی درباره عمر زمین نیز هنوز به تفسیر تحت‌اللفظی پایبندند و معتقدند شواهد عمر طولانی زمین نمی‌تواند دیدگاه آنان را تغییر دهد (باربور، ۱۳۹۲، ص ۲۰۲-۲۰۶). او معتقد است خداوند از طریق کتاب مقدس می‌خواسته چیزهایی را به ما بیاموزد و ما بدون آنکه بر ظاهر الفاظ اصرار داشته باشیم، می‌توانیم تعالیم بسیاری را از آن بفهمیم و تا زمانی که شواهدی با احتمال بیشتر در مقابل فهم ما نباشد، باید به فهممان ملتزم باشیم.

البته او یک ملاک واضح و روش‌شناسی مشخص ارائه نمی‌دهد تا بتوان از طریق آن، میان یافته علمی و فهم دینی از کتاب مقدس داوری کرد. او توضیح نمی‌دهد که یافته علمی باید چه حدی از احتمال را داشته باشد، تا بتواند فهم ما از کتاب مقدس را تصحیح کند و بالعکس.

۲-۴. تنازع عقل و ایمان

مک‌مولین می‌گوید: دخالت باورهای دینی، یقیناً به تنازع می‌انجامد و احتمال دارد که تنش میان ایمان و عقل را به حداکثر برساند؛ زیرا مؤمن در جست‌وجوی شکاف‌های مورد انتظار در تبیین علمی است. او معتقد است طرح نظریه خلقت خاص در برابر نظریه تکامل، کشمکش دائمی را میان مؤمنان متدین و طرفداران نظریه تکامل به دنبال دارد؛ کشمکشی که اغلب به عقب‌نشینی مؤمنان منجر می‌شود (مک‌مولین، ۱۹۹۳).

پلانتینگا در پاسخ به مک‌مولین می‌گوید اشتباه است که گمان کنیم عقل و ایمان نمی‌توانند با یکدیگر تعامل و تفاهم داشته باشند (پلانتینگا، ۱۹۹۶). علم محدودیت دارد و نمی‌تواند به همه پرسش‌ها پاسخ دهد؛ اما کتاب مقدس منبعی است که خداوند از طریق آن با انسان‌ها سخن گفته است و مطالب بسیاری برای گفتن دارد. کتاب مقدس درباره منشأ و هدف حیات سخن می‌گوید و علم نمی‌تواند در این زمینه با آن درگیر شود. بنابراین در تعارض میان علم و دین، باید علم را کنار گذاشت. البته پلانتینگا در اینجا یادآور می‌شود که باید به آنچه پروردگار می‌خواهد به ما بیاموزد، اعتقاد داشته باشیم و پروردگار اشتباه نمی‌کند؛ ولی ممکن است ما در فهم تعلیم پروردگار دچار اشتباه شویم؛ از این رو نمی‌توانیم فهممان از کتاب مقدس را عین تعالیم کتاب مقدس بدانیم. برای همین ممکن است با روش‌های مختلف همچون روش علمی، فهم ما تصحیح شود یا بهبود یابد. همان‌طور که فهم ما از کتاب مقدس نمی‌تواند به

عنوان عین تعالیم کتاب مقدس تلقی شود، علم نیز نمی‌تواند خود حقیقت تلقی شود؛ چون در طول سالیان تغییراتی داشته است. همان‌طور که در تعارض علم و دین، نمی‌توانیم بگوییم که علم مقصر است و باید کنار برود، نمی‌توانیم بگوییم فهم ما از کتاب مقدس مقصر است و باید کنار برود. اگرچه ممکن است باشد، ولی لزوماً این‌گونه نیست. همان‌طور که علم می‌تواند فهم ما از کتاب مقدس را تصحیح کند، دین نیز می‌تواند علم را تصحیح کند. در این وضعیت باید ببینیم کدام‌یک ضمانت و اعتبار بیشتری دارند (پلانتینگا، ۱۹۹۱ الف). یک متدین تابع دلیل است و اصراری ندارد که بگوید حیات به‌صورت خاص پدید آمده است. شاید از طریق تکامل پدید آمده باشد؛ ولی دلایل تکامل در حدی نیست که بتواند دلیل دینی مبتنی بر خلقت خاص را شکست دهد؛ ولی یک طبیعت‌گرا راهی غیر از پذیرش تکامل ندارد (پلانتینگا، ۱۹۹۶؛ همو، ۱۹۹۱ الف). بنابراین نمی‌توان گفت که دخالت باورهای دینی اساساً تنازع ایمان و عقل را افزایش می‌دهد؛ بلکه در واقع باید به‌عکس باشد. تعارض میان ایمان و عقل یقیناً ممکن است روی دهد؛ اما احتمال وقوع آن کمتر از هنگامی است که بررسی علمی را از احکام ایمانی جدا کنیم و بگذاریم که به دلخواه خود گسترش یابد (پلانتینگا، ۱۹۹۶).

۲-۵. قابلیت جمع میان تبیین طبیعت‌گرایانه و خداباوری

پلانتینگا معتقد است در ورای پدیده‌های طبیعی مانند باد و زمین‌لرزه، قدرت خداوند قرار دارد و بر همین اساس، نظریه تکامل که پدیده‌ها را دارای خاستگاه طبیعی و فیزیکی می‌داند، پذیرفتنی نیست. انتقاد هسکر در اینجا این است که تبیین طبیعی برای یک پدیده، منافاتی ندارد با اینکه در یک سطح دیگر آن را فعل خداوند بدانیم. برخی مردم برای همان پدیده‌هایی که در موردشان نظریه علمی وجود دارد، قدرت ماورائی در نظر می‌گیرند؛ پس نمی‌توان باور به خدا را موجب رد نظریه‌ای عملی دانست (هسکر، ۱۹۹۳).

از بیان هسکر روشن می‌شود که او متوجه نکته پلانتینگا نشده است. پلانتینگا تبیین‌های طبیعت‌گرایانه را در مواردی که چنین تبیینی در عرض و در مقابل تبیین دینی و خداباورانه نباشند، می‌پذیرد؛ بنابراین هسکر باید با ملاحظه موارد دیگر، نقدش را مطرح کند؛ یعنی مواردی است که علم و طبیعت‌گرایی روش‌شناختی، تبیینی را ارائه می‌کند که در برابر تبیین دینی باشد. چگونه ممکن است نظریه تکامل که یک تبیین طبیعت‌گرایانه است، با خلقت خاص که یک تبیین دینی است قابل جمع باشد؟

۲-۶. تعارض در برخورد با طبیعت‌گرایی روش‌شناختی

پلانتینگا مدعی است بخش عمده‌ای از علم معاصر، بی‌طرف نیست. او در جایی می‌گوید هیچ دستورالعمل صریحی برای بیان اینکه کدام بخش‌های علم نسبت به نزاع سه‌جانبه بی‌طرف است، وجود ندارد (پلانتینگا، ۱۹۹۶)؛ اما در عین حال بخش‌هایی را نیز بی‌طرف می‌داند و بر همین اساس روش طبیعت‌گرایانه را در آن بخش‌ها می‌پذیرد. هیچ ملاک پیشینی‌ای برای تشخیص بی‌طرفی علم وجود ندارد؛ بلکه در نهایت به‌صورت پسینی ممکن است بتوان بی‌طرفی بخش‌هایی از علم را نشان داد؛ اما مشکل دیگر این است که شاید نشان دادن بی‌طرفی نظریه‌های علمی

نسبت به باورهای اصلی دینی ممکن باشد، ولی نه در مسیحیت و نه در اسلام، تلاش جدی‌ای برای استنباط باورهای عمیق دینی که ممکن است با علوم مختلف ارتباط داشته باشند، انجام نشده است؛ چنان‌که ممکن است یک نظریه دینی را در حال حاضر نسبت به باورها و آموزه‌های دینی بی‌طرف بدانیم، ولی با گذشت زمان و با تعمق و تفقه در دین، مشخص شود آن نظریه با یکی از آموزه‌های دینی متعارض است. به نظر می‌رسد نمی‌توان به این شیوه، محدوده مجازی را برای طبیعت‌گرایی روش‌شناختی تعیین کرد. اگر این روش معتبر است، یعنی قابلیت شناخت واقع در این روش وجود دارد، دلیلی برای محدود کردن آن وجود ندارد و اگر روش معتبر نیست، دلیلی برای مجاز کردن آن در برخی قسمت‌های علم وجود ندارد. پلانتینگا به‌خوبی نشان داد که طبیعت‌گرایی روش‌شناختی در مواردی موجب تعارض علم و دین می‌شود؛ ولی نتوانست به این نتیجه برسد که طبیعت‌گرایی روش‌شناختی به طور کلی دچار اشکال است و نمی‌تواند در شناخت واقعیت طبیعی، روش اطمینان‌بخشی باشد. تعارض نظریه تکامل و باور دینی نباید فقط به عنوان یک نمونه از تأثیر طبیعت‌گرایی روش‌شناختی بر رابطه علم و دین ملاحظه می‌شود؛ بلکه این مورد و موارد دیگر نشانه‌هایی بر بی‌اعتباری این روش هستند. در مواردی مانند نظریه تکامل و روان‌شناسی تکاملی، بی‌اعتباری این روش آشکار شده است؛ ولی چون این روش، روش معتبری نیست، چه‌بسا در موارد دیگر مشکلاتی را ایجاد کند که در حال حاضر ما از آن بی‌خبر باشیم.

پلانتینگا می‌تواند در پاسخ بگوید روش متداول و عمومی که از حس مشترک برمی‌آید این است که برای تبیین پدیده‌های طبیعی به دنبال علل طبیعی باشیم و در مرحله اول به سراغ تبیین‌های ماورائی و دینی نرویم؛ اما اگر یک پدیده‌ای فعل خاص خداوند یا تأثیر ویژه ماورایی نیز از جمله علل باشند، به این معناست که ما با یک معجزه سروکار داریم و اگر معجزه‌ای در کار باشد و خداوند از آن خبری به ما داده باشد، ما باید آن تأثیرات ماورایی را در تبیین علمی خود در نظر بگیریم؛ ولی اگر خداوند خبری از آن معجزه نداده باشد، ما حق داریم بر اساس روش متداول عمل کنیم و به طبیعت‌گرایی روش‌شناختی ملتزم باشیم.

۳. نتیجه‌گیری

دیدگاه اول پلانتینگا درباره رابطه علم و دین، با همه کاستی‌ها و نقایصی که دارد، نکات خوب فراوانی دارد. او از نخستین کسانی است که تأثیر طبیعت‌گرایی روش‌شناختی را بر رابطه علم و دین بررسی کرده و نشان داده است که طبیعت‌گرایی روش‌شناختی در مواردی موجب تعارض علم و دین می‌شود. او به‌درستی متوجه شد که علم علی‌رغم ادعای التزام به روش طبیعت‌گرایانه، بی‌طرف نیست و طبیعت‌گرایی در برخی از حوزه‌ها، یا را فراتر از روش می‌گذارد و به متافیزیک وارد می‌شود و اغلب ورود به متافیزیک، به معنای طرح ادعایی ضددینی است. به‌رغم نقدهایی که به پلانتینگا شده است، اما او توانسته و می‌تواند با توجه به مبانی علم‌شناختی و دین‌شناختی خود به آنها پاسخ دهد؛ ولی در چند سال اخیر تا حدی از این دیدگاه عقب‌نشینی کرده و دیدگاه تعدیل‌شده دیگری را مطرح ساخته است که در مقاله‌ای دیگر به آن خواهیم پرداخت.

منابع

- باربور، ایلان، ۱۳۹۲، *دین و علم*، ترجمه پیروز فطوریچی، تهران، پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
- پلاتیننگه، آلوین، ۱۳۸۰، «علم آگوستینی یا دوئمی؟»، در: *جستارهایی در فلسفه دین*، ترجمه مرتضی فتاحی‌زاده، قم، دانشگاه قم.
- Dawkins, Richard, 1986, *The Blind Watchmaker: Why The Evidence Of Evolution Reveals A Universe Without Design*, New York, Norton.
- Futuyma, Douglas J, 2006, *Evolutionary Biology*, Sinauer Associates.
- Gould, Stephen Jay, 2010, *Hen's Teeth And Horse's Toes: Further Reflections In Natural History*. W. W. Norton.
- Hasker, William, 1992, "Evolution And Alvin Plantinga", *Perspectives On Science And Christian Faith*, N. 44 (3), p150–162.
- , 1993, "Should Natural Science Include Revealed Truth? A Response To Plantinga", *Perspectives On Science And Christian Faith*, N. 45 (1), p 57–59.
- Kvanvig, Jonathan L. ed, 2011, *Oxford Studies In Philosophy Of Religion*, Oxford, Oxford University Press.
- McMullin, Ernan, 1991, "Plantinga's Defense Of Special Creation", *Christian Scholar's Review*, 21, p 55–70.
- , 1993, "Evolution And Special Creation", *Zygon*, 28 (3), p 299–335.
- Plantinga, Alvin, 1996, "Methodological Naturalism.", In *Intelligent Design Creationism And Its Critics*, edited by Robert Penoock, London, England, A Bradford Book.
- , 1991 a, "When Faith And Reason Clash: Evolution And The Bible.", *Christian Scholar's Review*, 21 (1), p 8–32.
- , 1991 b, "Evolution, Neutrality, And Antecedent Probability: A Reply To Van Till And McMullin.", *Christian Scholar's Review*, 21 (1), p 80–109.
- , 1992, "Augustinian Christian Philosophy.", *The Monist*, 75 (3), p 291–320.
- , 1994, "On Christian Scholarship.", In *The Challenge And Promise Of A Catholic University*, edited by Theodore Hesburgh, University of Notre Dame Press.
- , 1995 a. "Christian Scholarship: Need (Lecture Notes).", from: http://www.calvin.edu/academic/philosophy/virtual_library/articles/plantinga_alvin/christian_scholarship_need.pdf.
- , 1995 b. "Christian Philosophy At The End Of The 20th Century." In *Christian Philosophy At The Close Of The Twentieth Century*, edited by Sander Griffioen and Bert Balk.
- , 1996, "Science: Augustinian Or Duhemian.", *Faith And Philosophy*, 13 (3), p 368–394.
- , 1997, "Methodological Naturalism.", *Origins And Design*, 18 (1), p 18–27.
- , 2001, "Creation And Evolution: A Modest Proposal.", In *Intelligent Design Creationism And Its Critics*, edited by Robert Penoock. London, England, A Bradford Book.
- , 2011, *Where The Conflict Really Lies: Science, Religion, And Naturalism*, New York, Oxford University Press.
- Plantinga, Alvin and Michael Tooley, 2008, *Knowledge Of God*. Malden, MA; Oxford, Wiley-Blackwell.

بررسی نقش ترس در پیدایش دین (با تکیه بر قرآن)

Gh.javad@mihanmail.ir

mjafari125@yahoo.com

کلیه جواد قلی پور / دانشجوی دکتری کلام مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی

محمد جعفری / دانشیار گروه کلام مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی

دریافت: ۱۳۹۶/۰۲/۰۲ - پذیرش: ۱۳۹۶/۰۶/۲۴

چکیده

یکی از دیدگاه‌های غربیان که با رویکردی طبیعت‌گرایانه به موضوع «منشأ دین» پرداخته، «ترس از حوادث طبیعی» را منشأ دین می‌داند. نوشتار حاضر با استفاده از قرآن و با روش نقلی درصدد است تا نظر قرآن را در این مسئله تبیین کند که آیا منشأ پیدایش دین، گرایش به دین و التزام به احکام عملی آن، می‌تواند ترس از حوادث طبیعی باشد یا خیر؟ و اساساً قرآن چه دیدگاهی را درباره پاسخ این سه مسئله بیان می‌دارد. در این مقاله پس از مفهوم‌شناسی، این بحث را به ترتیب در سه بخش مطرح کرده‌ایم: در بخش اول که «پیدایش دین» است، ترس هیچ نقشی در پیدایش دین ندارد؛ بلکه از دیدگاه قرآن، خداوند و اراده او عامل پیدایش دین است؛ ولی در دو بخش دیگر یعنی «گرایش به دین» و «التزام به احکام دینی»، گرچه ترس عاملی اساسی نیست، لکن نمی‌توان به کلی نقش آن را نادیده گرفت.

کلیدواژه‌ها: دین، خاستگاه پیدایش دین، گرایش به دین، التزام به احکام دینی، ترس، ترس از حوادث طبیعی.

به‌طور کلی بحث دربارهٔ دین یکی از مباحث مهمی است که از دیرباز در میان اندیشمندان و عموم مردم مطرح بوده و شاید بتوان گفت که سابقهٔ چنین بحثی به قدمت نوع انسانی است؛ چراکه بر اساس قرآن، دین همزاد بشر در زمین بوده (بقره: ۳۸) و نیز تاثیر شگرفی در زندگی انسان‌ها داشته است. بنابراین چنین پدیده‌ای برای نوع انسان، مسئله و موضوعی بحث‌انگیز خواهد بود. بر اساس میراث مکتوب بشری، برخی ادعا کرده‌اند که نخستین بحث‌ها دربارهٔ دین در یونان باستان و توسط هرودوت (۴۲۵-۴۸۴ ق.م) مورخ باستان و هومر (۲۶۰-۳۳۰ ق.م) شاعر و نویسنده مطرح شده است (پالس، ۱۳۸۹، ص ۲۲). یکی از مباحث مهمی که در بحث از دین مطرح شده، بحث منشأ و خاستگاه دین است؛ دین چگونه پدید آمده است و چه عواملی در پدید آمدن آن مؤثر بوده‌اند؟ آیا دین ساختهٔ دست بشر است یا اینکه نیرویی فرابشری و فراطبیعی در پدید آمدن آن نقش داشته است؟ چرا انسان دست نیاز به سوی دین دراز کرده و این چنین در مقابل دین سر تعظیم فرود آورده است؟

دیدگاه‌های مختلف و متعارضی در این زمینه ارائه شده است که می‌توان آنها را در دو دسته طبیعت‌گرایانه و خداپاورانه تقسیم کرد. یکی از دیدگاه‌های طبیعت‌گرایانه بر این باور است که دین، نه رهاوردی فرابشری و نه عطیه‌ای الهی است، بلکه دین معلول ترس انسان از حوادث طبیعی است. از نخستین کسانی که به این دیدگاه روی آوردند و ریشه‌های اولیه دین را در «ترس از حوادث طبیعی» معرفی کردند، شاعر رومی، تیتوس لوکرتیوس (۹۹-۵۵ ق.م) است. او ترس را «نخستین مادر خدایان» می‌داند (دورانت، بی‌تا، ص ۵۶؛ خدایار محبی، ۱۳۴۲، ص ۱۵) و دین‌ستیزی/اییکور (۳۴۲-۳۰۷ ق.م) را در مقابل هیبت هراسناک دین می‌ستاید (راسل، ۱۳۷۳، ص ۳۵۹ و ۳۶۰). این دیدگاه پس از لوکرتیوس نیز در کانون توجه برخی از اندیشمندان قرار گرفت و آن را بسط و توسعه دادند و به صورت‌های مختلفی بیان کردند. از آنجاکه این دیدگاه، دیدگاهی الحادی است و با پیش‌فرض‌های طبیعت‌گرایانه به تبیین دین می‌پردازد، منشأ و خاستگاه دین و سپس گرایش آن را نیز معلول ترس انسان معرفی می‌کند و هیچ ارزشی برای ادیان و فرستادگان الهی قائل نیست. بدین سبب این دیدگاه به صورت جدی با آموزه‌های اسلامی در تعارض است. پذیرش این دیدگاه از سوی برخی از اندیشمندان بزرگ غربی همچون دیوید هیوم و برتراند راسل و رواج آن در جوامع علمی، به نوعی دمیدن در آتش شک‌گرایی دینی است و حاصلش این است که بزرگ‌ترین رهاورد وحیانی یعنی دین را نفی می‌کند و در پی آن، نگاه بدبینانه‌ای به پیامبران الهی دارد و آنها را به عنوان افرادی شیاد و سودجو معرفی می‌کند. بنابراین شایسته و بایسته است که این دیدگاه از نظر قرآن بررسی شود و صحت و سقم آن مشخص گردد.

مسئلهٔ اصلی نوشتار حاضر آن است که آیا ترس از دیدگاه قرآن، می‌تواند موجب پدید آمدن دین باشد یا خیر؟ به عبارت دیگر اگر انسان هیچ ترس و وحشتی از طبیعت نمی‌داشت، آیا باز هم دین در جامعه ظهور و بروز می‌کرد یا خیر؟ علاوه بر آن، آیا قرآن نقشی را برای ترس از حوادث طبیعی در منشأ گرایش به دین و التزام به احکام عملی آن قائل است یا خیر؟ براین‌اساس نوشتار حاضر به ترتیب در سه بخش «منشأ پیدایش دین»، «منشأ گرایش به

دینی» و «التزام به احکام عملی»، در جست‌وجوی دیدگاه قرآن خواهد بود. برخلاف اندیشمندان غربی که ترس را در ترس از طبیعت و حوادث طبیعی منحصر کرده‌اند، در ادامه به ترس‌هایی دیگر از قبیل ترس از خداوند و انسان نیز اشاره خواهد شد.

۱. مفهوم‌شناسی

۱-۱. دین

دین از جمله واژگانی است که به‌رغم وضوح آن، تعریفش با اختلافات و دشواری‌های فراوانی همراه است و ارائه تعریفی که بتواند رضایت همگان را جلب کند و شامل همه ادیان شود، تقریباً ناممکن است. بدین سبب تعاریف بسیار مختلف و متعددی از دین صورت گرفته است که برخی از علل تعدد تعریف بدین قرارند:

الف) دین دارای اضلاع و ابعاد گوناگونی است که توجه به بعدی از آن و غفلت از بعد دیگر موجب تعدد تعاریف می‌شود؛
ب) پدید آمدن رشته‌های گوناگون که به دین به عنوان واقعیتی در زندگی بشر می‌نگرند نه به عنوان «پیام الهی برای سعادت» (شیروانی و همکاران، ۱۳۹۱، ص ۳۲)؛

ج) «تعاریف‌های اصطلاحی دین، غالباً برخاسته از دیدگاه‌های خاص الهیاتی، فلسفی، اجتماعی یا روان‌شناختی کسانی است که به تبیین دین در چارچوب اندیشه‌ها و اهداف خود پرداخته‌اند» (مصباح، ۱۳۹۲، ص ۸۱)؛
د) مسئله تعدد ناشی از خلط مفهومی میان اصطلاحات و مفاهیم قریب‌المعنی است؛ زیرا عدم دقت در کاربرد صحیح و بجای این مفاهیم، و در اجمال و ابهام رها کردن منظور قصدشده از هر کدام، می‌تواند عامل بروز برداشت‌های مفارقاتی از دین گردد (شجاعی‌زند، ۱۳۸۰، ص ۱۲).

هدف ما در این نوشتار پرداختن به همه ادیان نیست، بلکه مراد ما از دین، دین حقی است که عمل به آن مجزی است و تنها مصداق آن نیز در عصر حاضر، دین مبین اسلام است. بنابراین تعریفی که از دین ارائه می‌شود درواقع تعریف دین الهی حق است، نه تعریف دین به صورت مطلق.

دین الهی حق دارای چند شاخصه بسیار مهم است که در تعریف دین نمی‌توان از این شاخصه‌ها غافل بود. منشأ تفاوت اساسی دین حق با ادیان دیگر نیز در متفاوت بودن این شاخصه‌هاست که عبارت‌اند از:

۱. مبدأ وجودی دین اراده الهی است و دین توسط او برای هدایت انسان‌ها عرضه شده است؛
 ۲. محتوا: محتوای آن نیز مجموعه‌ای از عقاید، احکام و ارزش‌های اخلاقی است؛
 ۳. هدف: هدف دین الهی تأمین هدایت و سعادت دنیوی و اخروی جامعه بشری است؛
 ۴. مجزی بودن در عمل: دین الهی باید تحریف‌نشده و عمل به آن نیز مجزی باشد.
- بنابراین با توجه به این شاخصه‌ها می‌توان دین حق را این‌گونه تعریف کرد: «دین مجموعه‌ای از عقاید، اخلاق، قوانین فقهی و حقوقی است که از ناحیه خداوند برای هدایت و رستگاری بشر تعیین شده است» (جوادی آملی، ۱۳۸۹، ص ۱۹).

۱-۲. ترس

معنا و مفهوم ترس برای همگان آشناست؛ چراکه هر کس به گونه‌ای آن را در زندگی خود تجربه کرده و به گفته فلاسفه، ترس حالتی نفسانی است که انسان با علم حضوری آن را می‌یابد. بنابراین معنای ترس روشن است و نیازی به تعریف ندارد. آنچه در این قسمت مهم است، بررسی ترس به لحاظ عامل آن است که می‌توان ترس را از این لحاظ به چند قسم تقسیم کرد:

۱. ترس از طبیعت: طبیعت همواره آستان رویدادهایی بوده است که انسان را تهدید کرده‌اند؛ سیل، زلزله، طوفان و حمله حیوانات وحشی از جمله حوادثی‌اند که ترس و دلهره را در انسان پدید می‌آورند؛
۲. ترس از انسان‌ها: تربیت ناصحیح و رشد نیافتن انسان در طریق هدایت الهی، موجب بروز بی‌عدالتی، عدم رعایت حقوق دیگران و ناآرامی‌هایی شده است. به همین سبب، یکی از نگرانی‌های جامعه انسانی، خطرات و حوادثی است که از طرف برخی هموعان، انسان را تهدید می‌کرده است. نمونه بارز آن را می‌توان در جنگ‌ها، نزاع‌ها و غارت‌ها مشاهده کرد که همواره در طول تاریخ بشریت به‌وفور وجود داشته است؛
۳. ترس از خود: ترس از انسان منحصر در ترس از دیگر انسان‌ها نیست، بلکه گاهی اعمال و رفتار انسان موجب نگرانی او می‌شود. البته این نوع ترس بیشتر در افراد دین‌باور وجود دارد که معتقد به مبدأ و معاد هستند؛
۴. ترس از خداوند: در نگاه دین‌باوران خداوند با صفاتی همچون رحمانیت، رحیمیت و عدالت معرفی می‌شود: «إِنَّ اللَّهَ لَا يَظْلِمُ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ» (نساء: ۴۰)؛ «وَلَا يَظْلِمُ رُبَّكَ أَحَدًا» (کهف: ۴۹). بنابراین ترس از چنین خدایی بی‌معناست. در واقع ترس از خداوند، به معنای ترس از عاقبت اعمال و رفتار ناشایست انسان است که این ترس به خدا نسبت داده می‌شود.

با توجه به این تقسیم، گفتنی است که اندیشمندان غربی که ترس را منشأ دین می‌دانند، به‌طور کلی محور بحث خود را قسم اول از ترس قرار داده و اشاره‌ای به اقسام دیگر آن نکرده‌اند (همیلتون، ۱۳۸۷، ص ۱۰۳؛ هیوم، ۱۳۸۷، ص ۳۸)؛ لکن در نوشتار حاضر، هر چهار قسم ترس و نقش آنها، در بخش‌های مختلف بررسی خواهد شد.

۱-۳. منشأ دین

اصطلاح منشأ دین دست‌کم دارای دو معناست: الف) علت پیدایش دین؛ ب) راز گرایش به دین (یوسفیان، ۱۳۸۹، ص ۵۱). پرسش اساسی در معنای اول این است که چه عاملی موجب پدید آمدن دین شده است؟ اما پرسش اساسی در معنای دوم این است که چرا انسان‌ها به دین گرایش یافته‌اند و به طرف آن می‌روند؟

برخی از اندیشمندان مسلمان معنای دیگری را برای منشأ دین ذکر کرده‌اند و آن انتظار بشر از دین است (جوادی آملی، ۱۳۸۳، ص ۵۷)؛ اما این معنا نیز به گونه‌ای از لوازم معنای دوم است (خواص و حسینی، ۱۳۸۸، ص ۲۶). ما در این نوشتار «منشأ التزام به احکام دین» را نیز به نوعی مرتبط با اصطلاح منشأ دین قرار داده و تأثیر ترس را در این‌باره نیز بررسی کرده‌ایم. هرچند که «منشأ التزام به احکام دین» یکی از معانی اصطلاح منشأ دین

نیست، اما لازمه معنای دوم (منشأ گرایش به دین) است و به دلیل اهمیتی که مسئله عمل به احکام دینی و منشأ آن دارد، جداگانه آن را از دیدگاه قرآن بررسی خواهیم کرد.

۲. طرح مسئله

رابطه ترس و منشأ دین در سه مرحله کلی قابل طرح است:

۱. ترس و منشأ پیدایش دین؛ یعنی آیا می‌توان ترس را عامل پدیدآورنده دین قلمداد کرد یا خیر؟ به عبارت دیگر آیا ترس موجب شده تا شالوده دین توسط بشر ریخته شود یا عامل دیگری در پیدایش آن دخیل بوده است؟
 ۲. ترس و منشأ گرایش به دین؛ در این مرحله، وجود دین پذیرفته می‌شود و سخن از پیدایش دین نیست، بلکه مسئله این است که آیا ترس می‌تواند موجب دین‌داری و گرایش افراد به دین باشد؟
 ۳. ترس و منشأ التزام عملی به احکام دینی؛ این مرحله از دو مرحله قبلی مؤخر است و پرسش در این مرحله این است که آیا در مقام عمل به احکام دینی، ترس می‌تواند انسان را ملتزم به انجام احکام کند یا خیر؟ در این مرحله برای شخص پیدایش دین و گرایش به آن مطرح نیست؛ مسئله این بخش این است که پس از گرایش به دین خاص، چه انگیزه‌هایی برای عمل به احکام دینی وجود دارد؟ و آیا ترس نیز در عمل به احکام نقشی دارد یا خیر؟
- با توجه به این مطالب، نوشتار حاضر در سه بخش مطرح می‌گردد: الف) ترس و منشأ پیدایش دین؛ ب) ترس و منشأ گرایش به دین؛ ج) ترس و منشأ التزام به احکام دینی.

۳. ترس و منشأ پیدایش دین

۱-۳. منشأ پیدایش «مفاهیم دینی»

پیش از آنکه وارد بحث اصلی این مقاله یعنی «منشأ پیدایش دین» شویم، شایسته است به بحث دیگری که بر این بحث مقدم است، اشاره کنیم. این بحث مربوط به مفهوم «خدا»، «دین» و به‌طور کلی مفاهیم دینی است. پرسش این است که منشأ پیدایش این «مفاهیم» برای انسان چه بوده است؟ و چرا انسان با این مفاهیم روبه‌رو شده است و خود را با اندیشه خدا و دین درگیر کرده است؟ در این بحث ما در پی منشأ خود دین نیستیم، بلکه می‌خواهیم دریابیم که چگونه اذهان انسانی با «مفهوم» دین و خدا آشنا شده‌اند؟

در زمینه منشأ شکل‌گیری مفاهیم دینی نیز دیدگاه‌های مختلف و متعارضی ظهور پیدا یافته‌اند که دیدگاه‌هایی از قبیل طبیعت عقلانی، تمایلات فطری، ترس، جهل، امتیازات طبقاتی، محرومیت‌های اجتماعی و محرومیت‌های جنسی از آن جمله‌اند (طباطبائی، ۱۳۸۹، ج ۵، ص ۳۹).

برگزیدن هر دیدگاهی در این بحث، به صورت مستقیم یا غیرمستقیم در بحث منشأ پیدایش دین نیز مؤثر خواهد بود. اندیشمندانی که پیدایش این مفاهیم را معلول عوامل غیرعقلانی و غیرفطری می‌دانند، منشأ پیدایش

خود دین را نیز عامل غیرعقلانی و غیرفطری می‌انگارند؛ زیرا اگر تصور ابتدایی دین به گمان آنها تصویری باطل باشد، جست‌وجوی عاملی فطری و عقلانی برای خود دین بی‌معناست؛ گرچه گذر از دیدگاهی که مفاهیم دینی را غیرمعقول و غیرفطری می‌داند، به غیرمعقول و غیرفطری انگاشتن منشأ دین، گذری روان‌شناختی است نه منطقی! در مقابل، اندیشمندانی که منشأ پیدایش این مفاهیم را معلول عوامل فطری و عقلانی می‌دانند، منشأ دین را نیز معلول عامل عقلانی و فطری می‌دانند.

از آنجا که ما درصدد بحث از منشأ مفاهیم دینی نیستیم، به بررسی دیدگاه‌های مطرح‌شده نمی‌پردازیم و صرفاً دیدگاه صحیح را در این زمینه بیان می‌کنیم:

۱. وحی و الهام الهی: فیلسوفان و متکلمان، براهین مختلفی برای بیان علت نیاز بشر به وحی و تعالیم انبیا ذکر کرده‌اند که هسته اصلی بسیاری از این برهان‌ها، نابسند بودن راه‌های عادی کسب معرفت برای رساندن آدمی به کمال نهایی است (یوسفیان و شریفی، ۱۳۸۵، ص ۸۵). بنابراین نخستین انسانی که پا در این جهان خاکی می‌نهد، بی‌نیاز از وحی نیست و همین وحی نیز موجب پیدایش تصورات و مفاهیم دینی برای او می‌شود. خداوند پس از جریان رانده شدن حضرت آدم علیه السلام از بهشت می‌فرماید: «قَلْنَا اهْبِطُوا مِنْهَا جَمِيعًا فَاِذَا يَأْتِيَنَّكُمْ مِنْى هُدًى فَمَنْ تَبِعَ هُدَاىَ فَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ» (بقره: ۳۸). پس از آنکه نخستین انسان به زمین آمد، خداوند به هدایت آنها توجه کرد و فرمود از جانب من به شما هدایتی می‌رسد. این بیان نشانگر آن است که انسان از همان ابتدا توسط خداوند از مفاهیم دینی اطلاع یافته است؛

۲. عامل عقلانی و منطقی:

بشر از قدیم‌ترین ایام به مفهوم علیت و معلولیت پی برده است و همین کافی است تا او را متوجه مبدأ کل کند... به علاوه بشر از قدیم‌ترین ایام، نظامات حیرت‌آور جهان را می‌دیده است؛ وجود خود را با تشکیلات منظم و دقیق مشاهده می‌کرده است؛ همین کافی بوده است تا که این فکر را در او به وجود آورد که این تشکیلات منظم و این حرکات مرتب همه از مبدأ و منشأیی مدبر و دانا و خودآگاه ناشی می‌شود یا نه؟ (طباطبائی، ۱۳۸۹، ج ۵، ص ۳۹).

۳. عامل فطری: انسان به حسب ساختمان خاص روحی خود، متمایل به خدا و خواهان او آفریده شده است. خداجویی و خداخواهی و خداپرستی به صورت یک غریزه در انسان نهاده شده است (همان، ص ۶۸). با این وصف نباید در پی عاملی غیر از فطرت برای پیدایش مفاهیم دینی بود.

۲-۳. ترس و منشأ پیدایش دین

برخی از اندیشمندان غربی از یونان باستان گرفته تا به امروز، بر این باورند که ترس و دین رابطه تنگاتنگی با هم دارند و اساساً عامل پدید آمدن دین در جامعه، ترس از حوادث طبیعی است. دیوید هیوم (۱۷۱۱-۱۷۷۶) از فیلسوفان بزرگ غربی است که به این دیدگاه معتقد است. او بر این باور است که شرک و بت‌پرستی نخستین دین آدمیان بوده و در روزگار باستان، آن‌گونه که شواهد مکتوب و آثار باستانی حکایت می‌کند، چیزی غیر از

شرک وجود نداشته است (هیوم، ۱۳۸۷، ص ۳۰-۳۱). بنابراین از نظر هیوم، خداپرستی امری است که نمی‌توان سابقه آن را در دوران باستان پیگیری کرد و بدین سبب امری نوپدید است. او هنگامی که در پی یافتن علت خداپرستی است می‌گوید: «سراسر دستگاه طبیعت خود بر پروردگاری هوشیار گواه است» (همان، ص ۲۸)، لکن بر این باور است که آنچه موجب پیدایش دین شده نه تفکر عقلانی، بلکه ترس است: «نخستین عقاید دینی نه از ژرف بینی در آثار طبیعت، بلکه از نگرانی درباره رویدادهای زندگی و از بیم‌ها و امیدهایی که اندیشه آدمی را به تکاپو می‌انگیزد سرچشمه گرفته است» (همان، ص ۳۸). بنابراین انسان‌ها به سبب ترس و دلهره از حوادث و خشونت‌های طبیعی، خدایان را ساختند تا با تکیه بر آنها بتوانند بر احساس ناامنی، ترس و دلهره خود فایق آیند و زندگی اجتماعی خود را سروسامان دهند. بنابراین پایه و اساس دین، ترس است و چه بسا اگر انسان هیچ ترس و نگرانی‌ای از طبیعت نمی‌داشت، نیازی به دین پیدا نمی‌کرد و پای دین به زندگی بشر گشوده نمی‌شد.

زیگموند فروید (۱۸۵۶-۱۹۳۹) روانکاو اتریشی، یکی از طرف‌داران این دیدگاه است. او معتقد است که حیات انسانی همواره در طبیعت به وسیله حوادث طبیعی همچون سیل، طوفان، حمله حیوانات و... در معرض تهدید بوده است. انسان برای اینکه بتواند از این حوادث محفوظ بماند، با پرداخت هزینه‌ای گزاف، به زندگی اجتماعی روی آورد؛ اما زندگی اجتماعی نیز نتوانست انسان را از خطرات طبیعی حفظ کند؛ زیرا انسان همچنان در برابر مرگ و بیماری ناتوان بود. او دوران کودکی انسانی را یادآوری می‌کند که کودک با حمایت پدرش، از خطرات در ایمن است. پدر همواره حامی فرزند است و با تأمین امنیت او، آینده‌ای روشن را برایش نوید می‌دهد که افراد بالغ نیز آرزوی امنیت کودکی را دارند (پالس، ۱۳۸۹، ص ۱۱۶). او با این مقدمه به تحلیل ریشه‌های اولیه دین می‌پردازد و می‌گوید: «عقیده دینی با پیروی از الگوی دوران کودکی، خدایی را در جهان خارج به تصویر می‌کشد که با قدرتی که دارد، وحشت‌های طبیعت را برطرف می‌کند و ما را در برابر مرگ آرامش می‌دهد» (همان، ص ۱۱۶). به عبارت دیگر، منشأ دین از دیدگاه فروید، ناتوانی انسان در مقابله با خطرات و حوادث طبیعی است. انسان قدرت مقابله با این تهدیدات را ندارد و برای اینکه از این تهدیدات در ایمن باشد، صرفاً با چنگ زدن به برخی اعمال و عقاید دینی، می‌کوشد این تهدیدات را خنثا کند.

همان‌گونه که گذشت، پیشینه این دیدگاه را می‌توان در آثار برخی اندیشمندان یونان باستان از جمله شاعر رومی تیتوس لوکریتیوس مشاهده کرد (دورانت، بی‌تا، ص ۵۶؛ خدایارمجبی، ۱۳۴۲، ص ۱۵). این دیدگاه مورد توجه اندیشمندان دیگری از قبیل برتراند راسل (راسل، بی‌تا، ص ۳۷) و *نیشتابین* (مکارم شیرازی، بی‌تا، ص ۲۰۸) نیز بوده است.

هدف این نوشتار نقد این دیدگاه نیست و با روشن شدن دیدگاه قرآن، بی‌پایه و اساس بودن این دیدگاه نیز روشن خواهد شد؛ اما در اینجا به اجمال چند نکته را یادآور می‌شویم:

۱. این دیدگاه و دیدگاه‌های دیگری که در بحث جامعه‌شناسی دین برای منشأ دین مطرح می‌شوند، اغلب با رویکرد طبیعت‌گرایانه و الحادی به بررسی دین می‌پردازند و «از ابتدا فرض بر این است که مذهب پدیده‌ای است که ... یک ریشه الهی و ماورایی ندارد» (مطهری، ۱۳۸۵، ص ۱۶۰):

۲. گاهی ممکن است ترس موجب گرایش به دین باشد، لکن نمی‌توان پذیرفت که ترس عامل پدید آمدن دین باشد. به همین سبب، حتی برخی از ملحدان مانند دورکیم، این دیدگاه را مردود اعلام کرده، می‌گویند: «نخستین مفاهیم مذهبی اغلب به ضعف، وابستگی، ترس و دلواپسی... استناد شده‌اند... ما نشان دادیم که منشأ ادیان کاملاً متفاوت است» (دورکیم، ۱۳۸۲، ص ۳۱۵).

آنچه در این بخش باید بدان پرداخته شود این است که آیا می‌توان در قرآن کریم شاهی بر تأثیر ترس در پدید آمدن دین یافت یا خیر؟ و اگر قرآن ترس را عامل پیدایش دین نمی‌داند، چه عامل یا عواملی را در پیدایش دین دخیل می‌داند؟

۳. اگر ثابت شود که منشأ پیدایش برخی از ادیان و نه همه آنها ترس از حوادث طبیعی است، بدون دلیل نمی‌توان این مطلب را به همه ادیان، از جمله ادیان الهی تعمیم داد.

۳-۳. خاستگاه دین در قرآن

با نگاهی اجمالی در قرآن کریم، می‌توان دریافت که در هیچ جای آن، از ترس به عنوان یک عامل پدیدآورنده دین سخنی به میان نیامده است. قرآن کریم دین و تعالیم دینی را فراتر از فهم بشری می‌داند (نساء: ۱۱۳؛ بقره: ۱۵۱) و آن را رهاورد بی‌همتای انبیا از سوی خداوند برای هدایت انسان‌ها معرفی می‌کند (صف: ۹). رویه و دأب قرآن درباره دین حق، در تمام این کتاب شریف به همین صورت متبلور است و دامن دین را از زمینی بودن منزه می‌دارد. بنابراین انتظار اینکه بتوان شاهی از قرآن درباره تأثیر ترس در پیدایش دین یافت، انتظار بیجایی است.

قرآن کریم که خود مهم‌ترین متن دینی و حتی به نوعی اثبات الهی بودن پیامبر □ و دین نیز به آن بستگی دارد، در موارد مختلفی به منشأ و عامل پدیدآورنده دین اشاره فرموده و در همه موارد نیز خداوند و اراده او را عامل آن می‌داند. در این قسمت، تنها به چند دسته از آیات که ناظر به این موضوع‌اند، اشاره می‌کنیم:

دسته اول: این دسته از آیات به صراحت بر الهی بودن خاستگاه دین تأکید دارند و هیچ عامل دیگری را در منشأ دین دخیل نمی‌دانند: «هُوَ الَّذِي أَرْسَلَ رَسُولَهُ بِالْهُدَىٰ وَدِينِ الْحَقِّ لِيُظْهِرَهُ عَلَى الدِّينِ كُلِّهِ» (توبه: ۳۳؛ فتح: ۲۸؛ صف: ۹)؛ او کسی است که پیامبرش را با هدایت و دین درست فرستاد تا آن را بر هر چه دین است پیروز گرداند. این آیه شریفه در سه سوره قرآن یعنی سوره‌های صف، توبه و فتح تکرار شده است. از این آیه چند نکته قابل استفاده است:

۱. فرستادن رسول از طرف خداوند است: «هُوَ الَّذِي أَرْسَلَ رَسُولَهُ»؛

۲. ارسال پیامبر توسط خداوند، همراه با هدایت (آیات و معجزات) و دین حق بوده است؛ یعنی گرچه ارسال رسولان

برای هدایت انسان است، ولی منشأ این هدایت نیز خداوند است، نه دیدگاه شخصی پیامبر: «هُوَ الَّذِي أَرْسَلَ رَسُولَهُ بِالْهُدَىٰ وَدِينِ الْحَقِّ»؛

۳. با آمدن دین حق جایی برای دین باطل باقی نخواهد بود؛ زیرا اگر دینی که از طرف خداوند ارسال شده حق است و ادیان دیگری که چنین نیستند باطل خواهند بود، لاجرم توان مقابله با دین الهی را ندارند: «لِيُظْهِرَهُ عَلَى الدِّينِ كُلِّهِ»؛ در این آیه علاوه بر الهی بودن دین، به حق بودن دین الهی نیز اشاره شده و منظور از حق بودن، مطابق با فطرت و حقیقت آفرینش است. علامه طباطبائی در ذیل این آیه می‌نویسد: «معنای آیه این است که خدا آن کسی است که رسول خود محمد ﷺ را با هدایت- و یا با آیات و معجزات- و با دینی فرستاد که با فطرت و حقیقت آفرینش منطبق است» (طباطبائی، ۱۳۷۴، ج ۹، ص ۳۳).

این آیه به روشنی بیانگر این است که خداوند دین حق و صحیح خود را توسط انبیا بر مردم نازل فرموده است تا هم موجب هدایت آنها شود و هم ادیان باطلی را که رهن هدایت انسان‌هاست و یا ادیانی که تحریف شده‌اند از بین ببرد.

دسته دوم: در این دسته از آیات، دین به صورت مستقیم به خداوند نسبت داده شده است:

«أَفَعَبِّرَ دِينَ اللَّهِ يَتَّبِعُونَ وَأَمَّا الَّذِينَ كَفَرُوا فَهُمْ أَكْفَرُ مِنْ أَكْفَارِهِمْ إِنَّ اللَّهَ لَهُ الْحُكْمُ وَأَلَّا يُخْلِقُوا كَمَا هُمْ يَكْفُرُونَ» (آل عمران: ۸۳)؛ آیا جز دین خدا را می‌جویند؟ با آنکه هر که در آسمان‌ها و زمین است، خواه ناخواه سر به فرمان او نهاده است. «لَا تَأْخُذْكُمْ بِهِمَا رَأْفَةٌ فِي دِينِ اللَّهِ إِنْ كُنْتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ» (نور: ۲)؛ و اگر به خدا و روز بازپسین ایمان دارید، در [کار] دین خدا، نسبت به آن دو دلسوزی نکنید.

«وَرَأَيْتَ النَّاسَ يَدْخُلُونَ فِي دِينِ اللَّهِ أَفْوَاجًا» (نصر: ۲)؛ و ببینی که مردم دسته‌دسته در دین خدا درآیند.

در همه این آیات اضافه شدن دین به «الله» بیانگر این است که مبدأ دین خداوند است و هموست که دین را بنا نهاده و آن را برای هدایت مردم به سوی آنها ارسال کرده و همه نیز مکلف به پیروی از این دین هستند.

دسته سوم: این دسته آیاتی هستند که دلالت بر توحید تشریحی الهی دارند. مراد از توحید تشریحی این است که تدبیر، قانون‌گذاری، حق فرمان دادن و... در زندگی انسان فقط به دست خداوند است و کس دیگری حق ندارد در این امور دخالت داشته باشد، مگر با اذن الهی (مصباح، ۱۳۸۶، ص ۵۹). توحید تشریحی الهی نیز مبتنی بر توحید در ربوبیت تکوینی است؛ یعنی نظام عالم را کسی می‌تواند اداره کند که آن را خلق کرده باشد (جوادی آملی، ۱۳۸۸، ج ۱۲، ص ۲۳۳؛ همو، ۱۳۸۳، ص ۴۲۶). بنابراین اگر اداره جامعه و وضع قانون توسط غیر خداوند روا نیست، دین که مجموعه‌ای از قوانین برای اداره جامعه و فرد است نیز نمی‌تواند از طرف غیر خداوند باشد. یکی از آیاتی که به روشنی بر این مطلب دلالت دارد، این است که خداوند در قرآن می‌فرماید: «إِنَّ الْحُكْمَ إِلَّا لِلَّهِ أَمَرَ أَلَّا تَعْبُدُوا إِلَّا إِيَّاهُ» (یوسف: ۴۰). علامه طباطبائی پس از اینکه حکم تکوینی و حکم تشریحی را با استفاده از شماری از آیات، مخصوص خداوند اعلام می‌کند، می‌گوید: «این آیه را از جمله آیاتی می‌دانند که بر اختصاص حکم تشریحی به

خداوند دلالت دارد» (طباطبائی، ۱۳۷۴، ج ۷، ص ۱۶۵ و ۱۶۶). این آیات حق تشریح را برای غیرخدا روا نمی‌دارند و به همین سبب، اگر شخصی غیر از خداوند در امر تشریح دخالت کند، حاصل آن دینی غیرالهی خواهد بود. پس منشأ دین الهی حق، فقط و فقط اراده الهی است.

آیات دیگری از قبیل آیاتی که دلالت بر ارسال رسل، ارسال کتب، وحی و... دارند، خود شاهدهی بر الهی بودن دین هستند. همان‌گونه که در ابتدا یادآور شدیم، در جای‌جای قرآن، الهی بودن منشأ دین آشکار است و در هیچ موردی خداوند به ترس و منشأ دین بودن آن اشاره نکرده است. بنابراین در این بخش از نوشتار با اثبات الهی بودن منشأ دین، هیچ احتمالی برای اینکه ترس عامل پیدایش دین باشد باقی نمی‌ماند.

گفتنی است آنچه تا اینجا بررسی شد، منشأ دین حق بود که از دیدگاه قرآن کریم منشأ آن خداوند است. قرآن کریم به ادیان باطل دیگر نیز اشاره می‌کند؛ مانند دینی که قوم فرعون انتخاب کرده بودند و در مقابل، دین حضرت موسی را تهدیدی برای دین خود می‌دانستند؛ چنان‌که فرعون به قوم خود گفت: «ذَرُونِي أَقْتُلْ مُوسَى وَلْيَدْعُ رَبَّهُ إِنِّي أَخَافُ أَنْ يُبَدِّلَ دِينَكُمْ أَوْ أَنْ يُظْهِرَ فِي الْأَرْضِ الْفُسَادَ» (غافر: ۲۶)؛ مرا بگذارید موسی را بکشم تا پروردگارش را بخواند. من می‌ترسم آیین شما را تغییر دهد یا در این سرزمین فساد کند.

قرآن کریم منشأ چنین ادیانی را نیز ترس نمی‌داند، بلکه این دین باطل، رهاورد طاغوت و طاغوتیان است (جوادی آملی، ۱۳۸۷، ص ۲۹).

همچنین خداوند درباره ادعای فرعون در مورد هدایت قوم خود می‌فرماید: «قَالَ فِرْعَوْنُ مَا أُرِيكُمْ إِلَّا مَا أَرَىٰ وَ مَا أَهْدِيكُمْ إِلَّا سَبِيلَ الرَّشَادِ» (غافر: ۲۹)؛ فرعون گفت: جز آنچه می‌بینم، به شما نمی‌نمایم، و شما را جز به راه راست راهبر نیستم.

مطابق این آیه شریفه، دین قوم فرعون آن چیزی بود که فرعون ایجاد کرده است؛ زیرا هدایت به راه صحیح، یکی از ویژگی‌های مهم دین است که بر اساس این آیه، فرعون مدعی است که خودش می‌تواند از عهده این ویژگی برآید. بنابراین از دیدگاه قرآن کریم، خاستگاه دین حق، ترس با همه اقسامی که برای آن ذکر شد، نیست. دین باطل نیز ممکن است عواملی داشته باشد که یکی از آنها طاغوت بود؛ اما ممکن است برخی از ادیان باطل به وسیله ترس از ضرر، توسط افراد به وجود آمده باشد که برخی از آیات به آن اشاره دارند؛ از جمله اینکه خداوند در آیه ۷۶ سوره مائده می‌فرماید: «اتَّبِعُونِ مَنْ دُونِ اللَّهِ مَا لَا يَمْلِكُ لَكُمْ ضَرًّا وَلَا نَفْعًا؛ آیا غیر از خدا چیزی را که اختیار زیان و سود شما را ندارد، می‌پرستید؟ گرچه آیه ناظر به مقام پرستش است، اما محتمل است که پیدایش این آیین توسط آنان به سبب ترس از ضرر باشد.

۴. ترس و منشأ گرایش به دین

پس از روشن شدن منشأ پیدایش دین، مسئله اساسی در این بخش این است که چه عامل یا عواملی موجب گرایش انسان‌ها به دین شده است و به تعبیر دیگر راز دین‌داری انسان‌ها چیست؟ در بخش پیشین روشن شد که

ارادة الهی تنها عامل مؤثر در پیدایش دین است و غیر از ارادة الهی عامل دیگری در پیدایش دین دخیل نیست؛ ولی در این بخش ممکن است عوامل مختلفی موجب گرایش به دین در افراد مختلف شود. به همین دلیل برخی اندیشمندان مسلمان عوامل گرایش به دین را به عوامل اصلی و عوامل فرعی تقسیم کرده‌اند (همان، ص ۴۷-۵۴).

۴-۱. مهم‌ترین عوامل گرایش به دین

از مهم‌ترین عوامل گرایش انسان به دین، فطرت (مطهری، ۱۳۸۵، ص ۲۶۰) و عقل اوست (جوادی آملی، ۱۳۸۷، ص ۴۹). گرایش به دین از یک جهت ثمره اندیشه عقلانی است؛ زیرا وقتی انسان درباره راز هستی به تفکر می‌پردازد، نشانه‌های آفریدگار را در درون و برون خود می‌یابد (شیروانی و همکاران، ۱۳۹۱، ص ۷۷)؛ و این خود عاملی است مهم برای رفتن به سوی دین. از سوی دیگر، طینت آدمی با گرایش به خداوند سرشته شده است (همان، ص ۷۷).

۴-۲. ترس و منشأ گرایش به دین در قرآن

تا اینجای بحث، علت اصلی گرایش به دین روشن شد، ولی پرسش اساسی در این بخش این است که آیا می‌توان ترس را یکی از عوامل فرعی گرایش به دین دانست یا خیر؟

با توجه به چند دسته از آیات می‌توان استفاده کرد که ترس نیز در برخی از موارد موجب گرایش به دین است:

۱. آیاتی که با واژه «انذار» و مشتقات آن در قرآن کریم آمده‌اند که خود طیف وسیعی از آیات را دربرمی‌گیرند که عبارت‌اند از:

الف) آیاتی که هدف ارسال پیامبران را انذار و تشبیر مردم می‌دانند:

«رُسُلًا مُّبَشِّرِينَ وَمُنذِرِينَ لِئَلَّا يَكُونَ لِلنَّاسِ عَلَى اللَّهِ حُجَّةٌ بَعْدَ الرُّسُلِ» (نساء: ۱۶۵)؛ پیامبرانی که بشارتگر و

هشداردهنده بودند، تا برای مردم، پس از [فرستادن] پیامبران، در مقابل خدا [بهبانه و] حجتی نباشد.

«وَمَا نُرْسِلُ الْمُرْسَلِينَ إِلَّا مُبَشِّرِينَ وَ مُنذِرِينَ» (انعام: ۴۸)؛ و ما پیامبران [خود] را جز بشارتگر و هشداردهنده

نمی‌فرستیم؛

ب) آیاتی که هدف از ارسال قرآن را انذار مردم می‌دانند:

«كِتَابٌ أَنْزَلَ إِلَيْكَ فَلَا يَكُنْ فِي صَدْرِكَ حَرَجٌ مِنْهُ لِتُنذِرَ بِهِ وَذِكْرَى لِلْمُؤْمِنِينَ» (اعراف: ۲)؛ کتابی است که به

سوی تو فرو فرستاده شده است - پس نباید در سینه تو از ناحیه آن، تنگی باشد- تا به وسیله آن هشدار دهی و

برای مؤمنان پندی باشد.

«وَكَذَلِكَ أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ قُرْآنًا عَرَبِيًّا لِتُنذِرَ أُمَّ الْقُرَى وَمَنْ حَوْلَهَا» (شوری: ۷)؛ و بدین‌گونه قرآن عربی به سوی تو

وحی کردیم تا [مردم] مکه و کسانی را که پیرامون آن‌اند هشدار دهی؛

ج) آیاتی که تنها هدف انحصاری پیامبر اسلام ﷺ را انذار مردم می‌دانند:

«إِنَّمَا أَنْتَ مُنذِرٌ» (نازعات: ۴۵) [ای پیامبر] تو فقط هشداردهنده‌ای.

«إِن أَنَا إِلَّا نَذِيرٌ مُّبِينٌ» (شعراء: ۱۱۵)؛ من جز هشداردهنده‌ای آشکار نیستم.

«إِن أَنَّتْ إِلَّا نَذِيرٌ» (فاطر: ۲۳)؛ تو جز هشداردهنده‌ای نیستی.

با توجه به این آیات، توضیح چند نکته لازم به نظر می‌رسد:

– منظور از انذار، خبری است که همراه ترس و بیم است (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲ق، ص ۷۹۸؛ طریحی، ۱۳۷۵، ج ۳، ص ۴۹۱) و مقابل آن تبشیر، یعنی خبری که همراه سرور است (مصطفوی، ۱۳۶۰، ص ۷۵). علت همراه بودن اخبار پیامبران با ترس این است که پیامبران باید از عاقبت ناخوشایند و عذاب‌هایی که مکلفین ممکن است بر اثر اعمال ناشایست خود گرفتار آن شوند، خبر دهند؛

– اهمیت انذار به قدری است که قرآن کریم انذار را یکی از وظایف اولیه پیامبران و قرآن کریم می‌داند و حتی درباره پیامبر گرامی اسلام ﷺ نذیر و منذر بودن ایشان را به صورت حصر ذکر می‌کند؛ درحالی که پیامبر وظیفه بشارت دادن نیز داشته است، ولی در هیچ جای قرآن تبشیر به عنوان تنها وظیفه پیامبر ﷺ ذکر نشده که این خود حاکی از تأثیرگذاری عمیق و اهمیت انذار است؛

– بیشتر آیاتی که درباره انذار نازل شده‌اند، مخاطبشان افراد بی‌ایمان و کفار هستند و پیامبران با انذار خود درصدد زمینه‌سازی برای گرایش آنها به دین هستند: «وَمَا نُرْسِلُ الْمُرْسَلِينَ إِلَّا مُبَشِّرِينَ وَمُنذِرِينَ فَمَنْ آمَنَ وَأَصْلَحَ فَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ» (انعام: ۴۸)؛ و ما پیامبران [خود] را جز بشارت‌گر و هشداردهنده نمی‌فرستیم، پس کسانی که ایمان آورند و نیکوکاری کنند، بیمی بر آنان نیست و اندوهگین نخواهند شد.

این آیه بیانگر آن است که این افراد قبل از انذار ایمان نداشتند و پس از انذار عده‌ای ایمان می‌آورند و عده‌ای نکول می‌کنند. بنابراین بیشتر این آیات مخاطب انذار منذرین را کفار و مشرکین می‌داند. البته ناگفته نماند که مخاطب برخی از آیات مؤمنان و افراد باایمان هستند؛

– اگر انذار مردم توسط انبیا و کتب آسمانی تأثیری در گرایش مردم به دین نمی‌داشت، لازم‌ه‌اش این بود که آیات فراوانی که وظیفه انذار را برای انبیا ذکر می‌کنند یا اینکه خود آیات درصدد انذار هستند لغو باشند؛ درحالی که قرآن کلامی است که لغو و باطل در آن راه ندارد: «إِنَّهُ لَكِتَابٌ عَزِيزٌ لَا يَأْتِيهِ الْبَاطِلُ مِنْ بَيْنِ يَدَيْهِ وَلَا مِنْ خَلْفِهِ» (فصلت: ۴۱ و ۴۲).

با توجه به این مقدمات، می‌توان نتیجه گرفت که ترسی که در قالب انذار در قرآن کریم ذکر شده است، یکی از عوامل فرعی گرایش به دین است و برخی از مردم به سبب ترس از گرفتار شدن در غضب الهی به دین روی آورده‌اند؛

۲. در دسته‌های دیگر از آیات از واژگان مترادف ترس سخنی به میان نیامده است؛ اما تأثیر عنصر ترس در آنها مفروض است و به تعبیر دیگر تمرکز و تأکید آنها بر ترس و خشیت است. آیات فراوانی را می‌توان در این دسته جای داد؛ ولی ما فقط به آیاتی که مضمون آنها دعوت به عبرت‌گیری از حوادث گذشته است، اشاره می‌کنیم.

یکی از عناصر و مقومات عبرت، ترس است. شخص در صورتی عبرت می‌گیرد که از عاقبت کار و رویه‌ای که در پیش گرفته است بترسد و تصمیم بر کنار گذاشتن آن بگیرد. قرآن کریم پس از ذکر داستان‌های گذشتگان می‌فرماید: «إِنَّ فِي ذَلِكَ لَعِبْرَةً لِمَنْ يَخْشَى» (نازعات: ۲۶)؛ یعنی کسی از این داستان‌ها عبرت می‌گیرد که اهل ترس باشد و اگر شخص چنین نباشد، عبرت نخواهد گرفت.

آیات بسیاری درصددند تا با بیان داستان‌های گذشتگان که به نوعی گرفتار عقاب الهی شده‌اند، افراد دیگر را به عبرت‌گیری از عاقبت آنها فراخوانند تا آنها نیز گرفتار چنین مصیبتی نشوند: «أَلَمْ يَسْبُرُوا فِي الْأَرْضِ فَيَنْظُرُوا كَيْفَ كَانَ عَاقِبَةُ الَّذِينَ مِنْ قَبْلِهِمْ دَمَرَ اللَّهُ عَلَيْهِمْ وَلِلْكَافِرِينَ أَمْثَالُهَا» (محمد: ۱۰)؛ مگر در زمین نگشته‌اند تا ببینند فرجام کسانی که پیش از آنها بودند به کجا انجامیده است؟ خدا زیر و زبرشان کرد و کافران را نظایر [همین کيفرها در پیش] است.

همان‌گونه که از ذیل این آیه یعنی «وَلِلْكَافِرِينَ أَمْثَالُهَا» استفاده می‌شود، آیه به کسانی اشاره دارد که هنوز اعتقادی به خداوند و دین ندارند. بنابراین با توجه به همراهی ترس در عبرت‌گیری و از طرفی وجود آیات فراوان در این زمینه مشخص می‌شود که ترس می‌تواند یکی از عوامل گرایش به دین به‌شمار آید؛ زیرا اگر چنین تأثیری وجود نمی‌داشت، باید این آیات لغو می‌بودند؛ درحالی که چنین نیست:

۳. از جمله آیاتی که می‌توان بر این موضوع استشهاد کرد آیه ۶۵ سوره عنکبوت است که می‌فرماید: «فَإِذَا رَكِبُوا فِي الْفُلِكِ دَعَا اللَّهَ مُخْلِصِينَ لَهُ الدِّينَ فَلَمَّا نَجَّاهُمْ إِلَى الْبَرِّ إِذَا هُمْ يُشْرِكُونَ» (عنکبوت: ۶۵)؛ و هنگامی که بر کشتی سوار می‌شوند، خدا را پاکدلانه می‌خوانند، و [الی] چون به سوی خشکی رساند و نجاتشان دهد، به‌ناگاه شرک می‌ورزند.

در اینجا خداوند حال مشرکین و بت‌پرستان را بیان فرموده است که چون در کشتی‌ها سوار شده و به مسافرت دریایی روند و در وسط دریای بی‌کران یک‌دفعه بادهای مخالف هجوم آورده و امواج دریا را متلاطم سازد و آنان را در خطر مرگ قرار دهد، آن وقت است که یقین دارند جز خدا، احدی نتواند نجاتشان دهد. لذا برای خدا خالص شده ایمان به او می‌آورند و از بت‌ها رو برمی‌گردانند (طبرسی، ۱۳۶۰، ج ۱۹، ص ۹۱).

درواقع ترس از طوفان و هلاکت در دریا، موجب می‌شود تا عده‌ای که در حالت عادی مشرک‌اند، به خداوند روی بیاورند و خالصانه خداوند را بخوانند. بنابراین مطابق این آیه ترس از طبیعت نیز می‌تواند به صورت موقت، عاملی برای گرایش به سوی خداوند باشد.

با توجه به مطالب پیشین، این اشکال پیش می‌آید که اگر ترس از عوامل فرعی گرایش به دین است، چرا یکی از وظایف اولیه انبیا و کتب اسمانی انذار است؟ اگر ترس از عوامل فرعی دین‌داری است، نباید بیشتر همت فرستادگان الهی صرف انذار می‌شد؟ در پاسخ می‌گوییم:

اولاً گرچه علت اصلی گرایش به دین عقل و فطرت است، ولی آنچه عملاً در خارج تحقق یافته، این است که

بسیاری از مردم به سبب ترس از عاقبت اعمال خود به سوی دین گرایش می‌یابند و بدین سبب است که انذار در قرآن کریم دارای اهمیت است. آیت‌الله جوادی آملی در این باره می‌نویسد:

بیشتر انسان‌ها بر اثر هراس از جهنم بر صراط ایمان و تقوا پایدارند. بدین جهت قرآن کریم گذشته از اینکه از رسول خدا به عنوان «بشیر و نذیر» یاد می‌کند، در هیچ موردی پیامبر را تنها به عنوان «مبشر» معرفی نمی‌کند؛ درحالی که گاهی به صورت حصر به عنوان «مُنذر» معرفی می‌کند... اولین قدم برای توده مردم ترس از جهنم است (جوادی آملی، ۱۳۸۹ الف، ج ۲، ص ۴۷۷).

با توجه به این توضیحات، مشخص می‌شود که علت اینکه به انذار اهمیت ویژه‌ای داده شده، این است که تأثیر بیشتری در دین‌داری داشته است؛

ثانیاً مطابق بیان امیرمؤمنان علی علیه السلام عبادتی که بر اساس ترس و خائفانه باشد، عبادتی عبیدانه و همراه اکراه است که ارزش آن با عبادت احرار و عبادت شاکرانه که مخصوص اولیاء الله است، تفاوت دارد (نهج البلاغه، ۱۴۱۴ق، ح ۲۳۷). بنابراین گرچه ترس عامل مهمی در گرایش به دین بوده است، لکن ارزش ایمانی که برآمده از ترس است نمی‌تواند با ایمانی که از فطرت و عقل ناشی شده یکی باشد.

گفتنی است ترسی که عامل فرعی در گرایش انسان‌ها به دین است، ترس از اعمال ناشایست و در نتیجه ترس از خداست، نه ترس از طبیعت که عده‌ای از دانشمندان غربی مطرح می‌کنند. ترس از طبیعت نیز به صورت موقت، عاملی برای گرایش به دین است که در آیه ۶۵ سوره عنکبوت بیان شد. البته در برخی از آیات، کفار به صورت ضمنی به عذاب‌های طبیعی مانند طوفان و صیحه تهدید شده‌اند که اینها نیز به ترس از غضب الهی بازمی‌گردد؛ زیرا در بینش قرآنی، طبیعت به صورت مستقل عمل نمی‌کند و تماماً تحت سیطره الهی است.

۵. تأثیر ترس در التزام به احکام دینی

گاهی ممکن است با اینکه فرد دین خاصی را پذیرفته، اما در مقام عمل، به فرامین دینی گردن نهد و به احکام آن عمل نکند. آیا ترس می‌تواند عاملی برای التزام فرد به احکام دینی باشد؟ روشن است که جایگاه این بحث مؤخر از دو بحث قبلی است که در آنها منشأ پیدایش و گرایش به دین بررسی شد و نقش ترس نیز در آنها روشن شد.

۱-۵. انگیزه‌های عمل به احکام دینی

ممکن است عوامل مختلفی موجب التزام شخص به احکام دینی باشند. بنابراین پیش از آنکه نقش ترس در این زمینه بررسی شود، خلاصه‌وار به برخی از این عوامل اشاره می‌کنیم:

۱. تفکر عقلانی: عقل پس از شناخت خدا و نعمت‌هایی که خداوند به انسان عطا فرموده، می‌فهمد که خداوند حق مولویت و عبودیت بر او دارد و ما بنده و عبد او هستیم؛ پس باید حق او را به وسیله عبادت او ادا کنیم (مصباح، ۱۳۸۸، ص ۱۷۷)؛

۲. تحصیل رضایت الهی: یکی از مهم‌ترین و بارزترین انگیزه‌های عمل به احکام دینی، به دست آوردن

رضایت الهی است که در آیاتی از قرآن بر این مطلب تأکید شده است: «وَمَثَلُ الَّذِينَ يُنْفِقُونَ أَمْوَالَهُمْ ابْتِغَاءَ مَرْضَاتِ اللَّهِ وَتَثْبِيتًا مِنْ أَنْفُسِهِمْ كَمَثَلِ جَنَّةٍ بِرَبْوَةٍ» (بقره: ۲۶۵)؛ و مثل [صدقات] کسانی که اموال خویش را برای طلب خشنودی خدا و استواری روحشان انفاق می‌کنند، همچون مثل باغی است که بر فراز پشته‌ای قرار دارد.

«وَمِنَ النَّاسِ مَنْ يَشْرِي نَفْسَهُ ابْتِغَاءَ مَرْضَاتِ اللَّهِ وَاللَّهُ رَؤُوفٌ بِالْعِبَادِ» (بقره: ۲۰۷)؛ و از میان مردم کسی است که جان خود را برای طلب خشنودی خدا می‌فروشد، و خدا نسبت به [این] بندگان مهربان است. در این دو آیه، انگیزه افراد باایمان از عمل به احکام دینی، رضایت و خشنودی خداوند از بندگان اعلام می‌شود؛

۳. بهره‌وری از نعمت‌های اخروی: قرآن کریم بسیاری از نعمت‌های اخروی از جمله بهشت و دیگر لذت‌های بهشتی را نام می‌برد و به مردم بشارت می‌دهد که در صورت گردن نهادن به احکام و قوانین دینی، می‌توانند از این مواهب الهی بهره‌مند شوند. وجود چنین نعمت‌هایی، انگیزه عمل به احکام دینی شده است. امیرمؤمنان علی علیه السلام این نوع از عبادت را عبادت تاجرانه می‌داند و می‌فرماید: «إِنَّ قَوْمًا عَبَدُوا اللَّهَ رَغْبَةً فَلَيْتَكَ عِبَادَةُ التَّجَارِ» (مجلسی، ۱۴۳۰ق، ج ۴۱، ص ۱۴).

۵-۲. ترس و التزام به احکام دینی

انگیزه و عوامل دیگری را می‌توان برای عمل به احکام دینی برشمرد، ولی مسئله مهم این است که آیا ترس می‌تواند نقشی در التزام به احکام دینی داشته باشد؟

در قرآن کریم آیاتی وجود دارد که می‌توان از آنها برای اثبات تأثیر ترس در التزام به احکام دینی سود جست:

آیه اول: این آیه در سه تکرار شده است: «إِنِّي أَخَافُ إِنْ عَصَيْتُ رَبِّي عَذَابَ يَوْمٍ عَظِيمٍ» (انعام: ۱۵؛ زمر: ۱۳؛ یونس: ۱۵)؛ اگر به پروردگارم عصیان ورزم، از عذاب روزی بزرگ می‌ترسم.

نکات قابل استفاده از این آیه:

الف) عصیان زمانی روی می‌دهد که انسان دینی را بپذیرد و به احکام آن عمل نکند؛ ولی اگر کسی دینی را نپذیرفته باشد، دیگر عصیان و عدم عصیان نسبت به احکام دین مطرح نمی‌گردد؛ چون شخص دین را از اساس منکر است؛

ب) گوینده این آیه که قرآن کریم آن را نقل فرموده، در هر سه آیه، پیامبر گرامی اسلام است. هرچند که ایشان از هر گناه و خطایی معصوم‌اند، ولی یکی از انگیزه‌های ترک گناه و عمل به دستورهای دین را ترس از عذاب الهی می‌دانند؛

ج) ترس و خوف پیامبر اسلام ممکن است متفاوت با ترس دیگران باشد؛ زیرا شناخت ایشان از خداوند شناخت کاملی است و بنابراین ترس ایشان نیز شدیدتر خواهد بود: «إِنَّمَا يَخْشَى اللَّهَ مِنَ الْعُلَمَاءِ» (فاطر: ۲۸)؛ ولی

ما در ابتدای بحث یادآور شدیم که همه انواع ترس را مدنظر داریم. نتیجه اینکه با توجه به این نکات، ترس می‌تواند یکی از عوامل تأثیرگذار بر عمل به احکام دینی باشد.

آیه دوم: آیه دیگری که در این مقام می‌توان از آن استفاده کرد، آیه‌ای است که قرآن کریم در آن مؤمنان را توصیف می‌کند و در ادامه می‌فرماید: «تَتَجَافَى جُنُوبَهُمْ عَنِ الْمَضَاجِعِ يَدْعُونَ رَبَّهُمْ خَوْفًا وَطَمَعًا» (سجده: ۱۶)؛ پهلوهایشان از خوابگاه‌ها جدا می‌گردد [و] پروردگارش را از روی بیم و طمع می‌خوانند.

فخررازی مفسر بزرگ اهل تسنن، درباره نقش «خَوْفًا وَطَمَعًا» دو احتمال یعنی مفعول له یا حال بودن را ذکر می‌کند (فخررازی، ۱۴۲۰ق، ج ۲۵، ص ۱۴۶). بیشتر مفسران مانند *امین‌الاسلام طبرسی* نیز نقش آن دو را مفعول له می‌داند (طبرسی، ۱۴۲۹ق، ج ۸، ص ۶۰). بنابراین چه نقش خوف در آیه مفعول له باشد و چه حال، خداوند در این آیه دو انگیزه مهم برای انجام عبادات بیان می‌فرماید که یکی از آنها طمع است (که مورد بحث ما نیست) و دیگری ترس است. مؤمنانی که این آیات درصدد توصیف آنها هستند، به سبب ترس از خداوند شبانگاهان خود را از بستر دور می‌کنند و به عبادت پروردگار خویش می‌پردازند.

دسته دیگری از آیات که می‌توان از آنها در این مقام استفاده کرد، آیتی هستند که شرحشان در بخش دوم گذشت و با مشتقات واژه انذار همراه هستند. هدف آن دسته از آیات این بود که خداوند به وسیله انذار مردم را به سوی دین الهی بکشاند و زمینه هدایت یافتن آنان را فراهم سازد. روشن است که گرایش به دین خاص بدون عمل به فرامین آن، هدف آیات را برآورده نمی‌سازد. بدین سبب انذار موجود در آیات، ناظر به مقام عمل به احکام دینی نیز می‌باشد. متدین و هدایت یافته حقیقی کسی است که به تمام فرامین دینی نیز گردن نهد.

در پایان این بخش تبرکاً به کلام زیبای امیرمؤمنان علی علیه السلام اشاره می‌کنیم که خود شاهی برای تأثیر ترس در التزام به احکام دینی است. ایشان در *نهج‌البلاغه* عبادات مردم را از حیث انگیزه آنها به سه دسته تقسیم می‌کند: عبادت تاجرانه، عبادت خائفانه یا عبیدانه و عبادت شاکرانه. ایشان درباره عبادت خائفانه می‌فرمایند: «وَإِنَّ قَوْمًا عَبَدُوا اللَّهَ رَهْبَةً فَلَيْكَ عِبَادَةُ الْعَبِيدِ» (نهج‌البلاغه، ۱۴۱۴ق، حکمت ۲۳۷)؛ یعنی عده‌ای به سبب ترس به عبادت خداوند پرداختند که این عبادت بندگان است. بنابراین با توجه به این روایت روشن می‌شود که ترس می‌تواند در التزام به احکام دینی نقش داشته باشد.

نتیجه‌گیری

نظریات متعددی درباره خاستگاه و منشأ دین مطرح شده است که می‌توان آنها را به دو دسته طبیعت‌گرایانه و خدا‌باورانه تقسیم کرد. در این نوشتار ما فقط به یکی از دیدگاه‌های دسته طبیعت‌گرایانه، یعنی ترس از حوادث طبیعی پرداختیم و آن را از دیدگاه قرآن بررسی کردیم که این بحث در سه بخش یعنی منشأ پیدایش دین و ترس، منشأ گرایش به دین و ترس، و منشأ التزام به احکام دینی و ترس، سامان یافت. در بخش اول روشن شد که گرچه

برخی اندیشمندان غربی ترس از حوادث طبیعی را به عنوان یکی از عوامل پیدایش دین مطرح کرده‌اند، لکن چنین مطلبی مورد تأیید قرآن کریم نیست، بلکه منشأ دین از دیدگاه قرآن اراده الهی است. در بخش دوم نیز بدین نتیجه رسیدیم که با اینکه عوامل متعددی برای گرایش به دین از قبیل عقل و فطرت وجود دارد، شواهدی از قرآن کریم مبنی بر تأثیر ترس در گرایش به دین وجود دارد. البته ناگفته پیداست که ماهیت ترسی که اندیشمندان غربی آن را عامل پیدایش دین می‌دانند، با این ترس متفاوت است. در بخش سوم نیز عوامل مختلفی برای انجام احکام دینی مانند تفکر عقلانی و تحصیل رضایت الهی برشمرده شد و در پایان نیز با توجه به برخی از آیات و روایات، تأثیر ترس در التزام به احکام دینی به اثبات رسید.

منابع

- نهج البلاغه، ۱۴۱۴ ق، تصحیح صبحی صالح، قم، هجرت.
- پالس، دانیل، ۱۳۸۹، *هفت نظریه در باب دین*، ترجمه محمد عزیزبختیاری، چ سوم، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
- جوادی آملی، عبدالله، ۱۳۸۳، *توحید در قرآن*، قم، اسراء.
- _____، ۱۳۸۷، *دین‌شناسی*، چ پنجم، قم، اسراء.
- _____، ۱۳۸۸، *تسنیم*، چ دوم، قم، اسراء.
- _____، ۱۳۸۹ الف، *تسنیم*، چ ششم، قم، اسراء.
- _____، ۱۳۸۹ ب، *منزلت عقل در هندسه معرفت دینی*، چ چهارم، قم، اسراء.
- خدایار محبی، منوچهر، ۱۳۴۲، *بنیاد دین و جامعه‌شناسی*، تهران، کتابفروشی زوار.
- خواص، امیر و سید اکبر حسینی، ۱۳۸۸، *منشأ دین*، تهران، کانون اندیشه جوان.
- دورات، ویل و آری یل، بی‌تا، *درس‌های تاریخ*، ترجمه احمد بطحایی، بی‌جا، بی‌نا.
- دورکیم، امیل، ۱۳۸۲، *صور بنیانی حیات مذهبی*، ترجمه نادر سالارزاده امیری، تهران، دانشگاه علامه طباطبائی.
- راسل، برتراند، ۱۳۷۳، *تاریخ فلسفه غرب*، ترجمه نجف دریابندری، چ ششم، تهران، کتاب پرواز.
- _____، بی‌تا، *چرا مسیحی نیستیم*، ترجمه س.اس. طاهری، بی‌جا، بی‌نا.
- راغب اصفهانی، حسین، ۱۴۱۲ق، *مفردات ألفاظ القرآن*، بیروت، دار القلم.
- شجاعی‌زند، علی‌رضا، ۱۳۸۰، *دین، جامعه و عرفی شدن*، تهران، نشر مرکز.
- شیروانی، علی و همکاران، ۱۳۹۱، *مباحثی در کلام جدید*، قم، پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.
- طباطبائی، سیدمحمدحسین، ۱۳۷۴، *المیزان فی التفسیر القرآن*، ترجمه سیدمحمدباقر موسوی همدانی، چ پنجم، قم، جامعه مدرسین.
- _____، ۱۳۸۹، *اصول فلسفه و روش رئالیسم*، مقدمه و پاورقی مرتضی مطهری، چ چهاردهم، قم، صدرا.
- طبرسی، امین‌الاسلام، ۱۴۲۹ق، *مجمع البیان فی تفسیر القرآن*، بیروت، دارالاحیاء التراث العربی.
- _____، ۱۳۶۰، *مجمع البیان فی تفسیر القرآن*، ترجمه گروه مترجمان، تهران، انتشارات فراہانی.
- طریحی، فخرالدین، ۱۳۷۵، *مجمع البحرین*، تحقیق احمد حسینی اشکوری، چ سوم، تهران، مرتضوی.
- فخررازی، محمدبن عمر، ۱۴۲۰ ق، *مفاتیح الغیب*، چ سوم، بیروت، دارالاحیاء التراث العربی.
- مجلسی، محمدباقر، ۱۴۰۳ ق، *بحار الأنوار*، چ دوم، بیروت، دار احیاء التراث العربی.
- مصباح، محمد تقی، ۱۳۸۶، *خدائشناسی کیهانشناسی انسانشناسی*، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
- _____، ۱۳۸۸، *فلسفه اخلاق*، تحقیق احمدحسین شریفی، چ چهارم، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
- _____، ۱۳۹۲، *رابطه علم و دین*، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
- مصطفوی، حسن، ۱۳۶۰، *التحقیق فی کلمات القرآن الکریم*، تهران، بنگاه ترجمه و نشر کتاب.
- مطهری، مرتضی، ۱۳۸۵، *فطرت*، چ شانزدهم، قم، صدرا.
- مکارم شیرازی، ناصر، بی‌تا، *انگیزه پیدایش مذهب*، چ دوم، قم، هدف.
- همیلتون، ملکم، ۱۳۸۷، *جامعه‌شناسی دین*، ترجمه محسن ثلاثی، تهران، ثالث.
- هیوم، دیوید، ۱۳۸۷، *تاریخ طبیعی دین*، ترجمه حمید عنایت، چ چهارم، تهران، خوارزمی.
- یوسفیان، حسن و احمدحسین شریفی، ۱۳۸۵، *عقل و وحی*، چ دوم، تهران، پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
- یوسفیان، حسن، ۱۳۸۹، *کلام جدید*، چ دوم، تهران و قم، سمت و مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.

معنای «نفی صفات»

در آموزه‌های شیعی از دیدگاه سیداحمد کربلایی و سیدمحمدحسین طباطبائی

m.saatchi85@gmail.com

saeedimehr@yahoo.com

مهدی ساعتچی / دانشجوی دکتری کلام اسلامی دانشگاه شهید مطهری

محمد سعیدی مهر / استاد گروه فلسفه دانشگاه تربیت مدرس

دریافت: ۱۳۹۵/۱۱/۱۳ - پذیرش: ۱۳۹۶/۰۳/۱۶

چکیده

برخی احادیث در منظومه روایی شیعه، آموزه نفی صفات را به عنوان کمال توحید و نظام توحید معرفی کرده‌اند. تفاسیر متعددی از این روایات شده است؛ از جمله صدرالمآلهین و شارحان وی کوشیده‌اند این روایات را بر نظریه عینیت مصداقی تطبیق دهند؛ اما برخی از عالمان شیعه چون سیداحمد کربلایی و سیدمحمدحسین طباطبائی بر آن‌اند که این روایات معنایی دقیق‌تر از نظریه عینیت را افاده می‌کنند. سیداحمد کربلایی در مکاتبات خود با شیخ محمدحسین اصفهانی و علامه طباطبائی در آثار متعددی با رویکردی عرفانی در این‌باره بحث کرده و با اقامه برهان عقلی و ژرف‌کاوی ادله نقلی نظریه خود را مدلل ساخته‌اند. مقاله حاضر می‌کوشد پس از طبقه‌بندی و تحلیل تفاسیر گوناگون این روایات، به اثبات این مدعا همت گمارد که در میان آرای اندیشمندان مسلمان، تفسیر عرفانی روایات یادشده (به‌ویژه با تقریر علامه طباطبائی) با آموزه پیشوایان شیعه در تبیین رابطه ذات و صفات الهی هماهنگی بیشتری دارد.

کلیدواژه‌ها: نفی صفات، توحید اطلاقی، توحید صفاتی، سیداحمد کربلایی، علامه طباطبائی.

از دغدغه‌های اصلی متفکران مسلمان در مباحث توحیدی، تبیین رابطه ذات یگانه خداوند با صفات گوناگون اوست؛ به گونه‌ای که این کثرت صفات با توحید ذات وی سازگار باشد. در این میان گروهی برای پیشگیری از راهیابی تکثر صفات در ذات، قائل به زیادت صفات بر ذات شدند، و دسته‌ای از اساس منکر صفت‌دار بودن خدا شده، به نفی صفات پرداختند. از سوی دیگر بیشتر فیلسوفان و متکلمان امامیه به نظریه عینیت ذات و صفات معتقدند و تکثر صفات را در مفهوم، و عینیت ذات و صفات را در مصداق اثبات کرده‌اند (مظفر، ۱۳۸۷، ص ۳۹).

با این حال برخی احادیث شیعه، اساس توحید و کمال آن را در «نفی صفات» دانسته‌اند. این احادیث تفاسیر متعددی را در پی داشته‌اند: برخی از اتباع معتزله روایت منقول از حضرت علی علیه السلام در این معنا را شاهد بر نظریه خود در نفی صفات دانسته و عموم امامیه یا این احادیث را حمل بر صفات ممکنات نموده‌اند و یا بر نظریه عینیت تطبیق کرده‌اند. در میان علمای شیعه سیداحمد کربلایی (م ۱۳۳۲ق) و پس از او شاگرد باواسطه‌اش سیدمحمدحسین طباطبائی (م ۱۳۶۰ش) معتقدند که این روایات معنایی والاتر و عمیق‌تر از نظریه عینیت را به تصویر می‌کشند و پرده از نهایی‌ترین مرتبه از مراتب توحید برمی‌دارند.

پیش از این درباره نظر سیداحمد کربلایی پژوهشی صورت نگرفته و نیز به نظریه علامه طباطبائی از آن حیث که ناظر به نفی صفات و نقد نظریه عینیت است پرداخته نشده است؛ اما درباره روایات نفی صفات، برخی به استقصای روایات مربوط به نفی صفات پرداخته و به این نتیجه رسیده‌اند که بنا بر روایات، حق تعالی هیچ صفتی در مقام ذات ندارد و تمام اسما و صفات، وصف فعلی یا سلبی‌اند (اعتصامی، ۱۳۹۲). برخی دیگر روایات نفی صفات را ناظر به صفات زاید بر ذات دانسته و نظر صائب در مسئله صفات خدا را همان نظریه عینیت عنوان کرده‌اند (سلیمانی امیری، ۱۳۷۹؛ شانظری و اهل سمردی، ۱۳۸۷؛ خالقیان، ۱۳۸۸) و برخی کوشیده‌اند بر اساس عجز مخلوق از وصف خالق و نفی استلزام دوگانگی در ذات خدا، تعلیلی از وصف‌ناپذیری خدا ارائه کنند (الهی و پوررستمی، ۱۳۸۸). در این مقاله پس از بررسی تفاسیر مختلف از این روایات، برداشت سیداحمد کربلایی و علامه طباطبائی تبیین و ارزیابی می‌شود.

پیش از آغاز بحث باید به دو نکته توجه شود:

نکته اول: تعبیر لفظی «نفی صفات» تا آنجا که جست‌وجوها نشان می‌دهد، دست کم شش بار در منظومه روایی شیعه آمده است. سه روایت از امیر مؤمنان علی علیه السلام؛ یکی روایت معروف **نهج البلاغه**: «أَوَّلُ الدِّينِ مَعْرِفَتُهُ وَ كَمَالُ مَعْرِفَتِهِ التَّصَدِيقُ بِهِ وَ كَمَالُ التَّصَدِيقِ بِهِ تَوْحِيدُهُ وَ كَمَالُ تَوْحِيدِهِ الإِخْلَاصُ لَهُ وَ كَمَالُ الإِخْلَاصِ لَهُ نَفْيُ الصِّفَاتِ عَنْهُ» (نهج البلاغه، ۱۴۱۴ق، ص ۳۹؛ صدوق، ۱۳۷۸ق، ج ۱، ص ۱). دیگری در **تحف العقول**: «وَيَنْظِمُ تَوْحِيدَهُ نَفْيُ الصِّفَاتِ عَنْهُ» (ابن شعبه حرانی، ۱۴۰۴ق، ج ۱، ص ۶۱)، و روایت سوم: «يَنْظِمُ تَوْحِيدَهُ نَفْيُ الصِّفَاتِ عَنْهُ جَلَّ أَنْ تَحُلَّهُ الصِّفَاتُ بِشَهَادَةِ الْقَوْلِ أَنْ كُلَّ مَنْ حَلَّتْهُ الصِّفَاتُ فَهُوَ مَصْنُوعٌ» (طبرسی، ۱۴۰۳ق، ص ۲۰۰). همچنین روایتی از امام کاظم علیه السلام: «كَمَالُ مَعْرِفَتِهِ تَوْحِيدُهُ، وَ كَمَالُ تَوْحِيدِهِ نَفْيُ الصِّفَاتِ» (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۱، ص ۱۴۰) و دو روایت دیگر از امام رضا علیه السلام در این باره وارد شده است: «أَوَّلُ عِبَادَةِ اللَّهِ تَعَالَى مَعْرِفَتُهُ وَأَوَّلُ مَعْرِفَتِهِ اللَّهُ تَوْحِيدُهُ وَ يَنْظِمُ تَوْحِيدَ اللَّهِ تَعَالَى

نَفَى الصِّغَاتِ عَنْهُ» (صدوق، ۱۳۷۸، ج ۱، ص ۱۵۰؛ همو، ۱۳۹۸، ص ۳۵): «أَوَّلُ الدِّيَانَةِ مَعْرِفَتُهُ وَكَمَالُ الْمَعْرِفَةِ تَوْحِيدُهُ وَكَمَالُ التَّوْحِيدِ نَفَى الصِّغَاتِ عَنْهُ» (صدوق، ۱۳۹۸، ص ۵۷).

عمده نظرات و تفاسیر در این باب با نظر به سخن امام علی علیه السلام در *نهج البلاغه* بیان شده است. باین حال روایات دیگری وجود دارد که با الفاظ و تعابیری دیگر، آموزه نفی صفات را بیان می‌کند؛ (طوسی، ۱۴۱۱ق، ج ۱، ص ۱۸۸ و ۳۶۹؛ کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۱، ص ۱۳۹ و ۱۵۰؛ حرانی، ۱۴۰۴ق، ج ۱، ص ۲۴۵؛ صدوق، ۱۳۹۸ق، ص ۷۰ و ۷۰). از این رو، علامه طباطبائی اخبار نفی صفات را مستفیض دانسته است (طباطبائی، ۱۳۶۱، ص ۳۰۳).

نکته دوم: مقصود از نفی صفات در این مقاله نفی مطلق صفات از ذات خداوند است و در این میان آنچه کانون اختلاف است، خصوص صفات ذاتی ثبوتی کمالی مانند علم و قدرت و حیات است؛ نه صفات زاید بر ذات و صفات فعلی که در درستی نفی آنها از ذات بحثی نیست (زیرا صفات فعل منتزعه از مرتبه فعل هستند) و نه صفات ذاتی سلبی، از آن جهت که سلب‌اند (زیرا در واقع بازگشت این صفات به سلب سلب و ایجاب است و نفی آنها از آن جهت که سلب‌اند، اثبات نقص در ذات خواهد بود)؛ بلکه مسئله این است که آیا فرض ذات خدا به‌تنهایی مستلزم ثبوت صفاتی در او هست یا نه. بنابراین منظور از صفت، معانی‌ای است که از ثبوت حقیقی کمالات در موصوف حکایت می‌کند، و موصوف به اعتبار اتصاف به این معانی حقیقی، مسمّا به اسمی از اسما می‌شود و مدعا آن است که کثرت معانی ثبوتی کمالی (صفات) به ذات خدا راه ندارد و بنابراین خدا - از حیث ذات - مسمّا به اسمی از اسما نمی‌گردد و ذات او مصداق مطابق مفاهیم صفات نیست.

۱. پیشینه نظریه نفی مطلق صفات

در میان اندیشمندان مسلمان، دو گروه اصلی هستند که به دو معنای کاملاً متفاوت قائل به نفی صفات‌اند. از طرفی در میان فرق کلامی، گروهی از معتزله قائل به نفی صفات‌اند یا دست‌کم این قول به ایشان نسبت داده شده است؛ و از سوی دیگر عرفا، به‌ویژه محققان مکتب عرفان نظری/بن‌عربی نیز صفات را از مرتبه ذات نفی می‌کنند. همچنین مدافعان الهیات سلبی نیز کسانی هستند که می‌توان از آنها به نافیان صفات یاد کرد. روشن است که میان این نظریات به‌ویژه از حیث مبانی آنها، فاصله بسیاری وجود دارد. در اینجا تنها در پی مروری گذرا بر دیدگاه طرف‌داران نفی صفات هستیم.

۱-۱. نظر منسوب به معتزله

آرای گوناگونی در توحید صفاتی به معتزله نسبت داده شده است که از قول به عینیت تا نظریه نیابت و نفی صفات را دربرمی‌گیرند. در میان اندیشمندان معتزلی بعدی نیز این بحث به‌روشنی مطرح نشده است. در *شرح الاصول الخمسه* برای اثبات صفات به افعال خدا استناد شده است؛ به این بیان که چون صدور فعل از خدا صحت دارد، پس قادر است و چون کار متقن از عالم صادر می‌شود و خلقت خدا متقن است، پس عالم است (همدانی، ۱۹۹۸، ص ۷۲). این تبیین می‌تواند مؤیدی برای نظریه نیابت باشد؛ گرچه برخی در صحت انتساب این اثر به *قاضی عبدالجبار معتزلی* تردید کرده

و آن را از آن قوام‌الدین مانکدبیم زیدی دانسته‌اند (راشدی‌نیا، ۱۳۸۷)؛ اما آنچه عموماً به عنوان نظریه معتزله در این زمینه شناخته می‌شود، همان نظریه نفی صفات است. نظریه نیابت نیز در واقع متفرع بر نفی صفات است. غزالی در *تهافت الفلاسفه* معتزله را متفق در نفی صفات ذاتی می‌داند (غزالی، ۱۳۸۲، ص ۱۵۸). *فخررازی* نیز در *الاربعین فی اصول الدین* به رد احتجاجات معتزله در انکار مطلق صفات پرداخته است (فخررازی، ۱۹۸۶م، ج ۱، ص ۲۲۲). با این حال برخی بر این باورند که در واقع نظر معتزله همان نظریه عینیت است (احمدوند، ۱۳۸۹، ص ۱۷۵). آنچه در اینجا به عنوان بررسی پیشینه قول نفی صفات مطرح‌نظر است، این است که بنا بر مدارک موجود نظریه نفی مطلق صفات به معتزله نسبت داده شده است؛ اما آنچه معتزله را از دیگر قائلان نفی مطلق صفات جدا می‌کند، تبیین چگونگی انتساب صفات به خداوند است که رأی مشهور منتسب به ایشان نظریه نیابت است. در نقد نظریه نیابت اشکالات پرشماری مطرح شده است که می‌توان به دو مورد تعطیل عقول از معرفت و خلوّ ذات خدا از کمالات اشاره کرد؛ و اگر ادعا شود که نظریه معتزله همان نظریه عینیت است، انتقاداتی که در این مقاله بر نظریه عینیت وارد می‌شود، متوجه نظر معتزله نیز خواهد بود.

۲-۱. نظر محققان اهل عرفان

عرفا معنای دیگری از نفی صفات را مطرح کرده‌اند که از ثمرات نظریه وحدت شخصی وجود است. از نظر عرفای محقق مرتبه ذات خداوند - که از نظر ایشان درحقیقت مرتبه نیست - مقام نفی همه تعینات است و از آنجاکه هر صفتی بیانگر تعینی از تعینات است، صفات از ذات خداوند متفی‌اند و در مرتبه متأخر از ذات قرار خواهند گرفت. صدرالدین قونوی که از بزرگان عرفای مکتب ابن‌عربی است، در این باره می‌گوید:

چون ممتنع است حق [تعالی] از حیث اطلاقش [یعنی از حیث ذات] صفت و اسمی بپذیرد، یا حکمی - چه سلبی و چه ایجابی - بر او شود، معلوم می‌شود که صفات و أسماء جز از حیث تعینات [و تجلیات و ظهورات] او بر او اطلاق نمی‌گردد و به او [از حیث اطلاق ذاتی] نسبت داده نمی‌شود. (قونوی، ۱۳۹۰، ص ۳۰)

عرفا در این مطلب با یکدیگر اختلافی ندارند و آثار ایشان مشحون از این معناست (ر.ک: ابن‌ترکه اصفهانی، ۱۳۸۱، ص ۲۶۵؛ کاشانی، ۱۳۸۳، ص ۷۷)؛ اما نباید این نظریه را با نظریه زیادت صفات بر ذات‌اشاعره یکی دانست؛ زیرا عرفا وجود را منحصر در ذات حق تعالی می‌دانند و ماسوای ذات را شئون و تجلیات آن وجود یگانه به‌شمار می‌آورند و تأخر صفات از ذات، مستلزم وجود مستقل و ممتاز صفات از ذات نخواهد بود تا محذور تعدد قدما را در پی داشته باشد؛ اما ممکن است اشکال خلوّ ذات از کمالات - چنان‌که بر نظریه معتزله وارد شده - به این نظریه نیز گرفته شود که به آن خواهیم پرداخت. توضیح بیشتر این نظر در بیان آرای سیداحمد کربلایی و علامه طباطبائی - که به نظر می‌رسد درصدد تحکیم همین نظریه بوده‌اند - خواهد آمد.

۳-۱. نظر مدافعان الهیات سلبی

مدافعان الهیات سلبی بر این باورند که همه صفات کمالی درباره خداوند به معنای نفی و سلب مقابل آن کمال از

خداست نه اثبات معنایی برای خدا. بنابراین خداوند عالم است؛ به این معنا که جاهل نیست، و قادر است به این معنا که عاجز نیست. از این رو، می‌توان ایشان را نیز نافین صفات ثبوتی از ذات خدا دانست که همه صفات ثبوتیه را به صفات سلبيه ارجاع می‌دهند. در میان اندیشمندان مسلمان، ملارجبلی تبریزی و قاضی سعید قمی از چهره‌های شاخص این دیدگاه شناخته می‌شوند (علیزمانی، ۱۳۸۷، ص ۱۷۶ و ۱۸۵؛ عابدی و حیدری، ۱۳۸۹، ص ۱۴۶).

۲. تفاسیر ارائه‌شده از روایات نفی صفات

همان‌گونه که پیش‌تر اشاره شد، غالب تفاسیری که از «نفی صفات» شده، ذیل روایت حضرت علی علیه السلام در *نهج البلاغه* طرح شده است؛ اما به روشنی می‌توان آنها را بر دیگر روایات نفی صفات نیز تطبیق کرد. با این حال، از این پس مراد ما در این مقاله از روایت نفی صفات، همان روایت *نهج البلاغه* است. در یک تقسیم‌بندی کلی می‌توان تفاسیر ارائه‌شده را به تفاسیر هستی‌شناسانه، معرفت‌شناسانه و معناشناسانه تقسیم کرد. تفسیر معناشناسانه تفسیر روایات مورد بحث بر مبنای دیدگاه الهیات سلبی است که در آثار کسانی چون *فاضل مقلد* (مقداد، ۱۴۲۰ق، ص ۱۰۲) و *قاضی سعید قمی* (قمی، ۱۴۱۵ق، ج ۱، ص ۱۱۶) بدان تصریح شده است و بر اساس این دیدگاه، معنای همه صفات به سلوب بازمی‌گردد؛ اما از آنجا که طرح این رویکرد با هدف این پژوهش همخوانی ندارد، بدان نمی‌پردازیم.

۲-۱. تفاسیر هستی‌شناسانه

مراد از تفاسیر هستی‌شناسانه آن دسته از تفاسیر است که آموزه نفی صفات را به عنوان بیان یک ویژگی حقیقی در وجود خداوند ملاحظه می‌کند. بر این اساس صفت‌دار بودن از ویژگی‌های سلبی خداوند است. در این نگاه مفسران کوشیده‌اند نفی صفات را به گونه‌ای معنا کنند که با صفات ثبوتی متعدد خداوند که در نصوص دینی به او نسبت داده می‌شوند، هماهنگ باشد. از این رو، اکثر مفسران نفی صفات خاصی را مراد روایت نفی صفات دانسته‌اند، نه نفی مطلق صفات را.

۱-۱-۲. حمل صفات بر صفات مخلوقات

حاجی سبزواری این قول را به *قطب‌الدین راوندی* نسبت داده است (سبزواری، ۱۳۸۳، ص ۱۳۲). بر این اساس تفسیر نفی صفات، به معنای میرا دانستن خداوند از صفات مخلوقات و نفی تشبیه است. این معنا اگرچه فی‌نفسه سخنی درست است، اما نیازمند این است که «الف و لام» در «نفی الصفات» را عهد ذهنی بدانیم که بر اساس اصل نفی تشبیه به ذهن متبادر می‌شود. این با اتصاف خداوند به صفات کمالی در مرتبه ذات منافات ندارد.

۲-۱-۲. حمل روایت بر نظریه معتزله

ابن ابی‌الحدید معتزلی در شرح خود بر *نهج البلاغه*، کلام علی علیه السلام را بر نظریه معتزله حمل نموده و معتقد است که این روایت در رد توهم کسی است که صفات را معانی قدیمه می‌داند؛ یعنی همان قول اشاعره (ابن ابی‌الحدید، ۱۳۸۳، ج ۱، ص ۱۷۴). وی معتقد است که عبارت *نهج البلاغه*، هم در اصل مدعا و هم دلیل مدعا، همان گفته معتزله است.

۳-۱-۲. حمل روایت بر نظریه عینیت مفهومی

عباراتی در آثار ابن سینا وجود دارند که از عینیت مفهومی صفات خداوند حکایت می‌کنند (ابن سینا، ۱۳۸۳، ص ۱۹؛ همو، ۱۳۸۷ الف، ص ۳۹۴؛ همو، ۱۳۸۷ ب، ص ۶۰۰). هرچند وی درباره روایت مورد بحث نظری نداده است، اما از آنجاکه صدرالمتألهین - چنان که خواهد آمد - حمل روایت بر نظریه عینیت مفهومی را رد کرده است (صدرالمتألهین، ۱۳۸۶، ج ۱، ص ۴۱۴)، می‌توان این نظریه را نیز در زمره تفاسیر محتمل روایات نفی صفات به‌شمار آورد.

بر اساس این نظریه، مصداق مطابق صفات، ذات یگانه خداوند است، اما علاوه بر یگانگی مصداقی، کثرت در مفاهیم صفات نیز راه ندارد. اگر کثرتی در مفهوم علم، قدرت، حیات و... می‌یابیم، ناشی از این است که این صفات را آن‌گونه که در ممکنات است تصور می‌کنیم؛ اما اگر این مفاهیم آن‌گونه که سزاوار ذات واجب‌تعالی هستند تصور شوند، به یگانگی مفهومی آنها حکم خواهد شد؛ بنابراین کثرت صفات مصداقاً و مفهوماً از ذات خداوند نفی می‌شود.

۴-۱-۲. حمل صفات بر صفات زایده و ارجاع به نظریه عینیت

صدرالمتألهین بر اساس رأی خود مبنی بر عینیت مصداقی ذات و صفات، صفات مورد بحث در روایت *نهج البلاغه* را بر صفات زایده بر ذات حمل نموده و عبارت حدیث را بر نظریه عینیت تطبیق کرده، و تطبیق روایت بر نظریه معتزله و نظریه عینیت مفهومی را مورد انتقاد قرار داده است (صدرالمتألهین، ۱۳۸۶، ج ۱، ص ۴۱۴). از نظر وی اشکال نظریه عینیت مفهومی ترادف تمامی صفات است که نتیجه آن بی‌فایده شدن اثبات صفات برای خدا و همچنین تعطیل عقول از معرفت به خداست.

از نظر وی روایت مذکور مفید نفی مطلق صفات از ذات حق تعالی نیست و معنای محصل آن همان نظریه عینیت است. وی در *اسرار الایات* بیان می‌کند که در این مسئله در عین اثبات صفات، می‌توان قایل به نفی نیز شد و عینیت در عین غیریت صادق است؛ عینیت مصداقی و غیریت مفهومی؛ و چون جهت و حیثیت اثبات و نفی صفات متفاوت است، تناقضی در کار نخواهد بود (صدرالمتألهین، ۱۳۸۵، ص ۴۰).

۵-۱-۲. حمل صفات بر نسب مقولیه

حاجی سبزواری در *شرح منظومه* معنای نفی صفات را از راه صرافت وجودی حق تعالی تبیین کرده است. تحلیل وی چنین است که چون هر وجودی از صقع فیض خداست و فیض خدا نیز از صقع ذات، پس طرف متصلی برای ذات او نیست تا نسبتی میان آن طرف و ذات برقرار باشد و در نتیجه حکم شود که این نسبت، نسبتی وصفی است (سبزواری، ۱۳۸۶، ج ۱، ص ۴۸۹). هرگاه برای غیر خدا لحاظ وجود استقلالی شود، می‌توان صفات دال بر نسبت‌های مقولیه همچون خالق و رازق و رحیم را به خدا نسبت داد؛ اما اگر به عین الربط و اضافه اشراقیه بودن غیر نظر شود - که در حقیقت چنین است - تمام این صفات رخت برمی‌بندند و از ذات نفی می‌شوند و آنچه می‌ماند ذات است و صفات ذاتی، و این کمال توحید است. روشن است که این مطلب تقریری از نظریه عینیت است؛ زیرا حاجی سبزواری با قید صفاتی که نسبت مقولیه با ذات دارند، تمام صفات

زاید را که برای تحقق نیازمند طرف می‌باشند خارج می‌کند. بنابراین آنچه می‌ماند، همان صفات ذاتیه است که مصداقاً برابر با ذات، و مفهوماً مغایرند.

البته این معنایی است که سبزواری بر اساس مبانی حکمت متعالیه تبیین کرده است. به نظر می‌رسد بر اساس نظریه حدوث اسمی که آن را از نوآوری‌های خود می‌داند، بتوان او را نیز در زمره قائلان به تأخر اسما و صفات از ذات برشمرد؛ چنان که خود او پس از تبیین معنای حدوث اسمی به روایت *نهج البلاغه* استناد کرده است (سبزواری، ۱۳۸۶، ج ۱، ص ۳۱۸).

با تأمل در موارد یادشده، روشن می‌شود که هریک از مفسران الف و لام در «الصفات» را عهد ذهنی دانسته و براین اساس کوشیده‌اند تعبیر مطلق روایت را به صورت مقید تفسیر کنند.

۲-۲. تفاسیر معرفت‌شناسانه

مراد از تفاسیر معرفت‌شناسانه آن دسته تفاسیری است که آموزه نفی صفات را به مرتبه باور توحیدی انسان نسبت به خدا ارجاع می‌دهند؛ به این معنا که نفی صفات نه به عنوان یک ویژگی که از ذات بی‌وصف خداوند پرده برمی‌دارد، بلکه به عنوان مرتبه‌ای از مراتب معرفتی که در آن خدا بدون صفات ملاحظه و مشاهده می‌گردد، تفسیر می‌شود. در این تفاسیر نفی صفات نه راجع به هستی خداوند، که راجع به معرفت موحد است. سخن از ندیدن است، نه نبودن.

از جمله کسانی که این برداشت از نفی صفات را - علاوه بر برداشت هستی‌شناسانه - آورده‌اند، حاجی سبزواری است. وی در تعلیقات خود بر *الشواهد الربوبیه* می‌گوید: «مقامات السلوک ثلاثه أوجه ... وثالثها: أن يرى الذات الأقدس ولا يرى الأسماء والصفات كما قال سيد الموحدين علي عليه السلام: كمال الإخلاص له نفى الصفات عنه» (سبزواری، ۱۳۸۲ ص ۵۰۶). همچنین شیخ محمدحسین اصفهانی در مکاتبات خود با سیداحمد کربلایی، نفی صفات را در حوزه معرفتی معنا می‌کند و آن را به مقامی از مقامات مشاهده سالک مربوط می‌داند (اصفهانی و کربلایی، ۱۴۲۴، ص ۵۸). روشن است که این نگاه معرفت‌شناسانه با قول مختار سبزواری و اصفهانی در نگاه هستی‌شناسانه - که همان عینیت صدرایی است - انطباق ندارد؛ به این معنا که کمال توحید هستی‌شناختی غیر از کمال توحید معرفت‌شناختی است. از نظر ایشان در نگاه هستی‌شناختی نفی صفات به معنای لحاظ عدم صفات زایده بر ذات است و در نگاه معرفت‌شناختی، نفی صفات به معنای عدم ملاحظه صفات ذاتی است نه لحاظ عدم آن.

عرفا و همچنین علامه طباطبائی نیز به تفسیر معرفت‌شناسانه پرداخته‌اند، اما تفسیر معرفتی ایشان منطبق با تفسیری است که در موضع هستی‌شناختی ارائه می‌دهند.

۳. دیدگاه سیداحمد کربلایی

فقیه و عارف شیعی، سیداحمد کربلایی *طهرانی* مشهور به واحدالعین، از شاگردان عارف نامی *ملاحسینقلی همدانی* و از اساتید *سیدعلی قاضی تبریزی* است. هرچند از وی جز چند دستورالعمل در سیر و سلوک و هفت نامه فلسفی

عرفانی که میان وی و شیخ محمدحسین اصفهانی درباره معنای بیئی از عطار نیشابوری رد و بدل گشته، آثار قلمی دیگری بر جای نمانده است، اما همین مقدار بر چیرگی وی در مبانی نظری و علمی حکمت و عرفان و معارف شیعی گواه است. وی در مکاتبات مذکور موضع صدرالمتألهین را درباره عینیت مصداقی نقد، و نظر عرفا را مبنی بر نفی صفات از مقام ذات تحکیم می‌کند و همین نظر را بر آموزه‌های توحیدی شیعی تطبیق می‌نماید. تفسیر سیلاحمد کربلایی از معنای نفی صفات در روایت نهج البلاغه چنین است:

اسما و صفات بما هی اسماء و صفات محدودند؛ و ذات واجب را حدی نیست؛ و از این جهت است که جمیع اسما و صفات در آن مقام منبع، مضمحل و معدوم خواهند بود؛ فضلاً عن ماهیات الاشیاء و وجوداتها، و کمال التوحید نفی الصفات عنه صریح در آن است. (اصفهانی و کربلایی، ۱۴۲۴ق، ص ۵۹)

بنابراین از نظر وی محدودیت، ویژگی ذاتی صفات است و در این میان تفاوتی میان صفات ذاتی و فعلی نیست. از این رو، هر وصفی از مقام ذات - که نافی هر حدی است - منفی است. وی همچنین بیان می‌کند که همه اسما و صفات برای ثبوت، نیازمند لحاظ و اعتباری زاید بر ذات هستند، و چون مرتبه ذات مرتبه نفی همه حدود است، اسما و صفات در مرتبه ذات مضمحل خواهند بود (اصفهانی و کربلایی، ۱۴۲۴ق، ص ۶۰). این همان نظر عرفاست که پیش تر بدان اشاره شد. البته سید تصریح می‌کند که مطالب او مبتنی بر اصطلاحات نیست (اصفهانی و کربلایی، ۱۴۲۴ق، ص ۱۲۶)؛ بنابراین نباید او را مقرر کلمات عرفا دانست، بلکه او خود اهل تحقیق است.

شیخ محمدحسین اصفهانی بنا بر مبانی حکمت متعالیه مدعای فوق را نمی‌پذیرد و بیان می‌کند که تعدد معانی و تکرر مفاهیم و معقولات فلسفی اقتضای تعدد مصداق مطابق را ندارد (اصفهانی و کربلایی، ۱۴۲۴ق، ص ۶۵). بنابراین ذات خداوند در عین وحدت و صرافت، مصداق مطابق معانی متکثری چون حیات و علم و قدرت است که تنها تمایز مفهومی دارند. سیلاحمد در پاسخ به این اشکال بنا بر مبانی عرفانی هر اسمی از اسما را ناشی از لحاظی از لحاظات حق تعالی می‌داند و از این رو، مدعی است که مصداق مطابق مفاهیم محدود همان لحاظات و اعتبارات است نه ذات حق؛ زیرا ذات نامحدود نمی‌تواند مصداق مطابق مفاهیم محدود شود. مسئله محدودیت مفاهیم صفات در آثار علامه طباطبائی بسط بیشتری یافته است. اجمالاً اینکه شکی نیست که آنچه از مفهوم علم می‌یابیم، در مفاهیم حیات و قدرت نمی‌یابیم و بالعکس، و این به معنای محدودیت هریک از مفاهیم صفات به طور مطلق است.

محقق اصفهانی فقرة دیگر خطبه اول نهج البلاغه را شاهد تفسیر خود می‌داند و معتقد است که تعبیر «لیس لصفته حدٌ محدود» نشان می‌دهد که حقایق صفات همانند ذات، نامحدودند و این با نظریه اتحاد مصداقی و اختلاف مفهومی که مختار صدرالمتألهین است هماهنگ است؛ اما سیلاحمد کربلایی این تفسیر را نمی‌پذیرد و به عکس مدعی است که تعبیر «لیس لصفته حدٌ محدود» نمی‌تواند ناظر به حد وجودی باشد و از محل کلام خارج است؛ زیرا در همین خطبه، بحث از غیریت و امتیاز صفت و موصوف و نفی صفات است: «لشهادة کل صفة أنها غیر الموصوف». بنابراین اگر فحوای عبارت «لیس لصفته» اثبات صفت باشد، از محل کلام خارج خواهد بود؛ و اگر ناظر به حد مفهومی باشد، همان مفاد «کمال الاخلاص له نفی الصفات عنه» را بیان می‌کند؛ یعنی نمی‌توان با این

حدود مفهومی او را توصیف کرد، علامه طباطبائی این برداشت را با تفصیل بیشتری تبیین کرده است (اصفهانی و کربلایی، ۱۴۲۴ق، ص ۷۵).

همچنین سید تصریح می‌کند که با آوردن لفظ «صرف» بر سر مفاهیم صفات، نمی‌توان مطلب را تصحیح کرد. وی تحلیل دقیقی در این باره ارائه می‌دهد و آن اینکه آوردن لفظ «صرف» بر سر مفاهیمی چون علم و قدرت، تنها برای نفی قیود بیرونی است، وگرنه نمی‌تواند حدود عدمی و داخلی مفاهیم صفات را ساقط کند (اصفهانی و کربلایی، ۱۴۲۴ق، ص ۱۲۳). صرف العلم یعنی علمی که هیچ جهلی در آن نیست، نه وصفی که شامل کمالات قدرت و حیات هم می‌شود. در نهایت بر اساس نظر سید، اسما و صفات ناشی از ذات خدا و ذات مصدر و منشأ و موجد اسما و صفات است؛ زیرا صرافت ذات الهی ایجاب می‌کند که از هر اعتبار و لحاظی مبرا باشد. پس در مرتبه ذات متصف به هیچ صفتی نمی‌گردد و مصداق مطابق هیچ صفتی نخواهد بود؛ اما پس از تجلی آنچه در ذات بدون هیچ تعینی موجود است، جلوه می‌کند و تعیین می‌یابد، این جلوات و ظهورات‌اند که مصداق مطابق اسما و صفات خواهند بود.

در اینجا اشکالی به ذهن متبادر می‌گردد که محقق اصفهانی نیز در مکاتبات مطرح می‌کند و آن اینکه اگر چنین است، پس خدا در مرتبه ذات خالی از کمالات خواهد بود و در مراتب متأخر از ذات، واجد کمال خواهد شد. سید در پاسخ بیان می‌کند که ذات خدا هر کمالی را که دیگران با اسم و تعیین کسب می‌کنند بی‌اسم و تعیین دارد، و این توهم خلّو ذات از کمال، ناشی از قیاس مع الفارق انسان با خداست برخلاف مخلوقات که با صفات کمال می‌یابند، ذات خدا خود منشأ کمالات است؛ از این رو، کمال اسما و صفات به ذات خداست نه کمال ذات او به اسما و صفات (اصفهانی و کربلایی، ۱۴۲۴ق، ص ۸۶). این سخن را می‌توان تبیینی از روایتی که در *تحف العقول* نقل شده، دانست: «بِهِ تُوَصَّفُ الصِّفَاتُ لَأَ بِهَا يُوصَفُ» (این شعبه حرانی، ۱۴۰۴ق، ج ۱، ص ۲۴۵)؛ صفات با او وصف می‌شوند نه او با صفات. به این دلیل، سید از ذات تعبیر به «پدر پدرجداً» علم می‌کند و ذات را بنوع علم و قدرت و حیات و دیگر کمالات می‌داند (اصفهانی و کربلایی، ۱۴۲۴ق، ص ۷۶) نه مصداق مطابق آن.

نظرات سیداحمد کربلایی ابعاد گسترده‌تری دارد که شایسته است در مجالی مستقل بدان پرداخته شود. در ادامه می‌کوشیم با تبیین دیدگاه علامه طباطبائی، تصویری دقیق‌تر از دیدگاه سیداحمد کربلایی ارائه دهیم.

۴. دیدگاه علامه طباطبائی

علامه طباطبائی در دو کتاب *بدایة الحکمة و نهایة الحکمة* بر مبنای حکمت متعالیه به دفاع از نظریه عینیت صدرایی پرداخته است؛ اما در رساله‌هایی چون *توحید ذاتی، علی و الفلسفة الالهیه* و همچنین در *تفسیر المیزان* از نظریه عینیت ترقی نموده، نظریه‌ای را مطرح می‌کند که از نظر وی عمیق‌تر و دقیق‌تر از نظریه عینیت است و توحید قرآنی بر آن انطباق دارد (طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ج ۶، ص ۱۰۱). وی برای اثبات مدعای خود به اقامه برهان پرداخته و به روایات نفی صفات استناد کرده است. نظر علامه طباطبائی کاملاً با نظر سیداحمد کربلایی هماهنگ است و می‌توان نشان داد در مواردی همان آرای سید را تبیین نموده است.

۴-۱. برهان علامه طباطبائی بر نفی صفات از ذات

علامه طباطبائی در رساله توحید ذاتی طی برهانی اثبات می‌کند که ذات خداوند ورای هر تعین مفهومی و تحدید مصداقی‌ای است، و در کمند هیچ وصفی گرفتار نمی‌شود. بنابر این برهان، مطلق وصف از ساحت ذات کبریایی خداوند منفی است. صورت استدلال چنین است:

چون هر مفهومی ذاتاً از مفاهیم دیگر جدایی دارد، پس ضرورتاً وقوع مفهوم بر مصداق خالی از نوعی محدود کردن مصداق نیست، و این ضرورت با تأمل روشن می‌شود. از عکس این مطلب به دست می‌آید که مصداقی که ذاتاً غیرمحدود است، مفهوم در مرتبه متأخر از ذاتش واقع می‌شود به نوعی از تأخر که تأخر تعین از اطلاق است. از طرفی معلوم است که مرتبهٔ محمول متأخر از مرتبهٔ موضوع است و چون واجب‌الوجود بالذات صرف است غیرمحدود است، پس وجودش از هر تعین اسمی و وصفی و هر تقیید مفهومی - حتی همین حکم [که بالاتر از هر تعین اسمی و وصفی و تقیید مفهومی است] - بالاتر است. پس این حقیقت مقدس [از تعین] نسبت به هر تعینی که فرض شود اطلاق دارد حتی [مطلق است] از خود همین اطلاق؛ دریاب (طباطبائی، ۱۴۲۷ق، ص ۹).

در این برهان از ضمیمه کردن دو مقدمهٔ ضروری به مسئلهٔ صرفت واجب‌الوجود، اطلاق ذاتی وی اثبات شده است، و از آنجاکه اطلاق ذاتی مستلزم نفی هرگونه تعین وصفی است، به تبع نظریهٔ نفی صفات از ذات نیز به اثبات می‌رسد.

مقدمهٔ اول: نخستین مقدمهٔ ضروری این است که وقوع مفهوم بر مصداق نامحدود متأخر از ذات آن مصداق است؛ به این معنا که هیچ مفهومی قابلیت حکایت از مصداق نامحدود را ندارد و مصداق نامحدود به دام هیچ مفهومی نخواهد افتاد. هرچند از نظر علامه طباطبائی این مطلب ضروری است، اما در زمرهٔ ضروریاتی است که درک ضرورت آن نیازمند تئیه است. از این روی، وی این مقدمه را به این صورت تبیین می‌کند:

الف) مفاهیم منزحل بالذات اند: «إنَّ كلَّ مفهومٍ منزحلٌ بالذَّاتِ عن المفهوم الآخر بالضرورة».

ویژگی ذاتی هر مفهومی انعزال و تباین نسبت به دیگر مفاهیم است. بنا بر ظاهر عبارت، این حکم شامل همهٔ مفاهیم (مفاهیم ماهوی، معقولات ثانی منطقی و فلسفی) می‌شود. البته تباین در اینجا غیر از تباین در نسب اربعه است. تباین در نسب اربعه حاصل ملاحظهٔ مفاهیم ماهوی از حیث اشتغال بر افراد است نه به اعتبار ذات مفاهیم. شاید از همین رو علامه به جای لفظ «تباین» از واژهٔ «انعزال» استفاده کرده؛ اما روشن است که مفاهیم ماهوی در بحث صفات حق کاربردی ندارد؛ زیرا همهٔ ویژگی‌های ماهوی از صفات سلبیّهٔ خداوند هستند. مفاهیم منطقی نیز مربوط به عرصهٔ ذهن‌اند و نمی‌توان صفات خدا را از اعتبارات ذهنی صرف به‌شمار آورد؛ زیرا خداوند در موطن خارج واجد صفات کمالیه است. بنابراین آنچه در اینجا از افراد این قاعدهٔ کلیه محل بحث است، آن دسته از معقولات ثانی است که موجود خارجی متصف به آنها می‌شود که همان معقول ثانی فلسفی است.

علامه طباطبائی در رسالهٔ علی و الفلسفة الإلهیة، توضیح می‌دهد که مفاهیم محدود به خویش‌اند. مثلاً مفهوم علم غیر از مفهوم قدرت است و در هیچ یک خبری از دیگری نمی‌یابیم. همچنین مفهوم قدرت بر مفهوم حیات منطبق نمی‌شود. پس در هیچ مفهومی اثر و خبری از مفاهیم دیگر نیست (طباطبائی، ۱۴۰۲ق، ص ۴۷).

ب) مفاهیم محدّد مصادیق‌اند: «فوقوع المفهوم علی المصداق لایخلو عن تحدید ما للمصداق بالضرورة، و هذا ضروری للمتأمل».

از بخش الف معلوم شد که مفاهیم - از آن جهت که مفهوم‌اند - متباین بالذات هستند. از طرفی می‌دانیم که یک مصداق می‌تواند موضوع برای حمل مفاهیم متعدد فلسفی باشد. بنابراین هر یک از این مفاهیم باید از حیث و جهتی از آن مصداق حکایت کنند که آن حیث و جهت ناشی از کثرت بالذات آن مفاهیم است؛ و چون هر تحیشی حاکی از تقييد و تحدید است، پس وقوع مفاهیم منزله بالذات بر مصداق واحد، مستلزم تحدید و تقييد آن مصداق خواهد بود و اگر چنین نباشد و مفهوم محدّد مصداق نباشد، پس جهت کثرتی نخواهیم داشت و مصححی برای کثرت مفاهیم نداریم و صدق قضیه ضروری پیشین که از بینونت ذاتی مفاهیم خبر می‌داد، نقض خواهد شد. اگر یک وجودی عالم قادر را آبنامیم، و از آن صفت حیات را انتزاع کنیم و بر او حمل کنیم و بگوییم: «آ حی است»، از آنجاکه در مفهوم «حیات» هیچ خبر و اثری از دو مفهوم «علم» و «قدرت» نیست و بر آنها منطبق نمی‌گردد، پس لابد باید بپذیریم که مشتق حاصل از صفت حیات (حی) با تقييد و تحدید الف توانسته بر آن حمل شود؛ زیرا وصف حیات نمی‌تواند تصویر تمام‌نمای «آ» باشد؛ زیرا وجوه دیگر او را که علم و قدرت باشد به هیچ‌وجه نشان نمی‌دهد. ممکن است گفته شود این تقييد در ظرف حمل و موطن ذهن است و مستلزم تحدید خارجی نیست؛ اما باید توجه داشت که با توجه به مطلب «الف» اگر ذات در خارج بدون هیچ قیدی متصف به این اوصاف گردد، باید بپذیریم آن ذات از حیث واحد متصف به اوصاف متباین بالذات شده است.

از عکس نقیض «ب» مطلوب (که همان مقدمه اول برهان مورد بحث ماست) ثابت می‌گردد:

ج) مقدمه اول: «وینعکس إلى أن المصداق الغير المحدود فی ذاته وقوع المفهوم علیه متأخر عن مرتبه ذاته نوعاً من التأخر، و هو تأخر التعین عن الإطلاق».

چون گزاره ب گزاره‌ای صادق و ضروری است، از راه استدلال مباشر می‌توان گزاره‌هایی به‌سان آن در صدق و ضرورت را نتیجه گرفت. معادل عکس نقیض گزاره ب (وقوع مفهوم بر مصداق، محدّد مصداق است) چنین خواهد بود: «مصداق نامحدود، مفهومی بر او واقع نمی‌شود»؛ و به عبارت دیگر: «وقوع مفهوم بر مصداقی که ذاتاً نامحدود است متأخر از مرتبه ذات او خواهد بود به تأخر تعین از اطلاق»؛ یعنی هر مفهومی که بر ذات نامحدود اطلاق شود، بر تعینات آن ذات - که برابر است با ذات به همراه یک لحاظ و قید - اطلاق شده است و هیچ مفهومی توانایی نمایش تمام‌قامت آن ذات را نخواهد داشت. براین اساس ما به نوعی از انواع تقدم و تأخر رهنمون می‌شویم که در کتب رایج حکمت در بحث «سبق و لحوق» که اقسام تقدم و تأخر مطرح شده، ذکر نشده است، و این جای تأمل دارد که آیا تأخر تعین از اطلاق و سبق اطلاق بر تعین، قسم تازه‌ای از اقسام تقدم و تأخر است، یا قابل ارجاع به یکی از اقسام مذکور در کتب حکمت است؛ اما به نظر می‌رسد که این قسم قابل ارجاع به تقدم بالحق (که از ابتکارات ملاصدراست) نیز نمی‌باشد؛ زیرا تقدم بالحق بر مبنای تشکیک صحیح است، اما از آنجاکه علامه وحدت شخصی را گامی پیش‌تر از تشکیک می‌داند، باید تقدم بالاطلاق

را نیز گامی پیش‌تر از تقدم بالحق دانست. همچنین اینکه حمل متعین بر مطلق چه نوع حملی است، باید مورد تدقیق قرار گیرد. به نظر به همان دلیلی که درباره تقدم بالاطلاق گذشت، این حمل نیز قابل تطبیق بر حمل رقیقه بر حقیقت نیست. مقدمه دوم: دومین مقدمه ضروری این است که: «أن مرتبة المحمول متأخر عن مرتبة الموضوع»؛ مرتبهٔ محمول متأخر از مرتبهٔ موضوع است. ضرورت این قضیه بسی آشکار است؛ زیرا طبق قاعدهٔ فرعی، ثبوت محمول برای موضوع فرع ثبوت موضوع است. اما وجه نیاز به این مقدمه این است که مفاهیم صفات، همه محمول بر ذات خدا هستند. به نظر می‌رسد که بدون وجود این مقدمه و از ضمیمهٔ مقدمه اول و سوم، برهان تمام است.

مقدمه سوم: «إن الوجود الواجبی صرف، فهو غیر محدود»؛ وجود واجب بالذات صرف است، پس غیر محدود است. وی در این مقدمه بیان می‌کند که چون وجود واجب‌الوجود صرف است، پس باید نامحدود باشد. بیان ملازمه این است که چون وجود واجب صرف است هیچ قید عدمی در آن راه ندارد؛ زیرا اگر قید عدمی در آن راه داشته باشد، جهت فقدان در او راه خواهد یافت و مرکب خواهد شد، از جهت وجدان و فقدان؛ و چون مرکب شد، دیگر واجب بالذات نخواهد بود؛ بلکه قائم به اجزا و ترکیب آنهاست. پس واجب‌الوجود صرف‌الوجود است و چون صرف‌الوجود است، نامحدود نیز خواهد بود؛ زیرا محدود بودن به این معناست که قید عدمی در آن راه دارد؛ پس مرکب است از وجدان و فقدان؛ پس بحث و صرف نخواهد بود و حال آنکه مفروض ما وجود صرف بود. پس واجب‌الوجود صرف‌الوجود است و صرف‌الوجود غیر محدود است؛ در نتیجه وجود واجب، وجودی است نامحدود.

پس از روشن شدن این سه مقدمه، مطلوب ثابت خواهد بود که هر مفهومی که بر ذات واجب حمل شود، متأخر از مرتبهٔ ذات واجب‌الوجود است. بنابراین ذات واجب وجودی است اطلاق، و این اطلاق همان‌گونه که بیان شد، وصف آن ذات نیست؛ زیرا ذات نامحدود در قید هیچ وصفی در نمی‌آید و از هر وصفی برتر است؛ پس لاجرم اطلاق برای آن ذات، عنوانی است که از فراگیری او خبر می‌دهد؛ به گونه‌ای که جایی برای غیر خود نمی‌گذارد و در مقابل او جز عدم و بطلان قرار نمی‌گیرد، و همین مطلب که در مقابل او جز عدم و بطلان قرار نمی‌گیرد نیز وصف محدود او نیست (طباطبائی، ۱۴۲۷ق، ص ۹)، و تعبیر از عدم به عنوان مقابل برای او به جهت ضیق عبارت است (ابن‌ترکه، ۱۳۸۹، ج ۱، ص ۸).

هرچند غرض اصلی این برهان اثبات اطلاق ذاتی حق تعالی و نظریهٔ وحدت شخصی وجود است، اما شاهد ما در این مقال نتیجه‌ای است که دربارهٔ رابطهٔ ذات و صفات خداوند از این برهان به دست می‌آید. البته با نظر دقیق روشن می‌شود که این هر دو، تعبیری از یک واقعیت هستند اطلاق ذاتی مستلزم نفی صفات از ذات است. در ادامه به ارتباط این برهان با نظریهٔ نفی صفات و تطبیق آن بر روایات مورد بحث می‌پردازیم.

۲-۴. تطبیق برهان بر روایات نفی صفات

علامه طباطبائی ادلهٔ نقلی متعددی بر برهان مذکور آورده است. یکی از این ادله، اخبار نافی صفات است. از نظر وی این اخبار مفاد برهان یادشده را بیان می‌کنند. پیش از پرداختن به بحث روایی، نتایج به‌دست‌آمده از برهان را دربارهٔ رابطهٔ ذات و صفات بررسی می‌کنیم.

۱-۲-۴. نقد تطبیق روایت بر نظریه عینیت

از برهان یادشده معلوم گشت که ذات خداوند ورای هر تقیید مفهومی‌ای است. نفی حدود خارجی و مصداقی مطلب واضحی است؛ اما چرا خداوند از حدود مفهومی و تعینات اسمی و وصفی منزّه است؟ چرا نتوان با فرض عینیت مصداقی، ذات خدا را مصداق مطابق مفاهیم متفاوتی همچون علم و قدرت و حیات دانست؟ به نظر می‌رسد برای پاسخ به این پرسش، باید ابتدا مدعای نظریه عینیت مصداقی و تغایر مفهومی را بررسی کنیم. علامه طباطبائی مدعای نظریه عینیت را این‌گونه تبیین می‌کند:

صفت کمالی خدا محدود به حدی نیست که موجب شود صفت دیگر را دفع کند یا صفت دیگر آن را دفع کند؛ چنان که علم در ما غیر از قدرت است؛ چون میان مفهوم و مصداق آن دو مدافعه وجود دارد؛ اما در خداوند میان این دو صفت تدافعی نیست، بلکه آن صفت عین این صفت و هر صفت دیگری از صفات والای اوست و هر اسمی عین سایر اسمای حسناى اوست (طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ج ۶، ص ۱۰۱).

وی برای نشان دادن کاستی‌های این نظریه به تحلیل ویژگی‌های مفاهیم در توصیف مصداق خارجی به طور کلی می‌پردازد. چنان که گذشت، از نظر علامه طباطبائی محدودیت ویژگی ذاتی مفهوم است که هرگز از آن جدا نمی‌شود. وی در تبیین این مطلب، مفاهیم و معانی را به پیمانه‌هایی تشبیه می‌کند که عقل به وسیله آنها مصداق خارجی را می‌کشد؛ پیمانه‌هایی که محکوم به محدودیت ابدی‌اند و هرگز از شأن محدود خود خارج نمی‌شوند. حتی اگر با ضمیمه یک مفهوم به مفهوم دیگر، دامنه شمول آن مفهوم گسترش یابد، باز از شأن تحدید رهایی نمی‌یابد.

ممکن است گفته شود که با افزودن قیودی به یک مفهوم، می‌توانیم از حدود آن احتراز کنیم؛ مثلاً بگوییم «علمی که مانند علم‌های دیگر محدود نیست». درست است که در اینجا حدود علوم محدود را از مفهوم علم زدوده‌ایم، اما باز همین مفهوم «علم لا کالعلم» محدود است و مشتمل بر صفات دیگری چون قدرت و حیات نیست؛ یا اگر بگوییم «علم نامحدود»، باز شامل قدرت و حیات نخواهد شد. حتی خود وصف «نامحدود» به صورت مطلق نیز اگر به عنوان وصف لحاظ شود، محدود به نامحدودی است و در مقابل محدودها قرار می‌گیرد، نه مشتمل بر آنها؛ مگر آنکه به عنوان وصف لحاظ نشود که در این صورت از محل بحث خارج است. حال که شأن ذاتی مفاهیم تحدید مصداق است، می‌توان نتیجه گرفت مصداقی که هیچ حدی نداشته باشد، هرگز به صید مفاهیم در نخواهد آمد، و به تعبیر علامه طباطبائی هرچه بیشتر برای رسیدن به او به کمک مفاهیم تلاش کنیم، بیشتر برتری می‌جوید، می‌گریزد و دور می‌شود (طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ج ۶، ص ۱۰۱). مطلب یادشده در واقع توضیح تکمیلی مقدمه اول از برهانی است که در بخش پیش بررسی شد، که هر مفهومی محدّد مصداق است.

اشکال دیگری که توصیف خدا از طریق صفات عام و مبهمی چون «ذاتی نه چون ذوات دیگر» یا «علمی نه چون سایر علوم» و «قدرتی نه مانند قدرت دیگران» و «حیاتی نه مانند سایر اقسام حیات» دارد، جواز احاطه عقل به ذات خداوند از طریق مفاهیم مبهم عام است؛ حال آنکه وقوع چنین احاطه‌ای محال است و آیات بسیاری (مانند آیه ۱۱۰ سوره طه و آیه ۵۴ سوره دخان) به نفی آن پرداخته‌اند. بیان ملازمه این است که اگر بپذیریم ذات خدا با مفاهیم عام و مبهمی چون «ذاتی نه چون ذوات دیگر» یا «علمی نه چون سایر علوم» و «قدرتی نه مانند قدرت دیگران» و «حیاتی نه مانند

سایر اقسام حیات» وصف می‌شود، باید بپذیریم که همه چیز به نحو اجمالی درباره او گفته شده و هیچ چیز باقی نمانده است. از اینجا در می‌یابیم که هیچ‌یک از این مفاهیم آن ذات را توصیف نمی‌کنند، بلکه صرفاً به او اشاره می‌نمایند.

ممکن است گفته شود آنچه محال است، احاطه تفصیلی به خداست، نه احاطه اجمالی. علامه در پاسخ به این اشکال مقدر بیان می‌کند که هیچ تفاوتی میان احاطه اجمالی و تفصیلی به ذات خدا در استحاله نیست؛ زیرا خداوند از هیچ جهت و نحوی قابل احاطه نیست، ولو احاطه مفهومی. همچنین ذات خدا قابل تبعیض نیست تا بتوان میان اجمال و تفصیل آن تمایز نهاد و برای هر یک حکمی صادر کرد (طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ج ۶، ص ۱۰۱ و ۱۰۲).

حاصل سخن علامه طباطبائی در بررسی کیفیت حکایت مفاهیم از مصادیق این است که هر مفهومی، وراهی دارد که آن مفهوم از اشتمال بر آن «ورا» عاجز است و از ترکیب مفاهیم نمی‌توان از این ویژگی که ذاتی مفهوم است رهایی یافت (طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ج ۶، ص ۱۰۱). این همان نکته‌ای است که سیلاحمد کربلایی نیز به آن توجه کرده بود که با آوردن واژه صرف بر سر مثلاً مفهوم علم، تنها حدود خارجی این مفهوم پیراسته می‌شود نه حدود داخلی آن. می‌توان گفت حدود داخلی در کلام سید همان حدودی است که در بیان علامه طباطبائی مانع از اشتمال مفهوم بر ما ورا می‌شود. برای مثال صرافت علم همه انواع جهل را نفی می‌کند، اما آیا علم را دربرگیرنده کمالات دیگری همچون حیات و قدرت می‌کند؟! هرگز؛ و این در تمامی صفات ذاتی خداوند جاری است. پس هیچ مفهومی نمی‌تواند تصویری تمام قامت از ذات نامحدود ارائه کند؛ بنابراین آنچه مصادیق مطابق مفاهیم محدود است، ذات نامحدود نیست.

پس از این تحلیل و ملاکی که از آن به دست آمد، می‌توان به نقد نظریه عینیت پرداخت. از آنجاکه نظریه عینیت مصادقی، ذات خدا را مصادیق مطابق مفاهیم صفات می‌داند، بر اساس نتیجه‌ای که از تحلیل یادشده به دست آمد، این نظریه از دقت کافی برخوردار نیست و به تعبیر علامه طباطبائی، نظریه نفی صفات نسبت به نظریه عینیت از معنایی دقیق‌تر و ژرفایی فزون‌تر برخوردار است (طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ج ۶، ص ۱۰۱).

۲-۲-۴. معنای روایات نفی صفات

علامه طباطبائی پس از نقد نظریه عینیت به حیرت عقل در توصیف حق تعالی اشاره می‌کند؛ حیرتی که خرده‌های ژرف را به وادی نفی صفات رهنمون می‌گردد و به مواردی از روایات نفی صفات استناد می‌کند و به توضیح بیشتر عبارت *نهج البلاغه* بر اساس فقرة دیگری از خطبه مورد بحث، یعنی عبارت «الذی لیس لصفته حد محدود، و لا نعت موجود» می‌پردازد (طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ج ۶، ص ۱۰۱).

بنا بر تفسیر عینیت، منظور از صفات در عبارت «کمال الاخلاص له نفی الصفات عنه» صفات زاید بر ذات و در عبارت «لیس لصفته حد محدود» صفات ذاتی است؛ اما از نظر علامه طباطبائی در این حدیث برای خداوند در عین اثبات صفت، نفی همان صفت یا نفی حد همان صفت شده است؛ نه اینکه نفی صفتی و اثبات صفتی دیگر شده باشد. در عبارت «وکمال الاخلاص له نفی الصفات عنه» نفی صفت شده و در قول «لیس لصفته حد محدود» نفی

حد از صفت شده است؛ در عین اینکه عبارت «لیس لصفته» مبین صفت‌دار بودن اوست. پس در عین نفی صفت، اثبات صفت شده است. از طرفی بر اساس مباحث پیشین، روشن شد که اثبات صفت عین تحدید است؛ زیرا ویژگی ذاتی مفاهیم صفات تحدید مصداق است. شاهد این مطلب که نفی صفت باید بر معنای حقیقی خودش تفسیر شود، علاوه بر برهان عقلی که گذشت، عبارتی است که بلافاصله پس از تعبیر نفی صفات در روایت آمده است: «لشهادة كل صفة أنّها غير الموصوف وشهادة كل موصوف أنّها غير الصفة». این عبارت به‌وضوح نشان می‌دهد که تعبیر نفی صفت بر اساس ویژگی ذاتی توصیف بیان شده است، نه اینکه نفی صفات خاصی منظور بوده باشد. بنابراین علامه می‌گوید نفی حد از صفت - از آنجاکه خود صفت مستلزم حد است؛ زیرا ویژگی ذاتی هر صفتی تحدید است - ساقط کردن حد پس از اقامه حد خواهد بود. این اسقاط بعد از اقامه چه معنایی می‌تواند داشته باشد؟

از نظر علامه اسقاط حد بعد از اقامه آن، به این معناست که هر آنچه از صفات کمال درباره حق تعالی اثبات شود، نافی ثبوت و تحقق و رای آن صفت در ذات حق تعالی نیست؛ یعنی هرچه او را وصف کنیم باز او برتر است. این اسقاط بعد از اقامه حد یقف ندارد. اثبات هر صفتی با اسقاط آن همراه است؛ زیرا آن ذات به صید هیچ وصفی در نمی‌آید. پس ورای همه صفاتی که برای او اثبات می‌کنیم، ذاتی است که مفهوم‌بردار و صفت‌پذیر نیست، و عقل مفهوم‌ساز ما از درک آن عاجز است. پس حیطة اصابت مفاهیم صفات همواره در نواحی متأخر از آن ذات نامتناهی است؛ به این معناکه هر صفتی از ظهور و جلوه‌ای از شئون آن ذات حکایت می‌کند و آن جلوه مصداق مطابق آن مفهوم است نه ذات متعالی.

بنابراین از نظر علامه طباطبائی معنای روایات نفی صفات بدون در نظر گرفتن مضاف الیه مقدر و یا انصراف از ظاهر عبارت، در کمال صراحت ذات خداوند را برتر از آن می‌داند که در قید وصفی از اوصاف درآید؛ و از آنجاکه تحدید ویژگی ذاتی مفاهیم است، این نفی صفات به نحو مطلق است، و تمامی آن صفاتی را که با عنوان صفات ذاتی شناخته می‌شوند، را دربر می‌گیرد.

این نظریه همان نظریه محققین عرفاست که ذات خدا را برتر از هر تعیین اسمی و وصفی و هر تقیید حکمی و مفهومی دانسته‌اند؛ چنانکه پیش‌تر بدان اشاره شد. از نظر علامه طباطبائی این مرتبه از توحید والاترین آموزه توحیدی قرآن کریم و رهاورد پیامبر خاتم صلی الله علیه و آله است که در تعالیم انبیا سلف بیان نشده است و اعظم حکمای اسلام چون *فارابی* و *ابن سینا* بدان راه نیافته‌اند و حتی *صدرالمؤمنین* - بنا بر نظریه تشکیک در وجود - نیز به ساحت آن بار نیافته است (طباطبائی، ۱۴۲۷ق، ص ۲۱)؛ اما سر اینکه علامه طباطبائی نسبت نظریه عینیت به نظریه نفی صفات را نسبت دقیق به ادق می‌داند و نه نسبت غلط به صحیح، به این دلیل است که بر اساس نظریه توحید اطلاق، آنچه در نظریه عینیت، مصداق مطابق صفات واقع می‌شود نه ذات خدا که نخستین مرتبه از مراتب تجلیات اوست. بنابراین در نظریه عینیت ویژگی متعلق ذات به خود ذات نسبت داده شده است؛ از این رو، مجاز عقلی و فاقد نوعی دقت فلسفی است نه غلط.

۳-۴. ارتباط میان تفسیر هستی‌شناسانه و معرفت‌شناسانه

علامه طباطبائی پس از ایراد نظریه یادشده و تطبیق آن بر اخبار نافی صفات، در رساله *الولاية* که به مبانی عرفان

عملی می‌پردازد، از بالاترین مقام از مقامات ولایت الهی که مختص پیامبر اکرم ﷺ و اهل بیت ﷺ و پیروان راستین ایشان است، به «نفی صفات» تعبیر می‌کند و معتقد است که اخبار نافی صفات به این مرتبه که همان فنای ذاتی است، اشاره می‌کنند. با فنای ذاتی حقیقت توحید ذات حق تعالی منکشف می‌گردد، و این به معنای انطباق کامل نگاه هستی‌شناسانه و معرفت‌شناسانه در تفسیر روایات نفی صفات است که در آن موجود و مشهود یکی هستند؛ چنان که در خود عبارت حدیث نیز که تعبیر کمال اخلاص به کار رفته است، نوعی نگاه معرفت‌شناسانه گوشزد می‌گردد.

آنچه به حسب برهان درباره برتری آن ذات مقدس از هر تعین اسمی و وصفی دانسته شد، برای اولیای الهی به حسب عیان و مشاهده ادراک می‌شود و همان چیزی که هست برای ایشان منکشف می‌گردد، نه اینکه آنچه هست ملاحظه نشود؛ چنان که در کلمات حاجی سبزواری و شیخ محمدحسین اصفهانی آمده بود که کمال توحید و اخلاص مشاهده ذات بدون ملاحظه صفات است؛ بلکه از نظر علامه کمال توحید و اخلاص ملاحظه ذات بدون صفات است. مشاهده لحاظ عدم است که در اصطلاح اهل عرفان از آن تعبیر به مقام احدیت می‌شود، نه مشاهده با عدم لحاظ. از آنجا که روایت، کمال توحید را متوقف بر کمال اخلاص نموده و کمال اخلاص را در نفی صفات دانسته است، می‌توان نتیجه گرفت که یافت و وجدان برتری ذات حق از توصیف، رسیدن به کمال اخلاص است و کمال اخلاص، کمال توحید (بالاترین مرتبه از مراتب توحید) است. از اینجا است که علامه این مرتبه از توحید را مختص پیامبر اکرم ﷺ و اهل بیت او ﷺ دانسته است و بر اساس پاره‌ای از روایات بیان می‌کند که پیروان راستین ایشان نیز از راه وراثت معنوی به ایشان ملحق می‌گردند (طباطبائی، ۱۳۶۱، ص ۳۰۳). بنابراین از نظر علامه طباطبائی روایات مستفیض نفی صفات، بر اوج هستی‌شناسی و معرفت‌شناسی عرفانی دلالت دارند.

جمع‌بندی و نتیجه‌گیری

پیش از علامه طباطبائی، متکلمان و فیلسوفانی که به نحوی متعرض معنای روایات نفی صفات شده‌اند، کوشیده‌اند تا انصراف روایات از اطلاق آن را نشان دهند و صفات را به صفات مخلوقین، صفات زاید بر ذات، صفات دال بر اضافه مقولیه و... تفسیر کرده‌اند. در میان اندیشمندان مسلمان، متکلمان معتزلی و عرفا با دو سوپه کاملاً متفاوت قائل به نفی صفات بوده‌اند. سخن معتزله از جهات متعددی قابل رد و اشکال است؛ اما از نظر سیاح‌الاحمد کربلایی و علامه طباطبائی سخن عرفا قابل دفاع برهانی است. این دو عالم شیعی متأخر با نظر دقیق در آموزه‌های کتاب و سنت، در تبیین مفاد اخبار نفی صفات کوشیده‌اند. همچنین علامه طباطبائی با اقامه برهانی عقلی از راه فلسفی به مفاد این روایات دست یافته است.

نظریه علامه طباطبائی از حیث سبک بحث برهانی و همچنین بحث قرآنی و روایی، بی‌سابقه است. هرچند عرفا به این نظریه قائل بوده‌اند، اما روش تبیین عقلی و نقلی آن در آثار علامه طباطبائی بدیع و درخور توجه است. به نظر می‌رسد که نظریه وی در تفسیر روایات نفی صفات بدون پیرایه تأویل و انصراف از ظاهر، نظریه‌ای معقول است که مستظهر به برهان عقلی و مؤیدات قرآنی و روایی است. همچنین تنها در این نظریه است که هماهنگی میان دو بُعد هستی‌شناسانه و معرفت‌شناسانه ایجاد شده و ارتباط اخلاص و توحید که در روایت نهج البلاغه آمده، معنای حقیقی خود را یافته است.

منابع

نهج البلاغه، ۱۴۱۴ ق، تحقیق فیض الاسلام، قم، هجرت.

ابن ابی الحدید، ۱۳۸۳، شرح نهج البلاغه، قم، مکتبه آیةالله المرعشی.

ابن ترکه اصفهانی، صائن الدین علی بن محمد، ۱۳۸۹، شرح فصوص الحکم، تحقیق و تعلیق محسن بیدارفر، قم، بیدار.

ابن ترکه اصفهانی، صائن الدین علی بن محمد، ۱۳۸۱، تمهید القواعد، تصحیح سید جلال الدین آشتیانی، چ اول ویرایش دوم، قم، بوستان کتاب.

ابن سینا، حسین بن عبدالله، ۱۳۸۳، المبدأ والمعاد، به اهتمام عبدالله نورانی، چ دوم، تهران، مؤسسه مطالعات اسلامی دانشگاه تهران - دانشگاه مکیل.

_____، ۱۳۸۷، الف، الالهیات من کتاب الشفاء، تحقیق حسن حسن زاده املی، چ سوم، قم، بوستان کتاب.

_____، ۱۳۸۷، ب، النجاة من العرق فی بحر الضلالات، تصحیح محمدتقی دانش پژوه، چ سوم، تهران، دانشگاه تهران.

احمدوند، معروفعلی، ۱۳۸۹، رابطه ذات و صفات الهی، قم، بوستان کتاب.

اصفهان، سیدمحمدحسین و سیداحمد کربلایی، ۱۴۲۴ ق، مکاتبات، در: سیدمحمدحسین حسینی طهرانی، ۱۴۲۴ق، توحید علمی و عینی، ط خامسه، مشهد، علامه طباطبائی.

اعتصامی، عبدالهادی، ۱۳۹۲، «مسئله نفی صفات در روایات اهل بیت»، تحقیقات کلامی، سال اول، ش ۲، ص ۲۹-۵۰.

خرانی، محمدبن حسن، ۱۴۰۴ق، تحف العقول، تصحیح علی اکبر غفاری، چ دوم، قم، جامعه مدرسین.

خالقیان، فضل الله، ۱۳۸۸، «مسئله عینیت ذات و صفات الهی و کاوشی در نهج البلاغه»، پژوهش‌های نهج البلاغه، ش ۲۵ و ۲۶، ص ۷۰-۷۹.

راشدی‌نیا، اکبر، ۱۳۸۷، «کتاب شرح الأصول الخمسة؛ تألیف قاضی عبدالجبار یا قوام الدین مانکدیم؟»، معارف عقلی، ش ۱۱، ص ۱۸۳-۱۹۶.

سبزواری، حاج مولی هادی، ۱۳۸۲، تعلیقات علی الشواهد الربوبیه، در: صدرالمتألهین، ۱۳۸۲، الشواهد الربوبیه، مقدمه و تعلیق سیدجلال الدین آشتیانی، قم، بوستان کتاب.

_____، ۱۳۸۳، اسرار الحکم، تصحیح کریم فیضی، قم، مطبوعات دینی.

_____، ۱۳۸۶، شرح المنظومه فی المنطق والحکمة، تحقیق و تعلیق محسن بیدارفر، قم، بیدار.

سلیمانی امیری، عسکری، ۱۳۷۹، «ذات و صفات الهی در کلام امام علی □»، معرفت، ش ۳۹، ص ۷۱-۷۶.

شانزتری، جعفر و نفیسه اهل سردی، ۱۳۸۷، «کاوشی فلسفی در مسئله صفات خداوند در پرتو احادیث امام رضا □»، مشکوة، ش ۹۹، ص ۴۶-۵۸.

صدرالمتألهین، ۱۳۸۵، اسرار الآیات، تحقیق سیدمحمد موسوی، تهران، حکمت.

_____، ۱۳۸۶، مفاتیح الغیب، تصحیح و مقدمه نجفقلی حبیبی، تهران، بنیاد حکمت اسلامی صدر.

صدوق، محمد بن علی، ۱۳۹۸ق، التوحید، تصحیح هاشم حسینی، قم، جامعه مدرسین.

_____، ۱۳۷۸ق، عیون أخبار الرضا □، تحقیق مهدی لاجوردی، تهران، جهان.

طباطبائی، سیدمحمدحسین، ۱۳۶۱، رساله الولاية، در: جمعی از نویسندگان، ۱۳۶۱، یادنامه مفسر کبیر استاد علامه طباطبائی، قم، شفق.

_____، ۱۴۰۲ق، علی و الفلسفة الالهیه، چ دوم، تهران، مؤسسه بعثت.

_____، ۱۴۱۷ق، المیزان فی تفسیر القرآن، بیروت، مؤسسه الأعلمی للمطبوعات.

—، ۱۴۲۴ق، *تذیبات و محاکمات*، در: سید محمدحسین حسینی طهرانی، ۱۴۲۴ق، *توحید علمی و عینی*، ط خامسه، مشهد، علامه طباطبائی.

—، ۱۴۲۷ق، *الرسائل التوحیدیه*، ط رابعه، قم، مؤسسه النشر الإسلامی.

طبرسی، احمدین علی، ۱۴۰۳ق، *الإحتجاج علی أهل اللجاج*، تصحیح محمدباقر خراسان، مشهد، مرتضی. طوسی، محمدین حسن، ۱۴۱۱ق، *مصباح المتعبد*، بیروت، مؤسسه فقه الشیعه.

عابدی، احمد و مجتبی حیدری، ۱۳۸۹، «بررسی و نقد دیدگاه قاضی سعید قمی در نفی اتصاف ذات خداوند به اسماء و صفات»، *پژوهش‌های فلسفی - کلامی*، ش ۴۳، ص ۱۴۳-۱۶۲.

علیزمانی، امیرعباس، ۱۳۸۷، *سخن گفتن از خدا*، چ دوم، تهران، پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.

غزالی، ابوحامد محمد، ۱۳۸۲، *تهافت الفلاسفة*، به تحقیق سلیمان دنیا، تهران، شمس تبریزی.

فخررازی، محمدبن عمر، ۱۹۸۶م، *الاربعین فی أصول الدین*، قاهره، مکتبه الکلیات الأزهریه.

قمی، قاضی سعید، ۱۴۱۵ق، *شرح توحید الصدوق*، تصحیح و تعلیق نجفقلی حبیبی، تهران، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.

قونوی، صدرالدین محمد، ۱۳۹۰، *رسالة النصوص*، تصحیح و تحقیق حامد ناجی اصفهانی، قم، آیت اشراق.

کاشانی، عبدالرزاق، ۱۳۸۳، *شرح فصوص الحکم*، تصحیح مجید هادی‌زاده، تهران، انجمن آثار و مفاخر فرهنگی.

کلینی، محمدبن یعقوب، ۱۴۰۷ق، *الکافی*، تصحیح علی‌اکبر غفاری و محمد آخوندی، چ چهارم، تهران، دارالکتب الاسلامیه.

مظفر، محمدرضا، ۱۳۸۷، *عقائد الإمامیه*، تحقیق حامد حنفی، چ دوازدهم، قم، انصاریان.

مقداد، فاضل، ۱۴۲۰ق، *الأنوار الجلالیه فی شرح الفصول النصیریة*، تحقیق علی حاجی‌آبادی و عباس جلالی‌نیا، مشهد، مجمع البحوث الإسلامیه.

همدانی، عبدالجبار، ۱۹۹۸م، *شرح الاصول الخمسة*، تحقیق و مقدمه فیصل بدیر عون، کویت، لجنة التألیف و التعرید و النشر لجامعة الكويت.

الهی، مجتبی و حامد پرورستمی، ۱۳۸۸، «نگاهی تعلیلی و فلسفی به وصف ناپذیری خدا در نهج البلاغه»، *فلسفه دین*، ش ۲، ص ۸۵-۱۰۲

بررسی انتقادی دیدگاه غیاث‌الدین منصور دشتکی در معاد جسمانی

solymaniaskari@mihanmail.ir

عسکری سلیمانی امیری / دانشیار مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی

modaresismrm@gmail.com

سیدمحمدرضا مدرس / دانشجوی دکتری فلسفه تطبیقی مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی

دریافت: ۱۳۹۶/۰۱/۱۱ - پذیرش: ۱۳۹۶/۰۶/۰۵

چکیده

غیاث‌الدین منصور دشتکی از فلاسفه قرن نهم و دهم، نخستین فیلسوفی است که ادعای برهان عقلی بر معاد جسمانی با بدن عنصری کرده است. وی از دو راه عقلی و نقلی به اثبات معاد جسم عنصری می‌پردازد. در این گفتار در پی بررسی استدلال‌های غیاث‌الدین در اثبات معاد جسم عنصری هستیم. برهان عقلی وی مبتنی بر بقای تعلق نفس به بدن پس از مرگ است که مورد نقد صدرالمتألهین واقع شده است؛ و مدعای وی بر بازگشت نفس به بدن عنصری دنیوی، پس از شکل‌گیری مزاج کامل در قیامت است، که مورد نقد آقاعلی مدرس قرار گرفته است. تمسک وی به آیات برای اثبات جسم عنصری نیز خالی از اشکال نیست. با نقد و بررسی دیدگاه وی به این نتیجه رسیدیم که برهان عقلی و نقلی وی در اثبات معاد جسم عنصری ناتمام است.

کلیدواژه‌ها: معاد جسمانی، غیاث‌الدین دشتکی، شبهات معاد جسمانی، رابطه نفس و بدن.

یکی از مباحث مهم در حوزه دین که مورد بحث و اختلاف آرای اندیشمندان در فلسفه و کلام بوده و هست، مبحث معاد جسمانی است. مهم‌ترین نزاع پس از پذیرش اصل معاد و نفی شبهات منکران آن، این است که آیا معاد، جسمانی صرف و یا روحانی صرف و یا جسمانی-روحانی است؟ آنچه تا زمان *غیاث‌الدین* مطرح بوده این است که ما برهانی بر جسمانی بودن معاد نداریم. از این رو کسانی که قائل به تجرد روح بوده‌اند بقای روح را پس از مرگ به عنوان معاد روحانی و سعادت و شقاوت نفس مجرد در جهان دیگر را با ادله عقلی اثبات می‌کردند؛ ولی دست خود را از برهان برای بازگشت نفس مجرد به بدن تهی می‌دیدند. برخی چون *ابن‌سینا* نیز بازگشت روح به بدن را تعبداً پذیرفته‌اند و در نتیجه معاد روحانی-جسمانی را از باب تعبد باور کرده‌اند (*ابن‌سینا*، ۱۴۱۸ق، ص ۴۶۰-۴۶۲). ادعای عدم برهان برای معاد جسمانی موجب شد *غیاث‌الدین* دشتکی در آن تأمل و تجدیدنظر کند و به نتیجه برسد که معاد جسمانی با بدن عنصری را می‌توان با برهان عقلی و نقلی اثبات کرد. مدعای *غیاث‌الدین* دشتکی در برهانی بودن معاد جسمانی، انگیزه و سبب شد که *صدرالمآلهین* و برخی از تابعان مانند *آقاعلی مدرس نوزوی*، *شیخ محمدحسین غروی اصفهانی* و علامه *رفیعی قزوینی*، مدعی معاد جسمانی شوند.

آنچه بر اهمیت مسئله می‌افزاید این است که او نخستین فیلسوفی است که مدعی برهانی ساختن معاد جسمانی با بدن عنصری است. در این تحقیق درصدد اعتبارسنجی ادله *غیاث‌الدین* در اثبات معاد جسمانی هستیم و می‌خواهیم روشن سازیم که چگونه او توانسته از موانعی که بر سر راه فیلسوفانی مانند *ابن‌سینا* بوده، عبور کند. آیا به‌راستی او توانسته بر مشکلات اعاده معدوم، تناسخ و قطع رابطه نفس و بدن چیره شود. برخی از این مشکلات سبب شده‌اند که معاد جسمانی مورد انکار قرار گیرد (ر.ک: *ابن‌سینا*، ۱۳۸۲، ص ۱۲۱-۱۲۶).

۱. دیدگاه‌ها درباره معاد جسمانی از منظر *غیاث‌الدین*

غیاث‌الدین دشتکی، چهار دیدگاه اصلی را در باب معاد جسمانی مطرح و آنها را نقد می‌کند و در نهایت به دیدگاه پنجم می‌رسد. دیدگاه اول بازگشت نفس به بدن عنصری در قیامت با اجزائی متفاوت با بدن اول است و دیدگاه دوم بازگشت نفس به بدن مثالی است (دشتکی، ۱۳۸۶، ج ۱، ص ۱۷۸ و ۱۶۲). دیدگاه اول را *غزالی* ابراز کرده بود (غزالی، ۱۹۹۴ م، ص ۲۳۸-۲۴۳) و دیدگاه دوم عقیده حکمای اشراقی است (سهروردی، ۱۳۸۰، ج ۲، ص ۲۳۱-۲۳۴). از نظر *غیاث‌الدین*، معاد جسمانی مورد قبول *غزالی* و نیز معاد جسمانی پذیرفته شده از سوی اشراقیون، در واقع انکار معاد جسمانی است (همان، ص ۱۶۳). دیدگاه سوم را برخی متکلمان ابراز کرده‌اند. بر پایه این دیدگاه اجزای اصلی بدن انسان در طبیعت باقی می‌ماند و در قیامت روح به همان اجزای اصلی تعلق می‌گیرد. بنابراین معاد جسمانی بازگشت نفس در معاد به اجزای اصلی است (ر.ک: حلی، ۱۴۰۷ق، ص ۴۰۶-۴۰۷). *صدرالمآلهین* نیز این قول را در کتابش ذکر کرده است (*صدرالمآلهین*، ۱۳۸۱، ص ۳۹۶). از نظر *غیاث‌الدین* این دیدگاه باطل است و هیچ اصل و اساسی ندارد (دشتکی، ۱۳۸۶، ج ۱، ص ۱۸۱). از سوی دیگر وی سخن برخی از متکلمان را که معتقدند حقیقت انسان تنها همین

ترکیب قابل مشاهده و محسوس است، نه چیز دیگر و همین بدن پس از مرگ معدوم و شخص آن دوباره در قیامت بازمی‌گردد، سخنی سست و سخیف شمرده است (همان، ص ۱۶۲). دیدگاه چهارم دربارهٔ معاد جسمانی، انکار آن است. به نظر غیث‌الدین معاد نزد حکما در واقع معاد روحانی است نه جسمانی. حکما آیات صریح در معاد جسمانی را به امور روحانی تحویل می‌برند؛ زیرا در نظر آنان مخاطب آیات، عامهٔ مردم و اعراب‌اند که امور روحانی را درک نمی‌کنند و شناختی از آنها ندارند و از طرفی زبان عربی پر از مجاز و استعاره است. او در نقد رأی حکما به آیاتی اشاره می‌کند که از امکان وقوع معاد جسمانی سخن گفته‌اند (همان، ص ۱۶۶-۱۶۷).

دیدگاه پنجم جسمانی - روحانی بودن معاد است که غیث‌الدین بدان رسیده و ظهور آیات و روایات را نیز موافق آن می‌داند. از نظر او مذهب حق و مورد تأیید، بازگشت بدن اول با همان اجزای عنصری دنیوی و تعلق نفس مجرد به آن است. غیث‌الدین دشتکی پس از ارائهٔ آیاتی که دلالت بر معاد جسمانی دارند، با استمداد از اصول و قواعد عقلی درصدد تبیین عقلانی معاد جسمانی بر می‌آید، که تفصیل آن به قرار زیر است:

۱. انسان موجود واحد طبیعی با دو جزء، یعنی بدن عنصری و نفس (روح مجرد) است (همان، ص ۱۷۴)؛ اما مهم در اینجا ترکیب این دو است. از نظر مشائیان ترکیب بین نفس مجرد و بدن مادی از نوع ترکیب انضمامی است. نظریهٔ ترکیب انضمامی به طور کلی مورد نقد صدرالدین دشتکی پدر غیث‌الدین قرار گرفت. از نظر او ترکیب بین دو شیء به معنای واقعی کلمه از نوع ترکیب اتحادی است، نه از نوع ترکیب انضمامی. صدرالدین بر این اساس ترکیب بین نفس و بدن را اتحادی می‌داند. غیث‌الدین در مسئلهٔ ترکیب و در ترکیب نفس و بدن رأی پدرش را پذیرفته است. از این رو ترکیب بین نفس و بدن را اتحادی می‌داند (همان، ج ۲، ص ۹۷۴-۹۷۵)؛

۲. از نظر حکما مقصود بالذات نفس و بدن به عنوان دو جزء از انسان، نفس به عنوان روح الهی است (همان، ج ۱، ص ۱۷۴)؛

۳. روح انسان در حقیقت، فاعل، مدبرک، و مکلف است و قوای بدنی، چونان قلم در دست نویسنده، آلت و ابزار اویند. طاعت و عصیان، به نفس و روح بازمی‌گردد و روح است که با اعمال خود مستحق ثواب و عقاب می‌گردد، نه بدنش. در واقع، بدن لانه‌ای برای اوج پرندۀ قدسی روح است و روح با تعلقش به بدن خاص، تشخیص می‌یابد؛

۴. روح الهی (نفس) دارای دو گونه تعلق به بدن عنصری است: الف) تعلق اولی به روح حیوانی (روح بخاری) است، که منبعث از قلب و جاری در رگ‌هاست؛ ب) تعلق ثانوی به اعضای کثیف؛

۵. دو تعلق یادشده در شدت و ضعف، رابطهٔ معکوس با یکدیگر دارند؛ یعنی هرگاه یکی از این دو تعلق ضعیف یا منقطع شود، تعلق دیگر شدت و قوت می‌یابد یا تام می‌گردد؛

۶. نظر به تعاکس دو تعلق مزبور، هرگاه در مزاج روح حیوانی (روح بخاری)، انحراف ایجاد شود، روح الهی پس از مدتی سکونت در زمین بدن، شایستگی خویش را در تعلق به روح بخاری از دست می‌دهد و در این هنگام تعلق دوم (تعلق به اعضای کثیف، یعنی بدن) افزایش می‌یابد؛

۷. هنگام حشر، نخست اجزای متفرق گرد هم می‌آیند و سپس صورت بدن کامل می‌شود و روح حیوانی (روح بخاری) با فراهم شدن متعلقش، یعنی بدن کثیف بار دیگر پدید می‌آید و در این زمان است که نفس با تعلقش به روح حیوانی، دوباره به بدن بازمی‌گردد؛ و این تعلق، مانع از آن است که نفس دیگری در بدن حادث گردد؛

۸. بدین‌سان معاد بازگشت روح به بدن با همان ماده اولیه برای رسیدن به جزاست (همان، ص ۱۷۵-۱۷۶). در اینجا توضیح برخی از عبارات و قیدهایی که دشتکی در این باب ذکر کرده، ضرور می‌نماید:

دشتکی با این عبارت که «روح انسان در حقیقت، فاعل، مدرک، و مکلف است»، فاعل هر عملی را که به انسان تکلیف می‌شود، روح می‌داند، نه بدن. حتی بسیاری از تکالیف بدنی از جمله نماز، روزه و حج را نفس می‌داند. از نظر غیاث‌الدین انسان از آن‌رو مکلف به تکالیفی شده که روح وی با انجام این تکالیف تهذیب شود.

هدف دشتکی از طرح دو گونه متفاوت تعلق نفس به بدن لطیف (روح بخاری) و بدن کثیف، بیرون‌رفت از مفسده تناسخ است؛ زیرا تعلق دوم نفس پس از فساد تعلق اول به روح بخاری از بین نرفته است تا تعلق نفس به آن مستلزم مفسده تناسخ باشد؛ بلکه تعلق دوم پس از زوال تعلق اول قوی‌تر هم شده است. بنابراین تعلق دوم مانع از وقوع تناسخ باطل می‌شود (همان، ص ۱۷۹-۱۸۰ و ۱۸۲). غیاث‌الدین با همین تعلق دوم است که شبهه اکل و ماکول را از بنیاد بر می‌کند؛ زیرا تعلق نفس به اجزای بدن اصلی، سبب می‌شود که هر گاه، این اجزا ماکول حیوانی شوند، همچنان نفس به آنها تعلق داشته باشد و این تعلق تا دامنه قیامت باقی است و بدین‌سان چنین تعلقی اجازه نمی‌دهد در زمان حشر، اجزای اصلی انسان، جزء بدن دیگری شوند (همان، ص ۱۸۱-۱۸۲).

۲. معانی معاد جسمانی

با توجه به دیدگاه‌های غیاث‌الدین، معاد جسمانی را می‌توان به چند معنا تفسیر کرد:

۱-۲. عود جسم لطیف به جسم کثیف

معاد جسمانی به معنای عود جسم لطیف (روح) به جسم کثیف (بدن) در عالم آخرت است (ر.ک: مجلسی، ۱۳۶۲-۱۳۷۴، ج ۶ ص ۲۷۰؛ طبرسی، ۱۴۱۶ق، ج ۲، ص ۱۷۱؛ مروارید، ۱۴۱۶ق، ص ۲۳۷ و ۲۶۱) که صدرالمآلهین آن را به جمهور متکلمان و عموم فقها نسبت داده است (صدرالمآلهین، ۱۳۶۳، ص ۶۰۴). غیاث‌الدین می‌نویسد: بیشتر اندیشمندان معتقدند در معاد، اجزای متفرقه‌ای که حقیقت شخص را تشکیل می‌دهند، جمع می‌شوند و دوباره حیات به آنها بازمی‌گردد. آنها معتقدند: روح جسم لطیفی است بدون اینکه از بدن ممتاز باشد. در اجزای بدن مخلوط و ممزوج شده، همانند امتزاج روغن در شیر، خداوند هنگام مرگ امر به گرفتن روح می‌کند و آن را حفظ می‌کند، تا هنگام حشر که دوباره آن را به بدن بازگرداند (دشتکی، ۱۳۸۶، ج ۲، ص ۹۷۷)؛ ولی انتساب این دیدگاه به جمهور متکلمان یا بیشتر اندیشمندان درست به نظر نمی‌رسد؛ زیرا تعداد انگشت‌شماری از متکلمان که قائل بوده‌اند روح جسم لطیف است، این دیدگاه را پذیرفته‌اند (ر.ک: فاضل مقداد، ۱۴۰۵ق، ص ۳۸۶؛ طالقانی، ۱۴۱۱ق، ج ۲، ص ۱۳۷).

۲-۲. بازگشت نفس به بدن با هر ماده‌ای

غزالی سه تصویر از معاد جسمانی را مطرح، و هر سه را به دلیل لوازم باطل رد می‌کند و در نهایت این قول را ممکن می‌داند که بدن با هر ماده‌ای، خواه ماده بدن اول باشد یا از ماده‌ای جدید برانگیخته می‌شود و سپس نفس به آن بدن بازمی‌گردد و این همانی انسان به نفس است، نه بدن. این عود و بازگشت نفس به بدن، برای دریافت آلام یا لذات جسمانی است و از این رو آلتی مانند آلت نخستین برای او اعاده می‌شوند (ر.ک: غزالی، ۱۹۹۴م، ص ۲۳۸-۲۴۳). غزالی و امثال او، مانند فخررازی، جمع بعینه اجزای متفرقه و تجسم روح را قبول ندارند و بر آن اشکال وارد کرده‌اند؛ لذا معتقدند: روح همان نفس مجرد است، که در حشر و قیامت به بدنی تعلق می‌گیرد؛ حال آن بدن مشتمل بر اجزای بدن اول باشد یا بعضی از آن اجزا را داشته یا نداشته باشد (ر.ک: دشتکی، ۱۳۸۶، ج ۲، ص ۹۷۷). لذا غزالی جمع بعینه اجزا را محال می‌داند؛ زیرا در یک صورت آن را موجب اعاده معدوم و در صورتی دیگر دچار مشکل شبههٔ آکل و مأكول می‌پندارد (ر.ک: غزالی، ۱۹۹۴، ص ۲۳۸-۲۴۰). فخررازی نیز جمع بعینه اجزا را موجب اعادهٔ معدوم می‌داند، اما اشکال تناسخ مبنی بر بازگشت روح مجرد به بدن را پاسخ می‌دهد؛ به این صورت که تعلق دوبارهٔ نفس به بدن را در این عالم تناسخ باطل می‌داند، ولی در عالم آخرت ممنوعیتی برای آن قائل نیست (ر.ک: همان، ص ۲۳۸-۲۳۹؛ فخررازی، ۱۴۱۱ق، ج ۲، ص ۴۳۲-۴۳۵؛ دشتکی، ۱۳۸۶، ج ۲، ص ۹۷۷).

۲-۳. بازگشت انسان با همین روح و بدن

برخی گفته‌اند: بازگشت همین شخص انسانی با همین روح و بدن در قیامت به طوری که هر کس آن را ببیند، بگوید این همان شخص است، کفایت می‌کند. صدرالمآلهین این قول را عقیدهٔ شمار فراوانی از حکمای متأله و مشایخ عرفا می‌داند (صدرالمآلهین، ۱۳۶۳، ص ۶۰۴-۶۰۵).

معتقدان به معاد جسم عنصری، به چند دسته تقسیم می‌شوند. برخی مانند تفتازانی اعادهٔ جسم عنصری دنیوی را محال ندانسته، جسم آخروی را عین جسم دنیوی می‌دانند که از همهٔ ویژگی‌های آن برخوردار است (تفتازانی، ۱۴۰۹ق، ج ۵، ص ۸۳). این قول، یعنی بازگشت بدن با همهٔ ویژگی‌های آن، مستلزم اعادهٔ معدوم است. تفتازانی چون معتقد به امکان اعادهٔ معدوم است، تلاش کرده به اشکالات آن پاسخ دهد (همان، ص ۸۵-۸۸)؛ اما برخی دیگر همانند محقق طوسی و علامه حلی که بدن آخروی (مُعاد) و دنیوی (مبتداً) را مثل یکدیگر می‌دانند نه عین یکدیگر، برای امکان اعادهٔ مماثل به «حکم الامثال» استدلال و به آیات قرآن استشهاد می‌کنند (ر.ک: حلی، ۱۴۰۷ق، ص ۴۰). اما غیاث‌الدین دشتکی که قابل به اعادهٔ جسم عنصری و استحالهٔ اعادهٔ معدوم است، می‌گوید اعادهٔ معدوم هیچ ربطی به معاد جسم عنصری ندارد (ر.ک: دشتکی، ۱۳۸۶، ج ۱، ص ۱۵۴-۱۵۷).

۳. دلایل غیاث‌الدین منصور بر معاد جسم عنصری

غیاث‌الدین دشتکی می‌نویسد: با آنکه عده‌ای معاد جسمانی را منکر شده، تنها معتقد به معاد روحانی‌اند، اما به‌ناچار معتقدند که معاد جسم عنصری از ضروریات دین اسلام است و تصدیق آن واجب است؛ همان‌گونه که باید دیگر

سمعیات مانند پرسش نکیر و منکر، عذاب قبر، نفخ صور، صراط، میزان، حساب و کتاب، شهادت جوارح و شفاعت را تصدیق کرد (دشتکی، ۱۳۸۶، ج ۱، ص ۵۷). وی اعتقاد و ایمان به حشر اجساد را از ضروریات دین می‌داند و معتقد است که عقاید مسلمان و دیگر ادیان الهی بر حشر اجساد است (همان، ص ۱۵۳). *غیاث‌الدین* از کسانی است که قایل به عینیت جسم اخروی و جسم دنیوی است و سخن کسانی را که معتقد به مثلث آن دو جسم، نه عینیت آنها، هستند، مخالف با نصوص قرآن و روایات و نیز مخالف با عقل می‌داند (دشتکی، ۱۳۸۶، ج ۱، ص ۱۵۳؛ ج ۲، ص ۴۵۸). وی برای اثبات معاد جسم عنصری از سه طریق وارد می‌شود:

۱. از طریق پاسخ به شبهات و اشکالات معاد، که مانع پذیرش معاد جسمانی از سوی فلاسفه پیشین بوده است؛
 ۲. پس از اثبات تجرد نفس (دشتکی، ۱۳۸۶، ج ۱، ص ۹۱) و اثبات بقای آن پس از مرگ (همو، ۱۳۸۲، ص ۳۴۹) و بیان دو گونه تعلق برای نفس به بدن، یکی به روح بخاری و دیگری توسط آن به اعضای بدن (همو، ۱۳۸۶، ج ۱، ص ۱۷۵)، و بیان اینکه تعلق نفس به بدن از روی اجبار و اضطرار است، همانند مضطری که محبوس شده است، نه از روی عشق آن گونه که مشهور به آن معتقدند (همو، ۱۳۸۲، ص ۱۰۴)، اظهار می‌دارد که نفس پس از مرگ و قطع تعلقش به روح حیوانی (روح بخاری) تعلقش به بدن عنصری بیشتر می‌شود و این تعلق تا روز قیامت باقی خواهد ماند تا در قیامت، هنگامی که به امر الهی اجزای بدن جمع شدند و به هم پیوستند و مزاج کامل تشکیل شد، نفس انسانی به آن ملحق می‌شود و این تعلق مانع تعلق نفسی دیگر به آن بدن می‌شود (همو، ۱۳۸۶، ج ۱، ص ۱۷۵).

۳. الف) قطعیت معاد جسمانی از دین خاتم‌الانبیا استفاده می‌شود. وی معتقد است که در آیات قرآن دلالت‌های صریح بر عینیت بدن اخروی و بدن دنیوی وجود دارد؛

ب) از آنجا که معاد جسمانی عقلاً ممکن است و مخبر صادق از آن خبر داده، وجهی برای انکار آن باقی نمی‌ماند؛
 ج) از طرفی، با امکان معاد جسم عنصری، به مقتضای حکمت و عدالت الهی و وفا به وعده‌هایی که خداوند از طریق وحی به انبیا داده است، باید معاد جسمانی وقوع یابد؛

د) وقوع آن، یعنی زنده شدن مردگان، طبق آیات قرآنی در همین دنیا مشاهده شده است. از نظر *غیاث‌الدین* حقیقت زنده شدن مردگان در این دنیا با معاد یکی است (همان، ج ۱، ص ۱۶۶-۱۶۷). وی معتقد است که همه این عناصر از کلام خداوند سبحان استفاده می‌شوند (همان، ص ۱۶۷).

برای تبیین دیدگاه *غیاث‌الدین* باید عناصر استدلال وی را بررسی کنیم. ادله اثبات معاد جسمانی به دو دسته عقلی محض که در آنها به نقل تکیه نمی‌شود و عقلی-نقلی که در آنها از نقل نیز استفاده می‌شود، تقسیم می‌شوند و *غیاث‌الدین* از هر دو طریق برای اثبات این مدعا بهره می‌گیرد.

۱-۳. رابطه نفس و بدن

رابطه نفس و بدن یکی از مباحثی است که *غیاث‌الدین منصور* آن را برای اثبات معاد جسمانی به کار می‌گیرد (ر.ک:

دشتکی، ۱۳۸۶، ج ۱، ص ۳۴، ۱۷۵ و ۱۰۴). مسئلهٔ رابطهٔ نفس و بدن از مباحث مهم علم‌النفس است که وی در مبحث اخلاق و کمال انسانی از آن بحث کرده است (ر.ک: دشتکی، ۱۳۹۱، ص ۱۸۸). مشکل اصلی در ارتباط نفس و بدن این است که چگونه ممکن است موجود مجرد ثابت، فاقد زمان، مکان و جرم، با موجود مادی متغیر و دارای مکان، قوه و استعداد ارتباط داشته باشد و با آن متحد شود؟ به تعبیر دیگر چگونه موجودی که هیچ‌گونه سنخیتی با موجودی دیگر ندارد، بر آن تأثیر می‌گذارد و از آن تأثیر می‌پذیرد؟ چگونه از ترکیب موجود مادی و مجرد، نوع واحد طبیعی به نام انسان به وجود می‌آید؟

از نظر *افلاطون* و پیروان او ارتباط نفس و بدن، مانند ارتباط زندانی و زندان یا مرغ و قفس است (افلاطون، ۱۳۸۰، ج ۱، ص ۴۷۱؛ ج ۳، ص ۱۷۳۹). بر اساس این دیدگاه، نفس و بدن به طور طبیعی یکدیگر را انتخاب نکرده‌اند، بلکه نیروی قهریه‌ای آنها را در کنار هم نشانده است. از این‌رو تصویری که از این وضعیت می‌توان ترسیم کرد، همان تصویر مرغ و قفس است که در واقع مرغ نفس در قفس بدن گرفتار شده است. گویا *غیاث‌الدین* این نظر *افلاطون* را پذیرفته که تعلق نفس به بدن را اجباری و اضطراری، همانند مضطر محبوس دانسته است (ر.ک: دشتکی، ۱۳۸۶، ج ۱، ص ۱۰۴).

فیلسوفان مسلمان برای حل مشکل رابطهٔ نفس و بدن، واسطه‌ای چون روح بخاری (ر.ک: ابن‌سینا، ۱۴۰۵ق، ج ۲، ص ۲۳۲؛ صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۹، ص ۷۴ و ۷۶؛ ج ۸، ص ۲۵۱) و یا روح حیوانی (سهروردی، ۱۳۸۰، ج ۳، ص ۸۹) و یا بدن مثالی (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۹، ص ۲۷۰-۲۷۲) را مطرح ساخته‌اند که این واسطه از بعضی جهات شبیه بدن جسمانی و از جهاتی شبیه نفس مجرد است. صدرالمتألهین از بدن برزخی به نفس خیالی و حیوانی تعبیر می‌کند که واسطه برای ارتباط نفس و بدن است (ر.ک: همان، ج ۸، ص ۲۴۹).

غیاث‌الدین همانند حکمای مشاء و اشراق، روح حیوانی (روح بخاری) را واسطه‌ای میان نفس و بدن دانسته است. وی تعلق اولی روح الهی (نفس) را به روح حیوانی و تعلق ثانوی روح الهی را تعلق به اعضا می‌داند (دشتکی، ۱۳۸۶، ج ۱، ص ۱۷۵). همچنین او روح حیوانی (روح بخاری) را حامل جمیع قوای مدرکه و محرکه، و محل تولد آن را قلب می‌داند، هنگامی که نفس به آن روح تعلق می‌گیرد، بدن نیز دارای نفس می‌شود و قوای دیگر از طریق قلب و توسط شریان‌ها در تمام اعضای بدن ساری و جاری می‌گردند (همان). البته وقتی روح حیوانی از حالت اعتدال خارج شود، تعلق نفس قطع می‌شود و بدن و مرگ تحقق می‌یابد (همان؛ همو، ۱۳۸۲، ص ۱۵۵-۱۵۶).

تجرد نفس و مادی بودن بدن، فاصلهٔ آن دو را به قدری افزایش داده که با یک واسطه نمی‌توان بین آن دو ارتباط برقرار کرد. لذا صدرالمتألهین معتقد است که باید بین روح بخاری و نفس ناطقه هم واسطه‌ای وجود داشته باشد که وی آن را برزخ مثالی نامیده است و بین روح بخاری و بدن، مرتبهٔ ضعیف‌تری واسطه می‌شود که خون صاف لطیف نام دارد (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۹، ص ۹۸). قبل از صدرالمتألهین، علامه *دوانی* نیز «خون» را مرکب روح بخاری دانسته است که به کمک خون در تمام بدن منتشر می‌شود. *غیاث‌الدین* این قول *دوانی* را از عجایب می‌داند و آن را نقد می‌کند (ر.ک: دشتکی، ۱۳۸۲، ج ۱، ص ۱۵۵).

غیاث‌الدین قول مشهور در باب تعلق نفس و بدن را این می‌داند: نفس جوهری است مجرد که تعلقش به بدن از روی عشق است، و پس از مرگ باقی می‌ماند و با فساد بدن فاسد نمی‌شود. نفوس انسانی اتحاد نوعی دارند، و تعلق دو نفس به یک بدن محال است؛ همان‌گونه که تعلق یک نفس به دو بدن نیز محال است (همان، ص ۳۴). وی این سخن مشهور را که تعلق نفس به بدن از روی عشق است، صحیح نمی‌داند؛ بلکه تعلق آن را به بدن، اجباری و اضطراری می‌داند که نفس، بدن را تدبیر می‌کند؛ همانند تدبیر مضطرب که محبوس است و مراقبتش از محل حبس به سبب ترسی است که از خراب شدن آن دارد؛ درحالی که نمی‌داند اگر زندان خراب شود، موجب خلاصی او می‌شود (همان، ص ۱۰۴).

وی از راه بقای تعلق نفس به بدن پس از مرگ، مفسده تناسخ (همان، ص ۱۷۹) و شبهه آکل و ماکول (همان، ص ۱۸۱-۱۸۲) را حل کرده است.

۲-۳. پاسخ غیاث‌الدین به شبهات معاد جسمانی

۱-۲-۳. معاد جسمانی و اعاده معدوم

غیاث‌الدین از طریق پاسخ به شبهات معاد می‌کوشد موانع پذیرش معاد جسمانی را از سر راه بردارد. منکران معاد جسمانی معتقد بودند: انسان پس از مرگ معدوم می‌شود و چون اعاده معدوم محال است، پس معاد جسمانی از آن جهت که مصداق اعاده معدوم است، محال است. برخی چون اشاعره که معتقد به معاد جسمانی بودند، به جواز اعاده معدوم قایل شدند و به‌زعم خود ادله‌ای عقلی بر امکان اعاده معدوم اقامه کردند (ر.ک: حلی، ۱۳۶۳، ص ۱۹۱؛ آمدی، ۱۴۳۰ق، ج ۴، ص ۲۵۱). غیاث‌الدین در پاسخ به این شبهه می‌گوید: مسئله اعاده معدوم از حیث ارتباطش با معاد جسمانی مطرح شده است؛ اما فلاسفه اسلامی گفته‌اند: امتناع اعاده معدوم ربطی به مسئله معاد جسمانی ندارد؛ زیرا آنها در عین حال که گفته‌اند اعاده معدوم محال است، به معاد جسمانی نیز معتقدند (ر.ک: دشتکی، ۱۳۸۶، ج ۱، ص ۱۵۴-۱۵۷)؛ زیرا آنچه در قیامت بازمی‌گردد اصلاً معدوم نشده است تا اعاده معدوم باشد؛ بلکه اجزا با تغییر صورت‌های گوناگون باقی‌اند و در قیامت به امر الهی وقتی اجزا به هم پیوستند و مزاج کامل تشکیل شد، روح به جهت تعلقی که به بدن خود دارد به آن بازمی‌گردد و این تعلق مانع تعلق روح دیگر به بدن می‌شود (دشتکی، ۱۳۸۶، ج ۱، ص ۱۷۵).

در تبیین و توضیح کلام غیاث‌الدین می‌توان گفت: انسان مرکب از نفس و بدن است. در هنگام مرگ نه نفس او معدوم می‌شود و نه بدن او، بلکه هر دو باقی هستند. نفس او باقی است؛ چراکه مجرد است. بدن او نیز باقی است، زیرا هیچ چیز در این عالم معدوم نمی‌شود، بلکه تنها تغییر می‌کند و از حالی به حال دیگر درمی‌آید. با توجه به این مقدمه، معاد جسمانی اعاده معدوم نیست، بلکه تجمع اجزاست. این تجمع نه تنها امتناع ذاتی ندارد، بلکه از نظر ادیان آسمانی، به‌ویژه دین اسلام، ضرورت هم دارد (ر.ک: همان، ص ۱۵۳).

اشکال: ممکن است کسی بگوید معاد جسمانی امکان ذاتی دارد، اما امکان وقوعی ندارد؛ با این بیان که هرچند

بازگشت روح به بدن محال عقلی نیست، ولی وقوع آن مشروط به قابلیت بدن است و ما می‌بینیم که پدید آمدن حیات وابسته به اسباب و شرایط خاصی است، که می‌باید تدریجاً فراهم شود؛ مثلاً نطفه‌ای در رحم قرار گیرد و شرایط مناسبی برای رشد آن وجود داشته باشد تا کم‌کم جنین کاملی شود و به صورت انسان درآید؛ ولی بدنی که متلاشی شد، دیگر قابلیت و استعداد حیات را ندارد تا روح به آن تعلق گیرد.

پاسخی که به این شبهه می‌توان داد این است: نظام موجود تنها نظام ممکن نیست و اسباب و عللی که در این جهان شناخته می‌شوند، اسباب و علل انحصاری نیستند. شاهدش این است که در همین جهان، اتفاقات خارق‌العاده‌ای مانند زنده شدن بعضی از حیوانات و انسان‌ها روی داده است؛ مانند داستان زنده شدن مردگان به دست حضرت عیسی علیه السلام و زنده شدن حیوانات در داستان حضرت ابراهیم علیه السلام و زنده شدن حضرت عزیر علیه السلام و الاغ وی. علاوه بر این تاکنون کسی برهانی بر امتناع معاد جسمانی اقامه نکرده است و از طرفی به شبهات منکران معاد نیز پاسخ داده شده است. پس باید آن را در بقعه امکان گذاشت (ر.ک: تفتازانی، ۱۴۰۹ق، ج ۵، ص ۸۳؛ فخررازی، ۱۳۸۴، ج ۲، ص ۶۶۴) و از انکار آن امتناع ورزید. به علاوه از مماثلت مبدأ و مُعاد نیز می‌توان استفاده کرد و جواز مبدأ را مستلزم جواز مُعاد گرفت. چگونه ممکن است چیزی در زمانی ممکن باشد و در زمانی دیگر محال باشد (ر.ک: تفتازانی، ۱۴۰۹ق، ج ۵، ص ۸۳؛ لاهیجی، ۱۳۷۲، ص ۶۰۶)، از باب اینکه «حکم الامثال فی ما یجوز وما لا یجوز واحد».

۲-۲-۳. معاد جسمانی و تناسخ

یکی از اشکالاتی که بر معاد جسمانی وارد شده، مفسدهٔ تناسخ است و آن مفسده عبارت است از تعلق دو نفس به یک بدن؛ یکی نفس بازگشته و دیگری نفس جدیدی که در روز قیامت به بدن تعلق می‌گیرد؛ زیرا هر بدنی در هر عالمی حادث گردد، بلافاصله از طرف واهب‌الصور نفسی به آن تعلق خواهد گرفت؛ زیرا ذاتاً مستعد قبول نفس مخصوص به خود است. غیث‌الدین مشکل تناسخ را این‌گونه حل می‌کند: نفس دو گونه تعلق به بدن دارد: تعلق اولی نفس به روح حیوانی (روح بخاری) است و تعلق ثانوی نفس به اعضای بدن است. هر گاه تعلق اولی بر اثر انحراف مزاج از بین برود، تعلق ثانوی به اعضا شدید می‌شود و با این تعلق، اجزا تعیین خود را حفظ می‌کنند. در محشر هر گاه اجزا جمع شوند و صورت بدن کامل شود و روح بخاری به بدن بازگردد، نفس دوباره به بدن تعلق می‌گیرد و این تعلق ثانوی نفس به بدن مانع حدوث نفسی دیگر در بدن می‌شود و در نتیجه اشکال اصلی حکمای مشاء به معاد جسمانی که تناسخ است، رخ نمی‌دهد (ر.ک: دشتکی، ۱۳۸۶، ص ۱۷۷ و ۱۷۹). غیث‌الدین دربارهٔ فرق بین تناسخ و معاد جسمانی می‌نویسد:

در تناسخ، نفس کاملاً از بدن قبلی خود جدا می‌شود و به بدن شخص دیگر تعلق می‌گیرد که این ممتنع است؛ ولی در محشر اجساد، نفس با همان تعلق تامی که به اجزایش داشته است، گرچه مدتی از آن دور بوده است، دوباره به بدن خودش بازمی‌گردد و این هیچ‌گونه مشکلی ندارد (همان، ص ۱۷۷).

صدرالمآلهین سخن مذکور را از غیث‌الدین در باب تعلق نفس و بدن نقل می‌کند (صدرالمآلهین، ۱۹۸۱ م، ج ۹، ص ۲۰۵؛ همو، ۱۳۶۱، ص ۲۵۴) و آن را به این صورت نقد می‌کند:

اولاً تعلق نفس به بدن امری طبیعی است و منشأ آن مناسبت تام و استعداد کامل ماده است که این نفس، نه نفس دیگر را به خود اختصاص می‌دهد؛ بنابراین این تخصص و این استعداد ضرورتاً برای همین ماده واحد و نسبت به همین نفس رخ می‌دهد، تا مستلزم تخصص بدون متخصص نباشد یا تعلق یک نفس به دو بدن صورت نگیرد (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۹، ص ۲۰۵-۲۰۶). بنابراین تعلق نفس در قیامت به بدن از ناحیه بدن نیست و وقتی از ناحیه بدن نباشد، در این صورت ماده‌ای که به مرحله تخصص خاص برسد، طالب نفسی است که خود آن را مخصص کرده است نه آنکه تخصص از ناحیه دیگر آمده باشد. صدرالمتألهین در ادامه می‌گوید: منشأ حدوث نفس همان حرکت ذاتی و استکمالی ماده به گونه ترقی از پایین‌ترین درجه به بالاترین آن است تا در پایان حرکت مادی به نفس مجرد بینجامد. براین اساس معنا ندارد که نفس با اجزای خاکی تناسب ذاتی داشته باشد و تعلق خود را به بدن عنصری بعد از مرگ حفظ کند (همان، ص ۲۰۶-۲۰۷). طبق این بیان، تناسب همواره از ناحیه حرکت جوهری در ماده حاصل می‌شود و با این تناسب ماده ارتقای وجودی می‌یابد؛

ثانیاً لازمه تعلق ذاتی و طبیعی نفس به بدن این است که نفس پس از رسیدن به مقام تجرد و فعلیت محض (با توجه به حرکت جوهری نفس و قطع علاقه کامل از بدن) ساحت ماده را به کلی رها کند؛ درحالی که غیث‌الدین بر مبنای اصولی که تقریر کرده است، باید بپذیرد که علاقه روح به بدن پس از مرگ ارادی و اختیاری است؛ با آنکه وی تعلق نفس به بدن را اجباری و اضطراری می‌داند (ر.ک: دشتکی، ۱۳۸۶، ج ۱، ص ۱۰۴)، نه از روی قصد و اختیار، تا پس از فساد مزاج روح بخاری، تعلق نفس به اعضا بیشتر گردد (صدرالمتألهین، ۱۳۶۱، ص ۲۵۴).

صدرالمتألهین در شرح این اشکال می‌گوید:

تعلق نفس به بدن، مانند تعلق انسان به خانه مخروبه‌ای نیست که تا زمانی که آباد و قابل سکونت است در آن زندگی، و برای مدتی از آن خانه مهاجرت کند و دوباره برای سکونت به آن خانه مخروبه بازگردد و از دیگر خانه‌ها و منازل آباد چشم‌پوشی کند (همان، ص ۲۵۴ و ۲۵۵؛ همو، ۱۳۸۲، ص ۳۵۱؛ همو، ۱۹۸۱، ج ۹، ص ۲۰۶-۲۰۷؛ همو، ۱۳۸۱، ج ۲، ص ۶۶۳).

ثالثاً وقتی بدن فاسد گردد، دیگر عضوی باقی نمی‌ماند تا به گفته غیث‌الدین نفس به آن تعلق گیرد (همو، ۱۳۶۱، ص ۲۵۴-۲۵۵). به علاوه اعضا نمی‌توانند نفس را برای خود نگاه دارند؛ چون نفس است که به واسطه روح بخاری اعضا را اعضا گردانیده است (همان).

صدرالمتألهین تعلق اولی و ثانوی نفس را در کلام غیث‌الدین به تعلق بالذات و بالعرض تأویل برده است؛ زیرا نفس بیش از یک بار به بدن تعلق نمی‌گیرد (همان). سپس با تشبیه نفس به طایر قدسی و ملکوتی، با اظهار تعجب می‌گوید: چون دام بدن از هم گسیخته شد و خاک و خاکستر گشت، برای نفس چه تعلقی به اجزای پراکنده و ذرات پخش شده باقی می‌ماند؟ و چه تعلقی به خاک و خاکستر خواهد داشت؟ اگر چنین باشد، باید هر خاک و خاکستری دارای نفس شود (همو، ۱۹۸۱، ج ۹، ص ۲۸۸؛ همو، ۱۳۸۲، ص ۳۵۲؛ همو، ۱۳۸۱، ج ۲، ص ۶۶۴).

۳-۲-۳. معاد جسمانی و شبههٔ آکل و مأکول

غیاث‌الدین دشتکی دلیل دوم منکران معاد جسمانی را شبههٔ آکل و مأکول دانسته است. اگر انسان انسانی را بخورد، چنانچه اجزای مأکول در بدن آکل بازگردد، در این صورت انسان مأکول بازنگشته است و اگر در بدن مأکول بازگردد، پس آکل در معاد بازنگشته است، و در صورتی که مؤمنی کافری را بخورد اجزای معینی از بدن، هم باید در عذاب و هم در نعمت باشند (دشتکی، ۱۳۸۶، ص ۱۵۵ و ۱۸۱).

پاسخ غیاث‌الدین: آنچه در معاد بازمی‌گردد همان اجزایی است که نفس در آغاز با آنها خلق شده است. خداوند سبحان آن اجزا را حفظ می‌کند و آنها را جزو بدن دیگری قرار نمی‌دهد (همان، ص ۱۸۱-۱۸۲). این پاسخ غیاث‌الدین شبیه پاسخ برخی از متکلمان است که اعادهٔ معدوم را ممتنع می‌دانستند و از طرفی معاد جسمانی را قبول داشتند (همان، ص ۱۵۴). آنها معتقد بودند اجزای اصلی انسان معدوم نمی‌شود (ر.ک: حلی، ۱۴۰۷ق، ص ۴۰۶) تا اعادهٔ معدوم تحقق یابد. غیاث‌الدین نیز که اعادهٔ معدوم را محال می‌داند، در پاسخ به شبههٔ آکل و مأکول همین سخن را با بیانی دیگر می‌پذیرد که اجزای بدن انسان محفوظ می‌ماند و در قیامت با جمع شدن و ترکیب یافتن آن اجزا، دوباره به قدرت خداوند مزاج کامل شکل می‌گیرد و روح به جهت تعلقی که همواره به بدن خود دارد، به آن ملحق می‌گردد (ر.ک: همان، ص ۱۷۵). این تعلق مانع از این می‌شود که اجزای بدن به بدن دیگر ملحق شوند (همان، ص ۱۸۲).

۳-۳. معاد مقتضای حکمت و عدالت الهی

غیاث‌الدین با پذیرش امکان معاد جسم عنصری از نظر نقل و عقل، معتقد است مقتضای حکمت و عدالت الهی (دشتکی، ۱۳۸۶، ج ۱، ص ۱۶۶-۱۶۷) و نیز مقتضای وفای به وعده‌هایی که خداوند داده است، ضرورت وقوع معاد جسم عنصری است (همان، ص ۱۶۷ و ۵۷). دیگران این عناصر را برای اثبات اصل معاد به کار می‌گرفتند؛ لیکن غیاث‌الدین از آنها معاد جسمانی را نتیجه می‌گیرد. شاید علت آن این باشد که در نظر وی، اثبات معاد در واقع اثبات معاد قرآنی است که ظهور آیات و روایات در عنصریت آن است. لذا غیاث‌الدین معتقد است هنگامی که اصل معاد جسمانی از نظر آیات و نیز عقل ممکن است و هیچ محذور عقلی ندارد، پس باید خداوند سبحان به مقتضای حکمت، عدالت و طبق وعده‌ای که داده است آن را محقق کند (دشتکی، ۱۳۸۶، ج ۱، ص ۱۶۶-۱۶۷). از جمله ادله‌ای که غیاث‌الدین معاد جسمانی را از آن نتیجه می‌گیرد، احیاء مردگان در عالم دنیا است (دشتکی، ۱۳۸۶، ص ۱۶۶-۱۶۷). از آنجاکه غیاث‌الدین با کسانی مواجه است که آیات دال بر معاد جسمانی را تأویل برده‌اند (همان، ص ۱۶۶)، می‌باید از آن آیات نیز برای نفی نظر آنها و تثبیت نظر خود بهره‌گیرد.

۳-۴. قطعیت معاد جسمانی از دیدگاه آیات

غیاث‌الدین یکی از ادلهٔ معاد جسم عنصری را مدلول آیات و روایاتی می‌داند که در باب معاد آمده‌اند. وی معتقد است که در قرآن کریم آیات روشنی وجود دارند که هم امکان و هم وقوع معاد جسمانی را بیان می‌کنند. وی برخی آیاتی

را که دلالت بر معاد جسمانی دارند، ذکر و چگونگی دلالت آنها را تبیین می‌کند. یکی از آیات دال بر معاد جسمانی، پاسخی است که خداوند سبحان به اصحاب شمال داده است: «إِذَا مِتْنَا وَكُنَّا تُرَابًا وَعِظَامًا أَإِنَّا لَمَبْعُوثُونَ؛ أَوْ أَبَاؤُنَا الْأَوْلَادُونَ» (صافات: ۱۶ و ۱۷). خداوند سبحان در سوره واقعه در پاسخ آنها می‌فرماید: «قُلْ إِنَّ الْأَوَّلِينَ وَالْآخِرِينَ لَمَجْمُوعُونَ إِلَىٰ مِيقَاتِ يَوْمٍ مَّعْلُومٍ» (واقعه: ۴۹ و ۵۰).

غیاث‌الدین چهار وجه را برای امکان وقوع چنین امری یعنی اجتماع نخستین و واپسین در روز قیامت از زبان قرآن ذکر می‌کند:

وجه اول: «أَفَرَأَيْتُم مَّا تُمْنُونَ؛ أَأَنْتُمْ تَخْلُقُونَهُ أَمْ نَحْنُ الْخَالِقُونَ نَحْنُ قَدَرْنَا بَيْنَكُمْ الْمَوْتَ وَمَا نَحْنُ بِمَسْبُوقِينَ عَلَىٰ أَنْ نُبَدَّلَ أَمْثَالَكُمْ وَنُنشِئَكُمْ فِي مَا لَا تَعْلَمُونَ» (واقعه: ۵۸-۶۱).

غیاث‌الدین کلام فخررازی را در وجه استدلال به این آیات بر معاد جسمانی ذکر می‌کند (فخررازی، ۱۴۲۰ق، ج ۲۸، ص ۲۱۶-۲۱۷؛ همان، ج ۲۹، ص ۴۱۶-۴۲۳) و با مناقشه در کلام وی و زاید شمردن مقدماتی که فخررازی برای استدلال خود ذکر کرده (ر.ک: دشتکی، ۱۳۸۶، ج ۱، ص ۱۶۷)، به تفسیر خود از آیات یادشده می‌پردازد: خداوند به گمراهان و کسانی که منکر برانگیخته شدن انسان در روز قیامت هستند و آن را بعید می‌شمارند، می‌گوید: شما منی را خلق نکردید، بلکه خداوندی که به قدرت، اراده و علمش انسان را از منی به وجود آورد، دوباره قادر است که آن را خلق کند. پس وجهی برای استبعاد و انکار (معاد جسمانی) نیست. غیاث‌الدین روایات بارش باران قبل از مبعوث شدن انسان‌ها را (قمی، ۱۴۰۴ق، ج ۲، ص ۲۵۳؛ صدوق، ۱۳۷۶، ص ۱۷۷) مؤید این مطلب می‌داند (دشتکی، ۱۳۸۶، ج ۱، ص ۱۶۸).

وجه دوم: «أَفَرَأَيْتُم مَّا تَحْرُثُونَ أَأَنْتُمْ تَزْرَعُونَهُ أَمْ نَحْنُ الزَّارِعُونَ» (واقعه: ۶۳-۶۴):

فخررازی می‌نویسد: وقتی انواع دانه‌ها در زمین کاشته و به آنها آب داده می‌شود، از نظر عقلی باید دانه‌ها فاسد شوند؛ ولی می‌بینیم نه تنها فاسد نمی‌شوند، بلکه دانه محفوظ می‌ماند و از یک طرف سر از زمین برمی‌آورد و از طرفی دیگر ریشه در زمین فرو می‌برد. آیا این جریان، بر قدرت کامل و حکمت عام خداوند سبحان دلالت ندارد؟ پس چگونه این قادر مطلق نتواند اجزای بدن انسان را جمع کند و دوباره ترکیب کند و نفس را به آن بازگرداند؟ (دشتکی، ۱۳۸۶، ج ۱، ص ۱۶۸-۱۶۹؛ ر.ک: فخررازی، ۱۴۲۰ق، ج ۲۹، ص ۴۲۰).

وجه سوم: «أَفَرَأَيْتُمُ الْمَاءَ الَّذِي تَشْرَبُونَ أَأَنْتُمْ أَنْزَلْتُمُوهُ مِنَ الْمُزْنِ أَمْ نَحْنُ الْمُنزِلُونَ» (واقعه: ۶۸-۶۹):

وجه استدلال: اولاً طبیعت آب، سنگین بودن آن است که باید هبوط کند و به پایین سرازیر شود و اینکه به بالا می‌رود خلاف طبعش می‌باشد؛ لذا باید قدرتی آن را برخلاف طبعش بالا ببرد؛ ثانیاً همین اجزای آب که به بالا صعود کرده‌اند، پس از پراکندگی با هم جمع می‌شوند و ابر را تشکیل می‌دهند؛ ثالثاً با دانه‌ها آنها را حرکت می‌دهند؛ رابعاً در جایی که نیاز است فرو می‌ریزند و زمین خشکیده را سرسبز می‌کنند. همه اینها بر جواز و امکان حشر دلالت می‌کند. همان‌طور که خداوند قادر است این ذرات آب را جمع کند، قادر است اجزای خاکی انسان را جمع و زنده کند (دشتکی، ۱۳۸۶، ج ۱، ص ۱۶۹؛ ر.ک: فخررازی، ۱۴۲۰ق، ج ۲۹، ص ۴۳۶-۴۳۷).

وجه چهارم: «أَفَرَأَيْتُمُ النَّارَ الَّتِي تُورُونَ أَنْتُمْ أَنشَأْتُمْ شَجَرَتَهَا مَن نَحْنُ الْمُشْشُونَ» (واقعه: ۷۲ و ۷۳):

وجه استدلال، این است که طبیعت آتش اقتضای بالا رفتن دارد و طبیعت درخت اقتضای پایین رفتن. از طرفی آتش نورانی است و درخت ظلمانی؛ آتش داغ و خشک و درخت سرد و مرطوب است. چگونه خداوند قادر است اجزای نورانی آتش را داخل این درخت ظلمانی قرار دهد؟ پس خداوند سبحان قادر است اجزای بدن انسان را دوباره جمع کند و نفس را در آن قرار دهد. فخررازی معتقد است: خداوند می‌خواهد با طرح مسئله آب و آتش در آیات مذکور و طرح مسئله هوا در آیات سوره نمل (۶۳-۶۴) و مسئله زمین در آیه «وَوَتَرَى الْأَرْضَ هَامِدَةً فَإِذَا أَنْزَلْنَا عَلَيْهَا الْمَاءَ اهْتَزَّتْ وَرَبَتْ وَأَبْتَّتْ مِنْ كُلِّ رُوحٍ يَهْبِجِ» (حج: ۵)، به ما بفهماند که عناصر اربعه با همه حالاتشان، شاهدی بر امکان حشر جسم عنصری‌اند (فخررازی، ۱۴۲۰ق، ج ۲، ص ۳۳۵؛ دشتکی، ۱۳۸۶، ج ۱، ص ۱۷۰)؛ اما این سخن فخررازی به نظر غیث‌الدین مردود است (همان)، ولی وجهی برای مردودیت آن بیان نمی‌کند. شاید وجه اشکال این باشد که همه این آیات، بر قدرت خداوند سبحان و صرفاً بر امکان معاد دلالت دارند، اما دلالتی قطعی بر کیفیت معاد ندارند.

سپس غیث‌الدین آیات متعدد دیگری را که بر حشر اجساد دلالت دارند، با تفسیری که فخررازی از آنها نموده، ذکر می‌کند (ر.ک: دشتکی، ۱۳۸۶، ج ۱، ص ۱۷۰-۱۷۲؛ فخررازی، ۱۴۲۰ق، ج ۲۶، ص ۳۰۹؛ ج ۲۱، ص ۴۱۲-۴۱۴) و نظر خود را در این موارد چنین بیان می‌کند: ظاهر این گونه آیات دلالت دارند بر اینکه عده‌ای از روی تعجب و شگفت‌زدگی، بازگشت انسان را در قیامت استنکار و استبعاد می‌نمودند (رعد: ۵)؛ نه اینکه ادعای برهانی بر امتناع و استحاله آن داشته باشند. آنها بر اساس اوهام عامیانه خود، که هر گاه انسان تبدیل به خاک شود، اجزایش نابود و متفرق می‌شوند، می‌پرسیدند چگونه ممکن است دوباره بدنی مثل بدن اول بازگردد؟ و چه کسی قادر است این اجزای متفرق و پراکنده را بشناسد و آنها را بازگرداند؟ لذا خداوند سبحان آنچه را موجب استبعاد و استنکار آنها شده بود، به این صورت از ذهن‌ها پاک می‌کند: اولاً خداوند به همه اجزای بدن انسان علم دارد و علم او بر همه چیز احاطه دارد و هیچ چیز از دایره علم او بیرون نیست؛ ثانیاً او قادر به جمع‌آوری آن اجزا و بازگرداندن آنهاست (ر.ک: همان، ص ۱۷۱-۱۷۲).

۴. نقد و بررسی دیدگاه غیث‌الدین دشتکی

نخستین اشکال بر غیث‌الدین، در باب بقای تعلق نفس به بدن پس از مرگ است. این ادعا نه بین است و نه غیث‌الدین آن را برهانی کرده است. این همان اشکالی است که صدرالمطالعهین بر غیث‌الدین وارد کرده است. از سوی دیگر اشکالی که آقاعلی مدرس بر دیدگاه اشاعره در بازگشت نفس به بدن دنیوی وارد دانسته، بر دیدگاه غیث‌الدین نیز وارد است؛ زیرا اگر نفس هنگام قیامت دوباره از عالم برزخ به بدن دنیوی بازگردد، همان‌گونه که در دنیا به آن تعلق داشته است، این تکرار عالم دنیا خواهد بود؛ بنابراین فرقی میان عالم دنیا و عالم آخرت نخواهد بود؛ درحالی‌که فرض این است که نظام دنیا برپیده شده و نشئه عوض گشته است. تبیینی که غیث‌الدین از معاد

می‌دهد، دنیایی دیگر در ادامه همین دنیاست. *آقاعلی* مدرس این قول را علاوه بر اینکه از جهت عقلی باطل می‌داند، آن را مخالف با روایات وارد در باب معاد نیز به‌شمار می‌آورد (مدرس زنوزی، ۱۳۷۸، ج ۲، ص ۹۲). وی معتقد است که عالم آخرت غیر از عالم دنیاست و آیه «وَلَقَدْ عَلَّمْتُمُ النَّشْأَةَ الْأُولَىٰ فَلَوْ لَا تَذَكَّرُونَ» (واقع: ۶۲) را صریحاً در مخالفت عالم دنیا با عالم آخرت دانسته است (همان، ص ۹۱-۹۲)؛ چراکه این آیه صریحاً دنیا را نشئه اولی دانسته است و اگر قرار باشد، عود روح به بدن عنصری بدون آنکه بدن از نشئه عنصریت وارد نشئه دیگری شده باشد، همان نشئه اولی خواهد بود؛ درحالی‌که آیه صریحاً انسان را متوجه نشئه دیگری می‌کند. البته *آقاعلی* مدرس، به گونه‌ای بقای تعلق نفس به بدن را پس از مرگ می‌پذیرد و برای دفع مفسده دنیای دیگر بودن قیامت بر خلاف *غیاث‌الدین* که می‌گفت نفس در عالم آخرت به بدن ملحق می‌شود، معتقد است بدن همراه کل عالم مادی بر اثر حرکت جوهری جهش می‌کند و به نشئه دیگر منتقل می‌شود و بدین‌سان کل عناصر دنیوی به عناصر اخروی تبدیل می‌شوند و بدن نیز به بدن اخروی تبدیل می‌شود و بدن به سوی نفس صعود می‌کند. این صعود بدین سبب است که نفس که در دنیا در این بدن بوده، وداعی در وی نهاده است که این وداع سبب می‌شوند هر بدنی به نفس خود منتقل شود (همان، ص ۹۳-۹۴). از این رو نظریه *آقاعلی* نه مستلزم تکرار عالم دنیا خواهد بود و نه موجب تناسخ و نه رجوع فعل به قوه؛ چراکه یکی از مشکلات بازگشت نفس به بدن، بازگشت فعل به قوه است که *صدرالمثلهین* در اشکال بالا به آن نظر دارد؛ زیرا همین که نفس به دلیل ارتقای وجود از بدن مفارقت کرده است، بازگشت او به بدن بازگشت از قوه به فعل است. از این رو *صدرالمثلهین* نمی‌پذیرد که تعلق نفس به بدن پس از مرگ باقی باشد (مدرس زنوزی، ۱۳۷۸، ج ۲، ص ۱۰۳). از این رو *آقاعلی* مدرس معاد جسم عنصری را با اصول صدرایی تبیین و اثبات می‌کند (ر.ک: همان، ص ۹۲).

جمع‌بندی نقدهایی که بر دیدگاه *غیاث‌الدین دشتکی* در باب معاد جسم عنصری وارد شد، بدین شرح است:

۱. یکی از تالی فاسدهای جدی نظریه دشتکی مبنی بر حضور بدن مادی و عنصری در آخرت، مبدل ساختن آخرت به دنیاست؛ درحالی‌که بزرگان حکمت از وجوه تفاوت و تباین جوهری دنیا و آخرت سخن گفته‌اند (ر.ک: فیض کاشانی، ۱۳۸۳، ص ۳۹۲-۳۹۵)؛

۲. *غیاث‌الدین دشتکی* از نحوه تعلق نفس به اجزای اولی بدن سخن نگفت و اینکه چگونه نسبت تعلق نفس به روح حیوانی و اجزای کثیف وارونه است؛ یعنی با کم شدن یا از بین رفتن تعلق نفس به روح حیوانی، تعلق او به اجزای کثیف شدت می‌یابد. در نتیجه وی ادعایی بدون دلیل را مطرح ساخته است. به عبارت دیگر، تعلق از نوع دوم، تعلق نفس به اجزای ازهم‌گسیخته است که تصور تحقق آن به‌غایت دشوار است؛ به این بیان که تعلق تدبیری نفس به بدن در زمان حیات شخص در دنیا، تعلق به امری است که منسجم و پیوسته است و دارای وحدت ارگانیکی است؛ اما تعلق نفس به اجزای پراکنده و متکثر چه توجیه عقلانی‌ای خواهد داشت؟ دشتکی در این باب تبیینی ارائه نمی‌کند. گفتنی است که علامه *رفیعی قزوینی*، از شارحان فلسفه صدرایی و منتقدان معاد جسمانی

صدرايي، در اثبات عقلي رجعت نيز از برقراري گونه‌اي از تعلق نفس به بدن پس از مرگ سخن مي‌گويد؛ به اين بيان که علاقه نفس به بدن از شئون ذاتي نفس است و علاقه يادشده به قهر و استعلاي نفس و ضعف و مقهوريت بدن بازمي‌گردد. بنا بر اين ممکن نيست که علاقه نفس به بدن به کلي باطل گردد (رفيعي قزويني، ۱۳۶۸، ص ۱۷-۱۸). استاد عابدي شاهرودي نيز در بسط و توضيح کلام رفيعي قزويني مي‌نويسد:

تعلق نفوس به ابدان، تعلق ذاتي وجودي است و ابدان از مراتب وجود شخصي نفوس به‌شمار مي‌روند. بدین جهت گسست يکسره نفس و بدن محال است و در موت فقط تعلق تصريفي و تدبيري خاص نفس از بين مي‌رود و تعلق وجودي فاقد تصريف و تدبير خاص همچنان باقي مي‌ماند؛ اما تعلق نفوس يکسان نيست؛ زيرا فرق است بين تعلق نفس کلي به بدن و تعلق نفس جزئي به بدن (عابدي شاهرودي، ۱۳۸۸، ص ۵۹)؛

۳. غياث‌الدین از آيات قرآني نيز نمی‌تواند نتیجه قطعی بر معاد جسم عنصری بگیرد؛ زیرا آيات قرآن بر سه دسته‌اند: برخی از آنها بر مثلث بدن دنيوی و اخروی دلالت صريح دارند (ر.ک: يس: ۸)؛ برخی ديگر در عينيت بدن دنيوی و اخروی ظهور دارند (حج: ۵ و ۶)؛ برخی ديگر ظاهر در معاد روحاني‌اند (سجده: ۱۰-۱۱). اشکال وارد بر استدلال غياث‌الدین اين است که وی آيات ديگر را که بر مثلث بدن اخروي و دنيوی و يا روحانيت معاد دلالت دارند، پاسخ نداده است.

نتیجه‌گیری

غياث‌الدین که نخستين مدعی برهانی کردن معاد جسمانی است، کوشيد از طريق عقل و نقل معاد جسم عنصری را اثبات کند. وی از طريق نقل، امکان معاد جسم عنصری و نيز وقوع آن را استفاده مي‌کند و از طريق پاسخ به شبهات معاد جسمانی، موانع پذيرش معاد جسمانی را از سر راه برمی‌دارد و بيان مي‌کند که معاد جسم عنصری مصداق اعاده معدوم نيست. وی همچنين با طرح بقای تعلق نفس به بدن بعد از مرگ و بازگشت آن به بدن در آخرت، به شبهه تناسخ پاسخ مي‌دهد و درباره فرق بين تناسخ ممتنع و معاد جسم عنصری يادآور می‌شود، که در تناسخ، ادعا اين است که نفس کاملاً از بدن قبلی خود جدا می‌شود و به بدن ديگري تعلق مي‌گيرد؛ ولی در معاد جسم عنصری، نفس با همان تعلق تامی که به اجزایش داشته است، چون تعلقش به آن بدن باقي است، دوباره در روز حشر به بدن خود بازمي‌گردد و مانع از تعلق نفسی ديگر به آن می‌گردد؛ و اين تعلق مانع از تعلق اجزای بدن ديگر به بدن محشور نيز می‌شود که با اين بيان شبهه آکل و مأکول نيز پاسخ داده می‌شود. در نهايت، از احیای اموات در عالم دنيا، که در آيات قرآن آمده، به کمک روايات وارده در اين باب نتیجه مي‌گيرد که آنچه از آيات و روايات استفاده می‌شود، معاد جسم عنصری است؛ ولی با نقد و بررسی دیدگاه وی دانستيم که نه برهان عقلي وی تام است و نه برهان نقلی‌اش، و لازمه پذيرش نظريه او در باب معاد، آخرت دنيایی ديگري در طول همين دنياست، که اين با ظهور برخی آيات سازگار نيست.

منابع

- ابن سینا، حسین بن عبدالله، ۱۴۰۵ق، *الشفاء (طبیعیات)*، تصحیح ابراهیم مدکور و سعید زاید، قم، کتابخانه آیة الله مرعشی نجفی.
- _____، ۱۴۱۸ق، *الالهیات من کتاب الشفاء*، تحقیق حسن حسن زاده املی، قم، مکتب الاعلام الاسلامی.
- _____، ۱۳۸۲، *الأضحویة فی المعاد*، تحقیق حسن عاصی، تهران، شمس تیریزی.
- افلاطون، ۱۳۸۰، *دوره آثار افلاطون*، ترجمه محمدحسن لطفی و رضا کویانی، تهران، خوارزمی.
- آمدی، سیف الدین، ۱۴۳۰ق، *أبکار الافکار فی اصول الدین*، تحقیق احمد مهدی، قاهره، دارالکتب و الوثائق القومية.
- تفتازانی، سعدالدین، ۱۴۰۹ق، *شرح المقاصد*، تعلیقه عبدالرحمن عمیره، قم، شریف رضی.
- حلی، حسن بن یوسف، ۱۴۰۷ق، *کشف المراد فی شرح تجرید الاعتقاد*، تحقیق حسن حسن زاده، قم، مؤسسه النشر الاسلامی.
- _____، ۱۳۶۳، *انوار الملکوت فی شرح الیاقوت*، تحقیق محمد نجمی الزنجانی، قم، رضی و بیدار.
- دشتکی شیرازی، غیاث الدین منصور، ۱۳۸۶، *مصنفات غیاث الدین منصور حسینی دشتکی*، تصحیح عبدالله نورانی، تهران، انجمن آثار و مفاخر فرهنگی.
- _____، ۱۳۹۱، *اخلاق منصورى*، به کوشش منصور ابراهیمی، قم، پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.
- _____، ۱۳۸۲، *اشراق هیاکل النور لکشف ظلمات شواکل الغرور*، تحقیق علی اوجبی، تهران، میراث مکتوب.
- رفیعی قزوینی، ابوالحسن، ۱۳۶۸، *رجعت و معراج*، به اهتمام محمدرضا بندرچی، قزوین، طه.
- سهروردی، شهاب الدین، ۱۳۸۰، *مجموعه مصنفات شیخ اشراق*، تصحیح هنری کرین، تهران، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
- صدرالمثالیین، ۱۳۶۱، *العشریة*، تصحیح غلامحسین آهنی، تهران، مولی.
- _____، ۱۳۸۱، *المبدأ والمعاد*، تصحیح محمد ذبیحی و جعفر شاهنظری، تهران، بنیاد حکمت اسلامی صدرا.
- _____، ۱۳۸۲، *الشواهد الربوبیة فی المناهج السلوکیة*، با حواشی ملاحادی سبزواری، تصحیح سیدجلال الدین آشتیانی، قم، بوستان کتاب.
- _____، ۱۹۸۱م، *الحکمة المتعالیة فی الاسفار الاربعة العقلیة*، بیروت، دار احیاء التراث.
- _____، ۱۳۶۳، *مفاتیح الغیب*، تصحیح محمد خواجوی، تهران، مؤسسه تحقیقات فرهنگی.
- صدوق، محمدبن علی، ۱۳۷۶، *الأمالی*، تهران، کتابچی
- طالقانی، محمدنعیم، ۱۴۱۱ق، *منهج الرشاد فی معرفة المعاد*، مشهد، آستان قدس رضوی.
- طبرسی، احمدبن علی، ۱۴۱۶ق، *الاحتجاج*، تهران، اسوه.
- عابدی شاهرودی، علی، ۱۳۸۸، «اثبات عقلی رجعت»، در *رفعت حکمت*، به کوشش محمدعلی اردستانی، تهران، پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
- غزالی، ابوحامد، ۱۹۹۴م، *تهافت الفلاسفة*، تعلیق علی بوملحم، بیروت، دار و مکتبه الهلال.
- فاضل مقداد، مقدادبن عبدالله، ۱۴۰۵ق، *ارشاد الطالبین الی نهج المسترشدین*، قم، مکتبه آیةالله المرعشی.
- فخررازی، محمدبن عمر، ۱۴۱۱ق، *المباحث المشرقیة*، قم، بیدار.
- _____، ۱۴۲۰ق، *التفسیر الکبیر أو مفاتیح الغیب*، بیروت، داراحیاء التراث العربی.
- _____، ۱۳۸۴، *شرح الاشارات و التنبیہات*، تصحیح نجف زاده، تهران، انجمن آثار و مفاخر فرهنگی.
- فیض کاشانی، ملاحسن، ۱۳۸۳، *انوار الحکمة*، تصحیح محسن بیدارفر، قم، بیدار.
- قمی، علی بن ابراهیم، ۱۴۰۴ق، *تفسیر القمی*، تصحیح موسوی جزائری و طیب، قم، دار الکتب.
- لاهیجی، ملاعبدالرزاق، ۱۳۷۲، *گوهر مراد*، با مقدمه زین العابدین قربانی لاهیجی، تهران، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
- مجلسی، محمدباقر، ۱۳۷۴-۱۳۶۲، *بحار الانوار*، تهران، دارالکتب الاسلامیة.
- مدرس نزوی، آقاعلی، ۱۳۷۸، *مجموعه مصنفات حکیم مؤسس آقاعلی مدرس طهرانی*، تصحیح محسن کدیور، تهران، اطلاعات.
- مروارید، میرزا حسنعلی، ۱۴۱۶ق، *تنبیہات حول المبدأ والمعاد*، مشهد، آستان قدس رضوی.

دلایل و شواهد قرآنی بر تجرد عقلی روح در قرآن

Roudbandi@gmail.com

مهدی رودبندی زاده / دکتری معارف اسلامی مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی

غلامرضا فیاضی / استاد مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی

دریافت: ۱۳۹۵/۱۲/۱۱ - پذیرش: ۱۳۹۶/۰۴/۲۴

چکیده

متفکران آرای مختلفی درباره حقیقت انسان دارند. برخی از آنان حقیقت انسان را جسم ظاهری او دانسته‌اند و برخی دیگر علاوه بر بدن ظاهری، به حقیقت دیگری باور داشته‌اند. در اینکه این حقیقت دیگر چیست، در میان دانشمندان اختلاف نظر وسیعی دیده می‌شود. برخی این حقیقت دوم را نیز امری مادی و در داخل بدن دانسته‌اند و برخی دیگر آن را امری مجرد از ماده انگاشته‌اند. برای اثبات تجرد روح هم از روش عقلی و هم از روش نقلی استفاده شده است. در روش نقلی چند آیه معروف مورد استناد قرار گرفته است. به نظر می‌رسد می‌توان برای این منظور از آیات دیگری نیز بهره برد. در این پژوهش، تلاش ما این بوده است که با مراجعه به آیات قرآن و با توجه به ویژگی‌هایی که قرآن برای انسان ذکر کرده است، وجود ساحت عقلی مجرد از ماده را دست‌کم برای برخی از انسان‌ها اثبات کنیم. در این راستا به شواهد و ادله‌ای پرداخته‌ایم که از این منظر کمتر مورد توجه بوده‌اند.

کلیدواژه‌ها: انسان، روح، نفس، عقل، مجرد، قرآن.

برخی از دانشمندان اسلامی معتقدند تنها ساحت وجودی انسان، همان هیکل و بدن جسمانی قابل مشاهده اوست. اشعری در *مقالات الاسلامیین از ابوالهذیل* (اشعری، ۱۴۰۰ق، ص ۳۲۹) و *ابوبکر الاصح* (همان، ص ۳۳۱) نام می‌برد که به تک‌ساحتی بودن انسان باور داشته‌اند. همچنین این دیدگاه به *ابوالحسن* (خوارزمی، ۱۳۸۷، ص ۱۵۸) و *ابوالحسن اشعری* (ابن‌فورک، ۱۹۸۷م، ص ۱۴۶) نسبت داده شده است. *قاضی ابی یعلی القراء* نیز همین دیدگاه را برگزیده است (قاضی ابویعلی، ۱۹۷۴م، ص ۱۰۱). از میان متکلمان امامیه *سیدمرتضی* (شریف مرتضی، ۱۳۸۷ق، ص ۳۳؛ همو، ۱۴۱۱ق، ص ۱۱۴)، *شیخ طوسی* (طوسی، ۱۳۶۲، ص ۱۶۴)، *ابن‌نویخت* (ابن‌نویخت، ۱۴۱۳ق، ص ۵۴)، *طبرسی* (طبرسی، ۱۴۱۵ق، ج ۷، ص ۱۸۱)، *ابن‌زهره* (ابوالمکارم حمزه‌بن علی، ۱۴۱۷ق، ج ۲، ص ۱۱۲)، *مقری نیشابوری* (مقری نیشابوری، ۱۳۸۵، ص ۱۰۸-۱۰۹)، *ابی‌الصلاح حلبی* (حلبی، ۱۴۰۴ق، ص ۱۲۷)، *ابن‌شهر آشوب* (۱۳۲۸، ج ۱، ص ۷ و ج ۲، ص ۱۰۱) و *حمصی رازی* (*الحمصی الرازی*، ۱۴۱۲ق، ج ۱، ص ۲۹۱) و *بریدی آبی* (۱۹۷۰م، ص ۱۵-۱۹) به این دیدگاه تمایل داشته‌اند.

برخی دیگر از دانشمندان اسلامی به دوساحتی بودن انسان باور دارند و معتقدند که حقیقت انسان امری غیر از بدن جسمانی قابل مشاهده است. این گروه معتقدند که انسان دارای دو ساحت است: ۱. ساحت جسمانی و بدن ظاهری که قابل مشاهده است؛ ۲. ساحت دیگری غیر از بدن ظاهری که حقیقت انسان است. در اینکه ساحت دوم چه نوع ساحتی است و چه نسبتی با بدن دارد، میان دانشمندان اسلامی اختلافات بسیاری وجود دارد. در این میان می‌توان به دو دیدگاه کلی و مهم در این زمینه اشاره کرد:

۱. برخی از دانشمندان معتقدند که غیر از بدن، ساحت دیگری به نام نفس در انسان وجود دارد، ولی آن نیز جسمانی است و در بدن جای دارد. البته درباره ماهیت این ساحت تبیین‌های مختلفی ذکر شده است (ر.ک: حلبی، ۱۳۶۳، ص ۱۴۹؛ *فخررازی*، ۱۴۱۱ق، ص ۵۳۸-۵۳۹؛ *آمدی*، ۱۴۲۳ق، ج ۴، ص ۲۷۶؛ *فاضل مقداد*، ۱۴۲۲ق، ص ۴۱۸-۴۲۰؛ *طوسی*، ۱۴۱۳ق، ص ۱۰۰).

۲. بسیاری از فلاسفه و برخی متکلمان معتقدند که نفس جوهری مجرد از ماده است که فاقد ویژگی‌های ماده مانند مکان و جهت و وزن می‌باشد. این جوهر به بدن تعلق دارد و کارهای خود را به وسیله بدن انجام می‌دهد و دریافت حقایق به وسیله این جوهر مجرد است. از جمله افرادی که به این جوهر مجرد باور دارند، می‌توان *هشام‌بن حکم* (اشعری، ۱۴۰۰ق، ص ۳۳۱)، *معمربن عباد السلمی* (اشعری، ۱۴۰۰ق، ص ۳۳۱-۳۳۲)، *راغب اصفهانی* (راغب اصفهانی، ۱۹۸۸م، ص ۲۰۳)، *غزالی* (غزالی، ۱۳۸۲، ص ۳۶۲؛ همو، ۱۴۰۹ق، ص ۴۶)، *ابوسهل نویختی* (حلبی، ۱۳۶۳، ص ۱۴۹)، *شیخ مفید* (مفید، ۱۴۱۳ق، ص ۵۸) و *خواجه نصیرالدین طوسی* (طوسی، ۱۴۰۵ق، ص ۳۸۰-۳۸۱) را نام برد.

سقراط، *افلاطون* (افلاطون، ۱۳۸۰، ج ۲، ص ۶۳۲-۶۳۴؛ همان، ج ۴، ص ۲۲۰۰-۲۲۰۱)، *ارسطو* (ارسطو، ۱۳۱۶، ص ۸-۱۳)، *فلوطین* (فلوطین، ۱۳۶۶، ص ۶۱۶-۶۲۹)، *بوعلی سینا* (ابن‌سینا، ۱۳۶۴، ص ۱۷۴-۱۸۰)؛

حسن‌زاده، ۱۳۷۵، ص ۲۸۸-۳۰۰) و صدرالمتألهین (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱م، ج ۸، ص ۲۶۰) در آثار خود به اثبات تجرد عقلی روح پرداخته‌اند.

دانشمندان اسلامی برای اثبات تجرد روح در قرآن معمولاً از آیاتی که بر نفخ روح در انسان و امری بودن آن (سجده: ۹؛ اسراء: ۸۵)، توفی نفس هنگام خواب و مرگ (زمر: ۴۲) و حیات برزخی انسان (مؤمنون: ۱۰۰؛ آل‌عمران: ۱۷۱ و...) دلالت دارند، استدلال کرده‌اند (فخررازی، ۱۴۰۶ق، ص ۴۳؛ صدرالمتألهین، ۱۹۸۱م، ج ۸، ص ۳۰۳؛ طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ج ۱، ص ۳۵۰).

از آنجاکه این مسئله مورد اختلاف متفکران اسلامی است و قرآن کریم منبع مورد اعتماد همه مسلمانان است، ارائه شواهد قرآن بر تجرد روح می‌تواند در برطرف شدن این اختلاف سودمند باشد. پرسش اصلی این است که آیا آیات دیگری مبنی بر تجرد روح در قرآن وجود دارد؟ در این مقاله کوشیده‌ایم با توجه به ویژگی‌هایی که در قرآن برای همه یا برخی انسان‌ها ذکر شده است، برخی از مهم‌ترین قرائن و شواهد دال بر وجود ساحت عقلی مجرد انسان را بررسی کنیم. نوآوری این پژوهش در این است که خوانندگان را با آیاتی که از این منظر کمتر کانون توجه بوده‌اند، آشنا می‌کند.

پیش از ورود به بحث، توجه خواننده محترم را به نکاتی جلب می‌کنیم:

۱. برخی شواهد ذکر شده در این مقاله، مبتنی بر برخی اصول فلسفی مانند اتحاد عقل و عاقل و معقول هستند. پیش‌فرض این مقاله صحت استفاده از نتایج استدلالات عقلی در استنباط از آیات است که باید در جای خود کانون بحث قرار گیرند. لذا اسناد تجرد عقلی ساحتی از انسان به قرآن کریم در صورتی صحیح است که صحت این اصول و پیش‌فرض مذکور در جای خود اثبات شوند؛

۲. از نظر نویسنده هرچند کاربرد مجاز در قرآن ممکن است، ولی اصل در کاربردهای قرآنی حقیقت است و زمانی باید مطلبی را بر معنای مجازی حمل کرد که مانعی برای حمل بر معنای حقیقی و قرینه کافی برای حمل بر معنای مجازی وجود داشته باشد؛

۳. شواهد مورد سخن در این مقاله، مبتنی بر برخی صفات انسان است. از آنجاکه بعضی از این صفات به برخی انسان‌ها اختصاص دارند، ساحت مجرد عقلی نیز برای همان انسان‌ها ثابت می‌شود؛ مگر اینکه ثابت شود این صفات عمومیت دارند و یا اینکه دیگر انسان‌ها نیز قابلیت اتصاف به چنین صفاتی را دارند.

۱. شواهد قرآنی بر تجرد عقلی روح در قرآن

تجرد در لغت به معنای برهنه شدن (مصطفوی، ۲۰۰۹م، ج ۲، ص ۷۰) و در اصطلاح فلسفی به معنای عاری بودن از صفات ماده است. واژه مادی در اصطلاح فلسفه درباره اشیا به کار می‌رود که موجودیت آنها نیازمند ماده و مایه قبلی باشد و گاهی در معنای عام‌تری به کار می‌رود که شامل خود ماده هم می‌شود و از نظر استعمال تقریباً معادل کلمه «جسمانی» است. واژه مجرد به معنای غیرمادی و غیرجسمانی است؛ یعنی چیزی که نه خودش جسم است و

نه از قبیل صفات و ویژگی‌های اجسام است (ر.ک: مصباح، ۱۳۸۳، ج ۲، ص ۱۳۳). برخی از فلاسفهٔ مسلمان تجرد را به تجرد عقلی و تجرد مثالی تقسیم کرده‌اند. مراد از تجرد عقلی، تجرد از همهٔ خصوصیات ماده و جسم است و مراد از تجرد مثالی یا برزخی، تجرد از برخی صفات ماده و جسم است؛ چراکه عالم مثال واسطه‌ای میان عالم ماده محض و عالم مجرد محض است (ر.ک. مصباح، ۱۳۸۳، ج ۲، ص ۱۶۴-۱۶۵).

ویژگی‌های سلبی موجود مجرد عبارت‌اند از اینکه جسم ندارد؛ قابل رؤیت با چشم ظاهری نیست؛ جهت‌پذیر نیست و زمان و مکان ندارد. ویژگی‌های ایجابی موجود مجرد نیز عبارتند از: فعلیت، علم، وحدت و بساطت (ر.ک: جوارشکیان و رنجبرزاده، ۱۳۹۳، ص ۱۲۵-۱۳۱).

با مراجعه به آیات قرآن، شواهد و قرائنی به دست می‌آیند که بر وجود ساحتی که مجرد به تجرد عقلی در انسان دلالت دارند. در ذیل به برخی از مهم‌ترین این قرائن و شواهد اشاره می‌شود:

۱-۱. نسبت انسان با خدا

قرآن کریم رابطهٔ خاص انسان با خدای سبحان را از منظرهای گوناگونی توصیف کرده است. تأمل در این آیات ما را به تجرد عقلی ساحتی از انسان رهنمون می‌سازد. بدون وجود چنین ساحتی، این آیات توجیه عقلانی نمی‌یابند. در ذیل به مهم‌ترین این آیات اشاره می‌کنیم:

۱-۱-۱. ملاقات با خدا

قرآن کریم ملاقات انسان با خدا را مورد توجه قرار داده است: «فَمَنْ كَانَ يَرْجُوا لِقَاءَ رَبِّهِ فَلْيَعْمَلْ عَمَلًا صَالِحًا وَلَا يُشْرِكْ بِعِبَادَةِ رَبِّهِ أَحَدًا» (کهف: ۱۱۰).

«لقاء» به معنای مقابله و مصادفهٔ دو چیز یا یکدیگر است که گاهی با ادراک حسی و چشم و گاهی با بصیرت باطنی انسان تحقق می‌یابد (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲ق، ص ۷۴۵). اصل در این کلمه مقابلهٔ همراه با ارتباط است و تصادف و رؤیت و مواجهه از آثار این مقابله است و این معنا هم در امر مادی به کار می‌رود و هم در امور معنوی (مصطفوی، ۲۰۰۹م، ج ۱۰، ص ۲۲۸).

ظهور این آیه در ملاقات حقیقی با خداوند است و هنگامی می‌توانیم از ظهور آیه دست برداریم که قرینه‌ای بر خلاف ظاهر آیه موجود باشد. اینکه می‌بینیم در برخی آیات از روز قیامت به روز لقای خداوند تعبیر شده است، بدین سبب است که در روز قیامت حجاب‌ها کنار می‌رود و ملاقات خداوند جنبهٔ همگانی می‌یابد (مکارم شیرازی، ۱۳۷۴، ج ۱۲، ص ۵۷۷) و حمل آن به لقای ملک‌الموت و لقای حساب و جزا و ثواب و عقاب و یا ملاقات حکم خداوند، مجازهایی هستند که دلیلی بر آنها وجود ندارد (طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ج ۱۶، ص ۱۰۲).

لقای خداوند اگر بدون قرینه باشد، ناظر به مشاهدهٔ جمال خداوند سبحان به اندازهٔ سعهٔ وجودی انسان است (جوادی آملی، ۱۳۷۹، ج ۲، ص ۳۰۶؛ همان، ج ۴، ص ۱۹۶) و انسان به هر اندازه‌ای تعالی یابد، به درجته بالاتری از شهود و لقا می‌رسد.

لقای انسان با خدای سبحان تنها با تجرد عقلی مرتبه‌ای از انسان امکان‌پذیر است؛ زیرا خدای سبحان، مجرد است و مواجهه و مقابله یک موجود مادی مکانمند با موجود مجرد بدون مکان، امکان ندارد. بنابراین انسان دارای یک ساحت عقلی مجرد از ماده است که در پرتو این ساحت می‌تواند خدای سبحان را ملاقات کند.

۲-۱-۱. نزدیکی به خدا

از برخی آیات به دست می‌آید که دو نوع قرب بین انسان و خدای سبحان وجود دارد: قرب تکوینی (نزدیکی خدا به انسان) و قرب تشریحی (نزدیکی انسان به خدا). خدای سبحان در قرآن می‌فرماید: «وَلَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ وَ نَعَلْمُ مَا تُوسُّوسُ بِهِ نَفْسُهُ وَ نَحْنُ أَقْرَبُ إِلَيْهِ مِنْ حَبْلِ الْوَرِيدِ» (ق: ۱۶).

این نزدیکی، نزدیکی خداوند به انسان و نزدیکی تکوینی است که اختصاص به انسان ندارد، بلکه در این معنای قرب، خدا به همه موجودات نزدیک است؛ چراکه خدای سبحان بی‌نهایت است و در همه جا حضور دارد و به همه چیز احاطه دارد (فصلت: ۵۴) و هر چیزی عین ربط به اوست؛ لذا خدای سبحان در جای‌جای جهان هستی حضور دارد و به همه اشیا نزدیک است (حدید: ۳؛ بقره: ۱۱۵).

اما گاهی تقرب انسان به خدا مطرح است. انسان در سایه اعمال صالح خود، نوعی سلوک معنوی به سوی خدا پیدا می‌کند و به خدا نزدیک می‌شود. خدای سبحان در قرآن می‌فرماید: «وَالسَّابِقُونَ السَّابِقُونَ أُولَئِكَ الْمُقَرَّبُونَ» (واقع: ۱۰-۱۲). مطابق این آیه فقط سبقت‌گیرندگان، مقرب هستند. در آیه دیگر آمده است: «كَلَّا إِنَّ كِتَابَ الْأَبْرَارِ لَفِي عَلِيِّنَ وَمَا أَذْرَاكَ مَا عَلِيُّونَ كِتَابٌ مَرْقُومٌ يَشْهَدُهُ الْمُقَرَّبُونَ» (مطففین: ۱۸-۲۸).

مطابق این آیه مقربان هستند که می‌توانند «علیون» را مشاهده کنند. بنابراین تقرب الی الله به معنای مسیری است که انسان باید پیماید تا به خدای سبحان نزدیک شود و بتواند «علیون» را مشاهده کند. این تقرب همراه با آگاهی و شعور است و در حقیقت سبیری علمی در درون ذات انسان به سوی خداست و تقرب انسان به خداوند در گرو آگاهی و شهود بیشتر نسبت به خداوند است (مصباح، ۱۳۸۴، ص ۲۵۷). لذا اولیای الهی از این قرب لذت می‌برند (قمر: ۵۵). از آنجاکه خدای سبحان از همه ویژگی‌های ماده مجرد است، باید ساحتی در انسان‌هایی که به مقام مقربان می‌رسند، وجود داشته باشد که بتوانند به خدای سبحان نزدیک شوند و به او علم و شعور پیدا کنند، و از آنجاکه خداوند مقام قرب را به افراد خاصی اختصاص نداده، بلکه به نظر می‌رسد همه انسان‌ها قابلیت رسیدن به چنین مقامی را داشته باشند، لذا همه انسان‌ها می‌توانند چنین ساحت مجردی داشته باشند.

۳-۱-۱. شناخت خدا و معارف توحیدی

خداوند سبحان فلسفه خلقت جن و انسان را عبادت خود اعلام کرده است: «وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ» (ذاریات: ۵۶). از سویی عبادت خدا فرع بر شناخت خداست و ارزش عبادت هر کس به اندازه شناخت او از خداست. از این‌رو، در برخی از روایات، معرفت خدای سبحان هدف خلقت دانسته شده است (صدوق، ۱۳۸۵، ج ۱، ص ۹). از سویی خداوند سبحان در قرآن انسان‌ها را به تدبر در آیات کتابش دستور داده است (محمد: ۲۴؛ ص: ۳۹). از

سوی دیگر بسیاری از آیات قرآن ناظر به شناخت خدا و صفات جمال و جلال اویند. از برخی آیات قرآن نیز می‌توان استدلال عقلی بر وجود خدای سبحان را استفاده کرد (طور: ۳۵؛ مصباح، ۱۳۹۱، ص ۳۴). نیز خداوند برای اثبات توحید برهان ذکر کرده (انبیاء: ۲۲) و در برخی آیات قرآن، صفات جمال و جلال خود را بیان نموده است (حشر: ۲۲-۲۴؛ رعد: ۱۶؛ بقره: ۲۵۵؛ توحید: ۱-۴؛ حدید: ۳؛ بقره: ۲۸۴). بنابراین می‌توان گفت انسان قابلیت شناخت خدا و صفات جمال و جلال او را دارد.

شناخت انسان نسبت به خدا یا از نوع شناخت حصولی و از طریق مفاهیم عقلی است یا از طریق علم حضوری و دریافت درونی است (ر.ک: مصباح، ۱۳۹۱، ص ۹۷-۱۰۵). در صورت اول از آنجاکه معارف توحیدی، معارفی مجرد از ماده‌اند، بر مبنای اتحاد عقل و عاقل و معقول، بین عاقل و معقول اتحاد برقرار است و از آنجاکه اتحاد میان مجرد و مادی امکان ندارد، بنابراین انسان باید ساحتی مجرد از ماده داشته باشد که بتواند این معارف را ادراک کند. در صورت دوم نیز از آنجاکه معلول عین ربط به علت است و انسان عین ربط به خداوند است، هر انسانی می‌تواند این ربط را دریابد و به اندازه سعه وجودی خود خداوند را با علم حضوری درک کند؛ و چون خداوند مجرد از ماده است، باید ساحتی مجرد از ماده در انسان باشد که بتواند خدای سبحان را درک نماید.

۱-۱-۴. محبت به خدا و خوف و خشیت نسبت به او

خدای سبحان در برخی آیات قرآن کریم از محبت مؤمنان نسبت به خود یاد کرده است: «وَالَّذِينَ آمَنُوا أَشَدُّ حُبًّا لِّهِ» (بقره: ۱۶۵). «حُب» یک تعلق خاص و انجذاب شعوری مخصوص میان انسان و کمال اوست؛ تعلق وجودی بین محب و محبوب و انجذابی خاص بین علتی که کامل می‌کند و معلولی که کامل می‌شود (طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ج ۱، ص ۴۱۰-۴۱۱).

در این آیه، متعلق محبت، خدای سبحان است. از آنجاکه حُب انجذابی شعوری بین محب و محبوب است و خدای سبحان مجرد از جسم و جسمانیات است، لذا ساحتی از انسان می‌تواند این شعور را دریابد و این محبت و گرایش را درک کند که خود مجرد از ماده باشد. از این‌روی انسان باید ساحتی عقلی مجرد از ماده داشته باشد. همچنین در آیاتی از قرآن از خوف (رحمان: ۴۶) و خشیت (فاطر: ۲۸) مؤمنان از خدا سخن به میان آمده است. در این آیات متعلق خشیت و خوف، خدای سبحان است؛ بنابراین ساحتی از انسان می‌تواند این معانی را دریابد که مجرد باشد و انسان با ساحت مجردش می‌تواند خدای سبحان را دوست بدارد یا نسبت به او خشیت بورزد. بنابراین می‌توان گفت افرادی که چنین حالاتی نسبت به خداوند در آنها وجود دارد، با ساحت مجرد عقلی خود این معانی را درک می‌کنند.

۱-۱-۵. عهد و پیمان انسان با خدا

در برخی آیات قرآن از میثاق و پیمانی که خدای سبحان با بندگان خود داشته، سخن گفته شده است: «وَإِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِنْ بَنِي آدَمَ مِنْ ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ وَأَشْهَدَهُمْ عَلَىٰ أَنفُسِهِمْ أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ قَالُوا بَلَىٰ شَهِدْنَا أَنْ تَقُولُوا يَوْمَ الْقِيَامَةِ إِنَّا كُنَّا عَنْ هَذَا غَافِلِينَ» (اعراف: ۱۷۲).

بر اساس این آیه بین خدا و تک تک انسان‌ها گفت‌وگویی در گرفته و در این گفت‌وگو خداوند انسان را بر ربوبیت خود شاهد گرفته است. این گفت‌وگو به گونه‌ای بوده است که حجت را بر انسان تمام می‌کند؛ لذا انسان در روز قیامت نمی‌تواند این شهادت را انکار کند. این مواجهه و گفت‌وگو هنگامی حجت را بر انسان تمام می‌کند که جایی برای اشتباه در تطبیق باقی نگذارد و آن هنگامی است که این مواجهه به صورت حضوری باشد و انسان آن را با علم حضوری و شهودی دریافت کند؛ وگرنه اگر به صورت غایبانه انسان صوتی را بشنود که مدعی ربوبیت خداوند باشد، عذر انسان باقی است؛ چراکه ممکن است صاحب صوت، کسی غیر از خدا باشد (مصباح، ۱۳۹۱، ص ۴۸-۴۹). لذا در برخی روایات در تبیین این مکالمه از تعبیرات «رؤیت» (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۲، ص ۱-۱۲) و «معاینه» (قمی، ۱۴۰۴ق، ج ۱، ص ۲۴۸) استفاده شده است.

البته علم حضوری به خداوند به معنای احاطه بر ذات لایتناهی خداوند نیست، بلکه به این معناست که هر انسانی به اندازه سعه وجودی خود خدای سبحان را با علم حضوری دریافت می‌کند؛ مانند شعاع نوری که به منبع نور اتصال دارد و اگر آن شعاع نور قابلیت ادراک داشته باشد، منبع نور را در نقطه اتصال خود و به همان اندازه، درک خواهد کرد (مصباح، ۱۳۹۱، ص ۱۰۴).

از این مطلب که این مکالمه به صورت علم حضوری و شهودی بوده است و انسان‌ها با خداوند سبحان رویارویی داشته‌اند، استفاده می‌شود که این رویارویی از طریق ساحت مجرد انسان صورت پذیرفته است؛ زیرا خدای سبحان مجرد است. از سویی متعلق این پیمان که ربوبیت خدای متعالی می‌باشد نیز معرفتی مجرد است. بنابراین دریافت این معرفت مجرد جز با ساحت مجرد انسان تحقق نمی‌پذیرد.

در قرآن کریم به عهدهای دیگری که از انسان گرفته شده اشاره شده است (بقره: ۲۷؛ احزاب: ۲۳). در برخی آیات مضمون این عهد را «عدم عبودیت شیطان» و «عبودیت خدای سبحان» معرفی می‌کنند (یس: ۶۰-۶۱) که این دو معنا اموری مجرد از ماده هستند و انسان با ساحت مجرد خود این عهد و پیمان را درک و قبول می‌کند.

۱-۱-۶. خلافت الهی و تعلیم اسما

خدای سبحان در قرآن کریم از خلیفه قرار دادن انسان بر روی زمین سخن به میان آورده است: «وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَائِكَةِ إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً» (بقره: ۳۰). «مستخلفُ عنهُ» در این آیه خدای سبحان است؛ زیرا سیاق این آیات این است که خداوند در مقام اعطای کرامت و کمال به انسان است. کرامتی که نیاز به زمینه‌های مناسب چون علم به اسما دارد و ملائکه مکرم از این زمینه محروم‌اند. چنین کرامتی در خلیفه خدا متصور است و نه خلیفه چیزهای دیگر. افزون بر این، ظاهر جمله «إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً» این است که متکلم می‌خواهد برای خود خلیفه تعیین کند نه برای دیگران. نیز جریان سجده برای خلیفه نشان می‌دهد که او خلیفه خداست نه خلیفه شخص دیگر؛ زیرا سجده ملائکه برای خود آن مستخلفُ عنهُ مطرح نیست. تا نوبت به سجده برای خلیفه او برسد (جوادی آملی، ۱۳۸۰، ج ۳، ص ۶۰-۶۱). بنابراین قرائن و شواهد موجود در آیات، حاکی از این مطلب است که مستخلفُ عنهُ در آیه، خدای سبحان است.

از سوی دیگر خلیفه باید آئینهٔ مستخلف^۱ عنه باشد و بنابراین باید بهره‌ای از صفات مستخلف^۲ عنه در او موجود باشد. عنوان خلافت غیر از مظهریت و آئینت است؛ همان‌طور که عنوان خلیفه غیر از مظهر و آیت است و تغایر بین آنها به نحو عموم و خصوص است. هر خلافتی همراه مظهریت است، ولی هر مظهریتی با خلافت همراه نیست. (همان ج ۳، ص ۵۴). بنابراین شخصی که می‌خواهد خلیفهٔ خدای سبحان باشد، باید بهره‌ای از صفات خدای سبحان داشته باشد و هرچه با صفات خداوند سنخیت بیشتری داشته باشد، از خلافت بیشتری برخوردار است. اسمیه بودن جمله «إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً» دلیل بر استمرار وجود خلیفه است؛ برخلاف آنکه جمله به صورت فعلیه و در قالب فعل ماضی بیاید که در این صورت جعل شخصی است نه نوعی (همان ج ۳، ص ۳۶-۳۷). بنابراین انسان‌های بعد از آدم نیز می‌توانند خلیفهٔ خدای سبحان باشند یا اینکه قابلیت رسیدن به مقام خلافت را دارند، هرچند خلیفهٔ بالفعل نباشند. افزون بر این در بعضی آیات به خلافت تمام انسان‌ها اشاره شده است (انعام: ۱۶۵؛ نمل: ۶۲) که ظهور در جعل خلافت از جانب خداوند سبحان دارد.

ملاک در خلافت، علم به اسماست. خداوند سبحان در قرآن می‌فرماید:

وَعَلَّمَ آدَمَ الْأَسْمَاءَ كُلَّهَا ثُمَّ عَرَضَهُمْ عَلَى الْمَلَائِكَةِ فَقَالَ أَنْبِئُونِي بِأَسْمَاءِ هَؤُلَاءِ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ قَالُوا سُبْحَانَكَ لَا عِلْمَ لَنَا إِلَّا مَا عَلَّمْتَنَا إِنَّكَ أَنْتَ الْعَلِيمُ الْحَكِيمُ قَالَ يَا آدَمُ أَنْبِئْهُمْ بِأَسْمَائِهِمْ فَلَمَّا أَنْبَأَهُمْ بِأَسْمَائِهِمْ قَالَ أَلَمْ أَقُلْ لَكُمْ إِنِّي أَعْلَمُ الْغَيْبَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَأَعْلَمُ مَا تُبْدُونَ وَمَا كُنْتُمْ تَكْتُمُونَ (بقره: ۳۱-۳۳).

هنگامی که فرشتگان از انتخاب انسان به عنوان خلیفه پرسیدند، خداوند در پاسخ فرمود من چیزی می‌دانم که شما نمی‌دانید. سپس اسما را به حضرت آدم^{علیه السلام} تعلیم داد و پس از آنکه فرشتگان نتوانستند از اسما خبر دهند، خداوند به حضرت آدم^{علیه السلام} دستور داد فرشتگان را به اسما خبر دهد و پس از آن فرمود آیا به شما نگفتم که من از غیب آسمان‌ها و زمین آگاهم؟ بنابراین می‌توان گفت علم حضرت آدم^{علیه السلام} به اسما چیزی است که خداوند به آن علم داشت و ملائکه از آن بی‌اطلاع بودند؛ لذا پس از اطلاع از این مطلب، بر حضرت آدم^{علیه السلام} سجده کردند.

مراد از تعلیم اسما، تعلیم الفاظ نیست؛ چراکه این مایهٔ برتری آدم بر فرشتگان نمی‌شود و نیز اینکه اسامی اشیا امری اعتباری است که برای معرفت به مقاصدی است که در قلوب وجود دارد و ملائکه احتیاجی به تکلم ندارند و مقاصد را بدون تکلم متوجه می‌شوند (طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ج ۱، ص ۱۱۷-۱۱۸). بنابراین علم اسما نه چیزی شبیه علم لغات، بلکه بنا بر نظر برخی از مفسران مربوط به فلسفه و اسرار کیفیات و خواص آنها بوده است و خداوند این علم را به آدم تعلیم کرد تا بتواند از مواهب مادی و معنوی این جهان در مسیر تکامل خویش بهره‌گیرد (مکارم شیرازی، ۱۳۷۴، ج ۱، ص ۱۷۶).

علم به اسما باید به گونه‌ای باشد که از حقایق اشیا پرده بردارد؛ حقایقی که تحت پردهٔ غیب آسمان‌ها و زمین قرار دارند و علم به آنها برای موجود زمینی مقدور است که می‌خواهد خلیفهٔ خداوند باشد. ممکن است مراد از علم به اسما، علم به خزاینی باشد که نزد خدای سبحان وجود دارند: «وَإِنْ مِنْ شَيْءٍ إِلَّا عِنْدَنَا خَزَائِنُهُ وَمَا نُنزِلُ إِلَّا بِقَدَرٍ

مَلُومٌ» (حجر: ۲۱)؛ زیرا خدای سبحان خبر داده است که هر چیزی که اسم شیء بر آن نهاده می‌شود، نزد خداوند خزائنی دارد که در آنجا خدا باقی هستند و از بین نمی‌روند (نحل: ۹۶) و در آن خزاین اندازه‌ای ندارند و محدود به حدی نیستند و اندازه و قدرشان در مرتبه انزال و خلق آنهاست (طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ج ۱، ص ۱۱۷-۱۱۸). از این لحاظ، امور مادی و یا مثالی نیستند، بلکه امری عقلی و مجرد از ماده‌اند.

بنا بر دیدگاه برخی مفسران مراد از اسما، حقایق عالیه موسوم به «اسماء الله» است، که احتمالاً همان «مفاتیح الغیب» در آیه (وعنده مفاتیح الغیب...) و «خزائن» در آیه (وان من شیء إلا عندنا خزائنه) است؛ مفاتیح و خزاینی که به سبب عنداللهی بودن فنا نمی‌پذیرند (جوادی آملی، ۱۳۸۰، ج ۳، ص ۱۶۸؛ نیز ر.ک: همو، ۱۳۸۵، ج ۶، ص ۱۵۶ به بعد). از آنجاکه این حقایق امری مجرد از ماده هستند، انسان برای دریافت این حقایق، می‌باید، دارای مرتبه‌ای باشد که بتواند آنها را دریافت کند و آن مرتبه مجرد عقلی است. از آنجاکه مطابق آیات همه انسان‌ها می‌توانند خلیفه باشند، همه آنها نیز توانایی درک اسما را دارند و همه می‌توانند از این ساحت مجرد عقلی برخوردار باشند.

۷-۱-۱. تحمل امانت الهی

خدای سبحان در قرآن از تحمل امانت الهی توسط انسان یاد کرده و فرموده است: «إِنَّا عَرَضْنَا الْأَمَانَةَ عَلَى السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَالْجِبَالِ فَأَبَيْنَ أَنْ يَحْمِلْنَهَا وَأَشْفَقْنَ مِنْهَا وَحَمَلَهَا الْإِنْسَانُ إِنَّهُ كَانَ ظَلُومًا جَهُولًا» (احزاب: ۷۲). درباره امانت الهی میان مفسران بحث‌های مفصلی صورت پذیرفته است و آن را به معانی مختلفی تفسیر کرده‌اند. ولایت الهیه، اختیار و آزادی اراده، عقل، اعضای پیکر انسان، امانت‌هایی که مردم از یکدیگر می‌گیرند، معرفت الله، واجبات و تکالیف الهی از جمله تفسیرهایی است که برای امانت الهی ذکر شده است (مکارم شیرازی، ۱۳۷۴، ج ۱۷، ص ۴۵۲).

امانت هر معنایی که داشته باشد مسلماً امری مادی نیست و اینکه آسمان‌ها و زمین از تحمل آن ابا کردند، کنایه از این است که این امانت به اندازه‌ای وزین و سنگین است که آسمان‌ها از حمل آن عاجزند. مسلماً اگر امانت الهی امری مادی بود، آسمان‌ها و زمین توانایی بیشتری برای تحمل آن داشتند؛ زیرا خداوند سبحان خلقت کوه و زمین و آسمان را از خلقت انسان بزرگتر و قوی‌تر می‌داند (نازعات: ۲۷؛ اسراء: ۳۷). بنابراین از جهت عظمت و سنگینی معنوی آن امر است که آسمان‌ها و زمین تحملش را ندارند و اینکه انسان تحمل آن را می‌پذیرد، به دلیل سعه وجودی و تجرد روح اوست (جوادی آملی، ۱۳۸۰، ج ۳، ص ۲۸۹). همان‌گونه که خدای سبحان می‌فرماید اگر ما قرآن را بر کوه نازل می‌کردیم، کوه از هم می‌شکافت و تحمل دریافت تجلی الهی را نمی‌داشت، ولی انسان توانایی دریافت وحی الهی را دارد، درباره امانت الهی نیز آسمان‌ها و زمین توانایی حمل آن امانت را نداشتند، ولی روح مجرد انسان استعداد دریافت امانت الهی را دارد.

۸-۱-۱. دیدن ملکوت آسمان‌ها و زمین

در قرآن کریم به نشان دادن ملکوت آسمان‌ها و زمین به حضرت ابراهیم علیه السلام اشاره شده است: «وَكَذَلِكَ نُرِي إِبْرَاهِيمَ

مَلَكُوتِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَلِيَكُونَ مِنَ الْمُوقِنِينَ» (انعام: ۷۵)؛ خداوند ملکوت همه اشیا را به دست خود دانسته (یس: ۸۲-۸۳؛ مؤمنون: ۸۸) و انسان‌ها را به نظاره ملکوت آسمان‌ها و زمین تشویق کرده است (اعراف: ۱۸۵).
 «ملکوت» از «مُلک» گرفته شده است و به معنای مالکیت و سلطنت است (ر.ک: فراهیدی، ۱۴۰۵ق، ج ۵؛ ص ۳۸۰؛ راغب اصفهانی، ۱۴۱۲ق، ص ۷۷۵) و اضافه شدن «واو» و «تاء» برای دلالت بر تأکید و مبالغه است (طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ج ۷، ص ۱۷۰).

ملکوت در این آیات به معنای مالکیت حقیقی خداوند نسبت به آسمان‌ها و زمین است. به این معنا آسمان‌ها و زمین و همه اشیا در وجودشان نیازمند به خدای سبحان‌اند و وجودشان عین ربط به خدای متعال است و بدون اذن و اراده خداوند هیچ موجودی و هیچ قدرت و حرکتی در آسمان‌ها و زمین ممکن نیست.
 در حقیقت ملکوت هر چیزی، کلمه «کن» از سوی خدای متعال است و گلام خداوند، عین فعل و ایجاد اوست. بنابراین می‌توان گفت ملکوت اشیا، وجود اشیاست از جهت نسبتی که با خدای سبحان دارند و وجود ربطی و قیامی است که نسبت به ذات مقدس خداوند سبحان دارند (طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ج ۷، ص ۱۷۱).
 دیدن و دریافت نسبت ملکیت حقیقی خداوند نسبت به اشیا و ربط وجودی موجودات نسبت به خداوند، امری مجرد است که با دیده ظاهری قابل مشاهده نیست. بنابراین ارائه این معنا به حضرت ابراهیم علیه السلام و دعوت مردم به دریافت چنین معنایی، حاکی از وجود ساحتی در انسان است که می‌تواند این معنا را دریافت کند و این ساحت باید مجرد از ماده باشد.

۲-۱. معراج روحانی

معراج پیامبر یکی از شواهد و قراین بر وجود ساحت مجرد عقلی در انسان است. آیاتی که به مسئله معراج پرداخته‌اند در دو سوره اسرا و نجم آمده‌اند. به نظر می‌رسد معراج پیامبر صلی الله علیه و آله در دو مرحله انجام گرفته است: معراج جسمانی و معراج روحانی. آیات اول سوره اسرا مربوط به معراج جسمانی پیامبر صلی الله علیه و آله از مسجدالحرام به مسجدالاقصی است (اسرا: ۱). شواهدی در آیات سوره نجم وجود دارد که بر روحانی و معنوی بودن مرحله‌ای دیگر از سیر و معراج پیامبر صلی الله علیه و آله دلالت دارد:

«عَلَّمَهُ شَدِيدُ الْقُوَى ذُو مِرَّةٍ فَاسْتَوَى وَهُوَ بِالْأُفُقِ الْأَعْلَى ثُمَّ دَنَا فَتَدَلَّى فَكَانَ قَابَ قَوْسَيْنِ أَوْ أَدْنَى فَأَوْحَى إِلَى عَبْدِهِ مَا أَوْحَى مَا كَذَبَ الْفُؤَادُ مَا رَأَى أَفَتَمَارُونَهُ عَلَىٰ مَا يَرَى» (نجم: ۵-۱۲).

در اینکه منظور از «شدیدالقولی» خدای سبحان است و یا جبرئیل، بین مفسران اختلاف است (مکارم شیرازی، ۱۳۷۴، ج ۲۲، ص ۴۸۵). روایات منقول از اهل بیت علیهم السلام دل بر این مطلب است که مراد از «شدیدالقولی» ذات مقدس خدای سبحان است و خداوند سبحان، پیامبر صلی الله علیه و آله را تعلیم داد و پیامبر صلی الله علیه و آله به خداوند نزدیک شد و او را با چشم دل مشاهده کرد.

در روایتی آمده است: «فَلَمَّا أَسْرَىٰ بِالنَّبِيِّ صلی الله علیه و آله وَكَانَ مِنْ رَبِّهِ كَقَابِ قَوْسَيْنِ أَوْ أَدْنَىٰ رُفِعَ لَهُ حِجَابٌ مِنْ حُجْبِهِ» (صدق، ۱۳۸۵، ج ۲، ص ۳۳۲).

نزدیکی و مشاهدۀ خدای سبحان با توجه به مجرد و منزّه بودن او از ماده، مستلزم این است که رسول گرامی اسلام با ساحت مجرد خود با خدای سبحان نزدیک شده باشند و با این ساحت خدای سبحان را مشاهده کرده باشند. در ادامه آیات آمده است: «لَقَدْ رَأَهُ نَزَلَةً أُخْرَىٰ عِنْدَ سِدْرَةِ الْمُنْتَهَىٰ عِنْدَهَا جَنَّةُ الْمَأْوَىٰ إِذْ يَغْشَى السِّدْرَةَ مَا يَغْشَىٰ مَا زَاغَ الْبَصَرُ وَمَا طَعَىٰ لَقَدْ رَأَىٰ مِنْ آيَاتِ رَبِّهِ الْكُبْرَىٰ» (نجم: ۱۳-۱۸).

در اینکه ضمیر در «رأه» به چه کسی بازمی‌گردد، میان مفسران اختلاف وجود دارد (مکارم شیرازی، ۱۳۷۴، ج ۲۲، ص ۵۰۰). برخی آن را به جبرئیل و برخی دیگر به خدای سبحان بازگردانده‌اند؛ ولی با توجه به روایت ذکرشده به نظر می‌رسد که در این آیات دیدار خدای سبحان موردنظر باشد و رؤیت خدای متعال با چشم قلب و علم حضوری و شهودی باشد، که لازمه آن وجود ساحتی مجرد از ماده برای رسول اکرم ﷺ است.

توجه به این نکته ضروری است که هرچند این آیات مربوط به معراج پیامبر اکرم ﷺ هستند، ولی از آنجاکه پیامبران در انسان بودن مانند انسان‌های دیگرند و خداوند بر آنها منت می‌گذارد و بر آنها وحی می‌کند (ابراهیم: ۱۱؛ کهف: ۱۱۰)، می‌توان نتیجه گرفت که انسان‌های دیگر نیز می‌توانند چنین قابلیت و مقامی داشته باشند.

۳-۱. فطری بودن دین

مطابق آیات کریمه قرآن، خداوند فطرت انسان را به دین خدا سرشته است: «فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفًا فِطْرَتَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللَّهِ» (روم: ۳۰).

«فطرت» از «فطر» به معنای «ابتداء»، «اختراع» (ابن اثیر جزری، ۱۳۶۷، ج ۳، ص ۴۵۷) و «خلقت» (ابن منظور، ۱۳۰۰ق، ج ۵، ص ۵۶) است. وزن «فِعْلَةٌ» در زبان عربی دلالت بر نوع و گونه می‌کند. بنابراین «فطرت» به معنای نوع خاص آفرینش و خلقت است و وقتی درباره انسان به کار می‌رود، به معنای نوع خاص آفرینش انسان است و یا به تعبیر دیگر، ویژگی‌هایی که در اصل خلقت و آفرینش انسان است (مطهری، ۱۳۶۸، ج ۳، ص ۴۵۵).

الف و لام در «الدین» الف و لام عهد است، که منظور از آن دین و آیینی است که پیامبر ﷺ مأمور به تبلیغ آن بودند (مکارم شیرازی، ۱۳۷۴، ج ۱۶، ص ۴۱۸). بنابراین می‌توان گفت که معارف دین اسلام و یا دست‌کم اصول و مبانی آن مانند توحید و معاد، در خلقت انسان سرشته شده‌اند. آیاتی از قرآن نیز به این مطلب اشاره دارند؛ از جمله اینکه در قرآن، پیامبر به «ذکر» (حجر: ۹) و «یادآورنده» (غاشیه: ۲۱) نامیده شده‌اند.

از آنجاکه بسیاری از معارف دین، اموری عقلانی و شهودی و مجرد هستند، و یک امر جسمانی نمی‌تواند معارف مجرد از ماده را دریافت کند، هنگامی فطرت انسان می‌تواند با این امور سرشته شود که مرتبه‌ای مجرد از ماده داشته باشد. افزون بر این در این آیه به ثابت بودن فطرت الهی انسان و عدم تبدیل در آن اشاره شده است و این قرینه‌ای بر تجرد فطرت الهی انسان است؛ چراکه بدن جسمانی انسان متغیر و متنوع است و متناسب با اقلیم‌های مختلف و زمان‌های مختلف تغییر می‌کند (جوادی آملی، ۱۳۷۸، ص ۳۴۱-۳۴۲).

۴-۱. علم لدنی و علم به غیب

در موارد متعددی از آیات قرآن، خدای سبحان به تعلیم انسان‌ها و اعطای علم از جانب خود به بندگان صالح اشاره کرده است (نمل: ۶؛ نسا: ۱۱۳؛ رعد: ۳۷؛ نجم: ۲-۵؛ رحمان: ۱ و ۲؛ بقره: ۳۱ و ۳۷؛ مریم: ۴۱ و ۴۳؛ اعراف: ۱۷۵؛ انبیا: ۷۴، ۷۸ و ۷۹؛ نمل: ۱۵؛ یوسف: ۴، ۶، ۲۲، ۶۷ و ۶۸). ظهور این آیات در این است که خداوند این علوم را از غیر طرق عادی تعلیم داده و این تعلیم به گونه‌ای بوده که به طور مستقیم از خداوند سبحان دریافت شده است. خدای سبحان در توصیف یکی از اولیایش می‌فرماید: «فَوَجَدَا عَبْدًا مِنْ عِبَادِنَا آتَيْنَاهُ رَحْمَةً مِنْ عِنْدِنَا وَعَلَّمْنَاهُ مِنْ لَدُنَّا عِلْمًا» (کهف: ۶۵).

«لدن» یعنی نزد (عند) و حضور (فراهمیدی، ۱۴۰۵ق، ج ۸، ص ۴۰؛ جوهری، ۱۳۹۹ق، ج ۶ ص ۲۱۹۴؛ احمدبن فارس، ۱۴۰۴ق، ج ۵، ص ۲۴۳؛ مصطفوی، ۲۰۰۹م، ج ۱۰، ص ۱۸۲). برخی «لدن» را مانند «عند» ظرف مکان می‌دانند، مگر اینکه آن را از نظر مکان نزدیک‌تر از «عند» و اخص از آن می‌دانند؛ زیرا «عند» هم برای مکان و هم برای غیرمکان به کار می‌رود، برخلاف «لدن» (ابن‌اثیر جزری، ۱۳۶۷، ج ۴، ص ۲۴۶). «لدن» برای قرب متصل و غالباً در قرب معنوی به کار می‌رود (مصطفوی، ۲۰۰۹م، ج ۱۰، ص ۱۸۳). منظور از علم لدنی این نیست که از سوی خداوند آمده باشد، ولو اینکه غیرمستقیم باشد؛ چراکه هیچ چیز نیست مگر اینکه از جانب خدا باشد. بنابراین علم لدنی، نوعی دریافت بی‌واسطه از جانب خداوند است.

هر چیزی که در جهان امکان وجود دارد، خزایش در نزد خدای سبحان است (حجر: ۲۱)؛ یعنی اصل و ریشه هر چیزی که در جهان طبیعت و عالم مثال و عالم عقول وجود دارد، در مخزن الهی است. برای هر چیزی، چندین مخزن وجود دارد. این خزاین در طول هم هستند و انسان‌ها متناسب با مراتب خود به برخی از این خزاین دسترسی پیدا می‌کنند؛ و انسان کامل از همه این خزاین اطلاع دارد. از سوی دیگر، هر چیزی که نزد خدای سبحان است، باقی، ثابت و مصون از زوال است (نحل: ۹۶). بنابراین خزاین نزد خدای سبحان مصون از زوال و دگرگونی، تغییر و حرکت هستند و تحت حکومت زمان قرار نمی‌گیرند و لذا موجوداتی زمانی نیستند. بنابراین کسی که بخواهد به این خزاین راه پیدا کند، باید مجرد از زمان باشد و ساحتی مجرد از ماده داشته باشد و آن، ساحت مجرد عقلی انسان است که می‌تواند به خزاین ثابت و بی‌زوال که در نزد خدای سبحان دسترس پیدا کند (جوادی آملی، ۱۳۸۵، ج ۶ ص ۱۵۷).

۵-۱. دسترس به ام‌الکتاب و کتاب مکنون

مطابق آیات قرآن کریم، قرآن در لوح محفوظ (بروج: ۲۱-۲۲) و ام‌الکتاب نزد پروردگار است (زخرف: ۴) و پیامبر ﷺ قرآن را از پروردگار اخذ نموده است (نمل: ۶). بنابراین پیامبر ﷺ قرآن را از ام‌الکتاب نزد پروردگار دریافت کرده است. نیز از آیات سوره واقعه استفاده می‌شود که مطهران می‌توانند به مرتبه قرآن در کتاب مکنون راه یابند (واقعه: ۷۷-۷۹). از آنجاکه قرآن در مرتبه ام‌الکتاب و کتاب مکنون امری مجرد از ماده است و هنوز به صورت الفاظ و کتابت درنیامده است، (شعراء: ۱۹۲-۱۹۵) انسان می‌تواند به عالم مجردات دسترس داشته باشد و این

مستلزم وجود مرتبه‌ای مجرد برای انسان است، تا با آن مرتبه توانایی درک حقیقت قرآن را در آن مراتب مجرد داشته باشد.

۶-۱. مشاهده اعمال توسط پیامبر ﷺ و مؤمنان

برخی آیات قرآن کریم بر مشاهده اعمال انسان‌ها توسط پیامبران و مؤمنان دلالت دارند (توبه: ۹۴). خدای سبحان در قرآن کریم می‌فرماید: «وَقُلْ اَعْمَلُوا فَسَيَرَى اللّٰهُ عَمَلَكُمْ وَرَسُولُهُ وَالْمُؤْمِنُونَ وَسَتُرَدُّونَ اِلَىٰ عَالِمِ الْغَيْبِ وَالشَّهَادَةِ فَيُنَبِّئُكُمْ بِمَا كُنْتُمْ تَعْمَلُونَ» (توبه: ۱۰۵).

بر اساس این آیه علاوه بر خدا و رسول گرامی‌اش، مؤمنان نیز اعمال انسان‌ها را مشاهده می‌کنند. این مشاهده در همین دنیا است و «سین» در (فسیری الله) سین تحقیق است نه سین تسویف (جوادی آملی، ۱۳۸۴، ج ۷، ص ۳۳۴)؛ زیرا مشاهده اعمال در قیامت اختصاص به خدا و رسول و مؤمنان ندارد و خداوند سیره‌ها را در آنجا آشکار می‌کند (طارق: ۹) و هیچ سخنی قابل کتمان نیست (نساء: ۴۲). روایات منقول از اهل بیت علیهم‌السلام نیز به آگاهی ایشان از اعمال مردم دلالت دارند (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۱، ص ۲۱۹).

از آنجاکه یکی از شئون باطنی امام معصوم علیه‌السلام هدایت باطنی افراد است، لذا باید از باطن افراد و اعمال آنها در غیب و نهان آگاه باشد تا بتواند آنها را در باطن هدایت کند؛ چراکه باطن انسان جزء حیطة کاری آنهاست و بنابراین باید آن را بشناسند (جوادی آملی، ۱۳۸۴، ج ۶، ص ۵۰۰-۵۰۱).

در آیات دیگر از برانگیختن گواه برای هر امتی گفته شده است (قصص: ۷۵). خداوند سبحان در قرآن کریم می‌فرماید: «فَكَيْفَ اِذَا جُنُودٌ مِّنْ كُلِّ اُمَّةٍ بِشَهِيدٍ وَجُنُودٌ مِّنْ كُلِّ اُمَّةٍ بِشَهِيدٍ» (نساء: ۴۱)،

این آیات حاکی از این مطلب‌اند که پیامبران الهی و برخی مؤمنان اعمال انسان‌ها را مشاهده می‌کنند و در روز قیامت بر آن اعمال شهادت می‌دهند؛ چراکه شهادت در جایی حجت است که شخص امری را مشاهده کند. از این رو شاهدان باید اعمال مردم را ببینند تا در روز قیامت به آن شهادت دهند. از سویی می‌دانیم که حواس ظاهر انسان تنها می‌توانند شکل ظاهری اعمال را ببینند؛ درحالی‌که بسیاری از اعمال در خلوت انجام شده‌اند و نیز بسیاری از اعمال انسان‌ها اعمال باطنی و نیات آنها هستند که راهی برای درک و احساس آنها وجود ندارد و در روز قیامت احوال درونی انسان هستند که مورد حساسی خدای سبحان قرار می‌گیرند (بقره: ۲۲۵). بنابراین رؤیت اعمال عبارت است از دیدن حقایق اعمال مردم و شهادت بر آنها در روز قیامت (طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ج ۱، ص ۳۲۰-۳۲۱).

۷-۱. دادن نور و حیات طیبه

در قرآن کریم از حیات نورانی مؤمنان یاد شده است. خدای سبحان در قرآن کریم می‌فرماید: «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ وَأَمِنُوا بِرَسُولِهِ يُؤْتِكُمْ كَفْلًا مِّنْ رَّحْمَتِهِ وَيَجْعَلْ لَكُمْ نُورًا تَمْشُونَ بِهِ» (حدید: ۲۸).

بر اساس این آیه، کسانی که تقوای الهی داشته باشند و به خدای سبحان ایمان بیاورند، خداوند به آنها نوری می‌دهد که با آن نور بتوانند راه زندگی را پیدا کنند و مسیر درست را در زندگی خود ببینند. در آیات دیگر به حیات بخشیدن (انعام: ۱۲۲) و نیز حیات طیبه بخشیدن (نحل: ۹۷) و فرقان میان حق و باطل (انفال: ۲۹) به انسان‌های صالح اشاره شده است. در آیاتی دیگر نیز از خارج کردن مؤمنان از ظلمت و وارد کردن آنها در نور سخن به میان آمده است (ابراهیم: ۱ و ۵؛ احزاب: ۴۳؛ طلاق: ۱۱؛ حدید: ۹). از این گونه آیات استفاده می‌شود که خدای سبحان به انسان‌های بالایمان نوعی نور و در سایه آن، نوعی حیات عنایت می‌کند که بر اثر این نور و حیات، شعور و اراده‌ای فوق شعور و اراده دیگران دارند. این افراد علاوه بر حیات نباتی و حیوانی، حیات دیگری دارند که کافران از آن محروم‌اند و آن حیات انسانی است. انسان‌های باتقوا و بالایمان، دارای حیاتی فوق حیات انسان‌های دیگر هستند؛ چراکه این گونه افراد چیزهایی را درک می‌کنند که برای دیگران ممکن نیست و چیزهایی را اراده می‌کنند که برای دیگران مقدور نیست (طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ج ۷، ص ۳۳۷-۳۳۸). روشن بینی و مشاهده حقایق و فرقان میان حق و باطل از امور مجرد از ماده هستند؛ لذا به وسیله ساحت مجرد عقلی انسان دریافت می‌شوند.

نتیجه‌گیری

تأمل در ویژگی‌هایی که خدای سبحان در قرآن کریم برای انسان ذکر می‌کند و دقت در انسان‌شناسی ارائه‌شده در قرآن، ما را به قراین و شواهدی رهنمون می‌کند که بر پایه آنها می‌توان مرتبه عقلی مجرد از ماده را برای انسان پذیرفت. معمولاً دانشمندان اسلامی از آیاتی که بر نفع روح و امری بودن روح (سجده: ۹؛ اسراء: ۸۵)، توفی نفس هنگام خواب و مرگ (زمر: ۴۲) و حیات برزخی انسان (مؤمنون: ۱۰۰؛ آل عمران: ۱۷۱ و...) دلالت دارند، بر اثبات تجرد روح در قرآن استدلال کرده‌اند. به نظر می‌رسد با تأمل در آیات قرآن می‌توان آیات دیگری را نیز به عنوان شاهد و قرینه بر اثبات تجرد روح مورد توجه قرار داد؛ از جمله آیات دال بر: تقرب انسان به خدا و ملاقات با او، عهد و پیمان الهی با انسان، خلافت الهی انسان، پذیرش امانت الهی، تعلیم اسماء، معراج روحانی پیامبر ﷺ، رؤیت ملکوت آسمان‌ها و زمین، دسترسی به ام الكتاب و کتاب مکنون و دریافت علم لدنی از جانب خداوند.

بنابراین می‌توان گفت که انسان دارای مراتب وجودی‌ای است که یک مرتبه آن بدن ظاهری اوست و مرتبه دیگرش روح مجرد از ماده و خصوصیات ماده است که در پرتو آن، استعدادها و قابلیت‌های عظیمی از جمله ملاقات با خدای سبحان و رسیدن به مقام خلافت از جانب او را پیدا می‌کند.

- ابن اثیر جزری، مبارک بن محمد، ۱۳۶۷، *النهاية في غريب الحديث والأثر*، چ چهارم، قم، مؤسسه مطبوعاتی اسماعیلیان.
- ابن حزم اندلسی، ۱۴۱۶ ق، *الفصل في الملل والأهواء والنحل*، بیروت، دار الکتب العلمیة.
- ابن درید، محمد بن حسن، ۱۹۸۸-۱۹۸۷م، *جمهرة اللغة*، بیروت، دارالعلم للملایین.
- ابن فارس، احمد بن فارس، ۱۴۰۴ ق، *معجم مقاییس اللغة*، مصحح: عبدالسلام محمد هارون، ۶ جلد، قم، مکتب الاعلام الاسلامی.
- ابن فورک، ابوبکر محمد بن حسن، ۱۹۸۷م، *مجرد مقالات الشيخ ابي الحسن الأشعري*، بیروت، دارالفکر.
- ابن منظور، محمد بن مکرم، ۱۳۰۰ ق، *چ سوم، لسان العرب*، بیروت، دارالصادر.
- ابوالمکارم حمزه بن علی، ۱۴۱۷ق، *غنیة النزوع الی علمی الاصول والفروع*، قم، مؤسسه الامام الصادق □
- ارسطو، ۱۳۱۶، *رساله نفس*، ترجمه محمد المراقی الکاشانی، شرکت چاپ رنگین.
- اشعری، ابوالحسن، ۱۴۰۰ ق، *مقالات الإسلامیین و اختلاف المصلین*، چ سوم، آلمان - ویسبادن، فرانس شتاینر.
- افلاطون، ۱۳۸۰، *دوره آثار افلاطون*، ترجمه محمدحسن لطفی، چ سوم، تهران، خوارزمی.
- بریدی آبی، اشرف الدین صاعد، ۱۹۷۰م، *الحدود والحقائق*، تحقیق حسین علی محفوظ، بغداد، مطبعة المعارف.
- بوعلی سینا، ۱۳۶۴، *النجاة*، تهران، مرتضوی.
- جوادی آملی، عبدالله، ۱۳۷۸، *ولایت فقیه*، قم، اسراء.
- _____، ۱۳۸۵، *سیره پیامبران در قرآن*، قم، اسراء.
- _____، ۱۳۹۲، *قرآن در قرآن*، قم، اسراء.
- _____، ۱۳۷۹، *تسنیم*، قم، اسراء، ج ۲.
- _____، ۱۳۸۰، *تسنیم*، قم، اسراء، ج ۳.
- _____، ۱۳۸۴، *تسنیم*، قم، اسراء، ج ۷.
- جوهری، اسماعیل بن حماد، ۱۳۹۹ق، *الصحاح*، بیروت، دارالعلم للملایین.
- جوارشکیان و رنجبرزاده، ۱۳۹۳، «حقیقت تجرد و انواع آن از دیدگاه صدرالمتألهین»، *علوم انسانی و هنر*، ش ۱۰.
- حمصی الرازی، سیدالدین محمود، ۱۴۱۲ق، *المنقذ من التقليد*، قم، جامعه المدرسین.
- حسن زاده آملی، حسن، ۱۳۷۵، *النفس من کتاب الشفاء*، قم، دفتر تبلیغات اسلامی.
- حلی، ابوالصلاح، ۱۴۰۴ق، *تقریب المعارف*، قم، الهادی.
- حلی، حسن بن یوسف، ۱۳۶۳، *أنوار الملکوت فی شرح الباقوت*، چ دوم، تحقیق محمد نجمی زنجانی، قم، شریف رضی.
- خواجه نصیرالدین، ۱۴۰۵ق، *تلخیص المحصل المعروف بنقد المحصل*، چ دوم، بیروت، دار الأضواء.
- _____، ۱۴۰۵ق، *رسائل خواجه نصیر الدین طوسی*، (جلدی ۱) چ دوم، بیروت، دار الأضواء.
- _____، ۱۴۱۳ق، *قواعد العقائد*، مقدمه و تحقیق و تعلیق علی حسن خازم، لبنان، دارالقریة.
- راغب اصفهانی، حسین بن محمد، ۱۴۱۲ ق، *مفردات ألفاظ القرآن*، بیروت، دارالقلم.
- _____، ۱۹۸۸م، *الاعتقادات*، بیروت، مؤسسه الاشراف.
- رکن الدین بن الملاحمی الخوارزمی، محمود بن محمد، ۱۳۸۷، *تحفة المتکلمین فی الرد علی الفلاسفة*، تحقیق حسن انصاری، ویلفرد مادلونگ، تهران، مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران، برلین، مؤسسه مطالعات اسلامی دانشگاه آزاد اسلامی برلین.
- سیف الدین، ۱۴۳۳ق، *أبکار الأفكار فی أصول الدین*، قاهره، دارالکتب.
- شریف مرتضی علم الهدی، علی بن الحسن الموسوی البغدادی، ۱۳۸۷ ق، *جمل العلم والعمل*، نجف اشرف، مطبعة الآداب.

- ، ۱۴۱۱ق، الذخيرة في علم الكلام، به تحقیق سیداحمد حسینی، قم، مؤسسه النشر الإسلامی.
- شیخ طوسی، ابی جعفر محمدبن الحسن الطوسی، ۱۳۶۲ش، تمهید الاصول فی علم الکلام، تصحیح عبدالحسن مشکوه الدینی، تهران، دانشگاه تهران.
- صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۰، چ دوم، الشواهد الربوبية فی المناهج السلوکية، مشهد، مرکز الجامعی للنشر.
- صدوق، محمدبن علی، ۱۳۸۵، علل الشرايح، قم، کتاب فروشی داوری.
- ، ۱۹۸۱ م، الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة، چ سوم، بیروت، دار احیاء التراث.
- طباطبائی، سیدمحمدحسین، ۱۴۱۷ ق، المیزان فی تفسیر القرآن، چ پنجم، قم، جامعه مدرسین.
- طوسی، محمدبن حسن، ۱۴۱۴ ق، الامالی، قم، دار الثقافة.
- غزالی، ابوحامد، ۱۳۲۲، مقاصد الفلاسفه، تحقیق سلیمان دنیا، تهران، شمس تبریزی.
- ، ۱۴۰۹ ق، معارج القدس فی مدارج معرفة النفس، بیروت، دارالکتب العلمیه.
- فاضل مقداد، ۱۴۲۲ ق، اللوامع الإلهیة فی المباحث الکلامیة، چ دوم، قم، دفتر تبلیغات اسلامی.
- فخررازی، محمدبن عمر، ۱۴۰۶ ق، کتاب النفس و الروح و شرح قواهما، تحقیق محمد صغیر معصومی، تهران، بی نا.
- ، ۱۴۱۱ق، المحصل، عمان، دارالرازی.
- فراهیدی، خلیل بن احمد، ۱۴۰۵ق، کتاب العین، چ دوم، قم، هجرت.
- فلوطین، ۱۳۶۶، دوره آثار، ترجمه محمدحسن لطفی، شرکت سهامی خاص.
- قاضی ابویعلی، محمدبن الحسن الفراء، ۱۹۷۴م، کتاب المعتمد فی اصول الدین، تحقیق ودیع زیدان حداد، بیروت، دارالمشرق.
- قمی، علی بن ابراهیم قمی، ۱۴۰۴ق، تفسیر قمی، مصحح موسوی جزائری، قم، دارالکتب.
- کلینی، محمدبن یعقوب، ۱۴۰۷ ق، الکافی، تصحیح علی اکبر غفاری و محمد آخوندی، تهران، دار الکتب الإسلامیة.
- مصباح، محمدتقی، ۱۳۸۳، آموزش فلسفه، تهران، سازمان تبلیغات اسلامی.
- مصباح، محمدتقی، ۱۳۸۴، به سوی خودسازی، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی علیه السلام.
- ، ۱۳۹۱، معارف قرآن ۳-۱، چ چهارم، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی علیه السلام.
- مصطفوی، حسن، ۲۰۰۹م، التحقیق فی کلمات القرآن الکریم، چ سوم، بیروت، دارالکتب العلمیه.
- مطهری، مرتضی، ۱۳۶۸، مجموعه آثار، تهران، صدرا.
- مفید، محمدبن محمدبن نعمان، ۱۴۱۳ق، المسائل السرویة، قم، المؤتمر العالمی للشیخ المفید.
- مقرئ نیشابوری، ابوجعفر محمدبن حسن، ۱۳۸۵، التعلیق فی علم الکلام، تحقیق محمود یزدی مطلق (فاضل)، مشهد، دانشگاه علوم اسلامی رضوی.
- مکارم شیرازی، ناصر، ۱۳۷۴، تفسیر نمونه، تهران، دار الکتب الإسلامیة.
- یوسفی، محمدتقی، ۱۳۹۰، رابطه نفس و بدن از دیدگاه ملاصدرا و کتاب و سنت، پایان نامه دکتری، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی علیه السلام.

بداء در نظام فلسفی میرداماد

shryeh@quran.ac.ir

mali.esm91@yahoo.com

Hrezaii@ut.ac.ir

رحمان عشریه / استادیار دانشگاه علوم و معارف قرآن کریم قم

محمدعلی اسماعیلی / طلبه سطح چهار جامعه المصطفی العالمیه

حسن رضایی هفتادر / دانشیار پردیس فارابی دانشگاه تهران

دریافت: ۱۳۹۵/۱۱/۱۷ - پذیرش: ۱۳۹۶/۰۵/۰۵

چکیده

مسئله بداء جزء مسائل مهم در حوزه ارتباط حادث با قدیم بوده و پرسش اصلی این است که با توجه به امتناع تغییر در ذات و علم ذاتی الهی، حقیقت بداء و کیفیت وقوع محو و اثبات چگونه قابل تبیین است؟ و آیا اسناد بداء به خدا، حقیقی است یا مجازی؟ در نظام فلسفی میرداماد، تبیین جامعی نسبت به آموزه بداء ارائه شده است. در اندیشه وی، بداء در حوزه امور تکوینی بوده و بیانگر محدودیت زمان افاضه از جانب علت است. قلمرو وقوع بداء، عالم ماده است و عالم دهر و سرمد، مبرا از بداء هستند. این نوشتار با روش توصیفی-تحلیلی به تبیین بداء در نظام فلسفی میرداماد می‌پردازد. از مهم‌ترین یافته‌های این پژوهش تبیین حقیقت بداء در نظام فلسفی میرداماد و تبیین کیفیت اسناد بداء به خداست. در اندیشه میرداماد، امور تدریجی دو حیث دارند: از یک حیث با عالم دهر نسبت دارند و از حیث دیگر با عالم سیلان و مادی، نسبت دارند و به این اعتبار، تدریجی، غیرقار و متبدل‌اند. از حیث اول، به ثابت حق واجب بالذات مستندند و از حیث دوم، واسطه استناد حوادث زمانی به واجب می‌باشند.

کلیدواژه‌ها: بداء، نسخ، قضا، قدر، میرداماد.

مسئله بدهاء جزو مسائل مهم در حوزه ارتباط حادث با قدیم است. پرسش اصلی این است که با توجه به امتناع تغیر در ذات و علم ذاتی الهی، حقیقت بدهاء و کیفیت وقوع محو و اثبات چگونه تبیین پذیر است؟ پرسش‌های فرعی این پژوهش عبارت از این موارد است: حقیقت بدهاء چیست؟ کیفیت وقوع محو و اثبات چگونه است؟ بدهاء با نسخ چه رابطه‌ای دارد؟ دایره وقوع بدهاء در میان مراتب علم الهی و عوالم هستی کدام است؟ اسناد بدهاء به خدا، حقیقی است یا مجازی؟

سابقه مسئله بدهاء، بسیار طولانی است و ریشه در آیات (رعد: ۳۹) و روایات (کلینی، ۱۴۱۹ق، ج ۱، ص ۱۹۴؛ صدوق، ۱۳۹۸ق، ص ۳۲۱؛ مجلسی، ۱۴۰۴ق، ج ۴، ص ۹۲) دارد و در مباحث تفسیری (طوسی، بی‌تا، ج ۶ ص ۲۶۳؛ فخررازی، ۱۴۲۰ق، ج ۱۹، ص ۵۰؛ طباطبائی، ۱۴۱۱ق، ج ۱۱، ص ۳۷۵)، حدیثی (صدوق، ۱۳۹۸ق، ص ۳۳۵؛ میرزا رفیعا، ۱۴۳۱ق، ص ۴۷۵؛ صدرالمتألهین، ۱۳۸۳، ج ۴، ص ۱۷۸؛ مجلسی، ۱۴۰۸ق، ج ۲، ص ۱۳۱-۱۳۲)، کلامی (طوسی، ۱۴۰۵ق، ص ۴۲۱)، فلسفی (میرداماد، ۱۳۷۴، ص ۱؛ صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۶ ص ۳۹۵)، عرفانی (ابن عربی، بی‌تا، ج ۳، ص ۶۱ و ۲۱۸) و ملل و نحل (شهرستانی، ۱۳۶۴، ج ۱، ص ۱۷۱-۱۷۲) مورد بررسی قرار گرفته است.

بدهاء در روایات فراوانی به خداوند سبحان نسبت داده شده است (کلینی، ۱۴۱۹ق، ج ۱، ص ۱۹۴؛ صدوق، ۱۳۹۸ق، ص ۳۲۱؛ مجلسی، ۱۴۰۴ق، ج ۴، ص ۹۲). فخررازی به نقل از سلیمان بن جریر می‌گوید شیعیان دو عقیده دارند که با توجه به آنها کسی را یارای پیروزی بر آنها نیست: یکی اعتقاد به بدهاء و دیگری اعتقاد به تقیه (طوسی، ۱۴۰۵ق، ص ۴۲۱). محقق طوسی در نقد این کلام یادآور می‌شود که شیعیان به بدهاء قائل نیستند؛ زیرا بدهاء جز با خبر واحد ثابت نمی‌شود و شیعیان و خبر واحد را نیز حجت نمی‌دانند (همان، ص ۴۲۱-۴۲۲). دیدگاه محقق طوسی مورد نقد بزرگان شیعه قرار گرفته است (میرداماد، ۱۳۷۴، ص ۸؛ صدرالمتألهین، ۱۳۸۳، ج ۴، ص ۱۷۹؛ مجلسی، ۱۴۰۴ق، ج ۴، ص ۱۲۳). میرداماد پاسخ محقق طوسی را بر نمی‌تابد و یادآور می‌شود که روایات بدهاء نه تنها در منابع حدیثی شیعه به حد تواتر رسیده‌اند، بلکه در منابع اهل سنت نیز نقل شده‌اند (میرداماد، ۱۳۷۴، ص ۷-۸). وی با نگارش کتاب *نبراس الضیاء* و بر اساس اصول فلسفی خویش به دفاع از آموزه بدهاء پرداخته است.

ضرورت طرح این مسئله در سایه ارتباط آن با ذات الهی و علم الهی از یک طرف و اهمیت فراوان آن در روایات که تعبیر «مَا عُبِدَ اللَّهُ بِشَيْءٍ مِثْلَ الْبِدْءِ» (کلینی، ۱۴۱۹ق، ج ۱، ص ۱۹۴) درباره آن وارد شده از طرف دیگر و نقش سازنده عقیده بدهاء در سعادت فردی و اجتماعی از طرف سوم روشن می‌گردد.

نوشتر حاضر با روش تحلیلی - توصیفی، ضمن اشاره به مهم‌ترین دیدگاه‌ها در مسئله بدهاء، به واکاوی آموزه بدهاء در پرتو نظام فلسفی میرداماد می‌پردازد.

۱. تبیین حقیقت بدهاء

واژه بدهاء در لغت به معنای ظهور پس از خفا و علم پس از جهل است (فراهیدی، ۱۴۱۴ق، ج ۸، ص ۸۳؛ ابن اثیر،

۱۳۶۷، ج ۱، ص ۱۰۹؛ راغب اصفهانی، ۱۴۱۲ق، ج ۱، ص ۱۱۳). *شهرستانی* بدء را به صورت اشتراک لفظی به معنای «بدء در علم»، «بدء در اراده» و «بدء در امر» می‌داند (شهرستانی، ۱۳۶۴، ج ۱، ص ۱۷۱-۱۷۲؛ صدرالمآلهین، ۱۳۸۳، ج ۴، ص ۱۷۸)؛ اما اینها معنای دوم و سومی از معنای بدء نیستند، بلکه جزء لوازم معنای لغوی بدء‌اند. بدء در لغت به معنای ظهور در علم است و این، منشأ تغییر رأی و عزم و نیز تغییر امر و نهی نیز می‌گردد. بنابراین بدء اولاً و بالذات وصف علم است و ثانیاً و بالتبع به اراده، امر و افعال اختیاری اسناد داده می‌شود.

در تبیین حقیقت بدء دیدگاه‌های مختلفی ارائه شده که تبیین برخی از آنها نقش مهمی در تبیین دیدگاه *میرداماد* دارد. شیخ صدوق بدء را اعم از نسخ دانسته، برایش دو معنا ذکر می‌کند:

الف) ابتدا کردن به آفرینش چیزی قبل از آفرینش چیز دیگری، به گونه‌ای که شیء اول قبل از آفرینش چیز دوم نابود شود؛

ب) امر کردن به چیزی و سپس نهی از آن یا نهی نمودن از چیزی و سپس امر به آن (صدوق، ۱۳۹۸ق، ص ۳۳۵؛ صدوق، ۱۴۱۴ق، ص ۴۰؛ مازندرانی، ۱۴۲۹ق، ج ۴، ص ۲۳۷).

مطابق این دیدگاه بدء به معنای تغییر در تکوین (آفرینش) و تغییر در تشریح (امر و نهی) بوده، اعم از نسخ است. بدء تغییر در متعلق علم الهی است که به تبیح مصالح و مفساد تغییر می‌کند. این دیدگاه در برابر دیدگاه یهود است که دست خدا را از تصرف در عالم هستی بسته می‌داند؛ بنابراین معنای اول به مطلق محو و اثبات در عالم تکوین اشاره دارد؛ اعم از اینکه با وحدت موضوع باشد یا با تعدد موضوع.

شیخ مفید بدء را درباره خداوند به معنای «ظهور له فیه» دانسته است؛ به این معنا که خداوند چیزی را بر بندگان آشکار کرده است. ظهور بر بندگان به معنای عدم احتساب آن و یا ظن غالب بر عدم وقوع آن موضوع است. در نگاه وی بدء درباره حق تعالی به چیزهایی اختصاص دارد که فعل آنها مشروط مقدر شده است و با انتفای شرط، تحقق مشروط نیز منتفی خواهد شد (مفید، ۱۴۱۴ق، ص ۶۵-۶۶؛ مفید، ۱۴۱۳ق، ص ۸۰).

به باور سید مرتضی، بدء در حق خداوند جایز نیست و تغییر در علم الهی راه ندارد و معلوم جدیدی بر معلومات الهی افزوده نمی‌شود. بنابراین مقتضی بدء نیز در حق خداوند جایز نیست و اخبار آحادی که در این مسئله وارد شده‌اند، مفید قطع نیستند. به باور وی، محققان بدء را در این روایات، به نسخ در شرایع تفسیر کرده‌اند. بنابراین تفاوت نسخ و بدء، جوهری نیست؛ بلکه تفاوت در این است که زمان ناسخ و منسوخ در نسخ متعدد است، لکن در بدء اتحاد زمانی دارند. (مرتضی، ۱۴۰۵ق، ج ۱، ص ۱۱۷). دیدگاه دیگری نیز به او نسبت داده شده است که در بخش قلمرو بدء خواهد آمد (مجلسی، ۱۴۰۴ق، ج ۴، ص ۱۲۶).

به باور شیخ طوسی، بدء در لغت به معنای ظهور است، اما بعداً درباره علم بعد از جهل و نیز ظن بعد از جهل به کار رفته است. هر گاه لفظ بدء به خداوند اضافه گردد، دو کاربرد می‌تواند داشته باشد: کاربرد صحیح و کاربرد غلط. کاربرد صحیح این است که مقصود از آن همان نسخ باشد، بدون هیچ گونه تفاوتی؛ اما کاربرد

غلط همان علم بعد از جهل است. بداء در روایات به همان معنای اول است. وجه اطلاق بداء در این روایات این است که وقتی چیزی بر نسخ دلالت کند، به سبب آن حکمی بر مکلفان ظاهر می‌شود که قبلاً ظاهر نشده بود. (طوسی، ۱۴۱۷ق، ج ۲، ص ۴۹۵).

برخی عالمان اهل سنت همچون ابن‌اثیر بداء را به قضا تفسیر کرده‌اند (ابن‌اثیر، ۱۳۶۷، ج ۱، ص ۱۰۹). برخی محققان نیز ثبوت بداء برای خدا را همانند ثبوت غضب برای خدا دانسته و با نفی خود اینها به اثبات نتیجه آنها پرداخته‌اند (مازندرانی، ۱۴۲۹ق، ج ۴، ص ۲۳۷؛ فیض کاشانی، ۱۴۰۶ق، ج ۱، ص ۵۰۸، تعلیقه ۲).

بداء در نظام فلسفی *میرداماد* بیانگر کیفیت ارتباط حادث با قدیم و متغیر با ثابت است. *میرداماد* ضمن تبیین آموزه بداء و رابطه‌اش با نسخ، به نقد و بررسی دیدگاه‌ها پرداخته است. به باور او دیدگاه *ابن‌اثیر* مبنی بر تفسیر بداء به قضا پذیرفتنی نیست؛ زیرا قضا به همه چیز تعلق می‌گیرد، بر خلاف بداء که شامل همه چیز نمی‌گردد (*میرداماد*، ۱۳۷۴، ص ۵۷). انقادی بودن پذیرش قضا و اختلافی بودن بداء نیز شاهد دیگری بر اختلاف بداء و قضا است.

بداء در حوزه امور تکوینی بوده، بیانگر انتهای اتصال افاضه و انقطاع استمرار امر تکوینی است. حقیقت بداء به محدود بودن زمان هستی امور مذکور بازمی‌گردد و بیانگر این نکته است که افاضه وجود بر امور مذکور، به زمانی ویژه اختصاص دارد؛ زیرا افاضه وجود به شرایط و معداتی بستگی دارد و با اختلاف قوایل و استعدادات مختلف می‌گردد. بداء بیانگر محدودیت زمانی در افاضه هستی است و هر کدام از دو امر تکوینی در عالم هستی، جایگاه واقعی خود را دارند نه اینکه بداء به برداشتن معلول در زمان وجودش بازگردد (*میرداماد*، ۱۳۷۴، ص ۵۶-۵۷). ارتفاع وجود معلول دو گونه فرض می‌شود: گاهی ارتفاع وجود معلول بر اثر محدود بودن زمان افاضه از جانب علت است که ناشی از محقق نبودن شرایط است و گاهی وجود معلول در عین تمامیت علت، مرتفع می‌گردد. *میرداماد* تأکید دارد که بداء ناظر به گونه اول است، نه گونه دوم (*میرداماد*، ۱۳۷۴، ص ۵۷). علاوه بر اینکه گونه دوم با اصل فلسفی «عدم جواز تخلف معلول از علت تامه‌اش» ناسازگار است. مطابق این دیدگاه، معنای حصول بداء درباره امامت اسماعیل فرزند امام صادق علیه السلام این است که مقتضی برای امامت او وجود داشت، اما این مقتضی، با فوت وی منقضی شد؛ ولی *میرداماد* درباره مسئله امامت اسماعیل، فرزند امام صادق علیه السلام تأکید دارد که وقوع بداء در این زمینه پذیرفتنی نیست؛ زیرا پذیرش وجود مقتضی برای امامت وی، با معین بودن امامت ائمه دوازده‌گانه علیهم السلام در تعارض است؛ زیرا مطابق این روایات، مقتضی برای امامت کس دیگری وجود نداشته است. بنابراین بداء در این مورد، پذیرفتنی نیست و *میرداماد* روایت مشاراً لیه را نمی‌پذیرد و آن را با اخبار امامت ائمه علیهم السلام در تعارض می‌داند (*میرداماد*، ۱۳۷۴، ص ۸).

در اندیشه *میرداماد*، قلمرو وقوع بداء، قدر عینی الهی است که عالم زمان است و توضیح آن در بحث قلمرو بداء خواهد آمد (*میرداماد*، ۱۳۶۷، ص ۴۲۳؛ همو، ۱۳۷۴، ص ۵۶؛ همو، ۱۳۹۱، ص ۶۳۵). موجودات عالم ماده، مسبوق به استعداد و ماده‌اند. استعداد ماده اولی (هیولا) گسترده است و ماده اولی می‌تواند صورت‌های مختلفی به خود بگیرد؛

ولی هرچه جلوتر بیاید و برخی فعلیت‌ها را بپذیرد، جهات استعداد آن کمتر می‌شود و هرچه عقب برود تعینات و تخصصات آن از بین می‌رود. هر گاه ماده را با توجه به صورت‌های مختلفی که می‌تواند بر آن عارض شوند، در نظر بگیریم درمی‌یابیم که ماده با توجه به این صورت‌ها قابل تغییر و تبدیل است؛ زیرا می‌تواند صورت‌های مختلفی بگیرد. شرایط و معدات در پذیرش صورت‌های مختلف دخالت تام دارند. «بداء» در اندیشهٔ میرداماد عبارت از همین تغییرات و تبدلات است که در موجودات عالم ماده رخ می‌دهند. تغییر و تبدل در موجودات مادی نیز بیانگر محدودیت زمان افاضه از جانب علت است؛ زیرا پیش‌تر گفتیم که از بین رفتن و ارتفاع وجود معلول، دو فرض دارد: گاهی ارتفاع وجود معلول بر اثر محدود بودن زمان افاضه از جانب علت است که ناشی از محقق نبودن شرایط است و گاهی وجود معلول در عین تمامیت علت، مرتفع می‌گردد. *میرداماد* تأکید دارد که *بداء* ناظر به گونهٔ اول است نه گونهٔ دوم (میرداماد، ۱۳۷۴، ص ۵۷). وی در تبیین حقیقت *بداء* می‌نویسد:

حقیقة البداء عند الفحص البالغ واللاحظ الغائر اثبات (انقطاع) استمرار الأمر التكوینی، و انتهاء اتصال الافاضة ونفاذ تمادی الفيضان فی المجمعول الكونی والمعلول الزماني، ومرجعه إلى تحديد زمان الكون وتخصيص وقت الافاضة بحسب اقتضاء الشرائط والمعدات، واختلاف القوابل والاستعدادات. لا أنه ارتفاع المعلول الكائن عن وقت كونه وبطلانه فی حد حصوله» (میرداماد، ۱۳۷۴، ص ۵۶).

موجودات مادی را می‌توان از دو جنبه ملاحظه کرد: یکی از جنبهٔ جود و هستی خودشان، یعنی از جنبهٔ فعلیت آنها و دیگری از جنبهٔ استعدادی که برای پذیرش صورت‌های مختلف دارند. موجودات مادی از جنبهٔ نخست، قابل تغییر و تبدیل نیستند و به‌طور کلی، وجود خارجی، مانع هر گونه تغییر و تبدل است؛ زیرا وجود شیء، خود آن شیء است، و با تحقق نفس یک چیز نمی‌توان آن را از خودش متغیر و متبدل نمود. مطابق این نگرش، عالم ماده که از موجودات مادی تشکیل یافته، یک نظام ثابت و غیرقابل تغییر و تبدل است؛ اما موجودات مادی از جنبهٔ دوم قابل تغییر و تبدلند. بنابراین موجودات عالم ماده را اگر با توجه به خودشان در نظر بگیریم، قابل تغییر و تبدل نیستند؛ زیرا چنین لحاظی مستلزم سلب الشیء عن نفسه است و اگر آنها را با توجه به صورت‌های مختلفی که می‌توانند بر آنها عارض شوند در نظر بگیریم، قابل تغییر و تبدلند (طباطبائی، ۱۴۲۸ق، ص ۹۲).

بداء در عالم ماده بر دو گونه است: گاهی محو کردن و از بین بردن یک موجود مادی است که بیانگر محدودیت زمان افاضهٔ وجود از جانب علت اوست؛ زمانی نیز ایجاد کردن موجودی مادی است که بیانگر تحقق افاضهٔ وجود از جانب علت اوست. بنابراین *بداء* در اندیشهٔ *میرداماد* شامل محو ثابت و اثبات محو می‌گردد. (میرداماد، ۱۳۶۷، ص ۴۴۹). نسخ نیز چنین است.

نکتهٔ دیگر اینکه نسخ بر دو گونه است: یکی نسخ حکم پس از امتثال توسط مکلفان و دیگری نسخ حکم پیش از امتثال. *بداء* نیز بر دو گونه است: یکی تغییر و تبدل پس از تحقق موجود زمانی و دیگری تغییر و تبدل پیش از تحقق موجود زمانی (میرداماد، ۱۳۷۴، ص ۱۱۸).

شاید از ظاهر سخن *میرداماد* چنین استنباط شود که *بداء* عبارت از هر تغییری و تبدلی است که در عالم

ماده رخ می‌دهد. روشن است که این تفسیر با روایات بداء که آن را در موارد خاصی مطرح ساخته، ناسازگار است (کلینی، ۱۴۱۹ق، ج ۱، ص ۱۹۷-۲۰۰). *میرداماد* با توجه به این مطلب، می‌گوید همان‌طور که منتهی شدن زمان هر حکمی «نسخ» نامیده نمی‌شود، بلکه نسخ عبارت از منتهی شدن زمان حکمی است که امید دوام آن وجود داشته و در نفس خطاب شارع، قرینه‌ای بر موقت بودنش وجود نداشته باشد، بداء نیز بیانگر مطلق محو یا اثبات در عالم ماده نیست؛ بلکه بیانگر تغییر و تبدلی است که برخلاف انتظار بوده، امری خلاف عادت و طبیعت باشد (*میرداماد*، ۱۳۷۴، ص ۱۱۸).

۲. رابطه بداء با نسخ

درباره رابطه بداء با نسخ چند دیدگاه ارائه شده است:

دیدگاه اول عبارت است از اینکه نسخ و بداء یکی هستند و تفاوتشان اعتباری است. تفاوتشان در این است که زمان ناسخ و منسوخ در نسخ، متعدد است لکن در بداء اتحاد زمانی دارند. از طرفداران این دیدگاه می‌توان به *سیدمرتضی* (مرتضی، ۱۴۰۵ق، ج ۱، ص ۱۱۶) و *شیخ طوسی* (طوسی، ۱۴۱۱ق، ص ۴۳۰) اشاره کرد؛

دیدگاه دوم می‌گوید بداء اعم از نسخ است: نسخ در حوزه امور تشریحی به کار می‌رود، درحالی‌که بداء شامل تکوین و تشریح است. از طرفداران این دیدگاه می‌توان *شیخ صدوق* را نام برد (صدوق، ۱۳۹۸ق، ص ۳۳۵)؛ دیدگاه سوم بدین قرار است که نسخ و بداء از یک سنخ‌اند و حوزه‌هایشان متفاوت است: حوزه نسخ، امور تشریحی است، درحالی‌که حوزه بداء، امور تکوینی است. از طرفداران این دیدگاه می‌توان به *میرداماد* اشاره کرد (*میرداماد*، ۱۳۷۴، ص ۵۵-۵۶)؛

دیدگاه چهارم این است که نسخ و بداء از دو سنخ مختلف‌اند. نسخ عبارت از کشف از انتهای زمان حکم است. بنابراین حکم مذکور ثابت بوده، هیچ‌گونه تغییری در آن راه ندارد و تنها زمانش محصور است؛ اما در بداء، تغییر و تبدل در خود حکم است. از طرفداران این دیدگاه می‌توان *صدرالمآلهین* را نام برد (صدرالمآلهین، ۱۳۸۳، ج ۴، ص ۱۸۵ و ۱۹۷؛ همو، ۱۹۸۱، ج ۶، ص ۳۹۵).

میرداماد دیدگاه سوم را پذیرفته است و دیدگاه دوم را پذیرفتنی نمی‌داند. به باور وی، بداء و نسخ دارای یک واقعیت‌اند و تنها حوزه کاربردشان متفاوت است: حوزه نسخ، امور تشریحی است، درحالی‌که حوزه بداء، امور تکوینی است. نسخ در حوزه احکام شرعی، بیانگر انتهای حکم تشریحی و انقطاع استمرار آن است. بنابراین نسخ احکام شرعی، بیانگر محدودیت زمانی احکام یادشده است. بداء نیز در حوزه امور تکوینی بیانگر انتهای اتصال افاضه و انقطاع استمرار امر تکوینی است. حقیقت بداء به محدود بودن زمان هستی امور مذکور باز می‌گردد و بیانگر این نکته است که افاضه وجود بر امور مذکور، به زمان ویژه‌ای اختصاص دارد؛ زیرا افاضه وجود به شرایط و معداتی بستگی دارد و با اختلاف قوایل و استعدادات مختلف می‌گردد. حاصل اینکه همان‌طور که نسخ بیانگر محدودیت زمانی در

احکام شرعی است و در واقع هر کدام از دو حکم ناسخ و منسوخ، زمان ویژه خود را دارند، بداء نیز بیانگر محدودیت زمانی در افاضه هستی است و هر کدام از دو امر تکوینی در عالم هستی جایگاه واقعی خود را دارند، نه اینکه بداء به برداشتن معلول در زمان وجودش بازگردد (میرداماد، ۱۳۷۴، ص ۵۶-۵۷).

۳. قلمرو بداء

بررسی قلمرو وقوع بداء، مهم‌ترین محور از محورهای مسئله بداء بوده، بیانگر مرکز وقوع بداء است. در تبیین قلمرو بداء و مرکز وقوع بداء چند دیدگاه وجود دارد:

دیدگاه اول: برخی اندیشمندان، تغییر را در علم الهی دانسته‌اند که مطابق آن، می‌توان ظهور بعد از خفا را به طور حقیقی و بدون هیچ‌گونه واسطه‌ای به خداوند اسناد حقیقی داد. این دیدگاه را برخی محققان به سیدمرتضی علم‌الهدی نسبت داده‌اند (مجلسی، ۱۴۰۴ق، ج ۴، ص ۱۲۶)؛

دیدگاه دوم: بداء اصطلاحی، تغییر در معلوم است. برپایه این دیدگاه، علم الهی هرگز تغییربردار نیست و بداء در علم الهی راه ندارد و آنچه تغییربردار است، متعلق علم الهی است. متعلق علم الهی نیز با توجه به مصالح و حکم تغییر می‌کند. بنابراین تغییر در مسئله بداء، ناظر به مقام فعل الهی است. از طرفداران این دیدگاه می‌توان به شیخ صدوق و شیخ طوسی اشاره کرد (صدوق، ۱۳۹۸ق، ص ۳۳۵؛ همو، ۱۴۱۴ق، ص ۴۰؛ همو، ۱۴۱۱ق، ص ۴۲۹)؛

دیدگاه سوم: برخی بر این باورند که تغییر و تبدل در لوح محو و اثبات رخ داده و اسناد این تغییر به خداوند سبحان، اسناد مجازی است. علامه مجلسی از طرفداران این دیدگاه است (مجلسی، ۱۴۰۸ق، ج ۲، ص ۱۳۱-۱۳۲)؛

دیدگاه چهارم: برخی بر این باورند که تغییر و تبدل در مسئله بداء حقیقی و واقعی است نه مجازی. اینان معتقدند

تغییر و تبدل یاد شده در علم غیرخداوند رخ می‌دهد؛ اما درباره اینک تغییر در علم چه کسی حاصل می‌شود، برخی تغییر و تبدل را در علم مردم دانسته‌اند و برخی در علم ملائکه. از طرفداران این دیدگاه می‌توان به شیخ مفید (مفید،

۱۴۱۴ق، ص ۶۵-۶۶؛ همو، ۱۴۱۳ق، ص ۸۰)، میرزا رفیعا (میرزارفیع، ۱۴۳۱ق، ص ۴۷۵)، صدرالمآلهین (صدرالمآلهین، ۱۳۸۳، ج ۴، ص ۱۸۸-۱۹۲؛ همو، ۱۹۸۱، ج ۶، ص ۳۹۵) و فیض کاشانی (فیض کاشانی، ۱۴۰۶ق،

ج ۱، ص ۵۰۶-۵۱۱) اشاره کرد. به باور صدرالمآلهین، علم الهی دارای مراتب است و بداء در برخی از مراتب علم

الهی که از آنها به لوح محو و اثبات یا نفوس جزئی افلاک تعبیر می‌کنند، رخ می‌دهد. وی به تبیین رابطه نفوس جزئی افلاک با خداوند پرداخته و از این طریق اسناد حقیقی بداء را به خداوند اثبات کرده است. به باور او، نفوس

جزئی افلاک هم از مراتب علم الهی و هم از مراتب فاعلیت الهی‌اند. نفوس جزئی فلک که بداء در آنها رخ می‌دهد، بندگان مطیع الهی‌اند. نسبت آنها به خدای سبحان نسبت حواس انسان به نفس ناطقه انسان است. همه افعال آنها

بالحق و فی الحق است و گرچه کتابش مشتمل بر محو و اثبات است، لکن شرح کلام حق و لوح قدر حق است؛ اراده اینها مستهلک در اراده حق و حکمشان مستهلک در حکم حق و فعلشان مستهلک در فعل حق است. بنابراین

هر کتابتی که در الواح آسمانی و صحیفه‌های قدری وجود دارد، بعینه مکتوب حضرت حق نیز می‌باشد (صدرالمতألهین، ۱۹۸۱، ج ۶ ص ۳۹۶-۳۹۷؛ همو، ۱۳۸۳، ج ۴، ص ۱۸۸، ۱۸۹، ۱۹۲، ۱۹۵-۱۹۶). براساس این بیان اسناد بدهاء به خداوند سبحان اسناد حقیقی است؛ همان‌طور که اسناد احساس، تخیل و تعقل به نفس ناطقه، اسناد حقیقی است (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۶ ص ۳۹۶-۳۹۷؛ همو، ۱۳۸۳، ج ۴، ص ۱۸۸، ۱۸۹، ۱۹۲، ۱۹۵-۱۹۶).
میرداماد نیز به تفصیل به قلمرو وقوع بدهاء می‌پردازد و تبیین دیدگاه وی در ضمن موارد زیر ارائه می‌گردد:

۱-۳. بدهاء در ذات الهی

ذات الهی از هر گونه تغییر و تبدیلی مصون است و هرگز بدهاء در ذات الهی رخ نمی‌دهد. هر گونه تغییر و تبدل در ذات الهی، ملازم با امکان بوده، با وجوب بالذات در تنافی است (میرداماد، ۱۳۷۴، ص ۵۶).

۲-۳. بدهاء در قضای علمی الهی

پیش از تبیین «بدهاء در قضای علمی الهی» لازم است به تبیین حقیقت قضای علمی در اندیشه میرداماد بپردازیم. به باور میرداماد، فیلسوفان مشاء برای قضای الهی دو تفسیر مختلف بیان کرده‌اند: مطابق تفسیر اول، قضای الهی عبارت است از علم الهی به معلوماتش به نحو علم کلی اجمالی؛ اما مطابق تفسیر دوم، قضای الهی عبارت است از وجود همه موجودات در عالم عقلی به نحو جمعی و اجمالی و ابداعی (میرداماد، ۱۳۹۱، ص ۶۳۴).

توضیح اینکه: تفسیر اول ناظر به علم عنایی خداوند است. به باور مشائین، خداوند به همه موجودات (نظام احسن) علم تفصیلی دارد که این علم به نحو صور مرتسمه به ذات خداوند قائم است. این علم در نگاه مشائین اولاً مقدم بر معلوم (فعل) است؛ ثانیاً زاید بر ذات عالم است؛ ثالثاً از سنخ علم حصولی است و رابعاً خود علم منشأ صدور فعل است و فاعل نیازمند انگیزه زاید نیست. مشائین این علم الهی را «علم عنایی» نامیده، خداوند را «فاعل بالعنایه» می‌دانند (ابن سینا، ۱۴۰۴ق، ص ۱۸-۱۹؛ طوسی، ۱۳۸۶، ج ۳، ص ۷۲۵ و ۹۳۲؛ سبزواری، ۱۳۷۲، ص ۷۶۸)؛ چنان که گاهی نیز «قضا» بر آن اطلاق می‌گردد (سهروردی، ۱۳۷۵، ج ۳، ص ۶۰؛ اخوان الصفا، ۱۴۱۲ق، ج ۴، ص ۷۴). ابن‌سینا در تفسیر عنایت می‌نویسد:

فالعناية هي إحاطة علم الأول بالكل، وبالواجب أن يكون عليه الكل حتى يكون على أحسن النظام، وبأن ذلك واجب عنه وعن إحاطته به فيكون الموجود وفق المعلوم على أحسن النظام من غير اتباعات قصد وطلب من الأول الحق، فعلم الأول بكيفية الصواب في ترتيب وجود الكل متبع لفيضان الخير في الكل (طوسی، ۱۳۸۶، ج ۳، ص ۹۳۲).

نیز صدرالمتألهین می‌نویسد:

و أما العناية، فقد أنكرها أتباع الإشرقيين و أثبتها أتباع المشائين كالشيخ الرئيس و من يحذو حذوه لكنها عندهم صور زائدة على ذاته على وجه العروض و قد علمت ما فيه (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۶، ص ۲۹۱).

تفسیر دوم ناظر به مرتبه سوم از مراتب علم الهی در اندیشه مشائین است. به باور فیلسوفان مشاء، صور ذهنی تمام موجودات پائین تر از عقل اول، در عقل اول به نحو ارتسام موجود است. این صور علمیه، زاید بر ذات عقل اول اند و از سنخ علم حصولی اند. به این صور علمیه «قضاء» اطلاق می شود. محقق طوسی می نویسد: «فاعلم أن القضاء عبارة عن وجود جميع الموجودات في العالم العقلي مجتمعة و مجملة على سبيل الإبداع» (طوسی، ۱۳۸۶، ج ۳، ص ۹۳۱).

عالم عقل، جزو ابداعات است نه تکوینات. ابداعات، موجودات غیرمسبق به ماده و مدت اند. نسبت عالم عقل با عالم تکوین، نسبت علت به معلول است و هیچ پدیده ای در عالم محقق نمی گردد مگر اینکه در عالم عقل، وجود علمی و عقلی دارد و وجود عینی آن ناشی از همان وجود عقلی اوست. صور علمی موجودات در عالم عقل، به صورت کلی (کلیت وجودی نه کلیت مفهومی) موجودند. قلم، قضای اجمالی است و این صور علمی قضای تفصیلی الهی اند (طوسی، ۱۳۸۶، ج ۳، ص ۹۳۱). مشائین علم واجب تعالی به ماعدا و نیز علم عقول به ماسوا را از سنخ علم حصولی می دانند. بنابراین قضای الهی، صور مرتسمه ای است که در عقول حاصل می گردد و شامل همه مادیات و برخی مجردات می گردد. مطابق این دیدگاه، خود عقول از دایره قضای الهی خارج اند؛ زیرا مفروض این است که قضای الهی، خصوص صور مرتسمه مادون در عقول است (طباطبائی، ۱۳۸۵، ج ۴، ص ۱۱۴۱، تعلیقه ۱۳).

میرداماد پس از اشاره به دو تفسیر یادشده از قضای الهی در اندیشه فیلسوفان مشاء، این دیدگاه را نقد، و دو اشکال مهم را بر آن وارد می کند:

اشکال نخست اینکه فیلسوفان مشاء تنها به تبیین قضای علمی پرداخته اند، درحالی که قضای الهی شامل قضای عینی نیز می گردد. وی معتقد است که قضا بر دو قسم است: قضای علمی و قضای عینی (میرداماد، ۱۳۹۱، ص ۶۳۴). اشکال دوم اینکه قضای علمی بر خلاف پندار فیلسوفان مشاء، خود علم الهی نیست، بلکه عبارت است از علیت علم الهی برای ایجاد اشیا به نحو جمعی و وحدانی و اجمالی (میرداماد، ۱۳۶۷، ص ۴۱۶).

میرداماد پس از نقد دیدگاه فیلسوفان مشاء به تبیین دیدگاه برگزیده خویش می پردازد. به باور وی قضای الهی به دو قسم قضای علمی و عینی تقسیم می شود:

قضای علمی الهی عبارت است از علم الهی به اشیا از این حیث که علت ایجاد آنهاست به نحو جمعی و وحدانی و اجمالی (میرداماد، ۱۳۶۷، ص ۴۱۶). فرق عمده این تفسیر با تفسیر اول مورد نظر مشائین در این است که آنها خود علم الهی را قضای الهی می دانند، درحالی که میرداماد این تفسیر را بر نمی تابد و معتقد است تفسیر قضای الهی به خود علم الهی نه تنها مبتنی بر تخصص و تخمین است بلکه حیثیت علم با حیثیت قضا متفاوت است. حیثیت علم، حیثیت انکشاف و ظهور است، درحالی که حیثیت قضاء، حیثیت تعلق فاعلیت به شیء مقضی است. بنابراین قضای علمی، صرف علم الهی نیست بلکه علم الهی از حیث فاعلیت و علیتی که نسبت به موجودات امکانی دارد، قضای علمی قلمداد می گردد (میرداماد، ۱۳۶۷، ص ۴۱۶-۴۱۷).

در علم الهی دو حیثیت وجود دارد: حیثیت انکشاف اشیا برای ذات الهی و حیثیت علیت علم الهی برای اشیا. قضای علمی الهی عبارت است از علم الهی با حیثیت دوم. این حیثیت، از عینیت علم با ذات الهی و علیت تامه ذات الهی برای موجودات امکانی قابل اثبات و استنتاج است. نکته دیگری که وی در تفاوت حیثیت علم با حیثیت قضا یادآور می‌شود، این است که اجمال و تفصیل در علم، دو نحو انکشاف و ظهور بوده، وصف نحوه ادراک‌اند و در خود معلوم و مدرک دخالتی ندارند. علم الهی به اشیا که از جهت علمش به ذاتش می‌باشد، علمی اتم است و هرگز به اجمال و تفصیل و اشتداد و زیادت متصف نمی‌گردد. بنابراین از یک طرف قضا، اجمال است و قدر تفصیل این اجمال؛ از طرف دوم علم الهی نمی‌تواند متصف به اجمال و تفصیل گردد. نتیجه این دو این می‌شود که قضای الهی با حیثیت علم الهی اختلاف دارد (میرداماد، ۱۳۶۷، ص ۴۱۷-۴۱۸).

بر پایه دیدگاه *میرداماد*، قضای علمی الهی، علم الهی با حیثیت فاعلیت و علیت نسبت به معلومات است. (میرداماد، ۱۳۶۷، ص ۴۱۶، ۴۱۸ و ۴۲۰). بنابراین قضای علمی الهی، عین ذات الهی است و خارج از قلمرو وقوع بدها می‌باشد. وی با صراحت قضای الهی را خارج از قلمرو بدها می‌داند (میرداماد، ۱۳۷۴، ص ۵۶).

۳-۳. بدها در قضای عینی الهی

در اندیشه *میرداماد*، فیلسوفان مشاء تنها به تبیین قضای علمی پرداخته‌اند، درحالی‌که قضای الهی شامل قضای عینی نیز می‌گردد (میرداماد، ۱۳۹۱، ص ۶۳۴). قضای عینی الهی در اندیشه *میرداماد*، وجود عینی موجودات در عالم دهر است. عالم دهر، ظرف موجودات مجرد عقلی است بنابراین قضای عینی همان وجود مجردات عقلی است. او می‌نویسد:

الوجود العینی بما هو تحقق فعلی فی وعاء الدهر و حصول تصویری عند البصیر الحق «قضاء» و بما هو کون بالفعل فی افق الزمان و وقوع زمانی فی قطر التقضی والتجدد «قدر»، و هذان قضاء و قدر بحسب الوجود فی الأعیان (میرداماد، ۱۳۹۱، ص ۶۳۳؛ میرداماد، ۱۳۶۷، ص ۴۱۹-۴۲۰).

میرداماد عالم عقول را لوح محفوظ و آن را قضای اول الهی قلمداد نموده، از هر گونه تغییر و تبدیلی در امان می‌داند؛ چنان‌که می‌نویسد:

ربما یقال للعقل الأول او لعالم العقول جملة «اللوحة المحفوظ» و «أم الكتاب» و «الكتاب المبين»... وبالجملة، الامر فی کتاب القدر علی خلاف الامر فی أم الكتاب الذی هو القضاء الأول، اذ لا تغیر و تبدل و لا محو و اثبات فیہ اصلا. وهذا معنی جواز البدها فی القدر، لا فی القضاء. فلیعلم (میرداماد، ۱۳۶۷، ص ۴۲۳).

براساس این دیدگاه، بدها در عالم قضای عینی راه ندارد و عالم عقول از هر گونه تغییر و تبدیلی مبرا است (میرداماد، ۱۳۶۴، ص ۵۶).

۳-۴. بدها در قدر علمی الهی

در اندیشه *میرداماد*، فلاسفه مشاء همان‌طور که از تقسیم قضای الهی به علمی و عینی غافل ماندند، از تقسیم قدر

الهی نیز به قدر علمی و قدر عینی غفلت کرده و تنها به تبیین قدر عینی پرداخته‌اند (طوسی، ۱۳۸۶، ج ۳، ص ۹۳۱؛ میرداماد، ۱۳۶۷، ص ۴۱۶).

قدر علمی در اندیشهٔ *میرداماد* عبارت است از علم الهی به اشیا از این حیث که علت ایجاد آنهاست به نحو تفصیلی و متکثر و تدریجی (میرداماد، ۱۳۶۷، ص ۴۱۶). *میرداماد* در تفسیر قدر علمی نیز همچون قضای علمی بر این نکته تأکید می‌ورزد که قدر علمی، خود علم الهی نیست بلکه علم الهی با حیثیت علیت و فاعلیت برای اشیا خارجی است؛ زیرا حیثیت علم با حیثیت قضا و قدر از دو جهت متفاوت است که پیش‌تر گفته شد (میرداماد، ۱۳۶۷، ص ۴۱۶). وی در تفسیر قدر علمی می‌نویسد: «فاعلمن انّ تسبّب علمه تعالی للاشیاء وانبعثت الاشیاء عن عنایتة سبحانه، ... علی سبیل التفصیل والتکثر والتدریج، هوالقدر» (میرداماد، ۱۳۶۷، ص ۴۱۶).

نکتهٔ درخور توجه اینکه از بیانات *میرداماد* چنین استفاده می‌شود که قدر علمی دو اطلاق دارد: اطلاق نخست همان علم الهی با حیثیت علیت و فاعلیت است. قدر علمی در اطلاق دوم دربارهٔ نفوس سماوی به کار می‌رود که کتاب محو و اثبات نیز نامیده می‌شوند: «یقال للنفوس السماویة کتاب المحو و الاثبات لوقوع ذلك فیما ینتطبع فیها ممّا یتعلّق بالقدر، من صور ما سیکون فی المستقبل من الحوادث المقدّرة الزمانیة» (میرداماد، ۱۳۶۷، ص ۴۲۳).

قدر علمی در اطلاق اول، علم ذاتی الهی و در اطلاق دوم، علم فعلی الهی است. اطلاق دوم در کلمات دیگر فیلسوفان از جمله *صدرالمثلهین* و حکیم *سبزواری* نیز مشهود است. در اندیشهٔ *صدرالمثلهین*، نفوس جزئی فلکی که در آنها صور جزئی مشخص موجودات مطابق با حقیقت مادی خارجی آنها وجود دارد، همان الواح محو و اثبات‌اند که صور منطبوع در آنها متبدل و متجدد می‌شوند و محو و اثبات در آنها رخ می‌دهد؛ بر خلاف لوح محفوظ که از تغییر و تبدیل محفوظ است (صدرالمثلهین، ۱۹۸۱، ج ۶ ص ۲۹۵؛ همو، ۱۳۸۷، ص ۲۲۴؛ همو، ۱۳۶۶، ج ۴، ص ۱۴۲؛ سبزواری، ۱۳۷۲، ص ۷۶۹).

برپایهٔ این دیدگاه، مطابق تفسیر اول، *بداء* در قدر علمی راه ندارد، ولی در تفسیر دوم، قدر علمی راه دارد که توضیح آن در «قدر عینی» خواهد آمد.

۳-۵. **بداء در قدر عینی الهی**

در اندیشهٔ *میرداماد* قدر عینی عبارت است از وجود خارجی حوادث و کائنات در ظرف عالم ماده. وی می‌نویسد: «الوجود العینی ... بما هو کون بالفعل فی افق الزمان ووقوع زمانیّ فی قطر التقصّی والتجدّد قدر، و هذان قضاء وقدر بحسب الوجود فی الاعیان» (میرداماد، ۱۳۹۱، ص ۶۳۳). موجودات مادی در ظرف زمان تحقق دارند. بنابراین زمان، کتاب قدر عینی الهی را تشکیل می‌دهد و کتاب محو و اثبات نیز نامیده می‌شود:

وربما یقال «کتاب المحو و الاثبات» للزمان، لکونه عالم التّغیّر والتبدّل والتصرّم والتجدّد. فهو کتاب القدر العینی، بحسب اخیره مراتب الوجود فی الاعیان. و بالجملة، الامر فی کتاب القدر علی خلاف الامر فی

امّ الكتاب الّذی هو القضاء الاوّل، اذ لا تغییر و تبدل و لامحو و اثبات فيه اصلا. وهذا معنی جواز البداء فی القدر، لا فی القضاء، فلیعلم (میرداماد، ۱۳۶۷، ص ۴۲۳)

در اندیشه میرداماد، قلمرو وقوع بداء، قدر عینی الهی است که عالم زمان است (میرداماد، ۱۳۶۷، ص ۴۲۳؛ همو، ۱۳۷۴، ص ۵۶؛ همو، ۱۳۹۱، ص ۶۳۵). تبیین نحوه وقوع بداء در «تبیین حقیقت بداء» گذشت. مطابق بیانات پیش گفته، دیدگاه میرداماد در قلمرو بداء را نسبت به عوالم هستی می‌توان چنین جمع‌بندی کرد: میرداماد عالم هستی را به سه مرتبه «سرمدی»، «دهری» و «زمانی» تقسیم می‌کند و در نتیجه علم الهی نیز دارای این سه مرتبه خواهد بود. هر موجودی برای وجودش ظرفی دارد. ظرف موجودات مادی یا خود «زمان» است یا «آن» که پایان زمان است. ظرف موجودات عقلی، «دهر» است و ظرف وجود حق و اسما و صفات او «سرمد» است. موجودات زمانی پیوسته در حال تغییر و تبدل‌اند، اما موجودات دهری، فاقد تغییر و تبدل بوده، در عین امکان، از تجرد برخوردارند. این مراتب سه‌گانه در طول یکدیگر قرار دارند و هر مرتبه بالاتر بر مرتبه پایین خود احاطه دارد. بنابراین عوالم هستی به سه عالم سرمد، دهر و زمان منقسم می‌شوند (میرداماد، ۱۳۸۵، ج ۱، ص ۹، ۴۰۰؛ همو، ۱۳۷۴، ص ۵۸، ۷۷؛ سبزواری، ۱۳۸۴، ج ۲، ص ۲۸۹-۲۹۲). وقوع بداء در این عوالم سه‌گانه از این قرار است:

۱-۵-۳. در عالم سرمد

عالم سرمد شامل ذات الهی و علم ذاتی الهی و به‌طور کلی شامل ذات و اسما و صفات الهی است و هرگز بداء در این عالم جاری نمی‌گردد. ذات الهی از هر گونه تغییر و تبدل مبرا است و تصور هر گونه تغییر و تبدل در ذات الهی، ملازم با امکان بوده، با وجوب بالذات در تنافی است. قضای ذاتی الهی نیز که همان علم ذاتی الهی با حیثیت فاعلیت است، مصون و مبرا از بداء است (میرداماد، ۱۳۷۴، ص ۵۶؛ همو، ۱۳۶۷، ص ۴۲۳).

۲-۵-۳. بداء در عالم دهر

بداء در عالم دهر که عالم مجردات عقلی است نیز جاری نمی‌گردد؛ زیرا مجردات عقلی دارای ثبات بوده، از هر گونه تغییر و تبدل محفوظ‌اند. تغییر و تبدل، ملازم با قوه و استعداد مادیت است و مجردات عقلی، فاقد قوه و استعداد بوده، از هر گونه تغییر و تبدل محفوظ‌اند (میرداماد، ۱۳۷۴، ص ۵۶). بنابراین در قضای عینی الهی که عبارت از وجود عینی موجودات در عالم دهر است، بداء جاری نمی‌گردد (میرداماد، ۱۳۹۱، ص ۶۳۳؛ همو، ۱۳۶۷، ص ۴۱۹-۴۲۰).

۳-۵-۳. بداء در عالم زمان

عالم زمان که عالم موجودات مادی و بیانگر قوه و استعداد است، تنها ظرف وقوع بداء است که توضیحش گذشت (میرداماد، ۱۳۷۴، ص ۵۶). همچنین میرداماد ضمن رده‌بندی آفرینش در چهار قسم ابداع، اختراع، صنع و تکوین (میرداماد، ۱۳۷۴، ص ۷۲) توضیح می‌دهد که بداء در تکوینات یعنی موجودات مادی و در جهان قدر و در امور

جزئیة روی می‌دهد. این جهان است که کرانه سپری شدن‌ها و نو شدن‌ها بوده، طبیعت آن توالی و تعاقب است؛ اما در امور ابداعی و اختراعی که عالم مفارقات محض است، بداء راه ندارد (میرداماد، ۱۳۷۴، ص ۱۱۷).

۴. کیفیت اسناد بداء به خدا

کیفیت اسناد بداء به خدا، جزء محورهای مهم در تحلیل بداء بوده، دو مسئله در آن، مطرح است: مسئله اول، اصل امکان اسناد بداء به خداست و مسئله دوم، حقیقی یا مجازی بودن این اسناد است. تحلیل این دو مسئله در اندیشه میرداماد از این قرار است:

مسئله اول بیانگر کیفیت ارتباط حادث با قدیم و متغیر با ثابت است. بداء بیانگر تغییر و تبدل است و اسناد متغیر به موجود ثابت، مستلزم ثابت متغیر یا تغییر ثابت و یا تخلف معلول از علت تامه است که هیچ کدام پذیرفتنی نیستند (میرداماد، ۱۳۶۷، ص ۳۰۰؛ همو، ۱۳۷۴، ص ۵۸؛ صدرالمآلهین، ۱۹۸۱، ج ۳، ص ۶۸).

تحلیل این مسئله در نظام فلسفی میرداماد نقش ویژه‌ای دارد. وی در طرح مسئله اظهار می‌دارد که موجود ضعیف‌الوجود متغیر غیر قاز چگونگی ممکن است به موجود ثابتِ حق قاز‌الوجود بالذات مستند شود تا نقش واسطه و رابط را در اسناد متغیرات عالم به حق تعالی عهده‌دار شود؛ او در پاسخ، می‌گوید حرکت و بلکه همه امور تدریجی، دارای دو جهت‌اند: از یک جهت با عالم دهر نسبت دارند و به این اعتبار، متصل و قار و ثابت‌اند و از جهت دیگر با عالم سیلان و مادی نسبت دارند و به این اعتبار، تدریجی، غیرقار و متبدل‌اند. از جهت اول، به ثابتِ حق واجب بالذات مستندند و از جهت دوم، واسطه اسناد حوادث زمانی به واجب‌اند (میرداماد، ۱۳۶۷، ص ۳۰۲).

در نظام فلسفی میرداماد، شبهه ربط ثابت به متغیر و ربط حادث به قدیم، بنابر نظریه وی درباره حدود دهری اساساً منتفی است و مجال طرح ندارد؛ چون بر مبنای نظریه حدوث دهری، اصل بر نوعی تخلف معلول از علت خود در هستی‌اش است و منظور از آن در اینجا، نبودن معلول در مرتبه وجود علتش و مسبوق بودن معلول به عدمش در مرتبه علت است که بیانگر حدوث دهری معلول است (میرداماد، ۱۳۶۷، ص ۸۷-۹۵)؛ درحالی‌که شبهه مذکور، بر پایه اصولی چند است؛ از جمله بطلان تخلف معلول از علت تامه. از همین رو وی در بررسی شبهه یادشده می‌گوید این شبهه از معضلات نظریه حدوث زمانی اشیا و موجودات است (میرداماد، ۱۳۶۷، ص ۳۰۰)؛ اما بنابر اصول نظریه حدوث دهری، تمام موجودات غیر از خداوند، چه ثابت و چه متغیر، در دهر موجودند و تأخر دهری از سرمد دارند؛ از این رو، دهر ظرف وجود امتداد تمام زمان است که پس از سرمد تحقق دارد و سرمد محیط بر آن است. بنابراین کل زمان در حقیقت هویتی واحد است که ذاتاً ممتد و متصل و در دهر، موجود به وجود واحد شخصی است و آنچه از اجزای زمان و تقدم و تأخر آنها بر زمان عارض می‌گردد تنها در وهم، متمایز است (میرداماد، ۱۳۶۷، ص ۱۱۳). بر همین اساس، میرداماد معتقد است که تمامی معلول‌ها در نظام هستی، از ازل تا ابد، در دهر حادث‌اند و حق تعالی آنها را در متن دهر ابداع کرده است و به همین صورت ابدأ و دائماً آنها را ایجاد می‌کند. نسبت حق تعالی به تمام موجودات، نسبتی واحد و

ابدی و احاطی و غیرقابل اندازه‌گیری و تبدیل‌ناپذیر است (میرداماد، ۱۳۶۷، ص ۱۱۷). صدرالمتألهین، ربط حادث به قدیم را از طریق حرکت جوهری حل کرده است (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۳، ص ۶۸).

مسئله دوم، بیانگر نحوه استناد بدهاء به خداست. مطابق دیدگاه میرداماد، در علم الهی هیچ‌گونه تغییری رخ نمی‌دهد. آنچه تغییر می‌کند، متعلق علم الهی در عالم زمانیات است. برپایه این دیدگاه، اسناد بدهاء به ذات الهی در مرتبه ذات (بدهاء‌الله) صحیح نیست؛ اما می‌توان آن را به ذات الهی در مرتبه فعلش اسناد داد. در اندیشه میرداماد، قدر عینی جزو مراتب علم الهی است (میرداماد، ۱۳۶۷، ص ۴۲۳)؛ بنابراین وقوع بدهاء در قدر عینی، بیانگر وقوع بدهاء در یکی از مراتب علم الهی است و بدهاء به خدا استناد حقیقی پیدا می‌کند.

۵. تحلیل و بررسی بدهاء در اندیشه میرداماد

در تحلیل و بررسی دیدگاه میرداماد، توجه به نکات زیر لازم است:

نکته اول: مطابق دیدگاه میرداماد، بدهاء عبارت از هر تغییری و تبدلی است که در عالم ماده رخ می‌دهد و برخلاف عادت و طبیعت است (میرداماد، ۱۳۷۴، ص ۱۱۸)؛ اما این تفسیر، فاقد ارائه ملاک برای بدهاء است؛ زیرا در این تفسیر بدهاء به هر تغییری و تبدلی که در عالم ماده رخ داده و برخلاف عادت و طبیعت باشد، تفسیر شده است؛ روشن است که بدهاء در اصطلاح روایات، چنین دایره گسترده‌ای نداشته، موارد خاص‌تری دارد؛ اما در دیدگاه میرداماد ملاکی برای موارد بدهاء ارائه نشده است. علاوه بر اینکه مطابق آن، تمام معجزات انبیاء ﷺ، مصداق بدهاء هستند؛ درحالی که بدهاء در روایات بر موارد خاصی اطلاق شده است (کلینی، ۱۴۱۹ق، ج ۱، ص ۱۹۷-۲۰۰). توضیح بیشتر این اشکال، در پرتو ملاحظه دیدگاه صدرالمتألهین روشن می‌گردد که واجد ارائه ملاک برای موارد بدهاء است. وی در راستای تخصیص بدهاء، اظهار می‌کند که بدهاء، بیانگر مطلق محو و اثبات در نفوس جزئی افلاک نیست، بلکه خصوص محو و اثباتی است که ناشی از تأثیرگذاری افعال بندگان بر نفوس جزئی افلاک باشد (صدرالمتألهین، ۱۳۸۳، ج ۴، ص ۱۹۱)؛ اما این تخصیص نیز با روایات بدهاء سازگار نیست؛ زیرا مطابق روایات، بدهاء اختصاصی به تأثیرگذاری افعال بندگان ندارد و وابسته به مشیت الهی است. تأکید روایات بدهاء بر محوریت مشیت الهی است و مقید به تأثیرگذاری افعال بندگان نیستند (کلینی، ۱۴۱۹ق، ج ۱، ص ۱۹۷-۲۰۰).

نکته دوم: دیدگاه میرداماد در تفاوت میان نسخ و بدهاء نیز پذیرفتنی نیست. صدرالمتألهین دیدگاه میرداماد را نمی‌پذیرد و دو اشکال وارد می‌کند:

اشکال نخست اینکه بدهاء گاهی در حوزه نظام تشریحی نیز به کار می‌رود؛ مانند مسئله ذبح حضرت اسماعیل ﷺ که از امور تشریحی است؛

اشکال دوم اینکه در نسخ، زمان امر منسوخ و امر ناسخ متعدد است و وحدت فعل در آنها، وحدت نوعی است؛ درحالی که وحدت فعل در بدهاء وحدت شخصی عددی است. وحدتی که از شرایط تحقق بدهاء می‌باشد، در نسخ وجود ندارد. در نسخ، یک وحدت نوعی مبهم وجود دارد که قابل کثرت و تجدد و استمرار است؛ اما بدهاء در امر شخصی

که وحدت عددی دارد رخ می‌دهد. مثال آن دربارهٔ ذبح اسماعیل علیه السلام است که امر به ذبح او شد و بعد همین امر از او رفع شد (صدرالمতالیهین، ۱۳۸۳، ج ۴، ص ۱۸۴).

در کنار این دو اشکال، توجه به این نکته نیز لازم است که همان‌طور که بداء گاهی در حوزهٔ نظام تشریحی به کار می‌رود، نسخ نیز در اصطلاح قرآنی گاهی در حوزه تکوین به کار می‌رود؛ چنان‌که قرآن دربارهٔ زایل ساختن اثر وسوسه‌ها و کارشکنی‌های شیطان در برنامه‌های هدایتی انبیاء علیهم السلام که امری تکوینی است، تعبیر به نسخ کرده است (حج: ۵۲).

نکتهٔ دیگری را نیز می‌توان در تفاوت نسخ و بداء افزود و آن اینکه در نسخ، دو حکم در جهان خارج محقق می‌شوند؛ اما در بداء، تنها یک حکم محقق می‌شود. بنابراین سلسلهٔ علل در نسخ در هر دو حکم، تمام است و در بداء تنها نسبت به حکم واقع شده تام است؛

نکته سوم: میرداماد و برخی پیروان او همچون صدرالمتالیهین (صدرالمتالیهین، ۱۳۸۳، ج ۴، ص ۱۸۹؛ همو، ۱۹۸۱، ج ۶ ص ۲۹۱؛ همو، ۱۳۸۷، ص ۲۲۳-۲۲۴) و حکیم سبزواری (سبزواری، ۱۳۷۲، ص ۶۲۸) قضا را مصون از بداء می‌دانند؛ اما این مطلب با روایات ناسازگار است. مطابق روایات، قضای الهی بر سه گونه است:

الف) قضای مخزون الهی که کسی از آن اطلاع ندارد و هرگز تغییر نمی‌کند. این همان علم مخزون الهی است که منشأ بداء «منه البداء» است (کلینی، ۱۴۱۹ق، ج ۱، ص ۱۹۸)؛

ب) قضایی که به پیامبرانش وقوع حتمی آن را خبر می‌دهد و از وقوع بداء محفوظ است (کلینی، ۱۴۱۹ق، ج ۱، ص ۱۹۸؛ فیض کاشانی، ۱۴۰۶ق، ج ۱، ص ۵۱۲)؛

ج) قضایی که به نحو مشروط است و ممکن است پیامبران از شرایطش مطلع نباشند. بداء در همین قسم سوم رخ می‌دهد. این قسم از قضا، مجرای وقوع بداء یا «فیه البداء» است. برخی شارحان *الکافی*، میان دو تعبیر «منه البداء» و «فیه البداء» خلط کرده و تعبیر اول را ناظر به مجرای وقوع بداء قلمداد نموده‌اند (کمرهای، ۱۳۷۵: ج ۱، ص ۶۱۷) که نشانهٔ عدم دقت کافی در متن روایات است.

تقسیم قضا به حتمی و غیرحتمی در روایات فراوانی آمده است (کلینی، ۱۴۱۹ق، ج ۱، ص ۲۰۶)؛ به‌ویژه در مواردی که دعا ردکنندهٔ قضا دانسته شده است (کلینی، ۱۴۱۹ق، ج ۲، ص ۴۴۰؛ مجلسی، ۱۴۰۴ق، ج ۷۰، ص ۳۴۹).

دیدگاه میرداماد در مبرانگاری قضا از بداء، ناشی از تطبیق قضای علمی الهی بر علم ذاتی الهی و قضای عینی بر عالم عقول است؛ اما این روایات، بیانگر عدم صحت این تطبیقات است و به‌طور کلی، تطبیق اصطلاحات شرعی و نقلی بر اصطلاحات فلسفی و عقلی، کاری خطرناک است؛ به‌ویژه تطبیق اصطلاحات شرعی و نقلی بر اصطلاحات فلسفی ناظر به هیئت بطلمیوس که سال‌هاست باطل شده و به تاریخ علم پیوسته است. بنابراین باید از چنین تطبیق‌هایی پرهیز کرد و حیطهٔ شرع را آلوده چنین اصطلاحاتی نکرد. علاوه بر اینکه در اصطلاح روایات، گاهی قضا و قدر به صورت مترادف به کار می‌روند و به حتمی و غیرحتمی تقسیم می‌شوند. قضای غیرحتمی که در روایات وارد شده، ناظر به همین اصطلاح است (مصباح، ۱۴۰۵ق، ص ۴۵۰).

نکته چهارم: میرداماد در تبیین نحوه اسناد بدها، وجهی برای حقیقی یا مجازی بودن اسناد بدها ذکر نکرده، و دیدگاه وی از این جهت ناقص است. صدرالمآلهین راه روشنی برای اسناد حقیقی بدها به خدا ذکر کرده، و آن اینکه نفوس جزئی فلک (مرکز وقوع بدها) هم از مراتب فاعلیت الهی اند و هم از مراتب علم الهی، و هر گونه تغییر و تبدل در آنها را می توان به خدا اسناد حقیقی داد؛ همان طور که اسناد احساس، تخیل و تعقل به نفس ناطقه اسناد حقیقی است (صدرالمآلهین، ۱۹۸۱، ج ۶ ص ۳۹۶-۳۹۷؛ همو، ۱۳۸۳، ج ۴، ص ۱۸۸، ۱۸۹، ۱۹۲، ۱۹۵-۱۹۶).

نتیجه گیری

در اندیشه میرداماد، بدها و نسخ دارای یک واقعیت اند و تنها حوزه کاربردشان متفاوت است: نسخ در امور تشریحی، و بدها در امور تکوینی است. نسخ، بیانگر انتهای حکم تشریحی و محدودیت زمانی آنهاست. بدها نیز در حوزه امور تکوینی بیانگر انتهای اتصال افاضه و محدودیت زمانی هستی موجودات مادی است. قلمرو وقوع بدها، عالم ماده است و عالم دهر و سرمد، مبرا از وقوع بدها هستند. کیفیت اسناد بدها به خدا، بیانگر کیفیت ارتباط حادث با قدیم و متغیر با ثابت است. در اندیشه میرداماد، امور تدریجی دارای دو جهت اند: از یک جهت با عالم دهر نسبت دارند و به این اعتبار، متصل و قار و ثابت اند و از جهت دیگر با عالم سیلان و مادی، نسبت دارند و به این اعتبار، تدریجی، غیرقار و متبدل اند. از جهت اول، به ثابت حق واجب بالذات مستندند و از جهت دوم واسطه استناد حوادث زمانی به واجب هستند. دیدگاه میرداماد در کنار نقاط قوتش، کاستی هایی نیز دارد که در این نوشتار به آنها پرداخته شده است.

منابع

- ابن اثیر، علی بن محمد، ۱۳۶۷، *النهاية في غريب الحديث والاثر*، چ چهارم، قم، اسماعیلیان.
- ابن سینا، حسین بن عبدالله، ۱۴۰۴ق، *التعليقات*، تحقیق عبدالرحمن بدوی، بیروت، مکتبه الاعلام الاسلامی.
- ابن عربی، محی الدین، بی تا، *الفتوحات المکیة*، بیروت، دارالصادر.
- اخوان الصفا، ۱۴۱۲ق، *رسائل اخوان الصفاء و خلان الوفاء*، بیروت، الدار الاسلامیة.
- راغب اصفهانی، حسین بن محمد، ۱۴۱۲ق، *مفردات الفاظ القرآن الکریم*، دمشق، دارالقلم.
- سبزواری، ملاحادی، ۱۳۷۲، *شرح الاسماء الحسنی*، تهران، دانشگاه تهران.
- _____، ۱۳۸۴، *شرح المنظومة*، چ سوم، تهران، ناب.
- سهروردی، شهاب الدین، ۱۳۷۵، *مجموعه مصنفات شیخ اشراق*، چ دوم، تهران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
- سیدمرتضی، ۱۴۰۵ق، *رسائل الشریف المرتضی*، قم، دارالقرآن الکریم.
- شهرستانی، عبدالکریم، ۱۳۶۴، *الملل والنحل*، تحقیق محمدبدردان، چ سوم، قم، الشریف الرضی.
- صدراالمطهین، ۱۳۶۳، *مفاتیح الغیب*، تصحیح محمدخواجوی، تهران، مؤسسه تحقیقات فرهنگی.
- _____، ۱۳۶۶، *تفسیر القرآن الکریم*، چ دوم، قم، بیدار.
- _____، ۱۳۸۳، *شرح اصول الکافی*، چ دوم، تهران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
- _____، ۱۳۸۶، *الشواهد الربوبیة*، چ چهارم، قم، بوستان کتاب.
- _____، ۱۳۸۷، *المبداء والمعاد*، تحقیق سیدجلال الدین آشتیانی، چ چهارم، قم، بوستان کتاب.
- _____، ۱۹۸۱م، *الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة*، ط الثالثة، بیروت، داراحیاء التراث العربی.
- صدوق، محمدبن علی، ۱۳۹۸ق، *التوحید*، قم، مؤسسه النشر الاسلامی.
- _____، ۱۴۱۴ق، *الاعتقادات*، چ دوم، قم، المؤتمر العالمی للشیخ المفید.
- طباطبائی، سیدمحمدحسین، ۱۴۱۱ق، *المیزان فی تفسیر القرآن*، بیروت، مؤسسه الاعلمی.
- _____، ۱۴۲۸ق، *مجموعه رسائل العلامة الطباطبائی*، قم، فدک.
- _____، ۱۳۸۵، *نهاية الحکمة*، با تعلیقات غلامرضا فیاضی، چ سوم، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی □.
- طوسی، نصیرالدین، ۱۳۸۶، *شرح الاشارات والتنبیها*، تحقیق حسن حسن زاده املی، چ دوم، قم، بوستان کتاب.
- _____، ۱۴۰۵ق، *تلخیص المحصل*، چ دوم، بیروت، دارالاضواء.
- طوسی، محمدبن حسن، ۱۴۱۱ق، *کتاب الغیبة*، قم، دار المعارف الاسلامیة.
- _____، ۱۴۱۷ق، *العدة فی اصول الفقه*، قم، ستاره.
- _____، بی تا، *التبیان فی تفسیر القرآن*، بیروت، دارالاحیاء التراث العربی.
- فخررازی، محمدبن عمر، ۱۴۲۰ق، *التفسیر الکبیر (مفاتیح الغیب)*، چ سوم، بیروت، دار احیاء التراث العربی.
- فراهیدی، خلیل بن احمد، ۱۴۱۴ق، *ترتیب کتاب العین*، قم، باقری.
- فیض کاشانی، محسن، ۱۴۰۶ق، *الوافی*، اصفهان، نشر کتابخانه امیرالمومنین □.
- کلینی، محمدبن یعقوب، ۱۴۱۹ق، *الکافی*، تصحیح و تعلیق محمد جعفر شمس الدین، چ دوم، بیروت، دارالتعارف للمطبوعات.
- کمرهای، محمدباقر، ۱۳۷۵، *ترجمه و شرح کافی*، چ سوم، قم، اسوه.
- مازندرانی، محمدصالح، ۱۴۲۹ق، *شرح اصول الکافی*، با تعلیقات میرزا ابوالحسن شعرانی، چ دوم، بیروت، مؤسسه التاريخ العربی.
- مجلسی، محمدباقر، ۱۴۰۴ق، *بحار الانوار*، چ چهارم، طهران، دارالکتب الاسلامیة.
- _____، ۱۴۰۸ق، *مرآة العقول*، تهران، دارالکتب الاسلامیة.

۱۲۸ ◊ معرفت کلامی، سال هشتم، شماره اول، بهار و تابستان ۱۳۹۶

- مصباح، محمدتقی، ۱۴۰۵ق، *تعليقة على نهاية الحكمة*، قم، مؤسسه در راه حق.
- مفید، محمدبن محمدبن نعمان، ۱۴۱۴ق، *تصحیح اعتقادات الامامیه*، چ دوم، قم، دارالمفید.
- _____، ۱۴۱۳ق، *اوائل المقالات*، قم، المؤتمر العالمی للشیخ المفید.
- میرداماد، محمدباقر، ۱۳۶۷، *القبسات*، چ دوم، تهران، دانشگاه تهران.
- _____، ۱۳۷۴، *نبراس الضیاء و تسواء السواء فی شرح باب البداء و اثبات جدوی الدعاء*، تحقیق حامد ناجی اصفهانی، قم، هجرت.
- _____، ۱۳۸۵، *مصنفات میرداماد*، تهران، انتشارات انجمن آثار و مفاخر فرهنگی.
- _____، ۱۳۹۱، *الأفق المبین*، تحقیق حامد ناجی اصفهانی، تهران، مرکز پژوهشی میراث مکتوب.
- میرزارفیعاً نائینی، رفیع‌الدین، ۱۴۳۱ق، *الحاشیة على اصول الکافی*، چ دوم، قم، دارالحدیث.

صدق الهی و مسئله خلف وعید

soleimani@isca.ac.ir

عبدالرحیم سلیمانی بهیمانی / استادیار پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی

دریافت: ۱۳۹۶/۰۲/۰۲ - پذیرش: ۱۳۹۶/۰۶/۰۴

چکیده

به دست دادن تصویر درست از صفات ذاتی و فعلی خداوند، و تلاش در جهت زدودن شبیهات مرتبط با اوصاف الهی، نقشی برجسته در تعمیق باور دینی و جلوگیری از انحرافات اعتقادی دارد. صفت صدق الهی هرچند از اوصاف مورد اتفاق است، اما گاهی ممکن است در تعارض با یکی دیگر از باورهای دینی، یعنی جواز عفو و عدم عذاب برخی گناهکاران بر طبق مشیت الهی، جلوه کند. تفضلیه که معتقد به جواز عفو هستند، برای نشان دادن سازگاری میان این عقیده با صفت صدق الهی و وعیدهای موجود در قرآن و احادیث، نظریه‌های مختلفی عرضه کرده‌اند، که مهم‌ترین آنها عبارت‌اند از: نظریه مبتنی بر انکار اطلاق قبح کذب؛ نظریه انشاءانگاری وعد و وعید؛ نظریه عدم واقع‌نمایی زبان وعد و وعید؛ نظریه انکار تنجّز و حمل وعیدها بر استحقاق عقاب، و نظریه مشروط بودن وعیدهای الهی. نوشتار حاضر، که به شیوه کتابخانه‌ای و با رویکرد توصیفی تحلیلی سامان یافته، بر آن است که نظریه اخیر - یعنی مشروط بودن آیات و اخبار وعید و عدم اطلاق و عمومیت آنها - نظریه‌ای استوار و دارای پشتوانه عقلی، قرآنی و حدیثی است، و چهار نظریه دیگر دارای اشکال‌اند.

کلیدواژه‌ها: صدق الهی، وعد و وعید، خلف وعید، کذب نافع، وعیدیه، تفضلیه.

در میان مسلمانان دو امر، مورد اتفاق است: ۱. اتصاف خداوند به صفت صدق؛ ۲. وجود وعید کیفر و عذاب از جانب خداوند به افراد عاصی. گروهی از متکلمان که وعیدیه خوانده می‌شوند (شامل: معتزله، خوارج و زیدیه)، به استناد این دو امر، سرنوشت مسلمانانی را که مرتکب گناه کبیره شده و بدون توبه از دنیا رفته‌اند همسان با سرنوشت کفار و مشرکان دانسته، و عفو و خروج آنها از جهنم را برخلاف وعید الهی و در تعارض با صفت صدق خداوند به‌شمار می‌آورند. غالب متکلمان معتزله، خوارج و زیدیه بر این عقیده‌اند. گروهی دیگر از متکلمان که به تفضیلیه (و در برخی منابع: تفضیلیه) مشهورند، به جواز عفو و عدم عذاب برخی گناهکاران - بر طبق مشیت الهی - و خروج مرتکبان کبیره از دوزخ اعتقاد دارند. غالب متکلمان امامیه و اشاعره بر این عقیده‌اند. تفضیلیه باید نشان دهند که اعتقادشان چگونه با این دو امر مورد اتفاق قابل جمع است. برای نشان دادن این سازگاری، راه‌حل‌های متعددی ابراز شده است.

پرسش اصلی نوشتار حاضر این است که شبهه ناسازگاری مذکور چگونه قابل رفع است؟ در همین راستا، ابتدا حقیقت وعد و وعید بررسی شده، سپس راه‌حل‌های تفضیلیه برای پاسخ به شبهه ناسازگاری عفو مجرمان و عدم عذاب آنها با وعیدهای خداوند و صفت صدق الهی ارزیابی و نقد می‌شود. هرچند به این مسئله به صورت گذرا در برخی منابع کلامی، ذیل مباحث وعد و وعید اشاره شده است، اما بحث مستقل و جامعی در این باره یافت نشد.

چیستی وعد و وعید

وعد و وعید، هر دو به معنای وعده و تعهد کردن به انجام کاری در آینده است (مصطفوی، ۱۴۳۰ق، ج ۱۳، ص ۱۵۷). غالب اهل لغت به تعریف این دو واژه - به دلیل معروف بودن معنای آن دو - نپرداخته و به این نکته بسنده کرده‌اند که واژه وعد درباره خیر و شر هر دو به کار می‌رود - و اختصاص یافتن به یکی از آنها به واسطه قرینه معین می‌شود - به خلاف واژه وعید که فقط درباره شر به کار می‌رود (ر.ک: فراهیدی، ۱۴۰۹ق، ج ۲، ص ۲۲۲؛ ابن‌درید، ۱۹۸۸، ج ۲، ص ۶۶۸؛ ازهری، ۱۴۲۱ق، ج ۳، ص ۸۵؛ صاحب‌بن‌عباد، ۱۴۱۴ق، ج ۲، ص ۱۲۸؛ جوهری، ۱۳۷۶، ج ۲، ص ۵۵۱). به گفته ابن‌فارس وعد بر ترجیه (امیدوار کردن و به کسی امید دادن) دلالت می‌کند (ابن‌فارس، ۱۴۰۴ق، ج ۶، ص ۱۲۵). ابن‌سبیه از فرّاء نقل کرده که وعد اگر بدون قید خیر یا شر به کار رود، مختص خیر است (ابن‌سبیه، ۱۴۲۱ق، ج ۲، ص ۳۲۸؛ طوسی، بی‌تا، ج ۲، ص ۳۴۷). عسکری در بیان تفاوت وعد و عهد می‌گوید: عهد، در وعده مشروط به کار می‌رود، و در مورد عهد از «نقض عهد» و «وفای به عهد» استفاده می‌شود؛ ولی در وعد، «خُلف وعد» و «انجاء وعد» استعمال می‌شود (عسکری، ۱۴۰۰ق، ج ۱، ص ۴۸). این در حالی است که در روایات، «وفای به وعد» نیز به کار رفته است:

«مَنْ كَانَ يُؤْمِنُ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ فَلْيُفِ إِذَا وَعَدَ» (کلینی، ۱۳۶۲، ج ۲، ص ۳۶۴)، و در کلمات عرب نیز این کاربرد شایع است؛ چنان که گفته‌اند: «أَنْ الْكَرِيمِ إِذَا أَوْعَدَ عَفَا وَإِذَا وَعَدَ وَفَى».

جمهور متکلمان وعد و وعید را از سنخ اخبار دانسته و در معنای این دو گفته‌اند: وعد، یعنی خبر دادن از ایصال نفع به دیگران یا دفع ضرر از آنها از طرف مُخْبِر در آینده؛ و وعید، یعنی خبر دادن از وصول ضرر به دیگران یا فوت منفعت از آنها از طرف مُخْبِر در آینده. نفع مذکور را «ثواب»، و ضرر مذکور را «عِقَاب» گویند (نیشابوری مقری، ۱۴۱۴ق، ص ۵۰؛ قاضی عبدالجبار، ۱۴۲۲ق، ص ۸۴؛ آمدی، ۱۴۱۳ق، ص ۱۱۱؛ بحرانی، ۱۴۰۶ق، ص ۱۵۷-۱۵۸؛ فاضل مقداد، ۱۴۰۵ق، ص ۴۱۱؛ نیز ر.ک: آمدی، ۱۴۲۳ق، ج ۱، ص ۳۹۱؛ مؤیدی، ۱۴۲۲ق، ص ۱۱۷؛ مجلسی، ۱۴۰۴ق - ب، ج ۱۱، ص ۳۷). از برخی عبارات اهل لغت می‌توان استنباط کرد که کاربرد آن اعم از انشاء و اخبار است (زبیدی، ۱۴۱۴ق، ج ۱۲، ص ۱۸۸).

اما برخی آن را از سنخ انشا می‌دانند، و در بیان متعلق انشاء، آن را انشای ترغیب و ترهیب (قاضی طباطبائی، ۱۴۲۲ق، ص ۵۹۳)، یا انشای عزم بر ایقاع متعلق وعد و وعید (کستلی، ۱۳۲۶، ص ۱۴۷؛ چلیپی، ۱۳۲۵، ج ۸، ص ۳۰۷)، یا الزام امری بر خود یا بر کسی دیگر (مجلسی، ۱۴۰۴ق - ب، ج ۱۱، ص ۲۹)، و یا جعل حق برای کسی یا علیه کسی (ربانی گلیپاگانی، بی‌تا، ص ۱۳۱؛ سبحانی، ۱۴۲۸ق، ص ۴۵۸) دانسته‌اند.

علامه مجلسی با اینکه وعد و وعید را از انشائیات می‌داند، اعتراف می‌کند که از ظاهر عبارات محققان - از امامیه و غیرامامیه - برمی‌آید که وعد و وعید را از سنخ خبر و قابل صدق و کذب می‌دانند، و - ظاهراً به قصد تعریض و اشکال بر آنها - چنین ادامه می‌دهد: این در حالی است که ظاهر عبارات اکثر امامیه این است که وفای به عهد را مستحب می‌دانند و در مورد بسیاری از شروطی که در ضمن عقد لازم نیست از باب وعده، حکم به استحباب وفای به آن شروط می‌کنند. علامه مجلسی در این باره می‌گوید:

ظاهر المحققین من أصحابنا والمخالفین أن الوعد من نوع الخبر وهو محتمل للصدق والكذب وكذا الوعيد، مع أن ظاهر أكثر أصحابنا أن الوفاء بالوعد مستحب كما قالوا في كثير من الشروط إذا لم يكن في ضمن العقد اللازم: هو وعد يستحب الوفاء به (مجلسی، ۱۴۰۴ق - ب، ج ۱۱، ص ۳۱).

برای قول جمهور متکلمان می‌توان مؤیداتی از ظاهر قرآن و روایات نیز پیدا کرد. در قرآن، یکی از پیامبران الهی با تعبیر «صادق الوعد» توصیف شده است: «وَ اذْكُرْ فِي الْكِتَابِ إِسْمَاعِيلَ إِنَّهُ كَانَ صَادِقَ الْوَعْدِ وَ كَانَ رَسُولًا نَبِيًّا» (مریم: ۵۴). البته غالب مفسران آیه را چنین تفسیر کرده‌اند که به وعده وفا کرده و هرگز خلف وعده نمی‌کند (ر.ک: طوسی، بی‌تا، ج ۷، ص ۱۳۳؛ طبری، ۱۴۱۲ق، ج ۱۶، ص ۷۲؛ فخررازی، ۱۴۲۰ق، ج ۲۱، ص ۵۴۹).

در کلماتی از امیرالمؤمنین علیه السلام، در مذمت [طول] امل و آرزو چنین آمده است: «إِنَّ الْأَمَلَ يَسْهِي الْقَلْبَ وَيَكْذِبُ الْوَعْدَ» (مجلسی، ۱۴۰۴ق - ب، ج ۷۵، ص ۳۵)، و می‌دانیم که قابلیت صدق و کذب، ویژگی خبر - در مقابل انشاء - است.

قول جمهور متکلمان می‌تواند از باب تعریف شیء به لوازم آن باشد؛ زیرا هر انشایی متضمن خبر از عزم شخص

بر انجام متعلق انشاست، و احتمال صدق و کذب در آن جاری است؛ و یا اینکه از باب جعل اصطلاح و توسعه در معنای وعد و وعید باشد، به گونه‌ای که علاوه بر انشاء، اخبار از آینده را نیز شامل شود.

خُلف وعد و وعید

درباره اصل عمل به وعده‌هایی که خداوند به مؤمنان و اهل طاعت بشارت داده، اختلافی میان متکلمان نیست. متکلمان عدلیه که قائل به حسن و قبح عقلی‌اند، علاوه بر ادله نقلی، عمل به وعده ثواب را از باب حکم عقل بر خدا واجب می‌دانند (طوسی، بی‌تا، ص ۱۳۱؛ قاضی عبدالجبار، ۱۴۲۲ق، ص ۸۵؛ قاسم بن محمد، ۱۴۲۱ق، ص ۱۸۲؛ مؤیدی، ۱۴۲۲ق، ص ۱۱۷)؛ اما اشاعره که منکر حسن و قبح عقلی هستند، تنها به دلیل آیات و روایات، آن را ثابت می‌دانند و می‌گویند هرچند خداوند عقلاً می‌تواند از اعطای ثواب سر باز زند، اما چنین نمی‌کند؛ زیرا وعده ثواب داده است و خلف وعده نقص است و خداوند از نقص میراست (فخررازی، ۱۴۲۰ق، ج ۳، ص ۵۶۷؛ جرجانی، ۱۳۲۵، ج ۸، ص ۳۰۷؛ تفتازانی، ۱۴۰۹ق، ج ۵، ص ۱۲۶؛ غزالی، ۱۴۰۹ق، ص ۱۱۶).

اما درباره وعید، یعنی وعده عذاب (به‌ویژه عذاب مؤمنان گنه‌کار و فاسق) اختلاف است که آیا امری حتمی است، یا خداوند می‌تواند- به اقتضای مشیت و حکمت خود- تهدیدهای خود را عملی نکرده، از عذاب اهل معصیت صرف‌نظر کند؟

جمهور معتزله و زیدیه عمل به وعید را- همانند عمل به وعد- بر خداوند واجب می‌دانند (قاضی عبدالجبار، بی‌تا، ص ۲۰۴، ۲۴۰، ۳۲۷؛ همو، ۱۴۲۲ق، ص ۴۳۵؛ قاسم بن محمد، ۱۴۲۱ق، ص ۱۸۳)، و به همین مناسبت، آنها را وعیدیه می‌گویند (ر.ک: طوسی، بی‌تا، ص ۱۳۱؛ همو، ۱۴۰۶ق، ص ۴۶۳؛ جرجانی، ۱۳۲۵، ج ۸، ص ۳۹۲)، اما به اشاعره و مرجئه و امامیه نسبت داده شده که ترک عمل به وعید را برای خداوند جایز می‌دانند (طوسی، بی‌تا، ص ۱۳۱؛ جرجانی، ۱۳۲۵، ج ۸، ص ۳۰۷) و به همین مناسبت، آنها را تفضلیه می‌گویند (ر.ک: طوسی، بی‌تا، ص ۱۳۱؛ جرجانی، ۱۳۲۵، ج ۸، ص ۳۹۲).

تفضلیه ادعای خود را مستند به آیات عفو (مثل: شوری: ۳، ۲۵؛ نساء: ۴۸؛ رعد: ۶؛ زمر: ۵۳؛ آل عمران: ۱۲۹؛ ر.ک: شریف مرتضی، ۱۳۸۷، ص ۳۸؛ طوسی، ۱۴۰۶ق، ص ۳۹۹)، و آیات شفاعت (مثل: محمد: ۱۹؛ ضحی: ۵؛ ر.ک: فاضل مقداد، ۱۴۰۵ق، ص ۴۳۰؛ بحرانی، ۱۴۰۶ق، ص ۱۶۷؛ تفتازانی، ۱۴۰۷ق، ص ۷۵؛ قاری، ۱۴۲۸ق، ص ۱۵۹-۱۶۰) و احادیث شفاعت (مثل: صدوق، ۱۳۹۸ق، ص ۴۰۷؛ همو، ۱۴۱۳ق، ج ۳، ص ۵۷۴؛ ر.ک: شریف مرتضی، ۱۴۰۵ق، ج ۱، ص ۱۵۱؛ طوسی، ۱۴۰۶ق، ص ۲۰۸؛ آمدی، ۱۴۲۳ق، ج ۴، ص ۳۶۵) می‌کنند.

دلایل عدم جواز خلف وعید

وعیدیه بر مدعای خود دلایلی اقامه کرده‌اند:

۱. خداوند در نهاد مکلفان تمایل به معاصی و قبیح را خلق کرده است، و اگر مکلف به عقاب بر ارتکاب معصیت

یقین نداشته باشد، به ارتکاب گناه تحریک می‌شود و این موجب اغرا به فعل قبیح است و فعل قبیح بر خداوند محال است (شرفی، ۱۴۱۵ق، ج ۲، ص ۳۲۰).

نقد: در دفع اغرا، علم مکلف به جواز عقاب - و نه حتمیت عقاب - کافی است (آمدی، ۱۴۲۳ق، ج ۴، ص ۳۵۴؛ تفتازانی، ۱۴۰۷ق، ص ۷۴)، و عبده یقین دارد که به سبب معصیت، به صورت قطعی و بدون تعلیق بر چیزی، مستحق عقاب است؛ اما عفو الهی، مشروط به مشیت الهی و غیرقطعی است (نساء: ۴۸) و شخص عاقل، جانب امر قطعی را بر امر محتمل ترجیح می‌دهد (قاضی طباطبائی، ۱۴۲۲ق، ص ۵۹۶)؛

۲. خلف وعید، کذب است و کذب صفت نقص است و نقص بر خدا محال است (فخررازی، ۱۴۲۰ق، ج ۳، ص ۵۶۷؛ ج ۱۳، ص ۱۲۵؛ دوانی، ۱۴۲۳ق، ص ۱۰۱).

۳. خلف وعید، کذب (قاضی عبدالجبار، ۱۴۲۲ق، ص ۸۵؛ مؤیدی، ۱۴۲۲ق، ص ۱۱۸) و یا مستلزم کذب (فاضل مقداد، ۱۴۰۵ق، ص ۴۲۸) است، و کذب قبیح است و صدور فعل قبیح بر خدا جایز نیست.

دلیل سوم فقط بر مبنای قائلان به حسن و قبح ذاتی جاری است، اما دلیل دوم بر مبنای انکار حسن و قبح ذاتی نیز جاری است. از نظر عدلیه، اشکال دوم و سوم به یک اشکال باز می‌گردند، و بین نقص و قبح ملازمه برقرار است؛ زیرا مدح و ذم عقلا بدون ملاک و معیار نیست، بلکه عقل فاعل کذب را بدان سبب مذمت می‌کند که آن را صفت نقص می‌داند (ر.ک: ربانی گلپایگانی، ۱۴۱۸ق، ص ۴۹)، و اساساً ارائه معانی سه‌گانه حسن و قبح و تعیین معنای مدح و ذم به عنوان محل نزاع از طرف اشاعره برای فرار از اشکال‌های عدلیه است (ر.ک: سبحانی، ۱۴۲۰ق، ص ۳۱-۳۲).

اینک باید دید که قائلان به جواز خلف وعید، چه پاسخی در این زمینه دارند؟ آیا خلف وعید مصداق کذب نیست؟ و یا اینکه کذب، قبیح نبوده، از صفات نقص نیست؟

راه‌حل‌های رفع ناسازگاری خلف وعید و صفت صدق الهی

۱. پاسخ نقضی

برخی، به پاسخ نقضی بسنده کرده و گفته‌اند: اگر ترک عمل به وعید را به سبب اینکه مستلزم کذب است جایز ندانیم، با همین استدلال عمل به وعید و عقاب عاصیان را هم نباید جایز بدانیم؛ زیرا قول به حتمیت عقاب عاصیان مستلزم کذب و عده الهی مبنی بر عفو گنهکاران و تکذیب آیات و روایات دال بر عفو آنان است، و هر پاسخی که وعیدیه در آن زمینه بدهند، ما نیز درباره خلف وعید می‌دهیم (فاضل مقداد، ۱۴۰۵ق، ص ۴۲۸-۴۲۹). این پاسخ جدلی، مشکل را حل نمی‌کند و تنها برای اسکات خصم سودمند است.

۲. پاسخ‌های حلّی

۱-۲. راه‌حل اول: عدم واقع‌نمایی زبان وعد و وعید الهی

برخی نویسندگان معتقدند زبان وعد و وعید، زبان تهدید و تشویق بوده، برای ایجاد خوف و رجاست، و چنین زبانی

اگر عام نباشد کارایی خود را از دست می‌دهد. آنان از این مبنا چنین استنتاج کرده‌اند که این زبان اولاً: از تخصیص ابا دارد، و لذا تفسیری که برای حل مشکل کذب سخن الهی، وعیدها را مشروط می‌انگارد، کارکرد این زبان را نفی می‌کند؛ ثانیاً: زبان وعد و وعید از حیث واقع‌نمایی، بر ابهام استوار است و از وضوح و روشنی ابا دارد و هر گونه تلاشی برای کشف مسئله واقع‌نمایی که کارکرد آن را مخدوش کند، ناپذیرفتنی و با هدف آن ناسازگار است (ملایری، ۱۳۹۱، ص ۱۲۱).

این دیدگاه دچار اشکالاتی است:

۱. لازمه تحلیل یادشده این است که آیات عفو و مغفرت هیچ‌گاه در کنار آیات عذاب ذکر نشوند، تا آیات وعید کارایی خود را از دست ندهند؛ و حال آنکه اولاً قرآن این دو را کنار هم ذکر می‌کند و می‌فرماید: «تَبَيَّنْ عِبَادِي أَنِّي أَنَا الْغَفُورُ الرَّحِيمُ وَ أَنَّ عَذَابِي هُوَ الْعَذَابُ الْأَلِيمُ» (حجر: ۴۹-۵۰)؛ به بندگان من خبر ده که منم آمرزنده مهربان و اینکه عذاب من، عذابی است دردناک؛

ثانیاً: در موارد متعددی مفاد آیات وعید با اموری مثل مشیت خدا، توبه، مغفرت و رحمت الهی مقید و مشروط شده است، و تقیید و تخصیص و شرط و استثنا با تحلیل مذکور سازگار نمی‌افتد. برخی از این آیات بدین‌فرارند: الف) «قَالَ النَّارُ مُتَوَاكِمٌ خَالِدِينَ فِيهَا إِلَّا مَا شَاءَ اللَّهُ إِنَّ رَبَّكَ حَكِيمٌ عَلِيمٌ» (انعام: ۱۲۸)؛ [خدا] می‌فرماید: جایگاه شما آتش است؛ در آن ماندگار خواهید بود، مگر آنچه را خدا بخواهد [که خود تخفیف دهد]؛ آری، پروردگار تو حکیم داناست. در این آیه عذاب وعده‌داده‌شده به مشیت خداوند مقید شده است؛

ب) «يُضَاعَفُ لَهُ الْعَذَابُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ وَيَخْلُدُ فِيهِ مُهَانًا إِلَّا مَنْ تَابَ وَ آمَنَ وَ عَمِلَ عَمَلًا صَالِحًا فَأُولَئِكَ يُبَدِّلُ اللَّهُ سَيِّئَاتِهِمْ حَسَنَاتٍ وَ كَانَ اللَّهُ غَفُورًا رَحِيمًا» (فرقان: ۶۹-۷۰)؛ برای او در روز قیامت عذاب دوچندان می‌شود و پیوسته در آن خوار می‌ماند. مگر کسی که توبه کند و ایمان آورد و کار شایسته کند. پس خداوند بدی‌هایشان را به نیکی‌ها تبدیل می‌کند و خدا همواره آمرزنده مهربان است. در این آیه نیز عذاب وعده‌داده‌شده به توبه و عمل صالح و مغفرت و رحمت خداوند مقید شده است؛

ج) «ذَلِكَ لَهُمْ خِزْيٌ فِي الدُّنْيَا وَ لَهُمْ فِي الْآخِرَةِ عَذَابٌ عَظِيمٌ إِلَّا الَّذِينَ تَابُوا مِنْ قَبْلِ أَنْ تُقْرَأُوا عَلَيْهِمْ فَاعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ» (مائده: ۳۳-۳۴)؛ این، رسوایی آنان در دنیاست و در آخرت عذابی بزرگ خواهند داشت. مگر کسانی که پیش از آنکه بر ایشان دست یابید، توبه کرده باشند. پس بدانید که خدا آمرزنده مهربان است. در این آیه نیز عذاب وعده‌داده‌شده به توبه و مغفرت و رحمت خداوند مقید شده است (نیز ر.ک: بقره: ۱۵۹-۱۶۰)؛ آل عمران: ۸۸-۸۹؛ نساء: ۱۴۵-۱۴۶؛ انشقاق: ۲۴-۲۵)؛

۲. اشکال دیگر بر این دیدگاه آن است که اصرار بر نفی واقع‌نمایی آیات وعد و وعید، و ابهام‌آمیز انگاشتن آیات مذکور، انکار معرفت‌زایی این آیات را در پی دارد و در این صورت خواننده‌ای که با این پیش‌فرض سراغ قرآن می‌رود، به چه دلیل باید از این آیات تأثیر بپذیرد؟ اگر او اطمینانی از وقوع مفاد وعد و وعید خداوند نداشته باشد،

می‌تواند به خود حق دهد که مطابق این آیات عمل نکرده است و در آخرت نیز در محضر خدا به همین مطلب احتجاج کند و راهی برای محکومیت وی وجود نخواهد داشت. به عبارت دیگر، این دیدگاه دچار تناقض درونی است و لازمه پذیرش آن، منتفی شدن همان چیزی است (کارآمدی و تأثیرگذاری بر مخاطب در ترک محرمات و عمل به تکالیف) که برای اثبات حقانیت خود به آن تمسک می‌کند.

۲-۲. راه حل دوم: انشاء انگاری وعد و وعید

برخی در حل شبهه ناسازگاری خلف وعید و صدق الهی گفته‌اند وعد و وعید از سنخ اخبار نیست، بلکه از سنخ انشاست و اطلاق صدق و کذب بر آنها از باب توسع و مجاز است (مجلسی، ۱۴۰۴ق، ج ۱۱، ص ۳۷). حقیقت وعد، جعل و انشای حق برای دیگران، و حقیقت وعید، جعل و انشای حق علیه دیگران است، و جواز اسقاط حق از طرف صاحب حق - مثل وجوب اعطای حق غیر - از مستقلات عقلیه است (سبحانی، ۱۴۲۸ق، ص ۴۵۸؛ ربانی گلیپایگانی، بی تا، ص ۱۳۱)؛ و صرف نظر کردن از حق خود نه تنها ظلم نیست، بلکه ممدوح است (قاضی طباطبائی، ۱۴۲۲ق، ص ۵۹۳).

این عده در تعیین متعلق انشا تعبیر مختلفی به کار برده‌اند. برخی گفته‌اند غرض از وعد و وعید، انشای ترغیب و ترهیب است (قاضی طباطبائی، ۱۴۲۲ق، ص ۵۹۳؛ دوانی، ۱۴۲۳ق، ص ۱۰۲) و بعضی معتقدند غرض، انشای عزم بر ایقاع متعلق وعد و وعید است، که در صورت خلف، کذبی لازم نمی‌آید (چلپی، ۱۳۲۵، ج ۸، ص ۳۰۷).

می‌توان کسانی همچون *ماوردی* را - که اطلاق خبر بر اخبار از مستقبل را مجازی می‌دانند (ماوردی، ۱۴۰۹ق، ص ۱۱۱) - به این دیدگاه ملحق کرد؛ هرچند اصل این قول طرفداران چندانی ندارد و دیگران فرقی بین ماضی و مستقبل نمی‌بینند (تفتازانی، ۱۴۰۹ق، ۵: ۱۵۲؛ مجلسی، ۱۴۰۴ق، ب، ج ۱۱، ص ۲۹)، و آیه: «أَلَمْ تَرَ إِلَى الَّذِينَ نَافَقُوا يَقُولُونَ لِإِخْوَانِهِمُ الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْ أَهْلِ الْكِتَابِ لَئِنْ أُخْرِجْتُمْ لَنَخْرُجَنَّ مَعَكُمْ وَلَا نُطِيعُ فِيكُمْ أَحَدًا أَبَدًا وَإِنْ قُوتِلْتُمْ لَنَنصُرَنَّكُمْ وَاللَّهُ يَشْهَدُ إِنَّهُمْ لَكَاذِبُونَ» (حشر: ۱۱-۱۲) را نیز مؤید آن می‌داند؛ زیرا در این آیه اخبار منافقان - که مربوط به آینده است - متصف به کذب شده است (دوانی، ۱۴۲۳ق، ص ۹۵؛ تفتازانی، ۱۴۰۹ق، ج ۵، ص ۱۵۴).

ارزیابی

در تبیین معنای وعد و وعید گفته شد که جمهور متکلمان وعد و وعید را از سنخ اخبار دانسته‌اند و مؤیداتی از ظاهر قرآن و روایات و اهل لغت نیز بر این قول ذکر شد. نتیجه گرفتیم که حتی اگر وعد و وعید در لغت از سنخ انشا باشد، قول جمهور متکلمان می‌تواند از باب تعریف شیء به لوازم آن باشد؛ زیرا هر انشایی متضمن خبر از عزم شخص بر انجام متعلق انشاست و احتمال صدق و کذب در آن جاری است؛ یا اینکه ممکن است از باب جعل

اصطلاح و توسعه در کاربرد وعد و وعید باشد، به گونه‌ای که شامل هر کلامی بشود که متضمن وعده به نفع و پاداش و یا تهدید به ضرر و کیفری در آینده است. در هر صورت، وعید به دلالت مطابقی یا التزامی حاکی از اراده خدا بر کیفر متخلفان است و اخبار از چنین عزمی، متصف به صدق و کذب می‌شود.

از سوی دیگر، بسیاری از آیات قرآن در شکل جمله خبری از پاداش و کیفر انسان‌های نیکوکار و بدکار خبر داده‌اند که توجیه آنها بر مبنای نظریه انشانگاری امکان‌پذیر نیست؛ چنان‌که برخی از طرفداران این نظریه نیز به آن معترف‌اند (ر.ک: ربانی گلپایگانی، بی‌تا، ص ۱۳۱).

نتیجه آنکه نظریه انشانگاری، بر فرض پذیرش مبنای آن، حداکثر در برخی مصادیق مورد نزاع توان برطرف کردن مشکل را دارد، اما درباره آیات و اخبار وسیعی که متضمن اخبار از پاداش و کیفر هستند کاربرد ندارد و مشکل همچنان باقی خواهد بود. علاوه بر اینکه این نظریه حتی بر فرض انحصار بیان وعید در قالب انشا نمی‌تواند مشکل را حل کند؛ زیرا هر «وعید انشایی» به دلالت التزامی مستلزم خبری است که قابلیت صدق و کذب دارد (ر.ک: راغب اصفهانی، ۱۴۱۲ق، ج ۱، ص ۴۸۷) و باید اشکال تعارض را نسبت به آن برطرف کرد.

البته باید توجه داشت که خبردهنده گاهی از نفس انجام فعل در آینده، و گاهی از عزم خود بر انجام فعل در آینده خبر می‌دهد. خلف - یعنی ترک فعل در وقت مقرر - در فرض اول مستلزم کذب خواهد بود؛ اما در فرض دوم، در صورتی کذب خواهد بود که زمان اخبار، قصد عمل به وعده خود را نمی‌داشت؛ اما اگر ترک عمل به سبب تغییر عزم باشد، مصداق کذب نخواهد بود؛ اما درباره خداوند، فرض اخیر منتفی است؛ زیرا مسئله تغییر عزم در حق خداوند متصور نیست (قاضی عبدالجبار، ۱۴۲۲ق، ص ۸۴) و بنا بر انتقاف تغییر عزم در حق خداوند، اگر وعد و وعید را از سنخ خبر بدانیم، خلف در وعد و وعید از جانب خداوند، در هر صورت از مصادیق کذب خواهد شد.

۳-۲. راه حل سوم: جواز کذب و عدم قبح آن در موارد خاص

یکی از پاسخ‌هایی که از اشکال تعارض میان خلف وعید و صفت صدق الهی داده شده، انکار کلیت و اطلاق قبح و عدم جواز کذب است. در توضیح این پاسخ گفته شده: خلف وعد قبیح است، اما خلف وعید قبیح و نقص نیست (مفید، ۱۴۱۳ق، ص ۶۸؛ آمدی، ۱۴۲۳ق، ج ۴، ص ۳۷۸). بلکه جایز، و موجب مدح عقلاست (جرجانی، ۱۳۲۵، ج ۸، ص ۳۰۷)؛ زیرا اظهار کرم است (تفتازانی، ۱۴۰۹ق، ج ۵، ص ۱۵۲). و قول شاعر عرب نیز مؤید این امر است:

وإنی إن أوعدته أو وعدته لمخلف إیادی ومصدق موعدی
(آمدی، ۱۴۲۳ق، ج ۴، ص ۳۷۸)

ترجمه: من اگر وعده یا وعید بدهم، همانا خلف وعید کرده و عمل به وعده خواهم کرد
ظاهر برخی روایات نیز بر این تفکیک دلالت دارند؛ مثل حدیث امام صادق علیه السلام از پیامبر صلی الله علیه و آله: «من وعده الله علی عمل ثوابا فهو منجز له، ومن أوعده علی عمل عقاباً فهو بالخیار» (صدوق، ۱۳۹۸ق، ص ۴۰۶؛ برقی، ۱۳۷۱، ج ۱، ص ۲۴۶).

ممکن است در تأیید این قول، به کلام برخی اندیشمندان نیز تمسک شود که معتقدند گفتار، وسیله‌ای برای رسیدن به اهداف است. پس اگر هدفی مباح باشد و جز از طریق دروغ نتوان به آن دست یافت، دروغ گفتن برای رسیدن به آن مباح می‌گردد و اگر هدف واجب باشد و جز از طریق دروغ نتوان به آن رسید، دروغ گفتن واجب می‌شود (غزالی، ۱۴۱۴ق، ج ۳، ص ۱۴۶؛ مجلسی، ۱۴۰۴ق-ب، ج ۱۰، ص ۳۵۲-۳۵۳؛ فیض کاشانی، بی‌تا، ج ۵، ص ۲۴۴)؛ و یا به کلام برخی دیگر که معتقدند موضوع واقعی و ذاتی حکم، آن چیزی است که موجب مصلحت و مفسده اجتماعی می‌شود، و بالعرض به راست گفتن و دروغ گفتن نسبت داده می‌شود (مصباح، ۱۳۷۳، ص ۱۸۷-۱۸۸).

ارزیابی

درباره نحوه و منشأ انصاف صدق و کذب به حسن و قبح، دو دیدگاه اصلی در میان قائلان به حسن و قبح عقلی وجود دارد:

۱. حسن صدق و قبح کذب، ذاتی (دائمی و عام) است و از فعل زایل نمی‌شود؛ یعنی در هیچ شرایطی صدق، قبیح نشده، کذب هم حسن نخواهد شد و اگر در موردی، صدق منشأ فتنه و فساد می‌شود مثل قتل انسان بی‌گناهی شود، و کذب موجب اصلاح و حفظ خون محترمی گردد، این امر سبب زوال حسن صدق و قبح کذب و جابه‌جایی حسن و قبح آن دو نمی‌شود، بلکه تنها در مقام عمل، به قواعد باب تراحم عمل می‌شود؛ یعنی برای پرهیز از عملی که قبح بیشتر دارد (در این مثال: قتل انسان بی‌گناه) عقل حکم به جواز ارتکاب عملی می‌کند که قبح کمتری دارد (یعنی کذب) (ر.ک: حلی، ۱۴۱۵ق، ص ۴۵۴؛ بحرانی، ۱۴۰۶ق، ص ۱۰۴؛ نهبوندی، ۱۳۲۰، ص ۷۷؛ خوئی، بی‌تا، ج ۱، ص ۴۰۳؛ مظفر، ۱۴۳۰ق، ج ۲، ص ۲۸۸).

۲. حسن صدق و قبح کذب، در حد اقتضا و مشروط به عدم عروض مانع است، و گاهی به سبب عروض برخی عناوین، صدق می‌تواند قبیح گردد و کذب، حسن شود. بر این مبنا، در مثال پیش گفته، حسن صدق زایل، و قبیح می‌گردد؛ چنان که قبح کذب نیز از بین می‌رود و حسن می‌شود (ر.ک: شبّر، ۱۴۲۴ق، ج ۱، ص ۸۴). البته باید توجه داشت که فرق است بین کذب به قصد جلب منفعت (کذب نافع) و کذب به قصد دفع ضرر. قول به جواز کذب نافع، ضعیف و خلاف مشهور است (ر.ک: نهبوندی، ۱۳۲۰، ص ۷۷)؛ و حصر جواز دروغ در موارد ضرر، به مشهور متأخرین نسبت داده شده است (ر.ک: شیرازی، ۱۴۲۶ق، ج ۲، ص ۳۷۸).

مستند راه‌حل سوم، هر کدام از دو دیدگاه - جواز کذب به واسطه تراحم یا جواز کذب (عدم قبح کذب) به واسطه وجود مانع - باشد، موجب جواز خلف وعید برای خدا نمی‌شود؛ زیرا با توجه به اوصاف کمالی خداوند، ارتکاب قبیح از سوی خدا محال است و اضطرار هم در حق او متفی است، و ترک وعید کاذب مستلزم ضرر بر کسی هم نیست. حتی اگر کذب نافع را از دایره کذب قبیح خارج کنیم و قائل به حسن آن شویم (ر.ک: فخررازی، ۱۴۲۰ق، ج ۲، ص ۲۹۹) مشکل خلف در وعید الهی حل نمی‌شود؛ زیرا اگر با تمسک به اینکه خلف وعید مصداق کرم است، کذب در

وعید بر خدا روا باشد، چرا کذب در قصص و دیگر اخبار به سبب مصلحت جایز نباشد؟ با تجویز چنین امری از صحت تمام قرآن و شریعت سلب اعتماد می‌شود (فخررازی، ۱۴۲۰ق، ج ۱۰، ص ۱۸۴).

۴-۲. راه‌حل چهارم: حمل وعید بر استحقاق عقاب و انکار تنجز

چهارمین راه‌حل بر آن است که آیات وعید را می‌توان بر استحقاق عقاب حمل کرد نه بر تنجز و حتمیت عذاب (فخررازی، ۱۴۲۰ق، ج ۲، ص ۲۹۹؛ قاضی طباطبائی، ۱۴۲۲ق، ص ۵۹۴). بر این اساس اطلاق و کلیت صدق الهی به حال خود باقی خواهد بود و در مواردی که حکمت الهی ایجاب کند، گناهان افراد عاصی مشمول عفو قرار می‌گیرد.

ارزیابی

این پاسخ به حسب مقام ثبوت بدون اشکال است و می‌تواند شبهه را دفع کند و تنها اشکالی که می‌توان بر آن وارد کرد، این است که به حسب مقام اثبات و دلالت، حمل آیات وعید بر استحقاق عقاب خلاف ظاهر است و نیاز به قرینه دارد و تنها در صورتی می‌توان این حمل را پذیرفت که راه دیگری بر ما گشوده نباشد تا حکم عقل را به عنوان قرینه برای عدول از ظاهر قرار دهیم. در این صورت، با این مقدمات می‌توان برای این احتمال چنین استدلال کرد: حکم خداوند به بهشتی یا جهنمی بودن افراد گزاف نیست و حتماً شخص باید زمینه این احکام را داشته باشد. پس هر گاه خداوند تبارک و تعالی وعید بر گناهی می‌دهد، این وعید دو امر را اثبات می‌کند: الف) استحقاق گنهکار برای آن وعید؛ ب) تحقق خارجی یا عزم بر تحقق آن از طرف خداوند (بنا بر اختلاف‌های مذکور)؛ اما در مقام جمع‌بندی بین آیات، علاوه بر آیات وعید، آیات عفو و همچنین قیودی نظیر مشیت الهی و توبه نیز مذکور است. پس این دسته از آیات حتمیت تحقق خارجی آیات وعید را نفی می‌کنند و اصل استحقاق عقاب باقی می‌ماند.

البته کسانی هم که این راه‌حل را ارائه کرده‌اند، آن را نیز به عنوان نخستین گزینه خود در دفع شبهه ناسازگاری، بلکه به عنوان واپسین راه‌حل و با فرض عدم پذیرش راه‌های دیگر ذکر کرده‌اند (فخررازی، ۱۴۲۰ق، ج ۲، ص ۳۹۹؛ قاضی طباطبائی، ۱۴۲۲ق، ص ۵۹۴).

۵-۲. راه‌حل پنجم: مقید بودن وعیدهای الهی

صاحبان این دیدگاه معتقدند وعید و وعیدهایی که در قرآن و سنت آمده‌اند، از سنخ خبرند و یا دست‌کم مستلزم خبری هستند که قابلیت صدق و کذب دارد. از سوی دیگر، کذب را در حق خداوند قبیح و محال می‌دانند. با التزام به این دو امر، برای سازگاری میان اعتقاد به صدق الهی و جواز تخلف وعید از طرف خداوند، به مشروط بودن وعیدهای الهی قائل شده‌اند و آیات عفو و همچنین آیات و اخبار شفاعت را قید، شرط یا مخصص - به حسب اختلاف در تعبیر - نسبت به آیات وعید می‌دانند. مشهور متکلمان امامیه (مفید، ۱۴۱۳ق، ص ۶۸؛ حلی، ۱۴۲۶ق،

ص ۲۲۵؛ قاضی طباطبائی، ۱۴۲۲ق، ص ۵۹۳-۵۹۴) و اشاعره (اشعری، ۱۴۰۰ق، ص ۱۴۴-۱۴۵؛ بغدادی، ۲۰۰۳، ص ۱۹۳؛ فخررازی، ۱۴۲۰ق، ج ۲، ص ۲۹۹؛ ج ۳، ص ۵۷۶؛ آمدی، ۱۴۲۳ق، ج ۴، ص ۳۷۷؛ تفتازانی، ۱۴۰۹ق، ج ۵، ص ۱۵۲) این نظریه را پذیرفته‌اند.

متکلمان معتزلی بر این دیدگاه اشکال کرده‌اند که وعیدهای الهی در آیات وعید، بدون هیچ استثنا و شرطی ذکر شده‌اند و جایز نیست که خداوند از خطابی که متوجه بندگان می‌کند، ظاهر آن را اراده نکند و با این حال، مراد خود را نیز بیان نکند؛ زیرا چنین خطابی در حکم لغز و معماست و صدور آن از خدای حکیم روا نیست (قاضی عبدالجبار، ۱۴۲۲ق، ص ۸۵).

برخی نویسندگان معاصر نیز همان اشکال را با بیانی دیگر تکرار کرده و گفته‌اند: کثرت آیات وعید و صراحت آنها در عموم، و عدم مخصص آشکار، سبب تبادر قطعیت و عمومیت عذاب تهدیدشوندگان و متخلفان است. حال اگر آیات خلود مشروط‌اند، چرا حتی در یک مورد به قید تصریح نشده تا مانع بدفهمی و گمراهی شود؟ و به چه دلیل کلام خدا که باید سراسر بیان و روشنی باشد، خود منشأ چنین ابهام و خطایی شده است؟ (ر.ک: ملایری، ۱۳۹۱، ص ۱۳۷).

ارزیابی

به نظر می‌رسد این اشکال وارد نیست؛ زیرا اولاً معتزلیان هم می‌پذیرند که تنجز آیات وعید در حق متخلفان از اوامر الهی مشروط به عدم توبه است؛ هرچند در بسیاری از آیات وعید به این شرط تصریح نشده است. اگر عدم تصریح به شرط در عدم توبه موجب کذب آیات وعید نمی‌شود؛ چرا عدم تصریح به شرط عدم عفو موجب کذب آیات وعید باشد؟ (فخررازی، ۱۴۲۰ق، ج ۲، ص ۲۹۹).

ثانیاً: وجود قیود و مخصص‌های منفصل که آیات عام و مطلق را قید یا تخصیص می‌زند، مورد اتفاق همه فرق و مذاهب اسلامی است و به شیوع و رواج این امر تصریح شده است (ر.ک: اشعری، ۱۴۰۰ق، ص ۱۴۴-۱۴۵؛ تفتازانی، ۱۴۰۹ق، ج ۵، ص ۱۵۳). سخن فخررازی در اشاره به دو نکته یادشده چنین است:

أليس أن جميع عموماً القرآن مخصوصة ولا يسمي ذلك كذباً، أليس أن كل المتشابهات مصروفة عن ظواهرها، ولا يسمي ذلك كذباً فكذا هاهنا. وثالثها: أليس أن آیات الوعيد في حق العصاة مشروطة بعدم التوبة وإن لم يكن هذا الشرط مذكوراً في صريح النص، فهي أيضاً عندنا مشروطة بعدم العفو وإن لم يكن هذا الشرط مذكوراً بصريح النص صريحاً (فخررازی، ۱۴۲۰ق، ج ۲، ص ۲۹۹).

احادیث متعددی نیز در این باره وارد شده‌اند که به وجود عام و خاص، ناسخ و منسوخ، و محکم و متشابه در قرآن تصریح کرده‌اند (کلینی، ۱۳۶۲، ج ۱، ص ۲۱۳). امام علی علیه السلام می‌فرماید در کلام پیامبر صلی الله علیه و آله نیز ناسخ و منسوخ، خاص و عام و محکم و متشابه وجود دارد و پرهیز می‌دهد از اینکه در فهم قرآن و احادیث پیامبر صلی الله علیه و آله از این امر غفلت شود (کلینی، ۱۳۶۲، ج ۱، ص ۶۲-۶۴). در همین مورد خاص، وقتی در محضر امام رضا علیه السلام از

عقیده معتزله نسبت به عدم بخشش گناهان کبیره بحث شد، آن حضرت در رد عقیده معتزله فرمودند: که قرآن برخلاف این نظر معتزله نازل شده است؛ چراکه خداوند می‌فرماید: «إِنَّ رَبَّكَ لَذُو مَغْفِرَةٍ لِّلنَّاسِ عَلٰی ظُلْمِهِمْ» (رعد: ۶؛ صدوق، ۱۳۹۸ق، ص ۴۰۶). چنان‌که ملاحظه می‌شود، آن حضرت از آیه مذکور برای تقیید آیات وعید بهره برده است.

براین اساس منشأ اشکال مذکور، نادیده گرفتن سبک و شیوه بیانی قرآن است؛ زیرا بنای قرآن بر این نبوده است که لزوماً درباره هر مطلبی، قیود و شرایط مربوط به آن را بلافاصله و به صورت متصل ذکر کند؛ اما اینکه حکمت و فلسفه استفاده قرآن از این شیوه بیانی برای بیان مقصود خود چیست، امری است که می‌تواند وجوه مختلفی داشته باشد و البته عدم علم به این وجوه، ضرری به اصل مطلب وارد نمی‌کند. در این مورد، یکی از وجوه عدم استفاده از قید متصل در آیات وعید، می‌تواند نکته‌ای باشد که برخی مفسران ذکر کرده‌اند و آن اینکه هدف از آیات وعید، مبالغه در تقبیح گناهان و ترساندن و برحذر داشتن مخاطبان از ارتکاب گناه است و در چنین مقامی، تخصیص و تصریح به قید با هدف موردنظر سازگار نیست (الوسی، ۱۴۱۵ق، ج ۷، ص ۱۵۰).

ثانیاً در مواضعی از قرآن، پس از تهدید گناهکاران به عذاب، با اموری مثل مشیت خدا و رحمت الهی وقوع عذاب مقید و مشروط شده است؛ مانند آیه شریفه: «قَالَ النَّارُ مَثْوَاكُمْ خَالِدِينَ فِيهَا إِلَّا مَا شَاءَ اللَّهُ إِنَّ رَبَّكَ حَكِيمٌ عَلِيمٌ» (انعام: ۱۲۸)؛ [خدا] می‌فرماید: «جایگاه شما آتش است؛ در آن ماندگار خواهید بود، مگر آنچه را خدا بخواهد [که خود تخفیف دهد]؛ آری، پروردگار تو حکیم داناست». در این آیه، عذاب وعده‌داده شده به مشیت خداوند مقید شده است.

ثالثاً چنان‌که گفته شد، به دلیل آیات عفو- که مواردی از آن قبلاً ذکر شد- و برای دفع توهم تناقض در قرآن، چاره‌ای جز جمع عرفی بین دو دسته آیات و عمل به سیره عقلا در تقیید مطلقات و تخصیص عمومات نداریم (ر.ک: ابن نوبخت، ۴۱۳ق، ص ۶۴)، و التزام به حفظ عمومات و اطلاقات آیات وعید مستلزم پذیرش تناقض بین دو دسته آیات قرآن است، و البته پذیرش چنین امری با حکمت الهی در تعارض خواهد بود. این در حالی است که اشکال مستشکل بر پیش‌فرض حکمت الهی استوار است و اگر از این پیش‌فرض صرف‌نظر شود، اصل اشکال هم منتفی خواهد شد.

نکته: از همه آنچه تا کنون گذشت، می‌توان متوجه این مطلب شد که آنچه گاهی به تفضلیه نسبت داده می‌شود- یعنی جواز خلف وعید از جانب خداوند- نسبتی نادرست و شهرتی بی‌اساس است و حقیقت مطلب این است که مشهور تفضلیه همانند وعیدیه منکر خلف در وعید الهی هستند؛ همچنان‌که صدق الهی را نیز استثناپذیر می‌دانند و آنچه بدان معتقدند، مشروط و مقید بودن وعیدهای الهی است.

نتیجه گیری

۱. انکار اطلاق قبح کذب نمی تواند مشکل ناسازگاری جواز خلف وعید با صفت صدق الهی را حل کند؛ زیرا صدق الهی مقید به هیچ قیدی نیست، و دروغ مشتعل بر مصلحت اهم یا دفع مفسده ای اهم، اگرچه در مواردی برای انسان ها معنی ندارد، اما درباره خداوند چنین فرضی صحیح نیست؛
۲. نظریه انشانگاری وعد و وعید نیز در رفع تعارض ظاهری میان آیات وعید و صدق الهی کارآمد و تام نیست؛ زیرا شیوه بیان وعد و وعیدهای الهی منحصر در یک قالب نیست، بلکه در دو قالب اخبار و انشا وارد شده است. علاوه بر اینکه نظریه انشانگاری حتی بر فرض انحصار بیان وعید در قالب انشا، نمی تواند مشکل را حل کند؛ زیرا هر «وعید انشایی» به دلالت التزامی مستلزم خبری است که قابلیت صدق و کذب دارد، و اشکال تعارض را نسبت به آن باید برطرف کرد؛
۳. نظریه عدم واقع نمایی وعد و وعید علاوه بر وجود شواهد قرآنی بر خلاف آن، دچار تناقض درونی است و لازمه پذیرش آن، منتفی شدن همان چیزی است که برای اثبات حقانیت خود به آن تمسک می کند. از این رو این نظریه نیز نمی تواند مشکل ناسازگاری را حل کند؛
۴. نظریه انکار تنجز و حمل وعیدها بر استحقاق عقاب، هر چند ثبوتاً محذوری ندارد، اما در مقام اثبات و دلالت، بر خلاف تبادر است؛
۵. از میان رویکردهای مختلف در رفع تعارض ظاهری میان آیات وعید و صدق الهی، نظر مشهور امامیه و اشاعره - یعنی مشروط بودن آیات و اخبار وعید و عدم اطلاق و عمومیت آنها - نظریه ای استوار و دارای پشتوانه عقلی، قرآنی و حدیثی است؛
۶. مشهور تفضلیه همانند وعیدیه منکر خلف در وعید الهی هستند؛ همچنان که صدق الهی را نیز استثناپذیر می دانند، و آنچه بدان معتقدند، مشروط و مقید بودن وعیدهای الهی است.

منابع

- ابن درید، محمد بن حسن، ۱۹۹۸م، *جمهرة اللغة*، بیروت، دار العلم للملایین.
- ابن سیده، علی بن اسماعیل، ۱۴۲۱ق، *المحکم و المحيط الأعظم*، تصحیح عبدالحمید هنداوی، بیروت، دار الکتب العلمیة.
- ابن فارس، احمد، ۱۴۰۴ق، *معجم مقاییس اللغة*، تصحیح عبدالسلام محمد هارون، قم، مکتب الاعلام الاسلامی.
- ابن محمد بن علی، قاسم المنصور بالله، ۱۴۲۱، *الأساس لعقائد الأكياس*، مقدمه و پاورقی محمد قاسم عبدالله هاشمی، چ سوم، صعده، مکتبة التراث الإسلامي.
- ابن نوبخت، ابو اسحاق ابراهیم، ۱۴۱۳ق، *الباقوت فی علم الکلام*، قم، کتابخانه آیت الله مرعشی نجفی.
- ازهری، محمد بن احمد، ۱۴۲۱ق، *تهذیب اللغة*، بیروت، دار احیاء التراث العربی.
- اشعری، ابوالحسن، ۱۴۰۰ق، *مقالات الإسلامیین و اختلاف المصلین*، چ سوم، آلمان - ویسبادن، فرانس شتاينر.
- الوسی، سید محمود، ۱۴۱۵ق، *روح المعانی فی تفسیر القرآن العظیم*، تحقیق علی عبدالباری عطیة، بیروت، دارالکتب العلمیة.
- أمدی، سیف الدین، ۱۴۱۳، *غایة المرام فی علم الکلام*، بیروت، دار الکتب العلمیة.
- ____، ۱۴۲۳، *أبکار الأفكار فی أصول الدین*، تحقیق احمد محمد مهدی، قاهره، دار الکتب.
- بحرانی، ابن میثم، ۱۴۰۶ق، *قواعد المرام فی علم الکلام*، چ دوم، قم، مکتبة آیة الله المرعشی النجفی.
- برقی، احمد بن محمد بن خالد، ۱۳۷۱، *المحاسن*، تحقیق جلال الدین محدث، چ دوم، قم، دار الکتب الإسلامیة.
- بغدادی، عبد القاهر، ۲۰۰۳، *أصول الإیمان*، تحقیق ابراهیم محمد رمضان، بیروت، دار و مکتبة الهلال.
- تفتازانی، سعد الدین، ۱۴۰۷ق، *شرح العقائد النسفیة*، قاهره، مکتبة کلیات الأزهریة.
- ____، ۱۴۰۹ق، *شرح المقاصد*، قم، شریف رضی.
- جرجانی، میرسید شریف، ۱۳۲۵، *شرح المواقف*، تصحیح بدرالدین نعلانی، قم، شریف رضی.
- جوهری، اسماعیل بن حماد، ۱۳۷۶، *الصاحح: تاج اللغة و صحاح العربیة*، تصحیح احمد عبد الغفور عطار، بیروت، دار العلم للملایین.
- چلیبی، ۱۳۲۵، *حاشیة بر شرح المواقف (ضمن شرح المواقف)*، تصحیح بدرالدین نعلانی، قم، شریف رضی.
- طوسی، محمد بن حسن، ۱۴۰۵ق، *تلخیص المحصل المعروف بنقد المحصل*، چ دوم، بیروت، دار الأضواء .
- ____، بی تا، *قواعد العقائد*، تعلیقات علی ربانی گلپایگانی، قم، مؤسسه امام صادق علیه السلام.
- خوئی، سید ابوالقاسم، بی تا، *مصباح الفقاهة (المکاسب)*، مقرر محمدعلی توحیدی، نرم افزار جامع فقه اهل البیت علیهم السلام.
- دوانی، محمد بن اسعد، ۱۴۲۳، *التعلیقات علی شرح العقائد العصدیة*، مقدمه سیدهادی خسرو شاهی و تحقیق عماره و تحریر شیخ محمد عبده، نرم افزار کتابخانه کلام اسلامی نسخه ۱/۲.
- راغب اصفهانی، حسین بن محمد، ۱۴۱۲ق، *مفردات ألفاظ القرآن*، بیروت، دار القلم.
- ربانی گلپایگانی، علی، ۱۴۱۸، *القواعد الکلامیة*، قم، مؤسسه امام صادق علیه السلام.
- ____، بی تا، *تعلیقه قواعد العقائد (ضمن قواعد العقائد)*، قم، مؤسسه امام صادق علیه السلام.
- زبیدی، سید مرتضی، ۱۴۱۴ق، *تاج العروس من جواهر القاموس*، بیروت، دار الفکر.
- سبحانی، جعفر، ۱۴۲۰ق، *رسالة فی التحسین و التقیح العقلیین*، قم، مؤسسه امام صادق علیه السلام.
- ____، ۱۴۲۸ق، *محاضرات فی الإلهیات*، تلخیص علی ربانی گلپایگانی، چ یازدهم، قم، مؤسسه امام صادق علیه السلام.
- ____، بی تا، *بحوث فی الملل و النحل*، قم، مؤسسه النشر الإسلامی - مؤسسه امام صادق علیه السلام.
- شیر، سید عبدالله، ۱۴۲۴ق، *حق البقیین فی معرفتة أصول الدین*، چ دوم، قم، أنوار الهدی.
- شرفی، احمد بن محمد بن صلاح، ۱۴۱۵ق، *عدة الأكياس فی شرح معانی الأساس*، صنعاء، دار الحکمة الیمانیة.
- شریف مرتضی، علی بن حسین موسوی بغدادی، ۱۳۸۷، *جمل العلم و العمل*، نجف اشرف، مطبعة الآداب.

- ، ۱۴۰۵ق، *رسائل الشریف المرتضیٰ*، قم، دارالقرآن الکریم.
- شیرازی، سیدصادق حسینی، ۱۴۲۶، *بیان الفقه فی شرح العروة الوثقی (الاجتهاد و التقلید)*، چ دوم، قم، دار الانصار.
- صاحب بن عباد، اسماعیل بن عباد، ۱۴۱۴ق، *المحیط فی اللغة*، تحقیق محمدحسن آل یاسین، بیروت، عالم الکتب.
- صدوق، محمدبن علی، ۱۴۱۳ق، *من لا یحضره الفقیه*، تحقیق: علی اکبر غفاری، چ دوم، قم، دفتر انتشارات اسلامی.
- ، ۱۳۹۸ق، *التوحید*، قم، مؤسسه النشر الإسلامی.
- طبری، محمدبن جریر، ۱۴۱۲ق، *جامع البیان فی تفسیر القرآن*، بیروت، دار المعرفة.
- طوسی، محمدبن حسن، ۱۴۰۶ق، *الاقتصاد فیما یتعلق بالاعتقاد*، چ دوم، بیروت، دار الأضواء.
- ، بی تا، *التبیان فی تفسیر القرآن*، بیروت، دار احیاء التراث العربی.
- عسکری، حسن بن عبدالله، ۱۴۰۰، *الفروق فی اللغة*، بیروت، دار الافاق الجدیدة.
- حلی، حسن بن یوسف، ۱۴۱۵، *مناهج الیقین فی اصول الدین*، تهران، دار الأسوه.
- ، ۱۴۲۶، *تسلیم النفس إلی حظيرة القدس*، قم، مؤسسه امام صادق علیه السلام.
- غزالی، ابو حامد محمدبن محمد، ۱۴۰۹ق، *الاقتصاد فی الاعتقاد*، بیروت، دار الکتب العلمیة.
- ، ۱۴۱۴ق، *احیاء علوم الدین*، بیروت، دار الفکر.
- فاضل مقداد، ۱۴۰۵ق، *ارشاد الطالبین إلی نهج المسترشدین*، تحقیق سیدمهدی رجائی، قم، کتابخانه آیتالله مرعشی.
- فخررازی، محمدبن عمر، ۱۴۲۰ق، *مفاتیح الغیب*، چ سوم، بیروت، دار احیاء التراث العربی.
- فراهیدی، خلیل بن احمد، ۱۴۰۹ق، *کتاب العین*، چ دوم، قم، هجرت.
- فیض کاشانی، مولی محسن، بی تا، *المحجة البيضاء فی تهذیب الاحیاء*، تصحیح علی اکبر غفاری، چ دوم، قم، دفتر انتشارات اسلامی.
- قاری، ملاعلی، ۱۴۲۸ق، *شرح کتاب الفقه الأكبر*، چ دوم، بیروت، دار الکتب العلمیة.
- قاضی طباطبائی، سیدمحمدعلی، ۱۴۲۲ق، *تعلیقات بر اللوامع الإلهیة (ضمن کتاب اللوامع الإلهیة)*، چ دوم، قم، دفتر تبلیغات اسلامی.
- قاضی عبد الجبار، ابوالحسن ابن احمد، ۱۴۲۲ق، *شرح الأصول الخمسة*، مقرر: قوام الدین مانکدیم، بیروت، دار احیاء التراث العربی.
- ، بی تا، *تنزیه القرآن عن المطاعن*، دارالنهضة الحدیثة.
- کستلی، مصلح الدین مصطفیٰ، ۱۳۲۶، *حاشیة الکستلی (ضمن شرح العقائد النسفیة)*، تحقیق قاسم محمد الرجب، بغداد، مکتبه مثنی.
- کلینی، محمدبن یعقوب، ۱۳۶۲، *الکافی*، چ دوم، تهران، اسلامیة.
- ماوردی، ابوالحسن، ۱۴۰۹ق، *أعلام النبوة*، بیروت، مکتبه الهلال.
- مجلسی، محمدباقر، ۱۴۰۴ الف، *بحار الأنوار*، بیروت، مؤسسه الوفاء.
- ، ۱۴۰۴ ب، *مرآة العقول فی شرح اخبار آل الرسول*، چ دوم، تهران، دار الکتب الإسلامیة.
- مصباح، محمدتقی، ۱۳۷۳، *دروس فلسفه اخلاق*، تهران، اطلاعات.
- مصطفوی، حسن، ۱۴۳۰ق، *التحقیق فی کلمات القرآن الکریم*، چ سوم، بیروت، دار الکتب العلمیة.
- مظفر، محمدرضا، ۱۴۳۰ق، *أصول الفقه*، چ پنجم، قم، موسسه انتشارات اسلامی.
- مفید، محمدبن محمدبن نعمان، ۱۴۱۳ق، *الفصول المختارة*، قم، المؤتمر العالمی للشیخ المفید.
- ملایری، موسی، ۱۳۹۱، «زبان وعد و وعید در قرآن، چالش ها و مختصات آن»، *لسان صدق*، ش ۱، ص ۱۲۱ - ۱۵۰.
- مؤیدی، ابراهیم بن محمدبن احمد، ۱۴۲۲، *الإصباح علی المصباح فی معرفة الملك الفتح*، صنعا، مؤسسه الإمام زیدبن علی.
- نهلوندی نجفی، علی بن فتح الله، ۱۳۲۰، *تشریح الأصول*، تهران، نشر میرزا محمدعلی تاجر طهرانی.
- نیشابوری مقری، محمدبن علی، ۱۴۱۴ق، *الحدود*، قم، مؤسسه الإمام الصادق علیه السلام.

راهنمای اشتراک نشریات تخصصی مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی

۱. اشتراک به صورت آونمان پذیرفته می‌شود؛ ۲. در صورت تمایل به اشتراک وجه اشتراک را به حساب ۱۰۰۰۰۱۰۵۹۷۳۰۰۰ به نام مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی قدس سره واریز و اصل فیش بانکی یا فتوکپی آن را به همراه فرم اشتراک و مشخصات کامل خود به نشانی مجله ارسال نمایید؛ ۳. در صورت تغییر نشانی، اداره نشریات تخصصی را از نشانی جدید خود مطلع نمایید؛ ۴. کلیه مکاتبات خود را با شماره اشتراک مرقوم فرمایید؛ ۵. بهای اشتراک خارج از کشور با احتساب هزینه پست سالانه ۲۰ دلار و یا معادل آن می‌باشد؛ ۶. لطفاً در ذیل نوع نشریه و مبلغ واریزی و نیز مدت اشتراک خود را مشخص فرمایید.

فروشگاه الکترونیک <http://eshop.iki.ac.ir>

ردیف	عنوان نشریه	رتبه	تک شماره (ریال)	یک ساله (ریال)	از شماره تا شماره
۱.	دو فصل نامه «معرفت اقتصاد اسلامی»	علمی - پژوهشی	۳۵.۰۰۰	۷۰.۰۰۰	
۲.	دو فصل نامه «تاریخ اسلام در آینه پژوهش»	علمی - پژوهشی	۳۵.۰۰۰	۷۰.۰۰۰	
۳.	دو فصل نامه «قرآن شناخت»	علمی - پژوهشی	۳۵.۰۰۰	۷۰.۰۰۰	
۴.	دو فصل نامه «معرفت سیاسی»	علمی - پژوهشی	۳۵.۰۰۰	۷۰.۰۰۰	
۵.	دو فصل نامه «معرفت کلامی»	علمی - پژوهشی	۳۵.۰۰۰	۷۰.۰۰۰	
۶.	فصل نامه «روان شناسی و دین»	علمی - پژوهشی	۳۵.۰۰۰	۱۴۰.۰۰۰	
۷.	فصل نامه «معرفت ادیان»	علمی - پژوهشی	۳۵.۰۰۰	۱۴۰.۰۰۰	
۸.	فصل نامه «معرفت فرهنگی اجتماعی»	علمی - پژوهشی	۳۵.۰۰۰	۱۴۰.۰۰۰	
۹.	فصل نامه «معرفت فلسفی»	علمی - پژوهشی	۳۵.۰۰۰	۱۴۰.۰۰۰	
۱۰.	دو فصل نامه «اسلام و پژوهش های تربیتی»	علمی - پژوهشی	۳۵.۰۰۰	۷۰.۰۰۰	
۱۱.	دو فصل نامه «اسلام و پژوهش های مدیریتی»	علمی - ترویجی	۳۵.۰۰۰	۷۰.۰۰۰	
۱۲.	دو فصل نامه «معارف عقلی»	علمی - ترویجی	۳۵.۰۰۰	۷۰.۰۰۰	
۱۳.	دو فصل نامه «معرفت اخلاقی»	علمی - ترویجی	۳۵.۰۰۰	۷۰.۰۰۰	
۱۴.	ماهنامه «معرفت»	علمی - ترویجی	۳۵.۰۰۰	۴۲۰.۰۰۰	
۱۵.	دو فصل نامه «عیار پژوهش در علوم انسانی»	علمی - تخصصی	۳۵.۰۰۰	۷۰.۰۰۰	
۱۶.	دو فصل نامه «حکمت عرفانی»	علمی - تخصصی	۳۵.۰۰۰	۷۰.۰۰۰	
۱۷.	دو فصل نامه «معارف منطقی»	علمی - تخصصی	۳۵.۰۰۰	۷۰.۰۰۰	
۱۸.	دو فصل نامه «اندیشه های حقوق عمومی»	علمی - تخصصی	۳۵.۰۰۰	۷۰.۰۰۰	
۱۹.	فصل نامه «پویایی در علوم انسانی»	علمی - تخصصی	۳۵.۰۰۰	۱۴۰.۰۰۰	
۲۰.	Semiannual «Horizons of Thought»	علمی - تخصصی	۱۵ دلار	۳۰ دلار	

نام نشریه:

مدت اشتراک:

مبلغ واریزی:

فرم درخواست اشتراک

اینجانب:

آسیان:

شهرستان:

خیابان: / کوچه: / پلاک:

کد پستی:

صندوق پستی:

تلفن: (تابت)..... (همراه)..... ۰۹.....

منتقاضی دریافت مجله / مجلات فوق می‌باشم.

لطفاً از شماره‌های ذکر شده مجلات به مدت..... به آدرس فوق ارسال فرمایید.

در ضمن فیش بانکی به شماره: مبلغ:..... ریال به پیوست ارسال می‌گردد.

امضا

الملخص

وظائف العقل في الفكر الكلامي للشيخ الحرّ العاملي

ghafoori_n@yahoo.com

محمد غفوري نجاد / أستاذ مساعد في جامعة الأديان والمذاهب

khaleghian@gmail.com

أم البنين خالقيان / باحثة وحائزة على شهادة دكتوراه في علم التشيع من جامعة الأديان والمذاهب

الوصول: ٢٨ جمادى الثاني ١٤٣٨ - القبول: ٣ ذى الحجة ١٤٣٨

الملخص

الشيخ الحرّ العاملي هو أحد المحدثين البارزين الذين ذاع صيتهم إبّان القرن الحادي عشر في عالم التشيع، وإلى جانب كونه محدثاً فقد برع في علم الكلام والعقائد أيضاً، حيث أتبع أساليب عديدة لاستنباط التعاليم العقائدية والدفاع عنها مقابل المخالفين، وقد اعتمد على أساليب عقلية ونقلية.

تطرّق الباحثان في هذه المقالة إلى بيان مكانة العقل من وجهة نظر الشيخ الحرّ العاملي، وكذلك سلّطوا الضوء على وظائفه في الفكر الكلامي لهذا العالم المسلم من خلال مراجعة آثاره العديدة التي خلّفها في هذا المضمار، وقد أثبتنا أنه رغم اعتقاده بأصالة النقل في استنباط العقائد، إلا أنه اعتمد على وظائف العقل الثلاثة كسائر علماء الكلام والعقائد. اعتمد الحرّ العاملي في استدلالاته على الوظائف المستقلّة للعقل، أي العقل النظري والعملي، وكذلك استند إلى وظائفه غير المستقلّة، أي العقل المستدل؛ ومن ثمّ استنبط مفاهيم عقائدية إسلامية وشيعية بأساليب عقلية متنوّعة، فبادر إلى الدفاع عنها، حيث يعتقد بأنّ التعارض بين النقل والعقل المستدلّ، لا موضوعية له، وحينما يحدث تعارض بين العقل النظري والعملي وبين النقل، فلا بدّ في هذه الحالة من تأويل النقل.

كلمات مفتاحية: الحرّ العاملي، العقل، العقل النظري، العقل العملي، العقل المستدلّ

العلاقة بين العلم والدين من وجهة نظر الفيلسوف ألفين بلانتنجا

MirbabaPoor@Gmail.com

سيدمصطفى ميربابابور / طالب دكتوراه - مؤسسة الإمام الخميني للتعليم والبحوث

yousef.daneshvar@gmail.com

يوسف دانشور / أستاذ مساعد - مؤسسة الإمام الخميني للتعليم والبحوث

الوصول: ٢١ جمادى الاول ١٤٣٨ - القبول: ٣ ذى القعدة ١٤٣٨

الملخص

العلاقة بين العلم والدين تعدّ واحدةً من المباحث الجاذبة المطروحة في الأوساط الفكرية المعاصرة، والفيلسوف الأمريكي ألفين بلانتنجا ساق مباحث هامة في هذا المضمار، فقد تبنّى رؤيتين حول هذا الموضوع، حيث أكدّ فيهما على أنّ العلاقة بين العلم والدين يشوبها التعارض أحياناً على أساس النزعة الطبيعية المنهجية في العلم. في رؤيته الأولى اقتبس وجهة نظر أوغسطين معتبراً العلم في العالم المعاصر بأنه يدور في فلك الوجود الإنساني مقابل الوجود الإلهي، وبعض الاستنتاجات العلمية تتعارض مع المعتقدات الدينية، وهذا التعارض يعدّ جاداً وحقيقياً، فكلٌّ من العلم والدين ينقضان بعضهما البعض، والسبب في ذلك عائداً إلى النزعة الطبيعية المنهجية؛ ولكن مع ذلك فهو يمكن أن يحدث في بعض جوانب علم النزعة الطبيعية المنهجية.

قام الباحث في هذه المقالة ببيان رأى ألفين بلانتنجا ثمّ بادر إلى نقده وتحليله وفق أسلوب بحثٍ وصفيٍّ - تحليليٍّ.

كلمات مفتاحية: العلم والدين، النزعة الطبيعية المنهجية، التكامل، ألفين بلانتنجا، الرأى الأول لبلانتنجا

دراسة تحليلية حول دور الخوف في منشأ الدين على ضوء التعاليم القرآنية

Gh.javad@mihanmail.ir

جواد قلى بور / طالب دكتوراه فى فرع الكلام - مؤسسة الإمام الخمينيؑ للتعليم والبحوث

mjafari125@yahoo.com

محمد جعفرى / أستاذ مشارك فى فرع الكلام - مؤسسة الإمام الخمينيؑ للتعليم والبحوث

الوصول: ٢٤ رجب ١٤٣٨ - القبول: ٢٢ ذى الحجة ١٤٣٨

الملخص

إحدى الآراء التى يطرحها المفكرّون الغربيون الذين يبتنون النزعة الفكرية الطبيعية، أنّ الدين قد نشأ بين البشر جرّاء الخوف من الحوادث الطبيعية؛ وعلى هذا الأساس فقد بادر الباحثان فى هذه المقالة إلى بيان وجهة النظر القرآنية حول الموضوع المذكور وذلك بالاعتماد على مضامين القرآن الكريم وبأسلوبٍ نقلى، حيث تطرّقاً إلى دراسة وتحليل ما إن كانت نشأة الدين ونزعة البشرية إليه وإلى الالتزام بأحكامه الشرعية ناشئة من الخوف من الحوادث الطبيعية أو لا، كما وضّحنا وجهة النظر القرآنية فى هذا المضمار.

بعد أن أجرى الباحثان دراسةً دلاليةً، فسّمَا البحث إلى ثلاثة أجزاءٍ أساسيةٍ كالتالى: الجزء الأوّل تمحور موضوعه حول منشأ الدين، وأثبتنا فيه أنّ الخوف ليس له أى دورٍ فى هذا الأمر، وإنّما القرآن الكريم أكّد على أنّ الله عزّ وجلّ وإرادة الإنسان هما العاملان الأساسيان لظهوره؛ وأمّا فى الجزئين الآخرين اللذين هما النزعة إلى الدين والالتزام بأحكامه الشرعية، فقد أثبت فيهما أنّ الخوف حتّى وإن لم يكن عاملاً أساسياً فى نشأة الدين، لكن لا يمكن التغاضى عن دوره بشكلٍ مطلقٍ.

كلمات مفتاحية: الدين، منشأ الدين، النزعة إلى الدين، الالتزام بالأحكام الدينية، الخوف، الخوف من الحوادث الطبيعية

معنى "نفي الصفات" فى التعاليم الشيعية من وجهة نظر السيد أحمد الكربلائى والسيد محمد حسين الطباطبائى

m.saatchi85@gmail.com

مهدى ساعتشى / طالب دكتوراه فى الكلام الإسلامى - جامعة الشهيد مطهرى

saeedimehr@yahoo.com

محمد سعيد مهر / أستاذ فى فرع الفلسفة - جامعة تربيت مدرس

الوصول: ٣ جمادى الاول ١٤٣٨ - القبول: ٩ رمضان ١٤٣٨

الملخص

بعض الأحاديث الموجودة فى المنظومة الروائية الشيعية، طرحت فكرة نفي الصفات باعتبار أن هذا النفي يعنى تحقق كمال التوحيد ويقرّ نظامه الأصيل، وقد فسّر العلماء وشرّاح الحديث هذه الروايات بأساليب عديدة، وأما صدر المتألهين وشارحو كتاباته فقد فسروها وفق نظرية العينية المصادقية، بينما بعض علماء الشيعة من أمثال السيد أحمد الكربلائى والسيد محمد حسين الطباطبائى فقد اعتبروها تدلّ على معانى أكثر دقّة من النظرية المذكورة.

السيد أحمد الكربلائى ضمن مراسلاته مع الشيخ محمد حسين الأصفهاني والعلامة الطباطبائى، وكذلك فى العديد من آثاره، تطرّق إلى بيان تفاصيل الموضوع من زاوية عرفانية، ومن ثمّ أثبت رأيه من خلال إقامة برهان عقلى والخوض فى عمق الأدلة الثقلية النظرية. الهدف من تدوين هذه المقالة هو تصنيف مختلف التفاسير التى طرحت حول هذه الروايات وتحليلها لأجل إثبات وجود انسجام بين آراء العلماء المسلمين والتفسير العرفانى للروايات المذكورة - ولا سيّما حسب تقرير العلامة الطباطبائى - وبين التعاليم التى نقلت عن أئمة الشيعة على صعيد بيان العلاقة بين الذات والصفات الإلهية.

كلمات مفتاحية: نفي الصفات، التوحيد الإطلاقي، التوحيد الصفاتي، السيد أحمد الكربلائى، العلامة الطباطبائى

دراسة تحليلية نقدية حول رأى غياث الدين منصور الدشتكى بالنسبة إلى المعاد الجسماني

عسكري سليمانى أميرى / أستاذ مشارك فى مؤسسة الإمام الخميني للتعليم والبحوث solymaniaskari@mihanmail.ir

السيد محمد رضا مدرسى / طالب دكتوراه فى الفلسفة المقارنة - مؤسسة الإمام الخميني للتعليم والبحوث

modaresismrm@gmail.com

الوصول: ٢ رجب ١٤٣٨ - القبول: ٣ ذى الحجة ١٤٣٨

الملخص

غياث الدين منصور الدشتكى هو أحد الفلاسفة الذين تألقوا فى عالم الفلسفة إبان القرنين التاسع والعاشر الهجريين، وهو أول فيلسوفٍ طرح برهاناً عقلياً لإثبات المعاد الجسماني بالبدن العنصرى، حيث حاول إثبات صواب هذا الأمر اعتماداً على الأدلة العقلية والنقلية؛ ومن هذا المنطلق بادر الباحثان فى هذه المقالة إلى دراسة وتحليل استدلالاته التى رام منها إثبات صحة نظرية معاد الجسم العنصرى. البرهان العقلى الذى طرحه هذا الفيلسوف مستندٌ إلى الرأى القائل ببقاء تعلق النفس بالبدن بعد الموت، وهذا الرأى انتقده صدر المتألهين. وأما رأيه القائل بعودة النفس إلى البدن العنصرى الدنيوى بعد اكتمال تكوين المزاج فى يوم القيامة، فقد واجه نقداً من قبل آغا على المدرسى؛ فضلاً عن ذلك فإن تمسكه بالآيات القرآنية لأجل إثبات الجسم العنصرى، لا يخلو من إشكاليات.

ومن خلال النقد والتحليل لآراء غياث الدين منصور الدشتكى فى هذه المقالة، توصل الباحثان إلى نتيجةٍ فحواها أن برهانه العقلى والنقلى فى إثبات تحقق المعاد الجسماني بالجسم العنصرى، ليس تاماً الدلالة.

كلمات مفتاحية: المعاد الجسماني، غياث الدين منصور الدشتكى، الشبهات المطروحة حول المعاد الجسماني، العلاقة بين

النفس والبدن

الأدلة والشواهد القرآنية الدالة على التجرد العقلي للروح

مهدي رودبندی زاده / حائز على شهادة دكتوراه في فرع تدريس المعارف الإسلامية - مؤسسة الإمام الخميني للتعليم والبحوث

Roudbandi@gmail.com

غلام رضا فياضی / أستاذ في مؤسسة الإمام الخميني للتعليم والبحوث

الوصول: ٢ جمادى الثاني ١٤٣٨ - القبول: ١٩ شوال ١٤٣٨

الملخص

طرح المفكرون العديد من الآراء حول حقيقة الإنسان، فبعضهم اعتبره مجرد جسم مادي، أي أن حقيقته تتجلى في هذا الجسم البادي للعيان فقط؛ وبعضهم الآخر ذهبوا إلى القول بأن حقيقته شيئاً آخر، فهي لا تتمثل بيدنه المادي فحسب، ولكن هناك اختلاف كبير بينهم حوله طبيعتها، إذ منهم من اعتبرها أمراً مادياً كامناً في باطن البدن، ومنهم من اعتبرها أمراً مجرداً عن المادة.

اعتمد العلماء والمفكرون على أسلوبين، أحدهما عقلي والآخر نقلي، لأجل إثبات تجرد الروح؛ حيث لجؤوا إلى الأسلوب النقلي على أساس عدد من الآيات المعروفة، ولكن مع ذلك يمكن الاعتماد على آيات أخرى في هذا المضمار. بناءً على ما ذكر، قام الباحثان في هذه المقالة بتسليط الضوء على الآيات المباركة التي تضمنت الخصائص والميزات البشرية لإثبات تجرد مضمار العقل عن المادة لدى بعض البشر على أقل تقدير، حيث اعتمدا في هذا المجال على شواهد وأدلة لم تحظى باهتمام كبير من قبل سائر الباحثين.

كلمات مفتاحية: الإنسان، الروح، النفس، العقل، المجرد، القرآن الكريم

عقيدة "البدء" في منظومة ميرداماد الفلسفية

oshryeh@quran.ac.ir

رحمان عشريه / أستاذ مساعد في جامعة علوم ومعارف القرآن الكريم بقم

mali.esm91@yahoo.com

محمد علي إسماعيلي / طالب في المستوى الرابع للفقه والأصول بجامعة المصطفى العالمية

Hrezaii@ut.ac.ir

حسن رضاي هفتادر / أستاذ مشارك في برديس فارابي التابعة لجامعة طهران

الوصول: ٧ جمادى الأولى ١٤٣٨ - القبول: ١ ذى القعدة ١٤٣٨

الملخص

إن مسألة البدء تعدّ واحدةً من المسائل الهامة المطروحة في مجال ارتباط الحادث بالقديم، والسؤالان الأساسيان اللذان يطرحان حولها هما: نظراً لامتناع حدوث تعيّر في ذات الله تعالى وعلمه، فكيف يمكن بيان حقيقة البدء وكيفية تحقّق المحو والإثبات؟ وهل أن نسبة البدء إلى الله عزّ وجلّ تعدّ نسبةً حقيقيةً أو مجازيةً؟

طرحت توضيحات شاملةً بالنسبة إلى مسألة البدء في منظومة ميرداماد الفلسفية، حيث يعتقد بأنّ البدء يتحقّق في مجال الأمور التكوينية، وهو يعكس محدودية زمان الإفاضة من جانب العلّة، ونطاقه الذي يحدث فيه هو عالم المادة في حين أنّه لا يمكن أن يحدث في عالم الدهر والسرمدية.

تمّ تدوين هذه المقالة بأسلوب بحثٍ وصفيٍّ - تحليليٍّ بهدف بيان مسألة البدء في المنظومة الفلسفية للمفكر المسلم ميرداماد، وأهمّ النتائج التي تمّ تحصيلها توضّح حقيقة هذه المسألة في آرائه الفلسفية وتبيّن كيفية إسناده إلى الله سبحانه وتعالى.

يعتقد هذا الفيلسوف المسلم بأنّ الأمور التدريجية لها حيثيتان، فهي من إحدى هاتين الحثيتين منسوبةً إلى عالم الدهر، ومن الحثية الأخرى منسوبةً إلى عالم السيلان والمادة؛ وعلى هذا الأساس فهي تعتبر تدريجيةً وغير مستقرّة بحيث يمكن أن يطرأ عليها التحوّل والتبدّل. على أساس الحثية الأولى، فالبدء يستند إلى ثبوت الحقّ الواجب بالذات، ومن الحثية الثانية يعتبر واسطةً لاستناد الحوادث الزمانية إلى الواجب.

كلمات مفتاحية: البدء، النسخ، القضاء، القدر، ميرداماد

الصدق الإلهي ومسألة خلف الوعيد

soleimani@isca.ac.ir

عبد الرحيم سليمانى بهبهانى / أستاذ مساعد فى مركز دراسات العلوم والثقافة الإسلاميين
الوصول: ٢٤ رجب ١٤٣٨ - القبول: ٢ ذى الحجه ١٤٣٨

الملخص

لا شكّ فى أنّ طرح تصويرٍ صائبٍ لصفات الله الذاتية والفعليّة، وبذل الجهد لإزالة الشبهات التى تطرح حولها، لهما دورٌ بارزٌ فى ترسيخ المعتقدات الدينيّة والحيلولة دون حدوث انحرافاتٍ فيها. صفة الصدق الإلهي رغم كونها من الصفات المتفق عليها، لكن قد تتعارض أحياناً مع إحدى المعتقدات الدينيّة، أى جواز العفو وعدم تعذيب بعض العصاة وفق المشيئة الإلهية، وأصحاب العقيدة التفضيلية يعتقدون بجواز العفو، لذلك طرحوا العديد من النظريات لأجل إثبات انسجام هذه العقيدة مع صفة الصدق الإلهي والوعيد المذكور فى القرآن الكريم والأحاديث المباركة؛ وأهمّ نظرياتهم المذكورة هى ما يلي: (١) نظرية تستند إلى رفض إطلاق قبح الكذب. (٢) نظرية تعتبر الوعد والوعيد مقولتين إنشائيتين. (٣) نظرية عدم دلالة الوعد والوعيد على الأمر الواقع. (٤) نظرية إنكار تنجّز الوعيد وعدم جواز حمله على استحقات العقاب. (٥) نظرية كون الوعيد مشروطاً.

تمّ تدوين هذه المقالة وفق أسلوب بحثٍ مكتبيّ على أساسٍ وصفيّ - تحليليّ يهدف لإثبات صواب النظرية الأخيرة، أى نظرية كون الآيات والأخبار التى تضمّنت وعيداً تعتبر مقيدةً وغير مطلقة، حيث أثبت الباحث أنّها مدعومةٌ بحكم العقل والمداليل القرآنية والحديثية؛ فى حين أنّ النظريات الأربعة الأخرى ترد عليها مؤاخذاتٌ ولا يمكن إثبات صوابها.

كلمات مفتاحية: الصدق الإلهي، الوعد، الوعيد، خلف الوعيد، الكذب النافع، الوعيدية، التفضيلية

Divine Truth and the Breaching of Retribution

Abdolrahim Soleimani Behbahani / Assistant Professor of the Research Center for Islamic Sciences and Culture soleimani@isca.ac.ir

Received: 2017/04/22 - **Accepted:** 2017/08/26

Abstract

Building up a picture of Divine Essential and Active Attributes and Trying to resolve the doubts about divine attributes have a prominent role in deepening religious beliefs and preventing any kind of deviation from religious beliefs. Although it is commonly believed that Divine Truth is a divine attribute, it may sometimes be in conflict with another religious belief, such as pardoning some sinners according to Divine will and not inflicting punishment on them. The *Tafazoliyah*, who believe in the permissibility of granting pardon, present various theories to show the consistency of this belief with the attribute of divine truth and the retribution referred to in the Qur'an and hadiths. Some of these theories are: the theory of the denial of considering all kinds of lying bad, the theory of creationism of divine retribution; the theory of the lack of the realistic property of the language of divine retribution; the theory of the denial of *administering* Divine retribution and relating it to the punishment which one deserves and the theory of the conditional property of divine retribution. The present paper, which is a library-based study based on and a descriptive-analytical method, considers the latter theory i.e., the conditional property of the verses, narrations on divine retribution and not generalizing them as a coherent theory which has a rational, Qur'anic and traditional basis, and regards the other four theories to be flawed.

Key words: Divine Truth, retribution, breaching the act of retribution, beneficial lying, *Va'idiyah*, *Tafazoliyah*.

***Bada'* in Mir Damad's Philosophical System**

Rahman Oshryeh / Assistant Professor of University sciences and education Quran Karim

oshryeh@quran.ac.ir

✉ **Mohammad Ali Esmaeili** / Level four in Fiqh and Osul, Al-Mustafa University

mali.esm91@yahoo.com

Hassan Rezaee Haftador / Associate Professor, Farabi Campus, University of Tehran

Received: 2017/02/05 - **Accepted:** 2017/07/27

Hrezaii@ut.ac.ir

Abstract

Bada' (alteration in divine will) is one of the important issues about the relationship between the contingent and the pre-eternal. The main question of this article is; given the impossibility of the occurrence of change in the Divine Essence and Essential knowledge, how can we explain the truth of *Bada'* and the way of the occurrence of obliteration and establishment? Is attributing *Bada'* to God real or metaphorical? In Mir Damad's philosophical system, there is a comprehensive explanation of the doctrine of *Bada'*. *Bada'* in Mir Damad's view falls in the province of ontology, and indicates the limitation to the time of effusion placed by the Cause. *Bada'* is conclusively connected the material world, and the world of sempiternity has nothing to do with *Bada'*. Using a descriptive-analytical method, this paper explains the idea of *Bada'* in Mir Damad philosophical system. One of the most important results of this research is explaining the truth of *Bada'* in the philosophical system of Mirdamad and the nature of attributing *Bada'* to God. According to Mir Damad, gradual affairs are double-faced; that is, they are related to the world of sempiternity, as well as to the material world, and so, they are gradual and changeable. In the first facet, they are attributed to the constant right of the Necessary by-itself and, in the second facet, they are attributed to the temporal contingents to the Necessary.

Key words: *Bada'*, abrogation, fate, destiny, Mir Damad.

Qur'anic Evidence about the Intellectual Abstract Nature of Soul

✉ **Mahdi Roudbandizadeh** / PhD in Teaching of Islamic Studies, IKI

Roudbandi@gmail.com

Gholam Reza Fayazi / Professor of IKI

Received: 2017/03/01 - **Accepted:** 2017/07/15

Abstract

Thinkers have different opinions about the reality of man. Some of them consider that the reality of man is his apparent body, and some others believe that there is another reality in addition to the apparent body. There is a wide disagreement among scientists on the quiddity of this other reality. Some consider it as a kind of material thing inside the body, and others regard it as non-material and abstract. This paper presents evidence based on transmitted science and intellectual reasoning to prove that the soul has an abstract nature. Using a method based on transmitted sciences, this paper cites several famous verses as an evidence. There are also some other verses that can be referred to in this regard. Making enquiry into the Qur'anic verses and taking into account the view of the Qur'an about the characteristic features of human beings, this research tries to prove the non-material rational domain exists in at least some people. The paper also presents evidence and reasons to which not much attention is given.

Key word: man, spirit, soul, intellect, non-material, the holy Quran.

A Critique of Ghiyath al-Din Mansour Dashtaki's Viewpoint about Corporal Resurrection

Askari Soleimani Amiri / Associate Professor, IKI

solymaniaskari@mihanmail.ir

✉ Sayyed Mohammad Reza Modaresi / Ph.D. Student of Comparative Philosophy, IKI

Received: 2017/03/31 - Accepted: 2017/08/27

modaresismrm@gmail.com

Abstract

Ghiyath-al-Din Mansour Dashtaki, a philosopher of the ninth and tenth century, is the first to provide an intellectual proof for the corporal resurrection of an elemental body. He bases his views on transmitted sciences and intellectual reasoning to prove his claim. This paper seeks to study Ghiyath al-Din's arguments in favor of proving the resurrection of the elemental body. His intellectual proof is centered on the continuation of the soul's attachment to the body after death, a perception which is criticized by Sadr al-Muta'alehin and on his claim about the return of the soul to the material body after the formation of complete temperament in the Day of Resurrection, a view which is criticized by Aqa'ali Modarres. His recourse to Quranic verses for proving the idea of elemental body is not flawless. After criticizing and analyzing his viewpoint, we reach the conclusion that the rational and traditional argument he presents to prove the resurrection of the elemental body is incomplete.

Key words: corporal resurrection, Ghiyath al-Din Dashtaki, the doubts about corporal resurrection, the relationship between the soul and the body.

The Meaning of "Negation of Attributes" in Shiite Teachings from the Perspective of Sayyed Ahmad Karbala'i and Sayyid Muhammad Husein Tabatabai

✦ **Mehdi Sa'atchi** / Ph.D. Student of Islamic Theology, Shahid Motahari University

m.saatchi85@gmail.com

Mohammad Sa'eedi Mehr / Professor of Philosophy, Tarbiat Modarres University

Received: 2017/02/01 - **Accepted:** 2017/06/06

saeedimehr@yahoo.com

Abstract

In the Shia sources of traditions, some hadiths consider the doctrine of negation of the Attributes as the most perfect form of monotheism and the system of monotheism. These narrations have been interpreted in different ways. For instance, Mulla Sadra and the commentators of his works try to apply these narrations to the theory of denotational objectivity, but some Shiite scholars, such as Sayyed Ahmad Karbala'i and Sayyed Mohammad Hussein Tabataba'i argue that these narrations are mainly concerned with the meaning of the theory of objectivity. In his correspondence with Sheikh Mohammad Hossein Esfahani and Allameh Tabataba'i, Sayyed Ahmad Karbala'i uses a mystical approach to discuss this subject in various works and through presenting rational proof and scrutinizing narrative evidence, proves the reasonability of his theory. After classifying and analyzing various interpretations of these traditions, this paper attempts to prove that among the views of Muslim scholars, the mystical interpretation of the mentioned traditions (especially the one with the assertion of Allameh Tabataba'i) is more consistent with the doctrines of the Shia leaders about the relationship between the Divine Essence and Attributes.

Key words: negation of attributes, ascribed Unity, attributive unity, Sayyed Ahmad Karbala'i, Allameh Tabataba'i.

The Role of Fear in the Early Development of Religion (with Emphasis on the Quran)

✉ **Javad Gholipour** / Ph.D. student of Theology at IKI

Gh.javad@mihanmail.ir

Mohammad Ja'fari / Associate Professor of Theology at IKI

mjafari125@yahoo.com

Received: 2017/04/22 - **Accepted:** 2017/09/15

Abstract

One of the Western views which adopts a naturalistic approach to exploring the "origin of religion", regards "the fear of natural events" as the source of religion. Referring to the Qur'an and narrations, this paper seeks to explain the Qur'anic view on this issue and investigate whether or not the fear of natural events is the origin of religion, tendency towards religion, and one's commitment to its practical rulings, and what in principle, is the Qur'anic viewpoint about the answer to these three questions? After explaining the related concepts, the author divides the discussion of this topic into three parts which are as follows: the first, that is "the early development of religion", which considers that fear does not play any role in the development of religion, rather, its development is ascribed to, God and His will. But in the two other parts, namely, "tendency towards religion" and "adherence to religious injunctions", it is argued that although fear is not regarded as a fundamental factor, its role cannot be completely ignored.

Key words: religion, the origin of religion, tendency towards religion, adherence to religious injunctions, fear, fear of natural events.

The Relationship between Science and Religion in Plantinga 's Initial View

✉ **Seyyed Mostafa Mirbaboor** / Ph.D. student of philosophy of religion, IKI MirbabaPoor@Gmail.com

Yousef Daneshvar / Assistant Professor of IKI

yousef.daneshvar@gmail.com

Received: 2017/02/19 - **Accepted:** 2017/07/29

Abstract

The relationship between science and religion is one of the crucial issues in the contemporary intellectual environment. Alvin Plantinga has raised some important issues in this regard. He adopts two views and in these views, he believes that in some cases, the relationship between science and religion are in conflict with one another due to the principle of methodological naturalism in science. In his first view, which is based on a metaphor introduced by Augustine, he holds that today science consists in the city of man against the city of God; some scientific findings are contradictory to religious beliefs, this conflict is real and serious. Science and religion contradict one another and this contradiction has roots in methodological naturalism. However, he considers that the role which methodological naturalism has in some parts of science is justifiable. Using a descriptive-analytical method, this paper presents Plantinga's viewpoint and criticizes it.

Key word: science and religion, methodological naturalism, evolution, Alvin Plantinga, the initial perspective of Plantinga.

Abstracts

The Functions of Reason in the Theological Thought of Sheikh Hur al-Amili

Mohammad Ghafourinejad / Assistant Professor, University of Religions and Denominations
ghafoori_n@yahoo.com

✉ **Ommolbanin Khaleghian** / Researcher and PhD in Shiism, University of Religions and Denominations
khaleghian@gmail.com

Received: 2017/03/28 - **Accepted:** 2017/08/27

Abstract

Sheikh Hur al-Amili, a famous traditionalist of the second half of the 11th century, is both a traditionalist and a theologian who uses various methods to infer religious teachings and defend them against the opponents. He uses traditional and rational methods to achieve this aim. Addressing the position of reason from the perspective of Sheikh Hur al-Amili, the present paper reviews his various theological works and examines the functions of reason in his theological thoughts. The research shows through the documentary method that Sheikh al-Amili regards transmitted sciences as the main source for the inference of beliefs, but in practice, like other theologians, he has recourse to the threefold functions of reason. He makes use of the independent functions of reason, namely theoretical and practical reason, as well as the dependent function of reason, namely, instrumental reason. He attempted to infer religious teachings of Islam and Shiism by using various rational and traditional methods and defend them. He believes that there is no conflict between instrumental reason and the transmission of hadiths and that in case of conflict between theoretical and practical reason and traditions, the opposing traditions have to be allegorically interpreted.

Key words: Hur al-Amili, reason, theoretical reason, practical reason, instrumental reason.

Table of Contents

The Functions of Reason in the Theological Thought of Sheikh Hur al-Amili / Mohammad Ghafourinejad / Ommolbanin Khaleghian.....7

The Relationship between Science and Religion in Plantinga 's Initial View / Seyyed Mostafa Mirbaboor / Yousef Daneshvar23

The Role of Fear in the Early Development of Religion (with Emphasis on the Quran) / Javad Gholipour / Mohammad Ja'fari.....43

The Meaning of "Negation of Attributes" in Shiite Teachings from the Perspective of Syyed Ahmad Karbala'i and Sayyid Muhammad Husein Tabatabai / Mehdi Sa'atchi / Mohammad Sa'eedi Mehr61

A Critique of Ghiyath al-Din Mansour Dashtaki's Viewpoint about Corporal Resurrection / Askari Soleimani Amiri / Syyed Mohammad Reza Modaresi79

Qur'anic Evidence about the Intellectual Abstract Nature of Soul / Mahdi Roudbandizadeh / Gholam Reza Fayazi95

Bada' in Mir Damad's Philosophical System / Rahman Oshryeh / Mohammad Ali Esmaeili / Hassan Rezaee Haftador 111

Divine Truth and the Breaching of Retribution / Abdolrahim Soleimani Behbahani..129

Proprietor: *Imam Khomeini Educational and Research Institute*

Editor in Chief: *Mahmum Fathali*

Editor: *Abulfazl Sajedi*

Deputy Editor: *Hassan yousofian*

Coordinator: *Mohammad Sadegh Sajedi*

Page Setup: *Mohammad Ilaghi Hoseini*

Editorial Board:

☐ **Mohammad Hoseinzadeh Yazdi:** *Professor, IKI*

☐ **Abd-Al-Hosein Khosropanh:** *Professor Islamic Research Institute for Culture and Thought.*

☐ **Abulfazl Sajedi:** *professor, IKI*

☐ **Mohammad Mohammadredaii:** *Professor, Tehran University (Farabi Pardis)*

☐ **Ahmadhosein Sharifi:** *Associate Professor, IKI*

☐ **Ali Reda Ghaeminiya:** *Associate Professor, The Culture and Thought research Center*

☐ **Mohammad Hasan Ghadrnan Gharamaleki:** *Associate Professor, The Culture and Thought research Center*

☐ **Ali Misbah:** *Associate Professor, IKI*

Address:

IKI

Jomhori Eslami Blvd
Amin Blvd., Qum, Iran

PO Box: 37185-186

Tel: +9825-32113481

Fax: +9825-32934483

<http://nashriyat.ir/SendArticle>

www.kalami.nashriyat.ir

E-mail: M.kalami@qabas.net