

معرفت کلامی

سال نهم، شماره دوم، پیاپی ۲۱، پاییز و زمستان ۱۳۹۷



مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی

این فصل نامه، بر اساس نامه مورخ ۱۳۹۲/۹/۲۰ به شماره ۱۹/۵۲۸۰/۳/۱۸ / کمیسیون 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

صفحه آرا

محمدصادق ساجدی

ناظر چاپ

حمید خانی

چاپ

زمزم

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

مشترک کان ۳۲۱۱۳۴۷۴ (۰۲۵)

پیامک: ۱۰۰۰۲۵۳۲۱۱۳۴۷۳

دورنگار ۳۲۹۱۳۴۴۸۳ (۰۲۵)

صندوق پستی ۳۷۱۶۵-۱۸۶

www.kalami.nashriyat.ir

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

نمایه در: sid.ir & isc.gov.ir

سامانه ارسال و پیگیری مقالات

Nashriyat.ir/SendArticle

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، ۷۰۰۰۰ ریال، و اشتراک دو شماره آن در یک سال، ۱۴۰۰۰۰ ریال است. در صورت تمایل، وجه اشتراک را به حساب سیبا ۰۱۰۵۹۷۳۰۰۱۰۰۰ بانک ملی، واریز، اصل فیش بانکی یا تصویر آن را همراه با برگ اشتراک به دفتر مجله ارسال نمایید.

راهنمای تهیه و تنظیم مقالات

الف) شرایط عمومی

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

ب) نحوه تنظیم مقالات

مقالات ارسالی باید از ساختار علمی برخوردار باشند؛ یعنی دارای عنوان مشخصات نویسنده، چکیده، کلیدواژه‌ها، مقدمه، بدنه اصلی، نتیجه و فهرست منابع باشند.

۱. **چکیده:** چکیده فارسی مقاله (در صورت امکان به همراه چکیده انگلیسی) حداکثر ۱۵۰ کلمه تنظیم گردد و به اختصار شامل: بیان مسئله، هدف پژوهش، روش و چگونگی پژوهش و اجمالی از یافته‌های مهم پژوهش باشد. در چکیده از طرح فهرست مباحث یا مرور بر آنها، ذکر ادله، ارجاع به مأخذ و بیان شعاری خودداری گردد.

۲. **کلیدواژه‌ها:** شامل حداکثر ۷ واژه کلیدی مرتبط با محتوی که ایفاکننده نقش نمایه موضوعی مقاله باشد.

۳. **مقدمه:** در مقدمه مقاله، مسئله تعریف، به پیشینه پژوهش اشاره، ضرورت و اهمیت پژوهش طرح، جنبه نوآوری بحث، سؤالات اصلی و فرعی، تصویر اجمالی ساختار کلی مقاله بر اساس سؤالات اصلی و فرعی مطرح و مفاهیم و اصطلاحات اساسی مقاله تعریف گردد.

۴. **بدنه اصلی:** در سامان‌دهی بدنه اصلی مقاله، یکی از شرایط زیر لازم است:

الف - ارائه کننده نظریه و یافته جدید علمی؛

ب - ارائه کننده تقریر و تبیین جدید از یک نظریه؛

ج - ارائه کننده استدلال جدید برای یک نظریه؛

د - ارائه نقد جامع علمی یک نظریه.

۵. **نتیجه گیری:** نتیجه بیانگر یافته‌های تفصیلی تحقیق است که به‌صورت گزاره‌های خبری موجز بیان می‌گردد. از ذکر بیان مسئله، جمع‌بندی، مباحث مقدماتی، بیان ساختار مباحث، ادله، مستندات، ذکر مثال یا مطالب استطرادی در این قسمت خودداری شود.

۶. **فهرست منابع:** اطلاعات کتاب‌شناختی کامل منابع و مأخذ تحقیق (اعم از فارسی، عربی، و لاتین) در انتهای مقاله براساس شیوه زیر آورده می‌شود:

نام خانوادگی و نام نویسنده (سال نشر)، نام کتاب، (ترجمه یا تحقیق)، نوبت چاپ، محل نشر، ناشر.

نام خانوادگی و نام نویسنده، «عنوان مقاله»، نام نشریه، شماره نشریه، ماه و سال نشر، صفحات ابتدا و انتهای مقاله.

نشانی‌ها بین متنی باشد، کتاب: (نام خانوادگی، سال نشر، جلد، صفحه)؛ مجله (نام‌خانوادگی، سال نشر).

ج. یادآوری

۱. حق رد یا قبول و نیز ویرایش مقالات برای مجله محفوظ است.

۲. مجله حداکثر پس از دو ماه از دریافت مقاله، نتیجه پذیرش یا عدم پذیرش را به نویسنده اطلاع خواهد داد.

۳. حق چاپ مقاله پس از پذیرش برای مجله محفوظ و امکان نقل مطالب در جای دیگر با ذکر نشانی نشریه بلامانع است.

۴. مطالب مقالات مبین آراء نویسندگان آنهاست و مسئولیت آن نیز بر عهده آنان است.

۵. مقالات دریافتی، نرم‌افزارها، ... در صورت تأیید یا عدم تأیید بازگردانده نمی‌شود.

بررسی دیدگاه انکار عدم تناهی خداوند / ۷

که روح‌الله نورالدینی / غلامرضا فیاضی

توجه همه‌جانبه به «حیات معقول»؛ دیدگاه علامه جعفری دربارهٔ حلّ مسئلهٔ «شر» / ۲۷

که حسن دین‌پناه

پژوهشی در معنای زمان و مکان در عالم برزخ با توجه به آیات و روایات / ۴۵

که احسان ترکشوند / سعیده صادقیان منور بناب

بررسی و تحلیل چگونگی انتقال عمل در آیات و روایات / ۶۳

که محمود فتحعلی / که علی زمانی قشلاقی

بررسی و نقد مدعای اذعان صدرالمتألهین به نظریهٔ «رؤیا انگاری وحی» / ۷۹

که محمد نجاتی / سید عباس تقوی

چشم‌اندازی از یک رویکرد جدید به زبان دینی / ۹۳

که محمدعلی عباسیان چالشتری

بررسی دیدگاه انکار عدم تناهی خداوند

darentezarenoor@chmail.ir
m.faiyazi@gmail.com

کے روح‌الله نورالدینی / دانشجوی دکتری مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی ؑ
غلامرضا فیاضی / استاد گروه فلسفه مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی ؑ
دریافت: ۱۳۹۷/۲/۳ - پذیرش: ۱۳۹۷/۷/۱۵

چکیده

برخی بر این اعتقادند که خداوند را نمی‌توان «نامتناهی» دانست؛ زیرا اولاً، «عدم تناهی» از شئون موجوداتِ مقداری است. ثانیاً، نامتناهی در بردارنده کثرت بی‌نهایت است و این با وحدت حقّه خداوند ناسازگار است. ثالثاً، موجود نامتناهی، خود امری محال است و قابلیت وجود ندارد. از این رو، روایاتی را که از حد نداشتن خداوند سخن می‌گویند، به معنای نامتناهی بودن خداوند نمی‌دانند؛ زیرا رابطه میان تناهی و عدم تناهی مقداری، رابطه ملکه و عدم ملکه است و برای همین، با نفی تناهی از وجود غیر مقداری، نامتناهی بودن را نمی‌توان نتیجه گرفت؛ چنان که با نفی سواد از سنگ، نمی‌توان نتیجه گرفت که «سنگ بی‌سواد است». این نوشتار در دو مرحله به بررسی این دیدگاه پرداخته است. ابتدا ادعای منکران را تحلیل کرده است تا سخنان صحیحشان را از سقیم بازشناسد. اما از آن رو که پیروان این دیدگاه به خاطر دغدغه دینی و حمایت بیشتر از ادله نقلی به آن سو رفته‌اند، در بخش دوم، که بیشتر این نوشتار را تشکیل می‌دهد، عدم تناهی خداوند را از طریق متون دینی اثبات کرده است تا به کمک ادله نقلی، پاسخی تفصیلی به منکران عدم تناهی خداوند، داده باشد. بنابراین، پژوهش حاضر ضمن بهره بردن از روش «عقلی»، بر روش «نقلی» تأکید ویژه‌ای دارد تا علاوه بر اثبات عدم تناهی خداوند، دیدگاه مخالف را نیز ارزیابی کند.

کلیدواژه‌ها: تناهی، عدم تناهی، متناهی، نامتناهی، عدم تناهی مقداری، عدم تناهی وجودی.

اکثر قریب به اتفاق اندیشمندان مسلمان، «عدم تناهی» خداوند را پذیرفته و برای آن اهمیت ویژه‌ای قایل شده‌اند، اما برخی انتساب این صفت به خداوند را نادرست می‌دانند. قایلان به این دیدگاه با دغدغه‌ بازگشت به متون دینی، چنین عقیده‌ای را برگزیده‌اند. بدین‌روی، این پژوهش درصدد است تا با تمرکز بر ادله نقلی، به پاسخ‌گویی به این دیدگاه و نیز اثبات عدم تناهی خداوند بپردازد.

در خصوص پیشینه عام تحقیق، می‌توان به آثاری اشاره کرد که با صبغه نقلی در باب شرح صفات الهی نگاشته شده است. اگر این آثار را به دو بخش قرآنی و روایی تقسیم کنیم، در بخش قرآنی به دلیل این‌که صفت «عدم تناهی» به‌صراحت در قرآن نیامده است، حتی کتاب‌هایی که به‌صورت تفصیلی، صفات و اسمای الهی را از منظر قرآن بحث کرده‌اند، عدم تناهی را ذکر نکرده‌اند. برای نمونه، کتاب *اسماء و صفات الهی در قرآن فقط*، نوشته محمدباقر محقق، و البته در تفاسیری همچون *المیزان فی تفسیر القرآن* مباحث پراکنده‌ای را در این خصوص می‌توان یافت. اما آثار روایی یا به‌صرف تبویب، به شرح جداگانه هر روایت پرداخته‌اند، یا نگاه کلامی و فلسفی به مطلب نداشته‌اند. اما در میان شروح روایی، سخنان پراکنده‌ای در خصوص عدم تناهی الهی وجود دارد؛ مانند شرح *صدرالمناهلین* بر کتاب *الکافی* و نیز *ترجمه و تفسیر نهج‌البلاغه*، نوشته علامه محمدتقی جعفری. در خصوص پیشینه خاص پژوهش، می‌توان به *قواعد عقلی در قلمرو روایات*، نوشته جواد خرمیان و نیز کتاب *علی بن موسی الرضا علیه السلام و الفلسفة الإلهیه* نوشته علامه جوادی آملی اشاره کرد.

اما در خصوص ضرورت بحث از صفت «عدم تناهی» خداوند، کافی است به کارکردهای آن توجه شود. این صفت غیر از کارکردهای عملی که در ارتباط خلق با خالق دارد، در مسائل نظری نیز کارکردهای مختلفی دارد. برای نمونه، تلاش‌هایی که در قالب برهان‌های وجودی یا مفهوم محور برای اثبات وجود خداوند صورت گرفته، به نوعی الهام گرفته از صفت «عدم تناهی» الهی هستند. این صفت نه تنها برای خداپاوران کارکرد دارد، بلکه ملحدان نیز خداوند را با همین تعریف، منکرند و با مسئله منطقی شرّ، درصدد اثبات این مطلب‌اند که اگر خداوند، یعنی موجودی که عالم مطلق، قادر مطلق و خیر محض است، وجود داشت، نباید شاهد شرّی در جهان می‌بودیم.

پرسش‌های تحقیق پیش رو این است که بر اساس ادله نقلی، آیا می‌توان صفت «عدم تناهی» را به موجود غیر مقداری، یعنی خداوند، نسبت داد و قایل به عدم تناهی خداوند شد؟ در صورت پاسخ مثبت به این مسئله، «عدم تناهی» خداوند در کتاب و سنت به چه معناست؟

فرضیه تحقیق نیز عبارت است از اینکه اخصاف خداوند به صفت «عدم تناهی» از متون دینی قابل استنباط است و این صفت درباره خداوند، به معنای «عدم تناهی وجودی» است؛ به این معنا که هیچ‌گونه حد وجودی یا عدمی، خدای متعالی را محدود نکرده و وجود خداوند متعالی، وجود مطلق است. خلاصه اینکه «عدم تناهی» به معنای داشتن مقداری بی‌نهایت نیست. بنابراین، هر موجودی را می‌توان داخل در تقسیم‌بندی متناهی وجودی و نامتناهی وجودی دانست.

دیدگاه انکار عدم‌تناهی خداوند

برخی از معاصران بر آنند که خداوند را نمی‌توان به یکی از دو وصف «متناهی» یا «نامتناهی» متصف دانست؛ زیرا اولاً، دو وصف مذکور از شئون موجوداتِ مقداری است.

قابلیت وصف به «تناهی» و «عدم‌تناهی» و داشتن دوم و سوم و شریک و شبیه - مانند ملکه و عدم- از شئون ویژه ذات دارای مقدار و اجزاست. توصیف خداوند متعال، که واحد حقیقی است، به هر یک از دو طرف آن (متناهی و نامتناهی) نادرست است (میلانی، ۱۳۸۹، ص ۱۱۲).

از جهت معنای لغوی نیز کلمات «متناهی» و «نامتناهی» و «محدود» و «غیر محدود» (به نحو معدولة المحمولی که رجوع آن به سالبه محصله نباشد) تنها در مورد موضوعاتی به کار می‌رود که دارای کشش و امتداد و اجزا باشند (میلانی، ۱۳۸۲، ص ۲۰، پاورقی).

ثانیاً، موجود نامتناهی در حقیقت، موجودی است که از کثرت بی‌نهایت برخوردار است، درحالی‌که کثرت در خداوند راه ندارد.

الف) موضوع «متناهی» و «نامتناهی» مقدار و عدد است. ب) تعدد و تکرر و تجزّی و قابلیت زیاده و نقصان لازمه ذات حقیقت مقداری می‌باشد. ج) وجود نامتناهی در حقیقت ذات خود، دارای تکرر، تجزّی و قابلیت انقسام بوده و وحدت آن «وحدت اعتباری» خواهد بود (همان، ص ۹۱، پاورقی).

بنابراین، نامتناهی بودن خداوند یک امر متناقض است؛ زیرا خداوند موجودی بسیط و بدون جزء است؛ اما «نامتناهی» به معنای موجودی با اجزای بی‌نهایت است و نامتناهی بدون جزء امری متناقض است و به معنای شیء بدون جزئی است که اجزای بی‌نهایت داشته باشد؛ زیرا تصویری که عرفا و فلاسفه از نامتناهی دارند مقداری و جزء بردار است. بدین‌روی، می‌گویند: همه چیز در خداست.

شایان توجه است که اعتقاد به وجود «نامتناهی غیرمقداری» و موجود «نامتناهی بدون جزء» به‌خودی‌خود متناقض است؛ زیرا - چنان‌که گفتیم - اولاً، اتصاف به «تناهی» و «عدم‌تناهی» از شئون ذات دارای مقدار و اجزا و قابل زیاده و نقصان است. ثانیاً، نتایجی که اهل فلسفه و عرفان از نامتناهی بودن ذات خداوند می‌گیرند (مانند وحدت وجود و خارج نبودن اشیا از ذات خداوند) به‌هیچ‌عنوان، با این معنا (یعنی نامتناهی بدون جزء و مقدار) موافقت ندارد (همان).

ثالثاً، نه‌تنها خداوند نامتناهی نیست، بلکه «موجود نامتناهی، امری توهمی، اعتباری و ساخته ذهن بشر است و هیچ امر بالفعلی که نامتناهی باشد نداریم؛ زیرا موجود نامتناهی محال است و قابلیت وجود ندارد» (ر.ک. میلانی، ۱۳۷۷، ص ۱۶۶-۱۶۰)؛ زیرا «نامتناهی» وصف موجود مقداری است، و موجود مقداری در هر مقدار که محقق شود، پیوسته محدود و قابل زیادت و نقصان است. بنابراین، موضوع «نامتناهی» مطلقاً محال بوده و اعتقاد به وجود آن، امری نادرست است (ر.ک. میلانی، ۱۳۸۲، ص ۹۰، پاورقی).

ممکن است اشکال شود که پس چرا در ریاضی عدد بی‌نهایت داریم، و برای آن احکامی نیز بیان شده است؟ برای نمونه، $\infty + \infty = \infty$ و $\infty - a = \infty$ پاسخ آن روشن است؛ وقتی می‌گوییم: عدد بی‌نهایت است منظور این نیست که بالفعل بی‌نهایت است، بلکه منظور «نامتناهی لایقی» است. این علامات نیز به‌منظور تعمیم و تسهیل بیان احکام

است. از این رو، بی‌نهایت متغیر است و یک مقدار ثابت هر قدر هم که بزرگ باشد، بی‌نهایت ریاضی نیست (ر.ک. همان، ص ۲، پاورقی).

بنا بر آنچه گفته شد، خداوند را نمی‌توان نامتناهی دانست. «ذاتی که از داشتن اجزاء، زمان، مکان، اندازه، مقدار، قرب و بُعد، والاتر باشد... نه وجود نامتناهی و مطلقش می‌توان دانست و نه متناهی و مقید و نه هر دو» (میلانی، ۱۳۸۱، ص ۱۸)، اما روایات که می‌گویند: «خداوند حد ندارد» به این معنا نیست که خداوند نامتناهی است؛ زیرا رابطه میان متناهی و نامتناهی رابطه ملکه و عدم ملکه است. و در صورت نفی تناهی، نمی‌توان لزوماً نامتناهی بودن را نتیجه گرفت؛ مانند اینکه درباره سنگ می‌توان گفت: «سنگ سواد ندارد»، اما نفی سواد از سنگ به آن معنا نیست که بتوان گفت «سنگ بی‌سواد است»؛ زیرا میان سواد و بی‌سواد رابطه ملکه و عدم ملکه است، و عدم ملکه فقط در جایی کاربرد دارد که شأنیت اتصاف به ملکه وجود داشته باشد (ر.ک. میلانی، ۱۳۸۹، ص ۱۱۴).

برخی پنداشته‌اند که در روایات اهل بیت - علیهم‌السلام - خداوند متعال با عنوان «نامتناهی» وصف شده است. این افراد اشتهاً تقابل «متناهی» و «نامتناهی» را تقابل دو معنای نقیض انگاشته و بین «قضایای معدوله غیر قابل ارجاع به سالبه محصله» با «قضایای محصله سالبه» خلط کرده‌اند و روایاتی را که برای بیان فراتری ذاتی خداوند متعال از قابلیت اتصاف به اوصاف مخلوقات و مقدرات و حقایق قابل زیاده و نقصان وارد شده است، به معنای نامتناهی ساخته اوهام خود - که وجود آن ذاتاً محال است - حمل کرده‌اند (ر.ک. میلانی، ۱۳۸۲، ص ۲۳-۲۴، پاورقی).

آقای حسن میلانی معتقد است که «در طول تاریخ اعتقادی شیعی، اعتقاد به محال بودن وجود نامتناهی از امور مسلم و بدیهی بوده است و اعتقاد به آن توسط فلاسفه یونان و عرفای اهل سنت در بین برخی از ایشان رخنه کرده است» (همان، ص ۲۸، پاورقی). ایشان شواهدی از کلام علمای سلف بر این امر می‌آورد (ر.ک. همان، ص ۳۳، ۲۸، پاورقی). برای نمونه: «همانا وجود نامتناهی محال است...» (حلی، ۱۴۱۳ق، ص ۲۵)، «و سخن کسی که قایل است که در ذات خداوند معنای نامتناهی وجود دارد که ابتدایی ندارد، باطل است؛ زیرا وجود نامتناهی محال است» (طوسی، ۱۴۱۳ق، ص ۴۷).

بررسی دیدگاه انکار عدم تناهی خداوند

در برابر دیدگاه «انکار عدم تناهی» خداوند، دو پاسخ می‌آوریم: پاسخ اول به جداسازی ادعاهای این دیدگاه و پاسخ اجمالی به هر یک از این ادعاها پرداخته، راه را هموار می‌سازد تا در پاسخ دوم به اثبات تفصیلی عدم تناهی خداوند با روش نقلی بپردازیم:

پاسخ اول: جداسازی ادعاها و بررسی آنها

سخن آقای حسن میلانی در حقیقت، دارای دو بخش است: بخش اول، انکار نامتناهی بودن مقداری خداوند؛ بخش دوم، انحصار معنای عدم تناهی در عدم تناهی مقداری و جایز نبودن اتصاف خداوند به عدم تناهی. ما نیز پاسخ اول را ناظر به این دو بخش می‌آوریم:

بررسی بخش اول

بخش اول سخن ایشان، یعنی انکار نامتناهی بودن مقداری خداوند، صحیح است؛ اما سخن جدیدی نیست؛ نه تنها روایات بر این نکته تصریح دارند که اشیای مقداری نمی‌توانند نامتناهی مقداری باشند - زیرا قابل زیادت‌اند و این نشان از تناهی آنها دارد - (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۱، ص ۷۷)، بلکه حتی متکلمان و فلاسفه نیز بر این نکته پای می‌فشارند که مقدار در خداوند راه ندارد. برای نمونه، صدرالمآلهین در شرح فراز «الذی لیست فی اولیته نهایة و لا لآخریته حد و غایه» می‌نویسد:

برای اینکه حدها و نهایت‌ها از عوارض اجسام دارای وضع و مقدارند. حد و نهایت بر اجسام، یا بالذات است و یا بالعرض، به سبب لواحق‌شان مانند زمان و حرکت و نیز امور متعلق به آنها مانند قوا و کیفیات، درحالی که خداوند سبحان، نه جسم است و نه جسمانی و نه نوعی از تعلق به جسم را داراست؛ مانند نفس. او که منزّه است از حد و نهایت. و از چیزهایی که دانستن آن واجب است، این است که اگر از خداوند متعالی، نهایت سلب می‌شود، به این معنا نیست که او به «نامتناهی» به معنای معدوله وصف شود، بلکه هر دو از خداوند سلب می‌شوند؛ زیرا «بی‌نهایت» نیز مانند «نهایت» از ویژگی‌های مقدار است. بنابراین، هنگامی که خداوند را به نهایت نداشتن وصف می‌شود، به معنای سلب بسیط محصله خواهد بود؛ چنان‌که به سلب حرکت وصف می‌شود، به معنای سلب ساده، نه سلبی که مساوق سکون است. بنابراین، زمانی که گفته می‌شود خداوند ازلی و باقی است، مراد این نیست که برای مدت وجودش، زمانی بی‌آغاز و پایان دارد؛ زیرا زمان از آفریده‌های خداوند است، و متأخر از حرکت و متأخر از جسم و متأخر از ماده، و صورتی که متأخر از جوهر مفارق است ذاتش متأخر از ذات خدای متعال است، بلکه زمان با تمام اجزایش مانند یک آن است در مقایسه با سرمدیت خداوند؛ همان‌گونه که تمام مکان‌ها و مکان‌مندا در مقایسه عظمت وجود خداوند مانند یک نقطه‌اند (صدرالمآلهین، ۱۳۸۳، ج ۴، ص ۱۱).

بررسی بخش دوم

اما بخش دوم سخن آقای میلانی مبنی بر اینکه تنها معنای عدم تناهی، «عدم تناهی مقداری» است و خداوند را نمی‌توان به هیچ‌روی نامتناهی دانست، پذیرفتنی نیست؛ زیرا:

اولاً، فلاسفه به نارسایی ابتدایی واژه عدم تناهی برای رساندن معنای «عدم تناهی وجودی» اذعان دارند و لزوم گذر از معنای ابتدایی «نامتناهی» را به مخاطبان خویش گوشزد کرده‌اند. برای نمونه، صدرالمآلهین تصریح می‌کند که معنای ابتدایی «تناهی» و «نامتناهی» برای مقدار و مقادریات است، اما در مرحله دوم بسط معنایی، اهل زبان این دو واژه را برای توصیف موجودهای غیرمقداری - البته با توجه به ارتباطی که با مقادریات داشته‌اند - استفاده کرده‌اند؛ مثلاً قوای نفسانی، مجرد و غیرمقداری‌اند، اما با توجه به تعداد آثارشان یا زمان آثارشان، واژه «متناهی» یا «نامتناهی» عددی یا زمانی «درباره آنها به کار می‌رود. در مرحله سوم بسط معنایی، به متناهی و نامتناهی وجودی می‌رسیم؛ به این صورت که با توجه به آثار عددی و زمانی نامتناهی قوه قاهره الهی، این نکته را می‌توان دریافت که وجودی نامتناهی دارد که این همه آثار وجودی بی‌نهایت از او صادر شده است:

«تناهی» و «نامتناهی» گرچه اولاً و بالذات، از عوارض مقدار و اشیای متصف به مقدار است، اما غیر مقدار و مقدرات نیز به واسطه ارتباط با مقدار و مقدرات به این دو ویژگی توصیف می‌شوند. به همین سبب است که قوا و کیفیات به واسطه آثارشان، به «متناهی» و «نامتناهی» وصف شده‌اند. برای نمونه، اگر آثار قوه‌ای نامتناهی عددی باشد، می‌توان آن قوه را با تعبیر «نامتناهی عددی» توصیف کرد، و اگر زمان تأثیرش نامتناهی باشد آن را «نامتناهی زمانی» دانست، و اگر آثارش نامتناهی وجودی باشند آن را «نامتناهی وجودی» دانست. پس نیروی قاهر الهی غایت و نهایتی به حساب هیچ‌یک از وجوه ندارد؛ زیرا آنچه از او صادر می‌شود نامتناهی عددی و زمانی است. پس او بالاتر از نامتناهی عددی و زمانی است، و او نامتناهی وجودی است (ر.ک: صدرالمآلهین، ۱۳۸۳، ج ۳، ص ۹۲).

لازم به یادآوری است که صدرالمآلهین عدم تناهی عددی و زمانی مخلوقات را از حیث ابتدا و انتها پذیرفته و بارها این عبارت را گوشزد کرده که نامتناهی بودن خداوند قابل قیاس با نامتناهی بودن آفریده‌های او نیست، و او «فوق ما لایتناهی عده و مدة بما لایتناهی شده» است. اما باید توجه داشت که نامتناهی زمانی، که بازگشت آن به قدم و حدوث عالم باشد، محل اختلاف است. البته نامتناهی بودن برخی از آفریده‌ها به لحاظ پایان، با وجود آموزه‌هایی مانند خلود در بهشت و جهنم، پذیرفتنی است.

میرزا حبیب‌الله خوئی نیز باینکه بر عدم انصاف خداوند به عدم تناهی مقداری تصریح کرده است، درباره عدم تناهی وجودی خداوند می‌نویسد: «...حقیقت ذات خداوند، حقیقت وجود صرفی است که شدت قوتش به حد و نهایتی ختم نمی‌شود، بلکه او بالاتر از نامتناهی است بما لایتناهی. اما نامتناهی بودن او برای این است که مقدوراتش نامتناهی‌اند» (هاشمی خوئی، ۱۴۰۰، ج ۱، ص ۳۳۳).

ثانیاً، بر اساس ادله عقلی، باید خداوند را متصف به آن دانست. توضیح مختصر دلیل عقلی اینکه موجودات قابل تقسیم به دو دسته هستند:

دسته اول: وجودهایی که مستقل‌اند و غنی و بدون هیچ‌گونه عدم، نقص و کاستی. البته ناگفته پیداست که دسته اول نمی‌تواند جز یک مصداق داشته باشد؛ زیرا تعدد موجب غیریت است، و غیریت به معنای «نداری و فقر» هر یک از آنها نسبت به ویژگی‌های اختصاصی دیگری می‌شود.

دسته دوم: موجوداتی که وابسته و فقیرند. پس با همین تحلیل مختصر، می‌توان نتیجه گرفت که خداوند در دسته اول جای می‌گیرد؛ به این معنا که خداوند موجودی غنی است و هیچ نقص، کاستی و عدمی در او وجود ندارد تا حدی بر خداوند محسوب شود. او موجود مستقلی است که هیچ موجود مستقل دیگری در برابر او نیست تا حدی برای او محسوب شود. هر موجودی غیر از او تصور شود، آفریده‌ای از آفریده‌های اوست که تمام کمالاتش را از خداوند دریافت کرده و می‌کند (ر.ک: مصباح، ۱۳۸۳، ج ۲، ص ۳۷۱-۳۷۲).

برای اینکه سخن دانشمندان مسلمان در پذیرش «عدم تناهی وجودی» خداوند در عین انکار «عدم تناهی مقداری» او مشخص شود، خوب است در این نکته تأمل کنیم که آیا اگر موجود دیگری در عرض خداوند وجود داشته باشد، موجب محدودیت خداوند نمی‌شود؟ آری، موجب محدودیت می‌شود و ما با عدم تناهی وجودی درصدد

بیان این نکته هستیم که هیچ کمال مستقلی در عرض او یا کمال غیرمستقلی، که بند به او نباشد، وجود ندارد؛ زیرا در این صورت، جزئی از کمال را ندارد و این یعنی: تناهی وجودی. پس کمال، کل الکمال از آن اوست و هر کمال دیگری وابسته و فقیر و محتاج به اوست.

نکته مهم اینکه تقابل میان «نامتناهی مقداری» با «متناهی مقداری»، تقابل ملکه و عدم ملکه است و مختص مقادریات. از این رو، درباره خداوند کاربرد ندارد. اما تقابل «نامتناهی وجودی» با «متناهی وجودی» رابطه تناقض است؛ به این معنا که هر چیز یا متناهی وجودی است یا نامتناهی وجودی، و نفی هر دوی آنها از یک شیء به معنای ارتقاع نقیضین خواهد بود. خداوند نیز «شیء» است و از این حصر عقلی بیرون نیست.

به دیگر سخن، چه به صورت ایجابی سخن گفته، از تعبیر «خداوند نامحدود است» استفاده کنیم و چه به صورت سلبی سخن گفته، تعبیر «خداوند حد ندارد» را به کار ببریم، نتیجه تغییری نمی‌کند؛ زیرا در صورت دوم نیز وقتی همه حدود وجودی از خداوند سلب شود، نتیجه‌ای جز اطلاق و عدم تناهی وجود حضرت حق نخواهیم داشت (نبویان، ۱۳۹۵، ج ۱، ص ۳۴۱-۳۳۸).

خلاصه سخن اینکه وقتی متکلم، فیلسوف و عارف در نفی صفت متناهی و نامتناهی مقداری از خداوند متفق‌اند و در عین حال، از عدم تناهی وجودی خداوند سخن می‌گویند، باید تأمل کرد تا به فهم منظورشان نایل شد، و به صرف محال بودن نوع اول از نامتناهی نسبت به خداوند، به محال بودن نوع دوم از آن نباید رأی داد. سخن آخر در پاسخ اول اینکه جمع میان وجود نامتناهی خداوند و وجود کثرات نیز لزوماً به وحدت شخصی وجود منتهی نمی‌شود؛ یعنی می‌توان عدم تناهی خداوند را پذیرفت، اما قایل به وحدت شخصی وجود نشد (برای اطلاع بیشتر، ر.ک: همان، ص ۳۶۴-۲۹۵).

پاسخ دوم: اثبات نقلی عدم تناهی وجودی

دغدغه پیروان دیدگاه «عدم تناهی الهی» بازگشت به متون دینی است و بر این اعتقادند که متون دینی آموزه «عدم تناهی وجودی» را تأیید نمی‌کند. بدین‌رو، پاسخ دوم را به اثبات عدم تناهی خداوند از طریق متون مقدس دین اسلام اختصاص دادیم و در ضمن دسته‌بندی ذیل، به گوشه‌ای از آنها اشاره می‌کنیم:

۱. تناقض میان تناهی و عدم تناهی وجودی

در روایات، بر این امر تصریح شده که خداست و خلقش. هر چیزی که نامحدود باشد، خداست و هر چه که محدود باشد، مخلوق است و هیچ واسطه‌ای میان محدود و نامحدود نیست. بنابراین، کوچک‌ترین محدودیتی در خداوند به معنای نیستی خداوند نیست؛ زیرا محدود نیازمند خالق است، و فرض بر این است که او خالق ندارد. برای نمونه: «...اما خداوند واحد همواره واحد و موجود بوده است و شیئی همراه او نبوده است. بدون حدود و اعراض و همواره اینچنین خواهد بود. سپس آفریده‌هایی ابداعی، که با اعراض و حدهای گوناگون متفاوت‌اند، آفرید... و همانا خداوند

عزوجل است و خلقتش و چیز سومی بینشان نیست و چیز سومی غیر از آن دو نیست. پس آنچه را خداوند آفرید نمی‌تواند از آفریده بودن تجاوز کند، و آفریده‌ها گاه ساکن و متحرک، گوناگون و هماهنگ، معلوم و متشابه‌اند و هر چیزی که بر او حدی باشد پس او آفریده خداوند است... و بدان که آن واحدی که بدون اندازه و محدودیتی پابرجاست، خلقی با اندازه و حد مشخص آفرید...» (صدوق، ۱۳۹۸ق، ص ۴۴۱-۴۱۷؛ همو، ۱۳۷۸، ج ۱، ص ۱۷۹-۱۵۴؛ طبرسی، ۱۴۰۳ق، ج ۲، ص ۴۳۲-۴۱۵)؛ «... زیرا حد و مرز و اندازه بر غیر خدا زده شده و به غیر او تعلق دارد» (شریف‌رضی، ۱۴۱۴ق، ص ۲۳۳).

۲. نفی محدودیت از ذات خداوند

هر نوع محدودیت وجودی، نقص محسوب می‌شود و خداوند برتر از هرگونه نقص و محدودیت است. «همانا خداوند متعالی چیزی به او شبیه نیست. چه فحش و ناسزایی بزرگ‌تر از سخن کسی که خالق اشیا را با جسم داشتن، صورت داشتن، آفریده‌هایش، محدود ساختن یا اعضا داشتن وصف کند؟! خداوند از این سخنان بسیار برتر است» (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۱، ص ۱۰۵) «... داناترین آفریده‌هایش به او کسی است که او را با حد وصف نکنند...» (کوفی، ۱۴۱۰ق، ص ۷۹-۸۰).

۳. عدم ایجاد محدودیت از طرف صفات الهی برای ذات و صفات دیگر الهی

صفت داشتن خداوند به معنای محدودیت او نیست؛ «... و صفات او را دربر نمی‌گیرند، تا اینکه با شناخت صفات او در محدوده آنها متناهی و محصور شود، و همیشه او همانندی ندارد. از صفات آفریده‌هایش برتر است...» (صدوق، ۱۳۹۸ق، ص ۵۰)

در روایتی دیگر، وارد شده است: «ای آنکه باطن است در ظهورش، و ای آنکه ظاهر است در بطونش، و ای باطنی که پنهان نیست، و ای آشکاری که دیده نمی‌شود، ای موصوفی که هیچ موصوفی به کنه ذاتت نرسد و نه هیچ حد محدودی...» (ابن طاووس، ۱۴۰۹ق، ج ۱، ص ۲۱۱).

روایت مزبور تصریحی است بر اینکه نه باطن بودن خداوند ظاهر بودنش را محدود می‌کند و نه ظاهر بودنش، باطن بودنش را. سپس عدم تناهی اوصاف الهی را پیش می‌کشد و در پایان هم می‌گوید که هیچ حد و مرز مشخصی خداوند را محدود نکرده است. این روایت تصریحی است بر اینکه خداوند به ظهور، بطون و مانند آن متصف می‌شود، اما صفاتش محدّد ذات و صفات دیگر نیست. این روایت تصریح می‌کند که محدودیت مفهومی صفات، تنافی با نامحدودیت خارجی آنها و عینیت مصداقی آنان با یکدیگر و ذات الهی ندارد. از این‌رو، نباید چنین گمان کرد که محدودیت ذاتی مفاهیم صفات الهی، که مثلاً مفهوم «قدرت»، شامل مفهوم «علم» نمی‌شود، ناگزیر به تناهی عینی و خارجی صفات الهی منجر شده است و بر این اساس، نتیجه بگیریم که صفات الهی محدودند و هر محدودی مخلوق است.

۴. عدم تناهی عقلی، وهمی و خیالی

خداوند به سبب عدم تناهی وجودی، در اندیشه‌ها ننگجد. در این زمینه، روایات فراوانی داریم (برای نمونه، ر.ک: کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۱، ص ۱۱۳؛ صدوق، ۱۳۹۸ق، ص ۱۴۳ و ۱۹۲؛ شریف رضی، ۱۴۱۴ق، ص ۱۲۷). برای رعایت اختصار، تنها به چند نمونه اشاره می‌کنیم:

روایت اول: «از امام جواد - علیه‌السلام - درباره «توحید» سؤال کرده، گفتم: می‌توانم خدا را «چیزی» تصور کنم؟ فرمود: آری، ولی چیزی که حقیقتش درک نمی‌شود و حدی ندارد؛ زیرا هر چیز که در خاطر درآید، خدا غیر او باشد. چیزی مانند او نیست و خاطرها او را درک نکنند. چگونه خاطرها درکش کنند، در صورتی که او برخلاف آن چیزی است که تعقل شود و در خاطر نقش بندد. درباره خدا، تنها همین اندازه به خاطر گذرد که چیزی است که حقیقتش درک نشود و حدی ندارد» (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۱، ص ۸۲؛ صدوق، ۱۳۹۸ق، ص ۱۰۶).

در روایت مزبور، بی‌حدی خداوند مطلق است و هرگونه حد، مقداری و وجودی را می‌گیرد. به عقل درنیامدن و درک نشدن نیز برای آن است که محدود نیست، و هر چه به عقل درآید محدود است.

روایت دوم: «... و نظام توحید الهی، نفی محدودیت از اوست. زیرا عقل‌ها شهادت می‌دهند که هر محدودی مخلوق است و هر مخلوقی شهادت می‌دهد که برای او خالق غیر مخلوق است که حدوث بر او محال است و او قدیم ازلی است... کسی که برای خداوند نهایت قابل شده، او را تصدیق نکرده است... و آنکه خدای را در حد درآورد به او نادان است... و به اندازه‌هایی که مربوط به موجودات محدود است، محصور نمی‌شود...» (مفید، ۱۴۱۳ق، ص ۲۵۸-۲۵۴).

از میان مطالب مهم این روایت، به دو نکته اشاره می‌کنیم:

اول. نظام توحید خداوند بر شالوده نفی محدودیت از خداوند استوار است، خواه محدودیتی که به صورت مستقیم، ذات الهی را مقید سازد یا محدودیتی که ابتدا صفات الهی را نشانه رود و از آن طریق، منجر به محدودیت ذات گردد. از این رو، محدود ساختن این روایت به بحث «نفی صفات» یا «نفی صفات محدود»، خالی از وجه است. نکته دوم. هر موجود محدودی، مخلوق است.

نکته سوم. هر مخلوقی نیازمند خالق غیر مخلوق است. به عبارت دیگر، هر محدودی نیازمند نامحدود است.

۵. نفی محدودیت از صفات الهی به صورت کلی

روایات فراوانی عدم تناهی را برای صفات الهی به صورت کلی و بدون اشاره به صفت خاصی اثبات می‌کنند (برای نمونه، کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۸، ص ۳۱؛ صدوق، ۱۳۹۸ق، ص ۵۸؛ شریف رضی، ۱۴۱۴ق، ص ۲۷۳؛ کفعمی، ۱۴۱۸ق، ص ۳۷۰؛ همو، ۱۴۰۵ق، ص ۲۷۳). در اینجا، تنها به چند نمونه اشاره می‌کنیم:

روایت اول: «...پروردگاری که برای صفت او حد و مرزی وجود ندارد و (برای صفت او) تعریف کاملی نمی‌توان یافت...» (شریف رضی، ۱۴۱۴ق، ص ۳۹).

ممکن است گمان شود این روایت بر نفی صفات دلالت دارد، نه نفی حد از صفات؛ زیرا معنای عبارت «لیس لِصِفَتِهِ حُدُّ مَحْدُودٌ»، «لیس له صفةٌ فَتَحَدُّ» است (ن.ک. بحرانی، ۱۴۱۷ق، ج ۱، ص ۱۱۵؛ مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۴، ص ۲۴۸، پاورقی ۳)، و هنگامی که احتمال برداشت معنای دیگری از روایت مطرح باشد، نمی‌توان بدان تمسک جست. در پاسخ، باید گفت: اولاً، بحث ما بر اثبات یا نفی صفات نیست و عدم تناهی خداوند در هر دو احتمال معنایی، قابل پی‌گیری است. ثانیاً، احتمال معنایی دوم خلاف ظاهر روایت است؛ زیرا نیازمند دست کشیدن از واژه «محدود» و نیز در تقدیر گرفتن «فاء» تفریع است، در حالی که اصل بر عدم تقدیر است.

روایت دوم: «...برای او صفتی که بدان توان رسید، نباشد، و نه حدی که برای آن مثل آورند، ... برتر است آنکه وقت قابل شماره و عمر طولانی (تعبیر عمر طولانی برای عمری است که پایان دارد) و صفت محدود ندارد! منزّه باد خدایی که نه آغازی دارد که از آن شروع شود، و نه انجمی که به آن پایان یابد، و نه آخری که در آنجا نابود گردد! منزّه باد! او چنان است که خود را ستوده. ستایشگران به ستایش او نرسند. همه چیز را هنگام آفرینش محدود ساخت، تا از همانندی خودش - که محدود نیست - برکنار باشند، و او از همانندی آنها برکنار باشد... یگانه و ازلی، پیش از آغاز روزگار و پس از گذشت امور سراسر جهان، آنکه نه نابود شود و نه تمام شود...» (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۱، ص ۱۳۶-۱۳۴؛ صدوق، ۱۳۹۸ق، ص ۴۴-۴۲؛ تقفی، ۱۴۱۰ق، ج ۱، ص ۱۰۱-۹۸).

روایت دوم به صراحت می‌گوید که وجود خداوند را نهایی نیست. از این رو، صفت قابل احاطه ندارد و حد ندارد تا بتوانند برای او همانند بیابند. اما در مقابل، تمام مخلوقات را خداوند محدود ساخته است تا همانندی در نامحدودیت نداشته باشد. البته این روایت بدان معنا نیست که مخلوقات می‌توانستند نامحدود باشند، بلکه محدودیت، ذاتی مخلوق است؛ زیرا معلول عین فقر به علت است و از این فقر هرگز نمی‌تواند جدا باشد.

۶ نفی محدودیت از صفات خاص

اگر به صورت اصل موضوعی، عینیت صفات ذاتی را با ذات پروردگار بی‌پذیریم، آنگاه از عدم تناهی صفات ذاتی، می‌توان عدم تناهی ذات را نتیجه گرفت. بنابراین، در اینجا، به بیان ادله‌ای از متون دینی می‌پردازیم که بر اطلاق و بی‌نهایت بودن برخی از صفات ذاتی خداوند دلالت داشته باشند.

الف. حیات مطلق

ادله نقلی فراوانی بر اطلاق این صفت الهی دلالت دارد؛ از جمله: «وَتَوَكَّلْ عَلَى الْحَيِّ الَّذِي لَا يَمُوتُ...» (فرقان: ۵۸). به عبارت دقیق‌تر، او «حیاتی است که مرگی در آن نیست» (صدوق، ۱۳۹۸ق، ص ۱۳۷)؛ حیات واقعی از آن اوست؛ «...هُوَ الْحَيُّ الْقَيُّومُ» (آل عمران: ۲)؛ و اگر حیات دیگری هست، رشحه‌ای از فعل اوست و حیات خداوند آن حیات را احاطه کرده است؛ زیرا «خداوند زنده است، قبل از هر موجود زنده و بعد از آن. اوست زندگی‌بخش و میراننده» (ابن طاووس، ۱۴۰۹ق، ج ۱، ص ۱۱۴). نه فقط حیات دیگران از اوست، بلکه «و حیات هر چیزی است»

(کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۱، ص ۱۳۰). بنابراین، خداوند سزاوارترین موجود برای اطلاق واژهٔ حیات است (ر.ک: صدرالمآلهین، ۱۹۸۱م، ج ۶ ص ۴۱۳) و دیگران حیاتشان حیاتی موقت، ضعیف و عاریتی است. تنها قدیم اوست و بقیهٔ موجودات، همه حادث‌اند (صدوق، ۱۳۹۸ق، ص ۷۶). وجود خداوند ازلی و ابدی است. (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۱، ص ۱۱۶؛ صدوق، ۱۳۹۸ق، ص ۳۱۳).

در اینجا، به صفت «بقا»ی خداوند نیز می‌توان اشاره کرد: «... او دایم است بدون فنا، و باقی است، بدون منتها...» (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۸، ص ۱۷۰). «ای کسی که باقی می‌ماند و همه چیز فانی می‌شود!» (ابن طاووس، ۱۴۰۹ق، ج ۱، ص ۴۹۰). در روایت اخیر، بقای خداوند در مقابل فنای مخلوقات قرار گرفته است.

ب. علم بی‌نهایت

قرآن بارها تأکید کرده که علم خداوند، نامتناهی است. برای نمونه، «أَنَّ اللَّهَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ» (بقره: ۲۳۱؛ مائده: ۹۷)؛ «وَهُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ» (بقره: ۲۹؛ حدید: ۳؛ انعام: ۱۰۱)؛ «...وَكَانَ اللَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمًا» (احزاب: ۴۰؛ فتح: ۲۶). در روایات نیز تأکید فراوانی بر علم مطلق الهی وجود دارد (برای نمونه، ر.ک: مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۴، ص ۹۲-۷۴)؛ مانند: «إِنَّ اللَّهَ عِلْمٌ لَا جَهْلَ فِيهِ...» (صدوق، ۱۳۹۸ق، ص ۱۳۷). علمی که گستره‌اش شامل ریزترین جزئیات نیز می‌شود: «...عَالِمِ الْغَيْبِ لَا يَعْزُبُ عَنْهُ مِثْقَالُ ذَرَّةٍ فِي السَّمَاوَاتِ وَ لَا فِي الْأَرْضِ وَ لَا أَصْغَرُ مِنْ ذَلِكَ وَ لَا أَكْبَرُ إِلَّا فِي كِتَابٍ مُبِينٍ» (سبأ: ۳). حتی علم مخلوقات نیز فعل اوست (صدوق، ۱۳۹۸ق، ص ۱۴۳)؛ چنان که فرشتگان بدین نکته اعتراف کردند: «قَالُوا سُبْحَانَكَ لَا عِلْمَ لَنَا إِلَّا مَا عَلَّمْتَنَا إِنَّكَ أَنْتَ الْعَلِيمُ الْحَكِيمُ» (بقره: ۳۲).

تنها علم الهی لایق نام «علم» است؛ علمی که هیچ محدودیتی ندارد، نه محدودیت شک در آن راه دارد (شریف رضی، ۱۴۱۴ق، ص ۹۶)، نه به آزمودن نیازی دارد (همان، ص ۲۸۳)، نه اکتسابی است (همان، ص ۹۶)، نه محتاج ابزار است (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۸، ص ۱۸)، نه واسطه‌ای در کار است (صدوق، ۱۳۹۸ق، ص ۷۳؛ همو، ص ۳۲۱)، نه گذر زمان آن را کم‌رنگ می‌کند (شریف رضی، ۱۴۱۴ق، ص ۴۰)، نه مکان می‌تواند شدت و ضعفی در آن ایجاد کند (همان، ص ۲۳۳)، نه مشغولیت‌زا است (همان، ص ۲۶۲)، نه از نظر بزرگی یا کوچکی معلوم محدودیتی دارد (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۱، ص ۱۱۹)، نه حجابی مانع از آن می‌شود (شریف رضی، ۱۴۱۴ق، ص ۳۰۹) و نه نیازمند تحقیق خارجی معلوم است (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۱، ص ۱۰۷؛ طوسی، ۱۴۱۴ق، ص ۱۶۸).

از آنجایی که صفات سمیع و بصیر، مانند «...إِنَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ بَصِيرٌ» (ملک: ۱۹) فقط از علم به شنیدنی‌ها و دیدنی‌ها حکایت می‌کنند، نمی‌توانند دلیلی بر علم بی‌نهایت خداوند باشند.

ج. قدرت بی‌نهایت

قرآن بارها بر قدرت مطلق خداوند تصریح کرده است، برای نمونه، «إِنَّ اللَّهَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ» (بقره: ۲۰ و ۱۰۹ و ۱۴۸؛ آل عمران: ۱۶۵؛ نحل: ۷۷؛ نور: ۴۵؛ عنکبوت: ۲۰؛ فاطر: ۱؛ فتح: ۲۱). روایات نیز بر این معنا تأکید دارند که

هیچ عجزی قدرت او را محدود نمی‌کند (شریف رضی، ۱۴۱۴ق، ص ۱۱۶)؛ اوست تنها قادری که عجزی قدرتش را محدود نکرده است. اما قدرت‌هایی که در ماسوا یافت می‌شوند، محدودند (همان، ص ۹۶)؛ یا به عبارت بهتر، کسی غیر از او قدرتی ندارد (همان)؛ و اگر موجودی غیر از او قدرتی دارد، از او گرفته است (همان، ص ۱۵۸). بنابراین، همه مخلوقات و افعالشان، حتی گناهان آنان، به اذن تکوینی خداوند امکان وجود می‌یابند (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۱، ص ۱۵۸؛ عیاشی، ۱۳۸۰ق، ج ۲، ص ۱۱).

۷. صفات مساوق با عدم تناهی

برخی از صفات هرچند ممکن است در وهله نخست، مفادی جز عدم تناهی داشته باشند، اما می‌توانند ما را به عدم تناهی رهنمون شوند:

اول. یگانگی

آنچه مورد اتفاق اندیشمندان مسلمان است این است که خداوند جایی برای وجود مستقل دیگری نمی‌گذارد و خداوند تمام هستی را پر کرده است و اگر موجود دیگری باشد، غیرمستقل و محتاج به خداوند است. در سوره «توحید»، احدیت پروردگار به صمدیت پروردگار تعلیل شده است. در صمدیت چندین معنا نهفته است: نخست اینکه جای خالی ندارد تا جایی برای وجود دیگری مستقل باشد.

دوم اینکه «المصمود الیه» است؛ یعنی اگر هم وجود دیگری هست همه محتاج اویند. در آیه بعد می‌فرماید که نه دیگری مستقل از خداوند پدید می‌آید و نه خداوند از چنین خدایی پدید آمده است. در انتهای سوره نیز تأکیدی است بر اینکه او کفوی ندارد که وجود مستقلی هم‌عرض با خداوند باشد، که در این صورت، خداوند محدود می‌شد و جزء بردار، که جزئی از کمال را دارد و جزئی را ندارد.

روایات بسیاری بر توحید غیر عددی خداوند تأکید دارد. برای نمونه، «...یکتاست، اما نه معنای عدد...» (شریف رضی، ۱۴۱۴ق، ص ۲۱۲)؛ «...یکی است؛ نه به شمارش...» (همان، ص ۲۶۹)؛ «...و نه در شمار آید...» (همان، ص ۲۷۳). موجودی است که دومی برای او تصور ندارد و شمارش برایش زینده نیست؛ زیرا به شمارش درآمدن یعنی محدودیت.

آری، داشتن شریک، زن، فرزند، پدر و مادر نیز، که سبب محدود شدن وجود خداوند هستند، از او نفی می‌شود. «...زناده تا خودش نیز زاده دیگری باشد، و زاده نشده تا محدود گردد. برتر از برگزیدن پسران است و پاک از آمیزش با زنان...» (همان).

دوم. غنا

صفت «غنا» نیز می‌تواند نشان‌دهنده عدم تناهی خداوند باشد؛ زیرا وجود محدود همواره نیازمند غیر خود است، و در مقابل، وجود نامحدود به غیر خود نیازمند نیست. در فلسفه اسلامی، به اهمیت این صفت الهی به خوبی پی برده‌اند؛

آنجا که صدر/متألهین فقر وجودی را نشانهٔ امکان و معلولیت گرفته، با برهان «صدیقین» خویش، خداوند، یعنی موجود غنی بی‌نهایت را اثبات کرده است.

در آیات فراوانی از قرآن به این صفت خداوند پرداخته شده است. برای نمونه، «وَرَبِّكَ الْغَنِيُّ ذُو الرَّحْمَةِ...» (انعام: ۱۳۳)؛ «...وَمَنْ كَفَرَ فَإِنَّ اللَّهَ غَنِيٌّ حَمِيدٌ» (لقمان: ۱۲). قرآن غنای خداوند را در مقابل فقر مخلوقات همچون انسان قرار می‌دهد: «يَا أَيُّهَا النَّاسُ أَنْتُمُ الْفُقَرَاءُ إِلَى اللَّهِ وَاللَّهُ هُوَ الْغَنِيُّ الْحَمِيدُ» (فاطر: ۱۵)؛ «...و احتیاج از صفات موجودات حادث است، نه از صفات موجود قدیم...» (صدوق، ۱۳۹۸ق، ص ۱۷۸). بنابراین، اگر موجودی از نظر غنا نامحدود باشد، خداست، و اگر کمترین محدودیت و نیازی داشته باشد، مخلوق است.

سوم. صمدیت

صمد بودن پروردگار، که بیان دیگری از غنای الهی است، می‌تواند بیانگر عدم تناهی خداوند باشد.

«تفسیر صمد این است که نه اسم است و نه جسم؛ نه مثل دارد و نه شبه؛ نه صورت دارد و نه تصویر؛ نه حد دارد، نه محدود است؛ نه موضع دارد و نه مکان؛ نه کیف و نه جا؛ نه اینجاست و نه آنجا؛ نه بر چیزی است؛ نه خالی است و نه پر؛ نه ایستاده است و نه نشسته؛ نه ساکن است و نه متحرک؛ نه نورانی است، نه روحانی و نه نفسانی؛ موضعی از او خالی نیست و موضعی نیز او را دربر نمی‌گیرد؛ نه رنگ دارد و نه بر قلبی خطور می‌کند و نه بوییدی است؛ این امور از او نفی می‌شود» (شعیری، بی‌تا، ص ۶).

در روایت مزبور، علاوه بر فرازی که به نفی حد تصریح می‌کند، فرازهای دیگر نیز هر کدام متکفل نفی گونه‌های از محدودیت از خداوند است.

چهارم. حق

تعبیر دیگری که برای اثبات عدم تناهی خداوند می‌توان یافت، توصیف خداوند با صفت «حق» است (لقمان: ۳۰؛ انعام: ۶۲؛ یونس: ۳۲؛ طه: ۱۱۴؛ حج: ۶ و ۶۲؛ نور: ۲۵؛ فصلت: ۵۳)؛ از جمله: «ذَلِكَ بِأَنَّ اللَّهَ هُوَ الْحَقُّ وَأَنَّ مَا يَدْعُونَ مِنْ دُونِهِ الْبَاطِلُ وَأَنَّ اللَّهَ هُوَ الْعَلِيُّ الْكَبِيرُ» (لقمان: ۳۰). حق در متون دینی در مقابل باطل قرار گرفته است (فراهیدی، ۱۴۰۹ق، ج ۳، ص ۶). اگر حق را ثبوت و تحقق بدانیم، در مقابل باطل، که عدم است (برای نمونه، ر.ک: طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ج ۱۱، ص ۳۳۵)، آن‌گاه می‌توان این نتیجه را گرفت که عدم در خداوند راه ندارد تا وجودش را محدود کرده باشد. بنابراین، خداوند به لحاظ وجودی نامتناهی است.

پنجم. سبحان

از آن‌رو که محدودیت نقص شمرده می‌شود، می‌توان از ادلهٔ تنزه و سبوحیت خداوند برای اثبات نامحدود بودن خداوند استفاده کرد. برای نمونه، در آیهٔ «سُبْحَانَ رَبِّكَ رَبِّ الْعِزَّةِ عَمَّا يَصِفُونَ» (صافات: ۱۸۰)، اطلاق «تسبیح» به معنای آن است که خداوند از هر نقصی، از جمله محدودیت، مبرا و منزه است (فیاضی و رمضانی، ۱۳۹۵، ص ۱۵).

۸. سلب صفات محدود و محدودیت‌آور از خداوند

در متون دینی، برخی از صفات، که به‌نوعی نشان‌دهنده ضعف مرتبه وجودی است، مانند زمانمندی، مکانمندی، تغییرپذیری و حرکت، از خداوند نفی شده است. نفی آنها از خداوند به‌نوعی نفی محدودیت از خداوند است؛ زیرا اگر این‌گونه موارد متضمن محدودیت نبودند، از خداوند نفی نمی‌شدند. در اینجا، به تعدادی از این نوع ادله نقلی اشاره می‌کنیم:

(۱) نفی اعضا و جوارح

یکی از محدودیت‌هایی که از خداوند نفی شده، داشتن اعضا و جوارح است.

«... و او را به این صفت، که حرکت کند، در چیزی از ارکان و جوارح، محدود نمی‌سازم و او را به سخنی که به دهان گشودن نیازمند باشد، محدود نمی‌سازم...» (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۱، ص ۱۲۵؛ صدوق، ۱۳۹۸ق، ص ۱۸۳) «همانا خداوند تبارک و تعالی برتر و بزرگ‌تر از آن است که به دست و پا محدود گردد... پندهایش را بدون لب و بدون زبان نازل فرمود...» (صدوق، ۱۳۹۸ق، ص ۷۶).

البته باید دقت شود که آیا عباراتی نظیر «لَا أَحَدَهُ» در این‌گونه روایات، به معنای آن است که «خدا را محدود نمی‌سازم» یا به معنای آن است که «خدا را چنین توصیف نمی‌کنم». هریک از این دو معنا مؤیداتی دارد، اما حتی اگر معنای دوم را بپذیریم، باز می‌توان عدم تناهی خداوند را از این روایات استفاده کرد؛ زیرا دلیل عدم توصیف خداوند به چنین اوصافی آن است که به تناهی خداوند می‌انجامد.

(۲) نفی جسم و صورت

جسم و صورت از جمله صفاتی هستند که در متون دینی به سبب محدودیتشان، از خداوند نفی شده‌اند تا موجب محدودیت ذات پروردگار نشوند؛ «...خداوند او را بکشد! مگر نمی‌داند که جسم محدود است... از این سخن به خداوند پناه می‌برم. خداوند، نه جسم است، نه صورت و نه محدود...» (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۱، ص ۱۰۶).
 دو روایت دیگر به همین مضمون از امام صادق - ع - نیز وارد شده است (همان، ص ۱۰۴ و ۱۰۶؛ صدوق، ۱۳۹۸ق، ص ۹۹).

محدودیت‌آور بودن این‌گونه موارد را می‌توان به صورت‌های گوناگونی تبیین کرد. برای نمونه، خداوند نامتناهی است، و اگر جسم باشد باید جسمی نامتناهی‌الابعاد داشته باشیم، درحالی‌که وجود جسمی با ابعاد نامتناهی محال است (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۳، ص ۳۰۳)، یا اینکه مواردی اینچنینی موجب ترکیب خداوند و نیز نیازمندی خداوند به اجزا خواهد بود، درحالی‌که ترکیب و نیاز، هر دو، نوعی محدودیت‌اند.

(۳) نفی زیادت و نقصان

کمی و زیادی نیز نوعی محدودیت‌اند؛ زیرا موجودی که این دو ویژگی را دارا باشد اولاً، تجزیه‌پذیر است و نیازمند اجزاء. ثانیاً، حادث است و نیازمند خالق. ثالثاً، قابل ازدیاد است که خود نشان از نقص پیشین است. رابعاً، قابل کم شدن است که خود نشان از نقص پسین است.

و خداوند نه کم است و نه زیاد، بلکه او قدیم است؛ زیرا ماسوای واحد تجزیه‌پذیرند و خداوند واحد است، نه تجزیه‌پذیر و نه پذیرای توهم کمی و زیادی. هر موجودی که تجزیه‌پذیر باشد یا توهم کمی و زیادی در آن راه یابد، مخلوق است و دلالت می‌کند که خالق دارد... و اگر قدرت خداوند همان نیروی شناخته‌شده‌ای بود که در آفریده‌ها وجود دارد، هرآینه موجب تشبیه بود و احتمال زیادت داشت، و آنچه که احتمال زیاد شدن داشته باشد احتمال کم شدن نیز دارد، و چیزی که ناقص است قدیم نخواهد بود. و آنچه قدیم نیست، ناتوان است. بنابراین، پروردگار بزرگ و متعالی نه شبیه دارد، نه ضد، نه شریک، نه کیفه، نه نهایت، نه دیدن چشم و حرام است بر قلبها که مثالی برایش بیابند و بر خیالها که محدودش سازند و بر ضمائر و نهادها که او را بسازند. برتر و عزتمند از ابزار آفریده‌ها و نشانه‌های مخلوقاتش است. بسیار برتر از این امور است! (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۱، ص ۱۱۶-۱۱۷).

این روایت و روایاتی با این مضمون (برای نمونه، ر.ک: همان، ص ۱۲۵؛ طبرسی، ۱۴۰۳ق، ج ۲، ص ۳۹۷) به نفی تناهی مقداری نزدیک‌ترند، اما نفی محدودیت مقداری در جهت عدم تناهی وجودی قرار می‌گیرد؛ زیرا اساساً مقدار نوعی محدودیت است. آری، خداوند منزله و برتر از آن است که «زیادت و نقصانی بر او عارض شود» (شریف رضی، ۱۴۱۴ق، ص ۲۶۱) یا «بلندی و کوتاهی داشته باشد» (صدوق، ۱۳۹۸ق، ص ۷۵) زیرا زیادت و نقصان تغییر در پی دارند و تغییر امکان را (ر.ک: بحرانی، ۱۴۱۷ق، ج ۳، ص ۳۸۵).

۴) نفی مکان

روایت اول: «لَا أَقُولُ إِنَّهُ قَائِمٌ فَأَزْبِلُهُ عَنْ مَكَانِهِ وَلَا أَحُدُّهُ بِمَكَانٍ يَكُونُ فِيهِ...» (همان، ص ۷۵). البته عبارت «وَلَا أَحُدُّهُ» در این روایت، به دو معنا می‌تواند باشد. معنای نخست اینکه خداوند را به مکان محدود نمی‌کنم. معنای دیگر اینکه خداوند را به مکانمندی توصیف نمی‌کنم. اولی صراحت دارد در مراد ما که مکانمندی موجب محدودیت خداوند می‌شود، هرچند معنای دوم نیز مستلزم محدود دانستن خداوند است؛ زیرا در توصیف، اگر صفت مخلوقانه باشد، مغایر با موصوف و سبب محدودیت موصوف خواهد بود.

روایت دوم: «فردی که گمان کند خداوند در چیزی، از چیزی یا بر چیزی است، به تحقیق شرک ورزیده است. اگر خداوند عزوجل بر چیزی (مانند عرش) قرار داشت، «محمول» بود (و محتاج به آن چیزی بود که خداوند را حمل می‌کند). اگر خداوند در چیزی باشد، «محصور» خواهد بود (به این معنا که توان خروج از آن مکان را ندارد یا دست‌کم به این معناست که انتها و پایانی دارد و دارای حد است)، و اگر خداوند از چیزی به وجود آمده بود، هرآینه حادث بود» (صدوق، ۱۳۹۸ق، ص ۱۷۸).

در روایت مزبور، دو ویژگی «بر چیزی» و «در چیزی»، که به مکان اشاره دارند، و نیز «از چیزی» به این علت از خداوند نفی می‌شوند تا سبب محدودیت خداوند نگردند.

البته باید یادآوری کرد که مکان نداشتن خداوند به این معناست که «او به مکانی محدود نمی‌شود» (شریف رضی، ۱۴۱۴ق، ص ۲۶۲)، و نباید گمان کرد که ادله مکان‌مند نبودن خداوند به این معناست که او اصلاً در عالم ماده حضور ندارد. خیر! او مکان‌مند نیست؛ یعنی بند مکان و در بند مکان نیست. به عبارت دیگر، نه هیچ جزئی از

عالم به تنهایی، مانند عرش و نه تمام جهان مخلوق نمی‌تواند او را دربرگیرد و محیط به آن ذات لایتنهای باشد؛ زیرا محدود بر نامحدود توان احاطه ندارد. پس در عین اینکه خداوند مکان ندارد، «در همهٔ مکان‌ها حضور دارد» (همان، ص ۳۰۹). برای همین، گاه در برخی روایات، علت عدم مکانمندی این بیان شده که «جایی از او خالی نیست تا با وصف مکانمندی درک شود» (صدوق، ۱۳۹۸ق، ص ۶۹)، که می‌تواند بیانی عرفی و مسامحی از این نکته باشد که خداوند نه تنها در همهٔ مکان‌ها، بلکه در همهٔ مواطن - مکان و غیر مکان - حضور دارد.

روایات، نامتناهی بودن خداوند را مفروغ^{عنه} گرفته‌اند و مکانمندی را خلاف آن اصل مسلم شمرده و رد کرده‌اند؛ «کسی که بگوید خداوند در چیزی است، خداوند را در چیزی گنجانیده است» (شریف رضی، ۱۴۱۴ق، ص ۴۰). اما برخی از روایات علت مکانمندی نبودن خداوند را چیز دیگری غیر از عدم تناهی بیان کرده‌اند؛ مانند عدم نیازمندی خداوند. (صدوق، ۱۳۹۸ق، ص ۱۷۸). البته باید توجه داشت که نیاز نداشتن یا غنای الهی خود دلیلی بر عدم تناهی خداوند است.

ممکن است گمان شود که آموزهٔ نفی مکان، اعم از مدعاست؛ زیرا برخی از موجودات مکان‌مند نیستند، اما نامحدود هم نیستند. البته در میان روایات نفی مکان از خداوند، روایاتی هست که حد را به صورت مطلق از خداوند نفی می‌کند، و تبیینی برای دیگر روایات این باب خواهد بود و شائبهٔ اعم بودن دلیل را از میان برخواهند داشت. البته برای اینکه از تکرار و اطالۀ کلام جلوگیری شود، برای اینگونه موضوعات باب دیگری نخواهیم گشود (این نکته دربارهٔ نفی زمان، حرکت و سکون و غایت نیز جاری است).

یکی دیگر از صفات سلبی خداوند، «مکانمندی» است. سلب مکان به معنای سلب محدودیت از خداوند است؛ «...پروردگار جلّ جلاله با مکان توصیف نمی‌شود. او همان گونه است که بود، و بود همان گونه که هست. در مکانی نبوده است و از مکانی به مکان دیگر نرفته است. مکانی به او احاطه ندارد، بلکه او همواره بدون حدّ و کیف بوده است. پرسشگر گفت: ... آیا پروردگار در دنیاست یا در آخرت؟ امام فرمودند: پروردگار قبل از دنیا همواره و ازلی بوده است. او تدبیرکنندهٔ دنیا و دانای به آخرت است. اما اینکه دنیا و آخرت او را احاطه کرده باشند، خیر. اما می‌داند آنچه را در دنیا و آخرت است...» (صدوق، ۱۳۹۸ق، ص ۳۱۶).

۵) نفی حرکت و سکون

از دیگر ویژگی‌هایی، که نوعی حد شمرده شده و از خداوند نفی گردیده، حرکت و سکون است؛ «همانا خداوند تبارک و تعالی والا تر و بزرگ تر است از اینکه به حرکت یا سکون... محدود شود» (همان، ص ۷۵)؛ «اوهام خداوند را با حدود و حرکات... نمی‌توانند محدود سازند» (شریف رضی، ۱۴۱۴ق، ص ۲۳۲). اما روایت «لَا أَقُولُ إِنَّهُ قَائِمٌ قَائِلُهُ عَنْ مَكَانِهِ وَ لَا أَحَدُهُ بِمَكَانٍ يَكُونُ فِيهِ وَ لَا أَحَدُهُ أَنْ يَتَحَرَّكَ فِي شَيْءٍ مِنَ الْأَرْكَانِ وَ الْجَوَارِحِ...» (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۱، ص ۱۲۵؛ صدوق، ۱۳۹۸ق، ص ۱۸۳) از نکاتی است که روشن نیست آیا «أَحَدُهُ» به معنای محدود کردن است، یا به قرینهٔ «أَقُولُ» به معنای توصیف کردن آمده است. البته در صورت دوم نیز عدم تناهی به صورت غیرمستقیم قابل استفاده خواهد بود.

۶) نفی جهت

گاه در روایات، برای نفی جهت از عدم تناهی استفاده شده است؛ مانند «...کسی که به خداوند اشاره کند، او را صمد ندانسته است...» (شریف رضی، ۱۴۱۴ق، ص ۲۷۲). روشن است که اگر خداوند را «صمد» دانستیم، موجودی که جای خالی ندارد و مستقل و کاملی است که نیازی ندارد و همه به او نیازمندند، دیگر نمی‌توانیم؛ او را در جهتی محدود سازیم؛ و اگر برای خداوند جهت جلو قایل شدیم، محدود شدن خداوند به همین جا ختم نمی‌شود، بلکه باید پشت سر هم داشته باشد و این یعنی: محدود شدن خداوند از جهات گوناگون. (ر.ک: همان، ص ۲۷۳).

۷) نفی حیثیت

موجود محدود حیثیت‌بردار است؛ به این معنا که ممکن است در مکان خاصی باشد، اما در مکان دیگری نباشد؛ یا در زمان خاصی وجود داشته باشد و در زمان دیگری وجود نداشته باشد؛ یا وجودش مشروط به وجود علت خاصی باشد و با نبودن آن علت معدوم باشد. اما خداوند «از چیزی غایب نیست تا با حیثیت شناخته شود» (صدوق، ۱۳۹۸ق، ص ۶۹). او نامحدود است و از این‌رو، تمام مواطن وجود را پر کرده است، بدین روی، هیچ قید و حیثیتی ندارد، اعم از حیثیت مکانی، زمانی یا تعلیلی (ر.ک: مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۴، ص ۲۲۴).

۸) نفی زمان

عدم تناهی در ادله نفی زمان نیز به روشنی مشاهده می‌شود؛ از جمله: «مردی پرسید: ای اباجعفر، از پروردگارت به من خبر ده، از کی بوده است؟ امام فرمودند: وای بر تو! پرسش «از کی بوده است؟» درباره موجودی گفته می‌شود که نبوده و سپس به وجود آمده باشد...» (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۱، ص ۸۸).

۹) نفی وجود مقیاس برای خداوند

یکی از اقسام محدودیت وجودی، محدودیت به مقدار است. چیزی که محدود به مقدار باشد با مقیاس‌های کمی قابل تحدید است، اما خداوند از این محدودیت میراست؛ زیرا اصلاً مقدار ندارد؛ «خدمومزی او را دربر نمی‌گیرد و با شمارش محاسبه نمی‌گردد. همانا ابزارهای اندازه‌گیری، خودشان را اندازه می‌گیرند و ابزارها به مانند خویش اشاره دارند» (شریف رضی، ۱۴۱۴ق، ص ۲۷۳).

۱۰) نفی غایت

در روایات، هرگونه حد پایانی از خداوند نفی شده است. برای نمونه، «خداوند پیش از هر نهایت، مدت و هرگونه حساب و شمارش است. خدا والاتر از آن است که عقل‌های عاجز تشبیه کنندگان تصور می‌کنند. والاتر از صفات پدیده‌ها و اندازه‌ها و قطرهاست که برای موجودات مادی پندارند و جایگاه‌هایی که برای آن

در نظر می‌گیرند؛ زیرا حدودمرز و اندازه بر غیر خدا زده شده و به غیر او تعلق دارد» (همان، ص ۲۳۳).
 «...موجود غایتمند غیر از غایت است، و غایتمند موصوف است، و هر موصوفی مصنوع است، و صانع اشیا موصوف به حدّ مشخصی نیست» (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۱، ص ۱۱۳). نفی غایت، مطلق است و هرگونه غایت زمانی، مکانی یا وجودی را از خداوند نفی می‌کند.

۹. خالق حدّ

خداوند حاّد هر محدودی است؛ یعنی خالق حد است. بنابراین، خود حدی ندارد؛ زیرا حد مخلوق و مؤخر از علت خویش است؛ چنان‌که در روایات آمده است که مواردی مانند مکان، زمان، حرکت و سکون مخلوق خدایند و متأخر از خالق، و بنابراین، خالق این صفات را ندارد (صدوق، ۱۳۹۸ق، ص ۱۸۴). این‌گونه روایت، که متضمن دلیل است می‌تواند تا هر جای که دلیل قدرت دارد، گسترش یابد. از این رو، می‌توان از این روایت و نظایر آن برای نفی هر صفتی که مخلوق است، استفاده کرد و گفت که خداوند خالق حدّ است. بنابراین خودش حدّ ندارد و این یعنی: نامحدود بودن خداوند.

۱۰. مخلوقات نامتناهی

باید توجه داشت که برای اثبات عدم تناهی، نمی‌توان به صفات فعلی خداوند، استناد کرد؛ صفاتی نظیر مالکیت الهی بر تمام اشیا (برای نمونه، ر.ک: صدوق، ۱۳۹۸ق، ص ۷۱)؛ انحصار حاکمیت برای خداوند (قصص: ۷۰)؛ یگانه حافظ (هود: ۵۷)؛ یگانه نگهبان (انعام: ۱۰۲؛ زمر: ۶۲) و یگانه ناصر مخلوقات بودن (احزاب: ۱۷) و حتی علم و قدرت فعلی خداوند؛ زیرا تمام آفریده‌ها محدودند و مالکیت، حاکمیت، حفظ، حراست و نصرت نسبت به این اشیا محدود، عدم تناهی را اثبات نمی‌کند. البته اگر شمول تقدیری این آموزه‌ها را در نظر بگیریم، به این معنا که اگر آفریده‌ها بی‌نهایت هم باشند، باز خداوند، مالک، حاکم، حافظ و ناصر آنهاست؛ اما باز با این اشکال روبه‌روست که عدم تناهی اثبات شده، عدم تناهی فرضی است.

البته می‌توان برای مخلوقات، عدم تناهی بالقوه در نظر گرفت؛ مانند جاودانگی بهشت، جهنم. در روایات نیز می‌توان نشانه‌هایی از عدم تناهی بالقوه مخلوقات پیدا کرد. برای نمونه، برای عمق‌بخشی به اذکار، آنها را به عدم تناهی الهی گره‌زده‌اند (ر.ک: علی بن الحسین علیه السلام، ۱۳۷۶، ص ۷۲): «...خدایا سپاس تو راست؛ سپاسی جاودانه با جاودانگی تو، و سپاس از آن توست، سپاسی که جز علم تو پایانی نداشته باشد...» (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۱، ص ۵۸۱). البته باز این اشکال در این قسمت وجود خواهد داشت که عدم تناهی بالقوه مخلوقات، مانند بهشت و جهنم، قادر بر اثبات عدم تناهی بالفعل و وجودی خداوند نیست.

نتیجه‌گیری

۱. نفی محدودیت مقداری اگر به معنای شیء نامتناهی مقداری باشد؛ یعنی به لحاظ مقداری نامحدود باشد، قطعاً چنین معنایی از خداوند نفی می‌شود؛ زیرا تحقق وجود بی‌نهایت مقداری بالفعل اساساً در جهان خارج ممکن نیست و می‌توان مقدار داشتن را مساوی با محدودیت دانست. بنابراین، موجود مقداری هرچند هم بزرگ و زیاد باشد، باز محدود است و نشانه محدودیت آن، این است که قابل زیادت و کاستی است.
۲. اما اگر نفی محدودیت مقداری این باشد که شیئی از اساس مقدار نداشته باشد، زیرا مقدار داشتن دیوار محدودکننده است، چنین صفتی را می‌توان از صفات سلبی خداوند به حساب آورد؛ به این معنا که خداوند گرفتار مقدار و هیچ‌یک از محدودیت‌های مربوط به مقدار نیست.
۳. انحصار عدم تناهی در عدم تناهی مقداری اشتباه است؛ زیرا قسم دیگر آن، عدم تناهی وجودی است. از این رو می‌توان از ذات و صفات الهی با قید اطلاق یاد کرد و عدم تناهی مقداری خداوند در معنای دوم نیز بخشی از جورچین عدم تناهی وجودی است؛ به این معنا که وجود نامتناهی هیچ حدی ندارد؛ چه مقداری و چه غیر مقداری.
۴. هرچند تناهی مقداری و عدم تناهی مقداری، ملکه و عدم‌ملکه‌اند، و فقط در وجود مقداری قابل طرح‌اند، اما تناهی وجودی و عدم تناهی وجودی متناقضین هستند که هیچ موجودی بیرون از آن دو نیست؛ زیرا در این صورت، ارتفاع نقیضین خواهد بود.
۵. ادله نقلی فراوانی بر عدم تناهی وجودی خداوند دلالت دارند؛ از جمله ادله‌ای که بر عدم تناهی صفات الهی به صورت کلی تأکید دارند، و ادله‌ای که بر عدم تناهی صفت خاصی از صفات الهی تأکید دارند.
۶. از طریق صفات فعلی خداوند و نیز عدم تناهی مخلوقات نمی‌توان عدم تناهی ذات را اثبات کرد.

منابع

علی بن الحسین علیه السلام، ۱۳۷۶، *الصحیفة السجادیة*، قم، الهادی.

ابن طاووس، علی بن موسی، ۱۴۰۹ق، *إقبال الأعمال*، ج دوم، تهران، دار الکتب الإسلامیة.

بحرانی، ابن میثم، ۱۴۱۷ق، ترجمه *شرح نهج البلاغه*، مشهد، مجمع البحوث الإسلامیة التابعة للآستانة الرضویة المقدسة.

تقفی، ابراهیم بن محمد، ۱۴۱۰ق، *الفارث أو الإستفار و الفارث*، قم، دارالکتب الإسلامی.

حلی، حسن بن یوسف، ۱۴۱۳ق، کشف المراد فی شرح تجرید الاعتقاد، تعلیق حسن حسن زاده آملی، ج چهارم، قم، مؤسسه النشر الإسلامی.

شریف رضی، محمد بن حسین، ۱۴۱۴ق، *نهج البلاغه*، قم، هجرت.

شعیری، محمد بن محمد، بی تا، *جامع الأخبار*، نجف، مطبعة حیدریة.

صدر المتألهین، ۱۳۸۳، *شرح أصول الکافی*، تهران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.

صدر المتألهین، ۱۹۸۱ م، *الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة*، ج سوم، بیروت، دار احیاء التراث.

—، ۱۳۷۸ق، *عیون أخبار الرضا*، تهران، جهن.

صدوق، محمد بن علی، ۱۳۹۸ق، *التوحید*، قم، جامعه مدرسین.

—، ۱۴۰۳ق، معانی الأخبار، قم، جامعه مدرسین.

طباطبائی، سید محمد حسین، ۱۴۱۷ق، المیزان فی تفسیر القرآن، ج پنجم، قم، جامعه مدرسین.

طبرسی، احمد بن علی، ۱۴۰۳ق، الإحتجاج علی أهل اللجاج، مشهد، مرتضی.

عاملی کفعمی، ابراهیم بن علی، ۱۴۱۸ق، *البلد الامین و الدرع الحصین*، بیروت، مؤسسه الأعلمی للمطبوعات.

—، ۱۴۰۵ق، *المصباح للکفعمی (حیة الأمان الواقیة و حیة الإیمان الباقیة)*، ج دوم، قم، دار الرضی (زاهدی).

عیاشی، محمد بن مسعود، ۱۳۸۰ق، تفسیر العیاشی، تهران، المطبعة العلمیة.

فراهیدی، خلیل بن احمد، ۱۴۰۹ق، کتاب العین، ج دوم، قم، هجرت.

فیاضی، غلامرضا و حسن رضائی، ۱۳۹۵، نشست علمی «عدم تناهی واجب تعالی؛ مفهوم، مبانی و نتایج آن»، حکمت اسلامی، سال نهم، ش ۴۱، ص ۵-۱۶.

کلینی، محمد بن یعقوب، ۱۴۰۷ق، *الکافی*، تصحیح علی اکبر غفاری و محمد آخوندی، ج چهارم، تهران، دار الکتب الإسلامیة.

کوفی، فرات بن ابراهیم، ۱۴۱۰ق، *تفسیر فرات الکوفی*، تهران، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.

مجلسی، محمد باقر، ۱۴۰۳ق، *بحار الأنوار*، ج دوم، بیروت، دار احیاء التراث العربی.

مصباح، محمد تقی، ۱۳۸۳، *آموزش فلسفه*، ج چهارم، تهران، امیر کبیر.

مفید، محمد بن محمد بن نعمان، ۱۴۱۳ق، *الأمالی*، قم، کنگره شیخ مفید.

میلانی، حسن، ۱۳۷۷، «وہام پیرامون نامتناهی»، کیهان اندیشه، ش ۷۹، ص ۱۶۰-۱۶۶.

—، ۱۳۸۱، *سراب عرفان: نگرشی به مباحث وحدت وجود عقل گریزی و جبرگرایی عارفان در کتاب مقالات دکتر حسین الہی قمشہای*، قم، مولود کعبہ.

—، ۱۳۸۲، *فراتر از عرفان: خلاشناسی فلسفی و عرفانی از نگاه وحی و عرفان*، کرج، عهد.

—، ۱۳۸۹، «خدای نامتناهی فلسفه و عرفان در تراوی برهان» (نقد کتاب علی بن موسی الرضا علیه السلام و الفلسفة الالہیة نوشته آیت الله جوادی آملی) «سمات»، ش ۳، ص ۱۰۹-۱۵۰.

نیویان، سید محمد مهدی، ۱۳۹۵، *جستارهایی در فلسفه اسلامی، مشتمل بر آراء اختصاصی آیت الله فیاضی*، قم، حکمت اسلامی.

هاشمی خوبی، میرزا حبیب الله و حسن حسن زاده آملی، ۱۴۰۰ق، *منہاج البراعة فی شرح نہج البلاغہ و تکملة منہاج البراعة*، ج چهارم، تهران، مکتبہ الإسلامیة.

توجه همه جانبه به «حیات معقول»؛ دیدگاه علامه جعفری درباره حل مسئله «شر»

hasandinpanah@gmail.com

ک.ح. حسن دین‌پناه / دانش‌پژوه دکتری ادیان، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی *
دریافت: ۱۳۹۷/۱/۱۵ - پذیرش: ۱۳۹۷/۵/۶

چکیده

برخی از پرسش‌ها مانند مسئله «شر» در متون علمی وجود دارد که پاسخ‌گویی کامل به آنها از عهده علم تجربی بر نمی‌آید، و تنها دین و فلسفه می‌توانند در این امور نقش شایسته‌ای ایفا کنند. نوشتار حاضر با روش «تحلیل اسنادی»، دیدگاه‌های علامه جعفری در باب «شر» را بررسی کرده است. حاصل دیدگاه ایشان آن است که برای حل مسئله شرور، تبیین دو مسئله، «حیات و فلسفه آن»، و «عدالت و حکمت خداوند در جریان خلقت و سرنوشت انسان‌ها» ضروری است. از دیدگاه ایشان حکم انسان‌ها به وجود نقص‌ها و شرور در عالم طبیعت، مستند به قضاوت در حوادث جهان و زندگی از منظر «حیات‌محوری» است. اگر انسان به درک مجرد و خالصی از نظام هستی برسد و گرایش او به «حیات معقول» هم بیشتر باشد، به‌طور قطع، تفسیر طبیعی از عدالت الهی را رها کرده و از سلطه خودِ طبیعی نیز بیرون آمده است و دیگر مسئله «شر» برای وی مطرح نخواهد شد.

کلیدواژه‌ها: علامه جعفری، شر، نامالایمات، حیات طبیعی، حیات معقول، عدالت.

یکی از بحث‌های مطرح در میان علم و دین، فهم و درکی از «خدا»، «جهان» و «انسان» و بررسی ارتباط هر کدام از اینها با یکدیگر است. این سه مفهوم به هم پیوسته‌اند و سر از یکدیگر درمی‌آورند. هرگاه فهم ما نسبت به یک ضلع از مثلث «خدا - جهان - انسان» دست‌خوش تحول شود، فهم ما نسبت به دو ضلع دیگر نیز به ناچار متحول می‌شود (کروفورد، ۱۳۹۵، ص ۱۷ و ۳۲۶-۳۳۲). از این‌رو، علامه جعفری در تبیین مسئله «شر»، به‌طور کامل به سه ضلع «خدا - جهان - انسان» توجه دارد. ایشان تصور صحیح از این سه محور را به عنوان مهم‌ترین نقطه در تبیین مسئله «شر» دخیل دانسته، مشکل بسیاری از متفکران غربی را فقدان تصور درست از «خداوند» و ناآشنا با واقعیت «جهان» و «انسان» می‌داند. ایشان می‌نویسد: دین اسلام زندگی ناآشنا با واقعیت «خدا»، «جهان» و «انسان» را اساساً «زندگی» نمی‌داند (جعفری، ۱۳۶۲، ج ۱۴، ص ۲۲؛ همو، ۱۳۸۸، ص ۲۷).

به‌طور کلی، برخی از پرسش‌ها در متون علمی وجود دارد که پاسخ‌گویی کامل به آنها از عهده علم تجربی بر نمی‌آید. از این‌رو، فلسفه و دین می‌توانند در ارائه پیش‌فرض‌های اساسی برای علم و تحقیق علمی، نقش شایسته‌ای ایفا کند. برای مثال، می‌توان به معقولیت جهان‌آفرینش اشاره کرد که از مبادی اولیه علم و تحقیقات علمی است (کافی، ۱۳۹۵، ص ۱۸-۱۹). در فضای فکری و فرهنگی عصر جدید، برخی از دانشمندان تجربه‌گرایی غربی برای تضعیف براهین اثبات وجود خدا، به مسئله «شر» در عالم و ناسازگاری آن با وجود خدا توسل جسته‌اند (رک: سعیدی مهر، ۱۳۷۶، ص ۲۰۳-۲۰۵؛ محمدرضایی، ۱۳۹۰، ص ۳۲۸). آنان با پرسش‌هایی از این دست، الهیات و باورهای دینی را به چالش کشیده‌اند. از این‌رو، از جمله مباحثی که به حوزه‌های مربوط به علم و دین مربوط می‌شود تبیین مسئله «شر» در عالم طبیعت است.

مسئله «شر» از پیچیده‌ترین و مهم‌ترین مسائل در عرصه دین‌پژوهی است و همواره بر سر این موضوع در میان متفکران دینی گفت‌وگوهای زیادی صورت گرفته، و گاهی از رهگذر آن، اساسی‌ترین آموزه‌های دین، مانند اعتقاد به وجود خدا، توحید و قدرت و علم الهی مورد شک و تردید قرار گرفته است. بحث «شر» یک معضل جدی به حساب می‌آید؛ زیرا دین‌باوران از یک سو، به خدای قادر و عالم مطلق و خیرخواه محض اعتقاد دارند، و از سوی دیگر، آنان با اموری نظیر بیماری‌های طاقت‌فرسا، آتشفشان‌ها، سیل‌های ویران‌کننده، زلزله‌های طبیعی، قتل‌های زنجیره‌ای و غارت‌های خانمان‌سوز و ... مواجهند. منتقدان دین می‌گویند: اگر خدا قادر و عالم مطلق و خیرخواه محض است، چرا شرور در جهان وجود دارد؟ چگونه این دو مسئله با یکدیگر هماهنگی و تناسب دارند؟

برای نمونه، جان مکی (۱۹۱۷-۱۹۸۱) می‌نویسد: گزاره «خدا وجود دارد» با گزاره «شر وجود دارد» از نظر منطقی ناسازگارند و نمی‌توان هر دو را همزمان صادق دانست. وی با این حال، تناقض را ضمنی می‌داند، نه صریح. اما برخی مانند هانس کونگ آلمانی تا آنجا پیش رفته‌اند که مسئله «شر» را پناهگاه الحاد خوانده‌اند (پترسون و دیگران، ۱۳۸۳، ص ۱۷۷-۱۷۹).

متفکران دینی شرق و غرب تلاش کرده‌اند تا برای این معضل جدی، راه‌حل‌های اساسی بیابند. پرداختن به راه‌حل‌های متعددی که تا کنون برای مسئله «شر» ارائه شده است، بدون نگارش مکتوبی بلند ممکن نخواهد بود و از حوصلهٔ این نوشتار خارج است. هدف اصلی این نوشتار تبیین و بررسی دیدگاه علامه جعفری از مسئله «شر» است.

علامه محمدتقی جعفری تبری‌ری در علوم دینی و حوزوی، فقهی جامع‌الشرایط بود که از دست اعظمی همچون *آیه‌الله‌العظمی خوئی* به کسب درجه عالی اجتهاد نائل شد. ایشان علاوه بر توجه به موضوعات فقهی، در دوران اقامت در تهران، به مسائل علوم انسانی و اجتماعی، به‌ویژه فلسفی و کلامی پرداخت که مخاطب اصلی آن نسل جوان، دانشگاهیان و روشن‌فکران مذهبی بودند. ایشان در موضوعاتی مانند وجدان، جبر و اختیار، آفرینش، اخلاق، شناخت طبیعت، انسان، زیبایی و هنر، فلسفهٔ زندگی، حرکت و تحول، حیات معقول، حکمت و عرفان، اخلاق، مباحث فلسفهٔ غرب، مولوی، خیام، *نهج‌البلاغه*، فلسفهٔ دین، بررسی افکار *راسل*، نظریات فلسفی هیوم دربارهٔ حقوق بشر، تکامل انسان، آرمان زندگی و مانند آن قلم می‌زد و سخنرانی می‌کرد و همواره نیز گفتار و آثار ایشان مشحون از نظرات بدیع و سخن‌های تازه و اندیشه‌هایی بکر و تفکرزا بود. نگاهی گذرا به مجموعهٔ متنوع آثار ایشان، نشانهٔ گسترهٔ آشنایی و توان علمی ایشان در مسائل و موضوعاتی است که تبخّر در همهٔ آنها حقیقتاً برای یک انسان معمولی قابل تصور نیست. به‌یقین، چنین توفیقی حاکی از تأییدات الهی است که ایشان از آن برخوردار بود. در کنار ابعاد برجستهٔ فقهی و فلسفی علامه جعفری، آنچه ایشان را ممتاز می‌ساخت، بُعد کم‌نظیر شخصیت اخلاقی ایشان بود که به‌حق دو بال علم و عمل، تعبد و تفکر، دین و فلسفه، دانش و تقوا را یکجا در خود جمع کرده بود و از این نظر، نمونهٔ عینی عالمی ربّانی بود که در هیچ جا و هیچ زمان از یاد خدا و علاقه به قرآن و اهل بیت علیهم‌السلام و خدمت به اسلام، در همهٔ زمینه‌های تکاپوی اندیشه و معارف بشری غافل نبود (گواهی، ۱۳۷۹، ص ۱۶۹-۱۷۶).

نوشتار پیش‌روی از آن نظر اهمیت دارد که به دیدگاه شخصیتی می‌پردازد که نگاه جدیدی به مسائل بشری دارد، و از زاویهٔ دیگری، که حکایت از نوگرایی ایشان دارد، به مسائلی نظیر «شر»، فلسفهٔ حیات انسان و مانند آن می‌نگرد. به عقیدهٔ ایشان، حل مسئله «شر» با استدلال محض امکان ندارد و قانع‌کننده نیست؛ زیرا این مسئله ارتباط تنگاتنگی با حیات انسان دارد، و تصویری که انسان از حیات دارد در کنار تصویری که از خدا و جهان دارد، در مواجهه با شرور بسیار مهم است. از این‌رو، ایشان بر خلاف دیگر متکلمان و فیلسوفان، توجه زیادی به حیات انسان کرده و با توجه به حیات معقول، به بررسی موضوع «شر» پرداخته است. ایشان از بزرگ‌ترین اندیشمندان جهان اسلام در توجه به «فلسفهٔ حیات» است.

دربارهٔ مسئله «شر»، پاسخ‌ها و راه‌حل‌های بسیاری ارائه شده است، با وجود این، نوشتاری که راه‌حل علامه جعفری را دربارهٔ این مسئله به‌طور خاص بررسی و تحلیل کرده باشد، مشاهده نشد. خود ایشان نیز در نوشتاری مستقل به این موضوع نپرداخته است. بدین روی، دیدگاه ایشان را باید از آثار و تألیفات وی به‌دست آورد. دست‌یابی به دیدگاه ایشان از میان تألیفات او دربارهٔ حل مسئله «شر»، پرداختن به نظر ایشان دربارهٔ دیگر دیدگاه‌های

اندیشمندان دربارهٔ حلّ این مسئله و نیز بررسی و تحلیل دیدگاه خود علامه در این زمینه، مهم‌ترین نوآوری این نوشتار محسوب می‌شود.

با توجه به این مطلب، سؤال اصلی نوشتار حاضر این است که «از دیدگاه علامه جعفری راه حل اصلی مسئلهٔ شرور در جهان چیست؟» علاوه بر این، «دیدگاه ایشان دربارهٔ راه‌حل‌های فلاسفه به مسئلهٔ شرور کدام است؟» این پژوهش برای پاسخ به این پرسش‌ها، ابتدا تعریف ایشان از «خیر» و «شر» و نیز نگاه او به واژهٔ «شر» را ذکر کرده و در ادامه، دیدگاه نقادانهٔ او به راه‌حل‌های دیگران نسبت به این مسئله را مطرح نموده و سپس راه‌حل علامه جعفری به مسئلهٔ شرور را بررسی کرده است.

تعریف علامه جعفری از «خیر» و «شر»

دو مفهوم متقابل «خیر» و «شر» از مفاهیم آشنا به ذهن عموم مردم هستند که در لغت فارسی، به «خوب» و «بد» تعبیر می‌شوند. از این دو مفهوم، در فلسفه، علم کلام و در ابوابی از علوم انسانی تحقیق می‌شود. علامه جعفری این دو مفهوم را این‌گونه تعریف می‌کند: هر پدیده‌ای که در ارتباط تأثیر و تأثر با وجود انسانی، مثبت باشد، یعنی بتواند نیازی از نیازهای مادی و یا معنوی انسان را تأمین کند، «خیر» است. و هر پدیده‌ای که در ارتباط تأثیر و تأثر با وجود انسانی، مثبت نباشد و اختلال یا نقضی در موجودیت و یا موقعیت قانونی آدمی وارد آورد، «شر» نامیده می‌شود (جعفری، ۱۳۶۲ - الف، ج ۲۷، ص ۱۲).

ایشان در جای دیگر، تعریف فلاسفه‌ای همچون *ابن‌سینا* و *خیام* را از «شر» ذکر می‌کند: «امر عدمی یا پدیدهٔ نامطلوب و ناشایستی که اشیا به آن اشتیاق و میل ندارند» (ابن‌سینا، ۱۳۸۰، ص ۳۵۵؛ صدرالمآلهین، ۱۳۸۶، ج ۷، ص ۵۸) و آن‌را اساساً غیر صحیح می‌داند و می‌نویسد: «شر» عبارت است از: هر پدیده و واقعیت وجودی و عدمی که تزامنی با حیات داشته باشد، که لازمهٔ آن، این است که «خیر» عبارت است از: هر پدیده و واقعیتی که مایم و گوارای حیات بوده باشد. گمان نمی‌رود اگر «حیات‌محوری» کنار گذاشته شود، عاقلی پیدا شود که بگوید: شری در دنیا وجود دارد (جعفری، ۱۳۷۲، ص ۷۴-۷۶).

نگاه علامه جعفری دربارهٔ صحت یا عدم صحت استناد «شر» به خداوند

به‌طور کلی، علامه جعفری به کار بردن کلمهٔ «شر» را اشتباه دانسته، معتقد است: اگر به جای استعمال واژهٔ «شر»، از واژه‌هایی همچون «نامالایم»، «ناراحتی» و «بی‌آسایشی» استفاده کنیم، نه تنها با نظر به جریان پدیده‌ها و شئون انسانی، خلاف واقع نگفته‌ایم، بلکه با ضرورت منطقی هم موافقت کرده‌ایم. در کلمهٔ «شر» - که ضد یا نقیض خیر است - مفهومی از ستمگری وجود دارد، که در صورت اثبات اصل «عدالت» خداوند، خواهیم دید که ما افراد انسانی مبتلا به نامالایمات هستیم، نه شرور (جعفری، ۱۳۷۹ - الف، ص ۲۹۳).

ایشان استدلال به وجود «شر» و استناد آن به خداوند را فقط در نتیجهٔ بینش و تفسیری می‌داند که ما به‌وسیلهٔ

عینک حیات طبیعی می‌یابیم (جعفری، ۱۳۶۲ - الف، ج ۲۱، ص ۱۶۳). از این‌رو، معتقد است: مسئله «شر» را نمی‌توان با استدلال محض بررسی کرد و به همین سبب، آن را بر اساس مسئله «حیات» تبیین می‌کند و اعتقاد دارد: پاسخ حقیقی به مسئله نقص‌ها و شرور - به تفصیلی که در ادامه می‌آید - بدون حل مسئله «حیات‌محوری» امکان‌پذیر نخواهد بود (جعفری، ۱۳۶۲ - الف، ج ۹، ص ۵۴).

با توجه به مطالب بیان‌شده، علامه جعفری بر این نظر است که اگر منظور از «شر»، وجود نامالایمات و ناگواری‌ها در زندگانی است، البته زندگانی بشر مالمال از نامالایمات و ناگواری‌هاست. ولی با نظر به اینکه قانون حاکم بر جهان هستی، برای تحقق فوق‌خواسته‌ها و خوشی‌های ما و مقتضای حکمت خداوندی است، از این‌رو، وجود امور نامالایم و ناگوار نمی‌تواند خلاف شایستگی و خلاف قانونی بودن هستی را اثبات نماید. پس اسناد آن امور به حکمت خداوندی قابل قبول است. و اگر منظور از «شر»، پدیده‌ای است که باردار مفهوم «قبح»، «ظلم» و «خلاف قانونی» است، به‌هیچ وجه، اسناد چنین چیزی به خداوند صحیح نیست؛ زیرا صدور شرّ از یک موجود، یا معلول جهل اوست با امکان دارا بودن به علم، یا ناشی از نیاز است، یا از روی افزون‌طلبی، و یا بر مبنای خودخواهی ضد ارزشی است. بدیهی است که هیچ‌یک از این نواقص را به خداوند کامل مطلق نمی‌توان نسبت داد؛ زیرا اسناد هر یک از امور مزبور، مساوی نفی خداوندی آن ذات اقدس است (جعفری، ۱۳۶۲ - الف، ج ۲۱، ص ۱۶۳-۱۶۲؛ ج ۲۷، ص ۱۳ و ص ۱۹).

انتقاد علامه جعفری به راه حل‌های مسئله «شر»

علامه جعفری می‌گوید: وجود شرور و فلاکت‌ها در جهان طبیعت، به قدری برای اشخاص عادی غیر قابل هضم شده که موجب گردیده است بعضی اشخاص منکر خدا شوند و آن امور را به عنوان دلیل نفی خدا معرفی نمایند (جعفری، ۱۳۶۲ - ب، ج ۱۴، ص ۲۲؛ همو، ۱۳۷۹ - الف، ص ۲۸۹). و بعضی از فلاسفه و حکما هم مطرح کنند که این امور با عدالت خداوندی سازگار نیست و به همین خاطر، برخی از آنان پاسخ‌ها و راه‌حل‌های ذیل را به مسئله «شر» داده‌اند:

پاسخ اول: «وجود» موجودات امکانی از وجود الهی، و مقتضای فیاضیت الهی است و خود «وجود» در هر نشئه و قلمروی باشد، خیر است. برخی از موجودات به طور ضرورت با یکدیگر تضاد دارند؛ مانند وجود آتش که هر چند برای زندگی انسان خیر و مفید است، اما گاهی ممکن است دست یا خانهٔ کسی را بسوزاند. این تضاد مستقیماً مستند به خدا نیست. هنگامی که تضاد در جهان پیدا شد، عدم واقع می‌گردد و شر نیز از عدم ناشی می‌شود. بنابراین، خود تضاد، عدم و شر را خداوند نیافریده، بلکه خواص محدود ماهیات است که اموری عدمی هستند (راه‌حل خیام، ابن‌سینا، فارابی و دیگر فلاسفه).

علامه جعفری دربارهٔ نادرستی این پاسخ می‌نویسد: جعل هر چیزی، جعل لوازم ضروری آن نیز هست، و تضاد از لوازم وجود مخلوقات است. در نتیجه، اگر تضاد منشأ عدم، و عدم منشأ شر فرض شود، قطعاً به‌وجود آمدن شر مستند

به خداست (جعفری، ۱۳۷۲، ص ۷۲-۷۴). با یک عبارت کاملاً ساده، اگر جهان طبیعت نبود، شر و نقصی هم وجود نداشت و وجود این طبیعت، مستند به خدا و قوانینی است که او در طبیعت به جریان انداخته است. پس خدا این امور را، که به عنوان شر مطرح می‌شوند، در عالم قرار داده است (جعفری، ۱۳۶۲ - الف، ج ۹، ص ۵۳-۵۵).

پاسخ دوم: وجود نقص و شر در جهان طبیعت، در مقابل کمال و خیر، بسیار اندک است و وجود نقص و شر اندک در مقابل خیر کثیر اشکالی ندارد (شر قلیل و خیر کثیر). این عقیده خدام است (جعفری، ۱۳۶۲ - ب، ج ۲، ص ۴۷۶؛ همو، ۱۳۷۲، ص ۷۳).

علامه جعفری در خصوص نادرستی این پاسخ می‌نویسد: این پاسخ خیلی سطحی است و با حکم عقل و منابع اسلامی در تضاد است؛ زیرا امکان ندارد از خداوند، که خیر محض و کمال مطلق است، شر و نقصی هر چند بسیار اندک، به وجود بیاید. مگر خلاف منطقی، کم و زیاد دارد؟ (جعفری، ۱۳۷۹ - الف، ص ۲۹۲) به‌ویژه با نظر به اینکه در دو مفهوم «نقص» و «شر»، ناشایستگی وجود دارد که اسناد آن به خداوند، غلط و خطای بزرگ است.

پاسخ‌های دیگر: پاسخی که جلال‌الدین محمد بلخی در ابیات شعری خود مطرح کرده، آن است که این ناگواری‌ها به اضافه اینکه روح انسانی را صیقل می‌دهند، آماده حرکت به راه تکامل می‌کنند تا شایسته دریافت آن پاداش عظیم باشد که خداوند برای انسان‌ها مقرر ساخته است (جعفری، ۱۳۶۲ - ب، ج ۴، ص ۳۷۷). یا این پاسخ که با استناد به آیه «وَلَنَبْلُوَنَّكُمْ بِشَيْءٍ مِّنَ الْخَوْفِ وَالْجُوعِ وَنَقْصٍ مِّنَ الْأَمْوَالِ وَالْأَنْفُسِ وَالثَّمَرَاتِ» (بقره: ۱۵۵)؛ قطعاً همه شما را با چیزی از ترس، گرسنگی، و کاهش در مال‌ها و جان‌ها و میوه‌ها آزمایش می‌کنیم. بسیاری از نامالیماتی که گریبانگیر انسان‌هاست، برای آزمایش و تصفیه انسان‌هاست (جعفری، ۱۳۶۲ - ب، ج ۵، ص ۲۳۵).

علامه جعفری درباره این‌گونه پاسخ‌ها می‌نویسد: اینها مربوط به نظم و قانون خود جهان هستی نیست، بلکه مقصود از اینها صرفاً بیان فواید و حکمت‌های ناگواری‌ها و نامالیمات است که بشریت را در خود فرو برده است (جعفری، ۱۳۶۲ - ب، ج ۴، ص ۳۷۷). از این‌رو، ایشان معتقد است: پاسخ حقیقی به مسئله نقص‌ها و شرور بدون حل مسئله «حیات‌محوری» امکان‌پذیر نخواهد بود. از نگاه ایشان، حکم به‌وجود نقص‌ها و شرور، مستند به قضاوت در حوادث جهان و زندگی با عینک «حیات‌محوری» است که ما به‌دیدگان خود زده‌ایم. و مقصود از حیات در «حیات‌محوری»، همان زندگی طبیعی محض است که همواره با دو بال جلب لذت و دفع الم و درد پرواز می‌کند، نه «حیات معقول» که با اصالتی مافوق لذت و الم حرکت می‌کند (جعفری، ۱۳۶۲ - الف، ج ۹، ص ۵۳-۵۵). از نگاه ایشان، ما قطعاً می‌توانیم با پذیرش «حیات معقول» مانند به‌دست گرفتن یک لیوان آب خوردنی و نهادن آن بر زمین، تمام معماهای بشری را حل کنیم (همان، ج ۴، ص ۶۶). در ادامه، دیدگاه علامه جعفری در این زمینه ذکر خواهد شد.

راه حل علامه جعفری به مسئله «شر»

علامه جعفری در تبیین مسئله شرور در جهان، دو نکته را بسیار مهم می‌داند: اول. توجه به محدودیت علم و فکر بشر؛ و دوم. تصویری که انسان از حیات دارد.

ایشان سؤال از اختلاف انسان‌ها در خلقت، نقص مادرزادی، نقص عضو یا فقدان یک یا چند نیرو و استعداد را، که در بسیاری از انسان‌ها مشاهده می‌شود، از قدیمی‌ترین و شایع‌ترین سؤالات دانسته، می‌گوید: سالیانی ممتد برای حل مشکل آلام و ناگواری‌ها تلاش می‌کردم و نظریات گوناگون صاحب‌نظرانی مانند ابن‌سینا، عمر بن ابراهیم خیام و متأخران از حکما را در حل مشکل مزبور مورد مطالعه و دقت قرار دادم. بالاخره، احساس می‌کردم که آن نظریات قانع‌کننده نیست. تا اینکه با عنایات خداوندی نظریه‌ای برای این‌جانب مطرح و قانع‌کننده گشت که روشن‌تر و مختصرتر از آن نظریات به نظر می‌رسد و آن اینکه: اصل منشأ احساس شرّ و نقص و اختلال در خلقت، که مخالف عدل و حکمت بالغهٔ خداوندی بنماید، مستند به عینکی است که از حیات‌محوری و علوم محدود خود تعبیه نموده‌ایم و می‌خواهیم با همان عینک، «خود»، «خدا» و «جهان» هستی را حقیقتاً درک کنیم، و هرگز متوجه این سه حقیقت نمی‌شویم که اولاً، جهان با شناسایی جهان فرق دارد. ثانیاً، نظم عالی هستی بر مبنای خواسته‌های ما پی‌ریزی نشده است. و ثالثاً، مقام ربوبی خداوند بالاتر از آن است که ما بتوانیم بر آن احاطه داشته باشیم.

علامه جعفری - در اقع - در تبیین مسئله «شر»، تصور صحیح از سه ضلع «خدا - انسان - جهان» را دخیل می‌داند و در موضوع «خدا» دو نکته را متذکر می‌شود:

نکتهٔ اول. سخن ملحدان است که می‌گویند: اگر خدایی قادر مطلق و خالق انسان و جهان وجود داشت، نمی‌بایست این اندازه جان‌داران در شکنجه و فلاکت و بدبختی قرار بگیرند. ولی در پاسخ، خواهیم گفت که به هیچ وجه، نمی‌توان این مسئله را به عنوان دلیل بر نفی خدا به حساب آورد؛ زیرا نتیجهٔ نهایی، که از این مسئله گرفته می‌شود، این است که نظم جهان هستی آنچنان که ما دربارهٔ زندگان تصور می‌کنیم و می‌خواهیم، نیست، و خداوند دربارهٔ جان‌داران آن عاطفه را، که گمان می‌کنیم باید منظور بدارد، در نظر نگرفته است. بنابراین، تصویری که این افراد از خدا دارند، درست نیست (جعفری، ۱۳۶۲ - ب، ج ۱۴، ص ۲۲).

نکتهٔ دوم در مسئلهٔ شرور، هیچ‌گونه غرض‌ورزی یا بی‌اعتنایی خداوندی نسبت به بعضی از مخلوقات در کار نیست، بلکه عدالت و حکمت بالغهٔ خداوند در خلقت در جریان است که حقایق پشت پرده آن را اقتضا می‌کند. از این رو، عدالت خداوند، باید مورد تأمل و دقت بیشتری قرار بگیرد (جعفری، ۱۳۶۲ - ب ج ۱۴ ص ۲۶؛ همو، ۱۳۶۲ - الف، ج ۲۲، ص ۴۱-۴۵) که در انتهای نوشتار، به این موضوع نیز اشاره می‌شود.

علامه جعفری در موضوع «جهان»، معتقد است که شناخت جهان با خود جهان متفاوت است. تعیین‌کنندهٔ دیدگاه ما در مسئلهٔ «شر» در جهان، ذهنیتی است که ما دربارهٔ کیفیت قانونمندی و نظم جهان داریم. ما با نظر به خواسته‌ها و آرمان‌هایی که داریم، قانونی برای شایستگی عالم هستی و جریان آن در ارتباط با خودمان، در ذهن خویش به وجود آورده‌ایم، خواه آگاهی مشروح به آن خواسته‌ها داشته باشیم، یا نه. هر کس با اندک توجهی به درون خود، به‌خوبی احساس می‌کند که هر چه برای طبیعت خود ملایم و لذت‌بخش است، همان را می‌خواهد، و هر چه را با طبیعت او سازگار نیست، نمی‌خواهد (جعفری، ۱۳۸۵، ص ۸۲). اگر این قانون مبتنی بر خواسته‌ها و آرمان‌های انسان را مورد دقت و بررسی قرار دهیم، به این صورت درمی‌آید:

۱. چون زیبایی خواسته و آرمان ما انسان‌هاست، پس باید هر مردی به زیبایی حضرت یوسف علیه السلام باشد و هر زنی به زیبایی کَلثویاترا.

۲. چون تحصیل علم و کوشش برای به‌دست آوردن واقعیات جهان هستی سخت است و به مشقت و ریاضت

نیاز دارد، پس باید هر انسانی که از مادر متولد می‌شود، به همه واقعیات جهان هستی و ماورای آن عالم باشد.

۳. بدان سبب که زندگی بدون تلخی‌های اضطراب و بیماری‌ها و انواع شکست‌ها و با داشتن همه عوامل لذاذ

طبیعی بسیار شیرین است، پس باید زندگی ما انسان‌ها به همین کیفیت باشد که آن را می‌خواهیم.

۴. اصلاً به پایان رسیدن این زندگی غلط است. پس باید زندگی مردم ابدی باشد و مرگ بر سر هیچ احدی نتازد.

۵. بدان روی که قدرت در هر شکلی که باشد موجب تأثیر و تأثر اختیاری بیشتر در عرصه جهان هستی

می‌گردد و هر تأثیر و تأثر اختیاری آرمان‌ماست، پس ما باید از همه اشکال قدرت برخوردار باشیم، به‌گونه‌ای که اگر

خواستیم در این کیهان بزرگ، یکی از کهکشان‌ها با داشتن میلیون‌ها خورشید با کمال تواضع بیاید و در گوشه‌ای از

جیب راست این جانب، [و جیب چپ هم نمی‌شود] سکونت کند، فوراً این خواسته ما را اطاعت نماید.

سرانجام، ایشان به این نتیجه می‌رسد که یک اصل مهم آن است که ما در تعیین قانون هستی، فقط خواسته‌ها

و آرمان‌های خود را محور و ملاک قرار می‌دهیم، و در صورت دست نیافتن به آنها، احساس تلخی و درد خواهیم

کرد و چنین خواهیم پنداشت که جهان خلقت، ناقص و مختل است. در حقیقت، حکم عده‌ای از مردم ناآگاه به

نقص و اختلال در کارگاه خلقت، مانند نقص عضو و فقدان یکی از استعدادها یا یکی از قوا، کاشف از فرض و اعتقاد

به قانونی در طبیعت است که ما انسان‌ها با نظر به کمیت و کیفیت اعضا و استعدادها و قوای انسان‌ها آن را

پذیرفته‌ایم، و هر چه را که در پایین‌تر از آن باشد «ناقص»، و هر چه که دارای همان کیفیت و کمیت در بهترین

وجه باشد، «کامل» می‌نامیم. در اینجا، ما در دو پدیده نقص و کمال، قانون و ملاکی را در نظر گرفته‌ایم که مربوط

به مشاهدات و خواسته‌های خود ماست و دلیل علمی محضی [با قطع نظر از معرفت حاصل از مشاهدات و

خواسته‌های محدود ما] آن قانون و ملاک خیالی را تأیید نمی‌کند.

توضیح آنکه ناقص‌الخلقه‌ها - در واقع - ناقص نیستند، بلکه با عینک حیاتی ما، که لذت و درد دارد، ناقص

هستند؛ زیرا نقص در خلقت، گونه‌ای از گونه‌های خلقت است که بر اساس قانون به این شکل در آمده است. تا

کنون بشر دو چشمی به دنیا آمده است. حال اگر کسی یک چشمی یا سه چشمی به دنیا بیاید، می‌گوییم: «ناقص»

است. تصور کنید که بشر از اول با یک چشم زندگی می‌کرد. حال اگر کسی دو چشمی به دنیا می‌آمد، می‌گفتیم:

«ناقص» است. پس خط میانگینی که ما برای کمال کشیده‌ایم، دلیل بر واقعیت نیست (جعفری، ۱۳۸۱، ص ۵۹-

۶۰ و ۸۵-۸۷).

از نگاه علامه جعفری، آنچه فطرت و عقل سلیم حکم می‌کند این است که صاحب‌نظران فلسفی و علمی باید

به‌جای غوطه خوردن در اصطلاحات فلسفی، راه‌های برخورد با چنین انسان‌هایی را که فاقد عضوی یا استعدادی

هستند که مردم معمولی دارند، به مردم تعلیم بدهند و به رفع آنها و به معالجات مناسب برای آنها بپردازند. در ادامه، علامه جعفری می‌گوید: در چند سال پیش، در شهر اصفهان با این هدف که بتوانم از وضع روانی کودکان معلول با نظر به کیفیت عضوی که داشتند، اطلاعاتی به‌دست بیاورم، برای بازدید به آسایشگاه کودکان معلول رفتم و لحظاتی رفتارهای این بچه‌های معلول را بررسی کردم. نتیجهٔ این بررسی آن بود که دیدم برخلاف آنچه گمان می‌کنیم حیات بچه‌های معلول مختل است، این مسئله برای خود آنها وجود ندارد. دیدم آنان از وضعی که دارند (کر و لال بودن) هیچ احساس زجر و نقص نمی‌کنند و حرکات و سکناشان به خوبی نشان می‌داد که آنان از وضع خود ناراضی‌تی ندارند. بنابراین، ما چون حیات را از دریچهٔ نگاه خودمان تفسیر می‌کنیم، نه از دریچه نگاه کسی که درگیر این حیات است، مسئلهٔ «شر» برایمان مطرح می‌شود. به همین خاطر، باید برای فهم معنای نظم عالم هستی و جریان حکمت خداوند در آن، عینک «حیات‌محوری» را از چشمان خود برداریم (جعفری، ۱۳۶۲ - الف، ج ۲۲، ص ۴۱-۴۵). از این‌رو، اگر انسان تماشاکننده، درک مجردی داشته باشد و مسئله لذت و الم حیات طبیعی برای او مطرح نباشد، دیگر مسئلهٔ «شر» برای وی مطرح نخواهد شد (جعفری، ۱۳۶۲ - ب، ج ۴، ص ۳۸۶).

علامه جعفری بر این باور است که برای حل مسئلهٔ «شر»، تبیین دو مسئلهٔ «حیات و فلسفهٔ حیات»، و «عدالت خداوند و سرنوشت انسان‌ها» ضروری است که در ادامه، به تبیین ایشان از این دو مسئله می‌پردازیم:

الف. مسئلهٔ حیات و فلسفهٔ آن

از نکات قابل توجه در آثار علامه جعفری، توجه فراوان ایشان به مسئلهٔ حیات و هدف آن است، تا آنجا که - دست کم - چند اثر مهم (فلسفه و هدف زندگی، قرآن نماد حیات معقول، ایده‌آل زندگی و زندگی ایده‌آل و...) به‌طور مستقل در این زمینه نگاشته است. ایشان می‌نویسد: در گذرگاه تاریخ، هر فرد هوشیاری که در پهنهٔ تلاقی خطوط ماده و حیات، برای کمترین لحظات توانسته است «من» خود را از غوطه‌ور شدن در شادی و اندوه حیات، بالاتر بکشد و حیات را برای خود بنهد، فوراً سؤال از هدف و فلسفهٔ حیات برای او مطرح شده است. از تلاش‌هایی که فلاسفهٔ یونان و روم و تمام مذاهب بزرگ دربارهٔ تفسیر حیات آدمی انجام دادند و از تذکری که قرآن در قریب یکصد جا دربارهٔ حیات و تفسیر و بیان هدف آن داده است، نتیجه می‌گیریم که سؤال از فلسفهٔ حیات از نظر تاریخی، مساوی با تاریخ هشیاری آدمیان است (جعفری، ۱۳۷۹ - ب، ص ۱۰-۱۱).

علامه جعفری برای اثبات این مطلب که پدیدهٔ حیات اصیل‌ترین هدف‌ها در قاموس بشری است، پنج دلیل می‌آورد (ر.ک: جعفری، ۱۳۶۲ - الف، ج ۱، ص ۸۸-۹۰). ایشان تصرف در حیات انسان‌ها را به هر شکل و صورتی که باشد و به‌وسیلهٔ هرگونه تفکر مکتبی که صورت بگیرد، جنایت می‌شمرد، مگر در دو زمینه:

اول. خود انسان، که دارای حیات است، با تمام هشیاری و آگاهی به ارزش حیات و با کمال آزادی، در راه آرمان عالی‌تر، دست از سطح مجاور طبیعت حیات بشوید و چنین ایشار و گذشت و کمال و رشدی موجب تمبیق سطح حیات می‌شود.

دوم. در صورتی که حیات یک فرد به ضد حیات تبدیل گردد و مزاحم حیات دیگران شود، مزاحمت حیات دیگران از مبارزه با حیات خویشتن آغاز می‌گردد؛ به این معنی که تا وقتی انسان به ضرورت و ارزش حیات خود پایبند باشد، نمی‌تواند با زندگی دیگران مبارزه کند. پس در حقیقت، انسانی که دست به نابودی حیات دیگری می‌زند، اولاً، دست به خودکشی زده و حیات خود را نابود ساخته است. ثانیاً، دست به نابودی دیگری دراز می‌کند. این موضوع در آیه شریفه «وَلَكُمْ فِي الْقِصَاصِ حَيَاةٌ يَا أُولِي الْأَلْبَابِ» (بقره: ۱۷۹) منعکس شده است (جعفری، ۱۳۶۲ - الف، ج ۱، ص ۹۲).

علامه جعفری می‌نویسد: در بیشتر مباحث علمی، باید «زندگی» را محور اصلی قرار دهیم و بر مبنای آن مباحث مربوط به انسان را تبیین کنیم. البته باید بدانیم که مفهوم عام «حیات» در این‌گونه مباحث علمی، مشکلی حل نخواهد کرد؛ زیرا این مفهوم وسیع، از احساس و حرکت ناچیز یک مورچه خزیده در گوشه‌ای از لانه‌اش گرفته تا حیات انسان و صدها بعد متنوع در پهنه طبیعت گسترده را شامل می‌گردد. از این‌رو، ایشان حیات را به سه نوع تقسیم می‌کنند: (ر.ک: جعفری، ۱۳۶۲ - الف، ج ۴، ص ۶۲-۶۷)

۱. حیات طبیعی محض

همه جان‌داران خشکی و دریایی در این نوع حیات مشترکند و هرگز منحصر به نوع انسانی نیست که صدها نیرو و استعداد و امکانات دارد. از این‌رو، می‌توان گفت: محدود کردن نوع انسانی در حیات طبیعی محض، مساوی نابودکردن اوست. این حیات، جهان را جز لهو و لعب، چیز دیگری نمی‌داند (جعفری، ۱۳۸۲، ص ۱۷۶)، و هیچ اصل و منطق و ارزشی را جز جلب سود شخصی و رفع ضرر فردی و ادامه خود در وضع مطلوب، به رسمیت نمی‌شناسد. این حیات، هر چیزی، جز خودش را در خارج از منطقه درک و خواسته‌های خود قرار می‌دهد (جعفری، ۱۳۸۸، ص ۶۲).

بینواترین انسان کسی است که «من» انسانی او با فریاد از او هدف حیاتی را بپرسد، و آن انسان حیات طبیعی و شئون آن را به عنوان هدف نشان دهد. در منطق قرآن، هدف قرار دادن این حیات به معنای آن است که با اختیار، خود را عاشق خلاً محض کرده‌ایم. نتیجه اینکه قرآن حیات طبیعی را ماده خام برای حیات واقعی (معقول) می‌داند، و با عبور از حیات طبیعی، باید به آن مرحله والای حیات (حیات معقول) برسیم (جعفری، ۱۳۷۹ - ب، ص ۸۵-۹۲).

۲. حیات مستهلک در خواسته‌های مهار نشده

این نوع حیات، به حیاتی اشاره دارد که تمام قدرت‌ها، استعدادها و انرژی‌های آن حیات، در راه به‌دست آوردن خواسته‌های مهار نشده، مستهلک و نابود گشته باشد. در واقع، حیاتی است که در خواسته‌های شخصی، نظیر ثروت غیرقانونی، سلطه‌جویی، مسائل جنسی، تجملات گمراه‌کننده و مانند آن، که مزاحم ابعاد اصیل خود و دیگران هستند، غوطه‌ور شده است. چنین حیاتی برای هیچ انسانی، چه در حال انفرادی و چه در زندگی جمعی، امکان‌پذیر نیست. تصور و خواستن چنین حیاتی مساوی گسیختن همه قوانین عالم طبیعت و اصول روابط زندگی اجتماعی است.

۳. حیات معقول

حیات معقول در قرآن، با عنوان «حیات طیبه» (نحل: ۹۷) آمده است (جعفری، ۱۳۸۲، ص ۷۶). علامه جعفری با استناد به پنج آیهٔ قرآن (نحل: ۹۷؛ انفال: ۲۴؛ انفال: ۴۲؛ ابراهیم: ۷؛ انعام: ۱۶۲) استدلال می‌کند که هدف اساسی و اعلا در زندگی انسان، رسیدن به «حیات معقول» است؛ یعنی این آیات تبدیل حیات طبیعی معمول را به حیات معقول، امری ضروری معرفی کرده‌اند (جعفری، ۱۳۸۸، ص ۶۳؛ همو، ۱۳۶۰، ص ۳۶). هدف بعثت پیامبران الهی و آرزوهای انسانی تمام بزرگان بشریت در تمام قاره‌های کرهٔ زمین، از باستانی‌ترین دوران‌های تاریخ تا به امروز، همین حیات معقول بوده است. در ادامه، تعریف ایشان از «حیات معقول» و چگونگی توجه ایشان به این نوع حیات برای حل مسئله «شر» را بررسی می‌کنیم:

تعریف «حیات معقول»

این نوع حیات عبارت است از:

حیات آگاهانه‌ای که نیروها و فعالیت‌های جبری و جبرنمای زندگی طبیعی را با برخورداری از رشد آزادی شکوفای در اختیار، در مسیر هدف‌های تکامل نسبی تنظیم نموده، شخصیت انسانی را که تدریجاً در این گذرگاه ساخته می‌شود، وارد هدف‌های عالی زندگی می‌نماید. این هدف اعلا شرکت در آهنگ کلی هستی وابسته به کمال برین است (جعفری، ۱۳۶۰، ص ۳۷). «شرکت در آهنگ کلی هستی»؛ یعنی قرار گرفتن در جاذبهٔ ربوبی، تصفیهٔ روح از آلودگی‌ها به وسیلهٔ تکالیف مقرر شده از سوی انبیا، تسلیم شدن در برابر دستورات سازندهٔ وجدان برین و تعبیر دادن «من» مجازی به «من» حقیقی، که همهٔ حرکات عضوی و روانی انسان را به عنوان «عبادت» به جریان می‌اندازد (همان، ص ۵۴).

«حیات معقول»، آن زندگی است که بتواند پاسخ‌گوی تمام ابعاد مثبت و اصیل حیات انسانی باشد و آنها را در زندگی بارور کرده، در مسیر کمال‌نهایی به فعلیت برساند. به عبارت دیگر، حیات هدف‌داری است که ارتباط انسان‌ها را با یکدیگر از مرحلهٔ پست احتیاج و سودجویی، به مرحلهٔ عالی اتحاد روحی برده، آن را اعتلا می‌بخشد. رکن اساسی حیات معقول، آن هدف والا و کمال اعلاست که بتواند حس کمال‌جویی آدمی را اشباع کند. فقط با دریافت این هدف‌های عالی زندگی است که حیات انسانی قابل تفسیر و توجیه عقلانی می‌گردد (جعفری، ۱۳۶۲ - الف، ج ۴، ص ۱۵۲؛ همو، ۱۳۸۸، ص ۶۲).

در تعریف و تبیینی که علامه جعفری از «حیات معقول» ارائه می‌دهد، به چند عنصر مهم اشاره شده که توجه به آنها لازم است؛ زیرا با وجود این عناصر، رسیدن انسان به حیات معقول امکان‌پذیر می‌شود:

اول. حیات آگاهانه

انسان دارای عنصر «حیات آگاهانه» و شخصیتی مستقل است و تمام فعالیت‌های وی مستند به شخصیت اصیل اوست، نه مبتنی بر تقلید و پی‌روی از رفتار دیگران. چنین انسانی از هویت، اصول و ارزش‌های حیات خویش به خوبی آگاه است و بر مبنای آنها دست به انتخاب‌گری زده، عمل می‌نماید.

دوم. تصفیه حساب انسان با عوامل جبری در زندگی طبیعی

انسان از نیروها و فعالیت‌های جبری و شبه جبری زندگی طبیعی، که او را احاطه کرد. به خوبی آگاه است و با برخورداری از قدرت، آزادی و اختیار، می‌تواند در برابر آنها مقاومت نشان دهد و آنها را در مسیر هدف نهایی و کمال تنظیم کند. هر قدر یک فرد و یا یک جامعه در بهره‌برداری از اختیار پیشرفت داشته باشد، به همان اندازه از «حیات معقول» بیشتری برخوردار است.

سوم. فهم و آگاهی انسان نسبت به کمال نهایی

انسان در تمام مراحل حیات، در تلاش است تا به مراحل بالاتری از کمال دست پیدا کند. همان مغزی که در امتداد عمر «حیات طبیعی محض» برای به دست آوردن سود مادی، مقام و مانند آن می‌اندیشد و ظریف‌ترین کارها را انجام می‌دهد، می‌تواند هدف‌گیری عالی‌تر مانند برقراری عدالت، جدی نمودن قیافه حق در برابر باطل و محاسبه جدی درباره جهان هستی را درک کند.

چهارم. شخصیت انسان در مسیر ساخته شدن

یکی از نهادهای اصیل، که در انسان‌های همه تاریخ مشاهده می‌شود، عبارت است از: بهتر زیستن و به فعلیت رسیدن تمام استعدادهای مثبت او که تأمین‌کننده سعادت حقیقی او باشد. پاسخ‌گوی واقعی این نهاد ریشه‌دار، به‌طور حتم «حیات معقول» است.

پنجم. نیل به هدف اعلای زندگی

اصل «هدف‌جویی و هدف‌گرایی» از اساسی‌ترین پدیده‌های حیات بشری است و همه کارهای بشر بر مبنای همین هدف‌گیری استوار است. همان‌گونه که در میدان تاریخ «حیات طبیعی محض»، بدون به کار انداختن عقل سلیم و وجدان پاک، سبقت‌گیری امکان‌پذیر نیست، انسان برای ورود به هدف اعلای زندگی نیز باید از فعالیت‌های عقل سلیم، که با وجدان پاک و دریافت‌های فطری وی هماهنگ است، بهره‌برد و در این راه، اراده جدی به خرج دهد تا به «حیات معقول» دست پیدا کند (جعفری، ۱۳۶۰، ص ۳۸-۵۵ و ۷۰-۷۹).

توجه همه‌جانبه علامه جعفری به «حیات معقول» در مقابل «حیات طبیعی محض»، برای حل مسئله «شر» شناخت اندیشه و فکر علامه جعفری مبتنی بر آگاهی از نگرش ایشان درباره «حیات معقول» است. بدون شناخت دیدگاه ایشان در باب حیات معقول، بازشناسی اجزا و زوایای متنوع و متکثر اندیشه ایشان میسر نمی‌شود (لک‌زایی، ۱۳۸۳، ص ۱۲۰). علامه جعفری معتقد است: آنچه امروزه بحث از آن ضرورت حیاتی دارد، بررسی زنده و همه‌جانبه «حیات معقول» است؛ زیرا اثر و نتیجه‌گرایی مردم به این نوع حیات، بازگشت به پیشگاه خداوند، ارتباط با او، رضایت عالی از او، شکوفا شدن شخصیت آدمی و ورود به گروه بندگان رشدیافته است، نه فرو رفتن در لجن‌خاسته‌های فریبی حیات طبیعی (جعفری، ۱۳۶۰، ص ۳۱-۳۴).

علامه جعفری می‌نویسد: مقصود ما از «حیات معقول»، آن زندگی اوتوپیاپی و رؤیایی نیست که در اندیشهٔ بعضی از ساده‌لوحان موج می‌زند و با یک مشاهدهٔ عینی دربارهٔ واقعیات خشن زندگی فرومی‌نشیند و جز لذت چندلحظه‌ای از خود به‌جای نمی‌گذارد. همچنین منظور ما آن زندگی نیست که فعالیت‌های تجربیدی عقلانی را به جای حیات واقعی می‌نشانند و گمان می‌کند که در جهان عینی زندگی می‌کند و نمی‌داند که تجسیمات درونی را تقویت کرده، جهان برونی را از دیدگاهش حذف نموده است.

با وجود اراده و قدرتی قوی برای انسان و با آن همه معارف و دانش‌های بشری که به دست آمده و با معرفتی که خداوند در نهاد او نهاده [و بشر آن را به فعلیت درمی‌آورد]، اطمینان و امید زیادی داریم که رسیدن به حیات معقول، قطعاً برای تمام جوامع بشری امکان‌پذیر است، البته با این شرط اساسی که این واقعیت را به انسان بقبولانیم که جز تو، انسان دیگری هم وجود دارد، و شما انسان‌ها در یک حقیقت عالی، که وابسته به یک نظم عالی الهی است، مشترک هستید. بنابراین، ورود به «حیات معقول» یک کلید دارد و آن هم عبارت است از: تعدیل «خودخواهی» که حیات دیگر انسان‌ها را به سبب وابستگی همهٔ حیات‌ها به یک نظم عالی و آگاهانه در هستی، به رسمیت بشناسد (جعفری، ۱۳۶۲ - الف، ج ۴، ص ۶۲-۶۷).

حیاتی که مبنای حرکت خود را بر «خودخواهی» استوار سازد، پدیده‌ای ضد حیات خود و دیگران است و تنها در «حیات معقول» است که خودخواهی به مالکیت بر خود، و ارزیابی و فراگیر بودن خود بر همهٔ انسان‌ها تبدیل می‌گردد و برای عشق و پرستش، سراغ کمال اعلا و موجود برین را می‌گیرد که یگانه عامل اعتلا و تکامل حیات است (جعفری، ۱۳۶۲ - الف، ج ۴، ص ۱۵۲).

علامه جعفری بر این عقیده است که اگر انسان هدف نهایی و اعلائی زندگی را برای خود مطرح کند و در مسیر آن حرکت نماید (که همین عنصری مهم برای رسیدن به حیات معقول است)، درک و فهم مجرد و خالصی پیدا می‌کند که دیگر مسئلهٔ لذت و دردی که در حیات طبیعی مطرح است، برای او معنایی ندارد و از این‌رو، دیگر مسئلهٔ «شر» در عالم نیز برای او مطرح نخواهد بود (جعفری، ۱۳۶۲ - الف، ج ۹، ص ۵۴؛ همو، ۱۳۶۲ - ب، ج ۴، ص ۳۸۶؛ همو، ۱۳۷۲، ص ۷۶).

در مکتب اسلام، انسان و قرارگرفتن او در مسیر یک زندگی صحیح (حیات معقول) محور اساسی همهٔ احکام و تکالیف اسلامی و مسائل مذهبی و اقتصادی و حقوقی و فلسفی و سیاسی و هنری و علمی است. مسلم است که مقصود اسلام از آن، عبارت است از: زندگی انسان در نظام حیات معقولی که باید در مسیر تکامل فناپذیر قرار بگیرد. هر موضوع و پدیده‌ای که به سود حیات مزبور است، تأیید شده، و هر چه به ضرر آن حیات است، ممنوع قلمداد گشته است (جعفری، ۱۳۶۲ - الف، ج ۴، ص ۱۴۱-۱۵۳).

متأسفانه اکثریت چشمگیر مردم در طول تاریخ، طرفدار گرایش و رضایت به «زندگی طبیعی محض» هستند و کاروانیان «حیات معقول» هرچند از نظر شمارش در اقلیت‌اند، ولی از دیدگاه شناخت حیات و ارزش‌های آن و همچنین از دیدگاه آرامش معقول روانی و قدرت بر تفسیر جدی حیات، در مرحلهٔ عالی انسانی هستند (جعفری، ۱۳۶۰، ص ۹-۱۰).

ب. عدالت خداوند و سرنوشت انسان‌ها

علامه جعفری می‌گوید: برای توضیح و تحلیل بیشتر حکمت نامالایمات و نکبت‌هایی که بشریت را در خود فروبرده، ناچاریم عدالت خداوندی و سرنوشت انسان‌ها را نیز تا حد مربوط به این مسئله مطرح سازیم. آیا انگیزه‌ای که بشریت را معتقد به لزوم عدالت ساخته، ریشه دار و ثابت است؟ مقصود خداوند از عدالتی که برقراری آن را در جوامع انسانی و جریان مجموعه جهان هستی می‌خواهد، چیست؟ مباحث آینده ممکن است در پاسخ‌گویی به این دو مسئله مفید باشد.

در قلمرو هستی، دو مسئله روشن مانند دو اصل بدیهی مطرح است که با دست به یکدیگر دادن، مفهوم «نظم» را برای ما مطرح می‌کنند:

اول. جهان هستی دارای اشیا و نمودهای متکثر و متنوع است.

دوم. این اشیا با این تکتک و تنوع، هستی را در یک مجموعه مربوط و نظام‌مند ادامه می‌دهند. اگر اشیا و نمودهای جهان متکثر و متنوع نبود، صرفاً یک حقیقت وجود داشت، و در آن صورت، نظم و قانون قابل تصور نبود. زیرا بدون وجود یک یا چند چیز، که یک یا چند رابطه آنها را به یکدیگر پیوند ندهد، هماهنگی و نظم، قابل تصور نیست بود و در هر جا که نظم مطرح نباشد، «قانون» نیز نامفهوم است؛ زیرا «قانون»، قضیه کلیه‌ای است که از نظم در ذهن بشری نمودار می‌گردد.

بنابراین، دو اصل بدیهی مزبور، ما را به این نتیجه می‌رساند که هستی، نظم و قانون دارد، و اگر بخواهیم نقش عدالت الهی را در پهنه هستی به طور عموم به دست بیاوریم، باید دو اصل فوق و نتیجه آنها را همواره برای خود مطرح کنیم.

علامه جعفری در تبیین نقش «عدالت» می‌نویسد: جلوه‌های نظم در پهنه بیکران هستی گوناگون است؛ یعنی نظم و قانون، که جلوه‌گاه «عدالت» - به معنای عمومی - خداوند است، در دو قلمرو موجودات جاندار (با خود) با صحنه‌های مختلفش، و موجودات بی‌جان (بدون خود) با صحنه‌های مختلفش، گوناگون است؛ به گونه‌ای که آنچه در یکی از دو قلمرو قانونی است، در قلمرو دیگر ضد قانون می‌نماید. برای مثال، توالد و تناسل و فرار از یک محیط غیرمناسب زندگی برای موجود جاندار (با خود)، عین نظم و قانون است، در صورتی که با در نظر داشتن ماهیت یک سنگ جامد، توالد و تناسل و فرار از یک محیط، ضد نظم و قانون بوده، بلکه از نظر ارتباط اجزای هستی با یکدیگر، مختل‌کننده نظم تمام هستی است.

اگر یک ذره را برگیری از جای خلل یابد همه عالم سراپای

و بالعکس، اگر برای موجود جاندار (با خود)، انگیزه صددرد برای فرار از پیش درنده به وجود بیاید و فرار او هیچ‌گونه مانعی نداشته باشد، هستی با آن عظمت در این نقطه (حیوان جاندار) با شکست قوانین روبه‌رو می‌گردد. پس در مجموعه هستی، یک پدیده یا یک حالت برای موجودی عین قانون و عدالت، و برای موجود دیگر، عین

ضد قانونی و انحراف از عدالت است. نتیجه آنکه نظم برای جهان بی‌جان (بدون خود) همان عدالت برای جهان جاندار (با خود) نامیده می‌شود.

مسئله «نظم» در جهان بی‌جان، که فاقد «خود» است، محل توجه اکثریت قریب به اتفاق متفکران بوده است. شاید اگر افراد نهیلیست را استثنا کنیم - که بینوایان حتی از اثبات وجود خود نیز ناتوانند - اندیشمندی را پیدا نکنیم که در نظم جهان تردیدی داشته باشد.

مفهوم «عدالت» در قلمرو مربوط به انسان‌ها از مفهوم «عدالت» در قلمرو جانداران غیر انسانی عمیق‌تر و ظریف‌تر است. هنگامی که ذهن ما جهان هستی و قلمرو جانداران را برای خود مطرح و مشاهده می‌کند، مفهوم خشن «نظم» را رقیق‌تر می‌بیند و لذت و الم، ستم و عدالت را پیش می‌کشد. حال اگر «خود» انسان رشدیافته‌تر و عمیق‌تر و رقیق‌تر باشد، تصور مفهوم «ستم» و «عدالت»، عمق و دقت بیشتری خواهد داشت. بنابراین، هر انسان واجد «خود»، به خاطر معلومات و گرایش مخصوصی که دارد، برای «عدالت» مفهوم خاصی تعیین خواهد کرد، به‌گونه‌ای که اگر از مقداری اصول مشترک در مفهوم «عدالت» قطع نظر کنیم، خواهیم دید که هیچ‌گاه دو فرد را پیدا نمی‌کنیم که دربارهٔ مفهوم «عدالت» با تمام جوانب آن اتحاد نظر داشته باشند.

از این مطالب، نتیجه گرفته می‌شود که «خود»های طبیعی، نظم در هستی و عدالت انسان‌ها را مستند به گرایش طبیعی، و «خود»های عالی و رشدیافته با پیشرفت در رشد، نظم را به واقعیت خود و عدالت را به گرایش ایده‌آل مستند می‌کنند. با توجه به مطالب گذشته، چون «خود طبیعی» انسان غیر از «می‌خواهم طبیعی»، نیروی اساسی دیگری را در تحرکات و بینش‌های خویش سراغ ندارد و هر دو مفهوم «نظم» و «عدالت» را با همان دانش محدود و گرایش شخصی به موقعیت «خود» تفسیر کرده، به هر دو الزام و بایستگی را می‌چسباند.

بنابراین، تفسیر صحیح از عدالت، منوط به درک مجرد و خالص است. اگر جنبهٔ تماشاگری انسان، صحیح و خالص، و گرایش او به ایده‌آل بیشتر باشد، هم نظم و عدالت قیافهٔ درخشان‌تری به او نشان می‌دهند و هم می‌توانیم تا حد زیادی از «خود طبیعی» آن بازیگر قهرمان، بیرون آمده، از حیطة و سلطهٔ او رهایی پیدا کنیم.

حالا حیات را در نظر می‌آوریم که از مادهٔ ناخودآگاه رقیق‌تر و ظریف‌تر است، و خداوند این حیات را، که لذت می‌بیند و الم را درک می‌کند، در پهنهٔ مادهٔ ناخودآگاه قرار داده، اما ماده و تمام شئون آن را در مقابلش قابل انعطاف قرار داده است. شخص واجد حیات می‌تواند این مواد و پدیده‌های آن را به سود زندگانی خود تغییر دهد و محیط را برای زندگانی، مناسب سازد. اکنون که به این مرحله رسیدیم که می‌توانیم نظم و عدالت را از مدار گرایش «خود طبیعی» رها کنیم، بدون معطلی می‌توانیم به این واقعیت توجه کنیم که اگر «من» تماشا کننده درک مجردی داشتیم و لذت و الم برای من مطرح نبود، در آن صورت ذهن من مانند آیینۀ صاف و روشن، حرکات و تغییراتی را می‌دید که صورت می‌گیرد؛ یعنی نالهٔ جانکاه یک انسان را همان‌گونه درمی‌یافت که نغمهٔ زیبای بلبل شیدا را بر روی برگ‌های گل؛ زیرا تماشای خالص در نظم جهان هستی، نه لذتی را منظور می‌کند و نه المی را. پس به این

نتیجه می‌رسیم که احساس لذت و درد، در خوشتن است؛ به خاطر خوشایند بودن لذت، شایستگی و بایستگی را در مفهوم «عدالت» تضمین می‌کنیم و می‌گوییم: عدالت واقعی آن است که همهٔ امور در تمام دوران زندگانی لذت‌بخش باشد، و به خاطر ناخوشایند بودن الم است که می‌گوییم: بدترین ستم آن است که جاندار در یک نقطهٔ زندگانی با درد و الم روبه‌رو شود.

همین احساس لذت و الم در حیات است که عدالت الهی را در قلمرو جان داران دچار تاریکی می‌کند، و حتی در چنین فرضی خود مرگ هم، ولو پس از ده هزار سال زندگی هم که باشد، خلاف عدالت الهی محسوب خواهد گشت. از این‌رو، برای اینکه خود را از این بازیگری جاهلانه نجات دهیم، بهتر است بکشیم خود را از آخرین قلمرو گرایش طبیعی نجات دهیم. بنابراین، هرگاه با عینک صاف و روشن به جریان هستی می‌نگریم، قانون و نظم را در آن حکم‌فرما می‌بینیم، و هرگاه با گرایش طبیعی جهان را تفسیر می‌کنیم، عدالت الهی جلوه ندارد.

به همین خاطر است که باید بگوییم: تماشاگری حقیقی باید گرایش طبیعی را در جهان بینی بی‌طرفانه از سر راه ما بردارد. معنای این پیشنهاد آن نیست که ما می‌توانیم به طور عموماً، گرایش طبیعی را از دست بدهیم. این یک امر محال است، بلکه گرایش طبیعی ما به گرایش ایده‌آل، که از مختصات «خود عالی» است تبدیل می‌گردد. در آن هنگام که گرایش ایده‌آل در ما به وجود می‌آید، آن میانگین فرضی، که برای اصل حیات به ذهن خود تحمیل کرده بودیم، از نظر ما ساقط می‌گردد. اکنون ماییم و حیات در نوسان مثبت و منفی‌اش. در نتیجه، حیات در درون ما به برق درخشان تبدیل می‌شود. اگر این مطلب که گفتیم صحیح نباشد، زندگانی تلخ و پرشکنجهٔ رادمردان الهی برای ابد غیر قابل تفسیر خواهد ماند. رادمردان تاریخ بشری هرگونه تلخی و شکنجه را تحمل نموده، ولی در عدالت الهی کوچکترین تردیدی نکرده‌اند (جعفری، ۱۳۶۲ - ب، ج ۴، ص ۳۷۷-۳۸۹). حرکات آنها نشان می‌دهد که کمترین شری در دستگاه هستی سراغ نداشتند. بزرگ‌ترین شاهد این حقیقت، زندگی پر از نامالیامات امام علی بن ابی‌طالب علیه السلام است که در مقابل ده‌ها و صدها نامالیامات، به زندگی خود ادامه می‌دادند و دایم دم از عدالت می‌زدند و هرگز نگفتند که دنیا جایگاه شر است. بلی، مکرر می‌فرمودند که دنیا، دنیای نامالیامات است؛ آماده باشید! برحذر باشید! و نیز می‌فرمودند که دنیا بهترین جایگاه برای کسی است که آن را خوب بشناسد (جعفری، ۱۳۷۹ - الف، ص ۲۹۵).

نتیجه‌گیری

علامه جعفری با نادرست دانستن تعریف و استدلال برخی از دانشمندان از مسئلهٔ «شر» و اشتباه دانستن به‌کارگیری کلمهٔ «شر» و جای‌گزینی استعمال «نامالیامات» برای آن، معتقد است: پاسخ اساسی به مسئلهٔ شرور، نیازمند تبیین جدی چند مسئله است:

اول. تبیین «حیات» و فلسفهٔ آن، که نتیجه‌اش رهایی از «حیات طبیعی محض» و حرکت به سوی «حیات معقول» و پاک است. اگر انسان به درک مجرد و خالصی از نظام هستی برسد، به‌گونه‌ای که دیگر مسئله لذت و الم حیات طبیعی معمولی برای او مطرح نباشد و با عینک صاف و روشن به جریان هستی بنگرد، و گرایش او هم به حیات معقول و پاک بیشتر باشد، دیگر مسئله «شر» برایش مطرح نخواهد شد.

دوم. اثبات و تبیین اصل «عدالت» و «حکمت» خداوند و اینکه انسان باید بینش خود از عدالت الهی را تصحیح نماید و بر اساس گرایش‌های طبیعی خود، عدالت الهی را تفسیر نکند؛ زیرا استدلال به وجود شر در عالم، ریشه در تفسیری دارد که ما به خاطر عینک حیات طبیعی، آن را می‌یابیم. اگر «حیات‌محوری» کنار رود، هیچ عاقلی نمی‌گوید در دنیا شر وجود دارد.

منابع

- ابن سینا، حسین بن عبدالله، ۱۳۸۰ق، *الهیات شفاه*، تحقیق الاب قنوتی، سعید زاید، قاهره، وزارت فرهنگ و ارشاد ملی.
- پترسون، مایکل و دیگران، ۱۳۸۳، *عقل و اعتقاد دینی*، ترجمه احمد نراقی و ابراهیم سلطانی، چ چهارم، تهران، طرح نو.
- جعفری، محمدتقی، ۱۳۶۰، *حیات معقول*، تهران، سیما، نور.
- _____، ۱۳۶۲الف، *ترجمه و تفسیر نهج البلاغه*، تهران، نشر فرهنگ اسلامی.
- _____، ۱۳۶۲ب، *تفسیر و نقد و تحلیل مثنوی*، چ پنجم، تهران، انتشارات اسلامی.
- _____، ۱۳۷۲، *تحلیل شخصیت خیام*، چ سوم، تهران، کیهان.
- _____، ۱۳۷۹الف، *جبر و اختیار*، تهران، مؤسسه نشر آثار علامه جعفری.
- _____، ۱۳۷۹ب، *فلسفه و هدف زندگی*، تهران، مؤسسه نشر آثار علامه جعفری.
- _____، ۱۳۸۱، *در محضر حکیم علامه جعفری مجموعه پرسش‌ها و پاسخ‌ها*، گردآوری علی جعفری، تنظیم محمدرضا جوادی، چ دوم، تهران، مؤسسه نشر آثار علامه جعفری.
- _____، ۱۳۸۲، *قرآن نماد حیات معقول*، تهران، مؤسسه نشر آثار علامه جعفری.
- _____، ۱۳۸۵، *ایده‌آل زندگی و زندگی ایده‌آل*، چ چهارم، تهران، مؤسسه نشر آثار علامه جعفری.
- _____، ۱۳۸۸، *علم و دین در حیات معقول*، چ پنجم، تهران، مؤسسه نشر آثار علامه جعفری.
- سعیدی‌مهر، محمد، ۱۳۷۶، «دادورزی و تقریری نو از مسئله شر»، *نقد و نظر*، ش ۱۰، ص ۱۹۸-۲۱۴.
- صدرالمؤمنین، ۱۳۸۶ق، *الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة*، قم، المكتبة المصطفویة.
- کافی، مجید، ۱۳۹۵، *فلسفه علم و علم دینی با تأکید بر آیات قرآن*، قم، پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.
- کروفورد، رابرت، ۱۳۹۵، *مطلخ خلاء انسان، جهان گفت‌وگویی میان علم و دین*، ترجمه حمیدرضا عبدلی مهرجردی، قم، ادیان و مذاهب.
- گواهی، عبدالرحیم، ۱۳۷۹، «در رثای حکیم الهی، استاد فرضانه، علامه محمدتقی جعفری»، *نامه علوم انسانی*، ش ۱، ص ۱۶۹-۱۷۶.
- لکزایی، شریف، ۱۳۸۳، «آزادی و حیات معقول»، *علوم سیاسی*، سال هفتم، ش ۲۶، ص ۱۱۷-۱۴۰.
- محمدرضایی، محمد، ۱۳۹۰، *کلام جدید با رویکرد تطبیقی*، قم، معارف.

پژوهشی در معنای زمان و مکان در عالم برزخ با توجه به آیات و روایات

torkashvand110@yahoo.com

s.sadeghian1366@gmail.com

کج احسان ترکاشوند / استادیار گروه معارف اسلامی دانشگاه ملایر

سعیده صادقیان منور بناب / کارشناس ارشد فلسفه و کلام اسلامی دانشگاه ملایر

دریافت: ۱۳۹۷/۸/۲۰ - پذیرش: ۱۳۹۷/۱۱/۲۰

چکیده

زمان و مکان یکی از ابعاد موجودات عالم طبیعت است. در اینکه در قیامت زمان و مکان وجود ندارد، هیچ اختلافی بین مفسران و دانشمندان مسلمان نیست؛ همان‌گونه که در خصوص وجود این دو در عالم طبیعت نیز اختلافی نیست. از آن رو که این دو (زمان و مکان) در آیات قرآن و روایات اهل بیت علیهم‌السلام به نوعی به انسان در عالم برزخ هم نسبت داده شده، این نوشتار با روش «تطبیقی، تحلیلی، انتقادی»، به بررسی آیات و روایاتی که زمان و مکان را به برزخ نسبت داده‌اند، پرداخته و هدف آن، رفع تعارض بین ادله عقلی و نقلی در خصوص زمان و مکان است. نفس مجرد انسان در عالم برزخ، فاقد ابعاد زمانی و مکانی است و آنچه را در آیات و روایات در این خصوص گفته شده می‌توان به یکی از معانی زمان و مکان مثالی، ارتباط با زمان و مکان عالم طبیعت، احاطه و اشراف بر زمان و مکان عالم طبیعی و مانند آن حمل نمود که بین ادله عقلی و نقلی به نوعی جمع شود و تعارض بدوی آنها برطرف گردد.

کلیدواژه‌ها: برزخ، زمان، مکان، دنیا، آیات، روایات.

عالم برزخ یکی از ضروریات اعتقادی همهٔ مسلمانان است. روشن کردن ابعاد گوناگون عالم برزخ، از جمله بحث بود یا نبود زمان و مکان در آن عالم، بحثی است که فکر اندیشمندان مسلمان، به ویژه فلاسفه و متکلمان، را به خود مشغول کرده است، به گونه‌ای که برخی از دانشمندان، عالم برزخ را ملکوت همین عالم دنیا دانسته و زمان و مکان را در آن جای داده‌اند (صدرالمثلهین، ۱۴۲۳ق، ج ۴، ص ۱۳۵). برخی از اندیشمندان هم کوشیده‌اند آن عالم را از هرگونه زمان و مکان تهی بدانند. با توجه به اینکه از یک سو، در آیات و روایات نیز وجود زمان و مکان را به عالم برزخ، نسبت داده‌اند، و از سوی دیگر، می‌دانیم عالم برزخ عالمی مثالی است که از نوعی تجرد برخوردار است، همچنین در متون دینی و روایات وارد شده از طرق اهل بیت^{علیهم‌السلام}، ارواح مؤمنان برزخی در «وادی السلام» و ارواح کافران برزخی در «وادی برهوت» قرار دارند، لازم است بین ادلهٔ عقلی و نقلی جمع کرده، تعارض ظاهری و بدوی بین این دو دسته دلیل را برطرف نماییم. معلوم است که در این خصوص، محمل هر کدام از آیات و روایات را هم به تناسب آنها باید توضیح دهیم، به ویژه اینکه متفکرانی مانند صدرالمثلهین در این خصوص، عالم برزخ را مقدمه‌ای از قیامت کبرا می‌دانند به همین سبب و با پذیرفتن این اصل، به راحتی می‌توان نوعی ارتباط را بین عالم برزخ با عالم طبیعت پذیرفت.

تقسیم‌بندی موجودات در ارتباط با زمان

موجودات در مواجهه با زمان، از چند حال خارج نیستند:

الف. فرا زمانی: یعنی نه با خود زمان مرتبطاند و نه با مقطع و طرف زمان ارتباطی دارند. طبیعتاً به چنین موجوداتی اطلاق زمانی، غیرزمانی، حادث زمانی و قدیم زمانی نمی‌شود. برای این موجودات، حال و آینده معنا ندارد، بلکه تنها می‌توان گفت: این موجودات موجود هستند. معمولاً فیلسوفان موجودات مجرد تام و واجب الوجود را در این گروه قرار می‌دهند.

ب. آنی: این موجودات اگرچه با زمان مرتبطاند، اما تنها با مقطع و طرف زمان و به زبان فلسفی با «آن» مرتبطاند. در این موجودات، هیچ امتداد و طول مدت زمانی وجود ندارد. روشن است که این موجودات تدریجی نیستند. همهٔ اتصالات و انفصالات از این قبیل هستند.

ج. تدریجی یا سیال: مقصود از موجود «تدریجی یا سیال»، موجود زمانی منطبق بر زمان است؛ یعنی مانند خود زمان ممکن نیست که کل آن در یک «آن» موجود باشد و دقیقاً اجزایی فرضی مشابه خود زمان داشته باشند، بلکه در هر آنی فقط مقطعی فرضی از آنها موجود است، غیر از مقاطع فرضی که در آنات قبل یا بعد موجودند.

د. مستمر یا غیرمنطبق بر زمان: موجود مستمر همانند موجود تدریجی، دارای طول عمر است، با این تفاوت که کل آن در هر آنی از مدت زمان عمرش موجود است. اگرچه آنات یکی پس از دیگری معدوم می‌شوند (چون آنات مقاطع زمان هستند و زمان امری است که لحظه به لحظه از بین می‌رود و معدوم می‌شود)، اما موجودی که مستمر

است همچنان باقی می ماند و از بین نمی رود؛ نظیر آنچه عرف از امر زمانی می فهمد؛ مثلاً، وقتی می گوییم: «فلان موجود زمانی است»، عرف چیزی غیر از مستمر نمی فهمد. طبق این تعریف، وجود «من» در صورتی مستمر است که در دیروز و امروز و فردا، هم‌اش هم در دیروز، هم در امروز و هم در فردا موجود باشد (عبودیت، ۱۳۸۹، ص ۲۷۰-۲۸۰). فلاسفه از موجود مستمر به «حرکت توسّطیه» و از موجود منطبق بر زمان به «حرکت قطعیّه» تعبیر می کنند (داماد، ۱۳۶۷، ص ۲۰۶-۲۰۴؛ صدرالمتألهین، ۱۴۲۳ق، ص ۳۳؛ سبزواری، ۱۴۲۲ق، ص ۲۵۷-۲۵۶؛ طباطبائی، ۱۳۸۲، ص ۷۸۲-۷۸۰). برخی از آیات و روایات وجود انسان در عالم برزخ را امری زمانمند معرفی نموده اند. این در حالی است که بر حسب تحلیل های فلسفی و عقلی، زمان به معنای بعد چهارم موجودات عالم طبیعت- در آن سرا وجود ندارد. در این نوشتار، در صدر بررسی معانی محتمل از زمان و مکان بوده، سعی می کنیم به نوبه خود، این تعارض ظاهری را برطرف سازیم.

وجود زمان در عالم برزخ

وجود زمان در عالم برزخ از برخی آیات و روایات به دست می آید. در آیات قرآن و روایات، به وجود روز و شب، و وجود صبح و شام در عالم برزخ تصریح شده است. برخی از این آیات و روایات عبارتند از:

الف. «لَا يَسْمَعُونَ فِيهَا لَغْوًا إِلَّا سَلَامًا وَلَهُمْ رِزْقُهُمْ فِيهَا بُكْرَةً وَعَشِيًّا» (مریم: ۶۲)؛ بهشتیان [در عالم برزخ] هیچ لغوی نمی شنوند و تنها به آنها سلام گفته می شود، و روزی شان هر صبح و شام در آن [بهشت برزخی] برای آنها مهیاست.

آیه فوق با صراحت، صبح و شام را برای عالم برزخ ذکر نموده است. روشن است که بدون وجود زمان، نمی توان به وجود صبح و شام قایل شد. از آن رو که قیامت- چنان که خواهد آمد- فاقد صبح و شام است، آیه فوق درباره بهشت عالم برزخ است.

ب. «النَّارُ يُعْرَضُونَ عَلَيْهَا غُدُوًّا وَعَشِيًّا وَيَوْمَ تَقُومُ السَّاعَةُ أَدْخِلُوا آلَ فِرْعَوْنَ أَشَدَّ الْعَذَابِ» (غافر: ۴۶)؛ [اینک که در عالم برزخ به سر می برند] آنها [فرعونیان] هر صبح و شام بر آتش [جهنم] عرضه می شوند، و چون روز قیامت برپا شود [خطاب می رسد که] فرعونیان را به شدیدترین عذابها در آورید.

در آیه فوق نیز علاوه بر اینکه روز و شب را برای عالم برزخ بیان کرده، نشانه دیگری نیز وجود دارد که این عذاب، عذاب عالم برزخ است؛ زیرا بر اساس آیه فوق، عبارت «يَوْمَ تَقُومُ السَّاعَةُ أَدْخِلُوا آلَ فِرْعَوْنَ أَشَدَّ الْعَذَابِ»، که منطبق بر روز قیامت است، در آن روز، عذاب شدیدتری خواهند داشت. این حقیقت در روایتی از امام صادق علیه السلام نیز بیان شده است:

قَالَ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام: «ذَلِكَ فِي الدُّنْيَا قَبْلَ يَوْمِ الْقِيَامَةِ لَأَنَّ نَارَ الْقِيَامَةِ لَا تَكُونُ غُدُوًّا وَعَشِيًّا». ثُمَّ قَالَ: «إِنْ كَانُوا إِنَّمَا يُعَذِّبُونَ غُدُوًّا وَعَشِيًّا، فَفِيمَا بَيْنَ ذَلِكَ هُمْ مِنَ السُّعْدَاءِ، وَلَكِنْ هَذَا فِي نَارِ الْبَرْزَخِ قَبْلَ يَوْمِ الْقِيَامَةِ أَلَمْ تَسْمَعْ قَوْلَهُ عَزَّ وَجَلَّ «النَّارُ يُعْرَضُونَ عَلَيْهَا غُدُوًّا وَعَشِيًّا» وَيَوْمَ تَقُومُ السَّاعَةُ أَدْخِلُوا آلَ فِرْعَوْنَ أَشَدَّ الْعَذَابِ» (غافر: ۴۶) (مجلسی، ۱۴۰۴ق، ج ۶

ص ۲۸۴، جزائری، ۱۴۰۴ق، ص ۲۵۸) امام صادق علیه السلام فرمودند: این عذاب، قبل از روز قیامت و در عالم برزخ است؛ زیرا آتش قیامت صبح و شام ندارد. امام علیه السلام سپس فرمودند: [مراد از عذاب در این آیه شریفه نمی‌تواند قیامت باشد؛ [زیرا] اگر فرعونیان در برزخ تنها صبح و شام عذاب می‌شوند، پس باید حد فاصل صبح تا شام عذاب نشوند و در زمره سعادتمندان باشند، و این تنها نسبت به آتش برزخ معنای درستی است، اما عذاب قیامت چنین نیست؛ همان‌گونه که در ادامه آیه می‌فرماید: روز قیامت آل فرعون را به عذابی شدیدتر از این عذاب (عذاب برزخ) برسانید.

روایت فوق نیز (به فرض صحّت سند)، بر مطلوب ما دلالت می‌کند و عالم برزخ را دارای زمان معرفی می‌نماید. حتی اگر در سند روایت نیز تردیدی داشته باشیم، این حقیقت را از روایات دیگر به راحتی می‌توان استفاده کرد؛ چنان که با توجه به قرینه «النَّارُ يُعْرَضُونَ عَلَيْهَا غُدُوًّا وَعَشِيًّا وَ يَوْمَ تَقُومُ السَّاعَةُ أَدْخِلُوا آلَ فِرْعَوْنَ أَشَدَّ الْعَذَابِ قِيَامَتِ»، به سختی می‌توان عذاب اول در آیه شریفه را بر غیر عذاب برزخی حمل نمود. برخی از مفسران دیگر نیز در ذیل آیات دیگر، این حقیقت را بیان کرده‌اند (قمی، ۱۴۰۴ق، ص ۵۲).

ج. قال رسول الله صلى الله عليه وآله: «إِنَّ أَحَدَكُمْ إِذَا مَاتَ عُرِضَ عَلَيْهِ مَقْعَدُهُ بِالْغَدَاةِ وَالْعَشِيِّ إِنْ كَانَ مِنْ أَهْلِ الْجَنَّةِ فَمِنْ الْجَنَّةِ وَإِنْ كَانَ مِنْ أَهْلِ النَّارِ فَمِنْ النَّارِ فَيَقَالُ هَذَا مَقْعَدُكَ حَتَّى نَبْعَثَكَ يَوْمَ الْقِيَامَةِ» (عروسی حویزی، ۱۴۲۵ق، ص ۵۲۵؛ طبرسی، ۱۳۷۲، ص ۸۱۸؛ مجلسی، ۱۴۰۴ق، ج ۶ ص ۲۷۵؛ احسانی، ۱۴۰۵ق، ص ۱۴۵؛ بخاری ۱۴۲۲ق، ص ۵۹؛ القشیری نیسابوری، بی‌تا، ص ۲۱۹۹؛ ابن مغزالی، ۱۴۲۴ق، ص ۱۵۱؛ ابن حنبل، ۱۴۲۱ق، ص ۱۲۸ و طبرانی، ۱۴۰۵ق، ص ۱۴۲)؛ هنگامی که یکی از شما از دنیا می‌رود، هر صبح و شام جایگاهش به او نشان داده می‌شود. پس اگر از اهل بهشت باشد جایگاه بهشتش و اگر جهنمی باشد جایگاه جهنمش را به او نشان می‌دهند و به او گفته می‌شود: این جایگاه تو در روز قیامت است.

در روایت فوق نیز ذکر غدا (صبح) و عشی (شب) بر وجود این دو در عالم برزخ دلالت می‌کند.
 د. قَالَ أَبُو جَعْفَرٍ عليه السلام ... «وَإِنَّ لِلَّهِ نَارًا فِي الْمَشْرِقِ خَلَقَهَا لِيُسْكِنَهَا أَرْوَاحَ الْكُفَّارِ وَيَأْكُلُونَ مِنْ زُفْمِهَا وَيَشْرَبُونَ مِنْ حَمِيمِهَا لَيْلَهُمْ فَإِذَا طَلَعَ الْفَجْرُ هَاجَتْ إِلَى وَادٍ بِالْيَمَنِ يُقَالُ لَهُ «بَرْهُوت» أَشَدُّ حَرًّا مِنْ نِيرَانِ الدُّنْيَا، كَانُوا فِيهَا يَتَلَقُونَ وَ يَتَعَارَفُونَ، فَإِذَا كَانَ الْمَسَاءُ عَادُوا إِلَى النَّارِ، فَهُمْ كَذَلِكَ إِلَى يَوْمِ الْقِيَامَةِ...» (کلینی، ۱۳۶۲، ج ۳، ص ۲۴۶ و ج ۸ ص ۲۶۱؛ العاملی، ۱۴۰۹ق، ص ۲۶۰؛ مجلسی، ۱۴۰۴ق، ج ۶ ص ۲۸۷؛ قمی، ۱۴۰۴ق، ص ۳۶۱؛ طبرسی، ۱۴۰۳ق، ص ۲۶۷؛ مفید، ۱۴۱۳ق، ص ۹۳؛ صفار، ۱۴۰۴ق، ص ۴۰۳؛ حسینی استرآبادی، ۱۴۰۹ق، ص ۱۶۸؛ ابن شعبه حرّانی، ۱۴۰۴ق، ص ۲۲۹-۲۳۰؛ کوفی، بی‌تا، ص ۱۹۰؛ طبری، بی‌تا، ص ۱۲۷؛ معتزلی، ۱۴۰۴ق، ص ۲۵)؛ امام باقر علیه السلام فرمودند: خداوند آتشی در مشرق دارد که آن را خلق کرده است تا ارواح کافران را در آن ساکن کند و آنها شبانگهان، از زقوم آن بخورند و از حمیمش بیاشامند، پس زمانی که صبح شد آن کافران به یک وادی در یمن می‌روند که نام آن «برهوت» است. حرارت آتش آن شدیدتر از آتش دنیاست. کفار در آن آتش یکدیگر را ملاقات می‌کنند و می‌شناسند. پس زمانی که غروب شد به همان آتش برمی‌گردند. آنها تا روز قیامت همین‌طور خواهند بود. در این روایت نیز علاوه بر اینکه شب، صبح، و عصر بیان شده است، شاید بتوان گفت: طلوع فجر صراحت

بیشتری بر وجود روز و شب دارد.

البته باید این نکته اثبات شود که آیات و روایات فوق دربارهٔ عالم برزخ‌اند. برای رسیدن به این مطلوب، اثبات این نکته کافی است که توجه کنیم در قیامت، روز و شبی در کار نیست. این حقیقت نیز از برخی آیات و روایات دیگر به دست می‌آید. خداوند در سورهٔ دهر دربارهٔ قیامت می‌فرماید:

«مُتَكِّينَ فِيهَا عَلَى الْأَرْئِكِ لَا يَرَوْنَ فِيهَا شَمْسًا وَلَا زَمَهْرِيرًا» (دهر: ۱۳)؛ در قیامت، بهشتیان بر تخت‌هایشان تکیه می‌زنند و هیچ خورشید و سرمایی نمی‌بینند.

چنان‌که روشن است، قرآن به این امر تصریح کرده است که در قیامت، خورشید و سرمایی وجود ندارد. «زمهریر» در آیهٔ مزبور، کنایه از ماه و شب است؛ چنان‌که از روایات نیز این نکته استفاده می‌شود. برای نمونه، در روایتی از امام رضا^ع چنین نقل شده است:

عَنْ الرَّضَا^ع فِي قَوْلِهِ ... «الشَّمْسُ وَالْقَمَرُ بِحُسْبَانٍ» ... «إِنَّ الشَّمْسَ وَالْقَمَرَ آيَاتَانِ مِنَ آيَاتِ اللَّهِ، يَجْرِيَانِ بِأَمْرِهِ مُطِيعَانِ لَهُ، ضَوْوُهُمَا مِنْ نُورِ عَرْشِهِ وَحَرُّهُمَا مِنْ جَهَنَّمَ، فَإِذَا كَانَتِ الْقِيَامَةُ عَادَا [عاد] إِلَى الْعَرْشِ نُورُهُمَا وَعَادَ إِلَى النَّارِ حَرُّهُمَا، فَلَا يَكُونُ شَمْسٌ وَلَا قَمَرٌ، وَإِنَّمَا عَناهُمَا ... (قمی، ۱۴۰۴ق، ص ۳۴۳؛ مجلسی، ۱۴۰۴ق، ج ۷، ص ۱۲۰ و ۲۵۶)؛ حضرت رضا^ع در ذیل آیهٔ «الشَّمْسُ وَالْقَمَرُ بِحُسْبَانٍ» فرمودند: خورشید و ماه دو نشانه از نشانه‌های خدایند و به امر او حرکت می‌کنند. نور آنها از نور عرش خداست، و گرمای آن دو از گرمای جهنم. پس زمانی که قیامت می‌شود نور این دو (خورشید و ماه) به عرش برمی‌گردد و آتش آنها به جهنم. پس هیچ خورشید و ماهی در قیامت وجود ندارد و همانا آیهٔ شریفه کنایه از این نکته است ...

برخی از مفسران آیه را فراتر از نبود شب و روز دانسته، مراد آیه از خورشید و سرما را تابستان و زمستان گرفته‌اند (کاشفی، ۱۳۶۹، ص ۱۳۲۱)؛ یعنی از نظر ایشان، در قیامت نه تنها روز و شبی در کار نیست، بلکه هیچ‌یک از فصول سال هم (که از وجود زمان حکایت می‌کنند) در آنجا وجود ندارند. به عبارت دیگر، در قیامت همواره مانند فصل بهار هوا خوب است؛ چنان‌که برخی دیگر از مفسران بیان کرده‌اند (مدرسی، ۱۴۱۹ق، ج ۱۷، ص ۱۸۲) علاوه بر این آیه، در مباحث گذشته نیز روایتی از امام صادق^ع در ذیل آیه: «النَّارُ يُعْرَضُونَ عَلَيْهَا غُدُوًّا وَعَشِيًّا وَيَوْمَ تَقُومُ السَّاعَةُ أَدْخِلُوا آلَ فِرْعَوْنَ أَشَدَّ الْعَذَابِ» (غافر: ۴۶) نقل شد که حضرت فرمودند: در قیامت، روز و شبی در کار نیست و عذابی که در آیهٔ شریفه برای فرعونیان نقل شده، عذاب عالم برزخ است.

البته این حقیقت، که آیات و روایات مذکور به عالم برزخ اختصاص دارد، از آیات و روایات دیگری نیز قابل استنباط است.

از برخی آیات و روایات نیز وجود زمان برای عالم برزخ قابل استنباط است، هرچند به این حقیقت تصریح نکرده‌اند. برای نمونه، آیهٔ دیگری را در ذیل بررسی می‌کنیم:

«وَيَوْمَ تَقُومُ السَّاعَةُ يُقْسِمُ الْمُجْرِمُونَ مَا لَبِثُوا غَيْرَ سَاعَةٍ كَذَلِكَ كَانُوا يُؤْفَكُونَ» (روم: ۵۵)؛ و روزی که رستاخیز برپا شود، مجرمان سوگند یاد می‌کنند که جز ساعتی [بیش] درنگ نکرده‌اند. [در دنیا هم] این‌گونه به دروغ کشانیده می‌شدند.

برخی از متفکران آیه مزبور را مربوط به برزخ، و برخی مربوط به مجموع دنیا و برزخ می‌دانند. دست‌کم، آیه ظهور در این دارد که زمان در عالم برزخ وجود دارد. البته ممکن است تفاسیر و برداشت‌های خاصی از زمان در آیه شریفه وجود داشته باشد که در ادامه به آن خواهیم پرداخت.

دیدگاه‌های گوناگون درباره مدت زمان برزخ

از برخی آیات و روایات، از قبیل آیه قبل استفاده می‌شود که مدت زمان برزخ بسیار کوتاه است به گونه‌ای که مشرکان طول مدت برزخ را جز چند ساعتی نمی‌یابند. شاید این بدان سبب است که زمان در عالم برزخ، با زمان در عالم دنیا متفاوت بوده و منطبق بر زمان مثالی است.

همان‌گونه که در آیه «النَّارُ يُعْرَضُونَ عَلَيْهَا غُدُوًّا وَعَشِيًّا وَ يَوْمَ تَقُومُ السَّاعَةُ أَدْخِلُوا آلَ فِرْعَوْنَ أَشَدَّ الْعَذَابِ» (غافر: ۴۶)؛ بحث می‌شود، عذاب برزخ بسیار خفیف‌تر از عذاب قیامت است. بر همین اساس، از برخی آیات و روایات استفاده می‌شود که برزخ برای برخی افراد بسیار طولانی بوده است.

با توجه به اختلاف روایات درباره وجود زمان در عالم برزخ، برخی از متفکران مسلمان بر این باورند که برزخ برای افراد حالت یکسان ندارد؛ برای برخی طولانی و برای برخی دیگر کوتاه است. امام خمینی^{ره} معتقد است: میزان در طول کشیدن عالم برزخ و کوتاه بودن آن عالم، بستگی به تعلقاتی دارد که انسان به آنها وابسته است. هر چه تعلقات انسان به عالم طبیعت و دنیا بیشتر باشد مکث و توقف او در عالم برزخ بیشتر خواهد بود، و برعکس، هر چه تعلقات او به دنیا کمتر باشد، توقف او در عالم برزخ کمتر خواهد بود، و بر همین اساس، معتقد است: برزخ افراد متفاوت است. بر همین اساس، ایشان در برخی از کتب خود، برزخ اولیای الهی را قریب سه روز دانسته (موسوی خمینی، ۱۳۷۳، ص ۱۲۴) و در برخی عبارات، چنین بیان کرده است که ممکن است عالم برزخ میلیون میلیون‌ها سال طول بکشد (موسوی خمینی، ۱۳۷۰، ص ۳۶).

با توجه به اینکه برزخ از هنگام مرگ انسان آغاز می‌شود و تا برپایی قیامت ادامه دارد، شاید بتوان گفت: مدت برزخ مشخص است و همه افرادی که می‌میرند در عالم برزخ به سر می‌برند. روشن است که قیامت برای کسی پس و پیش نمی‌شود. چنین نیست که برخی افراد زودتر به قیامت کبرا بروند و برخی دیگر دیرتر. اگرچه طرح این بحث در این مجال نمی‌گنجد، لیکن این حقیقت از ظاهر آیات قرآن و روایات قابل استفاده است که زمان قیامت برای همه، یک روز اتفاق می‌افتد، مگر آنکه مقصود از ساعت یا قیامت، ورود به مرحله خاصی از حیات انسان باشد، که به طور قطع، نمی‌توان چنین ادعایی کرد. اما بر حسب روایاتی که گذشت، شاید بتوان بین این سخنان امام راحل به این بیان جمع کرد که همه افراد از هنگام مرگ تا قیامت در عالم برزخ به سر می‌برند، اما چنین نیست که همه آنها از زندگی آگاهانه بهره‌مند باشند. به عبارت دیگر، عذاب و پاداش عالم برزخ برای بعضی افراد موقت است، به گونه‌ای که بعد از مدتی عذاب یا ثواب در عالم برزخ، از آن پس به حالت بی‌خبری به سر می‌برند؛ چنان‌که برخی از آیات و روایات این حقیقت را بیان و آن‌را تأیید کرده‌اند. علامه طباطبائی این روایات را مستفیض و متکاثر و قابل

توجه می‌داند (طباطبائی، ۱۴۱۹ق، ص ۲۲۲).

شاید به بیان دیگری نیز بتوان بین این اختلافات جمع نمود و آن، اینکه برخی از مؤمنان به خاطر شدت التذاد و انس با لذت‌های عالم برزخ، که به هیچ وجه با لذت‌های دنیوی از نظر شدت و مدت قابل مقایسه نیست، مدت زمان عالم برزخ را از یاد می‌برند، یا به عبارت دیگر، در نظرشان، عالم برزخ به سرعت سپری می‌شود؛ چنان‌که کافران نیز به خاطر علم و معرفت به عذاب‌های اخروی، آرزو می‌کنند که هرگز قیامت برای آنها برپا نشود و بدین روی، در روایتی درخواست آنان از خداوند چنین بیان شده است، «رَبَّنَا لَأَتَّقِيَهُمْ لَنَا السَّاعَةَ وَ لَأَنْتَجِرُ لَنَا مَا وَعَدْتَنَا وَ لَأَتْلُحِقُ أَخِرْنَا بِأَوْلَانَا» (کلینی، ۱۳۶۲، ص ۲۴۵؛ مجلسی، ۱۴۰۴ق، ج ۶ ص ۲۳۴؛ برقی، ۱۳۷۱ق، ص ۱۷۹؛ اهوازی، ۱۴۰۲ق، ص ۸۹)؛ پروردگارا، روز قیامت را برای ما برپا مکن و وعده‌ای که به ما داده‌ای محقق مساز و آخرین افراد ما را به اولین ما ملحق نکن. بر این اساس، عالم برزخ به سرعت برای آنان سپری می‌شود. این حقیقت از آیه شریفه ذیل نیز قابل استفاده است: «وَوَيْومَ تَقُومُ السَّاعَةُ يُقْسِمُ الْمُجْرِمُونَ مَا لِيُثُوا غَيْرَ سَاعَةٍ كَذَلِكَ كَانُوا يُؤْفَكُونَ...» (روم: ۵۵).

همچنین می‌توان این نکته را هم افزود که از آن‌رو که عذاب‌ها و نعمت‌های عالم برزخ بر حسب مراتب وجودی انسان‌ها بوده و دارای شدت و ضعف است، انسان‌های مؤمن و کافر نیز به یک درجه، مدت زمان برزخ را درک نمی‌کنند. بنابراین، ممکن است آن دسته از مؤمنانی که در عالم برزخ، به خاطر برخی اعمال ناشایست دنیوی مؤاخذه و عذاب می‌شوند نیز مدت برزخ برایشان کُند سپری شود. اما نکته قابل توجه اینکه همچنان که در دنیا، زمان نحوه وجود موجودات است، به فرض وجود زمان در عالم برزخ نیز امری حقیقی بوده و نحوه وجود آنان است، و برای افراد نیز تفاوتی نمی‌کند، و امور مزبور (کم بودن مدت برزخ یا زیاد بودن آن) اموری اعتباری است، به گونه‌ای که نمی‌توان زمان را به واسطه این امور اعتباری قید زده و اصل زمان را امری تشکیکی دانست (ترکاشوند، ۱۳۹۵، ص ۳۶۴).

شبهه تحلیل فوق در عالم شهادت و دنیا نیز وجود دارد. گاهی بر اثر لذت فوق‌العاده‌ای که انسان در برخی از امور دارد، چنین احساس می‌کند که زمان بسیار زود می‌گذرد و با مسامحه می‌گوید: «چقدر زمان این امر کوتاه بود!» در مقابل، گاهی انسان بر اثر سختی‌ها و مشکلاتی که با آنها سر و کار دارد، از قبیل مرضی، مشکلات مالی و معیشتی و امثال آن، احساس می‌کند زمان برایش خیلی کُند می‌گذرد و با مسامحه می‌گوید: «چقدر زمان این امر طولانی بود». این احساسات و اظهار این بیانات بر کوتاه یا طولانی بودن زمان آن امور دلالت نمی‌کند. زمان امری واقعی و عینی است، لیکن در نظر او، کوتاه یا طولانی بوده است. این نکته هم لازم به ذکر است که وقتی گفته می‌شود: زمان وجودی واقعی و عینی دارد، مقصود این نیست که زمان یک مفهوم ماهوی است، زمان در زمره معقولات ثانی فلسفی بوده و از نحوه وجود عالم طبیعت حکایت می‌کند؛ یعنی همان‌گونه که وجود جسمانی حتماً دارای طول و عرض و حجم است، وجود زمان‌دار هم دارای زمان است.

ممکن است گفته شود: وجود روز و شب، فصل و ماه و امثال آن به معنای وجود زمان در عالم برزخ نیست؛ زیرا زمان به نحو کلی، امری است که جدای از روز و شب و ماه و فصل می‌تواند وجود داشته باشد. برای مثال، روز و

شب اموری هستند که از گردش زمین به دور خورشید انتزاع می‌شود. حال اگر فرض شود که کره زمینی در کار نیست، یا گردش زمین به دور خورشید وجود ندارد، این به معنای نفی زمان به معنای فوق (امری که از این سیر و گردش انتزاع می‌شود) است. اما همچنان این بحث وجود دارد که زمان به معنای کلی، یعنی امری که نحوه وجود موجودات مادی عالم طبیعت را بیان می‌کند، در این عالم وجود دارد یا خیر؟ به همین بیان، این بحث وارد عالم برزخ و مثال هم می‌شود.

لازم به ذکر است که تحلیل‌های عقلی غالباً زمان را مختصّ عالم ماده و طبیعت می‌داند و در حقیقت، آن را عبارت از نحوه وجود عالم ماده و بعد چهارم اجسام دانسته، از عالم مثال نفی می‌کنند. به حکم اینکه انسان در عالم برزخ با جسم مثالی حضور یافته و موجودی مثالی است (صدرالمُتألهین، ۱۴۲۳ق، ج ۳، ص ۶۸ و ج ۸، ص ۲۴۹)، پس باید به حکم همین تحلیل عقلی، گفت: در عالم برزخ، زمان وجود ندارد (سبزواری، ۱۳۸۳، ص ۴۰۵). از سوی دیگر، ادله نقلی به این حقیقت تصریح کرده‌اند که در عالم برزخ زمان وجود دارد. چنان که گذشت، در برخی آیات، وجود روز و شب، صبح و شام، فصول سال و امثال آن در عالم برزخ بیان شده؛ چنان که این حقیقت از ظاهر روایات به نحوی قابل استفاده است. در این بین، چه باید کرد؟ آیا واقعاً عقل و نقل در این باره با هم تعارض دارند؟ یا اینکه می‌توان برای این تعارض چاره‌ای جست؟ متفکران مسلمان در پاسخ به این سؤال، راه‌های متفاوتی طی کرده‌اند. در این مجال، برخی از این وجوه را ذکر کرده، بررسی می‌کنیم:

۱. عالم برزخ؛ چهره علوی و ملکوتی دنیا

عالم برزخ در حقیقت، چهره علوی و ملکوتی عالم دنیاست. سخنان برخی از صاحب‌نظران و بزرگان نیز این نکته را تأیید می‌کند که عالم برزخ همان بقای اُنس به عالم دنیاست، و با تمام شدن اُنس به دنیا، قیامت کبرا آغاز می‌شود (اردبیلی، ۱۳۸۱، ص ۶۰۱-۶۰۰) بر اساس این تفسیر، می‌توان زمان را به معنایی که در عالم اجسام به کار می‌رود، بر عالم مثال اطلاق کرد. بنابراین، ما در معنای زمان دخل و تصرف نکردیم، بلکه زمان را به عالم برزخ بردیم. البته این نکته هم لازم به ذکر است که مقصود از وجود زمان در عالم برزخ این نیست که نفس مجرد انسان دارای زمان مادی شده، بلکه مقصود این است که نفس مجرد انسان با زمان مادی مرتبط بوده و یا برآن اشراف دارد. تنها محذوری که ممکن است به ذهن برسد این است که چنین معنایی از زمان ممکن است مستلزم وجود حرکت در عالم برزخ باشد. لیکن با توجه به «حرکت جوهری» صدرالمُتألهین و نیز ادله نقلی، می‌توان حرکت در عالم برزخ را بدون هیچ محذوری اثبات کرد (عبودیت، ۱۳۹۱، ج ۳، ص ۳۹۴-۳۵۸)؛ یعنی در برخی از مراتب عالم مثال (از جمله برخی از انسان‌های موجود در برزخ)، موجودات مثالی به حدی لطیف می‌شوند که ویژگی‌های عالم ماده نمود کمتری در آن دارند؛ چنان که برعکس، برخی از مراتب این عالم بیشتر خصوصیات عالم اجسام را دارد. دلیل این تفسیر همان است که در حقیقت، عالم برزخ تتمه دنیاست و هنوز آثار بیشتری از دنیا را دارد. از کلمات صدرالمُتألهین و دیگران در خصوص «تشکیک وجود» نیز می‌توان چنین استفاده کرد (صدرالمُتألهین، ۱۴۲۳ق، ج ۴، ص

۲. وجود زمان مثالی در عالم برزخ

همچنین شاید بتوان گفت: مقصود از زمان در عالم برزخ نیز زمان به معنای دنیوی و مادی آن نیست، بلکه مقصود از زمان در عالم برزخ، زمان مثالی است. برای فهمیدن تفاوت زمان مثالی با زمان دنیوی، کافی است به خواب‌ها و رؤیاهای خودمان توجه کنیم. گاهی انسان یک ساعت می‌خوابد و بخشی از این یک ساعت را در حال رؤیا به سر می‌برد. (مدت زمان رؤیا بسیار کمتر از مدت زمان خواب انسان است؛ همان‌گونه که علمای روان‌شناس و متخصصان در این باب هم این نکته را بیان کرده‌اند). با این حال، در همان مدت کوتاه، انسان سفرهای طولانی انجام می‌دهد که مدت زمان آن رؤیا با مدت زمان سفرهای دنیوی قابل قیاس نیست. رؤیای چند دقیقه یا چند ساعت یک انسان با چندین روز و گاهی با چندین سال عمر دنیوی و مادی او برابری می‌کند. روایاتی از قبیل «فَإِنَّ النَّوْمَ أَخُ الْمَوْتِ» (خواب برادر مرگ است) (مجلسی، ۱۴۰۴ق، ج ۷۳، ص ۱۸۹ و ۸۴ و ۷۳؛ نوری، ۱۴۰۸ق، ص ۱۲۳؛ عاملی، بی تا، ص ۷۷) و «هُوَ النَّوْمُ الَّذِي يَأْتِيكُمْ كُلَّ لَيْلَةٍ إِلَّا أَنَّهُ طَوِيلٌ مُدَّتُهُ لَا يَنْتَبَهُ مِنْهُ إِلَّا يَوْمَ الْقِيَامَةِ» (مرگ همان خوابی است که هر شب به سراغ شما می‌آید، فقط طولانی است و هیچ‌یک از شما تا روز قیامت از آن خواب بیدار نمی‌شود) (مجلسی، ۱۴۰۴ق، ج ۶ ص ۱۵۵؛ صدوق، ۱۳۶۱، ص ۲۸۹) می‌تواند مؤیدی بر این دیدگاه باشد. این نکته بیانگر آن است که ورای این زمان دنیوی، یک زمان مثالی غیرمادی نیز وجود دارد که شاید زمان در عالم برزخ بر آن منطبق شود. یکی از محاسن این استدلال بر زمان مثالی و برزخی آن است که هر کس بخش‌هایی از این زمان مثالی را تجربه و با علم حضوری آن را درک کرده است؛ یعنی راه استدلال به زمان مثالی، علم حضوری، و به عبارت دیگر وجدانیات برگرفته از علوم حضوری خطاناپذیر است. همچنین شاید بتوان گفت: زمان مثالی و برزخی، بر خلاف زمان دنیوی حالت یکسان و یکنواختی ندارد. این حقیقت را نیز می‌توانیم در درون خودمان با علم حضوری درک کنیم و به همین سبب، می‌توانیم طولانی بودن زمان در عالم برزخ برای برخی از افراد، و کوتاه بودن آن برای برخی دیگر را نیز تبیین کنیم. ممکن است برخی از آیات قرآن نیز وجود زمان مثالی را تأیید کند. برای نمونه، به دو آیه ذیل توجه کنید:

«وَيَوْمَ تَقُومُ السَّاعَةُ يُقْسِمُ الْمُجْرِمُونَ مَا لَبِثُوا غَيْرَ سَاعَةٍ كَذَلِكَ كَانُوا يُؤْفَكُونَ» (روم: ۵۵)؛ و روزی که رستاخیز برپا شود، مجرمان سوگند یاد می‌کنند که جز ساعتی [بیش] درنگ نکرده‌اند. [در دنیا هم] اینگونه از درک حقیقت بازمانده‌اند.

چنان که پیداست، در آیه فوق، مجرمان زمان مثالی را بر زمان دنیوی تطبیق داده، مدت زمان عالم برزخ را بسیار ناچیز می‌دانند.

از عبارات محقق سبزواری نیز این حقیقت استفاده می‌شود که عالم مثال مکان و زمان در خور و شایسته خود را دارد. ایشان معتقد است: چون آن عالم تام است، پس تصور زمان و مکان مادی در آن ناممکن است؛ چنان‌که

تصریح کرده است که حتی اگر بخواهیم این دنیای مادی را هم تام تصور کنیم، نباید دارای زمان و مکان مادی باشد (سبزواری، ۱۳۸۳، ص ۴۰۵). وجود این اقسام به بحث ما مربوط نمی‌شود، اما آنچه ایشان بر اساس این تقسیم استفاده کرده است، شاید در ترسیم زمان در برزخ به ما کمک کند. ایشان برخی از نفوس کامل مانند ائمه اطهار علیهم‌السلام در عالم برزخ را بدون زمان می‌داند و معتقد است: آنها بدون اینکه در عالم برزخ مکث و توقّفی داشته باشند، مستقیم به بهشت خلد می‌روند. نفوس مراتب بعد هم بر حسب مرتبه وجودی خودشان، برای مدتی در برزخ می‌مانند. البته این زمان برای آنها یکسان نیست و بر حسب مراتب وجودیشان، متفاوت است، به گونه‌ای که برخی زمان کمتری در عالم برزخ می‌مانند و برخی مدت طولانی‌تری را. روشن است که به همین منوال هم به تکامل می‌رسند؛ چنان که برداشت برخی از شارحان حاجی سبزواری از سخنان ایشان نیز همین بوده است (آملی، بی‌تا، ص ۴۲۰-۴۱۹). حتی بر این اساس، می‌توان ادعا کرد که شاید برزخ و قیامت هر کدام مرتبه‌ای از مراتب وجود انسان باشند، و یا به عبارت دقیق‌تر، انسان مرتبه مادی، مثالی و عقلی دارد. به همین سان، مدت زمان برزخ برای همه افراد یکسان نخواهد بود و همه انسان‌ها در روز قیامت مجتمع خواهند بود؛ زیرا در روز قیامت، دیگر به اجماع مسلمانان، زمان وجود ندارد (اردبیلی، ۱۳۸۱، ص ۶۰۱).

۳. عدم وجود زمان در عالم برزخ

برخی دیگر از صاحب‌نظران معتقدند: در عالم برزخ، زمان وجود ندارد. ایشان با کنار هم قرار دادن دو آیه ذیل و تفاسیری که از آن به دست داده، معتقدند: آیات ذیل با وجود زمان در عالم برزخ سازگار نیست:

(الف) «و یومَ تَقُومُ السَّاعَةُ یُقَسِّمُ الْمُجْرِمُونَ مَا لَبِثُوا غَیْرَ سَاعَةٍ کَذَٰلِکَ کَانُوا یُؤَفِّکُونَ» (روم: ۵۵)؛ و روزی که رستاخیز برپا شود، مجرمان سوگند یاد می‌کنند که جز ساعتی [بیش] درنگ نکرده‌اند. [در دنیا هم] این گونه به دروغ کشانیده می‌شدند.

(ب) «أَوْ کَالَّذِی مَرَّ عَلَی قَرْیَةٍ وَ هِیَ خَاوِیَةٌ عَلَی عُرُوشِهَا قَالَ اِنَّیْ یُحِیِّی هَٰذِهِ اللّٰهُ بَعْدَ مَوْتِهَا فَاَمَاتَهُ اللّٰهُ مِائَةَ عَامٍ ثُمَّ بَعَثَهُ قَالَ کَمْ لَبِثْتَ قَالَ لَبِثْتُ یَوْمًا اَوْ بَعْضَ یَوْمٍ قَالَ بَلْ لَبِثْتَ مِائَةَ عَامٍ فَانظُرْ اِلَی طَعَامِکَ وَ شَرَابِکَ لَمْ یَتَّسَنَّهُ وَ اَنْظُرْ اِلَی جِمَارِکَ وَ لِنَجْمِکَ اَیَّةٌ لِلنَّاسِ وَ اَنْظُرْ اِلَی الْعِظَامِ کَیْفَ نُنشِرُهَا ثُمَّ نَكْسُوْهَا لَحْمًا فَلَمَّا تَبَیَّنَ لَهٗ قَالَ اَعْلَمُ اَنَّ اللّٰهَ عَلَی کُلِّ شَیْءٍ قَدِیْرٌ» (بقره: ۲۵۹)؛ یا چون آن کس که به شهری که باهایش یکسر فرو ریخته بود، عبور کرد، [و با خود می‌گفت: چگونه خداوند [اهل] این [ویرانکده] را پس از مرگشان زنده می‌کند؟ پس خداوند او را [به مدت] صد سال میراند. آن‌گاه او را برانگیخت، [و به او] گفت: چقدر درنگ کردی؟ گفت: یک روز یا پاره‌ای از روز را درنگ کردم. گفت: بلکه صد سال درنگ کردی. به خوراک و نوشیدنی خود بنگر [که طعم و رنگ آن] تغییر نکرده است، و به درازگوش خود نگاه کن [که چگونه متلاشی شده است. این ماجرا برای آن است که هم به تو پاسخ گوئیم] و هم تو را [درباره معاد] نشانه‌ای برای مردم قرار دهیم. و به [این] استخوان‌ها بنگر! چگونه آنها را برداشته به هم پیوند می‌دهیم. سپس گوشت بر آن می‌پوشانیم. پس هنگامی که [چگونگی زنده ساختن مرده‌گان] برای او آشکار شد،

گفت: [کنون] می‌دانم که خداوند بر هر چیزی تواناست.

او سیر عزیر یا/رمیای پیامبر و نیز مکث و توقّف کافران در عالم برزخ را توقّف غیر زمانی معنا کرده است (شجاعی، ۱۳۷۱، ص ۱۵۳). اما از آن‌رو که تفسیر چندان روشنی از این سیر نمی‌توان ارائه داد و از سوی دیگر، این خود نوعی تناقض‌گویی است که هم سیر باشد و هم سیر غیر زمانی باشد، از پرداختن تفصیلی به این دیدگاه خودداری می‌کنیم، مگر اینکه بتوانیم این تفسیر را هم بر سیر زمان مثالی تطبیق دهیم. یا مقصود از سیر در غیر زمان را، سیر در غیر زمان مادی معنا کنیم که بر تفسیر مثالی منطبق شود. در این صورت، دیدگاه جدیدی محسوب نمی‌شود، بلکه با دیدگاه دوم یکی می‌شود. علاوه بر آن، همان‌گونه که گذشت، می‌توان آیهٔ اول را بر زمان مثالی تطبیق داد، بر خلاف آیهٔ دوم که می‌توان احتمالات دیگری را هم داد. برای مثال، ممکن است آیهٔ شریفه صرفاً درصدد تطبیق مدت زمان خواب حضرت عزیر یا/رمیای نبی با مدت زمان مادی باشد که در این صورت، دیگر بر مطلب مذکور دلالت نمی‌کند.

۴. ارتباط با زمان یا احاطه به زمان مادی

این معنای از زمان می‌تواند معنای مقبولی باشد. نکته‌ای که دربارهٔ این معنای از زمان به نظر می‌رسد آن است که بر اساس این معنا، زمان را یکی از ابعاد انسان در عالم برزخ قرار ندادیم، بلکه او را محیط بر زمان یا بر بخشی از زمان‌های دنیوی دانسته که از لوازم انس به دنیاست، که قبلاً برای برزخیان بیان شد. در این صورت، اگرچه انس با زمان یا ارتباط با زمان وجود دارد، ولی همچنان انسان مجرد است؛ یعنی هویت مثالی داشته و در عین حال، بر زمان دنیا احاطه و اشراف وجودی پیدا کرده است.

مکان در عالم برزخ از دیدگاه عقل و نقل

از آن‌رو که انسان در عالم برزخ، مانند دیگر موجودات مثالی، مجرد است و موجودات مثالی موجوداتی بدون ماده هستند، طبعاً به حکم اینکه عالم برزخ (در اصطلاح متکلمان و متون دینی)، در بدن مثالی تحقق پیدا می‌کند و روح در قالب مثالی قرار دارد، در این خصوص، حکم عالم مثال را دارد و بی‌مکان است. از سوی دیگر، در متون دینی و روایات رسیده از طرق اهل بیت علیهم‌السلام وارد شده است که ارواح مؤمنانی که در عالم برزخ به سر می‌برند در «وادی السّلام» و ارواح کافران برزخی در وادی «برهوت» قرار دارد. آیا این نکته به آن معنا نیست که روح مثالی دارای مکان است؟ وجه جمع متون دینی، که عالم برزخ را دارای مکان دانسته، و ادلهٔ عقلی، که عالم مثال را فاقد مکان می‌دانند، به چه صورتی ممکن و متصور است؟ در وجه جمع بین این دو، چند احتمال را بیان می‌کنیم. در ضمن، می‌توان برای برخی از این احتمالات روایاتی از اهل بیت علیهم‌السلام به عنوان مؤید، ذکر کرد. برخی از صاحب‌نظران برجسته نیز در آثار خود، به برخی از این وجوه اشاراتی کرده‌اند که در ضمن بیان آنها، قایلان آن دیدگاه را هم ذکر می‌کنیم:

بررسی دیدگاه‌های مختلف درباره مکان در عالم برزخ

الف. برزخ؛ ملکوت همین دنیای خاکی

یکی از وجوه جمع بین أدلّه عقلی و نقلی چنین است: عالم برزخ جدای از همین دنیای مادی نیست، بلکه عالم برزخ در ملکوت همین دنیاست. نام بردن از «وادی السّلام» و «برهوت» به عنوان مکان‌های برزخیان، بهشت برزخی حضرت آدم، روضه بهشتی بودن حد فاصل بین خانه و محراب پیامبر اکرم ﷺ در مسجد النبی یا آسمان‌های هفت‌گانه و موضوعاتی از این قبیل شواهدی بر این مطلب‌اند. طبق این تفسیر، می‌توان گفت: دنیا همانند بدن انسان از دو چهره برخوردار است: ۱. ظاهر مادی (دنیا) ۲. باطن مثالی (برزخ). ظاهر و بدن مادی انسان، که همسان دنیاست، در دنیا قرار دارد، و باطن مثالی و برزخی انسان (جسم مثالی و برزخی)، بعد از فاسد شدن قالب دنیوی و مادی ظهور پیدا می‌کند. البته بر این اساس، این ظاهر و باطن از هم بیگانه نیستند، بلکه با هم متحدند. لیکن یکی از آنها ظاهر و دیگری باطن است. در روایتی چنین آمده است:

«الْإِنْسَانُ خُلِقَ مِنْ شَأْنِ الدُّنْيَا وَ شَأْنِ الْآخِرَةِ فِإِذَا جَمَعَ اللَّهُ بَيْنَهُمَا صَارَتْ حَيَاتُهُ فِي الْأَرْضِ؛ لِأَنَّهُ نَزَلَ مِنْ شَأْنِ السَّمَاءِ إِلَى الدُّنْيَا. فِإِذَا فَرَّقَ اللَّهُ بَيْنَهُمَا صَارَتْ تِلْكَ الْفَرْقَةُ الْمَوْتَ تَرُدُّ شَأْنَ الْآخِرَى إِلَى السَّمَاءِ فَالْحَيَاةُ فِي الْأَرْضِ، وَ الْمَوْتُ فِي السَّمَاءِ، وَ ذَلِكَ أَنَّهُ يَفْرَقُ بَيْنَ الْأَرْوَاحِ وَ الْجَسَدِ، فَزِدَّتِ الرُّوحُ وَ النَّوْرُ إِلَى الْقُدْرَةِ الْأُولَى وَ تَرَكَ الْجَسَدُ لِأَنَّهُ مِنْ شَأْنِ الدُّنْيَا» (مجلسی، ۱۴۰۴ق، ج ۶ ص ۱۱۷؛ صدوق، بی‌تا، ص ۱۰۷؛ ابن شعبه حرانی، ۱۴۰۴ق، ص ۳۵۴)؛ انسان از دو شأن دنیا و آخرت خلق شده است. پس هنگامی که خدا بین این دو شأن جمع کرد، حیات دنیوی انسان شکل گرفت؛ زیرا انسان از شأن آسمانی به دنیا نزول کرد. پس زمانی که خدا بین این دو شأن جدایی انداخت، این جدایی همان مرگ است که شأن دیگر انسان را به آسمان می‌برد. پس حیات [دنیوی] در زمین، و مرگ در آسمان است. و مرگ بین روح و جسد جدایی می‌اندازد. در این صورت، روح و نور به قدرت نخستین [خدا] برمی‌گردد و جسد در دنیا و طبیعت باقی می‌ماند؛ زیرا جسد از شأن این دنیاست.

این تفسیر را علامه طباطبائی نیز در برخی از عبارات خود بیان کرده و روایات مربوط به آسمان‌های هفت‌گانه، سدره المنتهی، جنة المأوی، دریا‌های نور بهشتی، زیارت ارواح انبیا و اولیا در معراج و امثال آن را شاهدهی بر همین معنا می‌گیرد (طباطبائی، ۱۴۱۹ق، ص ۱۳۷). البته این حقیقت و قالب مثالی فراتر از قالب مادی دنیوی است و برخی از افرادی که نفوسشان قوی است و در جایگاه برتری قرار دارند، در همین دنیای خاکی نیز استفاده از این بدن مثالی را تجربه می‌کنند. بالاتر اینکه هم‌اکنون نیز این قالب مثالی با همه ما هست، ولی ما اکنون از دو قالب استفاده می‌کنیم: ۱) قالب مادی (که در حال بیداری از آن استفاده می‌کنیم)؛ ۲. قالب مثالی (که در خواب برای همه انسان‌ها مورد استفاده قرار می‌گیرد، و برای افراد کامل در بیداری نیز مورد استفاده قرار می‌گیرد). (اسدی، ۱۳۸۶، ص ۱۰۹-۱۰۱). بر اساس این تفسیر، بعد از جدایی روح از بدن، در حقیقت، روح بدن مادی و جسمانی را کنار گذاشته، در همان قالب مثالی باقی خواهد ماند.

البته این منافاتی ندارد که ارواح برزخی در ملکوت دنیا باشند، ولی با همین دنیای خاکی به طور جدی و بر حسب درجاتشان، ارتباط و احاطه داشته باشند. البته این حقیقت از روایات هم استفاده می‌شود؛ چنان‌که نمونه‌ای از این روایات گذشت.

ب. مکان مثالی

احتمال دیگری که در خصوص وجه جمع بین ادله عقلی و نقلی می‌توان گفت این است که مقصود از مکان در روایات، مکان مادی دنیوی نیست، بلکه مقصود معنای دیگری از مکان مورد نظر است و آن عبارت از مکان مثالی است. وقتی اهل بیت علیهم‌السلام در روایات متعددی، «وادی السلام» را جایگاه ارواح مؤمنان می‌دانند، قطعاً مقصودشان همین مکان مادی وادی السلام نیست، بلکه مکان مثالی وادی السلام است که عبارت از فوق ماده و اجسام این عالم است، هرچند ممکن است با همین وادی السلام هم بی ارتباط نباشد. یا زمانی که اهل بیت علیهم‌السلام جایگاه کافران و معاندان را وادی «برهوت» می‌دانند، مقصود از «برهوت» از نظر عقلی نمی‌تواند همین مکان دنیوی و مادی وادی برهوت باشد، بلکه مقصود از وادی برهوت برای ارواح، مکان مثالی برهوت است. طبیعتاً مکان به این معنا با ادله عقلی ناسازگار نیست؛ همان‌گونه که با ادله نقلی نیز منافاتی ندارد. البته برای مکان مثالی می‌توان شواهد عقلی و نقلی نیز اقامه کرد. برای مثال، هنگامی که انسان در عالم خواب و رؤیا به وسیله جسم و بدن مثالی به مکانی سفر می‌کند، این مکان، همان مکان جسمانی و مادی نیست؛ زیرا او در مکان دیگری قرار دارد.

از سوی دیگر، چنین نیست که آن مکان هیچ و پوچ باشد. چون کاملاً شبیه مکان مادی آنجاست، پس کاملاً با آن مکان بی‌ارتباط نیست. به طور طبیعی، راهی جز این وجود ندارد که گفته شود: آن مکان، مکان مثالی همان مکان مادی است. اثبات مکان مثالی از نظر نقل نیز امری مسلم است. برای مثال، بسیاری از روایاتی که دربارهٔ معراج پیامبر اکرم صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم وارد شده است، می‌تواند مؤید همین مطلب باشد؛ زیرا حضور پیامبر در آسمان‌های گوناگون و زیارت انبیای الهی در آن مکان‌ها، آنچنان که با جسم مثالی صورت گرفته، مکان آنها هم مثالی بوده؛ چنان‌که زمان آنها هم مثالی بوده است. از آن رو که انسان در عالم برزخ با جسم مثالی حضور می‌یابد، به همین دلیل، همه ویژگی‌های آن بدن، مثالی خواهد بود. کم، کیف، مکان، زمان و سایر ویژگی‌ها هم طبیعتاً باید به صورت مثالی تبیین شود. لیکن به سبب آنکه ما خودمان عالم برزخ را درک نکرده‌ایم، هر تصویری از ویژگی‌های آن، از جمله از مکان برزخی هم به دست دهیم، ناقص خواهد بود، هرچند می‌توان به واسطه تصویری که از مثال متصل در درون خودمان و احیاناً با آن سروکار داریم، نشانه‌هایی از آن را پیدا کرد. با علم حضوری درک کنیم و احیاناً با وجدانیات توصیف نماییم. سخن سبزواری را که فرموده موجودات مثالی هم بر حسب خودشان دارای مکان هستند (سبزواری، ۱۳۸۳، ص ۴۰۵)، چنان‌که در بحث زمان هم گفتیم، می‌توان بر همین معنا حمل کرد. نکتهٔ دیگر در این خصوص آنکه با دقت در دو معنای فوق (معنای الف و ب) ممکن است بتوانیم این دو را یکی بدانیم، هرچند با عبارات متفاوت بیان شده‌اند.

ج. احاطه بر مکان دنیوی مادی

معنای دیگری که در وجوه جمع بین بی مکان بودن مجردات و مکان دار بودن عالم برزخ می توان بیان کرد این است که وقتی گفته می شود: نفس انسان در «وادی السلام» به سر می برد، در حقیقت، به معنای اشراف و احاطه وجودی نفس انسان بر وادی السلام است. یا در جاهایی که مراجعت اموات به دنیا برای زیارت زندگان مطرح شده نیز امر به همین قرار است؛ چنان که در روایتی آمده:

«... فَيَنْزِلُونَ بِوَادِي السَّلَامِ وَ هُوَ وَادٍ يَظْهَرُ الْكُوفَةَ، ثُمَّ يَتَفَرَّقُونَ فِي الْبُلْدَانِ وَ الْأَمْصَارِ، حَتَّى يَزُورُوا أَهْلَهُمْ الَّذِينَ كَانُوا مَعَهُمْ فِي دَارِ الدُّنْيَا وَ مَعَهُمْ مَلَائِكَةٌ تَصْرِفُونَ وَجُوهَهُمْ عَمَّا يَكْرَهُونَ النَّظَرَ إِلَيْهِ إِلَى مَا يَحِبُّونَ، وَ يَزُورُونَ حَفَرَ الْأَبْدَانِ، حَتَّى مَا إِذَا صَلَّى النَّاسُ وَ رَاحَ أَهْلُ الدُّنْيَا إِلَى مَنَازِلِهِمْ مِنْ مَصَلَاهُمْ نَادَى فِيهِمْ جِبْرِيْلُ بِالرَّحِيلِ إِلَى غُرَفَاتِ الْجَنَّةِ فَيَرْحَلُونَ ...» (مجلسی، ۱۴۰۴ق، ج ۶ ص ۲۹۳) ... [پس فرشتگان هر آسمانی به استقبال برزخیان می آیند و آنان را مشایعت می کنند] تا اینکه به سرزمین وادی السلام فرود می آیند (و آن سرزمینی در پشت کوفه است). سپس مؤمنان در شهرهای گوناگون پراکنده می شوند، تا آن دسته از اهالی [و دوستان خود] راه که در دنیا همراه آنان بودند، زیارت کنند و فرشتگان نیز همراه آنان می آیند و توجه و نظر آنها را از آنچه دوست ندارند به آنچه دوست دارند برمی گردانند و آنها سرزمین هایی را که قبلاً بدن های آنها در آنجا ساکن بوده اند، زیارت می کنند، تا زمانی که مردم نماز بخوانند و اهل دنیا از مصلای خود به منزلشان برگردند. [آن گاه] جبرئیل در بین مؤمنان ندا می دهد که به اتاق های بهشتی خود [در برزخ] برگردند. پس آنها به جایگاه خود بر می گردند.

چنان که پیداست، در روایت مزبور نوعی اشراف و احاطه وجودی نفس انسان در عالم برزخ بر مکان های دنیای مادی مطرح شده است. از برخی روایات نیز استفاده می شود که انسان به قدر منزلت و مقامش به دنیا می آید و اهل خود را زیارت می کند؛ چنان که در روایتی امام صادق علیه السلام می فرمایند:

عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام: «قَالَ إِنَّ الْمُؤْمِنَ لَيَزُورُ أَهْلَهُ فَيَرَى مَا يَحِبُّ وَ يَسْتَرُّ عَنْهُ مَا يَكْرَهُ ... قَالَ: وَ مِنْهُمْ مَنْ يَزُورُ كُلَّ جَمْعَةٍ وَ مِنْهُمْ مَنْ يَزُورُ عَلَى قَدْرِ عَمَلِهِ» (کلینی، ۱۳۶۲، ص ۲۳۰؛ مجلسی، ۱۴۰۴ق، ص ۲۵۶)؛ همانا مؤمن اهل [بستگان] خود را زیارت می کند. پس آنچه را دوست دارد، می بیند و آنچه را دوست ندارد از او پوشیده می شود... فرمودند: و برخی از آنان همه جمعها اهل خود را زیارت می کنند و برخی از آنان به مقدار اعمال [و درجاتشان] به زیارت اهل خود می روند.

طبعاً این انسان ها هنگامی که به دنیا مراجعت می کنند، بر بخشی از عالم ماده و از جمله، مکان های مادی دنیوی اشراف وجودی پیدا می کنند. بر این اساس، نفس انسان در دنیا و مکان های دنیوی حضور دارد، درحالی که وابسته و محصور در آنجا نیست. این برداشت می تواند یک معنای مجازی برای مکان برزخی باشد. تذکر این نکته هم لازم است که بر اساس سخن فوق، نفس مجرد انسان را مکان دار نمی دانیم. نفس انسان در عین حال که مجرد از مکان مادی است، ولی می توان نوعی اشراف و احاطه بر همین عالم مادی را برایش اثبات نمود. برخی از

بزرگان در این خصوص می‌گویند: از روایات فوق و مانند آن می‌توان این امر را به دست آورد که علاقه جدی بسیاری بین اموات و مکان‌ها و زمان‌های دنیوی برقرار است که می‌توان گفت: مقصود همان شرافت بر مکان، شرافت بر زمان و یا شرافت بر حالی از احوال دنیوی است. (طباطبائی، ۱۴۱۹ق، ص ۲۲۵).

د. ارتباط با مکان مادی دنیوی

یک معنای دیگر از مکان دار بودن نفس مجرد انسان در عالم برزخ، ارتباط روح مجرد انسان با مکانی است که در روایات برایش ذکر شده است. حقیقت این ارتباط و کیفیت آن به طور دقیق روشن نیست. به همین سبب هم نمی‌توان تفسیر دقیقی از آن ارائه کرد. تنها می‌توان گفت: روح انسان‌های مؤمن برزخی در وادی السلام قرار دارد و روح انسان‌های کافر برزخی در وادی برهوت؛ به این معنا که ارتباطی با این مکان‌ها دارد؛ ولی حقیقت این ارتباط چیست؛ نمی‌دانیم. همان‌گونه که گفته می‌شود: روح مجرد انسان با بدن او در ارتباط است. نحوه تبیین این ارتباط هم از قبیل نحوه ارتباط برزخیان با مکانی خاص بوده و کاملاً روشن و واضح نیست. تنها می‌توانیم بگوییم: نفس مجرد انسان با بدن من در ارتباط است. این در حالی است که ذرات ریز بدن من بدون نفس نیستند، ولی این به آن معنا نیست که نفس در بدن من قرار دارد یا مکان نفس من، بدن من است. روشن است که نفس انسان مجرد بوده و فاقد مکان است. علامه طباطبائی می‌نویسد: برزخ دنباله حیات دنیوی است، با این تفاوت که توانایی انجام اعمال خوب و بد در دست انسان نیست، و پیوند ارواح با عالم ماده به یکباره نمی‌گسلد و روایات راجع به اجتماع ارواح در سرزمین معین از زمین نیز دال بر همین پیوند است (طباطبائی، ۱۳۷۱، ص ۱۲۹-۱۲۵). شاید بتوان برخی از روایات را نیز مؤید این دیدگاه دانست. برای مثال، در روایتی چنین آمده است:

«... فَإِنَّ فَاطِمَةَ بِنْتَ مُحَمَّدٍ لَمَّا قَبِضَ أَبُوهَا سَاعَدَتْهَا جَمِيعُ بَنَاتِ بَنِي هَاشِمٍ فَقَالَتْ: «دَعُوا التَّعَدَّادَ وَ عَلَيَّكُمْ بِالِدُّعَاءِ. زُورُوا مَوَاتِكُمْ فَإِنَّهُمْ يَفْرَحُونَ بِزِيَارَتِكُمْ وَ لِيَطْلُبَ الرَّجُلُ حَاجَتَهُ عِنْدَ قَبْرِ أَبِيهِ وَ أُمِّهِ بَعْدَ مَا يَدْعُو لَهُمَا...» (کلینی، ۱۳۶۲، ص ۲۲۹؛ عاملی، بی تا، ص ۲۲۳؛ مجلسی، ۱۴۰۴ق، ج ۶ ص ۹۶؛ صدوق، ۱۴۰۳ق، ص ۶۱۸)؛ زمانی که پیامبر اکرم علیه السلام از دنیا رفتند، همه زنان بنی هاشم [برای عرض تسلیت خدمت حضرت زهرا علیها السلام رسیدند] و با ایشان برای آن حضرت می‌گریستند. حضرت فاطمه علیها السلام به آنها فرمودند: ... مکرر دعا کنید و [برای ایشان] دعا کنید. اموات خود را زیارت کنید. آنان به خاطر زیارت شما خوش حال می‌شوند و هر شخصی حاجتش را باید کنار قبر پدر و مادرش، بعد از دعای برای آنان، از خدا بخواهد. .

چنان که پیداست، حضرت در روایت فوق، دستور می‌دهند که انسان کنار قبر پدر و مادرش برود و بعد از دعا برای آنان، حوایج خود را از آنان بخواهد. این نشانه آن است که انسان در عالم برزخ نیز با قبر خاکی خود مرتبط است. حال این نکته درباره مکان، از روایت فوق قابل استفاده است که ارتباط برزخیان با مکان دنیوی نیز از این قبیل است. برای مثال، مؤمنان در عالم برزخ با وادی السلام چنین ارتباطی دارند؛ همان‌گونه که کافران و ملحدان

نیز در عالم برزخ با وادی برهوت چنین ارتباطی دارند. این معنا با معنای قبل قابل جمع، بلکه با هم مکمل‌اند. با توجه به این دسته از روایات، ارتباط برزخیان با دنیا و احاطه پیدا کردن بر برخی از مکان‌ها، امری قطعی است. این امر از نظر عقلی هم هیچ محذوریتی ندارد. بر اساس روایات فوق، می‌توانیم بگوییم: انسانی که در عالم برزخ قرار دارد، نه تنها ارتباطش با عالم دنیا به طور کامل قطع نشده، بلکه اساساً عالم برزخ ادامه حیات دنیوی است.

نتیجه‌گیری

زمان و مکان از نظر عقلی، ابعاد موجودات عالم طبیعت است. اگر در متون دینی از این دو برای عالم برزخ هم سخن به میان آمده، قطعاً مراد همین زمان و مکان موجود در عالم دنیا نیست، بلکه می‌توان گفت: مراد از زمان و مکان به معنای زمان و مکان مثالی، یا اشراف و احاطه انسان در عالم برزخ بر زمان و مکان دنیوی و یا ارتباط انسان در عالم برزخ با عالم طبیعت است. در حقیقت، سخن گفتن از زمان به معنای فوق برای انسان در عالم برزخ به معنای زمانمند دانستن نفس مجرد برزخی انسان نیست.

منابع

- ابن حنبل، احمد بن محمد، ۱۴۲۱ق، *مسند امام احمد بن حنبل*، بیروت، مؤسسه الرساله.
- ابن شعبه حرانی، حسن، ۱۴۰۴ق، *تحف العقول*، قم، جامعه مدرسین.
- ابن مغازلی، علی بن محمد المالکی، ۱۴۲۴ق، *مناقب امیرالمؤمنین علی بن ابیطالب رضی الله عنه*، صنعاء، دار الآثار.
- احسانی، ابن ابی‌الجمهور، ۱۴۰۵ق، *عوالی الثالی العزیزیه فی الاحادیث الدینیّه*، قم، سیدالشهداء.
- اردبیلی، سیدعبدالغنی، ۱۳۸۱، *تفریقات فلسفه امام خمینی*، تهران، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.
- اسدی، علی محمد، ۱۳۸۶، *حیات پس از مرگ*، چ دوازدهم، قم، دفتر تبلیغات اسلامی.
- اهوازی، حسین بن سعید، ۱۴۰۲ق، *الزهده*، سیدابوالفضل حسینیان.
- املی، محمدتقی، بی تا، *در الفوائد تطبیقه علی شرح المنظومه*، تهران، مرکز نشر کتاب.
- بخاری، محمد بن اسماعیل، ۱۴۲۲ق، *الجامع المسند الصحیح المختصر من امور رسول الله و سنته و آیامه (صحیح بخاری)*، بیروت، دار طوق النجاة.
- برقی، احمد بن محمد بن خالد، ۱۳۷۱ق، *المحاسن*، قم، دار الکتب الاسلامیه.
- ترکاشوند، احسان، ۱۳۹۵، *بررسی تطبیقی حقیقت عالم برزخ از دیدگاه عقل و نقل*، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
- جزائری، سید نعمت‌الله، ۱۴۰۴ق، *قصص الانبیاء*، قم، کتابخانه آیت‌الله مرعشی نجفی.
- حراملی، محمد بن حسن، ۱۴۰۹ق، *وسائل الشیعه*، قم، مؤسسه آل‌البیته.
- حسینی استرآبادی، سیدشرف‌الدین، ۱۴۰۹ق، *تأویل آیات الظاهره*، قم، جامعه مدرسین.
- داماد، میرمحمدباقر، ۱۳۶۷، *التبسیات*، به اهتمام مهدی محقق، سیدعلی موسوی بهبهانی و ابراهیم دینانی، چ دوم، تهران، دانشگاه تهران.
- سبزواری، ملاحادی، ۱۴۲۲ق، *شرح المنظومه*، تصحیح حسن حسن‌زاده املی، تهران، ناب.
- _____، ۱۳۸۳، *اسرار الحکیم*، قم، مطبوعات دینی.
- سهروردی، یحیی، ۱۳۷۳، *حکمه‌الاستراق*، چ دوم، تهران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
- شجاعی، محمد، ۱۳۷۱، *معاد یا بازگشت به سوی او*، چ دوم، قم، انتشار.
- صدرا المتألهین، ۱۴۲۳ق، *الحکمه المتعالیه فی الاسفار العقلیه الاربعه*، بیروت، اعلمی.
- صدوق محمد بن علی، ۱۳۶۱، *معانی الاخبار*، قم، جامعه مدرسین.
- _____، ۱۴۰۳ق، *الخصال*، قم، جامعه مدرسین.
- _____، بی تا، *علل الشرایع*، قم، مکتبه الداوری.
- صفا، محمد بن حسن، ۱۴۰۴ق، *بصائر الدرجات*، قم، کتابخانه آیت‌الله مرعشی نجفی.
- طباطبائی، سیدمحمدحسین، ۱۳۸۲، *نهایه الحکمه*، تعلیقه غلامرضا فیاضی، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
- _____، ۱۳۷۱، *حیات پس از مرگ*، چ پنجم، قم، جامعه مدرسین.
- _____، ۱۴۱۹ق، *الرسائل التوحیدیه*، بیروت، مؤسسه النعمان.
- طبرانی، سلیمان بن احمد، ۱۴۰۵ق، *الروض الدنئی (المعجم الصغیر)*، بیروت، المکتب الاسلامی.
- طبرسی، احمد بن علی، ۱۴۰۳ق، *الاحتجاج*، مشهد، مرتضی.
- طبرسی، فضل بن حسن، ۱۳۷۲، *مجمع البیان فی تفسیر القرآن*، چ سوم، تهران، ناصر خسرو.
- طبری، محمد بن جریر، بی تا، *دلائل الامامه*، قم، دارالذخائر.
- عاملی، زین‌الدین (شهید ثانی)، بی تا، *مسکن الفوائد*، قم، کتابخانه بصیرتی.
- عبودیت، عبدالرسول، ۱۳۸۹، *درآمدی به نظام حکمت صدرایی*، قم و تهران، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی و سمت.
- _____، ۱۳۹۱، *درآمدی به نظام حکمت صدرایی (انسان‌شناسی)*، قم و تهران، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی و سمت.

عروسی حویزی، عبدعلی بن جمعه، ۱۴۲۵ق، *تفسیر نور الثقلین*، تحقیق سیدهاشم رسولی محلاتی، چ چهارم، قم، اسماعیلیان.
 قشیری نيسابوری، مسلم بن الحجاج، بی تا، *المسند الصحیح المختصر بنقل العدل عن العدل الی رسول الله (صحیح مسلم)*، بیروت، دار احیاء التراث العربی.

قمی، علی بن ابراهیم، ۱۴۰۴ق، *تفسیر قمی*، قم، مؤسسه دارالکتب.

کاشفی سبزواری، حسین بن علی، ۱۳۶۹، *مواهب علیّه*، تهران، اقبال.

کلینی، محمد بن یعقوب، ۱۳۶۲، *الکافی*، چ هشتم، تهران، اسلامیه.

کوفی، محمد بن محمد بن اشعث، بی تا، *الجفریات (الاشعیات)*، تهران، مکتبه نینوی الحدیثه.

مجلسی، محمدباقر، ۱۴۰۴ق، *بحار الانوار*، بیروت، مؤسسه الوفاء.

محدث نوری، حسین، ۱۴۰۸ق، *مستدرک الوسائل*، قم، مؤسسه آل البيت علیهم السلام.

مدرسی، سید محمدتقی، ۱۴۱۹ق، *من هدی القرآن*، تهران، دار محیی الحسین علیه السلام.

معتزلی، عبدالحمید بن ابی الحدید، ۱۴۰۴ق، *شرح نهج البلاغه*، قم، کتابخانه آیت الله مرعشی نجفی.

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

موسوی خمینی، روح الله، ۱۳۷۰، *کتاب الصلوه*، تهران، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی علیه السلام.

_____، ۱۳۷۳، *چهل حدیث*، چ چهارم، تهران، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی علیه السلام.

بررسی و تحلیل چگونگی انتقال عمل در آیات و روایات

mafathali@gmail.com

zamani5421@gmail.com

محمود فتحعلی / دانشیار مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی *

کمالی زمانی قشلاقی / دانشجوی دکتری مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی *

دریافت: ۱۳۹۷/۳/۱ - پذیرش: ۱۳۹۷/۸/۲۵

چکیده

یکی از مباحث مهم در حوزه معادشناسی، بحث «انتقال اعمال خیر و شر افراد به یکدیگر» است. از آن رو که بر اساس قواعد فلسفی و آیات قرآنی، چنین پدیده‌ای ممکن نیست، برخی اندیشمندان درصدد توجیه و حل آن برآمده‌اند تا از یک سو، تعارض ظاهری ادله نقلی را حل کنند، و از سوی دیگر، تنبیهی برای مؤمنان باشد تا تقوا پیشه کنند. بر اساس نظریه بدیعی که این نوشتار ارائه داده است، عمل انسان دو گونه آثار دارد: آثار درونی که قایم به نفس فاعل بوده و قابل انتقال به غیر فاعل نیست، و آثار بیرونی که عمل و نیز نفس علت اعدادی آن بوده و از این رو، قابل انتقال به غیر فاعل است، ادله ناظر به انتقال عمل، به آثار بیرونی مربوط می‌شود. روش تحقیق در این نوشتار، «توصیفی - عقلی» است و ابتدا با نقل ادله دال بر انتقال عمل، اصل مسئله توضیح داده شده و سپس با نقد برخی دیدگاه‌ها، دیدگاه برگزیده با تحلیل آیات و روایات اثبات می‌شود.

کلید واژه‌ها: انتقال عمل، اثر درونی، اثر بیرونی، آثار تکوینی، علیت اعدادی، طینت.

برخی آیات و روایات مربوط به ارتباط عمل با نفس، بیانگر آن است که برخی گناهان مرتبط با حق الناس موجب انتقال اعمال خیر ظالم به مظلوم و نیز اعمال شرّ مظلوم به ظالم در دنیا می‌شود، و این انتقال در صحنهٔ قیامت ظهور می‌یابد. از آن رو که ارتباط هر عمل اختیاری با عامل و فاعل خود رابطه و پیوندی تکوینی و ضروری دارد، و به عبارت دیگر، هر عملی قایم به نفس فاعل (طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ج ۱۹، ص ۴۶) و نفس فاعل مقوم آن است، این سؤال مطرح می‌شود که چگونه ممکن است عمل از فاعل خود جدا شده، به دیگری منتقل شود؟ آیا این انتقال با اصل معیّت علیّ و معلولی منافات ندارد؟ چنین چیزی مانند آن است که عملی در حدوث، معلول «الف» و قایم به آن باشد، ولی در بقا، قایم به علت «ب» باشد که به لحاظ قواعد عقلی، امکان‌پذیر نیست. از سوی دیگر، با اصول کلی قرآنی همچون آیهٔ «وَلَا تَكْسِبُ كُلُّ نَفْسٍ إِلَّا عَلَيْهَا وَ لَا تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَى» (انعام: ۱۶۴) که می‌فرماید: هر کس هر عملی انجام دهد آن را به دوش خواهد کشید و هیچ‌کس بارکش گناه دیگری نخواهد بود، منافات دارد. اندیشمندی از شیعه و سنی همچون فخر رازی (قرن ۶) در *مفاتیح الغیب*؛ غزالی (قرن ۶) (ر.ک: طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ج ۲، ص ۱۷۲، اگرچه نگارنده جست‌وجوی فراوانی در آثار غزالی انجام داد، ولی بدان دست نیافت)؛ فیض کاشانی (قرن ۱۱) در *الشافی فی العقائد و الاخلاق و الاحکام*؛ علامه طباطبائی (قرن ۱۴) در *تفسیر المیزان*، ذیل روایات مربوط به آیات ۲۹ و ۳۰ سورهٔ اعراف، محمد حسین حسینی همدانی (قرن ۱۴) در *انوار درخشان*؛ و آیت الله جوادی آملی (معاصر) در *تفسیر تسنیم*، ذیل آیهٔ ۲۹ سورهٔ مائده درصدد حل این تعارض و مشکل برآمده و دیدگاه‌هایی ارائه کرده‌اند که از سوی برخی دیگر محل نقد و مناقشه واقع شده است.

پرسش اصلی این نوشتار آن است که چون عمل هر کس قایم به نفس اوست، مراد از «انتقال عمل» در لسان آیات و روایات چیست؟ و چنین امری چگونه ممکن است؟ پرسش دیگر اینکه چگونه می‌توان ادلهٔ ناظر به انتقال عمل را با اصول قرآنی و قواعد عقلی سازگار دانست؟

این نوشتار برای حل این تعارض، به نظریهٔ جدیدی دست یافته است مبنی بر اینکه عمل انسان دو گونه اثر دارد: اول. اثر درونی که قایم به نفس بوده و از آن قابل انفکاک نیست و از این رو، از یک نفس به نفس دیگری انتقال نمی‌یابد. دوم. اثر بیرونی که بیرون از نفس بوده و قایم به آن نیست و رابطهٔ نفس برای این دسته از آثار به نحو علیّت اعدادی است، از این رو، از نفس قابلیت انفکاک دارد و می‌تواند از یک نفس به نفس دیگر منتقل شود. آیات و روایاتی که بیانگر انتقال عمل است، ناظر به آثار بیرونی عمل است.

این بحث از جهتی جنبهٔ معرفتی و عقیدتی دارد و تعارض ظاهری برخی آیات را حل می‌کند و از جهتی جنبهٔ تربیتی دارد که با توجه به گسترش ظلم در جوامع ایمانی، تنبّهی است برای مؤمنان تا با رعایت تقوا، اعمال خیر خود را حفظ نموده، از حمل گناهان دیگران بپرهیزند.

این نوشتار، ابتدا به آیات و روایات بیانگر انتقال عمل پرداخته و سپس دیدگاه و نقد برخی از بزرگان را در توجیه این ادلهٔ ذکر نموده و در نهایت، دیدگاه برگزیدهٔ خود را بیان کرده است.

انتقال عمل در آیات و روایات

یکی از سنن الهی حاکم بر جزاء انتقال برخی اعمال در عالم جزاء، از فاعل به غیر فاعل است. دو دسته از ادله نقلی بیانگر این مطلب است:

دسته اول

این دسته از ادله بیانگر آن است که برخی گناهان از نوع حق الناس سبب می‌شود که گناهان مظلوم به ظالم منتقل شود:

الف. قتل: یکی از گناهانی که موجب چنین انتقالی است، قتل است؛ چنان که در آیه «إِنِّي أُرِيدُ أَنْ تَبُوءَ بِإِثْمِي وَ إِثْمِكَ فَتَكُونَ مِنْ أَصْحَابِ النَّارِ» (مائده: ۲۹) از قول هابیل به قابیل چنین می‌فرماید: من می‌خواهم تو در بازگشت، حامل گناه من و گناه خود باشی و از جهنمیان گردی. از ظاهر این آیه به دست می‌آید که با عمل قتل، گناهان مقتول به قاتل منتقل می‌شود؛ چنان که امام باقر علیه السلام با تمسک به آیه فوق، فرمودند: «کسی که مؤمنی را به عمد به قتل برساند، خداوند همه گناهان [مقتول] را برای قاتل ثبت می‌کند و مقتول از همه گناهانش پاک می‌شود» (صدوق، ۱۴۰۶ق، ص ۲۷۸، حرعاملی، ۱۴۰۹، ج ۲۹، ص ۱۵، مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۱۰۱، ص ۳۷۷، طباطبائی بروجردی، ۱۳۸۶، ج ۳۱، ص ۷۲ «ضعیف السند»). علامه طباطبائی می‌نویسد: مراد از عبارت «تَبُوءَ بِإِثْمِي وَ إِثْمِكَ» این است که مقتول از روی ستم، گناهش به قاتل منتقل می‌شود و قاتل، هم گناه خود و هم گناه مقتول را به دوش می‌کشد، و مقتول در حالی خداوند را ملاقات می‌کند که گناهی بر او نیست. روایات و اعتبار عقلی مؤید این مطلب است. (طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ج ۵، ص ۳۰۴)

ب. تزییع حق الناس: هرگونه تزییع حقوق دیگران به ظلم، موجب انتقال حسنات و سیئات از فاعل به غیر فاعل می‌شود. امام سجاد علیه السلام فرمودند: «اگر مؤمنی بر گردن کافر جهنمی حقی داشته باشد، از گناهانش به اندازه حقی که دارد به کافر منتقل می‌شود. از این رو، کافر علاوه بر عذاب کفرش، عذابی دیگر معادل حقی که از مسلمان ضایع کرده است، متحمل می‌شود. و اگر مسلمانی حق مسلمان دیگری را ضایع کرده باشد، از حسنات ظالم به اندازه حق مظلوم برداشته و به حسنات مظلوم اضافه می‌کنند؛ و اگر ظالم حسنه‌ای نداشته و مظلوم سیئاتی داشته باشد، از بدی‌های مظلوم برداشته، بر بدی‌های ظالم اضافه می‌کنند» (ر.ک: کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۸، ص ۱۰۶ «صحیح السند»).

در این باره، آیات و روایات دیگری نیز در منابع روایی ذکر شده است:

۱. انفال: ۳۷؛ طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ج ۸، ص ۱۰۵؛ جوادی آملی، ۱۳۹۱، ج ۲۸، ص ۴۴۸-۴۴۹؛

۲. مؤمنون: ۱۰-۱۱؛ قمی، ۱۴۰۴ق، ج ۲، ص ۸۹ (موثق).

این آیه و روایت دربارهٔ به ارث بردن بهشت است. با توجه به اینکه نعمت‌های بهشت و عذاب‌های جهنم معلول اعمال انسان‌ها در دنیا است، می‌توان به این نتیجه رسید که اعمال خیر و صالح غیر مؤمنان ناپود نمی‌شود، بلکه

زمینه‌ساز نعمت‌های بهشتی می‌شود؛ ولی این نعمت‌ها به آنها نمی‌رسد و به مؤمنان منتقل می‌شود و به آنها ارث می‌رسد؛ چنان‌که آیه شریفه فوق بیانگر آن است. در مقابل، اعمال زشت و ناصالح مؤمنان از بین نمی‌رود، بلکه در منازل جهنمی آنان منشأ عذاب‌هایی می‌شود که به جهنمیان به ارث می‌رسد.

۳. دیلمی، ۱۴۰۸ق، ص ۴۱۳؛ مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۷، ص ۲۱۴؛ طباطبائی بروجردی، ۱۳۸۶، ج ۲۶، ص ۵۱۲ «ضعیف‌السند»؛ صدوق، ۱۴۱۳ق، ج ۴، ص ۱۳ «ضعیف‌السند»؛

۴. مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۶۹، ص ۵ «ضعیف‌السند»؛

۵. صدوق، ۱۳۸۵، ج ۲، ص ۵۲۸؛ حرعاملی، ۱۴۰۹ق، ج ۱۸، ص ۳۱۸؛ مجلسی ۱۴۰۳ق، ج ۷، ص ۲۷۴ «ضعیف‌السند».

درباره انجام طاعتی که موجب انتقال گناهان به غیر می‌شود چندین روایت در منابع ذیل ذکر شده است: صدوق، ۱۳۸۵، ج ۲، ص ۶۰۶-۶۱۰ ح ۸۱ «ضعیف‌السند» و ص ۴۹۰، ج ۱ «ضعیف‌السند»؛ برقی، ۱۳۷۱، ج ۱، ص ۱۳۷، ح ۲۱ «ضعیف‌السند» و ص ۱۳۶، ح ۲۰؛ کلینی، ۱۴۰۷، ج ۲، ص ۴، ح ۵ «ضعیف‌السند». علامه طباطبائی نیز بدان اشاره کرده‌اند (طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ج ۲، ۱۷۳). ضعف سند این روایات به سبب سازگاری با آیات و روایات معتبر فوق جبران می‌شود).

اشکالی که در اینجا مطرح می‌شود آن است که اگر عمل قایم به نفس فاعل و نفس فاعل مقوم آن است و از این‌رو، رابطه آن دو با یکدیگر به صورت تکوینی و ناگسستگی است، چگونه ممکن است از فاعل جدا شده و به دیگری منتقل شود؟ چنین چیزی مانند آن است که عملی در حدوث، معلول «الف» و قایم به آن، ولی در بقا، قایم به علت «ب» باشد که ناسازگار با قواعد عقلی و فلسفی (اصل معیت) و نیز منافی اصول کلی قرآنی است که می‌فرماید: «هیچ‌کس جز به زبان خویش گناهی انجام نمی‌دهد و هیچ‌کس بارکش گناه دیگری نخواهد بود» (انعام: ۱۶۴).

در پاسخ به این اشکال، دیدگاه‌های متفاوتی وجود دارد که به چند دیدگاه اشاره می‌شود:

غزالی (طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ج ۲، ص ۱۷۲) و فیض کاشانی برای حل این مشکل، با بیانی مشابه هم، چنین می‌نویسند: انتقال در همین دنیا در جریان ظلم انجام می‌گیرد و در قیامت ظاهر می‌شود، و آنچه منتقل می‌شود خود حسنات و سیئات نیست، بلکه نورانیت و ظلمت قلب است که اثر مترتب بر آن دو است. و از اینکه از اثر به حسنه و سیئه تعبیر شده، برای آن است که مقصود و غایت حسنه و سیئه، اثر آن است، و البته بین آثار آن دو تعاقب و تضاد وجود دارد. از این‌رو، قرآن می‌فرماید: «خوبی بدی‌ها را از بین می‌برد». و یا رسول خدا ﷺ می‌فرمایند: «به دنبال بدی، خوبی انجام ده تا آن را محو کند». بر این اساس، ظالم وقتی به تبع شهوتش مرتکب ظلمی می‌شود، در اثر آن قلبش، قساوت گرفته، سیاه می‌شود و نوری که اثر طاعتش بود از قلب او محو می‌گردد؛ چنان‌که گویی طاعتش حبط شده است. مظلوم هم که با تحمل ظلم متحمل درد شده، شهوتش شکسته می‌شود، در اثر آن، قلبش نورانی می‌گردد و ظلمت و قساوتی که در اثر تبعیت از شهوات در قلبش ایجاد شده بود از بین می‌رود، به گونه‌ای که گویی نور از قلب ظالم به قلب مظلوم منتقل شده است. چنین چیزی که اعدام چیزی در یکجا و حدوث مثل آن در جای

دیگر است، اگرچه انتقال حقیقی نیست، ولی اطلاق انتقال بر مثل چنین چیزی از باب استعاره بوده و رایج است؛ چنان که گفته می‌شود: نور خورشید از اینجا به آنجا منتقل شد و یا ولایت قضا از زید به عمرو منتقل گردید. (فیض کاشانی، ۱۴۲۳ق، ص ۴۵۷-۴۵۸؛ ۱۳۸۳، ج ۱، ص ۹۱۲-۹۱۳).

علامه طباطبائی بعد از نقل سخن غزالی چنین می‌نویسد: اطلاق «نقل» بر چنین پدیده‌ای در واقع، استعاره‌ای در استعاره است؛ یعنی استعاره اسم طاعت برای اثر طاعت در قلب، استعاره اسم نقل برای از بین رفتن چیزی و پدید آمدن چیز دیگر در محل دیگر، که پذیرش این توجیه در احکام اعمال (احکام پنج‌گانه‌ای که علامه در همین مبحث ذکر کرده است. رک: طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ج ۲، ص ۱۷۲ به بعد)، همه آنها را به مجاز و استعاره و کنایه تأویل خواهد برد، در حالی که این احکام مبتنی بر عقل عملی اجتماعی است (همان، ص ۱۷۸-۱۸۰).

علامه طباطبائی، خود در پاسخ به این اشکال می‌نویسد: چنین انتقالی از احکام عقل نظری نیست تا محال باشد، بلکه از احکام عقل عملی است که در ثبات و تغییر، تابع مصالح اجتماعی انسانی است. از این‌رو، جامعه فعل صادر از یک فاعل را بر عهده فاعل دیگر می‌نهد و آن دیگری را مؤاخذه می‌کند؛ مثلاً، اگر یک انسان، انسان دیگری را به قتل برساند و بر عهده مقتول حقوقی باشد، در این صورت جامعه مجاز می‌داند که آن حقوق را از قاتل مطالبه کند (طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ج ۵، ص ۳۰۴). بنابراین، ایشان این انتقال را جزو مسائل حکمت عملی دانسته است، و در حکمت عملی هم دخالت قرار داد، و اعتبار امری پذیرفتنی است. از این‌رو، این انتقال امری قراردادی است، نه تکوینی.

آیه‌الله جوادی به علامه اشکال می‌کند که در حقوق و قوانین اجتماعی می‌توان پذیرفت که - مثلاً - دین از مقتول مظلوم به قاتل منتقل شود؛ چون این امور به قرار داد وابسته است. اما گناه واقعی دارد که از جان انسان جدا نیست و منشأ تکوینی دارد و همانند نقل دین از ذمه‌ای به ذمه دیگر نیست که با اعتبارات تحلیل شود. از این‌رو، نمی‌توان پذیرفت که جزا و کیفر امری اعتباری و جابه‌جا کردنش هم سهل باشد. البته با نظر دقیق، جابه‌جا کردنش ممکن و پذیرفتنی است؛ همان‌گونه که با توبه و یا عفو الهی برداشته می‌شود (جوادی آملی، ۱۳۸۹، ج ۲۲، ص ۳۲۸). خود ایشان در پاسخ به این اشکال می‌فرماید: انسان تا در عالم دنیا به سر می‌برد محکوم قانون حرکت است و با لوح «محو و اثبات» ارتباط دارد. از این‌رو، تغییر و تحول امکان‌پذیر است. بالاتر و قوی‌تر از مسئله عمل، «علم» است که در آنجا نیز تغییر و تحول راه دارد، با آنکه علم با عالم متحد است و اتحادش قوی‌تر از مسئله «اتحاد عمل با عامل» است (همان، ص ۳۲۶-۳۲۷). در جای دیگر، در مقام حل اشکال فوق می‌نویسد: راز حکم به کیفر دو برابر درباره برخی گروه‌ها، آن است که آنان در حقیقت، مرتکب دو گناه شده‌اند: گمراهی خود و گمراه کردن دیگران. از این‌رو، قرآن کریم می‌فرماید: «مستکبران، هم بار گناهان خود را به طور کامل به دوش می‌کشند و هم بار گناهی را که مشابه بار گمراهی پیروان جاهل است، متحمل می‌شوند» (نحل: ۲۵؛ جوادی آملی، ۱۳۸۵، ج ۱۰، ص ۶۲۵).

ایشان در پاسخ به این سخن سران کفر، که به مؤمنان می‌گفتند: از ما پی‌روی کنید، اگر گناهی داشتید ما آن را به دوش خواهیم کشید، می‌نویسد: «هرگز آنان نمی‌توانند گناه پیروان خود را بر عهده بگیرند و به دوش بکشند»

(عنکبوت: ۱۲). با این حال، در آیه بعد می‌فرماید: «سران کفر بار گناه خود و بار گناه دیگری را به همراه بار گناه خود، به دوش خواهند کشید» (عنکبوت: ۱۳) که به قرینه آیه قبل، معلوم می‌شود که مراد به دوش کشیدن عین گناهان پیروان نیست، بلکه در کنار بار گناهان خود، بار گناهی شبیه و به اندازه گناه پیروان خود بر دوش می‌کشند، که این جزای دو گناه است: ضلالت خود و اضلال دیگران (جوادی آملی، ۱۳۸۵، ج ۱۰، ص ۶۲۴-۶۲۶). بنابراین، بین این آیه با اصل کلی که در آیه «وَلَا تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَى» (انعام: ۱۶۴) بیان شده است، منافاتی وجود ندارد؛ زیرا آیه محل بحث تخصصاً از این اصل کلی خارج است (جوادی آملی، ۱۳۸۵، ج ۱۰، ص ۶۲۵).

درباره این سه راه حل، باید گفته شود که راه حل علامه با توجه به ارتباط بین عمل با عامل و تأثیر تکوینی عمل در نفس فاعل و عامل، قانع کننده نیست و راه حل اول آیت الله جوادی به بحث تغییر و تحول اعمال و حالات یک شخص مرتبط است که محل اتفاق است، در حالی که محل بحث و اشکال فوق در باره انتقال عمل از یک شخص به شخص دیگر است. راه حل دوم ایشان نیز بی ارتباط با انتقال عمل است. درباره راه حل فیض و غزالی نیز باید گفت: فقط به آثار درونی مرتبط است و جامع نیست.

دیدگاه برگزیده

به نظر می‌رسد بهترین وجهی که در این باره می‌توان گفت، این است که عمل انسان تکویناً دو نوع اثر دارد: اثری درونی که در متن و صفحه وجود نفس به صورت نور و حیات برتر و کمالاتی ظهور می‌یابد؛ و اثری بیرونی که در بیرون از نفس انسان و به صورت نعمت‌های بهشتی و یا عذاب‌های جهنمی ظاهر می‌شود. از تعبیری که در آیات و روایات آمده نیز می‌توان این دو نوع آثار را استنباط نمود:

الف. قرآن کریم در این باره می‌فرماید: «اعمال و مکتسبات منکران قیامت مایه رین و زنگار دل‌هایشان شده است» (مطففین: ۱۴). امام صادق علیه السلام می‌فرماید: «هرگاه کسی گناه و معصیتی انجام می‌دهد نقطه‌ای سیاه بر صفحه نفس ایجاد می‌شود. اگر توبه کند از بین می‌رود، و اگر برگناهِش بیفزاید آن نقطه سیاه بزرگ می‌شود، تا اینکه تمام صفحه دل را پر می‌کند، و چون چنین شود دیگر آن شخص روی سعادت نخواهد دید (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۲، ص ۲۷۱ «موتق».) روایتی با همین مضمون (همان، ص ۲۷۳) از امام باقر علیه السلام نقل شده است.

همچنان که از این دو دلیل به خوبی پیداست، عمل انسان اثری بر درون نفس انسان دارد که به تعبیر آیه، مایه زنگار دل و به تعبیر روایت، مایه ظلمت و سیاهی دل می‌شود.

ب. گاهی هم می‌فرماید: عذاب یا نعمتی که در بهشت و جهنم خارجی به اشخاص می‌رسد معلول عمل آنهاست که این دسته مرتبط با آثار خارجی عمل است؛ مثلاً درباره بهشتیان می‌فرماید: برای اهل ایمان و عمل صالح، در بهشت به سبب اعمالشان منزلگاه پر نعمت است: «أَمَّا الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ فَلَهُمْ جَنَّاتُ الْمَأْوَى نُزُلًا بِمَا كَانُوا يَعْمَلُونَ» (سجده: ۱۹)؛ و درباره جهنمیان می‌فرماید: «روزی که کفار را بر آتش عرضه می‌کنند و به آنان گفته می‌شود:

امروز عذاب خوار کننده‌ای به سبب استکبار و فسقی که در زمین داشته‌اید به عنوان جزا به شما داده می‌شود» (احقاف: ۲۰). از تعبیر «جنات المأوی» و «عرضة کفار بر آتش» معلوم می‌شود که مراد جزای بیرونی عمل آنان است؛ همچنان که از دو بهشت و جهنم سخن می‌گوید: بهشت و جهنم درونی و بیرونی. درباره بهشت درونی می‌فرماید: مقرران روح و ریحان و جنت نعیم هستند (واقعه: ۸۸-۸۹)، نه آنکه برای آنان روح و ریحان باشد (جوادی، ۱۳۷۹، ص ۱۷۱) که البته آن هم هست. و درباره بهشت بیرونی می‌فرماید: «مهاجران و مجاهدان در راه خدا را وارد بهشت می‌کنم» (آل عمران: ۱۹۵). و درباره جهنم درونی و بیرونی می‌فرماید: «کسانی که از روی ستم در اموال یتیمان تصرف می‌کنند - در واقع - در بطونشان آتش وارد می‌کنند و به زودی در آتشی فروزان درآیند» (نساء: ۱۰). عبارت «فی بطنوهم ناراً» اشاره به جهنم درونی است، و عبارت «سیّطون سعیراً» اشاره به جهنم بیرونی است؛ زیرا ورود به جهنم، فرع بر غیریت جهنم و اهل آن است؛ همچنان که ورود به بهشت نیز بیانگر غیریت بهشت و بهشتی است.

بر این اساس، برای حل اشکال فوق، می‌توان این‌گونه گفت که از این دو اثر، اثر درونی بر یقین، قایم به نفس بوده و از آن قابل انتقال نیست. ولی در باره اثر بیرونی می‌توان گفت: که این‌گونه آثار قایم به نفس نیست؛ زیرا در خارج از وجود نفس وجود دارد. از این رو، از یک نفس به نفس دیگر قابل انتقال است؛ همچنان که در دنیا نیز آثار بیرونی عمل قابل انتقال است؛ مثلاً با حکم قاضی، محصول زراعت یک کشاورز، که اثر بیرونی تلاش و کار او است، به دیگری منتقل می‌شود. بر این اساس، باید بگوییم که آیات و روایاتی که بیانگر انتقال عمل از فاعل به غیر فاعل است، ناظر به آثار بیرونی عمل است، نه آثار درونی؛ و به بیان دیگر، اگرچه آثار درونی قایم به نفس قابل زوال است، ولی قابل انتقال نیست. ولی قسم دوم آثار، که بیرون از نفس تجسم می‌یابد و به صورت حور و قصور و بهشت نعیم، و یا حمیم و زقوم جحیم است، چون وجودش در خارج از وجود نفس و جدای از وجود نفس است، قایم به نفس نیست؛ از این رو، قابلیت انتقال دارد. بر این اساس، انتقال عمل و به تعبیر دقیق‌تر، انتقال آثار بیرونی عمل فاعل به دیگری موجه و معقول می‌گردد. بنابراین، آنچه انسان در عوالم بعد از مرگ در خارج از نفس خود مشاهده می‌کند، اعم صور زشت و زیبا و نیز نعمت‌ها و عذاب‌ها، تجسم خود عمل نیست، بلکه معلول عمل است.

سؤالی که در اینجا مطرح می‌شود آن است که در این صورت، علیت نفس نسبت به آثار بیرونی عمل به چه نحو است: حقیقی یا اعدادی؟ باید گفت: این دسته از آثار چون در خارج از متن نفس تحقق می‌یابد، علیت نفس نسبت به آنها اعدادی و غیر حقیقی است، و به عبارت دیگر، نفس با انجام یک عمل، زمینه تأثیر علل حقیقی آن آثار را در خارج از نفس فراهم می‌کند؛ همچنان که نفس با انجام برخی اعمال، زمینه تفضل علم را از ناحیه مجردات برای خود فراهم می‌آورد، و علم از ناحیه مجردات در متن نفس ایجاد می‌شود (طباطبائی، بی‌تا، ص ۲۴۹). به عبارت دیگر، همان نظام و سنن و قوانینی که حاکم بر عمل و نتیجه دنیوی عمل است، بر عمل و آثار بیرونی اخروی آن نیز حاکم است؛ مثلاً همچنان که انسان در دنیا با کاشتن درختی از میوه آن برخوردار می‌شود و علت اعدادی آن درخت و ثمر آن است، در ارتباط با عمل و آثار بیرونی اخروی آن نیز همین‌گونه است و انسان - مثلاً - با گفتن «لا اله الا الله» علت اعدادی غرس درختی در بهشت می‌شود.

علیّت اعدادی نفس و عمل نسبت به آثار بیرونی عمل

در آیات و روایات، شواهد متعددی وجود دارد که بیانگر علیّت اعدادی عمل نسبت به آثار و جزای بیرونی عمل است که در ذیل، به برخی شواهد اشاره می‌شود:

۱. آیاتی که بیانگر تقابل و ارتباط علی و معلولی عمل است؛ مانند آیه «الْيَوْمَ تُجْزَى كُلُّ نَفْسٍ بِمَا كَسَبَتْ لَا ظُلْمَ أَلَيْوَمَ» (غافر: ۱۷) در کنار آیاتی که بیانگر آن است که بهشتیان در بهشت بر صندلی‌هایی در مقابل یکدیگر تکیه می‌زنند و با یکدیگر گفت‌وگو می‌کنند، مانند آیات «إِلَّا عِبَادَ اللَّهِ الْمُخْلِصِينَ... فِي جَنَّاتِ النَّعِيمِ عَلَى سُرُرٍ مُتَقَابِلِينَ... فَأَقْبَلِ بَعْضُهُمْ عَلَى بَعْضٍ يَتَسَاءَلُونَ... لِمِثْلِ هَذَا فَلْيَعْمَلِ الْعَامِلُونَ» (صافات: ۴۰ و ۴۳-۴۴ و ۵۰ و ۶۱). در آیات دیگر و روایات نیز به این مطلب اشاره شده است (حجر: ۴۷؛ واقعه: ۱۵، ۱۲، ۱۱، ۱۶؛ کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۳، ص ۲۴۴، ح ۳ «موثق» و ۵ج و ص ۲۴۵، ح ۶؛ برقی، ۱۳۷۱، ج ۱، ص ۱۷۸، ح ۱۶۵؛ مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۶ ص ۲۴۲، ح ۶۵؛ ۲۴۳، ح ۶۶).

در باره معیّت و همراهی مؤمنان در کنار یکدیگر در برخی آیات و روایات دیگر نیز سخن به میان آمده است (نساء: ۶۹؛ فجر: ۲۷-۳۰؛ طور: ۲۱؛ طوسی، ۱۴۱۴ق، ص ۶۲۱؛ مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۸، ص ۱۸۸). یکی از موارد این همراهی و در یک بهشت بودن، ازدواج مردان و زنان مؤمن در بهشت است که در برخی روایات به آن اشاره شده است (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۸، ص ۹۵، ح ۶۹؛ کوفی، ۱۴۰۲ق، ص ۱۰۲؛ صدوق، ۱۳۷۶، ص ۴۹۸؛ همو ۱۴۰۶ق، ص ۱۸۱؛ قمی، ۱۴۰۴ق، ج ۲، ص ۸۲؛ مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۸، ص ۱۹۸، ۱۶۰، ۱۷۴، ۱۲۰ و ۱۰۵).

اگر این آیات و روایات را در کنار یکدیگر قرار دهیم به این نتیجه می‌رسیم که علیّت عمل نسبت به جزا، به نحو علیّت اعدادی است؛ زیرا بر اساس دسته اول، بین عمل و جزای آن ارتباط علی و معلولی وجود دارد. از یک سو این ارتباط با توجه به دسته دوم، نمی‌تواند به نحو علیّت حقیقی باشد؛ زیرا در علل حقیقی، معلول قایم به وجود علت است و بر این اساس، اگر جزا معلول عمل باشد، باید قایم به وجود عمل باشد، و با توجه به اینکه عمل (مجموعه حرکات و سکنات درونی و بیرونی) فانی و نابود شدنی است و حالت بقا ندارد، معلول آن (یعنی: جزا) نیز باید با نابودی عمل نابود شود، در حالی که عمل (مجموعه حرکات و سکنات) در همان دنیا از بین رفته، ولی معلول آن - یعنی نعمت‌ها یا نعمت‌های اخروی - باقی است. و از سوی دیگر اگر جزا قایم به عمل بوده و عمل نیز قایم به وجود نفس فاعل باشد، بنابراین، جزا نیز باید قایم به نفس فاعل باشد. در این صورت، نعمت‌های بهشتی هر کسی قایم به وجود او و مخصوص به او خواهد بود و حضور بهشتیان در کنار یکدیگر در یک نعمت بهشتی ممکن نیست. بنابراین، باید بگوییم: عمل اینان زمینه‌ساز خلقت نعمت‌های بهشتی از سوی خداوند است و بر این اساس، آیاتی که به ظاهر بیانگر عینیت عمل با جزاست باید بر مجاز حمل کنیم که در آن عمل ذکر می‌شود، ولی اثر آن مقصود است.

۲. روایات در بسیاری از موارد، که علیّت عمل برای جزا را بیان می‌کند، فاعل جزا را خداوند معرفی می‌کند: امیر مؤمنان علی علیه السلام فرمودند: «کسی که قلبی را شاد سازد خداوند از آن سرور، لطفی را خلق می‌کند که نامایمات را از او دور می‌گرداند» (صبیحی صالح، نهج‌البلاغه، ح ۲۵۷). در این باره، روایات دیگری نیز وجود دارد

(کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۲، ص ۱۷۷ «صحیح السنند»). در دو روایت امام صادق علیه السلام فرمودند: «هر کس مؤمنی را خوش حال کند، خداوند از آن سرور، موجودی را می آفریند که هنگام مرگ او را ملاقات می کند و می گوید: من همان سروری هستم که به قلب فلانی وارد کردم. خداوند مرا از آن سرور خلق کرد تا به تو بشارت دهم» (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۲، ص ۱۹۰ «صحیح السنند» و ص ۱۹۱ «صحیح السنند»). در باره اینکه فاعل و خالق جزا خداوند است، نه فاعل عمل (بر اساس تجسم عمل)، روایات دیگری نیز وجود دارد (صدوق، ۱۴۰۶ق، ص ۲۳۵ «صحیح السنند»؛ کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۲، ص ۱۷۷ «صحیح السنند» و ص ۲۰۴ «صحیح السنند»؛ مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۷، ص ۱۹۸؛ طوسی، ۱۴۱۴ق، ص ۱۸۲ «ضعیف السنند»؛ مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۶۶ ص ۳۸۲ «ضعیف»؛ صدوق، ۱۳۷۶، ص ۴۸-۴۹ «ضعیف السنند»). در سه روایت فوق، عملی که شخص انجام می دهد نتیجه و اثری در قلب انسان دیگر می گذارد که همان سرور قلبی است و شکی نیست که عمل شخص علت حقیقی آن سرور نیست، بلکه علت اعدادی آن است؛ زیرا نفس فاعل با نفس مسرور دو نفس جداگانه است و فاعل عمل نمی تواند در نفس دیگری چیزی ایجاد کند، بلکه حداکثر کاری که می تواند بکند، زمینه سازی و معد بودن است. حال از همین سرور خداوند مخلوقی ایجاد می کند که می گوید: من همان سرور هستم. از این که می گوید: «من همان سرور هستم»، ممکن است به ذهن برسد که این تجسم همان سرور است، ولی از اینکه می گوید: «خداوند مرا از آن سرور خلق کرده است»، برمی آید که آن سرور علت اعدادی آن مخلوق است، نه همان مخلوق. علاوه بر این، سرور عرضی قایم به نفس مسرور است، و ممکن نیست در خارج از نفس مسرور و قایم به موجود دیگری ظاهر شود. بر فرض محال، اگر بپذیریم آن مخلوق تجسم آن سرور است، باز نمی توان عمل را عین آن مخلوق دانست و قایل به تجسم عمل شد؛ زیرا آن مخلوق تجسم عمل نیست، بلکه تجسم نتیجه عمل - یعنی سرور - است. پس همچنان که عمل علت اعدادی آن سرور است، علت اعدادی آن مخلوق نیز هست.

بنابراین، اینکه در روایات گفته شده است که «مؤمن در قبرش مردی بسیار زیبا را می بیند که می گوید: من همان عقاید نیکو و عمل صالح تو هستم» و کافر مرد زشتی را می بیند که می گوید: «من همان عقاید زشت و گناهان تو هستم» (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۳، ص ۲۴۱ «صحیح السنند»؛ قمی، ۱۴۰۴ق، ج ۱، ص ۳۶۹-۳۷۰ «ضعیف السنند»)، به قرینه این روایات، از باب مجاز است و عینیتی بین آن دو وجود ندارد؛ زیرا از ظاهر این روایات برمی آید که این مثال در خارج از نفس شخص متمثل است، نه در صقع نفس. از این رو، نفس نمی تواند علت حقیقی آن باشد؛ زیرا وجود معلول قایم به وجود علت است، و وقتی موجودی در خارج از نفس انسان، که موجود دیگری است، قرار دارد، وجودش قایم به وجود او نیست.

۳. بر اساس اینکه فاعل و خالق بهشت خداوند است، بهشت مملوک حقیقی او بوده و قایم به وجود اوست. از این رو، بهشت به بهشتیان به ارث می رسد: «تِلْكَمُ الْجَنَّةُ أَوْرَثْتُمُوهَا بِمَا كُنْتُمْ تَعْمَلُونَ» (اعراف: ۴۳) و وراثت نیز در جایی است که یک ملک از مالکی به دیگری منتقل شود. در آیاتی که با این تعبیر در قرآن آمده است، از یک سو،

می‌فرماید: بهشت به بهشتی به ارث می‌رسد، که از آن معلوم می‌شود بهشت ملک دیگری بوده و ملک بهشتی نیست؛ زیرا در ملکیت حقیقی، مملوک قایم به نفس مالک است (طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ج ۱۹، ص ۴۶). بنابراین، نفس بهشتی نسبت به آن فاعلیت و علیت حقیقی ندارد. از سوی دیگر، وراثت بهشت را در مقابل اعمالی که شخص در دنیا انجام داده گذاشته است که از آن به دست می‌آید بین عمل بهشتی و وراثت بهشت یک نحوه رابطه و تعلقی وجودی دارد. همچنین همان‌گونه که گفته شد، رابطه بین عمل و جزا یک رابطه تکوینی است، نه قراردادی. بر اساس این سه نکته، این نتیجه به دست می‌آید که عمل نسبت به وراثت بهشت، علت اعدادی است، و به بیان دیگر، عمل انسان زمینه‌ساز رسیدن به بهشت و نعمت‌های بهشتی است.

۴. تأخیر کتابت و ثبت گناه تا هفت ساعت: امام صادق علیه السلام فرمودند: «هنگامی بنده‌ای گناهی را انجام می‌دهد تا هفت ساعت به او فرصت داده می‌شود و فرشته حسنات به فرشته سیئات می‌گوید: عجله نکن! شاید با انجام کار خیری آن را محو نماید؛ زیرا خدای متعال می‌فرماید: «خوبی‌ها، بدی‌ها را از بین می‌برد» (هود: ۱۱۴) و یا استغفار کند...» (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۲، ص ۴۲۹ «صحیح‌السند»).

یکی از رجال این روایت فضل‌بن عثمان مرادی است که در *نور‌الدرایه*، وضعیتش مجهول است، اما نجاشی او را ثقه (نجاشی، ۱۳۶۵، ص ۳۰۸) و شیخ مفید او را از فقهای بزرگ و مرجع دانسته است. (ر.ک: آیت‌الله خوئی، بی‌تا، ج ۱۳، ص ۳۰۸). با توجه به تعبیری که در این روایت آمده است، وقتی شخص گناهی انجام می‌دهد پدیده‌ای در عالم وجود حادث می‌شود و با این حال، آن عمل تا هفت ساعت به ضرر او ثبت نمی‌شود. حال اگر بین عمل و جزا عینیت باشد و یا عمل علت حقیقی جزا باشد، با توجه به قیام عمل به نفس، جزا نیز قایم به نفس بوده و این فاصله و تأخیر تکویناً ممکن نیست. می‌ماند این فرض که بگوییم: عمل علت اعدادی جزاست و شخص با انجام گناه، آتشی را برای خویش می‌افروزد؛ و چون علیت عمل نسبت به آن اعدادی است، قابلیت انفکاک آن جزا از فاعل عمل وجود دارد. از این رو، به فاعل فرصت می‌دهند تا با عمل صالح یا استغفار، ارتباط خود با آن آتش را قطع نماید، و اگر چنین نکرد آن آتش برای او در نظر گرفته می‌شود.

۵. ادله نقلی از یک سو، حور العین را در مقابل و جزای عمل انسان قرار داده، می‌فرماید: «و حور عین... جزاء بما كانوا یعملون» (واقعه: ۲۲ و ۲۴) و از سوی دیگر، خلقت حور العین را از خاک نورانی بهشت دانسته است (قمی، ۱۴۰۴ق، ج ۲، ص ۸۱-۸۲ «صحیح‌السند»). از این دو دلیل، می‌توان به این نتیجه رسید که عمل انسان علت اعدادی خلقت حورالعین از خاک بهشت است؛ همچنان که عمل کشاورز علت اعدادی خلق خوشه گندم از بذر و خاک و آب است.

ارتباط آثار درونی و بیرونی عمل

البته نکته‌ای در اینجا باقی می‌ماند و آن اینکه نعمت و یا عذابی که به هر کس می‌رسد با او سنخیت وجودی دارد. از این رو، هر نعمت و یا عذابی را هر نفسی نمی‌تواند متحمل شود. بلکه نفسی که صلاحیت و استعداد دریافت آن

نعمت و یا عذاب را دارد می‌تواند متحملش شود. بر همین اساس، می‌توان گفت: این دو تأثیری که برای عمل گفته شد ارتباطی تکوینی با یکدیگر دارند؛ یعنی اثر بیرونی عمل به صورت نعمت و یا نعمتی متناسب و هم‌سنخ با نفس ظاهر می‌شود، و اثر درونی نیز در نفس ظرفیت و قابلیت پدید می‌آورد که پذیرای آن نعمت یا نعمت شود. حال در مواردی که اثر بیرونی عمل به فرد دیگر منتقل می‌شود لازم است نفس آن غیر، با آن اثر سنخیت پیدا کند و ظرفیت و قابلیت در او پدید آید که بتواند پذیرای آن نعمت و یا عذاب شود و این قابلیت و ظرفیت در مظلوم بر اثر کراهت و درد و فشار و سختی، و در ظالم در اثر تبعیت از شهوات و ستم‌کاری ایجاد می‌شود و بدین‌سان، مظلوم مستعد دریافت نعمت‌های ظالم (یعنی آثار بیرونی طاعات) می‌شود و ظالم قابلیت پذیرش عذاب‌های مظلوم (یعنی آثار بیرونی معاصی) را پیدا می‌کند.

البته قابل ذکر است که وقتی اثر بیرونی عمل منتقل می‌شود، اثر درونی آن نیز از بین می‌رود، از این‌رو، همچنان‌که از بیرون درد و لذتی که اثر بیرونی عمل عامل و فاعل است، به او نمی‌رسد، از درون نیز درد و لذتی و یا نورانیت و ظلمتی عاید او نمی‌شود. بنابراین، در عین اینکه اثر بیرونی عمل منتقل می‌شود، در درون نفس نیز دو امر حادث می‌شود؛ یکی اینکه ظرفیتی برای تحمل نعمت و یا نعمت منتقل عنه در نفس منتقل الیه ایجاد می‌شود، و دیگر اینکه اثر درونی عمل منتقل عنه نیز معدوم می‌گردد.

دسته دوم

این دسته از ادله بیانگر آن است که اعمال صالح دشمنان اهل بیت علیهم‌السلام به دوستان آنان و اعمال دوستان اهل بیت علیهم‌السلام به دشمنانشان منتقل می‌شود. در این باره نیز ادله نقلی متعددی وجود دارد که به بیان یک نمونه می‌پردازیم: در روایت طولانی، که *ابواسحاق قمی* از امام باقر علیه‌السلام نقل کرده، چنین آمده است: *ابواسحاق قمی* می‌گوید: از حضرت امام باقر علیه‌السلام پرسیدم: آیا مؤمن زنا یا لواط می‌کند، یا شراب می‌نوشد؟ فرمودند: خیر. سؤال کردم آیا مرتکب گناه می‌شود؟ فرمودند: آری. سؤال کردم: اگر مرتکب زنا و لواط و سیئات و بدی‌ها نمی‌شود، این چه گناهی است که مرتکب می‌شود؟ فرمودند: ای ابواسحاق، خدای متعال می‌فرماید: «آنان که از گناهان بزرگ و اعمال زشت دوری می‌کنند، مگر از لَمَم و گناه صغیره». مؤمن گاهی گناه صغیره‌ای که قصدش را نداشته است انجام می‌دهد. پرسیدم: آیا ناصبی و دشمن اهل بیت علیهم‌السلام هیچ‌گاه با چیزی، پاک و تطهیر می‌شود؟ فرمودند: خیر. گفتم: گاهی مؤمن موحدی که پایبند ولایت و محبت شما خاندان است، دیده می‌شود شرب خمر می‌کند و زنا و لواط می‌کند و وقتی به او محتاج می‌شوم با روی گرفته و ترش کرده برخورد می‌کند و در بر آوردن حاجتم کُند و بی‌رغبت است. از سوی دیگر، گاهی ناصبی و دشمن اهل بیت علیهم‌السلام را می‌بینم که وقتی برای حاجتی نزدش می‌روم، با آنکه می‌داند با او هم‌عقیده نیستیم، ولی با گشاده‌روی برخورد کرده، به سرعت نیازم را تأمین می‌کند و به شدت اهل نماز و روزه است و صدقه و زکات فراوان می‌دهد و اهل وفای به امانت است. حضرت فرمودند: آیا می‌دانید منشأ گناهان شما شیعیان چیست؟ پاسخ دادم: نمی‌دانم. امام علیه‌السلام فرمودند: خداوند متعال ما و شیعیان ما را از طیستی پاک آفرید و دشمنان ما را

از طینتی ملعونه، از گلی سیاه و متعفن که طینتی آلوده و فاسد است. سپس ما اهل بیت علیهم السلام را برای خود برگزید؛ و اگر طینت شیعیان ما را همچون طینت ما به خود وامی گذارد هرگز احدی از ایشان مرتکب زنا و سرقت و لواط و شرب خمر و گناهان و آن معاصی که نام بردی، نمی شدند، و اگر خدای متعال طینت دشمنان ما را به حال خود وامی گذارد هیچ یک از آنان را در صورت آدمی نمی دیدی، هیچ گاه به شهادتین اقرار نمی کردند و اهل نماز و روزه و زکات و حج نمی شدند و خوش اخلاق نبودند. ولی خدای متعال این دو طینت را به هم آمیخت و طینت شما را با طینت آنها مخلوط کرد. از این رو، هر کلمه زشت یا گناهی همچون زنا و شرب خمر و مانند آن، که از برادر مؤمن می بینی، برخاسته از ذات او نیست و از ایمانش سرچشمه نمی گیرد، بلکه به واسطه تماس طینت ناصبی با طینت اوست و اثر طینت ناصبی است که وی را به انجام این سیئات و گناهان می کشاند؛ چنان که نیکویی صورت و خلق ناصبی و یا روزه و نماز و حج و عمل خیر او برخاسته از جوهر و ذات او نیست، بلکه حاصل تماس ایمان [طینت مؤمن] با [طینت] اوست و در واقع، این افعال اثر طینت مؤمن است. از امام پرسیدم: هنگام قیامت، سرانجام این دو گروه چه گونه خواهد بود؟ امام علیه السلام فرمودند: ای *ابواسحاق*، آیا خداوند خیر و شر را در یک جا جمع می کند؟ وقتی قیامت شود خدای متعال طینت و اثر ایمان را از ناصبی گرفته، به شیعیان ما بر می گرداند و همچنین طینت ناصبی را به همراه آنچه از گناهان انجام داده از شیعیان گرفته، به دشمنان ما برمی گرداند، اساساً هر چیزی به سرمنشأ و عنصر اولیه ای که از آن ناشی شده است، برمی گردد؛ همچنان که شعاع خورشید به هنگام غروب به آن برمی گردد، هر چیزی به ذات و جوهری که از آن سرچشمه گرفته است، برمی گردد. به امام گفتم: بر این اساس، پس حسنات و افعال نیک ناصبی ها را گرفته، به ما بر می گرداند و گناهان و سیئات ما را گرفته، به آنها ارجاع می دهند. حضرت فرمودند: آری، به خدا قسم. سپس با قرائت آیه «فَأُولَئِكَ يَدُلُّ اللَّهُ سَيِّئَاتِهِمْ حَسَنَاتٍ وَ كَانَ اللَّهُ غَفُورًا رَحِيمًا» سخنشان را تأیید کردند و فرمودند: خداوند جز برای شیعیان، سیئات را به حسنات مبدل نمی کند» (صدوق، ۱۳۸۵، ج ۲، ص ۴۸۹-۴۹۱؛ مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۵، ص ۲۴۶-۲۴۸. در سند این روایت وضعیت عبدالله بن محمد همدانی مشخص نیست).

روایت دیگری با همین مضمون به صورت مفصل تر از *ابواسحاق* / *ابراهیم لیثی* نقل شده که وضعیت او نیز مشخص نیست و مجهول است. (صدوق، ۱۳۸۵، ج ۲، ص ۶۰۶-۶۱۰؛ مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۵، ص ۲۲۸).

در *محاسن برقی* نیز دو روایت دیگر به همین مضمون نقل شده که سند هر دو ضعیف است (برقی، ۱۳۷۱، ج ۱، ص ۱۳۶، ج ۲، ص ۲۰؛ ج ۱، ص ۲۱).

در روایتی که امام سجّاد علیه السلام از رسول خدا صلی الله علیه و آله نقل کرده، به اصل انتقال حسنات دشمنان اهل بیت علیهم السلام به شیعیان آنها و انتقال سیئات شیعیان به آنها اشاره شده است. (ر.ک: امام حسن عسکری علیه السلام، ۱۴۰۹، ص ۵۸۰؛ مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۷، ص ۱۸۹-۱۹۰).

بر اساس روایت مزبور و روایات شبیه آن، خداوند انسان ها را از دو طینت پاک و خبیث آفریده است که هر کدام از این دو طینت مقتضی نوع خاصی از آثار است؛ مقتضای طینت پاک، عقاید درست و ملکات نیکو و اعمال صالح، و

مقتضای طینت خبیث نیز عقاید باطل و ملکات زشت و اعمال ناصالح است. این نیز لازمهٔ سنخیت بین فاعل و فعل است که «از کوزه همان برون تراود که در اوست». از این رو، امام علیه السلام می‌فرمایند: اگر طینت شیعیان همانند طینت ما اهل بیت علیهم السلام خالص باقی می‌ماند از آنها هیچ گناه و معصیت و عمل نادرستی سر نمی‌زد، ولی خدای متعال این دو طینت را به گونه‌ای مخلوط کرده که در طینت مؤمنان، رگه‌هایی از طینت مخالفان آنها راه پیدا نموده است. از این رو، ذات آنان با آنکه پاک است و نشانهٔ این پاکی ایمان و ولایت و محبت اهل بیت علیهم السلام است، ولی به سبب وجود آن رگه‌ها، مرتکب اعمال ناصالح می‌شوند. در مقابل، در طینت دشمنان اهل بیت علیهم السلام رگه‌هایی از طینت مؤمنان رسوخ کرده است. از این رو، با آنکه از ذات ناپاکی برخوردارند و نشانهٔ خبث ذاتی آنها دشمنی با اهل بیت علیهم السلام است، ولی به سبب وجود آن رگه‌ها، به انجام اعمال صالح مبادرت می‌ورزند. بر این اساس، اعمال ناصالح مؤمنان به سبب رگه‌های طینت مخالفان است که در طینت آنان راه یافته و اعمال صالح دشمنان اهل بیت علیهم السلام برخاسته از رگه‌های طینت مؤمنان است که در طینت آنان رسوخ کرده است. بر همین اساس، در روایتی که از امام سجّاد علیه السلام نقل شده، این‌گونه آمده است که خداوند قلوب مؤمنان را از طینت علیین و قلوب و بدن‌های کفار را از طینت سجّین خلق کرد. سپس آن دو طینت را به هم درآمیخت. به همین سبب است که [گاه] کافر از مؤمن و مؤمن از کافر زاده می‌شود، و از همین روست که مؤمن گاه مرتکب سیئه می‌شود و کافر گاه کار خیر انجام می‌دهد. از این رو، قلوب مؤمنان و کافران هر یک به آنچه از آن خلق شده‌اند اشتیاق و میل دارد (صفّار، ۱۴۰۴ق، ج ۱، ص ۱۵، ح ۵ «صحیح السند»).

در روز قیامت، که خداوند طینت‌ها را خالص می‌کند، آثار هر یک را نیز از یکدیگر متمایز می‌سازد، از این رو، در یک طرف، طینت‌های پاک با آثار نیکو، و در طرف دیگر، طینت‌های خبیث با آثار زشت قرار می‌گیرند. بر این اساس، تمام آثار درونی اعمال صالح دشمنان اهل بیت علیهم السلام (یعنی کمالات) محو می‌شود؛ زیرا انتقال در آثار درونی ناممکن است و تمام آثار بیرونی اعمال آنان (یعنی نعمت‌های بهشتی) به شیعیان آنان منتقل می‌شود. در مقابل، تمام آثار درونی اعمال طالح شیعیان اهل بیت علیهم السلام (یعنی آلودگی‌ها و ظلمت‌ها) معدوم شده، تمام آثار بیرونی گناهانشان (یعنی آتش‌ها و نعمت‌های جهنمی) به دشمنانشان منتقل می‌شود.

علامه طباطبائی مفاد این روایت را با آیهٔ «لَيَمِيزَ اللَّهُ الْخَبِيثَ مِنَ الطَّيِّبِ، وَيَجْعَلُ الْخَبِيثَ بَعْضَهُ عَلَى بَعْضٍ فَيَرْكُمُهُ جَمِيعاً فَيَجْعَلُهُ فِي جَهَنَّمَ» (انفال: ۳۷) تأیید نموده، می‌نویسد: بر اساس این آیه، خدای متعال در روز قیامت، ذوات و آثار طیب را از ذوات و آثار خبیث به گونه‌ای جدا می‌کند که در طرف طیب چیزی از خبیث و در طرف خبیث چیزی از طیب باقی نمی‌ماند. پس در یک سو، ذوات و آثار طیب است و در سوی دیگر، ذوات و آثار خبیث است، و بر اساس اینکه هر اثری به موضوع هم‌سنخ خود و هر فرعی به اصل خویش برمی‌گردد، جمیع حسنات در طرف ذوات سعادت‌مند قرار می‌گیرد که از هرگونه شقاوتی خالی است، و جمیع سیئات نیز به ذوات شقاوت‌مند منتقل می‌شود که هرگونه سعادت‌ی تهی است. و این همان مطلبی است که روایت /بر/هریم/بیشی از امام باقر علیه السلام در صدد بیان آن است. (طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ج ۸، ص ۱۰۵).

آیه‌الله جوادی آملی این سخن علامه را آورده و توضیح مختصری درباره آن داده است. (جوادی آملی، ۱۳۹۱، ج ۲۸، ص ۴۴۸-۴۴۹) آیه‌الله جوادی آملی در ذیل این آیه، می‌نویسد: طبق این آیه، خداوند همه بدی‌ها را جمع کرده، یکجا به جهنم می‌ریزد که اشاره‌ای هرچند ضعیف به انتقال سیئات است (جوادی آملی، ۱۳۸۵، ج ۱۰، ص ۶۱۷، ذیل آیه ۲۱۷ سوره بقره).

در این دسته از روایات نیز آنچه موضوع انتقال است، آثار خارجی عمل است. البته آن رگه‌های ناخالص طیبیتی که با طینت هر یک خلط شده نیز به اصل خود بازمی‌گردد، و این غیر آثار درونی عمل است که قایم به نفس است و منافاتی با مطالب پیشین ندارد.

درباره این دسته از روایات، می‌توان این‌گونه گفت که گرچه این روایات از نظر سندی ضعیف و غیر معتبر است. اما روایات معتبری وجود دارد که مؤید روایات فوق است؛ مانند روایت امام سجّاد علیه السلام که علت صدور معصیت از مؤمن و طاعت از غیر مؤمن را خلط طینت‌ها دانسته‌اند، و یا این روایت از امام صادق علیه السلام که می‌فرمایند: «خداوند برای هر کسی منزلی در بهشت و منزلی در جهنم آفریده است. هنگامی که اهل بهشت وارد بهشت و اهل جهنم وارد جهنم می‌شوند، منادی ندا می‌دهد که ای اهل بهشت، مشرف بر جهنم شوید! سپس منازل آنان در جهنم پیش چشمشان قرار داده و گفته می‌شود: این منازل جهنمی شماست که اگر عصیان پروردگار کرده بودید، وارد آن می‌شدید. سپس به اهل جهنم گفته می‌شود که سرهای خویش بالا بگیرید! آنها سرهایشان را بالا گرفته و منازلشان را در بهشت می‌بینند، و به آنان گفته می‌شود: این منزل بهشتی شماست که اگر طاعت پروردگار نموده بودید، وارد آن می‌شدید. سپس بهشتیان وارث منازل بهشتی جهنمیان، و جهنمیان نیز وارد منازل جهنمی بهشتیان می‌شوند، و این همان مطلبی است که در آیه «أُولَئِكَ هُمُ الْوَارِثُونَ الَّذِينَ يَرِثُونَ الْفِرْدَوْسَ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ» (مؤمنون: ۱۰-۱۱) بدان اشاره شده است (قمی، ۱۴۰۴ق، ج ۲، ص ۸۹ «موثق»؛ صدوق، ۱۴۰۶ق، ص ۲۵۸).

با توجه به اینکه نعمت‌های بهشت و عذاب‌های جهنم معلول اعمال انسان‌ها در دنیا است، می‌توان به این نتیجه رسید که اعمال خیر و صالح غیر مؤمنان ناپود نمی‌شود، بلکه زمینه‌ساز خلق نعمت‌های بهشتی می‌شود؛ ولی این نعمت‌ها به آنها نمی‌رسد، بلکه به مؤمنان به ارث می‌رسد؛ چنان که آیه شریفه فوق بیانگر آن است. در مقابل، اعمال زشت و ناصالح مؤمنان نیز از بین نمی‌رود، بلکه در منازل جهنمی آنان، منشأ عذاب‌هایی می‌شود که به جهنمیان به ارث می‌رسد.

ناگفته نماند که استاد فیاضی درباره آثار درونی عمل، سخن فیض و غزالی را پذیرفته، درباره آثار بیرونی عمل نیز بر تحلیل فوق (دیدگاه برگزیده) صحّه گذاردند. (فایل متنی و صوتی این مطلب نزد استاد فیاضی و نگارنده موجود است).

نتیجه‌گیری

۱. از مجموع آیات و روایات مرتبط با انتقال عمل، به نظریهٔ جدیدی دست یافتیم که هم با قواعد فلسفی سازگار است و هم با اصول قرآنی منطبق است.
۲. از آن‌رو که عمل اختیاری انسان مجموعه حرکات و سکانات بدنی و نفسانی است، قایم به وجود فاعل است، از این‌رو، قابل نقل و انتقال نیست، بنابراین، مراد از «انتقال عمل»، انتقال خود عمل نمی‌تواند باشد.
۳. عمل انسان دارای دو گونه آثار است که در درون و بیرون نفس ظاهر می‌شود.
۴. علیت عمل نسبت به هر دو دسته از آثار، علیت اعدادی است، بدین روی، علیت نفس فاعل – که علیت مستقیم عمل است – نیز نسبت به آن آثار اعدادی است، از این‌رو، همچنان‌که انفکاک عمل از آثارش امری ممکن است، انفکاک نفس نیز از آن آثار ممکن است.
۵. آثار درونی قایم به نفس فاعل است. بدین روی، هیچ‌گاه قابل انتقال نیست، اگرچه قابل زوال است؛ ولی آثار بیرونی، که قایم به وجود نفس نیست، قابل انتقال است، و مراد از «انتقال عمل» در آیات و روایات، انتقال آثار بیرونی عمل است.

منابع:

- نهج البلاغه، بی تا، تصحیح صبحی صالح، قم، هجرت.
- امام حسن عسکری علیه السلام، ۱۴۰۹ق، *التفسیر المنسوب إلى الإمام الحسن العسکری* علیه السلام، قم، مدرسه الإمام المهدي علیه السلام.
- برقی، احمدبن محمدبن خالد، ۱۳۷۱ق، *المحاسن*، چ دوم، قم، دار الکتب الإسلامية.
- جوادی آملی، عبدالله، ۱۳۷۹، *مبایء اخلاق در قرآن*، چ سوم، قم، اسراء.
- _____، ۱۳۸۵، *تسنیم*، ج ۱۰، قم، اسراء.
- _____، ۱۳۸۹، *تسنیم*، ج ۲۲، قم، اسراء.
- _____، ۱۳۹۱، *تسنیم*، ج ۲۸، قم، اسراء.
- حراعلمی، محمدبن حسن، ۱۴۰۹ق، *وسائل الشیعه*، قم، مؤسسه آل البيت علیهم السلام.
- خوئی، سیدابوالقاسم، بی تا، *معجم الرجال الحدیث*، نرم افزار نور الدرایه.
- دیلمی، حسن بن محمد، ۱۴۰۸ق، *أعلام الدین فی صفات المؤمنین*، قم، مؤسسه آل البيت علیهم السلام.
- صدوق، محمدبن علی، ۱۳۷۶، *الأمالی*، چ ششم، تهران، کتابچی.
- _____، ۱۳۸۵، *علل الشرائع*، قم، کتابفروشی داوری.
- _____، ۱۴۰۶ق، *ثواب الأعمال و عقاب الأعمال*، چ دوم، قم، دار الشریف الرضی.
- _____، ۱۴۱۳ق، *من لا یحضره الفقیه*، چ دوم، قم، جامعه مدرسین.
- صفار، محمدبن حسن، ۱۴۰۴ق، *بصائر الدرجات*، چ دوم، قم، مکتبه آیت الله المرعشی النجفی
- طباطبائی بروجردی، حسین، ۱۳۸۶، *جامع احادیث الشیعه*، تهران، فرهنگ سبز.
- طباطبائی، سیدمحمدحسین، ۱۴۱۷ق، *المیزان فی تفسیر القرآن*، چ پنجم، قم، جامعه مدرسین.
- _____، بی تا، *نهجایة الحکمه*، چ دوازدهم، قم، جامعه مدرسین.
- طوسی، محمدبن حسن، ۱۴۱۴ق، *الامالی*، قم، دار الثقافة.
- قیاضی، غلامرضا، قابل صوتی؛
- فیض کاشانی، محمدبن شاه مرتضی، ۱۴۲۳ق، *الحقائق فی محاسن الأخلاق*، چ دوم، قم، دار الکتب الإسلامية.
- _____، ۱۳۸۳، *الشافی فی العقائد و الاخلاق و الاحکام*، تهران، لوح محفوظ.
- قمی، علی بن ابراهیم، ۱۴۰۴ق، *تفسیر القمی*، چ سوم، قم، دار الکتب.
- کلینی، محمدبن یعقوب، ۱۴۰۷ق، *الکافی*، چ چهارم، تهران، دار الکتب الإسلامية.
- کوفی، حسین بن سعید، ۱۴۰۲ق، *الزهده*، چ دوم، قم، المطبعة العلمیه.
- مجلسی، محمدباقر، ۱۴۰۳ق، *بحار الأنوار*، چ دوم، بیروت، دار إحياء التراث العربی.

بررسی و نقد مدعی اذعان صدرالمتألهین به نظریه «رؤیا انکاری وحی»

mnejati1361@yahoo.com

sa.taghavi@staff.nahad.ir

محمد نجاتی / دانشیار گروه فلسفه و کلام اسلامی دانشگاه آزاد اسلامی واحد بندرعباس

سید عباس تقوی / مربی و مدیر گروه معارف اسلامی دانشگاه علوم پزشکی هرمزگان

دریافت: ۱۳۹۷/۴/۳۰ - پذیرش: ۱۳۹۷/۱۰/۲۳

چکیده

عبدالکریم سروش در برخی مواضع مقالات خویش و در جهت تبیین مبنای رؤیا انکاری وحی مدعی است که نوع تفسیر آیات ابتدایی سوره واقعه توسط صدرالمتألهین و تأکید وی بر تحقق واقعه قیامت در زمان حال، مؤید استبصار صدرالمتألهین به نظریه مذکور است. در این مطالعه ذیل، دو عنوان «دیدگاه صدرالمتألهین در خصوص وحی» و «دیدگاه ایشان در خصوص حقیقت قیامت» این مدعا بررسی و نقد شده است. بررسی وحی‌شناسی صدرالمتألهین مؤید آن است که وی نه تنها در هیچ‌یک از مواضع و آراء خویش در زمینه وحی به مبنای «رؤیا انکاری» اذعان ننموده، بلکه تأکید کرده است که وحی حقیقتی کلامی و خطابی دارد. البته عمده‌ترین دغدغه وی در این باره، به تبیین کیفیت جسمانی بودن فرایند وحی و از آن جمله، ماهیت ارتباط پیامبر با فرشته وحی در وجه جسمانی و محسوس وحی معطوف گشته است. اما در خصوص تصریح صدرالمتألهین به تحقق واقعه قیامت در زمان حال، باید گفت: به سبب تفکیک قیامت به صغرا و کبرا در تفکر صدرایی، وی بر خلاف مدعی دکتر سروش، زمان وقوع قیامت کبرا را مبهم دانسته و صرفاً به تحقق قیامت صغرا اشاره کرده است. در حقیقت، آنچه صدرالمتألهین به تحققش معتقد است (قیامت صغرا) مد نظر دکتر سروش نیست، و آنچه مراد دکتر سروش در مقالات شش‌گانه است (قیامت کبرا) مورد تأیید صدرالمتألهین نیست.

کلیدواژه‌ها: تفسیر قرآن، وحی، صدرالمتألهین، قیامت.

عبدالکریم سروش، که از جمله وحی پژوهان ایران است، آرائش از سوی محققان و قرآن‌پژوهان نقد و بررسی شده است. اخیراً وی پس از دیدگاه‌های پیشین خویش در آثاری همچون *بسط تجربه نبوی*، گامی فراتر گذاشته و ذیل چندین مقاله «محمدؐ راوی رؤیاهای رسولانه»، مقوله وحی را تا حد رؤیا و خواب پیامبر تقلیل می‌دهد. وی بر این اساس، قرآن کریم را خواب‌نامه پیامبر دانسته و با طرح اصل گذار از تفسیر به تعبیر، مدعی شده: آنچه پیامبر گزارش کرده، نه از سنخ مجاز است و نه نماد، بلکه خوابی است که نیازمند خواب‌گزار بوده، تا با علم تعبیر، رموز و حقایق آن را مکشوف سازد (سروش، ۱۳۹۲، مقاله ۲۰). وی در جهت تبیین نظریه خویش (رؤیا انگاری وحی) ادله و شواهد متفاوتی ذکر می‌کند. آنچنان که خواهد آمد، بخشی از این ادله و شواهد مبتنی بر نوعی مغالطه است؛ بدین بیان که او در جای جای مقالات مذکور، شواهدی از آثار و کلمات مولوی، ابن عربی و صدرالمؤمنین ارائه داده و مدعی شده که این بزرگان نیز به مبنای رؤیا انگاری استبصار داشته‌اند.

این مطالعه سعی دارد تا با واکاوی آراء صدرالمؤمنین در باب وحی و نبوت، نشان دهد که دیدگاه مؤلف نظریه «رؤیا انگاری وحی» - دست‌کم - در این خصوص مصاب به حقیقت نیست.

رؤیا انگاری وحی

عبدالکریم سروش را می‌توان از جمله پژوهشگران حوزه معرفت‌شناسی مسئله وحی و نبوت دانست. نخستین بارقه‌های اعتقاد به بشری بودن وحی و دخالت پیامبر در فرایند وحی را می‌توان ذیل بحث‌های «بسط تجربه نبوی» او مشاهده نمود. اما وی ذیل دو مقاله اخیر، با صراحت تمام، از بشری بودن و حتی رؤیایی بودن قرآن صحبت می‌کند. اینکه در پس این مدعا، وی چه اهدافی را جست و جو می‌کند و یا اینکه اساساً چه قسم دغدغه‌هایی او را به چنین عقیده‌ای رهنمون ساخته، نوشتار دیگری می‌طلبد. اما این مطالعه، آنچنان که در مقدمه گفته شد، درصدد بررسی و نقد مدعای استبصار فیلسوف بزرگ جهان اسلام صدرالمؤمنین شیرازی به مبنای رؤیا انگاری است. بر این اساس، در ابتدا نظریه مذکور به خاطر مبانی و لوازم آن به صورت اجمالی تقدیم می‌گردد:

مبنای اساسی وی در نظریه رؤیا انگاری، تأکید بر نقش روایتگری پیامبر ﷺ و نفی مخاطب بودن ایشان در نزول وحی است. وی در جهت تبیین کیفیت روایتگری پیامبر، مفهوم رؤیا و خواب را مطرح می‌کند (سروش، ۱۳۹۲، مقاله ۱). نویسنده بر این اساس، به طرح لوازم نظریه خویش می‌پردازد. اولین لازمه در کلام وی، تأکید بر «بشری بودن قرآن مجید و انکار وجه نزولی آن» است. سروش زبان قرآن را انسانی و بشری دانسته، به گونه‌ای که مستقیماً از تجربه رؤیاگونه پیامبر ناشی شده است. البته وی پیامبر را مانند هر مخلوقی در برهه‌ای از تاریخ محصور دانسته و معتقد است: به خاطر همین شاخصه است که نبی در صراط تکامل و اشتداد قرار دارد (همان).

از دیگر لوازم این رویکرد، تغییر در ماهیت زبان قرآن است. نویسنده معتقد است: به خاطر اینکه زبان قرآن زبان خواب و رؤیاست نمی‌توان با رویکرد مبتنی بر تفسیر، تأویل یا کنایه به تشریح آن پرداخت و چنین سعی‌ای نیز در

بردارنده مغالطه و خلط زبان خواب و بیداری است که صائب به حقیقت نخواهد بود. از نظر وی، به سبب غفلت از این مسئله، عموم تفاسیر مفسران قرآن و تأویل موجود آلوده به مغالطه خواب گزارانه است و به همین دلیل، تکلف زیادی در آنها مشاهده می‌شود. عین بیان سروش در این باره، چنین است: «می‌توانم ادعا کنم که تفسیر عموم مفسران مسلمان آلوده به مغالطه خواب گزارانه است؟ یعنی واژه‌های آتش، خورشید، باغ، غضب، رحمت، آب، تخت، حور، ترازو، کتاب، و... را که در قرآن دیده‌اند، گمان برده‌اند که مراد همین آب و باد و آتش و کتاب و ترازوست که در بیداری می‌بینیم و می‌شناسیم، و غافل بوده‌اند از اینکه روایتگری تیز چشم، آنها را در رؤیا و خیال دیده و شنیده است، آن هم با زبانی رمزی که بیگانه با زبان بیداری است» (سروش، ۱۳۹۲، مقاله ۱).

گذار از «تفسیر و تاویل» قرآن به «تعبیر» آن را می‌توان به عنوان پیامد اصلی نظریه «رؤیا انگاری وحی» تلقی نمود. نویسنده از این گذار با عنوان یک «شیفت پارادایمی» و تغییر الگوی بنیادی یاد می‌کند. شیوه نگارش مقالات نشان می‌دهد گذار از «تفسیر» به «تعبیر» مهم‌ترین دغدغه وی محسوب می‌شود و ایشان در جای جای کلام خود، به این موضوع اهتمام ورزیده است (سروش، ۱۳۹۲، مقاله ۲).

ادعای استبصار

آنچنان که در مقدمه گفته شد، بخشی از ادله‌ای که سروش در تبیین نظریه خویش ارائه می‌کند مبتنی بر اعای «استبصار» برخی از بزرگان به مبنای رؤیا انگاری است. وی برای اثبات اتفاق نظر صدرالمتألهین با خویش در مبنای مذکور، معتقد است: صدرالمتألهین در تفسیر قرآن خود، سوره واقعه را به گونه‌ای تفسیر می‌کند که گویی بویی از روایتگری پیامبر ﷺ در قرآن برده است؛ زیرا وی در تفسیر سوره واقعه، معتقد است: واقعه قیامت حقیقتاً رخ داده است. بیان وی در این باره چنین است: «مفسران با غفلت از نقش روایتگرانه پیامبر، و با فرض متکلم وحده بودن خداوند در قرآن، این آیات را به صیغه مستقبل و به مثابه خبری درباره آینده تفسیر کرده‌اند. این ترفند تبدیل گذشته به آینده، فقط به کار تأمین مواد و مصالح برای تأیید فرضیه متکلم بودن خداوند می‌آید. اما کسی چون صدرالدین شیرازی، که گویی بویی از روایتگری محمد برده است، در تفسیر سوره واقعه صریحاً می‌نویسد که: «إِذَا وَقَعَتِ الْوَاقِعَةُ» یعنی: واقعه قیامت واقعاً رخ داده، نه اینکه چون مضارع محقق الوقوع است، به صیغه ماضی ادا شده، گرچه هنوز نیامده است (سروش، مقاله محمد ﷺ راوی رؤیاهای رسولانه).

این مدعا در خصوص مولوی بسیار پررنگ‌تر است. سروش در جای جای مقالات شش‌گانه خود، در جهت تبیین اتفاق نظر مولوی با مبنای خویش، از اشعار وی استفاده می‌کند که ذکر آنها در این مقال، موجب اطناب خواهد بود.

۱- مدعای استبصار صدرالمتألهین

بحث در خصوص مدعای استبصار صدرالمتألهین به نظریه «رؤیا انگاری وحی نبوی» را می‌توان از دو جنبه بررسی کرد:

اول اینکه دیدگاه واقعی صدرالمتألهین در باب وحی و حقیقت آن واکاوی قرار گیرد تا در پرتو آن، صحت و سقم ادعای استبصار وی بر مبنای رؤیا انگاری روشن شود. دوم اینکه ادله و شواهدی که سرورش در اثبات مدعای استبصار صدرالمتألهین ارائه داده است، بررسی و نقد شود. بر این اساس، در ادامه، این دو مقوله به تفصیل بررسی خواهد شد.

اول. وحی از دیدگاه صدرالمتألهین

تبيين مسئله وحی در حوزه فلسفه اسلامی، عمدتاً در دو حوزه «وجودشناسی» و «معرفت‌شناسی» وحی صورت پذیرفته است. نقطه عطف تبیین‌های فلسفی مسئله وحی ذیل نظریه فارابی در باب اتصال نفس نبی به عقل فعال بروز می‌یابد. فلاسفه مسلمان عموماً بر اساس این سنت، مباحث وحی را ذیل عناوینی همچون عوالم وجودی، قوای نفس انسانی، تقسیمات و کارکرد هریک از قوا و مانند آن طرح و بررسی می‌کنند. صدرالمتألهین به خاطر دغدغه‌های دین‌شناختی که دارد، تلاش می‌کند مسئله وحی را به گونه‌ای تبیین کند که از نواقص نظریه مشائیان مبرا باشد، و همچنین بیشترین سازگاری را با ادله و شواهد قرآنی و نقلی داشته باشد. اهتمام صدرالمتألهین در مسئله وحی، بیشتر به این نکته معطوف می‌شود که با حفظ ظواهر آیات و روایاتی که بر نزول محسوس وحی دلالت دارند، اثبات کند که پیامبر با همین گوش، کلام حق را استماع کرده است.

الف. مبانی وحی‌شناختی صدرالمتألهین

به صورت کلی، تبیینی که صدرالمتألهین از کیفیت مسئله وحی ارائه می‌کند مبتنی بر مبانی انسان‌شناختی، معرفت‌شناختی و هستی‌شناختی اوست.

صدرالمتألهین در حوزه انسان‌شناسی و در جهت تبیین شایسته مسئله وحی، پس از تقسیم‌بندی قوای نفس انسان، ادراکات انسان را در سه قسم ادراکات حسی، خیالی و عقلی منحصر می‌گرداند (صدرالمتألهین، ۱۳۸۲، ص ۲۵۱).

یکی از مهم‌ترین مبانی معرفت‌شناختی که صدرالمتألهین در جهت تبیین فلسفی مسئله وحی از آن استفاده می‌کند، نظریه «وحدت عاقل و معقول» است. بر اساس این نظریه، نفس از یک سو، در فرایند وحدتش با ادراکات وجودی و شهودی، مؤلفه‌ای منفعل و اشتدادپذیر لحاظ می‌شود، و از سوی دیگر، در تفکر صدرايي به سبب تسامخ و تماثلش با خداوند، مؤلفه‌ای فعال و پویاست که ادراکات را به شکل صدوری و اشراقی در صقع خویش انشاء می‌کند (صدرالمتألهین، ۱۳۸۰، ج ۳، ص ۳۱۳). بر این اساس، نفس در مراتب ادراک با صور حسی، خیالی و عقلی متحد می‌شود و خود عین آن مراتب می‌گردد. نفس در مراتب نازل تر شهود حسی و خیالی، با معلومات بالذات حسی و خیالی، وحدت یافته، صور مذکور را در خود ایجاد می‌کند. در حقیقت، از نظر صدرالمتألهین، نفس در مراتب نازل ادراک و وحدتش با ادراکات حسی، خیالی و حتی عقلی واجد دو حیثیت کاملاً متمایز انفعال و اشتدادپذیری و همچنین وجه خلاقیت و انشای صور مذکور می‌گردد و این به سبب تفکیک و تمایز بین نفس و ادراکات وجودی‌اش (معلوم بالذات) با معلوم بالعرض و مشهودات آن است. اما از نظر وی، فرایند ادراک نفس در مراتب

متعالی آن، وضعیتی متفاوت می‌یابد. صدرالمتألهین معتقد است: در مرتبه اتم و اکمل فرایند وحدت عاقل و معقول، تغایر و تفکیک حقیقی بین نفس و ادراکات وجودی و شهودی‌اش با معلوم و مشهود بالعرض وجود ندارد. در حقیقت، برخلاف مراتب پیشین، که وحدت بین نفس و ادراکاتش بود و معلوم و مشهود بالعرض امری متمایز و متغایر بود، در این مرتبه، وحدت حکم فرماست و اساساً معلوم بالعرض وجود ندارد و بلکه تغایر علم و معلوم بالذات نیز اعتباری خواهد بود. بیان صدرالمتألهین در این باب، چنین است: «یکون بین صورة الشیء و ذات العالم کما فی العلم الحصولی المتحقق بحصول صورة الشیء فی نفس ذات العالم أو فی بعض قواه حصولاً ذهنیاً. و المدرك بالحقیقة هاهنا هو نفس الصورة الحاضرة لا ما خرج عن التصور، و إن قیل للخارج إنه معلوم فذلک بقصد ثان کما سبقت الإشارة إلیه، إذ العلاقة الوجودیة المستلزمة للعلم فی الحقیقة إنما هی بین العالم و الصورة لا غیر، بخلاف المعلوم بالعلم الحضوری بحسب وجوده العینی. إذ المعلوم بالذات حینئذ هو نفس ذات الأمر العینی لتتحقق العلاقة الوجودیة بینة و بین العالم به. فالعلم الحضوری هو أتم صنفی العلم، بل العلم فی الحقیقة لیس إلا هو» (صدرالمتألهین، ۱۳۸۱، ج ۱، ص ۱۳۵).

صدرالمتألهین در جهت تکمیل تبیین فلسفی خویش از مسئله وحی، نظریه جهان‌شناختی خود تحت عنوان عوالم سه‌گانه عقلی، خیالی و حسی و تطابق با آنها با یکدیگر را مطرح می‌کند. صدرالمتألهین در این موضع، در جهت تبیین کیفیت تطابق عوالم سه‌گانه معتقد است: فعل ایجاد موجودات از ناحیه خداوند شبیه فعل یک مهندس است که ابتدا صورت عقلی بنا را در ذهن خود تصور کرده، سپس آن صورت عقلی را روی کاغذ ترسیم می‌نماید و در نهایت، به وسیله ابزارهای لازم، آن صورت را به صورت بنایی خارجی می‌سازد. خداوند فاطر نیز نسخه عالم هستی را در علم ازلی طراحی می‌کند و آن را به عالم عقلی می‌آورد. سپس در عالم خیال، به آن کمیت می‌بخشد و در نهایت، در عالم محسوس تحقق خارجی می‌یابد (صدرالمتألهین، ۱۳۸۲، ص ۴۰۹). بر این اساس، وی نتیجه می‌گیرد که هر چه در عالم محسوس است به نحو اشرف و اعلا در عوالم عقلی و خیالی نیز وجود دارد و در حقیقت، عوالم سه‌گانه وجودی با وجود چنین تطابقی همچون دیگر حقایق وجودی در مراتب وجودی با یکدیگر متفاوت هستند (همان، ص ۴۰۹).

ب. تبیین مسئله وحی در تفکر صدرالمتألهین

تبیینی را که صدرالمتألهین در نهایت، از مسئله وحی ارائه می‌دهد می‌توان به دو بخش عمده تقسیم کرد: در بخش اول، صدرالمتألهین رویکردی مشابه فیلسوفان پیش از خود، همچون *فارابی* و *ابن سینا* در مسئله وحی دارد. در بخش دوم، در حقیقت، وی بر اساس مبانی فلسفی خویش، درصدد ارائه تبیینی بدیع در این خصوص برمی‌آید. صدرالمتألهین همسان فلاسفه پیشین، وحی و نبوت را موهبتی ربانی و الهی دانسته که رویه کسب در آن دخالتی ندارد (صدرالمتألهین، ۱۳۸۶، ج ۲، ص ۷۷۲).

صدرالمتألهین شرط تحقق وحی و نبوت را در اتصال و اتحاد نفس نبی با عقل فعال می‌داند. وی معتقد است: برای اینکه این اتحاد تحقق یابد نبی می‌بایست با به حاشیه راندن تمایلات حیوانی و نباتی - که پیش‌تر به آنها اشاره شد - این تمایلات را مطیع قوه عقل گرداند و در پرتو آن قوه، عقل نبی به کمال شایسته خویش، که همانا وحدت با عوالم عقل و ملکوت است، دست یابد (صدرالمتألهین، ۱۳۸۲، ص ۳۹۶). صدرالمتألهین با استمداد از نظریه «وحدت عاقل و معقول»، به تبیین کیفیت این تعالی می‌پردازد. از نظر وی، تعالی نفس نبی تا بدان‌جا می‌رسد که نبی عوالم غیب و ملکوت را مشاهده می‌کند و وحی محمدی را با اصوات و جملات محسوس از جانب حق تعالی یا از ملک وحی استماع می‌کند (صدرالمتألهین، ۱۳۸۱، ج ۲، ص ۷۸۴، همو، ۱۳۸۰، ج ۷، ص ۳۱).

اما صدرالمتألهین بر خلاف فلاسفه پیشین، از جمله فارابی اتصال و اتحاد نفس نبی با عقل فعال را شرط کافی تحقق وحی و نبوت نمی‌داند. صدرالمتألهین دو مؤلفه دیگر را در جهت تبیین هرچه بهتر حقیقت وحی الهی مطرح می‌کند. وی در گام اول، با اقتباس از ابن‌سینا، عقل قدسی و قوه حدس را به عنوان مشخصه متمایز کننده نبی از سایر انسان‌ها در نظر می‌گیرد. فارابی حقیقت وحی را در اتصال نفس نبی به عقل فعال می‌داند و منشأ اساسی وحی نبوی را عقل فعال می‌داند. از نظر فارابی، بعد از اینکه قوه ناطقه نبی با طی مراحل عقلانی و اتصال با عقل فعال، معقولات وحیانی را از آن دریافت کرد، قوه متخیله شروع به محاکات‌گری از این معقولات کرده، معقولات وحیانی را به صور خیالی و حسی تبدیل می‌کند (فارابی، ۱۳۷۹، ص ۲۱۸).

نوع طرح مباحث و مسائل مرتبط با مقوله وحی در تفکر فارابی مؤید این است که وی به نحوی به اکتسابی بودن فرایند وحی در پیامبر معتقد گردیده است. (برای اطلاعات بیشتر ر.ک: جعفری هرندی، ۱۳۹۱). اما در نگاه کلی، از دیدگاه ابن‌سینا، مولفه‌های درونی و بیرونی مرتبط با مسئله وحی نبوی از قرار ذیل است:

مؤلفه بیرونی مرتبط، عقل فعال یا همان فرشته وحی است که معقولات شریف وحیانی را به پیامبر افاضه می‌کند (ابن‌سینا، ۱۳۶۳، ص ۱۱۶).

مؤلفه‌های درونی مسئله وحی که عبارتند از: عقل قدسی اعطایی، که مفاهیم کلی وحیانی را از عقل فعال دریافت می‌کند (همو، ۱۳۸۳، ج ۲، ص ۴۱۶-۴۱۸).

قوه متخیله، حس مشترک و خیال.

ابن‌سینا از این مؤلفه‌ها در تبیین جزئیات وحی نبوی کمک می‌گیرد (همو، ۱۳۸۳، ج ۳، ص ۴۳۶).

یکی از کارکردهای بدیعی که صدرالمتألهین برای عقل قدسی در نظر می‌گیرد، دریافت معانی کلی وحیانی است که توسط حق ایجاد می‌شود و حقیقت آن سخن گفتن حقیقی با نبی است (صدرالمتألهین، ۱۳۸۶، ج ۱، ص ۵۸). تا قبل از صدرالمتألهین، فلاسفه مسلمان در جهت تبیین کیفیت دریافت و انتقال مفاهیم جزئی وحیانی توسط نبی از قوای باطنی نفس، همچون متخیله، حس مشترک و قوه خیال استفاده می‌کردند (نجاتی، ۱۳۹۰، ص ۱۹-۲۰). صدرالمتألهین در گام دوم، با فهم نقایص تبیین فلاسفه‌ای همچون فارابی و ابن‌سینا از کیفیت

دریافت جزئیات وحی توسط نبی، بر اساس مبانی پیش گفته در این بحث، به مفهوم‌سازی عالم خیال منفصل دست می‌زند. صدرالمتألهین با این مفهوم‌سازی درصدد است که تبیین قابل قبولی از کیفیت نزول فرشته وحی بر نبی ارائه دهد. توضیح مطلب اینکه صدرالمتألهین علاوه بر عوالم سه‌گانه حس، خیال و عقل، انسان را واجد سه قوه حسیه، خیالی و عقلی می‌داند که هر یک از این قوا متناظر عالم خاص خویش است (صدرالمتألهین، ۱۳۸۲، ص ۴۰۹).

صدرالمتألهین ذیل نظریه «وحدت عاقل و معقول»، حقیقت «ادراک» را عبارت از یگانگی صورت مدرک با مدرک می‌داند. از نظر وی، در فرایند وحی، نیروی عقل نبی با صور عقلی عالم عقل و نیروی خیال وی با صور خیالی عالم خیال منفصل متحد می‌شوند؛ اما این بدان معنا نیست که دریافت نبی از عالم عقل با دریافت وی از عالم خیال دارای اختلاف باشد، بلکه در حقیقت، به سبب تطابق عوالم، آنچه نبی از عالم عقل دریافت کرده مطابق دریافت وی از عالم خیال است. بر این اساس، نبی کلام الهی و وحی الهی را به صورت کلی توسط قوه عقل قدسی دریافت می‌کند و به وسیله قوه خیال، آنچه را در عالم عقل دیده به صورت جزئی و تفصیلی دریافت می‌کند و همچنین فرشته وحی را به صورت محسوس مشاهده کرده، حقایق وحیانی را با حواس ظاهری استماع می‌نماید (صدرالمتألهین، ۱۳۸۶، ج ۱، ص ۶۰).

دوم. بررسی و نقد

پس از تبیین ماهیت وحی در تفکر صدرایی، باید این مسئله بررسی شود که مبانی صدرالمتألهین در مقوله وحی تا چه حد با مبانی نظریه «رؤیا انگاری وحی نبوی» سازگار است و مدعی استبصار تا چه حد در این موضع صائب به حقیقت است. همان‌سان که پیش‌تر گفته شد، مبنای اساسی سروش در نظریه رؤیا انگاری، تأکید بر نقش روایتگری پیامبر ﷺ و نفی مخاطب بودن ایشان در نزول وحی است. در بررسی مدعی استبصار در این موضع، از چند منظر می‌توان وارد شد:

اول. بررسی وحی‌شناسی صدرالمتألهین مؤید این مطلب است که صدرالمتألهین نه تنها در هیچ‌یک از مواضع و آثار و آراء خویش، حتی به صورت ضمنی، به مبنای رؤیا انگاری اذعان یا اشاره نکرده، بلکه وی در جای جای آراء خویش، وحی را حقیقتی کلامی و زبانی می‌داند که به واسطه خطاب واجب تعالی با واسطه یا بی‌واسطه ملک وحی، آیات الهی و نقش ملکوت و صورت لاهوت در نفس قدسی نبی نازل می‌شود (صدرالمتألهین، ۱۳۸۶، ج ۱، ص ۵۹). صدرالمتألهین حقیقت وحی را چنین بیان می‌کند: «فالوحی عبارة عن الکلام الحقیقی الاولی الضروری الذی یکون عین الکلام مقصودا اصلیا و غایة اولیه» (صدرالمتألهین، ۱۳۸۰، ج ۷، ص ۱۰). همچنان که مشاهده می‌شود، در این تعریف، دو اصل مسلم وجود دارد:

۱) وحی از دیدگاه صدرالمتألهین حقیقتی کلامی و زبانی دارد و نبی مخاطب این کلام است. صدرالمتألهین کلام الهی را مشتمل بر دو نوع کلام اعلا و ادنا می‌داند. آنچه صدرالمتألهین به عنوان کلام حقیقی یا کلام اعلا

بدان اشاره می‌کند، دیگر از جنس الفاظ و اصوات نیست. همسان ابداع عالم امر با کلمه «کن» توسط باری تعالی، قسم کلام ادنا نیز، که از سنخ اصوات و الفاظ است، از جانب خداوند متعال نازل شده است (همان، ص ۱۰-۱۲).

۲) عینیت آن با مقصود و منظور حقیقی باری تعالی است که البته متناظر بر تطابق عوالم وجودی از دیدگاه صدرالمتألهین است. از نظر وی، نسخه عالم حسی مطابق نسخه موجود در لوح محفوظ است که به قلم الهی مکتوب شده است (همان، ص ۲۳).

دوم، برخلاف مدعای سروسر، بررسی وحی‌شناسی صدرالمتألهین نشان می‌دهد یکی از مهم‌ترین دغدغه‌های وی در این مسئله، به تبیین کیفیت جسمانی بودن فرایند وحی و از آن جمله، ماهیت ارتباط پیامبر با فرشته وحی در وجه جسمانی و محسوس وحی معطوف گشته است. صدرالمتألهین در جهت تمهید این امر، از دو جنبه وارد می‌شود:

وی در گام اول، معتقد است: نبی بر خلاف انسان‌های معمولی، که توجه به قوه‌ای خاص آنها را از سایر قوا بازمی‌دارد، به سبب اشتداد وجودی و جوهری همزمان، می‌تواند حقایق عقلی را از عالم عقل، صور خیالی را از عالم خیال و ادراکات حسی را بدون هیچ اختلالی دریافت نماید (صدرالمتألهین، ۱۳۸۰، ج ۷، ص ۴۲؛ همو، ۱۳۸۶، ج ۱، ص ۵۷).

صدرالمتألهین در گام دوم، چنین بیان می‌دارد که ملائکه و خاصه فرشتگان وحی دارای ذاتی حقیقی و ذاتی اضافی هستند؛ همچون اضافه بدن به نفس در نشئه اخروی. ذات حقیقی ملائک مقوله‌ای لایتغیر است که از قضا و امر الهی سرچشمه می‌گیرد؛ اما ذات اضافی در حقیقت، مقوله‌ای خلقی و قدری است؛ همان جنبه‌ای که فرشتگان وحی از آن نشئت می‌یابند (صدرالمتألهین، ۱۳۸۰، ج ۷، ص ۳۳).

صدرالمتألهین در جهت تبیین این امر، معتقد است: هنگامی که نفس نبی به عالم وحی ربانی صعود کرد به مکالمه حقیقی، کلام خداوند را استماع می‌کند. از نظر وی، فرشتگان وحی در این مرتبه، با ذات حقیقی خویش، کلام باری تعالی را، که بر آنها نازل شده؛ افاضه و القا می‌نمایند؛ همچنان که در شب معراج، چنین اتفاقی بروز کرد (صدرالمتألهین، ۱۳۸۰، ج ۷، ص ۳۴).

اما هنگامی که نفس نبی پس از قوس صعود از آن مقام شامخ الهی به ساحت ملکوت سماوی نزول نمود، فرشته وحی با ذات اضافی غیر منفک خویش، برای وی تمثیل می‌یابد و معارف الهی را القا می‌کند. از نظر صدرالمتألهین، حقیقت این انتقال از قبیل حرکت و انتقال فرشته وحی نیست؛ زیرا مقام و مرتبه فرشتگان وحی معلوم و غیر قابل انتقال است. در حقیقت، در این فرایند، این نفس نبی است که از نشئه باطن به نشئه ظاهر انبعاث می‌یابد و فرشته وحی را تا حد محسوسات تنزل می‌دهد و در نتیجه، صورت محسوس فرشته وحی را رؤیت می‌کند و کلامش را می‌شنود (صدرالمتألهین، ۱۳۸۶، ج ۱، ص ۶۰؛ همو، ۱۳۸۰، ج ۷، ص ۳۵). بر این اساس، وحی در جنبه محسوس آن، به معنای نزول و انتقال فرشته وحی بر پیامبر نیست، بلکه پیامبر به واسطه فرایند تمثیل، آنچه را در عالم عقل دیده است به واسطه دو قوه بینایی و شنوایی مشاهده می‌کند و بدین روی، به واسطه انبعاث نفس از نشئه باطن به نشئه ظاهر، شخصی را می‌بیند و یا کلامی را می‌شنود که در نهایت فصاحت و بلاغت است. برای مثال، اگر شخصی بخواهد مفهومی عقلی همچون انسان را منتقل نماید، باید آن را به صورت

خیالی آب تبدیل و سپس آن را در قالب لفظ انسان محسوس منتقل کند. اما این تغییر نشئه‌ها برای پیامبر به خاطر اشتداد قوای نفسانی همزمان رخ می‌نماید.

کاملاً روشن است که بر خلاف مدعی سروش، صدرالمثلهین در این موضع، تمام تلاش خود را انجام می‌دهد تا تبیینی که از وحی ارائه می‌دهد متلائم با شواهد نقلی موجود در باب وحی و رؤیت و استماع کلام فرشتهٔ وحی توسط پیامبر باشد.

سوم. کیفیت تبیین صدرالمثلهین از مسئلهٔ وحی نه تنها مؤید مبنای سروش نیست، بلکه به نوعی در بردارندهٔ دفع دخل مقرر از مدعی وی در مبنای نظریهٔ «رؤیا انگاری وحی» است. توضیح اینکه سروش در مقالات شش‌گانهٔ اخیر، مدعی است که فارغ از هرگونه پیش‌داوری و تعصب، رویکردی پدیدارشناسانه در قبال وحی و مؤلفه‌های آن دارد. در بررسی صحت مدعی نویسنده و التزام به مبنای پدیدارشناسانه، باید گفت: به نظر می‌رسد نویسندهٔ محترم نه تنها به مبنای ادعایی خویش وفادار نمانده، بلکه نوع مواجههٔ وی در قبال دو مؤلفهٔ عمدهٔ وحی، یعنی پیامبر (ظرف وحی) و قرآن (نزول وحی)، مؤید تأثر وی از تعصبات و پیش‌داوری‌ها و به نوعی هرمنوتیک فلسفی است. تأکید و اصرار سروش در دو مقالهٔ اخیر، همچون «بسط تجربهٔ نبوی» بر شخصیت تاریخی پیامبر و تکامل ایشان در نسبت به شرایط پیرامونی، نشانگر تأثر وی از هرمنوتیک فلسفی است. وی معتقد است: پیامبر ﷺ هویتی تاریخی است که در صراط تکامل قرار دارد و روز به روز پیامبرتر می‌شود و در نتیجه، دینش فربه‌تر و کامل‌تر می‌گردد. بر این اساس، از نظر وی، قرآن محصول گفت‌وگو و داد و ستد پیامبر و شرایط تاریخی است که در پرتو تکامل درونی و بیرونی پیامبر، کامل‌تر شده است (سروش، ۱۳۷۸، ص ۲۰-۲۱). در مقام بررسی و مقایسهٔ مبنای سروش و وحی‌شناسی فلاسفهٔ مسلمان، باید گفت: همان‌سان که گذشت، فلاسفه‌ای همچون *فارابی* و *ابن سینا* منشأ اساسی وحی نبوی را در اتصال نفس نبی به عقل فعال می‌دانند. از نظر ایشان، نفس نبی معقولات کلی و حیانی را از عقل فعال یا همان فرشتهٔ وحی دریافت می‌کند. این دو فیلسوف در تبیین کیفیت دریافت جزئیات وحی توسط نبی، معتقدند: بعد از اینکه ایشان کلیات وحی را از عقل فعال دریافت نمود، قوای نفسانی پیامبر همچون حس مشترک، خیال و متخیله بر اساس فرایند محاکات، معقولات وحی را به صورت ادراکات حسی و خیالی تبدیل می‌کند (فارابی، ۱۳۷۹، ص ۲۱۸؛ ابن سینا، ۱۳۸۳، ج ۳، ص ۴۳۴).

با دقت در رویکرد مذکور، روشن می‌شود این تبیین به سبب کاستی‌هایی که دارد، می‌تواند در معرض شبههاتی قرار بگیرد. عمده‌ترین کاستی قابل مشاهده در دیدگاه این دو فیلسوف، آن است که نبی جزئیات وحی را مستقیماً از منبعی دریافت نمی‌کند، بلکه این قوای نفسانی پیامبر هستند که جزئیات را از معقولات تصویرسازی کرده، در اختیار وی می‌گذارند. البته این مسئله بارها مطمح نظر سروش و سایر همفکران وی قرار گرفته است. برای مثال، سروش ذیل بحث «وحی و تجربهٔ نبوی» به صراحت، بیان می‌کند که نظریهٔ تجربهٔ نبوی مورد اذعان خیل عظیمی از فلاسفهٔ مسلمان از *فارابی* گرفته تا *ابن سینا* و *خواجه نصیر* تا صدرالمثلهین بوده است. وی در تعلیل مدعی هم

رأیی این بزرگان با خود، معتقد است: چون فلاسفه مسلمان تنها مجرای نزول وحی - دست کم در جزئیات و صورت وحی - را قوه خیال دانسته‌اند، در نتیجه، از دیدگاه ایشان، قوه متخیله در فرایند وحی تأثیر گذار بوده و نبی خود آفریننده وحی است (سروش دباغ، ۱۳۸۵، ص ۱۲۶). در حقیقت، مبنای مذکور منافاتی با این برداشت ندارد که پیامبر، خود مفاهیم وحیانی را تصویرسازی می‌کند و در این تصویرسازی، ممکن است متأثر از شرایط پیرامونی و زیست بومی خود قرار گیرد. منظور از «دفع دخل مقدر»، که در ابتدای بحث مطرح شد، در واقع، همین سوء برداشت است. صدرالمتألهین، با فهم دقیق کاستی این مینا و در جهت جلوگیری از هرگونه برداشت اینچینی، به مفهوم‌سازی عالم خیال منفصل و تطابق آن با عوالم عقلی و حسی دست می‌زند. بر اساس دیدگاه صدرالمتألهین، پیامبر به واسطه اشتداد وجودی، حقایق کلی عقلانی وحی را از عالم عقل دریافت می‌کند و در همان حال، قادر است حقایق جزئی و تفصیلی مطابق با حقایق کلی را با قدرت خیال از عالم خیال منفصل دریافت نماید.

مطابق تبیین صدرالمتألهین بر خلاف مدعای سروش، ذهن و قوای نفسانی پیامبر به هیچ وجه، در محاکات و تصویرسازی مفاهیم وحیانی دخالت نداشته است و پیامبر کلیات و جزئیات وحی را بی‌واسطه یا باواسطه فرشته وحی دریافت می‌کند، نه اینکه خود آنها را بسازد. البته به نظر می‌رسد سوء برداشت از کلام فلاسفه مسلمان در این موضع، به این سبب است که وحی و نبوت در تفکر ایشان، اعم از وحی رسالی و تشریحی (که مخصوص پیامبران است) و وحی به معنای عام یا نبوت انبائیه یا تعریفیه یا مقامیه است (که عموماً برای اولیای الهی و اهل مکاشفه رخ می‌دهد). بنابراین، هیچ‌یک از فلاسفه اسلامی وحی رسالی را تحت تصرف قوه خیال نبی ندانسته‌اند و وحی غیر رسالی را متأثر از قوه خیال دریافت کننده آن دانسته‌اند و در این جهت، فرقی بین صدرالمتألهین و غیر او نیست.

۲- بررسی و نقد ادله و شواهد اذعان صدرالمتألهین به رویا انگاری وحی

همان‌سان که گفته شد، سروش در جهت تبیین نظریه «رویا انگاری وحی» مدعی است صدرالمتألهین در کتاب تفسیر قرآن و ذیل تفسیر سوره واقعه، به مبنای «رویا انگاری وحی» استبصار داشته است. از نظر وی، ترفند تبدیل گذشته به آینده در تفاسیر موجود، به خاطر اذعان به مبنای خطابی آیات قرآن است؛ اما چون صدرالمتألهین به مبنای روایی آیات قرآن استبصار داشته، از این ترفند استفاده نکرده و در تفسیر «اذا وقعت الواقعة» به وقوع واقعه قیامت اذعان نموده است. در بررسی و نقد این مدعا، از چند منظر می‌توان وارد شد:

اول. اذعان صدرالمتألهین به تحقق واقعه قیامت، منحصر به سوره واقعه نیست، بلکه وی در کتاب تفسیر قرآن خویش، در برخی مواضع، همچون تفسیر سوره اعلی و تفسیر سوره زلزال معتقد شده است که واقعه قیامت هم اکنون فعلیت دارد. مهم‌تر اینکه این اعتقاد مختص کتاب تفسیر قرآن وی نیست، صدرالمتألهین در کتاب‌های دیگرش همچون الشواهد الربوبیه، الاسفار الاربعه، المبدأ و المعاد و همچنین اسرار الآیات (شرح تفصیلی این مواضع در ادامه خواهد آمد) به مبنای مذکور اذعان نموده است. حداقل نتیجه‌ای که می‌توان از مقدمات فوق گرفت این است که بر

خلاف مدعای سروش، اذعان صدرالمتألهین به مسئله «فعلیت یافتن واقعه قیامت در زمان حال» - دست کم - نمی‌تواند حاکی از استبصار وی به مبنای «رؤیا انگاری وحی» باشد، بلکه این مسئله - آنچنان که روشن خواهد شد - ریشه در مبانی فلسفی صدرالمتألهین دارد.

دوم. همچنان که گفته شد، صدرالمتألهین مکرر در آثار خود، تأکید می‌کند که آخرت به زمان آینده متعلق نیست و هم اینک بالفعل وجود دارد. این ادعای صدرالمتألهین مدلل به مبانی عمده تفکری ایشان است که در آثار گوناگون قابل پی‌گیری است. صدرالمتألهین در موضعی دیگر از تفسیر سوره واقعه، با ذکر توضیحاتی از علوم طبیعی، معتقد است: زمین و کوه‌های آن در طول زمان، در حال متلاشی شدن بوده و مواد خود را به صورت تدریجی از دست می‌دهند و بر این اساس، وقوع وعده‌های قیامت، که در این سوره بدان‌ها اشاره شده است، تأیید و تصدیق می‌گردد (صدرالمتألهین، ۱۳۳۱، ج ۸، ص ۱۳-۱۸). همچنین صدرالمتألهین در تفسیر سوره‌ی اعلی و سوره زلزله اشاره می‌کند که قیامت هم اینک موجود است، منتها ظهور آن متوقف بر رفع حجاب است. صدرالمتألهین در جهت تبیین نظریه خویش در کتاب تفسیر قرآن، به ادله نقلی زیادی، که مؤید مبنای وی هستند، اشاره می‌کند، اما ظاهراً استدلالی در این جهت ارائه نمی‌دهند. به همین سبب برای دریافت تبیین استدلالی این مسئله، باید به دیگر آثار ایشان از جمله کتاب الاسفار الاربعه، شواهد الربوبیه و المبدء و المعاد رجوع کرد. ایشان در آثار مذکور، برخی مبانی را ارائه داده که در جهت فهم بهتر مسئله محل بحث، کارآمد خواهد بود:

۱- صدرالمتألهین در اولین گام، بر اساس فرایند «حرکت جوهری» معتقد است که اعیان وجودی عالم هستی در تبدل دائمی هستند و هویت پیشین آنها در حال زوال بوده و در هر آن طبایع آنها متجدد می‌شود. از نظر صدرالمتألهین، فرایند «لبس بعد از لبس هویات متعدده» خود مؤید تحقق قیامت برای هر موجودی است که در این فرایند قرار دارد. در حقیقت، صدرالمتألهین بر اساس مبنای مذکور، به تماثل و تطابق فرایند حرکت جوهری و تحقق قیامت معتقد شده است (صدرالمتألهین، ۱۳۸۰، ج ۹، ص ۳۸۸).

۲- صدرالمتألهین در گام بعدی، در جهت تمهید بهتر مسئله، با جعل دو نوع قیامت صغرا و کبرا، بین قیامت صغرا و کبرا تفکیک قایل می‌شود. ایشان معتقد است: «قیامت» به صورت کلی، به معنای رجوع هر چیزی به اصل خویش است. وی بر اساس این تفکیک، قیامت صغرا را امری می‌داند که هم اکنون محقق است. بدین معنا که به سبب توجه غریزی نفوس به خداوند و عالم ملکوت، به عنوان اصل و اساس وجودیشان ذیل فرایند «حرکت جوهری و اشتدادی»، هر کسی که می‌میرد - در واقع - به سمت اصل وجودی خویش رجوع می‌کند و این امر بدان معناست که قیامت صغرا محقق بوده و هر کس که بمیرد قیامتش نیز برپا خواهد شد (صدرالمتألهین، ۱۳۸۲، ص ۳۵۲، همو، ۱۳۸۰، ج ۹، ص ۳۷۸).

صدرالمتألهین بر اساس این مقدمات، قیامت صغرا را عبارت از رجعت نفوس شخصی به اصل و اساس خویش، یعنی واجب تعالی یا همان رجوع الی الله می‌داند (صدرالمتألهین، ۱۳۸۱، ص ۷۲۲). اما وی رجعت در قیامت کبرا را

شخصی نمی‌داند و حقیقت قیامت کبرا را عبارت از ظهور حق تعالی با وحدت حقیقی می‌داند که طی آن جمیع اشیا و موجودات به در یک رجعت کلی به معبود و اصل وجودی خویش رجوع خواهند کرد. وی قیامت کبرا را تجمع تمام غایات کثیره می‌داند (صدرالمتألهین، ۱۳۸۰، ج ۹، ص ۳۸۵، همو، ۱۳۸۲، ص ۳ و ۵۳).

۳- صدرالمتألهین در گام نهایی، در خصوص زمان هر یک از دو قیامت بحث می‌کند. از نظر او، زمان قیامت صغرا مشخص و محقق است و -همچنان که گفته شد- هر کس پس از مرگش، قیامت صغرا را می‌بیند؛ زیرا قیامت صغرای هر نفس رجوع به واجب تعالی به عنوان اصل و اساس خویش در فرایند «حرکت جوهری و اشتدادی» است (صدرالمتألهین، ۱۳۸۰، ج ۹، ص ۳۸۶). اما بحث صدرالمتألهین در خصوص زمان قیامت کبرا بسیار حایز اهمیت است. صدرالمتألهین از یک سو، معتقد است: زمان قیامت کبرا با زمان عالم کنونی ما متفاوت است. در نتیجه نمی‌توان گفت تحقق قیامت کبرا منوط به اتمام حیات دنیوی بوده و پس از آن محقق می‌شود (همان). از نظر صدرالمتألهین، عالم به صورت کلی مابازای مستقلی جز وجود اجزای عالم ندارد. پس عالم به صورت کلی وجودی موهوم دارد. از نظر صدرالمتألهین، تک تک اجزا و موجودات عالم خلق را که بنگریم، وجودشان مسبوق به عدمشان است. در نتیجه، کل موجودات و بالطبع، عالم خلق حادث زمانی خواهند بود (صدرالمتألهین، ۱۳۸۰، ج ۷، ص ۳۷۴؛ همو، ۱۳۸۲، ص ۱۳۵). عالم امر به سبب آنکه زمان و مکان از آن سلب شده، دارای قدم زمانی و حدوث ذاتی است. به عبارت دیگر، تک تک موجودات غیر زمانمند و غیر مکانمند به سبب تعالی از زمان و مکان وجودشان، نمی‌توانند مسبوق به عدم زمانی باشند، و بر این اساس، مجموع این موجودات، که عالم امر باشد، نیز وجودشان مسبوق به نیستی نبوده، قدیم زمانی خواهند بود (صدرالمتألهین، ۱۳۸۰، ج ۷، ص ۴۱۴-۴۱۵).

صدرالمتألهین در مواضع گوناگون، در شرح کیفیت وجود آخرت و قیامت، موجودیت بالفعل آخرت را از سنخ عالم امر لحاظ می‌کند و به صراحت، زمان و مکان را از آن مسلوب می‌نماید. در نتیجه، مفاهیم آخرت و قیامت دارای قدم زمانی و شرفی خواهند بود و وجود آنها مسبوق به عدم نخواهد بود (صدرالمتألهین، ۱۳۸۰، ج ۹، ص ۳۸۶، همو، ۱۳۸۲، ص ۳۵۳). بر این اساس، به نظر می‌رسد آخریت و ثانویت در مقام مقایسه با عالم خلق معنا می‌یابد، و گرنه از دیدگاه صدرالمتألهین، قیامت و آخرت به سبب قدم زمانی و شرفی که دارد، دارای تحقق بالفعل است و به همین علت است که وی با اشاره به آیه ۲۸ سوره لقمان «مَا خَلَقُكُمْ وَلَا نَعَشُكُمْ إِلَّا كَنَفْسٍ وَاحِدَةٍ» معتقد است: تفسیر به مجاز و مبالغه از آیاتی که از حقایق قیامت و آخرت با فعل ماضی صحبت می‌کنند، صحیح نیست و به سبب بی‌توجهی به آیه مذکور و آیات مشابه است (صدرالمتألهین، ۱۳۳۱، ص ۱۳۵، همو، ۱۳۸۶، ص ۱۰۱۶). ایشان بر این اساس، نتیجه می‌گیرد که زمان تحقق قیامت کبرا امری غیر مکشوف و مبهم است و هر کس بخواهد در این مقوله زمان تعیین کند، به ادله نقلی و عقلی، سخنش کاذب خواهد بود (صدرالمتألهین، ۱۳۸۰، ج ۹، ص ۳۸۶، همو، ۱۳۸۲، ص ۳۵۳).

خداوند متعال در قرآن در ذکر ویژگی‌های روز قیامت، وقوع آن را ناگهانی می‌داند، به گونه‌ای که بسیاری از مردم هنگام وقوع آن در حالت غفلت قرار دارند. خداوند در قرآن در این باره می‌فرماید «يَسْتَلُونَكَ عَنِ السَّاعَةِ أَيَّانَ مُرْسَاهَا قُلْ إِنَّمَا عِلْمُهَا عِنْدَ رَبِّي لَا يُجَلِّيهَا لِوَقْتِهَا إِلَّا هُوَ ثَقُلَتْ فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ لَا تَأْتِيكُمْ إِلَّا بَغْتَةً يَسْتَلُونَكَ كَأَنَّكَ حَفِيٌّ عَنْهَا قُلْ إِنَّمَا عِلْمُهَا عِنْدَ اللَّهِ وَ لَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ» (اعراف: ۱۸۷).

در بررسی مدعی سروش، باید گفت: با توجه به مقدمات و مبانی مذکور، در تفکر صدرایی، مقوله قیامت، هم در زمان کنونی محقق است و هم محقق نیست. سر این ناسازگاری ظاهری -همچنان که گفته شد- به سبب تفکیکی است که صدرالمتهلین بین دو گونه قیامت، یعنی قیامت صغرا و کبرا وضع می‌کند. به عبارت دیگر، در هر موضعی که وی معتقد به تحقق قیامت شده، منظور قیامت صغرا است؛ و آن قسم از قیامت که زمان آن را مبهم و غیر مکشوف می‌داند، ولی در باب وقوع یا عدم وقوع آن سخنی نمی‌گوید، قیامت کبرا مد نظر است. با توجه به کلام سروش، به نظر می‌رسد منظور وی از قیامت و تحقق آن به قسم قیامت کبرا بازگشت می‌کند. تحلیل مدعی وی بر اساس مبانی توضیحات فوق، این می‌شود که صدرالمتهلین در تفسیر قرآن خویش و ذیل تفسیر سوره واقعه، قیامت کبرا را امری محقق در زمان حال می‌داند. این در حالی است که صدرالمتهلین زمان وقوع قیامت کبرا را امری مبهم می‌داند. در حقیقت، آنچه که صدرالمتهلین به تحققش معتقد است (قیامت صغرا) مد نظر سروش نیست و آنچه مراد سروش در مقالات شش‌گانه است (قیامت کبرا) مورد تأیید صدرالمتهلین نیست.

نتیجه‌گیری

در مطالعه حاضر، مدعی عبدالکریم سروش ذیل مقالات شش‌گانه اخیر او مبنی بر استبصار صدرالمتهلین به مبانی «رؤیا انگاری وحی» در دو موضع متمایز بررسی و نقد شد.

این بررسی در قسمت اول مقاله، ذیل عنوان «دیدگاه صدرالمتهلین در خصوص وحی»، نشان می‌دهد اولاً، صدرالمتهلین در هیچ‌یک از آثار و آراء خویش، حتی به صورت ضمنی به مبانی رؤیا انگاری اذعان ننموده است. ثانیاً، بررسی دیدگاه وی در خصوص وحی مؤید آن است که صدرالمتهلین در جای جای آراء خویش، تأکید می‌کند که مقوله وحی حقیقتی زبانی دارد و به سبب خطاب با واسطه یا بی‌واسطه واجب تعالی بر نفس پیامبر نازل می‌شود. علاوه بر آن، اینکه دغدغه و اهتمام اساسی صدرالمتهلین در این مسئله، به تبیین کیفیت جسمانی بودن فرایند وحی و سازگاری آن با آیات و روایات در این خصوص معطوف گشته است.

در قسمت دوم مقاله و ذیل بررسی عنوان مفهوم «قیامت» و تحقق آن در زمان حال از دیدگاه صدرالمتهلین، ایشان با تفکیک قیامت به دو قسم صغرا و کبرا، به تحقق و فعلیت قیامت صغرا معتقد شده، اما بر خلاف مدعی سروش، زمان وقوع قیامت کبرا را امری مبهم دانسته و تعیین زمان برای تحقق آن را امری کذب شمرده است. در نهایت، به نظر می‌رسد مابازای مدعی سروش در نظریه «رؤیا انگاری وحی» تحقق قیامت کبرا است که صدرالمتهلین به صراحت، نافی تحقق و فعلیت آن در زمان حال است.

منابع

- ابن سینا، حسین بن عبدالله، ۱۳۸۳، *الاشارات والتبیهات*، شرح خواجه نصیرالدین طوسی، تحقیق کریم فیضی، قم، مطبوعات دینی.
- _____، ۱۳۶۳، *المبدأ والمعاد*، به اهتمام عبدالله نورانی، تهران، مؤسسه مطالعات اسلامی دانشگاه مک گیل.
- جعفری هرندی، محمد، ۱۳۹۱، *نظریه فلسفی وحی از منظر فارابی و صدرالمتألهین*، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی ره.
- سروش، عبدالکریم، ۱۳۷۸، *بسط تجربه نبوی*، تهران، صراط.
- _____، *مقالات محمد ص راوی رؤیاهای رسولانه*، www.dinonline.com تاریخ بازیابی ۱۳۹۲.
- سروش دباغ، ۱۳۸۵، *آئین در آئینه مروری بر آراء دین شناسانه عبدالکریم سروش*، تهران، سروش.
- صدرالمتألهین، ۱۳۸۱، *المبدأ والمعاد*، تصحیح و تحقیق محمد ذبیحی، تهران، بنیاد حکمت اسلامی صدرا.
- _____، ۱۳۸۲، *الشواهد الربوبیه*، تصحیح و تحقیق مصطفی محقق داماد، تهران، بنیاد حکمت اسلامی صدرا.
- _____، ۱۳۸۶، *مفاتیح الغیب*، تصحیح و مقدمه نجفقلی حبیبی، تهران، بنیاد حکمت اسلامی صدرا.
- _____، ۱۳۳۱، *تفسیر القرآن الکریم (منبع الکترونیکی)*، تصحیح محسن بیدارفر، قم، مؤسسه تحقیقات و نشر معارف اهل بیت.
- _____، ۱۳۸۰، *الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة*، تهران، بنیاد حکمت اسلامی صدرا.
- فارابی، ابونصر، ۱۳۷۹، *اندیشه‌های اهل مدینه فاضله*، ترجمه و تحشیه جعفر سجادی، تهران، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
- نجاتی، محمد، ۱۳۹۰، «حس مشترک در فلسفه اسلامی و کارکرد معرفت‌شناختی و دین‌شناختی آن در حکمت سینوی» *اندیشه نوین دینی*، ص ۹-۲۶.

چشم‌اندازی از یک رویکرد جدید به زبان دینی

abbasian@pnu.ac.ir

محمدعلی عباسیان چالشتری / استادیار گروه فلسفه دانشگاه پیام نور تهران
دریافت: ۱۳۹۷/۹/۱ - پذیرش: ۱۳۹۷/۱۲/۱۵

چکیده

ما درباره خدا چگونه می‌توانیم سخن بگوییم؟ این مسئله اصلی زبان دینی است که خود به چند مسئله دیگر تحلیل می‌شود. یک دسته از مسائل به نسبت معانی جملات و گزاره‌های دینی، با ویژگی‌هایی در عالم واقع مربوط می‌شوند. آیا شأن جملات یا گزاره‌های دینی، مثل «خدایی جز الله نیست» و «خدا عالم است» این است که اطلاعاتی از واقعیت خداوند به ما بدهند؟ یا آنکه آنها اساساً کارکرد عملی در زندگی ما دارند؟ رویکردهای رایج به زبان دینی - به‌طور کلی - به دو گروه متمایز تقسیم می‌شوند: رویکردهای معرفت‌گرا و رویکردهای عمل‌گرا. یکی از مشکلات اصلی این رویکردها یک بعدی بودن آنها است. تصور می‌شود توصیفی و آگاهی‌بخش بودن گزاره‌های دینی با انشایی، انگیزشی و تأثیرگذار بودن آنها در زندگی ما با هم اجتماع نپذیرند، در حالی که این‌گونه نیست. رویکرد ما به زبان دینی در این مقاله، دو بعدی است. زبان دینی در رویکرد ما هم بعد معرفت‌گرایانه دارد و هم بعد عمل‌گرایانه. این رویکرد مدعی است می‌تواند با شایستگی، هر دو بعد این زبان را تبیین کرده، توضیح دهد.

کلید واژه‌ها: زبان دینی، معرفت‌گرایی، عمل‌گرایی، جهت‌های تناسب، منطوق معنایی، مفهوم التزامی، التزام عملی.

افلاطون اعتقاد داشت که شرط سخن گفتن این است که انسان چیزی را برای گفتن داشته باشد، اما انسان نمی‌تواند همه چیز را دربارهٔ خیر مطلق (Absolute Good) بگوید؛ زیرا او فراتر از هر چیزی، حتی فراتر از وجود، است. افلاطون «خیر مطلق» را فراتر از وجود می‌داند و بنابراین، برخلاف وجود، خودبه‌خود واجد پرتترین محمولات و اوصاف بود. خیر مطلق کمال هر وجود و غایت آن است و بنابراین، خیر مطلق یک وجود در میان وجودات نیست. بنابراین، ما نمی‌توانیم الفاظ و مفاهیمی را که بر موجودات صدق می‌کنند به چیزی که فراتر از آنهاست نسبت دهیم (افلاطون، ۱۹۶۱، ص ۶). افلوپتین هم معتقد بود که «واحد» (the One) گفت‌وگو کردنی نیست، قابل شناخت از طریق برهان و استدلال نظری هم نیست، حتی در یک مفهوم وجود هم ندارد. به نظر افلوپتین، هیچ لفظی نمی‌تواند مفهوم «واحد» را آن‌گونه که باید بیان کند. حتی اسم «واحد» هم برای رساندن مقصود کافی نیست. «واحد» توسط معرفت نظری یا استدلالی هم شناخته نمی‌شود. پس در ذات فراتر از آن است که موضوع معرفت نظری - استدلالی قرار گیرد، یا بشود از آن گفت‌وگو کرد. «واحد» را تنها می‌توان با شهود مبدأ اشیا، که عقل است، درک کرد. واحد وجود نیست، فراتر از وجود و موجودات است؛ زیرا همهٔ موجودات وجود خود را وام‌دار تعقل همیشگی آنها توسط واحد و نیز مرهون تجلیات پی‌درپی واحد هستند (افلوپتین، ۱۹۹۱، ص ۶، ۹، ۴). مسئلهٔ زبان دینی و نحوهٔ گفت‌وگو از خدا، از افلوپتین به‌بعد، بخشی جدایی‌ناپذیر از همهٔ دستگاه‌های الهیاتی بوده است. این مسئله در دوران معاصر، مطمح نظر بسیار فیلسوفان، حتی فیلسوفان غیرخدا‌باور قرار گرفته است.

اینکه دربارهٔ خدا چه‌گونه می‌توان سخن گفت، مشکل عمدهٔ زبان دینی در فلسفهٔ دین معاصر است. این مشکل خود از سه زاویه به سه دسته از مسائل اصلی تحلیل می‌شود: دسته نخست از مشکلات به لفظ یا اسم «خدا» مربوط می‌شود که معمولاً در محل موضوع گزاره‌های (statements) دینی یا الهیاتی قرار می‌گیرد. برخی از آن مشکلات بدین قرار است: آیا «خدا» و معادل آن در زبان‌های دیگر، یک اسم خاص (proper name) است که به شخصی معین اشاره می‌کند؟ یا یک مفهوم (concept) یا وصفی (description) است که از ذاتی کلی حکایت می‌کند؟ ما با کاربرد لفظ «خدا»، به چه کس یا چیزی دلالت یا اشاره می‌کنیم؟ آیا لفظ یا اسم «خدا» به‌درستی مدلول یا مشار الیه خود را به ما می‌شناساند؟ آن مدلول دارای چگونه واقعیاتی است؟

دستهٔ دوم از مشکلات به محمولات یا اوصافی مربوط می‌شود که در قالب گزاره‌ها به خداوند نسبت داده می‌شود؛ مثل این گزاره که «خدا حکیم است»، و این گزاره که «خدا خیر است». آیا ما این محمولات یا اوصافی مثل «حکیم» و «خیر» را در همان معنا و مفهومی به خداوند نسبت می‌دهیم که هنگام اطلاق آنها به مخلوقات دارای آن معنا و مفهوم هستند؟ اگر جواب مثبت است، پس خدا و مخلوقات چه فرقی دارند؟ و اگر پاسخ منفی است، پس ما چگونه می‌توانیم معنای آن محمولات یا اوصاف را بفهمیم؟

دستهٔ سوم از مشکلات به نسبت معانی (meanings) عبارات، جملات، و گزاره‌های دینی، با ویژگی‌های عالم بیرون مربوط می‌شوند. اینکه معنای واژهٔ «سبز» در گزارهٔ «x سبز است» به شرایطی در عالم خارج مربوط می‌شود که در آنها گزارهٔ «x سبز است» صادق می‌شود، برای عموم مردم امری بدیهی به نظر می‌آید. اما اینکه آیا

گزاره‌های دینی تابع همین شرایط هستند، به‌نظر گروهی از فیلسوفان، اعم از متاله و ملحد، امری مشکوک می‌آید. این گروه از فیلسوفان تردید دارند که گزاره‌ها یا جملات دینی ناظر به واقعیات موجود در عالم هستند و با این وصف از آنها سخن می‌گویند. تعدادی از فیلسوفان در این گروه، زبان دینی را نامفهوم یا بی‌معنا می‌دانند. تعدادی دیگر زبان دینی را اساساً دارای کارکرد عملی و رفتاری در زندگی ما می‌دانند. گروهی دیگر از فیلسوفان هم شأن جملات یا گزاره‌های دینی را این می‌دانند که اطلاعاتی از واقعیات خدا و اسما و صفات او به ما بدهند.

این مقاله به اجمال، با معرفی دو گروه از رویکردها، دسته سوم از مشکلات را مطرح می‌کند. سپس می‌کوشد بدون اینکه وارد اشکالات جزئی مربوط به نظریات ذیل هر رویکرد شود، به بیان نقاط ضعف اصلی و مشترک آنها بپردازد. پس از آن، چشم‌اندازی از یک رویکرد جدید به دسته سوم از مشکلات زبان دینی ارائه می‌دهد. مشکل اصلی رویکردهای رایج به زبان دینی آن است که تک بعدی هستند، یا صرفاً معرفت‌شناختی هستند، و یا صرفاً عمل‌شناختی؛ اما رویکرد این مقاله دو بعدی است؛ هم بعد معرفت‌شناختی دارد و هم بعد عمل‌شناختی، و مدعی است می‌تواند با شایستگی، هر دو بعد این زبان را تبیین کرده، توضیح دهد.

رویکردهای معرفت‌گرا به زبان دینی

می‌توان رویکردهای رایج به زبان دینی از زاویه سوم را - به‌طور کلی - به دو گروه تقسیم کرد: (۱) رویکردهای معرفت‌گرا (cognitive approaches)؛ و (۲) رویکردهای عمل‌گرا (pragmatic approaches).

رویکردهای «معرفت‌گرا»، رویکردهایی هستند که کارکرد جمله‌ها یا گزاره‌های دینی را اخبار و آگاهی‌بخشی از خداوند و آنچه به خدا مربوط می‌شود (مثل اسما و صفات او) می‌دانند.

یکی از رویکردهای معرفت‌گرا به زبان دینی توسط اثبات‌گرایان منطقی ارائه شده است. آنان گزاره‌ها را به دو دسته «تحلیلی» و «ترکیبی» تقسیم می‌کنند و تنها گزاره‌های ترکیبی را آگاهی‌بخش می‌دانند. شرط معنادار بودن این گزاره‌ها را نیز تصدیق‌پذیر بودن آنها توسط تجربه می‌شمارند. از آن‌رو که اثبات‌گرایان گزاره‌های دینی را توسط تجربه قابل تصدیق نمی‌دانند، به این نتیجه رسیدند که این گزاره‌ها بی‌معنی هستند. آنان زبان دینی را سرشار از گزاره‌هایی فاقد معنا می‌دانند؛ گزاره‌هایی مثل «خدا خیر مطلق است»، «خدا نامتناهی است»، و «خدا حکیم است»، که در تجربه راهی برای واری صدق آنها وجود ندارد.

ایر (Ayer) یکی از اثبات‌گرایانی است که گزاره‌های دینی را به‌علت آنکه غیرقابل واری و اثبات تجربی هستند، در اساس بی‌معنا می‌داند (ر.ک: ایر، ۱۹۳۶).

آنتونی فلو (Antony Flew) یکی دیگر از فیلسوفان با رویکرد اثبات‌گرایی است که گزاره‌های دینی را به‌علت حساس نبودن نسبت به شرایط و اوضاع و احوال بیرون از خود، یعنی به سبب آنکه تحت هیچ شرایطی نمی‌توان چیزی را در بیرون پیدا کرد که آنها را نقض کند، بی‌معنا می‌داند (فلو، ۱۹۸۶، ص ۱۳-۱۵).

بازل میشل (Basil Mitchell) گزاره‌های دینی را ناظر به عالم بیرون، معرفت‌بخش، از دلایل و بینه‌های معرفتی تأثیرپذیر، و از این رو، دارای معنا می‌داند. باین حال، او نمی‌پذیرد که آنها به‌نحو تعیین‌کننده و قاطع توسط دلایل و قراین تجربی نقض‌پذیر باشند. نزد میشل، صدق اعتقادات و گزاره‌های دینی اساساً چیزی نیست که بتوان به‌نحو قاطع در باره آن سخن گفت. ممکن است ما به گزاره‌هایی دینی اعتقاداتی پیدا کنیم که دلایل کافی بر صدق آنها وجود ندارد، ولی با وجود این خود را در پذیرش آنها معقول و موجه بدانیم. به اعتقاد میشل، گزاره‌های دینی ما را از واقعیت باخبر می‌سازند، و بدین‌روی، باید به صدق و کذب موصوف شوند. اما دست برداشتن از آنها، برخلاف واقعیات تجربی علمی، به آسانی و تحت تأثیر ملاحظه چند بینه یا دلیل معرفتی ناقص میسر نمی‌شود؛ زیرا آنها دارای ساختاری صددرصد معرفتی و برآمده از قراین معرفتی نیستند (میشل، ۱۹۸۶، ص ۱۸-۲۰).

دسته دیگر معرفت‌گرایان کسانی هستند که می‌گویند: گزاره‌های دینی نمی‌توانند به‌نحو ایجابی ما را از چیستی خداوند آگاه کنند، هرچند آن گزاره‌ها می‌توانند آگاهی‌هایی را در این باره که خدا چه چیزهایی نیست، به ما بدهند. برخی مثل افلوپتین، دیونیسوس مجموع (Pseudo-Dionysius)، و جان اسکوتس اریگنا (John Scotus Eriugena) در این دسته قرار می‌گیرند.

توماس آکویناس (Thomas Aquinas) هم یکی دیگر از معرفت‌گرایان در زبان دینی است. او معتقد است: ما می‌توانیم با گزاره‌ها به دو روش «سلبی» (negative) و «تمثیلی» (analogical) از خدا گفت‌وگو کنیم و درباره او اخباری را از روی صدق یا کذب، به دیگران منتقل سازیم. در روش «سلبی»، ما وقتی می‌گوییم: «خدا مجرد است»، منظورمان این است که خدا جسمانی نیست، و وقتی می‌گوییم: «خدا بسیط است» معنای مورد نظر ما این است که خدا مرکب نیست، و هنگامی که می‌گوییم: «خدا ثابت است» این معنا را در ذهن داریم که خدا متحرک نیست.

روش دیگر گفت‌وگوی اخباری درباره خدا به صورت «تمثیلی» است. معنای «تمثیلی» محمولات و اوصاف الهی، مثل «قدرت» یا «حکمت»، نه کاملاً متفاوت با معنای روزمره مخلوقانه و انسان‌واره از آن‌هاست، و نه کاملاً مشابه با آن معنای است. به عبارت دیگر، روش گفت‌وگو از خدا با زبان دینی، نه به‌صورت اشتراک لفظی است و نه به‌صورت اشتراک معنوی. راهی میانه وجود دارد که می‌توانیم در آن اسما و صفات الهی را به درستی به کار برده، به او نسبت دهیم، و در این راه اطلاعاتی را از خداوند و چیستی او به دیگران منتقل سازیم. در کاربرد «تمثیلی»، معنای اوصاف و محمولات اسناد داده شده به خداوند از حد انسانی آنها بسیار فراتر می‌رود، اما نه آن قدر فراتر که موجب قطع ارتباط آن اوصاف و محمولات با معنای اصلی انسانی مخلوقانه آنها شود. هنگامی که می‌گوییم: «خدا عالم است»، «خدا قادر است»، و «خدا خیرخواه است» ما با روش تمثیلی از خدا گفت‌وگو می‌کنیم (آکویناس، ۱۹۸۱، فصل ۱، ۱۳، ۵). هرچند دنس اسکوتس (Scotus Duns) با آکویناس اختلافاتی جدی درباره زبان دینی دارد، اما رویکرد او هم به زبان دینی معرفت‌شناسانه است. به نظر او، اوصاف الهی در گزاره‌های دینی بی‌کم‌وکاست به همان معنایی به خداوند نسبت داده می‌شوند که به انسان‌ها و مخلوقات نسبت داده می‌شوند. به نظر او، گزاره‌های دینی اخباری هستند و ما را از چیستی خداوند آگاه می‌کنند (کراس، ۱۹۹۹، ص ۳۹).

جان هیک (Joh Hick) اعتقاد دارد که گزاره‌ها و اعتقادات دینی در ماهیت، از آن گونه‌هایی نیستند که بتوان با معیارهای تصدیق و تکذیب اثبات‌گرایانه در عالم دنیوی در باره آنها قضاوت کرد. اما آنها غیرمعرفتی و بی‌معنا هم نیستند؛ زیرا از این قابلیت برخوردارند که در آینده و عالم آخرت (در صورت وجود) حقایق و صدق‌شان قابل اثبات یا تصدیق باشد. بنابراین، گزاره‌های دینی آن گونه که اثبات‌گرایان می‌گویند بی‌معنا و بنابراین، غیرآگاهی بخش نیستند. این گزاره‌ها در باره بخشی از عالم واقعیت، که خداست، سخن می‌گویند و چیزهایی را به او نسبت می‌دهند. در واقع، آن گزاره‌ها هنگام کاربرد در عالم واقع ادعاهایی قابل واری در باره عالم واقع هستند. در صورتی که معاد و حیات پس از مرگی وجود داشته باشد آن گاه انسان‌ها در آن عالم واجد تجربیاتی ملکوتی و حقیقی می‌شوند که برای اثبات صدق گزاره‌های دینی در عالم قبل از مرگ کفایت می‌کند (هیک، ۱۹۸۶، ص ۶۱-۶۹).

رویکردهای عمل‌گرا

در مقابل رویکردهای «معرفت‌گرا» به زبان دینی، رویکردهای دیگری وجود دارند که کارکرد زبان دینی را در اساس، عمل‌شناختی می‌دانند. رویکردهای معرفت‌شناختی بر رابطه زبان دینی با واقعیات و بر گزاره‌های زبان دینی از آن نظر که به صدق و کذب موصوف می‌شوند، متمرکز شده‌اند. در رویکردهای «عمل‌گرا»، هدف از زبان دینی آن نیست که از عالم واقع، یا حتی فراتر از واقع، اخباری صادق یا کاذب بدهند، بلکه کارکرد و تأثیر آن در اصل، انشایی و بر روی گرایش‌های روان‌شناختی غیرمعرفتی ما، مثل آرزوها، احساسات، عواطف، رفتارها و نحوه زندگی و حیات ماست. به نظر می‌رسد صاحبان رویکردهای عمل‌گرایانه به زبان دینی به رأی اثبات‌گرایان و هم‌مشریان آن‌ها، که زبان دینی را فاقد معنای محصل و معرفت‌بخش می‌دانستند، تسلیم شده و بدین‌رو، کوشیده‌اند مدلول دیگری برای زبان دینی پیدا کنند؛ یعنی مدلول انشایی و عملی.

ویتگنشتاین (Wittgenstein) متأخر در تحقیقات فلسفی (Philosophical Investigations, ۱۹۵۳)، به‌ویژه از طریق آراء خود درباره «بازی‌های زبانی» (language games) و «زبان به‌عنوان شکلی از زندگی» (form of life) منشأ پیدایش نحله‌ای جدید از رویکردی خداپورانه در معرفت‌شناسی دینی و زبان دینی، به نام «ایمان‌گرایی» (fideism) شد. طبق نظر او، گزاره‌های دینی مشتمل بر خداوند و صفات او، مثل «خداوند خیر است»، و «مسیح فرزند خداست»، توصیف‌کننده و خبر دهنده از واقعیت نیستند. بنابراین، شواهد و دلایل معرفتی، اعم از تجربی و غیر آن، نه حاکمی از صدق آنها هستند و نه تکذیب‌کننده آنها. گزاره‌ها و مدعیات دینی نه صادقند و نه کاذب. آنها ناظر به واقعیات تجربی نیستند که با آنها تصدیق یا تکذیب شوند. بنابراین، به بیراهه رفته‌ایم. اگر نزاع مؤمن و کافر را نزاع بر سر مدعیات تصدیق یا تکذیب‌پذیر بدانیم. اعتقاد اهل ایمان به روز جزا یک اعتقاد تجربی نیست. بنابراین، با ملاک‌های آن هم قابل ارزیابی نیست. مثل اعتقادات علمی یا پیش‌بینی‌های هواشناسی نیست که از آینده خبر می‌دهند، اما به یقین، نقشی مهم در زندگی و تنظیم رفتار انسان‌های مؤمن به‌عهده دارد. این اعتقاد می‌تواند برای

مؤمنان همچون هشدار عمل کند و آنها را از انجام برخی اعمال برحذر دارد. این اعتقاد از تعهد و التزام عملی اشخاص دارای آن اعتقاد به گرایش‌ها یا رفتارهایی معین خبر می‌دهد. حتی حکایات و قصص تاریخی دین را هم نباید مثل قضایای تاریخی تجربی تصور کنیم و عقلانی بودن آنها را وابسته به شواهد یا قراین تجربی بدانیم. حتی اگر قضایای تاریخی دینی درباره زندگی حضرت مسیح علیه السلام از نگاه تجربی مسلم تلقی شود، (مانند حقایق یقینی مربوط به زندگی یک شخصیت تاریخی مثل *ناپلئون*)، باز هم برای توضیح اعتقادات دینی از این دست کافی نیست و موجب نمی‌شود تا ما طریق جاری از زندگی دینی خود را تغییر دهیم. اعتقادات دینی در زندگی ما نتایج و پیامدهای عملی به بار می‌آورد که یقین تجربی و معرفتی فاقد آنهاست. ما در زندگی دینی، به دنبال چیزی بیش از رسیدن، به صدق یا حقیقت هستیم (لیسونگ، ۲۰۱۴، ص ۲۶۴-۲۶۷).

بریثویت (Braithwaite) هم مثل *ویتگنشتاین* بر روی کارکرد عملی و رفتاری گزاره‌های دینی متمرکز شده است. او جمله‌های دینی را دارای محتوا و مضمون اخلاقی می‌داند که معطوف به تغییر رفتار در انسان‌ها هستند. افراد متدین با اظهار جمله‌های دینی در واقع، از خصمشی کلی (general policy) رفتار خود خبر می‌دهند. همچنین نشان می‌دهند که شیوه‌ای خاص از زندگی را انتخاب کرده و به آن پایبند هستند. جمله‌های دینی به سبب تأثیری که از خود در رفتار ما باقی می‌گذارند معنادار هستند. قصص تاریخی دینی هم، نه به سبب آنکه با تکیه بر آنها می‌توانیم اطلاعی به دست آوریم، بلکه به سبب تأثیرات عملی‌شان، - مثلاً، درسی که می‌توانیم از آنها در زندگی بگیریم - قابل اعتنا هستند (بریثویت، ۱۹۸۶، ص ۷۷-۷۸).

رویکرد فن بورن (Paul Van Buren) به زبان دینی به میزان زیادی متأثر و مشابه با *ویتگنشتاین* است. نزد وی، زبان یک ساختار شبکه‌ای و دایره‌ای شکل دارد. برخی از کاربردهای زبان در مرکز شبکه زبان قرار دارند، برخی به آن مرکز نزدیک‌اند، برخی از مرکز دورتر، و برخی کاربردها هم در اطراف و حواشی قرار دارند. تجربه گفت‌وگو و زندگی در حواشی و کناره‌ها به ما این امکان را می‌دهد که به چیزهایی دست یابیم، یا چیزهایی را تجربه کنیم که برای ساکنان قسمت‌های مرکزی اموری غریب و نامأنوس به نظر می‌آید. در این حواشی است که بخشی از طبیعت بشری ما خود را نشان می‌دهد؛ طبیعتی که زبان‌های مرکزی، یعنی زبان علم و زبان عادی، از بیان آن قاصر و ناتوان است. زبان دینی به مؤمنان اجازه می‌دهد تا با توسعه، ایجاد انعطاف، تغییر، و اصلاح کاربردهای زبان، بتوانند از اعتقادات و ایمان دینی خود به گونه‌ای معنادار گفت‌وگو کنند و نیز زندگی دینی را در بخش‌های حاشیه‌ای تجربه کنند؛ تجربه‌ای که به یقین نمی‌تواند و نباید مورد انکار بخش‌های مرکزی و قواعد حاکم بر آنها قرار گیرد. گزاره‌های دینی در محدوده‌های کناری، برای توصیف واقعیات به کار برده نمی‌شوند؛ زیرا این کار به بخش‌های مرکزی زبان سپرده شده است. آنها از ایمان و زندگی دینی سخن می‌گویند که تنها در این نواحی قابل تجربه است (فن بورن، ۱۹۷۲، ص ۱۵۶-۱۵۷).

جهت‌های تناسب (directions of fit)

به‌عنوان زمینه‌ای مناسب برای ورود به نقد رویکردهای «معرفت‌گرا» و «عمل‌گرا» و نیز ارائه رویکرد دوجبه‌ای به زبان دینی، بحثی را مطرح می‌کنیم که به «جهت‌های تناسب» مربوط می‌شود. اندیشه جهت‌های تناسب اندیشه‌ای بااهمیت است که بسیاری از حوزه‌ها و نظریات در تفکر فلسفی غرب جدید و معاصر، مثل «فلسفه ذهن»، «فرااخلاق»، «معرفت‌شناسی» و «فلسفه دین» را تحت تأثیر خود قرار داده است. بسیاری از مباحث معرفت‌شناسی دینی و زبان دینی هم از اندیشه جهت تناسب تأثیر پذیرفته‌است.

فیلسوفان از زمان دیوید هیوم به این طرف، بین حالات یا گرایش‌های نفسانی شناختی یا معرفتی، مثل اعتقاد (belief)، و حالات یا گرایش‌های نفسانی عملی، مثل میل (desire)، فرق گذاشته‌اند. در حوزه معرفت‌شناسی، معرفت را از جنس حالت نفسانی اعتقاد می‌دانند و آن را از سایر حالات نفسانی و نیز فعل، که «میل» شرط تحقق آن یا جزئی از آن است، متمایز می‌کنند.

طبق نظریه‌ای که به «نظریه هیومی از انگیزش» معروف شده و تاکنون نظریه غالب و رایج بوده است، قبل از اینکه فاعل فعل را انجام دهد باید به آن برانگیخته شود. براساس این نظریه، دو عامل باعث انگیزش ما به فعل می‌شوند: «میل» و «اعتقاد». «میل» یک حالت نفسانی است که ذاتاً و خودبه‌خود انگیزشی است؛ اما «اعتقاد» با دادن اطلاعات لازم به فاعل، سهمی غیرمستقیم در انگیزش دارد. میل به نوشیدن یک لیوان آب یک فشار و سائق انگیزشی برای فاعل فراهم می‌آورد، اما نمی‌تواند تعیین کند که آیا آن آب قابل شرب است یا نه. اعتقاد این‌گونه اطلاعات و آگاهی‌ها را به فاعل ارائه می‌دهد و به این طریق، در انگیزش فاعل سهمی ایفا می‌کند، هرچند اعتقاد از ناحیه خود نیروی انگیزشی ندارد. امیال بدون اعتقاد، کور هستند و اعتقادات بدون امیال خنثا و غیرکنشی هستند.

یک روش ساده برای بیان این تفاوت در اعتقادات و امیال، از اندیشه «جهت تناسب» بهره می‌گیرد. طبق این اندیشه، «اعتقادات» حالات یا گرایش‌هایی نفسانی در ما هستند که جهت تناسب ذهن با عالم (mind-to-world)، یا کلام با عالم (word-to-world) دارند. امیال نیز حالات یا گرایش‌هایی نفسانی در ما هستند که جهت تناسب عالم با ذهن (world-to-word)، یا عالم با کلمات (world-to-word)، دارند. اعتقادات شبیه جملات اخباری هستند که تنها در صورتی برآورده یا صادق می‌شوند که با عالم، آن‌گونه که هست، مطابق باشند؛ اما امیال مانند جملات انشایی - مثلاً - امری هستند که برآورده شدن آنها مستلزم ایجاد تغییراتی در عالم است. آنها تغییراتی در عالم می‌دهند تا عالم مطابق آنها بشود. مارک پلاتس (Mark Platts) در این زمینه می‌گوید:

«مطلوب بالذات در اعتقادات، صادق بودن است، و صادق بودن آنها همان تناسب آنها با عالم است. کذب شکستی قاطع در یک اعتقاد است، و اعتقادات کاذب باید دور ریخته شوند. اعتقادات باید تغییر داده شوند تا متناسب با عالم بشوند، نه برعکس. مطلوب بالذات در امیال، تحقق و فعلیت یافتن است، و تحقق و فعلیت یافتن آنها در متناسب شدن عالم با آنها است. این واقعیت که محتوای دلالت‌کننده یک میل در عالم تحقق پیدا نکرده است،

هنوز یک شکست در میل نیست، و بنابراین، دلیلی برای دور انداختن میل نیست. عالم باید تغییر داده شود تا متناسب با امیال ما بشود، نه برعکس» (پلاتس، ۱۹۷۹، ص ۲۵۷).

ممکن است کسی دارای مجموعه‌ای از اعتقادات باشد و با وجود این، نسبت به آنها تعلق خاطر نداشته باشد. در اعتقادات، مهم نیست که ما چه احساسی نسبت به آنها داریم. این شواهد، دلایل، یا فرایندهای معرفتی حاکی از صدق هستند که اهمیت دارند. از میان دو اعتقاد ناسازگار یا دو گزاره‌ای که از دو اعتقاد ناسازگار تعبیر می‌کنند - دست کم - باید یکی را کنار گذاشت. دو اعتقاد یا گزاره ناسازگار نمی‌توانند با هم صادق باشند. صدق اعتقادات و گزاره‌ها تنها به وضعیت‌ها یا واقعیات بیرون از آنها وابسته است و ارتباطی مستقیم با سایر گرایش‌ها، مثل تمایلات، خواسته‌ها، احساسات و عواطف، انگیزش، و حتی افعال و رفتارهای ما ندارد. آنچه در امور وابسته به واقعیت اهمیت دارد این نیست که ما چه گرایش یا حالت نفسانی دیگری داریم، یا چه فعل و رفتاری از ما سر می‌زند؛ صدق و دلایل یا فرایندهای صدق محور، که به اعتقاد منتهی می‌شوند، مهم‌اند.

در مقابل نظریه غالب فوق، درباره جهت‌های تناسب، که برای اعتقادات به‌نحو مطلق و در همه حوزه‌ها تنها شأن معرفتی صدقی و کذبی قابل است و نه شأن انگیزشی و کرداری، تعدادی دیگر از فیلسوفان هم وجود دارند که با اطلاق و عمومیت تمایز در جهت‌های تناسب موافق نیستند. آنها اعتقادات را در اخلاق از این اندیشه استثناء کردند. *توماس ناگل* (Nagel، ۱۹۷۰)، *جان مک داوول* (McDowell، ۱۹۷۹) و *دیوید مک نائتن* (McNaughton، ۱۹۸۸) از جمله این فیلسوفان هستند. به‌نظر این فیلسوفان، انگیزه اخلاقی به وجود میل بستگی ندارد، بلکه اعتقاد اخلاقی، خود می‌تواند برانگیزاننده باشد. نزد این افراد، اعتقادات اخلاقی و گزاره‌ها یا احکام ناظر به آنها، هم وجه شناختی و صدقی و کذبی دارند و هم وجه عملی و کرداری؛ هم جهت تناسب ذهن با عالم دارند و هم جهت تناسب عالم با ذهن. گمان این افراد آن است که آنها با این دیدگاه درباره اعتقادات، جنبه انگیزشی، پویا، و کرداری اخلاق را با جنبه عقلانی، معرفتی، و واقع‌گرایانه اخلاق پیوند و آشتی می‌دهند.

به نظر می‌رسد درهم تنیدگی بعد شناختی و تحریکی، یا بعد معرفت‌شناختی با بعد عمل‌شناختی دین بیش از اخلاق است، و اعتقادات دینی می‌توانند مستقلاً فاعل را به انجام فعل تحریک کنند. معرفت‌شناسان عموماً فکر می‌کنند آنچه صدق یک اعتقاد، از جمله اعتقاد دینی، را تعیین می‌کند باید وضعیت و چگونگی امور در عالم واقع باشد. اگر اعتقاد دینی با آنچه در واقع از آن حکایت می‌کند هماهنگ باشد و آن را بازتاب دهد صادق و دارای ارزش معرفتی است. اعتقاد هیچ ارزشی غیر از این ارزش معرفتی ندارد. این معرفت‌شناسی تحقق‌گرایش‌های روان‌شناختی، مثل امیال، عواطف و احساسات در ما، یا انگیزش برای انجام فعل را اموری زاید و بی‌ارتباط با ملاحظات معرفتی می‌داند. بنابراین، هرچند ممکن است بسیاری از ما نسبت به اعتقادات مان دغدغه خاطر داشته باشیم و سعی کنیم آنها را حفظ کنیم، اما به‌لحاظ معرفت‌شناختی، کاملاً امکان دارد و حتی مطلوب است که ما نسبت به اعتقادات خودمان بی‌طرف باشیم.

برخلاف معرفت‌شناسان فوق، اعتقادات دینی - دست کم - دارای دو وجه معرفت‌شناختی و عمل‌شناختی است، و به اعتبار این دو وجه، ما دو جهت تناسب برای آنها قایل هستیم: اعتقادات دینی، هم جهت تناسب ذهن (یا نفس) با عالم دارند و هم جهت تناسب عالم با ذهن (یا نفس). اعتقادات دینی باید صادق باشند. پس باید با وضعیت‌هایی از امور در عالم انطباق داشته باشند تا بتوانند به‌عنوان صادق و معرفت‌درنظر گرفته شوند. اما آنها باید موجب تغییر در حالات، افعال، و رفتار فرد، یا تغییر در عالم هم بشوند. آنها وقتی ارضا می‌شوند که عالم با آنها هماهنگ شود و انطباق پیدا کند. فرد دارای اعتقاد دینی باید قبل و بعد از پذیرش اعتقاد فرق کند تا بتواند در زمره مؤمنان قرار گیرد، و برای تحقق این امر، تنها صادق بودن گزاره مورد اعتقاد او کافی نیست. ایمان دینی تنها ادای گزاره‌های دینی صادق، یا پیدا شدن اعتقادات دینی معرفتی صادق در فرد نیست. ایمان چیزی بیشتر و افزون‌تر است. ایمان بعد انگیزشی، کرداری، یا عملی هم دارد. ایمان می‌تواند درجات داشته باشد. افزون‌بر صادق بودن گزاره‌ها و اعتقادات دینی، شدت و ضعف و درجه تغییر در حالات روانی، گرایش‌ها، افعال و رفتار است که شدت و ضعف و درجه ایمان شخص را نشان می‌دهد. معنای این حرف‌ها آن نیست که اعتقادات دینی صادق در فرد ضرورتاً او را به تغییر در حالات نفسانی یا رفتار برمی‌انگیزانند؛ زیرا ممکن است عوامل محرک و انگیزشی، مثل امیال، خواسته‌ها، و سائق‌های دیگر، معارضی داشته باشند که مانع ایجاد تغییرات هماهنگ با اعتقاد دینی در فرد بشوند. خودخواهی و ضعف اراده، مشخصاً دو عاملی هستند که مانع انگیزش و تأثیرگذاری اعتقادات دینی بر روی فرد مدعی، یا واجد آن اعتقادات می‌شوند.

نقد رویکردهای معرفت‌گرا و عمل‌گرا

رویکرد عمل‌گرا به درستی ما را متوجه وجهی مهم و اساسی از دین و گزاره‌های آن کرده است: گزاره‌های دینی با حالات روان‌شناختی، رفتار و زندگی ما ارتباط و پیوندی وثیق دارند. با این حال، این رویکرد مشکلی جدی دارد: این رویکرد دین و گزاره‌های آن را از قلمرو معرفت‌شناسی بیرون می‌راند و آن را صرفاً به‌عنوان یک فعالیت اجتماعی - روانی به حوزه انشائیات و عمل‌شناسی محدود می‌سازد. خدا و صفات او هم در این دیدگاه، به اندیشه‌هایی غیرمعرفت‌شناختی تبدیل می‌شوند که تنها دارای کارکردی عملی در زندگی ما هستند. با این کار، این رویکرد از قابلیت‌ها و کارکردهای معرفتی و آگاهی‌بخش بی‌شمار دین و زبان دینی چشم‌پوشی می‌کند. گزاره‌های دینی در متون مقدس ادیان الهی، مثل این گزاره «خدا خیر است»، و «خدا حکیم است»، به تصریح ادیان و مؤمنان به آنها، گزاره‌هایی آگاهی‌بخش و صادق تلقی می‌شوند. قصص و حکایات دینی هم در متون مقدس دارای محتوای آگاهی‌بخشی هستند. آنها از زندگی انبیا آن‌گونه که در خارج رخ داده است حکایت دارند. چگونه می‌توانیم داستان معجزات حضرت موسی علیه السلام را در انجیل با آنچه در خارج رخ داده است بی‌ارتباط بدانیم و برای آن مدلولی در عالم واقع تصور نکنیم؟ این نکته‌ای مهم است که رویکردهای معرفت‌گرا به زبان دینی بحق بر آن پای فشاری داشتند.

باین‌حال، هر دو گروه از رویکردها به زبان دینی به طور یکسان مشکلی مهم دارند: معرفت‌گرایان جهت تناسب گزاره‌های دینی را جهت کلمات با عالم فرض کرده‌اند. گزاره‌های دینی در این فرض، تنها شأنی که دارند این است که با عالم انطباق داشته باشند، و اگر این‌گونه باشد آن‌وقت صادق می‌شوند. گزاره‌های دینی برای این گروه کارکرد انگیزشی و کرداری ندارند. عمل‌گرایان جهت تناسب جمله‌ها و اداهای دینی را جهت تناسب عالم با کلمات فرض کرده‌اند. تنها کارکرد جمله‌ها یا اداهای دینی این است که تغییری را در رفتار اشخاص و عالم موجب شوند. جمله‌ها و اداهای دینی برای این افراد فقط کارکرد انگیزشی و کرداری دارند. بنابراین، هر دو گروه به این می‌اندیشند که بین معرفت‌شناسی و توصیف‌گر و آگاهی‌بخش بودن گزاره‌های دینی، و عمل‌شناسی - یعنی انشایی و انگیزشی بودن - و تأثیرگذاری آن گزاره‌ها بر حالات، رفتار و زندگی ما، فاصله‌ای واقعی وجود دارد. به عبارت دیگر، هر دو دسته پذیرفته‌اند که توصیفی و آگاهی‌بخش بودن گزاره‌های دینی با انشایی، انگیزشی، و تأثیرگذار بودن آنها در فعل، رفتار، و زندگی با هم قابل جمع در یک‌جا نیستند. گمان این دو گروه آن است که اگر گزاره‌های دینی را معرفتی و صدق و کذب‌محور بدانیم، دیگر درست نیست که برای آنها کارکردی عمل‌شناختی قایل باشیم؛ و اگر آنها را دارای کارکرد عمل‌شناختی بدانیم، دیگر جایز نیست آنها را آگاهی‌بخش قلمداد کنیم.

عمل‌گرایان می‌گویند: دین، حتی جمله‌هایی از دین که به نظر می‌رسد در آنها چیزی به‌عنوان اسم یا صفت به خداوند نسبت داده می‌شود، درواقع، اداهایی غیرمعرفتی و غیرناظر به واقع هستند. اداهای دینی درواقع، اداهایی انشایی هستند که برای انگیزش به فعل و رفتار در نظر گرفته شده‌اند. این اداهای با اعتقاد، صدق و کذب نسبتی ندارند. نزد عمل‌گرایان، دین برای آن نیامده است تا در ما اعتقاداتی معرفتی ایجاد کند و ما را از آنچه در واقع می‌گذرد آگاه سازد، بلکه می‌خواهد روش زندگی و طرز رفتاری خاص را به ما یاد دهد. اما معرفت‌گرایان گزاره‌های دینی مشتمل بر اسما و صفات الهی را توصیفی و آگاهی‌بخشی از واقعیات می‌دانند و بنابراین، آنها را تعبیری از اعتقادات در ما می‌دانند که می‌توانند صادق و یا کاذب باشند. درحقیقت، معرفت‌گرایان جملات و اداهای خبری دینی را «گزاره» و موصوف به صدق و کذب می‌دانند. اما عمل‌گرایان آنها را گزاره نمی‌دانند. آنچه را معرفت‌گرایان «گزاره دینی» و آگاهی‌بخش از واقع می‌دانند، عمل‌گرایان آن را جمله یا ادایی انشایی می‌دانند که کارکرد انگیزشی و عمل‌شناختی دارد.

به نظر می‌رسد هر دو گروه پذیرفته‌اند که باید حوزه اعتقاد و معرفت دینی و نیز گزاره‌های مرتبط با آنها (به فرض آنکه چنین چیزهایی وجود داشته باشند) با جهت تناسب ذهن یا کلمات با عالم را، و نیز حوزه انگیزش، حالات و گرایش‌های نفسانی کرداری و افعال دینی، با جهت تناسب عالم با ذهن یا کلمات را از همدیگر جدا کرد. هر دو دسته پذیرفته‌اند که اگر می‌خواهیم معرفتی با عنوان «معرفت دینی» داشته باشیم، مثل سایر معرفت‌ها، باید تنها معلول دلایل و فرایندهای معرفتی بوده و ملاحظات عملی در آن هیچ نقشی نداشته باشد. تنها دلایل یا فرایندهای معرفتی هستند که ما را به صدق یک اعتقاد یا گزاره می‌رسانند. دلایل «عمل‌شناختی» هم دلایلی هستند که بی‌ارتباط با صدق و کذب اعتقاد یا گزاره هستند و تنها یک اعتقاد یا حالت نفسانی را از آن نظر موجه یا

مجاز می‌شمارند که نتایج عملی مفید و مثبتی از آن عاید ما می‌شود؛ نتایجی که خود را در رفتارها و گرایش‌های روان‌شناختی یا زندگی اجتماعی ما نشان می‌دهند. بنابراین، اگر گوهر دین را اموری عمل‌شناختی و مرتبط با گرایش‌هایی مثل میل، شور و شوق، آرزو، طلب، احساس تکلیف، ادای وظیفه، خطرپذیری، عشق، احساس گناه، دوستی، شفقت، و مانند آنها بدانیم، این دین دیگر نمی‌تواند ذاتاً معرفتی دانسته شود.

به نظر می‌رسد گزاره‌های دینی، هم دارای وجه معرفتی، یعنی صدق و کذب، آگاهی‌بخشی، و توصیفی هستند و هم دارای وجه عمل‌شناختی، انگیزشی و تأثیرگذاری در روان، رفتار و زندگی. اساساً این از ویژگی‌ها و امتیازات گزاره‌های دینی است که هم دارای محتوای معنایی آگاهی‌بخش و معرفتی هستند و هم دارای توان و نیروی انگیزشی بسیار قوی که بار بعد عمل‌شناسی آنها را به دوش می‌کشد. گزاره‌های دینی برای ارضاء، شروطی را طلب می‌کنند. برخی از این شروط معرفتی هستند که به صدق و کذب مربوط می‌شوند، و برخی دیگر عمل‌شناختی هستند که به حالات نفسانی، افعال، و رفتار فرد ارتباط می‌کنند. توضیح بیشتر این مطلب نیازمند بیان مطالب دیگری است که در ادامه ذکر می‌شود:

نظریه «افعال گفتاری» (speech acts theory)

برای مدت‌هایی طولانی، در علوم فلسفی و زبان‌شناسی، کار اصلی زبان ساختن گزاره‌هایی صدق و کذب‌پذیر دربارهٔ عالم واقع قلمداد می‌شد؛ چنان‌که گویی زبان کار دیگری غیر از توصیف و آگاهی‌دادن از عالم پیرامون ما ندارد. آستین (Austin, ۱۹۷۵)، ویتگنشتاین متأخر، گرایس (Grice, ۱۹۵۷ و ۱۹۶۸) و سرل (Searle, ۱۹۶۵ و ۱۹۶۹) از جمله فیلسوفانی بودند که توجه فیلسوفان را به نقش و کاربردهای دیگری از زبان با عنوان «انشایی» (performative) یا «غیراخباری» (no declarative) منعطف ساختند. رویکرد این گروه از فیلسوفان به زبان پیروان زیادی را به گرد خود گردآورد و منشأ کارهای فراوان دیگری در حوزهٔ فلسفهٔ زبان، زبان‌شناسی، روان‌شناسی، هوش مصنوعی، فلسفهٔ ذهن، کاربردشناسی و حوزه‌های دیگر شد. مطالعات این اشخاص نشان می‌دهد که زبان توانایی‌ها و قابلیت‌های بسیاری غیر از توصیف واقعیت دارد.

یکی از حوزه‌هایی که در اثر تحقیقات و فعالیت‌های این گروه به‌وجود آمد نظریهٔ «افعال گفتاری» است. به‌موجب این نظریه، کاربران و گفت‌وگوکنندگان به یک زبان با ادای هر جمله از زبان، افعالی را انجام می‌دهند. یکی از این افعال ادای (utterance) جمله‌ای بامعنا، یا گفتن چیزی (saying something) است. این فعل معمولاً «فعل بیانی» (locutionary act) نامیده شده است. هنگامی که متکلم جمله‌ای را ادا می‌کند او با آن چیزی را می‌گوید؛ یعنی از یک قضیه، که معنا و مدلول آن جمله است، تعبیر می‌کند. معنایی که با ادای جمله از آن سخن گفته می‌شود معنایی وضعی و قراردادی است؛ از قواعد نحوی و معناشناختی زبان مورد گفت‌وگو پیروی می‌کند؛ و به رغم تنوع و گوناگونی شرایط و موقعیت‌هایی که جمله در آنها ادا می‌شود، یکسان و واحد است. این معنا، یا مدلول،

محتوای فعل بیانی است و ما آنرا در این مقاله معنا یا مدلول «گفته‌شده»، یا «منطوقی» می‌نامیم. هنگامی که کارشناس ادارهٔ هواشناسی در تلویزیون جملهٔ «فردا هوا برفی خواهد بود» را ادا می‌کند، معنای گفته شده، یا منطوقی این قضیه است که فردا برف خواهد بارید. این قضیه از چیزی که در عالم واقع رخ خواهد داد گزارش می‌دهد و بنابراین، صادق یا کاذب است. همچنین منطوق این جملهٔ ادا شده از سوی گوینده، که «کاش خانه‌ای بزرگ داشتیم» این معناست که کاش او (گوینده) خانه‌ای بزرگ می‌داشت.

انجام یک فعل بیانی، یعنی ادای یک جملهٔ با معنا یا مدلول منطوقی خاص، از سوی یک کاربر یا متکلم به یک زبان، در عین حال، با انجام افعالی دیگر همراه است. هنگامی که ما جمله‌ای را ادا می‌کنیم نه تنها فعلی بیانی انجام می‌دهیم؛ یعنی از معنا یا مدلولی منطوقی سخن می‌گوییم و آن را تعبیر می‌کنیم، بلکه همچنین افعالی دیگر، مثل پرسش، پاسخ، امر، نهی، وعده، دعا، اظهار تأسف، تقاضای بخشش، آرزو، قبول، اخطار، نقد، سرزنش، تصدیق، اخبار، اعتقاد، و قصد را هم انجام می‌دهیم. این افعال به «افعال غیربیانی» (illocutionary act) شهرت یافته‌اند. افعال غیربیانی هم، مثل افعال بیانی، دارای محتوا و بار معنایی هستند. دلالت لفظ ادا شده بر معنای منطوق خود به‌نحو مطابقی است و توسط قواعد نحوی و معنایی زبان تعیین می‌شود؛ اما دلالت لفظ بر معنای غیربیانی به نحو التزامی است. افعال غیربیانی افعالی ناگفته و غیرملفوظ‌اند. با این حال، مخاطبان زبان می‌توانند با ملاحظهٔ متن، قراین ادا، قواعد عمل‌شناختی، و اموری مثل آنها، معانی آنها را بفهمند یا استنباط کنند. در اینجا، معانی یا مدلول‌های التزامی و غیرملفوظ را «مفهوم» می‌نامیم. گاهی معنای منطوق و گفته شده قضیه‌ای اخباری است، اما مفهوم یا مفاهیم ناگفتهٔ آن غیراخباری و انشایی است. گاهی هم منطوق انشایی است، اما مفهوم اخباری. به علت وابستگی معنای مفهوم به متن و قراین ادا، آن معنا می‌تواند در شرایط و احوال گوناگون، متفاوت و متکثر باشد. حتی چه‌بسا در ادای واحد از یک جمله، به‌رغم یکسان بودن معنای منطوقی، معانی مفهومی متعددی از آن اراده یا فهمیده شود. فرض کنید یک استاد دانشگاه در اثنای کلاس درس جمله «هوا چه‌قدر گرم است» را در برابر دانشجویان ادا می‌کند. معنای منطوق در اینجا این قضیه است که «هوا چه‌قدر گرم است». فعل غیربیانی انجام شده در اینجا می‌تواند تعجب استاد از گرمی هوا باشد، و یا گزارش یا اخبار او از این واقعیت که هوا گرم است، یا دستور یا خواهش او برای روشن کردن کولر، یا گله و شکایت او از دانشجویی که کولر را خاموش کرده است، یا میل او برای بیرون آوردن کت خود. ادای جملهٔ «هوا چه‌قدر گرم است» همیشه و در همهٔ شرایط و متون بر یک معنای قراردادی واحد منطوقی دلالت می‌کند، و آن چیزی است که جمله با پی‌روی از قواعد نحوی-معنایی زبان از آن گفت‌وگو یا تعبیر می‌کند. با این حال، ادای آن جمله می‌تواند بر مفاهیم یا معانی التزامی فراوان و گوناگونی دلالت داشته باشد. معلوم است که فهم و استنباط این مفاهیم توسط مخاطبان از قواعد نحوی-معنایی زبان پی‌روی نمی‌کند، بلکه تابع دستورالعمل‌ها و قواعد خاص عمل‌شناختی، و عمدتاً روان-جامعه‌شناختی حاکم بر آن زبان و جامعهٔ گفت‌وگو کننده با آن زبان است.

تردیدی نیست که زندگی روزمره ما تا حد زیادی تحت تأثیر زبان و کارکردهای بی‌شمار آن است. همه پذیرفته‌ایم که زبان در فعالیت‌ها و رفتارهای بسیار پیچیده فردی و اجتماعی ما نقشی زنده، پویا و بی‌بدیل ایفا می‌کند. این‌گونه تأثیرات زبان نه به‌طور مستقیم و توسط معنای منطوقی، بلکه در اثر مفاهیم و دلالت‌های التزامی

زبان انجام می‌گیرد. فرض کنید احمد در کنار اتومبیلی خاموش در خیابان ایستاده است. او خطاب به محمود، که از کنار او عبور می‌کند، می‌گوید: «من بنزین تمام کرده‌ام». محمود در اثر فهم دلالت‌های التزامی جمله‌ا‌دا شده، و نه صرفاً با فهم معنای اخباری منطوقی توسط احمد می‌فهمد که احمد دروغ نمی‌گوید، احمد نیاز به راهنمایی دارد، و او از محمود می‌خواهد به او کمک کند. در همین زمینه، محمود به احمد پاسخ می‌دهد: «یک پمپ بنزین همین اطراف است». احمد هم با تکیه بر مفاهیم التزامی جمله‌ا‌دا شده توسط محمود، می‌فهمد که: محمود قصد فریب او را ندارد، پمپ بنزین باز است، بنزین فروشی دارد، و احمد می‌تواند با خرید بنزین از آن وضعیت نجات پیدا کند.

گاهی مفاهیم التزامی استنباط شده توسط مخاطب عیناً همان مفاهیم التزامی هستند که از سوی متکلم آگاهانه اراده و قصد شده؛ و گاهی این‌گونه نیست، اما مخاطب می‌تواند با تکیه بر قواعد عمل‌شناختی حاکم بر زبان و جامعه‌مفاهمه‌ای، آن مفاهیم را به مفاهیم اراده یا قصد شده بیفزاید، بدون آنکه دچار تعارض و ناسازگاری شود. برای مثال، فرض کنید کارشناس اداره‌ی هواشناسی بر روی صفحه‌ی تلویزیون آشکار شود و بگوید: «فردا هوا برفی است». ممکن است قصد آگاهانه‌ی او از ا‌دا، این باشد که اگر می‌خواهید با اتومبیل خود به مسافرت بروید، از کارکرد درست بخش‌های گرمایشی اتومبیل خود اطمینان حاصل کنید؛ بخاری و برف پاک‌کن اتومبیل را چک کنید، زنجیر چرخ همراه داشته باشید، و با خود لباس گرم ببرید. اما این جمله دارای دلالت‌های التزامی مفهومی دیگری هم هست؛ مثلاً، به ما می‌گوید: در هنگام عبور، مراقب لغزندگی سطح خیابان باشید، چتر همراه داشته باشید، فردا روز خوبی برای فعالیت ورزشی در فضای آزاد نیست، مواظب باشید سرما نخورید، و مانند آنها. هرچند ممکن است هنگام ادای جمله، هیچ‌یک از این مفاهیم در ذهن متکلم نباشد، ولی ما می‌توانیم بدون آنکه دچار تعارض یا ناسازگاری شویم، آنها را به مفاهیم مقصود گوینده بیافزاییم.

بسیار رخ می‌دهد که به‌دنبال گفتن چیزی، یا تحت تأثیر مفهوم جمله‌ای، اندیشه‌ها، احساسات، رفتارها، و اعمال مخاطب، و یا حتی متکلم و اشخاص دیگر، تغییر کند؛ مثل اینکه شخص به چیزی اعتقاد پیدا کند، به انجام کاری ترغیب شود، چیزی را درخواست کند، به کسی پناه آورد، از کسی عذرخواهی کند، از کسی یا چیزی فرار نماید، و یا هدایت یا گمراه شود. در نظریه‌ی «فعل گفتاری»، این‌گونه تأثیرات به «افعال پس‌بیانی» (perlocutionary acts) شهرت یافته است. فرض کنید در حال خرید از فروشگاه‌ای هستید و از بلندگوی فروشگاه می‌شنوید که فروشگاه تا ده دقیقه دیگر تعطیل می‌شود. بنابراین، شما اعتقاد پیدا می‌کنید که فروشگاه در حال تعطیل شدن است، به خرید خود سرعت می‌دهید، و برای پرداخت پول کالاهای خریداری شده، خود را فوراً به صندوق آن فروشگاه می‌رسانید. اینها افعال «پس‌بیانی» و تأثیرات جمله‌ا‌دا شده در بلندگوی فروشگاه بر روی شما هستند. همین‌طور حرکت احمد به سمت پمپ بنزین، راهنمایی شدن و پیدا کردن پمپ بنزین، خرید بنزین توسط احمد، و در نهایت، خلاص شدن احمد از گرفتاری پیش آمده، تأثیرات و پیامدهای پاسخ محمود به احمد و مفاهیم پوشیده در آن است که گفت: «یک پمپ بنزین همین اطراف است».

معنای منظوقی و صدق و کذب یک گزارهٔ اخباری از زبان، مثل این گزاره که «هوا سرد است»، از قواعد نحوی، معنایی و معرفتی زبان مورد گفت‌وگو پی‌روی می‌کند. اما مفاهیم ناگفته و تأثیراتی که یک ادا بر روی مخاطب باقی می‌گذارد اندیشه‌هایی نحوی، معنایی و صرفاً معرفتی نیست، بلکه اموری روان‌شناختی، جامعه‌شناختی و مانند آنهاست و از قواعد و دستورالعمل‌های عمل‌شناسی پی‌روی می‌کند. نقض قواعد نحوی، معنایی و معرفتی به بی‌معنایی یا کذب منظوق منجر می‌شود. با این حال، هرچند نقض قواعد و دستورالعمل‌های عمل‌شناختی مستقیماً با صدق و کذب ارتباطی ندارد، اما می‌تواند مفاهیم التزامی و پیامدهای مورد نظر از آنها را تحت تأثیر قرار داده، موجب ناکامی، بی‌اعتباری و فساد آنها شود. در جایی که کسی به مخاطب خود می‌گوید: «این ساعت را به تو می‌بخشم»، ولی او مالک آن ساعت نیست، مفهوم «بخشش» یا «بخشیدن» فاقد مشروعیت و اعتبار است. همین‌طور است وضعیت تأثیرات احتمالی آن ادا بر روی مخاطب. همچنین وقتی به کسی گفته شود «خوش آمدید»، اما گوینده برخلاف مفاهیم التزامی این گفته و قواعد اجتماعی مرسوم حاکم بر آنها، به مخاطب توهین کند و یا او را تحقیر نماید، او در انتقال مفاهیم خوشامدگویی و بزرگداشت به مخاطب، موفق نبوده و نباید انتظار تأثیراتی متناسب با آنها را از مخاطب داشته باشد. مفاهیم التزامی و نیز تأثیرات پس‌بینی آنها بر روی مخاطب، به‌جای اتصاف به صدق و کذب، به کامیابی و ناکامی، صحت و فساد، مشروعیت و نامشروعیت و اموری مثل آنها موصوف می‌شوند. ما باید صبر کنیم و ببینیم آیا شرایط و قواعد کامیابی، صحت و مشروعیت ارضا می‌شوند یا نه. تنها پس از آن است که می‌توانیم دربارهٔ موفقیت و عدم‌موفقیت، صحت و فساد و اموری مثل آنها، سخن بگوییم.

چیستی زبان دینی؛ رویکرد چند وجهی به زبان دینی

یکی از راه‌های کشف گزاره‌های محوری در یک دین فراوانی بسیار آنها در متن مقدس یک دین و نیز تأکیداتی است که آن متن بر روی آنها دارد. گزاره‌های ذیل نمونه‌هایی از گزاره‌های محوری متن مقدس دین اسلام، یعنی قرآن، هستند. گزاره «لا اله الا الله»، و گزاره‌های مشابه آن، مثل «لا اله الا انت»، «لا اله الا هو»، و «لا اله الا انا»، «ما من اله الا الله» از گزاره‌های محوری قرآن هستند که با فراوانی و تأکید زیادی در قرآن تکرار شده‌اند. معنای منظوق هر یک از این گزاره‌ها می‌تواند چیزی شبیه این قضیه باشد که «خدایی جز الله نیست». این قضیه آگاهی‌بخش است و بنابراین به صدق و کذب موصوف می‌شود. کسی می‌تواند به درکی از این معنای منظوقی، یا قضیه، برسد که از قواعد نحوی و معنایی حاکم بر زبان، و نیز از اصول و ضوابط معرفت‌شناسی، پیروی نماید.

اما غیر از این قضیه، «گزاره» می‌تواند بر مفاهیم التزامی، اما ناگفتهٔ بسیاری هم دلالت کند. ممکن است این گزاره بخواهد بگوید: خداوند شهادت می‌دهد که جز او خدایی نیست، شهادت دهید که خدایی جز او نیست، ایمان بیاورید که خدایی نیست مگر الله، بندهٔ خدا باشید، به او شرک نورزید، از او پی‌روی کنید، اعتراف کنید که خدایی جز الله نیست، هوای نفس خود را اله خود قرار ندهید، هیچ‌کس دیگری را غیر از خدا اله خودتان نگیرید، چرا از او روی

برمی‌گردانید یا راه دیگری غیر از راه او می‌پیمایید، چرا به خدا شرک می‌ورزید، تنها به من (الله) توکل کنید، تنها از من (الله) بترسید، تقوای خدا را پیشه کنید. بنابراین، شهادت، اعتراف و ایمان بنده به یگانگی خدا، فرمان خدا به این شهادت، اعتراف و ایمان، فرمان خدا به بندگی، توکل، پیشه کردن تقوا، ترس و پی‌روی از خدا، نهی خداوند از شرک و پی‌روی از هوای نفس، پرسش و یا تعجب خداوند نسبت به شرک بندگان و روی‌گردانی آنها از خداوند، بخشی از مفاهیمی است که توسط این آیه و آیه‌های مشابه با آن رسانده می‌شود.

گاهی خداوند مفاهیم التزامی منظور و پوشیده در این گزاره را با صراحت آشکار کرده، با تعابیری لفظی از آنها سخن می‌گوید. آیات ذیل شواهدی بر این مطلب هستند: «خداوند شهادت داده است که خدایی جز او نیست» (آل عمران: ۱۸)؛ «خدایی جز او نیست و از مشرکان روی بگردان» (انعام: ۱۰۶)؛ «خدایی جز او نیست ... پس به خدا و رسولش ایمان آورید... و او را پی‌روی کنید» (اعراف: ۱۵۸)؛ «خدایی جز او نیست پس آیا تسلیم‌اید» (هود: ۱۴)؛ «خدایی جز من نیست، پس از من پروا کنید» (نحل: ۲)؛ «خدایی جز من نیست؛ پس مرا پرست و برای یادم نماز را برپا مدار» (طه: ۱۴)؛ «با خدا، خدای دیگری را مخوان که خدایی جز او نیست» (قصص: ۸۸)؛ «خدایی جز او نیست، پس چگونه و چه زمانی به دروغ بازگردانده می‌شوید» (غافر: ۶۲)؛ «خدایی جز او نیست، پس چگونه و کجا از حق برگردانده می‌شوید» (زمر: ۶)؛ «خدایی جز او نیست، پس او را بخوانید، درحالی که دین خود را برای او بی‌آلایش گردانده‌اید» (غافر: ۶۵)؛ «خدایی جز او نیست. پس مؤمنان تنها باید بر خدا توکل کنند» (تغابن: ۱۳)؛ «ای قوم من، از خدا بترسید که برای شما خدایی جز او نیست. پس آیا تقوا پیشه نمی‌کنید» (اعراف: ۶۵)؛ «تنها او خدای یگانه است، پس فقط از من بترسید» (نحل: ۵۱).

گزاره «الله ولی المؤمنین» (آل عمران: ۶۸)، یا گزاره‌های فراوان دیگر با محتوا و مضمون مشابه، مثل «ان الله مولی الذین آمنوا» (هود: ۴۷)، «الله ولی الذین آمنوا» (بقره: ۲۷)، «الله ولی المتقین» (مریم: ۴۵) و «هو یتولی الصالحین» (اعراف: ۱۹۶) نمونه‌ای دیگر از گزاره‌های محوری قرآن هستند. محتوای منطوقی و معنایی آیه این است که فقط خدا ولی یا مولای مؤمنان است. انتظار ما از معنای منطوقی این گزاره آن است که از واقعیتی بیرون از خود خبر دهد، و در صورت برآورده شدن شروط معنایی و معرفتی صدق، صادق باشد. افزون بر معنای منطوقی، گزاره فوق دارای مفاهیم التزامی و عمل‌شناختی متعدد دیگری هم هست. گاهی خداوند به برخی از مفاهیم مقصود خود از گزاره فوق تصریح کرده، آنها را در قالب الفاظ به ما نشان داده است؛ مانند: «ان الله مولی الذین آمنوا و ان الکافرین لا مولی لهم» (بقره: ۱۰۷)؛ «الا ان اولیاء الله لا خوف علیهم و لا هم یحزنون» (یونس: ۶۲)؛ «فان تولوا فقل حسبی الله لا اله الا هو علیه توکلت» (توبه: ۱۲۹)؛ «انت ولینا فاغفر لنا و ارحمنا» (اعراف: ۱۵۵)؛ «انا جعلنا الشیاطین اولیاء للذین لا یؤمنون» (اعراف: ۲۷)؛ «ولا تتبعوا من دونه اولیاء» (اعراف: ۳)؛ «فاعرض عن من تولی عن ذکرنا و لم یرد الا الحیوة الدنیا» (نجم: ۲۹).

گزاره «خدا رحمان و رحیم است» هم یکی از گزاره‌های محوری قرآنی است. این گزاره یک معنای آگاهی‌بخش منطوقی دارد، اما در عین حال، مفاهیم التزامی بااهمیت بسیاری را نیز به ما می‌رساند؛ مفاهیمی مثل اینکه «خدا خیر

است»، «خدا کریم است»، «خدا بخشنده است»، «خدا احسن الخالقین است»، «خدا توبه‌پذیر است»، «از خدا طلب بخشش کنید»، «روزی خود را از او بخواهید» و «از او طلب هدایت کنید»، می‌توانند در زمره مفاهیم التزامی این آیه به‌شمار آیند. همین‌طور است گزاره «خدا عالم است». این گزاره به‌رغم داشتن یک معنای منطوقی یا گفته شده‌ی واحد، مفاهیم بسیاری را می‌رساند؛ مثل اینکه «خدا آشکار و نهان را می‌داند»، «هر کاری می‌کنید خدا آن را می‌داند»، «آیا نمی‌دانی خدا ناظر بر رفتار و اعمال توست؟»، «خدا شاهد است، در محضر او گناه نکنید».

بنابراین، قصد خداوند از بیان آیات، یا گزاره‌های مشتمل بر اسما و صفات خویش تنها این نیست که از واقعیتی گزارش کند؛ یعنی از منطوق معنایی-معرفتی واحدی سخن بگوید، بلکه بیش از آن، او می‌خواهد مفاهیمی را به ما القاء کند و برساند که او از ما انتظار دارد این مفاهیم را تشخیص دهیم و آنها را برآورده یا بر اساس مفاد آنها عمل کنیم. همراه با هر مفهوم التزامی در یک گزاره، خداوند انجام یک فعل پس‌بیانی توسط مخاطب را نیز اراده کرده است. «افعال پس‌بیانی» تأثیری هستند که خداوند می‌خواهد با ادای گزاره‌ها بر انسان‌ها باقی بگذارد. خداوند با ادای یک گزاره، مثل گزاره‌های بالا، قصد کرده است تأثیری بر ما باقی بگذارد، حالاتی را در ما ایجاد کند یا از میان ببرد، ما را به انجام یا ترک افعالی برانگیزد، و در نهایت، فعل و ترک از ما سرزنند.

نخستین و سراسرترین فعل پس‌بیانی منظور خداوند از گزاره‌های فوق، آن است که انسان‌ها به آن گزاره‌ها ایمان بیاورند. اما ایمان تنها آن نیست که انسان‌ها با تکیه بر قواعد نحوی، معنایی و بینه‌های معرفتی، به صدق منطوق گزاره‌ها اذعان کنند، بلکه افزون بر آن، مؤمنان کسانی هستند که مفاهیم التزامی مدلول و مقصود آن گزاره‌ها را تشخیص دهند و به مقتضای آنها عمل کنند. بنابراین، ما نباید تنها کسی را که به‌نحو مستدل و معقول اذعان دارد «خدایی جز الله نیست»، یا «خدا ولی مؤمنان است»، یا «خدا مالک دنیا و آخرت است»، مؤمن بشماریم. کسی مؤمن شمرده می‌شود که مفاهیم التزامی آن آیات را بفهمد. او باید بفهمد در گزاره «لا اله الا الله» از او خواسته شده است که اعتراف کند، شهادت دهد و ایمان بیاورد که خدایی نیست، مگر الله. او باید بفهمد که با آن گزاره، به او فرمان داده شده است که بنده الله باشد، از او پی‌روی کند، از شرک ورزیدن به خدا پرهیزد، و از اینکه هوای نفس خود و یا چیزی دیگر را اله خود قرار دهد، منع شده است. ممکن است در این گزاره، از اینکه برخی انسان‌ها از خدا روی برمی‌گرداندند یا راه دیگری غیر از راه او را می‌پیمایند اظهار تعجب یا نگرانی هم شده باشد. اما فهم این مفاهیم التزامی، هرچند همراه با اعتقاد موجه به صدق معنای منطوقی آن گزاره‌ها، برای مؤمن دانستن کسی کافی نیست، آن کس باید به مفاهیم آن گزاره‌ها عمل و رفتار کند. خداوند مفاهیم فوق را تنها برای آن قصد نکرده است که مخاطب آنها را بفهمد یا تشخیص دهد، مخاطب باید با اعتقاد خود، به معنای منطوق و مفاهیم التزامی آن گزاره التزام عملی داشته باشد. با تحقق این شرایط است که مخاطب مؤمن شمرده می‌شود، نقص یا عدم‌تحقق هر یک از آن شرایط به معنای نقص یا عدم‌تحقق ایمان می‌باشد.

بنابراین، ایمان تنها آن نیست که شخص به قضیه «لا اله الا الله» اعتقاد داشته باشد؛ قضیه یا اعتقادی که تنها جهت تناسب و شأن معرفتی آن این است که صادق است؛ یعنی بر حقیقتی یگانه در عالم به نام «الله» دلالت

می‌کند. همچنین ایمان تنها آن نیست که شخص مؤمن با استفاده از قواعد و عوامل عمل‌شناختی از مفاهیم التزامی آن قضیه آگاهی پیدا کند، ایمان چیزی بیش از آنهاست. ایمان، هم مشتمل بر اعتقاد به منطوق گزاره‌های دینی است، هم دربرگیرنده درک و تشخیص مفاهیم التزامی، و هم عمل به منطوق و مفاهیم التزامی است. کسی که به الله ایمان می‌آورد، هم باید به الله اعتقاد معرفتی پیدا کند و هم در حالات نفسانی، افعال و رفتار خود دچار تغییر شود. ایمان کسی که به معنای منطوق گزاره‌های دینی اعتقاد دارد و مفاهیم التزامی آنها را تشخیص می‌دهد و براساس آنها عمل می‌کند نسبت به ایمان کسی که فقط اعتقاد به منطوق گزاره دارد یا علاوه بر آن، مفاهیم التزامی را تشخیص می‌دهد کامل‌تر است. چگونه می‌شود کسی را که عاری از هرگونه گرایش و التزام به اعمال، احکام و عبادات دینی است به‌طور کامل «مؤمن» خواند؟ چگونه می‌توان کسی را مؤمن (به گزاره «لا اله الا الله»، «خدا ولی مؤمنان است»، «خدا رحمان و رحیم است»، «خدا عالم است») دانست، در صورتی که به یگانگی خدا شهادت نمی‌دهد، به او شرک می‌ورزد، خود را بنده الله به‌شمار نمی‌آورد، در اجابت از فرامین او کوتاهی می‌کند، از او پی‌روی نمی‌کند، هوای نفس یا کس یا چیزی دیگر را اله خود قرار می‌دهد، به خدا و فرامین و خواسته‌های او بی‌اعتناست، خود را در برابر خدا مسئول و مکلف نمی‌داند، به بخشش و لطف الله امیدوار نیست، یا از خدا طلب کمک و بخشش نمی‌کند، دیگران را به سمت نافرمانی از خداوند دعوت می‌کند، الله را شاهد و ناظر اعمال و رفتار خود نمی‌داند، قلبش از توجه به خدا غافل است، از خوف و خشیت خداوند به خود نمی‌لرزد، از گناه و فحشا و منکر پرهیز نمی‌کند، برای بخشش به درگاه خدا توبه و انابه نمی‌نماید، در هنگام درماندگی از وی استمداد نمی‌طلبد، برای پیروزی بر دشمنان خدا از او کمک نمی‌خواهد، از شیطان و اعوان و انصار او همچون کفار و مشرکان و منافقان بی‌زاری نمی‌جوید، به رغم دستور خداوند به مجاهده در راه او از آن امتناع می‌نماید، در توفیقات و کام‌یابی‌های خود او را دخیل نمی‌داند، در اجابت از فرامین او کوتاهی می‌کند، روزی خود را از دیگری می‌طلبد، به یاد او نیست، او را مولای خود نمی‌داند، خدا را از همه چیز و کس به خود نزدیک‌تر نمی‌شمرد، خدا را دشمن خود می‌پندارد، غیر خدا را دوست و ولی خود می‌گیرد، مطیع شیطان است، هم و غم خود را طلب دنیا و ارضای هواهای نفسانی خود می‌داند، ذکر خدا را به لب نمی‌آورد یا در قلب خود متوجه او نیست، و ...؟

نتایج و پیامدها

(۱) فهم مفاهیم التزامی گزاره‌های دینی و تأثیرپذیری از آنها و عمل براساس آنها جزئی مقوم و سازنده از ایمان شخص مخاطب با آن گزاره‌هاست، در حالی که فهم مفاهیم التزامی در سایر گزاره‌ها، مثل گزاره‌های علمی یا فلسفی، و عمل به آنها ارتباطی مستقیم با فهم علمی یا فلسفی ما از آن گزاره‌ها ندارد. هرچند امکان دارد ایمان شخص با اعتقاد او به معنای منطوق یک گزاره دینی آغاز شود، اما آن ایمان باید فراتر برود و شامل تشخیص

مفاهیم التزامی آن گزاره و نیز پای‌بندی عملی او به مفاد آنها هم بشود. ممکن است ایمان شخص با اعتقاد موجه و مستدل معرفتی به صدق معنای منطوق یک گزاره دینی آغاز شود، اما ایمان تنها منحصر به این نیست. ایمان در ساختار و ماهیت خود، به‌گونه‌ای است که می‌تواند با تأثیر پذیرفتن از لوازم و پیامدهای عملی آن اعتقاد، از آن مرتبه بالاتر رفته، از جامعیت، شدت، قوت و کمال بیشتری برخوردار شود. مؤمن تنها آن کس نیست که به صدق منطوق گزاره «لااله الا الله» اعتقاد موجه معرفتی پیدا می‌کند، بلکه او باید مفاهیم التزامی آن گزاره را بفهمد و به پیامدهای پس‌بینایی عملی آن هم التزام داشته باشد. فهم مدلولات و مفاهیم التزامی و عمل به آنها به شخص، ایمانی جامع‌تر، شدیدتر، قوی‌تر و کامل‌تر از قبل می‌دهد. ایمان تنها یک مقوله معرفت‌شناختی، مثل اعتقاد صادق موجه شخص به معنای منطوق یک گزاره، یا تشخیص مفاهیم التزامی نیست. ایمان عمل صرف هم نیست، بلکه ادغام و ترکیبی از همه آنها در پیوند با یکدیگر است. ایمان اعتقاد معرفتی به صدق منطوق گزاره‌های دینی، فهم مفاهیم آنها و عمل طبق مفاد و مقتضای آنهاست.

اما وضعیت در علم و فلسفه این‌گونه نیست. فردی که دارای اعتقاد موجه به صدق معنای منطوق یک گزاره علمی یا فلسفی است، مثل این گزاره که «آب از دو عنصر هیدروژن و یک عنصر اکسیژن ترکیب یافته است»، یا «هر معلولی دارای علتی است»، دارای معرفت علمی یا فلسفی شمرده می‌شود، هرچند او مفاهیم التزامی آن را تشخیص ندهد یا در عمل به مفاهیم آن گزاره، التزام عملی نداشته باشد. ما محقق یا پزشکی را که در اثر تحقیقات علمی به این اعتقاد رسیده است که سیگار در نهایت، به سرطان ریه منتهی می‌شود، اما خودش به سیگار اعتیاد دارد، غیرمحقق یا غیرپزشک نمی‌دانیم. هرچند تشخیص مفاهیم گزاره‌های دینی و عمل به مفاد و مقتضای آنها بخشی مهم و اساسی از ایمان را شکل می‌دهد، اما فهم مفاهیم گزاره‌های علمی و فلسفی و عمل بر طبق آن فهم نقش یا سهمی در ماهیت و چیستی معرفت علمی و فلسفی ندارد. کسی که تنها دارای اعتقاد موجه به معنای منطوق گزاره‌های مابعدطبیعی فلسفی و علمی است، به یقین، دارای معرفت مابعدطبیعی فلسفی، جامعه‌شناختی، تاریخی و مانند آن است.

به همین دلیل، گناه کار بودن یا نبودن اشخاص مستقیماً بر ایمان دینی‌شان تأثیر می‌گذارد؛ اما خطای در تشخیص مفاهیم التزامی یا عدم تأثیرپذیری از آنها تأثیری بر معرفت علمی یا فلسفی اشخاص ندارد. کسی که اعتقاد موجه یا موقف به صدق این گزاره علمی دارد که «تمک طعام ترکیبی از یک یون مثبت سدیم و یک یون منفی کلر است»، دارای معرفت علمی است، صرف نظر از آنکه دارای رفتاری اشتباه و نادرست است یا نیست.

باید توجه داشت که ادعا نمی‌شود التزام نداشتن عملی به مفاهیم گزاره‌های علمی یا دینی امری نشدنی و امکان‌ناپذیر است. معلوم است که افراد می‌توانند مفاهیم گزاره‌های علمی یا دینی را تشخیص دهند یا ندهند، یا طبق آنها رفتار کنند یا نکنند، بلکه ادعا این است که تشخیص ندادن مفاهیم گزاره‌های علمی و التزام نداشتن به آنها توسط افراد، موجب نمی‌شود آن افراد را مادام که دارای معرفت منطوقی از گزاره‌های علمی هستند، فاقد یا

ناقص در آن معرفت علمی بدانیم. بنابراین، اگر بتوانیم انسانی را فرض کنیم که به معنای منطوقی همه گزاره‌های یک علم معرفت دارد، با اطمینان، باید او را در آن علم عالم بدانیم، هرچند او از برخی یا تمام مفاهیم آن گزاره‌ها درکی ندارد، یا به برخی یا همه آنها التزام عملی نداشته باشد. همچنین معلوم است که اشخاص می‌توانند فاقد درکی از مفاهیم التزامی گزاره‌های دینی و نیز رفتار برطبق آنها باشند؛ اما این نبود درک و رفتار، به‌رغم معرفت آنها به منطوق گزاره‌های دینی، به صورت مستقیم بر ایمان دینی آنها تأثیری منفی دارد و موجب می‌شود تا آنها نسبت به مؤمنانی که علاوه بر معرفت منطوقی، درکی از مفاهیم التزامی گزاره‌های دینی دارند و یا طبق آنها رفتار می‌کنند بهره کمتر یا درجه پایین‌تری از ایمان داشته باشند.

۲) ایمان مقوله‌ای - دست‌کم - سه وجهی، با وجوه معرفتی، زبانی و عملی است، و هر یک از این وجوه هم با دیگر وجوه در تعامل، تأثیر و تأثر، یا پیوند درونی است. ضعف یا شدت، نقص یا کمال، و وجود یا عدم بعضی یا همه این وجوه، به ضعف یا شدت، نقص یا کمال، و وجود یا عدم ایمان در شخص منجر می‌شود. امام علی علیه السلام در *نهج البلاغه* می‌فرمایند: «إِلْيَمَانٌ مَعْرِفَةٌ بِالْقَلْبِ، وَ إِقْرَارٌ بِاللِّسَانِ، وَ عَمَلٌ بِالْأَرْكَانِ» (فیض‌الاسلام، ۱۳۷۹، ح ۲۱۸). و نیز می‌فرماید: «الْإِسْلَامُ هُوَ التَّسْلِيمُ، وَ التَّسْلِيمُ هُوَ الْبَقِينُ، وَ الْبَقِينُ هُوَ التَّصَدِيقُ، وَ التَّصَدِيقُ هُوَ الْإِقْرَارُ، وَ الْإِقْرَارُ هُوَ الْأَدَاءُ، وَ الْأَدَاءُ هُوَ الْعَمَلُ» (همان، ح ۱۲۴).

فیض‌الاسلام، علی نقی. ۱۳۷۹، ترجمه و شرح نهج‌البلاغه، تهران، فیض الاسلام.

- Aquinas, Thomas. 1981, *Summa Theologiae* (ST), trans. Fathers of the English Dominican Province, Westminster: Christian Classics.
- Austin, J. I. 1975, *How to Do Things with Word?*, London, Oxford University Press.
- Ayer, A. J. 1936, "The Principle of Verifiability." *Mind*, vol. 45, no. 178, pp. 199-203.
- Braithwaite, R. B. 1986, "An Empiricist's View of the Nature of Religious Belief", in *The Philosophy of Religion*, ed. Basil Mitchell, Oxford: Oxford University Press.
- Cross, Richard, 1999, *Duns Scotus*, New York, Oxford University Press.
- Flew, Antony, 1986, "Theology and Falsification", in *The Philosophy of Religion*, ed. Basil Mitchell, Oxford: Oxford University Press.
- Grice, H. P. 1957, "Meaning", *Philosophical Review*, 66, pp 377-388.
- Grice, H. P. 1968, "Utterer's Meaning, Sentence- Meaning, and World- Meaning", *Foundation of Language*, 4, pp 225-42.
- Hick, John. 1986, "Theology and Verification", in *The Philosophy of Religion*, ed. Basil Mitchell, Oxford, Oxford University Press.
- Lacewing, Michael, 2014, *Philosophy for AS: Epistemology and Philosophy of Religion*, London and New York, Routledge.
- McDowell, J., 1979, "Virtue and Reason", *Monist*, 62, pp 331-50.
- McNaughton, D., 1988, *Moral Vision*, Oxford: Basil Blackwell.
- Mitchell, Basil. 1986, "Theology and Falsification", in *The Philosophy of Religion*, ed. Basil Mitchell, Oxford: Oxford University Press.
- Nagel, T., 1970, *The Possibility of Altruism*, Oxford: Oxford University Press.
- Plato, 1961, *The Collected Dialogues of Plato*, ed. E. Hamilton and H. Cairns, Princeton, NJ, Princeton University Press.
- Platts, M. 1979, *Ways of Meaning*, London: Routledge and Kegan Paul.
- Plotinus. 1991, *The Enneads*, translated by Stephen MacKenna. Abridged and edited by John Dillon, London, Penguin Books.
- Searle, J. R. 1965, "What is a Speech Act?", in *Philosophy in America*, ed. Max Black, Ithaca: Cornell University Press.
- Searle, J. R. 1969, *Speech Act: An Essay in the Philosophy of Language*, Cambridge, Cambridge University Press.
- Van Buren, Paul, 1972, *The Edges of Language*, New York, Macmillan.
- Wittgenstein, Ludwig, 1953, *Philosophical Investigations*, eds. G.E.M. Anscombe and R. Rhees, trans. G.E.M. Anscombe, Oxford, Blackwell.

ABSTRACTS

The Perspective of a New Approach to Religious Language

Mohammad Ali Abbasian Chalshotori / Assistant Professor, Department of Philosophy, Payam-e-noor University of Tehran

abbasian@pnu.ac.ir

Received: 2018/11/22 - Accepted: 2019/03/06

Abstract

How can one speak about God? This is the main issue in religious language and is analyzed based on a number of other issues. A series of issues deal with the relation of the meanings of religious sentences and propositions with the features in the real world. Do religious sentences or propositions, such as "There is no God but Allah" and "God is knower" mean to give us information about God's reality, or do they essentially have a practical function in our life? Common approaches to religious language are generally divided into two distinct groups: epistemological approaches and pragmatic approaches. One of the main problems with these approaches is their one-dimensionality. They assume that their descriptive and awareness-raising nature of the religious propositions is contradictory to their imperativeness, motivation and influence in our lives, while this is not the case. Our approach to religious language in this article is two-dimensional. In our approach, religious language is both epistemic and pragmatic. Our approach claims that it can adequately explain both dimensions of this language.

Key words: religious language, epistemicism, pragmatism, directions of proportion, semantic logic, connotative concept, practical commitment.

A Critique of the Claim of Mulla Sadra's Accepting the Theory of Considering Revelation as Vision

✉ **Mohammad Nejadi** / Associate Professor of Islamic Philosophy and Theology, Islamic Azad University, Bandar Abbas Branch mnejati1361@yahoo.com

Seyyed Abbas Taghavi / Professor and the Head of Islamic Studies Department, Hormozgan University of Medical Sciences sa.taghavi@staff.nahad.ir

Received: 2018/07/21 - **Accepted:** 2019/01/13

Abstract

In some positions in his articles and in order to explain the basis of regarding revelation as vision, Dr. Soroush, claims that Mulla Sadra's interpretation of the initial verses of Surah al-Vaghe'a and his emphasis on the realization of the Resurrection in the present time, confirms Sadra's belief in this theory. The present study reviews this claim under the two rubrics of Mulla Sadra's views on revelation and his views on the truth of the Resurrection. Mulla Sadra's revelation studies confirms that not only has he not acknowledged regarding revelation as vision in any of his views and beliefs about revelation, but he has emphasized that revelation has a verbal and oratorical reality. Of course, his main concern in this matter is to explain the quality of the physical nature of the process of revelation, including the nature of the relationship between the Prophet and the Angel of Revelation in the physical and sensible aspect of the revelation. But regarding Mulla Sadra's affirmation of the realization of the Resurrection in the present time, it should be noted that, in contrast to Dr Soroush's claim, Mulla Sadra has considered the time of the Major Resurrection as ambiguous. He has drawn a distinction between the Minor Resurrection and Major Resurrection and merely referred to the realization of the Minor Resurrection. In fact, what Mulla Sadra believes in is the Minor Resurrection, which Dr Soroush doesn't believe in, and what Dr. Soroush refers to in his sixth articles (the Major Resurrection) is not approved by Mulla Sadra.

Keywords: the interpretation of the Qur'an, revelation, Mulla Sadra, Resurrection.

Examining the Transfer of Action in the Verses and Narrations

Mahmood Fathali / Associate Professor at Imam Khomeini Institute of Education and Research
mafathali@gmail.com

✉ **Ali Zamani Gheshlaghi** / PhD Student at Imam Khomeini Institute of Education and Research
zamani5421@gmail.com

Received: 2018/05/22 - **Accepted:** 2018/11/16

Abstract

One of the major issues in the field of eschatology is the transfer of good and evil acts of people to one another. Since such a phenomenon is not possible on the basis of philosophical rules and Qur'anic verses, some scholars have sought to justify it, so that on the one hand, they can resolve the apparent conflict in the narrative arguments, and on the one hand, it can be a warning for believers to practice more piety. According to the novel theory that the writer has developed, human action has two kinds of effects: internal effects, which are pertinent to the doer and cannot be transmitted to anyone else, and external effects for which the act and the soul, are the numerical cause, and hence, the act is transferable to non-doers. The arguments for the transfer of actions is related to the external effects. Using a descriptive-rational method, this paper first explains the main issue by elaborating on the arguments for the transfer of acts, and then proves the selected viewpoint by analyzing verses and narrations and criticizing some other views.

Keywords: transference of action, internal effect, external effect, existential effects, numerical causality, natural disposition.

A Study on the Meaning of Time and Place in the Intermediary World, Considering the Quranic Verses and Traditions

✉ **Ehsan Torkashvand** / Assistant Professor of Islamic Studies, Malayer University

torkashvand110@yahoo.com

Saeedeh Sadeghian Monavvar Bonab / MA in Islamic Philosophy and Theology, Malayer University

s.sadeghian1366@gmail.com

Received: 2018/11/11 - **Accepted:** 2019/02/09

Abstract

Time and place are two dimensions of the beings in the natural world. Commentators and Muslim scholars all agree on the fact that there is no time and place in the Resurrection, as there is no disagreement in the existence of time and place in the natural world. In the verses of the Qur'an and the traditions of Ahl al- Bait, time and place have also somehow been attributed to man in the intermediary world. Thus, using a comparative-analytical-critical method, this paper studies the verses and traditions that attribute time and place to the intermediary world. The purpose of this research is to resolve the conflict between rational and traditional arguments about time and place. The immaterial human soul in the intermediary world has no temporal and spatial dimensions. What is stated in verses and traditions in this regard can be interpreted as one of the meanings of imaginal time and place, connection with time and place in the natural world, control over time and place in the natural world, and so forth, so that the conflict between rational and traditional arguments is resolved and their initial opposition is settled.

Keywords: the intermediary world, time, place, world, verses, narrations.

A Full Consideration of "Reasonable Life"; Allameh Jafarira's View on the Solution to the Problem of "Evil"

Hassan Dinpanah / PhD Student of Religions, Imam Khomeini Institute of Education and Research
hasandinpanah@gmail.com

Received: 2018/04/04 - **Accepted:** 2018/07/28

Abstract

In scientific texts, there are some questions such as the problem of evil, which empirical science cannot fully answer, and only religion and philosophy can play a role in these matters. Using a documentary analysis, the present paper examines the views of late Allameh Jafari on evil. He believes that in order to solve the problem of evil, it is necessary to explain two issues: life and its philosophy, and the justice and wisdom of God in the creation and destiny of humans. From his point of view, the judgment of human beings about the defects and evil in the natural world depend on their judgement about world and life events through a life-oriented outlook. If man reaches an immaterial and clear understanding of the system of being, and his tendency to a "reasonable life" is increased, he definitely abandons the natural interpretation of divine justice, is freed from the natural self, and the issue of evil will no longer pose a problem for him.

Keywords: Allameh Ja'fari, evil, hardships, natural life, reasonable life, justice.

Investigating the View of Denying God's Infiniteness

✉ **Roohollah Nuroddini** / PhD Student at Imam Khomeini Institute of Education and Research.

darentezarenoor@chmail.ir

Ayatullah Fayyazi / Professor of Philosophy at Imam Khomeini Institute of Education and Research

m.fayyazi@gmail.com

Received: 2018/04/23 - **Accepted:** 2018/10/07

Abstract

Some believe that God cannot be considered "infinite" because, firstly, "infiniteness" is the modes of the quantitative entities. Secondly, an infinite being contains infinite plurality that is incompatible with God's true unity. Third, the infinite being, itself, is impossible to exist. Therefore, they argue that the narrations that speak of God's infiniteness do not actually mean that God is infinite, because the relationship between finiteness and infiniteness is the relationship between habitus and non-habitus. Hence, by denying finiteness in the quantitative entities, infiniteness cannot be deduced, just as with denying literacy in the stone, it cannot be argued that "the stone is illiterate." Since the followers of this view adhere to this idea because of their religious concerns for supporting narrative arguments, after analyzing the claims of the deniers of this view, we have proved God's infinity through the religious texts to provide a detailed answer to the deniers of God's infiniteness. Using the rational and narrative method, this paper proves God's infiniteness, and evaluates the opposite view.

Keywords: finiteness, infiniteness, finite, infinite, quantitative infiniteness, existential infiniteness.

Table of Contents

Investigating the View of Denying God's Infiniteness / ﷺ *Roohollah Nuroddini / Ayatullah Fayyazi* 7

A Full Consideration of "Reasonable Life"; Allameh Jafarira's View on the Solution to the Problem of "Evil" / *Hassan Dinpanah* 27

A Study on the Meaning of Time and Place in the Intermediary World, Considering the Quranic Verses and Traditions / ﷺ *Ehsan Torkashvand / Saeedeh Sadeghian Monavvar Bonab*..... 45

Examining the Transfer of Action in the Verses and Narrations / *Mahmood Fathali /* ﷺ *Ali Zamani Gheshlaghi* 63

A Critique of the Claim of Mulla Sadra's Accepting the Theory of Considering Revelation as Vision / ﷺ *Mohammad Nejati / Seyyed Abbas Taghavi* / .79

The Perspective of a New Approach to Religious Language / *Mohammad Ali Abbasian Chalshotori* 93

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 Mohammadredaii:** *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

Fax: +9825-32934483

<http://nashriyat.ir/SendArticle>

www.kalami.nashriyat.ir

E-mail: M.kalami@qabas.net