

معرفت کلامی

سال نهم، شماره اول، پیاپی ۲۰، بهار و تابستان ۱۳۹۷



مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی

این فصل نامه، بر اساس نامه مورخ ۱۳۹۲/۹/۲۰ به شماره ۵۲۸۰۱۹ / ۳/۱۸ / ۲۰ میسیون 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

زمزم

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

طبقه چهارم، اداره کل نشریات تخصصی

تحریریه ۳۲۱۱۳۴۸۱ مشترکان ۳۲۱۱۳۴۴۴ (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 بر خوردار 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 (نام خانوادگی، 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.

نقد استدلال‌های داوکینز در نفی وجود خدا / ۷

عباس شیخ شعاعی / که عبدالله مرتضوی نیا

نظریهٔ مادی بودن ساحت مثالی انسان و شواهد آن در روایات و علوم تجربی / ۲۱

موسی ملاپیری / که مرجان درستی مطلق

«ذاتی باب برهان» بودن حسن و قبح افعال: پاسخ به نقدها / ۳۷

احمدحسین شریفی

مدلول زبانی وعد و وعید در قرآن / ۵۱

که سعید عباسی نیا / ابوالفضل ساجدی

تأملی بر روایت ابن سعد از مسئلهٔ جانشینی رسول خدا ﷺ / ۶۷

سیدعلی مستجاب الدعواتی / فاطمه خان صنمی / که شعبان علی خان صنمی

بررسی الهیات طبیعی از دیدگاه بارت / ۸۱

که مهرداد ندیمی / یوسف دانشور

۱۰۲ / Abstracts

نقد استدلال‌های داو کینز در نفی وجود خدا

sheikhshoae@gmail.com

keydige1111@gmail.com

عباس شیخ شعاعی / استادیار گروه فلسفه دانشگاه خوارزمی

عبدالله مرتضوی‌نیا / دانشجو کارشناسی ارشد فلسفه اسلامی، دانشگاه بین‌المللی امام خمینی (ع) قزوین

دریافت: ۹۶/۹/۹ - پذیرش: ۹۷/۴/۱۱

چکیده

مسئله «وجود خدا و رابطه آن با جهان» همواره یک حوزه زنده و پویا در بحث‌های فلسفی بوده است. با مطرح شدن نظریه تکامل داروین در محافل علمی غرب، سؤالات بسیار مهمی در این مسئله به‌وجود آمد. ریچارد داو کینز یک زیست‌شناس معتقد به نظریه تکامل داروین است که در آثار خود ضمن برشماری انتقادات مطرح شده به برخی از براهین اثبات وجود خدا، از جمله برهان وجودی، برهان نظم، برهان علیت و... در آثار خود، استدلال‌هایی برای رد وجود خداوند ارائه کرده است: برهان «نامحتملی وجود خدا»، برهان «باور خدا به‌مثابه ویروس ذهنی» و برهان «رقابت تبیینی خدا با علم»، از استدلال‌های اصلی او برای انکار وجود خداوند است. در این مقاله دلایلی که داو کینز برای رد وجود خداوند مطرح کرده است، تبیین می‌گردد و در ادامه بر اساس اندیشه‌های شهید مطهری، ایستر مک گراث و دیگر فیلسوفان دین معاصر، به نقد و بررسی آن ادله پرداخته می‌شود.

کلیدواژه‌ها: داو کینز، دلایل اثبات وجود خدا، الحاد، برهان نامحتملی، برهان ویروس ذهنی، تبیین خدا باورانه، تبیین علمی.

«پرسش از وجود خدا»، یکی از مهم‌ترین پرسش‌های ذهن بشر از گذشته تا کنون بوده است. مباحث فلسفی و کلامی مربوط به وجود خدا در حوزه‌های فکری جهان معاصر، مورد احیا و بازنگری قرار گرفته است و از موضوعات مهم در میان اندیشمندان عرصه فلسفه، کلام و فلسفه دین به‌شمار می‌رود.

خداباوری حاوی مجموعه‌ای از گزاره‌ها و باورهای دینی است که به سؤال‌های بنیادی بشر (سعادت، جاودانگی، خلقت و...) پاسخ می‌دهد و برای مسائلی که از نظر او مجهول است، تبیین ارائه می‌دهد. پیشرفت‌های علمی جدید به دانشمندان کمک می‌کند تا برخی پدیده‌هایی را که تبیین آن تاکنون مجهول مانده است، تفسیر کنند. در مواردی تبیین‌های علمی به پرسش‌هایی که تا کنون دین «جوابگوی» توجیه آنها بود نیز پاسخ‌های متفاوتی ارائه کرد. در روان‌شناسی فروید و روان‌شناسی تکاملی، نظریات کیهان‌شناختی معاصر و غیره، یافته‌هایی وجود دارد که تبیینی متفاوت با آنچه تا کنون اصحاب دین در باب پیدایش جهان می‌گفتند، ارائه می‌دهد. رایج شدن استخراج تبیین‌های فلسفی از یافته‌های علمی، موجب شد برخی دانشمندان علوم تجربی به‌سمت رویکردهای الحادی کشیده شوند؛ به‌طوری‌که در سال‌های اخیر آثار مکتوبی در حوزه پاسخ به پرسش‌های بنیادی و نقد خداباوری در جهان غربی منتشر و برخی از آنها چندین بار تجدید چاپ شده است.

در این زمینه *کلیتون ریچارد داوکینز*، زیست‌شناس داروینی، با نوشتن کتاب‌هایی چون *ساعت‌ساز نابینا (The Blind Watchmaker؛ ۱۹۸۶)*، *صعود به قله نامحتمل‌ها (Climbing Mount Improbable؛ ۱۹۹۶)* و *پنلار خدا (The God Delusion؛ ۲۰۰۶)* درصد نفی وجود خدا با تکیه بر تفسیر یافته‌های علمی برآمده است. کتاب *ساعت‌ساز نابینا* به توصیف جهان‌بینی تکاملی و تلاش برای توضیح این نوع نگاه به پدیده‌ها می‌پردازد که توسط انتشارات مازیار در ایران ترجمه و چاپ شده است. در میان کتاب‌های *داوکینز*، *پنلار خدا* صریح‌تر از سایر آثار وی به طرح نقدهایی بر وجود خداوند پرداخته است. از این رو، در این مقاله برای توضیح نظرات *داوکینز* در باب وجود خداوند، به این کتاب استناد می‌شود. یک ترجمه فارسی از کتاب *پنلار خدا* در وب‌سایت فارسی ریچارد *داوکینز* به نشانی rdawkins.com در دسترس است که برخی از ارجاعات مقاله از این ترجمه نقل شده است.

در این مقاله در ابتدا سه استدلال مهم *داوکینز* در نفی وجود خدا مطرح، و در ادامه نقد و پاسخ این نظریات ارائه می‌شود.

۱. براهین داوکینز در رد وجود خدا

بر اساس آثار مکتوب و سخنرانی‌های *داوکینز*، می‌توان استدلال‌های او را به دو دسته تقسیم کرد: او از یک سو می‌کوشد براهین وجود خدا را ضعیف و ناقص قلمداد کند؛ و از سوی دیگر در پی این است تا پدیده‌های شگفت‌انگیز آفرینش و سیر تکامل موجودات را بر اساس نظریه تکامل *داروین* توضیح دهد. *داوکینز* کار خود را با به‌چالش کشاندن و تلاش برای رد براهین خداپاوران آغاز می‌کند. سه برهان اصلی مدنظر او را می‌توان چنین بیان کرد:

۱. برهان نامحتملی خداوند، بر اساس اصل تقدم پیدایش پدیده‌های ساده بر پدیده‌های پیچیده؛

۲. برهان برتری تبیینی علم در برابر تبیین خداپاورانه؛

۳. استدلال ویروس ذهنی بودن باور به وجود خدا.

۱-۱. برهان نامحتملی

برهان نامحتملی وجود خداوند، بر اصل تکاملی «تقدم پیدایش پدیده‌های ساده بر پدیده‌های پیچیده» تکیه دارد. بر اساس این اصل، آفرینش حیات با موجودات یا سلول‌های بسیار ابتدایی آغاز می‌شود و در یک روند تکاملی، سایر موجودات به وجود می‌آیند. این روند حرکت و تکامل ادامه پیدا می‌کند تا به موجود پیچیده و متکاملی مانند انسان برسد. مقدمه دوم برهان نامحتملی این است که وجود خداوند از وجود انسان‌ها که دارای سیستم پیچیده و متکاملی هستند نیز متکامل‌تر است. بر این اساس، مدعای برهان نامحتملی مورد نظر ریچارد داوکینز این است که «چگونه در فرایند آفرینش، یک موجود کاملاً پیچیده می‌تواند قبل از یک موجود کاملاً ساده به وجود بیاید؟»

«احتمال وجود خدای خالق و واجد چنین پیچیدگی‌های حیرت‌انگیزی، بسیار اندک است؛ چراکه خداوند کامل‌ترین موجود از نظر دین‌داران است؛ و موجود کامل نمی‌تواند قبل از موجود ساده و ناقص وجود داشته باشد» (داوکینز، ۱۳۹۰، ص ۹۲).

تقریر دیگری با همین عنوان توسط فرد هویل (Fred Hoyle) از برهان نامحتملی وجود دارد که برای رد تصادف به‌عنوان علت اصلی پیدایش جهان ارائه شده بود. هویل می‌گوید: فرض پدید آمدن جهان بر اثر تصادف، مانند این است که تصور کنیم «یک هواپیمای غول‌پیکر [بوئینگ ۷۴۷] در انبار آهن «خودبه‌خود به وجود آمده است (هویل، ۱۹۸۱، ص ۱۰۵). داوکینز با تکیه بر این برهان می‌گوید:

طبق ادعای برهان نامحتملی، امور پیچیده نمی‌توانند حاصل تصادف باشند؛ پس خداوند، خالق و مبین همه پیچیدگی‌هاست؛ اما هرچه که موجوداتی چنین پیچیده و پیشرفته را آفریده، خودش نیز باید پیچیده‌تر و متکامل‌تر از آنها باشد؛ اما وجود چنین خالق پیچیده و متکاملی توجیه و تبیین بسیار مستبعدی دارد. در واقع بوئینگ ۷۴۷ خود خداست (داوکینز، ۱۳۹۰، ص ۹۲). در واقع مدعای وی این است که خداوند چون بسیار پیچیده‌تر و متکامل‌تر از «هواپیمای بوئینگ ۴۷۴» است، پس وجود آن قبل از پیدایش سایر موجودات، نامحتمل است؛ چراکه در نظریه تکامل، موجودات از اشکال ساده و ابتدایی حیات به سوی ارگانیزم‌های پیچیده و متکامل می‌روند.

۱-۲. استدلال برتری تبیینی علم در برابر تبیین خداپاورانه

داوکینز مدعی است که علم می‌تواند همه چیز را تبیین کند و دیگر برای تبیین پدیده‌های کوچک و بزرگ جهان نیازی به قبول وجود خداوند نیست و بدین وسیله پیشرفت‌های علمی به تدریج باور به خداوند را در اذهان بشر محدودتر و به امری غیرضروری تبدیل کرده است:

نام خدا پوشه‌ای بوده است که ذهن مردم در طی اعصار و قرون متمادی آن را ساخته است و تمام مسائلی که جوابی برای توجیه و تبیین آن نمی‌یافت را در آن جا می‌داد؛ ولی با پیشرفت علوم بشری، تعداد زیادی از این مسائل تبیین گردید و به

همان میزان پوشه ذهنی بشر- که نام خدا را بر آن گذارده بود- به‌مرور خالی‌تر می‌شد تا اینکه داروین راه‌حلی ارائه داد که با آن، همه مشکلات و مسائل بشر حل می‌شد و تبیین‌های مناسبی برای چیزهایی که تا کنون پیرامون این سؤال نمی‌دانستیم، آورده بود (داوکینز، ۱۳۹۰، ص ۹۷).

داوکینز در ادامه می‌گوید: نظریه تکامل داروین به‌صورت علمی به پرسش‌های بنیادی بشر درباره چگونگی پیدایش موجودات پاسخ داد؛ اما «پوشه خالی خدا همچنان در ذهن بسیاری از مردم باقی مانده و به‌مثابه یک ویروس در تمام فایل‌های دیگر نیز نفوذ پیدا می‌کند.» (همان). در کتاب پندار خدا تأکید می‌شود که ما باید باور کنیم هیچ نظریه‌ای در تبیین پیچیدگی‌های موجودات زنده، با نظریه تکامل برابری نمی‌کند؛ چراکه نظریه تکامل با قاعده انتخاب طبیعی، بهترین تبیین‌ها را برای پرسش‌های ابدی بشریت ارائه کرده است (همان).

یکی دیگر از مدعیات داوکینز که با تأکید ویژه بر قدرت تبیینی علم مرتبط می‌شود، این است که او معتقد است «اثبات وجود خداوند می‌تواند یک فرضیه علمی باشد» و علم می‌تواند در خصوص وجود یا عدم وجود خداوند اظهار نظر کند. داوکینز می‌نویسد: «وجود یا نبود خدا» یک پرسش علمی است؛ ممکن است روزی پاسخش را بیابیم و در این حین می‌توانیم با قوت درباره احتمال وجود خدا اظهار نظر کنیم (داوکینز، ۱۳۹۰، ص ۴۱). وی همچنین تصریح می‌کند:

«دلیلی وجود ندارد که پرسش‌های غایی، اخلاقی و سؤال در مورد خدا را خارج از مقوله علم بدانیم. چه خدا موجود باشد و چه نباشد، وجود یا عدم وجود خدا یک پرسش علمی است» (داوکینز، ۱۳۹۰، ص ۴۱).

داوکینز در این استدلال، برای نقد خداآوری به مقایسه تبیین علمی و دینی می‌پردازد و نتیجه می‌گیرد با وجود پیشرفت‌های علمی که به همه سؤال‌ها و ابهامات بشر پاسخ داده است، دیگر نیازی به تبیین‌های خداآورانه کلامی وجود ندارد:

در روزگار علم، فهم جهان بر اساس مفهوم خدا، نوعی بیماری است (داوکینز، ۱۳۸۹، ص ۳۷۰).

۳-۱. برهان باور به‌مثابه ویروس ذهنی

برهان «ویروس ذهنی» از درون استدلال «رقابت تبیینی علم با خداآوری» بیرون می‌آید. داوکینز با تکیه بر پیشرفت‌های حیرت‌انگیز و نتایج تحقیقات علمی جدید می‌گوید: فهم جهان بر اساس مفهوم خدا، نوعی بیماری است (داوکینز، ۱۳۸۹، ص ۳۷۰). وی معتقد است این باورها از دوران قبل از پیشرفت‌های علمی و در عصر انسان‌های اولیه به‌تدریج در ذهن نوع بشر رسوخ یافته است؛ به‌گونه‌ای که در قرن حاضر که عصر علم و فناوری است نیز نمی‌توان مردم را از این باورهای ذهنی در مورد خداوند جدا کرد. داوکینز می‌گوید: این باورها همانند ژن‌های انسانی از نسل‌های پیشین به نسل جدید منتقل می‌شود و ادامه می‌یابد. داوکینز در مقام تشبیه می‌گوید: در ساختار ارتباطی مغز انسان، پدیده‌ای وجود دارد که عادت‌های فرهنگی و رسوم اجتماعی را به نسل بعد منتقل می‌کند و این پدیده را «مم»^۱ [معادل «ژن» در زیست‌شناسی] نام‌گذاری می‌کند. وی می‌گوید: دقیقاً همان‌گونه که

حس بویایی ما طعم‌ها را از هوا می‌گیرد، م‌ها نیز تبلیغات فرهنگی و حتی تأثیرات معماری، آگهی‌های بازرگانی و غیره را که در فضای شهر منتشر شده است، جذب می‌کند (داوکینز، ۲۰۰۳، ص ۱۳۵). وی ادامه می‌دهد: مفهوم خداوند، یکی از این م‌ها محسوب می‌شود که به نسل بشر به‌ارث می‌رسد (همان).

داوکینز با تکیه بر اینکه «ذهن آدمی در برابر پذیرش باور و اجرای منطق آن به‌نحو تعجب‌برانگیز و کورکورانه‌ای همراهی و حتی احساس نیاز می‌کند»، مدعی می‌شود یکی از عوامل رسوخ و ایجاد باور نادرست در فرد «ارتباطات محیطی در دوران کودکی فرد» است:

تکامل، چنان کودک را شکل داده که هر آنچه را که فرهنگ اطرافش به او القا کند، جذب می‌کند. مسلماً کودک زبان مادری‌اش را به همین شیوه می‌آموزد. ما چنان برنامه‌ریزی شده‌ایم که همه اطلاعات مفید را به‌سرعت فراگیریم. لوح ساده ذهن کودک آماده پذیرش همه‌چیز پیشنهاد، مستعد تخریب، و طعمه سهل و آسانی برای شیدان، رمال‌ها و راهبه‌هاست. ذهن کودک به بدن بیماری می‌ماند که دچار ضعف سیستم دفاعی بدن هستند. این ذهن پذیرای همه‌چیز عفونت است؛ عفونت‌هایی که بزرگ‌ترها می‌توانند بدون هیچ زحمتی به آن منتقل کنند (همان، ص ۱۲۸).

عامل دیگری که موجب می‌شود این ویروس ذهنی در نسل بشر ماندگار شود، این است که باورهای ایجاد یا دریافت‌شده، مورد حمایت جامعه قرار می‌گیرند. «در تاریخ گسترش ایمان دینی، شما چیزی جز واگیری و سرایت نمی‌یابید؛ نوعی واگیری سرسری و بی‌مبنا. دلیل اینکه چرا شخص الف اعتقاد به چیزی دارد و شخص ب اعتقاد به چیز دیگر، صرفاً آن است که الف در یک قاره زاده شده و ب در قاره‌ای دیگر» (همان، ص ۱۳۸).

البته داوکینز تصریح می‌کند: این حمایت و قبول عمومی باور، فی‌نفسه اشکالی ندارد؛ چراکه گسترش ایده‌های علمی و ارزش‌های مثبت نیز از همین طریق حاصل می‌شود؛ اما مسئله این است که باورهای دینی مبانی منطقی و عقلانی ندارند و بر پایه شواهد و ادله شکل نگرفته‌اند و حتی در مواردی با شواهد موجود در تناقض می‌باشند (همان).

وی می‌نویسد: باورهای دینی به‌گونه‌ای برای فرد جلوه می‌کند که باورمند [و به‌تعبیر داوکینز، بیمار] زندگی بدون آن را محال می‌داند و احساس می‌کند به چنین باوری نیازی ضروری و گریزناپذیر دارد. ویژگی دوم این باورها آن است که برای فرد جنبه آرامش‌بخشی دارد. بنابراین، باورمند حاضر نیست آرامش خود را با بررسی شواهد، مورد چالش قرار دهد. از این‌روست که از شواهد مرتبط با باور خود، گریزان است. ویژگی سوم این است که «رازآلودگی» در باورهای دینی، یک ارزش محسوب می‌شود؛ و این یکی از بهانه‌های دین‌داران برای پرهیز از مواجهه با شواهد و انتقادات علمی است: «نفس راز آلودگی باورهای دینی، بسی ارزشمندتر از پی بردن و کشف این رازهاست. باید با راز حال کرد و از حل‌ناپذیری آن لذت برد» (همان، ص ۱۳۹).

۲. بررسی براهین داوکینز

باید توجه داشت که لازمه فهم و بررسی انتقادات یادشده، اطلاع از تاریخچه بحث خداشناسی و همچنین تصوراتی است که در جهان غرب از مفهوم خدا و مابعدالطبیعه وجود داشته است که این مفاهیم پس از طرح نظریه تکامل و برخی کشفیات علمی، با چالش‌هایی مواجه شدند. این یک واقعیت است که خدای فرهنگ غرب، ضد علم و دنیاگریز است؛ در نقاط تاریک مجهولات بشر و شگفتی‌های وی از حوادث تحقق می‌یابد و وظیفه آن تبیین حوادثی است که به‌ظاهر قوانین طبیعت را به‌هم زده و یک استثنا شمرده می‌شوند (مطهری، ۱۳۸۴، ص ۵۰). از همین روست که در جهان غرب موضوع تضاد توحید و تکامل، یا تعارض علم و دین مطرح می‌شود و نظریه خلقت دفعی یا «تشکیل قبلی» به‌عنوان نظریه دین درباره آفرینش مطرح و سپس بر اساس نظریه تکامل رد می‌شود و دعوی موافقان این دو نظریه به‌نام تعارض علم و دین یا توحید و تکامل مطرح می‌گردد و ادامه می‌یابد. از این روست که داوکینز می‌گوید: نام خدا پوشه‌ای بوده که ذهن بشر برای سؤال‌های بی‌جواب خود ساخته است. نقدهای داوکینز به باورهای دینی و به‌طور ویژه به وجود خداوند، ناشی از زمینه‌های «تصور غربی از خداوند» است، که در ادامه به بررسی آنها پرداخته می‌شود.

۲-۱. نقد و پاسخ برهان نامحتملی و استبعاد وجود خداوند

تقریر داوکینز از برهان نامحتملی، یک استدلال مهم برنفی وجود خداوند شمرده می‌شود. این استدلال بر اساس یکی از اصول نظریه تکامل داروین مطرح شده است. این اصل تکاملی، که مقدمه اول برهان نامحتملی ریچارد داوکینز قرار گرفته است، می‌گوید: «در فرایند پیدایش، موجودات ساده مقدم بر موجودات پیچیده‌اند». *الوین پلانتینگا* در نقد کوتاهی که به کتاب *پنلار خلتا* نوشته است، برهان نامحتملی داوکینز را این‌گونه خلاصه می‌کند (پلانتینگا، ۱۳۸۶):

۱. پیچیدگی و کمال خداوند - چنان که دین‌داران معتقدند - بی‌نهایت است؛

۲. پیچیدگی، متشکل از اجزای ساده‌تر است؛

۳. پیچیدگی، متأخر از تکامل ارگانیسم‌های ساده است؛

۴. وجود خداوند نمی‌تواند مقدم بر ارگانیسم‌های ساده و ابتدایی باشد؛

۵. طبق اصل تکاملی «تقدم موجود ساده بر موجود پیچیده»، وجود خداوند نیاز به بی‌نهایت اجزای ساده دارد؛

۶. وجود خدا نامحتمل است.

پلانتینگا سپس مقدمه شماره ۱ برهان داوکینز را قیاس مع‌الفارق می‌داند و می‌گوید: اگرچه خداوند دارای کمال بی‌نهایت است، اما باید توجه داشت که خدا امری مجرد است و موجود مجرد نمی‌تواند مرکب از اجزا باشد. خداوند بر اساس الهیات کلاسیک - مانند آرای توماس آکویناس و سایر متکلمین غربی و اسلامی - به‌معنای دقیق کلمه بسیط است و میان قوه و فعل و وجود و ماهیت او تمایزی نیست (پلانتینگا، ۱۳۸۶). درباره مقدمه ۵ که متکی بر

اصل تکاملی تقدم موجود ساده بر موجود پیچیده است، باید گفت که در این مقدمه افزون بر اینکه موجودات در موجود مادی و مخلوق منحصر شده‌اند، به تفاوت میان احکام موجود مادی و موجود مجرد توجهی نشده است. داکتینز در تعریف موجود پیچیده می‌گوید: امری پیچیده است که دارای اجزایی باشد و آن اجزا به‌گونه‌ای در کنار هم سازمان یافته باشند که احتمال سازمان یافتن آنها تنها به‌واسطهٔ شانس بسیار کم باشد (داکتینز، ۱۳۸۹، ص ۲۵-۳۰)؛ ولی خداوند امری روحانی است و نه مادی؛ و بنابراین اصلاً اجزا ندارد (پلاتیننگا، ۱۳۸۶).

دیگر اینکه دلیلی برای معادل دانستن مفهوم پیچیدگی (به آن نحو که در فرایند تکامل مورد نظر است) و مفهوم کمال که صفت خداوند است، ارائه نشده است. این مسئله از این نظر مهم است که اگر پیچیدگی بیشتر همان کمال بیشتر باشد، از اساس و پایه نمی‌توان ادعا کرد که موجود کاملی (مانند موجودات مجرد و خدا) در عین بساطت و عدم ترکیب از اجزا وجود دارد. این پیش‌فرض در بحث داکتینز، اساساً اجازهٔ ممکن دانستن وجود موجودی مجرد را نمی‌دهد؛ درحالی‌که چنین حکمی در صورت صحت، می‌بایست در نتیجهٔ برهان او به‌دست می‌آمد؛ به‌عبارت‌دیگر، استدلال داکتینز زمانی کامل است که اثبات کند امکان وجود موجودی که در عین بساطت و سادگی، کامل نیز باشد، منتفی است. افزون‌براین، بقا لزوماً با پیچیدگی همراه نیست. در میان موجودات اصلی که باقی مانده‌اند، هم اورگانسیم‌های پیچیده وجود دارند، هم اورگانسیم‌های فوق‌العاده ساده. بنابراین آیا بهتر آن نیست که بگوییم ذهنی خلاق در پس این فرایند وجود دارد که آیندهٔ این فرایند را از همان ابتدا می‌دانست و عناصری را خلق کرد که پیشرفت به‌سوی آشکال حیاتی عالی‌تر و پیچیده‌تر را ممکن می‌ساخت و این فرایند را به‌سوی غایت حیات (یعنی تحقق) مخلوقات مدرک سوق داد؟ (پترسون و دیگران، ۱۳۷۶، ص ۱۵۵)

۲-۲. نقد و پاسخ استدلال برتری تبیینی علم در برابر تبیین خداپاوارانه

پیشرفت‌های علمی به‌تدریج باور به خداوند را در اذهان بشر محدودتر و به امری غیرضروری تبدیل کرده است. این عبارت، خلاصهٔ مدعای داکتینز در استدلال «برتری تبیینی علم» است. شهید مطهری با اشاره به این ادعا که «طبق اصول داروین و نظریهٔ تکامل» دیگر دلیلی بر وجود خدا نیست، چون آنها ثابت کرده‌اند که با یک سلسله اصول طبیعی و مادی، همین نظام متقن قابل توجیه است، تصریح می‌کند که این اصول و به‌طور کلی قوانین تجربی حاکم بر طبیعت، دارای استقلال نیستند و کشف یک قانون و تبیین فرایند حیات توسط علوم، به‌معنای بی‌نیازی این فرایند از خالق نیست (مطهری، ۱۳۶۲، ج ۵، ص ۱۱۲).

۲-۲-۱. علم اساساً نمی‌تواند پدیده‌های مبنایی را تبیین کند

دسته‌ای از دانشمندان علوم طبیعی معتقدند تبیین‌های علمی چیزی غیر از یافته‌های علمی است؛ چرا که یافته‌های علمی، هم تاب تحلیل و تبیین خداپاوارانه را دارند و هم ملحدان می‌توانند برای تبیین پدیده‌ها از آن یافته‌ها استفاده کنند. الیستر مک‌گراث (MacGrath) با اشاره به برخی از این دانشمندان می‌نویسد:

طبیعت، هم با روش مؤمنانه می‌تواند تفسیر شود و هم به روش ملحدانه. نمونه معروف آن، استیون جی گولد (Stephen Jay Gould) که همچون داوکینز یک زیست‌شناس است و نظریه تکامل را نیز قبول دارد در کتاب سنگ‌های اعصار از جایگاه یک زیست‌شناس تکاملی اظهار می‌کند: «یا حدود نیمی از همکاران من در دانشکده به طرز مفرطی احمق هستند یا اینکه دانش داروینیسیم به همین اندازه که با الحاد سازگار است، تماماً با باورهای ادیان رسمی نیز سازگار است (مک‌گراث، ۲۰۰۷، ص ۲۰). علم نمی‌تواند در موضوعات متافیزیکی تحقیق کند؛ زیرا نتایج تحقیقات علمی ظنی و غیریقینی‌اند؛ بنابراین وجود خداوند به مثابه یک فرضیه علمی نمی‌تواند موضوع تحقیق علم قرار بگیرد و هیچ کدام از یافته‌های علمی نیز نمی‌تواند به تفسیری یقینی در اثبات یا انکار وجود خدا منجر شود (همان، ص ۳۴). در واقع، علوم تجربی در مورد وجود یا عدم وجود خداوند، آن‌گونه که یک عنصر را کشف می‌کند، حرفی برای گفتن ندارند (مطهری، ۱۳۸۴، ص ۲۹۰).

۲-۲-۲. تفسیرهای غیرعلمی از تجربه‌های علمی

دانشمندان متعددی در دوره‌های مختلف و دوران معاصر، از طریق یافته‌های علمی به تصدیق و دفاع از باورهای دینی پرداخته‌اند و برخی دیگر نیز با تمسک به نظریه‌های علمی به تکذیب و رد برخی باورهای دینی پرداخته‌اند. در تاریخ علم نمونه‌های متعددی وجود دارد که دانشمندان برخلاف داوکینز از طریق یافته‌های علمی خود به تأیید نظریه‌هایی که متعلق به حوزه دین‌داری پنداشته می‌شد، پرداخته‌اند. از جمله دانشمندانی که مشاهدات علمی خود را به‌عنوان شواهدی برای نظریه «تشکیل قبلی» حیات^۲ ارائه کرده‌اند، می‌توان به چهره‌های مشهوری چون ویلیام هاروی (William Harvey)، شارل بونه (Charles Bonnet)، کوویه (Georges Cuvier) و ... اشاره کرد» (مطهری، ۱۳۸۴، ص ۵۱-۵۲). تاریخ علوم، این نتیجه‌گیری‌های گاه متناقض دانشمندان از تحقیقات علمی خود را به‌قدر کافی انعکاس داده است. به عبارت دیگر، تفسیرهای غیرعلمی این دانشمندان از تجربه‌های علمی، تحت‌تأثیر طرز تفکر فلسفی یا پارادایم غالبی بوده که بر اذهان آنها حکومت می‌کرده است (همان، ص ۵۶).

۲-۲-۳. نظریه تکامل نمی‌تواند پدیده‌های مبنایی را تبیین کند

انتقادات بسیاری به نظریه تکامل و توانمندی آن در پاسخ به پرسش‌های بنیادین بشر وجود دارد که ادعای داوکینز مبنی بر «برتری تبیینی» این نظریه را به‌صراحت رد می‌کنند:

۱. نظریه انتخاب طبیعی توصیفی، قدرت استنتاج و تجربه‌پذیری ندارد؛ این نظریه می‌تواند توصیف کند که چگونه بعضی از پستانداران درختان را ترک کردند و در دشت‌های هموار آفریقا با قامت راست راه رفتند؛ اما نمی‌تواند تبیین کنند که چرا بعضی از آنها قادر به این کار نشده‌اند، اما بقایشان تداوم یافت. این نظریه می‌تواند توصیف کند که چگونه بال‌های بعضی از خزندگان به تدریج تکامل یافت و بقایشان تداوم یافت؛ با این حال نمی‌تواند تبیین کند که چرا خزندگان غیرپرنده هم فراوان‌اند. این درحالی است که در علم به‌مدد روش فرضی-استنتاجی می‌توانیم از یک نظریه خاص، نتایج خاصی را استنتاج کنیم و سپس ببینیم آیا آن نتایج به‌وقوع می‌پیوندد یا خیر (پترسون و دیگران، ۱۳۷۶، ص ۱۵۵).

۲. اصل انتخاب اصلح، ابطال‌پذیر نیست و هیچ‌گونه اثبات یا مثال نقضی ندارد: مطابق تعریف، اصلح همان است که باقی می‌ماند؛ بنابراین، هر اورگانیسمی را که به‌عنوان نمونه ناقض این نظریه عرضه کنند، می‌توان در چهارچوب این نظریه جا داد؛ زیرا همین اورگانیسمی که باقی می‌ماند، بدان معناست که بیشترین هماهنگی را با محیط خود داشته است (همان، ص ۱۵۵).

۳. نظریه تکامل قدرت پیش‌بینی ندارد: با استفاده از نظریه تکامل، ما نه می‌توانیم بدانیم که چه عاملی به آن موجود قابلیت بقا می‌بخشد و نه آنکه پیش‌بینی کنیم کدام تغییرات، بقای او را بهتر تضمین می‌کند. درواقع، نظریه تکامل با هر واقعه‌ای سازگار است؛ لذا قدرت پیش‌بینی ندارد و ابطال‌ناپذیر است (همان، ص ۱۵۷).

۴. تکامل، تبیینی برای چگونگی پیدایش اطلاعات حیاتی سلول DNA - که نخستین موجود زنده محسوب می‌شود - از ترکیبات غیرزنده ندارد: نظریه تکامل در تبیین فرایندهای تحول حیات در مرحله آلی ناتوان است؛ مثلاً اینکه چگونه زنجیره‌های اطلاعاتی DNA از عناصر بنیادین طبیعت، یعنی پروتون‌ها، نوترون‌ها، الکترون‌ها و غیره به‌وجود می‌آیند؟ وقتی که رشته‌هایی وجود دارند، می‌توانیم نحوه ترکیب و باز ترکیب آنها را بفهمیم؛ اما قبل از آنکه این رشته‌ها به‌وجود آیند، چه چیزی می‌تواند عناصر فیزیکی - شیمیایی فاقد اطلاعات را به‌صورت زوج نوکلئوتیدهای حاوی اطلاعات - که به‌شکل رشته‌های حلزونی شکل دوتایی اتصال یافته‌اند - سامان دهد؟ به‌بیان دیگر، چه چیزی عناصر طبیعی غیرزنده را به‌سوی تبدیل شدن به عناصر واجد اطلاعات سوق می‌دهد؟ چه چیزی اطلاعات را در جایی که هیچ چیز وجود ندارد، پدید می‌آورد؟ (همان، ص ۱۵۵)

۵. اصل انتخاب طبیعی نمی‌تواند علت تغییر انواع و جهت‌گیری پیچیدگی‌های موجودات را توضیح دهد: اگرچه اصل انتخاب طبیعی می‌تواند موارد خاص تطابق و سازگاری موجودات آلی با محیط را توضیح دهد، اما نمی‌تواند توجیه کند که چرا «انواع» فقط به حیات خود (از همان سطحی که هستند) ادامه نمی‌دهند؛ بلکه برحسب قرائن، در جهت اورگانیسم‌های عالی‌تر و پیچیده‌تر تکامل می‌یابند. بسیاری از اورگانیسم‌ها، حتی از حیث مؤلفه‌های روانی هم به‌نحو فزاینده‌ای پیچیده‌تر می‌شوند (همان، ص ۱۵۷).

۲-۲-۴. خداشناسی منفی

خداشناسی منفی رویکردی بوده است که برخی خداباوران با تکیه بر مجهولات بشر و مسئله‌های علمی و غیرعلمی حل‌نشده، مانند رعدوبرق، خسوف و کسوف و... سعی در اثبات قدرتی برتر به‌عنوان خداوند داشتند (مطهری، ۱۳۸۴، ص ۴۰). داکوینز با اشاره به این رویکرد می‌گوید:

نام خدا پوشه‌ای بوده است که ذهن مردم در طی اعصار و قرون متمادی آن را ساخته است و تمام مسائلی که جوابی برای توجیه و تبیین آن نمی‌یافت را در آنجا می‌داد؛ ولی با پیشرفت علوم بشری، تعداد زیادی از این مسائل تبیین گردید و به همان میزان پوشه ذهنی بشر که نام خدا را بر آن گذارده بود، به‌مرور خالی‌تر می‌شد تا اینکه دروین راه‌حلی ارائه داد که با

آن، همه مشکلات و مسائل بشر حل می‌شد و تبیین‌های مناسبی برای چیزهایی که تا کنون پیرامون این سؤال نمی‌دانستیم، آورده بود (داوکینز، ۱۳۹۰، ص ۹۷).

رویکرد خدانشناسی منفی موجب شده است برخی مانند داوکینز ادعا کنند که علم با پیشرفت‌های خود، ما را از وجود خداوند بی‌نیاز کرده است؛ اما چنین نیست که خداوند علت پدیده‌های طبیعی نامعلوم و مشخص نشده باشد؛ چراکه علت‌های طبیعی و عوامل غیرمادی یک پدیده، در طول یکدیگر قرار دارند و هر کدام نقش متفاوتی در پیدایش آن پدیده دارند (مطهری، ۱۳۸۴، ص ۴۰). به عبارت دیگر، هم این باور اشتباه است که علت رعدوبرق یک امر ماوراءالطبیعه انگاشته شود و هم این تصور غلط است که وقتی بشر علت طبیعی پدیده رعدوبرق را کشف کرد، علل طبیعی را مستقل تصور کند و بگوید پس دیگر نیازی به ماوراءالطبیعه نیست.

۳-۲. نقد و تحلیل استدلال باور به مثابه ویروس ذهنی

داوکینز در این استدلال ادعا می‌کند باورهای دینی ویروس‌هایی‌اند که از نسل‌های قبلی به نسل بعدی بشری منتقل می‌شود؛ و می‌گوید: فهم جهان بر اساس مفهوم خدا، نوعی بیماری است (داوکینز، ۱۳۸۹، ص ۳۷۰). وی با تأکید بر اینکه نفس انتقال مفاهیم از نسلی به نسل بعد اشکالی ندارد، می‌نویسد: مشکل باورهای دینی این است که پشتوانه منطقی ندارند و در مواقعی مخالف یافته‌ها و شواهد علمی‌اند (داوکینز، ۲۰۰۳، ص ۱۲۸).

استدلال باور به مثابه ویروس ذهنی، در ذیل رویکرد انتقادات روان‌شناختی - جامعه‌شناختی به دین قابل تحلیل و بررسی است. در این رویکرد، باورهای دینی از اساس غیرمنطقی پنداشته می‌شوند و صرفاً این مسئله بررسی می‌گردد که چه عوامل روانی اجتماعی موجب پدید آمدن چنین باورها (یا به تعبیر داوکینز، چنین ویروس‌هایی) شده‌اند. در واقع پیش‌فرض رویکرد یادشده این است که باورهای دینی، دارای منشأ روان‌شناختی یا جامعه‌شناختی‌اند. این پیش‌فرض نظریه ویروس ذهنی - که باورهای دینی مبنای منطقی ندارند - مردود است و دست‌کم خود داوکینز باید برای این پیش‌فرض دلیل ارائه کند و بحث در آنجا ادامه یابد.

مثل اینکه اگر به ما بگویند راجع به علت پیدایش فکر نحوست «سیزده» بروید تحقیق کنید که چطور شده که فکر نحوست «سیزده» در میان مردم پیدا شد. چون انسان می‌بیند منطقاً هیچ فرقی میان عدد سیزده و عدد چهارده یا عدد دوازده نیست که انسان احتمال بدهد که یک دلیل عقلی یا تجربی در کار است، می‌گوید این باید یک ریشه غیرمنطقی داشته باشد. آن ریشه غیرمنطقی چیست؟ این رویکرد درباره دین و مذهب، از اول بنا را بر این گذاشتند که دین یک ریشه منطقی که نمی‌تواند داشته باشد؛ حال که ریشه غیرمنطقی دارد، آن ریشه غیرمنطقی چیست؟ (مطهری، ۱۳۸۹، ص ۱۵۷)

برخلاف تصور قائلان به این رویکرد، بشر از طریق روش‌های منطقی به باورهای غلط یا صحیح خود رسیده است؛ باید گفت: گاهی منشأ گرایش بشر به یک فکر، هرچند باطل باشد، باز هم منطقی بشر بوده، نه چیزی ماورای منطقی؛ مثلاً چند هزار سال بود که بشر فکر می‌کرد که خورشید به دور زمین می‌گردد و زمین ثابت است. آیا هیچ‌گاه ما دنبال این می‌رویم که چه علتی سبب گردید که بشر معتقد شد که زمین مرکز است و خورشید و ستارگان به دور زمین می‌گردند؟ آیا مثلاً ترس از اموات بود و این‌جور مسائل؟ نه. می‌گوییم جریان فکری و منطقی، [بشر را به آنجا رساند] هیچ عاملی ماورای

فکر و منطق در کار نبوده؛ گویانکه اشتباه بوده. خب، منطق گاهی انسان را به یک جایی هدایت می‌کند؛ ولو به غلط هم هدایت کند. بالاخره فکر است که آدمی را هدایت کرده؛ یعنی انسان از درون خودش هدایت شده؛ یعنی دستگاه ادراکی او را به آنجا رسانده، نه عاملی ماورای دستگاه ادراکی (همان، ص ۱۷۱).

درواقع کنکاش بشر برای یافتن علت وجود خویش و جهان و منشأ اتکای امور ناپایدار، او را به وجودی برتر در جایگاه علت پدیدآورنده و تداوم‌بخش جهان رهنمون می‌کند. اینکه در بیشتر تمدن‌های بشری مفهوم پرستش خدا یا خدایان وجود داشته است، می‌تواند مؤید این مطلب باشد که انسان به‌طور ذاتی حرکتی تدریجی به‌سوی منشا وجود و آنچه علت همهٔ حوادث شمرده می‌شود، داشته و دارد. برخلاف مدعای داوکینز در نظریهٔ ویروس ذهنی، ریشهٔ گرایش به دین می‌تواند عوامل دیگری غیر از جهل و ترس و موارد مطرح‌شده در نظریات جامعه‌شناختی و روان‌شناختی باشد؛ مثلاً می‌توان به عواملی چون فهم حیرت‌انگیز نظم در عالم طبیعت و فطرت - که به‌صورت مشترک در همهٔ انسان‌ها وجود دارد - اشاره کرد. گرایش به باورهای دینی جزو ساختار حیاتی انسان است و این گرایش به پرستش - که یکی از ابعاد فطرت است - نشان از سلامت فرد است و داوکینز باید بگوید به چه علتی چنین پدیده‌ای را بیماری، ویروس و ریشهٔ جهل بشر می‌داند (مطهری، ۱۳۷۲، ص ۴۷).

نتیجه‌گیری

ریچارد داوکینز یکی از سردمداران تبلیغ الحاد و مبارزه با دین‌داری در محافل دانشگاهی و حتی رسانه‌ای غرب شناخته می‌شود. او در سال ۲۰۰۶م در کتابی با عنوان *پنلار خلا* تلاش کرد تا تمام براهین کلامی اثبات وجود خداوند را رد کند. او همچنین در این کتاب دلایلی با تکیه بر یافته‌های علمی و اصول نظریهٔ تکامل برای رد وجود خدا مطرح کرد. در این مقاله به رد دلایل این زیست‌شناس انگلیسی پرداخته شد. در نقد و بررسی مدعاهای داوکینز از دیدگاه‌های برخی اندیشمندان خدا‌باور در غرب و اندیشه‌های شهید مطهری استفاده شده است.

در این مقاله روشن شد یکی از عواملی که به ایجاد موضوعاتی از قبیل «تعارض علم و دین»، «رقابت تبیینی علم و دین» و «پیرو آن، گرایش به الحاد در غرب منجر شده، رویکرد «خدا‌باوری منفی» است که تحت‌تأثیر الهیات یهودی در اروپا گسترش یافته است. به‌عبارت‌دیگر، خداوندی که داوکینز سعی در انکارش دارد، خدای حفره‌ها و خدای جهل بشر است و از این منظر مدعای اصلی داوکینز در باب خدا‌باوری در ذیل رویکردهای روان‌شناختی و جامعه‌شناختی قرار می‌گیرد که منشا پیدایش باورهای دینی را جهل بشر می‌دانند.

پیشرفت چشمگیر علوم جدید، اکتشافات دانشمندان و جلوه‌های کارکردگرایانهٔ علوم تجربی موجب کم‌رنگ شدن دین و فلسفه در غرب شده است. با این پیشینه است که داوکینز ادعا می‌کند نظریهٔ تکامل داروین می‌تواند همه‌چیز را تبیین کند و مدعی می‌شود همهٔ دلایل فلسفی و کلامی برای وجود خدا را رد می‌کند. استدلال‌های انتقادی داوکینز نسبت به وجود خداوند می‌تواند حاصل غرور علمی قرن گذشتهٔ بشر و همچنین نارسایی مفاهیم دین و خداوند در فلسفهٔ غرب قلمداد شود؛ که ضرورت توجه و تأمل بیشتر در «مرزهای علم» و «محدودیت‌های روش

علمی در موضوعات متافیزیکی و فلسفی» و همچنین ضرورت اصلاح یا بازتعریف مفاهیم مابعدالطبیعه و خدا در جهان غرب را نمایان می‌کند.

در برهان نامحتملی داوکینز در مقایسه کمال خداوند (طبق تعریف خداپرستان) و موجود کامل -آن گونه که نظریه تکامل داروینی انتظار دارد- یک قیاس مع‌الفارق رخ داده است. برهان نامحتملی مدعی است موجود متکامل نمی‌تواند پیش از موجودات ساده و ابتدایی به‌وجود بیاید؛ و نتیجه می‌گیرد خدا که موجود کاملی است، نمی‌تواند خالق و سابق بر موجودات ابتدایی باشد. به عبارت دیگر، بر اساس این نظریه، اگر خدای کاملی وجود داشته باشد، آن موجود باید در فرایند آخرین مرحله تکاملی به‌وجود بیاید. در علم کلام و فلسفه دین اثبات می‌شود که خداوند اگرچه موجود کاملی است، اما مرکب از اجزا نیست و تکامل تدریجی، در مورد خداوند و به‌طور کلی در مورد موجودات عالم عقل، مطرح نیست.

برهان ویروس ذهنی مدعی است باورهای دینی و باور به خدا پشتوانه مشاهدتی و منطقی ندارد و حتی با شواهد ناسازگار است. این در حالی است که در مورد باورهای دینی، به‌ویژه اثبات وجود خداوند متعال، ادله و براهین متعددی ارائه شده است؛ دلایلی که به‌طور کلی توانسته‌اند در برابر انتقادات و اشکالات مطرح شده در طول تاریخ، همچنان مبرهن و قابل دفاع باقی باشند.

برهان دیگر داوکینز ناظر به رابطه علم و خدا (دین) است؛ که در تاریخ فلسفه و کلام غربی بحث‌های فراوانی در پی داشته و نتیجه مباحث این است که برخی مسائل متافیزیکی مانند مسئله وجود خدا نمی‌توانند موضوع تحقیق علوم تجربی واقع شوند.

مسئله‌ای که در آثار داوکینز برجسته‌تر می‌نماید و شاید بتوان گفت محور دیگر انتقادات او به براهین خداباوری شمرده می‌شود، موضوع «قدرت تبیینی علوم جدید» و مخصوصاً نظریه تکامل است. موضوع رقابت تبیینی الحاد و خداباوری، امروزه در محافل علمی آمریکا با تلاش محققانی همچون داوکینز، دن دنت، هاوکینگ، سام هرپس و دیگر نویسندگان پرکار طرفدار الحاد (با محور برتری تبیینی علم)، یک موضوع زنده و چالشی است و راه درست حل این مسئله نیز به‌نظر می‌رسد بررسی قدرت و معقولیت تبیینی دو دیدگاه متقابل خواهد بود. پیروز این رقابت، دیدگاهی خواهد بود که به رغم توانایی پاسخ به پرسش‌های بنیادین بشر، از ساختار منسجم و هماهنگی برخوردار باشد.

پی‌نوشت‌ها

۱. واژه مِم نخست در سال ۱۹۷۶ توسط خود داوکینز در فصل سوم کتاب *ژن خودخواه* مطرح شد و سپس در کتاب *یک دین یار سیطان* به‌صورت تفصیلی به آن پرداخت. داوکینز مم را معادل ژن، و واحد انتقال در مقوله‌های فرهنگی به‌کار برده است. او دین را یک «مم معیوب» یا ویروس برای ذهن بشر می‌داند.

۲. نظریه تشکیل قبلی ادعا می‌کند انواع مختلف موجودات، به همین صورتی که وجود دارند، از ابتدای خلقت نیز وجود داشته‌اند.

منابع

- پترسون، مایکل و دیگران، ۱۳۷۶، *عقل و اعتقاد دینی*، ترجمه ابراهیم سلطانی، تهران، طرح نو.
- پلاتتینگا، الوین، ۱۳۸۶، «نقد پلاتتینگا بر کتاب ملحدانه ریچارد داوکینز». بازیابی در ۱۳۹۱، از روزنامه شرق ۱۳۸۶/۳/۱۷ :
<http://yon.ir/FJ3Bt>
- داوکینز، ریچارد، ۱۳۸۹، *ساعت ساز ناپیما*، تهران، مازیار.
- داوکینز، ریچارد، ۱۳۹۰، *پندار خدای* ترجمه وبسایت secularismforiran.com بازیابی در دی ۱۳۹۳، از لینک‌های:
<http://yon.ir/vR8rx> و <http://yon.ir/IrYog>
- مطهری، مرتضی، ۱۳۶۲، *اصول فلسفه و روش رئالیسم*، تهران، صدرا.
- _____، ۱۳۷۲، *علل گرایش به مادیگری*، تهران، صدرا.
- _____، ۱۳۸۴، *مقالات فلسفی*، چ هشتم، تهران، صدرا.
- _____، ۱۳۸۹، *فطرت*، چ بیست و یکم، تهران، صدرا.

Dawkins, R., 2003, *A Devil's Chaplain*, Boston, Houghton Mifflin.

Hoyle, Fred, 1981, November 12, "Hoyle on Evolution", *nature* vol 294, p 105

MacGrath, A., 2007, *The Dawkins Delusion*, London, society for promoting christian knowledge.

نظریه مادی بودن ساحت مثالی انسان و شواهد آن در روایات و علوم تجربی

malayeri50@yahoo.com

abd.dorosty@gmail.com

موسی ملایری / دانشیار گروه فلسفه دانشگاه آزاد اسلامی واحد تهران مرکزی

میرزا مرستی مطلق / دکتری کلام امامیه دانشگاه علوم قرآن و حدیث

دریافت: ۹۶/۱۰/۱۲ - پذیرش: ۹۷/۴/۲۵

چکیده

مسئله تجرد یا مادیت نفس، همچنان مسئله چالش برانگیزی برای متکلمان و فیلسوفان است. فلاسفه به تجرد، و شماری از متکلمان به مادیت آن معتقدند. این مقاله با طرح نظریه سه‌ساحتی بودن انسان و بررسی خصوصیات ساحت سوم به‌عنوان بُعد مثالی، درصد حل اختلاف یادشده است که در صورت پذیرش آن، ظواهر متون دینی ناظر به مادیت روح، نیازمند تأویل نخواهند بود. انسان غیر از «نفس» مجرد و «بدن» مادی، «روحی» دارد که می‌توان آن را از سنخ حالتی از ماده دانست که امروزه با ویژگی‌هایی مثل ذرات بسیار ریز و باردار و بی‌شکل و درعین حال موج سیال بودن، پلاسما نامیده می‌شود. یکی از شواهد تطبیق «پلاسما» با تجرد برزخی، نظریه حرکت در مجردات است که از سوی برخی فیلسوفان متأخر پذیرفته شده؛ با این تبیین که اگر عالم مثال علاوه بر بُعد، از قابلیت تغییر برخوردار است، نمی‌توان آن را مجرد دانست. در این مقاله، به‌روش کتابخانه‌ای، نظریه وجود اجسام انرژی و پلاسما به‌عنوان بدن مثالی مطرح گردیده و از روایات و مشاهدات تجربی فیزیکی و متافیزیکی، به‌عنوان شواهدی برای اثبات آن استفاده شده است.

کلیدواژه‌ها: ماده لطیف، مجرد، انرژی، روح، نفس.

حقیقت انسان، چنان که مورد پذیرش متفکران مسلمان است، همان نفس است که پس از فرارسیدن مرگ، با قطع علاقه از بدن مادی و تعلق گرفتن به جسم برزخی، به حیات خود ادامه می‌دهد؛ جسمی که صورت و شکل آن را نیات و اعمال انسان در طول حیات دنیا تعیین می‌کنند؛ اما اینکه ماهیت این جسم مثالی و بدن برزخی چیست، مطلبی است که این نوشتار درصدد پرداختن به آن است.

عده‌ای هر نوع تأثیر و تأثر از ناحیه انسان را تنها به نفس ناطقه او نسبت داده و روح مجرد را تمام حقیقت انسان و تنها بُعد مؤثر در سعادت وی معرفی کرده‌اند؛ اما به نظر می‌رسد در صورت پذیرش این مطلب که روح مجرد، اصل حقیقت انسان را تشکیل می‌دهد، نمی‌توان و نباید منکر ابعاد دیگر وجودی انسان و اهمیت آنها در تأثیر و تأثرات متقابل انسان با موجودات دیگر عالم هستی شد و از نقش بسیار مهم آنها در مباحث معرفتی و تربیتی و روانی غفلت ورزید؛ زیرا چنان که گفته خواهد شد، اصل وجود میدانی از نیرو و انرژی در اطراف اعضا و کل بدن جاندار، حتی در لابراتورها و با ابزارهای علمی، مشاهده و تأیید گردیده و در دانش پزشکی و روان‌شناسی در جهان امروز بسیار مورد استفاده است و در مراکز مهم علمی تدریس می‌شود. همچنین این کاوش در فهم و برداشت ما از آیات و روایات و شناخت ما نسبت به انسان و خلقت او، و نیز تحلیل رؤیاهای، مکاشفات، کرامات، درک حقایق بعد از مرگ، از جمله عالم برزخ و معاد، و نیز در بررسی علمی و فنی مدعیات عرفان‌های کاذب و تمییز بخش‌های درست آنها از بخش‌های نادرست و نمونه‌هایی از این دست، می‌تواند سهم والایی را به خود اختصاص دهد؛ که البته ما در این مجال، تنها مقوله بررسی ماهیت اجسام برزخی را پی می‌گیریم.

بنا بر آنچه از متون دینی و تجارب علمی برمی‌آید، ماهیت ابدان مثالی در عالم برزخ، از ماده لطیفی همچون انرژی و مشابه آن تشکیل یافته و در این نوشتار کوشش شده است که در کنار مستندات قرآنی و روایی، از شواهد علمی و تجربی نیز در جهت اثبات مطلب بهره گرفته شود.

مقالات اندکی در ضمن مباحث خود، به این مطلب که موجودات عالم مثال از نوع ماده لطیف‌اند یا چه خصوصیات ممتازی دارند، اشاره کرده‌اند؛ اما بررسی شواهد علمی و تطبیق آن با مستندات نقلی به نحو منسجم و در راستای اثبات ماهیت این موجودات، در قلمرو کار علمی ایشان نبوده است؛ نظیر مقاله «نظریه‌های بدن برزخی: بررسی و نقد» نوشته موسی ملایری سال ۱۳۸۹؛ «اقسام بدن انسان و نقش آنها در دنیا، برزخ و قیامت» از علی افضلی سال ۱۳۹۰؛ «تبیین فرازی دشوار از نهج البلاغه: سیلان روح پیامبر ﷺ در دست حضرت علی (ع)» از علی افضلی سال ۱۳۸۹؛ «پژوهشی درباره حقیقت و ماهیت انرژی، بررسی نگرش‌های فلسفی استاد مطهری و علامه طباطبایی به ماده و انرژی» از رحیم قربانی در سال ۱۳۸۲ و ۱۳۸۳؛ در برخی کتب نیز به وجود ماده لطیف مثالی اذعان شده است؛ نظیر کتاب *انسان و معاد*، اثر محمد بیابانی اسکویی سال ۱۳۹۱؛ *تجسم عمل یا تبدیل نیرو به ماده* از محمدامین رضوی سال ۱۳۵۰.

وجه نوآوری مقاله، در این مطلب است که با کنار زدن نظریه مشهور دوساحتی بودن انسان و با تکیه بر شواهد تجربی و روایی، درصدد اثبات سه‌ساحتی بودن انسان است و بر این اساس به این باور می‌رسد که نفس ناطقه مجرد است؛ اما روح حیوانی از سنخ ماده لطیف مثالی است.

برای ورود به بحث، ابتدا ویژگی‌های ماده و مجرد و وجوه تمایز آنها، سپس با توجه به برخی شواهد نقلی و تجربی، ماهیت اجسام مثالی بررسی می‌گردد. ذکر این نکته ضروری است که هر جا در این پژوهش «روح مطلق» ذکر شود، منظور روحی غیر از نفس ناطقه انسانی است.

۱. تعریف ماده و مجرد

مخلوقات جهان، به‌حصر عقلی، یا از سنخ ماده‌اند یا غیرمادی و مجردند؛ اگر مادی باشند، دارای ابعاد، زمان و مکان، امکان استعدادی و قابلیت تغییر و حرکت‌اند؛ و اگر مجرد باشند، بعد و مکان، قابلیت تغییر و حرکت، و در نتیجه زمان نیز ندارند و فعلیت محض‌اند.

۲. انواع ماده

چنان که گفته شد، ویژگی اصلی و ذاتی ماده، «قابلیت تغییر و دگرگونی» به دلیل امکان استعدادی آن است و نمی‌توان این ویژگی را از ماده جدا کرد؛ اما مواد ویژگی‌های دیگری نیز دارند، نظیر رنگ، وزن، طعم، بو، فشردگی و انبساط، زبری و نرمی و ... که بر آنها عارض می‌شوند و مواد می‌توانند از برخی یا همه این ویژگی‌ها، عاری باشند؛ به همین دلیل، چنان که فلاسفه و متکلمان بیان کرده‌اند، می‌توان ماده را به دو قسم کثیف و لطیف تقسیم کرد.

تعریف دقیق ماده کثیف و لطیف، به لحاظ طیف وسیعی که مصادیق هر کدام دارند، به‌ویژه جایی که می‌خواهیم مرز دقیق این دو را معلوم کنیم، کار آسانی نیست؛ باین‌حال، در مجموع ماده کثیف را دارای چهار ویژگی دانسته‌اند:

۱. انعطاف و شکل‌پذیری بسیار کم و عدم روانی و رقت؛

۲. تقسیم‌پذیری اندک؛

۳. سرعت انفعال اندک و مقاومت زیاد در برابر تأثیر گرفتن از اجسام دیگر؛

۴. عدم شفافیت (مجمع البحوث الاسلامیه، ۱۴۱۴ق، ص ۳۱۶ و ۳۳۴).

در مقابل، ماده لطیف سیال و روان، سریع‌الاثرب و الانفعال، شفاف و حتی گاهی رؤیت‌ناپذیر است. چنان‌که ملاحظه می‌شود، این معیارها نسبی‌اند و تمایز دقیقی ارائه نمی‌دهند. برای مثال، کدورت و شفافیت، در مواردی خیلی به هم نزدیک و غیرقابل تشخیص می‌شوند. البته اگر این ویژگی‌ها کاملاً برجسته باشند [مثلاً شیء قابل رؤیت باشد]، بی‌تردید می‌توان نوع ماده را مشخص کرد. (رک: افضل، ۱۳۷۸)

با دقت بیشتر در این وجوه تمایز، به این نتیجه می‌رسیم که ماده کثیف، ماده‌ای است که دارای جرمی سخت و به‌هم‌فشرده است، و ویژگی‌های دیگر آن، همگی از همین امر ناشی می‌شوند و همین ویژگی باعث می‌شود شکل

آن قوام و کدورت داشته باشد به راحتی به اجزای کوچک‌تر تقسیم و از اجسام دیگر منفعل نشود؛ و به همین دلیل به‌طور معمول، با تأثیرگذاری بر حواس پنج‌گانه برای عموم مردم قابل درک است.

«انرژی» صورت دیگری از ماده است که در شرایط خاصی با افزایش فاصله بین مولکولی، از حالت فشرده و متراکم، به شکل منبسط و پرشتاب درمی‌آید و ویژگی‌ها و آثار متفاوتی پیدا می‌کند. با افزایش فاصله، تأثیرگذاری بر حواس کاهش می‌یابد؛ تاجایی که حتی در مواردی، درک آن به ابزارهایی فوق حساس یا ادراکاتی بسیار تقویت‌شده نیاز دارد. درواقع، انرژی حالتی از ماده است که به شدت منبسط، روان، بی‌رنگ و بو، و درعین حال دارای بُعد، مکان، حرکت، زمان، سرعت و تغییر و اغلب نامرئی است و در شرایط خاصی با تراکم، صورت ماده مرئی به خود می‌گیرد؛ قابل اندازه‌گیری است، اما به سبکی و سنگینی توصیف نمی‌شود.

درواقع تعریف ماده و انرژی، طیف وسیعی را فرا می‌گیرد که یک سر آن به جامدات سخت و کثیف، و سر دیگر آن به مواد انرژی‌کاملاً نامحسوس ختم می‌شود. در بخش عمده این طیف و شاید در همه جای آن، ماده و انرژی در کنار هم هستند؛ برای مثال، اشعه نور درعین حال که ماهیت ذره‌ای دارد، نوعی انرژی است؛ ذرات انرژی‌کاملاً آن در عین مرئی بودن، فوق‌العاده لطیف و سریع‌اند؛ به‌طوری که از اجسام عبور می‌کنند و مکان‌های دور را در زمانی بسیار اندک درمی‌نوردند.

۳. دیدگاه علوم تجربی در باره ماده و انرژی

نظریه آلبرت اینشتین ($E = mc^2$) به ماده به‌صورت بسته متراکمی از انرژی نگاه می‌کرد؛ از همین رو، در این نظریه ماده به انرژی و انرژی به ماده تبدیل می‌شود. کم‌کم دانشمندان متوجه شدند که ماده و انرژی تفکیک ناپذیرند. (هالیدی، ۱۳۷۷، ج ۱، ص ۱۷۴):

مقدار انرژی درون یک سیستم، بسته همیشه ثابت است و فقط از صورتی به صورت دیگر تبدیل می‌شود. طبق نظریه انیشتین، اگر در شرایط خاصی تمام انرژی درون جسمی را از آن خارج نماییم، دیگر چیزی از [ماده] آن جسم باقی نمی‌ماند؛ به عبارتی ماده همان انرژی و یا به عبارت بهتر، تراکم انرژی است... تبدیل شدن جرم و انرژی به یکدیگر حاکی از آن است که جرم و انرژی ماهیتی مستقل ندارند؛ بلکه هر دو از یک حقیقت منشأ می‌گیرند... مطابق نظریه «ذره بی‌نهایت» که توسط دکتر حسابی ارائه شده، برای هیچ ذره‌ای نمی‌توان مرزی از لحاظ حجم قائل شد. ماده، ممتد است و ذرات آن هم‌جای فضا پراکنده است و آنچه ما به‌عنوان حجم می‌شناسیم، فضایی است که بیشترین تراکم ماده در آنجا وجود دارد. نه تمام آن (www.asreelm.com).

به بیان دیگر، می‌توان گفت بخش متراکم و به هم فشرده یک شیء، بخش ماده کثیف و قابل رؤیت آن را نشان می‌دهد و این حوزه در اطراف جسم، به تدریج کم‌تراکم‌تر و لطیف‌تر می‌شود؛ تاجایی که خواص ماده لطیف یا همان حوزه انرژی مانند را از خود نشان می‌دهد؛ حوزه‌ای که با انبساط ممتد به سمت پیرامون جسم، لایه‌های مختلف و رقیق‌تری پیدا می‌کند؛ تاجایی که نمی‌توان پایان آن را تشخیص داد: «در باره ماهیت نور، سه نظریه غالب وجود دارد طبق نظریه سوم، نور از بسته‌های انرژی به نام کوانتوم تشکیل شده که توأمان دارای خاصیت ذره‌ای و موجی

هستند» (وردی، ۱۳۹۲). «اخیراً فیزیک‌دانان ادعا کردند می‌توانند از نور، ماده درست کنند... با کوبیدن دو ذره نور (فوتون)، مقدار مناسبی از ذرات نور توسط انرژی بالایی در حجمی کوچک فشرده می‌شوند» (ویلسون، ۲۰۱۴).

۴. دیدگاه علوم تجربی درباره بدن‌های انرژی انسان

طبق دانش فعلی فیزیک، «ماده دارای شش حالت شناخته‌شده است که عبارت‌اند از جامد، مایع، گاز، پلاسما، چگال بوز-اینشتین و چگال فرمیونی» (جهانگیری، ۱۳۹۰؛ رحیم زاده پور، ۱۳۸۸)، که در طیف ماده کثیف و ماده لطیف قابل تقسیم‌بندی‌اند. در تحقیقات به‌عمل آمده، معلوم شده است که «نوعی حوزه انرژی زنده پلاسمامانند پیرامون انسان وجود دارد که متشکل از یون‌ها، پروتون‌ها و الکترون‌های آزاد است و این حالت، با چهار حالت شناخته‌شده ماده [یعنی جامد، مایع، گاز، و پلاسما، که در زمان تألیف کتاب شناخته و اثبات شده بودند]، تفاوت دارد» (آن برن، ۱۳۷۷، ص ۵۶).

پلاسما به زبان امروزی چیزی بی‌شکل است که می‌تواند توسط نیروهای خارجی شکل مشخصی پیدا کند. پلاسما گازی سوزان، شبه‌خشتی و مرکب از ذرات باردار متحرکی به نام یون است. موادی که در طبیعت در حالت پلاسما وجود دارند، عبارت‌اند از انواع شعله آتش، خورشید، بخش خارجی جو زمین، اتمسفر ستارگان، بسیاری از مواد موجود در فضای سحابی و بخشی از دم ستاره دنباله‌دار، و شفق‌های قطبی شمالی که نمایش خیره‌کننده‌ای از حالت پلاسمایی ماده است که در میدان مغناطیسی جریان می‌یابد. حالت چگالیده فرمیونی و چگال بوز-اینشتین، هر دو از اتم‌هایی تشکیل شده‌اند که در دام پایین به هم می‌پیوندند و جسم واحدی را تشکیل می‌دهند (برگرفته از www.science.nasa.gov؛ جهانگیری، ۱۳۹۰؛ daneshnameh.roshd.ir).

حوزه انرژی انسان، ذاتاً ذره‌ای بوده، دارای حرکتی سیال می‌باشد. این ذرات، بسیار کوچک‌اند؛ حتی کوچک‌تر از اتم. زمانی که ذرات ریز باردار، در حرکتی دسته‌جمعی به شکل ابر [گازمانند] ظاهر می‌گردند، پلاسما نامیده می‌شوند. [این نوع] پلاسما [آن را «نوعی پلاسما» یا «شبه پلاسما» می‌نامیم، زیرا پلاسمای شناخته‌شده در طبیعت، دارای حرارت فراوانی است؛ درحالی‌که میدان پیرامون بدن، باوجود ذره و درعین‌حال موج بودن، تابش امواج الکترومغناطیسی و... آن حرارت شدید را ندارد.] از قوانین فیزیکی معینی تبعیت می‌کند و این امر موجب می‌شود که فیزیک‌دانان آن را [مانند نور] حالتی بین انرژی و ماده در نظر بگیرند. (آن برن، ۱۳۷۷، ص ۹۳)

این حوزه انرژی را می‌توان به کالبدی نورانی تشبیه نمود که جسم فیزیکی را احاطه نموده، در آن نفوذ می‌نماید و تابش آن متأثر از خصوصیاتش بوده، غالباً هاله نامیده می‌شود... و شکلی تخم‌مرغی دارد... محققین بنا بر مشاهدات خود، هاله را به چندین لایه تقسیم نموده‌اند. هریک از این لایه‌ها را گاهی کالبد [بدن] نیز می‌خوانند. بدن‌های مذکور بر یکدیگر محیط بوده، به‌ترتیب برهم تأثیر می‌گذارند. هر کالبدی از کالبد قبلی لطیف‌تر، و نسبت به آن دارای ارتعاشات برتری است. (همان، ص ۱۰۷)

تنها چیزی که به‌طور مؤثر می‌تواند انرژی پلاسما را در خود نگه دارد، میدان مغناطیسی است که بدن چنین میدانی دارد (واتسن، ۱۳۶۹، ص ۱۵۹).

این حقیقت که بدن انسان امواج الکترومغناطیسی تابش می‌کند، به‌وسیله فناوری جدید «گرمانگاری» ثابت شده است. بدن ما تابشی دارد که طول موج آن از حد طبیعی بینایی ما بیرون است و مطابق یا به میزان سلامت بدن تابش‌کننده آن تغییر می‌کند (همان، ص ۱۵۴).

برخی از مشخصات امواج الکترومغناطیسی عبارت‌اند از:

- برای انتشار خود، به واسطه یا محیطی نیاز ندارند. آنها می‌توانند از ماده عبور کنند؛ همان‌گونه که از خلأ عبور می‌کنند؛

- با سرعت نور در خلأ حرکت می‌کنند؛

- هر ذره آنها هم‌زمان ویژگی‌های موج را به‌نمایش می‌گذارد؛

- قسمت عمده این امواج، دارای منبع فرازمینی‌اند (lbl.gov/MicroWorlds/ALSTool/EMSpec) در

مسکو با ماشین کرلیان [نوعی دستگاه عکاسی مخصوص که قادر به ثبت عکس هاله اطراف اشیای زنده است] عکس‌هایی از یک برگ دست‌نخورده گرفتند؛ سپس ثلث برگ را بریدند و از آن جدا کردند و عکس‌های بیشتری برداشتند. برای مدت کوتاهی پس از پاره شدن برگ، تصویر آن قسمت [یعنی روح نباتی آن] مثل شبح باقی بود و شکل کامل برگ اولیه را حفظ می‌کرد. این آزمایش، حاکی از آن است که نوعی قالب انرژی در تمام موجودات جاندار هست که شکلش مانند شکل موجود زنده، اما نسبتاً از آن مستقل است (همان، ص ۱۵۸) ... اما با اشیای بی‌جان [که مدرک غیرفعال‌اند و روح ندارند] تصویری به‌دست نمی‌آید (همان، ص ۱۵۶).

از مجموع آنچه گفته شد، می‌توان چنین برداشت کرد که جهان ماده بسیار وسیع‌تر، و حالات ماده به‌مراتب متنوع‌تر و پراسرارتر از آن هستند که با چند تصور محدود ذهنی بتوان به آن نگاهی تحقیرآمیز کرد و محوریت همه مباحث علوم نقلی (و علوم غریبه) را درباره عظمت خلقت و حیات انسان و نحوه تعامل وی با عوالم هستی، روی روح مجرد او برد و از کسب معارف متعالی‌تر در حوزه شناخت ابعاد وجود بشر و عوالم مرتبط با او غافل ماند.

چهبسا راز نحوه ارتباط مجرد با ماده، در همین بی‌انتهای بودن حجم ذرات ماده و امتداد آن تا عوالم دیگر - چنانکه در تئوری ذرات بی‌نهایت اشاره شد- باشد یا دست‌کم بتوان از آنچه در رؤیا و مکاشفه و مرگ برای انسان اتفاق می‌افتد، تصویر روشن و صحیحی از آموزه‌های دینی همراه با تاییداتی از دانش امروزی بشر به‌دست آورد.

اکنون پس از طرح دیدگاه‌های دانشمندان علوم تجربی، به بیان شواهدی از آیات و روایات درباره حضور اجسام انرژی‌ک در عالم مثال می‌پردازیم.

واقع مطلب آن است که انسان واجد روحی است دارای قالب زمانی و مکانی فراتر از ابعاد شناخته‌شده؛ مانند امواج صدا، که می‌تواند در همه‌جا حضور داشته باشد، بی‌آنکه با اشیای مادی تداخلی پیدا کند؛ همراه ماده، اما مستقل از آن است؛ در تعامل با انواع مواد، اعم از کثیف و لطیف در جهان هستی است؛ می‌تواند در صورت تقویت، با مکان‌های دور، در ارتباط نزدیک و بسیار سریع قرار گیرد و اطلاعات را دریافت یا منتقل کند؛ در شرایط خاصی

برای عده معدودی قابل رؤیت و تمثل و قابل حس است، بی آنکه به سبکی و سنگینی توصیف شود. از طرفی، در بخش اول این نوشتار در توصیف حالات مختلف ماده گفتیم که انرژی حالتی از ماده است که در کنار ماده و در تبادل با آن قرار دارد؛ روان، منبسط، دارای شتاب و سرعت، قابل اندازه گیری و قابل تغییر و تبدیل است. با توجه به تمام ویژگی هایی که برای انرژی و ماده لطیف برشمردیم، اگر ثابت شود موجود مثالی موجودی است که برخی ویژگی های ماده را دارد، اما محدودیت های ماده محسوس را ندارد، بلکه ویژگی های آن مشابه توصیفات است که علم برای انرژی بیان می کند، به این نتیجه می رسیم که ماهیت این موجودات، از سنخ نوعی انرژی یا پلاσμα یا ماده لطیف مشابه آن خواهد بود.

۵. اجسام مثالی در نگاه فلاسفه و متکلمان مسلمان

یکی از استدلال های حکما بر تجرد نفس آن است که باوجود تغییر در همه اعضای بدن مادی، «من» انسان همواره ثابت می ماند (مصباح، ۱۳۸۵، ج ۳، ص ۳۵۷)؛ اما باوجود تغییر و ریزش و رویش سلولی در اعضا، چیزهایی در ماده بدن همچنان «ثابت و بدون تغییر» می مانند؛ نظیر شکل خطوط سرانگشتان دست؛ بخشی از سلول های انتهایی شبکیه چشم؛ طرح کلی و فرمول مولکول DNA در سلول ها، و نمونه هایی از این دست که باعث تمایز انسان ها در تمام اعصار و قرون از همدیگر و تک بودن هر انسان نسبت به فرد دیگر می شوند. در مورد مولکول DNA ثابت شده است که حتی پس از مرگ و تلاشی همه اجزای مادی بدن، همچنان در خاک باقی می ماند و طی قرن ها از بین نمی رود. بنابراین نمی توان گفت تنها من مجرد است که تغییری به خود نمی پذیرد؛ بلکه نوعی ثبات می تواند حتی در ابعاد یک جسم مادی نیز مشاهده شود؛ ضمن اینکه -چنان که ذکر شد- برخی از حکمای متأخر بر آن اند که حرکت در مجردات نیز اتفاق می افتد. بنابراین، تغییر، هم شامل مجردات و هم شامل مادیات می شود؛ و در نتیجه، اگر کسی بخواهد شیئی را از زمره مادیات خارج و در مقوله مجردات وارد کند، باید از پس تعریف دقیق وجوه تمایز مجرد با ماده برآید.

ما در اینجا مبنا را بر همان نظر مشهور پذیرفته فلاسفه قرار می دهیم که ماده هر چیزی است که امکان استعدادی و حرکت و تغییرپذیری و امکان تبدیل داشته باشد و مجرد غیر از این است. اکنون به بیان اجمالی از دیدگاه های دانشمندان مسلمان درباره ماهیت اجسام مثالی می پردازیم.

بیشتر فلاسفه، محدثان و متکلمان مسلمان، اصل وجود برزخ و بدن مثالی را با توجه به ادله موجود قبول دارند. در این میان، بیشتر متکلمان مسلمان، عالم مثال و موجودات مثالی را نوعی ماده لطیف می دانند؛ درحالی که گروهی از فیلسوفان مسلمان آنها را مجرد نسبی به شمار می آورند؛ یعنی معتقدند موجودات برزخی، از جمله بدن مثالی، واجد برخی ویژگی های مجردات و مادیات و فاقد برخی دیگر از آنهایند. (برگرفته از: افضلی، ۱۳۹۰، ص ۱۱۲).

برای مثال، ملاصدرا می فرماید:

«موجودات عقلی کاملاً از ماده و آثار آن، از جمله مکان و شکل و کمیت و رنگ و نور و امثال آن، مجرد هستند؛ و موجودات حسی، در این اعراض فرورفته‌اند؛ اما اشباح مثالی ثابت - که در آن عالم قرار دارند - "گونه‌های از تجرد" را دارند؛ زیرا در جهت خاصی قرار ندارند و مکانی آنها را دربر نمی‌گیرد؛ و نیز "گونه‌های از تجسم" را دارند؛ زیرا دارای مقدار و شکل هستند» (ملاصدرا، ۱۳۶۸، ج ۱، ص ۳۰۰).

ایشان در جای دیگری سخنی دارد که بی‌شباهت به نظریهٔ اجسام رقیق و انرژی‌مانند نیست و چنین اظهار می‌کند که خداوند متعال به قدرت خود، روح حیوانی و نفسانی بشر را در قالب جرمی لطیف و روحانی آفرید که منبع همهٔ فعل و انفعالات جسمانی و عاطفی بشر و محل درک لذت‌ها و دردهاست و در انسان و حیوان مشترک است؛ اما آنچه به‌طور ممتاز به انسان موهبت شده و او را از حیوانات متمایز نموده، روح علوی و نفس ناطقهٔ اوست؛ چنان که می‌نویسد:

«روح علوی سماوی، از عالم امر است؛ و روح حیوانی بشری، از عالم خلق بوده، محل روح علوی است؛ و اما روح حیوانی، جسمی لطیف و حامل قوای حسی و حرکتی است و این روح در دیگر حیوانات نیز منبع فیضان قوای خاص است. روح علوی در روح حیوانی ساکن شده، آن را متطور به نفس می‌کند و از سکون این روح به قلب، نفس پدید می‌آید» (ملاصدرا، ۱۳۶۸، ج ۸، ص ۳۲۰؛ ج ۴، ص ۵۲، ص ۱۱۶ و ص ۱۵۵).

بنابراین، ایشان علاوه بر روح انسانی علوی، وجود روحی جسمانی و لطیف حیوانی را می‌پذیرد که جسم تحت‌تأثیر آن، اعمال حیاتی و حرکات و ادراک حیوانی خود را اعمال می‌کند و روح حیاتی، تحت‌تأثیر روح علوی [که ما در این پژوهش آن را نفس ناطقه یا مطلق نفس می‌نامیم]، آثار فراوان خود را در انسان و عالم ظاهر می‌سازد. پیکرهٔ این روح حیاتی می‌تواند با میدان انرژی چند لایه‌ای که پیرامون اندام‌ها و جسم انسان قرار دارد، تطابق داشته باشد؛ به‌ویژه که بازتاب افکار و حالات روانی، عاطفی، و عملکرد سیستم‌های مختلف بدن، به‌صورت تغییر و تبدالاتی در کیفیت امواج آن ظاهر می‌شود و با تشعشعات خود، وضعیت سلامت یا بیماری‌های جسم و روان را به‌نمایش می‌گذارد.

تعبیری در روایات به کار رفته‌اند که ما را به این اندیشه نزدیک‌تر می‌سازند و ما در ادامه، آنها را بررسی می‌کنیم.

۶ دلایل نقلی بر وجود اجسام انرژی‌ک به عنوان بعد سوم انسان

روایات، از مهم‌ترین مبانی معرفتی ما در فهم حقایق هستی و درک معانی کلام‌الله‌اند و در استدلال‌ات همهٔ اندیشمندان مسلمان، کمابیش مورد استشهاد قرار می‌گیرند؛ و دست‌کم همهٔ آنها مدعی‌اند کلامشان با اخبار تعارض ندارد. از طرفی، اخبار معتبر فراوانی دربارهٔ ماهیت روح و نفس با ظاهری تعارض وجود دارند و فلاسفه مدعی‌اند بر اساس مبانی خویش، تعارض ظاهری روایات را با به‌تأویل بردن به مجرد حل می‌کنند؛ اما علاوه بر اینکه تا وقتی امکان حمل معنا بر ظاهر امکان داشته باشد، به تأویل بردن آن مجاز نیست، تأویل و توجیه دربارهٔ معنای هر جمله‌ای، بر اساس مبانی فکری مخاطب، امکان‌پذیر است؛ و این چه‌بسا ما را از معارف و حقایق بسیاری دور کند.

با این مقدمه، وارد این بحث می‌شویم که یکی از دلایلی که می‌تواند غیر از «شأن ماده کثیف» و جسم مادی محسوس، و «شأن مجرد» نفس انسان، وجود بُعد سومی را به عنوان «بدن انرژی‌گونه» در وی به اثبات رساند و غیریت جسم مادی، نفس مجرد، و بدن مثالی (که از نوع ماده لطیف است) را اثبات کند، دلیل روایی است.

در احادیث، ویژگی‌هایی برای روح حیوانی ذکر شده که با اوصاف نفس مجرد، متفاوت است. ذکر ویژگی‌هایی برای یک شیء، فرع بر پذیرش وجود این بُعد از وجود انسان است.

از فحوای برخی احادیث چنین برمی‌آید: آن روحی که در انسان دمیده شد و به پیکره مادی او جان داد و باعث حیات حیوانی او شد، گرچه از ماده کالبدش متمایز بود، اما مجرد هم نبود و گویا روحی غیر از نفس ناطقه او مورد نظر بوده است.

در حدیثی از امام صادق علیه السلام آمده است: «الانسان یتحرک بالروح، و لولا الروح ما تحرك و لاجاء و لانهب و تحركت الروح بالنفس (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۵۸، ص ۲۹۵)؛ انسان به وسیله روح حرکت می‌کند؛ و اگر روح نبود، حرکت و رفت‌وآمد نمی‌کرد؛ و تحرك روح، به وسیله نفس است».

این حدیث، ظهور در وجود روحی مستقل از نفس دارد که متحرک و منشأ حرکت در انسان است.

از امام صادق علیه السلام ضمن روایت مفصلی آمده است:

فلما أراد الله أن ينفخ فيه الروح، خلق روح آدم ليست كالأرواح، و هي روح فضلها الله تعالى على جميع أرواح الخلق من الملائكة و غيرها، فذلك قوله تعالى «فَإِنَّا سَوَّيْنَاهُ وَ نَفَخْنَا فِيهِ مِنْ رُوحِي فَقَعُوا لَهُ سَاجِدِينَ» (حجر/۲۹)، و قال الله تعالى «وَسَلِّطْنَاكَ عَلَى الرُّوحِ قُلُ الرُّوحِ مِنْ أَمْرِ رَبِّي» (اسراء/۸۵) قال فلما خلق الله تعالى روح آدم أمر بغمسها في جميع الأنوار، ثم أمرها أن تدخل في جسد آدم بالتأني دون الاستعجال، فرأت الروح مدخلا ضيقا و منافذ ضيقة، فقالت: يا رب، كيف أدخل من الفضاء إلى الضيق؟ فنوديت: أن ادخلي كرها ... (بحرانی، ۱۴۱۵ق، ج ۳، ص ۳۳۴).

وقتی خداوند اراده فرمود روح در آدم بدمه روحی آفرید که از روح جمیع مخلوقات ذی‌روح و ملائکه برتر و بالاتر بود؛ و لذا فرمود «فَإِنَّا سَوَّيْنَاهُ وَ نَفَخْنَا فِيهِ مِنْ رُوحِي فَقَعُوا لَهُ سَاجِدِينَ» و نیز فرمود «وَسَلِّطْنَاكَ عَلَى الرُّوحِ قُلُ الرُّوحِ مِنْ أَمْرِ رَبِّي». بعد از آنکه خداوند روح آدم را آفرید، امر کرد در همه نورها فرو رود و سپس آرام‌آرام بدون هیچ عجله‌ای وارد کالبد آدم شود. روح وقتی منافذ تنگ و تاریک جسد را دید، گفت: خدایا چگونه از فضای وسیع وارد این مکان تنگ و تاریک شوم؟ ندا آمد: گرچه برایت ناخوشایند است، باید وارد شوی.

چنان‌که در این حدیث بیان شده است، روح نه تنها به جسد تعلق و برآن اشرف داشته، که ظاهراً وارد منافذ و مکان‌های جسمانی آن شده و از تنگی جایگاه خود ابراز نارضایتی کرده است؛ ورودی که تدریجی و زمانمند و مرحله‌به‌مرحله، از سر آدم تا پاهای او بوده است.

در روایت بعدی، محمد بن مسلم می‌گوید: از امام صادق علیه السلام پرسیدم: نفخه‌ای که در آیه «نَفَخْنَا فِيهِ مِنْ رُوحِي»

ذکر شده، چگونه بوده است؟ فرمودند:

إِنَّ الرُّوحَ مَتَحَرِّكَ كَالرَّيْحِ وَ إِنَّمَا سَمِيَ رُوحاً لِأَنَّهُ اسْتَقَّ اسْمُهُ مِنَ الرِّيحِ وَ إِنَّمَا أُخْرِجَهُ عَنِ لَفْظَةِ الرِّيحِ لِأَنَّ الأَرَوَاحَ مُجَانِسَةٌ للرِّيحِ وَ إِنَّمَا أَضَافَهُ إِلَى نَفْسِهِ لِأَنَّهُ اصْطَفَاهُ عَلَى سَائِرِ الأَرَوَاحِ (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۱، ص ۱۲۳).

روح همچون امواج باد، متحرک است؛ و آن را روح نامیده‌اند، زیرا مشتق از ریح، به معنای نسیم و باد است؛ و به دلیل سختیت آن با باد [موج هوا] بر آن روح اطلاق شده است؛ و خداوند آن را به خود نسبت داد، به دلیل آنکه آن را بر سایر ارواح برگزید. روشن است که مجرد (برعکس انرژی)، همجنس هوای متحرک نیست و منظور از این روح، نمی‌تواند نفس ناطقه باشد. همچنین امام صادق علیه السلام فرمودند:

انَّ الْأَرْوَاحَ لِتَمَازِجَ الْبَدَنِ وَلَا تَوَاكُلَهُ، إِنَّمَا هِيَ كَالْكَلَلِ لِلْبَدَنِ مَحِيطَةٌ بِهِ» (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۵۸، ص ۴۱)؛ ارواح با بدن ترکیب نمی‌شوند و بار خود را بر آن نمی‌افکنند؛ بلکه چون پوششی قبه‌ای، بدن را احاطه کرده‌اند.

«کلل» به معنای عیال و ثقل و ... ، با روح که چون باد سبک است، تناسبی ندارد؛ اما با توجه به وصف احاطه در حدیث، با پوشش همراه با بلندی تاج‌گونه و قبه مانند - که از معانی کلل در کتب لغت استفاده می‌شود (ابن‌منظور، ۱۴۱۴ق، ج ۱۱، ص ۵۹۵) - متناسب‌تر است.

ظاهر این روایت، به‌عنوان شاهد کلام، روح را بعد مستقلاً از جسم معرفی می‌کند که با ماده بدن ترکیب نمی‌شود و چون باری بر آن سنگینی نمی‌کند (یا به تعبیر صفار، لاتداخله) (صفار، ۱۴۱۴ق، ص ۴۶۳)؛ داخل ذات و وجود ماده نمی‌گردد؛ بلکه فضای دورادور بدن انسان را (که به دلیل بیضی شکل بودن پیکره انسان، احتمالاً شبیه تخم‌مرغ خواهد بود)، دربرمی‌گیرد؛ درست مثل موج انرژی، که درعین عبور از بدن و تعامل و نفوذ در آن، تداخلی با ماده ندارد؛ یعنی با آمدن انرژی، نه سنگینی و وزنی بر بدن تحمیل می‌شود، نه فضایی از ماده را اشغال می‌کند و با آن تداخل می‌یابد. چنین توصیفی ضمن متمایز کردن روح از جسم و اجزای آن، مکانمدی و شکل و حوزه اصلی حضور این ماده لطیف را نیز مشخص می‌سازد.

نکته دیگر آن است که در کنار «ارواح»، از ابدان سخن نمی‌گوید؛ درحالی‌که اگر این جمع، معنایی بیش از جنس روح را القاء نمی‌کرد، می‌توانست مفرد به کار رود؛ همانطور که بدن به تنهایی معنای جنس بدن را می‌رساند. به نظر می‌رسد به کار بردن لفظ ارواح، می‌تواند تداعی گر سخن دانشمندان متافیزیک باشد که حوزه انرژی محیط بر بدن انسان را چندلایه‌ای معرفی می‌کنند.

در روایت دیگری، امام علیه السلام فرمودند:

الروح لا یوصف بنقل و لا خفّة و هی جسم رقیق ألبس قالباً کثیفاً، فهی بمنزلة الریح فی الزق فإذا نفخت فیها امتلأ الزق منها، فلا یزید فی وزن الزق ولوجها و لا ینقصه خروجها و كذلك الروح و لیس لها ثقل و لا وزن (فیض کاشانی، ۱۴۱۵ق، ج ۳، ص ۱۰۹)؛ روح به سنگینی و سبکی توصیف نمی‌شود. روح موجودی رقیق و لطیف است که قالبی کثیف بر آن پوشانیده شده است. توصیف روح، همانند دمیدن باد در مشک است که نه ورود باد به وزنش می‌افزاید و نه خروج باد از آن از وزن مشک می‌کاهد و هیچ وزن و ثقلی ندارد.

این روایت، روح را جسمی لطیف که رقت و انبساط دارد، معرفی می‌کند و در لطافت و بی‌وزنی، آن را به امواج باد همانند می‌سازد که در عین عبور و مرور از شیء، تأثیری در جرم مادی آن ندارد؛ درست مثل عبور امواج انرژی از بدن، که ثقلی ندارد و وزن آن جز با حواس مسلح [به‌ویژه برای مخاطبان عصر امام] قابل درک نیست.

از امام رضا علیه السلام روایت شده است:

الرُّوحُ مَسْكُنُهَا فِي الدَّمَاعِ وَ شَعَاعِهَا مُنْبِتُ فِي الْجَسَدِ بِمَنْزِلَةِ الشَّمْسِ دَارَتْهَا فِي السَّمَاءِ وَ شَعَاعِهَا مُنْبَسِطٌ عَلَى الْأَرْضِ فَإِذَا غَابَتِ الدَّارَةُ فَلَا شَمْسَ وَ إِذَا قُطِعَتِ الرَّأْسُ فَلَارُوحَ (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۶ ص ۱۱۲)؛ محل قرار گرفتن روح، در دماغ و مغز است و شعاع [وجود] آن، در جسد پراکنده است؛ همچون خورشید، که قرص آن در آسمان و شعاع آن بر زمین بسط داده شده است؛ پس هرگاه قرص خورشید برود و غایب شود، دیگر خورشیدی [در آسمان] نخواهد بود. همین گونه وقتی سر [از پیکر] جدا شود، روحی [در بدن] باقی نخواهد ماند.

و نیز از امام صادق علیه السلام مروی است:

كانت الروح في رأس آدم مائه عام و في صدره مائه عام و في ظهره مائه عام و في فخذيه مائه عام و في ساقيه و قدميه مائه عام فلما استوى آدم قائما امر الله الملائكة بالسجود (همان، ج ۱۵، ص ۳۲)؛ روح در هریک از سر و سینه و پشت و ران و ساق و قدم‌های آدم یکصد سال قرار داشت؛ آن‌گاه که وجود آدم در شکلی راست‌قامتانه ساخته شد، خداوند به ملائکه دستور سجده داد.

ظاهر این دو روایت نیز به‌وضوح برای روح مکان اصلی استقرار قائل‌اند، روایت دوم علاوه بر مکان، زمان‌هایی را نیز برای جابه‌جایی روح و انتشار آن در همه بدن مطرح می‌فرماید.

۶-۱. بیان روایات در توصیف مادی بودن روح

از مجموع آنچه از احادیث گفته شد، چنین استنباط می‌شود که روح و بلکه ارواح انسان، اجسام لطیفی‌اند که آثار مستقل خود را دارند و هم‌سنخ امواج و دارای مکان و حرکت و زمان‌اند و با نفس ناطقه مجرد و نیز با جسم مادی عصری، تفاوت دارند. اثبات این مطلب را در ادامه پی می‌گیریم.

امام صادق علیه السلام در پاسخ به این پرسش که آیا روح غیر از خون است، فرمود: «بله (اما) روح آن‌گونه که برای توضیح دادم، ماده‌اش از خون است؛ پس اگر خون خشک شود، روح از بدن جدا می‌شود» (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۱۰، ص ۱۸۵). قطعاً درباره نفس مجرد نمی‌توان این تعبیر را به‌کار برد که ماده و بنیادش از خون است.

امیرالمؤمنین علیه السلام در وصف لحظه وفات پیامبر صلی الله علیه و آله فرمود: «لَقَدْ قَبِضَ رَسُولُ اللَّهِ صلی الله علیه و آله وَ إِنَّ رَأْسَهُ لَعَلَى صَدْرِي وَ لَقَدْ سَأَلَتْ نَفْسُهُ فِي كَفِّي فَأَمَرْتُهَا عَلَى وَجْهِي» (نهج البلاغه، ۱۴۱۴ق، ص ۳۱۱، خطبه ۱۹۷)؛ «پیامبر خدا صلی الله علیه و آله در حالی قبض روح گردید که سرش بر سینه من بود و نفَسش (جانش) در کف دست من سرازیر شد و من آن را بر صورت خود کشیدم» و نیز فرمود: «فَأَصَّتْ بَيْنَ نَحْرِي وَ صَدْرِي نَفْسُكَ» (نهج البلاغه، ۱۴۱۴ق، ص ۳۲۰)؛ «نفس تو بین گلو و سینه من جاری گردید» و در روایتی دیگر آمده است: «فَأَصَّتْ نَفْسُهُ فِي يَدِي» (ابن‌ابی‌الحدید، ۱۴۰۴ق، ج ۱۰، ص ۲۶۷)؛ «جان او در دستم جاری شد».

انکون باید پرسید: چگونه ممکن است موجود مجردی را به‌دست گرفت و آن را بر چهره مالید؟ در شرح این روایت، احتمالاتی در توجیه کلام امام مطرح شده است که نقد و رد آنها به تفصیل در مقاله «تبیین فرازی دشوار از نهج البلاغه؛ سیلان روح پیامبر صلی الله علیه و آله در دست حضرت علی علیه السلام، نوشته علی /فصلی آمده است.

۶-۲. توصیف آیات و روایات از مادیت روح در حالت خواب و مرگ

از آیات قرآن کریم و روایات اهل بیت علیهم‌السلام برمی‌آید که خواب و مرگ از یک سنخ‌اند و باهم ارتباط نزدیکی دارند. از سوی دیگر، به نظر می‌رسد نفس به معنای حقیقت هر فرد، در قرآن کریم به نفس ناطقه مجرد اطلاق شده باشد؛ زیرا حقیقت هر کس نفس اوست که در هنگام خواب و مرگ، از جسد خاکی فاصله می‌گیرد؛ و بدن، فرع نفس است که در هنگام خواب و مرگ ظاهراً فاقد شعور و ادراک نسبت به جهان پیرامون خود است؛ و اگر مرگ فرا برسد، به مرور پوسیده می‌شود و شکل و قوام خود را از دست می‌دهد و به خاک می‌پیوندد؛ اما در عین حال، در روایات از شیء سومی نیز یاد شده است که در هنگام خواب، از جسد فاصله می‌گیرد و در صورت جدایی کامل از آن، مرگ اتفاق می‌افتد.

اکنون به بررسی آیات و روایاتی که مصدر استنباط این مطالب هستند، می‌پردازیم. خداوند در قرآن کریم می‌فرماید: «خدا نفس مردم را هنگام مرگشان به تمامی بازمی‌ستاند، و [نیز] نفسی را که نمرده است؛ پس [نفسی] که مرگ را بر او واجب کرده، [نزد خود] نگاه می‌دارد، و آن دیگر را تا هنگامی معین بازپس می‌فرستد» (زمر: ۴۲). از این آیه شریفه استفاده می‌شود که «توفی» به معنای «به طور کامل ستاندن» (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲ق، ص ۸۷۸)، بین خواب و مرگ مشترک است و در هر دو، «من» انسان به طور کامل دریافت می‌شود و جسد او روی زمین باقی می‌ماند؛ چنان که امام باقر علیه‌السلام فرمودند: «مرگ همان خواب است که هر شب به سراغ شما می‌آید؛ جز اینکه مدت آن طولانی‌تر است و انسان جز در قیامت از آن بیدار نمی‌شود» (صدوق، ۱۴۰۳ق، ص ۲۸۷). پیامبر خاتم صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم هرگاه از خواب برمی‌خواست، می‌فرمود: «الحمد لله الذی احيانى بعد ما اماتنى» (صدوق، ۱۴۱۳ق، ج ۱، ص ۴۸۰؛ کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۲، ص ۵۳۹)؛ «حمد از آن خدایی است که مرا بعد از آنکه میراند، زنده نمود».

با توجه به اینکه نفس در مرگ و خواب کاملاً دریافت می‌شود، چه چیزی آن دو را متفاوت می‌سازد و در حال خواب، همچنان علقه و ارتباط بین نفس و بدن را حفظ می‌کند؟ چیزی که برخلاف مرگ، در زمان حیات، با بدن می‌ماند و تحت اشراف نفس (که عامل حیات انسانی و در هر دو حال باقی است)، عامل بقای حیات حیوانی آن است. در برخی احادیث، در این باره توضیحات مفصل‌تری داده شده است:

«هیچ‌کس نمی‌خوابد، مگر اینکه نفس او به آسمان عروج می‌کند و روحش در بدنش باقی می‌ماند و بین آنها سبب و ارتباطی نظیر ارتباط شعاع خورشید با قرص آن است. وقتی خداوند اذن به قبض ارواح می‌دهد، روح، نفس را [که روح را به سوی خود فرامی‌خواند] اجابت می‌کند [و به آن ملحق می‌شود]؛ و اگر خداوند اذن دهد که روح برگردد، نفس اجابت می‌کند و به روح [در زمین] ملحق می‌گردد» (طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۸، ص ۷۸۱؛ حویزی، ۱۴۱۵ق، ج ۴، ص ۴۸۸).

این روایت شریف، به روشنی از وجود حداقل سه بعد در انسان پرده برمی‌دارد و بیان می‌کند که در حالت خواب، عروج «نفس» اتفاق می‌افتد و به واسطه بقای «روح» در «بدن»، اعمال حیاتی آن - هرچند در سطحی پایین‌تر از حالت بیداری - ادامه می‌یابد. حواس نیز به کل فاقد درک نمی‌شوند؛ زیرا اگر مثلاً فرد گرسنه و تشنه بخوابد، در خواب می‌بیند که دنبال غذا و آب می‌گردد؛ یا اگر صدای بلندی بشنود، از جا می‌پرد. به علاوه، همه اعمال حیاتی که

توسط ارگان‌های داخلی و سلسله اعصاب انجام می‌گیرند، تداوم می‌یابند. بنابراین، چنین نیست که انسان در حال خواب، هیچ شعور و درکی از جسم خود نداشته باشد و حتی سیری و گرسنگی و درد و لذت خود را هم نداند و نفهمد؛ افزون‌بر اینکه در حالت خواب، مانند مرگ، نفس انسانی او باقی و مدرک و فعال است.

در حال مرگ، مشابه حالت خواب، نفس توفی می‌شود؛ اما روح حیاتی کاملاً از جسم جدا می‌گردد و آنچه افراد در مکاشفات یا بعضاً در مواردی مثل بازگشت از کما و مرگ، از احساس جدا شدن روح از بدن، با توصیفی چون کنده شدن جسمی لطیف و ملموس از بدن خویش یاد می‌کنند، ظاهراً به همین روح لطیف و محسوس برمی‌گردد. در روایت دیگری مطلب با تصریح بیشتری بیان شده است:

خداوند انسان را از نفس و جسد و روح آفرید. روحش همان است که جز هنگام جدا شدن از دنیا، از او جدا نمی‌شود؛ و نفس او همان است که رویاها و خواب‌ها را به او نشان می‌دهند؛ و جسم او همان است که می‌پوسد و به خاک برمی‌گردد (مفید، ۱۴۱۳ق، ص ۱۴۲؛ نوری طبرسی، بی‌تله ج ۴، ص ۲۳۷).

از این روایت فهمیده می‌شود که روح، عامل حیات حیوانی انسان در دنیاست؛ و نفس، همان نفس ناطقه است که حقایق برزخی و مجرد را می‌بیند و می‌فهمد. روح چیزی غیر از نفس است و مادامی که در کنار جسد است، حیات جسد را تأمین می‌کند. در روایت دیگری آمده است:

محمدبن قاسم می‌گوید: امام صادق علیه السلام فرمودند: وقتی مؤمن می‌خوابد، از جانب روحش خروجی از بدن به شکل حرکتی ممتد رو به آسمان اتفاق می‌افتد. روح مؤمن در این سیر، هرچه در ملکوت آسمان در جایگاه تقدیر و تدبیر می‌بیند، حقیقت دارد؛ و هرچه در سطح پایین و زمین می‌بیند، خواب‌های آشفته و بی‌معناست. سؤال کردم: آیا روح مؤمن در حال خواب به سوی بالا می‌رود؟ فرمود: بله. عرض کردم: به گونه‌ای که چیزی در بدنش باقی نمی‌ماند؟ فرمود: خیر؛ اگر کل آن از بدن خارج شود، به طوری که چیزی از آن باقی نماند، فرد می‌میرد. عرض کردم: پس چگونه خارج می‌شود؟ فرمود: خورشید را نمی‌بینی که در آسمان، و نور شعاش در زمین است؟ همین‌گونه نیز اصل و ریشه روح در بدن، و حرکت آن به نحو امتدادی [رو به بیرون از بدن] است (صدوق، ۱۳۷۶، ج ۱۴۵).

در صورتی که روایت اول را در کنار این روایت بگذاریم و با توجه به اینکه در انتهای روایت اول، اشاره‌ای به برگرداندن روح و رد آن به جسد شده بود، می‌توان چنین برداشت کرد که باقی ماندن روح، باقی ماندن اصل و مرکزیت آن در جسد است و خروج روح، خروجی نسبی و دارای مسیر امتدادی به سمت بالاست؛ در عین حال که در تعبیر روایات، نفس از جسد جدا نمی‌شود؛ بلکه «عروج پیدا می‌کند»، بی‌آنکه تسلط آن بر انسان از بین برود؛ و ظاهراً دلیل اینکه باوجود توفی نفس در هر دو، فقط در مرگ قطع تعلق کامل اتفاق می‌افتد، باقی ماندن روح در کنار بدن در زمان خواب و جدا شدن کامل آن در زمان مرگ است؛ چنان‌که امیرالمؤمنین علیه السلام فرموده‌اند:

«خداوند متعال روح را آفرید و برای آن سلطان و وجه تسلطی قرار داد. سلطان روح، نفس است؛ هنگامی که بنده می‌خوابد، روح [از بدنش] خارج می‌شود و عامل تسلط آن [بر بدن] باقی می‌ماند» (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۵۸، ص ۴۱).

از آنجاکه طبق روایات، مرکزیت روح در بدن و شعاع‌های آن در درون و بیرون بدن مستقر است و از طرفی، در هنگام خواب، روح از جسد فاصله می‌گیرد و فضای برزخ را در حالت خواب با قوت بیشتر تجربه می‌کند، روح لزوماً باید با آن عالم دارای سنخیت بوده، تا امکان فعالیت و تعامل با موجودات آن فضا را داشته باشد. اگرچه تعامل مکرر روح با عالم مثال، در شرایط معمولی برای عامه مردم قابل درک نیست، اما آثار آن در شکل دیدن رؤیا و غیره، برای همگان به‌نوعی تجربه شده است. این در حالی است که این روح، مجرد هم نیست؛ چراکه مکان و زمان و حرکت امتدادی دارد و اجزای آن می‌توانند طی فواصلی، در مسیر یک خط ممتد قرار گیرند. بنابراین، روح از سنخ موجودات مادی، منتها ماده لطیف و در واقع از سنخ انرژی حیات‌بخش است و در حالت رؤیا، آنچه جابه‌جا می‌شود و در عالم دنیا و برزخ سیر می‌کند و نفس ناطقه را همچون بدنی همراهی می‌کند، همین روح یا جسم انرژی است. در اینجا لازم است خاطر نشان شود، اثبات ماده لطیف و جسم انرژی - هرچند از نوع انرژی ناشناخته باشد - به‌معنای اثبات آن نیست که تمام ماهیت بدن مثالی را فقط همین روح حیاتی تشکیل می‌دهد؛ اما اثبات بُعدی غیرمادی از نوع ماده لطیف و در عین حال غیرمجرد، راه را برای اثبات بدن‌های انرژی - که در آزمایشگاه‌ها، تجربیات روشن‌بینان و اهل مکاشفه، و با ابزارهایی نظیر دستگاه عکاسی کرلیان مشاهده شده‌اند - باز می‌کند.

نتیجه‌گیری

- یکی از مطالب مطرح در قرآن کریم، به‌ویژه در روایات، نفس و روح انسان است.
 - فهم قرآن، بدون روایات میسر نیست و این دو تا قیامت از هر حیث، از جمله هدایت در انتقال معارف و مباحث اعتقادی، جدایی‌ناپذیرند. از این رو پس از بررسی روایات، استناد به آنها برای درک درست کلام‌الله ضروری است؛ لذا فیلسوفان و متکلمان باوجود تعارضات ظاهری، در تأیید دیدگاه‌ها و مبانی فکری خود به آنها استناد کرده‌اند.

- از جمله نظریات قابل طرح در این زمینه، تجرد نفس و مادیت روح است که شواهدی از آیات و احادیث، آن را تأیید می‌کنند.

- با استناد به قرآن و اخبار و استشهاد از علوم روز، می‌توان چنین برداشت کرد که انسان دست‌کم سه ساحت وجودی دارد:

- نفس ناطقه مجرد او؛
 - روح حیاتی او از سنخ ماده لطیف، که می‌تواند بخشی از بدن مثالی یا چه‌بسا تمام آن را تشکیل دهد؛
 - جسم قابل‌رؤیت او از جنس ماده کثیف، که پس از مرگ پوسیده می‌شود و به خاک برمی‌گردد.
- بنا بر اخبار، باوجود توفی نفس در خواب و مرگ، تفاوت در آن است که روح در خواب به‌طور نسبی، و در مرگ به‌طور کامل جدا می‌شود و در نتیجه نفس دیگر به بدن بر نمی‌گردد.

- روایات در موارد متعدد به وجود روحی متفاوت از نفس - که ماده‌اش از خون بوده و محسوس و چون باد متحرک و بی‌وزن است - اشاره کرده‌اند.

- نفس ناطقه، مجرد و فاقد ابعاد و زمان و مکان و حرکت و قابلیت رؤیت است؛ اما آنچه در روایات بدان اشاره شده است و در مشاهدات تجربی و مکاشفات اهل معنا دیده می‌شود، حجم و ابعاد و شکل و مکان دارد، و این همان روح حیاتی است که از سنخ ماده لطیف بوده و در شرایط خاص قابل رؤیت است؛ به‌ویژه اینکه نفس در شهود، خود بیننده این صحنه است؛ و مشاهده‌کننده با مشاهده‌شونده یکسان نیست.

- در علوم تجربی نیز کاوش‌های زیادی درباره ابعاد وجودی بشر انجام شده است که نتایج آنها می‌تواند مؤید نظریه تمایز نفس مجرد از روح حیاتی مادی باشد.

منابع

- ابن‌ابی‌الحدید، عبدالحمید، ۱۴۰۴ق، *شرح نهج‌البلاغه*، قم، مکتبه آیه الله المرعشی النجفی.
- ابن‌منظور، محمدبن مکرم، ۱۴۱۴ق، *لسان‌العرب*، بیروت، دارالفکر للطباعة و النشر و التوزیع - دارصادر.
- افضلی، علی، ۱۳۹۰، «اقسام بدن انسان و نقش آن‌ها در دنیا، برزخ و قیامت»، *علوم حدیث*، سال ۱۶، ش ۵۹ - ۶۰.
- _____، ۱۳۸۹، «تبیین فرازی دشوار از نهج‌البلاغه؛ سیلان روح پیامبر ﷺ در دست حضرت علی (ع)»، *علوم حدیث*، ش ۵۵، ص ۶۱-۸۴.
- _____، ۱۳۷۸/۱۱/۴، «مجردات از نظر فلسفه و کلام و وحی»، *مجله الکتریک میهدوی نامه* (یادنامه دکتر یحیی مهدوی)، تهران، هرمس.
- آن برن، بارابارا، ۱۳۷۷، *هاله درمانی با دست‌های شفابخش*، مترجم مهیار جلالیانی، دنیای کتاب.
- بحرانی، هاشم، ۱۴۱۵ق، *البرهان فی تفسیر القرآن*، موسسه البعثة، قم، قسم الدراسات الإسلامية.
- بیابانی اسکویی، محمد، ۱۳۹۱، *انسان و معاد*، تهران، نیا.
- جهانگیری، آنا، معرفی شش حالت ماده، گروه فیزیک فریدن، ۱۳۹۰/۱۱/۳، planck2.persianblog.ir/pages/9
- حویزی، عبدعلی، ۱۴۱۵ق، *تفسیر نورالتقلین*، قم، اسماعیلیان.
- راغب اصفهانی، حسین، ۱۴۱۲ق، *المفردات فی غریب القرآن*، بیروت، دارالعلم الدار الشامیه.
- رحیم زاده پور، علی اصغر، مرداد ۱۳۸۸، «حالات‌های پنجم و ششم ماده»، *نشریه اطلاعات علمی*، سال ۲۳، شماره ۱۰ (پیاپی ۳۵۹)، ص ۲۱-۲۴.
- شریف رضی، محمدبن حسین، ۱۴۱۴ق، *نهج‌البلاغه*، ترجمه و شرح صبحی صالح، قم، هجرت.
- صدرالمتألهین، ۱۳۶۸، *الاسفار الاربعه*، قم، مکتبه المصطفوی.
- صدوق، محمد، ۱۴۰۳ق، *معانی‌الآخیر*، قم، دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه.
- _____، ۱۴۱۳ق، من لایحضره الفقیه، قم، دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه.
- _____، ۱۳۷۶، امالی صدوق، تهران، نشر کتابچی.
- صفار، محمدبن حسن، ۱۴۰۴ق، *بصائر الدرجات فی فضائل آل محمد ﷺ*، قم، مکتبه آیه‌الله المرعشی النجفی.
- طبرسی، فضل، ۱۳۷۲، *مجمع البیان فی تفسیر القرآن*، تهران، ناصر خسرو.
- فیض کاشانی، محمد، ۱۴۱۵ق، *تفسیر الصافی*، تهران، مکتبه الصدر.
- قربانی، رحیم، زمستان ۱۳۸۲ و بهار ۱۳۸۳، «پژوهشی درباره حقیقت و ماهیت انرژی، بررسی نگرش‌های فلسفی استاد مطهری و علامه طباطبایی به ماده و انرژی»، *قیاسات*، ش ۳۱، ص ۲۹۳-۳۳۰.

کلینی، محمد، ۱۴۰۷ق، *الکافی*، تهران، دارالکتب الإسلامية.

مجلسی، محمدباقر، ۱۴۰۳ق، *بحارالانوار*، بیروت، داراحیاء تراث العربی.

مجمع البحوث الاسلامیه، ۱۴۱۴ق، *شرح المصطلحات الفلسفیه*، مشهد، مجمع البحوث الاسلامیه.

مصباح یزدی، محمدتقی، ۱۳۸۵، *آموزش عقاید*، تهران، شرکت چاپ و نشر بین الملل.

مفید، محمد، ۱۴۱۳ق، *الاختصاص*، قم، کنگره شیخ مفید.

ملاپری، موسی، ۱۳۸۹، «نظریه‌های بدن برزخی: بررسی و نقد»، *پژوهش دینی*، ش ۲۱، ص ۱۰۵-۱۲۶.

نوری طبرسی، حسین، بی‌تا، *دارالسلام*، قم، المعارف الاسلامیه.

واتسن، لیال، ۱۳۶۹، *فوق طبیعت*، ترجمه شهریار بحرانی و احمد ارژمند، تهران، امیرکبیر.

وردی (سام)، سمیرالله، ۱۳۹۲، «آیا نور جرم دارد یا خیر؟»، در: <http://bigbangpage.com/featured-content>؛

هالیدی، رزنیک، ۱۳۷۷، *فیزیک پایه*، نعمت‌الله گلستانیان، تهران، مرکز نشر دانشگاهی.

رضوی، محمدمبین، ۱۳۹۱ق-۱۳۵۰، *تجسم عمل یا تبدل نیرو به ماده*، تهران، آفتاب در:

<http://www.binesheno.com/pdf/tajasome-amale.pdf>

<http://www.tebyan.net/newindex.aspx?pid=307470>

www.lbl.gov/MicroWorlds/ALSTool/EMSpec

<http://xti.ir/physics>

daneshnameh.roshd.ir

www.science.nasa.gov

www.asreelm.com

article.tebyan.net/149069

Gail Wilson, 2014, "Scientists discover how to turn light into matter after 80-year quest", Imperial College London, in: www.sciencedaily.com/releases/2014/05/140518164244.

«ذاتی باب برهان» بودن حسن و قبح افعال: پاسخ به نقدها

sharifi1738@yahoo.com

احمدحسین شریفی / دانشیار گروه فلسفه مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی ع

دریافت: ۹۶/۱۱/۲۶ - پذیرش: ۹۷/۳/۱۹

چکیده

مسئله حسن و قبح ذاتی، از مسائل بسیار بحث‌انگیز در تاریخ علوم اسلامی به‌ویژه علم کلام بوده است. مخالفان و موافقان برداشت‌های مختلفی از این دیدگاه داشته‌اند. در یکی از تقریرهای مشهور این دیدگاه، منظور از «ذاتی» در این ترکیب، «ذاتی باب برهان» دانسته شده است. در عین حال، چنین معنایی مورد رد و انکار پاره‌ای از متکلمان و فیلسوفان معاصر قرار گرفته است. این مقاله، با به‌کارگیری روش توصیفی دیدگاه‌های مدافعان و مخالفان را توصیف و سپس با استفاده از روش عقلی و انتقادی به پاسخ نقدهای مخالفان پرداخته و در پایان به این نتیجه رسیده که نقدهای مطرح‌شده یا ناشی از خلط حسن و قبح فعلی و اخلاقی بوده است و یا معلول سوءبرداشت یا عدم دقت در معنای ذاتی باب برهان بوده و یا به سبب پیش‌فرض‌های اثبات‌ناشده‌ای مثل تفکیک میان مقتضیات عقل عملی و عقل نظری است.

کلیدواژه‌ها: حسن و قبح ذاتی، ذاتی باب برهان، عقل عملی، حسن فعلی، حسن اخلاقی.

هستی‌شناسی حسن و قبح، از دیرباز مورد توجه متکلمان، فیلسوفان، اصولیان و بعضاً منطقی‌دانان بوده است. افزون بر این، در دهه‌های اخیر از محورترین مباحث فیلسوفان اخلاق به‌شمار می‌رود. در مجموع دیدگاه‌های متکثر و متنوعی در این باره مطرح شده است (ر.ک: شریفی، ۱۳۸۸، ص ۱۰۳-۲۰۱). یکی از مهم‌ترین دیدگاه‌ها، نظریه «حسن و قبح ذاتی» است؛ که در برابر نظریه اشاعره یعنی «حسن و قبح الهی»، توسط متکلمان معتزلی و امامی مطرح شده است.

در عین حال، در تبیین مراد از ذاتی بودن حسن و قبح، اختلافات فراوانی در میان مدافعان این ایده وجود دارد. دیدگاه‌های متنوعی در این زمینه مطرح شده است. این دیدگاه‌ها، از سوی نویسندگان مختلف در قالب‌های گوناگونی دسته‌بندی شده است که از آن جمله می‌توان از رساله کوتاه اما پرمرغ *شیخ انصاری* با عنوان «بحث فی الحسن و القبح» که در *مطرح الانظار* به چاپ رسیده است (انصاری، ۱۴۰۴ق) و همچنین از کتاب *شرح الاسماء ملاهادی سبزواری* یاد کرد (سبزواری، ۱۳۷۵).

به اجمال اشاره می‌کنم که برخی از معتزلیان، ذاتی بودن حسن و قبح را به این معنا دانسته‌اند که از ذات افعال ناشی می‌شوند؛ بدون ملاحظه هیچ صفت یا امری دیگر. برخی دیگر از آنان، ذاتی بودن حسن و قبح افعال را بدین معنا دانسته‌اند که صفاتی حقیقی و نفس‌الامری در افعال وجود دارد که منشأ انتزاع حسن یا قبح آنها می‌شوند (سبزواری، ۱۳۷۵، ص ۳۱۸). برخی دیگر، مثل *ابوعلی جبائی* (۲۳۵-۳۰۳ق)، از بزرگان معتزله، و به تبع او *قاضی عبدالجبار معتزلی* (۳۲۴-۴۱۵ق)، از دیگر بزرگان معتزلی، حسن و قبح افعال را ناشی از «وجوه و اعتبارات» می‌دانند. به اعتقاد اینان هیچ فعلی از افعال اختیاری انسان نیست که بتوان با توجه به ذات آن و صرف‌نظر از وجوه و اعتبارات، آن را متصف به خوب یا بد کرد. بلکه همه افعال اختیاری به این‌گونه‌اند که در شرایطی خاص و به اعتباری ویژه، خوب و همان فعل در شرایطی متفاوت و از حیث و اعتباری دیگر، بد دانسته می‌شود (ر.ک: عبدالجبار*، ۱۴۰۸ق، ص ۵۶۴). در عین حال، *قاضی عبدالجبار* در یکی دیگر از کتاب‌های مهم خود، یعنی *المعنی فی ابواب التوحید والعدل*، ضمن پذیرش همین نظریه، تصریح می‌کند که پاره‌ای از افعال به گونه‌ای‌اند که ذاتاً اقتضای خوبی یا بدی را دارند؛ اما حسن و قبح بسیاری دیگر از افعال با لحاظ وجوه و اعتبارات بیرونی است (عبدالجبار، ۱۳۸۵ق، ج ۱۴، ص ۱۵۴-۱۷۰). این دیدگاه مورد پذیرش اغلب و بلکه همه اندیشمندان شیعی قرار گرفته است. برای مثال، *شیخ طوسی* (طوسی، ۱۴۱۷ق، ج ۲، ص ۴۹۹-۵۰۰)، *شیخ انصاری* و *ملاهادی سبزواری* (سبزواری، ۱۳۷۵، ص ۳۲۲-۳۲۳) معتقدند: ذاتی بودن حسن و قبح بدین معناست که ارزش پاره‌ای از افعال در ذات آنها نهفته است؛ یعنی برای اتصاف آنها به حسن و قبح احتیاج به ملاحظه هیچ امری بیرون از ذات نیست؛ اما برای اتصاف پاره‌ای دیگر از افعال به حسن و قبح، نیازمند ملاحظه قیود و شرایط واقعی بیرون از ذات افعال و اعراض خارج آنها هستیم. *شیخ انصاری* پس از تأیید و تقویت این دیدگاه آن را دیدگاه همه متکلمان و اندیشمندان شیعی دانسته و می‌گوید:

نظریه حق که شایسته تأیید و تصدیق است، و چاره‌ای جز پذیرش آن نداریم همین نظریه است و آن‌گونه که از سخنان منقول از اندیشمندان امامیه و لایحه‌های تحقیقاتشان برمی‌آید شاید بتوان گفت این نظریه همان چیزی است که اندیشمندان امامیه همگی به آن معتقد شده‌اند (انصاری، ۱۴۰۴ق، ج ۲، ص ۳۹۵).

سؤال اصلی

مسئله اصلی این مقاله، این است که آیا می‌توان با تکیه بر اصطلاحات منطقی و فلسفی، منظور از «ذاتی» در ترکیب «حسن و قبح ذاتی» را به معنای «ذاتی باب برهان» دانست یا نه؟ طبیعتاً برای یافتن پاسخ این سؤال، ابتدا لازم است به دو سؤال فرعی هم پاسخ دهیم: نخست اینکه، «ذاتی باب برهان به چه معناست؟». دوم اینکه، منظور از «حسن و قبح» چیست؟ به همین دلیل، در این مقاله بعد از پاسخ به این دو پرسش، با بهره‌گیری از روش توصیفی به تشریح دیدگاه‌های مدافعان و مخالفان می‌پردازیم. در ادامه با استفاده از روش تحلیلی و عقلی به بررسی و سنجش نقدهای وارد شده بر نظریه ذاتی باب برهان بودن حسن و قبح افعال، خواهیم پرداخت.

مفاهیم اصلی

ذاتی باب برهان

واژه «ذاتی»، در سنت علمی فیلسوفان و منطقدانان مسلمان در معانی متکثر و متنوعی به کار رفته است (ر.ک: ملکیان، ۱۳۸۷، ص ۷۱-۹۴)، به شش کاربرد رایج آن در ذیل اشاره می‌کنیم:

یک. محمولی که مقوم ذات موضوع و جزئی از اجزاء موضوع است؛ به گونه‌ای که با فقدان آن، موضوع هم محقق نمی‌شود؛ اعم از اینکه عین ذات موضوع باشد مثل «انسان» نسبت به «علی» یا جزئی از ذات موضوع، مثل «ناطق» نسبت به «انسان». به این معنای ذاتی، ذاتی باب ایساغوجی یا کلیات خمس گفته می‌شود (ابن سینا، ۱۳۷۵، ج ۱، ص ۳۹؛ طوسی، ۱۳۸۱، ص ۱۱). از ویژگی‌های این نوع ذاتی این است که فهم ماهیت شیء، چیزی جز فهم آن نیست. درباره این معنای ذاتی است که ملاهادی سبزواری در منظومه می‌گوید: «ذاتی شیء لم یکن معللاً و کان ما یسبقه تعقلاً؛ و کان ایضاً بین الثبوت له» (سبزواری، ۱۳۶۹، ج ۱، ص ۱۵۴).

دو. کاربرد دیگر ذاتی، مربوط به مباحث علم‌شناسی است. آنجا که در تعریف موضوع علم گفته می‌شود: «ما یبحث عن عوارض الذاتیه». یعنی موضوع هر علمی چیزی است که در آن علم از ویژگی‌ها و احوال آن چیز بحث می‌کنند. در مقابل، «عوارض غریب» یعنی ویژگی‌هایی که اختصاص به آن چیز ندارد، بلکه از ویژگی‌های عام یا خاص آن است. مثلاً، موضوع علم کلام، ذات الهی و افعال و صفات او است؛ اما بحث از انسان و افعال انسان، از عوارض غریب و بیگانه با این موضوع است و نمی‌توان آن را جزء مباحث علم کلام به‌شمار آورد.

سه. ذاتی به معنای محمول بالصمیمه یا محمول من صمیمه؛ مربوط به جایی است که برای اتصاف موضوع به محمول، نیازی به ضمیمه شدن هیچ چیزی به ذات موضوع نیست، بلکه از صمیم، حاق و نهاد خود موضوع

می‌توان آن محمول را استخراج کرد مثل امکان برای ماهیت. در مقابل، محمول بالضمیمه یعنی با ضمیمه شدن و لحاظ مسائل دیگر می‌توان محمول را به موضوع نسبت داد. مثل اتصاف جسم به سرد در جمله «این جسم سرد است» که برای اتصاف جسم به سرد بودن نیازمند ضمیمه شدن برودت به آن هستیم و الا خود جسم، ذاتاً چنین اقتضایی ندارد (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۱، ص ۳۳).

چهار. اصطلاح ذاتی در مباحث فلسفی به‌ویژه مباحث مربوط به علل هم در مقابل «اتفاقی» به کار برده می‌شود؛ آنجا که گفته می‌شود رابطه میان مقدم و تالی دو گونه است یا رابطه‌ای ذاتی است، یعنی مقدم با لذات مستلزم و سبب تالی است و یا رابطه‌ای اتفاقی است؛ یعنی میان مقدم و تالی هیچ رابطه‌ی علی و معلولی‌ای وجود ندارد. اولی مثل سببیت ذبح برای مرگ و دومی مثل سببیت آب خوردن برای مرگ. اولی را سبب ذاتی یا بالذات می‌گویند اما دومی را سبب اتفاقی با بالاتفاق.

پنج. ذاتی به معنای واقعی و نفس‌الامری که در مقابل اعتباری (اعم از الهی، قراردادی و احساسی) به کار برده می‌شود. برای مثال، وقتی گفته می‌شود حسن و قبح افعال ذاتی‌اند، ممکن است منظور این باشد که دو وصف واقعی و نفس‌الامری برای افعال اختیاری و صفات اکتسابی‌اند؛ یعنی رابطه‌ای واقعی و نفس‌الامری میان آنها برقرار است و نه قراردادی، اعتباری و جعلی (شریفی، ۱۳۸۸، ص ۱۹۲-۱۹۳).

شش. ذاتی باب برهان، که در مباحث برهان علم منطوق استعمال می‌شود؛ در مقابل «غیری». این اصطلاح در دو بخش از باب برهان استفاده می‌شود؛ یکی در بحث از مقدمات برهان و یکی دیگر در بحث از شرایط مسائل و قضایای برهانی؛ یعنی قضیه‌ای که از راه برهان به دست می‌آید. در بحث از مقدمات برهان گفته می‌شود که مقدمه برهان، باید به گونه‌ای باشد که محمول آن ذاتی موضوعش باشد. مثل امکان که ذاتی ماهیت است (ابن‌سینا، بی‌تا، ص ۱۲۵). منظور این است محمول یا در حد موضوع اخذ شود، یعنی جنس یا فصل آن باشد مثل حیوان برای انسان (در جمله انسان حیوان است) که حیوان به عنوان جنس برای انسان و جزئی از تعریف انسان است (این بخش از تعریف کاملاً بر ذاتی باب ایساغوجی و ذاتی به معنای محمول بالضمیمه انطباق دارد) و یا اینکه موضوع در حد آن محمول اخذ می‌شود. برای مثال، ل «پهن‌بینی» (افطس) برای «بینی» (انف) نیز ذاتی باب برهان تلقی می‌شود؛ زیرا موضوع یعنی «انف»، جزئی از تعریف «افطس» است (طوسی، ۱۳۸۱، ص ۴۵). براین اساس، می‌توان گفت: ذاتی باب برهان اعم از ذاتی باب ایساغوجی و ذاتی به معنای محمول بالضمیمه است.

در عین حال، ذاتی در باب برهان وصف مسائل برهانی هم قرار می‌گیرد. منطوق‌دانان تصریح می‌کنند که محمول مسائل برهانی هم باید ذاتی باشد. یعنی جزء اعراض ذاتی موضوع باشد. نه اینکه مقوم ذات موضوع باشد؛ زیرا اگر مقومات ذاتی موضوع (یعنی جنس یا فصل آن) معلوم نباشد در حقیقت خود موضوع فهمیده نمی‌شود و با جهل نسبت به موضوع که نمی‌توان اقامه برهان کرد. علم به موضوع و بلکه یقینی بودن مقدمات برهان، از شرایط

لازم برای برهانی دانستن یک نتیجه یا مسئله است. بنابراین، آنچه که با برهان در پی کشف و فهم آن هستیم، عوارض ذاتی و لاینفک موضوع است (ر.ک: بهمنیار، ۱۳۷۵، ص ۱۱ و ۲۳).

نتیجه آنکه، در باب برهان گاهی ذاتی به‌عنوان وصفی برای محمول مقدمات برهان استعمال می‌شود که این معنا را می‌توان با بیان کوتاه و گویای مظفر در کتاب *المنطق* چنین ذکر کرد: «الذاتی هو المحمول الذی یؤخذ فی حدّ الموضوع او الموضوعُ او احدُ مقوماته یؤخذ فی حدّه» (مظفر، ۱۴۰۸ق، ص ۳۲۷). گاهی به‌عنوان وصفی برای محمول مسائل برهانی استعمال می‌شود، محمول مجهولی که با اقامه برهان به دنبال کشف و فهم آن هستیم؛ یعنی همان اعراض ذاتی موضوع و نه مقومات ذاتی آن. بنابراین، ذاتی باب برهان، در کاربرد اعم خود، از این جهت نیز اعم از ذاتی باب ایساغوجی است، اما از این جهت اعم از ذاتی به‌معنای محمول بالصمیمه و همچنین ذاتی به معنای واقعی و نفس الامری نیست.

حسن و قبح

«حسن و قبح» دو واژه عربی‌اند که معنای لغوی روشنی دارند: خوبی و بدی. در عین حال، به‌هنگام تعریف اصطلاحی این دو واژه دیدگاه‌های متکثر، متنوع و حتی متعارضی ذکر شده است. برخی، مثل پوزیتیویست‌ها، (آیر، بی‌تا، ص ۱۳۷-۱۵۷) آنها را واژه‌هایی بی‌معنا و فاقد بار معرفتی پنداشته‌اند. چون اموری محسوس و تجربی نیستند؛ یعنی با ابزارهای حسی قابل درک نیستند. برخی دیگر، مثل جرج ادوارد مور آنها را مفاهیمی شهودی و بدیهی و حتی غیرقابل تعریف دانسته‌اند (ر.ک: شریفی، ۱۳۸۸، ص ۵۳-۶۷). عده‌ای حسن و قبح را مفاهیمی توصیه‌ای تلقی کرده‌اند که وقتی بر فعلی از افعال حمل می‌شوند، منظور توصیه به مخاطب برای انجام فعل شایسته و ترک فعل ناشایسته است (هیر، ۱۳۸۳، ص ۱۴۱-۱۵۹). عده‌ای دیگر مثل آریستیپوس کورناتی، اپیکور، و جرمی بنتام آنها را نشان‌دهنده خوشایندی یا ناخوشایندی و لذت‌آور یا الم‌آور بودن یک فعل دانسته‌اند (ر.ک: شریفی، ۱۳۸۸، ص ۷۰-۷۷). متکلمان مسلمان نیز در بحث از حسن و قبح ذاتی و الهی معانی متعددی برای این دو ذکر کرده‌اند که برخی از نویسندگان، هفت معنا را برشمرده‌اند: ۱. کمال و نقص؛ ۲. سازگاری و ناسازگاری با طبع؛ ۳. سازگاری و ناسازگاری با هدف؛ ۴. مصلحت و مفسدت؛ ۵. مدح و ذم؛ ۶. استحقاق مدح و ذم؛ ۷. استحقاق ثواب و عقاب (ر.ک: آهنگران، ۱۳۸۷). *آخوند خراسانی* نیز حسن و قبح را به‌معنای «سازگاری و ناسازگاری با قوه عاقله»، تعریف کرده است (آخوند خراسانی، بی‌تا، ص ۳۳۰-۳۳۱؛ سبزواری، ۱۳۷۳، ص ۳۵۴). برخی دیگر از معاصران نیز به دلیل مشکلاتی که در تعریف حسن و قبح به ملامت و منافرت با طبع مشاهده کرده‌اند، این دو را به «سازگاری و ناسازگاری با فطرت مشترک بشری» تعریف کرده‌اند! *آیت‌الله جوادی آملی* می‌فرماید: «منظور از حسن و قبح در حکمت عملی ملامت و منافرت چیزی است با نظام فطری انسان که بر اساس توحید الهی تعبیه شد. یعنی... معیار در حسن و قبح حکمت عملی ملامت یا منافرت با اغراض شخصی افراد بشر نخواهد بود، بلکه مدار همان تلائم و تنافر با نظام هماهنگ فطرت مشترک انسانی است که به‌مثابه فصل مقوم انسانیت انسان می‌باشد» (جوادی آملی،

۱۳۷۵، ص ۴۹). براین اساس، با احتساب این دو معنا، می‌توان معانی حسن و قبح را در ادبیات اندیشمندان اسلامی، نه معنا دانست. هر چند برخی از آنها ممکن است صرفاً در تعبیر و لفظ متفاوت باشند و نه در حقیقت و معنا.

به نظر می‌رسد در این تعاریف میان دو چیز خلط شده است؛ یکی میان معنا و معیار و دیگری میان حسن فعلی و حسن اخلاقی. توضیح آنکه اغلب تعاریف پیش گفته در حقیقت تعریف حسن و قبح نیستند، بلکه بیان معیار و ملاک تحسین یا تقبیح فعل‌اند و الا حسن و قبح معنایی بسیار روشن دارند. وقتی کاری را متصف به حسن می‌کنیم بدان معناست که آن کار، کاری شایسته بوده و برای ما مطلوبیت دارد و در راستای اهداف موردنظر ما هست و وقتی آن را متصف به قبح می‌کنیم منظور آن است که آن را ناسازگار و بلکه مضر برای هدف یا اهداف مطلوب خود می‌بینیم. برای نمونه، وقتی گفته می‌شود حسن و قبح به معنای قابلیت مدح و ذم است، منظور آن است که ملاک مطلوبیت و شایستگی یک فعل یا مبعوضیت و ناشایستگی آن، ستایش یا سرزنش عقلا است.

افزون بر این، گاهی بحث درباره حسن و قبح فعلی است و گاهی حسن و قبح اخلاقی. حسن و قبح اخلاقی، اعم از حسن و قبح فعلی است. به صرف خوب بودن یک فعل، نمی‌توان انجام آن را کاری اخلاقی نیز دانست. اخلاقی بودن یک کار ملاک‌ها و معیارهای دیگری نیز دارد. در نظام اخلاقی اسلام، مهم‌ترین شاخص اخلاقی بودن یک کار، بعد از خوب بودن خود آن، داشتن نیت پاک و انگیزه الهی در عمل به آن است. یعنی اگر بهترین کار به انگیزه غیرخدایی انجام گیرد، هیچ ارزشی ندارد. به نظر می‌رسد دست کم در تعریف حسن و قبح به استحقاق ثواب و عقاب منظور حسن و قبح اخلاقی است. درحالی که تعریف آن به مدح و ذم، که علی‌القاعده مدح و ذم عقلاء مدنظر است، حسن و قبح فعلی.

بیان مدعا

بعد از آنکه معنای ذاتی باب برهان و همچنین منظور خود از حسن و قبح را مشخص کردیم اکنون می‌گوییم که هدف ما در این مقاله، دفاع از ایده‌ای است که ذاتی بودن حسن و قبح فعلی را به معنای ذاتی باب برهان می‌داند و معتقد است: حسن و قبح از لوازم ذاتی افعال اختیاری انسان هستند؛ یعنی از حاق و نهاد افعال استخراج می‌شود. البته این به معنای آن نیست که خوبی یا بدی، جنس یا فصل افعال اختیاری هستند، بلکه بدان معناست که ذات افعال صرف‌نظر از هیچ لحاظ دیگری اقتضای خوبی یا بدی را دارد؛ حال در برخی از افعال، مثل عدل و ظلم، برای انتزاع مفهوم حسن و قبح فعلی، نیازی به افزودن هیچ قید و شرطی نداریم؛ اما در سایر افعال، برای انتزاع حسن و قبح از آنها نیازمند افزودن قیود یا شرایط دیگری غیر از ملاحظه خود فعل هستیم. به عبارت دیگر، معنای حسن و قبح ذاتی، این است که ذات فعل، شرط لازم برای انتزاع حسن و قبح است؛ اعم از اینکه شرط کافی هم باشد یا نه. ذاتی باب برهان دانستن حسن و قبح، هرچند تاریخی دیرینه دارد و حتی به گفته شیخ انصاری، اندیشمندان شیعی بر این نظریه اجماع دارند؛ اما به صورت شفاف و صریح در عبارات برخی از معاصران مثل دکتر مهدی حائری یزدی ذکر شده است که ما نیز در اینجا به نقل عبارت ایشان بسنده می‌کنیم:

اگر ما موفق شدیم که این مطلب (ذاتی باب برهان) را در فلسفه و منطق اثبات کنیم، آن گاه می‌توانیم این فرمول را در قضایای اخلاقی هم به کار ببریم و بگوییم ولو اینکه در مفهوم عدل، معنای زیبایی و حسن یک جزء بنیادی جنسی و فصلی نیست؛ ولی ما می‌توانیم از روابط برونی ماهیت عدل یک لازمه ذاتی پیدا کنیم که مفهوم آن حسن و زیبایی است و بالاخره این لازمه ذاتی با اینکه داخل در ذات موضوع نیست، از لوازم ذاتی آن محسوب می‌گردد و یک معنایی است که ما آن را حسن می‌نامیم (حائری یزدی، ۱۳۶۱، ص ۱۴۷-۱۴۸).

اثبات مدعا

می‌توان از راه معناشناسی حسن و قبح این مدعا را اثبات کرد. توضیح آنکه حُسن یعنی خوبی، شایستگی، و مطلوبیت داشتن. هر کاری که دارای این ویژگی باشد، که بتواند ما را به هدف یا اهداف موردنظرمان برساند، متصف به این صفت می‌شود و هر کاری که ما را از مطلوبمان دور کند، متصف به صفت مقابل آن یعنی «قُبْح» یا «قبیح» می‌شود. در هر جایی که فعلی را متصف به صفت «خوب» می‌کنیم بدان معناست که معتقدیم رابطه‌ای ذاتی، واقعی و نفس‌الامری میان آن فعل و هدف مطلوب ما وجود دارد. والا هرگز آن فعل را متصف به چنین صفتی نخواهیم کرد. البته در بسیاری از کارهای اختیاری این رابطه از طریق عقل، (اعم از عقل بدیهی یا عقل نظری) قابل کشف و فهم است؛ اما در بسیاری دیگر از کارهای اختیاری برای فهم این رابطه نیازمند منابع معرفتی دیگری مثل شهود و وحی و امثال آن هستیم.

به عبارت دیگر، کارهای اختیاری، ارادی و آگاهانه انسان در نفس الامر از سه حال خارج نیستند؛ یا به گونه‌ای هستند که انجام یا ترک آنها ما را به هدف می‌رساند، و یا به گونه‌ای هستند که انجام یا ترک آنها ما را از هدف دور می‌کند و یا نسبت به هدف، بی تفاوت و خنثا هستند. دسته اول، کارهایی هستند که آنها را متصف به «خوب» می‌کنیم. دسته دوم، کارهایی هستند که متصف به «بد» می‌شوند. دسته سوم، کارهایی هستند که فی حد ذاته قابلیت اتصاف به خوبی یا بدی را ندارند.

پاسخ به اشکالات

بر این تفسیر از ذاتی بودن خوبی و بدی، اشکالاتی گرفته شده است که در اینجا به بررسی آنها می‌پردازیم.

اشکال اول: نو بودن اصطلاح

عده‌ای در مخالفت با این معنا، اظهار داشته‌اند که چنین معنایی نمی‌توانسته است موردنظر نظریه‌پردازان حسن و قبح ذاتی در صدر اول اسلامی باشد؛ زیرا آنان زمانی این دیدگاه را مطرح کردند که هنوز اصطلاحاتی مثل ذاتی باب برهان و ذاتی باب ایساغوجی، که مربوط به منطق و فلسفه یونانی هستند، در میان متکلمان مسلمان رایج نبوده است (سبحانی، ۱۳۹۰، ص ۳۴).

در نقد این اشکال می‌گوییم: اولاً، طرح مسئلهٔ حسن و قبح ذاتی، به چندین دهه بعد از عصر ترجمه بازمی‌گردد. بنابراین، به احتمال زیاد چنین اصطلاحاتی برای متکلمان قرن چهارم و پنجم آشنا بوده است. ثانیاً، اساساً مدعای مدافعان این نظریه نسبت دادن چنین اصطلاحی به قائلین به حسن و قبح ذاتی نیست، بلکه اصل مدعا این است که اگر بخواهیم مراد مدافعان حسن و قبح ذاتی را با اصطلاحات منطقی و فلسفی بیان کنیم، با ذاتی باب برهان تطبیق دارد و نه ذاتی باب ایساغوجی یا ذاتی در برابر غریب و امثال آن. چنین تطبیقی هیچ اشکالی ندارد. بلکه در مواردی هم می‌تواند مراد و مقصود را به صورتی کوتاه و در عین حال گویا منتقل کند.

اشکال دوم: تمایز وصف و موصوف در ذاتی باب برهان

نقد دیگری که بر این برداشت از ذاتی بودن حسن و قبح وارد شده این است که پیش‌فرض ذاتی باب برهان یا همان لوازم‌المایه، پذیرش دو واقعیت جدای از هم، البته ملازم و همراه با هم، است. به عبارت دیگر، در جایی چیزی می‌تواند نسبت به چیز دیگر ذاتی باب برهان باشد که هرچند همواره همراه آن است اما در واقع مستقل و جدای از آن باشد، مثل زوجیت نسبت به چهار یا امکان نسبت به ماهیت. حقیقت زوجیت و امکان غیر از حقیقت چهار و ماهیت هستند؛ هرچند هرگز از آنها منفک نیستند، بلکه همواره همراهانند و این همراهی نیز وابسته به علم و آگاهی ما یا تمایل و خواست ما نیست، بلکه امری ذاتی است. درحالی‌که هرگز نمی‌توان پذیرفت که حسن و قبح واقعیتی مستقل از موضوعات و موصوفاتشان داشته باشند؛ یعنی نمی‌توان پذیرفت که در کنار واقعیتی مثل عدل و ظلم، واقعیت‌های مستقل و مجزای دیگری به نام حسن و قبح وجود دارد که همواره همراه آنها هستند. بنابراین، حسن و قبح، برخلاف لوازم‌المایه، کشف کردنی نیستند، بلکه اوصافی جعلی و اعتباری و قراردادی‌اند. وقتی امری مثل عدل و ظلم را با «داده‌های آفرینشی که در ذات آنها نهفته است و به قلم قضائی در آنها نوشته شده است» مقایسه می‌کنیم، و تمایل خود به عدل و تفر خود از ظلم را می‌یابیم، عقل انسان دو مفهوم حسن و قبح یا ستایش و نکوهش را خلق می‌کند و بر موضوعاتی مثل عدل و ظلم حمل می‌کند (سبحانی، ۱۳۹۰، ص ۲۴-۲۸).

در پاسخ به این اشکال می‌گوییم به همان معنا که امکان، حقیقتی مستقل از ماهیت است، «خوب» نیز حقیقتی مستقل از عدل است. به همان معنا که عقل وظیفهٔ کاشفیت و پرده‌برداری از مفهوم امکان برای ماهیت را بر عهده دارد به همان معنا نیز وظیفهٔ کاشفیت و پرده‌برداری از مفهوم حسن برای عدل را عهده‌دار است. همان‌گونه که استقلال امکان از موضوع و موصوفش هرگز به شکل استقلال عینی و خارجی نیست، بلکه صرفاً به لحاظ اعتبار ذهنی است؛ خوبی نیز به همین شکل از عدل استقلال دارد، یعنی حقیقتی خارجی در عرض عدل نیست. همان‌طور که مفهوم امکان مفهومی فلسفی و انتزاعی است که از مقایسهٔ ماهیت با وجود انتزاع می‌شود، مفهوم حسن نیز مفهومی فلسفی است که از مقایسه و سنجش عدل و کمال مطلوب انسانی انتزاع می‌شود. توضیح آنکه امکان مفهومی فلسفی است که مابازای مستقلی ندارد، بلکه از سنجش یک چیز با وجود و نفی وجوب و امتناع وجود برای آن، انتزاع می‌شود. به این شکل که وقتی می‌خواهیم وصف وجود را بر انسان حمل کنیم و از طرفی می‌بینیم که نه

وجود این وصف و نه عدم آن برای انسان ضروری نیست، می‌گوییم انسان ممکن است؛ یعنی هرچند امکان لازمۀ ذات انسان است، اما این حقیقت منافاتی با انتزاعی بودن آن ندارد و مستلزم آن نیست که امکان باید وجودی مستقل و در عرض انسان داشته باشد. حسن و قبح نیز از مفاهیم فلسفی‌اند و شیوۀ انتزاع آنها نیز دقیقاً همچون سایر مفاهیم فلسفی از قبیل امکان، وجوب، وجود، علت، معلول، قوه و فعل و امثال آنها است. اگر عقل انسان جاعل علت و معلول است، جاعل حسن و قبح نیز هست و اگر نقش عقل صرفاً انتزاع این دو حقیقت از ملاحظه و مقایسۀ حقایق عینی و واقعی است، در حسن و قبح نیز مسئله از این قرار است.

اشکال سوم: عدم کفایت ذات موضوع برای انتزاع حسن و قبح

یکی دیگر از نقدهایی که علیه این نظریه بیان شده از سوی محقق اصفهانی است (غروی اصفهانی، ۱۳۳۴، ج ۲، ص ۴۳-۴۴). ایشان معتقدند: وصفی را می‌توان برای موصوفی ذاتی باب برهان دانست که ذات موصوف، بدون ملاحظه هیچ چیز دیگری، برای انتزاع آن وصف کافی باشد. برای مثال، وقتی مفهوم انسان را در نظر می‌گیریم، بدون آنکه نیازی به ملاحظه چیز دیگری داشته باشیم، می‌توانیم مفهوم «امکان» را از آن انتزاع کرده و بر آن حمل کنیم. درحالی‌که واضح است هرگز نمی‌توان با تصور کاری مثل «تصرف در اموال دیگران»، و بدون مقایسه و ملاحظه مسائل بیرونی، مفهومی مثل استحقاق ذم (= قبیح) را انتزاع کرده و بر آن حمل نمود؛ زیرا تصرف در اموال دیگران زمانی قبیح است که با عدم رضایت آنان همراه باشد و یا به ناحق صورت گرفته باشد و به‌طور کلی موجب اختلال در نظم اجتماعی و پدید آمدن مفاسدی باشد و این امور خارج از ذات خود تصرف هستند. ملاحظاتی خارجی‌اند که اثبات یا نفی آنها نیازمند ادله‌ای مستقل است.

در پاسخ به این نقد می‌گوییم، اولاً، میان حسن و قبح اخلاقی با حسن و قبح فعلی خلط شده است. منظور مدافعان ذاتی بودن حسن و قبح، حسن و قبح فعلی است و نه حسن و قبح اخلاقی یا همان استحقاق ثواب یا استحقاق عقاب. معنای «راستگویی خوب است» این نیست که هر کس با هر نیتی و با هر انگیزه‌ای سخن راست بگوید، مستحق ثواب اخروی بوده و به بهشت می‌رود؛ ممکن است سخن راستی که عقاب و عذاب ابدی را در پی داشته باشد. منظور آن است که وقتی راستگویی را با اهداف انسانی می‌سنجیم، می‌بینیم میان این دو سازگاری و تناسب وجود دارد و از این حقیقت با قضیۀ «راستگویی خوب است» یاد می‌کنیم. اما اینکه آیا راستگویی موجب ثواب اخروی می‌شود یا نه، مسئله‌ای دیگر است که مربوط به حسن و قبح اخلاقی است.

ثانیاً، ذاتی باب برهان غیر از قضیۀ اولی است؛ در بدیهیات اولیه است که گفته می‌شود با ملاحظه ذات موضوع و محمول و بدون نیاز به هیچ ملاحظه دیگری، می‌توان صدق نسبت را پذیرفت. اما همان‌طور که پیش‌تر گفتیم منظور از ذاتی در اینجا عوارض ذاتی است. عوارض ذاتی یک چیزی یعنی اموری که اقتضای ذات خود موضوع‌اند (طوسی، ۱۳۳۶، ص ۳۸۰). اما این هرگز بدان معنا نیست که ملاحظه ذات موضوع برای انتزاع آن کافی است. ممکن است انتزاع آن با مقایسه و سنجش صورت گیرد و حتی ممکن است از راه اقامه برهان به لوازم آن پی ببریم؛

زیرا همان‌طور که پیش‌تر گفتیم، ذاتی درباب برهان، وصف مسئله برهانی هم واقع می‌شود. به عبارت دیگر، منظور از ذاتی باب برهان همان معنایی است که خود محقق/اصفهانی بعد از رد نظریه ذاتی باب برهان دانستن حسن و قبح، درصدد تثبیت آن است! (صرف‌نظر از خلطی که میان حسن و قبح فعلی و اخلاقی در همین عبارات نیز مشاهده می‌شود) ایشان درباره معنای حسن و قبح ذاتی می‌گویند:

منظور از ذاتی بودن حسن و قبح این است که این دو «عرض ذاتی» برای موضوعاتشان هستند. به این معنا که عدل بما هو عدل و بدون اندراج در تحت عنوانی دیگر استحقاق ستایش را دارد و ظلم بما هو ظلم و بدون اندراج در تحت عنوانی دیگر استحقاق نکوهش را دارد. اما سایر عناوین اخلاقی چنین نیستند. به‌عنوان مثال، راستگویی بما هو راستگویی بعضاً موضوع برای قبح و استحقاق نکوهش هم واقع می‌شود و آن در جایی است که موجب قتل انسانی مؤمن می‌شود و یا دروغ‌گویی بما هو دروغ‌گویی بعضاً موضوع برای حسن و استحقاق ستایش هم واقع می‌شود و آن در موردی است که موجب نجات جان انسان مؤمن می‌شود (غروی اصفهانی، ۱۳۷۴، ج ۲، ص ۴۴).

اشکال چهارم: تفکیک میان ذاتی باب برهان و لوازم امور انتزاعی

آیت‌الله سبحانی، در رد ذاتی باب برهان بودن حسن و قبح، می‌گوید: چون عناوینی که موضوع و موصوف حسن و قبح اخلاقی قرار می‌گیرند، عناوینی انتزاعی‌اند. از این‌رو، نمی‌توان ذاتی بودن حسن و قبح آنها را به معنای ذاتی باب برهان دانست. ایشان می‌فرمایند موضوعات اخلاقی یعنی اموری مثل غصب، امانت، خیانت و امثال آن قائم به دو جزء‌اند که هر کدام از آنها داخل تحت مقوله‌ای جداگانه است. مثلاً، غصب از طرفی قائم به تصرف در مال غیر است که از مقوله فعل است و از طرفی قائم به کراهت و عدم رضایت مالک است که از مقوله کیف نفسانی است، لذا یک واحد حقیقی نیست و الا مستلزم آن است که شیء واحد، مندرج تحت دو مقوله یا جنس عالی باشد که امری محال و باطل است. به عبارت دیگر، غصب، عنوانی انتزاعی است که از تصرف در مال غیر، در حال کراهت مالک انتزاع می‌شود، حتی اگر بپذیریم که قبح لازمه غصب است، اما لازمه یک امر انتزاعی نمی‌تواند ذاتی باب برهان باشد (سبحانی، ۱۳۹۰، ص ۲۹).

در نقد این دیدگاه می‌گوییم که بر اساس تعریف ذاتی باب برهان، لوازم ذات را می‌توان ذاتی باب برهان دانست، اما ذات هر چیزی به حسب خود آن است. ذات برخی از امور، حقیقتی عینی و خارجی و مستقل است، اما ذات پاره‌ای دیگر از امور، حقیقتی انتزاعی و استنباطی است. برای مثال، لازمه علیت، تقدم است و لازمه معلولیت تأخر؛ اما روشن است که علیت و معلولیت، دارای ذاتی عینی و مستقل نیستند، بلکه ذات آنها انتزاعی است. علیت و معلولیت از مفاهیم فلسفی‌اند و نه ماهوی. موضوعات دو وصف حسن و قبح نیز چنین است؛ یعنی از قبیل مفاهیم و حقایق فلسفی است و نه ماهوی. به راستی آیا در مثال امکان و انسان، مفهوم امکان لازمه ذاتی انسان بما هو انسان و بدون هیچ مقایسه و سنجشی است؟ همان‌طور که گفتیم هرگز چنین نیست که مفهوم امکان را بتوان صرفاً با ملاحظه انسان و بدون در نظر گرفتن هیچ چیز دیگری انتزاع کرد. در اینجا نیز محتاج به مقایسه و سنجش هستیم. انسان از آن حیث که انسان است هیچ چیزی جز انسان نیست. نه موجود

است و نه معدوم؛ نه واجب است و نه ممتنع و نه ممکن. اما وقتی آن را با وجود می‌سنجیم و آن را متصف به وجود می‌کنیم و وجوب وجود و همچنین امتناع وجود را از آن سلب می‌کنیم آن‌گاه است که مفهوم امکان انتزاع می‌شود (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۱، ص ۱۳۷).

به علاوه، اساساً مفاهیم اخلاقی از سنخ ماهیات نیستند تا سخن از اندراج آنها تحت مقوله و جنس عالی به میان آید. مقولات عشر مربوط به ماهیات هستند؛ اما هم حسن و قبح و هم موضوعات آنها، همگی از سنخ مفاهیم فلسفی‌اند. آنچه که از مقوله فعل است، عبارت است از: آن حرکات خاص حنجره و زبان و دهان که موجب خروج الفاظ و اصواتی از دهان می‌شود. آن الفاظ و اصوات را زمانی می‌توانیم «راستگویی» بنامیم که رابطه آنها را با واقعیت و جهان خارج بسنجیم. در صورتی که مطابق با واقع باشند، آن‌گاه می‌توانیم آنها را متصف به «راستگویی» کنیم. همچنین راستگویی، از آن حیث که سخنی است مطابق با واقع، هرگز متصف به حسن نمی‌شود. برای این اتصاف آن را باید با کمال و مصلحت واقعی فرد و جامعه هم مقایسه کرد.

اشکال پنجم: تفکیک هست‌ها و بایدها

آیت‌الله جوادی آملی، با تفکیک میان حکمت نظری و حکمت عملی و بیان اقتضائات هر کدام، ذاتی باب برهان دانستن حسن و قبح را رد کرده‌اند. توضیح آنکه از نظر ایشان، ذاتی باب برهان مربوط به حکمت نظری و عالم هست‌ها و نیست‌هاست. در حالی که حسن و قبح مربوط به مباحث حکمت عملی و قلمرو بایدها و نبایدهای اعتباری است. بنابراین، هرگز نمی‌توان حسن و قبح ذاتی را به معنای باب برهان تلقی کرد، بلکه در نهایت، چیزی «شبهه» ذاتی باب برهان است. در قضیه‌ای مثل «العدل حسن» یا «الظلم قبیح» هرگز نمی‌توان حسن و قبح را لازمه ذاتی (به معنای باب برهان) برای عدل و ظلم دانست؛ زیرا هم عدل و ظلم و هم حسن و قبح همگی از امور اعتباری‌اند و در جایی که طرفین قضیه از امور اعتباری باشند، ممکن نیست که نحوه انتساب محمول به موضوع امری تکوینی و حقیقی باشد (جوادی آملی، ۱۳۷۵، ص ۵۲-۵۳).

البته به اعتقاد ایشان، ذاتی بودن حسن و قبح برای عدل و ظلم، چیزی شبیه ذاتی باب برهان است. توضیح آنکه چون موضوع و محمول هر دو از امور اعتباری‌اند، ذهن می‌تواند بر وزان مفهوم انسان و امکان که هر دو از مفاهیم تکوینی و حقیقی‌اند، مفهوم عدل و حسن یا ظلم و قبح را نیز اعتبار کند و شبهه حکمی که درباره پیوند میان انسان و امکان قائل است، میان عدل و حسن در نظر بگیرد. مثلاً، حسن را لازمه ذاتی عدل قلمداد کند. البته چنین کاری را در همه موضوعات و محمولات اعتباری نمی‌تواند انجام دهد، مثلاً نمی‌تواند میان راستگویی و حسن چنین اعتباری را قائل شود، بلکه فقط در مورد محمول‌هایی این کار را می‌کند که در همان وعاء اعتبار، قابل تفکیک از موضوعات‌شان نیستند؛ مثل محمول «حسن» در رابطه با موضوع «عدالت»؛ زیرا تحت هیچ شرایطی از موضوع عدل تفکیک نمی‌شود. به هر حال، عقل انسان «احکام ارتباط‌های متفاوت تکوین را برای انحاء ارتباط‌های اعتباری، اعتبار می‌نماید و آن قسم را که محمول از موضوع خود در حوزه اعتبار جدا می‌شود، عرضی و غیرذاتی

می‌نامد و قسم دیگر را که محمول از موضوع خود در حوزه اعتبار هرگز جدا نمی‌گردد، ذاتی می‌نامد. بنابراین، ذاتی بودن حسن و قبح برای عدل و ظلم شبیه ذاتی باب برهان است» (جوادی آملی، ۱۳۷۵، ص ۵۴-۵۵).

اما به نظر می‌رسد که اولاً، پیش‌فرض این نقد قابل قبول نیست؛ یعنی نمی‌توان پذیرفت که چون حکمت عملی ناظر به بایدها و نبایدهاست پس احکام مربوط به موضوعات حکمت نظری مثل علیت و ذاتی باب برهان و امثال آن در آنها جایگاهی ندارد. تفاوت حکمت نظری و حکمت عملی فقط در موضوعات و مسائل است و نه در حقیقی و اعتباری بودن. هر دو زیرمجموعه فلسفه و حکمت‌اند و حکمت با قرارداد و جعل و اعتبار صرف، سازگاری ندارد.

ثانیاً، اگر منظور از اعتباری بودن عدل و خوبی یا ظلم و بدی این است که هیچ ارتباطی با واقعیت ندارند، سخن درستی نیست؛ زیرا مفهوم عدل و خوبی عین مفهوم علت و تقدم، از مفاهیم فلسفی‌اند. که هرچند ما بازای خارجی و عینی ندارند، اما منشأ انتزاع آنها در خارج وجود دارد. اما اگر منظور از اعتباری این باشد که از قبیل مفاهیم فلسفی‌اند، سخن درستی است. ولی جداکردن آنها از امور تکوینی و حقیقی درست نیست؛ زیرا حقیقت و تکوین هرگز منحصر در حقایق ماهوی نیست. والا همه مباحث الهیات و ریاضیات را باید از مباحث حقیقی و تکوینی خارج کرد و حکمت نظری به این معنا را باید منحصر در طبیعیات دانست!

نتیجه‌گیری

با توجه به مطالب پیش‌گفته به این نتیجه می‌رسیم که منظور مدافعان و همچنین مخالفان نظریه «حسن و قبح ذاتی» از کلمه «ذاتی» معنایی روشن و بی‌ابهام بوده است. منظور از ذاتی در این باب، همان «واقعی» و «نفس‌الامری» یا ذاتی به معنای محمول بالمصمیمه یا ذاتی باب برهان است. اینها صرفاً در تعبیر مختلف‌اند، نه در حقیقت. وقتی گفته می‌شود که ارزش افعال ذاتی آنها است، منظور این است که همه افعال اختیاری انسان در واقع و نفس‌الامر دارای مصلحت یا مفسده واقعی و بیرونی‌اند. به گونه‌ای که یک نوع فعل، فی‌نفسه و صرف‌نظر از اعتبار معتبر و یا صرف‌نظر از علم و آگاهی افراد، مقتضی وصول به کمال مطلوب و یا مقتضی دوری از آن است. به همین دلیل اگر بخواهیم با اصطلاحات منطقی و فلسفی منظور متکلمان را بیان کنیم، به وضوح می‌توان گفت که منظور آنان از ذاتی در ترکیب «حسن و قبح ذاتی» همان ذاتی باب برهان بوده است.

به‌طور کلی می‌توان گفت: اشکالات و نقدهایی که بر این معنا گرفته شده است، یا ناشی از خلط میان حسن و قبح فعلی و اخلاقی است؛ یعنی درحالی که منظور متکلمان «حسن و قبح فعلی» بوده است، بعضاً در نقدها و پاسخ‌ها حسن و قبح را به معنای اخلاقی آن یعنی به معنای استحقاق مدح و ذم یا ثواب و عقاب گرفته‌اند، و یا ناشی از تلقی نادرست از ذاتی باب برهان بوده است و یا به دلیل پیش‌فرض‌های اثبات‌ناشده‌ای مثل تفکیک مقتضیات و احکام عقل عملی و عقل نظری بوده است. درحالی که به اعتقاد ما، به پیروی از بسیاری دیگر از فیلسوفان و

متکلمان، مثل ابونصر فارابی، (سبزواری، ۱۳۶۹) ملاهادی سبزواری، (همان) محقق اصفهانی، (غروی اصفهانی، ۱۳۷۴، ج ۲، ص ۳۱۱) محمدرضا مظفر (مظفر، ۱۳۶۸، ج ۱، ص ۲۰۵) و آیت‌الله مصباح (مصباح، ۱۳۸۱، ص ۹۸-۹۹) تفاوت عقل عملی و نظری صرفاً به تفاوت مدرکات آنهاست؛ یعنی یک قوه دراکه بیشتر نداریم، اما مدرکات این قوه گاهی از سنخ بایدها و نبایدهای ناظر به عمل است که به این اعتبار به آن عقل عملی گفته می‌شود و گاهی نیز از سنخ هست‌ها و نیست‌های هستی‌شناسانه است که به این اعتبار به آن عقل نظری گفته می‌شود.

پی‌نوشت‌ها

* بر اساس تحقیقاتی که در سال‌های اخیر توسط برخی از محققان صورت گرفت است تحلیل محتوایی کتاب نشان می‌دهد که نویسنده اصلی این کتاب احمد بن حسین، معروف به مانکدیم است؛ به همین دلیل نظریات موجود در این کتاب را به صورت قاطع نمی‌توان به عبدالجبار نسبت داد (ر.ک: یوسفیان، ۱۳۹۴، ص ۶۱۷).

منابع

- ابن سینا، حسین بن عبدالله، ۱۳۷۵، *الاشارات والتنبیهاث (شرح الاشارات)*، قم، البلاغه.
- _____، بی تا، *البرهان، المنطق، الشفاء*، تصحیح ابراهیم مدکور، قاهره، المطبعة الامیریة.
- انصاری، مرتضی، ۱۴۰۴ق، *مطرح الانظار (تقریرات درس شیخ مرتضی انصاری)*، تنظیم ابوالقاسم کلاتری، قم، آل البیت.
- آخوندخراسانی، محمدکاظم، بی تا، *فائده فی اقتضاء الافعال للمدح والنم*، در: حاشیه کتاب فرائد الاصول، قم، بصیرتی.
- آهنگران، محمدرسول، ۱۳۸۷، «بازخوانی محل نزاع اشاعره و عدلیه درباره حسن و قبح عقلی»، *اندیشه نوین دینی*، ش ۱۵، ص ۱۵۱-۱۶۷.
- آیر، آ. ج.، بی تا، *زبان، حقیقت و منطق*، ترجمه منوچهر بزرگمهر، تهران، دانشگاه صنعتی شریف.
- بهمنبارین مرزبان، ۱۳۷۵، *التحصیل*، تصحیح مرتضی مطهری، چ دوم، تهران، دانشگاه تهران.
- جوادی آملی، عبدالله، ۱۳۷۵، *فلسفه حقوق بشر*، قم، اسراء.
- حائری یزدی، مهدی، ۱۳۶۱، *کاوش های عقل عملی*، تهران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
- سبحانی، جعفر، ۱۳۹۰، *حسن و قبح عقلی یا پایه های اخلاق جاویدان*، نگارش علی ربانی گلپایگانی، قم، مؤسسه امام صادق.
- سبزواری، قطب الدین، ۱۳۷۳، *الخلاصة فی علم الکلام*، تحقیق رضا مختاری و یعقوب علی برجی، در: میراث اسلامی، دفتر اول، به کوشش رسول جعفریان، قم، کتابخانه آیت الله مرعشی نجفی.
- سبزواری، ملاحادی، ۱۳۶۹، *شرح المنظومه*، تعلیق حسن حسن زاده آملی، قم، ناب.
- _____، ۱۳۷۵، *شرح الاسماء*، تحقیق نجفقلی حبیبی، چ دوم، تهران، دانشگاه تهران.
- شریفی، احمدحسین، ۱۳۸۸، *خوب چیست؟ بد کلام است؟*، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
- طباطبائی، سیدمحمدحسین، ۱۳۸۱، *نهایة الحکمة*، تعلیق غلامرضا فیاضی، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
- طوسی، محمدبن حسن، ۱۴۱۷ق، *العدة فی اصول الفقه*، قم، بی تا.
- طوسی، خواجه نصیرالدین، ۱۳۲۶، *اساس الاقتباس*، تصحیح مدرس رضوی، تهران، دانشگاه تهران.
- _____، ۱۳۸۱، *تجريد المنطق (علامه حلّی الجوهر النضید)*، تصحیح محسن بیدارفر، قم، بیدار.
- عبدالجبار، قاضی ابی الحسن، ۱۳۸۵ق، *المعنی فی ابواب التوحید و العلل*، تحقیق مصطفی السقا و ابراهیم مدکور، قاهره، الدار المصریة للتألیف و الترجمة.
- _____، ۱۴۰۸ق، *تشرح اصول الخمسة*، تدوین احمدبن حسین بن ابی هاشم (مانکدیم)، تحقیق عبدالکریم عثمان، ط. الثانيه، بی جا، مکتبه وهبه.
- حلّی، حسن بن یوسف، ۱۳۳۸، *انوارالملکوت فی شرح الیاقوت*، تصحیح محمد نجمی زنجانی، تهران، دانشگاه تهران.
- غروی اصفهانی، محمدحسین، ۱۳۷۴، *نهایة الدراریة فی شرح الکفایة*، تحقیق رمضان قلی زاده مازندرانی، قم، سیدالشهداء.
- حلّی (محقق)، جعفر بن حسن، ۱۴۱۴ق، *المسلك فی اصول الدین*، تحقیق رضا استادی، مشهد، بنیاد پژوهش های اسلامی.
- مصباح، محمدتقی، ۱۳۸۱، *فلسفه اخلاق*، تحقیق احمدحسین شریفی، تهران، نشر بین الملل.
- مظفر، محمدرضا، ۱۳۶۸، *اصول الفقه*، چ سوم، قم، دفتر تبلیغات اسلامی.
- _____، ۱۴۰۸ق، *المنطق*، چ هشتم، قم، فیروزآبادی.
- صدرالمثالیین، ۱۹۸۱، *الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة*، ط الثالثه، بیروت، دار احیاء التراث العربی.
- ملکیان، محمدمباقر، ۱۳۸۷، «ذاتی در منطق و فلسفه»، *معارف عقلی*، ش ۱۰، ص ۷۱-۹۴.
- هیر، ریچارد مروین، ۱۳۸۳، *زبان اخلاق*، ترجمه امیر دیوانی، قم، طه.
- یوسفیان، حسن، ۱۳۹۴، *کلام اسلامی شرحی بر کشف المراد*، دفتر اول، قم، مجمع عالی حکمت.

مدلول زبانی وعد و وعید در قرآن

Dr.abasinya@mailfa.com

sajedi@qabas.net

ک سعید عباسی نیا/ استادیار دانشگاه آزاد اسلامی واحد آبادان

ابوالفضل ساجدی / استاد گروه کلام مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی

دریافت: ۹۶/۹/۲۹ - پذیرش: ۹۷/۳/۱۹

چکیده

یکی از اسلوب‌های زبانی پرتکرار در قرآن، وعد و وعید است. بالغ بر ۱۸۰۰ آیه قرآنی متضمن وعد و وعید است که این کثرت در گستره قرآنی و شکل‌گیری کلی زبان قرآن و مختصات آن تأثیر بسیار دارد. این نوشتار با روش توصیفی و تحلیلی و تطبیقی تلاش نموده است که مدلول زبانی وعد و وعید قرآنی را در قالب فعل ضمن گفتاری با رویکردی به نظریه افعال گفتاری آستین و جان. آر. سرل شناسایی کند و مختصات آن را به تحلیل گذارد. بر اساس یافته‌های این پژوهش، مدلول زبانی وعد و وعید، ایصال و القای قصد وعده‌گزار و حتمیت آن به مخاطب است؛ و اظهار طلب و اراده‌ای است از سوی متکلم برای واداشت مخاطب به فعل و حالاتی که مطلوب اوست، در قبال تعهدی که به انجام مفاد وعد و وعید می‌سپارد. برآیند این اظهار قصد، اراده و طلب، همان انگیزشی است که منجر به خوف و رجا و افعال احتمالی دیگر می‌گردد. لذا مدلول زبانی در وعد و وعید، نوعی انگیزش است که خوف و رجا و افعال بعدی مخاطب بر آن مترتب می‌گردد. با این تقریب، مدلول زبانی وعد و وعید داخل در زبان انگیزشی قرآن کریم است.

کلیدواژه‌ها: وعد و وعید، مدلول زبانی، فعل ضمن گفتاری.

زبان دین، شاخه‌ای از فلسفه دین است که به تحلیل گزاره‌های دینی و کشف صفات عام و خاص آن می‌پردازد و در این زمینه بیشتر در جست‌وجوی خصوصیات است که گاه متون مقدس را از دیگر متون، و باورهای دینی را از دیگر باورها و دانش‌ها متمایز می‌کند (ساجدی، ۱۳۷۷، ص ۸). بر این اساس، زبان قرآن شاخه‌ای جدید از علوم قرآنی است که به تحلیل گزاره‌ها و باورهای قرآنی، همچنین مبانی فهم آنها و کشف صفات عام و خاص هر یک می‌پردازد. یکی از مهم‌ترین شگردهای تربیتی - هدایتی قرآن مجید، استفاده از روش وعد و وعید در شاکله مفاد آیات است؛ به گونه‌ای که در قرآن مجید بیش از ۱۸۰۰ آیه متضمن این اسلوب است. *ایروانی‌زاده* در پژوهشی فراگیر و در مقام برشماری گزاره‌های وعد و وعید قرآنی، ۱۸۲۳ آیه را متضمن وعد و وعید شناسایی کرده که ۶۱۱ آیه در نیمه اول قرآن و ۱۲۱۲ آیه دیگر در نیمه دوم آن است. همچنین ۱۰۳۸ آیه متضمن اسلوب وعید، ۷۱۵ آیه وعد و ۷۰ آیه با اسلوب مشترک شناسایی شده است (*ایروانی‌زاده*، ۱۳۸۸، ص ۱۳۸). با توجه به تأثیر این حجم از آیات در فضای کلی زبان قرآن، بررسی ساختار زبانی وعد و وعید، کاربردهای زبانی آن و اوصاف عام و خاص زبانی آن، در تحلیل و تبیین چستی زبان قرآن تأثیری دوچندان دارد.

ما در این نوشتار در پی آن هستیم که با بررسی ساختار زبانی وعد و وعید، کاربردهای زبانی و تحلیل گزاره‌ای آن، راهی به سوی کشف مدلول واقعی زبان وعد و وعید قرآن بگشاییم. در این راه، برآیند مباحث کلامی پیرامون مسئله وعد و وعید در قرآن و هم تحلیل زبانی آن، با در نظر داشت عنصر معرفت‌بخشی، همراه با سایر مؤلفه‌های زبانی قرآن مدنظر خواهد بود. به عبارتی، این مطالعه صرفاً به مسئله وعد و وعید از دیدگاه کلامی نمی‌پردازد؛ بلکه به تحلیل وعد و وعید و بیان اوصاف عام و خاص آن در کاربرد زبانی به نحوی خواهیم پرداخت تا تنسیق و هماهنگی دریافت‌های زبانی با مسلمات و ثوابت کلامی ما آشکارتر گردد. بررسی ساختار زبانی و کاربردهای زبانی وعد و وعید در قرآن، از مباحث مهم این نوشتار است. کشف مدلول زبانی وعد و وعیدهای قرآنی با رویکرد مبتنی بر فلسفه زبان و به شکل خاص، نظریه افعال گفتاری *آستین* و *جان آر.سرل* مبنا خواهد بود؛ از این رو تبیین نوع وعد و وعیدهای قرآنی با رویکردی تطبیقی، جان‌مایه اصلی تحقیق پیش‌روی می‌باشد.

همچنین برخی فواید عملی بررسی مدلول زبانی وعد و وعید قرآنی و تطبیق آن با نظریه افعال گفتاری را اجماً می‌توان چنین برشمرد:

اولاً تحلیل زبانی و معناشناسی نظریه افعال گفتاری - چنانکه خواهد آمد - ناظر به قصد متکلم و فعلی است که وی در خلال سخن به انجام می‌رساند. لذا چنانچه این شیوه کشف معنا، بر قرآن و گزاره‌های متضمن وعد و وعید آن قابل انطباق باشد، همسویی رهیافت‌های آن با نظریه تفسیری و رویکرد هرمنوتیکی عالمان اسلامی به قرآن را شاهد خواهیم بود؛ زیرا رویکرد عالمان دین نیز بر محوریت قصد متکلم و جست‌وجوی مراد وی و تعبیر از تفسیر به کشف القناع مبتنی است. بر این اساس، رهیافت‌های کلامی، اصولی، تفسیری مألوف با دستاوردهای مطالعات زبانی و فلسفه زبان جدید، در این خصوص تقریب یافته، مؤید و مکمل یکدیگر خواهند بود؛

ثانیاً گرچه پیشگامان در عرصه تبیین معرفت‌بخشی گزاره‌های متضمن وعد و وعید قرآنی، از راه و منطقی که خود پوزیتیویست‌ها مدعی شده‌اند، توفیقات چشمگیری داشته‌اند (رک: ساجدی، ۱۳۷۷)، رویکرد کارکردگرایانه و تحلیل زبانی، از جمله نظریه افعال گفتاری نیز راه جدیدی در تقابل با مدعیات یادشده فرارو قرار می‌دهد که بررسی تطبیقی آن با قرآن می‌تواند متمم و مکملی بر رهیافت‌های پیشین باشد؛

ثالثاً دستاوردهای مطالعه مدلول زبانی وعد و وعید قرآنی که این نوشتار متضمن آن است، ارتباط و اتصال وثیقی با رویکردها و مبانی تعلیم و تربیت قرآنی خواهد داشت؛ گرچه تبیین و تحلیل آن مجال و مقالی مستقل را می‌طلبد.

۱. وعده و وعید در لغت و اصطلاح

«وعد» در لغت به معنای عهد می‌باشد (قرشی، ۱۳۷۱، ج ۷، ص ۲۲۷) و در اصطلاح عبارت است از تعهد کردن به انجام امری، خواه آن امر خیر باشد یا شر؛ و اختصاص پیدا کردن به یکی از آنها، به واسطه قرینه معین می‌شود (مصطفوی، ۱۳۸۰، ج ۳، ص ۲۱۹)؛ و «وعید» که از وعد گرفته شده، خبری است که فقط در وعده شر و تهدید استعمال می‌گردد (بانوی اصفهانی، ۱۳۶۱، ج ۴، ص ۲۷۴ و ۲۷۵).

۱-۱. تفاوت وعده با وعید

الف) مهم‌ترین تفاوتی که بین این دو کلمه وجود دارد، تفاوت از ناحیه استعمال است و آن این است که «وعد» هم در وعده خیر و هم در وعده شر به کار می‌رود؛ ولی «وعید» و «ایعاد» فقط در وعده شر استعمال می‌شود (ابن منظور، ۱۴۱۴ق، ج ۳، ص ۴۶۳).

ب) فرق دیگری که بین «وعد» و «وعید» وجود دارد، در تخلف‌پذیری آنهاست؛ چراکه خلف وعده قبیح است؛ زیرا مستلزم وقوع کذب از طرف خداوند است و صدور آن از خداوند محال است (طیب، ۱۳۷۸، ج ۱۰)؛ ولی خلف وعید در مواردی، نه تنها قبیح نیست، بلکه حسن هم دارد؛ چون این کار نوعی اظهار کرم است (همان، ج ۱، ص ۲۹۹).

پ) وعده از راه تفضل خداوند بر بندگان است، نه استحقاق بندگان؛ زیرا مؤمن هرچه ایمانش کامل‌تر باشد و اعمال صالحه او زیادتر باشد، نمی‌تواند شکر کوچک‌ترین نعمت‌های الهی را ادا نماید تا مستحق دریافت آن وعدها گردد؛ ولی وعید از راه استحقاق عباد است و خداوند زاید بر استحقاق، کسی را عذاب نمی‌کند؛ بلکه چه بسا عفو و گذشت می‌کند (همان، ج ۹، ص ۲۷۵).

۲. تحلیل زبانی وعده و وعید

وعد و وعید، یکی از کارگفت‌های فرازبانی است؛ یعنی صرف‌نظر از زبانی خاص، وعده یکی از کارگفت‌های مشترک میان انسان‌ها و در همه زبان‌هاست؛ گرچه در هر زبان، شکل بیان آن متفاوت و دارای اسلوبی خاص است (سرل، ۱۳۸۷، ص ۱۶۴ و ۱۶۵).

بیان قرآنی نیز از مقولهٔ زبان است؛ لذا گویندهٔ قرآن، قواعد زبانی لازم در افهام و ایصال مقصود را به کار بسته است. یکی از اسلوب‌های زبانی که در قرآن به‌وفور از آن استفاده شده، وعد و وعید است. انتشار آیات متضمن وعد و وعید، سراسر قرآن را متأثر از آن ساخته است. وعد و وعیدهای قرآن، همهٔ قواعد ایراد و بیان وعد و وعید در زبان عربی را به کار بسته‌اند. گزاره‌ها در یک تقسیم‌بندی کلی، دو گونهٔ خبری و انشایی دارند. *تهانوی* در این‌باره آورده است: جمله، یا خبری است یا انشایی؛ زیرا اگر مابازای خارجی داشته که مطابق یا غیرمطابق با آن باشد، خبری، و در غیر این صورت انشایی است: «الجمله اما خبریة او انشائية؛ لأنه ان كان لها خارج تطابقه او لاتطابقه فخبيرية و الا فالانشائية» (*تهانوی*، ۱۹۹۶م، ج ۱، ص ۲۲۶). جمله‌های خبری، به‌صورت مستقیم از واقعیت گزارش می‌دهند یا آن را نفی می‌کنند؛ خواه آن واقعیت، وجود یک چیز یا صفت یا حالت یا عدم آن باشد، خواه اخبار از یک واقعیت مشهود یا عینی و خواه از امور مادی عالم پدیده‌های این جهان یا جهان دیگر باشد (*سعیدی روشن*، ۱۳۸۹، ص ۹۳). برخی از اصولیان، مفهوم جملهٔ خبری را قصد حکایت از وقوع و عدم وقوع آن می‌دانند، نه خود وقوع و عدم آن (خوئی، ۱۳۹۹ق، ص ۴۱۲). بیشتر علما نیز مفهوم جملهٔ خبری را وقوع یا عدم وقوع چیزی می‌دانند که از آن خبر داده می‌شود (*سعیدی روشن*، ۱۳۸۹، ص ۱۹۳). در مقابل جملات خبری، عبارت‌ها و گزاره‌های انشایی قرار دارند. به گفتهٔ برخی، جملهٔ انشایی، مرکب تامی است که قابل تصدیق و تکذیب نیست. (*خوانساری*، بی‌تا، ج ۱، ص ۶۸). بعضی دیگر در تعریف آن آورده‌اند: عبارات انشایی، متضمن انشا؛ یعنی امر و درخواست انجام فعل، نهی و درخواست ترک فعل، پرسش، امید و آرزو، تحسین و تعجب و... هستند (*زرکشی*، ۱۹۵۷م، ج ۲، نوع ۴۵). برخی علمای اصول، تفاوت انشا و اخبار را در مدلول تصدیقی، و آن را خارج از حوزهٔ مدلول استعمالی کلام می‌دانند. *محقق خراسانی* در این زمینه آورده است: «اگر مقصود از آوردن کلام، دلالت بر ثبوت نسبت یا نفی آن در عالم خارج یا ذهن باشد، کلام خبری است؛ و چنانچه مقصود از کلام، ایجاد معانی به‌وسیلهٔ الفاظ و ثبوت و تحقق معانی باشد، کلام انشایی است» (*آخوند خراسانی*، ۱۴۰۶ ق، ص ۱۲). خوئی^۱ نیز تفاوت گزاره‌های انشایی و خبری را در مراد استعمالی کلام می‌داند و می‌نویسد: «اگر جمله به‌قصد حکایت از خارج گفته شود، اخباری است و چنانچه به‌قصد طلب و ایجاد امری در عالم اعتبار باشد، انشایی است؛ زیرا هیئت ترکیبی جملهٔ خبری به‌مقتضای وضعش، علامت و نشانهٔ این است که گوینده قصد دارد تا از وقوع یا عدم وقوع چیزی حکایت کند» (*خوئی*، ۱۳۹۹ق، ج ۱، ص ۸۷). سیوطی و برخی دیگر از قرآن‌پژوهان، اسلوب وعد و وعید را مردد بین اخبار و انشا دانسته‌اند (*سیوطی*، ۱۹۶۹م، ج ۱، ص ۹۳). گرچه اغلب وعد و وعیدهای قرآنی در قالب گزاره‌های خبری‌اند، اما این گزاره‌های خبری در هر صورت متضمن نوعی انشایند. ظاهراً این انشای ضمنی را می‌توان همان فعل مضمون در گفتاری تفسیر نمود که *جان آرسل* در نظریهٔ افعال گفتاری، شناسایی کرده و به آن پرداخته است. در اینجا لازم است به‌شکلی موجز نظریهٔ افعال گفتاری را مرور کنیم تا غایت و فایدهٔ تقریب بین وعد و وعید قرآنی با این نظریه بیشتر و بهتر برای ما مکشوف گردد.

نظریهٔ کارگفت (افعال گفتاری) را نخستین بار *آستین*، از فیلسوفان مکتب آکسفورد، در سخنرانی‌هایش به سال

۱۹۵۵م در دانشگاه هاروارد معرفی کرد و بیست سال بعد، این نظریه به چاپ رسید. نظریه‌ی وی در اصل واکنشی مخالف به سه اصلی بود که مبنای نگرش منطقیون اثبات‌گرای حلقه‌ی وین شمرده می‌شد. این سه اصل را می‌توان به صورت الف تا پ به دست داد.

الف) زبان، ابزاری برای اطلاع دادن است؛ بنابراین:

ب) جملات خبری گونه‌ی اصلی جملات زبانی‌اند؛ بنابراین:

پ) ارزش صدق پاره‌گفتارهای زبان، قابل تعیین است.

مخالفت آستین با آرای این دسته از معناشناسان و منطقیون بر این پایه استوار بود که زبان صرفاً ابزاری برای اطلاع دادن نیست و ارزش صدق بسیاری از جملات خبری به این شکل قابل تعیین نیست (صفری، ۱۳۹۴، ص ۱۵۵). وی با برشماری بسیاری از عبارت‌های زبانی در قالب خبری‌ای که متضمن انشا و فعل‌اند، مناط ارزیابی این گونه عبارات را صدق یا کذب بودن نمی‌داند؛ بلکه به این امر توجه می‌دهد که در این عبارات، مسئله این است که این عبارات چه کاری را انجام می‌دهند؟ و اینکه در این عبارات باید به موقعیت گوینده توجه نمود و اینکه آیا او در مقامی هست که بتواند چنین کاری را انجام دهد؟ بر این اساس، این عبارات بیانی را می‌توان به صحت و فساد یا بجا و نابجا بودن، متصف و ارزیابی نمود (عباسیان، ۱۳۷۶، ص ۱۶۹-۲۰۰). بدین ترتیب، درحالی‌که نظریات اثبات‌گرا شرط صدق معنای یک جمله را تنها در محتوای گزاره‌ای یا گفتاری آن می‌جویند، نظریه‌ی افعال گفتاری آنها را در مقابل این پرسش قرار می‌دهد که آیا «توان گفت-کنشی (فعل گفتاری) نوعی معنا نیست؟ مسلماً هست و اگر تمایز توان‌ها را متوجه نشویم، جنبه‌ی مهمی از زبان هست که هنوز بر آن تسلط نیافته‌ایم. پس به نظر می‌رسد که معتقدان به تحقیق‌پذیری و نظریه‌پردازان صدق، چیز مهمی از حقیقت را جا انداخته‌اند (لایکن، ۱۳۹۴، ص ۲۷۶). بر این مبنای آستین برای پاره‌گفتارهای بیانی سه کنش در نظر می‌گیرد: نخست، تولید کارگفت گوینده که «کنش بیانی» نامیده می‌شود؛ دوم، اثری که پاره‌گفتار بیانی در مخاطب می‌گذارد که «کنش غیربیانی» نام دارد. معمولاً اصطلاح کارگفت (فعل ضمن گفتاری) به همین کنش غیربیانی برمی‌گردد؛ سوم، واکنش مخاطب در برابر پاره‌گفتار بیانی است که «کنش پس بیانی» نامیده می‌شود (صفری، همان، ص ۱۵۶). بعدها نظریه‌ی آستین توسط شاگردان وی سیر تطوری خود را طی می‌کند. جان آرسرل، از شاگردان وی، تبیین‌های عمیق‌تری را از آرای آستین همراه با تغییراتی به دست می‌دهد؛ به نحوی که نظریه‌ی افعال گفتاری در فلسفه‌ی زبان، جایگاه ویژه خود را می‌یابد و در تحلیل زبانی و معناشناسی، آفاق جدید و متناسب‌تری با حقیقت معنا را فرارو قرار می‌دهد. از نظر سرل نظریه‌ی افعال گفتاری دارای یک فرضیه‌ی اساسی است و آن اینکه سخن گفتن به یک زبان، وارد شدن در نوعی رفتار قاعده‌مند است. به تعبیر واضح‌تر، سخن گفتن، انجام افعالی مطابق با قواعد است (سرل، ۱۳۸۷، ص ۱۱۷). اثبات این فرضیه، هدف اصلی سرل در کتاب *افعال گفتاری* است. مطابق با این فرضیه، گفتار چیزی جز انجام افعال گفتاری نیست که قوام آن نیز بر دو چیز است: نخست، قصد گوینده؛ دوم، ابزار زبانی‌ای که برای اظهار قصد، استعمال می‌شود (سرل، همان،

ص ۴۸). بنا بر فرض یادشده، *سرل* ابتدا یک سطح‌بندی از افعال گفتاری، منتها متمایز از سطح‌بندی *آستین*، ارائه می‌کند که عبارت است از الف) فعل تلفظی، که همان ادای واژه‌هاست؛ ب) فعل گزاره‌ای، که همان حکایت و حمل است؛ ج) فعل مضمون در سخن، که بار محتوایی جمله مانند امر، اخبار، نهی و مانند اینها را بیان می‌دارد. او با بیان این سه سطح فعل، در نتیجه سخن *آستین* را نیز معتبر می‌داند و همچون *آستین* آن سطحی را که واحد زبان است و به تحلیل جهت فهم گفتار نیاز دارد، فعل مضمون در سخن می‌داند. بر اساس این نظریه، متکلم در مقام بیان، چند فعل را هم‌زمان انجام می‌دهد. نوعی از این افعال را فعل مضمون در سخن نام‌گذاری کرده است که متکلم در پی آن، قضیه‌ای را یادآور می‌شود و اراده خود را اظهار می‌نماید (سرل، ۱۳۸۷، ص ۳۱ و ۳۲).

به نظر می‌رسد طرح‌واره *سرل* برای تحلیل گزاره‌ها با رویکرد کارکردگرایانه‌اش، در عین حال با معرفت‌بخشی و واقع‌نمونی زبان قرآن در کل، و وعد و وعید قرآنی به شکل خاص، منافاتی نداشته و علاوه بر آن، الگوی مناسبی برای تحلیل وعد و وعید قرآنی و گزاره‌های آن باشد؛ چراکه انجام فعل گفتاری وعده، در زبان‌های مختلف با استفاده از قراردادهای زبانی مختلف انجام می‌شود؛ برای مثال، در زبان فارسی می‌گوییم: «من قول می‌دهم که ...»؛ انگلیسی‌زبانان می‌گویند: «... I promise» و به زبان فرانسه گفته می‌شود: (Je promest). همه این جمله‌ها، نشانه‌ها و علایم زبانی مختلف، برای فعلیت و تحقق یک چیز به کار می‌روند و آن، فعل واحدی است که عقلاً درباره تحقق وعده اعتبار کرده‌اند و آن قاعده این است که: «وعده دادن، تعهد به انجام یک تکلیف به حساب می‌آید». این قاعده، به زبانی خاص اختصاص ندارد؛ بلکه مربوط به تأسیس انسانی وعده است. اگر چنین تأسیسی وجود نداشت، اساساً گفتن «من قول می‌دهم»، تعهد و التزام به حساب نمی‌آمد و فعل گفتاری «وعده» تحقق نمی‌یافت. بنابراین، یکی از عناصر تحقق بسیاری از افعال گفتاری، وجود این نوع تأسیس‌های اجتماعی فرازبانی است. روش سخن شارع مقدس و متکلم در قرآن، همان روش و سیره عقلا در محاورات است (مظفر، ۱۴۲۶ق، ج ۱، ص ۳۴)؛ لذا «وعده» که از مؤلفه‌های فرازبانی است، در زبان شارع نیز به کار گرفته شده است. این «کارگفت» زبانی، همچون سایر کارگفت‌های زبانی (پرسش، امر، اخبار و...) در قرآن با توجه به انتخاب زبان عربی به‌عنوان زبان خاص قرآن، مطابق با دستور زبان عربی و قواعد فرعی این زبان برای بیان وعد و وعید است؛ اما چنانکه پیش‌تر آمد، یکی از اسلوب‌های پرتکرار در قرآن، همین اسلوب بوده که آن نیز با اهداف و غایات هدایتی و تربیتی قرآن هماهنگ است.

سرل برای وعده‌سپاری، اعم از وعد و وعید، قواعد و شروط عمومی‌ای را برشمرده است که در صورت جمع بودن تمام این قواعد و شرایط، وعده تحقق یافته است. این قواعد، ترکیبی از قواعد نظام‌بخش و قواعد قوام‌بخشی است که در کارگفت وعده به شکل خاص تطبیق داده شده است و انجام و کاربست صحیح این قواعد یا عدم کاربست صحیح آنها، کلام را به صحت و فساد یا بجا و نابجا متصف می‌سازد.

در این بخش سعی می‌کنیم با برشماری این قواعد و شرایط در غایت ایجاز و اختصار، تطبیق آنها در وعده و

وعید قرآنی را بررسی کنیم. قواعد نه گانه ذیل از فصل سوم کتاب *افعال گفتاری جان آرسرل* صفحات ۱۶۹-۱۹۴ می باشد:

۱. شرایط ورودی و خروجی عادی تحقق یابند: مفاهیم و الفاظ ورودی و خروجی، ناظر به طیف وسیعی از شرایطی است که تحت آن شرایط، هر نوع ارتباط زبانی جدی و حقیقی ممکن می گردد. شرایط خروجی، شرایط سخن گفتن معقول، و شرایط ورودی، شرایط فهم را شامل می شوند؛ از همین روی، این شرایط اموری از این دست را شامل می شود که گوینده و شنونده، هر دو می دانند که چگونه به زبانی خاص سخن بگویند؛ هر دو به آنچه انجام می دهند، آگاهند؛ سخن از سنخ سخنی جدی است و از نوع سخن در ایفای نقش در یک نمایشنامه نبوده و متکلم در پی لطیفه گویی و امثال آنها نیست.

خدای تبارک و تعالی این مهم را درباره قرآن و آیات آن به تصریح مورد اشاره قرار می دهد:

«إِنَّهُ لَقَوْلُ فَصْلٍ وَمَا هُوَ بِالْهَزْلِ» (طارق: ۱۳ و ۱۴). این آیه جواب قسمی است که در ابتدای سوره آمده است. «إِنَّهُ لَقَوْلُ فَصْلٍ»، یعنی قرآن البته بین حق و باطل جدا می کند به واسطه بیان کردن هر یک از آن دو؛ یعنی وعده بروز بعثت و قیامت و زنده شدن بعد از مرگ، قول فصل و سخنی قطعی است که خلاف و شکی در آن نیست. «و ما هو بالهزل»، یعنی این وعده جدی است و شوخی نیست (طبرسی، ۱۴۱۷ق، ج ۲۷، ص ۱۳).

قرآن کریم همچنین حال مخاطبان بعد از تلقی و دریافت وعده های الهی را چنین بیان می دارد:

«وَيَقُولُونَ سُبْحَانَ رَبِّنَا إِنْ كَانَ وَعْدُ رَبِّنَا لَمَفْعُولًا» (الاسرا: ۱۰۸). و آنان هنگام شنیدن قرآن به سجود فرود می آیند و مراتب پاک داشت خداوند و دورداشت او از آنچه دیگران گفته اند را به جای می آورند و می گویند وعده پروردگار ما از عقاب و ثواب، حتماً به وقوع خواهد پیوست؛ و وعده او را حق و مطابقتش با واقع را یقینی می دانند و از روی ایمان، تصدیق می نمایند (طوسی، بی تا، ج ۶ ص ۵۳۲).

تلقی مخاطبان بعد از این تصریح، قطعاً جدی بودن سخن سخنور خواهد بود. یکی از اصول موضوعه و پیش فرض های فهم قرآن، اصالة الظهور است. اصالة الظهور خاستگاه قریب به اتفاق همه اصول لفظیه ای است که مبنای فهم و تفسیر صحیح آیات قرآنی قرار می گیرد. نتیجه این اصل مبنایی آن است که متکلم در قرآن، سیره و روش عقلایی در تخاطب را مبنای صدور خطابات خود قرار داده است. و از آنجاکه عقلا در محاورات خود ظواهر کلام را اخذ می کنند و مبنای ایفاد و فهم معنا قرار می دهند، اخذ معنای ظاهر آیات و عمل به آنها حجیت دارد و مبنای فهم صحیح آن است (حق این است که مدرک و دلیل در همه اصول لفظیه، یک چیز است و آن همان توافق و تبانی عقلا در خطابات و گفت و گوهای جاری بین خودشان است، مبنی بر اینکه ظهور کلام را اخذ کنند و به احتمال اراده خلاف ظاهر اعتنا نکنند: «کما اینکه عقلا به احتمال غفلت یا خطا یا شوخی یا اراده اهمال و اجمال، اعتنایی نمی کنند» (مظفر، ۱۴۲۶ق، ج ۱، ص ۶۵).

۲. گوینده قضیه ای را در اظهار جمله بیان می کند: اظهار یک قضیه، فعلی قضیه ای است، نه فعلی مضمون در سخن. وقتی

قضیه‌ای اظهار می‌شود، همواره در انجام فعلی مضمون در سخن اظهار می‌شود. چنانکه پیش‌تر آمد، سرل سه سطح از افعال گفتاری را تفکیک می‌کند و به دست می‌دهد که عبارت‌اند از الف) فعل تفضی، که همان ادای واژه‌هاست؛ ب) فعل گزاره‌ای، که همان حکایت و حمل است؛ و ج) فعل مضمون در سخن، که بار محتوایی جمله مانند امر، اخبار، نهی، تهدید و مانند اینها را بیان می‌دارد. این قاعده (شماره ۲) ناظر به فعل گزاره‌ای است که همان حکایت و حمل می‌باشد. اظهار قضیه، که یکی از شرایط انجام موفق و غیر ناقص فعل وعده است، شرطی لازم و نه کافی است. این شرط و شرط سوم - که سخن از آن خواهد آمد - داخل در قاعده ناظر به محتوای قضیه‌ای فعل وعده‌اند. برای تحقق کارگفت اصلی - که همان فعل ضمن گفتاری است - ابتدا باید فعل گفتاری صورت گیرد که همان اظهار یک قضیه است؛ یعنی عبارت، جمله و گفتاری از جانب گوینده صادر گردد که متناسب با مقصود باشد و ظرف و قالب صحیح و مناسب برای مفاهمه زبانی باشد. قرآن کریم فرمبندی و شکل‌دهی کلام در این خصوص را متناسب با فرم و شکلی که بیان‌کننده قالب وعده در زبان عربی است، در بهترین وجوه برگزیده است.

آنچه در مطاوی کلام وعد یا وعید قرآنی مشهود است، گویی قضیه‌ای شرطی اظهار می‌گردد که در مقابل فعل، رفتار، گرایش یا جهت‌گیری‌هایی که مخاطب بعد از تلقی خطاب از خود بروز می‌دهد، گوینده نیز تعهد یا تعهداتی را بر خود بار می‌نماید: «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِن تَتَّقُوا اللَّهَ يَجْعَلْ لَكُمْ فُرْقَانًا وَ يَكْفِرْ عَنْكُمْ سَيِّئَاتِكُمْ وَ يَغْفِرْ لَكُمْ وَ اللَّهُ ذُو الْفَضْلِ الْعَظِيمِ» (انفال: ۲۹)؛ «مَنْ ذَا الَّذِي يَفْرِضُ اللَّهُ قَرْضًا حَسَنًا فَيُضَاعِفَهُ لَهُ أَضْعَافًا كَثِيرَةً وَ اللَّهُ يَقْبِضُ وَ يَبْصُطُ وَ إِلَيْهِ تُرْجَعُونَ» (بقره: ۲۴۵). آنچه در اغلب آیات وعد و وعید ساری و جاری است، قضیه‌ای است که در سیاق شرط آمده است.

۳. گوینده در اظهار قضیه، فعل آینده خاص، مثلاً الف) را بر گوینده حمل کند: در مورد وعده، قلمرو علامت دال بر مضمون در سخن، جنبه‌های خاصی از قضیه را شامل می‌شود. در یک وعده، باید فعلی بر گوینده حمل شود و این فعل نمی‌تواند یک فعل گذشته باشد (سرل، ۱۳۸۷، ص ۱۷۶). گوینده نمی‌تواند وعده دهد که چیزی را انجام داده باشد و نمی‌تواند وعده دهد که شخص دیگری چیزی را انجام دهد؛ بلکه همواره تعهد به انجام فعلی در آینده لحاظ می‌گردد: «سَنَدْخِلُهُمْ جَنَّاتٍ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ خَالِدِينَ فِيهَا أَبَدًا لَهُمْ فِيهَا أَزْوَاجٌ مُطَهَّرَةٌ وَ نَدْخِلُهُمْ ظِلَالًا ظَلِيلًا» (النساء: ۵۷)؛ «وَ لَسَوْفَ يُعْطِيكَ رَبُّكَ فَتَرْضَى» (الضحى: ۵).

«س» و «سوف» برای آینده به کار می‌روند؛ اعم از آینده دور و نزدیک. علاوه بر اینکه فعل مضارع نوعاً برای حال و آینده به کار می‌روند و افعال به کاررفته در وعد و وعید قرآنی، عموماً با فعل مضارع به کار رفته است مفهوم فعل، آن‌گونه که آن را برای مقاصد (افعال گفتاری) فعلی تفسیر می‌کنیم، شامل انجام ندادن افعال و انجام دادن سلسله‌ای از افعال می‌شود:

«لَّذِينَ أَحْسَنُوا الْحُسْنَى وَ زِيَادَةً وَ لَا يَرْهَقُ وُجُوهَهُمْ قَتَرٌ وَ لَا ذِلَّةٌ أُولَئِكَ أَصْحَابُ الْجَنَّةِ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ» (یونس: ۲۶).

باید توجه داشت در برخی مواقع در قرآن به کارگیری فعل ماضی در معنای مضارع، که به جهت حسم و حتمیت

است، تابع قواعد خاص زبان عربی است و خللی در این شرط از شروط عمومی ساختار زبانی وعده نیست.

۴. **شنونده، انجام فعل وعده داده شده توسط گوینده را بر انجام ندادن آن ترجیح دهد و گوینده بر این باور باشد که شنونده انجام دادن آن فعل را از طرف او بر انجام ندادن آن ترجیح می‌دهد.**

تمایز اصلی میان وعده‌ها از سوویی و تهدیدها (وعید) از سوی دیگر، این است که «وعده» تعهد به انجام چیزی است که به نفع شنونده باشد، نه به ضرر او.

به نظر می‌رسد نوع نعمات وعده‌داده‌شده در آیات توصیف بهشت و وعیدی که برای دوزخیان تدارک آن تعهد شده است، در قرآن کاملاً با میل اولیه، گرایش‌ها و خواسته‌ها و از طرفی ناخواسته‌ها، ترس‌ها و زجرهایی که مخاطبان به آن حساس‌اند، کاملاً تنسیق و هماهنگ شده است: «لَهُمْ فِيهَا أَزْوَاجٌ مُّطَهَّرَةٌ وَ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ» (البقره: ۲۵).

«مَثَلُ الْجَنَّةِ الَّتِي وَعَدَ الْمُتَّقُونَ فِيهَا أَنْهَارٌ مِنْ مَاءٍ غَيْرِ آسِنٍ وَأَنْهَارٌ مِنْ لَبَنٍ لَمْ يَتَغَيَّرَ طَعْمُهُ وَأَنْهَارٌ مِنْ خَمْرٍ لَذَّةٍ لِلشَّارِبِينَ وَأَنْهَارٌ مِنْ عَسَلٍ مُصَفًّى وَ لَهُمْ فِيهَا مِنْ كُلِّ الثَّمَرَاتِ» (محمد: ۱۵).

و در وعید:

«إِذِ الْأَغْلَالُ فِي أَعْنَاقِهِمْ وَالسَّلَاسِلُ يُسْحَبُونَ» (غافر: ۷۱).

«فِي الْحَمِيمِ ثُمَّ فِي النَّارِ يُسْجَرُونَ» (غافر: ۷۲).

که هم وعده‌ها مطابق دلخواه‌هایی است که نوع بشر آنها را می‌طلبند و هم وعیدها چنان‌اند که نوع بشر از آنها گریزان. ۵. برای هیچ‌یک از گوینده و شنونده معلوم نباشد که گوینده، فعل وعده‌داده‌شده را به‌طور طبیعی انجام می‌دهد. اصولاً کار بست اسلوب وعد و وعید در قرآن، برای حصول فضای انگیزشی‌ای از خوف و رجاست که در اوامر اثر ترغیبی، و در نواهی اثر بازدارنده دارد. وعد و وعید قرآنی ضمانت اجرایی بسیار قوی برای احکام و هدایت‌هایی است که التزام و پایبندی به آنها مطلوب شارع است:

«إِنَّا نَخَافُ مِنْ رَبَّنَا يَوْمًا عَبَّوسًا قَمْطَرِيرًا» (انسان: ۱۰).

«إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَالَّذِينَ هَاجَرُوا وَ جَاهَدُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ أُولَئِكَ يَرْجُونَ رَحْمَتَ اللَّهِ وَ اللَّهُ غَفُورٌ رَحِيمٌ» (بقره: ۲۱۸).

آنچه در این آیات به خوبی قابل ملاحظه است، بیانگر خوف و رجایی است که از آن سخن گفتیم. البته این خوف و رجا برآمده از نوع تلقی و دریافتی است که مخاطبان از آیات وعد و وعید دارند. هیچ‌یک از وعد و وعیدهای قرآنی بدون مابازای خارجی از عمل و فعل مخاطبین و افراد نیست. فضای عمومی وعد و وعیدهای قرآنی و همچنین هر وعد و وعید خاص قرآنی، اصولاً در مقابل فعل مطلوب و توصیه‌شده‌ای است که خداوند مورد امر یا نهی قرار داده است: «فَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ خَيْرًا يَرَهُ وَ مَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ شَرًّا يَرَهُ.» (زلزال: ۷ و ۸).

بلکه در آیاتی چند، از جمله «أَمْ حَسِبْتُمْ أَنْ تُدْخَلُوا الْجَنَّةَ وَ لَمَّا يَأْتِكُمْ مَثَلُ الَّذِينَ خَلَوْا مِنْ قَبْلِكُمْ مَسْتَهْمِ الْبَاسَاءِ وَ الضَّرَّاءِ وَ زَلُّوا حَتَّى يَقُولَ الرَّسُولُ...» (بقره: ۲۱۴)، بهشت و تحقق وعده‌های الهی تنها منوط به تحقق فعل و پس دادن امتحان الهی قرار داده شده است؛ چنانکه هیچ‌یک از مذاهب و مآهل کلامی نیز قائل به دخول بهشت بدون

دفع ثمن و امتثال اوامر و ترک نواهی نبوده و نیستند. لذا تحقق این شرط، یعنی مبتنی بودن وعده‌های الهی بر شرطی که نوعاً منوط به فعلی است که از مخاطب باید سرزند، در قرآن و وعد و وعیدهای آن شرطی اساسی است که مبنای غالب رفتارهای ایمانی بندگان می‌باشد و دلالتی آشکار بر ساری و جاری بودن قاعده فوق در تلقی مخاطبان از وعد و وعید قرآنی دارد.

۶. گوینده قصد کند که فعل وعده‌داده‌شده را انجام دهد: تفاوت وعده‌های صادق و غیرصادق در همین قصدی است که متکلم و وعده‌دهنده، عزم می‌کند و آن را اظهار می‌نماید. انواع صور تأکیدی کلام در آیات وعد و وعید، که گزاره‌ی خبری را با نوعی بار انشایی و طلبی همراه می‌سازد، برای انتقال این پیام است که گوینده قصد تام در ایفای عهدی دارد که مورد وعده یا وعید قرار گرفته است؛ از جمله، تأکید به قسم: «وَفِي السَّمَاءِ رِزْقُكُمْ وَ مَا تُوعَدُونَ فَوَرَبِّ السَّمَاءِ وَ الْأَرْضِ إِنَّهُ لَحَقٌّ مِثْلَ مَا أَنَّكُمْ تَنْطِقُونَ» (ذاریات: ۲۲). معنای آیه این است که: پس به پروردگار آسمان و زمین سوگند که آنچه ما گفتیم که رزقتان است و آنچه وعده داده شده‌اید که همان بهشت باشد - که خود رزقی دیگر است - در آسمان است. این مطلبی است ثابت، و قضایی است حتمی؛ مثل حق بودن سخن گفتن خودتان؛ همان‌طور که در سخن گفتن خود شکی ندارید، در این گفته ما هم شک نداشته باشید (طبرسی، ۱۴۱۷ق، ج ۲۳، ص ۳۰۷).

زجاج گوید: خداوند به خودش سوگند یاد می‌کند که آنچه درباره رزوی وعده داده شده، حق است و در آن هیچ شک و تردیدی نیست (طبرسی، ۱۴۱۷ق، ج ۲۳، ص ۳۹۸): «و ما توعدون». از عطا روایت شده است که یعنی «و آنچه که از ثواب و عقاب به شما وعده داده شده است» (همان)؛ که صور تأکید، قسم و... همه دلالت‌هایی بر این قصد و عزم از جانب خداوندند.

۷. گوینده قصد کند که اظهار جمله، او را به انجام فعل وعده‌داده‌شده مکلف کند: بر عهده گرفتن تکلیف انجام فعلی خاص، ویژگی ذاتی وعده است. این شرط، مشترک میان وعده و همه عهدهاست و این سخن از عهدها با این قید، از دیگر افعال مضمون در سخن متمایز می‌گردد. این شرط، دایر مدار «قصد گوینده»، یعنی انشا کننده وعده است. به این نحو که اظهار جمله متضمن وعد، همراه با ادات، کلمات، سیاق یا هر امر دیگری باشد که بر اراده او بر انجام فعل وعده‌داده‌شده دلالت داشته باشد: «إِلَيْهِ مَرْجِعُكُمْ جَمِيعًا وَعَدَّ اللَّهُ حَقًّا إِنَّهُ يَبْدَأُ الْخَلْقَ ثُمَّ يُعِيدُهُ لِيَجْزِيَ الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ بِالْقِسْطِ وَ الَّذِينَ كَفَرُوا لَهُمْ شَرَابٌ مِنْ حَمِيمٍ وَ عَذَابٌ أَلِيمٌ بِمَا كَانُوا يَكْفُرُونَ» (یونس: ۴).

جمله «وَعَدَّ اللَّهُ حَقًّا» از باب قائم شدن مفعول مطلق مقام فعلش می‌باشد و معنای جمله، «وَعَدَّ اللَّهُ وَعْدًا حَقًّا» است؛ یعنی خدای تعالی وعده داده است، وعده‌ای حق. کلمه «حق» عبارت است از چیزی که اصل و واقعیت داشته باشد و خبر، مطابق آن واقعیت باشد. بنابراین، خبر یا به عبارتی وعده‌ای که خدای تعالی می‌دهد به اینکه معادی در پیش است، حق بودنش به این معناست که خلقت الهی به نحوی صورت گرفته است که جز با برگشتن موجودات به سوی او، تام و کامل نمی‌شود؛ و از جمله موجودات، یکی هم نوع بشر است که باید به سوی خدای تعالی برگردد

... و بخش دوم آیه «لِيَجْزِيَ الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ بِالْقِسْطِ ...»، متضمن اعمال قسط و عدل الهی با پادشاه دادن به اعمال صالح و کیفر دادن به طالح (طباطبائی، ۱۳۷۴، ج ۷، ص ۱۲) و همچنین متضمن پذیرفتن این تعهد از جانب خداوند است که هر یک را به وعده یا وعید خاص خود برساند.

همچنین در آیه «يَوْمَ نَطْوِي السَّمَاءَ كَطَيِّ السِّجِلِّ لِلْكُتُبِ كَمَا بَدَأْنَا أَوَّلَ خَلْقٍ نُعِيدُهُ وَعَدَّا عَلَيْهَا إِنَّا كُنَّا فَعَلِينَ» (یونس: ۱۰۴)؛ روزی که آسمان را چون طوماری نوشته در هم نوردیم و چنانکه نخستین بار بیافریدیم، آفرینش از سر گیریم. این وعده‌ای است که بر آوردنش بر عهده ماست و ما چنان خواهیم کرد»، به صراحت و تأکید مضاعف، قصد خود از انجام وعده داده شده را بیان می‌دارد.

در آیات وعد و وعید قرآن، آنچه به وفور مشاهده می‌گردد، استفاده از ادات تأکیدی و سیاقی است که اشعار به پذیرش این عهد از جانب وعده‌سپار (یعنی خداوند تبارک و تعالی) دارد؛ مانند: (نساء: ۲۷ و ۲۸ و آل عمران: ۱۷۶). همچنین «اظهار» عباراتی است که بیان کننده حتمیت و اراده حتمی فاعل بر انجام تعهدی است که در وعده به آن تصریح شده است؛ مانند: فرقان: ۶ توبه: ۸ توبه: ۷۲، یونس: ۴.

۸. گوینده قصد کند که در شنونده این شناخت را ایجاد کند که اظهار جمله باید مکلف ساختن گوینده به انجام فعل وعده داده شده به حساب آید علاوه بر سیاق وعده‌سپاری و صدور نوع گزاره‌هایی که وعده را می‌رساند، در قرآن کریم از خود ماده «وعده» نیز برای تصریح و تأکید و تقریر، بسیار استفاده شده است. در آیاتی از این دست، ملخص نوع وعده‌سپاری‌های قرآن با تصریح به وعده بودن آن میان وعده‌سپار (خداوند) و بندگان از هر گروه به وضوح روشن است؛ مانند: مائده: ۹، توبه: ۸ توبه: ۷۲ و کهف: ۲۱. همچنین آیاتی که لازم‌الاجرا بودن وعد را تصریح می‌نمایند: «إِنَّ وَعْدَ اللَّهِ حَقٌّ» (یونس: ۵۵)؛ «إِنَّهُ كَانَ وَعْدُهُ مَأْتِيًّا» (مریم: ۶۱)؛ «إِنْ كَانَ وَعْدُ رَبِّنَا لَمَفْعُولًا» (اسراء: ۱۰۸).

«قصد اظهار» و «اظهار قصد» دو فعل گفتاری‌اند که بار زبانی معین به گزاره‌های بیانی می‌دهند و فعل ضمن گفتاری - که خود، فعل غیربیانی است - معمولاً حاصل این دو فعل و بار زبانی آنهاست. در قرآن کریم نیز گاهی وعده دادن، با اظهار به وعده بودن و گاهی با به کارگیری نشانه‌های تأکیدی، گاهی در قالب سیاق، گوینده (خداوند) قصد این اثر در شنونده را رقم زده است.

۹. قواعد معناشناختی ناظر به لهجه‌ای که گوینده و شنونده به آن لهجه سخن می‌گویند، به گونه‌ای باشد که جمله به طور صریح و صادقانه اظهار شود. این مهم درباره قرآن، هم با تحلیل‌هایی که لسان قوم بودن را تبیین می‌نماید و هم با تعبیراتی که قرآن از خود دارد، همچون لسان صدق و عربی مبین (نحل: ۱۰۳) به خوبی روشن است و احراز آن کمتر به تفصیل و تبیین نیاز دارد.

۳. وعده و وعید و آرای نحله‌ها و مذاهب کلامی

وعد و وعید از دیرباز محل معرکه‌ای از اقوال و انظار و عقایدی میان متکلمین مذاهب مختلف اسلامی بوده است. در عین حال، چنانکه در ادامه خواهد آمد، هیچ یک نه در صدق و راستی وعد و وعید الهی تشکیک نموده‌اند و نه از

زبان وعد و وعید قرآنی تلقی غیر معرفت‌بخش داشته‌اند؛ بلکه تلقی همگان است که با تحقق همه شرایط، وعد و وعید حق است و هم بر اساس صفات الهی، از جمله قدرت بی‌منازع و علم لایزال الهی، علاوه بر لازم‌الاجرا بودن پادشاهی و عذاب‌های وعده‌داده‌شده، این وعده‌ها ضمانت اجرای کافی برای تحقق را دارند؛ اما آنچه محل نزاع و اختلاف واقع شده، امکان تخلف و عدول از وعید الهی است. قائلین به این امکان نیز ادله عقلی و نقلی خویش را متکی به داده‌های زبانی، قواعد ایراد سخن و تحقق معنا در قرآن یا غیر آن ارائه نکرده و پیش نبرده‌اند؛ بلکه بر اساس معرفت‌ها و تلقی‌هایشان از صفات الهی و تناظر، تعاطی و تداخلات مفهومی راهی به‌سوی معتقدات و باورهایشان در این خصوص گشوده‌اند.

گروهی که خلف وعید الهی را به هیچ وجه ممکن جایز نشموده‌اند و به خلود و جاودانگی مرتکب کبیره در دوزخ باور دارند، یعنی معتزله، گرچه به ظاهر آیات قرآن در تبیین مطلوب خویش استفاده می‌جویند (قاضی، ۱۴۲۲ق، ص ۲۱۹)، اما عمده دلیل خود در این زمینه را دلیل عقل و قاعده حسن و قبح عقلی می‌دانند (همان، ص ۲۲۳). در مقابل نیز متکلمان شیعی خلود و جاودانگی اصحاب کبائر در دوزخ را به دلایل نقلی و عمدتاً عقلی نپذیرفته و در مقابل آن استدلال می‌نمایند. (حلی، ۱۴۱۵ق، ص ۴۴۰ و ۴۴۱) و (مقداد، ۱۳۸۰، ص ۴۴۳ و ۴۴۴).

متکلمان اشعری هم در خصوص بحث امکان و عدم امکان خلود مرتکب کبائر، آرای نزدیک به متکلمین شیعی دارند و نیز استنادات و استدلالاتی مبنی بر عفو اصحاب کبائر و عدم خلودشان به کار گرفته‌اند. (رازی، بی‌تا، ج ۲، ص ۲۲۸-۲۳۶) (تفتازانی، ۱۴۱۹، ص ۱۴۸، ۱۵۰، ۱۴۹).

با توجه به اینکه رویکرد این نوشتار رویکردی زبانی است و استدلالات کلامی و اعتقادی مألوف و مفروض ماست، از توسعه و ورود به آن خودداری می‌کنیم. محل استشهاد ما در این مسئله، دو امر است: اول اینکه تلقی همه فرق و مذاهب اسلامی از زبان وعد و وعید الهی، تلقی و دریافتی معرفت‌بخش و شناختاری است؛ دوم اینکه در مناقشه در امکان یا عدم امکان عدول از وعد و وعید، در استدلالات خود همچنان بر تلقی معرفت‌بخشی زبان آیات پابرجا و باورمندند.

۴. مدلول زبانی وعد و وعید قرآنی

آنچه در فقرات پیشین این نوشتار آمد، تحلیل گزاره‌های متضمن وعد و وعید قرآنی، همچنین مطابقت وعد و وعید قرآنی با قواعد عام و خاص زبانی وعد و وعید در مطلق زبان بود. همان‌گونه که قواعد خاص زبانی وعد در هر زبانی مطابق با زبان و گویش خاصی است که عبارات به آن بیان می‌گردد، وعد و وعید قرآنی نیز قواعد خاص زبان عربی را در اوج فصاحت و بلاغت به کار برده و اسلوب وعد و وعید را ایفا نموده است؛ اما منظور از مدلول زبانی، ساختار، فرم و مسائل شکلی سخن و گفتار نیست؛ بلکه فعلی است که در ضمن ادای اصوات و کلمات و البته در قالب فرم و ساختار، صورت می‌گیرد. فعل ضمن گفتاری در این اسلوب‌ها، آن‌گونه که جان‌آرسل بیان می‌دارد، همان وعده

سپردن است؛ که ایشان «وعده» را فعل ضمن گفتاری شناسایی کرده و بیان داشته است (سرل، ۱۳۸۷، ص ۷۸). در عین حال، به نظر می‌رسد مدلول زبانی وعد و وعید را باید در پی قصد گوینده و فاعل از وعده‌سپاری، و نه خود آن، تحلیل نمود. وعده کردن و بیان و اظهار این قصد، مدلول اولیۀ وعده به جهت برانگیختن و ایجاد انگیزشی در مخاطب است تا شرایط انگیزشی لازم برای واداشت او به مطلوب، صورت گیرد.

در مورد خطابات قرآنی، فضای برآمده از وعد و وعید، حالت انگیزشی‌ای است که در نهایت به خوف و رجا می‌انجامد. بنابراین، خوف و رجا اثری است که از آن، مدلول زبانی حاصل می‌گردد و به اصطلاح می‌توان گفت: خوف و رجا فعل «بعد گفتاری» است.

افعال بعد گفتار با افعال گفتار و افعال ضمن گفتار، تفاوت عمده دارند: افعال گفتار و ضمن گفتار، از سنخ خود جمله‌اند یا در درون جمله‌اند. (همان، ۱۳۸۷، ص ۷۸). فعل گفتار، اظهار جمله معنادار است و با خود اظهار جمله صورت می‌گیرد؛ ولی فعل بعد گفتار، از سنخ جمله یا در درون آن نیست؛ بلکه بر جمله مترتب می‌شود و تأثیری است که جمله بر شنونده دارد. می‌توانیم بگوییم فعل بعد گفتار ویژگی زبانی ندارد؛ ولی فعل گفتار و فعل ضمن گفتار، ویژگی زبانی دارند (قائمی‌نیا، ۱۳۸۱، ص ۷۷ و ۷۸). لذا خوف و رجا را که مترتب بر وعد وعید است و اثری غیرزبانی است که حاصل از اسلوب وعده قرآنی است، نمی‌توان مدلول زبانی وعد و وعید دانست. بنابراین، مدلول زبانی وعد و وعید، ایصال و القای قصد وعده‌گزار و حتمیت آن، و از طرفی طلب و اراده‌ای است از سوی متکلم برای واداشتن مخاطب به فعل و حالاتی که مطلوب گوینده‌اند و در (ما نحن فیهِ) خدای تبارک و تعالی و شارع مقدس است. برآیند این اظهار قصد، اراده و طلب، همان انگیزشی است که به خوف و رجا می‌انجامد. بنابراین، مدلول زبانی ما در وعد وعید، نوعی انگیزش است که خوف و رجا و افعال بعدی مخاطب بر آن مترتب می‌گردد. با این تقریب، مدلول زبانی وعد و وعید داخل در زبان انگیزشی قرآن کریم است. مقصود از زبان انگیزشی قرآن، این است که خداوند - که گوینده این کلام حکیم است - محرک‌ها و عواملی را در سخن خود به کار می‌گیرد تا از رهگذر آنها، شنونده و مخاطب را به امر یا اموری فراخواند که مقصود و مطلوب اوست. این امور می‌توانند ذهنی و عاطفی، کشش‌ها و میل‌ها یا فعالیت‌ها و رفتارهایی باشند که در عالم خارج واقع می‌شوند (عباسی‌نیا، ۱۳۹۳، ص ۴۹). براین اساس، متکلم زمانی ارتباط زبانی موفقی را رقم می‌زند که محرک‌ها و عوامل مناسب آن را به‌شکلی صحیح به مخاطب برساند تا تأثیر و واکنش مطلوبش محقق گردد.

باید توجه داشت واکنش‌های یادشده، واکنش‌های نوعی است، نه فعلی؛ یعنی اگر خطاب و گفتاری، واکنش و فعل بعد گفتار را در مورد یا مواردی با خود همراه نداشت، این مخل به وعده‌گزاری صحیح و موفق نیست. آنچه کافی است، این است که مخاطبین نوعاً در چنین شرایطی در موقعیت واکنش مطلوب قرار می‌گیرند.

نتیجه‌گیری

بر اساس آنچه در این مقاله بررسی شد، گزاره‌های متضمن وعد و وعید در قرآن کریم، اگرچه نوعاً گزاره‌هایی اخباری‌اند، در همین حال خبر از انشایی ضمنی می‌دهند و آن قصد و اراده‌ی شارع در برانگیختن مخاطب به فعلی خاص، و هم تعهدسپاری و قبول وعده از جانب وی است. از سوی دیگر، وعد و وعید قرآنی، تمامی قواعد عمومی وعده‌سپاری در مطلق زبان را رعایت کرده و به‌کار بسته است و شروط و قواعد ادا و اظهار این قالب زبانی به‌خوبی در مورد وعد و وعید قرآنی قابل انطباق است.

مدلول زبانی وعد و وعید، با تطبیقات صورت‌گرفته با معیارهای نظریه‌ی افعال گفتاری، فعلی ضمن گفتاری است. این فعل ضمن گفتاری، همان قصد انشاء، طلب و انگیزشی است که جمله و عبارت در قالب خبری، از آن خبر می‌دهد تا ضمانت اجرایی باشد برآنچه به‌عنوان فعل بعد گفتاری (خوف و رجا) از سوی مخاطب صورت می‌گیرد. مدلول زبانی وعد و وعید، تابعی از قصد متکلم است و کشف این معنا متوقف بر کشف مراد و قصد وی می‌باشد. متکلم با به‌کارگیری اسلوب وعد و وعید، در پی انجام فعلی در ضمن گفتار است و این فعل، ایجاد نوعی انگیزش است. لذا زبان وعد و وعید و مدلول آن، ایجاد نوعی انگیزش است که شروط پیش‌گفته را با خود به‌همراه دارد و می‌تواند در عمومات زبان انگیزشی قرآن بازتعریف گردد. به‌کاربندی تمامی قواعد وعده‌سپاری در وعد و وعید قرآنی، هم جدیت متکلم در قصد خود را تثبیت می‌کند و هم تلقی مخاطب از آن را جدی می‌سازد و تأثیرپذیری وی را در حد اعلا قرار می‌دهد؛ و این طریقی در فهم معناداری و تحلیل معرفت‌بخشی کلام فرارو قرار می‌دهد که معیارهای تحقیق‌پذیری و شرط صدق را درمی‌نوردد؛ گرچه در جای خود ثابت است که حتی با معیارهای شرط صدق و اثبات‌پذیری نیز گزاره‌های متضمن وعد و وعید قرآنی، گزاره‌هایی معرفت‌بخش‌اند و از معیارهای معناداری لازم برخوردارند.

منابع

القرآن کریم

- ابن منظور، محمدبن مكرم، ۱۴۱۴ق، *لسان العرب*، بيروت، دار صادر.
- ایروانی زاده، عبدالغنی، ۱۳۸۸، «آفاق الحضاره الاسلامیه»، *پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی*، سال ۱۲، ش ۲۴.
- آخوند خراسانی، محمد کاظم بن حسین هروی، ۱۴۰۶ق، *کفایة الاصول*، موسسه آل بیت.
- بانوی اصفهانی امین، سیده نصرت، ۱۳۶۱، *مخزن العرفان فی تفسیر قرآن*، تهران، نهضت زنان مسلمان.
- بی.تی. بامور، ۱۳۵۷، *جامعه شناسی*، ترجمه سیدحسن حسینی کلجاهی، شرکت سهامی کتابهای جیبی
- تفتازانی، مسعودبن عمر بن عبدالله، ۱۴۱۹ق، *شرح المقاصد*، بیروت.
- تهانوی، محمدعلی، ۱۹۹۶م، *کشف اصطلاحات الفنون و العلوم*، تحقیق غلی دحروج، بیروت، مکتبه لبنان ناشرون.
- خوانساری، بی.تا، *منطق صوری*، چ سوم، تهران، دانشگاه تهران.
- خوئی، سید ابوالقاسم، ۱۳۹۹ق، *البیان فی تفسیر القرآن*، قم، مطبعه العلمیه.
- زرکشی، بدرالدین، ۱۹۵۷م، *البرهان فی علوم القرآن*، تحقیق محمدابوالفضل ابراهیم، بیروت، دار احیا کتب العربیه.
- ساجدی، ابوالفضل، ۱۳۷۷، *زبان دین وقرآن*، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
- سرل، جان آر، ۱۳۸۷، *افعال گفتاری جستاری در فلسفه زبان*، ترجمه محمد علی عبداللهی، چ دوم، قم، پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.
- سعیدی روشن، محمد باقر، ۱۳۸۹، *زبان قرآن و مسائل آن*، قم، پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.
- سیوطی، جلال الدین، ۱۹۶۹م، *معتبر الاقرآن فی اعجاز القرآن*، تحقیق علی محمد البجاوی، قهره، دارالفکر العربی.
- صفری، کورش، ۱۳۹۴، *معنی شناسی کاربردی*، همشهری.
- طباطبایی، سیدمحمدحسین، ۱۳۷۴، *المیزان فی تفسیر القرآن*، قم، جامعه مدرسین حوزه علمیه.
- طبرسی، فضل بن حسن، ۱۴۱۷ق، *مجمع البیان*، قم، جامعه مدرسین حوزه علمیه.
- طوسی، محمدبن حسن، بی.تا، *التبیان فی تفسیر القرآن*، بیروت، دار احیاء التراث العربی.
- طیب، سیدعبدالحسین، ۱۳۷۸، *أطیب البیان فی تفسیر القرآن*، چ دوم، تهران، انتشارات اسلام.
- عباسیان چالشتری، ۱۳۷۶، «نظریه افعال گفتاری و برخی پیامدهای آن»، *مقالات و بررسیها*، دفتر ۷۷، (۲)
- عباسی نیا، سعید، ۱۳۹۳، «زبان قرآن با رویکرد تربیتی» رساله دکتری، دانشگاه معارف اسلامی.
- علامه حلی، ۱۴۱۵ق، *مناهج البقین، فی اصول الدین*، مرکز الدراسات و التحقیقات الاسلامیه، تهران، ایران
- فخررازی، محمدبن عمر، بی.تا، *الاربعین فی اصول الدین*، قاهره، بی.تا.
- قاضی، عبدالجبار، ۱۴۲۲ق، *شرح اصول*، بیروت، دار احیاء التراث العربی.
- قائمی نیا، علیرضا، ۱۳۸۱، *وحی و افعال گفتاری*، انجمن معارف اسلامی ایران، زلال کوثر.
- قرشی بنائی، علی اکبر، ۱۳۷۱، *قاموس قرآن*، تهران، دارالکتب الاسلامیه.
- لایکن، ویلیام جی، ۱۳۹۴، *درآمدی بر فلسفه زبان*، ترجمه میثم محمدامینی، هرمس.
- مصطفوی، حسن، ۱۳۸۰، *تفسیر روشن*، تهران، مرکز نشر کتاب.
- مظفر، محمدرضا، ۱۴۲۶ق، *اصول فقه*، المکتبه العلمیه، قم.
- مقداد، فاضل، ۱۳۸۰، *الوامع الالهیه*، تصحیح محمدعلی قاضی طباطبائی، قم، دفتر تبلیغات اسلامی.

تأملی بر روایت ابن سعد از مسئله جانشینی رسول خدا ﷺ

mostajab@semnan.ac.ir

khansanamif@yahoo.com

Sh_khansanami@yahoo.com

سیدعلی مستجاب الدعواتی / دانشجوی دکتری عرفان و تصوف، دانشگاه سمنان

فاطمه خان‌صنمی / دانشجوی دکتری مذاهب کلامی، دانشگاه ادیان و مذاهب قم

شعبان‌علی خان‌صنمی / دانشیار گروه معارف، دانشگاه علوم پزشکی قم

دریافت: ۹۶/۱۱/۱۶ - پذیرش: ۹۷/۴/۲۵

چکیده

ابوعبدالله محمد بن سعد بن مَنیع (۱۶۸-۲۳۰ ق / ۷۸۴-۸۴۵ م) مشهور به ابن سعد مورخ و سیره‌نویس، صاحب تألیف مفصل و کم‌نظیر طبقات الکبری است. وی در میان دانشمندان و مورخین بعد از خود، به مورد اعتماد بودن در نقل روایات شهرت داشت و به همین دلیل مورخین بعد از او بسیار به او ارجاع داده‌اند؛ اما در این میان مسئله جانشینی رسول خدا ﷺ در کتاب طبقات الکبری ابن سعد به گونه‌ای گزارش شده است که آشکارا دیدگاه نویسنده را در برجسته کردن اعتقاد خود نشان می‌دهد. در این گزارش‌ها ابن سعد به خواننده القا می‌کند که تنها نامزد مورد علاقه رسول خدا ﷺ برای جانشینی پس از خود، کسی جز ابوبکر نبوده؛ این در حالی است که گزارش‌های مخالف و همچنین روایات پیامبر دربارهٔ مقام و موقعیت ممتاز علیؑ را نادیده می‌گیرد. پژوهش حاضر با استفاده از روش تحلیلی-توصیفی قصد دارد از حقیقت گزارش‌های جانبدارانه، گزینشی و تحریف‌شدهٔ نویسندهٔ طبقات در خصوص مسئلهٔ جانشینی رسول خدا ﷺ پرده بردارد.

کلیدواژه‌ها: ابن سعد، ابوبکر، سقیفه، جانشینی.

کتاب طبقات الکبریٰ محمد بن سعد (۱۶۸-۳۳۰ ق) از قدیمی‌ترین آثار تاریخی مشتمل بر تاریخ دو قرن نخست اسلامی است. او در بغداد به حلقهٔ درس محمد بن عمر واقدی (۲۰۷ ق) پیوست و از خواص شاگردان او گشت و تا آنجا در نوشتن آثار و روایات استاد پیش رفت که به کاتب الواقدی شهرت یافت (ابن خلکان، ۱۳۶۴، ج ۴، ص ۳۵۱). پس از درگذشت مورخان برجسته‌ای چون کلبی، واقدی و هیشم بن عدی، طبیعی است که ابن سعد به‌عنوان مورخی که چنین مشایخی را درک کرده، مورد توجه طالبان روایات تاریخی قرار گیرد (گلشنی، ۱۳۶۷، ج ۴، ص ۶۸۱). همچنین از ابن سعد که تاریخ خود را پس از ابن اسحاق (۸۵-۱۵۱ ق) و تصحیح ابن هشام (۲۱۳ یا ۲۱۸ ق) نوشته است، انتظار می‌رفت که بر حجم گزارش‌های اسلاف خود بیفزاید و واقعهٔ سقیفه و مسئلهٔ جانشینی رسول خدا ﷺ را با تفصیل بیشتری نقل کند؛ اما او نه تنها چنین نکرده، بلکه گزارش‌های پیشینیان خود را نیز به‌گونه‌ای مخدوش، جانبدارانه، گزینشی و گاه تحریف‌شده بازگو نموده است. با مطالعهٔ گزارش ابن سعد می‌توان به‌روشنی دریافت که نویسنده درصدد آن نبود که تاریخ را آن گونه که بوده و آنچه را که رخ داده است، متعهدانه گزارش کند؛ بلکه تلاش وافر نموده است تا از شایستگی و انتخاب ابوبکر جانب‌داری کند و چشمان خود را بر همهٔ حقایق و گزارش‌های تاریخی که در ارتباط با امیرمؤمنان وجود داشته‌اند، فروبندد.

در اینجا خلاصه‌ای از ترتیب مباحثی را که ابن سعد دربارهٔ زندگانی و بیماری پیامبر ﷺ و حوادث و مسائلی که به‌نحوی به «وصایت و خلافت پس از رسول خدا ﷺ» مربوط می‌شود، برمی‌شماریم.

۱. ابوبکر به روایت ابن سعد

۱-۱. لقب صدیق

ابن سعد تحت عنوان «ابوبکر الصدیق» تقریباً دو صفحه دربارهٔ طایفه، خانواده، نام و عنوان «الصدیق» احادیثی ذکر می‌کند که جملگی بر شأن، اهمیت و بزرگی ابوبکر دلالت دارد (ابن سعد، ۱۹۹۸ م، ج ۳، ص ۱۶۹). دربارهٔ عنوان «صدیق» حدیثی نقل می‌کند که پیامبر ﷺ در جریان معراج و در زمان بازگشت، از اینکه مردم سخن او را باور نکنند، نگران است؛ اما جبرئیل با اطمینان دادن به پیامبر ﷺ مبنی بر اینکه ابوبکر او را تصدیق خواهد کرد، وی را از نگرانی درمی‌آورد! (همان) این اطمینان بر غیر خدا، چگونه با مقام پیامبر ﷺ سازگار است؟!

۱-۲. نخستین مسلمان

در ذیل عنوان «شرح اسلام آوردن ابوبکر»، هفت حدیث نقل می‌کند که مضمون چهار مورد آن چنین است که ابوبکر نخستین کسی است که اسلام را پذیرفت و نبوت پیامبر اسلام ﷺ را تصدیق کرد (همان، ج ۳، ص ۱۷۹).

این در حالی است که احادیث فراوانی که علیؑ را نخستین مسلمان معرفی می‌کند، نادیده انگاشته و تنها در بخشی که شرح «اسلام آوردن و نماز علیؑ» را می‌نگارد، پس از نقل چند حدیث که علیؑ را نخستین مسلمان

قلمداد کرده‌اند، در یک جمع‌بندی می‌گوید:

پس از اسلام آوردن خدیجه رضی الله عنها که بالاتفاق نخستین بانویی است که در میان زنها مسلمان شده، در خصوص نخستین مرد مسلمان میان اصحاب و علمای ما اختلاف واقع شده است. به باور آنها نخستین مسلمان، یکی از این سه نفر است: *ابوبکر، علی، زید*. اما اسلام آوردن علی، از آنجاکه در سنین کودکی (یازده سالگی) واقع شده، نمی تواند اسلام معتبر و باارزشی باشد! (همان، ج ۲، ص ۲۲)

این در حالی است که صاحبان آثاری چون *صحیح ترمذی، تاریخ طبری، مستدرک الصحیحین، مسند احمد، مسند الامام ابی حنیفه، الإصابه، اسد الغابه، الریاض النضره، الاستیعاب، کنز العمال، حلیه الاولیاء، الدر المنثور، تاریخ بغداد، تهذیب التهذیب، نور الأبصار و مجمع الزوائد* به گزارش احادیث فراوانی پرداخته اند که علی رضی الله عنه را نخستین مسلمان معرفی کرده است (فیروزآبادی، ۱۴۳۰ق، ص ۱۲۸).

۳-۱. بستن ابواب منتهی به مسجد غیر از درب خانه ابوبکر

ذیل عنوان «بستن درهای منتهی به مسجد غیر از درب خانه ابوبکر» در هفت روایت گزارش می کند که پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله از سوی خدا مأمور می شود به مسلمانان اعلام کند تا درب خانه های خود را که به مسجد منتهی می شود، ببندند و از درب عمومی رفت و آمد کنند و در این میان، تنها ابوبکر مجاز است همچون شخص پیامبر صلی الله علیه و آله درب خصوصی داشته باشد. در یک گزارش آورده است وقتی که پیامبر صلی الله علیه و آله مورد سؤال و انتقاد قرار گرفت، فرمود: «در درب خانه ابوبکر نور مشاهده کردم؛ اما در درب خانه های شما ظلمت و تاریکی دیدم» (ابن سعد، ۱۹۹۸م، ج ۲، ص ۲۲۷).

این در حالی است که روایات مربوط به سد دیگر ابواب و بازگذاشتن درب خانه علی رضی الله عنه - که از جمله خصایص آن حضرت شمرده شده است - را سیوطی، ترمذی، حاکم نیشابوری، احمد بن حنبل، متقی هندی، نسائی، بغدادی، ذهبی، بیهقی، بخاری، ابن حجر، طبری و دیگران، بعضاً با تعابیر مختلف و اسناد متعدّد گزارش کرده اند (فیروزآبادی، ۱۴۳۰ق، ص ۳۵۸-۳۶۴)؛ ابن سعد گویا هیچ اطلاعی از این احادیث نداشته است!

۴-۱. محبوب پیامبر صلی الله علیه و آله

در باب «توصیف غار و هجرت به مدینه» ۲۸ گزارش نقل می کند که جملگی بر تقرّب و دوستی پیامبر صلی الله علیه و آله با ابوبکر دلالت دارد و بیانگر خدمات، مزایا و همراهی ابوبکر با پیامبر صلی الله علیه و آله است. در یکی از این گزارش ها چنین آورده است: «پیامبر صلی الله علیه و آله به حسان بن ثابت که از شعرای مدینه بود، فرمود: آیا در مدح ابوبکر شعری سروده ای؟! حسان پاسخ داد: بلی. فرمود: آن را برای من بخوان. وقتی که حسان سروده اش را به پایان برد، پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله چنان خوشحال شد و خندید که دندان های پسین او نمایان شد» (ابن سعد، ۱۹۹۸م، ج ۳، ص ۱۷۴).

۵-۱. داناتر از پیامبر

ابن سعد در ذکر حدیثی نقل می کند که پیامبر صلی الله علیه و آله خوابی دید و آن را برای ابوبکر بازگو کرد. ابوبکر آن را تعبیر کرد و

گفت: تعبیر خواب شما چنین است که به زودی جهان فانی را ترک خواهید کرد و من پس از شما دو سال و نیم زنده خواهم ماند! (همان، ج ۳، ص ۱۷۷)

گذشته از حدیث منزلت، مجموع اطلاعاتی که/ابن سعد در ترجمه و شرح حال علی^{علیه السلام} برای خواننده گزارش می‌کند، مطالب کم‌ارزشی از چگونگی اسلام آوردن علی^{علیه السلام} در کودکی، توصیف جسمانی، نوع لباس، انگشتر و نقش انگشتری آن حضرت است. اینها همه مطالبی است که خواننده در شرح حال آن حضرت - آن هم در دوازده صفحه - از گزارش‌های/ابن سعد به دست می‌آورد؛ این در حالی است که شرح حال/ابوبکر را در ۴۷ صفحه به تفصیل از طائفه، خانواده، بزرگی و شرح خدمات وی گزارش کرده و بعضاً در دیگر قسمت‌های اثر خود نیز تکرار می‌نماید (همان، ج ۳، ص ۲۱۱).

۱- عمر/ابن سعد و نماز ابوبکر

/ابن سعد در شرح نمازی که/ابوبکر در روزهای بیماری رسول خدا^{صلی الله علیه و آله} - که گفته می‌شود - به امر آن حضرت امامت آن را به عهده گرفت در دو قسمت از اثرش، یک بار در جلد دوم ۲۴ حدیث (همان، ج ۲، ص ۲۱۵) و بار دیگر در جلد سوم با تکرار همین عنوان - باینکه احادیث بعضاً تکراری و متداخل اند - ده حدیث دیگر گزارش می‌کند (همان، ج ۳، ص ۱۷۸-۱۸۱).

هرچند سر این تفکیک و ذکر آنها در دو بخش مجزاً روشن نیست، اما می‌توان حدس زد از آنجاکه عهده‌دار شدن امامت این نمازها در نگاه/ابن سعد دلیل شایستگی و تقدم بی‌تردید/ابوبکر است، وی را واداشته تا بخش‌های فوت شده را در جلد بعدی استدراک کند.

به هر تقدیر، آنچه در این گزارش‌ها آمده، جملگی بر علاقه رسول خدا^{صلی الله علیه و آله} به/ابوبکر و تقرب وی در نزد ایشان دلالت دارد. در تعدادی از این احادیث آمده است که پیامبر^{صلی الله علیه و آله} فرمود: «فقط/ابوبکر باید بر مردم امامت کند.» (همان، ج ۲، ص ۲۱۷)؛ و حتی وقتی به پیامبر^{صلی الله علیه و آله} خبر می‌رسد که «تحمل جای خالی شما بر/ابوبکر دشوار است و گریه او را امان نمی‌دهد؛ رخصت دهید تا دیگری با مردم نماز گزارد»، حضرت می‌فرماید: «نه، حتماً باید/ابوبکر نماز را تمام کند» (همان، ص ۲۱۹).

گزارش دیگری چنین نقل شده است:/ابوبکر تأخیر داشت (وی در منطقه‌ای خارج از مدینه، موسوم به سُنح همسر دیگری داشت) و مردم هرچه به انتظارش نشستند، نیامد. از پیامبر خواستند تا عمر عهده‌دار امامت جماعت شود؛ نپذیرفت (همان، ج ۳، ص ۱۸۶).

/ابن سعد همچنین روایت می‌کند: عایشه با امامت پدرش مخالف بود؛ از آن رو که امامت او را در چنین حالی شوم می‌دانست و می‌گفت: مردم آن را به فال بد می‌گیرند؛ اما پیامبر^{صلی الله علیه و آله} همچنان بر امامت و اقامه جماعت توسط/ابوبکر اصرار داشت (همان، ج ۲، ص ۲۱۹؛ ابن هشام، ۱۴۲۰ ق، ج ۴، ص ۳۰۲).

ابن سعد چنان از این احادیث گزارش می‌کند که انسان به روشنی دیدگاه او را در مسئله جانشینی و وصایت پیامبر ﷺ می‌فهمد. پیامی که او درصدد است تا بر ذهن خواننده القا کند، چیزی جز تأکید بر تأیید ابوبکر و تعیین وی به وصایت نیست.

اغلب این روایات از طریق عایشه گزارش شده‌اند؛ کسی که رشک و دشمنی‌اش با علی ﷺ شهره آفاق است (ر.ک ابن ابی‌الحدید، ۱۳۸۵ق، ج ۹، ص ۱۹۰ به بعد).

گفتار ابن‌سعد، در باب شرح نمازی است که - به گفته وی - ابوبکر به‌امامت آن را به‌عهده گرفته است؛ اما در این باب چهار حدیث نقل می‌کند که اصلاً ربطی به نماز ندارد؛ چه رسد به اینکه این نماز، نمازی باشد که به‌امام پیامبر ﷺ امام آن مشخص شود. این چهار حدیث، مربوط به وصیت و سفارش پیامبر ﷺ در خصوص تعیین ابوبکر به وصایت است که ابن‌سعد پیش‌تر بابتی برای این منظور تحت عنوان «شرح کتاب و قلمی که پیامبر ﷺ قصد داشت در آخرین لحظات عمر خویش بنگارد» گشوده و احادیث «قلم و کاغذ» و مطالب مربوط را در آن درج کرده بود؛ اما این چهار گزارش را که علی‌القاعده می‌بایست در آنجا نگاهشته می‌شد، نیاورده و ترجیح داده است که آنها را در باب نماز ابوبکر بنگارد.

۱-۶-۱. چهار گزارش

ابن‌سعد در گزارش نخست چنین نقل می‌کند:

پیامبر ﷺ به عبدالرحمن بن ابوبکر (برادر عایشه) فرمود: برایم قلم و کاغذ و قلم بیاور تا درباره ابوبکر چیزی بنویسم که پس از من کسی در خصوص او اختلاف نکند. همین‌که عبدالرحمن برخاست تا برود و کاغذ و قلم بیاورد، رسول خدا ﷺ به وی فرمود: «بنشین! لازم نیست. گمان نمی‌کنم خدا و مؤمنان تردید را در مورد ابوبکر و شایستگی او بپذیرند: «أَبَى اللَّهُ وَالْمُؤْمِنُونَ أَنْ يُخْتَلَفَ عَلَيَّ أَبِي بَكْرٍ» (ابن‌سعد، ۱۹۹۸م، ج ۳، ص ۱۸۰).

در گزارش دوم بیان می‌دارد:

عایشه گفت: پیامبر ﷺ به من فرمود: «پدر و برادرت را صدا کن تا من برای ابوبکر توصیه‌ای بنویسم؛ چه اینکه می‌ترسم کسی در شایستگی او تردید کند و به‌ناحق چیزی را آرزو کند که از آن او نیست؛ در صورتی که خدا و مؤمنان جز به امامت و جانشینی ابوبکر راضی نمی‌شوند!»: «... فَإِنِّي أَخَافُ أَنْ يَقُولَ قَائِلٌ وَ يَتَمَنَّى وَ يَأْبَى اللَّهُ وَ الْمُؤْمِنُونَ إِلَّا أَبَا بَكْرٍ» (همان).

در گزارش سوم آورده است:

همین‌که عبدالرحمن رفت تا کاغذ و قلم بیاورد، عثمان به پیامبر ﷺ اطمینان داد که مردم در مورد ابوبکر اختلاف نخواهند کرد. پیامبر ﷺ از عبدالرحمن خواست تا بنشیند؛ آن‌گاه فرمود: «مَعَادُ اللَّهِ أَنْ يَخْتَلَفَ الْمُؤْمِنُونَ فِي أَبِي بَكْرٍ؛ پناه بر خدا؛ نه، هرگز چنین نخواهد شد که مؤمنان در جانشینی ابوبکر اختلاف کنند!»

در گزارش چهارم، سائل از عایشه می‌پرسد:

اگر پیامبر ﷺ می‌خواست جانشین تعیین کند، چه کسی را برمی‌گزید؟
عایشه: ابوبکر را.

سائل: چه کسی بعد از ابوبکر؟

عایشه: عمر.

سائل: چه کسی بعد از عمر؟

عایشه: ابوعبیده بن جراح.

در اینجا سائل ساکت شد و ادامه نداد (همان، ج ۳، ص ۱۸۱).

برای آگاهی از میزان اعتبار و ارزش این گزارش‌ها که حتی به صحیح مسلم و صحیح بخاری (ابن حجاج نیشابوری، ۱۴۱۱ق، ج ۴، ص ۱۸۵۴-۱۸۵۷) باب فضایل ابوبکر) هم راه پیدا کرده‌اند، کافی است تا نظری به نوشته ابن ابی‌الحدید بیفکنیم. وی در ضمن شرح خطبه ۶۶ نهج‌البلاغه پس از اینکه شواهدی از کلمات/ابوبکر و دیگران ذکر می‌کند - که حاکی از عدم تعیین ابوبکر است - می‌گوید: بنابراین، امثال این گزارش‌ها که پیامبر ﷺ از عایشه می‌خواهد پدرش را خبر کند تا برای او توصیه‌ای برای خلافت بنویسد (مبادا کسی در شایستگی او تردید کند که «يَأْبَى اللَّهُ وِ الْمُؤْمِنُونَ إِلَّا ابَا بَكْرٍ و...»)، همگی نادرست است (ابن ابی‌الحدید، ۱۳۸۵ق، ج ۶، ص ۱۳).

ایشان بدون هرگونه تردید، صحت این گزارش‌ها را رد می‌کند و آنها را غیرقابل قبول می‌شمارد. البته ابن ابی‌الحدید حق دارد که این گزارش‌ها را نپذیرد و صحت آنها را انکار کند. او چگونه می‌تواند مفاد احادیثی را که ابوبکر را خلیفه و جانشین منصوب رسول خدا ﷺ معرفی می‌کند، بپذیرد؛ در حالی که عمر معتقد بود که انتخاب ابوبکر یک عمل «فَلْتَنَهُ» (نسنجیده و شتاب زده) بوده است. طبری هم این انتخاب را از نوع افعال جاهلی و به شیوه آنان قلمداد می‌کند (بخاری، ۱۴۲۰ق، ج ۸، ص ۲۰۸؛ طبری، ۱۴۱۸ق، ج ۳، ص ۲۱۰؛ امینی، ۱۹۹۴م، ج ۵، ص ۴۴۷).

آن زمان که عمر در بستر افتاده بود، از او خواسته شد تا نسبت به خلیفه پس از خود تصمیم بگیرد. در پاسخ گفت: اگر شخص معینی را تعیین کنم، به شیوه کسی عمل کرده‌ام که از من بهتر بود (یعنی ابوبکر)؛ و اگر کسی را تعیین نکنم، به سنت پیامبر ﷺ رفتار کرده‌ام (مسعودی، ۱۴۲۱ق، ج ۲، ص ۳۳۸). این اعتراف عمر صراحت دارد که ابوبکر از طرف پیامبر ﷺ تعیین نشده بود. این گزارش نیز از سوی ابن سعد نقل شده است (ابن سعد، ۱۹۹۸م، ج ۲، ص ۲۴۵).

افزون بر این، اگر مسئله تعیین خلافت و جانشینی ابوبکر آن قدر روشن بود که پیامبر ﷺ نیازی به سفارش بدان نمی‌دید، که «أَبَى اللَّهُ أَنْ يُخْتَلَفَ فِيهِ»، پس چگونه است که این مطلب روشن از برابر چشمان صحابه - که در نگاه اهل سنت همگی عادل‌اند - پوشیده ماند؟!

چرا باید برخی از انصار از بیعت با ابوبکر سر باز زنند و بگویند: «لَا نُبَايِعُ إِلَّا عَلِيًّا» (طبری، ۱۴۱۸ق، ج ۳، ص ۲۰۳)؛ و یا گفتار زبیر که: «لَا أَعْمِدُهُ حَتَّى يُبَايِعَ عَلِيًّا» (همان)؛ و چرا باید اصحاب بزرگ پیامبر ﷺ همچون

حذیفه بن یمان، ابویوب انصاری، خزیمه بن ثابت، سهل بن حنیف، عثمان بن حنیف، ابی بن کعب، ابوذر بن جناده غفاری، عمار بن یاسر، مقداد بن عمرو، سلمان فارسی، زبیر بن عوام، خالد بن سعید، سعد بن عبادہ و... (جعفری، ۱۳۷۴، ص ۸۸) این سفارش‌ها را نادیده بگیرند؟

چرا باید علی ﷺ و همراهان وی از این سفارش‌ها بی‌خبر باشند؟! و چرا باید عباس - به‌زعم ابن‌سعد - از علی ﷺ بخواید تا نزد پیامبر ﷺ رود و از جانشین او بپرسد: «چنانچه خلافت از آن آنهاست، تکلیفشان را بدانند؛ و اگر از دیگری است، حداقل برای آنها سفارش به رفق و مدارا بگیرند» (ابن‌سعد، ۱۹۹۸م، ج ۲، ص ۲۴۵). اگر مطلب واضح بود، آیا چنین درخواستی منطقی بود؟!

۱-۶-۲. موضوع امامت جماعت از سوی ابوبکر

سخن در باب شرح نمازی بود که ابن‌سعد مدعی بود ابوبکر در روزهای پایانی عمر پیامبر ﷺ مأمور شد که از جانب رسول خدا ﷺ امامت آن را عهده‌دار گردد. ابن‌سعد در یک گزارش، عدد این نمازهای ابوبکر را سه نماز (همان، ج ۳، ص ۱۸۰) و در خبر دیگر هفده نماز دانسته است (همان، ج ۲، ص ۲۲۳)؛ این درحالی است که دیگر گزارش‌های مربوط به نماز، از این جهت ساکت‌اند. وی از این روایات - که اغلب سند آن را به عایشه می‌رساند - دلالت بر جانشینی ابوبکر را برداشت می‌کند.

داستان نماز ابوبکر و اخبار متناقض آن، هرچه باشد، در یک جهت همگی با هم متفق‌اند و آن اینکه رسول خدا ﷺ وقتی فهمید مردم برای اقامه نماز به امامت ابوبکر آماده می‌شوند، درحالی که سخت بیمار بود و از فرط کسالت قادر نبود روی پاهای خود بایستد، به سمت مسجد حرکت کرد و به قول عایشه بر شانه دو نفر - که یکی از آنها عباس بود - تکیه داد و درحالی که پاهایش روی زمین کشیده می‌شد، در محراب قرار گرفت؛ تا اینکه ابوبکر عقب رفت و پیامبر ﷺ نشسته عهده‌دار امامت جماعت گردید (همان، ج ۲، ص ۲۱۸).

این گزارش به‌تنهایی بنای همه اخبار مربوط به نماز ابوبکر را فرو می‌ریزد؛ چرا که اگر پیامبر ﷺ ابوبکر را مأمور کرده بود که با مردم نماز بخواند و به‌زعم عایشه، «رسول خدا ﷺ به امامت هیچ‌کس جز ابوبکر راضی نمی‌شد» (همان، ج ۲، ص ۲۱۴)، چرا با این حال به مسجد می‌آید؛ وی را پس می‌زند و به حالت نشسته عهده‌دار امامت جماعت می‌گردد؟! آیا این حرکت پیامبر خدا ﷺ گویای این نیست که حضرت از امامت او خشنود نبوده‌اند؟! چه دلیلی می‌توانست پیامبر ﷺ را - که از شدت بیماری رنج می‌کشید - به مسجد بکشاند؟! اگر پیامبر ﷺ بیمار بود و در خود توان راه رفتن نمی‌دید و ابوبکر هم به‌زعم راوی، مأمور بود امامت جماعت را به‌عهده بگیرد، پس چه دلیلی حضور پیامبر ﷺ را در مسجد ایجاب می‌کرد؟! آیا جز این بود که پیامبر ﷺ می‌خواست با رفتن خود به مسجد، از سوءاستفاده و بهره‌برداری سیاسی در آینده جلوگیری کند؟!

ابن‌ابی‌الحدید از حقیقت این نماز - که گفته می‌شود صبح روز وفات آن حضرت انجام شده است - پرده

برمی‌دارد و ضمن ارائه مجموعه بالارزشی از مطالب تحلیلی در خصوص دشمنی عایشه با علی علیه السلام و زهرا علیها السلام و ریشه‌های آن، از زبان استادش *ابویقوب یوسف بن اسماعیل لمعانی* می‌گوید: حقیقت این است که وقتی بیماری پیامبر صلی الله علیه و آله شدت یافت و خود از به‌عهده گرفتن امامت جماعت ناتوان گشت، فرمود: «یکی با مردم نماز بخواند»؛ بدون اینکه از کسی نامی ببرد.

به‌دنبال این دستور، عایشه به *بلال* - آزاد کرده پدرش - دستور داد که *بویکر* را بگوید تا با مردم نماز بخواند؛ اما پس از آن دستور، رسول خدا صلی الله علیه و آله که مختصر توانایی در خود احساس کرد، در حالی که بر بازوی علی علیه السلام و *فضل بن عباس* تکیه داده بود، بیرون آمد و در محراب ایستاد و خود با مردم نماز گزارد و به خانه برگشت و پس از اینکه آفتاب بالا آمد، از دنیا رحلت کرد.

ابویقوب چنین نقل می‌کند که از این موقعیت استفاده سیاسی شد (و عصر همان روز) ایستادن *ابویکر* برای ادای نماز را شاهی به شایستگی و خلافت او دانستند و گفتند: کدام‌یک از شما بر خود روا می‌بیند تا خود را مقدم بر آن کس شمارد که رسول خدا صلی الله علیه و آله او را در نماز مقدم فرموده است؟! (ابن ابی‌الحدید، ۱۳۸۵ق، ج ۹، ص ۱۹۶)

آن‌گاه *ابن ابی‌الحدید* از قول استادش می‌نویسد: مابۀ شگفتی است که بیرون آمدن رسول خدا صلی الله علیه و آله با آن وضع و حال - که به روشنی برای جلوگیری از این برداشت و سوءاستفاده بوده - را حمل بر ناخشنودی پیامبر صلی الله علیه و آله نکردند، بلکه در بیان علت این حرکت گفتند: پیامبر صلی الله علیه و آله برای آن آمده بود که تا حد امکان *ابویکر* نماز بگزارد!.. (ابن ابی‌الحدید، همان، ج ۹، ص ۱۹۷)

ابن ابی‌الحدید می‌گوید: در اینجا من - میان سخنان استادم دویده - گفتم: شما هم می‌گویید: پیامبر خدا صلی الله علیه و آله کسی را برای ادای نماز با مردم تعیین نکرد و این عایشه بود که خودسرانه پدرش را به نماز با مردم واداشت؟! وی در پاسخ من گفت: من این را نمی‌گویم. این علی علیه السلام است که چنین می‌گوید. روشن است که تکلیف من غیر از تکلیف علی علیه السلام است. او خود شاهد واقعه بوده و اموری را به چشم دیده که از نگاه من پنهان مانده است؛ اما من مجبورم به همین اخباری که به دستم رسیده و گویای آن است که پیامبر صلی الله علیه و آله *ابویکر* را برای نماز معین کرده، معتقد باشم! درحالی که مدرک علی علیه السلام علم و آگاهی اوست که از امور داشته و از نزدیک درگیر با ماجرا بوده یا دست‌کم اطمینان از قضایا داشته است... (همان).

در پایان، *ابن ابی‌الحدید* برای اینکه سخنان استادش جانبدارانه تلقی نشود، می‌گوید: «هذه خلاصة كلام الشيخ أبي يعقوب عليه السلام و لم يكن يتشيع و كان شديداً في الاعتزال؛ این خلاصه گفتار استادم *شیخ ابویقوب* است که شیعه نبود و شدیداً به معتقدات معتزله پایبند بوده است» (ابن ابی‌الحدید، همان، ج ۲، ص ۱۹۹).

۱-۷. ماجرای کتابت نامه

ابن سعد ذیل عنوان «شرح نامه و کتابی که پیامبر صلی الله علیه و آله قصد داشت آن را در آخرین لحظات عمر خویش بنگارد»، نه

روایت ذکر می کند که سه مورد آن با روایت معروف ابن عباس (یوم الخمیس و ما یوم الخمیس) در ارتباط است. بر طبق روایات نه گانه ابن سعد، ابن عباس از اینکه کسانی نگذاشتند تا پیامبر ﷺ مقصود خود را مکتوب نماید، متأسف و گریان است (ابن سعد، ۱۹۹۸م، ج ۲، ص ۲۴۲).

در این روایات تصریح می شود که کسانی مخالفت کرده، از آوردن قلم و کاغذ جلوگیری کردند و به آن حضرت توهین نمودند و گفتند: «إِنَّ نَبِيَّ اللَّهِ لِيَهْجُرَ»؛ اما ابن سعد با تلاش در اختفای نام توهین کننده اعلام می کند که به دنبال این اهانت، پیامبر ﷺ از خواسته اش منصرف شد و از نوشتن دست برداشت (همان).

در بیشتر این گزارش ها فقط سخن از نزاع و مشاجره نزد پیامبر ﷺ و توهین به آن حضرت است و به هويت مانع کتابت پرداخته نمی شود: «فَتَنَازَعُوا وَ لَا يَنْبَغِي عِنْدَ نَبِيِّ تَنَازُعٍ، فَقَالُوا مَا شَأْنُهُ؟» (همان)

در بیشتر گزارش هایی که ابن سعد نقل می کند، صورت واقعه همچنان به گونه ای مبهم و تاریک نگاه داشته شده است و علت مخالفت فرد اهانت کننده و هويت این فرد گستاخ مشخص نیست؛ تا اینکه در گزارش هفتم، نام توهین کننده و صورت مبهم واقعه تقریباً آشکار می شود. به موجب این گزارش، مقصود پیامبر ﷺ این بود که چیزی بنویسد و امت خود را به اموری توصیه کند که هرگز گمراه نشوند؛ اما عمر با جسارت کردن به آن حضرت، مجلس را از آمادگی انداخت و فریاد برداشت که «قرآن نزد شماست. ما با وجود قرآن به چیزی نیاز نداریم. کتاب خدا برای هدایت ما کافی است» (همان، ج ۲، ص ۲۴۴).

برابر این گزارش، عمر علاوه بر آنکه اجازه نداد تا قلم و کاغذ آورده شود، به رسول خدا ﷺ نیز اهانت کرد. ابن سعد پس از نقل این گزارش - که متوجه شده است به گونه ای به ضرر اهانت کننده تمام می شود - درصدد جبران برآمده است و با نقل دو گزارش دیگر تلاش می کند تا حرکت منفی و گستاخی گوینده را توجیه کند. وی خواننده را به سمت این معنا سوق می دهد که خیال کند دلیل اختلاف و مشاجره ای که سبب رنجش پیامبر ﷺ و نیز حضور عمر در صحنه و اهانت او شده، چیزی است که در این دو روایت - گزارش هشتم و نهم - آمده است:

۱. وقتی پیامبر ﷺ قلم و کاغذ خواست، زنان پیامبر ﷺ ناراحت شدند و به مردان حاضر پرخاش کردند که چرا به خواهش آن حضرت توجه نمی کنند. به آنها گفتند: «برخیزید و حاجتش را برآورید». در اینجا عمر دخالت کرد و با فریاد کشیدن بر سر زن ها گفت: «خاموش شوید. شما کسانی هستید که چون پیامبر ﷺ در صحت و تندرستی بود، او را آزار می دادید و بر گرده اش سوار می شدید و حالا که در بستر بیماری و حالت احتضار افتاده، برایش اشک می فشانید! و پیامبر ﷺ فرمود: «آنها از شما بهترند!» (همان، ج ۲، ص ۲۴۳).

۲. در گزارش دیگر آمده است: علت مخالفت عمر با آوردن قلم و کاغذ، این بود که او فکر می کرد رسول خدا ﷺ نمی میرد، مگر اینکه سرزمین های بسیاری را فتح کند؛ و معتقد بود اگر هم بمیرد، مسلمانان باید منتظر باشند تا دوباره زنده شود و رهبری امت را همچنان در دست گیرد؛ چنان که قوم موسی ﷺ در غیبت پیامبرشان منتظر ماندند: «...و لَوْ مَاتَ لَأَنْتَظِرُنَاهُ كَمَا أَنْتَظَرْتُمْ بَنُو إِسْرَائِيلَ مُوسَى» (همان، ج ۲، ص ۲۴۴)

ابن سعد این بیان را در جایی دیگر از اثر خود این گونه آورده است: عمر همچنان فریاد می کرد و می گفت: به خدا سوگند هر کس به مرگ پیامبر ﷺ معتقد شود، بداند که او به زودی باز خواهد گشت و دست و پای آنها را قطع خواهد کرد! (همان، ج ۲، ص ۱۱۴)

اما این دو گزارش برای توجیه آشوبی که در حضور پیامبر ﷺ برپا شده و جسارتی که به ساحت مقدسش شده بود، حتی خود ابن سعد را هم با همه عناد و تعصبش نمی توانست قانع کند؛ زیرا در گزارش نخست، اصلاً اشاره‌ای به علت نزاع و دلیل مخالفت‌ها نشده است. نهایت حاصل آن گزارش، حکایت دامنه نزاع و گفت‌وگوی میان عمر و همسران پیامبر ﷺ است و در مورد اینکه موضوع نزاع و علت درگیری چه بوده، بیانی ندارد. این روایت همین قدر دلالت دارد که در حضور پیامبر ﷺ بحث و نزاعی بوده و آن حضرت خواسته‌ای داشته است و همسران آن حضرت در مقام دفاع برخاسته و بر پاسخ به آن درخواست تأکید داشته‌اند؛ اما عمر از انجام آن منع کرده است.

در گزارش دوم، علت مخالفت عمر را شبهه‌ای دانسته که به ذهن وی خطور کرده است. در نتیجه این برداشت ابن سعد، عمر در امکان وقوع مرگ برای پیامبر ﷺ تردید داشته و این گونه می‌پنداشته که پیامبر ﷺ نخواهد مُرد تا نیازی به وصیت و تعیین جانشین داشته باشد. پنداشت وی چنین بوده که پیامبر ﷺ همچون موسی ﷺ مدتی از انظار غایب شده و سپس به میان مردم باز خواهد گشت؛ بنابراین نیازی به قلم و کاغذ و کتابت وصیت نیست.

البته ابن سعد به این مطلب تصریح نکرده است؛ زیرا می‌دانسته که جریان درخواست قلم و کاغذ، مربوط به لحظه بیماری پیامبر ﷺ بوده و جریان انکار مرگ، مربوط به وقت ارتحال آن بزرگوار است. این دو قضیه مربوط به دو حادثه، در دو زمان مشخص بوده است. جریان درخواست قلم و کاغذ در روز پنجشنبه (همان، ج ۲، ص ۲۴۲) رخ داده و درگذشت آن حضرت در روز دوشنبه هفته بعد بوده است (همان، ج ۲، ص ۱۸۶)؛ اما ابن سعد در تلاش است تا با بیان این دو گزارش، به ذهن خواننده این گونه القا کند که قضیه درگیری، اولاً جدی و قابل توجه نبوده؛ ثانیاً اگر انکار یا سوء ادبی بوده، تعمدی نبوده است؛ بلکه آنچه واقع شده، صرفاً ناشی از شبهه‌ای بود که برای عمر نسبت به درگذشت آن حضرت رخ داده، که آنهم با درایت و پادرمیانی ابوبکر برطرف شده است!

حقیقت این است که عمر به خوبی می‌دانست که هدف پیامبر ﷺ از درخواست قلم و کاغذ چه بود. او می‌دانست که موضوع نوشته چیست و شخصی که درباره‌اش توصیه خواهد شد، کیست. عمر خود به این مطلب این گونه اعتراف کرده است: «وَلَقَدْ أَرَادَ فِي مَرَضِهِ أَنْ يَصْرَحَ بِاسْمِهِ فَمَنْعَتْ مِنْ ذَلِكَ إِشْفَاقًا وَ حِيظَةً عَلَى الْإِسْلَامِ؛ پیامبر ﷺ می‌خواست در وصیتنامه، [نام خلیفه] پس از خود را آشکارا بنویسد؛ اما من مانع شدم. این کار را از آن رو کردم که برای اسلام و سرنوشت آن دلسوزی و شفقت داشتم!...» (ابن ابی‌الحدید، ۱۳۸۵ق، ج ۱۲، ص ۲۱)

البته وی بعدها در زمان خلافت خود، روزی که با ابن عباس در کوچه‌های مدینه قدم می‌زد، و نیز در چند مورد دیگر، بر شایستگی و مظلومیت علی ﷺ تصریح کرده است (همان، ج ۶ ص ۴۵ و ج ۲، ص ۵۷).

۱-۸-۱. موضع ابن‌سعد درباره جانشینی و خلافت رسول خدا ﷺ

ابن‌سعد گویا فراموش کرده است که در جلد دوم کتابش بابی تحت عنوان «ذِکْرُ مَنْ قَالَ إِنَّ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ لَمْ يَوْصَ...» گشوده است. در آنجا ده روایت گزارش کرده است که جمله‌گی بر عدم وجود نص بر خلافت دلالت دارند. در یک گزارش می‌گوید: «بویکر دلش می‌خواست که در مورد وصیت و خلافت، از رسول خدا ﷺ سفارش بگیرد؛ اما موفق نشد» (ابن‌سعد، ۱۹۹۸م، ج ۲، ص ۲۶۰).

در گزارش بعدی به نقل از عایشه می‌نویسد: «پیامبر ﷺ به هیچ‌کس در هیچ‌چیز وصیت و سفارش نفرمود». همچنین مضمون چندین گزارش - که عمدتاً به عایشه مستند است - این است که عایشه در مقام پاسخ به این پرسش که «آیا پیامبر ﷺ وصیت کرد؟» یا این پرسش که «آیا علی را وصی خود نمود؟» با تلخی و ناراحتی جواب می‌دهد که «پیامبر ﷺ در دامن من بود. او چگونه وصیت کرد، در حالی که از من طشتی خواست تا بول کند؛ اما یک‌مرتبه سرش افتاد (و درگذشت). پس کدامین زمان به علی وصیت کرد؟!» (همان، ج ۲، ص ۲۶۱)

مفاد این روایات که بر نفی نص و انکار وصیت دلالت دارد، چگونه در نگاه ابن‌سعد با گزارش‌های ساختگی نص بر خلافت/بویکر، سازگار است؟! چگونه ابن‌سعد این گزارش‌های متناقض را پذیرفته و از ثبت آنها در کتاب خویش پروایی نداشته است؟! او یک جا تلاش می‌کند تا برای/بویکر و شایستگی او نص دست‌وپا کند و با بزرگ کردن روایات مخدوش نماز/بویکر، خواننده را به این باور سوق دهد؛ و در جای دیگر از عایشه و دیگران گزارش می‌کند که پیامبر ﷺ رحلت فرمود، در حالی که نه درباره علی ﷺ و نه درباره غیر او سفارش و وصیتی نکرده بود؟! ابن‌سعد عایشه را آخرین شخصی می‌داند که از پیامبر خدا ﷺ جدا شده، در حالی که سر مبارک او را بر سینه داشته است. این مطلب به‌گونه‌ای مخدوش است که حتی به روایت خود/ابن‌سعد، ابن‌عباس را هم به تعجب واداشته است:

وقتی از ابن‌عباس صحت و سقم ادعای عایشه را پرسیدند، با تعجب گفت: «أتعقل؟! آیا این سخن عاقلانه و باورکردنی است؟!» (همان، ج ۲، ص ۲۶۳)؛ زنها معمولاً در چنین لحظاتی حضور ندارند.

در ادامه، ابن‌عباس سوگند یاد می‌کند و می‌گوید: «به خدا قسم رسول خدا ﷺ رحلت کرد، درحالی که سر بر سینه علی ﷺ داشت» (همان، ج ۲، ص ۲۶۲-۲۶۴). ابن‌سعد هر دو گزارش را در کتاب خود آورده؛ درحالی که تعارض و تناقض آن دو را مضر ندانسته است!

جالب است که ابن‌سعد پس از فراغت از گزارش‌های عایشه، پنج روایت نقل می‌کند که جمله‌گی آخرین شخصی را که پیامبر ﷺ به هنگام رحلت سر بر سینه او داشته، علی ﷺ معرفی می‌کنند. این گزارش‌ها به اضافه گواهی خود حضرت، شواهد کذب و جعلی بودن آن روایات است.

۱-۸-۱. انتظار از ابن‌سعد

ابن‌هشام که از نظر زمانی پیش از ابن‌سعد است، واقعه سقیفه را گزارش کرده و برای آن بابی اختصاص داده و در

چهار صفحه به نگارش آن پرداخته است؛ لذا از/بن سعد که تاریخ خود را پس از/بن هشام نوشته است، انتظار می‌رفت که واقعهٔ سقیفه را با تفصیل بیشتری نقل کند و اطلاعات تازه‌ای را با کمک دیگر منابع بر آن بیفزاید. اما او نه تنها چنین کاری نکرده، بلکه همین گزارش مکتوب سقیفه را هم - که تنها گزارش موجود است و آن را عمر بعدها در زمان خلافتش ضمن خطبهٔ نماز جمعه ایراد کرده است (ر.ک خان‌صنمی، ۱۳۹۰، ص ۷۱-۵۹) - به گونه‌ای مُثله شده گزارش نموده و از میان آن بخش‌هایی را آورده است که به نحوی تأیید/بویکر محسوب می‌شود (ابن سعد، ۱۹۹۸م، ج ۳، ص ۱۸۲).

جالب است که بخش عمده و حسّاس این خطبه را که شرح مشاجرات لفظی انصار و مهاجران است - البته فقط قسمتی از آن را - در شرح حال سعد بن عباده آورده است؛ در حالی که خطابهٔ عمر مربوط به سقیفه است و سقیفه از بزرگ‌ترین حوادث زندگانی/بویکر به‌شمار می‌رود و علی‌القاعده می‌بایست این خطبه را در شرح حال/بویکر و وقایع درگذشت پیامبر ﷺ درج می‌کرد؛ چنان که/بن هشام که پیش از او، یا بلاذری که پس از وی تاریخ نوشته‌اند، چنین کرده‌اند.

۱-۸-۲. تعیین امام از جانب خدا

/بن هشام در سیرهٔ خود، جریان اسلام آوردن قبیلهٔ بنی‌عاص برین صعصعه را نقل کرده و در این گزارش آورده است: هنگامی که پیامبر اکرم ﷺ به رئیس قبیله پیشنهاد کرد تا اسلام را بپذیرد و مسلمان شود، رئیس قبیله گفت: اگر حاضری که جانشین پس از خود را از میان قبیلهٔ ما برگزینی، ما حاضریم به تو ایمان آوریم و از تو حمایت کنیم. پیامبر ﷺ فرمود: «الامرُ إلی الله یَضَعُهُ حَيْثُ یَشَاءُ؛ مسئله خلافت و جانیشینی من به دست خداست و آن را به هر که خواهد، می‌سپارد» (ابن هشام، ۱۴۲۰ق، ج ۲، ص ۶۶).

این پیشنهاد از طرف قبیله‌ای ثروتمند و متنفذ، در شرایطی به آن حضرت صورت می‌گرفت که ایشان از سفر طائف بازمی‌گشت (شریعتی، ۱۳۵۶، ص ۹۷)؛ سفری که انتظار رسول خدا ﷺ را برآورده نکرده بود و ایشان همچنان با دست خالی، بی‌آنکه کسی حمایت و پشتیبانی او را پذیرفته یا دعوتش را اجابت کرده باشد، به مکه بازمی‌گشت. پیداست که چنین معامله‌ای در آن شرایط، از نظر پیشرفت امور تا چه حد متعتم بوده است؛ امّا سخن رسول خدا ﷺ و تعریف جایگاه امامت و جانیشینی، پاسخ قاطعی بود برای کسانی که نبوت را با سلطنت اشتباه گرفته بودند.

۱-۸-۳. تحریف در گزارش ابن سعد

معرفی جانشین رسول اکرم ﷺ از سوی خدا، حقیقتی است که در گزارش/بن سعد تحریف شده است. بر پایهٔ این گزارش،/بن سعد پاسخ پیامبر ﷺ را این گونه نقل می‌کند: «لیس ذاک لک و لا لِقَوْمِک؛ مقام خلافت من به تو و به هیچ‌یک از افراد قبیله‌ات نخواهد رسید» (ابن سعد، ۱۹۹۸م، ج ۱، ص ۳۱۰).

در این میان، ابن‌سعد، نکته اصلی خبر را که پیامبر ﷺ امر خلافت را به‌خواست خدا دانسته‌اند، حذف می‌نماید به جای آن، عبارت دیگری که حاکی از پیشگویی وضعیت آینده است، گزارش می‌کند. ابن‌سعد قصد دارد با این بیان به خواننده چنین القا کند که رسول اکرم ﷺ در مقام اخبار غیب و پیشگویی بوده است، نه درصدد بیان شأن و جایگاه امامت!

بنابراین، احتمال تحریف/بن‌سعد در امر گزارش جدی است؛ چراکه موضوع اصلی سخن پیامبر ﷺ را - که معرفی امام و جانشین است - نادیده گرفته است. گواه بر این تحریف، گزارش/ابن‌سحاق و ابن‌هشام است، که هر دو متقدم بر ابن‌سعد بوده‌اند. این هر دو مورخ، خبر را آن‌گونه که پیش‌تر ذکر شد، بسان گزارش طبری آورده و منصب امامت و جانشینی را به تعیین و معرفی از سوی خدا وابسته کرده‌اند.

نتیجه‌گیری

کتاب *طبقات الکبریٰ* ابن‌سعد به‌لحاظ تاریخی منظم‌ترین و جامع‌ترین کتابی است که در شرح احوال شخصیت‌های مهم زمان پیامبر ﷺ نگاشته شده و مشتمل بر تاریخ دو قرن نخست اسلامی و از مآخذ عمده در احوال صحابه، تابعین و نخستین محدثان است؛ اما به‌لحاظ تاریخی چندان مورد توجه محققان قرار نگرفت؛ که شاید دلیل عمده آن، همین روحیه تعصب و جانبداری و مشی غیرحرفه‌ای نویسنده آن باشد. از ابن‌سعد که زندگی/ابوبکر را در ۴۷ صفحه می‌نگارد، این انتظار وجود داشته است که واقعه سقیفه را - که یکی از مهم‌ترین و حساس‌ترین وقایع تمام دوره زندگی/ابوبکر است - با تفصیل بیشتری از اسلاف خود (ابن‌سحاق و ابن‌هشام) گزارش کند؛ اما با کمال تعجب مشاهده می‌شود که وی روی خوشی به نقل چنین ماجرای نشان نمی‌دهد. او سعی کرده همه گزارش‌هایی را که ممکن است شایستگی و امتیاز/ابوبکر را زیر سؤال ببرد، مخفی نگاه دارد و با دقت تمام، تنها روایاتی را انتخاب کرده که فضیلت و شایستگی/ابوبکر را در جهت رهبری جامعه اسلامی به هنگام رحلت رسول خدا ﷺ اعلام می‌دارد؛ و این در حالی است که تقریباً تمامی روایات مؤکد بر رهبری و جانشینی علی ﷺ را نادیده می‌گیرد. تعصب/ابن‌سعد در پنهان نگاه‌داشتن اخباری که به‌گونه‌ای شایستگی و امتیازهای علی ﷺ را منعکس می‌کند، به روشنی روز است.

منابع

- ابن خلکان، احمد بن محمد، ۱۳۶۴، *وفیات الاعیان و انباء ابناء الزمان*، محقق احسان عباس، قم، الشریف الرضی.
- ابن سعد، ابو عبدالله محمد، ۱۹۹۸م، *الطبقات الكبرى*، تحقیق دکتر احسان عباس، بیروت، دار صادر.
- ابن هشام، ابو محمد عبدالملک، ۱۴۲۰ق، *السیرة النبویه*، تحقیق عمر عبدالسلام تدمری، بیروت، دارالکتب العربی.
- ابن حجرّ نیشابوری، مسلم، ۱۴۱۱ق، *صحیح مسلم*، تحقیق محمد فؤاد عبدالباقی، بیروت، دار احیاء التراث العربی.
- امینی، عبدالحسین، ۱۹۹۴م، *الغدیر*، بیروت، موسسه الاعلمی.
- ابن ابی الحدید، عزالدین، ۱۳۸۵ق، *شرح نهج البلاغه*، بیروت، دار احیاء.
- بخاری، محمد بن اسماعیل، ۱۴۲۰ق، *صحیح البخاری*، بیروت، دار احیاء التراث العربی.
- خان صنمی، شعبان علی، ۱۳۹۰، «بررسی تطبیقی خطبه عمر»، *فرهنگ و تمدن اسلامی*، ش ۱ و ۲.
- شریعتی، محمدتقی، ۱۳۵۶، *بررسی خلافت و امامت از دیدگاه قرآن و سنت*، تهران، ارشاد.
- طبری، محمد بن جریر، ۱۴۱۸ق، *تاریخ الأمم و الملوک*، تحقیق عبدالله علی مهنا، بیروت، موسسه الاعلمی.
- فیروزآبادی، مرتضی، ۱۴۳۰ق، *فضائل اهل البیت من صحاح کتب السنه*، بیروت، موسسه الاعلمی.
- گلشنی، عبدالکریم، ۱۳۶۷، *دائرة المعارف بزرگ اسلامی*، ابو عبدالله بن سعد، تهران، مرکز دائرة المعارف بزرگ اسلامی.
- جعفری، حسین محمد، ۱۳۷۴، *تشیع در مسیر تاریخ*، مترجم سید محمدتقی آیت‌اللهی، بی‌جا، دفتر نشر فرهنگ اسلامی.
- مسعودی، علی بن حسین، ۱۴۲۱ق، *مروج الذهب و معادن الجواهر*، بیروت، موسسه الاعلمی.

بررسی الهیات طبیعی از دیدگاه بارت

alinadimi59@gmail.com

yousef.daneshvar@gmail.com

مهرداد ندیمی / دانشجوی دکتری حکمت متعالیه دانشگاه فردوسی

یوسف دانشور / استادیار مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی

دریافت: ۹۶/۱۲/۲۰ - پذیرش: ۹۷/۵/۱۵

چکیده

الهیات طبیعی به‌طور سنتی نقش حلقه ارتباط بین معرفت زمانه و تعلیم وحیانی را در ادیان ابراهیمی ایفا می‌کرده است. با این حال، هرگز اعتبار و امکان این الهیات مورد وفاق الهی‌دان‌های این ادیان نبوده است. کارل بارت - که بسیاری او را مهم‌ترین و تأثیرگذارترین الهی‌دان پروتستان و حتی مسیحی در قرن بیستم می‌دانند - با هر دستگاه فکری‌ای که باورهای مسیحی را بر یافته‌های ذهن و ضمیر بشری مبتنی سازد، به شدت مخالفت می‌کند. از این رو، می‌توان او را نماد مخالفت بی‌امان با الهیات طبیعی در دوره معاصر دانست. در این مقاله تلاش کرده‌ایم تا نشان دهیم نقد بارت بر الهیات طبیعی، از سویی ریشه در تحلیل او از نقش این الهیات در تاریخ مسیحیت دارد؛ و از سوی دیگر مبتنی است بر قرائتی خاص از برخی آموزه‌های مسیحی؛ اما اگر از منظری معرفت‌شناختی بنگریم، به نظر می‌رسد التزام به لوازم موضع بارت ضد الهیات طبیعی، الهیات وحیانی را نیز با مشکلاتی جدی مواجه خواهد ساخت.

کلیدواژه‌ها: بارت، الهیات طبیعی، الهیات وحیانی، الهیات کلمه، گناه اولیه.

الهیات طبیعی (natural theology) در رایج‌ترین استعمالش گونه‌ای از الهیات است که نه بر اساس وحی، بلکه با اتکا به یافته‌های عقل بشری به بحث از هستی و چیستی خدا می‌پردازد (مانینگ، ۲۰۱۳، ص ۲۹۵). در این اصطلاح، الهیات طبیعی رشته‌ای است عقلی و استدلالی. در عین حال، الهیات طبیعی در معنایی وسیع‌تر بر همه تلاش‌های بشر برای راه یافتن به خدا بدون تمسک به مرجعیت وحی اطلاق می‌شود؛ چه این تلاش‌ها عقل استدلالی را به خدمت گیرند، چه احساس و تجربه او را (لانگ، ۱۹۹۲، ص ۲). طبق این اصطلاح، الهیات طبیعی، هم مصادیق معنای اول را در برمی‌گیرد و هم بر آن دسته از دستگاه‌های الهیاتی اطلاق می‌گردد که اگرچه از استدلال عقلی بهره نمی‌برند، اما فی‌المثل همچون الهیات فردریک شلایرماخر (۱۷۶۸-۱۸۳۴) Friedrich Schleiermacher، دین را بر محور احساس و تجربه دینی فهم می‌کنند. بر این اساس، باید گفت که رابطه بین دو اصطلاح الهیات طبیعی، عموم و خصوص من‌وجه است؛ یعنی همه مصادیق اصطلاح اول، مصداق اصطلاح دوم نیز هستند؛ ولی عکس این سخن صادق نیست. از این رو، اگرچه در این پژوهش معنای وسیع‌تر الهیات طبیعی مورد نظر است، مصادیق معنای مضیق آن نیز به تناسب مقام مطرح خواهند شد. همچنین روشن است که هر حکمی درباره الهیات طبیعی به معنای عام صادر شود، بر همه مصادیق آن، از جمله الهیات طبیعی به معنای خاص نیز صادق خواهد بود.

الهیات طبیعی به‌طور سنتی در برابر الهیات وحیانی (revealed theology) قرار می‌گیرد که وحی را منبع تأملات الهیاتی خود قرار می‌دهد. به لحاظ تاریخی، الهیات طبیعی غرب ریشه در یونان باستان دارد و دست‌کم می‌توان آغاز آن را تا زمان سقراط (۳۹۹-۴۶۹ ق.م) پیگیری کرد که گاه به نحو واضحی اندیشه‌ورزی‌های فلسفی خود را متوجه خدا می‌سازد و حتی شکلی از برهان نظم را برای اثبات خدا ارائه می‌کند (همان، ۲۵).

مسیحیت در بستری فرهنگی بسط یافت که فلسفه یونان وجه معرفتی غالب آن بود. از این رو، برخی اندیشمندان مسیحی از فلسفه یونان برای تبیین، تأیید و اثبات باورهای مسیحی بهره گرفتند و به این نحو تلاش کردند بین مسیحیت و معرفت زمانه تلائم ایجاد کنند و دین خود را از حمایت این نیروی فرهنگی مسیطر زمانه بهره‌مند سازند. این به معنای حضور الهیات طبیعی در سپهر اندیشه الهیاتی مسیحی از همان آغازین روزهای تولد الهیات مسیحی بود.

با این همه، الهیات طبیعی یکی از درخشان‌ترین دوره‌های حیات خود را در غرب آنگاه تجربه کرد که *توماس آکوئیناس* (۱۲۲۵-۱۲۷۴ م) دستگاهی از الهیات طبیعی را بر اساس فلسفه ارسطویی پرداخت، که مورد توجه خاص متفکران مسیحی قرار گرفت؛ اما با نقد شدید اندیشه‌های ارسطو در اواخر قرون وسطی، در دوره نوزایی و در دوره انقلاب علمی، الهیات طبیعی آکوئیناسی به شدت تضعیف شد. ظهور علم جدید و سیطره بلامنزاع آن بر فکر و فرهنگ بشر غربی را می‌توان نقطه عطف دیگری در تاریخ الهیات طبیعی به شمار آورد. انعکاس این تحول در حوزه

الهیات، ظهور نوعی الهیات طبیعی مبتنی بر علم بود؛ اما این دستگاه الهیات طبیعی نیز در دوره‌های بعدی، به‌ویژه از حدود اواخر قرن نوزدهم و در نتیجه مقبولیت عام نظریهٔ تکامل در فضای فکری غرب، مورد بی‌مهری عام قرار گرفت. علاوه بر وجود عوامل فلسفی و علمی برای فراز و فرود الهیات طبیعی در تاریخ غرب، انگیزه‌ها و مبانی الهیاتی نیز همواره منشأ مخالفت با الهیات طبیعی در مسیحیت غربی بوده است. کارل بارت (۱۸۶۸-۱۸۶۸ Karl Barth)، الهی‌دان پرآوازهٔ مسیحی در قرن بیستم، برجسته‌ترین و تأثیرگذارترین مخالف الهیات طبیعی از زمان خود تا کنون بوده است که با انگیزه‌ها و مبانی الهیاتی به جنگ این رویکرد می‌رود.

در باب نگاه بارت به الهیات طبیعی، تحلیل‌های زیادی ارائه شده است. یوجین لانگ (Eugene T. Long)، فیلسوف دین معاصر آمریکایی، از جمله کسانی است که در این باب سخن گفته است. او سه عامل را برای مخالفت بارت با الهیات طبیعی برمی‌شمرد که عبارت‌اند از:

اعتراض او به گرایش قرن نوزدهمی به تأکید بیش‌ازحد بر اتصال میان خدا و انسان؛

تأکید بر مغایرت کامل خداوند؛

گناه ذاتی انسان (لانگ، ۱۹۹۲، ص ۷).

به نظر می‌رسد دو مؤلفهٔ اخیر، از مؤلفه‌های فوق مبانی الهیاتی‌ای هستند که بارت مخالفتش را با الهیات طبیعی بر آنها مبتنی می‌سازد؛ اما مؤلفهٔ اول درواقع انگیزهٔ بارت برای مخالفت با الهیات طبیعی است که او را واداشت تا برای این مخالفت، به مبانی یادشده تمسک جوید. به‌علاوه باید توجه داشت که اعتراض بارت به «گرایش قرن نوزدهمی به تأکید بیش‌ازحد بر اتصال انسان با خدا»، یعنی دسترسی انسان به خدا و ارتباط او با خدا در درون خویش، خود ناشی از این اعتقاد بارت بود که سپردن هرگونه نقشی به معرفت و تجربهٔ انسانی در الهیات، درنهایت به حاکمیت مطلق عقل و تجربهٔ انسانی بر الهیات می‌انجامد و بالمآل وحی را از عرصهٔ اندیشهٔ دینی و دیانت بیرون می‌راند. بدون شک تجربهٔ الهیات لیبرال - که دست‌کم در ارزیابی بارت، یک الهیات کاملاً انسان‌محور بود - برهان قاطعی را بر این باور در اختیار او می‌گذاشت. به‌عبارتی، تجربهٔ الهیات لیبرال در تحلیل بارت تفاوت‌چندانی با تجربهٔ ظهور دئیسم در دورهٔ روشنگری نداشت که در آن، الهیات طبیعی جای خود را به دین طبیعی داده بود؛ یعنی بارت بر اساس درکی که از تجربهٔ الهیات مسیحی از عصر روشنگری تا ظهور و حاکمیت الهیات لیبرال داشت، به این نتیجه رسیده بود که انسان‌محوری و وحی‌زدایی، سرنوشت هر دستگاه الهیاتی‌ای است که بر یافته‌ها و داشته‌های انسانی مبتنی گردد. می‌توان گفت او برای اینکه الهیات مسیحی را از این سرنوشت مصون بدارد، تفسیری خاص از برخی آموزه‌های مسیحی ارائه داد تا بتواند بی‌اعتباری همهٔ تلاش‌های انسان را برای معرفت به خدا نتیجه گیرد. این مؤلفه‌ها عبارت بودند از تعالی مطلق خدا و گناه اولیهٔ انسان.

ما در آنچه در پی خواهد آمد، ابتدا به ریشهٔ مخالفت بارت با الهیات طبیعی در تجربهٔ تاریخی الهیات مسیحی می‌پردازیم؛ سپس هر یک از دو مبانی الهیاتی بارت را در مخالفتش با الهیات طبیعی به‌اختصار تبیین می‌کنیم. در

گام بعدی، الهیاتی را که بارت با استفاده از تجربه تاریخی و مبنای یادشده بنا می‌نهد، به اجمال معرفی می‌کنیم. در نهایت، به نقد دیدگاه بارت درباره الهیات طبیعی خواهیم پرداخت.

۱. ضدیت بارت با الهیات طبیعی از منظری تاریخی

۱-۱. از الهیات طبیعی تا دین طبیعی

در تاریخ الهیات مسیحی، استفاده از اندیشه‌ها و روش‌های فلسفه یونان در الهیات، در آغاز به انگیزه مفهوم و مقبول ساختن مسیحیت برای محیط فرهنگی‌ای صورت می‌گرفت که از یک سو فلسفه یونان بر آن غلبه تام داشت و از سوی دیگر نسبت به مسیحیت رویکردی انتقادی و بلکه انکاری داشت. در دوران اولیه مسیحیت، فیلسوفان نقدهایی را ضد مسیحیت طرح می‌کردند و برخی از آباء اولیه، همچون کلمنت اسکندرانی - که خود سابقه تحصیل در فلسفه یونان و گرایش‌ها و دلبستگی‌های فلسفی داشتند - در پی پاسخ به آن نقدها و همچنین ارائه بیانی فلسفی از آموزه‌های مسیحی برمی‌آمدند. آنها به همان شیوه معلمان یونانی‌شان در فلسفه، از براهین و استدلال فلسفی و نیز برخی آموزه‌های فلسفی در برابر خصم بهره می‌گرفتند. بدین ترتیب، دفاعیه‌نگاری‌های فلسفی شکل گرفت. استفاده از براهین و گزاره‌های فلسفی برای دفاع از مسیحیت، به‌رغم کارگشایی مقطعی آن، از نظر برخی الهی‌دانان مسیحی به معنای ورود عناصری بیگانه در اندیشه مسیحی بود. این تلقی، منشأ مخالفت شدید متفکرانی همچون ترتولیان با استفاده از فلسفه یونان در الهیات مسیحی می‌شد.

اما خطری جدی‌تر از بروز التقاط در اندیشه مسیحی این بود که آرام‌آرام از دل الهیات، دین طبیعی (natural religion) ظهور کند که در تعارض با دین وحیانی است؛ حادثه‌ای که در برهه‌هایی از تاریخ مسیحیت به وقوع پیوست. این دین طبیعی یا عقلی همان است که معمولاً در غرب با عنوان «دئیسم» (Deism) از آن یاد می‌شود. در ذیل ابتدا به تعریف و تبیین دئیسم می‌پردازیم؛ سپس به فرایندی اشاره می‌کنیم که طی آن، الهیات طبیعی به شکل‌گیری این مکتب انجامید.

۱-۱-۱. مفهوم شناسی واژه «دئیسم»

اصطلاح «دئیسم» از واژه لاتینی deus به معنای «خدا» مشتق شده است و در معنای عام، اشاره به دیدگاهی درباره خداست که قائل است خدا جهان را آفریده، ولی دخالت پیوسته و حضور خاص در آن ندارد. این اصطلاح، بیشتر در برابر اصطلاح «تئیسم» (Theism) است که از اصطلاح یونانی theos به معنای خدا گرفته شده و و این باور را تعلیم می‌دهد که خدا پس از آفرینش جهان، پیوسته در آن دخالت دارد. بنابراین، این دو واژه اگرچه به لحاظ معنای لغوی مترادفاند، معانی اصطلاحی متفاوتی دارند (مک‌گراث، ۱۳۹۲، ج ۱، ص ۲۸۹).

بنابراین، دئیست به کسی گفته می‌شود که معتقد است خداوند جهان را خلق کرده است؛ ولی پس از آن هیچ کنترلی بر آنچه در آن واقع می‌شود، ندارد. درحقیقت یک دئیست کسی است که خالق الهی را تصدیق می‌کند، اما

هر نوع وحی الهی را انکار می‌نماید و اعتقاد دارد که عقل انسانی به‌تنهایی می‌تواند هرآن‌چه را که انسان نیاز دارد بداند و هرآنچه برای یک زندگی اخلاقی و دینی درست نیاز است، فراهم کند (اسکات، ۱۹۹۸، ذیل دئیسم). در زبان فارسی برای واژه دئیسم معادل‌های متنوعی جعل شده است؛ مانند خداگرایی طبیعی، خداشناسی طبیعی، خداباوری عقلی، خداشناسی عقلی، خداگرایی عقلی، خداشناسی استدلالی و طبیعت‌گرایی لاهوتی (برجانیان، ۱۳۷۱، ج ۱، ص ۲۰۸-۲۰۹).

۱-۲. ظهور دئیسم: تبدیل عقل خادم به عقل حاکم

در تاریخ اندیشه الهیاتی مسیحیت در غرب، رویکردهای مختلفی در مواجهه با فرهنگ سکولار، به‌ویژه فلسفه، اتخاذ شده است. در دوره آبا، اندیشمندانی همچون ژوستین شهید به فلسفه رویکردی بسیار مثبت داشتند؛ درحالی‌که برخی دیگر در این دوره، مانند *ترتولیان*، از دخالت فرهنگ سکولار در اندیشه دینی به‌شدت ممانعت می‌کردند. گروه سومی هم بودند که همچون *آگوستین* در مواجهه با فرهنگ سکولار رویکرد انتقادی و گزینشی داشتند. در قرون وسطی بحث تعامل وحی با عقل به‌شدت تحت‌تأثیر اندیشه الهیاتی *آکوئیناس* و منازعاتی بود که حول آن در جریان بود. او بر این باور بود که ایمان مسیحی اساساً امری عقلانی است و بنابراین می‌توان از طریق عقل از آن حمایت کرد. براین اساس، *آکوئیناس* نخستین دستگاه الهیات طبیعی را در تاریخ مسیحیت تدوین کرد که امروزه عمده‌تأ با راه‌های پنج‌گانه او برای اثبات وجود خدا شناخته می‌شود.

نکته شایان ذکر در اینجا این است که *آکوئیناس* و پیروان او مسیحیت را صرفاً محدود به حقایقی نمی‌دانستند که عقل معلوم می‌کند؛ بلکه از نگاه آنان برخی آموزه‌های وحیانی، مثل تثلیث و تجسد، از دسترس عقل بشری بیرون بودند. بنابراین، در نگاه آنها وحی یک امر ضروری تلقی می‌شد. مهم‌ترین ویژگی الهیات طبیعی در قرون وسطی این بود که در مقایسه با الهیات وحیانی در رتبه دوم قرار داشت. به‌عبارت‌دیگر، در این دوره عقل و فلسفه خادم وحی تلقی می‌شدند و نقش ترویج و تقویت وحی را به عهده داشتند (باربور، ۱۳۹۲، ص ۴۸ و مک‌گراث، ۱۳۹۲، ج ۱، ص ۲۸۷).

از این گذشته، الهیات طبیعی در قرون وسطی خداوند را نه صرفاً خالق نخستین جهان، بلکه همچنین او را فرمانروای همیشگی طبیعت تصویر می‌کند که به‌عنوان علت نخستین عالم، از طریق علل ثانویه امور جهان را اداره می‌کند. *آکوئیناس* معتقد بود که هرچند روندهای طبیعی را می‌توان مستقل از فعل مستقیم خداوند تبیین کنیم، ولی این بدین معنا نیست که آنها کاملاً مستقل‌اند؛ بلکه عمل آنها به نیروهایی وابسته است که تحت اراده الهی‌اند و با ابقای خداوند توانمند می‌شوند (باربور، ۱۳۹۲، ص ۵۱).

به دلایل مختلف، الهیات طبیعی *آکوئیناسی* از اواخر قرون وسطی به بعد مورد هجوم واقع شد تا اینکه در دوره انقلاب علمی، با ظهور علم جدید، الهیات طبیعی *آکوئیناس* از مقبولیت عام افتاد و جای خود را به الهیات طبیعی مبتنی بر علم داد. چنان‌که گفتیم، در قرون وسطی الهیات طبیعی پیش‌درآمدی برای الهیات وحیانی تلقی می‌شد و

لذا هیچ مزاحمتی برای وحی و الهیات وحیانی ایجاد نمی‌کرد. الهیاتی که در قرون وسطی به‌عنوان یک رشته عقلی تلقی می‌شد و از روش‌های عقلانی برای ترویج و حمایت از دین استفاده می‌کرد، کاملاً محدودیت توان عقل را در درک معارف الهیاتی و ضرورت وحی را به‌عنوان مکمل کار عقل می‌پذیرفت. در نیمه دوم قرن هفدهم، به‌ویژه در انگلستان و آلمان، الهیات طبیعی در وضعیت متفاوتی قرار گرفت که تا حد زیادی معلول ظهور علم جدید بود. علم جدید از دو جهت الهیات طبیعی را تحت‌تأثیر قرار داد: نخست آنکه زمینه‌ساز گونه‌های از الهیات طبیعی شد که به‌جای تمسک به اندیشه‌های متافیزیکی، بر یافته‌های علم جدید تکیه می‌کرد؛ دوم آنکه علم جدید با حضور با مهابت خود در فضای فکری آن زمان، اندیشه خودبسندگی عقل بشری را، از جمله در قلمرو الهیات، القا کرد. در نتیجه، اندیشمندانی در این برهه ظهور کردند که حاضر نبودند تأکید بر نقش عقل در الهیات را همچون اسلاف خود، با اذعان به محدودیت توان عقل همراه سازند. طبعاً الهیات طبیعی که اینان می‌پسندیدند، نسبتی با وحی برقرار می‌کرد که بسیار متفاوت بود با نسبتی که در قرون وسطی بین این دو بود.

طبیعه این جریان فکری، گروهی به‌نام «اهل معرفت» (virtuosi) در انگلستان قرن هجدهم بود. اهل معرفت، دین عقلانی و سنت مسیحی را طرق هم‌عرض به‌سوی حقایق بنیادی واحد تلقی می‌کردند. به‌اعتقاد آنها باورهای بنیادین مسیحیت - که جوهر مسیحیت را شکل می‌دهند - نوعی «کیش عقل» به‌شمار می‌رود که اصول آن برای همه مردم در همه دوران‌ها قابل فهم است. اهل معرفت، در واقع الهیات طبیعی را در قامت یک دین طبیعی ارائه کرده بود که می‌توانست همان حقایق دین وحیانی را در اختیار بشر قرار دهد؛ در عین حال، اهل ذوق هرگز استغنا از وحی و دین وحیانی را تبلیغ نکردند؛ بلکه خود را معتقد به وحی مسیحی می‌دانستند.

اما در مرحله دوم، الهیات طبیعی از موضع همدوشی و هم‌عرضی وحی عدول کرد و مدعی جانشینی وحی شد. در حقیقت، در این مرحله بر کفایت عقل تأکید می‌شود و این کتاب مقدس است که در درجه دوم و تابع عقل قرار می‌گیرد (باربور، ۱۳۹۲، ص ۱۱۰-۱۰۹). در چنین رویکردی، عقل بشری - که در الهیات طبیعی قرون وسطی خادم وحی بود - حاکم بر وحی می‌شود؛ به‌گونه‌ای که مسیحیت یا باید خود را با آن سازگار کند یا از اعتبار خود چشم‌پوشد. به‌این ترتیب، بسیاری از باورهای مسیحی - که به‌گمان این متفکران با عقل ناسازگار بود - از اعتبار ساقط شد و در نتیجه الهیات مسیحی امری زاید تلقی گردید (مک‌گراث، ۱۳۹۲، ج ۱، ص ۲۸۸-۲۸۷). در این مرحله، دین طبیعی نه در عرض، بلکه در مقابل دین وحیانی قرار می‌گیرد و آن را از صحنه خارج می‌کند. در ادبیات مربوطه، معمولاً دئیسیم بر این نگاه اطلاق می‌گردد. البته در مرحله سوم، کسانی ظهور کردند که طرد هرگونه دین، چه وحیانی و چه طبیعی را شعار خود قرار دادند (باربور ۱۳۹۲، ص ۱۱۲).

۱-۲. الهیات لیبرال: دین طبیعی در لباس الهیات طبیعی

در قرن هجدهم، برخی الهی‌دانان پروتستان تحت‌تأثیر جریان روشنگری قرار گرفتند و به‌تدریج از اندیشه‌های الهیاتی رهبران نهضت اصلاح دینی فاصله گرفتند. عقل‌گرایی عصر روشنگری، باورهای مسیحی را دچار شک و

تردید کرد؛ زیرا باورهای مسیحی با یافته‌های عقل بشری در تعارض بودند. الهی‌دانان مسیحی در چنین وضعیت بسیار دشوار، دو راه در پیش روی خود داشتند. آنها یا باید بین باورهای مسیحی و یافته‌های بشری سازگاری ایجاد می‌کردند یا از میان باورهای مسیحی و یافته‌های عقل بشری یکی را برمی‌گزیدند. الهی‌دانانی همچون *ایمانوئل کانت* (۱۷۲۴ - ۱۸۰۴) و *شلایر ماخر* (۱۸۳۴-۱۷۶۸)، که بعدها الهیات لیبرال از دل اندیشه‌های آنان تولد یافت، سعی کردند تا مسیحیت را به‌نحوی بازسازی کنند که با یافته‌های بشری سازگار باشد.

شلایر ماخر از برجسته‌ترین الهی‌دانان این دوره و از پیشگامان این جریان بود. به‌اعتقاد او، آنچه قلب و اساس دین را تشکیل می‌دهد، تجربه دینی است و آموزه‌های دینی صرفاً انعکاس همان تجربه دینی است. بنابراین، به‌نظر او مبنای دیانت، نه تعالیم وحیانی است (چنان‌که سنت‌گرایان به آن معتقد بودند) و نه عقل (چنان‌که در الهیات طبیعی در اصطلاح اول مطرح است)؛ بلکه تجربه دینی است (شلایر ماخر، ۱۹۹۷، ص ۵۴-۱۸). درعین‌حال، این جریان الهیاتی هرگز تجربه دینی را رقیب متن دینی قرار نداد؛ بلکه متن دینی را بر اساس تجربه دینی بازتفسیر کرد. این تفاوتی است مهم بین جریان مذکور و دئیسم؛ چراکه دئیسم وحی را با عقل جایگزین کرد و حتی به خصومت با وحی برخاست. البته در نگاه کسانی مثل بارت، این تفاوت فقط ظاهری است و این نتیجه بازتفسیر *شلایر ماخر* از دین در نهایت به یک دین طبیعی است.

تلاش این الهی‌دانان و پیروان لیبرال آنها، برای بازتعریف مسیحیت و آموزه‌های مسیحی، منجر به تفسیرهای غیرسنتی از آیات کتاب مقدس گشت و در مواردی حتی به انکار آموزه‌های مسیحی انجامید. برای نمونه، آموزه گناه اولیه - که یکی از مهم‌ترین مبانی اندیشه سنتی مسیحی است - انکار شد. متفکران لیبرال برخلاف اعتقاد مسیحیان - که طبیعت انسان را گناه‌آلود می‌دانستند - به طبیعت بشر نگاه خوش‌بینانه‌ای داشتند و معتقد بودند که انسان از هیچ نقص ذاتی که بین او و خدا شکاف و فاصله‌ای ایجاد کند، رنج نمی‌برد. بر این اساس، شناخت خداوند و ارتباط انسان‌ها با او بدون نیاز به مداخله خاصی از طرف خدا، امکان‌پذیر است (هوردن ۱۳۶۸، ص ۷۱). اینان بر این باور بودند که انسان‌ها می‌توانند صرفاً با تکیه بر احساس و تجربه‌ای درونی، به خدا معرفت یابند و با او ارتباط برقرار کنند؛ و تا آنجا پیش رفتند که دین را اساساً همین احساس و تجربه معرفی کردند.

به این ترتیب، الهیات *شلایر ماخر* و پیروان لیبرال او تصویری از مسیحیت ارائه می‌کرد که در آن، طبیعت گناه‌آلود انسان جای خود را به سرشتی پاک داده بود؛ سرشتی که از عجز ناشی از گناه اولیه رنج نمی‌برد و معرفت به خدا و برقراری ارتباط درست با او کاملاً ممکن بود. الهی‌دانان لیبرال، چنان انسان را در پیمودن جاده ترقی و تعالی کامیاب می‌دیدند که حتی برایی ملکوت خدا را - که در الهیات سنتی مسیحی منحصرأ در حیطه قدرت خدا بود - از انسان انتظار داشتند.

این خوش‌بینی الهیات لیبرال به انسان و اعتماد آن به توانایی او برای برپا کردن یک دستگاه الهیاتی مطابق با نیازهای عصر و درعین‌حال صحیح، در اوایل قرن بیستم آن را در معرض انتقادات ویرانگری قرار داد. حوادثی چون

جنگ جهانی اول، به گمان بسیاری از الهی‌دانان مجال چندان برای خوش‌بینی به انسان باقی نمی‌گذاشت. چگونه ممکن بود به انسان خوش بین بود، درحالی که همه توانایی‌ها و دستاوردهایش را به‌جای آنکه در جهت برپایی بهشت برین زمینی به کار گیرد، برای نابودی هموعان خود به خدمت گرفته بود؟

کارل بارت برجسته‌ترین منتقد الهیات لیبرال از این منظر بود. او که خود ابتدا دل در گرو الهیات لیبرال داشت، در شرایط جدید همه قراین و شواهد زمانه را برضد این الهیات می‌دید. بارت که پیش از این مانند دیگر الهی‌دانان لیبرال به انسان و پیشرفت همه‌جانبه بشری در همه جوانب حیات، از جمله دین و معنویت خوش‌بین بود و تصور می‌کرد که ملکوت خداوند با تلاش‌های انسان‌های فداکار بنا خواهد شد، با وقوع این حوادث ناگوار و خون‌ریزی‌ها توسط ملت‌های متمدن، خوش‌بینی‌اش به انسان و از آن طریق اعتقاد او به الهیات لیبرال به کلی از بین رفت. او سپس الهیاتی را در مقابل الهیات لیبرال بنا نهاد که بعدها نوارتدکسی نام گرفت و تأثیرات مهمی بر الهیات مسیحی گذاشت.

۱-۳. درسی که بارت از این تاریخ گرفت

آنچه بارت از تاریخ پیش‌گفته آموخت، این بود که هر دستگاه الهیاتی که بخواهد به‌نحوی انسان و توانایی‌های او را نقطه آغاز اندیشه‌ورزی الهیاتی خود قرار دهد - یعنی به‌گونه‌ای از الهیات طبیعی متعهد گردد - ناگزیر وحی را از ماهیت اصلی‌اش خارج خواهد کرد. به‌باور بارت، الهیات طبیعی، محترمانه و در کمال احترام وحی را در قالب جدیدی که خود طرح می‌کند، می‌ریزد. رفتار او با وحی بسیار مؤدبانه و باحوصله است و بسیار آگاهانه و بدون تناقض خود را تابع وحی قرار می‌دهد؛ ولی پیش از این و از همان ابتدا وحی را تسخیر کرده و آن را به‌غیروحی تبدیل کرده است. الهیات طبیعی بدون شک وحی را جذب خود خواهد کرد و به‌تصرف خود در خواهد آورد (بارت، ۲۰۰۴، ص ۱۳۹ - ۱۴۰).

بارت معتقد است که در این فرایند، یک دین مبتنی بر عقل خودبنیاد ظهور می‌کند که با دین مسیحیت بیگانه است. به‌عبارت‌دیگر، بارت سرنوشت محتوم الهیات طبیعی را دین طبیعی می‌بیند؛ چنانکه می‌نویسد:

منطق مسئله چنین اقتضا می‌کند که اگر کوچک‌ترین اتکایی به الهیات طبیعی داشته باشیم، آن‌موقع الهیات طبیعی انکار وحی خداوند در عیسی مسیح را تعقیب می‌کند. الهیات طبیعی‌ای که در پی دستیابی به حاکمیت انحصاری نباشد، [درحقیقت] الهیات طبیعی نیست. به‌هرصورت، جا باز کردن برای الهیات طبیعی، اگرچه از روی غفلت [نه از روی عمد] باشد، قرار دادن خود در مسیری است که منجر به حاکمیت انحصاری الهیات طبیعی می‌شود (بارت، ۲۰۰۴، ص ۱۷۳).

از همین روست که او در نگارش کتاب مهم خود به نام *اصول اعتقادی کلیسا (Church Dogmatics)* از نوشتن هرگونه مقدمه فلسفی پرهیز می‌کند و معتقد است که هرگونه تلاشی برای ابتدای کلام خدا بر تعقل بشری، حتی اگر از روی اخلاص باشد، محکوم است و چنین تلاش‌هایی پایه‌های الهیاتی را متزلزل می‌کند و الهیات را از حقیقت متعالی خود تهی می‌سازد و آن را به یک الهیات انسان‌مدار تبدیل می‌کند (گرنز و اولسون، ۱۳۹۰، ص ۱۱۱).

۲. ضدیت بارت با الهیات طبیعی از منظری الهیاتی

بارت برای دور نگه داشتن الهیات از درغلتیدن به دامن دین طبیعی، لازم می‌بیند عجز انسان را از معرفت به خدا نشان دهد؛ اما او با هوشمندی درک می‌کند که اگر از طریق تأملات و ملاحظات برون‌دینی به‌سوی این مقصد گام بردارد، آن‌گاه خود به‌نحوی به توانایی انسان برای ورود در مباحث الهیاتی اعتراف کرده است؛ از این‌رو، او مؤلفه‌هایی از تعالیم مسیحی را به‌خدمت می‌گیرد تا بیهوده بودن و بلکه رهزن بودن تلاش‌های انسانی برای کسب معرفت به خدا را نشان دهد. بارت برای رسیدن به این مقصود، از دو آموزه مهم مسیحی بهره می‌گیرد که یکی خداشناسانه است و دیگری انسان‌شناسانه. این آموزه‌ها عبارت‌اند از مغایرت کامل خداوند با مخلوقات (wholly otherness of God) و طبیعت گناه‌آلود انسان (Original Sin). در ادامه به تبیین شیوه استفاده بارت از این آموزه‌ها می‌پردازیم.

۲-۱. مغایرت کامل خداوند با انسان

بارت خداوند را چنان متعالی و به‌کلی دیگر تصویر می‌کند که خارج از دسترس عقل بشری قرار می‌گیرد. به همین دلیل، او معتقد است که خدا را نه با عقل نظری و نه از طریق تجربه باطنی، نمی‌توان شناخت. مراد بارت از اینکه «خدا کاملاً دیگر است» (wholly other) این نکته بدیهی نیست که خدا حقیقتی جدا از ما دارد؛ بلکه مراد او از این عبارت این است که ما برای شناخت خداوند نمی‌توانیم یک انسان کامل را در نظر بگیریم و با افزودن چند صفت عالی گمان کنیم که خدای واقعی را یافته‌ایم. به عبارت دیگر، مراد او از این عبارت این است که تصور نشود خدا کمال تمام صفات نیکوی انسانی است (هوردن ۱۳۶۸، ص ۱۱۲).

بارت در شرح رساله به رومیان، مکرراً بر این امر تأکید می‌کند که خدا، انجیل، ابدیت و رستگاری، اموری «کاملاً دیگر» و به‌کلی متفاوت با اندیشه‌های بشری‌اند. از این‌رو، هرگز نمی‌توان از طریق تجربه عام بشری و با تکیه بر عقل، به این حقایق، دست یافت و دستیابی به این حقایق، جز از طریق مکاشفه الهی امکان‌پذیر نیست (گرنز و اولسن ۱۳۹۰، ص ۹۸). بارت معتقد است که آنچه محتوای کتاب مقدس را تشکیل می‌دهد، اندیشه‌های درست بشری درباره خدا نیست؛ بلکه اندیشه‌های درست الهی درباره انسان است (گرنز و اولسن ۱۳۹۰، ص ۹۸).

این نگاه بارت به خدا، به انکار خود دین انجامید؛ چون به اعتقاد او، همه ادیان در واقع تجلی تلاش‌های انسانی برای درک و فهم خداوندند (لانگ، ۱۹۹۲، ص ۷) و این به‌باور بارت، تلاشی بود نه تنها نافرجام، بلکه بدفرجام؛ چراکه به‌گونه‌ای از بت‌پرستی می‌انجامد. انتقاد بارت از ادیان، تنها متوجه ادیان غیرمسیحی نیست؛ بلکه بیشترین انتقادات او متوجه ادیانی است که مسیحیان درست کرده‌اند. او مسیح را مکاشفه الهی می‌داند که دین را نابود می‌کند. بارت بین دین و ایمان تفاوت قائل می‌شود. از نظر او، دین عبارت است از جست‌وجوی انسان برای رسیدن به خدا، که همیشه انسان را به خدایی می‌رساند که مطابق میل اوست (هوردن، ۱۳۶۸، ص ۱۱۱)؛ اما ایمان از نگاه بارت به «اقدام الهی» (Divine initiative) وابسته است، نه بر کشفیات بشری (باربور، ۱۳۹۲، ص ۲۰۸).

به دلیل همین اعتقاد به مغایرت کامل خدا با هر آنچه انسان بتواند تصورش کند، بارت بر آن است که دلایل

قدیمی اثبات وجود خدا ما را به خدای زنده نمی‌رساند و الهیات طبیعی کوششی بی‌ثمر است و تمسک به الهیات طبیعی به آن می‌ماند که برای حل یک قضیهٔ هندسی از دلایلی استفاده کنیم که هیچ ربطی به آن قضیه ندارد (براون، ۱۳۷۵، ص ۲۵۹).

مخالفت بارت با الهیات لیبرال نیز -چنان که گذشت- به دلیل تکیهٔ این الهیات بر توانایی‌های انسان برای معرفت به خدا و ارتباط با او بود. او در توصیف وضعیت الهیات مسیحی در قرن نوزدهم می‌گوید: برخی مثل شلایرماخر به مردم می‌آموختند که با مراجعه به باطن، در پی خدا باشند؛ برخی چون البرشت ریچل به مردم می‌آموختند که خدا را در تمایلات اخلاقی خود بجویند؛ برخی از طریق عرفان و برخی نیز با چراغ عقل در پی خدایند. به نظر بارت، وجه مشترک تمامی این راه‌ها این است که رهروان آن رویکردها به طبیعت و توانایی انسانی بسیار خوش‌بین‌اند و انسان را شایستهٔ این می‌دانند که با تلاش‌های خود بتواند به معرفت خداوند دست یابد. به عبارت دیگر، همهٔ این رویکردها در این امر مشترک‌اند که انسان در جست‌وجوی خداست. بارت اعلام کرد که تمامی این راه‌ها به بن‌بست می‌رسند. از نظر او، همهٔ این رویکردها با رویکرد کتاب مقدس در تعارض‌اند. به نظر بارت، در کتاب مقدس این خداست که در جست‌وجوی انسان است و می‌خواهد خود را به انسان معرفی کند، نه اینکه انسان در جست‌وجوی او باشد (هوردن، ۱۳۶۸، ص ۱۱۰).

۲-۲. طبیعت گناه‌آلود انسان

در کتاب مقدس، سفر پیدایش ۱: ۱۷ چنین آمده است: «پس خدا آدم را به صورت خود آفرید. او را به صورت خدا آفرید...». مراد از این عبارت کتاب مقدس چیست؟ در دورهٔ آباء اولیه، تفسیرهای مختلفی در این باره مطرح شده است. آگوستین، بزرگ‌ترین و پرنفوذترین متفکر مسیحی، معتقد است که عبارت «صورت خدا» در این آیه اشاره به خرد بشری دارد؛ بنابراین، صورت خدا قوهٔ عقلانی بشر است که منعکس‌کنندهٔ حکمت خداست. به نظر آگوستین، همین توانایی وجه تمایز ذاتی انسان از دیگر حیوانات است.

اما نگاه آگوستین به انسان، برخلاف آنچه از این سخنان به نظر می‌رسد، چندان هم خوش‌بینانه نیست؛ چون او در عین حال معتقد است که گناه اولیه باعث تضعیف و تاریکی ذهن بشر شده است. به باور آگوستین، گناه اولیه باعث شده است که انسان توانایی خود را برای درست اندیشیدن از دست بدهد و به‌ویژه حقایق و اندیشه‌های معنوی متعالی را درک نکند. به نظر او، ما گناهکاران در وضعیتی بیمارگونه قرار داریم و نمی‌توانیم بدون فیض الهی و با تکیه بر توانایی‌های خود، حتی از این وضع نابسامان خودآگاهی یابیم؛ چه رسد به اینکه بخواهیم از آن رهایی یابیم؛ چراکه خداوند به ما اعلام کرده است که «شما بدون من قادر به انجام هیچ کاری نیستید» (یوحنا ۱۵: ۱۵). این نگاه آگوستینی، درست در مقابل نگاه پلاگیوس و پیروان او قرار دارد که معتقدند بشر اساساً آزاد و خوب آفریده شده است و این‌گونه نیست که ما انسان‌ها بر اثر گناه کاملاً ناتوان شده باشیم؛ بلکه می‌توانیم به کمک عقل و اراده، از گناه دوری بجوییم (مک‌گراث، ۱۳۹۲، ج ۲، ص ۶۸۳ و ۷۷۷).

رساله‌های پولس در کتاب مقدس در تاریخ مسیحیت، همواره به‌عنوان دلیل نگاه پیش‌گفته به انسان مورد استناد بوده است؛ چنان‌که در متن بیانیه شورای ترنت چنین می‌خوانیم:

اگر کسی ادعا کند که گناه آدم فقط به خودش صدمه رسانده است و به فرزندان آسیبی نمی‌رساند یا عدالت و تقدسی که از طرف خدا داشته، فقط از دست خودش رفته، نه از دست ما... چنین کسی ملعون است؛ چون با این سخنان پولس که «لهمذا همچنان که به‌وساطت یک آدم، گناه داخل جهان شد و به گناه، موت؛ و به این‌گونه، موت بر همه مردم طاری شد؛ از آنجاکه همه گناه کردند» (رومیان ۵: ۱۲) ناسازگار است (برانتل، ۱۳۸۱، ص ۲۴).

پولس تأثیرات گناه اولیه را تعمیم می‌دهد و قائل است که تنها قوه شناختی ما نیست که در نتیجه گناه اولیه به‌طور شایسته عمل نمی‌کند؛ بلکه کل خلقت مختل گشته است. بارت - که ماندگاری او در الهیات مرهون تفسیر او بر رساله پولس به رومیان است - به‌شدت از این نگاه متأثر شده و معتقد است که انسان ذاتاً گناهکار است و عقل گناه‌آلود او در برابر حقیقت متعالی خدا کور است (کونگ، ۱۳۸۹، ج ۳، ص ۱۰۷).

۳. الهیات کلمه (theology of the Word)

چنان‌که گذشت، تصویر تعالی‌گرایانه بارت از خدا و همچنین اعتقاد او به تأثیر کاملاً مخرب گناه اولیه بر توانایی‌های معرفتی و معنوی انسان باعث شد تا او بر آن شود که شناخت خداوند هرگز طبق میل انسان و از طریق استدلال‌ات زیرکانه فلسفی حاصل نمی‌شود. به اعتقاد او، خدایی که انسان از این طریق می‌یابد، مخلوق ایدئولوژیک اوست و نمی‌تواند خدای مسیحیت باشد. چنین خدایی در نگاه بارت، در واقع یک بت، یک خدای جایگزین و یک ضد خداست.

حال که انسان از شناخت خدا عاجز است، راه جایگزین برای شناخت خدا چیست؟ در پاسخ به این پرسش است که «الهیات کلمه» بارت شکل می‌گیرد. به نظر او، هرگز نمی‌توان خدای واحد حقیقی را شناخت، مگر اینکه خدا خودش را بر ما مکتشف سازد. به اعتقاد او، بدون وحی هیچ معرفتی از خدا ممکن نیست (کونگ، ۱۳۸۹، ج ۳، ص ۱۰۸). بنابراین، الهیات در نگاه بارت باید مبتنی بر کلام خدا باشد، نه بر فکر و فلسفه انسانی.

مناقشه معروف بارت با امیل برونر (Emil Brunner, ۱۸۸۹-۱۹۶۶)، دوست بسیار نزدیک او و هم‌سنگرش در مبارزه با الهیات لیبرال، به‌وضوح تأکید او را بر نقش انحصاری کلمه خدا و انکشاف الهی در الهیات به‌تصویر می‌کشد. برونر در سال ۱۹۳۴م مقاله‌ای نوشت تحت عنوان «طبیعت و فیض» (Nature and Grace) که هدف آن دعوت به نوعی الهیات طبیعی حداقلی بود. برونر در این مقاله اظهار داشت که خدا دو نوع مکاشفه دارد: مکاشفه در طبیعت و مکاشفه در عیسی مسیح. به نظر او، مکاشفه‌ای که از خدا در طبیعت وجود دارد، برای پدید آمدن یک نظام الهیات طبیعی کافی نیست؛ اما این مکاشفه «نقطه تماسی» (Point of contact) برای انجیل فراهم می‌کند (لین، ۱۳۸۰ الف، ص ۴۲۲).

برونر با تکیه بر آموزه آفرینش، به‌ویژه این اندیشه که انسان‌ها بر «صورت خدا» (Imago Dei) آفریده شده‌اند، استدلال کرد که انسان‌ها با اینکه طبیعت گناه‌آلودی دارند، می‌توانند خدا را در طبیعت و سرشت خود بیابند؛ به‌عبارت‌دیگر، نقطه تماسی برای مکاشفه الهی در طبیعت بشر وجود دارد و طبیعت بشر به‌گونه‌ای ساخته شده است که نقطه تماسی آماده برای مکاشفه الهی دارد. از نظر برونر، وجود این نقطه تماس، پیش‌نیاز مکاشفه الهی بر انسان است و بدون آن، مکاشفه الهی قابل تحقق نیست.

بارت در نوشتاری تحت عنوان «نه» (Nein) به‌شدت با این نگاه مخالفت کرد. از نظر بارت، لازمه استدلال برونر این است که خدا برای شناخته شدن نیاز به کمک دارد یا اینکه انسان‌ها در عمل مکاشفه، با خداوند همکاری می‌کنند؛ درحالی‌که چنین نیست. او معتقد است که هیچ نقطه تماسی که با طبیعت بشری عجین شده باشد، وجود ندارد؛ بلکه نقطه تماس نتیجه مکاشفه الهی است و کلمه خداست که آن را به‌وجود آورده است (لین، ۱۳۸۰ الف، ص ۴۲۲).

به‌نظراو، معرفت خداوند تنها از طریق انکشاف الهی و روبه‌رو شدن با مسیح حاصل می‌شود و بدون وساطت مسیح، معرفت به خدا ممکن نیست؛ چنان‌که عیسی گفت: «پدر همه‌چیز را به من سپرده است و کسی پسر را نمی‌شناسد، به‌جز پدر؛ و نه پدر را کسی می‌شناسد، غیر از پسر؛ و کسی که پسر بخوهد، بدو مکشوف شود» (متی ۱۱: ۲۷). همچنین او اعلام کرد: «من راه درست و حیات هستم. هیچ‌کس نزد پدر جز به‌وسیله من نمی‌آید. اگر مرا می‌شناختید، پدر مرا نیز می‌شناختید...» (یوحنا ۱۴: ۶ و ۷) (براون، ۱۳۷۵، ص ۲۵۶-۲۵۸).

به‌این ترتیب، او بر نقش واسطه‌گری عیسی مسیح و جایگاه ویژه او در الهیات تأکید می‌کند. به‌نظر بارت، درحقیقت خداوند با فرستادن فرزند خویش، از یک‌سو، ما را بر عدم توانایی انسان‌ها برای پر کردن شکاف میان خود و خدا آگاه کرده است؛ و از سوی دیگر، اعلام نموده که خود با فرستادن عیسی مسیح این شکاف را پر کرده است. بر این اساس، به‌نظر او تنها منبع الهیات مسیحی «کلمه خدا» است و به همین دلیل است که الهیات او «الهیات کلمه» (theology of the Word) خوانده می‌شود.

وی در تبیین کلام خدا خاطر نشان می‌کند که باید به کلام خدا در سه سطح نگاه شود:

واقعه تکلم خدا با انسان از طریق عیسی مسیح (همان انکشاف خدا بر انسان) (Revealed Word)؛

کلام مکتوب، یعنی همان کتاب مقدس که بر مکاشفه الهی شهادت می‌دهد (Written Word)؛

کلام اعلان‌شده توسط کلیسا (Proclaimed Word).

بارت معتقد است که این سه نوع کلام از یکدیگر جدایی ناپذیرند و درحقیقت یک کلام‌اند که به سه صورت ظاهر می‌شوند. همچنین او معتقد است که وقتی کلام مکتوب و اعلام‌شده خوانده می‌شود، خدا به‌واسطه آن سخن می‌گوید. در این صورت کلام مکتوب و اعلام‌شده، در عمل به آنچه درباره آن شهادت می‌دهد، تبدیل می‌شود؛ یعنی خدا مجدداً به‌واسطه عیسی مسیح با ما سخن می‌گوید؛ بنابراین، مکاشفه خدا صرفاً مربوط به گذشته نیست و کتاب مقدس، هم به مکاشفه خدا در گذشته اشاره دارد و هم به مکاشفه خدا در آینده وعده می‌دهد (لین، ۱۳۸۰،

ص ۴۱۸-۴۲۰). به نظر او، کتاب مقدس زمانی کلام خداست که خدا از طریق آن سخن بگوید (گرنز و اولسن ۱۳۹۰، ص ۱۰۵). بنابراین کسی تصور نکند که انکشاف خداوند واقعه‌ای است که در گذشته رخ داده است و هم‌اکنون نمی‌توان به خداوند معرفتی تازه پیدا کرد. همان‌طور که بیان شد، او معتقد است که چه در حال و چه در آینده، این امکان وجود دارد که خدا به‌واسطه عیسی مسیح سخن بگوید.

بر اساس دیدگاه بارت، ما باید همه تلاش‌های خود را برای فهم حقیقت خداوند کنار بگذاریم. وحی به ما می‌گوید که در نگاه خداوند، همه تلاش‌های بشری بیهوده است. ما دیگر نباید به دنبال حقیقت باشیم؛ بلکه صرفاً باید به‌نحو فرمان‌بردارانه به کلمه خدا واکنش نشان دهیم (لانگ، ۱۹۹۲، ص ۷). او معتقد است که کلام یگانه خدا به انسان در عیسی مسیح دیده می‌شود و رفتار و برخورد خدا با انسان در مسیح و توسط مسیح تجلی می‌یابد. وی معتقد است که این اصل، هرگونه الهیات طبیعی را نفی می‌کند (لین، ۱۳۸۰ الف، ص ۴۲۴). او در یک عبارت کوتاه می‌گوید: «امکان شناخت کلام خدا در کلمه خداست، نه هیچ جای دیگر» (بارت، ۲۰۰۴، ص ۲۲۲).

۴. نقد و بررسی دیدگاه بارت

نقد ما به دیدگاه بارت، از منظری الهیاتی نخواهد بود؛ چراکه برای غیرمسیحیان انطباق یا عدم انطباق نگاه بارت با وحی و آموزه‌های مسیحی نمی‌تواند اهمیت چندانی داشته باشد (برای مطالعه نقدی الهیاتی بر دیدگاه بارت ببینید: بار، ۱۹۹۳). نگاه ما به موضع بارت ضد الهیات طبیعی، نگاهی فلسفی و معرفت‌شناختی است؛ لذا ارزیابی ما هم از آن بالطبع ماهیتی فلسفی و معرفت‌شناختی خواهد داشت. از این منظر، چنین می‌نماید که درک عمیق بارت از حساسیت نوع نقشی که در الهیات به معرفت و تجربه بشری واگذار می‌شود، تحسین‌برانگیز و درس‌آموز است. «نقده» قاطع بارت به الهیات طبیعی نهی‌بی است بر آنان که تنظیم رابطه بین داشته‌های انسانی و داده‌های وحیانی و تعیین نقش این دو را در الهیات امری سهل تلقی می‌کنند و به عواقب نامطلوب بی‌مبالاتی در این زمینه نمی‌اندیشند. به‌گمان ما، همه اندیشه‌ورزان حوزه الهیات، به‌ویژه در جهان مدرن، باید این نهیب را به گوش جان بشنوند تا به‌هوش باشند که هرگونه خام‌اندیشی و بی‌انضباطی فکری در این عرصه می‌تواند به بهای مسخ دین وحیانی و تبدیل آن به دین طبیعی تمام شود. درعین حال، کاستی‌های اندیشه بارت - که در ادامه به بخشی از آنها خواهیم پرداخت - این درس مهم را دربردارد که نفی مطلق الهیات طبیعی می‌تواند به نفی مطلق الهیات بینجامد. به‌گمان ما، تلاش بارت برای مصون داشتن الهیات از نقش تخریبی دخالت معرفت و تجربه بشری در قالب نفی الهیات طبیعی، نه‌تنها ویژگی بین‌الذهانی بودن را از الهیات وحیانی می‌گیرد، بلکه حتی امکان الهیات وحیانی را نیز با چالشی جدی مواجه می‌سازد. در ادامه، این دو اشکال اندیشه بارت را به‌اجمال طرح می‌کنیم.

۱-۴. ذهنیت گرایی (subjectivism)

تفسیر بارت از ایمان، وحی و نقش عقل در الهیات، مخالفان زیادی در بین الهی‌دانان مسیحی دارد. حتی الهی‌دانانی از قبیل *امیل برونر*، *رودلف بوتلمان* (۱۹۷۶-۱۸۸۴) (Rudolf Bultmann)، و *فردریش گوکارتن* (۱۹۶۷-۱۸۸۷) Friedrich

Gogarten, که در ابتدا با او در مخالفت با الهیات لیبرال همراه بودند، در ادامه به مخالفت با او برخاستند و از او جدا شدند. نزاع بین بارت و برونر - که پیش‌تر ذکر کردیم - یک مورد منحصر به فرد نبود و نظیر آن بین بارت و دیگر الهی‌دانانی که در کنار او با الهیات لیبرال می‌جنگیدند، رخ داد. قطعاً صرف این واقعیت که او در بین الهی‌دانان مسیحی مخالفان زیادی دارد، اشکالی بر الهیات او نیست؛ اما مسئله این است که برای داوری بین بارت و ناقدانش به معیار و مرجعی نیاز است. این همان چیزی است که الهیات بارت از ارائه و حتی از پذیرش آن عاجز است؛ چراکه الهیات بارت به سبب اتکایش به مفهومی شخصی از وحی، به غایت ذهنیت‌گرایانه است.

البته بارت کتاب مقدس را به عنوان مرجع و معیار اندیشه الهیاتی معرفی می‌کند؛ اما در نگاه او، کتاب مقدس در صورتی از چنین شأنی برخوردار خواهد بود که خدا اراده کند از طریق آن خود را منکشف سازد و با انسان سخن بگوید. این اراده خدا نیز کاملاً آزادانه است و لذا تابع هیچ ملاک و معیاری نیست تا بتوان بر اساس آن دریافت کجا و در چه زمانی و برای چه کسی رخ داده است. بنابراین، دست‌کم یک ناظر بیرونی هیچ ملاک عینی‌ای در اختیار ندارد تا با تمسک به آن دریابد که خدا با چه کسی سخن گفته و با چه کسی سخن نگفته است. نتیجه این خواهد بود که عملاً کتاب مقدس در حضور این نگاه ذهنیت‌گرایانه نمی‌تواند گرهی از کار بگشاید و مرجع داوری بین تفسیرهای متعارضی که بارت و ناقدانش از همین کتاب مقدس ارائه می‌دهند، قرار گیرد. این ذهنیت‌گرایی با هویت الهیات - که بر فرض رشته‌ای بین‌الذنهانی است - ناسازگار است. بارت اگر بخواهد از این ذهنیت‌گرایی فاصله بگیرد، ناگزیر باید برای عقل انسان در الهیات خود جایی باز کند تا بتواند هویت بین‌الذنهانی الهیات را تأمین کند؛ اما پیش از این، او باید از تلقی شخصی‌اش از وحی دست بردارد و وحی را به گونه‌ای فهم کند که هویتی بین‌الذنهانی داشته باشد؛ اما نگاه بارت به وحی، همه آن چیزی است که او برای جلوگیری از تبدیل دین وحیانی به دین طبیعی در الهیات خود در اختیار دارد.

۴-۲. نفی امکان الهیات وحیانی

چنان‌که گذشت، بارت وحی را مواجهه خدا با انسان و انکشاف خدا برای انسان می‌داند. از این‌رو، وحی در بارت در اصل و اساس خود، هویتی غیرمفهومی و غیر گزاره‌ای دارد. بارت اگرچه کتاب مقدس را به عنوان وحی مکتوب می‌پذیرد، وحی بودن آن را متوقف می‌سازد به اینکه خدا از طریق آن خود را بر انسان منکشف سازد. پس بارت این وحی گزاره‌ای را هم به وحی غیر گزاره‌ای فرومی‌کاهد.

از سوی دیگر، می‌دانیم که الهیات به مفهوم سنتی آن در یک دین وحیانی یک دستگاه فکری است که در آن داده‌های وحیانی تبیین و تنسيق می‌شوند. از این نظر، الهیات همچون هر دستگاه فکری دیگری، از مفاهیم و گزاره‌ها برای انجام مأموریت خود بهره می‌گیرد. به عبارت دیگر، الهیات انعکاس مفهومی و گزاره‌ای وحی است؛ اما با عنایت به اینکه وحی در نگاه بارت غیرمفهومی و غیر گزاره‌ای است، الهیات در بارت انعکاسی مفهومی و گزاره‌ای از وحی غیرمفهومی و غیر گزاره‌ای است. به عبارت دیگر، ایمان و وحی - که در اصل غیر گزاره‌ای‌اند - ترجمه‌ای غیر گزاره‌ای نیز دارند که همان الهیات است.

حال پرسشی که بالطبع مطرح می‌شود، این است که آیا این ترجمه گزاره‌ای علی‌الاصول می‌تواند ترجمه‌ای معتبر از آن حقیقت غیر گزاره‌ای باشد یا خیر؟ طبعاً پاسخ بارت به این پرسش باید مثبت باشد؛ چراکه در غیر این صورت، او نمی‌تواند به امکان الهیات معتقد باشد؛ چه رسد به اینکه الهیات خود را بر الهیات رقبایش راجح بدانند؛ اما می‌دانیم که این ترجمه گزاره‌ای از وحی، برخلاف خود وحی که الهی است، امری است انسانی؛ یعنی انسان است که با تکیه بر توانایی‌های ادراکی و بیانی‌اش، به آن وحی الهی غیرزبانی، تجلی زبانی می‌دهد. حال اگر همچون بارت، هر آنچه را که انسانی است فاسد و ناتوان از درک خدا و حقایق الهی بدانیم، نخواهیم توانست به نحوی سازوار حکم به امکان انطباق این ترجمه گزاره‌ای با آن حقیقت غیر گزاره‌ای بدهیم. به عبارت دیگر، اگر انسانی بودن الهیات طبیعی آن را از اعتبار ساقط سازد، آن‌گاه الهیات وحیانی نیز بی‌اعتبار خواهد بود؛ چون آن نیز انسانی است. به این ترتیب، می‌توان گفت که راهبرد بارت برای نفی امکان الهیات طبیعی، به نفی امکان الهیات وحیانی نیز می‌انجامد.

نتیجه‌گیری

در این مقاله تلاش کردیم نگاه بارت را به الهیات طبیعی تبیین و ارزیابی کنیم. براساس آنچه گفته شد معلوم شد، که روی گردانی بارت از الهیات طبیعی، حاصل عبرت‌آموزی او از نقش مخرب الهیات طبیعی در تاریخ الهیات مسیحی است؛ تاریخی که در برهه‌هایی از آن، الهیات طبیعی به دین طبیعی تبدیل شده و از این رهگذر، دین وحیانی را نفی کرده است. بارت با چنین دریافتی از کارکرد الهیات طبیعی در تاریخ مسیحیت بر آن شد تا با تکیه بر قرائتی خاص از دو آموزه مهم الهیات مسیحی به جنگ الهیات طبیعی برود. آن دو آموزه عبارت بودند از: تعالی مطلق خدا و گناه اولیه انسان. او با تمسک به این دو آموزه به این نتیجه رسید که شناخت خداوند هرگز طبق خواست انسان و از طریق اندیشه‌ورزی او حاصل نمی‌شود و این خداست که عهده‌دار شناساندن خود به ماست. به نظر وی، الهیات طبیعی نه تنها در معرفت به خدا راه به جایی نمی‌برد، بلکه عقل عقیم بشری را جایگزین وحی الهی می‌سازد و انسان را به جای خدا می‌نشانند.

اگرچه نقد بارت بر الهیات طبیعی، هم مسبوق به انگیزه‌های الهیاتی است و هم مبتنی بر مبانی الهیات، نقد ما بر احتجاج بارت ضد الهیات طبیعی، ماهیتی فلسفی و معرفت‌شناختی دارد. در ارزیابی معرفت‌شناختی راهبرد بارت در نفی الهیات طبیعی، تلاش کردیم نشان دهیم که این راهبرد، الهیات او را به ورطه ذهنیت‌گرایی می‌کشاند که اساساً با طبیعت الهیات - که هویتی بین‌الذلهانی دارد - در تعارض است. به علاوه، گفتیم که راهبرد بارت ضد الهیات طبیعی را نمی‌توان در مرز الهیات طبیعی متوقف کرد و مانع از ورود آن به قلمرو الهیات وحیانی شد؛ یعنی بارت اگر بخواهد به نحوی سازوار راهبرد یادشده را اعمال کند، باید نه تنها اعتبار الهیات طبیعی را، بلکه امکان الهیات وحیانی را نیز منتفی بداند. قطعاً بارت به این نتیجه ملتزم نخواهد بود.

منابع

- باربور، ایان، ۱۳۹۲، *دین و علم*، ترجمه پ. فطورچی، تهران، پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، سازمان انتشارات.
- براون، کالین، ۱۳۷۵، *فلسفه و ایمان مسیحی*، ترجمه ط. میکائیلیان، تهران، شرکت انتشارات علمی و فرهنگی.
- برانتل، جورج، ۱۳۸۱، *آیین کاتولیک*، ترجمه ح. قنبری، قم، مرکز مطالعات و تحقیقات ادیان و مذاهب.
- بريجانيان، ماری، ۱۳۷۱، *فرهنگ اصطلاحات فلسفه و علوم اجتماعی*، ویرایش ب. خرمشاهی، تهران، موسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
- کونگ، هانس، ۱۳۸۹، *خلا در اندیشه فیلسوفان غرب*، ترجمه ح. قنبری، (جلد ۱-۳). قم، دانشگاه ادیان و مذاهب.
- گرنز، استنلی و راجر اولسون، ۱۳۹۰، *الهیات مسیحی در قرن بیستم*، ترجمه ر. آسریان و م. آقامالیان، تهران، نشر ماهی.
- لین، تونی، ۱۳۸۰، *تاریخ تفکر مسیحی*، ترجمه ر. آسریان، تهران، فرزانه روز.
- مک‌گراث، آلیستر، ۱۳۹۲، *درسنامه الهیات مسیحی*، (نسخه پنجم) ترجمه ب. حدادی و دیگران، (جلد ۱-۲). قم، دانشگاه ادیان و مذاهب.
- هوردن، ویلیام، ۱۳۶۸، *راهنمای الهیات پروتستان*، ترجمه ط. میکائیلیان، تهران، شرکت انتشارات علمی و فرهنگی.
- Barth, K., 2004, *Church Dogmatics, The Doctrin of God*, Volume 2, Part 1. (T. . H. . L. Parker, W. . B. Johnston, H. Knight, & J. . L. . M. Haire, Trans., G. . W. Bromiley & T. . F. Torrance, Eds.). T&T Clark International.
- Barr, James, 1993, *Biblical Faith and Natural Theology*, Oxford, Clarendon Press.
- Long, E. T, 1992, *Prospects for Natural Theology* (First Edition edition), Washington, D.C, Catholic Univ of Amer Pr.
- Manning, R, 2013, *The Oxford handbook of natural theology*, Oxford University Press.
- Moore, A., 2010, "Should Christians do Natural Theology", *Scottish Journal Of Theology*.
- Schleiermacher, Friedrich, 1997, *On Religion*, Cambridge, Cambridge University Press.
- Scott, M., 1998, Deism, in *Routledge Encyclopedia of Philosophy*. (E. Craig, Ed.). London: Routledge.

Karl Barth on Natural Theology: A Critical Study

✉ **Mehrdad Nadimi** / PhD Student of Mashhad University

alinadimi59@gmail.com

Yousef Daneshvar Nilu / Associate Professor of IKI

yousef.daneshvar@gmail.com

Received: 2017/03/11 - **Accepted:** 2018/08/06

Abstract

Natural theology has been playing in Abrahamic faiths the role of a link relating revelatory teachings to the current human knowledge. Notwithstanding, the validity and possibility of natural theology has never been agreed upon by the theologians of the faiths. Karl Barth, who is believed by many to be the most prominent and influential twentieth-century protestant, and even Christian, theologian, adamantly opposes any system of thought that hinges Christian beliefs on the findings of human intellect. Accordingly, he could be considered as an archetype of unmitigated opposition against natural theology in the present world. In this paper, we have tried to show that Barth's critique of natural theology has to do with his analysis of the role natural theology played in the history of Christianity, on the one hand, and his peculiar reading of some Christian doctrines, on the other. However, seen from an epistemological point of view, Barth's position against natural theology will pose serious challenges to revealed theology as well.

Key Words: Karl Barth, Natural Theology, Revealed Theology, Theology of the Word, The Original Sin

A Reflection on the Narration of Ibn Sād from the Issue of the Allah's Apostle's Succession

Seyyed Ali Mustajab al-Da'vati / Ph.D. Student of Mysticism and Sufism/ Semnan Uni

mostajab@semnan.ac.ir

Fatemeh Khan Sanami / PhD Student of Islamic Theological Schools/ URD Uni

khansanamif@yahoo.com

✉ **Sha'ban Ali Khan Sanami** / Associate Professor of Education Department, Qom University of Medical Sciences and Health Services

Sh_khansanami@yahoo.com

Received: 2018/02/05 - **Accepted:** 2018/07/16

Abstract

Abu 'Abd Allah Muḥammad ibn Sa'd ibn Mani' (168-230 AH-784-845 AD), known as ibn Sa'd the historian and biographer, is the author of a very detailed and elaborate compilation of *Tabaqat al-kubra*. He was known as a trustworthy reporter of the narrations among the scholars and historians and so historians have referred to him very much. Meanwhile, the issue of the succession of the Allah's Apostle (S) was reported in *Tabaqat al-kubra*, the ibn Sa'd's book, so that clearly reveals the author's efforts in highlighting his beliefs. In these reports, ibn Sa'd suggested to the reader that the only favorite candidate for the Allah's Messenger (S) for his succession was none other than Abu Bakr; while it ignores the opposition reports as well as the privileged position of Imam Ali (as) in the traditions of the Prophet (S). Using analytical-descriptive method, this paper seeks to uncover the truth about the selective and distorted reports of the author of *Tabaqat* on the issue of the succession of the Prophet (S).

Key Words: ibn Sa'd, Abu Bakr, Saqifah, succession.

The Lingual Signified of Promise and Threat in the Qur'an

✉ Saeed Abbasinia / Assistant Professor at Abadan Islamic Azad University

Dr.abasinya@mailfa.com

Abolfazl Sajedi / Professor at the Department of Theology, IKI

sajedi@qabas.net

Received: 2017/12/20 - Accepted: 2018/06/09

Abstract

One of the most versatile linguistic forms in the Qur'an is promise "*Wa'd*" and threat "*Wa'id*". A total of 1800 Quranic verses involves promise and threat, which this plurality in the Qur'an, has a great influence on the general formation of the Quranic language and its coordinates. Using the descriptive, analytical and comparative method, this paper seeks to identify and analyze the coordinates of the lingual signified of the Qur'anic promise and threat in the form of speech act, with an approach to the theory of speech act of Austin and John Rogers Searle. Findings of this paper show that, the lingual signified of promise and threat is delivery and induction of the promisor's intention and its certainty to the audience; and declaring the demand and will of the speaker for leading the audience to action and desirable states, in relation to an obligation that fulfills the requirements of the promise and threat. The result of this intention, demand and will is the same motivation that leads to fear, hope and other possible actions. So, the lingual signified of promise and threat is a kind of motivation that is followed by the fears, hope and the subsequent acts of the audience. Accordingly, the lingual signified of promise and threat is in the motivational language of the Holy Qur'an

Key Words: promise, threat, lingual signified, speech act.

Being “Essential of the Section of Demonstration” of “good and badness of actions”: Responding to Criticisms

Ahmad Hussein Sharifi / Associate Professor of the Department of Philosophy, IKI

sharifi1738@yahoo.com

Received: 2018/02/15 - **Accepted:** 2018/06/09

Abstract

The issue of essential good and badness has been a very controversial issue in the history of Islamic sciences, and in particular in theology. Opponents and advocates of this theory have different views in this regard. The meaning of “essential” in this compound is considered as “essential of the section of demonstration” in one of the renowned accounts of this view. Yet, such a sense has been denied by certain theologians and contemporary philosophers. Using a descriptive method this paper explains the views of the opponents and advocates and then, it answers the criticisms of the opposition by the rational and critical method. Findings show that, the considered critiques have raised or caused by confusion between actual good and badness with ethical one, or it is the effect of misunderstanding or inaccuracy on the meaning of essential of the section of demonstration, or it is the result of some uncertain assumptions, such as the distinction between requirements of experimental intellect and discursive intellect.

Key Words: essential good and badness, essential of the section of demonstration, experimental intellect, actual virtue, moral virtue.

The Theory of Materiality of the Human's Ideal Dimension and its Evidences in Narrations and Empirical Sciences

Musa Malayeri / Associate Professor, Department of Philosophy, Islamic Azad University Central Tehran Branch

✉ Marjan Durusti Mutlaq / PhD in Theology of Imamieh, Qur'an and Hadith Uni

abd.dorosty@gmail.com

Received: 2018/01/02 - **Accepted:** 2018/07/16

Abstract

The issue of immortality or materiality of the soul, is still a challenging issue for theologians and philosophers. Philosophers believe in immortality, and some of the theologians believe in its materiality. Bring up the theory of the human's triple dimension and studying the properties of the third domain as an ideal dimension, seeks to resolve this conflict so that, the religious texts, which refers to the materiality of the soul, do not need to any symbolic hermeneutics. Apart from immaterial "soul" and material "body" human being has "spirit", which can be considered as a kind of state of matter, that today is called plasma, very tiny particles, pregnant, formless, and yet fluid. One of the evidences of the adaptation of the "plasma" with purgatorial immortality is the theory of movement in abstractions, which is accepted by some later philosophers. Accordingly, the ideal world cannot be considered abstract if it has the ability to change aside from the domain. Using the library method, this paper brings up the theory of existence of the energetic objects and plasma as the ideal body and then it brings some evidences from the traditions and physical and metaphysical experimental observations.

Key Words: subtle material, abstract, energy, spirit, soul.

ABSTRACTS

A Critique of Dawkins's Arguments in Negation of the God' Existence

Abbas Sheikh shoa'ee/Assistant Professor of Philosophy, Kharazmi Uni. sheikhshoaee@gmail.com

✉ Abdullah Mortazavi Nia /M.A. in Islamic Philosophy, Qazvin IKIU keydige1111@gmail.com

Received: 2017/11/30 - Accepted: 2018/07/02

Abstract

The issue of "the existence of God and its relation to the world" has always been a vibrant and dynamic field in philosophical discussions. Bring up Darwin's theory of evolution in Western scientific circles, very important questions were raised in this regard. Enumerating criticism on some of the proofs of the existence of God such as ontological argument, teleological argument, casual argument and etc., Richard Dawkins, a biologist, who believes in Darwin's theory of evolution, has provided arguments in his works to deny the existence of God, such as argument of "improbability of the existence of God", argument of "belief in God as a mental virus" and argument of "God's explanatory competition with science". This article explains the reasons of Dawkins for denying the existence of God, and then it reviews and criticizes them based on the ideas of martyr Mutahari, Alistair McGrath and other contemporary philosophers of religion.

Key Words: Dawkins, arguments of the God's existence, atheism, argument of improbability, argument of the mental virus, theistic explanation, scientific explanation.

Table of Contents

A Critique of Dawkins's Arguments in Negation of the God' Existence /
Abbas Sheikh shoa'ee / Abdullah Mortazavi Nia 7

The Theory of Materiality of the Human's Ideal Dimension and its
Evidences in Narrations and Empirical Sciences / *Musa Malayeri / Marjan*
Durusti Mutlaq..... 21

Being “Essential of the Section of Demonstration” of “good and badness of
actions”: Responding to Criticisms / *Ahmad Hussein Sharifi* 37

The Lingual Signified of Promise and Threat in the Qur'an / *Saeed Abbasinia*
/ Abolfazl Sajedi 51

A Reflection on the Narration of Ibn Sād from the Issue of the Allah's
Apostle's Succession / *Seyyed Ali Mustajab al-Da'vati / Fatemeh Khan Sanami /*
Sha'ban Ali Khan Sanami..... 67

Karl Barth on Natural Theology: A Critical Study / *Mehrdad Nadimi / Yousef*
Daneshvar Nilu 81

In the Name of Allah

Ma'rifat-e Kalâmî (Theological Knowledge)

Vol.9, No.1

A Semiannual Journal of Theological inquiry

Spring & Summer 2018

Proprietor: *Imam Khomeini Educational and Research Institute*

Editor in Chief: *Mahmum Fathali*

Editor: *Abulfazl Sajedi*

Deputy Editor: *Hassan yousofian*

Coordinator: *Mohammad Sadegh Sajedi*

Editorial Board:

☐ **Mohammad Hoseinzadeh Yazdi:** *Professor, IKI*

☐ **Abd-Al-Hosein Khosropanh:** *Professor Islamic Research Institute for Culture and Thought.*

☐ **Abulfazl Sajedi:** *professor, IKI*

☐ **Mohammad Mohammadredaï:** *Professor, Tehran University (Farabi Pardis)*

☐ **Ahmadhosein Sharifi:** *Associate Professor, IKI*

☐ **Ali Reda Ghaeminiya:** *Associate Professor, The Culture and Thought research Center*

☐ **Mohammad Hasan Ghadrddan 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