

معرفت کلامی

سال دهم، شماره اول، پیاپی ۲۲، بهار و تابستان ۱۳۹۸



مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی

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

مدیر اجرایی

محمدصادق ساجدی

صفحه آرا

محمدصادق ساجدی

ناظر چاپ

حمید خانی

چاپ

زمزم

سامانه ارسال و پیگیری مقالات
Nashriyat.ir/SendArticle

اعضای هیئت تحریریه

محمد حسین زاده یزدی

استاد مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی

عبدالحسین خسروپناه

استاد پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه

ابوالفضل ساجدی

استاد مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی

محمد محمدرضایی

استاد دانشگاه تهران، پردیس فارابی

احمدحسین شریفی

استاد مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی

علیرضا قائمی نیا

دانشیار پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی

محمدحسن قدردان قراملکی

استاد 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 ۳۲۹۱۳۴۸۳ (۰۲۵)

صندوق پستی ۳۷۱۶۵-۱۸۶

www.kalami.nashriyat.ir

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

نمایه در: sid.ir & isc.gov.ir

اهداف و رویکرد نشریه

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

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

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

اشتراک: قیمت هر شماره مجله، ۲۲۰۰۰۰ ریال، و اشتراک دو شماره آن در یک سال، ۴۴۰۰۰۰ ریال است. در صورت تمایل، وجه اشتراک را به حساب سیبا ۰۱۰۵۹۷۳۰۰۱۰۰۰ بانک ملی، واریز، اصل فیش بانکی یا تصویر آن را همراه با برگ اشتراک به دفتر مجله ارسال نمایید.

راهنمای تهیه و تنظیم مقالات

الف) شرایط عمومی

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

ب) نحوه تنظیم مقالات

- مقالات ارسالی باید از ساختار علمی برخوردار باشند؛ یعنی دارای عنوان مشخصات نویسنده، چکیده، کلیدواژه‌ها، مقدمه، بدنه اصلی، نتیجه و فهرست منابع باشند.
۱. **چکیده:** چکیده فارسی مقاله (در صورت امکان به همراه چکیده انگلیسی) حداکثر ۱۵۰ کلمه تنظیم گردد و به اختصار شامل: بیان مسئله، هدف پژوهش، روش و چگونگی پژوهش و اجمالی از یافته‌های مهم پژوهش باشد. در چکیده از طرح فهرست مباحث یا مرور بر آنها، ذکر ادله، ارجاع به مأخذ و بیان شعاری خودداری گردد.
 ۲. **کلیدواژه‌ها:** شامل حداکثر ۷ واژه کلیدی مرتبط با محتوی که ایفاکننده نقش نمایه موضوعی مقاله باشد.
 ۳. **مقدمه:** در مقدمه مقاله، مسئله تعریف، به پیشینه پژوهش اشاره، ضرورت و اهمیت پژوهش طرح، جنبه نوآوری بحث، سؤالات اصلی و فرعی، تصویر اجمالی ساختار کلی مقاله بر اساس سؤالات اصلی و فرعی مطرح و مفاهیم و اصطلاحات اساسی مقاله تعریف گردد.
 ۴. **بدنه اصلی:** در سامان‌دهی بدنه اصلی مقاله، یکی از شرایط زیر لازم است:
 - الف - ارائه کننده نظریه و یافته جدید علمی؛
 - ب - ارائه کننده تقریر و تبیین جدید از یک نظریه؛
 - ج - ارائه کننده استدلال جدید برای یک نظریه؛
 - د - ارائه نقد جامع علمی یک نظریه.

۵. **نتیجه گیری:** نتیجه بیانگر یافته‌های تفصیلی تحقیق است که به‌صورت گزاره‌های خبری موجز بیان می‌گردد. از ذکر بیان مسئله، جمع‌بندی، مباحث مقدماتی، بیان ساختار مباحث، ادله، مستندات، ذکر مثال یا مطالب استطرادی در این قسمت خودداری شود.
۶. **فهرست منابع:** اطلاعات کتاب‌شناختی کامل منابع و مأخذ تحقیق (اعم از فارسی، عربی، و لاتین) در انتهای مقاله براساس شیوه زیر آورده می‌شود:
 - نام خانوادگی و نام نویسنده (سال نشر)، نام کتاب، (ترجمه یا تحقیق)، نوبت چاپ، محل نشر، ناشر.
 - نام خانوادگی و نام نویسنده، «عنوان مقاله»، نام نشریه، شماره نشریه، ماه و سال نشر، صفحات ابتدا و انتهای مقاله.
 - نشانی‌ها بین متنی باشد، کتاب: (نام خانوادگی، سال نشر، جلد، صفحه)؛ مجله (نام خانوادگی، سال نشر).

ج. یادآوری

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

نقد و بررسی اثبات ضرورت وحی از راه استدلال بر علوم و فنون پنهان / ۷

حامد شیواپور

بازشناسی ساختار مباحث توحید در کلام امامیه / ۲۱

عبدالکریم بهجت پور / کلمه محمدمیشم حقگو

بررسی دلالت آیات مربوط به شاهدان امت‌ها بر عصمت همه جانبه انبیا علیهم‌السلام / ۳۷

کلمه علی فقیه / علی اکبر بابائی / سیدعبدالرسول حسینی زاده

قدرت خدای پویشی: چالش الهیات پویشی در حل مسئله «شر» / ۵۱

محسن مقری

ارزیابی دیدگاه «فقدان شر اکثری در انسان» / ۶۷

احمد شه گلی

اثبات الهی بودن متن قرآن کریم با استفاده از تحلیل فرایند ساخت معنا / ۷۹

محمدکاظم شاکر / کلمه حسام امامی دانالو

وجوه روای تأثیر علایق مفسر در تفسیر قرآن / ۹۵

علی اوسط باقری

نقد و بررسی مسئله «اخفای واقع از سوی اولیای دین و تأثیر آن بر واقع‌نمایی گفتار اعتقادی معصومان علیهم‌السلام» / ۱۱۵

کلمه حمیدرضا مقیمی اردکانی / حسن یوسفیان

تحلیل دیدگاه توماس آکوئیناس درباره «سعادت» با استفاده از نظریه «زبان نمادین» تیلیش / ۱۳۳

کلمه سیدمهدی میرهاشمی اسفهلان / حسن فتحی

نقش آموزه‌های دینی در رشد علم تجربی / ۱۴۳

کلمه سیدبایسر صادقی / یوسف دانشور

تحلیل بسترهای ایمان از منظر قرآن / ۱۵۹

حامد حسینیان

بررسی و نقد رویکرد «تفکیک» با تأکید بر آراء میرزا مهدی اصفهانی ... / ۱۷۷

محمد جعفری / کلمه مهدی قاسمی فیروزآبادی

۱۹۱ / ABSTRACTS

نقد و بررسی اثبات ضرورت وحی از راه استدلال بر علوم و فنون پنهان

h_shivapoor@yahoo.com

حامد شیواپور / استادیار گروه الهیات، دانشگاه مفید
دریافت: ۱۳۹۷/۱۲/۰۷ - پذیرش: ۱۳۹۸/۰۵/۰۵

چکیده

در برخی از کتاب‌های کلامی، برای اثبات ضرورت وحی، این استدلال مطرح می‌شود که از یک سو، علوم و صنایعی هست که برای بشر ضرورت دارد، و از سوی دیگر، عقل و تجربه عادی بشر برای دست یافتن به آنها کافی نیست. پس باید وحی چنین علوم و صنایعی را در اختیار بشر قرار دهد.

این استدلال، هم به نحو پیشینی و هم به نحو پسینی قابل طرح است؛ یعنی هم می‌توان به نحو پیشینی استدلال کرد که چون چنین علوم و صنایعی برای بشر ضروری است، پس خدا باید آنها را از راه وحی در اختیار بشر قرار دهد، و هم می‌توان به نحو پسینی گفت: چون چنین علوم و صنایعی عملاً نزد بشر هست، پس وحیی در کار بوده است. در این مقاله، بحث می‌شود که گرچه این سخن درست است که برخی از علوم و صنایع از راه عقل و تجربه عادی به دست نمی‌آید، اما صرف این نکته نمی‌تواند ضرورت پیشینی یا پسینی وحی را اثبات کند و ممکن است این علوم و صنایع از راه‌های غیر عادی دیگری جز وحی در اختیار بشر قرار گیرد.

کلیدواژه‌ها: علم و دین، ضرورت وحی، معرفت‌شناسی وحی، وجوب لطف، تعلیم صنایع خفیه، طب.

۱. پیش درآمد

در کتاب‌های کلامی، در ابتدای بحث «نبوت»، بحثی با عنوان «ادله اثبات ضرورت نبوت یا وحی» طرح می‌شود. یکی از استدلال‌ها این است که بشر واجد دانش‌ها و شناخت‌هایی است که آنها را نمی‌توان با تجربه عادی او تبیین کرد. پس باید وحیی در کار باشد تا از راه آن، بشر به چنین دانش‌ها و شناخت‌هایی دست یافته باشد. چنان که خواهیم دید، در برخی از کتب کلامی یا غیرکلامی، معمولاً دو علم طب و نجوم را به عنوان نمونه چنین دانش‌هایی ذکر می‌کنند (ناصر خسرو، ۱۳۶۳، ص ۱۴-۱۵؛ فیض کاشانی، ۱۴۱۷ق، ج ۱، ص ۷۱؛ ابن عربی، بی‌تا، ج ۲، ص ۶۷۸).

۲. تعریف «صنایع خفیه» یا «علوم و فنون پنهان»

دانش‌ها و شناخت‌های نظری و عملی است که تجربه متعارف بشر برای دست‌یابی به آنها کفایت نمی‌کند. برای روشن‌تر شدن موضوع، از باب نمونه، توجه به پیچیدگی‌های دانش طب سودمند است؛ مثلاً، در طب، همواره از دارو استفاده می‌شده است. اما درباره ابعاد گوناگون داروها، پرسش‌های زیادی وجود دارد؛ از جمله اینکه از بین انواع فراوان مواد گیاهی، حیوانی، معدنی و شیمیایی در مناطق گوناگون جهان، کدام یک خاصیت دارویی دارند؟

با صرف نظر از سایر موارد، پرسش‌ها را فقط به گیاهانی که خاصیت دارویی دارند، محدود می‌کنیم؛ تا کنون چند نوع از این نوع گیاهان شناخته شده است؟ این گیاهان در کجا و با چه شرایطی کشت می‌شوند؟ هر یک از این گیاهان برای کدام بیماری مفید است؟ استفاده از این گیاهان دارویی با چه شرایط و طبق کدام دستور، تأثیر دارد؟ این پرسش‌ها با در نظر داشتن خواص این گیاهان، به صورت مفرد یا ترکیبی (چه ترکیب با گیاهان دیگر و چه ترکیب با سایر مواد دارویی)، ابعاد پیچیده‌تری خواهد یافت و اندیشیدن به مجموع عظیم و حیرت‌آور همه احتمالات درباره ثمربخش بودن یک دارو، حاصلی جز حیرت به ارمغان نخواهد آورد.

اکنون پرسش این است که با در نظر گرفتن تنوع فراوان گیاهان در جهان، بشر از کجا به این نکته پی برده است که برخی این گیاهان اثر دارویی دارند؟ چه مقدار عمر و تجربه لازم بوده است تا بشر همه انواع گوناگون گیاهان جهان را کشف کند و همه آنها را نسبت به همه انواع بیماری‌ها بیازماید تا بفهمد چه گیاهی برای کدام بیماری مفید است؟

البته می‌توان احتمال داد که بشر نخستین، - مثلاً - هنگامی که با سرماخوردگی فرزندان مواجه شده، تصادفاً یا از سر استیصال، گیاهی را که در همان نزدیک محل زندگی او می‌رویده است به فرزندش خوراند و چون بهبود او را دیده و این تجربه را نیز چند بار تکرار کرده، نتیجه گرفته که فلان گیاه برای درمان سرماخوردگی مؤثر است. اما آیا می‌توان کل دانش طب را با همه گستردگی‌اش، بر اساس تجربه‌ای از نوع همین آزمون و خطا تبیین کرد؟ پیداست که حجم عظیم احتمالات گوناگون نسبت داروها و بیماری‌ها چنان است که نمی‌توان گفت: بشر بر اساس عقل و تجربه عادی خود و از راه آزمون و خطا و با آزمایش کردن انواع گیاهان و ترکیبات پیچیده آنها و آزمون هر احتمال با تک تک بیماری‌ها، حتی با در نظر گرفتن احتمال میلیون‌ها سال زیست خود بر کره زمین، به دانش طب دست یافته است.

این مثال‌ها کافی است تا نشان دهد که بشر واجد معارفی است که عقل و تجربه عادی او برای دست یافتن به آنها کافی نیست، حتی اگر تاریخ درازی از زیستن او در زمین گذشته باشد. دانش طب تنها نمونه‌ای از این دانش‌هاست و آنچه را گفتیم می‌توان به بسیاری از علوم و معارف و فنون و صنایع دیگر بشری نیز تعمیم داد. وجه مشترک همه آنها این است که عقل متعارف بشر و نیز تجربه عادی او در اینکه واجد چنان دانش‌ها یا فنونی باشد هرگز کافی نیست و بشر حتی در طول سالیان دراز نیز نمی‌توانسته است از راه تجربه و آزمون و خطا واجد چنان شناخت‌ها یا مهارت‌هایی شده باشد. حال چنان که خواهیم دید، استدلال برخی از متکلمان این است که از وجود چنان معارفی می‌توان بر ضرورت وحی استدلال کرد، به این نحو که چون بشر به خودی خود، به چنان شناخت‌ها و فنونی دست‌رسی پیدا نمی‌کرده است، حتماً باید از راه وحی واجد آنها شده باشد.

۳. پیشینه پژوهش

در باب استدلال‌های کلامی بر ضرورت وحی و نبوت، پایان‌نامه‌ها و مقالات متعددی نوشته شده است. برای مثال، از پایان‌نامه‌ای با عنوان «ضرورت بعثت از دیدگاه متکلمان اسلامی»، نوشته محمد یونس/افضلی در سال ۱۳۸۴ در «مرکز جهانی علوم اسلامی» دفاع شده و بخش مختصری از این اثر به بحث حاضر اختصاص داشته است. همچنین مقاله‌ای با عنوان «دفاع مجدد از دلیل عقلی ضرورت وحی بر اساس حکمت الهی»، به قلم حمید کریمی، در مجله معرفت کلامی، (سال ششم، ش ۲، ۱۳۹۴) نوشته شده که به نحوی خاص مسئله بحث، مطمح نظر نویسنده نبوده است. مقاله دیگری نیز با عنوان «فلسفه نیاز به دین و پیامبران»، به قلم محمدحسن قدردان/قراملکی در مجله قیاسات (ش ۳۷، بهار ۱۳۸۲) منتشر شده که باز هم مسئله علوم و فنون پنهان به نحو ویژه دغدغه نویسنده آن نبوده است.

۴. ضرورت و اهمیت بحث

وحی، نبوت یا بعثت پس از توحید، رکن دوم دین‌داری است. متکلمان ما در اثبات ضرورت آن، دلایلی ذکر کرده‌اند که بررسی این دلایل به موجه بودن استدلال‌ها در این زمینه کمک خواهد کرد.

۵. نوآوری

درباره استدلال بر ضرورت وحی از راه ضرورت وجود علوم و فنون پنهان، تا کنون به نحو خاص، پژوهشی صورت نگرفته است. در این مقاله، اولاً مدعای متکلمان در این باره بررسی خواهد شد و سپس کفایت این دلیل در اثبات ضرورت وحی نقد خواهد شد و در عین حال، ارزش این دلیل در جای خود روشن خواهد گردید.

۶. سوالات اصلی و فرعی

پرسش اصلی این است که استدلال بر ضرورت وحی و نبوت از راه علوم و فنون پنهان با چه اشکالاتی روبه‌روست؟ پرسش‌های فرعی این مقاله عبارت است از:

- رابطه علوم و فنون پنهان با وحی و الهام غیربشری در سایر فرهنگ‌ها و اساطیر چگونه انعکاس یافته است؟
- آیا برای چنین رابطه‌ای می‌توان شواهدی از قرآن یا روایات اسلامی نیز نشان داد؟
- متکلمان چگونه از راه علوم و فنون پنهان، ضرورت وحی و نبوت را اثبات کرده‌اند؟

منشأ غیربشری علوم پنهان در آئینه اساطیر

جست‌وجو در اساطیر ملل نشان می‌دهد که نسبت دادن دانش‌های پنهان از تجربه متعارف بشر به عالمی فرابشری، سابقه‌های دیرینه دارد. در این باره گفته‌اند که مفهوم «علیت» از ارکان اندیشه اسطوره‌ای است و اساطیر برآند تا از راه افسانه‌های اسطوره‌ای، که خصلتی توضیحی دارند، پدیده‌ها را تبیین کنند. اسطوره‌هایی که درباره کشف آتش، پیدایش خط، آموزش فنون کشاورزی، طرز تهیه پوشاک، شیوه ساختن خانه و مانند آن است به همین گروه از اساطیر تعلق دارد. این اسطوره‌ها، میراث فرهنگی را دستاورد قهرمانان یا منجیان می‌دانند (هادی، ۱۳۷۷، ص ۷۹-۸۰).

مثلاً در اساطیر چین نیز نمونه‌های زیادی از این دست وجود دارد. در این اساطیر، خدایی معین نخستین کسی است که فرهنگ را هدیه می‌کند و یا یک خدا به انسان‌ها یاد می‌دهد که چگونه از این هدیه آسمانی استفاده کنند. بر این نکته نیز تأکید می‌گردد که ابداع و کشف فرهنگ کار خدایان است، نه انسان‌ها؛ مثلاً خدای کشاورزی با نام «شن‌نانگ» به انسان‌ها می‌آموزد که از طب و مزایای کشاورزی استفاده کنند. او همه گیاهان را می‌چشد و به انسان‌ها یاد می‌دهد که میان گیاهان سمی و خوردنی فرق بگذارند (مک‌کال و دیگران، ۱۳۹۳، ص ۲۴۱). خدای «هوزی» نیز خدای نوشتار، پیش‌گویی و سلاح شکار است (همان، ص ۲۴۲). خدای اسطوره‌ای «چی‌یو» نیز خدای جنگ و هنر ذوب فلزات و مخترع سلاح‌های فلزی است (همان، ص ۲۴۴). خدایان متعدد دیگری نیز در اساطیر چین هستند که اموری همچون تولید ابریشم، موسیقی، اختراع قایق، اختراع ارابه چوبی، ساختن تیر و کمان، ساختن گاواهن و مانند آن به آنها نسبت داده می‌شود. (همان، ص ۲۴۴-۲۴۶).

میرچا الیاده، اسطوره‌شناس برجسته رومانیایی، از قومی به نام «ناخی» نام می‌برد که به خانواده اقوام تبتی تعلق دارند. آنان خاستگاه پیدایش داروها و طلسم‌ها و افسون‌های شفابخش را چنین روایت می‌کنند که قهرمان اسطوره، پدر و مادر خود را می‌بیند که جان باخته‌اند. او تصمیم می‌گیرد به جست‌وجوی دارویی برود که مانع مرگ انسان‌ها شود و بدین منظور، به سرزمین رئیس ارواح سفر می‌کند و پس از ماجراهای بسیار، سرانجام، داروهای معجزه‌آسایی را می‌دزدد؛ اما در هنگام فرار، سقوط می‌کند و آن داروها پراکنده می‌شوند که بعدها گیاهان دارویی از بقایای آنها می‌روید (الیاده، ۱۳۹۱، ص ۴۵-۴۶).

در اساطیر یونان نیز بسیاری از دانش‌ها، هنرها و فنون به خدایان نسبت داده می‌شوند؛ مثلاً اختراع آتش به پرومئوس نسبت داده می‌شود (ژیران، ۱۳۷۵، ص ۳۱). خدایان المپ نیز هر یک ایزد چیزی هستند؛ مثلاً هفایستوس خدای آهنگری، هرمس خدای اختراع، آپولون خدای موسیقی و طب، و دیمتر خدای کشاورزی است (همان، ص ۳۶).

این اندیشه اساطیری، حتی در دیدگاه فیلسوف بزرگی همچون افلاطون نیز انعکاس یافته است. افلاطون در رساله قوانین، وضع قانون را کار خدایان می‌داند (افلاطون، ج ۴، ۱۳۸۰، ص ۱۹۰۷). او حتی فن کوزه‌گری و بافندگی را هم به الهام الهی نسبت می‌دهد (همان، ص ۱۹۷۱) و از آسکلیپوس، خدای پزشکی در یونان باستان، نیز سخن می‌گوید. به گفته او آسکلیپوس «می‌دانست که در جامعه منظم، هر کسی کاری معین به عهده دارد و هیچ کس چنان وقت ندارد که عمر خود را با بیماری و آزمایش داروهای گوناگون بگذراند» (همان، ج ۲، ص ۹۱۷-۹۱۸).

افلاطون در رساله *کراتولوس*، درباره منشأ زبان، همین دیدگاه را مطرح می‌کند (همان، ج ۲، ص ۷۰۷). افلاطون همچنین در پاسخ به این اشکال، که بدون واژه و زبان، نام‌گذار نخست چگونه ماهیت اشیا را شناخته است تا آنها را نام نهد، چنین می‌گوید:

گمان می‌کنم پاسخ درست این است که بگوییم: نخستین واژه‌ها را نیرویی برتر از نیروی آدمی ساخته است و از این رو، آنها بالضروره درست‌اند (همان، ج ۲، ص ۷۴۹).

نمونه‌های متعدد این اساطیر در فرهنگ‌ها و ملل گوناگون، که در اینجا تنها به چند اشاره گذرا درباره آن بسنده کردیم، نشان می‌دهد که از دیرباز، این نکته مطمح نظر انسان‌ها بوده که تجربه و دانش متعارف بشر برای دست یافتن به برخی از دانش‌ها و فنون کافی نیست، و از این رو، باید آن را به منبعی فرابشری نسبت داد. همین نکته است که برخی از متکلمان را به استدلال از ضرورت این دانش‌ها و فنون بر ضرورت وحی واداشته است.

نسبت وحی و علوم پنهان در قرآن و روایات

در استدلال فوق، ممکن است به برخی از آیات قرآن نیز استناد شود. به عبارت دیگر، طرفداران استدلال بر وجود این گونه علوم و معارف بشری، برای اثبات ضرورت وحی، ممکن است برخی از آیات قرآن را شاهدهی بر دیدگاه خود بدانند. برخی از این آیات را مرور می‌کنیم:

۱. «وَ عَلَّمَ آدَمَ الْأَسْمَاءَ كُلَّهَا...» (بقره: ۳۱). برخی از مفسران مراد از تعلیم اسماء را آموختن خواص اشیا دانسته‌اند (فخر رازی، ۱۴۲۰، ج ۲، ص ۳۹۷)، و برخی تصریح کرده‌اند که مراد از «تعلیم اسماء»، آموختن صناعات و ساختن زمین و دانش خوردنی‌ها و داروها و استخراج معادن و کاشتن درختان و منافع آنها و همه چیزهایی است که به عمارت دین و دنیا مربوط می‌شود (طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۱، ص ۱۸۰).

۲. در قرآن کریم، به صراحت تصریح می‌شود که خداوند ساختن زره را به حضرت داود علیه السلام آموخته است: «وَ عَلَّمَاهُ صَنْعَةَ لَبُوسٍ لَّكُمْ لِيُحْصِنَكُمْ مِنْ بَأْسِكُمْ فَهَلْ أَنْتُمْ شَاكِرُونَ» (انبیاء: ۸۰). همچنین در آیه ۱۰ و ۱۱ سوره سبأ نیز به تعلیم صنعت زره‌بافی به او اشاره شده است: «وَ لَقَدْ آتَيْنَا دَاوُدَ مِنَّا فَضْلًا يَا جِبَالُ أَوِّبِي مَعَهُ وَ الطَّيْرَ وَ آتَيْنَاهُ الْحَدِيدَ أَنْ أَعْمَلَ سَابِغَاتٍ وَ قَدَّرَ فِي السَّرْدِ وَ أَعْمَلُوا صَالِحًا إِنِّي بِمَا تَعْمَلُونَ بَصِيرٌ». بر این اساس، برخی مفسران تصریح کرده‌اند که اولین کسی که زره ساخت، ایشان بود (طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۷، ص ۹۲).

۳. آیات ۸۳-۹۸ سوره کهف، به داستان سدسازی ذوالقرنین اشاره دارد. در آیات ۹۴-۹۷ می‌فرماید: «قَالُوا يَا ذَا الْقُرْنَيْنِ إِنَّا يَا جُوجَ وَ مَا جُوجَ مُفْسِدُونَ فِي الْأَرْضِ فَهَلْ نَجْعَلُ لَكَ خَرْجًا عَلَىٰ أَنْ تَجْعَلَ بَيْنَنَا وَ بَيْنَهُمْ سَدًّا قَالَ مَا مَكَّنِّي فِيهِ رَبِّي خَيْرٌ فَأَعِينُونِي بِقُوَّةٍ أَجْعَلْ بَيْنَكُمْ وَ بَيْنَهُمْ رَدْمًا أَتُونِي زَبْرُ الْحَدِيدِ حَتَّىٰ إِذَا سَاوَىٰ بَيْنَ الصَّدَفَيْنِ قَالَ انْفُخُوا حَتَّىٰ إِذَا جَعَلَهُ نَارًا قَالَ أَتُونِي أُفْرِغَ عَلَيْهِ قِطْرًا فَمَا اسْطَاعُوا أَنْ يَظْهَرُوهُ وَ مَا اسْتَطَاعُوا لَهُ نَقْبًا»، هرچند تصریح نشده که نخستین کسی که سد ساخت ایشان بوده است.

۴. شاید بتوان گفت: کشتی‌سازی نیز از جمله صنایعی است که از طریق وحی به انسان رسیده است. خداوند در آیه ۳۷ سوره هود می‌فرماید: کشتی‌سازی حضرت نوح علیه السلام از طریق وحی و تعلیم الهی بوده است: «وَ اصْنَعِ الْفُلْكَ بِأَعْيُنِنَا وَ وَحْيِنَا...» همچنین آیه ۲۷ سوره مؤمنون به کشتی‌سازی حضرت نوح علیه السلام از طریق وحی اشاره کرده است: «فَأَوْحَيْنَا إِلَيْهِ أَنْ اصْنَعِ الْفُلْكَ بِأَعْيُنِنَا وَ وَحْيِنَا...».

۵. در آیات ۱۲ و ۱۳ سوره سبأ نیز ذوب کردن مس و نیز ساختن محراب‌ها و تمثال‌ها و ظروف و دیگ‌های بزرگ از راه تسخیر جنیان، به حضرت سلیمان علیه السلام نسبت داده شده است. به غواصی جنیان نیز در جایی دیگر اشاره شده است (انبیاء: ۸۲؛ ص: ۳۷).

موارد دیگری مانند رویاندن گیاه کدو برای حضرت یونس علیه السلام (صافات: ۱۴۶)، دانش تعبیر خواب برای حضرت یوسف علیه السلام (یوسف: ۶، ۲۱ و ۳۷) و آموختن دفن کردن بدن انسان از کار یک کلاغ (مائده: ۳۱) نیز ممکن است زمینه این دیدگاه باشد که منشأ چنین آگاهی‌ها و دانش‌هایی وحی الهی است.

جز قرآن کریم، در روایات نیز برخی از دانش‌ها و شناخت‌ها به انبیاء علیهم السلام و به ویژه حضرت ادریس علیه السلام نسبت داده شده است؛ مثلاً طبق برخی روایات، اولین کسی که با قلم نوشت حضرت ادریس علیه السلام بوده است (صدوق، ۱۴۰۳ق، ص ۳۳۳). در جای دیگر آمده است که حضرت ادریس علیه السلام اولین کسی بود که با قلم نوشت و اولین کسی بود که خیاطی کرد و اولین کسی بود که علم نجوم را تأسیس کرد (ابن طاوس، ۱۳۶۸، ص ۲۱-۲۲). پیش‌گامی حضرت ادریس علیه السلام در بسیاری از دانش‌ها و فنون، در روایات فراوانی آمده و در بسیاری از متون روایی، تفسیری، تاریخی و حتی عرفانی در عالم اسلام به آن اشاره شده است که در بخش بعد، به برخی نمونه‌ها اشاره خواهیم کرد. با وجود این آیات و اخبار، حتی اگر دلالت آیات و نیز سند و دلالت روایات در این باره را نیز بپذیریم، با این حال، هیچ‌کدام از این آیات و روایات بر این نکته تصریح ندارند که وجود چنین علوم و صنایعی دلیل بر ضرورت وحی است، و اگر وحی نبود انسان از چنین دانش‌ها و معارفی محروم بود.

نسبت وحی و علوم و فنون پنهان از نگاه متفکران مسلمان

پس از قرآن کریم و روایات، توجه به این ارتباط را در سخن برخی از متفکران مسلمان نیز می‌توان نشان داد. از نگاه آنان، دانش‌ها و شناخت‌هایی در اختیار بشر است که بدون وجود وحی، انسان‌ها به چنان معارفی دسترسی نداشتند. مثلاً، *فخر رازی* به برخی از دانش‌ها و فنون اشاره می‌کند و آنها را مصداق «هدایت به صناعات سودمند» می‌خواند که اگر متوقف بر تجربه بود، بشر دچار ضرر بزرگی می‌شد، و بر خداست که از راه فرستادن پیامبران، مانع چنان ضرری شود (طوسی، ۱۴۰۵ق، ص ۳۶۴).

ابن عربی نیز می‌گوید: دانش نجوم چنان است که عمر عادی انسان‌ها برای کسب آن کافی نیست، بنابراین، باید آن را به الهام و وحی الهی نسبت داد. به گفته او، اگر قرار بود خدا انسان‌ها را به خود واگذارد تا به نحو متعارف به چنین

دانش‌هایی دست یابند و تجربه‌های خود را چنان تکرار کنند که برایشان یقین حاصل شود، زمان زیادی لازم بود. وانگهی، برخی از احکام نجوم چنان است که تکرار آنها بعد از هزاران سال اتفاق می‌افتد (ابن عربی، بی‌تا، ج ۲، ص ۶۷۸).

مولانا نیز در دفتر چهارم *مشوئی*، دانش طب را به حضرت سلیمان علیه السلام نسبت می‌دهد و در این باره می‌گوید:

هر صباچی چون سلیمان آمدی	خاضع اندر مسجد اقصا شدی
نوگیاهی رسته دیدی اندرو	پس بگفتی نام و نفع خود بگو
تو چه دارویی؟ چه‌ای؟ نام تو چیست	تو زبان کی و نفعت بهر کیست؟
پس بگفتی هر گیاهی فعل و نام	که من آن را جانم و این را حِمام
من مرین را زهرم و او را شکر	نام من این است بر لوح از قدر
پس طیبیان از سلیمان زان گیا	عالم و دانا شدند مقتدا
تا کتب‌های طبیعی ساختند	جسم را از رنج می‌پرداختند
این نجوم و طب وحی انبیاست	عقل و حس را سوی بی‌سوره کجاست
عقل جزوی عقل استخراج نیست	جز پذیرای فن و محتاج نیست
قابل تعلیم و فهم است این خرد	لیک صاحب وحی تعلیمش دهد
جمله حرف‌ها یقین از وحی بود	اول او لیک عقل آن را فرود.

(مولوی، ۱۳۸۴، ص ۶۰۷)

ناصر خسرو نیز در مقام متکلمی اسماعیلی همین دیدگاه را دارد و در قصیده‌ای می‌گوید:

که دانست از اول، چه گویی که ایدون	زمان را بیمود شاید به پنگان؟
که دانست کز نور خورشید گیرد	همی روشنی ماه و برجیس و کیوان؟
که دانست کاندر هوا بی‌ستونی	ستاده است دریا و کوه و بیابان؟
که دانست چندین زمین را مساحت	صد و شصت چند اوست خورشید تابان؟
که کرد اول آهنگری؟ چون نهاده‌است	از اول نه انبر نه خایسک و سندان
که دانست کاین تلخ و ناخوش هلیله	حرارت براند ز ترکیب انسان؟
که فرمود از اول که درد شکم را	پرز باید از چین و از روم والان؟
که بود آنکه او ساخت شنگرف رومی؟	ز گوگرد خشک و ز سیماب لرزان
که دانست کافزون شود روشنایی	به چشم اندر از سنگ کوه سپاهان؟
که بود آنکه بر سیم فضل او نهاده‌است	مر این زر کان را چنین گرد گیهان؟
که بود آنکه کمتر به گفتار او شد	عقیق یمانی ز لعل بدخشان؟

(ناصر خسرو، ۱۳۴۸، ص ۳۱۹)

ناصر خسرو در کتاب *جامع‌الحکمتین* خویش نیز به همین نکته اشاره می‌کند. سخن او را چون به زبان شیرین فارسی قرن پنجم است، عیناً نقل می‌کنیم:

هر علمی را از علوم - جو طب و تتجیم و جز آن - پیغامبری استخراج کرده است به تعلیم الهی، که آن پیغامبر از آدم علم آموخته بوده است و آدم گفتند: بدین نام‌ها مفضل شد بر فرشتگان، که خدای آموختشان به الهام، نه به نام‌های گفتنی. علما دین حق مر علم طب را و علم نجوم را همی دلیل اثبات نبوت کنند بر فلاسفه که بر نبوت وحی را منکرند و همی گویند که آن کس که بدانست از اول دارویی کان از روم خیزد دانگ سنگی بایده و دارویی کان را از چین آرنند نیم درم سنگ بایده و دارویی کان از هنتوستان آرنند نیم دانگ سنگ بایده و همه را جمع باید کردن، یکی را کوفته و یکی را گلاخته و یکی را

سوخته به مثل، تا فلان علت را از مردم دفع کند. ناچار پیغامبری بود و خدای آموخت مر او را که منافع مردم و دفع علت‌ها اندرین چیزها بدین مقادیر است، و گر نه کسی این داروها نتوانستی دانستن، نه به آزمایش و نه به چشیدن. و همی گویند: آن کس که نخست بدانست که اندر آسمان از چندین هزار ستاره، که همی‌بینیم، هفت است که گردنده است، و سیر هر یکی بشناخته و فعل و طبع هر یکی بدانست، پیغامبری بود و به تعلیم خدای دانست این عالی علم را. پس با حجت دینی بر ایشان همی از علم ایشان لازم آید اثبات نبوت (ناصرخسرو، ۱۲۶۳، ص ۱۴-۱۵).

فیض کاشانی نیز در *المحججه البیضاء*، در نقد دیدگاه غزالی درباره فلسفه، می‌نویسد: فلسفه دانشی شریف و شامل علوم گوناگونی است که حتی شامل علومی همچون هیئت، تشریح، طب، نجوم، خطابه و شعر نیز می‌شود و بیشتر این علوم برگرفته از وحی بر پیامبران است (فیض کاشانی، ۱۴۱۷ق، ج ۱، ص ۷۱).

در کتب تاریخ در فرهنگ اسلامی نیز از نسبت انبیا با صنایع و فنون خاص سخن به میان آمده است. این موضوعات چون مبتنی بر تاریخ مکتوب نیست و به احتمال زیاد، از تواریخ اهل کتاب گرفته شده، گاه به اسطوره شباهت پیدا می‌کند؛ مثلاً، در *تاریخ مختصر الملوك*، از کتب تاریخی قرن هفتم هجری، درباره حضرت ادریس علیه السلام چنین می‌خوانیم که او نخستین کسی بود که درباره موجودات علوی سخن گفت و صنایع را تعلیم داد و چون از نابودی علوم بیم داشت، اهرام مصر را ساخت و در آنها همه صنایع و ابزارها را ترسیم کرد و طبقات علوم را مشخص ساخت تا پس از او باقی بماند (ابن‌العبری، ۱۹۹۲، ص ۷).

از بین معاصران نیز گاه با نمونه‌های مشابهی مواجه می‌شویم؛ مثلاً، مرحوم علامه جعفری چنین می‌نویسد: اگر کسی چنین ادعایی داشته باشد که آغاز علم از انبیا بوده و بشر به وسیله آنان به گسترش و تعمق در علم موفق شده است ادعای خلاف منطوق نکرده است... آموزش‌های ماورای طبیعی انسان‌ها، که بعدها تاریخ‌نویسان مخلوط سحر و جادو و کهانت نموده، همه آنها را با یک مقوله اسرارآمیز تفسیر کرده‌اند، در همان دوران خود آموزش‌های الهی پیامبران بوده است که با گذشت روزگاران در تاریکی‌های ابهام فرو رفته است (جعفری، ۱۳۵۲، ج ۱۰، ص ۱۶۰).

یک نمونه شایسته توجه در این باره، نظریه وضع الهی الفاظ در بین برخی از متفکران مسلمان است. درباره زبان، قایل شدن به اینکه واضع نخستین شخصی حقیقی بوده و درکی خام و ابتدایی داشته، به آسانی قابل اثبات نیست؛ زیرا هر زبان از جهات گوناگون، چنان دقت‌ها و ظرافت‌ها و پیچیدگی‌هایی دارد که نمی‌توان تأسیس و اختراع آن را به انسان عادی با درک ابتدایی نسبت داد. از این‌رو، فقها و اصولیان ما گاه از حکمت وضع سخن می‌گویند، یا به این نکته اشاره می‌کنند که واضع حکیم بوده است (خراسانی، ۱۴۲۷ق، ص ۲۴۴).

همین نکته موجب شده است که نظریه «منشأ الهی وضع الفاظ» طرف‌دارانی داشته باشد؛ مثلاً، یکی از این کسان، قاضی سعید قمی است. از دیدگاه او، وضع نام‌ها بر مسمیاتشان وضع الهی است. ایشان البته می‌گویند: مراد از وضع الهی، وضع الفاظی مانند «ضرب» و «قام» و «زید» در زبان عربی یا سریانی یا زبانی دیگر نیست؛ زیرا تعلیم الهی از راه حرف و صوت صورت نمی‌گیرد. همچنین مراد، معنایی نیست که این الفاظ بر آنها دلالت دارند؛ زیرا آنها مدلول‌های این الفاظ و اسماء هستند و بنابراین، ممکن نیست که به وضع واضع بستگی داشته باشند. بنابراین، مراد از «وضع الهی»، حقیقتی والاتر و شریف‌تر از آن است که تصور شود؛ اما در این باره توضیح بیشتری نمی‌دهد و مراد خود را از چگونگی وضع الهی روشن نمی‌کند (قمی، ۱۴۱۵ق، ص ۵۲۰ و ۵۲۱).

در صورت جست‌وجو در آثار دانشمندان مسلمان در زمینه‌های گوناگون و از قدیم تا روزگار ما، با نمونه‌های متعدد دیگری از این دست سخنان روبه‌رو خواهیم شد که با بیان‌های گوناگون، فنون و صنایع و دانش‌های خاصی را به پیامبری از انبیای الهی نسبت داده‌اند.

استدلال متکلمان بر نسبت وحی و علوم و فنون پنهان

پس از طرح مسئله و ذکر نمونه‌هایی از قرآن کریم، روایات و سخنان دانشمندان مسلمان، اکنون وقت آن است که به‌طور خاص، با استدلال متکلمان مسلمان آشنا شویم که چگونه ضرورت دانش‌ها و آگاهی‌های پنهان را با عنوان «صنایع خفیه» دلیل بر ضرورت وحی و نبوت دانسته‌اند.

پیش از هر چیز، تذکر این نکته لازم است که استدلال بر ضرورت وحی تنها طبق مبنای عدلیه (معتزله و امامیه) معتبر است؛ زیرا اشاعره چیزی را بر خدا واجب نمی‌دانند. به عبارت دیگر، این استدلال در صورتی تمام است که بگوییم: اگر برای هدایت بشر ضرورتی وجود داشته باشد، بر خدا واجب است که آن را در اختیار بشر قرار دهد. اما اگر مانند اشاعره بگوییم هیچ چیز بر خدا واجب نیست، نخواهیم توانست از ضرورت علوم و فنون پنهان، ضرورت پیشین وحی را ثابت کنیم.

این امور ضروری برای هدایت بشر در اصطلاح متکلمان، «لطف» خوانده می‌شود و آن را این‌گونه تعریف کرده‌اند: بر خدا لازم است که بندگان را هدایت کند و راه سعادت را به آنها بنمایاند و انزال کتاب و ارسال رسل لطف است و به استناد همین لطف است که باید مسائل حرام و حلال و راه روشن زندگی را به بشر بنمایاند (سجادی، ۱۳۷۳، ج ۳، ص ۱۴۵۹).
با در نظر داشتن این مقدمه، تقریر استدلال متکلمان به این صورت است که آنان برای وحی فوایدی را برمی‌شمارند و تحقق این فواید را از باب «لطف» می‌دانند. اما از آن رو که از نظر آنان لطف بر خدا واجب است، پس بر خداست تا با ارسال وحی، این فواید را تحقق بخشد.

خواجه نصیرالدین طوسی یکی از متکلمانی است که این استدلال را مطرح می‌کند. ایشان ده فایده برای بعثت انبیا برمی‌شمارد که هشتمین آنها «تعلیم صنایع خفیه» است (طوسی، ۱۴۰۷ق، ص ۲۱۲). توضیح این فایده چنین است که در بین بشر، علوم و صنایع خاصی مانند طب و نجوم هست که برای بشر لازم است، اما عقل و تجربه عادی به چنین دانش‌هایی دسترسی ندارد. بنابراین، بر خدا واجب است که از راه وحی، بشر را به چنان علوم و صنایعی راهنمایی کند.

علامه حلی در شرح سخن خواجه طوسی چنین می‌گوید: نوع انسان به ابزارها و چیزهایی سودمند برای بقای خود، مانند لباس و مسکن و جز آنها نیاز دارد، و این امور چنان‌اند که شناخت چگونگی به‌دست آوردن آنها لازم است، در حالی که بشر از چنین شناختی ناتوان است. پس فایده پیامبر در این امر آن است که این صنایع پنهان و نافع را آموزش دهد (حلی، ۱۴۱۳ق، ص ۳۴۷).

جز ایشان، برخی دیگر از متکلمان نیز چنین استدلالی را مطرح کرده‌اند. تفتازانی، که خود متکلمی اشعری است، این استدلال را از قول معتزله نقل می‌کند. او البته غیر از «تعلیم صنایع خفیه»، یکی از فواید وجود پیامبر را چنین برمی‌شمارد: بیان فایده خوراکی‌ها و داروها و زبان‌های آنها، که تجربه برای به‌دست آوردن آنها کافی نیست، مگر با گذشت زمان‌ها و دوره‌های فراوان و خطرهای احتمالی (تفتازانی، ۱۴۰۹ق، ج ۵، ص ۶).

علامه حلی جز در شرح کلام خواجه در *تجريد الاعتقاد*، در رساله *انوار الملکوت* نیز از لزوم تعلیم دانش‌های پنهان سخن می‌گوید؛ اما نکته جالب این است که آن را دلیل بر ضرورت وجود امام می‌داند (حلی، ۱۳۶۳، ص ۲۰۳)؛ یعنی ایشان از دلیل متکلمان بر ضرورت وحی و وجود پیامبر استفاده می‌کند و آن را در اثبات ضرورت وجود امام به کار می‌گیرد.

به هر روی، استدلال یادشده استدلالی پیشینی یا لمّی بر ضرورت وحی است و آن را می‌توان با مقدمات ذیل تقریر کرد:

۱- لطف بر خدا واجب است، و مراد از «لطف» نیز هر چیزی است که مستقیم یا غیرمستقیم در هدایت و سعادت بشر تأثیر داشته باشد.

۲- علوم و معارف خاصی در زندگی بشر هست که وجود آنها برای ادامه حیات بشر و رسیدن او به سعادت ضرورت دارد.

۳- بشر خود به تنهایی نمی‌تواند به این علوم دسترسی پیدا کند؛ زیرا عقل بشر به خودی خود، به چنین علمی نمی‌رسد و تجربه عادی بشر نیز برای رسیدن به چنین علمی کافی نیست.

۴- اینکه خدا چنین علمی را در دسترس بشر قرار دهد مصداقی از لطف است. بر اساس این مقدمات، بر خدا واجب است که از راه وحی، چنین علمی را در اختیار بشر قرار دهد.

چنان که گفتیم، این تقریر از استدلال را می‌توان تقریری لمّی یا پیشینی دانست، اما *غزالی* در رساله *المنقذ من الضلال* همین استدلال را به صورت دیگری طرح می‌کند. او با توجه به گرایش اشعری خود، نمی‌تواند از وجوب لطف بر خدا سخن بگوید و بنابراین، می‌توان درک کرد که چرا این استدلال به صورت پیش‌گفته در سخن او غایب است؛ اما او تقریری پسینی یا اّتی از این استدلال به دست می‌دهد.

غزالی سخن را با این نکته آغاز می‌کند که ما از کجا می‌توانیم بدانیم در عالم وحیی در کار بوده و پیامبرانی ظهور کرده‌اند؟ استدلال *غزالی* برای اثبات اینکه در عالم وحیی بوده و پیامبرانی وجود داشته‌اند این است که دانش‌هایی در اختیار بشر است که فهم و تجربه عادی او برای دست یافتن به آنها کافی نیست. بنابراین، می‌توان نتیجه گرفت که پس حتماً وحی و نبوتی در تاریخ وجود داشته است و این علوم از این راه در دسترس بشر قرار گرفته است (*غزالی*، ۱۴۱۶ق، ص ۵۵۷).

غزالی در کتاب مهم خود، *احیاء علوم الدین*، نیز از زاویه‌ای دیگر به همین نکته می‌پردازد. او می‌گوید: حتی فنون معمولی مانند ساختن قیچی نیز نیازمند الهام الهی است و مجموعه عواملی که برای ساختن قیچی لازم است چنان پیچیده است که اگر ما به اندازه حضرت نوح علیه السلام نیز عمر می‌داشتیم باز به چگونگی ساختن چنین چیزی پی نمی‌بردیم (*غزالی*، بی‌تا، ج ۱۲، ص ۱۳۲).

فیض کاشانی نیز در *المحجة البيضاء* عین همین سخن *غزالی* را نقل می‌کند (فیض کاشانی، ۱۴۱۷ق، ج ۷، ص ۲۱۰). تفاوت این دو تقریر مهم است. تقریر نخست از راه وجود این علوم نتیجه می‌گیرد که «باید» وحی و نبوتی باشد، و تقریر دوم از راه وجود این علوم نتیجه می‌گیرد که وحی و نبوتی «هست». با این حال، این تفاوت مهم در اصل مسئله تأثیری نمی‌گذارد. دقت در برخی از علوم و صنایع، اصل سخن این متفکران را کاملاً تأیید می‌کند که برخی

از معارف بشری چنان پیچیده است که با توجه به عقل و تجربه عادی بشر به همراه عمر کوتاه او، اصلاً ممکن نیست از راه عادی به دست آمده باشد. در قدم بعد، می‌توان در این باره بحث کرد که این علوم آیا ضرورت پیشینی وحی و نبوت را ثابت می‌کند یا ضرورت پسینی آن را نشان می‌دهد؟

نقد و بررسی اثبات ضرورت وحی از راه علوم و فنون پنهان

توجه به وضعیت خاص برخی از دانش‌ها و شناخت‌های ویژه در تاریخ فرهنگ بشری و برقرار کردن نسبت میان آنها و دریافت‌ها و ادراکات فراطبیعی انسانی، از دستاوردهای ارزشمند دیدگاه متکلمان و همه متفکرانی است که از چنین ارتباطی سخن گفته‌اند. حتی اگر کسی به خدا و دین و وحی نیز معتقد نباشد، نمی‌تواند انکار کند که تجربه عادی بشر، حتی با گذشت قرن‌های متمادی، هرگز نمی‌توانسته است به برخی از دانش‌ها و آگاهی‌های موجود دست‌رسی یابد. با این حال، از راه چنین دانش‌ها و شناخت‌هایی به ضرورت پیشین یا پسین وحی استدلال کردن، با اشکال‌هایی مواجه است که اکنون آنها را برمی‌شماریم:

۱- به نظر می‌رسد مهم‌ترین اشکال در چنین استدلالی آن است که دلیل اعم از مدعاست. دلیل ما این است که دانش‌ها و شناخت‌هایی در دست داریم که از راه تجربه عادی به دست ما نرسیده است؛ اما از کجا می‌توان گفت که این دانش‌ها و شناخت‌ها ضرورتاً از راه وحی و به واسطه پیامبران در اختیار بشر قرار گرفته است؟ این استدلال تنها در صورتی درست بود که ثابت کنیم راه همه انواع ادراکات غیرعادی در رسیدن به این علوم بسته است و فقط از راه وحی می‌توان به آنها دست یافت. اما می‌توان احتمال داد که «علوم و صنایع خفیه» از راه سایر انواع ادراکات غیرعادی و فراطبیعی، مانند ارتباط با جن، سحر، کهانت، علوم غریبه و حتی شاید بتوان گفت رؤیا به دست ما رسیده باشد.

اتفاقاً در تاریخ دانش بشری، به نمونه‌هایی برمی‌خوریم که برخی از دانشمندان از راه الهامات غیرطبیعی، به حقایقی دست یافته‌اند و این موارد در تاریخ علوم بشری در شرق و غرب جهان کم نیست؛ مثلاً، این داستان در تاریخ علم مشهور است که *فردریش اوگوست ککوله*، شیمی‌دان آلمانی، مدت‌ها درباره آرایش مولکولی «بنزن» تأمل می‌کرد تا آنکه در رؤیایی، ماری را دید که دم خود را به دندان گرفته است و وقتی بیدار شد به فکرش رسید که خواص بنزن را با قبول ساختمان مولکولی حلقه‌ای می‌توان تبیین کرد (باربور، ۱۳۸۹، ص ۱۹۲).

بنابراین، تبیین علوم و صنایع خفیه از راه‌های غیرعادی دیگری غیر از وحی نیز امکان‌پذیر است.

۲- اشکال دیگر این است که صرف شباهت علوم و صنایع خفیه به دانش‌ها و شناخت‌های برگرفته از وحی و تردید ما در ملحق کردن این علوم به شناخت‌های وحیانی، موجب نمی‌شود حکم کنیم که این علوم حتماً منشأ وحیانی دارند. چنین الحاق شتاب‌زده‌ای مانند بحث «تمسک به عام در شبهه مصداقیه» در علم اصول است. اصولیان می‌گویند: مثلاً، می‌دانیم که آب در صورت تغییر در اثر نجاست، نجس می‌شود، ولی نمی‌دانیم آبی که اکنون در دست داریم مصداق چنان آبی هست یا خیر. برخی از محققان معاصر در چنین موضوعی تمسک به عام را جایز نمی‌دانند (مظفر، ۱۳۸۸، ج ۱، ص ۲۵۴). در این بحث نیز ما می‌دانیم که شناخت‌هایی مانند علم به عالم غیب و حیات پس از مرگ و...

هست که از راه تجربه عادی به دست نمی‌آید و خدا از راه وحی آنها را در اختیار بشر قرار می‌دهد. اکنون شک داریم که دانش‌هایی مانند طب و نجوم نیز از سنخ چنان آگاهی‌هایی هست یا خیر. در چنین موضوعی نمی‌توان به صرف این شباهت و با وجود شک، این مصادیق مشکوک را به چنان عمومی ملحق کرد.

۳- نقش انبیاء^{علیهم‌السلام} در انتقال چنان دانش‌هایی باید از راه نقل معتبر به دست ما رسیده باشد. چنان که دیدیم، آیاتی در قرآن کریم از اموری مانند زره‌بافی حضرت داود^{علیه‌السلام} یا کشتی‌سازی حضرت نوح^{علیه‌السلام} و مانند آن سخن می‌گویند. اگر چنین استفاده شود که این آیات تقدم این بزرگواران را در صنعتی اثبات می‌کند که پیش‌تر سابقه نداشته است، قطعاً خواهیم پذیرفت. دربارهٔ روایاتی هم که -مثلاً- سخن از تقدم حضرت ادریس^{علیه‌السلام} در خیاطی و مانند آن سخن می‌گوید، سخن همین است. این روایات نیز اگر از شرایط صحت متن و سند برخوردار باشند مقبول خواهند بود. اما در این باره، به نقل‌های تاریخی و حدیثی نامعتبر و مشکوک نمی‌توان اعتماد کرد.

غزالی در کتاب اصولی خود، *المستصفی فی علم الاصول*، دربارهٔ مبدأ زبان سخن مشابهی می‌گوید. او ابتدا این سه دیدگاه را در این باره مطرح می‌کند که زبان یا توفیقی و مبتنی بر وضع الهی است، یا مبتنی بر اصطلاح و وضع بشری و یا ابتدا توفیقی و پس از آن اصطلاحی است. سپس نظر خود را چنین بیان می‌کند: هر سه دیدگاه از نظر عقلی ممکن است، اما سخن دربارهٔ آنچه در واقع رخ داده است، باید بر برهان عقلی یا تواتر خبر یا شنیدن سخنی یقینی مبتنی باشد. در این مسئله، جای برهان نیست و خبری هم در این باره نقل نشده است. پس هرچه گفته شود، جز از سر گمان نخواهد بود، و چنین گمانی هم در چیزی است که نه به عمل ارتباطی دارد و نه اعتقاد به آن ضروری است. بنابراین، بررسی آن بیهوده است و دلیلی ندارد (غزالی، ۳۲۲ق، ص ۳۱۸-۳۲۲).

۴- اشکال مهم دیگر به بحثی ارتباط پیدا می‌کند که امروزه با عنوان «انتظار بشر از دین» شناخته می‌شود. پرسش آن است که اساساً رسالت دین چیست؟ آیا سامان دنیای انسان‌ها نیز از رسالت‌های پیامبران است یا خیر؟ اگر گفتیم که رسالت پیامبران تنها سامان آخرت انسان‌هاست و از دنیا تنها به مقداری که به کار آخرت بیاید می‌پردازند، در این صورت، نمی‌توان تعلیم دانش‌هایی همچون طب و نجوم را از رسالت‌های وحی و از مأموریت‌های انبیای الهی دانست.

طرفه آن است که *خواجه نصیرالدین طوسی*، که خود در کتاب *تجرید الاعتقاد* استدلال به «تعلیم صنایع خفیه» را در اثبات ضرورت وحی مطرح می‌کند، در کتاب *تقد المحصل* سخنی دیگر دارد. او این کتاب را در نقد آراء کلامی *فخر رازی* نوشته است و پس از طرح سخن *فخر رازی*، دیدگاه او را این گونه نقد می‌کند که ضرورت وجود پیامبران برای کامل کردن انسان‌ها از راه عقاید درست و اخلاق نیکو و کارهای پسندیده و سودمند و نیز تکمیل نوع بشر از راه اجتماع بر نیکی و فضیلت و یاری آنان در امور دینی و مجازات منحرفان از راه خیر و صلاح است. اما موارد دیگری که به عنوان فواید وجود پیامبران ذکر می‌شود، یا منفعت زیادتری را دربر دارد و یا اصلاً فایده‌ای ندارد. محقق *طوسی* تصریح می‌کند که کار پیامبران این نیست که طب و طبیعت گیاهان و طبیعت درجات فلک و رصد عطارد و بیشتر صنایع را به ما بیاموزند (طوسی، ۱۴۰۵ق، ص ۳۶۷).

نتیجه‌گیری

با توجه به اشکالات مطرح شده، باید گفت: استدلال بر ضرورت پیشینی یا پسینی وحی، استدلال درستی نیست و از وجود دانش‌های پنهان از عقل و تجربه بشر، نمی‌توان نتیجه گرفت که وحی و نبوت بر خدا واجب است (استدلال لمی یا پیشینی)، یا حتماً در تاریخ پیامبرانی بوده‌اند که چنین علومی را در اختیار ما قرار داده‌اند (استدلال انی یا پسینی). با این حال، ضعف این استدلال موجب نمی‌شود یکسره آن را کنار بگذاریم یا به آن بی‌توجه باشیم. برخی از دیدگاه‌ها این ارزش را دارند که حتی اگر آنها را نپذیریم، در نهایت، بصیرتی تازه به ما می‌بخشند و رهوردشان نگرش تازه‌ای است که از آنها برجای می‌ماند. این استدلال بدون تردید، از این‌گونه دیدگاه‌هاست. چنان‌که دیدیم، این نظریه به ما می‌آموزد که برخی از دانش‌ها و شناخت‌های بشری از راه تجربه عادی بشر تبیین‌پذیر نیست و هر چند نمی‌توان ضرورتاً آنها را به وحی و میراث انبیا نسبت داد، اما ارتباط آنها با الهامات الهی و عالم غیب را نیز به دشواری می‌توان انکار کرد. همین امر روزنه‌ای از نسبت انسان و جهان غیب را در علوم و دانش‌های بشری بر ما آشکار می‌کند.

منابع

- ابن العبري، ۱۹۹۲م، *تاريخ مختصر الدول*، تحقيق انطون صالحاني اليسوعي، ط الثالثة، بيروت، دار الشرق.
- ابن طاووس، علي بن موسى، ۱۳۶۸، *فرج المهموم*، قم، دارالذخائر.
- ابن عربي، محيي الدين، بي تا، *الفتوحات المكيه*، بيروت، دار صادر.
- افلاطون، ۱۳۸۰، *مجموعه آثار*، ترجمه محمدحسن لطفی، چ سوم، تهران، خوارزمی.
- باربور، ايان، ۱۳۸۹، *علم ودين*، ترجمه بهاءالدين خرمشاهی، چ هفتم، تهران، نشر دانشگاهی.
- تفتازانی، سعدالدين، ۱۴۰۹ق، *شرح المقاصد*، قم، شريف رضی.
- جعفری، محمدتقی، ۱۳۵۲، *تفسیر و نقد و تحليل مثنوی*، بی جا، بی تا.
- حلی، حسن بن یوسف، ۱۳۶۳، *انوار الملکوت فی شرح الباقوت*، قم، شريف رضی.
- _____، ۱۴۱۳ق، *کشف المراد فی شرح تجرید الاعتقاد*، قم، دفتر نشر اسلامی.
- خراسانی، محمدکاظم، ۱۴۲۷ق، *کفایة الاصول*، چ چهارم، قم، مؤسسه آل البيت علیه السلام لإحياء التراث.
- ژیران، ف، ۱۳۷۵، *فرهنگ اساطير يونان*، ترجمه ابوالقاسم اسماعیل پور، تهران، فکر روز.
- سجادی، سیدجعفر، ۱۳۷۳، *فرهنگ معارف اسلامی*، تهران، دانشگاه تهران.
- صدوق، محمدبن علی، ۱۴۰۳ق، *معانی الاخبار*، تصحيح علی اکبر غفاری، قم، دفتر نشر اسلامی.
- طبرسی، فضل بن حسن، ۱۳۷۲، *مجمع البیان*، چ سوم، تهران، ناصرخسرو.
- طوسی، نصیرالدين، ۱۴۰۵ق، *تلخیص المحصل*، بيروت، دارالاضواء.
- _____، ۱۴۰۷ق، *تجرید الاعتقاد*، تحقيق حسينی جلالی، قم، دفتر تبلیغات اسلامی.
- غزالی، ابوحامد، ۱۳۲۲ق، *المستصفی فی علم الاصول*، بولاق مصر، المطبعة الاميرية.
- _____، ۱۴۱۶ق، *مجموعه رسائل الغزالی*، بيروت، دارالفکر.
- _____، بی تا، *احیاء علوم الدین*، بيروت، دار الكتاب العربی.
- فخررازی، محمدبن عمر، ۱۴۲۰ق، *مفاتیح الغیب*، ط الثالثة، بيروت، دار احیاء التراث العربی.
- فیض کاشانی، ملامحسن، ۱۴۱۷ق، *المحجّة البيضاء*، چ چهارم، قم، دفتر نشر اسلامی.
- قمی، قاضی سعید، ۱۴۱۵ق، *شرح توحید الصلوق*، تصحيح و تعليق نجفقلی حبیبی، تهران، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
- مظفر، محمدرضا، ۱۳۸۸، *اصول الفقه*، قم، ذوی القربی.
- مک کال، هنریتا و دیگران، ۱۳۹۳، *جهان اسطوره ها*، ترجمه عباس مخبر، تهران، نشر مرکز.
- مولوی بلخی، جلال الدین، ۱۳۸۴، *مثنوی معنوی*، تصحيح نیکلسون، چ دوم، تهران، هرمس.
- ناصر خسرو، ۱۳۴۸، *دیوان اشعار*، تصحيح سیدنصرالله تقوی، چاپ افست گلشن.
- _____، ۱۳۶۳، *جامع الحکمتین*، تهران، کتابخانه طهوری.
- هادی، سهراب، ۱۳۷۷، *شناخت اسطوره های ملی*، تهران، تندیس.
- البیاده، میرچا، ۱۳۹۱، *اسطوره و واقعیت*، ترجمه مانی صالحی علامه، تهران، کتاب پارسه.

بازشناسی ساختار مباحث توحید در کلام امامیه

m.tamhid@chmail.ir

haghoo@whc.ir

عبدالکریم بهجت‌پور / دانشیار پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی
 محمدمیتیم حقگو / دکتری مبانی نظری اسلام، دانشگاه معارف اسلامی

دریافت: ۱۳۹۷/۱۰/۲۵ - پذیرش: ۱۳۹۸/۰۳/۲۱

چکیده

متکلمان امامیه با توجه به جایگاه ویژه مبحث «توحید»، همواره با عنایت خاصی به این بحث پرداخته‌اند. گستردگی مباحث توحید، و چالش مستمر امامیه با اندیشه‌های دینی و فرقه‌ای رقیب، موجب شده است تا موقعیت طرح این بحث و شیوه ساختاربندی آن از اهمیت بسزایی برخوردار گردد. هدف دانش کلام در دو ساحت «آموزش» و «دفاع از معتقدات» خلاصه می‌شود. در این دو ساحت، خوش ساخت بودن مطالب به لحاظ جامعیت، مانعیت و رعایت ضوابط منطقی تقسیم، جایگاه ویژه‌ای دارد. بدین لحاظ، در این مقاله با روش «کتابخانه‌ای» و «تحلیلی»، ساختار شمار قابل توجهی از آثار کلامی امامیه، در دو بخش «ثبوتی یا سلبی بودن توحید» و «مراتب توحید» بررسی شده است. در نتیجه این تحقیق، روشن می‌شود که اصطلاح «توحید» دارای چند معنای متفاوت بوده است؛ ساختار مباحث توحیدی، همواره در حال تطور و تکامل بوده و ساختارهای متنوعی ارائه شده است. در این ساختارها، گاه برخی مراتب توحید مغفول واقع شده و گاه مقتضیات منطقی تقسیم رعایت نشده است. ساختار پیشنهادی، تلاش شده است تا ضمن توجه به مراتب توحید، سازمان منطقی نیز رعایت شود.

کلیدواژه‌ها: ساختار، کلام امامیه، توحید، توحید نظری، ثبوتی، سلبی، مراتب توحید.

معارف اسلامی در متون دینی (کتاب و سنت) به صورت پراکنده و در ضمن مباحث گوناگون وارد شده است. یکی از اهداف مهم و پیچیده علم کلام این است که علاوه بر مباحث محتوایی، ساختار و نظام‌واره این معارف را نیز تدوین کند؛ بدین معنا که آن معارف را پس از استخراج و توضیح، با یکدیگر هماهنگ سازد و در یک منظومه منسجم گرد آورد، به صورتی که اولاً، جایگاه هر بحث - به لحاظ اصلی یا فرعی بودن و نیز نحوه تبویب و عنوان‌بندی و جانمایی مناسب برای هر آموزه - روشن شود. ثانیاً، ربط و نسبت مجموعه مباحث با یکدیگر مشخص گردد. ثالثاً، از انسجامی برخوردار باشد که هیچ‌گونه تعارضی میان اجزای آن نباشد.

در این زمینه، مبحث «توحید» یکی از مهم‌ترین و گسترده‌ترین مباحث کلامی است که با توجه به مراتب متنوع توحید، چگونگی ساختار آن از اهمیت ویژه‌ای برخوردار است. در بررسی این مسئله که متکلمان امامیه ساختار مباحث توحید را چگونه و بر چه اساس پی‌ریزی کرده‌اند، لازم است این موارد مطالعه و ارزیابی شود: عنوان استفاده شده در طرح مباحث؛ موقعیت نسبت به سایر مباحث؛ سبک چپ‌نشین مطالب؛ و تأثیر هدف‌گذاری‌ها در نحوه ساختار‌بندی. بدین منظور، حدود ۷۰ اثر از ۴۰ اندیشمند امامی‌مذهب، با رویکرد سیر تاریخی آثار، مطالعه و فیش‌برداری شد. تلاش نگارنده بر این بوده است تا با یک تتبع نسبتاً جامع در آثار امامیه، گستردگی و تنوع ساختار مزبور را شناسایی کند، و با توجه به اهداف دانش کلام، یک ساختار جدید و منسجم پیشنهاد نماید. قابل ذکر است که هرچند در تمام آثار کلامی ساختار مباحث به صورت عملی سامان یافته است، اما با رویکرد فلسفه‌دانشی، به این مقوله توجه چندانی نشده و بدین‌روی، تحقیق مشابهی در این زمینه ارائه نشده است. البته نتایج مذکور در این مقاله، در حیطه آثار مورد بررسی صادق است.

مفهوم‌شناسی «توحید»

الف. معنای لغوی «توحید»

«توحید» مصدر باب «تفعیل» و از ریشه «وحد» است. «وحد» اصل واحدی است که بر انفراد دلالت دارد (ابن فارس، ۱۴۰۴ق، ج ۶ ص ۹۰) و در عین‌العمل ماضی ثلاثی مجرد، هر سه حرکت استعمال شده است (فیومی، ۱۴۱۴ق، ج ۲، ص ۶۵۰؛ ابن‌عباد، ۱۴۱۴ق، ج ۳، ص ۱۸۱). یکی از معانی باب تفعیل، «نسبت دادن مبدأ اشتقاق فعل به مفعول» و به عبارت دیگر، «کسی یا چیزی را دارای وصفی دانستن» است (استرآبادی، ۱۴۰۲ق، ج ۳، ص ۹۲ و ۹۴؛ نیشابوری، ۱۳۹۲، ص ۱۴۱). برای مثال، «تعظیم» به معنای بزرگ دانستن (کسی یا چیزی)، و «تکفیر» به معنای کافر شمردن (شخصی) است. بر این اساس، یکی از معانی مهم و پرکاربرد «توحید»، «یکی دانستن و یکتا شمردن» است. هرگاه این واژه درباره خداوند به کار رود به معنای «اعتقاد به یگانگی خداوند، اقرار و ایمان به وحدانیت خداوند و یکتاپرستی» است (ر.ک: مدخل «توحید» در: دهخدا، ۱۳۴۳، ج ۱۵؛ معین، ۱۳۸۶؛ عمید، ۱۳۸۹؛ خدایپرستی، ۱۳۷۶). ظاهراً فراوانی استعمال توحید در معنای مزبور، سبب شده است تا در بسیاری از کتاب‌های لغت، واژه «توحید» به‌طور مطلق (و بدون اضافه به الله) به «یکتاپرستی و نفی شریک» ترجمه شود (فراهیدی، ۱۴۰۹ق، ج ۳، ص ۲۸۰؛ ازهری، ۱۴۲۱ق، ج ۵ ص ۱۲۴؛ ابن‌عباد، ۱۴۱۴ق، ج ۳، ص ۱۸۱؛ ابن‌سبیده، ۱۴۲۱ق، ج ۳، ص ۴۸۸).

«توحید» معانی دیگری نیز دارد؛ از جمله: «یکی کردن و یگانه گردانیدن» که لغت‌شناسان متعددی مطرح کرده‌اند (فیروزآبادی، ۱۴۱۵ق، ج ۱، ص ۴۷۷؛ کبیر مدنی، ۱۳۸۴، ج ۶ ص ۳۰۷؛ زبیدی، ۱۴۱۴ق، ج ۵، ص ۲۹۷؛ ابراهیم آنسی، بی‌تا، ج ۲، ص ۱۰۲۷). در عربی معاصر، معانی متناظر دیگری مثل «ترکیب، استاندارد سازی، منظم سازی، تنظیم، ادغام، پیوند دادن، ملحق ساختن و متحد کردن»، و ترکیب‌هایی نظیر «توحید ال‌دیون» (ادغام وام‌ها)، «توحید الزوجه» (تک‌همسری)، «توحید الکلمه» (اتحاد) و «توحید المتوجات» (استاندارد سازی فرآورده‌های صنعتی) نیز مطرح شده است (آذرنوش، ۱۳۹۱، ص ۱۱۹۰-۱۱۸۹).

ب. تعریف اصطلاحی «توحید»

باید توجه داشت که در تاریخ علم کلام، اصطلاح «توحید» در معانی متفاوتی به کار رفته است. پس این تصور که منظور از «توحید» در علم کلام، همواره موضوع «یکتایی و بی‌هماندی» خداوند بوده، نادرست است.

معنای اول توحید: عقاید بنیادین اسلام

از نخستین عقاید مکتوب در زمینه توحید، که اکنون در دست ماست، نظرات/بوحنیفه (ف. ۱۵۰ ق) است. توحید در نظر/بوحنیفه، شامل همه عقاید صحیح اسلامی است که یک مسلمان باید به آنها ایمان داشته باشد (مغیساوی، ۱۹۸۰). ماتریدی (ف. ۳۳۳ ق) در کتاب *التوحید*، تقریباً همه عقاید اسلامی در عصر خود را «توحید» نامیده است. او حتی موضوعاتی همچون «ابطال تقلید و وجوب معرفت دین با دلیل»، «ضرورت بعثت انبیا» و «معنای اسلام» را در زمره مسائل توحید دانسته است (ماتریدی، ۱۴۲۷ق، فهرست). متکلمانی که دانش کلام را با عنوان «علم التوحید و الصفات» معرفی کرده‌اند نیز به همین معنا توجه داشته‌اند (تفتازانی، ۱۴۰۹ق، ج ۱، ص ۱۲؛ تهانوی، ۱۹۹۶، ج ۱، ص ۲۹؛ خاتمی، ۱۳۷۰، ص ۱۶۵).

معنای دوم توحید: عقاید مربوط به خداشناسی

شیخ صدوق (ف. ۳۸۱ ق) در *الإعتقادات*، «توحید» را در معنایی که شامل همه معارف خداشناسی است به کار برده است (صدوق، ۱۴۱۴ق، ص ۲۲-۲۱). همچنین وی در مقدمه کتاب *التوحید*، دفع تهمت‌های علیه شیعه در زمینه تشبیه و جبر را انگیزه خود از تألیف کتاب عنوان کرده، و احادیث مرتبط با مباحث خداشناسی را ذیل عنوان کلی «التوحید» گردآوری نموده است (صدوق، ۱۳۹۸ق، فهرست کتاب و ص ۱۷ و ۱۸). *ابن‌منده* (ف. ۳۹۵ ق) نیز در سراسر کتاب خود، مباحث اسما و صفات خداوند را «توحید» می‌نامد و بدون استفاده از استدلال‌های عقلی، و با استناد به آیات و احادیث، آنها را معنا می‌کند (ابن‌منده، ۱۴۲۳ق).

قاضی *عبدالجبار معتزلی* (ف. ۴۱۵ ق) «توحید» را شامل پنج باب می‌داند: اثبات راه خداشناسی؛ پدیده‌ها باید پدیدآورنده‌ای داشته باشند؛ صفاتی که این پدیدآورنده ذاتاً و وجوباً شایسته آن است؛ صفاتی که در همه یا بعض حالات باید از او نفی شود؛ او در این صفات بی‌همتاست و شریکی ندارد (قاضی عبدالجبار، ۱۹۸۶، ج ۱، ص ۲۶؛ ر.ک: همو، ۱۴۲۲ق، فهرست).

اشعری نیز در *مقالات الإسلامیین*، پس از آنکه عقاید اثباتی و تنزیه‌ی معتزله در باب خداشناسی را برمی‌شمرد، می‌نویسد: این مجمل‌گفتار معتزله در توحید است که خوارج و گروه‌هایی از شیعه در این عقاید، با آنها شریک هستند (اشعری، ۱۴۰۰ق، ص ۱۵۶).

شیخ طوسی (ف. ۴۶۰ ق) و ابوالحسن حلبی (ف. قرن ۶ ق) نیز توحید را شامل همه مباحث خداشناسی دانسته‌اند (طوسی، ۱۴۰۶ق، ص ۴۲؛ حلبی، ۱۴۱۴ق، ص ۱۴).

برخی دیگر از متکلمان همچون سید مرتضی علم‌الهدی (ف. ۴۳۶ ق)، ابوالصلاح حلبی (ف. ۴۴۷ ق)، محقق طوسی (ف. ۶۷۲ ق)، محقق حلی (ف. ۶۷۶ ق) و فاضل مقداد (ف. ۸۷۶ ق) اصطلاح «توحید» را در مباحث خداشناسی به کار برده‌اند؛ اما بحث «عدل» را در باب جداگانه‌ای مطرح نموده‌اند (شریف مرتضی، ۱۳۸۷ق، ص ۳۱ - ۲۹؛ حلبی، ۱۴۰۴ق، ص ۳۳؛ سیوری، ۱۴۲۰ق، ص ۴۹؛ حلی، ۱۴۱۴ق، ص ۳۷؛ سیوری، ۱۴۰۵ق، ص ۱۷۶). در این کاربرد، «توحید» به عنوان یکی از اصول پنج‌گانه اعتقادی (اصول دین) لحاظ می‌شود (خواجگی شیرازی، ۱۳۷۵، ص ۷۷). حتی در کلام معاصر نیز وقتی توحید، قسیم اصول و فروع اعتقادی قرار می‌گیرد، همین معنا مد نظر است.

بنابراین، ملاحظه می‌شود که بسیاری از مؤلفان امامیه با لحاظ اصطلاح دوم «توحید» (یعنی مجموعه مباحث خداشناسی)، مباحث اعتقادی خود را منطبق با اصول پنج‌گانه دین و مذهب تدوین کرده‌اند، هرچند برخی از ایشان مباحث «توحید بالمعنی الأخص» را نیز با همین عنوان (توحید) ذیل عنوان کلی توحید بیان داشته‌اند (ر.ک: سیوری، ۱۴۲۲ق؛ شبر، ۱۴۲۴ق؛ سبحانی، ۱۴۲۵ق) که به لحاظ تبیینی و آموزشی، چندان مناسب نیست. البته این گزارش به معنای همسانی در تبویب مطالب نیست و تفاوت‌های جزئی فراوانی میان این آثار وجود دارد.

ایشان با در نظر گرفتن اصطلاح «توحید» در معنایی اعم از «یگانگی»، همه مباحث خداشناسی - یا بیشتر آنها بجز عدل - را ذیل این عنوان جای داده‌اند. ضیاء‌الدین جرجانی (ف. قرن ۹ ق) می‌نویسد:

توحید آن است که بنده اعتقاد کند که پیدا کننده عالم یکی است، و موصوف است به صفات کمالیه، و عجز و نقصان را در او راه نیست (جرجانی، ۱۳۷۵، ص ۲۰۳).

فیاض لاهیجی (ف. ۱۰۷۳ ق) نیز در تبیین توحید بالمعنی الأعم آورده است: «مراد از توحید، اثبات ذات واجب الوجود متّصف به صفات کمال، منزّه از شریک و صفات نقص و زوال است» (لاهیجی، ۱۳۷۲، ص ۱۹). همچنین مرحوم کاشف الغطاء (ف. ۱۲۲۸ ق) گفته است: «توحید به این معناست که دانسته شود خداوند متعال در ربوبیتش یگانه است، و در عبادت‌شدن شریک ندارد؛ و بحث از صفات ثبوتی و سلبی نیز از توابع همین بحث است» (کاشف الغطاء، ۱۴۲۵ق، ص ۱۱). در وجه تسمیه مجموعه معارف خداشناسی به «توحید» (بالمعنی الأعم) نیز متکلمان امامیه مطالبی ابراز داشته‌اند.

فاضل مقداد در شرح *الفصول النصیریّه* محقق طوسی می‌نویسد:

محقق طوسی به دو دلیل، عنوان فصل اول را «توحید» قرار داد؛ با آنکه این فصل افزون بر «یگانگی»، مشتمل بر صفات سلبی و ثبوتی نیز هست:

یکم. این اقدام از باب نام‌گذاری شیء به نام شریف‌ترین جزء آن است؛ زیرا مسئله توحید، [اثبات] وجود واجب و صفاتی را که لازمه وجود هستند، مطالبه می‌کند. بنابراین، «توحید» شریف‌ترین مسئله اعتقادی است. دوم. آنچه در این فصل بحث و بررسی می‌شود، مستلزم کثرت [در ذات خدا] نیست، بلکه مستلزم نفی کثرت است؛ زیرا از نظر ما، خداوند صفتی زاید بر ذات ندارد. بنابراین، تمام مباحث این فصل، در حقیقت اثبات‌کننده وحدت مطلق خداوند است (سیوری، ۱۴۲۰ق، ص ۵۱).

شیخ طوسی نیز با بیان ملازمات علم به توحید آورده است:

علم به توحید کامل نمی‌شود، مگر با شناختن پنج چیز: شناخت راه‌های قابل استفاده برای معرفت خدای متعال؛ شناخت خدا با تمام صفاتش؛ شناخت چگونگی استحقاق خداوند نسبت به این صفات؛ شناخت آنچه درباره خداوند روا یا ناروا است؛ و شناخت اینکه او یگانه است و در قدمت، دومی ندارد (طوسی، ۱۴۰۶ق، ص ۲۴).

بر این اساس، می‌توان گفت: متکلمان اگرچه «توحید» را در اصطلاحی اعم برای مجموعه مباحث خداشناسی به کار برده‌اند، اما به معنای خاص آن (یگانگی خداوند) نیز توجه داشته‌اند و این استعمال اعمی، از باب تسمیه کل به اسم جزء، و به انگیزه‌های متعددی همچون: «شرافت ماهوی مسئله توحید نسبت به سایر مسائل خداشناسی» (سیوری، ۱۴۲۰ق، ص ۵۱؛ خواجه شیرازی، ۱۳۷۵، ص ۷۷) و «علت غایی بودن توحید نسبت به دیگر مسائل خداشناسی (به لحاظ آموزشی و رفتاری)» بوده است.

معنای سوم توحید: یکتایی و بی‌همتایی خداوند

با تکامل تدریجی دانش کلام و تبویب موضوعات و مباحث گذشته، رویکرد جدیدی اتخاذ شد که بر اساس آن، مجموعه مباحث کلامی مربوط به خداشناسی، تحت عنوان «خدایابی»، «الهیات»، «معرفه الله»، «معرفه الله و صفاته الثبوتیه و السلبیه»، «اثبات الصانع و توحیده و احکام صفاته»، «اثبات الصانع تعالی و صفاته و آثاره» و ... مطرح گردید و غالباً از توحید، معنای اخصی اراده شد که تنها یکتایی و بی‌همتایی خداوند را شامل می‌شد. خواجه نصیرالدین طوسی (ف. ۶۷۲ق) در *تجرید الاعتقاد* و علامه حلی (ف. ۷۲۶ق) در شرح آن، تقریباً همه موضوعاتی را که در گذشته ذیل عنوان «توحید» مطرح می‌شد، تحت عنوان «فی اثبات الصانع» مطرح کردند و «توحید» (به معنای سوم) را جزو مبحث صفات خدا آوردند. قاضی عضدالدین ایجی (ف. ۷۵۶ق) در *المواقف*، تمام مباحث خداشناسی، نبوت، امامت و معاد را «الهیات» نامید و تنها یک بخش از موقف پنجم را به «توحید بالمعنی الاخص» اختصاص داد. *تفتازانی* (ف. ۷۹۳ق) نیز در شرح *المقاصد*، همه مباحث یادشده را تحت عنوان «الهیات» دسته‌بندی کرد (ر.ک: فهرست کتاب‌های مزبور). واضح است که این رویکرد، نظام‌مندی روشن‌تری دارد و به‌ویژه در تحقق اهداف آموزشی دانش کلام مفیدتر است. در ادامه این نوشتار نیز اصطلاح «توحید» به همین معنای اخص مد نظر قرار گرفته است.

مرحوم شبّر (ف. ۱۲۲۰ق) در تعریف «توحید بالمعنی الاخص» آورده است: توحیدی که اسلام با آن ثابت می‌شود چهار معنا دارد: توحید واجب الوجود، توحید آفریدگار جهان و تدبیرکننده نظام، توحید اله، توحید در آفرینش و رزق. گاهی نیز توحید بر معنای

دیگری اطلاق می‌شود که این معانی، شرط در اصل ایمان یا کمال ایمان هستند (شبر، ۱۴۲۴ق، ص ۳۶ - ۳۹). همچنین مرحوم کاشف‌الغطاء (ف. ۱۲۲۸ ق) بیان داشته است: توحید به این معناست که دانسته شود خداوند متعال در ربوبیتش یگانه است، و در عبادت‌شدن شریک ندارد؛ و بحث از صفات ثبوتی و سلبی نیز از توابع همین بحث است (کاشف‌الغطاء، ۱۴۲۵ق، ص ۱۱).

در این دو تعریف، «توحید» به برخی از مراتبش تعریف شده است و مشتمل بر تمام مراتب توحید نیست. منظور از «مراتب توحید»، حیثیت‌های متفاوتی است که نسبت به یگانگی خداوند لحاظ می‌شود، و گاه با عنوان «اقسام توحید» نیز مطرح می‌گردد (مصباح، ۱۳۷۸، ص ۱۳۱). همچنین در تعریف‌های پیش‌گفته، معرفت توحیدی (توحید نظری) با قیدهایی نظیر اعتقاد، معرفت و تصدیق مطمح نظر قرار گرفته و به حیث عملی توحید (توحید عملی) توجهی نشده است. پس اگر بخواهیم تعریفی جامع ارائه دهیم که مشتمل بر دو حیث نظری و عملی توحید باشد ناگزیر از پیشنهاد تعریف دیگری هستیم. بنابراین، می‌توان گفت: در فضای مباحث کلامی، «توحید بالمعنی الاخص» عبارت است از: «اعتقاد به یکتایی خداوند در همه مراتب، و عمل به مقتضای این اعتقاد».

موقعیت طرح مبحث

کلام‌پژوهان امامی مذهب با اختصاص دادن حجم قابل توجهی از مباحث کلامی خود به مسئله «توحید»، مراتب توحید و مسائل مرتبط با آن را در دو موقعیت مطرح ساخته‌اند. تا حدود قرن ۱۲ بیشتر آنها مراتبی از توحید را در میان سایر صفات الهی آورده‌اند. برخی با تمایز نهادن میان صفات ثبوتی و سلبی، همه یا برخی از مراتب توحید را در زمره صفات سلبی قرار داده‌اند. ایشان نیز رویه یکسانی نداشته‌اند؛ برخی در ابتدای صفات سلبی، برخی در میانه و بعضی نیز در انتهای این دسته از صفات، مراتبی از توحید را بیان داشته‌اند.

اما از قرن ۱۳ تا دوره معاصر، این بخش از دانش کلام انضباط ساختاری بیشتری یافت. در بیشتر آثار این دوره، مباحث توحید در بای‌جداگانه و در دو موقعیت سامان یافت: یا بعد از اثبات وجود خداوند و پیش از مباحث صفات؛ و یا بعد از مباحث صفات. در تألیفات تحت بررسی، مرحوم سید عبدالله شبر (ف. ۱۲۴۲ ق) برای نخستین بار، با تمایز نهادن میان توحید و دیگر صفات الهی، مراتب توحید را به تفصیل بیان کرد. این تفصیل به گونه‌ای است که شامل بسیاری از مراتب توحید نظری و توحید عملی (بجز عینیت صفات با ذات) می‌شود (شبر، ۱۴۲۴ق، ص ۲۶-۴۰). بنابراین، نوآوری ساختاری - محتوایی ایشان از دو جهت بوده است: متمایز ساختن مباحث توحید از دیگر صفات الهی؛ و مطرح نمودن مراتبی از توحید. پس از آن، در بسیاری از آثار، شاهد چنین تفکیکی هستیم.

باید به این نکته توجه داشت که سبک‌های ساختاری متکلمان در مبحث توحید، دارای تنوع و تفاوت گسترده‌ای است و آنان هیچ‌گاه سبک واحدی نداشته‌اند. از این رو، همچنان که در دوره معاصر ساختاربندی یکسانی وجود ندارد، در گذشته نیز تفاوت‌های فراوانی به چشم می‌خورد؛ از جمله تفکیک مباحث توحید (بجز عینیت صفات با ذات) از دیگر صفات در آثاری از شیخ مفید (ف. ۴۱۲ ق)، فیاض لاهیجی (ف. ۱۰۷۲ ق) و فیض کاشانی (ف. ۱۰۹۲) است (مفید، ۱۴۱۳ق، «ج»، ص ۵۱؛ همو، ۱۴۱۳ ق «ب»، ص ۳۹؛ لاهیجی، ۱۳۷۲، ص ۲۷؛ فیض کاشانی، ۱۴۱۸ق،

ج ۱، ص ۵۷). این درحالی است که تا قرن ۱۲ عموم متکلمان، چنین تفکیکی نداشتند. جالب توجه است که شیخ مفید، در ساختار بندی توحید، مشابه آنچه در قرون اخیر مطرح نظر قرار گرفته، پیش گام بوده است. ایشان اصطلاح توحید را بالمعنی الأخص استعمال کرده؛ مباحث توحید را از دیگر صفات الهی جدا ساخته؛ و صفات را به «ثبوتی» و «سلبی» تقسیم کرده است. حتی در *اوائل المقالات* - همانند برخی معاصران - توحید را قبل از صفات قرار داده است. در کتب امامیه، هریک از جانمایی‌های فوق الذکر مصادیقی دارد که تفصیل برخی از آنها در جدول آتی بیان شده است.

ثبوتی یا سلبی؟

نکته ساختاری دیگری که توجه شمار قابل توجهی از متکلمان امامیه را برانگیخته، ثبوتی یا سلبی بودن توحید و مراتب آن است. البته این نوع از تقسیم بندی صفات با عناوین دیگری نیز مطرح شده است؛ مانند «جلال و اکرام» (سیوری، ۱۴۲۲ق، ص ۱۵۵، ۱۹۵؛ کاشف الغطاء، ۱۴۲۵ق، ص ۱۵ - ۱۴)؛ و «ثبوتی و تنزیهی» (خواجگی شیرازی، ۱۳۷۵، ص ۸۳، ۹۴). شیخ مفید (ف. ۴۱۳ق) توحید ذاتی واحدی را میان صفات ثبوتی و سلبی آورده و توحید ذاتی احدی را در زمره صفات سلبی قرار داده است (مفید، ۱۴۱۳ق - الف، ص ۳۰ - ۲۸). جز ایشان، در آثار تحت بررسی، تا قرن ششم توجهی به این نکته نشد؛ تا آنکه *ابوالحسن حلبی* (ف. قرن ۶ق) در *إشارة السبق*، مجدداً وارد این بحث شد و صفات سلبی را به دو قسم تقسیم کرد: برخی صفات که لفظاً و معنأً سلبی هستند، مانند نفی رؤیت و نفی اتحاد؛ و برخی صفات که لفظاً ثبوتی و معنأً سلبی هستند، مانند غنی به معنای غیر محتاج، و واحد به معنی «لا ثانی له فی القدم» (حلبی، ۱۴۱۴ق، ص ۱۸؛ نیز ر.ک: محقق حلبی، ۱۴۱۴ق، ص ۵۵). پس از ایشان، بیشتر متکلمان، مراتبی از توحید - به‌ویژه «نفی ترکیب» - را صفتی سلبی دانسته‌اند. در جدول آتی، گزارش برخی از این مراتب ذکر شده است.

ماهیت صفت «توحید» و مراتب آن به گونه‌ای است که سبب شده درباره ثبوتی یا سلبی بودن مراتب توحید، دیدگاه‌های متفاوتی بیان شود؛ زیرا مراتب توحید با آنکه دارای یک معنای سلبی است، اما نوع تعبیر زبانی از آن، گاه به صورت منفی و گاه به صورت مثبت است. برای مثال، «توحید ذاتی واحدی» با دو تعبیر، قابل ابراز زبانی است: «واحدیت» و «نفی ثانی»؛ و یا «توحید ذاتی احدی» که می‌توان با «احدیت» و «نفی ترکیب» از آن یاد کرد. توحید صفاتی نیز با تعبیرهای «توحید در عینیت صفات با ذات» و «نفی معانی و احوال» قابل طرح است. همچنین است سایر مراتب توحید.

در مجموع، می‌توان گفت: متکلمان درباره ثبوتی یا سلبی دانستن مراتب توحید (و دیگر صفات الهی) از دو ملاک استفاده کرده‌اند. بسیاری از ایشان، صفاتی را سلبی قلمداد کرده‌اند که هم در معنای نقصی را از خداوند سلب کند و هم لفظ آن سلبی باشد. برخی دیگر، سلب در معنا را کافی دانسته‌اند؛ چه لفظ آن سلبی باشد و چه اثباتی. طبق ملاک اول، اگر در یادکرد از مراتب توحید، از یک عبارت سلبی استفاده شود، صفتی سلبی خواهد بود. برای مثال، «نفی ترکیب»، «نفی ثانی» و «نفی معانی» از صفات سلبی است؛ اما «احدیت»، «واحدیت» و «عینیت صفات با ذات» از صفات ثبوتی به شمار می‌آید. به همین لحاظ است که محقق طوسی (ف. ۶۷۲ق)، *ابن میثم بحرانی* (ف. ۶۷۹ق)، *شهید اول* (ف. ۷۸۶ق) و *فاضل مقداد* (ف. ۸۷۶ق) صفت «واحد» را در شمار صفات ثبوتی آورده‌اند (محقق طوسی،

۱۴۱۳ق، ص ۴۶؛ بحرانی، ۱۴۰۶ق، ص ۱۰؛ شهید اول، ۱۳۷۷، ص ۱۶؛ سیوری، ۱۴۲۲ق، ص ۲۰۳). اما بر اساس ملاک دوم، مراتب توحید حتی اگر با تعابیر اثباتی نیز مطرح شوند، صفاتی سلبی هستند؛ زیرا واضح است که مفهوم این مراتب، بر سلب نقص دلالت دارد (ر.ک: سبحانی، ۱۴۱۲ق، ج ۲، ص ۸).

به نظر می‌رسد ملاک دوم از اتقان بیشتری برخوردار است، و ضابطه دقیق‌تری در تقسیم صفات الهی به دست می‌دهد. این ملاک با عبور از تجمّد بر نوع تعبیر لفظی، به مفهوم صفات توجه کرده و معیار روشنی در تقسیم صفات ارائه کرده است. طبق ملاک اول، مفهوم یگانگی خداوند، اگر با تعبیری ثبوتی (واحد) بیان شود صفتی ثبوتی است، و اگر با تعبیری سلبی (نفی‌الثانی) ابراز گردد صفتی سلبی است! این درحالی است که اساس این تقسیم، یک چیدمان صرفاً لفظی نیست، بلکه راهبردی است تا آموزش صفات الهی و استدلال بر آن، با سهولت و اتقان بهتری میسر گردد؛ چنان که در برخی آثار، به مزایای این تقسیم‌بندی اشاره شده است (ر.ک: سیوری، ۱۴۲۰ق، ص ۷۲). البته بنابر مبنای «بازگشت صفات ثبوتی به صفات سلبی»، تعیین این ملاک پیچیدگی بیشتری خواهد داشت. با پذیرش این مبنا، محتوای تمام صفات، سلبی است (ر.ک: قمی، ۱۴۱۵ق، ج ۱، ص ۱۷۹؛ شبر، ۱۴۲۴ق، ص ۴۲). در این صورت، ملاک تقسیم صفات به «ثبوتی» و «سلبی»، صرفاً اختلاف در تعبیر لفظی است (ر.ک: قمی، ۱۴۱۵ق، ج ۱، ص ۱۷۹). بر این اساس، در صفاتی - همچون مراتب توحید - که با دو تعبیر «نفی» و «اثباتی» قابل بحث هستند، جای این سؤال باقی می‌ماند که صفتی ثبوتی لحاظ شوند یا سلبی؟ هرچند اگر طبق این مبنا، تقسیم مزبور را صرفاً لفظی بدانیم، تدقیق در این مسئله از اهمیت چندانی برخوردار نخواهد بود. از سوی دیگر، به نظر می‌رسد حتی طبق مبنای مشهور نیز، که قابل به بازگشت صفات سلبی به صفات ثبوتی هستند (برای نمونه، ر.ک: مظفر، ۱۳۷۸، ص ۳۹) نتایج مشابهی قابل استنتاج است.

مراتب توحید

به لحاظ تقسیم‌بندی و بسط مراتب توحید، شاهد یک سیر تکاملی در کلام امامیه هستیم. تا اوایل قرن ۱۳ و تا قبل از *حق‌الیقین سید عبدالله شبر* (ف. ۱۲۴۲ ق) - که در ۱۲۲۶ ق تألیف شده - از میان مراتب توحید، عمدتاً به سه مرتبه بیشتر توجه می‌شده است: توحید ذاتی واحدی، توحید ذاتی احدی، و توحید در عینیت صفات با ذات؛ که مرتبه اخیر غالباً با عنوان «نفی المعانی و الأحوال» مطرح نظر بوده است. برخی نیز فقط یک یا دو مرتبه از این مراتب سه‌گانه را بیان داشته‌اند. لازم به ذکر است که در همین برهه (قبل از قرن ۱۳) برخی از متکلمان، به مراتب دیگری نیز به‌طور پراکنده اشاره کرده‌اند؛ مراتبی نظیر توحید در الوهیت، قدمت (ازلیت)، خالقیت، استحقاق عبادت (معبودیت)، و انحصار صفات در ذات. در جدول پیش‌رو، گزارش برخی از مهم‌ترین این مراتب بیان شده است.

از میان آثار تحت بررسی، کتاب *حق‌الیقین فی معرفه اصول‌الدین* مرحوم شبر، با بسط مراتب توحید، رویکرد نوینی در این زمینه ایجاد کرده است. ایشان در ابتدای فصل توحید، با الهام از روایت سؤال اعرابی از حضرت امیر المؤمنین علیه السلام در جنگ جمل، دو معنا برای توحید برمی‌شمارد: عدم الجزئیه، و عدم الشریک (شبر، ۱۴۲۴ق، ص ۳۳ - ۳۲). اما در ادامه بحث، به تفصیل، مراتب متنوعی از توحید را عنوان کرده است:

توحیدی که اسلام با آن ثابت می‌شود، چهار معنا دارد:

یک. توحید واجب الوجود: به این معنا که واجب الوجود هیچ شریکی در وجود و وجود ندارد، دو. توحید آفریدگار جهان و تدبیرکننده نظام؛

سه. توحید اله [یعنی] فقط او استحقاق عبادت‌شدن دارد و نفی شریک از او در استحقاق عبودیت؛

چهار. توحید در آفرینش و رزق، که می‌توان این معنا را در قسم دوم نیز قرار داد.

گاه توحید بر معانی دیگری نیز اطلاق می‌شود که شرط در اصل یا کمال ایمان هستند؛ مانند: توحید در صفات و عینیت صفات و نفی مغایرت آنها؛ توحید در امر و نهی؛ توحید در مالکیت نفع و ضرر؛ توحید در توکل و اعتماد؛ توحید در محبت و مودت؛ و توحید در اعمال، به این معنا که برای غیر خدا کاری انجام ندهد (ر.ک: شبر، ۱۴۲۴ق، ص ۳۶-۴۰، ۵۷-۶۰).

این روند در آثار بعدی نیز تداوم یافته و مؤلفانی همچون محمدجعفر استرآبادی (ف. ۱۲۶۳ ق)، ملا اسماعیل اسفرائینی (ف. ۱۲۸۸ ق) و محمدرضا مظفر (ف. ۱۳۸۳ ق) نیز مراتب توحید را به سیاق خاص خود - و نه همسان با دیگران - تفصیل داده‌اند (ر.ک: استرآبادی، ۱۳۸۲، ج ۲، ص ۲۲ - ۱۷؛ اسفرائینی، ۱۳۸۳، ص ۱۲۹ - ۱۲۷؛ مظفر، ۱۳۷۸، ص ۳۷، ۳۹). تقسیم‌بندی مراتب توحید، که امروزه در کتب کلامی شیعه رایج است، شباهت زیادی به آثار مرحوم شبر و این سه متکلم گران‌قدر دارد.

می‌توان گفت: آنچه امروزه در کتب کلامی به عنوان شاخه‌های اصلی در مراتب توحید مطرح است عبارت است از: توحید ذاتی، توحید صفاتی، توحید افعالی و توحید عبادی. گذشته از این روند مشهور و رایج، برخی از معاصران مجموعه مراتب توحید را به دو دسته «نظری» و «عملی» نیز تقسیم نموده و اقسام متعددی برای هریک برشمرده‌اند (مطهری، ۱۳۸۹ ب، ج ۲، ص ۱۰۴، ۱۲۲-۱۳۱؛ همو، ۱۳۸۹ الف، ج ۲۶، ص ۹۷؛ خرازی، ۱۴۱۷ق، ج ۱، ص ۵۴ - ۵۳؛ سعیدی‌مهر، ۱۳۹۲، ج ۱، ص ۷۴).

در جدول ذیل، گزارش برخی از مهم‌ترین آثار کلامی امامیه در زمینه موقعیت مبحث توحید، مراتب توحید و قضاوت درباره ثبوتی یا سلبی بودن آن درج گردیده است. در این جدول، که بر اساس سیر تاریخی آثار تنظیم گردیده، تلاش شده است تا حد ممکن اختصار رعایت شود، و در عین حال، این اختصار مستلزم ایجاز مخل هم نباشد. مراد از «توحید» در این جدول، «توحید بالمعنی الأخص» (یگانگی) است. در ستون «مراتب توحید»، مراتبی که در کمانک ذکر شده، بدین معناست که عین این عبارت در کلام مصنف نیامده، و برداشت نگارنده از مجموع بیانات مؤلف منعکس شده است. همچنین علامت « - » برای جداکردن دو مرتبه متفاوت، و علامت « / » برای بیان عبارت اخرای یک مرتبه استفاده شده است. پرکردن بخش «ثبوتی / سلبی» نیز در صورتی بوده که مؤلف به این ویژگی تصریح کرده است. با توجه به این توضیحات، جدول ذیل، تکمیل‌کننده بسیاری از مطالبی است که در این نوشتار با قدری اجمال و بدون آدرس‌دهی بیان گردیده است:

متکلم / سال وفات (ق)	اثر کلامی	تمایز از بحث صفت	موقعیت	مراتب بحث	ثبوتی / سلبی
شیخ صدوق (۳۸۶)	الإعتقادات (ص ۲۲ - ۲۱)	غیر متمایز	میان صفات دیگر	واحد - أحد - متعال عن جميع صفات خلقه - لا تدّ ولا ضد ولا شبه ولا صاحبة ولا مثل ولا نظیر ولا شریک - خالق کل شیء - لا إله إلا هو - له الخلق والأمر	-
ابراهیم‌بن نوبخت (قرن ۴)	الباقوت (ص ۴۰، ۴۲)	غیر متمایز	میان صفات دیگر	واحد - (نفی المعانی) - لیس له وصف زائد علی ذاته	-
شیخ مفید (۴۱۳)	اوائل المقالات (ص ۵۲ - ۵۱)	متمایز / غیر متمایز	قبل از صفات / ابتدای صفات	إن الله واحد في الإلهية والأولية - لا يشبهه شيء - فرد في المعبودية (نفی المعانی والأحوال)	-
سید مرتضی (۴۳۶)	جمل العلم والعمل (ص ۳۱ - ۳۰)	غیر متمایز	میان و آخر صفات دیگر	وجوب هذه الصفات نفسية (لا لمان قديمة) - واحد لا ثاني له في القدم	-
ابوالصلاح حلبی (۴۴۷)	تقريب المعارف (ص ۸۶، ۸۸)	غیر متمایز	میان صفات دیگر	نفی الصفات الزائدة عنه - واحد لا ثاني له في القدم والإختصاص بما ذكرناه من الصفات النفسية	-
شیخ طوسی (۴۶۰)	المقائد الجعفرية (ص ۲۴۶)	غیر متمایز	میان صفات دیگر	واحد بمعنى لا شريك له في الأوهية - غير مركب - منفى عنه المعنى و الصفات الزائدة	-
ابوالحسن حلبی (قرن ۶)	اشارة السبق (ص ۱۸)	غیر متمایز	آخرین بحث خدائشناسی	واحد لا ثاني له في القدم	سلبی (از نوع؛ لفظه و ثبوتی و معناه سلبی)
حمصی رازی (اوایل قرن ۷)	المتخذ من التقليد (ج ۱، ص ۱۳۱)	غیر متمایز	آخرین صفت	واحد لا ثاني له؛ بمعنى: توحيد در استحقاق عبادت، توحيد در نفی شريك در صفات ذاتی، عدم تجزى و تبعض، توحيد در قدمت (نفی معانی)	-
محقق طوسی (۶۷۳)	كشف المراد (ص ۳۰۱ - ۲۹۰)	غیر متمایز	میان صفات	نفی الزائد و الشريك و المثل و التركيب بمعانيه و الضد و المعانی و الأحوال و الصفات الزائدة عیناً	-
ابن میثم بحرانی (۶۷۹)	قواعد المرام (ص ۱۰۱ - ۱۰۰)	غیر متمایز	آخر صفات ثبوتی	(۱) واحد - (۲) لا شيء من الصفات المعترية له زائدة علی ذاته	(۱)؛ ثبوتی
علامه حلّی (۷۲۶)	نهاية المرام (ج ۱، ص ۱۰۱ - ۹۹)	غیر متمایز	در بحث «خواص الواجب لذاته»	بسیطاً لا یتربک عن غیره - لا یتربک عنه غیره - لا یكون وجوده زائداً علیه - لا یكون وجوده زائداً علیه - لا یكون مشتركاً بین اثنتین	-
فاضل مقداد (۸۷۶)	الإعتقاد فی شرح واجب الإعتقاد (ص ۶۸، ۶۵)	غیر متمایز	ابتدا و میان صفات	واحد (الواحد هو المتفرد بصفات ذاتية لا يشاركه فيها غيره، و هي: وجوب الوجود، و القدم، و إيجاد الخلق، و استحقاق العبادة) - غير مركب عن شيء	-
فیاض لاهیجی (۱۰۷۳)	گوهر مراد (ص ۲۳۵، ۲۳۶، ۲۴۱)	غیر متمایز	خواص واجب الوجود / قبل از اثبات واجب	با ترکیب جمع نشود - چیزی مرکب از واجب الوجود نتواند بود - وجوب وجود متحقق نتواند بود، مگر در ضمن فرد واحد. پس هیچ چیز شریک واجب الوجود نتواند بود، نه در ذات و نه در صفت و وجوب	سلبی
			ویژگی صفات حقیقیه	عینیت صفات واجب تعالی	-
ملا مهدی نراقی (۱۲۰۹)	جامع الأفكار (ج ۲، ص ۵۱۹ - ۵۹۰)	غیر متمایز	ابتدای صفات سلبی	الأحدیه / نفی التركيب: الف. مع الذات / توحيد في أصل وجوده؛ ب. بعد الذات / عينية صفاته الكمالية لذاته؛ ج. قبل الذات / تركب الذات و الماهية من الأجزاء - الواحديّة / نفی الشريك له في شيء من المعانی و المفهومات بالحقیقة / توحده في وجوب وجوده	سلبی

-	عدم الجزئیة - عدم الشریک	ابتدای فصل توحید			
-	التوحید الذی یتبث به الإسلام: توحید واجب الوجود بأن یکون واجب الوجود لا شریک له فی وجوه و وجوده - توحید صانع العالم و مدبر النظام - توحید الإله: و هو المستحق للعبادة و نفی الشریک عنه فی استحقاق العبودية - التوحید فی الخلق و الرزق؛ و یمکن إدخاله فی التائی. و قد یطلق التوحید علی معان أخر هی شرط فی أصل الإیمان أو کماله، منها: التوحید فی الصفات و عبئتها و نفی مغایرتها - التوحید فی الأمر و النهی - التوحید فی مالکیة النفع و الضرر - التوحید فی التوکل و الإعتماد - التوحید فی المحبة و المودة - التوحید فی الأعمال بأن لا یعمل لغير وجه الله	اتنای فصل توحید	متمایز	حق البقین (ص ۳۲، ۴۰-۳۶، ۶۰-۵۷)	عبدالله شبر (۱۳۴۲)
-	(صفاته الکمالیه عین ذاته)	ویژگی صفات کمالیه	غیر متمایز		
سلبی	۱. لا شریک له - ۳. لیس بمرکب - ۹. لا یشبه شیئا	اوابل صفات سلبی			
-	فی الذات: واحد فی ذاته و وجوب وجوده - فی الصفات: الف. صفاته عین ذاته؛ ب. لا شبه له فی صفاته الذاتیه (و الفعلیه) - فی العبادة: لا تجوز عبادة غیره بوجه من الوجوه	توحید	متمایز	عقائد الإمامیه (ص ۳۹، ۲۷)	محمد رضا مظفر (۱۳۸۳)
-	نظری: الف. ذاتی؛ ب. صفاتی / یگانگی عینی ذات با صفات و یگانگی صفات با یکدیگر / نفی هر گونه کثرت و ترکیب از خود ذات؛ ج. افعالی - عملی: در عبادت	توحید	متمایز	مجموعه آثار (ج ۲، ص ۱۰۳)	مرتضی مطهری (۱۳۹۹)
سلبی	لیس بمرکب - لا یکون له کفو، و لا شریک	اتنای صفات سلبی	غیر متمایز		
-	نظری: الف. ذاتی / واحد لا ثانی له؛ ب. صفاتی / ذاته عین صفاته و کل صفة عین الصفة الأخری من الصفات الثبوتیه الذاتیه الکمالیه، و سبجیء من المصنف أنه لا شبه له فی صفاته الذاتیه؛ ج. افعالی، و یشمل التوحید فی الخالقیه و الربوبیه و الراقیه و نحوها من مظاهر الأفعال؛ د. تشریعی - عملی: الف. عبادی و اطاعی؛ ب. استعنائی؛ ج. حی	توحید (بعد از صفات)	متمایز	بدایة المعارف (ج ۱، ص ۴۵، ۵۴-۵۳)	سید محسن خرازی
-	ذاتی: الف. واحد لیس له نظیر و لا مثل / لا ثانی له؛ ب. احد / بسیط لا جزء له خارجاً و لا ذهناً - در صفات / عبئیت صفات با ذات - در خالقیت - در ربوبیت: الف. در حاکمیت؛ ب. در تشریع؛ ج. در عبادت؛ د. در شفاعت و مغفرت و -	ابتدای صفات سلبی	غیر متمایز	الإلهیات علی هدی (ج ۲، ص ۱۰۵-۱۱)	جعفر سبحانی
-	نفی تعدد / احدیت - نفی ترکیب / احدیت - نفی صفات زاید بر ذات / صفات - افعالی / نتیجه: در الوهیت - در تأثیر استقلال / نتیجه: در استنانت	توحید (بعد از صفات)	متمایز	آموزش عقاید (ج ۱، ص ۱۳۵-۱۳)	محمد تقی مصباح یزدی
-	ذاتی: الف. در بی نیازی از علت، همتا و شریک ندارد. ب. هیچ کثرت و تعددی در ذات الهی راه ندارد - صفاتی: الف. در صفات خود بی همستاست. ب. صفات کمال و ذاتی عین ذات او بند - در خالقیت - در ربوبیت: الف. در تشریع؛ ب. در حاکمیت؛ ج. در اطاعت - در عبادت	توحید (قبل از صفات)	متمایز	عقاید استدلالی (ج ۱، ص ۹۱-۶۸)	علی ربانی گلپایگانی (۱۵۸-۱۵۸)
سلبی	نفی شریک و مثل - نفی ترکیب در ذات - نفی صفات زاید بر ذات	صفات سلبی	غیر متمایز		
-	نظری: الف. ذاتی: الف(۱) توحید احدی؛ الف(۲) توحید واحدی؛ ب. صفاتی: ب(۱) بین ذات و صفات ذاتی ثبوتی و بین این صفات وحدت خارجی برقرار است؛ ب(۲) بی همتابی خداوند در اوصافش؛ ج. افعالی: ج(۱) در خالقیت؛ ج(۲) در تشریع؛ ج(۳) در ربوبیت؛ ج(۴) در تشریع / تقنین، و حاکمیت؛ ج(۵) در الوهیت - عملی: الف. در عبادت؛ ب. در استنانت؛ ج. در اطاعت؛ د. در محبت؛ ه. در توکل	توحید (قبل از صفات)	متمایز	آموزش کلام اسلامی (ج ۱، ص ۱۲۸-۱۲۴)	محمد سعیدی مهر
سلبی	نفی ترکیب - نفی صفات زاید بر ذات	صفات سلبی	غیر متمایز		

تقسیم‌بندی پیشنهادی

گفته شد که تا قرن ۱۲ قمری، متکلمان و الامام شیعیه معمولاً به ذکر یک تا سه مرتبه از توحید اکتفا نموده، و همین مراتب

را نیز - به طور نامتمایز - در میان سایر صفات الهی گنجانده‌اند. بدین‌روی، در این مقطع طولانی، تنظیم مشخصی از مراتب توحید رخ نداده است. اما در دو سده اخیر، نوآوری‌های محتوایی و ساختاری در زمینه مراتب توحید، قابل توجه است و هریک از کلام‌پژوهان به سهم خود، دقایق و ظرایفی از این مبحث شریف را پژوهیده‌اند، که تبیین و بررسی هریک از آنها مجال دیگری می‌طلبد. با وجود این، هنوز هم یک ساختار منسجم و منطبق بر معیارهای منطقی تقسیم، که دربردارنده جنبه‌های گوناگون توحید باشد، به بار ننشسته است. علت این امر را باید در میان عوامل ذیل جست‌وجو کرد:

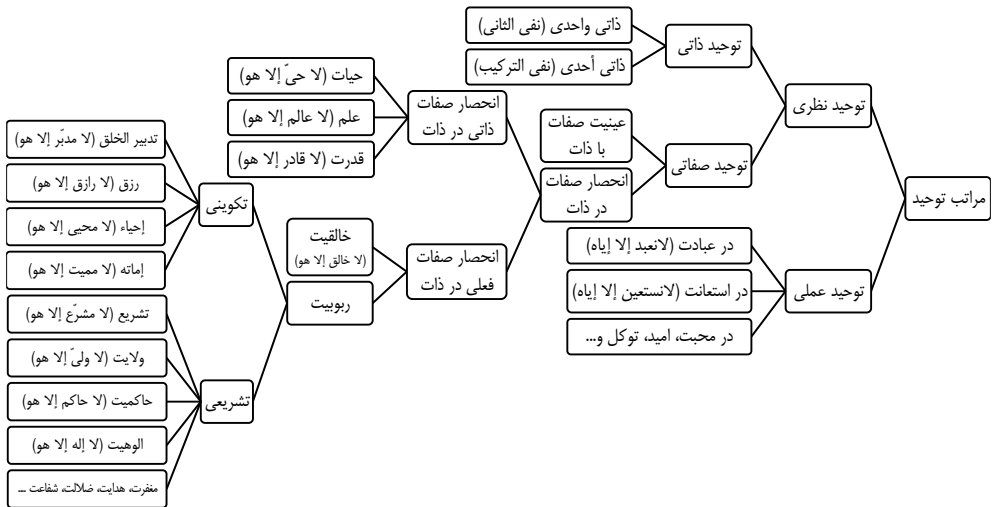
الف. اساساً متکلمان (به‌ویژه تا قبل از دو سده اخیر) بنایی بر احصای مراتب گوناگون توحید نداشته‌اند، بلکه با رویکردی دفاعی - تبیینی به اندیشه‌های رقیب و یا چالش‌های اعتقادی معاصر با زمانه خود توجه بیشتری کرده‌اند. به نمونه‌ای از این سبک انتخاب مبحث در یکی از آثار *آیه/الله سبحانی* تصریح شده است. ایشان پس از بررسی برخی از انواع توحید افعالی، در بخشی که به «توحید در شفاعت و مغفرت» اختصاص دارد، به تبیین منظور از «توحید افعالی» پرداخته، در ادامه می‌نویسد:

ما در اینجا فقط «شفاعت» و «مغفرت» را به‌صورت ویژه بیان کردیم؛ زیرا شرک در آن‌دو، در میان مشرکان دوران پیامبر ﷺ رخ داده است، چنان‌که گروه‌هایی از مسیحیان در زمینه مغفرت، مشرک‌اند. این‌دو گروه (مشرکان و برخی مسیحیان) حق شفاعت را به بعضی از بندگان خدای سبحان تفویض نموده و خداوند را از حق و مقامش معزول داشته‌اند (سبحانی، ۱۴۱۲ق، ج ۲، ص ۱۰۶ - ۱۰۵).

به همین لحاظ است که در گذشته، بحث در «نفی معانی و احوال» و «نفی ثانی» بیشترین حجم مباحث توحیدی را دربرداشت؛ ولی امروزه ضمن توسعه یافتن مراتب توحید (در راستای اهداف آموزشی و تبیینی)، شاخه‌های توحید عملی - به‌ویژه توحید عبادی - وجهه همت متکلمان امامی شده است تا کلام امامیه بتواند در مصاف با اندیشه‌های سلفی، از معتقدات شیعه دفاع کند.

ب. عامل دیگر، گستردگی جنبه‌های متنوع توحید است. گستردگی اسماء حسنا و صفات علیای خداوند متعال (ر.ک: طباطبائی، ۱۳۹۰ق، ج ۸، ص ۳۵۶) ذهن بشری را نسبت به احصای ابعاد آن عاجز ساخته است. برای مثال، در مباحث توحید افعالی، انحصار صفات فعلی خداوند تبیین و تأکید شده است. در این زمینه، تنها برخی از شاخه‌های توحید افعالی، نظیر خالقیت، ربوبیت و الوهیت، و گاه برخی از زیرشاخه‌های توحید ربوبی، مانند حاکمیت، تشریح و عبادت مطرح می‌شود. این در حالی است که صفات فعلی خداوند بیش از اینهاست و مسائلی همچون رازقیت، هدایت، مغفرت، شفاعت، اماتة، احیاء و مانند آن چندان در تقسیم مراتب لحاظ نمی‌شود. حتی درباره توحید ذاتی واحدی (نفی ثانی) جهت‌های گوناگونی توسط متکلمان مطرح شده است؛ مثلاً، شیخ صدوق گفته است: «واحد ... لا ندّ و لا ضد و لا شبه و لا صاحبه و لا مثل و لا نظیر و لا شریک» (صدوق، ۱۴۱۴ق، ص ۲۲)، که هریک از این واژگان می‌تواند حیثی خاص از وحدت را بنمایاند (ر.ک: حسینی تهرانی، ۱۳۶۵، ص ۴۷۷). در توحید عملی، این نقیصه ساختاری نمود برجسته‌تری دارد و پردازش زیرشاخه‌های توحید عملی و مسائل مرتبط با هریک نیاز به واکاوی بیشتری دارد.

در اثر عوامل مزبور، حتی در آثار کلامی معاصر، کمتر شاهد یک نظام منسجم جامع، مانع و منطقی از مراتب توحید هستیم. هرچند روند تکاملی ساختار مراتب توحید در دو قرن اخیر، بسیار بالنده و قابل تقدیر بوده، اما همچنان رویکرد دفاعی متکلمان و اهتمام به طرح مسائلی که آماج حمله قرار گرفته، نواقصی را در ساختار بندی مراتب توحید بر جای گذاشته است. با توجه به این نکات، نگارنده معتقد است موفقیت این روند - چه در مسئله توحید و چه در سایر مباحث کلامی - در سایه هم‌افزایی میان دو رویکرد آموزشی و دفاعی است. متکلم با لحاظ هماهنگی این دو جهت، از یک سو، باید تلاش کند تا ابعاد گوناگون بحث مزبور را در یک قالب جامع، منطقی و قابل انتقال به فراگیران تنظیم نماید؛ و از سوی دیگر، در آموزه‌های محل مناقشه با دگراندیشان، به بسط بیشتر مباحث و پاسخ به شبهات بپردازد، و از تورم غیر قابل توجیه در مسائل کم‌بازده پرهیز کند. بدین منظور، ساختار پیشنهادی مراتب توحید، می‌تواند در چنین قالبی تنظیم شود:



برخی از مزایای ساختار پیشنهادی

در این ساختار جدید، همان مراتب توحید، که در ادوار گوناگون، مطمح نظر متکلمان امامیه بوده، در تقسیمی منسجم‌تر ارائه شده است. همراهی با اصطلاحات کلامی رایج و پرهیز حداکثری از ساختار شکنی و اصطلاح‌سازی بی‌دلیل، دقت هرچه بیشتر در انتخاب عناوین، تعیین عبارت عربی معادل به‌منظور مقایسه بهتر مراتب مشابه، تفکیک مراتب نظری و عملی، و اشاره به برخی مراتب غیر مشهور، از جمله ویژگی‌های این تقسیم است.

یکی از ویژگی‌های این تقسیم، توجه به «توحید در انحصار صفات در ذات» است. منظور از این مرتبه توحیدی آن است که خداوند در هریک از صفات خویش، یگانه و بی‌همتا است. این یگانگی در برخی اوصاف، به گونه‌ای است که اساساً معنای آن صفت به هیچ حیث و اعتباری بر غیر خداوند صدق نمی‌کند، مانند ألوهیت؛ و یا آنکه هرچند مرتبه‌ای از مراتب صفت در غیر خدا نیز محقق است، ولی صفت مزبور در خداوند به صورت مطلق، نامحدود و نامتناهی است، و در غیر او به نحو مقید و محدود به قیود و حدود امکانی وجود دارد، مانند قدرت و علم.

این مرتبه از توحید در آیات متعددی از قرآن مطرح شده (ر.ک: جوادی آملی، ۱۳۹۳، ج ۲، ص ۲۴۴ - ۲۳۹) و تعداد قابل توجهی از متکلمان نیز این مرتبه را در آثار خود آورده‌اند. برخی از متکلمان انحصار صفات در ذات را بیان داشته‌اند. علامه مجلسی آورده است: «شبهه و نظیری ندارد که در حقیقت ذات و کنه صفات با او شریک باشد» (مجلسی، بی تا، ج ۱، ص ۱۲). ملامهدی نراقی با تأکید بیشتری این مرتبه را ذکر کرده است: نفی حقیقی شریک از او در هرگونه معنا و مفهومی (نراقی، ۱۴۲۳ق، ج ۲، ص ۵۹۱). مرحوم مظفر برای توحید صفاتی دو معنا ذکر کرده است. معنای اول «عینیت صفات با ذات» است، و معنای دوم «نفی شبهه در صفات ذاتی». اما در برشماری مثال، بعد از ذکر چند صفت ذاتی، تعدادی از صفات فعلی را نیز بیان نموده و در پایان تصریح کرده است که خداوند در هیچ کمالی ند (نظیر و شبهه) ندارد (مظفر، ۱۳۷۸، ص ۳۷). شارح عبارت مرحوم مظفر نیز ضمن تأیید این شمول، تصریح می‌کند: «نفی نظیر و شبهه اختصاص به ذات و صفات ذاتی ندارد، بلکه خداوند هیچ نظیری در صفات فعلی - همچون خلق و رزق - ندارد» (خرازی، ۱۴۱۷ق، ج ۱، ص ۶۴). برخی دیگر از معاصران نیز این مرتبه توحیدی را بر تمام صفات الهی تطبیق داده‌اند (ربانی گلپایگانی، ۱۳۸۴، ج ۱، ص ۷۳؛ سعیدی مهر، ۱۳۹۲، ج ۱، ص ۱۲۶). با دقت در اسامی اشخاصی که این عبارات منسوب به آنهاست، روشن می‌شود که این مرتبه مهم از توحید در برهه‌های گوناگون تاریخی، توجه برخی از متکلمان را برانگیخته است. بدین لحاظ، در تقسیم‌بندی پیشنهادی به این عنوان توجه شده است.

مهم‌تر از نکته فوق، آن است که عنوان مشهور «توحید افعالی»، که در قرون اخیر کاربرد فراوانی داشته، عنوانی است که می‌توان آن را بدین صورت بیان کرد: «توحید در انحصار صفات فعلی در خداوند». در تقسیم‌بندی پیشنهادی، با درج عنوانی عام، که شامل هر دو قسم صفات ذاتی و صفات فعلی می‌شود (توحید در انحصار صفات در ذات)، به نحوی منظم و منطقی، انحصار این دو نوع صفت در ذات خداوند تجمیع شده، و توحید افعالی (توحید در انحصار صفات فعلی) به عنوان یکی از اقسام آن لحاظ شده است.

نتیجه‌گیری

- اصطلاح کلامی «توحید»، دست کم در سه معنا به کار رفته است: عقاید بنیادین اسلام؛ خداشناسی؛ یگانگی خداوند.
- ساختار مباحث توحید در کلام امامیه در قالب دو تقسیم‌بندی کلی قابل بررسی است: یک. مراتب گوناگون توحید؛ دو. ثبوتی یا سلبی بودن.
- این ساختاریندی، در سیر تاریخی کلام امامیه، روندی تکاملی پیموده است. در این میان، شیخ مفید و مرحوم شبر جایگاه ویژه‌ای دارند.
- قضاوت متکلمان امامیه درباره ثبوتی یا سلبی بودن مراتب توحید، بستگی به نوع ملاک ایشان در ثبوتی و سلبی دانستن صفات الهی دارد، و در این زمینه، نظرات گوناگونی ابراز شده است.
- ساختار مراتب توحید، به‌رغم تکامل نسبی، همچنان نیازمند بازبینی و ترمیم است. در ساختار پیشنهادی نگارنده، مواردی از این ترمیم مطرح شده است.

- انبیس، ابراهیم و دیگران، بی تا، *المعجم الوسیط*، چ دوم، تهران، ناصر خسرو.
- ابن سیده، علی بن اسماعیل، ۱۴۲۱ق، *المحکم و المحيط الأعظم*، تحقیق عبدالحمید هندادی، بیروت، دار الکتب العلمیه.
- ابن عباد، اسماعیل، ۱۴۱۴ق، *المحیط فی اللغة*، تحقیق محمدحسن آل یاسین، بیروت، عالم الکتاب.
- ابن فارس، احمد، ۱۴۰۴ق، *معجم مقاییس اللغة*، تحقیق عبدالسلام محمدهارون، قم، مکتب الاعلام الاسلامی.
- ابن منده، محمدبن اسحاق، ۱۴۳۳ق، *التوحید و معرفة أسماء الله عزوجل و صفاته علی الاطلاق و الثبوت*، تحقیق علی محمدناصر فقیهی، مدینه، مکتبه العلوم و الحکم.
- ابن نوبخت، ابواسحاق ابراهیم، ۱۴۱۳ق، *الباقوت فی علم الکلام*، تحقیق علی اکبر ضیائی، قم، کتابخانه آیت الله مرعشی نجفی.
- ازهری، محمدبن حمد، ۱۴۲۱ق، *تهذیب اللغة*، بیروت، دار احیاء التراث العربی.
- استرآبادی، رضی الدین محمدبن حسن، ۱۴۰۲ق، *شرح شافیة ابن حاجب*، تحقیق محمد نور الحسن، محمد الزفراف و محمد محیی الدین عبدالحمید، بیروت، دار الکتب العلمیه.
- استرآبادی، محمدجعفر بن سیف الدین، ۱۳۸۲، *البراهین القاطعة فی شرح تجرید العقائد الساطعة*، قم، مکتب الاعلام الاسلامی.
- اسفراینی، ملا اسماعیل بن قربان علی، ۱۳۸۳، *انوار العرفان*، تحقیق سعید نظری، قم، دفتر نشر اسلامی.
- اشعری، علی بن اسماعیل، ۱۴۰۰ق، *مقالات الاسلامیین و اختلاف المصلیین*، چ سوم، آلمان - ویسبادن، فرانس شتاینر.
- آذرنوش، آذرتاش، ۱۳۹۱، *فرهنگ معاصر عربی - فارسی، بر اساس فرهنگ عربی - انگلیسی هانس روز*، ویراست ۲، چ شانزدهم، تهران، نشر نی.
- بحرانی، ابن میثم، ۱۴۰۶ق، *قواعد المرام فی علم الکلام*، تحقیق سیداحمد حسینی، چ دوم، قم، کتابخانه آیت الله مرعشی نجفی.
- تفتازانی، سعدالدین، ۱۴۰۹ق، *شرح المقاصد*، تحقیق عبدالرحمن عمیره، قم، شریف رضی.
- تهانوی، محمدعلی، ۱۹۹۶م، *موسوعة کشف اصطلاحات الفنون و العلوم*، تحقیق علی دحروج، بیروت، مکتبه لبنان الناشرین.
- جرجانی، ضیاء الدین، ۱۳۷۵، *رساله عقاید مذهب شیعه*، در: *رسائل فارسی جرجانی*، تصحیح معصومه نورمحمدی، تهران، میراث مکتوب.
- جوادی آملی، عبدالله، ۱۳۹۳، *توحید در قرآن*، در: *تفسیر موضوعی قرآن کریم*، تنظیم حیدرعلی ایوبی، چ هفتم، قم، اسراء.
- حسینی تهرانی، سیدهاشم، ۱۳۶۵، *توضیح المراد*، چ سوم، تهران، مفید.
- حلبی، ابوالحسن، ۱۴۱۴ق، *اشارة السیق*، تحقیق ابراهیم بهادری، قم، دفتر نشر اسلامی.
- حلبی، ابوالصلاح، ۱۴۰۴ق، *تقریب المعارف*، تحقیق رضا استادی، قم، الهادی.
- حلی، حسن بن یوسف، ۱۴۱۳ق، *کشف المراد فی شرح تجرید الاعتقاد*، تحقیق حسن حسن زاده آملی، چ چهارم، قم، دفتر نشر اسلامی.
- حمصی رازی، سدیدالدین، ۱۴۱۲ق، *المنقذ من التقليد*، قم، دفتر نشر اسلامی.
- خاتمی، احمد، ۱۳۷۰، *فرهنگ علم کلام*، تهران، صبا.
- خداپرستی، فرج الله، ۱۳۷۶، *فرهنگ جامع واژگان مترادف و متضاد زبان فارسی*، شیراز، دانشنامه فارس.
- خرازی، سیدمحسن، ۱۴۱۷ق، *بداية المعارف الإلهية فی شرح عقائد الإمامية*، چ چهارم، قم، دفتر نشر اسلامی.
- خواجگی شیرازی، محمدبن احمد، ۱۳۷۵، *النظامية فی مذهب الإمامية*، تصحیح و تعلیق علی اوجبی، تهران، میراث مکتوب.
- دهخدا، علی اکبر، ۱۳۴۳، *لغت نامه دهخدا*، زیر نظر محمد معین، تهران، دانشگاه تهران.
- ربانی گلپایگانی، علی، ۱۳۸۴، *عقاید استدلالی (۱)*، قم، سنابل.
- زبیدی حسینی، محمدمرتضی، ۱۴۱۴ق، *تاج المروس من جواهر القاموس*، تحقیق علی هلالی و علی سبیری، بیروت، دار الفکر.
- سبحانی، جعفر، ۱۴۱۲ق، *الإلهیات علی هدی الكتاب و السنة و العقل*، چ سوم، قم، المؤتمر العالمی للدراسات الإسلامية.
- _____، ۱۴۲۵ق، رساله «الشیعة الإمامية الإثناعشرية»، در: *رسائل و مقالات*، چ دوم، قم، مؤسسه امام صادق علیه السلام.
- سعیدی مهر، محمد، ۱۳۹۲، *آموزش کلام اسلامی*، ویراست جدید، چ چهاردهم، قم، کتاب طه.
- سیوری حلی، مقدادبن عبدالله، ۱۴۰۵ق، *ارشاد الطالبین الی نهج المسترشدين*، تحقیق سیدمهدی رجایی، قم، کتابخانه آیت الله مرعشی نجفی.
- _____، ۱۴۲۰ق، *الأورار الجلالية فی شرح الفصول النصيرية*، تحقیق علی حاجی آبادی و عباس جلالی نیا، مشهد، مجمع البحوث الاسلامیه.
- _____، ۱۴۲۲ق، *اللوامع الإلهية فی المباحث الكلامية*، تحقیق سیدمحمدعلی قاضی طباطبائی، چ دوم، قم، دفتر نشر اسلامی.

- شیر، سید عبدالله، ۱۴۲۴ق، *حق الیقین فی معرفة اصول الدین*، ج دوم، قم، انوار الهدی.
- شریف مرتضی، علی بن الحسین، ۱۳۸۷ق، *جمل العلم والعمل*، نجف، مطبعة الآداب.
- صدوق، محمد بن علی، ۱۳۹۸ق، *التوحید*، تحقیق هاشم حسینی، قم، دفتر نشر اسلامی.
- ، ۱۴۱۴ق، *الإعتقادات*، ج دوم، قم، المؤتمر العالمي للشيخ المفيد.
- طباطبائی، سید محمد حسین، ۱۳۹۰ق، *المیزان فی تفسیر القرآن*، ج دوم، بیروت، مؤسسة الأعلمی للمطبوعات.
- طوسی، نصیر الدین، ۱۴۱۳ق، *قواعد العقائد*، تحقیق و تعلیق علی حسن خازم، لبنان، دار الفریة.
- طوسی، محمد بن حسن، ۱۴۰۶ق، *الإقتصاد فیما یتعلق بالإعتقاد*، ج دوم، بیروت، دار الأضواء.
- ، ۱۴۱۱ق، *العقائد الجغرفیة*، در: *جواهر الفقه*، تصحیح ابراهیم بهادری، قم، مکتبه النشر الاسلامی.
- ، ۱۴۱۴ق، *رسالة فی الإعتقادات*، در: *الرسائل العشر*، ج دوم، قم، مؤسسة النشر الاسلامی.
- عمید، حسن، ۱۳۸۹، *فرهنگ فارسی عمید*، ویرایش عزیزالله علیزاده، تهران، راه رشد.
- فراهیدی، خلیل بن احمد، ۱۴۰۹ق، *کتاب العین*، قم، هجرت.
- فیروزآبادی، محمد بن یعقوب، ۱۴۱۵ق، *التاموس المحيط*، بیروت، دار الکتب العلمیه.
- فیض کاشانی، محمد بن مرتضی، ۱۴۱۸ق، *علم الیقین فی معرفة اصول الدین*، تحقیق و تصحیح محسن بیدارفر، قم، بیدار.
- فیومی، احمد بن محمد، ۱۴۱۴ق، *المصباح المنیر فی غریب الشرح الکبیر للرافعی*، ج دوم، قم، دار الهجرة.
- قاضی عبدالجبار، ابوالحسن بن احمد، ۱۴۲۲ق، *شرح الأصول الخمسة*، تعلیق احمد بن حسین ابی هاشم، بیروت، دار إحياء التراث العربی.
- ، ۱۹۸۶م، *المجموع فی المحيط بالتکلیف*، بیروت، دار المشرق.
- قمی، قاضی سعید، ۱۴۱۵ق، *شرح توحید الصدوق*، تصحیح و تعلیق نجفعلی حبیبی، تهران، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
- کاشف الغطاء، جعفر بن خضر، ۱۴۲۵ق، *العقائد الجغرفیة*، تحقیق سیدمهدی شمس الدین، ج سوم، قم، انصاریان.
- کبیر مدنی شیرازی، سیدعلی خان بن احمد، ۱۳۸۴، *الطراز الأول و الکنز لما علیه من لغة العرب الممول*، مشهد، مؤسسة آل البيت لإحياء التراث.
- لاهیجی، عبدالرزاق، ۱۳۷۲، *سرمایه ایمان*، در: *اصول اعتقادات*، تصحیح صادق لاریجانی، ج سوم، تهران، الزهراء.
- ، ۱۳۸۳، *گوهر مراد*، تهران، سایه.
- ماتریدی، محمد بن محمد، ۱۴۲۷ق، *التوحید*، تحقیق فتح الله خلیف، بیروت، دار الکتب العلمیه.
- مجلسی، محمدباقر، بی تا، *حق الیقین*، بی جا، اسلامیه.
- محقق حلی، جعفر بن الحسن، ۱۴۱۴ق، *المسلك فی اصول الدین*، تحقیق رضا اسنادی، مشهد، مجمع البحوث الإسلامیه.
- مصباح، محمدتقی، ۱۳۷۸، *آموزش عقاید*، ج دوم، تهران، سازمان تبلیغات اسلامی.
- مکی عاملی، شمس الدین محمد بن محمد بن (شهید اول)، ۱۳۷۷، *المسائل الاربعینیة*، در: *میراث اسلامی ایران*، دفتر نهم، به کوشش رسول جعفریان، قم، کتابخانه آیت الله مرعشی نجفی.
- مطهری، مرتضی، ۱۳۸۹ الف، *آشنایی با قرآن*، در: *مجموعه آثار*، قم، مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی.
- ، ۱۳۸۹ ب، *جهان بینی توحیدی*، در: *مجموعه آثار*، قم، مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی.
- مظفر، محمدرضا، ۱۳۷۸، *عقائد الإمامیه*، تحقیق حامد حنفی، ج دوازدهم، قم، انصاریان.
- معین، محمد، ۱۳۸۶، *فرهنگ فارسی معین*، به اهتمام عزیزالله علیزاده و محمود نامنی، ج دوم، تهران، نامن.
- مغنیسوسی، ابوالمنتهی، ۱۹۸۰م، *الرسائل السبعة فی العقائد*، شرح الفقه الاکبر، حیدرآباد، دکن.
- مفید، محمد بن محمد بن نعمان، ۱۴۱۳ق - الف، *النکت الاعتقادیة*، قم، المؤتمر العالمي للشيخ المفيد.
- ، ۱۴۱۳ق - ب، *النکت فی مقدمات الأصول*، قم، المؤتمر العالمي للشيخ المفيد.
- ، ۱۴۱۳ق - ج، *أوائل المقالات فی المذهب والمختارات*، قم، المؤتمر العالمي للشيخ المفيد.
- نراقی، مهدی بن ابی ذر، ۱۴۲۳ق، *جامع الأفكار و ناقد الأنظار*، تصحیح مجید هادی زاده، تهران، حکمت.
- نیشابوری، نظام الدین حسن بن محمد، ۱۳۹۲، *شرح النظام علی الشافعیة*، تحقیق محمد زکی جعفری، قم، دار الحجة.

بررسی دلالت آیات مربوط به شاهدان امت‌ها بر عصمت همه‌جانبه انبیاء

alifaghhih313@gmail.com

ababaei@yahoo.com

hosseiny43@yahoo.com

علی فقیه / دکتری تفسیر تطبیقی قرآن، دانشگاه علوم و معارف قرآن

علی اکبر بابائی / دانشیار پژوهشگاه حوزه و دانشگاه

سیدعبدالرسول حسینی‌زاده / استادیار دانشکده تفسیر و معارف قرآن

دریافت: ۱۳۹۸/۰۲/۲۰ - پذیرش: ۱۳۹۸/۰۶/۲۶

چکیده

برخی از متکلمان برای اثبات عصمت همه‌جانبه انبیاء به دلیل مستفاد از آیات مربوط به شاهدان امت‌ها تمسک جسته‌اند؛ بدین صورت که همه انبیاء در قیامت شاهدان به حق هستند و بدین‌رو، برای شهادت مطابق با واقع، باید به دور از خطا و سهو و نسیان باشند. مسئله‌ای که مطرح است این است که آیا دلالت این استدلال بر مقصود خود، تام است یا خیر؟ ملاحظه‌ای که بر آن وجود دارد این است که آیات ذی‌ربط فقط بیانگر این است که در هر امتی یک شاهد وجود دارد. پس ممکن است در یک زمان، چند نبی هم‌زمان حضور داشته و فقط یک تن از آنها شاهد اعمال امت باشد. نگارنده بر این باور است که این شاهد، همان امام امت است. بدین‌رو، او از خطا و سهو و نسیان در امور مربوط به مشاهده اعمال بندگان مصون است. این مقاله درصدد است با استفاده از روش «تحلیل و توصیف»، دیدگاه عموم مفسران فریقین را مبنی بر اینکه شهدا همان انبیا هستند، رد، و اثبات کند که شاهد هر امتی، امام آن امت است.

کلیدواژه‌ها: عصمت، انبیا، امام، شاهدان امت‌ها.

دیدگاه‌های گوناگونی درباره عصمت انبیاء^{علیهم‌السلام} در تفاسیر و کتب کلامی فریقین بیان شده است. مشهور عالمان شیعی علاوه بر اینکه انبیا^{علیهم‌السلام} را در مقام تلقی، پذیرش، حفظ و ابلاغ وحی، گناهان کبیره و صغیره و عمدی و سهوی بودن آنها (پیش از بعثت و پس از آن) معصوم می‌دانند، آنها را از هرگونه خطا و سهو نیز معصوم می‌دانند (ر.ک طوسی، ۱۳۸۲، ج ۱، ص ۱۹۴؛ طوسی، ۱۴۰۷، ص ۲۱۳؛ حلی، ۱۴۱۴، ص ۱۵۵؛ فیاض لاهیجی، ۱۳۷۲، ص ۱۱۵؛ ابراهیم‌بن نویخت، ۱۴۱۳، ص ۷۳؛ کاشف الغطاء، ۱۴۱۳، ص ۶۶؛ مقداد، ۱۴۲۲، ص ۲۴۶؛ مظفر، ۱۳۸۷، ص ۵۴؛ نراقی، ۱۳۶۹، ص ۹۷؛ حسینی تهرانی، ۱۴۲۶، ج ۱، ص ۷۹-۸۰؛ حسینی لواسانی، ۱۴۲۵، ج ۱، ص ۳۰۷؛ جوادی آملی، ۱۳۸۹، ص ۹۷؛ سبحانی، ۱۴۲۵، ص ۴۱؛ ربانی گلپایگانی، ۱۳۳۴؛ حمود، ۱۴۲۱، ج ۱، ص ۴۴۹؛ مکارم شیرازی، ۱۳۷۷، ج ۷، ص ۷۵ و ص ۱۰۰).

بزرگان شیعه برای اثبات عصمت انبیا^{علیهم‌السلام} از خطا و سهو و نسیان، دلایلی اقامه کرده‌اند. از جمله آن دلایل، دلیل مستفاد از آیات مربوط به شاهدان و گواهان امت‌ها در آخرت است: «فَكَيْفَ إِذَا جِئْنَا مِنْ كُلِّ أُمَّةٍ بِشَهِيدٍ وَ جِئْنَا بِكَ عَلَى هَؤُلَاءِ شَهِيداً» (نساء: ۴۱) (پس چگونه خواهد بود آنگاه که از هر امتی گواهی بیاوریم و تو را بر اینان گواه آوریم؟؛ «وَيَوْمَ نَبْعَثُ مِنْ كُلِّ أُمَّةٍ شَهِيداً...» (نحل: ۸۴) (و [یاد کن] روزی که از هر امتی گواهی برانگیزیم...؛ «... وَ كُنْتُ عَلَيْهِمْ شَهِيداً مَا دُمْتُ فِيهِمْ...» (مائدة: ۱۱۷)؛ «... و تا در میان آنها به سر می‌بردم بر آنان گواه بودم...؛ «... وَ يَوْمَ الْقِيَامَةِ يَكُونُ عَلَيْهِمْ شَهِيداً» (نساء: ۱۵۹)؛ «... و او (عیسی) در روز رستاخیز بر [ایمان] آنان گواه خواهد بود). خلاصه استدلال ایشان به صورت قیاس برهانی شکل اول بدین گونه است:

صغرا: همه انبیا شاهدان به حق در قیامت‌اند.

کبرا: هر شاهد به حقی در قیامت باید به دور از خطا و سهو باشد.

نتیجه: همه انبیا باید به دور از خطا و سهو باشند.

به نظر نگارنده، صغرای قیاس فوق ناتمام به نظر می‌رسد؛ زیرا آیات مزبور هیچ‌گونه دلالتی بر این ندارد که همه انبیا جزو شاهدان باشند. این آیات فقط بیانگر آن است که در هر امتی یک شاهد وجود دارد. پس ممکن است در یک زمان و در یک امت، چند نبی همزمان حضور داشته باشند و فقط یک تن از آنها شاهد اعمال امت باشند.

عموم مفسران فریقین بر این باورند که شهدا همان انبیا هستند (برای نمونه، ر.ک: طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۳، ص ۷۷؛ ابن کثیر، ۱۴۱۹، ج ۲، ص ۲۶۹؛ ابن ابی حاتم، ۱۴۱۹، ج ۳، ص ۹۵۶؛ ابوالفتوح رازی، ۱۴۰۸، ج ۵، ص ۳۶۹؛ زمخشری، ۱۴۰۷، ج ۱، ص ۵۱۲؛ فخر رازی، ۱۴۲۰، ج ۱۱، ص ۲۶۳؛ آلوسی، ۱۴۱۵، ج ۳، ص ۳۳؛ فضل الله، ۱۴۱۹، ج ۷، ص ۲۷۲؛ ابن عاشور، بی‌تا، ج ۴، ص ۱۳۰؛ صدرالمألهین، ۱۳۸۳، ج ۲، ص ۵۸۹؛ سبحانی، ۱۴۱۲، ج ۳، ص ۱۹۶-۱۹۷؛ جوادی آملی، ۱۳۸۱، ص ۲۰؛ مکارم شیرازی، ۱۳۷۴، ج ۳، ص ۳۹۱؛ ج ۱، ص ۱۴۹). نگارنده در این مقاله به دنبال رد این دیدگاه و اثبات آن است که شاهد هر امتی امام آن امت است. در هیچ‌یک از تفاسیر (بنابر مرور اجمالی ذیل آیات مربوط به شهادت شاهدان امت‌ها) مشاهده نشد که کسی شاهدان امت‌ها را منطبق بر امامان امت‌ها بداند.

در این مقاله، ابتدا دیدگاه برخی از بزرگان و استدلال آنها برای اثبات عصمت انبیاء ﷺ از خطا و سهو و نسیان را با توجه به آیات مربوط به شاهدان و گواهان امت‌ها ذکر و در ادامه، اشکالات آن را مطرح و سپس نظریه مختار را بیان می‌کنیم.

تقریر دلیل مستفاد از آیات شهادت برای اثبات عصمت انبیاء ﷺ از خطا و سهو و نسیان

آیه‌الله سبحانی بر این باور است که مجموع آیات مزبور دلالت می‌کند بر اینکه در هر امتی شاهدانی بر اعمال آن امت وجود دارند و پیامبر اکرم ﷺ شاهد بر آنهاست. این شهادت در دنیا صورت می‌گیرد و در آخرت ادا می‌شود و شهادت بر صورت و ظاهر اعمال نیست؛ زیرا این شهادت برای قضاوت در آخرت ناکافی است، و آنچه مشهود شاهدان است حقایق اعمال امت (ایمان و کفر و نفاق و ریا و اخلاص و مانند آن) است، و مشخص است که تشخیص این مشهودات و شهادت بر آن از طریق حواس پنج‌گانه نیست؛ زیرا این طریق در کشف حقایق اعمال ناکارآمد است. پس لازم است انبیا مجهز به حس خاصی باشند که به وسیله آن بتوانند آن چیزی را که به وسیله حواس پنج‌گانه قابل ادراک نیست، شهود کنند. ما این حس خاص را «ریسمان عصمت» می‌نامیم. کسی که مجهز به این حس باشد خطا و سهو در او راه ندارد، و اگر شهادت در این دنیا مصون از خطا و اشتباه نباشد عقاب مطیع یا پاداش دادن به مجرم لازم می‌آید که عقلاً قبیح است، به‌ویژه عقاب مطیع (ر.ک: سبحانی، ۱۴۱۲ق، ج ۳، ص ۱۹۶-۱۹۷).

آیه‌الله جوادی نیز بر این باور است که این آیات دلالت دارد بر اینکه گواهان آخرت، شهادت را در دنیا تحمل می‌کنند و به همراه دارند و در آخرت، ادای شهادت کرده، آن را می‌سپارند. پیامبران الهی در رأس گواهان قرار دارند و همه جا و بر همه چیز شاهدند. شاهد بودن پیامبران بر همه زوایای اعمال و کردار و اندیشه‌ها، تنها از طریق حواس پنج‌گانه ظاهر نیست؛ زیرا اموری را شاهد و ناظرند که هرگز با چشم دیده نمی‌شود و با گوش نمی‌توان شنید. پس گواه بودن پیامبران با کمک حس دیگری است که مصون از هرگونه اشتباه و لغزش و خطاست. و این به معنای «عصمت» آنان است؛ زیرا اگر نسیان یا عصیان در شهود باطنی راه یابد، شهادت مقبول در صحنه‌ای که جز حق در آن وجود ندارد، حاصل نخواهد شد (ر.ک: جوادی آملی، ۱۳۸۱، ص ۲۲۰).

آیه‌الله مکارم شیرازی نیز بر این باور است که هر پیامبری گواه اعمال امت خویش است (ر.ک: مکارم شیرازی، ۱۳۷۴، ج ۳، ص ۳۹۱ و ج ۱۶، ص ۱۴۹)، و چنین شاهدهی باید از هر گونه گناه و خطایی پاک باشند تا بتواند حق شهادت را به خوبی ادا کند (ر.ک: همان، ج ۱۱، ص ۳۵۹).

اشکال نخست

شیخ حر عاملی با استناد به آیه «وَكَذَلِكَ جَعَلْنَاكُمْ أُمَّةً وَسَطًا لِتَكُونُوا شُهَدَاءَ عَلَى النَّاسِ وَيَكُونَ الرَّسُولُ عَلَيْكُمْ شَهِيدًا...» (بقره: ۱۴۳) (و بدین گونه، شما را امتی میانه قرار دادیم، تا بر مردم گواه باشید و پیامبر بر شما گواه باشد...) می‌نویسد:

اگر پیامبر معصوم از خطا و فراموشی نباشد، صلاحیت این را ندارد که شاهد بر مردم باشد؛ زیرا احتمال دارد مطلبی را که باید شهادت دهد، فراموش کند (ر.ک: حرعاملی، ۱۳۸۹، ص ۹۸). برخی بر مطلب ایشان چنین اشکال کرده‌اند که طبق این گفته، برخی از مردم عادی هم باید معصوم باشند؛ زیرا برابر این آیه، عده‌ای از مردم عادی هم شاهدانی هستند بر دیگر مردم، و بنابر مدعای ایشان، شاهد باید معصوم باشد، و حال آنکه چنین نیست (ر.ک: میرباقری و نائینی، ۱۳۹۵، ص ۵۴).

این اشکال تنها در صورتی وارد است که مقصود از ضمیر «کُم» در «جَعَلْنَاکُمْ» و «امّةً وسطاً»، مؤمنان معمولی باشند. برخی از مفسران «وسط» را به معنای چیزی دانسته‌اند که میانه دو طرف قرار گرفته باشد و معتقدند: امت اسلام نسبت به بقیه مردم همین وضع را دارند؛ زیرا یک دسته از مردم، یعنی مشرکان و وثنی‌ها، تنها و تنها جانب مادیت را گرفته و بعضی دیگر از مردم مانند نصارا، تنها جانب روح را تقویت کرده‌اند؛ اما امت اسلام هر دو طرف را تقویت می‌کند. بنابراین، امت اسلامی میزانی است که حال سایر امت‌ها با آن وزن می‌شود، و مردمی که در دو طرف افراط و تفریط قرار دارند، باید خود را با امت اسلام بسنجند و متوجه افراط و تفریط خود شوند (ر.ک: رشیدرضا، ۱۴۱۴ق، ج ۲، ص ۴).

علامه طباطبائی بر این باور است که این معنا با لفظ آیه منطبق نیست؛ زیرا درست است که وسط بودن امت، مصحح آن است که امت نام‌برده میزان و مرجع برای دو طرف افراط و تفریط باشد، ولی مصحح آن نیست که شاهد بر دو طرف نیز باشد و یا دو طرف را مشاهده کند؛ چراکه هیچ تناسبی میانه وسط بودن به این معنا و شاهد بودن نیست. علاوه بر آن، در این صورت، دیگر وجهی نیست که به خاطر آن متعرض شهادت رسول بر امت نیز بشود؛ چون شاهد بودن رسول بر امت، نتیجه شاهد بودن و وسط بودن امت نیست، تا وقتی این را خاطرنشان کرد آن را هم به عنوان نتیجه خاطرنشان سازد؛ همان‌گونه که هر غرض را بر ذی‌غرض مترتب می‌کنند.

از این هم که بگذریم، شهادتی که در آیه آمده، خود یکی از حقایق قرآنی است که در قرآن، مکرر آمده و به معنای «مشاهده حقایق اعمال» مردم است و حواس معمولی ما تنها می‌تواند شکل ظاهری اعمال را ببیند؛ و گیریم که ما شاهد بر اعمال سایر امت‌ها باشیم، تحمل شهادت ما از اعمال آنها تنها مربوط به ظاهر و موجود آن اعمال می‌شود، نه آنچه برای حس ما غایب و معدوم است، و حقایق و باطن اعمال و معانی نفسانی که راهی برای درک و احساس آن نیست، احوالی درونی است که مدار حساب و کتاب قیامت بر آن قرار دارد.

پس چنین مقام کریمی شأن همه امت نیست؛ زیرا کرامت خاصه‌ای است برای اولیای طاهری از ایشان. اما مؤمنان معمولی چنین شهادتی ندارند، تا چه رسد به افراد بی‌مایه و تو خالی، و از آن پایین‌تر، فرعون‌های طاعی این امت. کمترین مقامی که شهدا دارند این است که تحت ولایت خدا و در سایه نعمت او، و اصحاب صراط مستقیم هستند (ر.ک: النساء: ۶۹).

پس مراد از «شهادت بودن امت»، این است که شهدای نام‌برده و دارای آن خصوصیات، در این امت هستند؛ همچنان که در قضیه «تفضیل بنی اسرائیل بر عالمیان»، منظور این است که افرادی که بر همه عالمیان برتری دارند در این امت‌اند، نه اینکه تک تک بنی اسرائیل بر عالمیان برترند، بلکه وصف بعض را به کل نسبت داده است؛ زیرا این بعض در آن کل و از آن جمعیت هستند (ر.ک: طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ج ۱، ص ۳۲۰-۳۲۱).

بنابراین، امت وسط مذکور در آیه، اولیای طاهری این امت هستند و ایشان نیز معصوم از خطا و سهو و نسیان در امور مربوط به شهادت بر اعمال مردم هستند و اشکالی بر مطلب شیخ حر عاملی وارد نیست.

اشکال دوم

خلاصه استدلالی که در ابتدای بحث تقریر شد، به صورت قیاس برهانی شکل اول بدین گونه است:

صغرا: همه انبیا شاهدان بحق در قیامت‌اند. کبرا: هر شاهد بحقی در قیامت باید به دور از خطا و سهو باشد. نتیجه: همه انبیا باید به دور از خطا و سهو باشند.

صغرای قیاس فوق ناتمام به نظر می‌رسد؛ زیرا آیات مزبور هیچ دلالتی بر این ندارد که همه انبیا جزو شاهدان باشند. این آیات فقط بیانگر آن است که در هر امتی یک شاهد وجود دارد. پس ممکن است در یک زمان و در یک امت، چند نبی همزمان حضور داشته باشند و فقط یک تن از آنها شاهد اعمال امت باشد؛ مثل حضور همزمان حضرت موسی و حضرت هارون علیهم‌السلام در یک امت و در یک زمان. عبارت *آیت‌الله سبحانی* که می‌نویسد: «مجموع هذه الآيات يدل على أن في كل أمة شهداء على أعمالها»؛ (مجموع این آیات دلالت می‌کند بر اینکه در هر امتی شاهدانی بر اعمال آن امت وجود دارد) (سبحانی، ۱۴۱۲ق، ج ۳، ص ۱۹۶)، با آیات شریفه ناهمخوان است و باید این گونه می‌گفت: «مجموع هذه الآيات يدل على أن في كل أمة شهيد على أعمالها»؛ زیرا آیات مزبور تصریح دارند بر اینکه در هر امتی یک شهید وجود دارد، نه چند شهید: «وَوَزَعْنَا مِنْ كُلِّ أُمَّةٍ شَهِيداً...» (قصص: ۲۵) (و از هر امتی گواهی بیرون آریم...)؛ «فَكَيْفَ إِذَا جِئْنَا مِنْ كُلِّ أُمَّةٍ بِشَهِيدٍ...» (نساء: ۴۱) (پس چگونه خواهد بود آنگاه که از هر امتی گواهی بیاوریم...)؛ «وَوَيَوْمَ نَبْعَثُ مِنْ كُلِّ أُمَّةٍ شَهِيداً...» (نحل: ۸۴) (و [یاد کن] روزی که از هر امتی گواهی برانگیزیم...)؛ همان گونه که علامه طباطبائی رحمته‌الله ذیل آیه ۸۹ سوره نحل معتقد است که این آیه دلالت می‌کند بر شهادت یک تن در هر امت بر اعمال دیگران (ر.ک: طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ج ۱۲، ص ۳۲۲). ایشان از این آیات، عصمت شهدا را نیز برداشت کرده‌اند (ر.ک: همان، ص ۳۲۲-۳۲۳)؛ اما بر خلاف این، *آیه‌الله جوادی آملی* و *آیه‌الله سبحانی* و *آیه‌الله مکارم شیرازی* بنا بر مرور اجمالی تفسیر *المیزان* ذیل آیات ذی‌ربط، جایی نگفته که همه انبیا جزو شهدا هستند. گرچه عموم مفسران فریقین - چنان که در مقدمه ذکر شد - مانند سه مفسر نام‌برده، بر این باورند که شهدا همان انبیا هستند. *فخر رازی* با نظر به آیه «وَوَيَوْمَ نَبْعَثُ مِنْ كُلِّ أُمَّةٍ شَهِيداً عَلَيْهِمْ مِنْ أَنْفُسِهِمْ وَجِئْنَا بِكَ شَهِيداً عَلَى هَؤُلَاءِ...» (نحل: ۸۹) معتقد است که هر پیامبری شاهد بر امتش است و هیچ گروه و نسلی در این دنیا نیست، مگر اینکه یک شاهد بر آن وجود دارد» و در عصر رسول اکرم صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم ایشان شاهد بر امت بودند، و در هر زمانی بعد از ایشان نیز باید شاهدی باشد؛ و این شاهد و گواه نباید جایز الخطاء باشد، و گرنه او هم نیاز به شاهد و گواه دیگری دارد، و این امر به صورت مسلسل تا بی‌نهایت ادامه خواهد یافت، و چنین تسلسلی باطل است. نتیجه اینکه در هر عصری باید جمعیتی باشد که گفتارش حجت باشد و این راهی ندارد، جز اینکه بگوییم: اجماع امت، حجت است (ر.ک: فخرالدین رازی، ۱۴۲۰ق، ج ۲۰، ص ۲۵۷).

آیه‌الله مکارم شیرازی در نقد مطلب *فخر رازی* می‌نویسد:

اگر *فخر رازی* کمی از محدوده عقاید خویش گام بیرون می‌نهاد مسلماً گرفتار چنین سخن تعصب‌آمیزی نمی‌شد؛ زیرا قرآن می‌گوید: برای هر امتی یک گواه از جنس آنها قرار دادیم، نه اینکه مجموع امت برای فرد امت، حجت

و گواه است (مکارم شیرازی، ۱۳۷۴، ج ۱، ص ۳۶۰).

نقدی که ایشان بر مطلب فخر رازی به درستی وارد کرده بر مطلب خودش و دو مفسر بزرگوار فوق‌الذکر نیز وارد است؛ زیرا به گفته خود *آیه/الله مکارم شیرازی*، قرآن می‌فرماید: برای هر امتی یک گواه از جنس آنها قرار دادیم؛ اما ایشان همه انبیا را جزو گواهان می‌دانند، در حالی که - همان‌گونه که ذکر شد - احتمال دارد در یک زمان و در یک امت، چند نبی همزمان حضور داشته باشند و بنابر آیات قرآن، فقط یک تن از آنها شاهد اعمال امت است.

نظریه مختار

به نظر می‌رسد «شهید» در این آیات، منطبق بر همان کسی باشد که در لسان روایات از آن با عنوان «امام» یاد شده است. ما مدعای خود را با ذکر دو مقدمه و نتیجه برگرفته از آنها بیان می‌کنیم:

مقدمه اول

با توجه به آیات شریفه، باید در هر امتی یک شهید وجود داشته باشد و هیچ عصری از اعصار از وجود شهید و گواه خالی نیست: «و نَزَعْنَا مِنْ كُلِّ أُمَّةٍ شَهِيدًا...» (قصص: ۷۵)؛ «فَكَيْفَ إِذَا جِئْنَا مِنْ كُلِّ أُمَّةٍ بِشَهِيدٍ...» (نساء: ۴۱)؛ «و يَوْمَ نَبْعَثُ مِنْ كُلِّ أُمَّةٍ شَهِيدًا...» (نحل: ۸۴). از سوی دیگر می‌دانیم که در برخی از برهه‌های زمانی، هیچ پیغمبری وجود نداشته است: «يَا أَهْلَ الْكِتَابِ قَدْ جَاءَكُمْ رَسُولُنَا يُبَيِّنُ لَكُمْ عَلَى قَتْرَةٍ مِنَ الرُّسُلِ...» (مائده: ۱۹) (ای اهل کتاب، فرستاده ما به سوی شما آمد که در دوران گسستگی [آمدن] پیامبران، [حق را] برای شما روشن بیان می‌کند...»، و در زمان کنونی ما نیز هیچ پیغمبری وجود ندارد. اما همان‌گونه که هیچ عصری از اعصار از وجود شهید و گواه خالی نیست، از وجود امام هم خالی نیست. روایات فراوانی در کتب حدیثی این باره وجود دارد که در اینجا فقط به چند نمونه اشاره می‌کنیم:

- «إِنَّ الْأَرْضَ لَا تَخْلُو إِلَّا وَ فِيهَا إِمَامٌ...» (زمین در هیچ حالی از امام خالی نگردد...)

- «... عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام قَالَ: قُلْتُ لَهُ تَبَقَى الْأَرْضُ بَعِيرٍ إِمَامٍ قَالَ لَا...» (به امام صادق عليه السلام عرض کردم: زمین

بدون امام باقی می‌ماند؟ فرمودند: نه...)

- «إِنَّ اللَّهَ أَجَلٌ وَ أَعْظَمُ مِنْ أَنْ يَتْرُكَ الْأَرْضَ بَعِيرٍ إِمَامٍ عَادِلٍ» (خدا برتر و بزرگ‌تر از آن است که زمین را بدون

امام عادل واگذارد).

- «قُلْتُ لِأَبِي عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام: أَتَبَقَى الْأَرْضُ بَعِيرٍ إِمَامٍ؟ قَالَ: لَوْ بَقِيَتِ الْأَرْضُ بَعِيرٍ إِمَامٍ لَسَاخَتْ». (ابوحمره می‌گوید: به

امام صادق عليه السلام عرض کردم: زمین بدون امام می‌ماند؟ فرمودند: اگر زمین بدون امام باشد فرو می‌رود).

«قُلْتُ لَهُ: أَتَبَقَى الْأَرْضُ بَعِيرٍ إِمَامٍ؟ قَالَ: لَا قُلْتُ: فَإِنَّا نَرَوِي عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام: أَنَّهَا لَا تَبَقَى بَعِيرٍ إِمَامٍ، إِلَّا أَنْ يَسْخَطَ اللَّهُ

تَعَالَى عَلَى أَهْلِ الْأَرْضِ أَوْ عَلَى الْعِبَادِ. فَقَالَ: لَا، لَا تَبَقَى إِذَا لَسَاخَتْ». (محملمبن فضیل می‌گوید: به امام رضا عليه السلام عرض کردم:

زمین بدون امام باقی می‌ماند؟ فرمودند: نه. گفتم: برای ما از حضرت صادق عليه السلام روایت شده که زمین بدون امام باقی نباشد،

مگر اینکه خدای تعالی بر اهل زمین یا بر بندگان خشم گیرد. فرمودند: نه، باقی نماند؛ در آن صورت، فرو رود).

- «لَوْ أَنَّ الْإِمَامَ رَفِعَ مِنَ الْأَرْضِ سَاعَةً لَمَاجَتْ بِأَهْلِهَا كَمَا يَمُوجُ الْبَحْرُ بِأَهْلِهِ» (اگر امام از زمین برگرفته شود، زمین

با اهلش مضطرب گردد؛ چنان که دریا با اهلش موج برمی‌دارد (ز.ک: کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۱، ص ۱۷۸-۱۷۹).

در برخی از روایات به جای لفظ «امام»، لفظ «حجت» آمده است:

«مَا زَالَتْ الْأَرْضُ إِلَّا وَ لِلَّهِ فِيهَا الْحُجَّةُ...» (زمین از حالی به حالی نگردد؛ جز آنکه برای خدا در آن حجتی باشد...).

«أَنَّ أَمِيرَ الْمُؤْمِنِينَ عليه السلام قَالَ: اللَّهُمَّ إِنَّكَ لَا تَخْلِي أَرْضَكَ مِنْ حُجَّةٍ لَكَ عَلَى خَلْقِكَ» (امیرالمؤمنین عليه السلام فرمودند: خداوند، تو زمینت را از حجت خود بر خلقت خالی نمی‌گذاری).

«قَالَ أَبُو الْحَسَنِ عليه السلام: إِنَّ الْأَرْضَ لَا تَخْلُو مِنْ حُجَّةٍ...» (امام دهم عليه السلام فرمودند: زمین از حجت خالی نمی‌ماند...) (همان).

با توجه به روایات دیگر، مشخص می‌شود که منظور از «حجت»، همان «امام» است:

«وَاللَّهُ، مَا تَرَكَ اللَّهُ أَرْضًا مِنْذُ قَبْضِ آدَمَ عليه السلام إِلَّا وَ فِيهَا إِمَامٌ يَهْتَدَى بِهِ إِلَى اللَّهِ وَ هُوَ حُجَّتُهُ عَلَى عِبَادِهِ، وَ لَا تَبْقَى الْأَرْضُ بِغَيْرِ إِمَامٍ حُجَّةً لِلَّهِ عَلَى عِبَادِهِ» (به خدا سوگند، از زمانی که خدا آدم را قبض روح کرد، زمینی را بدون امامی که به وسیله او به سوی خدا رهبری شوند وانگذاشته و او حجت خداست بر بندگانش، و زمین بدون امامی که حجت خدا بر بندگانش باشد، باقی نمی‌ماند) (همان، ص ۱۷۹).

«لَوْ كَانَ النَّاسُ رُجُلَيْنِ لَكَانَ أَحَدُهُمَا الْإِمَامَ، وَقَالَ: إِنَّ آخِرَ مَنْ يَمُوتُ الْإِمَامُ لِنَلَّا يَحْتَجُّ أَحَدُ عَلَى اللَّهِ عَزَّ وَ جَلَّ أَنَّهُ تَرَكَهُ بِغَيْرِ حُجَّةٍ لِلَّهِ عَلَيْهِ» (اگر از مردم زمین، تنها دو کس باشند یکی از آن دو امام است، و فرمودند: آخرین کسی که بمیرد امام است، تا کسی بر خدا احتجاج نکند که او را بدون حجت واگذاشته است) (همان، ص ۱۸۰).

«... الْإِمَامُ أَمِينُ اللَّهِ فِي خَلْقِهِ وَ حُجَّتِهِ عَلَى عِبَادِهِ...» (امام امین خدا در بین مخلوقات او و حجت الهی بر بندگانش است...) (همان، ص ۲۰۰)

علامه طباطبائی بر این باور است که «حجت» همان «امام» است. عین پرشس و پاسخی را که از ایشان صورت گرفته است، نقل می‌کنیم: «س ۱۲۰: آیا پیغمبر اکرم صلی الله علیه و آله امام هم بود؟ ج: یقیناً امام بود؛ زیرا هیچ وقت زمین از حجت خالی نمی‌ماند. س ۱۲۱: آیا از آنجا که در روایات معروف «لو لا الحجة - ساخت الارض باهلها» (اگر حجت نبود، مسلماً زمین ساکنانش را فرو می‌برد). عبارت «لو لا الحجة» آمده است، نه عبارت «لو لا الامام» آیا می‌توان از آن استفاده نمود که لازم نیست حجت خصوص امام باشد، بلکه شامل نبی هم می‌شود؟ ج: حجت کسی است که اعمال بندگان نزد اوست و او اعمال را پرورش داده و به خداوند متعال سوق می‌دهد، و او امام است، خواه نبی هم باشد مانند حضرت ابراهیم عليه السلام و حضرت رسول اکرم صلی الله علیه و آله و یا نبی نبوده و فقط امام باشد...» (رخ‌شاد، ۱۳۸۱، س ۱۲۰ و س ۱۲۱).

مستشکل می‌تواند بگوید: چگونه می‌گویید: در برخی از برهه‌های زمانی، هیچ پیغمبری وجود نداشته است، در حالی که قرآن تصریح دارد بر فرستادن رسول در هر امتی: «وَلَقَدْ بَعَثْنَا فِي كُلِّ أُمَّةٍ رَسُولًا أَنِ اعْبُدُوا اللَّهَ وَ اجْتَنِبُوا الطَّاغُوتَ...» (نحل: ۳۶) (و در حقیقت، در میان هر امتی فرستاده‌ای برانگیختیم [تا بگوید]: «خدا را پرستید و از طاغوت [فریبگر] بپرهیزید؛ «وَلِكُلِّ أُمَّةٍ رَسُولٌ...» (یونس: ۴۷) (و هر امتی را پیامبری است...)?

برای پاسخ‌گویی به این سؤال، باید کاربرد کلمه «امت» را در قرآن به دقت بررسی کرد. راعب/اصفهان‌نی معتقد

است: امت به هر جماعتی گفته می‌شود که به خاطر کاری و هدفی جمع می‌شوند، خواه آن کار دین واحد یا زمان واحد یا مکان واحد باشد، اجباری باشد یا اختیاری (ر.ک: راغب اصفهانی، ۱۴۱۲ق، ص ۸۶). *آیة‌الله مصباح یزدی* نیز در خصوص کاربرد کلمه «امت» در قرآن معتقد است که این کلمه در قرآن، در بیشتر جاها بر گروهی از انسان‌ها اطلاق شده و بی‌شک، اطلاق «امت واحد» بر مجموعه‌ای از انسان‌ها یک امر اعتباری است و آنچه برای «امت واحد» نامیدن مجموعه‌ای از افراد ضروری است، وجود یک جهت اشتراک میان آن مردم است. قرآن حتی گروهی از مردم را که برای آب دادن گوسفندان خود کنار یکدیگر گرد آمده بودند، امت می‌نامد: «وَلَمَّا وَرَدَ مَاءَ مَدْيَنٍ وَجَدَ عَلَيْهِ أُمَّةً مِّنَ النَّاسِ يَسْقُونَ...» (قصص: ۲۳) (و چون [موسی] به آب مدین رسید، بر سر آن، گروهی از مردم را دید که [به گوسفندان خود] آب می‌دادند...) (ر.ک: مصباح یزدی، ۱۳۸۸، ص ۳۹۹). بنابراین، واژه «امت» در موارد گوناگون، با توجه به وجه اشتراک‌های متفاوت، معانی مختلفی می‌یابد.

حال با این نکته‌آموزی از *آیة‌الله مصباح*، به سراغ آیات محل بحث می‌رویم تا ببینیم منظور از «امت»، در آیات «وَلَقَدْ بَعَثْنَا فِي كُلِّ أُمَّةٍ رَسُولًا أَنِ اعْبُدُوا اللَّهَ وَاجْتَنِبُوا الطَّاغُوتَ...» (نحل: ۳۶) و «وَلِكُلِّ أُمَّةٍ رَسُولٌ...» (یونس: ۴۷) چیست؟ و وجه اشتراک مردم در این آیات چه چیزی است؟

به یقین، در این آیات، اشتراک زمانی (یعنی مردمی که در یک زمان واحد و هم عصر زندگی می‌کنند رسولی برای خود داشته باشند) مد نظر نیست؛ زیرا، آیة فترت رسل (مائده: ۱۹) و عصر کنونی ما ناقض این احتمال است. به نظر می‌رسد وجه اشتراک مردم در آیات، استفاده از تعلیمات واحد رسولان است. *آیة‌الله مصباح یزدی* معتقد است: اگر میلیون‌ها انسان در طول ده‌ها قرن با هم روابطی داشته باشند که موجب انتقال معلومات آنها به یکدیگر شود و اگر کتابی برای آنها نازل شود و در میانشان باقی بماند همه آنها یک امت به حساب می‌آیند (ر.ک: همان، ص ۴۰۰).

ایشان بر این باور است که می‌توان مجموعه‌ای از انسان‌ها را به لحاظ اینکه پیرو دین مشترکی هستند، «امت واحد» خواند. از این رو - مثلاً - گروهی از مردمان را که از شریعت حضرت موسی علیه السلام پی‌روی می‌کنند، «امت حضرت موسی علیه السلام» می‌نامیم. ملاک این وحدت اعتباری، لزوماً زیستن آنان در زمان یا مکان واحد و یا داشتن روابط اقتصادی مشترک نیست (ر.ک: همان، ص ۳۹۹).

بنابراین، در زمان فترت رسل، قبل از بعثت نبی اکرم صلی الله علیه و آله هیچ رسولی در بین مردم وجود نداشت؛ اما دعوت‌ها و اندازهای رسولان گذشته موجود بود. همچنین می‌توان نبی اکرم صلی الله علیه و آله را رسول برای همه کسانی نامید که بعد از بعثت ایشان آمده‌اند و تا روز قیامت خواهند آمد. آیات ذیل به روشنی بر این مطلب دلالت می‌کند:

- «قُلْ يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنِّي رَسُولُ اللَّهِ إِلَيْكُمْ جَمِيعًا» (اعراف: ۱۵۸) (بگو: ای مردم، من پیامبر خدا به سوی همه شما هستم).

- «وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا كَافَّةً لِّلنَّاسِ بَشِيرًا وَنَذِيرًا...» (سبأ: ۲۸) (و ما تو را جز [به سَمَتِ] بشارتگر و هشداردهنده

برای تمام مردم نفرستادیم...).

- «قُلْ يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّمَا أَنَا لَكُمْ نَذِيرٌ مُّبِينٌ» (حج: ۴۹) (بگو: ای مردم، من برای شما فقط هشداردهنده‌ای آشکارم).

- «تَبَارَكَ الَّذِي نَزَّلَ الْفُرْقَانَ عَلَى عَبْدِهِ لِيَكُونَ لِلْعَالَمِينَ نَذِيرًا» (فرقان: ۱) (بزرگ [و خجسته] است کسی که بر

بنده خود، فرقان [کتاب جداسازنده حق از باطل] را نازل فرمود، تا برای جهانیان هشداردهنده‌ای باشد).

«... أَوْحِيَ إِلَيَّ هَذَا الْقُرْآنُ لِأُنذِرَكُمْ بِهِ وَ مَن بَلَغَ...» (انعام: ۱۹) (... این قرآن به من وحی شده است تا به وسیله آن، شما و هر کس را [که این پیام به او] برسد، هشدار دهم...)

بنابراین با وجود آیات «وَلَقَدْ بَعَثْنَا فِي كُلِّ أُمَّةٍ رَسُولًا أَنِ اعْبُدُوا اللَّهَ وَ اجْتَنِبُوا الطَّاغُوتَ...» (نحل: ۳۶) و «وَلِكُلِّ أُمَّةٍ رَسُولٌ...» (یونس: ۴۷) اشکالی به مطلب ما مبنی بر اینکه در برخی از برهه‌های زمانی، هیچ پیغمبری وجود ندارد، وارد نمی‌شود.

حال باید دید معنای «امت» و وجه اشتراک مردم در آیات «و نَزَعْنَا مِنْ كُلِّ أُمَّةٍ شَهِيدًا...» (قصص: ۷۵) و «فَكَيْفَ إِذَا جِئْنَا مِنْ كُلِّ أُمَّةٍ بِشَهِيدٍ...» (نساء: ۴۱) و «وَيَوْمَ نَبْعَثُ مِنْ كُلِّ أُمَّةٍ شَهِيدًا» (نحل: ۸۴) چیست؟

به نظر می‌رسد وجه اشتراک در این آیات، اشتراک زمانی باشد؛ یعنی بر مردم هر عصری یک شاهد وجود دارد و شهادت باید از سوی شاهد زنده و حاضر صورت بگیرد، و با از دنیا رفتن یک شاهد، شاهد دیگری جای او را می‌گیرد. اینچنین برخی از مفسران با توجه به آیه «و كُنْتُ عَلَيْهِمْ شَهِيدًا مَا دُمْتُ فِيهِمْ فَلَمَّا تَوَفَّيْتَنِي كُنْتُ أَنْتَ الرَّقِيبَ عَلَيْهِمْ وَ أَنْتَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدٌ» (مائده: ۱۱۷) (و تا در میان آنها به سر می‌بردم بر آنان گواه و نگاهبان بودم، و چون مرا از میان ایشان برگزفتی تو خود بر آنان نگاهبان بودی و تو بر هر چیزی گواهی) و اینکه حضرت عیسی ﷺ شهادت خود را منحصر کرده است به زمانی که در میان آنها بوده، نتیجه گرفته‌اند که شهادت باید از سوی شاهد زنده و حاضر صورت بگیرد (ر.ک: طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ج ۱۲، ص ۳۲۴؛ فضل الله، ۱۴۱۹ق، ج ۷، ص ۲۷۲؛ مکارم شیرازی، ۱۳۷۴، ج ۳، ص ۳۹۳).

مقدمه دوم

امکان دارد چند نبی یا رسول همزمان وجود داشته باشند و همه آنها نیز وظیفه نبوت یا رسالت خود را همزمان انجام دهند: «وَ أَضْرِبْ لَهُم مَّثَلًا أَصْحَابَ الْقُرْيَةِ إِذْ جَاءَهَا الْمُرْسَلُونَ إِذْ أَرْسَلْنَا إِلَيْهِمُ اثْنَيْنِ فَكَذَّبُوهُمَا فَعَبَّوْا بِثَالِثٍ فَقَالُوا إِنَّا إِلَيْكُم مُّرْسَلُونَ» (یس: ۱۳-۱۴) (داستان] مردم آن شهری را که رسولان بدانجا آمدند برای آنان مثل زن؛ آن گاه که دو تن به سوی آنان فرستادیم، و [لی] آن دو را دروغگو پنداشتند، تا با [فرستاده] سومین [آنان را] تأیید کردیم. پس [رسولان] گفتند: ما به سوی شما به پیامبری فرستاده شده‌ایم). نمونه دیگر، حضور همزمان حضرت موسی ﷺ و حضرت هارون ﷺ در یک امت و در یک زمان است (ر.ک: طه: ۴۷؛ مریم: ۵۳). همچنین می‌توان از حضور همزمان حضرت ابراهیم ﷺ و حضرت لوط ﷺ یاد کرد (ر.ک: العنکبوت: ۳۱-۳۲؛ الشعراء: ۱۶۱-۱۶۲؛ الصافات: ۱۳۳). اما امکان ندارد چند امام همزمان وجود داشته باشند و همه آنها وظایف مربوط به امامت خود را همزمان انجام دهند و در هر زمانی فقط یک امام وجود دارد: «قُلْتُ لَأَبِي عَبْدِ اللَّهِ ﷺ: تَكُونُ الْأَرْضُ لَيْسَ فِيهَا إِمَامٌ؟ قَالَ: لَا. قُلْتُ: يَكُونُ إِمَامَانِ؟ قَالَ: لَا. إِلَّا وَ أَحَدُهُمَا صَامِتٌ»؛ حسین بن ابی العلاء می‌گوید: به امام صادق ﷺ عرض کردم: ممکن است زمین باشد و امامی در آن نباشد؟ فرمودند: نه. گفتم: دو امام در یک زمان می‌شود؟ فرمودند: نه، مگر اینکه یکی از آنها خاموش باشد (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۱، ص ۱۷۸). در *بحار الانوار* هشت روایت در این باره آمده است (ر.ک: مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۲۵، ص ۱۰۵-۱۰۸). در کتاب *علل الشرائع*، در روایت مفصلی به این مطلب پرداخته شده است که چرا در یک زمان دو امام وجود ندارد (ر.ک: ابن بابویه، ۱۳۸۵، ج ۱، ص ۲۵۴). چنان که ذکر شد، آیات شریفه نیز دلالت داشت بر اینکه در هر امتی فقط یک شهید وجود دارد.

نتیجه استدلال

شاید آن چیزی که برخی از علما را به این سمت سوق داده است که شاهدان امت‌ها را منطبق بر انبیا بدانند این بوده است که در بین هر امت، فقط یک تن به این مقام می‌رسد که اعمال سایر مردم را می‌بیند و در روز قیامت به حق شهادت می‌دهد، و این مقام ممتاز، که در هر امت تنها نصیب یک تن می‌گردد، قاعدتاً باید نصیب فرد برگزیده امت شود؛ و برخی از علما مقامی را بالاتر از مقام نبوت و رسالت و شخصی را بالاتر از نبی و رسول متصور نبوده‌اند. بدین‌روی شاهدان امت‌ها را منطبق بر انبیا دانسته‌اند. اما با دقت در آیات قرآن، درمی‌یابیم که مقام «امامت» از مقام «نبوت و رسالت» بالاتر است؛ زیرا حضرت ابراهیم علیه السلام، نبی و رسول بود و بعد از پشت سر گذاشتن آزمایش‌های فراوان و موفقیت در همه آنها، در اواخر عمر، به مقام امامت رسید.

علامه طباطبائی اعتقاد دارد که محال است با وجود امام، کسی پیدا شود که از نظر فضایل نفسانی مافوق او باشد (ر.ک: طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ج ۱، ص ۲۷۵)، ملاصدرا نیز با توجه به آیه ۱۲۴ سوره بقره، منصب «امامت» را مهم‌ترین و عالی‌ترین و بزرگ‌ترین منصب و مقام می‌داند (ر.ک: صدرالمآلهین، ۱۳۸۳، ج ۲، ص ۴۳۱). علاوه بر آیه ۱۲۴ سوره بقره، روایات معصومان نیز بر این نکته تأکید دارد:

... امامت قدرش بالاتر و شأنش بزرگ‌تر و منزلتش عالی‌تر و مکانش منبع‌تر و عمقش گودتر از آن است که مردم با عقل خود به آن برسند یا با آرائشان آن را دریابند و یا به انتخاب خود امامی منصوب کنند امامت مقامی است که خدای عز و جل بعد از رتبه نبوت و خلت در مرتبه سوم به ابراهیم خلیل علیه السلام اختصاص داده و به آن فضیلت مشرفش ساخته و نامش را بلند و استوار ساخته و فرموده است: «من تو را امام مردم گردانیدم» (بقره: ۱۲۴). ابراهیم خلیل علیه السلام از نهایت شادی‌اش به آن مقام عرض کرد: از فرزندان من هم؟ خدای تبارک و تعالی فرمود: «پیمان و فرمان من به ستم‌کاران نمی‌رسد» ... (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۱، ص ۱۹۹) ... امام یگانه روزگار خود است؛ کسی با او برابر نیست و دانشمندی همتای او برابر نیست، و جایگزین و مانند و نظیری ندارد ... (همان، ص ۲۰۱)

بنابراین، به نظر می‌رسد اگر این مقام ممتاز بخواهد نصیب فرد برگزیده امت شود و در هر امتی فقط یک تن شایستگی رسیدن به این مقام را داشته باشد که اعمال سایر مردم را ببیند و در روز قیامت به حق شهادت دهد، این شخص همان امام امت و حجت خدا بر مردم است. علاوه بر این، روایات زیادی داریم مبنی بر اینکه امام اعمال بندگان را می‌بیند (ر.ک: صفار، ۱۴۰۴ق، ج ۱، ص ۴۳۱-۴۳۸؛ نوری، ۱۴۰۸ق، ج ۹، ص ۲۳۵-۲۳۷). به نظر می‌رسد روایاتی که حکمی را برای امام بما هو امام ذکر کرده است این حکم بر وصف «امامت» بار می‌شود و شامل تمام دارندگان این وصف (مانند تمامی انبیایی که به مقام امامت رسیده‌اند و امامانی که نبی نیستند) می‌شود؛ چنان‌که در صدر روایت فوق، از بحث درباره امامت امیرالمؤمنین علیه السلام شروع شده «...إِقَامَ لَهُمْ عَلِيًّا علیه السلام عَلِمًا وَإِمَامًا...» (علی علیه السلام را به عنوان پیشوا و امام منصوب کرد...). سپس به امامت حضرت ابراهیم علیه السلام منتقل شد: «...إِنَّ الْإِمَامَةَ حَصَّ اللَّهُ - عَزَّ وَجَلَّ - بِهَا إِبْرَاهِيمَ الْخَلِيلَ علیه السلام...» (خدای عز و جل امامت را به ابراهیم خلیل اختصاص داد...) و بعد از آن امامت ائمه دوازده‌گانه مطرح گردید: «...إِنَّ الْإِمَامَةَ خِلَافَةُ اللَّهِ وَ خِلَافَةُ الرَّسُولِ صلی الله علیه و آله وَ مَقَامُ أَمِيرِ الْمُؤْمِنِينَ علیه السلام وَ مِيرَاثُ الْحَسَنِ وَ الْحُسَيْنِ علیه السلام...» (امامت خلافت از طرف خدا و رسول خدا و مقام امیرالمؤمنین و میراث حسن و حسین است...)، و امامت را در همه همسان

گرفته است (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۱، ص ۱۹۹). با توجه به مطالب گفته شده، به نظر می‌رسد مقام «شهود باطنی اعمال» مختص کسانی است که به جایگاه رفیع امامت نایل آمده باشند.

رابطه بین امام و نبی، رابطهٔ عموم و خصوص من وجه است: ۱. برخی از انبیا امامند؛ مانند حضرت ابراهیم. ۲. برخی از انبیا امام نیستند. ۳. برخی از ائمه نبی هستند؛ مانند حضرت ابراهیم علیه‌السلام. ۴. برخی از ائمه نبی نیستند؛ مانند ائمهٔ دوازده‌گانه‌ای که شیعه بر اساس ادلهٔ متقن به امامت آنان معتقد است.

بنابراین، فقط برخی از انبیا (نه همه انبیا) جز شاهدان امت‌ها هستند. البته طبق این استدلال، شاهد امت باید در آنچه مربوط به مشاهدهٔ اعمال مردم است مصون از خطا و سهو و نسیان باشد و دلالتی بر عصمت از خطا و سهو و نسیان در غیر آن ندارد. برای اثبات عصمت همهٔ انبیا از هر گونه خطا و سهو و نسیان - غیر از این دلیل - دلایل دیگری نیز اقامه شده است (ر.ک: طوسی، ۱۴۱۴ق، ص ۹۷؛ حلی، ۱۴۱۳ق، ص ۷۵؛ شبر، ۱۴۲۴ق، ج ۱، ص ۱۴۱ و ص ۱۴۲؛ سبحانی، ۱۴۱۲ق، ج ۳، ص ۱۹۱-۱۹۲).

در هیچ‌یک از تفاسیر، بنابر مرور اجمالی ذیل آیات مربوط به شهادت شاهدان امت‌ها ندیدیم که کسی شاهدان امت‌ها را منطبق بر امامان علیهم‌السلام بداند.

نتیجه‌گیری

صغرای استدلال مستفاد از آیات مربوط به شاهدان و گواهان امت‌ها (بدین صورت که همهٔ انبیا شاهدان بحق در قیامتند و هر شاهد بحقی در قیامت، باید بدور از خطا و سهو باشد؛ بنابراین، همهٔ انبیا باید به دور از خطا و سهو باشند) ناتمام به نظر می‌رسد. با توجه به آیات قرآن، در هر امتی یک شهید وجود دارد، و هیچ عصری از اعصار از وجود شهید و گواه خالی نیست. در برخی از برهه‌های زمانی (مانند دوران فترت رسل و عصر کنونی ما) هیچ نبی و پیغمبر زنده‌ای وجود ندارد؛ اما همان‌گونه که هیچ عصری از اعصار از وجود شهید و گواه خالی نیست، از وجود امام خالی نیست.

امکان دارد چند نبی یا رسول همزمان وجود داشته باشند و همهٔ آنها نیز وظیفهٔ نبوت یا رسالت خود را همزمان انجام دهند؛ اما امکان ندارد چند امام همزمان وجود داشته باشند و همهٔ آنها وظایف مربوط به امامت خود را همزمان انجام دهند و در هر زمانی فقط یک امام وجود دارد. آیات مربوط به شاهدان امت‌ها نیز دلالت دارد بر اینکه در هر امتی فقط یک شهید وجود دارد.

در هر امتی فقط یک تن که همان امام امت و حجت خدا بر مردم است، اعمال سایر مردم را می‌بیند، و در روز قیامت به حق شهادت می‌دهد. بنابراین، امام هر امتی باید در شهادت خود بدور از خطا و سهو و نسیان باشد.

منابع

- ابن ابی حاتم، عبدالرحمن بن محمد، ۱۴۱۹ق، *تفسیر القرآن العظیم*، تحقیق اسعد محمد طیب، چ سوم، ریاض، مکتبه نزار مصطفی الباز.
- ابن عاشور، محمد بن طاهر، بی تا، *التحریر و التنبیر*، بی جا، بی نا.
- ابن کثیر دمشقی، اسماعیل بن عمرو، ۱۴۱۹ق، *تفسیر القرآن العظیم*، بیروت، دارالکتب العلمیه.
- ابراهیم بن نوبخت، ۱۴۱۳ق، *الیاقوت فی علم الکلام*، تحقیق علی اکبر ضیائی، قم، کتابخانه آیت الله مرعشی نجفی.
- ابوالفتح رازی، حسین بن علی، ۱۴۰۸ق، *روض الجنان و روح الجنان فی تفسیر القرآن*، مشهد، آستان قدس رضوی.
- الوسی، سید محمود، ۱۴۱۵ق، *روح المعانی فی تفسیر القرآن العظیم*، بیروت، دارالکتب العلمیه.
- جوادی آملی، عبدالله، ۱۳۸۱، *وحی و نبوت در قرآن*، قم، اسراء.
- _____، ۱۳۸۹، *ولایت فقیه*، تحقیق محمد محرابی، چ نهم، سایت بنیاد بین المللی علوم وحیانی اسراء.
- حراعلی، محمد بن حسن، ۱۳۸۹، *پیراستگی معصوم از فراموشی و خطا*، ترجمه محمد اصغر ی نژاد، قم، ادیان.
- حسینی تهرانی، سید محمد حسین، ۱۴۲۶، *امام شناسی*، چ سوم، مشهد، علامه طباطبائی.
- حسینی لواسانی، سید حسن، ۱۴۲۵ق، *نور الأفهام فی علم الکلام*، مقدمه و تحقیق سید ابراهیم لواسانی، قم، مؤسسه النشر الإسلامی.
- حلی، جعفر بن حسن، ۱۴۱۴ق، *المسلك فی أصول الدین و الرسالة الماتنیه*، تحقیق رضا استادی، مشهد مجمع البحوث الإسلامیه.
- حلی، حسن بن یوسف، ۱۴۱۳ق، *کشف المراد فی شرح تجرید الاعتقاد*، تصحیح حسن حسن زاده آملی، چ چهارم، قم، مؤسسه نشر اسلامی.
- _____، ۱۴۱۳ق، *الرسالة السعدیه*، بیروت، دار الصفوة.
- حمود، محمد جمیل، ۱۴۲۱ق، *الفوائد البهیة فی شرح عقائد الإمامیه*، چ دوم، بیروت، مؤسسه الأعلمی.
- راغب اصفهانی، حسین بن محمد، ۱۴۱۲ق، *المفردات فی غریب القرآن*، به کوشش صفوان عدنان داودی، دمشق بیروت، دارالعلم الدار الشامیه.
- ربانی گلپایگانی، علی، ۱۳۳۴، *عصمت امام از دیدگاه خرد*، بی نا، بی جا.
- رخشاد، محمد حسین، ۱۳۸۱، *۶۶۵ پرسش و پاسخ در محضر علامه طباطبائی*، قم، آل علی علیه السلام.
- رشیدرضا، محمد، ۱۴۱۴ق، *تفسیر القرآن الحکیم الشهیر بتفسیر المنار*، بیروت، دار المعرفة.
- زمخشری، محمود بن عمر، ۱۴۰۷ق، *الکشاف عن حقائق غوامض التنزیل*، چ سوم، بیروت، دارالکتاب العربی.
- سبحانی، جعفر، ۱۴۱۲ق، *الإلهیات علی هدی کتاب و السنة و العقل*، قم، مرکز العالمی للدراسات الإسلامیه.
- _____، ۱۴۲۵ق، *عصمة الأنبياء*، چ سوم، قم، مؤسسه امام صادق علیه السلام.
- شبر، سید عبدالله، ۱۴۲۴ق، *حق یقین فی معرفة اصول الدین*، چ دوم، قم، أنوار الهدی.
- صدر المتألهین، ۱۳۸۳، *شرح أصول الکافی*، تحقیق محمد خواجوی، تهران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
- صدوق، محمد بن علی، ۱۳۸۵، *علل الشرائع*، قم، کتابفروشی داورى.
- صفا، محمد بن حسن، ۱۴۰۴ق، *بصائر الدرجات فی فضائل آل محمد علیهم السلام*، چ دوم، قم، کتابخانه آیت الله مرعشی نجفی.
- طباطبائی، سید محمد حسین، ۱۴۱۷ق، *المیزان فی تفسیر القرآن*، قم، جامعه مدرسین.
- طبرسی، فضل بن حسن، ۱۳۷۲، *مجمع البیان فی تفسیر القرآن*، چ سوم، تهران، ناصر خسرو.
- طوسی، محمد بن حسن، ۱۳۸۲، *تلخیص الشافی*، تحقیق حسین بحر العلوم، قم، المحبین.
- _____، ۱۴۱۴ق، *الرسائل العشر*، چ دوم، قم، مؤسسه النشر الإسلامی.
- طوسی، محمد بن محمد، ۱۴۰۷ق، *تجرید الاعتقاد*، تحقیق حسینی جلالی، قم، دفتر تبلیغات اسلامی.
- فخر رازی، محمد بن عمر، ۱۴۲۰ق، *مفاتیح العیب*، چ سوم، بیروت، دار احیاء التراث العربی.
- فضل الله، سید محمد حسین، ۱۴۱۹ق، *من وحی القرآن*، بیروت، دار الملائک.
- فیاض لاهیجی، عبدالرزاق، ۱۳۷۲، *سرمایه ایمان*، در: *اصول اعتقادات*، تصحیح صادق لاریجانی، چ سوم، تهران، الزهراء.

- کاشف الغطاء، محمدحسین، ۱۴۱۳ق، *أصل الشیعة وأصولها*، چ چهارم، بیروت، مؤسسه الأعلمی.
- کلینی، محمدبن یعقوب، ۱۴۰۷ق، *الکافی*، تحقیق علی اکبر غفاری و محمد آخوندی، چ چهارم، تهران، دار الکتب الإسلامیه.
- مجلسی، محمدباقر، ۱۴۰۳ق، *بحار الأنوار*، بیروت، دار إحياء التراث العربی.
- مصباح، محمدتقی، ۱۳۸۸، *راه و راهنما شناسی*، چ ششم، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی ﷺ.
- مظفر، محمدحسن، ۱۳۸۷، *عقائد الإمامیه*، تحقیق حامد حنفی، قم، انصاریان.
- مقداد، فاضل، ۱۴۲۲ق، *الذمائم الإلهیه فی المباحث الكلامیه*، تحقیق و تعلیق شهید قاضی طباطبائی، چ دوم، قم، دفتر تبلیغات اسلامی.
- مکارم شیرازی، ناصر، ۱۳۷۴، *تفسیر نمونه*، تهران، دار الکتب الإسلامیه.
- _____، ۱۳۷۷، *پیام قرآن*، تهران، دارالکتب الاسلامیه.
- میرباقری، محمدعلی و میرهادی نائینی، ۱۳۹۵، *مردانی شبیه ما*، بی جا، بی نا.
- نراقی، مهدی، ۱۳۶۹، *أنیس الموحدین*، مقدمه حسن حسن زاده آملی، تصحیح و تعلیق شهید قاضی طباطبائی، چ دوم، تهران، الزهراء.
- نوری، حسین بن محمدتقی، ۱۴۰۸ق، *مستدرک الوسائل و مستنبط المسائل*، محقق مؤسسه آل البيت ﷺ، قم، مؤسسه آل البيت ﷺ.

قدرت خدای پویشی: چالش الهیات پویشی در حل مسئله «شر»

mohsen.moghri@yahoo.com

محسن مقری / دانشجوی دکتری فلسفه علم دانشگاه صنعتی شریف

دریافت: ۱۳۹۸/۰۱/۱۵ - پذیرش: ۱۳۹۸/۰۵/۱۶

چکیده

«الهیات پویشی» قدرت صرفاً ترغیبی خداوند را مانع گرفتار آمدن آن در دام مسئله «شر» می‌بیند و بدین روی، برتری هستی‌شناسی خود را نسبت به «الهیات» خدای گشوده اعلام می‌دارد. اما الهیات خدای گشوده، خدای پویشی را به همان اندازه مسئول شرور جهان می‌شناسد و حتی راه‌حلهایی را به مسئله «شر» با توسل به قدرت جبری خداوند ارائه می‌دهد. در این مقاله، ضمن تشریح قدرت خدای پویشی، به نزاع دو مکتب بر سر مسئله «شر» ورود پیدا می‌کنیم. سپس با ارائه تحلیلی از مواضع دو طرف، اولاً به برخی نقیصه‌های «الهیات خدای گشوده» در نقد «الهیات پویشی» و نیز پاسخ‌گویی به مسئله «شر» اشاره می‌کنیم. ثانیاً، نشان می‌دهیم که الهیات پویشی در صورتی می‌تواند پاسخ درخوری به مسئله مزبور ارائه دهد که از ابهامات و نقیصه‌های مندرج در مفهوم «قدرت خدای پویشی» اجتناب ورزد. اگرچه الهیات پویشی پاسخ مناسب‌تری به مسئله «شر» ارائه می‌دهد، اما دچار ابهاماتی درباره قدرت خدای پویشی است که از ارزش این پاسخ به شدت می‌کاهد.

کلیدواژه‌ها: الهیات پویشی، الهیات خدای گشوده، قدرت خداوند، مسئله «شر»، قدرت ترغیبی، قدرت جبری.

انتشار مشترک کتاب *آتش‌بار الهیاتی* (بیناک و براون «Pinnock & Brown»، ۱۹۹۰) از جانب دو تن از مهم‌ترین پیروان «الهیات پویشی» (Process theology) و «الهیات خدای گشوده» (Open theism)، سرآغاز گفت و گویی رسمی و نظام‌یافته میان این دو مکتب به شمار می‌آید. در این کتاب، کلارک بیناک (Clark H. Pinnock) و دلوین براون (Delwin Brown) به بیان مواضع مکاتب خود در زمینه‌های گوناگون الهیاتی می‌پردازند و ضمن مقایسه با مواضع دیگری، به فهم روشن‌تر این دو مکتب یاری می‌رسانند. این دو چنان شباهت‌های عمده‌ای را با نفی برخی مواضع الهیات کلاسیک رقم می‌زنند که حتی شبهه‌تقلیل یکی از آن دو به دیگری را به ذهن می‌رسانند. مواضعی همچون فهم ویژگی اصلی خداوند به عنوان عشق، نفی جدایی کامل خداوند از جهان، و نفی مطلق و تغییرناپذیر و تأثیرناپذیر بودن خداوند از هر جهت، از جمله شباهت‌هایی است که این دو مکتب را از «الهیات کلاسیک» جدا می‌کند (کالپ «Culp»، ۲۰۰۱، ص ۱۳۴-۱۳۵). اما در پناه همین شباهت‌ها، تفاوت‌های مهمی نیز بروز می‌کند که آنچه مقاله حاضر به بحث درباره آن می‌پردازد، «قدرت خداوند» و حل مسئله «شر» است. پیش از آنکه به بحث «قدرت خدای پویشی» را مطرح کنیم. لازم است اشاره‌ای به تفاوت‌های اصولی «الهیات پویشی» و «الهیات خدای گشوده» داشته باشیم که سایر تفاوت‌ها از آن برمی‌خیزد.

وجه تمایز اصلی این دو مکتب در دو جنبه «تفاوت در روش‌شناسی» و «تفاوت در فهم خداوند» جای می‌گیرد. الهیات پویشی و الهیات خدای گشوده، هر یک روش‌شناسی مخصوص خود را دارد که پیش از ذکر تفاوت‌های دیگر این دو مکتب، باید به آن توجه کرد. الهیات خدای گشوده تلاش می‌کند الهیات سنتی را از دام یونانی‌مآبی برهاند و در قالبی بگنجانند که تماماً بر پایه متون مقدس بنا شده است. بنابراین، الهیات خدای گشوده در درجه اول، بر مرجعیت منابع مقدس گذشته تکیه دارد. اما در مقابل، الهیات پویشی تجربه معاصر را مرجع فهم حقیقت قرار می‌دهد و مطابقت با علم و فلسفه معاصر (و به ویژه فلسفه خاص پویشی) را چراغ راه خود قرار می‌دهد. این تفاوت روش تا آنجا پیش می‌رود که براون متن مقدس را، نه مرجعی برای کشف حقیقت، بلکه تنها مرجع دگرگونی انسان می‌شمارد و می‌گوید: مسیحیان در گفت و گو با معاصران و بهره‌مندی از معارف آنان است که می‌توانند به دین حقیقی خود نایل آیند (بیناک و براون، ۱۹۹۰، ص ۲۷-۲۸).

اما تفاوت الهیات پویشی و الهیات خدای گشوده در فهم خداوند، خود از تفاوت آنها در فهم رابطه میان خداوند و جهان ریشه می‌گیرد (کالپ، ۲۰۰۱، ص ۱۳۶). اگرچه هر دو مکتب ماهیت خداوند را به عنوان عشق می‌شناسند و بر این تأکید دارند که عشق رابطه‌ای است که نیاز به موضوعی دارد و باید تأثیرپذیری از این موضوع نیز صورت پذیرد (بر همین اساس، هر دو مکتب با الهیات کلاسیک مخالفت می‌ورزند که خداوند را تأثیرناپذیر و تغییرناپذیر می‌داند)، اما الهیات پویشی حفظ ماهیت خداوند به عنوان «عشق» را در گرو این می‌داند که همواره و از ازل تا ابد، رابطه‌ای میان خداوند و جهان در نظر گرفته شود. بدین سان به عقیده آنان، وجود یک جهان به لحاظ متافیزیک ضروری

است؛ زیرا اگر موضوعی برای عشق ورزیدن خداوند نباشد، عشق محال است و در نتیجه، خداوند به عنوان عشق محال است (کاب و پیناک «Cobb & Pinnock»، ۲۰۰۰، ص ۱۲-۱۴). از سوی دیگر، پیروان الهیات خدای گشوده مسئله «ماهیت خداوند به عنوان عشق» را بدون فرض ضرورت جهان و با حفظ استقلال و تعالی خداوند از جهان حل می‌کنند. پیناک با توسل به آموزه «ثلیث» تلاش می‌کند رابطه عشق خداوند را توضیح دهد. به عقیده وی، حتی هنگامی که جهانی نبوده است، ماهیت خداوند به عنوان عشق می‌توانسته از طریق رابطه عاشقانه میان پدر، پسر و روح القدس حفظ شود. پس در نظر او، جهان، نه ضروری، بلکه امکانی است، و خداوند اصولاً متعالی از جهان است (پیناک و براون، ۱۹۹۰، ص ۶۳-۶۴). بدین روی، در الهیات خدای گشوده، بر خلاف الهیات پویشی، خداوند جهان را به واسطه قدرت مطلق خود، از هیچ خلق کرده است.

تفاوت دو مکتب در خصوص فهم رابطه خداوند با جهان، به تفاوت منظر آنان در قدرت خداوند برای عمل در جهان می‌انجامد. در نظر پیروان الهیات خدای گشوده، خداوند اصولاً مستقل و متعالی از جهان است و بر هر چه انجام آن منطقی محال نباشد و نیز انجام آن برخلاف ماهیتش نباشد، قدرت دارد. وی پیش از آفرینش جهان، ماهیت خود را به عنوان «عشق» داشته است. با این حال، جهان را به اختیار خود خلق کرده و به منظور برقراری رابطه عاشقانه با مخلوقات، محدودیتی را برای خود رقم زده است تا از مخلوقات تأثیر بپذیرد. اما چون این محدودیت از جانب خود خداست، وی همچنان می‌تواند فراتر از قوانین طبیعت و مستقل از فاعلان بشری در جهان عمل کند (پیناک و براون، ۱۹۹۰، ص ۷۰-۷۱).

الهیات خدای گشوده مفهومی از «قدرت» خداوند را مد نظر قرار می‌دهد که به خوبی با مداخله مستقیم خداوند در جهان مطابقت دارد، و از این منظر، بسیاری از مواضع دینی، از جمله معجزات خداوند و پرستش و نیایش وی مطابق با متون مقدس و فهم دینی عامه قابل پی‌گیری است. اما در مقابل، الهیات پویشی بر مبنای فلسفه خاص خود، مفهومی کاملاً متفاوت از «قدرت» خداوند را برمی‌گزیند که مداخله‌آنی و مستقیم خداوند در جهان را با مشکل مواجه می‌کند و حتی موجب این شبهه می‌شود که این خدای محدود به جهان، شایسته نیایش و پرستش نیست. تفاوت مذکور امتیاز مهمی را برای الهیات پویشی رقم می‌زند: متألّهان پویشی معتقدند: در نظر گرفتن قدرت خداوند بدین صورت، مانع گرفتار آمدن در دام مسئله «شر» است، در حالی که آنان مفهوم الهیات خدای گشوده از قدرت خداوند را به شدت گرفتار در این مسئله می‌دانند. این موضع را لازم است با کاوشی عمیق‌تر در مفهوم «قدرت» خدای پویشی وضوح و دقت بخشید. در آن هنگام است که به نحو شایسته‌ای می‌توانیم موضع الهیات پویشی در حل مسئله «شر» را تبیین نموده، به داوری بنشینیم.

در بخش نخست این مقاله، به تشریح قدرت خدای پویشی و مؤلفه‌های اساسی این مکتب در ارتباط با قدرت خداوند می‌پردازیم، و در بخش دوم، به تمهیداتی اشاره می‌کنیم که این نوع ویژه از قدرت، برای حل مسئله «شر» فراهم می‌آورد. در این میان، موارد نزاع بین الهیات پویشی و رقیب مهم آن، الهیات خدای گشوده، بر سر مسئله «شر» آشکار می‌گردد. در بخش سوم، ابهامات موجود در تفکیک قدرت جبری و ترغیبی در پاسخ‌گویی الهیات پویشی به مسئله «شر» را آشکار می‌نماییم و راه حل‌های احتمالی پیش‌روی این مکتب را برای گریز از این ایرادات بررسی می‌کنیم.

قدرت خداوند در الهیات پویشی

برای اینکه برداشت متفاوت قدرت خداوند در الهیات پویشی را بفهمیم، باید به فلسفه پویشی و مفاهیم «خلاقیت» (Creativity) و «اجتماعی بودن» (Sociality) در آن نظری بیفکنیم. بدین منظور، به یکی از شاگردان و شارحان هارتسهورن، نخستین متأله پویشی، مراجعه می‌کنیم. ساتیگو سایا (Santiago Sia) مفهوم «خلاقیت» نزد هارتسهورن را این‌گونه معرفی می‌کند:

مفهوم «خلاقیت» یا «ترکیب خلاق» در واقع، تفسیر هارتسهورن از «علیت» است. هر فعلی نزد او خلاق پنداشته می‌شود. با وجود این، هر فعل خلاق از افعال گذشته‌اش تأثیر می‌پذیرد و نیازمند آنهاست، حتی اگر به دست این افعال پیشینی، که صرفاً مواردی از فعل آزاد در گذشته‌اند، نتواند به طور دقیق و کامل تعیین یابد. این افعال، چه افعال ما باشد یا دیگران، به واسطه بسط و تحدید امکان‌هایی که در اختیار فعالیت آزاد و خلاق دیگری است، آزادی فعل جدید را محدود می‌کند. از سوی دیگر، این افعال هرگز آنها را کاملاً متعین نمی‌کند. بنابراین، هارتسهورن «علیت» را به عنوان «شیوه تأثیرپذیری و ممکن شدن هر فعل مفروض خلاقیت» تعریف می‌کند. اما با این حال، آن فعل به دست افعال پیشین، به طور کامل تعیین نمی‌یابد (سایا «Sia»، ۲۰۰۴، ص ۵۵).

از عبارت پیشین برمی‌آید که هارتسهورن برخلاف فلسفه کلاسیک، پیرو نوعی عدم تعین (indeterminism) در جهان است. با نظری بر مفهوم «عدم تعین» در مکانیک کوانتوم، شاید طریق فهم عدم تعین منظور هارتسهورن اندکی هموار شود. مکانیک کوانتومی بر این نظر است که در برخی ویژگی‌های کوانتومی، چنین نیست که حالت پیشین ذره حالت بعدی آن را کاملاً تعیین بخشد. حالت اول ذره در برخی ویژگی‌ها، مجموعه‌ای از حالت‌های دیگر با احتمال‌های گوناگون را پیش روی ذره قرار می‌دهد تا ذره در قالب یکی از آنها متعین شود. البته باید توجه کرد که ویژگی کوانتومی مذکور قادر به اختیار هر حالت ممکن نیست، بلکه انتخاب‌های محدودی دارد که از جانب حالت پیشین ذره معین می‌شود. اما پس از گذر از حالت اول و پیش از رسیدن به حالت دوم، ذره در وضعیتی از عدم تعین قرار می‌گیرد که می‌تواند هر یک از وضعیت‌های محدود پیش رویش را بپذیرد. مکانیک کوانتومی این‌گونه عدم تعین را تنها در سطح کوانتومی و آن هم در خصوص برخی ویژگی‌ها و نه همه ویژگی‌های کوانتومی می‌پذیرد (کوسو «Kosso»، ۱۹۹۸، فصل ۶).

البته بسط این عدم تعین به اراده آزاد انسان، در الهیات پویشی به خوبی قابل فهم است. در فعلی که از انسانی سر می‌زند، نحوه تعین نتیجه، هم به رویدادهای پیشین و قوانین طبیعت وابسته است و هم به انتخاب آزاد انسان. پس بنابر فلسفه پویشی، رویدادهای پیشین، فعل آزاد انسانی را کاملاً تعیین نمی‌بخشند، بلکه تنها دامنه آن را محدود می‌کنند، و این اراده آزاد انسان است که گام اصلی در تعین بخشیدن نتیجه آن فعل را رقم می‌زند. تأکید الهیات پویشی بر آن است که در یک فعل بشری، مجموعه‌ای از عوامل (رویدادهای پیشین مرتبط با آن فعل، قوانین طبیعت، اراده آزاد و هدف خاص خداوند برای آن)، در تعین بخشیدن به نتیجه دخیل‌اند و هیچ‌یک به تنهایی نمی‌تواند نتیجه خاصی را متعین کند. بدین روی، افعال انسان را مجموعه‌ای از عوامل تعیین می‌بخشد.

اما آنچه فلسفه پویشی را بیش از این، از سایر نظام‌های فلسفی و الهیاتی متمایز می‌کند، تعمیم این عدم تعین به تمام سطوح و ذرات جهان است. در واقع، مطابق تحلیل *سایا*، هارتسهورن در مهم‌ترین گام، شکاف میان موجودات زنده و غیر زنده را کنار می‌گذارد و قایل به نوعی پیوستگی میان آنها می‌شود؛ یعنی سایر موجودات و اشیا هم مانند انسان‌ها، از خلاقیت و در نتیجه، نوعی اراده آزاد برخوردارند. البته خلاقیت و دامنه انتخاب‌های ممکن اشیا بسیار محدودتر از اراده آزاد انسان است؛ آنچنان محدود که توسط ما انسان‌ها غیر قابل تشخیص است و تصور می‌کنیم حالات پسین آنها تماماً به واسطه رویدادهای پیشین و قوانین طبیعت متعین می‌شود. بدین سان، در الهیات پویشی رابطه عاشقانه و تأثیر و تأثر میان خداوند و موجودات، با تعمیم به سراسر جهان، به حد نهایت خود می‌رسد. علاوه بر این، هارتسهورن نگرشی کل‌گرایانه (holistic) به جهان و اجزای آن دارد که برخلاف دیدگاه «اتمستی» است. در نظر او، اجسام را نباید مطابق دیدگاه سنتی، صرفاً مجموعه‌ای از اجزا دانست، بلکه همواره وقتی اجزا گرد هم می‌آیند ویژگی‌ای به کل می‌بخشند که فراتر از ویژگی‌های مجموعه اجزای منفرد است. مطابق این دیدگاه، در جهان سلسله مراتبی وجود دارد که پایین‌ترین آنها را اجزای آنها و ذرات کوانتومی می‌سازد. اما در سطوح بالاتر، اجسامی قرار می‌گیرند که آنها را باید به عنوان کل‌هایی با ویژگی‌هایی متفاوت از مجموعه اجزای منفرد در نظر گرفت. این سلسله مراتب در بالاترین مرتبه، به کل جهان می‌رسد که البته ویژگی‌ای متمایز از مجموعه اجزای جهان نیز دارد (سایا، ۲۰۰۴، ص ۱۰۲-۱۰۳). اما فلسفه پویشی در اینجا هم متوقف نمی‌شود.

در گام بعدی، فلسفه پویشی جهان را به مثابه بدن خداوند می‌نگرد. بهترین راه برای فهم مطلب اخیر آن است که به خود انسان و رابطه ذهن و بدن (در معنایی دوگانه‌انگارانه) نظر کنیم. *سایا* در تفسیر آراء هارتسهورن، اشاره می‌کند که ذهن انسان از جنبه‌ای، در سطحی بالاتر از بدن و به نحوی متمایز از آن در نظر گرفته می‌شود که بر بدن تأثیر می‌گذارد و از آن تأثیر می‌پذیرد. در عین حال، ذهن مانند نیرویی ساری و جاری در اندام‌ها و اجزای بدن است که کارکرد اجزا را وحدت می‌بخشد و آن را به صورت یک کل درمی‌آورد. ما به راحتی بدن را از ذهن متمایز می‌دانیم، اما نفوذ ذهن در بدن موجب می‌شود مجموعه آنها را به عنوان یک فرد کامل انسانی بشماریم. همان‌گونه که بدون در نظر گرفتن ذهن نمی‌توان بدن را به عنوان یک کل با کارکرد متحد در نظر گرفت، جهان بدون خداوند را نیز نمی‌توان به عنوان یک کل یکپارچه تلقی کرد. خداوند نیز در سراسر جهان و اجزای آن ساری و جاری است و جهان را به مثابه کلی یکپارچه و منظم هدایت می‌کند. خداوند در دیدگاه پویشی، هم متعالی از جهان است و هم در آن حلول (immanence) دارد. این دیدگاهی است که از آن با عنوان «همه‌در خدایی» (Panentheism) تعبیر می‌شود (سایا، ۲۰۰۴، ص ۱۱۱-۱۱۴). عبارتی از هارتسهورن (Hartshorne) به وضوح، پذیرش این دیدگاه را نشان می‌دهد: «او مکان همه چیز است، و همه چیز به کامل‌ترین معنای لفظی "در" اوست» (هارتسهورن، ۱۹۷۰، ص ۱۷). همچنین حلول خداوند در جهان برای تحدید آزادی موجودات را شاید در این عبارت هارتسهورن بتوان مشاهده کرد: «خداوند چنان فصیح، زیبا، حکیمانه و از این نظر، متناسب با ماهیت موجودات با آنها "سخن می‌گوید" که، بجز در درون دامنه‌های محدودی، حتی نمی‌خواهند واکنش نشان دهند» (هارتسهورن، ۱۹۶۷، ص ۲۶۱).

همچنین هارتسهورن در عبارت مشهور دیگری می‌گوید: خداوند «اشیا را به صورتی درمی‌آورد که خود را به صورتی درآورند» (هارتسهورن، ۱۹۸۴، ص ۷۳). از این عبارت و عبارات پیشین مبنی بر نقش حلولی خداوند در جهان، برمی‌آید که وی هرگز به تنهایی هیچ رویدادی را متعین نمی‌کند؛ زیرا هر یک از اجزای جهان دارای خلاقیت است و نقشی در تعین بخشیدن به خود دارد. در واقع، جهان و پدیده‌ها حیاتی اجتماعی (social) دارند که تعین بخشی را به صورت فعلی جمعی در می‌آورند. خداوند نیز علاوه بر اینکه در سراسر جهان حلول دارد، اما خود، یکی از اعضای جامعه جهانی است و نقش خاص خود را در تعین بخشیدن به رویدادها دارد. در واقع، همین که قدرت الهی در میان مجموعه‌ای از قدرت‌های دیگر پراکنده است، منجر به این می‌شود که در میان اعضای این جامعه تأثیر و تأثر صورت پذیرد و میان آنها رابطه‌ای عاشقانه به منتها درجه آن وجود داشته باشد (سایا، ۲۰۰۴، ص ۱۱۸-۱۱۹). از این رو، اجتماعی بودن خداوند نیز یکی از پایه‌های الهیات پویسی است.

این هستی‌شناسی متفاوت، از نظر متألهان پویسی، هرگز منجر به خدشه‌دار شدن قدرت متعالی خداوند نمی‌شود. خداوند قدرت انجام هر کاری را دارد که یک فاعل به تنهایی قادر به انجام آن باشد. قدرت خداوند اگرچه یک قدرت در میان مجموعه‌ای از قدرت‌هاست، اما باز هم بیشترین قدرت ممکن یک فاعل است و نهایت تأثیر را بر دیگر موجودات و قدرت‌های آنان می‌تواند داشته باشد. همین قدرت خداوند برای نگه داری جهان و برقراری نظم در آن کفایت می‌کند (سایا، ۲۰۰۴، ص ۵۷). خداوند اگرچه به عنوان یک فاعل در جامعه، نمی‌تواند مانع خلاقیت و آزادی فاعل‌های انسانی و غیر انسانی دیگر شود، اما با حلول در سراسر جهان و اجزای آن، اولاً خلاقیت و انتخاب‌های اجزای جهان را به گونه‌ای هدایت می‌کند که در سیر تکاملی جهان، انتخاب‌های بسیار محدودی در مقابل اجزا قرار گیرد و نظم و قوانین طبیعت پدید آید؛ و ثانیاً همین انتخاب‌های محدود را به سمت بهترین‌ها ترغیب می‌کند. توجه به این نکته مهم است که خدای الهیات پویسی، حتی در محدود کردن انتخاب‌های آزاد موجودات نیز از قدرت ترغیبی بهره می‌برد. برای نمونه، محدودیت آزادی انسان، ناشی از روندهای تکاملی طبیعت تا پدید آمدن انسان است. قدرت ترغیبی خداوند در جای جای این روند حضور دارد.

هارتسهورن مرتبه اهمیت این قدرت ترغیبی را با مثل‌هایی آشکار می‌کند: خداوند مانند متفکر و خطیب و هنرمند خلاق است که الهام‌بخش اعمال خلاقانه دیگران می‌شود. خداوند همچون حکامی است که بنابر حکمت و خیرخواهی‌شان، افراد شایسته‌ای را در مناصب حکومتی می‌نشانند و خلاقیت این برگزیدگان را بیدار و هدایت می‌کنند تا با تصمیمات خود، ثمرات ارزشمندی به بار آورند. بر این اساس، هارتسهورن تأکید می‌کند که قدرت ایده‌آل خداوند، نه یک قدرت انحصاری، بلکه قدرتی است که به هر فاعلی متناسب با درجه خلاقیتش، فرصت ابراز آن خلاقیت را اعطا کند. قدرتی که ترغیب‌کننده فاعلان آزاد به سوی بهترین‌هاست، ارزش بسیار بیشتری دارد تا قدرت انحصاری برای دست‌کاری و اجبار موجودات در انجام افعال‌شان. به عقیده هارتسهورن، قدرت انحصاری برای کنترل مطلق موجودات، نه تنها نشانه ضعف و ترس از عملکرد فاعلان آزاد است، بلکه برخلاف اصول خلاقیت و حیات اجتماعی و عشق است. اینها پایه‌های الهیات پویسی است (سایا، ۲۰۰۴، ص ۵۷-۵۸). به همین سبب، هرگونه قدرت انحصاری و کنترلی خداوند، نظیر معجزات و افعال انفرادی وی، در الهیات پویسی هارتسهورن نفی می‌شود.

تا بدینجا، با برخی مبانی الهیات پویشی آشنا شدیم و تلقی خاص این مکتب در خصوص قدرت خداوند را تشریح کردیم. این تلقی به وضوح با برخی تفاسیر کتاب مقدس در تضاد است. در مقابل، قدرت خداوند در الهیات خدای گشوده در مطابقت کامل با روایات کتاب مقدس از افعال و معجزات خداوند است. آنان قدرت خداوند را نه تنها ساری و جاری در تمام جهان می‌دانند، بلکه انجام افعال خاص انفرادی را نیز از جانب وی مجاز و حتی لازم می‌شمارند. توانایی اعمال همین قدرت انحصاری منجر به آن می‌شود تا الهیات خدای گشوده از جانب متألّهان پویشی متهم به این شود که در دام مسئله «شر» گرفتار می‌آید. در بخش بعد، به بررسی این اتهام می‌پردازیم و نزاع دو مکتب بر سر مسئله «شر» را بررسی می‌کنیم:

نزاع الهیات پویشی و الهیات خدای گشوده بر سر مسئله «شر»

چنان‌که گفته شد، خداوند بر طبق الهیات خدای گشوده، از قدرتی مطلق برخوردار است و فقط برای آنکه رابطه‌ای عاشقانه با موجودات جهان برقرار کند، محدودیتی را بر خود رقم زده است تا رابطه تأثیر و تأثر میان آنان شکل گیرد. اما چون این محدودیت از جانب خود اوست، هرگاه اراده کند، می‌تواند برخلاف این محدودیت عمل نماید و رویدادهایی را انحصاراً و به تنهایی پیش ببرد. متألّهان پویشی به صراحت، بهره‌گیری از این گونه قدرت انحصاری و انفرادی خداوند را موجب برخاستن مسئله «شر» می‌دانند: اگر خداوند محدودیتی بر خود قرار داده است، پس شر را، حتی اگر معلول خداوند نباشد و فقط توسط او جایز شمرده شده باشد، باید نتیجه عمل یا فقدان عمل خداوند دانست (بیناک و براون، ۱۹۹۰، ص ۷۴). به عقیده متألّهان پویشی، اگر چنین است که هرگاه خداوند اراده کند می‌تواند واجد قدرت مطلق باشد، پس باید این قدرت را داشته باشد تا از وقوع شرور در جهان جلوگیری کند، و حال آنکه در نظر آنان، در جای جای جهان شاهد شرور هستیم. نقد متألّهان پویشی در واقع، متوجه هرگونه بهره‌گیری از قدرت مطلق خداوند است. دیوید گریفین (David R. Griffin) در رد نقد پیشین، تأکید می‌کند: چنین نیست که هرچه امکان منطقی داشته باشد از عهده یک موجود قادر مطلق به تنهایی برآید؛ زیرا بسیاری از امور از قبیل تعهدات میان انسان‌ها و خداوند نیاز به اقدام دوجانبه دارد تا محقق شود (گریفین، ۱۹۶۷، ص ۲۶۳). از این رو، متألّهان پویشی، که درجه‌ای از خلاقیت و آزادی را به همه اجزای جهان نسبت می‌دهند و در عین حال، به حلول خداوند در همه اجزا معتقدند، قدرت خداوند را صرفاً قدرت ترغیبی (persuasive) می‌دانند و مکتب الهیاتی خود را به سبب نفی قدرت جبری (coercive) به دور از مشکلات مسئله شر می‌شمارند.

با این حال، ویلیام هاسکر (William Hasker) در مقاله خود تحت عنوان «مسئله شر در الهیات پویشی و الهیات کلاسیک اراده آزاد» (۲۰۰۰) تلاش می‌کند نشان دهد که برخلاف تصور عام، الهیات پویشی از مسئله «شر» بر کنار نمی‌ماند. به عقیده او، الهیات پویشی به همان اندازه در معرض این مسئله قرار می‌گیرد که الهیات خدای گشوده. الهیات پویشی و الهیات خدای گشوده در پذیرش اراده آزاد بشر و احتمال برخاستن شر اخلاقی در نتیجه آن شباهت دارند. اما در حالی که متألّهان پویشی اراده آزاد بشر را حاصل مؤلفه‌ای متافیزیکی در جهان می‌شمارند، پیروان

الهیات خدای گشوده آن را نتیجه انتخاب و اراده خداوند بر آفرینش موجودات آزاد می‌دانند. از همین رو، متألهان پویشی مسئولیت شرور اخلاقی حاصل از انتخاب آزاد بشر در الهیات خدای گشوده را -هرچند به نحو غیرمستقیم- بر عهده خداوند می‌دانند و بدین سان، مکتب الهیاتی خود را از این نظر برتر از الهیات خدای گشوده می‌شمارند. اما هاسکر در پاسخ می‌گوید: این گونه انتخاب آزاد بشری با این همه پیچیدگی و اصالت را نمی‌توان حتی مطابق الهیات پویشی، ضروری در نظر گرفت. خداوند می‌توانست جهان را به سمتی ترغیب نکند که موجوداتی با این گونه آزادی از دامن آن برخیزند. هاسکر از این گونه امکانی بودن اراده آزاد نتیجه می‌گیرد که آن باید حاصل انتخاب الهی باشد. در این صورت، به عقیده او، در الهیات پویشی نیز خداوند به اندازه الهیات خدای گشوده مسئول خلقت موجوداتی با آزادی انتخاب شرور اخلاقی است (هاسکر، ۲۰۰۰، ص ۱۹۴-۱۹۶).

به نظر می‌رسد هاسکر در اینجا مرتکب خطایی بزرگ شده است؛ زیرا هر موجودی در الهیات پویشی خلاق است و بنابراین، اولاً «آزادی» ویژگی ضروری اوست؛ و ثانیاً، پیدایش موجودات آزادی همچون انسان‌ها، نه صرفاً نتیجه ترغیب خداوند، بلکه در درجه اول، حاصل ویژگی خلاق خود جهان است. به عبارت دیگر، اگرچه منطقاً ممکن بود انسان‌ها از روند تکاملی جهان سر برنیاورند و موجودات کاملاً متفاوتی در جهان پدید آیند، اما هر موجودی که ظاهر می‌شود، بر طبق مبانی الهیات پویشی، ضرورتاً خلاق و آزاد می‌بود. علاوه بر این، اصلاً چرا باید فرض کنیم خدای الهیات پویشی پیدایش انسان‌ها در جهان را مد نظر داشته است؟ خداوند بنا بر ماهیت خود، یعنی عشق، جهان را به سمتی ترغیب کرده است تا موجوداتی برخیزند که بیشترین تأثیر و تأثر را نسبت به خداوند داشته باشند. ممکن بود موجوداتی کاملاً متفاوت از انسان‌ها در سیر جهان برخیزند که عشق خداوند را به گونه‌ای دیگر پاسخ گویند. همچنین ممکن است انسان‌ها به کلی ناپود شوند و چنین موجوداتی در مراحل بعدی تکامل جهان پدید آیند. پس اگرچه وجود بشر در جهان، امکانی است، اما اراده آزاد او و نیز خیر و شری که از این اراده آزاد برمی‌خیزد، ضروری است.

پیروان الهیات خدای گشوده، غالباً شرور جهان را به سوء استفاده از آزادی نسبت می‌دهند؛ اما الهیات پویشی با توسل به مبانی خود، هم خیر و هم شر را نتیجه ضروری تصادم خلاقیت‌ها می‌داند. خیر و شر، دو جنبه از ویژگی واحدی است؛ اگر خلاقیتی نبود، نه خیری بود و نه شری. خطر برخاستن شر بهایی است که به خاطر بهره‌گیری از خیر می‌پردازیم، و هر چه خطر شر کمتر باشد، فرصت بهره‌گیری از خیر نیز کمتر است. این ویژگی ضروری جهان است و به عقیده هارتسهورن، صرفاً نظرگاهی مربوط به ادیان نیست (سایا، ۲۰۰۴، ص ۵۶). در الهیات پویشی برخاستن این شرور از محدودیت در قدرت خداوند نیست. هر موجودی دارای خلاقیت و آزادی است و برقراری نظم مطلق و اعمال قدرت انحصاری مطابق الهیات پویشی ممکن نیست. در نظر آنان، از بین بردن آزادی موجودات نشانه قدرت نیست، بلکه نوعی ضعف است؛ و تراژدی‌های بزرگ تاریخ بشر از همین نفی آزادی انسان‌ها و اعمال کنترل مطلق بر آنها پدید آمده است (سایا، ۲۰۰۴، ص ۶۰-۶۳).

گریختن بر این اساس، انتقادی دیگر را به الهیات خدای گشوده ترتیب می‌دهد: در الهیات خدای گشوده، این امکان وجود داشت تا خداوند بشری بیافریند که همه خیرهای انسانی را داشته باشند، اما واقعا آزاد نباشند. در این صورت،

آنها با اینکه تصور می‌کنند آزادند، اما همیشه بهترین عمل را انجام می‌دهند و هیچ شر اخلاقی در جهان بر نمی‌خیزد. گرفتن برآورده نشدن این امکان را تهدیدی بزرگ برای الهیات خدای گشوده از جانب مسئله «شر» می‌بیند. وی در مقابل می‌گوید: داشتن ظرفیت خیر اخلاقی و شر اخلاقی در نگاه الهیات پویشی، برای بشر ضروری است. بدین روی، مسئله «شر» برای این الهیات مطرح نمی‌شود (کاب و گرین «Cobb & Griffin»، ۱۹۷۶، ص ۷۴).

اما هاسکر این برهان‌گرفتن را با مشکل مواجه می‌بیند. به عقیده او، اگر مطلوب است که توهم آزادی را جایگزین آزادی واقعی کنیم، چرا توهم معرفت و توهم عشق را نیز جایگزین معرفت و عشق واقعی نکنیم؟ هاسکر معتقد است: در این صورت، خداوند یک موجود سراسر فریب‌کار می‌بود. علاوه بر این، برخی ارزش‌های انسانی و نیز رابطه شخصی میان خداوند و موجودات بشری از اراده آزاد واقعی آنان سرچشمه می‌گیرد، نه از توهم آن (هاسکر، ۲۰۰۰، ص ۱۹۸). به نظر می‌رسد در اینجا بیشتر حق با هاسکر باشد. اگرچه بنابر الهیات خدای گشوده، آفرینش بشر غیر آزادی که توهم آزادی دارد منطقاً امکان‌پذیر است، اما مسلماً خداوند نمی‌تواند با چنین موجودی رابطه عاشقانه ویژه‌ای داشته باشد که با انسان‌های آزاد دارد؛ زیرا عشق ذاتاً رابطه‌ای دو طرفه است. نقطه اوج رابطه عاشقانه خداوند در رابطه‌ای است که با انسان‌های آزاد برقرار می‌کند. و اگر به خاطر وجود شرور اخلاقی، از خلق چنین موجوداتی امتناع می‌ورزید، احتمالاً اصلاً تصمیم به خلقت جهان نمی‌گرفت.

نقد پیشین‌گرفتن در خصوص شر طبیعی نیز تکرار می‌شود. به بیان او، خدای الهیات خدای گشوده می‌توانست جهانی را بیافریند که شر طبیعی در آن موجود نباشد و برای مثال، حیوانات طی روند تکاملی درد و رنج نکشند (کاب و گرین، ۱۹۷۶، ص ۱۶-۱۷). این نقد دو جنبه پیدا می‌کند: اولاً، چرا طی روند تکاملی جهان تا پدید آمدن انسان، شری وجود داشته است؟ و ثانیاً، چرا خداوند برای برداشتن این شرور دخالت مستقیم نکرده است؟ هاسکر هر دو سؤال را این‌گونه پاسخ می‌گوید که اصلاً نباید این رنج و درد و مرگ‌ها را «شر» نامید. وی الهیات خدای گشوده و الهیات پویشی را در این مسئله همگام می‌بیند که روند تکاملی موجودات راه، نه به واسطه فرایندی کور و بی‌هدف، بلکه به موجب برنامه‌ریزی و ترغیب الهی می‌دانند. بنابراین، در نظر او، چه بر اساس الهیات خدای گشوده و چه بر اساس الهیات پویشی، با احتمالی بسیار بالا موجودات - در موارد عمده‌ای - همان‌گونه که مشیت خداوند بوده، خلق شده‌اند. پس عنوان دادن «شر طبیعی» به این‌گونه روند تکاملی برنامه‌ریزی شده نامطلوب به نظر می‌رسد. علاوه بر این، کوچک‌ترین تغییراتی در این روند تکاملی ممکن بود به این نتیجه بینجامد که موجودات بشری به وجود نیابند (هاسکر، ۲۰۰۰، ص ۲۰۱-۲۰۲). البته باید توجه کرد که هارتسهورن بر اساس مبانی الهیات پویشی، وجود شر طبیعی را نیز به راحتی می‌پذیرد و آن را به تصادم خلاقیت‌ها نسبت می‌دهد. اما پاسخ هاسکر نیز در لازم شمردن درد و رنج و مرگ‌ها برای پدید آمدن موجوداتی با اراده آزاد بیشتر و در نتیجه عشقی فزون‌تر، قدرتی کمتر از موضع هارتسهورن ندارد.

با وجود این، مهم‌ترین مسئله هنگامی پدید می‌آید که پرسیم چرا خدای الهیات خدای گشوده برای رفع شرور بزرگ جهان، چه طبیعی و چه اخلاقی، مداخله مستقیمی نمی‌کند؟ این مسئله که هاسکر آن را مسئله «عدم مداخله الهی» (Divine non-intervention) می‌نامد، در الهیات پویشی مطرح نمی‌شود؛ زیرا این خدا هیچ قدرتی غیر از قدرت

ترغیبی ندارد (هاسکر، ۲۰۰۰، ص ۲۰۳-۲۰۷). در این مسئله هاسکر تلاش می‌کند با توسل به معرفت ناقص انسان نسبت به حکمت الهی، تماماً بر پرسشگری او از وقوع شرور سرپوش بگذارد و این‌گونه، الهیات خدای گشوده را در پاسخ‌گویی به مسئله «شر»، در قدرتی برابر نسبت به الهیات پویشی جلوه دهد. اما همان‌گونه که از تحلیل این بخش دریافتیم، پاسخ الهیات پویشی نسبت به این مسئله بسیار شسته و رفته‌تر از پاسخ الهیات خدای گشوده، است. برخلاف الهیات خدای گشوده، که به بهای توسل به ناآگاهی انسان از برنامه و عمل خداوند، تلاش می‌کند تا قدرت مطلق خداوند را بی‌عیب و نقص باقی نگاه دارد، الهیات پویشی بی‌هیچ باکی، قدرت مطلق خداوند را انکار می‌کند و به وی قدرت خلاقانه‌ای در کنار خلاقیت سایر موجودات نسبت می‌دهد. در این مکتب، خداوند بر اساس حیات اجتماعی خود، نمی‌تواند جلوی شرور جهان را بگیرد؛ شروری که به منظور فراهم نمودن فرصت خیر، ضروری جهان‌اند. این پاسخ سرراست متألّهان پویشی به مسئله «شر» و در عین حال، دشواری‌های گاه به گاه پیروان الهیات خدای گشوده در پاسخ‌گویی به این مسئله موجب شده است تا متألّهان پویشی مکتب الهیاتی خود را در موضعی بالاتر از الهیات خدای گشوده قرار دهند. برخی از آنان پیروزی در پاسخ‌گویی به مسئله «شر» را دال بر برتری هستی‌شناسی پویشی نسبت به هستی‌شناسی الهیات خدای گشوده می‌دانند. اما پذیرش این موضع بالاتر، در درجه اول، مشروط بر این است که الهیات پویشی دیدگاه منسجمی نسبت به قدرت ترغیبی خداوند در جهان و عدم بهره‌گیری از قدرت جبری ارائه داده باشد. برقراری این شرط را به تفصیل در بخش بعد بررسی می‌کنیم:

قدرت ترغیبی و قدرت جبری در الهیات پویشی

بروس رایشنباخ (Bruce Reichenbach) از جمله فیلسوفان دینی است که تلاش می‌کند تعارضی مهم را در نفی قدرت جبری خداوند در الهیات پویشی آشکار کند. وی در تحلیل خود، از «علیت» استفاده می‌کند و به جای دو قدرت جبری و ترغیبی، از «علیت فاعلی» (efficient causation) و «علیت غایی» (final causation) بهره می‌برد. استدلال رایشنباخ بدین صورت پیش می‌رود: اگر مطابق الهیات پویشی هر موجودی را خلاق بدانیم و اعمال علیت فاعلی (قدرت جبری) بر موجودات را ناسازگار با خلاقیت آنان بشماریم، باید تنها قدرت ترغیبی را در جهان مجاز بدانیم. این در حالی است که حتی متألّهان پویشی نیز به کارگیری قدرت جبری و علیت فاعلی را در باره اعمال نیروی انسان بر اجسام می‌پذیرند (رایشنباخ، ۱۹۸۲، ص ۱۸۴-۱۸۵). اما گریفن اساساً عمل رایشنباخ در معادل قرار دادن علیت فاعلی و غایی با قدرت جبری و ترغیبی را دچار مشکل می‌بیند. به عقیده وی، مسئله قدرت جبری و قدرت ترغیبی، که مفاهیمی در رابطه با نسبت خداوند با جهان است، متفاوت از مسئله علیت غایی است. بحث «علیت غایی» صرفاً خود موجود را منظور نظر دارد و بر اساس الهیات پویشی، با هدف درونی و انفسی هر موجودی مرتبط می‌شود. در مقابل، علیت فاعلی در ارتباط با دیگر موجودات تعریف می‌شود و خود این علیت می‌تواند بر پایه قدرت ترغیبی یا جبری اعمال گردد. پس در الهیات پویشی «خود-تعینی» (self-determining) یک موجود با علیت غایی مرتبط می‌شود و هدفی که خداوند برای آن رقم زده است و به سوی آن ترغیب می‌کند با علیت فاعلی خداوند بر آن ارتباط می‌یابد؛ علیت فاعلی‌ای که ترغیبی است، نه جبری (گریفن، ۱۹۹۱، ص ۹۶-۱۰۲).

با وجود این، هنوز این پرسش باقی است که چرا نباید علیت فاعلی جبری را به خداوند منسوب کنیم؟ مگر انسان‌ها واجد هر دو قدرت ترغیبی و جبری نیستند؟ و اگر انسان (بنابر الهیات پویشی) مانند خداوند، ذهنی است که در بدنی حلول دارد و بر آن صرفاً قدرت ترغیبی اعمال می‌کند، چرا نباید خداوند را واجد این هر دو قدرت دانست؟

گرفتن سردرگمی حاصل از این مسائل را به سبب خلط معانی متافیزیکی و روان‌شناختی ترغیب و جبر می‌داند. به عقیده او، به لحاظ متافیزیکی، «جبر» و «ترغیب» دو گونه از علیت فاعلی هستند. در جبر، معلول کاملاً توسط علت فاعلی تعیین می‌یابد، اما در ترغیب چنین تعیین کاملی صورت نمی‌گیرد و معلول تا حدی نیز توسط خودش تعیین می‌یابد. پس موجودی که تحت علیت فاعلی واقع می‌شود اگر هیچ تعیینی بر خود صورت ندهد، مجبور شده است، و اگر قدری خود را تعیین بخشد، مورد ترغیب واقع شده است. «جبر» و «ترغیب» به عقیده گرفتن، معنایی روان‌شناختی نیز دارند که نسبت به افراد انسانی مطرح می‌شوند. «ترغیب» و «جبر» در این معنا، تفاوت در درجه دارند، نه در نوع (برخلاف «ترغیب» و «جبر» در معنای متافیزیکی). «جبر صرف» در یک سر طیف است و «ترغیب صرف» در سر دیگر، و «ترغیب‌های جبری» در بینابین. در معنای روان‌شناختی، تهدید شخصی با سلاح برای انجام کاری، جبر صرف است. اما مطابق معنای متافیزیکی، چون فرد هنوز قدرت تعیین بخشی به اراده خویش را دارد، عمل تهدید، قدرت ترغیبی بر او اعمال می‌کند. در سر دیگر طیف، ترغیب صرف قرار دارد. بیشتر اعمال ما البته بر اساس ترکیبی از جبر و ترغیب در معنای روان‌شناختی آن انجام می‌گیرد و در میانه آن طیف جای دارد. ما غالباً به سبب قدری جبر از سوی بدن و قدری ترغیب از جانب خود غذا، شروع به خوردن چیزی می‌کنیم. روشن است که این معنای روان‌شناختی «جبر» و «ترغیب»، هر دو در حوزه ترغیب متافیزیکی جای می‌گیرد (گرفتن، ۱۹۹۱، ص ۱۰۲-۱۰۵).

ترغیب و جبری که در خصوص قدرت خداوند محل نزاع الهیات پویشی و الهیات خدای گشوده است، از نوع متافیزیکی است. مطابق این معنا، گرفتن ادعا می‌کند جبر فقط بر موجوداتی اعمال می‌شود که در رویداد خاصی قدرت تعیین بخشی به خود را نداشته باشند. او ضمن تفکیک میان افراد و اجسام، اعمال قدرت جبری را نیازمند این می‌داند که یک فرد، جسمی را به کار گیرد تا حالت جسم دیگری را کاملاً تعیین بخشد؛ مثلاً، انسان چوب بیلیارد را به کار گیرد تا توپ بیلیارد را در محل مشخصی قرار دهد (همان، ص ۱۰۲-۱۰۳). شاید اشکال شود انسانی که چوب را به کار می‌گیرد، در واقع، فردی است که بدون واسطه جسمی دیگر، بر جسمی قدرت جبری اعمال کرده، و این امر ظاهراً سخن گرفتن را مبنی بر اینکه در قدرت جبری حتماً باید فرد به واسطه جسمی بر جسم دیگر نیرو اعمال کند، نقض می‌نماید. اما گرفتن چنین پاسخ می‌گوید که هرگونه فعل انسان بر بدنش از قدرت ترغیبی بهره می‌گیرد، و انسان در واقع، از جسم خودش برای وارد کردن نیرو بر جسم دیگری استفاده می‌کند. ایده «قدرت ترغیبی انسان بر بدنش» شاید بسیار عجیب بنماید، اما گرفتن تأثیر ذهن بر درمان زخم‌های بدن را، که گونه‌ای ترغیب است و نه تعیین بخشی، شاهدی بر این می‌گیرد که تمام اثرات ذهن بر بدن هم، که طی میلیاردها سال تکامل پدید آمده، گونه‌هایی از به‌کارگیری قدرت ترغیبی ذهن است، نه جبری (همان). در انتهای بخش، به این موضع خلاف فهم عامه بازمی‌گردیم.

حال با توجه به این توصیف متافیزیکی، گریهن تلاش می‌کند به این پرسش پاسخ گوید که چرا ما می‌توانیم قدرت جبری اعمال کنیم، اما خداوند نمی‌تواند؟ گریهن توضیح می‌دهد ما موجوداتی هستتیم که بدنی داریم، و این بدن میان ما و بقیه جهان قرار گرفته است تا به وسیله آن، قدرت جبری اعمال کنیم. اما خداوند از داشتن چنین بدن بینایی محروم است. در الهیات پویشی، کل جهان به منزله بدن خداست و همان‌گونه که ذهن ما بر بدن ما صرفاً قدرت ترغیبی دارد، خداوند نیز نسبت به این بدن صرفاً قدرت ترغیبی دارد. تفاوت در اینجاست که ما می‌توانیم از قدرت ترغیبی بهره ببریم تا بدنمان نسبت به دیگر اجسام قدرت جبری اعمال کند، اما در باره خداوند، جسم دیگری وجود ندارد که بدن وی (کل جهان) نسبت به آن قدرت جبری اعمال کند (همان، ص ۱۰۴). پاسخ گریهن، اگر درست باشد می‌تواند علت تفاوت قدرت خداوند و انسان را نشان دهد. اما نشان می‌دهیم که پاسخ وی دچار مشکلات متعددی است:

اولاً، در واکنش به تحلیل گریهن، باید تأثیر جبری انسان بر عضوی از بدن خود را به عنوان مثال نقض بیاوریم: اگر انسان می‌تواند به واسطه عضوی از بدن خود بر عضوی دیگر قدرت جبری اعمال کند، خداوند نیز باید بتواند با وارد آوردن قدرت ترغیبی بر عضوی (یکی از موجودات جهان)، بر عضو دیگر قدرت جبری وارد کند. تأمل بیشتر در موضع گریهن همچنین تعارضاتی را با مبانی الهیات پویشی آشکار می‌کند. گریهن در تحلیل خود از تفاوت قدرت جبری و ترغیبی، از تمایزی میان افراد و اجسام بهره گرفته است: افراد قدرت ترغیبی را می‌توانند به نحوی بی‌واسطه اعمال کنند، اما برای اعمال قدرت جبری بر یک جسم، باید بدن خود را واسطه قرار دهند. حال آنکه در تشریح موضع هارتسهورن مشاهده کردیم که او تفکیک سنتی میان موجودات زنده و غیر زنده را منکر می‌شود. در نگاه الهیات پویشی، همه موجودات و اجزای آنها خلاق و آزادند و تنها می‌توان کل‌های با درجه خلاقیت متفاوت را از یکدیگر متمایز کرد. مسلماً درجه خلاقیت و آزادی انسان بسیار بیش از یک تکه چوب است، اما بنا بر الهیات پویشی، خلاقیت و خود-تعینی چوب را نباید انکار کرد.

همین‌طور اگر بر اساس الهیات پویشی بپذیریم که خداوند بر جهان صرفاً قدرت ترغیبی اعمال می‌کند، در تحلیل قدرت انسان در به‌کارگیری بدنش برای حرکت اجسام، مشکلاتی بروز می‌کند. بنا بر الهیات پویشی، خداوند در انجام فعل انسان، بر ذهن او صرفاً قدرتی ترغیبی اعمال می‌کند که قدرت تعین بخشی را از انسان سلب نمی‌کند. حال اگر انسان، موافق این ترغیب، بدنش را برای برداشتن چوبی حرکت دهد، نیرویی از جانب ذهن انسان بر بدن او اعمال می‌شود و نیروی دیگری از جانب بدن بر روی چوب. اگر مطابق تحلیل گریهن، نیروی ذهن انسان بر بدنش را ترغیبی، و نیرویی را که به واسطه بدن بر چوب اعمال شده است جبری بدانیم، باید به همین قیاس، نیروی ذهن بر بدن را، که در پس قدرت ترغیبی خداوند بر ذهن اعمال شده است، قدرت جبری بدانیم؛ زیرا بر اساس مبانی الهیات پویشی، همان‌گونه که ذهن از خلاقیت و آزادی در تعین بخشی خود برخوردار است، بدن نیز هنگام اعمال نیروی ذهن خلاقیت و آزادی دارد، و همان‌گونه که ذهن بدن را برای جابه‌جایی چوب به کار گرفته است، خداوند نیز ذهن را برای جابه‌جایی بدن به کار گرفته است. بر اساس این تحلیل، نیروی ذهن بر بدن در یک رویداد واحد، هم ترغیبی است و هم جبری، و این تناقض

است. پس باید چاره‌ای اندیشید. برهان مشابهی نیز از جانب جیمز کِلِر (James A. Keller) در رد قدرت جبری خداوند در الهیات پویشی اقامه شده است که به تعارض مشابهی می‌انجامد (کلر، ۱۹۹۵، ص ۱۰).

به نظر می‌رسد برای گریز از تعارضاتِ مربوط به نفی قدرت جبری خداوند، تنها سه راه پیش روی الهیات پویشی قرار دارد:

۱. پذیرش قدرت جبری خداوند: این راه که توصیه‌ی برخی، از جمله خود سایا نیز هست (سایا، ۲۰۰۴، ص ۶۴-۶۵)، پا بر روی یکی از مبانی الهیات پویشی می‌گذارد. هارتسهورن برای حداکثر کردن رابطه‌ی عاشقانه میان خداوند و موجودات، به هر یک از آنها خلاقیت و آزادی را نسبت داد. اما نفی این آزادی، حتی به قیمت از میان برداشتن شر، از این عشق فراگیر می‌کاهد. علاوه بر این، وارد آوردن قدرت جبری خداوند در الهیات پویشی مداخله‌ی مستقیم خداوند را وارد جهان می‌کند و همان مشکلاتی را برای الهیات پویشی به وجود می‌آورد که خود آنها بر الهیات خدای گشوده وارد می‌آوردند. در این صورت، گریز از مسئله «شر»، که فخر و مباهات متألهان پویشی در برابر الهیات خدای گشوده بود و از سوی بسیاری، عامل برتری این مکتب شمرده می‌شد، دیگر نمی‌تواند اهمیتی داشته باشد.

۲. نفی قدرت جبری همه‌ی موجودات: در این شیوه، باید قدرت خداوند و هر قدرتی در جهان را به لحاظ متافیزیکی سراسر از یک سنخ ترغیبی در نظر بگیریم و تفکیک این قدرت به جبر و ترغیب را صرفاً تفکیکی روان‌شناختی بشماریم. در این صورت، هرگونه اعمال قدرت بر شیئی دیگر، چه از یک کل دیگر باشد و چه عضوی از همان کل، انتخاب‌های آن شیء را صرفاً به سمتی ترغیب می‌کند. این ترغیب ممکن است چنان قدرتمند باشد که امتناع از آن در موارد نادری امکان‌پذیر باشد، اما در هر حال، خود-تعیینی آن شیء به طور مطلق از میان نمی‌رود. اعمال قدرت از جانب خداوند بر انسان‌ها دامنه‌ی انتخاب‌ها را تا حد زیادی گسترده باقی می‌گذارد. اما در خصوص نیروی خداوند در نظم طبیعت، نیروی ذهن بر حرکت اندام‌ها و حتی نیرویی که کودکی را برخلاف میل و قدرت وی با خود حمل می‌کند، این قدرت چنان انتخاب‌ها را تحت تأثیر قرار می‌دهد که تصور نفی کامل خود - تعینی آن موجودات و جبر کامل در ذهن ما نقش می‌بندد، و حال آنکه این صرفاً تصویری روان‌شناختی است و هر قدرتی در جهان از نوع ترغیبی است و جایی هرچند ناچیز برای خود - تعینی همواره باقی است. اگرچه ایده‌ی نفی کامل قدرت جبری چندان با فهم عامه جور در نمی‌آید، اما اصل خلاقیت تمام موجودات نیز چنین است و اینها مشکل بزرگی بر سر راه الهیات پویشی محسوب نمی‌شود. مشکل عمده‌ای که نفی قدرت جبری در جهان پدید می‌آورد، در شباهتی است که باید میان قدرت انسان و قدرت خداوند در نظر گرفت. اگر ما می‌توانیم کودکی را مجبور به عملی کنیم و با این حال، چنین جبری را به لحاظ متافیزیکی، ترغیب بدانیم، تمام معجزات و مداخله‌های مستقیم خداوند در جهان را به همین قیاس می‌توانیم گونه‌ای «ترغیب» بدانیم. دلیل ما برای چنین پنداری می‌تواند باقی ماندن مقداری - هرچند ناچیز - از خود - تعینی رویداد مورد مداخله باشد. روشن است که در این راه حل هم مشکل پیشین بروز می‌کند و قدرت خدای پویشی با قدرت خدای الهیات خدای گشوده هم‌ارز می‌شود و ایشان را به همان اندازه گرفتار مسئله «شر» می‌کند.

۳. راه دیگر، که از همه مطلوب‌تر می‌نماید و تمامیت الهیات پویشی را محفوظ می‌دارد، جست و جوی دل‌بلی محکم بر تفاوت انسان و خداوند است، به نحوی که اولی را مجاز به اعمال قدرت جبری می‌کند و دیگری را نه. به عقیده برخی متألهان پویشی، به این علت که خداوند در قدرت جبری برخلاف قدرت ترغیبی، با مخالفت درونی موضوع مواجه می‌شود، این قدرت ارزش کمتری نسبت به قدرت ترغیبی می‌یابد و بدین روی، خداوند به جای این قدرت کم ارزش‌تر، سراسر واجد قدرت ترغیبی است (کاب، ۱۹۶۹، ص ۸۹).

اما در پاسخ به این استدلال گفته‌اند که استفاده از قدرت جبری، نظیر قدرتی که نیروهای پلیس اعمال می‌کنند، گاهی منجر به چنان الزام اخلاقی در افراد آزاد می‌شود که قدرت ترغیبی از پس آن بر نمی‌آید (بازینجر «Basinger»، ۱۹۸۸، ص ۳۰). علاوه بر این، اگر خداوند بتواند برای جلوگیری از شری بزرگ، به جای قدرت ترغیبی از قدرت جبری بهره ببرد، به نظر می‌رسد چنین خدایی مقبول‌تر است از خدایی که از اعمال قدرت جبری کم‌ارزش‌تر امتناع می‌ورزد. این‌گونه بحث‌های روان‌شناسانه به‌وفور می‌تواند به سود بهره‌گیری خداوند از قدرت جبری ادامه داشته باشد. بدین روی، به نظر می‌رسد چیزی که الهیات پویشی بیش از همه نیازمند آن است، ارائه دل‌بلی هستی‌شناسانه بر اساس مبانی الهیات پویشی است بر اینکه خداوند ماهیتاً نمی‌تواند قدرت جبری بر جهان اعمال کند، و فرض اعمال چنین قدرتی ناسازگار با سایر ویژگی‌های خدای پویشی است. هارتسهورن با ادعای تعارض قدرت جبری خداوند با مبانی الهیات پویشی (خلاقیت و اجتماعی بودن و عشق)، درصدد اقامه چنین برهانی بوده است، هرچند موفقیتی در این راه حاصل نکرده است. همان‌گونه که نشان دادیم، چنین دلیل قانع‌کننده‌ای از سوی متألهان پویشی پس از او نیز عرضه نشده است. اقامه چنین برهانی نیازمند بسط و کند و کاوی فزون‌تر در هستی‌شناسی پویشی است.

نتیجه‌گیری

پاسخ‌های الهیات پویشی به مسئله «شر»، در صورتی می‌تواند در برابر الهیات خدای گشوده قد علم کند که مفهوم منسجمی از قدرت خدای پویشی ارائه نماید. در بررسی دقیق‌تر، به مفهوم «قدرت خداوند» در مبانی الهیات پویشی رجوع کردیم و دیدیم که هارتسهورن با نسبت دادن خلاقیت به همه موجودات، اعمال قدرت جبری خداوند بر آنها را نفی می‌کند. اما این پرسش به وجود می‌آید که چرا انسان قادر به اعمال قدرت جبری است، اما خداوند چنین نیست؟ به سبب آنکه نفی این قدرت، عامل اصلی در پاسخ‌گویی الهیات پویشی به مسئله «شر» است، لازم است تا به این پرسش، بدون بروز هرگونه تضادی با مبانی الهیات پویشی، پاسخ گفته شود. پس باید در پی دل‌بلی باشیم مبنی بر اینکه خداوند به لحاظ متافیزیکی، قادر به اعمال قدرت جبری نیست. برخی همچون گریفین و کلر، براهینی بر تفاوت خداوند و انسان در اعمال قدرت جبری اقامه کرده‌اند، اما نقیصه‌های مهمی بر آنان وارد است که حتی از مبانی الهیات پویشی عبور می‌کند. بدین‌روی، تا زمانی که برهانی قوی بر نفی قدرت جبری خداوند در الهیات پویشی ارائه نشود، اولاً یکی از پایه‌های آن، که برقراری رابطه عاشقانه با موجودات در حد نهایت است، سست می‌شود؛ و ثانیاً، فخر و مباهات متألهان پویشی در گریز از مسئله «شر» و برتری نسبت به سایر مکاتب الهیاتی فرومی‌ریزد.

- Basinger, David, 1988, *Divine Power in Process Theism: A Philosophical Critique*, Albany, State University of New York Press.
- Cobb, John B. Jr, 1969, *God and the World*, Philadelphia: The Westminster Press.
- Cobb, John B, Jr. and David Ray Griffin, 1976, *Process Theology: An Introductory Exposition*, Philadelphia, Westminster.
- Cobb, John B. Jr., and Pinnock Clark H, 2000, *Searching for an Adequate God: A Dialogue between Process and Free Will Theists*, MI: William B. Eerdmans Publishing Company.
- Culp, John, 2001, "From Criticism to Mutual Transformation: The Dialogue Between Process and Evangelical Theologies", *Process Studies*, Vol.30, No.1, p. 132-146.
- Griffin, David Ray, 1976, *God, Power, and Evil: A Process Theodicy*, Philadelphia, Westminster Press.
- Griffin, David. Ray, 1991, *Evil Revisited: Responses and Reconsiderations*, Albany, State University of New York Press.
- Hasker, William, 2000, "The Problem of Evil in Process Theism and Classical Free Will Theism", *Process Studies*, Vol. 29, Number 2, p. 194-208.
- Hartshorne, Charles, 1967, "Religion in Process Philosophy", in J. C. Feaver and W. Horosz (eds.), *Religion in Philosophical and Cultural Perspective*, Princeton: D. van Dostrand.
- Hartshorne, Charles, 1970, *Creative Synthesis and Philosophic Method*, London, Open Court.
- Hartshorne, Charles, 1984, *Omnipotence and other Theological Mistakes*, Albany, State University of New York.
- Keller, James A, 1995, "The Power of God and Miracles in Process Theism", *Journal of the American Academy of Religion*, Vol. 63, No. 1, p. 105-126.
- Kosso, Peter, 1998, *Appearance and Reality: An Introduction to Philosophy of Physics*, New York, Oxford University Press.
- Pinnock, Clark H., Brown, Delwin. ,1990, *Theological Crossfire: An Evangelical / Liberal Dialogue*, MI: Zondervan Publishing House.
- Reichenbach, Bruce R., 1982, *Evil and a Good God*, New York: Fordham University Press.
- Sia, Santiago, 2004, *Religion, Reason and God*, Frankfurt, Peter Lang.

«فقدان شر اکثری در انسان»

shahgoliahmad@gmail.com

احمد شه گلی / استادیار موسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران
دریافت: ۱۳۹۷/۱۰/۱۰ - پذیرش: ۱۳۹۸/۰۳/۲۷

چکیده

نظام عالم ماده جزئی از نظام احسن است و خلقت آن افضل و احسن مایمکن است. وجود شرور اقلی لازمه این عالم است. انسان به عنوان جزئی از این نظام، ساختار خلقت او احسن و اشرف است. آیا لازمه غلبه خیرات بر شرور در عالم ماده، غلبه خیرات بر شرور در انسان ها نیز هست؟ به عبارت دیگر، همان گونه که در عالم ماده خیر اکثری بر شر اقلی غلبه دارد، آیا در انسان ها نیز ضرورتاً باید خیرات اکثری و شرور اقلی باشد؟ برخی از حکمای اسلامی، مانند ابن سینا و صدرالمتهین معتقدند: علاوه بر غلبه خیرات بر شرور در عالم ماده، در عالم انسانی نیز خیرات اکثری و شرور اقلی هستند. در این پژوهش، ابتدا به تبیین دیدگاه مذکور پرداخته، سپس این ادعا مورد مناقشه قرار گرفته است. مطابق دیدگاه برگزیده، در عالم انسانی، بر خلاف موجودات عالم طبیعت، تحقق شر اکثری ممکن است (امکان عام). ضرورت وجود خیر اکثری و شر اقلی مربوط به عالم طبیعت و نیز ساختار خلقت انسان است. ولی در عالم انسانی به سبب اختیار و اراده انسان، اکثری بودن خیر و اقلی بودن شر، ضرورت ندارد. انسان ها با اختیار خود، می توانند افعال و اعمالی انجام دهند که شر در آنها اکثری و خیر اقلی باشد.

کلیدواژه‌ها: شر اقلی، خیر اکثری، انسان، ابن سینا، صدرالمتهین.

مسئله «غلبه خیر اکثری در عالم ماده و چگونگی ورود شرور در قضای الهی»، یکی از مباحث مهم فلسفه اسلامی است در این نگرش، نظام موجود، احسن مایمکن است که همه اجزا و اضلاع آن به درستی و اتقان به کار رفته است. در حکمت و اندیشه اسلامی، اعتقاد به برتری و احسن بودن نظام موجود است. این اندیشه بر آن است که اگر عالمی برتر از این عالم وجود داشت، موجود می‌شد. «فلو امکن احسن ممّا هو علیه لوجد» (کاشانی، ۱۳۸۰، ص ۵۸۷). احسن دانستن عالم موجود، با پرسش‌ها و چالش‌های متعددی همراه بوده است؛ از جمله: مسئله تبیین چگونگی شرور این عالم، از همین جا، مسئله شرور و چگونگی آن در قضای الهی موضوع بحث قرار گرفته است. مطابق اندیشه فیلسوفان اسلامی، قلمرو شر عالم ماده است، و این شرور لازمه لاینفک آن است. شر در این عالم اقلی و خیرات آن اکثری است. اکنون این سؤال مطرح است که آیا در عالم انسانی نیز این قاعده جاری است؟ به عبارت دیگر، آیا مقتضای احسن بودن عالم، غلبه خیر اکثری در افراد انسانی است؟ در این مقاله، ضمن بررسی پاسخ/ابن‌سینا و صدرالمتألهین به این مسئله، در این نظریه مناقشه می‌شود.

چیستی شر

از دیدگاه ابن‌سینا و صدرالمتألهین، شر امری عدمی است، که عدم ذات یا عدم کمالی برای ذات به شمار می‌آید، و خیر راه، که در برابر آن قرار دارد، امری می‌داند که همه به آن اشتیاق دارند که آن وجود یا کمال وجود است (ابن‌سینا، ۱۴۰۴ق، ص ۴۱۶-۴۱۵، صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۷، ص ۵۸-۵۷). شر در کاربرد اعم آن، شامل هرگونه نقص و کاستی است. این معنای از «شر» شمول آن فراتر از عالم ماده است. هر موجودی که با ماهیت قرین باشد دارای شر به این معناست؛ زیرا موجود ماهوی ناقص است (جوادی آملی، ۱۳۷۵، ج ۱۰، ص ۲۰۵). «شر» یک معنای اخص دارد، و آن عدم ذات یا عدم کمال ذات است. «شر» طبق این معنا موطن‌اش در عالم ماده است.

در یک تقسیم‌بندی معروف، هر یک از موجودات به لحاظ «خیر» و «شر» به پنج دسته تقسیم می‌شوند: (۱) خیر محض؛ (۲) کثیرالخیر و قلیل الشر؛ (۳) کثیر الشر و قلیل الخیر؛ (۴) شر محض؛ (۵) تساوی خیر و شر (ابن‌سینا، ۱۴۰۰ق، ص ۲۵۷، صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۷، ص ۵۸). این تقسیم‌بندی به لحاظ فی نفسه اشیاست. اگر هر یک از اشیا را نسبت به دیگری مقایسه کنیم، همچنین اقسام مذکور قابل فرض است: قسم اول، مانند عقول، خیر محض هستند و هیچ جنبه شری در آنها وجود ندارد. سه قسم آخر (شر کثیر، شر محض، تساوی خیر و شر) به اقتضای حکمت الهی، شایستگی تحقق ندارند. ایجاد موجودی که شر آن کثیر و خیر آن قلیل است، سبب ترجیح مرجوح بر راجح می‌شود، و آفرینش این قسم از موجودات با حکمت الهی سازگاری ندارد؛ زیرا حکمت اقتضای عدم آفرینش خیر قلیل به خاطر شر کثیر را دارد، و وجود شر کثیر برای رسیدن به خیر قلیل، شر کثیر است (ابن‌سینا، ۱۳۷۵، ج ۳، ص ۱۳۳). اما آنچه خیر و شر آن مساوی است، سبب ترجیح بلامرّح است. موجودی که شر مطلق است نیز حکم آن با توجه به دو قسم پیشین، روشن است (طلباطبائی، ۱۳۸۳، ص ۱۹۹).

قسم دوم موجوداتی هستند که خیر کثیر آنها ملازم با شرّ قلیلی است. ترک این قسم از وجود به خاطر شرّ قلیلی آن، موجب ترک خیر کثیر می‌شود و ترک خیر کثیر، شرّ کثیر به همراه می‌آورد، بدین روی وجود آن ضروری است (ابن‌سینا، ۱۴۰۴ق، ص ۴۱۸، صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۷، ص ۶۸-۷۰) بر اساس اندیشه فیلسوفان اسلامی، مانند ابن‌سینا و صدرالمتألهین، موطن این قسم عالم ماده است. ضروری که در این عالم اتفاق می‌افتد نسبت به خیرات آن، بسیار اندک است. «و التي يقع فيها من أنواع الشرور قليلة بالنسبة إلى الخيرات الواقعة فيه» (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۷، ص ۷۱). صدرالمتألهین نیز همانند ابن‌سینا معتقد است ترک خیر کثیر به خاطر شرّ اندک، سبب فوت خیر کثیر می‌شود، و ترک خیر کثیر نیز مستلزم شرّ کثیر است؛ زیرا به واسطه آن، خیرات کثیری از دست می‌رود (همان، ج ۷، ص ۶۹). علت این مسئله نیز حکمت الهی است. حکمت الهی اقتضا می‌کند خیرات اکثری برای شرور اندکی که غیر دائمی است، ترک نشود. عبارت ابن‌سینا در این زمینه چنین است: «فإذا كان كذلك فليس من الحكمة الإلهية أن تترك الخيرات الفائقة الدائمة، و الأكتريّة لأجل شرور في أمور شخصية غير دائم» (ابن‌سینا، ۱۴۰۴ق، ص ۴۱۴).

صدرالمتألهین نیز درباره اقتضای حکمت الهی، برای ترک نکردن خیرات اکثری به خاطر شرور اقلی می‌نویسد: «فالحكمة الإلهية اقتضت أن لا يترك الخيرات الفائضة الدائمة النوعية و المنافع الأكتريّة لأجل شرور في أمور شخصية غير دائمة و لا أكثرية» (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۷، ص ۷۴).

اگر عالم ماده بدون شرور آفریده شود در این صورت، عالم ماده، عالم ماده نیست، بلکه وجود آن وجود دیگری است که شری در آن نیست، درحالی که این نوع از وجود در «مجردات» قبلاً آفریده شده است. وجود آب ممکن است سبب غرق شدن افرادی شود، یا وجود آتش ممکن است سبب سوزاندن افرادی شود. اگر این قبیل لوازم از طبیعت این اشیا گرفته شود لازم است آب، آب نباشد و آتش، آتش نباشد و به طور کلی، اشیا عالم طبیعت خودشان نباشند. بنابراین، این شرور اقلی لازمه عالم ماده هستند. نبود شر در عالم ماده، مستلزم نبودن این عالم است. «لو كان كذلك لكان الشيء غير نفسه، إذ كان هذا غير ممكن في هذا القسم من الوجود» (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۷، ص ۷۸، ابن‌سینا، ۱۴۰۵ق، ص ۴۲۱).

منشأ شرور در عالم ماده، تضاد بین اشیا در جهان است. یکی از قوانین حاکم در جهان مادی قانون تضاد است. موطن تضاد در عالم، ماده و امور حسی است. در عالم مجردات، به سبب سعه وجودی تضاد واقع نمی‌شود (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۹، ص ۱۲۳). «تضاد» دو معنا دارد که نسبت بین این دو معنا مشترک لفظی است: یکی تضاد در باب تقابل است، که در آنجا به معنای «دو امر وجودی است که بر موضوع یا محل واحد وارد می‌شوند و بین آنها غایت خلاف است، به گونه‌ای که اجتماع آنها در محل واحد، از جهت محال است»؛ مثل: سیاهی و سفیدی، حرارت و برودت (ابن‌سینا، ۱۴۰۴ق، ج ۱، ص ۲۸۵). معنای دیگر تضاد، معنایی است که در باب «شرور» ذکر می‌شود. مطابق این معنا، عالم طبیعت، عالم تراحم است و اشیا اثر یکدیگر را خنثا می‌کنند؛ مثلاً: اینکه می‌گوییم: آب و آتش با یکدیگر متضادند. «تضاد» به این معنا بین دو چیزی است که وجود هر یک ملازم با عدم دیگری نیست و هر دو وجود دارند، اما با هم در تراحم‌اند (مطهری، بی‌تا، ج ۱۳، ص ۸۴۷-۸۵۰).

تضاد موجودات سبب دوام فیض در عالم مادی می‌شود؛ زیرا اگر این تضاد در عالم ماده جریان نداشته باشد، کون و فساد به وجود نمی‌آید و اگر کون و فساد نباشد افراد غیرمتمنهای موجودات تحقق پیدا نمی‌کند. «لولا تضاد ماصح دوام الفيض عن المبدأ الجواد» (صدرالمتألهین، ۱۳۶۳، ص ۳۹۴).

حرکت، جزء ذاتی عالم ماده است. حرکت همواره سبب زوال فعلیت در پیشین و حدوث فعلیت جدید می‌شود و به دنبال آن، کون و فساد به وجود می‌آید. هریک از موجودات طبیعی برای رسیدن به غایت خود، حرکت می‌کند، و در این حرکت‌ها، با یکدیگر تضاد پیدا می‌نمایند و شرور ایجاد می‌شود؛ همانند رانندگانی که هر یک در پی مقصد خاصی حرکت می‌کنند که برخی منجر به تصادف می‌شود. البته این تضاد در عالم طبیعت اقلی است و اکثریت آنها به کمال خود می‌رسند. وجود تنازع در حیوانات لازمه بقای آنها است. انسان نیز برای بقا، از موجودات معدنی، نباتی و حیوانی استفاده می‌کند و طبیعتاً همین موجب زوال آنها می‌شود. اما این حکمت مستودع در بطن خلقت موجودات است که موجود دانی در خدمت عالی باشد. آتش یکی از اشیایی است که در طبیعت، شرور و آلام به بار می‌آورد. اما این شر در مقایسه با فواید آن، بسیار ناچیز است همان گونه که آب منشأ حیات است، با این حال، گاه سبب سبیل یا غرق انسان‌ها می‌شود.

نکته دیگری که باید در نظر داشت این است که در تحلیل نظام احسن، انسان محور قرار نمی‌گیرد، بلکه خود انسان نیز مهره‌ای از مهره‌های جهان هستی به شمار می‌رود و از این نظر، هیچ امتیازی برای او نیست. انسان همانند دیگر موجودات، در حلقه‌های نظام احسن و مجموعه واحدهای جهان هستی قرار دارد. اصلح به لحاظ نظام کل، غیر از اصلح به لحاظ انسان است. آنچه تحقق آن حتمی است، نظام احسن در کل جهان هستی است. وقتی به لحاظ کل جهان و با تأمل در سلسله علل و معالیل آن سنجیده شود، معلوم خواهد شد که نسبت به کل نظام، ملایم و خوشایند است و هم در موعد مقرر خویش واقع شده است (جوادی آملی، ۱۳۸۶، ص ۶۲۲). وقتی موجودی با موجود دیگر مقایسه می‌شود، برخی از آنها بر دیگری از لحاظ ساختار وجودی، برتری دارند. انسان یکی از موجوداتی است که به لحاظ خلقت، در مقایسه با کثیری از موجودات احسن است. در همین لحاظ مقایسه‌ای، در برخی از موجودات نواقصی یافت می‌شود که به اعتبار مجموع سلسله علل و معالیل، خلقت آنها احسن است. برای مثال، انسان ناقص الخلقه در مقایسه با انسان سالم در مرتبه پایین‌تری قرار دارد. این حکم به لحاظ مقایسه و نسبت‌سنجی است. اما اگر هر یک از آن دو را نسبت به مجموع علل مؤثر در تکون آنها در نظر بگیریم همان‌گونه که انسان سالم، خلقت‌اش احسن است، انسان ناقص نیز مشمول همین حکم است. انسان سالم مجموع علل مؤثر در تشکیل‌اش تام بوده است. بنابراین، مقتضی علت تام، موجود سالم است. انسان ناقص الخلقه علل مؤثر در پیدایش‌اش ناقص بوده است. بنابراین، مقتضی علت ناقص، معلول ناقص است. اگر معلول ناقص را نسبت به علت ناقص بسنجیم در این صورت، خلقت آن احسن است؛ اما حکم به نقص، مربوط به مقایسه و سنجش معلول ناقص با معلول سالم است که این سنجش به اعتبار ملاحظه انسان است.

شر اکثری در انسان

در عالم ماده، خیرات بر شرور غلبه دارد اما آیا در خصوص انسان‌ها نیز این حکم جاری است؟ از دیدگاه برخی از حکمای اسلامی، مانند ابن‌سینا و صدرالمتألهین، نه تنها در عالم طبیعت، خیرات بر شرور غلبه دارد، بلکه در عالم

انسانی نیز ضرورتاً باید خیر اکثری و شر اقلی باشد. بر اساس این دیدگاه، تعداد افرادی که مغلوب شهوت و غضب هستند کمتر از افراد سالم هستند؛ و نیز افراد مغلوب در بیشتر اوقات مغلوب نیستند، بلکه اوقات سلامت این افراد بیشتر است. *ابن سینا* معتقد است: وجود قوای ناطقه، غضبیه و شهویه همراه آفاتی است که ممکن است انسان دچار لغزش در اعتقادات و یا صدور افعالی شود که مضر او در معاد باشد. ولی با این حال، این گونه امور در افراد سالم کم است و در سایر افراد نیز این امور در وقت‌هایی که کمتر از وقت سلامت است، پدید می‌آید. «و ذلک فی اشخاص اقل من اشخاص السالمین، و فی اوقات اقل من اوقات السلامة» (*ابن سینا*، ۱۳۷۵، ص ۱۳۳-۱۳۴).

ابن سینا در ادامه می‌گوید: ممکن است سؤال شود: در این دنیا، بیشتر مردم در جهل و تبعیت از قوه غضبیه و شهویه هستند. با این حال، چگونه گفته می‌شود: این افراد نادر و کم هستند؟ *ابن سینا* در پاسخ به این اشکال می‌گوید: انسان‌ها از لحاظ بدنی سه دسته هستند:

(الف) افرادی که در کمال زیبایی و تن درستی هستند.

(ب) افرادی که در حد متوسط قرار دارند.

(ج) افرادی که در غایت زشتی و بیماری هستند.

بدین سان، احوال انسان‌ها به لحاظ نفسانی نیز سه دسته است:

(الف) کسانی که در فضیلت عقل و اخلاق به کمال و بلوغ رسیده‌اند. اینها به درجه قصوای از سعادت اخروی می‌رسند.

(ب) افرادی که به چنین درجه‌ای نمی‌رسند و در معقولات نیز بیشتر گرفتار جهل بسیط هستند. این گروه با اینکه بهره‌چندانی از علم ندارند، اما در آخرت از اهل نجات‌اند؛ زیرا جهل این افراد جهل بسیط است که مضر معاد نیست.

(ج) گروه دیگری که مانند گروه سوم در نهایت بیماری و در معرض هلاک‌اند.

هر یک از این دو طرف نادر و گروه وسط شایع و غالب است اگر گروه فاضل و کامل به آنها اضافه شود اهل نجات تعداد فراوانی می‌شوند. بنابراین، انسان‌ها نیز مشتمل بر خیر کثیر و شر قلیل هستند (*ابن سینا*، ۱۳۷۵، ص ۱۳۴).

صدرالمآلهین نیز مانند *ابن سینا*، این سؤال را مطرح کرده که اگر قایل به قلت شرور در عالم هستیم، چرا در افراد انسانی، که نوع اشرف است، شروری نظیر جهل، شهوت و غضب غلبه دارد؟ (*صدرالمآلهین*، ۱۹۸۱، ج ۷، ص ۷۸)

پاسخ *صدرالمآلهین* به این شبهه همانند *ابن سینا* است. وی همانند *ابن سینا* می‌گوید: همان گونه که احوال مردم در نشئه دنیا بر سه قسم است، احوال آنها در نشئه آخرت نیز بر سه قسم است: (الف) افراد کامل در زیبایی و صحت؛ (ب) افراد متوسط در زیبایی و صحت؛ (ج) افراد در نهایت زشتی و بیماری. بیشترین افراد گروه دوم با تفاوت درجات هستند، و گروه سوم در مقایسه با گروه اول و دوم، قلیل و ناچیزند. احوال مردم در آخرت نیز مانند دنیا است: (الف) کامل در تحصیل کمالات حکمت نظری و عملی؛ (ب) متوسط در حکمت نظری و عملی؛ (ج) بالغ در جهل بسیط و مرکب. قسم دوم با تفاوت درجات شایع و رایج است. گروه سوم در نسبت با گروه دوم، کمتر است، و در نسبت با مجموع گروه اول و دوم، بسیار کمتر است. بر این اساس، اهل رحمت و سلامت در هر دو نشئه دنیا و آخرت غلبه دارند (*صدرالمآلهین*، ۱۹۸۱، ج ۷، ص ۷۹، همو، ۱۴۲۲ق، ص ۴۰۷).

فیض کاشانی نیز دیدگاه فوق را در آثار خود پذیرفته و آن را تبیین کرده است. (فیض کاشانی، ۱۳۷۵، ص ۱۶۹). حکیم سبزواری نیز بر همین اساس، خیر انسان کافر را بیش از شر آن می‌داند، زیرا از آن نظر موجود است، هر موجودی دارای خیر است. از جهت اضافه و تناسب آن با علت و نیز اضافه آن با موجودات هم‌عرض خود، دارای خیرات فراوانی است که قابل احصا نیست (سبزواری، ۱۳۷۳ق، ص ۶۰۰). بنابراین دیدگاه، خیرات انسان‌ها بر شرور به لحاظ افراد و اوقات غلبه دارد.

«ملاک در قضاوت‌ها اکثریت است، نه اقلیت. وجود انسان‌های اندکی که در وادی خیر، گام برمی‌دارند، نمی‌تواند ملاک باشد برای خلقت اکثریتی که در وادی شر، حیران و سرگردانند... به خصوص اگر بگوییم: موجودات دیگر - به ویژه مخلوقات کره زمین - برای انسان خلق شده‌اند، و اگر آنها برای موجودی خلق شده باشند که خیر محض یا خیر غالب است، خودشان هم خیر محض یا خیر غالب خواهند بود» (پهشتی، ۱۳۸۵، ص ۳۶۷).

ملاحظات درباره دیدگاه فقدان شر اکثری در عالم انسانی

دیدگاه مذکور را - چنان که مشاهده شد - ابن‌سینا طرح کرده و صدرالمُتألهین نیز آن را تأیید و تثبیت نموده است. درباره این دیدگاه، ملاحظاتی در محورهای ذیل مطرح می‌شود:

ملاحظه اول: در بحث «تقد غلبه خیرات در انسان‌ها»، دو مسئله را باید از یکدیگر تفکیک کرد:

مسئله اول: حکم متافیزیکی درباره غلبه خیر یا شر در عالم انسانی؛

مسئله دوم: حکم تجربی درباره غلبه خیر یا شر در عالم انسانی.

در اولی، حکم پیشینی و غیر تجربی است و اثبات آن با دلیل فلسفی؛ و حکم دومی ماهیت تجربی و پسینی دارد که اثبات آن نیازمند رجوع به افراد انسانی در مقام ثبوت و تحقق است. اکنون سؤال این است: مواجهه ابن‌سینا و صدرالمُتألهین با این موضوع از کدام قسم است؟ به نظر می‌رسد در این مسئله، ابن‌سینا و صدرالمُتألهین یک مبنای متافیزیکی دارند که آن عبارت است از: اکثری بودن خیر و اقلی بودن شر در عالم ماده و انسان‌ها. این مبنای متافیزیکی مبتنی بر یک حکم پیشینی است که برای آن دلیل فلسفی ذکر شده است. از آن رو که این حکم پیشینی دچار یک شبهه مصداقی شده، قلمرو بحث را در مقام تحقق نیز مطرح کرده‌اند. اکنون این سؤال مطرح است که آیا به لحاظ متافیزیکی، در افراد انسانی، خیرات باید بر شرور غلبه داشته باشد؟ آیا لازمه غلبه خیرات در جهان، غلبه خیرات در عالم انسانی نیز هست؟ به بیان دیگر، آیا لازمه احسن بودن نظام عالم، غلبه خیرات در افراد انسانی است؟ این یک ادعای متافیزیکی است که نیاز به اثبات دارد. به نظر می‌رسد تلازمی بین غلبه خیرات در عالم مادی و لزوم وجود آن در عالم انسانی نیست.

انسان را به دو لحاظ می‌توان ملاحظه کرد: یکی از جنبه ساختمان وجودی. خلقت انسان به این لحاظ، احسن، و خیرات آن غالب است. در همین لحاظ، خلقت انسان و همه تکرر قوا و استعدادها، اختلاف انگیزه‌ها و اراده‌ها و شوق‌ها در انسان‌ها مقتضی حکمت الهی و نظام احسن است (صدرالمُتألهین، ۱۳۶۶، ج ۱، ص ۱۹۳-۱۹۵). جنبه دیگر

ملاحظه انسان از جهت افعال و اعمال اختیاری اوست. در این لحاظ، اراده و اختیار انسان جهت خیر یا شر پیدا می‌کند. انسان به لحاظ حیثیت اول، خلقت‌اش احسن، و شرور عارض بر او اقلی است.

در حیثیت دوم، داوری در این موضوع بستگی به اختیار و انتخاب انسان دارد. انسان همراه قوای ناطقه، غضبیه و شهویه، خلقت‌اش احسن است؛ اما وقتی این قوا از کارکرد اصلی خود منحرف شد در این صورت، انسان با اراده خود، این قوا را در مسیر ناصحیح به کار گرفته است و در اثر این استعمال ناصحیح، شرور بر او غالب می‌شود. در این صورت، هم در هر فرد انسانی و هم مجموع افراد انسانی، به سبب انتخاب سوء، امکان غلبه شرور بر خیرات وجود دارد. انسان، نه مانند موجودات مجرد است که صرفاً سرشت الهی دارند، و نه مانند حیوانات است که صرفاً بعد شهوانی دارند، بلکه برزخ بین این دو است: هم سرشت الهی در نهاد او قرار داده شده است و هم سرشت حیوانی. او می‌تواند بر اساس اختیار، یکی از این دو جنبه را فعلیت بخشد. موجودات عالم ماده فاقد اختیار در تعیین مرتبه خویش هستند و قدرت اختیار خیر و شر ندارند؛ اما انسان می‌تواند دست به انتخاب و گزینش بزند و جایگاه خود را تغییر دهد. بنابراین، بین خیر بودن قوا و ساختار وجودی انسان و خیر بودن افعال و امور ارادی، که از او سر می‌زند، تفاوت وجود دارد. لازمه غلبه خیرات در عالم غلبه خیرات در افعال و اعمال انسان نیست. بحث «غلبه خیرات بر شرور» مربوط به صنع و فعل حق تعالی در عالم ماده است؛ اما افعال اختیاری انسان موضوعاً از این بحث خارج است؛ زیرا شرور اکثری حاصل از افعال انسانی لازمه فعل اختیاری انسان است و البته انسان با اختیار، جزء نظام احسن است. انسان با افعال اختیاری خود، می‌تواند شر اکثری بیافریند، و یا ممکن است در یک زمان یا در بیشتر زمان‌ها، اکثر افراد انسانی شر در وجودشان غلبه داشته باشد. در اینجا، بحث روی «امکان» این فرض و محال نبودن آن است (امکان به معنای عام). به عبارت دیگر، ادعا این است که به لحاظ فلسفی و بحث پیشینی، تحقق شر اکثری (در عالم انسانی) ممکن است؛ و اما اینکه در مقام تحقق و در تاریخ انسانی، نوع انسانی خیر اکثری یا شر اکثری تحقق دارد، یک بحث تجربی است و نیاز به معیار و ملاک دارد. محل بحث در اینجا، ناظر به بحث اول است. به طور طبیعی، اگر دانشمندی به لحاظ مبانی فلسفی، قایل به غلبه خیر اکثری و شر اقلی در عالم انسانی باشد، دیدگاه پسینی او امتناع تحقق شر اکثری در تجربه تاریخی انسان است. اما اگر دیدگاهی معتقد باشد که به لحاظ فلسفی، تحقق شر اکثری در عالم انسانی محال نیست، برای اثبات پسینی و تجربی غلبه هر یک از خیر و شر نیازمند دلیل و معیار است.

ملاحظه دوم: آیا مقتضای حکمت الهی غلبه خیر اکثری و شر اقلی در عالم انسانی است؟ و آیا اگر بیشتر انسان‌ها شر بر وجودشان غلبه داشته باشد این خلاف حکمت الهی است؟ در موجودات مادی فاقد اختیار، خلق موجودات دارای شر اکثری و خیر اقلی خلاف حکمت الهی است؛ زیرا در آنجا، صنع و فعل حق تعالی در مرتبه ماده است و همراه بودن برخی از شرور اقلی لازمه محدودیت موجودات در موطن دنیاست و محدوده این شرور نسبت به خیرات آنها بسیار ناچیز است. اکنون اگر بیشتر آنها همراه شر باشند، خلق کردن چنین موجوداتی خلاف حکمت است؛ زیرا حکمت اقتضا می‌کرد صنع الهی به تحقق موجوداتی تعلق بگیرد که خیر آنها بیش از شر باشد؛ اما در فرض مذکور، خلاف آن تحقق پیدا کرده است. اما در خصوص انسان، مقتضای حکمت الهی خلق موجودی مختار و مرید با امکانات و استعدادهای لازم برای

وصول به کمال است، اما حکمت الهی دلالتی بر خیر بودن اکثری انسان‌ها ندارد؛ زیرا انسان مختار است و شر اکثری به واسطه سوء اختیار حاصل شده است. اکنون درباره آن اقلیتی که شر بر آنها غلبه کرده است، اگر سؤال شود: چرا خداوند با اینکه شر بر آنها غلبه پیدا کرده، آنها را آفریده است، چه جوابی داده می‌شود؟ بی‌تردید در جواب گفته می‌شود: به خاطر سوء انتخاب؛ و این موضوع نتیجه اختیار آنهاست و منافاتی با حکمت الهی ندارد. در جواب این سؤال، همان جواب چرایی وجود شر اقلی در عالم ماده داده نمی‌شود؛ زیرا موضوع این دو متفاوت است. بنابراین، اگر در اقلیتی از انسان‌ها غلبه شرور اکثری در آنها منافاتی با حکمت الهی ندارد، در اکثریت آنها نیز چنین است؛ زیرا همین معیار درباره اکثریت نیز وجود دارد (سوء اختیار). پس همان‌گونه که غلبه شرور در اقلیت با حکمت الهی منافاتی ندارد، در اکثریت نیز منافات ندارد؛ زیرا معیار در هر دو مشترک است. اما در اینجا، سؤال دیگری پیش می‌آید و آن اینکه چرا انسانی آفریده شد که به طور اکثری شر در او غلبه دارد؟ این موضوع دیگری است و در بحث متافیزیکی مسئله، درصدد اثبات غلبه شر اکثری نیستیم، بلکه درصدد منافات نداشتن این مسئله با حکمت الهی هستیم.

ملاحظه سوم: برخی از محققان بر این مطلب استدلال کرده‌اند که اگر انسان نوع اشرف است و سایر موجودات به خاطر او خلق شده‌اند، چگونه ممکن است خیرات فراوانی مقدمه انسانی باشند که شرور آن غلبه دارد؟ (بهشتی، ۱۳۸۵، ص ۳۶۷) پاسخ‌های ملاحظه قبلی را نیز در اینجا می‌توان مطرح کرد. پاسخ دیگر سؤال این است که صحیح نیست بگوییم: «خیرات فراوانی مقدمه انسانی هستند که شرور آنها غلبه دارد». صحیح این است که بگوییم: خیرات فراوانی مقدمه انسان‌های کاملی شده‌اند که در کمال و اوج انسانیت قرار دارند، هر چند به لحاظ کمی قلیل باشند. توضیح آنکه در نظام اسباب و مسببات، موجود اشرف، علت غایی موجود اخس است. غایت جماد وصول به مرتبه نبات، و غایت نبات وصول به مرتبه حیوان، و حیوانات نیز برای انسان خلق شده است. هدف از خلقت انسان نیز تحقق مرتبه اشرف آن، یعنی انسان کامل است. با توجه به اینکه انسان کامل (که همان حجت الهی است) کامل‌ترین و شریف‌ترین موجود هستی است، بدین روی، مقتضای حکمت الهی تحقق فرد اشرف و اکمل انسانی است. «آفرینش پهنه گیتی برای تأمین قلمرو خلافت انسان کامل است و هستی غیر او، مطلوب در مقام فعل نبوده و نیست» (جوادی آملی، ۱۳۸۹، ج ۳، ص ۱۹۶). بنابراین، هدف خلقت زمین و آسمان برای انسان‌های کامل و اشرف موجودات است که در آنها نیز خیرات غلبه دارد، اگرچه ممکن است به لحاظ کمیت، قلیل باشند. اما قدر و جایگاه آنها در هستی چنان است که آفرینش خیرات کثیر برای پیدایش آنها نوعی از حکمت الهی است. در حقیقت، آنها خیر کثیر هستند، هر چند در کمیت قلیل باشند.

ملاحظه چهارم: در کلام ابن‌سینا و صدرالمؤمنین، در تقسیم‌بندی مراتب افراد در آخرت، مبنای برخی از اقسام، جهل ساده و مرکب در برخی از افراد انسانی است. مبتنی کردن عذاب آخرت بر جهل بسیط و مرکب، و پیوند دادن این دو مسئله با سعادت و شقاوت انسان‌ها به سبب اصالت بخشیدن به معرفت حصولی در کمال انسان است. این اندیشه در برخی از آثار فلاسفه مشاء مشاهده می‌شود. فلاسفه مشاء کمال نهایی انسان را در معرفت‌های عقلانی می‌دانند. آنها از یک سو، کمال انسان را در معرفت کلیات می‌دانستند و وجه امتیاز انسان از سایر جانوران را تفکر و تعقل می‌شمردند. از سوی دیگر، آنان علم و معرفت به اشیا را منحصر در علم حصولی می‌دانستند. بر اساس این دو مبنای، فلاسفه کمال نهایی انسان را در مفاهیم و نتایج فلسفی جست‌وجو می‌کردند (مصباح یزدی، ۱۳۷۷، ص ۹۱).

در مسئله شقاوت و سعادت نیز پای علم حصولی و موضوع جهل بسیط و مرکب به میان آورده شده است، در حالی که این نگاه مبتنی بر برهان عقلی و آموزه دینی نیست. در دین، سعادت و شقاوت انسان با مسئله جهل بسیط و مرکب، پیوند نخورده است و هیچ‌گاه معرفت حصولی مبنای کمال انسان قرار نمی‌گیرد، بلکه مقوله سعادت و کمال انسان با مسائلی همچون قلب سلیم، اخلاص، ایمان و عمل صالح پیوند داده شده است. این تفکر سبب شد که برخی از فلاسفه اسلامی نظیر صدرالمتألهین حقیقت ایمان را همان تصدیق منطقی بدانند (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۶، ص ۷-۸) درحالی که علم غیر از ایمان است، برای رسیدن به ایمان، علم به تنهایی کافی نیست؛ زیرا گاهی انسان به چیزی عالم است، ولی به آن ایمان ندارد (جوادی آملی، ۱۳۸۹، ج ۲، ص ۱۵۶). مثال آشکار این موضوع شیطان است که علم به وجود خدا و میدایت او و معاد دارد، اما با این حال، به آن ایمان ندارد و جزو کافران است؛ زیرا ایمان پیوند قلبی، یعنی همان دل بستن است که پس از علم حاصل می‌شود. بنابراین، علم خود ایمان نیست، بلکه جزو شرایط ایمان است. افزون بر این، معرفت کار عقل نظری است، درحالی که ایمان کار عقل عملی است؛ زیرا کار عقل عملی دو گونه است: عمل جوانحی، مانند: ایمان، حب، و اراده؛ و عمل جوارحی مانند: نماز، روزه، حج و صدقه (فیاضی، ۱۳۸۴، ص ۱۱-۱۲). بر همین اساس برخی از اندیشمندان همانند استاد مطهری دیدگاه برخی از حکما را، که ایمان را صرف علم و یقین منطقی می‌دانند، صحیح نمی‌دانند و معتقدند: ممکن است کسی در مقابل یک فکر، حتی از لحاظ عقلی و منطقی تسلیم گردد، ولی روح او به علت تعصب، عناد و لجاجت، با آن مخالفت کند. در این صورت، وقتی تعلق شدید نسبت به آن پیدا کرد نمی‌تواند آن واقعیت را آن چنان که هست، ببیند (مطهری، بی‌تا، ج ۱۳، ص ۴۱۹).

ملاحظه پنجم: مسئله دیگر اینکه آیا در مقام ثبوت و تحقق، خیر در انسان‌ها، اکثری و شر اقلی است؟ به عبارت دیگر، آیا در وضعیت انسان در دنیا، به طور اکثری خیرات غلبه داشته است؟ عمده مطلب اثبات متافیزیکی ادعاست که مناقشات آن ذکر شد؛ اما اثبات‌پسینی اینکه در دنیا، به طور اکثری خیرات در انسان‌ها بر شرورشان غلبه داشته، دشوار است. هر نوع حکمی در این باره مبتنی بر استقرار است که این‌گونه احکام نیز به معیار و ملاک نیازمند است. این‌سینا معتقد است: اگر در وضعیت افراد این دنیا تأمل کنیم، خواهیم دید در همین دنیا، بدن عمده افراد سالم و زیباست. در آخرت نیز بیشتر افراد به لحاظ نفسانی، برخوردار از فضیلت و عقل‌اند و افراد در معرض هلاکت نادر و کم‌اند. کلام این‌سینا در باب وضعیت افراد در معاد و مقایسه آن با احوال افراد در دنیا، مبتنی بر تشبیه و قیاس وضعیت افراد در دنیا و تعمیم آن به آخرت است. این تعمیم مبتنی بر تشبیه است، و این تشبیهات در مباحث عقلی جایگاهی ندارد.

از سوی دیگر، ممکن است کسی این دیدگاه را نپذیرد و ادعا کند در طول تاریخ، افراد باطل به لحاظ کمیت بر حق فزونی داشته‌اند و شاهد آن قلت پیروان انبیا و اوصیای الهی علیهم‌السلام در دوران‌های گوناگون تاریخ است. انبیا و اوصیای آنان علیهم‌السلام همواره در طول تاریخ در اقلیت بوده‌اند. همچنین آیات قرآن نیز بر ذم اکثریت تصریح دارد. در قریب به اتفاق استعمالات قرآن کریم، اکثریت همراه با اوصاف سلبی و منفی ذکر شده است. اکثریت با اوصافی نظیر «لَا يُؤْمِنُونَ» (بقره: ۱۰۰) «لَا يَعْلَمُونَ» (مائده: ۱۰۳) «لَا يَعْلَمُونَ» (انعام: ۳۷) «يَجْهَلُونَ» (انعام: ۱۱۱)؛ «لَا يَشْكُرُونَ» (نمل: ۷۳) همراه است. قلت نیز در قرآن، همراه اوصافی ایجابی و مثبت مانند «وَقَلِيلٌ مِّنْ عِبَادِيَ الشَّكُورُ» (سبأ: ۱۳)؛ «وَمَا آمَنَ مَعَهُ إِلَّا قَلِيلٌ» (هود: ۴۰) ذکر شده است.

بر همین اساس، در روایتی از امام کاظم علیه السلام آمده است:

یا هشام، ثم دَمَّ أَكْثَرَهُ، فَقَالَ: «وَأَنْ تَطْعَ أَكْثَرَ مَنْ فِي الْأَرْضِ يُضْلُوكَ عَنْ سَبِيلِ اللَّهِ» وَقَالَ: «وَلَكِنْ أَكْثَرُهُمْ لَا يَعْلَمُونَ».
یا هشام، ثم مدح الفلّة، فقال: «وَقَلِيلٌ مِنْ عِبَادِي الشُّكُورُ». وَقَالَ: «وَقَلِيلٌ مَا هُمْ» وَقَالَ: «وَمَا أَمِنَ مَعَهُ إِلَّا قَلِيلٌ» (حرانی، ۱۴۰۴ق، ص ۱۳۶۳).

ممکن است نگاه دیگری به این مسئله داشته باشیم و بگوییم: اولیای الهی، اگرچه ممکن است به لحاظ کمی نسبت به کل بشر قلیل باشند، اما وجود و افعال آنها خیر کثیر است. بنابراین، به این لحاظ در عالم انسانی، خیر کثیر تحقق پیدا کرده است. در این دیدگاه، خیر کثیر، به لحاظ افراد قلیلی سنجیده شده، در حالی که محل بحث حکما نوع انسانی و صرف نظر از گروهی خاص بوده است. در هر صورت، صرف نظر از این گونه داوری پسینی و تجربی، محل بحث در حکم پیشینی دربارهٔ محال بودن شر اکثری در عالم انسانی است که به این لحاظ گفتیم: وجود شر اکثری در عالم انسانی محال نیست؛ اما به لحاظ پسینی و تجربی، برای اثبات غلبهٔ هر یک از خیر یا شر، نیازمند ملاک و معیار هستیم و تشخیص آن نیز با توجه به ماهیت تجربی بحث و ارتباط موضوع با عوامل و امور مختلف، دشوار است و برخی از شواهد دینی نیز خلاف آن وجود دارد.

نتیجه‌گیری

نظام عالم ماده احسن و اشرف است. شر در این عالم، اقلی و لازم لاینفک آن است. در این عالم، خیرات بر شرور غلبه دارد. برخی از حکما مانند ابن‌سینا و صدرالمتألهین معتقدند: همان‌گونه که در عالم ماده، خیرات بر شرور غلبه دارد، این حکم بر افراد انسان نیز جاری است. دربارهٔ این دیدگاه و مطالب مرتبط با آن، مناقشاتی مطرح شد. بر این اساس، به نظر می‌رسد تلازمی بین اکثری بودن خیرات در عالم ماده و ضرورت وجود آن در انسان وجود ندارد. قلمرو مسئلهٔ غلبه خیرات بر شرور مربوط به صنع و فعل الهی در عالم ماده است، اما در خصوص افعال ارادی انسان چنین مطلبی ثابت نیست. مقتضای حکمت الهی غلبهٔ خیرات بر شرور در عالم ماده است، ولی در عالم انسانی به سبب اختیار و ارادهٔ انسان، چنین مطلبی ضرورت ندارد. مقتضای حکمت الهی خلق موجودی مختار و مرید و تحقق فرد اشرف از نوع انسانی است که این همه واقع شده است؛ اما غلبهٔ خیر اکثری در افراد انسانی به لحاظ کمی جزو اقتضائات ضروری حکمت الهی نیست. البته در رویکرد متافیزیکی به این موضوع درصدد اثبات وقوع شر اکثری در عالم انسانی نیستیم، بلکه مقصود نفی ضرورت از موضوع است.

منابع

- ابن سینا، حسین بن عبدالله، ۱۴۰۰ق، *رسائل ابن سینا*، قم، بیدار.
- _____، ۱۴۰۵ق، *الشفاء- المنطق*، قم، کتابخانه آیت‌الله مرعشی نجفی.
- _____، ۱۳۷۵، *الاشارات و التنبیها*، قم، البلاغه.
- _____، ۱۴۰۴ق، *الشفاء- الطبيعيات*، قم، کتابخانه آیت‌الله مرعشی نجفی.
- ابن شعبه حرانی، حسن بن محمد، ۱۴۰۴ق، *تحفه المقول*، چ دوم، قم، جامعه مدرسین.
- بهشتی، احمد، ۱۳۸۵، *تجريد شرح نمط هفتم از کتاب الاشارات و التنبیها*، قم، بوستان کتاب.
- جوادی آملی، عبدالله، ۱۳۸۶، *سرچشمه اندیشه*، چ پنجم، قم، اسراء.
- _____، ۱۳۸۹، *تسنیه*، چ پنجم، قم، اسراء.
- _____، ۱۳۷۵، *رحیق مختوم شرح حکمت متعالیه*، قم، اسراء.
- سبزواری، ملاحادی، ۱۳۷۳ق، *شرح اسماء الحسنی*، تحقیق نجفقلی حبیبی، تهران، دانشگاه تهران.
- صدرالمتألهین، ۱۳۶۳، *مفاتیح التیب*، تهران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
- _____، ۱۳۶۶، *تفسیرالقرآن الکریم*، چ دوم، قم، بیدار.
- _____، ۱۹۸۱، *الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعه*، بیروت، دار الاحیاء التراث العربی.
- _____، ۱۴۲۲ق، *شرح الهدایة الاثریة [لائیر الدین الابهری]*، بیروت، مؤسسه التاريخ العربی.
- طباطبائی، سیدمحمدحسین، ۱۳۸۳، *البداية الحکمة*، قم، جامعه مدرسین.
- فیاضی، غلامرضا، ۱۳۸۴، «حقیقت ایمان از منظر صدرالمتألهین و علامه طباطبائی»، *پژوهش‌های دینی*، سال اول، ش ۵، ص ۱۹۱-۱۹۰.
- فیض کاشانی، ملاحسن، ۱۳۷۵، *اصول المعارف*، چ سوم، قم، دفتر تبلیغات اسلامی.
- کاشانی، عبدالرزاق، ۱۳۸۰، *مجموعه رسائل و مصنفات کاشانی*، چ دوم، تهران، میراث مکتوب.
- مصباح، محمدتقی، ۱۳۷۷، *شرح اسفار اربعه*، قم، مؤسسه آموزشی پژوهشی امام خمینی علیه السلام.
- مطهری، مرتضی، بی‌تا، *مجموعه آثار (تقدی بر مارکسیسم)*، تهران، صدرا.

اثبات الهی بودن متن قرآن کریم با استفاده از تحلیل فرایند ساخت معنا

mk_shaker@yahoo.com

hesam.e.danaloo@gmail.com

محمد کاظم شاکر / استاد دانشکده الهیات و معارف اسلامی، دانشگاه علامه طباطبائی

حسام امامی دانالو / دانشجو دکتری علوم قرآن و حدیث، دانشگاه علامه طباطبائی

دریافت: ۱۳۹۸/۰۱/۲۴ - پذیرش: ۱۳۹۸/۰۶/۰۴

چکیده

الهی یا بشری بودن متن قرآن کریم، توجه دین پژوهان را به خود جلب کرده است. هر یک از آنان دیدگاه خود را در این باره به بخشی از آیات قرآن کریم مستند می‌کند. پژوهش حاضر به دنبال کشف دیدگاه خود قرآن کریم است و در این مسیر، با استفاده از تحلیل «فرایند ساخت معنا» در یک ارتباط موفق، براساس دانش زبان‌شناسی و با توجه به تدریجی بودن نزول آیات قرآن کریم و همزمانی آن با دریافت واکنش‌های مخاطبان از سوی پدیدآورنده متن، چنین به دست آمد که متن قرآن کریم الهی است. ضرورت استفاده از روش مذکور بدین سبب است که طرف‌داران هر یک از این دو دیدگاه، یعنی الهی یا بشری بودن متن قرآن کریم، آیاتی از قرآن کریم را، که گروه مقابل آنها را به عنوان شاهدهی بر دیدگاه خود ذکر کرده است، به تأویل برده و به نوعی رد می‌کنند، اما به نظر می‌رسد با توجه به تعامل قرآن کریم با مخاطبان و روش «تحلیل فرایند انتقال معنا» در زبان‌شناسی در این پژوهش، بتوان نتیجه مذکور را به خود قرآن کریم و نه دیدگاه صاحب‌نظران نسبت داد.

کلیدواژه‌ها: الهی بودن قرآن، بشری بودن قرآن، فرایند انتقال معنا، قرآن و معناشناسی.

هر یک از دو دیدگاه «الهی بودن» و «بشری بودن» متن قرآن کریم، قایلانی در میان دین‌پژوهان دارد، به گونه‌ای که طرف‌داران هر یک از این دو، آیاتی از قرآن کریم را به‌عنوان شاهدهی بر مدعای خود معرفی می‌کنند؛ و در مقابل، شواهد قرآنی گروه دیگر را به تأویل برده و بر مقصود خود حمل می‌نمایند، به نحوی که امکان ارائه نتیجه‌ای قطعی بر پایه شواهد قرآنی، در این باره دشوار جلوه می‌کند. در این میان، به دست آوردن دیدگاه خود قرآن کریم اهمیت فراوانی دارد، اما این پرسش مطرح است که آیا امکان به دست آوردن آن وجود دارد؟ یا باید همواره از خارج متن، ادله‌ای برای الهی یا بشری بودن قرآن اقامه کرد؟ پژوهش حاضر به دنبال پاسخ به این پرسش مهم است تا از این طریق، راه‌کاری برای ارائه تحلیلی جامع از آیات قرآن کریم و امکان استخراج پیش‌فرض‌های فهم از درون خود قرآن کریم و با تکیه بر آیات آن به وجود آید. از این رو، در پژوهش حاضر از تحلیل «فرایند انتقال معنا» در زبان‌شناسی استفاده شده است. تا پیش از این مقالاتی در این باره نگاشته شده است؛ همچون: «وحی قرآنی؛ زبانی یا غیرزبانی؟» که در آن تمسک به آیات سوره شعراء برای اثبات بشری بودن متن قرآن کریم، ارزیابی شده است (ر.ک: شاکر و امامی، ۱۳۹۷، ص ۱۸۷-۲۰۴). «تأملی بر استدلال زبان‌شناختی مدعای انکاره قرائت نبوی از جهان درباره گوینده قرآن» که در آن یکی از مستندات زبان‌شناسانه محمد مجتهد شبستری نقد شده است (ر.ک: شاکر و شفیع، ۱۳۹۵، ص ۵-۳۲). مقاله «نقش پیامبر ﷺ در وحی»، نوشته محمدحسن قدردان قراملکی که نویسنده در آن - به گفته خود - «می‌کوشد دیدگاه سنتی مشهور [= نقش قابلی از سنخ تکوینی] و دیدگاه فیلسوفان و عارفان را جمع و آن دو را با مبانی قرآنی و روایی تطبیق دهد» (ر.ک: قدردان قراملکی، ۱۳۸۷، ص ۵۱-۷۰). مقاله «تعارض آیات و روایات با گمانه خلق الفاظ قرآن از سوی پیامبر اکرم ﷺ» که در آن آیات و روایاتی که در نقطه مقابل انکاره بشری بودن الفاظ قرآن کریم قرار دارند معرفی، دسته‌بندی و تبیین شده‌اند (ر.ک: فقهی‌زاده و آذرخشی، ۱۳۸۸، ص ۱۲۱-۱۵۲). «نقد و بررسی دیدگاه‌های مختلف در رابطه با وحیانی بودن الفاظ قرآن کریم» که در آن ضمن تبیین مفهوم «وحی» و تفاوت آن با «تجربه دینی»، پیامدهای غیر وحیانی بودن الفاظ قرآن کریم تبیین شده است (ر.ک: شبیانی، ۱۳۹۵، ص ۲۵-۴۵). مقاله «فاعلیت خداوند در معجزات» که در آن به معجزات و دیدگاه اشاعره، فلاسفه و متکلمان عدلیه اشاره شده است که ضمن نادرست دانستن دو دیدگاه نخست (= اشاعره و فلاسفه) بر دیدگاه متکلمان عدلیه تأکید شده است (ر.ک: ربانی، ۱۳۹۲، ص ۱۹-۴۲). اما در هیچ‌یک از آنها الهی و بشری بودن گوینده قرآن با رویکرد زبان‌شناختی ارزیابی نشده است.

شواهد قرآنی هر دو فرضیه «الهی بودن» و «بشری بودن» متن قرآن

بخش قابل توجهی از آیات قرآن کریم در الهی بودن متن آن ظهور دارد. در این نوع آیات، گاه عبارات به صورت متکلم وحده به کار رفته که با توجه به واژه‌های همجوار، جز در خصوص خدا مصداق نمی‌یابد؛ و در برخی آیات افعالی مانند «خلق» به کار رفته که فاعل آن را تنها می‌توان خدا دانست. بنابراین، کسی که در قرآن گوینده اصلی است، جز خداوند نمی‌تواند باشد؛ زیرا خلقت فعل خداست و همچنین الوهیت و ربوبیت تنها مخصوص ذات یگانه خداوند است. نمونه‌های ذیل از این نوع آیات است:

- «وَ إِذَا سَأَلَكَ عِبَادِي عَنِّي فَإِنِّي قَرِيبٌ أُجِيبُ دَعْوَةَ الدَّاعِ إِذَا دَعَانِ فَلْيَسْتَجِيبُوا لِي وَلْيُؤْمِنُوا بِي لَعَلَّهُمْ يَرْشُدُونَ» (بقره: ۱۸۶) (و هر گاه بندگان من از تو در باره من بپرسند، [بگو] من نزدیکم، و دعای دعاکننده را - هنگامی که مرا بخواند - اجابت می‌کنم. پس [آنان] باید فرمان مرا گردن نهند و به من ایمان آورند. باشد که راه یابند).
- «نَبِيُّ عِبَادِي أَنِّي أَنَا الْعَفْوُ الرَّحِيمُ» (حجر: ۴۹) (به بندگان من خبر ده که منم آمرزنده مهربان).
- «يَا عِبَادِي الَّذِينَ آمَنُوا إِنَّ أَرْضِي وَاسِعَةٌ فَإِيَّايَ فَاعْبُدُون» (عنکبوت: ۵۶) (ای بندگان من که ایمان آورده‌اید، زمین من فراخ است؛ تنها مرا بپرستید).
- «يَا بَنِي إِسْرَائِيلَ اذْكُرُوا نِعْمَتِيَ الَّتِي أَنْعَمْتُ عَلَيْكُمْ وَأَوْفُوا بِعَهْدِي أَوْفٍ بِعَهْدِكُمْ وَإِيَّايَ فَارْهَبُون» (بقره: ۴۰) (ای فرزندان اسرائیل، نعمتهایم را که بر شما ارزانی داشتم به یاد آرید، و به پیمانم وفا کنید تا به پیمانتان وفا کنم، و تنها از من بترسید).
- «يَا بَنِي إِسْرَائِيلَ اذْكُرُوا نِعْمَتِيَ الَّتِي أَنْعَمْتُ عَلَيْكُمْ وَأَنِّي فَضَّلْتُكُمْ عَلَى الْعَالَمِينَ» (بقره: ۴۷ و ۱۲۲) (ای فرزندان اسرائیل، از نعمتهایم که بر شما ارزانی داشتم، و [از] اینکه من شما را بر جهانیان برتری دادم، یاد کنید).
- «... لئَلَّا يَكُونَ لِلنَّاسِ عَلَيْكُمْ حُجَّةٌ إِلَّا الَّذِينَ ظَلَمُوا مِنْهُمْ فَلَا تَخْشَوْهُمْ وَاخْشَوْنِي وَ لَأَتِمَّ نِعْمَتِي عَلَيْكُمْ وَ لَعَلَّكُمْ تَهْتَدُونَ» (بقره: ۱۵۰) (تا برای مردم - غیر از ستمگرانشان - بر شما حجتی نباشد. پس، از آنان ترسید، و از من بترسید تا نعمت خود را بر شما کامل گردانم، و باشد که هدایت شوید).
- «اتَّبِعْ مَا أُوحِيَ إِلَيْكَ مِنْ رَبِّكَ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ وَ أَعْرِضْ عَنِ الْمُشْرِكِينَ» (انعام: ۱۰۶) (از آنچه از پروردگارت به تو وحی شده است پی‌روی کن. هیچ معبودی جز او نیست، و از مشرکان روی بگردان).
- «وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُون» (ذاریات: ۵۶) (و جن و انس را نیافریدم، جز برای آنکه مرا بپرستند).
- «ذَرْنِي وَ مَنْ خَلَقْتُ وَحِيدًا» (مذثر: ۱۱) (مرا با آنکه [او را] تنها آفریدم واگذار).
- «إِنَّ هَذِهِ أُمَّتُكُمْ أُمَّةً وَاحِدَةً وَ أَنَا رَبُّكُمْ فَاعْبُدُون» (انبیاء: ۹۲) (این است امت شما که امتی یگانه است، و منم پروردگار شما. پس مرا بپرستید).

با این حال، در مقابل این آیات، که صراحت در الهی بودن متن قرآن دارند، آیات دیگری را می‌توان یافت که صراحت کلام در آنها به شکلی نیست که بتوان آنها را سخن خود خداوند دانست، بلکه در آنها خداوند به صورت اسم ظاهر یا ضمیر مورد اشاره قرار گرفته است؛ گویی فرد دیگری گوینده این آیات است و او در این آیات درباره خدا سخن می‌گوید. برای مثال، وقتی اولین سوره قرآن کریم را می‌خوانیم، کلام با آیه «بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ» آغاز می‌شود؛ گویی فردی مانند پیامبر اکرم ﷺ سخن و کارش را با نام خداوند آغاز می‌کند و ظهور دارد که خود پیامبر گوینده این کلام است. همچنین آیات «الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ» (حمد: ۲) تا «مَالِكِ يَوْمِ الدِّينِ» (حمد: ۴)، که در آنها خداوند به صورت غایب فرض شده، ظهور اولیه‌اش در این است که این خود خدا نیست که سخن می‌گوید، بلکه فرد دیگری درباره خدا و صفات او سخن می‌گوید. پس از آن، سوره با خطاب به خداوند ادامه می‌یابد که ظهور واضح دارد بر اینکه گوینده آن آیات، خدا را خطاب قرار می‌دهد و از او کمک می‌خواهد و هدایت می‌جوید.

برخی از آیات دیگر مانند آیه «إِنَّمَا أُمِرْتُ أَنْ أَعْبُدَ رَبَّ هَذِهِ الْبَلَدَةِ الَّتِي حَرَّمَهَا وَ لَهٗ كُلُّ شَيْءٍ وَّ أُمِرْتُ أَنْ أَكُونَ مِنَ الْمُسْلِمِينَ» (نمل: ۹۱) (من مأمورم که تنها پروردگار این شهر را، که آن را مقدس شمرده و هر چیزی از آن اوست، پرستش کنم، و مأمورم که از مسلمانان باشم) در این امر ظهور دارد که گوینده آن شخص پیامبر است. همچنین در قرآن کریم، عباراتی را می‌توان یافت که سخنی به طور مستقیم به فرشتگان نسبت داده شده است، مانند: «وَمَا تَنْتَظِرُ إِلَّا بِأَمْرِ رَبِّكَ لَهُ مَا بَيْنَ أَيْدِينَا وَ مَا خَلْفَنَا وَ مَا بَيْنَ ذَلِكَ وَ مَا كَانَ رَبُّكَ نَسِيًّا» (مریم: ۶۴) (و [ما فرشتگان] جز به فرمان پروردگارت نازل نمی‌شویم. آنچه پیش روی ما و آنچه پشت سر ما و آنچه میان این دو است، [همه] به او اختصاص دارد، و پروردگارت هرگز فراموش کار نبوده است.) «وَمَا مِنَّا إِلَّا لَهُ مَقَامٌ مَعْلُومٌ وَ إِنَّا لَنَحْنُ الصَّافُونَ وَ إِنَّا لَنَحْنُ الْمُسَبِّحُونَ» (صافات: ۱۶۴-۱۶۶) (و هیچ‌یک از ما [فرشتگان] نیست، مگر [اینکه] برای او [مقام و] مرتبه‌ای معین است، و در حقیقت، ما [هم] برای انجام فرمان خدا] صف بسته‌ایم و ما [هم] که خود تسبیح‌گویانیم).

همچنین آیاتی با ضمیر متکلم مع‌الغیر وجود دارد که صراحت در این ندارد که خداوند گوینده آنها باشد. از این رو، هم احتمال دارد که گوینده خداوند باشد و هم احتمال دارد که سخن پیامبر یا فرشتگان باشد. برای مثال: «إِنَّا أَنْذَرْنَاكُمْ عَذَابًا قَرِيبًا» (نبا: ۴۰) (ما شما را از عذابی نزدیک هشدار دادیم). اگر به ظاهر آیاتی که صراحت در الهی بودن قرآن کریم دارند تمسک گردد، آیات دیگر باید به تأویل برده شود، به این صورت که باید - فی‌المثل - یک «قل» در تقدیر گرفته شود؛ به این معنا که «ای پیامبر، بگو...» و برعکس، اگر به ظاهر آیاتی که گوینده آنها پیامبر است تمسک شود، ناچار باید آیاتی که ظهور در این دارد که گوینده قرآن خداوند است، به تأویل برده شود. برای مثال، وقتی در آیاتی با عباراتی همچون «یا ایها النبی»، «یا ایها الرسول» و «قل» پیامبر مخاطب قرار گرفته است؛ چنانچه کسی پیامبر را گوینده حقیقی قرآن بداند، باید این آیات را به تأویل برد و بگوید: در این گونه آیات، پیامبر اکرم ﷺ خود را مخاطب قرار داده است؛ همان‌گونه که شاعری همچون سعدی با عبارت «سعدیا!» خود را مخاطب خویش قرار داده است.

کاربست این دو شیوه بیانی در قرآن و لزوم تأویل یکی از آنها، به مثالی شباهت دارد که شهید سید محمدباقر صدر آن را در کتاب *المعالم‌الجدیده* ذکر کرده است. او با ذکر مثال «أذهب الی البحر فی کلِّ یومٍ و استمع الی حدیثه» (هر روز به سوی دریا برو و به سخنش گوش بده) توضیح می‌دهد که اگر در این جمله، منظور از واژه «البحر»، «دریای حقیقی» باشد، واژه «حدیث» در معنای مجازی‌اش به کاررفته است؛ چون دریا حقیقتاً سخن نمی‌گوید! و به‌عکس، چنانچه مراد از «حدیث»، معنای حقیقی‌اش باشد، یعنی سخن انسان؛ در این صورت، باید لفظ «دریا» را بر معنای مجازی‌اش حمل کنیم؛ یعنی در این جمله، مراد گوینده از «البحر» شخصی است که به خاطر وسعت و ژرفای دانشش، به عنوان «دریا=دریای علم» فرض شده است (ر.ک: صدر، ۱۳۷۹، ص ۱۷۶). بدین روی برای درک معنای چنین عباراتی نیاز به قرینه‌سومی است. به نظر می‌رسد با بررسی فرایند ارتباط و تغییر نقش فرستنده و گیرنده در آن، قرینه‌سوم را در خود متن بتوان یافت.

تبیین فرایند ارتباط

برای ارائه روش و راه کاری که اثر پیش فرض های پژوهشگران را بر نتیجه پژوهش کاهش بدهد، می توان از راه کارهای موجود در علوم ارتباط شناسی و زبان شناسی استفاده کرد. سعی بر آن است که روشی علمی برای مطالعه الهی یا بشری بودن متن قرآن کریم ارائه بدهیم. توضیح آنکه کلمه «ارتباط» یا معادل آن «Communication» در زبان انگلیسی، در اصطلاح علم «ارتباط شناسی»، عبارت است از: «سازمان دهی انتقال پیام از سوی فرستنده پیام به سوی گیرنده آن، به این شرط که گیرنده پیام، معنای مشابهی را با معنای مورد نظر فرستنده درک کند» (محسنیان راد، ۱۳۹۲، ص ۵۷). اندیشمندان، الگوهای متنوعی از ارتباط ارائه داده اند که بخش قابل توجهی از آن الگوها را دنیس مک کویل (Denis McQuail) و سون ویندال (Sven Windahl) نخست در کتابی مشترک (مک کویل و ویندال، ۱۹۸۷) و بعدها کویل به تنهایی، در کتابی مستقل (مک کویل، ۲۰۱۰) نشان داده است. اصلی ترین مسئله از میان مسائل ارتباط، عبارت است از اینکه معنای متجلی در گیرنده تا چه اندازه مشابه معنای مورد نظر فرستنده است.

توضیح آنکه انسان ها در زندگی روزمره و برای ایجاد ارتباط با یکدیگر، با دو واقعیت خارجی سروکار دارند: یکی نشانه ها، و دیگری مصادیق خارجی. ما هنگام ایجاد ارتباط، با چند بافت سروکار داریم: نخست. «بافت زبانی» که مجموعه ای از جملات است که فرستنده آنها را تولید می کند در نوشته حاضر، با عنوان «بافت A» از آنها یاد می شود.

دوم: «بافت محیطی و فیزیکی» اطراف ما که با اندکی تأمل، درمی یابیم که آن هم از مجموعه ای از جملات تشکیل شده است که اطراف ما را تعریف می کنند و ما براساس حواس خود، آنها را در موقعیت تولید بافت نخست، درک می کنیم که در نوشته حاضر، از آنها با عنوان «بافت B» یاد می شود.

برای مثال، تصور کنید که اگر ما در مدرسه و کلاس درس حضور داشته باشیم، آنگاه کلاس درس را به عنوان یک محیط در ذهن خودمان به صورت جملاتی تعریف می کنیم؛ مانند این جملات: «آنجا یک تخته سیاه است؛» «دانش آموزان در کلاس درس حاضر هستند؛» «همکلاسی هایمان روپوشی به همان رنگ روپوش ما به تن دارند؛» «معلم در کلاس درس و پشت میزش نشسته است؛» «پنجره کلاس باز نیست» و هزاران جمله دیگر. ما این جملات را با توجه به آنچه در محیط می بینیم، می شنویم، و به طور کلی، درک می کنیم، در ذهنمان تشکیل می دهیم و هر بار که در محیط تازه ای قرار می گیریم، آن محیط را به شکل جملات تازه ای در ذهنمان تعریف می کنیم.

سوم: بافت هایی که ما از پیش آموخته ایم و به صورت جملاتی در ذهن و حافظه ما ثبت شده اند که این اطلاعات را یا از کسی شنیده ایم یا دیده ایم و پس از آن به حافظه سپرده ایم که در نوشته حاضر، از آنها با عنوان «بافت C» یاد می شود. فرستنده پیام تعدادی رمز و جمله را برای رسیدن به مقصودی خاص تولید می کند. آنچه او تولید کرده، «بافت A» است که بر جمله های «بافت B و C» بنا شده است. این «بافت A» به گیرنده پیام می رسد و او آن را بر پایه «بافت های B و C» تعبیر می کند (با اندکی تصرف، ر.ک: صفوی، ۱۳۹۶، ص ۴۹). با توجه به آنچه گذشت، یعنی

امکان متفاوت بودن «بافت‌های B و C» فرستنده و گیرنده، می‌توان نتیجه گرفت که معنی نه در رمزها، بلکه نزد

فرستنده و گیرنده است. سنایی و مولوی نیز در برخی از اشعار خود بدین نکته اشاره کرده‌اند:

معانی و سخن یک با دگر هرگز نیامیزد	چنان چون آب و چون روغن یک از دیگر گران دارد
معانی را اسامی نه، اسامی را معانی نه	وگر نه گفته گفته آتیچه در پرده نهان دارد
همه دردم از آن آید که حالم گفت نتوانم	مرا تنگ سخن در گفت سست و ناتوان دارد
معانی‌های بسیار است اندر دل مرا، لیکن	نگنجد چون سخن در دل، زبان و ترجمان دارد.
(سنایی، ۱۳۹۳، ص ۵۱)	
معانی را زبان چون ناودان است	کجا دریا رود در ناودانی.
	(مولوی، ۱۳۶۳، ص ۱۰۱)
گرچه شد معنی درین صورت پدید	صورت از معنی قریب است و بعید.
	(مولوی، ۱۳۷۳، ص ۱۱۵)

مدتها بعد، برلو (David Berlo)، یکی از نظریه‌پردازان دانش ارتباطات، نیز چنین نوشت: «معنا در پیام نیست، بلکه در ماست». از منظر برلو، پیام دارای سه رکن اصلی است؛ چنانچه می‌نویسد: «پیام دارای سه رکن رمز، محتوای پیام و نحوه ارائه آن است. نوشته‌ها، نقاشی‌ها، اشاره‌ها، حرکت‌های دست و صورت، همه و همه پیام‌هایی هستند که از عناصری تشکیل شده‌اند. ترکیب خاصی از این عناصر است که ساخت آنها را شکل می‌دهد و آنها را برای ما معنی‌بخش می‌کند. نه ساخت بدون این عناصر قابل‌تصور است و نه بدون ساخت می‌توان به عناصر فکر کرد.» (برلو، ۱۹۶۰، ص ۵۴-۵۹؛ همچنین برای مطالعه بیشتر، ر.ک: محسنیان راد، ۱۳۹۴، ص ۱-۴۷). چنان که برخی اشاره کرده‌اند، مشکل ارتباط از جایی آغاز می‌شود که دو سوی آن از فرهنگ‌های گوناگون باشند (آدلر و رودمان، ۲۰۰۶، ص ۴۳) که این نشان‌دهنده جدایی معنا از پیام است.

برای مثال، می‌توان به جست‌وجوی حضرت موسی علیه السلام برای مکان ملاقات با حضرت خضر علیه السلام اشاره کرد. در این حکایت قرآنی، اثر تفاوت «بافت C» بر تعبیر و در نتیجه، جدایی معنا از پیام به خوبی مشاهده می‌شود. توضیح آنکه در برخی از اخبار چنین آمده است که حضرت موسی علیه السلام از خداوند تقاضا کرد تا با یکی از بندگان دانشمند خداوند (= حضرت خضر علیه السلام) ملاقات کند و خداوند این درخواست حضرت موسی علیه السلام را پذیرفت و برای اینکه حضرت موسی علیه السلام محل ملاقات با آن شخص را بداند، نشانه‌ای تعیین کرد و آن گم‌شدن ماهی بود که حضرت موسی علیه السلام آن را به عنوان توشه سفرش به همراه داشت (برای مثال، ر.ک: مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۱۳، ص ۲۸۲). بخشی از داستان در قرآن کریم نیز ذکر شده است. این داستان چنین نقل شده است که حضرت موسی علیه السلام به جوانی که همراهش بود گفت: «غذایمان را بیاور، که از این سفر رنج بسیار دیدیم». جوان پاسخ داد: «دیدیدی؟ وقتی به سوی آن صخره پناه جستیم، من ماهی را فراموش کردم؛ و جز شیطان [کسی] آن را از یاد من نبرد، تا به یادش باشم؛ و به‌طور عجیبی راه خود را در دریا پیش گرفت». حضرت موسی علیه السلام گفت: «این همان بود که ما می‌جستیم». پس جست‌وجوکنان رد پای خود را گرفتند و برگشتند (ر.ک: الکهف: ۶۲-۶۲). باید توجه داشت که گم‌شدن ماهی نشانه محل ملاقات بود، ولی تنها حضرت موسی علیه السلام از آن آگاه بود؛ زیرا قبل از آغاز سفر و پیش از گم‌شدن ماهی، خداوند این نشانه را به حضرت موسی علیه السلام

آموخته بود، و در بافت C حضرت موسی علیه السلام، این ارتباط میان گم‌شدن و محل ملاقات تعریف شده بود. ولی برای آن جوان، که همراه حضرت موسی علیه السلام بود، چنین ارتباطی میان گم‌شدن ماهی و محل ملاقات با آن عالم تعریف نشده بود. از همین رو، در این گفت‌وگو، نشانه زنده شدن ماهی (= بافت A)، در «بافت C» حضرت موسی علیه السلام مفهومی را دربر دارد که با «بافت C» جوان متفاوت است؛ یعنی درحالی که حضرت موسی علیه السلام به محض اطلاع از «گم‌شدن ماهی» متوجه نشانه مکان ملاقات با حضرت خضر علیه السلام شد، جوان فقط تعجب کرد و پس از اندکی، آن نشانه را بکلی فراموش نمود! همچنین باید توجه داشت که در بیشتر نمونه‌ها، «پیام» شامل تمام اتفاقات و وقایعی است که در مسیر سفر رخ می‌دهد؛ یعنی برای مثال، در این نمونه، پیام آن چیزی است که حضرت موسی علیه السلام و جوان همراه ایشان گاه آن را می‌بینند، گاه می‌شنوند یا با سایر حواس گوناگون خویش درک می‌کنند، و به بیان دیگر، پیام محدود و منحصر به واژگان و الفاظی نیست که میان حضرت موسی علیه السلام و آن جوان رد و بدل می‌شود.

در قرآن کریم، حقایقی وجود دارد که برای انسان مکشوف نیست و «بافت‌های B و C» در رابطه میان خداوند و انسان یکسان نیست، اما این به معنای نبود امکان برقراری ارتباط نیست، بلکه ضرورت شناخت این بافت‌ها برای تضمین موفقیت در ارتباط را نشان می‌دهد.

از دیرباز، با تأکید بر ضرورت شناخت موضوعاتی همچون اسباب نزول، مکی و مدنی، حضری و سفری، صیفی و شتایی آیات قرآن کریم، اهمیت درک «بافت‌های B و C» برای رسیدن به تعبیر و درک صحیح از متن قرآن کریم مطرح نظر مسلمانان قرار گرفته است. این مهم گاه در احادیث جلوه کرده است (ر.ک: ابن بابویه، ۱۳۷۶، ص ۳۴۲؛ ۱۳۹۸ق، ص ۳۰۵؛ مفید، ۱۴۱۳ق، ص ۲۳۶؛ ابن شهر آشوب، ۱۳۷۹ق، ج ۲، ص ۳۸). در کتب علوم قرآنی نیز ابوابی تحت عنوان «مکی و مدنی»، «صیفی و شتایی»، «اسباب نزول» و مانند آن (برای مثال، ر.ک: زرکشی، ۱۴۱۰ق، ج ۱، ص ۱۱۵-۱۲۸؛ سیوطی، ۱۴۲۱ق، ج ۱، ص ۱-۱۴۵؛ معرفت، ۱۴۱۵ق، ج ۱، ص ۱۰۱-۱۶۹). اهتمام مسلمانان را در فراگیری این بافت‌ها نشان می‌دهد. همچنین در مقدمه برخی تفاسیر نیز بر این ضرورت تأکید شده است (برای مثال، ر.ک: جوادی آملی، ۱۳۷۹، ص ۲۳۵-۲۳۸) و مفسران عملاً از این نکات استفاده کرده‌اند (برای شناخت مکی و مدنی، ر.ک: طوسی، بی‌تا؛ زمخشری، ۱۴۰۷ق و طبرسی، ۱۳۷۲، در آغاز هر سوره). اما نکته دیگری نیز در اینجا وجود دارد و آن اینکه ارتباط یک فرایند دوسویه و دوطرفه است؛ یعنی همان‌گونه که فرستنده پیام‌هایی را در قالب «بافت A» در اختیار مخاطب قرار می‌دهد، همزمان خود نیز در حال دریافت واکنش‌های مخاطب است. این واکنش‌ها خود نوعی از «بافت A» است که این بار مخاطب به سوی فرستنده ارسال می‌کند.

برای مثال، زمانی که عبارت «پنجره، لطفاً!» به‌عنوان «بافت A» تولید شود و مخاطب اصلاً از جای خود تکان نخورد، فرستنده، متوجه می‌شود که گیرنده به تعبیر پیام او نرسیده است. اما اگر مخاطب از جای خود بلند شود و به طرف پنجره حرکت کند و آن را باز کند، آنگاه فرستنده به هدف خود از ارسال پیام دست می‌یابد و از تعبیر شدن پیام خود از سوی گیرنده - منطبق بر مقصود خود - اطمینان حاصل می‌کند. البته این امکان وجود دارد که با وجود تعبیر جمله از سوی گیرنده، همچنان فرستنده به هدف خود دست نیابد. برای مثال، ممکن است گیرنده با فرستنده قهر

باشد، یا اصلاً تمایلی برای برآورده کردن خواسته‌ی او نداشته باشد یا در موقعیتی نباشد که بتواند خواسته‌ی او را برآورده کند یا صدها احتمال دیگر. اما نکته در این است که هر واکنشی از سوی گیرنده، نوعی «بافت» خواهد بود که آن نیز در اختیار فرستنده قرار می‌گیرد و در این لحظه، گیرنده جایگزین فرستنده می‌شود و برعکس، تا با تعبیر آن، فرستنده نخستین دریابد که مخاطب، پیام را تعبیر کرده است یا نه؟ با توجه به تعبیر «بافت» فرستنده، به کمک «بافت‌های B و C» مخاطب، در صورتی که «بافت‌های B و C» فرستنده با «بافت‌های B و C» گیرنده پیام متفاوت باشد، در بسیاری از حالات، هسته‌ی تعبیر یا همان هدف فرستنده پیام، مشخص نمی‌شود؛ اما استمرار ارتباط سبب می‌شود دو طرف آن (= فرستنده و گیرنده) به تفاهم مقصود نزدیک و نزدیک‌تر شوند، تا جایی که هدف محقق شود یا علت عدم تحقق آن برای فرستنده آشکار گردد و در نهایت «بافت» برای هر دوی آنها معنادار باشد یا بشود.

همان‌گونه که ملاحظه شد، ارتباط فرایندی دوسویه است. اگر فرستنده از واکنش گیرنده به تعبیر شدن یا نشدن پیام خود از سوی گیرنده پی می‌برد، با ادامه‌ی ارتباط، به طور متقابل، گیرنده نیز پس از واکنش، از صحت تعبیر خود نسبت به پیام فرستنده، می‌تواند اطمینان حاصل کند. در این زمینه، می‌توان مثال ذیل را ارائه کرد:

درحالی که پنجره نیمه‌باز است (= بافت B)، کسی می‌گوید «پنجره، لطفاً!» (= بافت A). مخاطب (گیرنده پیام) می‌رود و پنجره را کاملاً بازمی‌کند. در این لحظه، فرستنده پیام می‌گوید: «ببندش، لطفاً!» در این حالت، مخاطب متوجه اشتباه تعبیر خود از پیام فرستنده می‌شود و آن را با بستن پنجره تصحیح می‌کند.

استفاده از راه‌کار مذکور، برای به دست آوردن دیدگاه قرآن کریم درباره‌ی مسئله‌ی مهمی همچون «الهی یا بشری بودن متن قرآن»، دو پیش‌نیاز دارد: نخست، اثبات استمرار ارتباط میان فرستنده متن و گیرنده آن؛ دوم، کشف دیدگاه گیرندگان متن نسبت به الهی یا بشری بودن؛ زیرا اگر اثبات شود که قرآن کریم به صورت تدریجی نازل شده و به شکل مستمر در اختیار مخاطبان قرار گرفته است و با در نظر گرفتن اصل «حکیم» بودن فرستنده و ضرورت هدایت‌بخشی قرآن کریم، فرستنده متن قرآن کریم برداشت مخاطبان را از مقصود خویش، تصحیح کرده است و این شامل سوء تعبیر نسبت به صاحب متن هم می‌شود، بدین روی می‌توان از این طریق، دیدگاه قرآن کریم و فرستنده آن را نسبت به الهی یا بشری بودن به دست آورد.

قرآن کریم و استمرار در ارتباط

دانشمندان مسلمان در باره‌ی تدریجی بودن نزول قرآن کریم، اتفاق نظر دارند؛ زیرا در آیه «وَ قَالَ الَّذِينَ كَفَرُوا لَوْلَا نُزِّلَ عَلَيْهِ الْقُرْآنُ جُمْلَةً وَاحِدَةً كَذَلِكَ لِنُثَبِّتَ بِهِ فُؤَادَكَ وَ رَتَّلْنَاهُ تَرْتِيلاً» (فرقان: ۳۲) (و کسانی که کافر شدند، گفتند: چرا قرآن یکجا بر او نازل نشده است؟ این‌گونه [ما آن را به تدریج نازل کردیم] تا قلبت را به وسیله آن استوار گردانیم، و آن را به آرامی [بر تو] خواندیم.) و آیه «وَ قُرْآنًا فَرَقْنَاهُ لِتَقْرَأَهُ عَلَى النَّاسِ عَلَى مُكْثٍ وَ نَزَّلْنَاهُ تَنْزِيلاً» (اسراء: ۱۰۶) (و قرآنی [با عظمت را] بخش بخش [بر تو] نازل کردیم تا آن را به آرامی بر مردم بخوانی، و آن را به تدریج نازل کردیم) به آن تصریح شده است.

آنچه در پژوهش حاضر بیش از هر چیز اهمیت دارد، یکی «نزول تدریجی قرآن» و دیگری «تعامل آیات قرآن کریم با واقعیت‌های خارجی» است. بررسی صورت تعبیر به کاررفته در قرآن کریم نیز نشان‌دهنده این نکته است که قرآن کریم ناظر به حوادث تاریخی است که برای مسلمانان اتفاق می‌افتاد. در برخی از آیات به‌صراحت به اتفاقات روزمره اشاره شده است. توجه به آیاتی نظیر آیه «فَدَّ سَمِعَ اللَّهُ قَوْلَ الَّتِي تُجَادِلُكَ فِي زَوْجِهَا وَتَشْتَكِي إِلَى اللَّهِ وَاللَّهُ يَسْمَعُ تَحَاوُرَكُمَا إِنَّ اللَّهَ سَمِيعٌ بَصِيرٌ» (مجادله: ۱) (خدا گفتار [زنی] را که درباره شوهرش با تو گفت‌وگو و به خدا شکایت می‌کرد، شنید؛ و خدا گفت‌وگوی شما را می‌شنود، زیرا خدا شنوای بیناست). یا آیه «فَدَّ نَرَى تَقَلُّبَ وَجْهِكَ فِي السَّمَاءِ فَلَنُوَلِّيَنَّكَ قِبْلَةً تَرْضَاهَا فَوَلِّ وَجْهَكَ شَطْرَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ ...» (بقره: ۱۴۴) (ما [به هر سو] گردانیدن رویت در آسمان را نیک می‌بینیم. پس [باش تا] تو را به قبله‌ای که بدان خشنود شوی برگردانیم؛ پس روی خود را به سوی مسجدالحرام کن) یا آیه «وَيَسْأَلُونَكَ عَنِ الْجِبَالِ فَقُلْ يَنْسِفُهَا رَبِّي نَسْفًا» (طه: ۱۰۵) (و از تو درباره کوه‌ها می‌پرسند، بگو: پروردگرم آنها را [در قیامت] ریزیز خواهد ساخت) و آیات دیگر (نظیر: البقره: ۱۸۹، ۲۱۵، ۲۱۷، ۲۱۹، ۲۲۰، ۲۲۲؛ المائده: ۴؛ الاعراف: ۱۸۷؛ النساء: ۱۵۵؛ الانفال: ۱؛ الاسراء: ۸۵؛ الکهف: ۸۳؛ الزخرف: ۴۰؛ النازعات: ۴۲)، به‌وضوح نشان می‌دهد که قرآن کریم به‌صورت «دیالوگ» با جامعه و مسلمانان نازل می‌شد و نه به‌صورت «منولوگ» (= تک‌گویی). همین نوع ارتباط در کنار تدریج نزول قرآن کریم، این واقعیت را نشان می‌دهد که فرستنده در تمام مدت، فرستنده باقی نمی‌ماند و بلکه گاه همو گیرنده بازخورد پیامی است که در آغاز ارسال شده است.

گزارش و تصحیح باور مخاطبان در قرآن کریم

واکنش مخاطبان به پیام، در یک گفت‌وگو، خود آنها را نیز در موقعیت ارسال‌کننده پیام قرار می‌دهد و با در نظر گرفتن اصل حکمت و هدایت (برای اطلاع از اصول مذکور، ر.ک: طوسی، ۱۴۰۷ق؛ حلی، ۱۴۱۳ق)، عدم تصحیح برداشت مخاطبان سبب گم‌راهی آنان و عدم تحقق هدف ارسال پیامبران ﷺ می‌شود. بدین‌روی، یا اشتباهی به وجود نیامده، یا با ادامه ارتباط از طریق خود متن، از میان رفته است، یا شخص پیامبر اکرم ﷺ آن را تصحیح کرده‌اند، و به‌رروی، تعبیرات غیر منطبق با مقصود فرستنده باید به‌نوعی تصحیح شود.

شواهدی را می‌توان از متن قرآن کریم ارائه داد که اگر مخاطبان از پیام برداشت ناهمگون با مقصود فرستنده داشتند، آن تعبیر با استمرار ارتباط، تغییر کرده و با مقصود فرستنده منطبق شده است. برای مثال، در جریان جنگ احد، زمانی که مسلمانان شکست خوردند، براساس اخبار اسباب نزول، آیاتی از سوره آل عمران نازل شد. این آیات به‌وضوح حالت گفت‌وگو میان خداوند و مخاطبان را نشان می‌دهد. توضیح آنکه در آیه «بَلَىٰ إِنَّ تَصْبِرُوا وَ تَتَّقُوا وَ يَأْتُوكُمْ مِنْ فَوْرِهِمْ هَذَا يُمْدِدْكُمْ رَبُّكُمْ بِخَمْسَةِ آلَافٍ مِنَ الْمَلَائِكَةِ مُسَوِّمِينَ» (آل عمران: ۱۲۵) (آری، اگر صبر کنید و پرهیزگاری نمایید و با همین جوش [و خروش] بر شما بتازند، [همان‌گاه] پروردگارتان شما را با پنج هزار فرشته نشان‌دار یاری خواهد کرد). پس از شکست در این جنگ، برای مسلمانان سؤال به وجود آمده بود که چرا خداوند به وعده خود عمل نکرد و آنان را یاری ننمود؟ این یک پیام است که مخاطبان ارسال کرده‌اند و خداوند در پاسخ می‌فرماید: «وَلَقَدْ صَدَقَكُمُ اللَّهُ وَعْدَهُ إِذْ تَحْسُونَهُمْ بِإِيْدِنِهِ حَتَّىٰ إِذَا فَسِلْتُمْ وَ تَنَازَعْتُمْ فِي الْأَمْرِ وَ عَصَيْتُمْ مِنْ بَعْدِ مَا أَرَاكُمْ

مَا تُحِبُّونَ مِنْكُمْ مَنْ يَرِيْدُ الدُّنْيَا وَ مَنْكُمْ مَنْ يَرِيْدُ الْآخِرَةَ ثُمَّ صَرَّفَكُمْ عَنْهُمْ لِيَبْتَلِيَكُمْ وَ لَقَدْ عَفَا عَنْكُمْ وَ اللَّهُ ذُو فَضْلٍ عَلَي الْمُؤْمِنِيْنَ « (آل عمران: ۱۵۲) (و [در نبرد احد] قطعاً خدا وعده خود را با شما راست گردانيد: آنگاه که به فرمان او، آنان را می کشتيد، تا آنکه سست شديد و در کار [جنگ و بر سر تقسيم غنايم] با يکديگر به نزاع پرداختيد؛ و پس از آنکه آنچه را دوست داشتيد [يعنی غنايم را] به شما نشان داد، نافرمانی کرديد. برخی از شما دنيا را و برخی از شما آخرت را می خواهيد. سپس برای آنکه شما را بيازمايد، از [تعقيب] آنان منصرفتان کرد و از شما درگذشت، و خدا نسبت به مؤمنان، بافضل است). اين گفت و شنود نشان می دهد که مخاطبان از پيام رسالی برداشتی نامنطبق با مقصود فرستنده داشتند و اين برداشت سبب نزول آيه دوم شده است.

مسلمانان از آيه نخست (آل عمران: ۱۲۵) چنين تصور کرده بودند که کمک الهی در هر صورت، سبب پيروزی آنان خواهد شد و نیازی به فعاليت آنان و فرمان بری شان نیست، و حال که شکست خورده اند، لابد کمکی در کار نبوده است! اما در آیات بعدی (آل عمران: ۱۵۲) اين برداشت رد شده، به آنان گوش زد می شود که کمک انجام شده است، ولی اين خود مسلمانان بودند که نافرمانی کردند و دستورات پيامبر اکرم ﷺ را انجام ندادند.

همچنين در آيه «قَالَتِ الْأَعْرَابُ أَمَّا قُلٌّ لِمَ تُمِنُونَ وَ لَكِنْ قَوْلُوا أَسْلَمْنَا وَ لَمَّا يَدْخُلِ الْإِيمَانُ فِي قُلُوبِكُمْ وَ إِن تَطْبَعُوا اللَّهُ وَ رَسُولَهُ لَا يَلِيْتَكُمْ مِنْ أَعْمَالِكُمْ شَيْئًا إِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ» (حجرات: ۱۴). اعراب چنين تصور کرده بودند که با پذيرش ابتدای اسلام، در شمار اهل «ايمان» قرار گرفته اند؛ اما خداوند اين برداشت آنان را تصحيح می کند و دستور می دهد که بگويند: «اسلام» آورده اند و هنوز «ايمان» وارد دل های آنها نشده است.

در قرآن، مثال های فراوانی از اين دست می توان يافت. مثال های ديگر: «لَم أَحْسِبَ النَّاسُ أَنْ يَتْرُكُوا أَنْ يَقُولُوا أَمَّا وَ هُمْ لَا يَفْتِنُونَ» (عنکبوت: ۲-۱) (الف، لام، میم آیا مردم پنداشتند که وقتی گفتند: ايمان آورديم، رها می شوند و آزمايش نمی گردند؟)؛ «أَيَحْسَبُونَ أَمَّا نَمْدُهُمْ بِهِ مِنْ مَالٍ وَ بَيْنَ نَسَارِعٍ لَهُمْ فِي الْخَيْرَاتِ بَلْ لَا يَشْعُرُونَ» (مؤمنون: ۵۵-۵۶) (آيا می پندارند که آنچه از مال و پسران که بدیشان مدد می دهيم، [از آن روست که] می خواهيم به سودشان در خيرات شتاب ورزيم؟ [نه]، بلکه نمی فهمند). در اين آیات، با عبارت «أَحْسِبَ النَّاسُ» و «أَيَحْسَبُونَ» به تصور ناصحيح مخاطبان اشاره و سپس تصور آنان تصحيح شده است (برای مطالعه بیشتر، ر.ک: طوسی، بی تا، ج ۸، ص ۱۸۶ و ج ۷، ص ۳۷۶؛ ابن عاشور، ۱۴۲۰ق، ج ۱۸، ص ۶۱؛ قطب، ۱۴۲۵ق، ج ۵، ص ۲۷۱۹؛ طباطبائی، ۱۳۹۰ق، ج ۱۵، ص ۳۹؛ مراغی، بی تا، ج ۲، ص ۱۱۲؛ زحیلی، ۱۴۱۱ق، ج ۲۰، ص ۱۸۹). *ابن ابی حاتم* از شعبی نقل می کند که آیات آغازين سوره عنکبوت درباره جمعی از مسلمانان مکه بود که هنگام مهاجرت با مشرکان مواجه شدند و به همين سبب، به مکه بازگشتند. اما اين آیات نازل شد و مسلمانان مدینه در نامه ای اين آیات را برای مسلمانان مکه ارسال کردند و آنان با ديدن اين آیات، متوجه اشتباه خود شدند و تصميم گرفتند دوباره اقدام به مهاجرت کنند، با اين تفاوت که اين بار، هرگز به مکه بازنگردند، حتی اگر به قيمت از دست دادن جان شان تمام شود (ر.ک: *ابن ابی حاتم*، ۱۴۱۹ق، ج ۹، ص ۳۰۳).

يا چنان که درباره آيه «كُلُوا وَ اشْرَبُوا حَتَّى يَتَبَيَّنَ لَكُمُ الْخَيْطُ الْأَبْيَضُ مِنَ الْخَيْطِ الْأَسْوَدِ مِنَ الْفَجْرِ» (بقره: ۱۷۸) نقل شده است که شخصی (= *عدي بن حاتم*) چنين تصور کرده بود که مقصود از اين عبارت آن است که هرگاه روشنايی روز به حدی رسيد که بتواند نخ سفيد را از نخ سياه تشخيص دهد بايد شروع به روزه گرفتن بکند که زمانی که اين

برداشت او را به پیامبر اکرم ﷺ گزارش دادند، آن حضرت برداشت اشتباه او از این آیه را تصحیح کردند (ر.ک: بخاری، ۱۴۰۱ق، ج ۵، ص ۱۵۶). این نشان می‌دهد که ساده‌اندیشی برخی مخاطبان موجب برداشت دیگری می‌شود که با مقصود گوینده منطبق نیست. چنین افرادی از «بافت‌های B و C» آگاهی درستی ندارند. از/بن‌عباس نیز نقل شده است که درباره فهم معنای «فاطر» به اعراب مراجعه کرد (ر.ک: زمخشری، ۱۴۱۷ق، ج ۳، ص ۳۹؛ ابن‌اثیر، ۱۳۶۷، ج ۳، ص ۴۵۷؛ سیوطی، ۱۴۰۴ق، ج ۳، ص ۶) که نشان از آگاهی صحابه از ارتباط آیات قرآن کریم با «بافت‌های B و C» دارد. این ارتباط ضروری است؛ زیرا در غیر این صورت، هدف از رسالت محقق نمی‌شود.

بر این اساس، می‌توان چنین نتیجه گرفت که در قرآن کریم آنچه بیان شده، ناظر بر «بافت‌های B و C» مخاطبان است، و اگر مطلبی با آنها منطبق نبوده، با تداوم ارتباط از طریق تدریجی بودن نزول، آن بافت‌ها تصحیح شده است. بر این اساس، آنچه در قرآن کریم از اوصاف خداوند و اخبار بهشت و جهنم و غیر آن موجود است، یا ناظر بر همان تصورات مخاطبان قرآن کریم بوده، یا آنکه با توضیحاتی از طریق سایر آیات قرآن کریم یا احادیث نبوی در اختیار مخاطبان قرار گرفته است، بافت‌ها تکمیل شده یا تغییر کرده است.

تصور مخاطبان از الهی یا بشری بودن متن قرآن

ویلیام مونت گمری وات، که به قول خودش، شصت سال در باره سیره پیامبر اکرم ﷺ پژوهش کرده، در خصوص صحت تاریخی مطالب قرآن، که مربوط به حوادث عصر نزول است، مطلب مهمی دارد. وی در این باره می‌نویسد: آنچه در قرآن در مورد پیامبر اسلام و موافقان و مخالفان ایشان و به‌طور کلی، در مورد وضعیت عصر ایشان آمده است، باید به‌مثابه تاریخ مسلم تلقی شود؛ زیرا نمی‌توان تصور کرد کسی مانند پیامبر اسلام، که در آن زمان مورد توجه خاص و عام و مخالف و موافق است، در مورد واقعیات زمان خودش، که قاعدتاً پیش روی همه مردم بوده، مطلب خلاف و غیرواقعی بگوید (وات، ۱۳۷۳، ص ۴۳).

از همین رو، می‌توان سخنانی را که به نقل از مخالفان در قرآن کریم بازتاب یافته است حقایق تاریخی دانست؛ زیرا در غیر این صورت، آنان این گزارش‌ها را دروغ و تهمت تلقی می‌کردند. بر این اساس، آیات قرآن کریم گزارشگر وقایع و باورهای مخاطبان است. یکی از این نمونه‌ها کلام بشری دانستن قرآن کریم از سوی برخی مخاطبان است. برای مثال، قرآن کریم می‌فرماید: «وَمَا قَدَرُوا اللَّهَ حَقَّ قَدْرِهِ إِذْ قَالُوا مَا أَنْزَلَ اللَّهُ عَلَيْنَا بَشَرًا مِنْ شَيْءٍ» (انعام: ۹۱). در این آیه، گزارش شده است که مخالفان می‌گفتند: خداوند چیزی بر بشری نازل نکرده است! این نوعی تعبیر ناهمگون با مقصود فرستنده است؛ زیرا ابتدا بیان می‌کند که آنان به عظمت خداوند پی نبرده‌اند، و در ادامه همین آیه از پیامبر اکرم ﷺ می‌خواهد که از آنان سؤال کند: «چه کسی آن کتابی را که موسی آورده، نازل کرده است؟ [همان کتابی که] برای مردم روشنایی و رهنمود است؟!». بنابراین، براساس این گفت‌وگو بشری بودن متن قرآن کریم از نگاه خود قرآن کریم، ناصحیح است.

در آیه دیگری شبهه مشرکان یعنی تَعْلَمُ پیامبر اکرم ﷺ از فرد دیگری گزارش شده است: «وَلَقَدْ نَعَلِمُ أَنَّهُمْ يَقُولُونَ إِنَّمَا يُعَلِّمُهُ بَشَرٌ لِّسَانُ الَّذِي يُلْحِدُونَ إِلَيْهِ أَعْجَمِيٌّ وَهَذَا لِسَانٌ عَرَبِيٌّ مُبِينٌ» (نحل: ۱۰۳) (و نیک می‌دانیم که آنان

می‌گویند: جز این نیست که بشری به او می‌آموزد. [نه چنین نیست؛ زیرا] زبان کسی که [این] نسبت را به او می‌دهند غیر عربی است و این [قرآن] به زبان عربی روشن است). پاسخ قرآن کریم چنین است: «لِسَانُ الَّذِي يُلْحِدُونَ إِلَيْهِ أَعْجَمِيٌّ وَ هَذَا لِسَانٌ عَرَبِيٌّ مُبِينٌ». این پاسخ، بشری بودن الفاظ قرآن کریم را رد می‌کند؛ زیرا مخاطبان می‌توانستند در پاسخ قرآن بگویند که معلمان غیر عرب‌زبان محتوا را به پیامبر تعلیم داده‌اند و پیامبر اکرم ﷺ خود، آن تعالیم را به صورت عربی درآورده است - این درست همان ادعایی است که دربارهٔ بشری بودن الفاظ و الهی بودن معانی مطرح است - اما قرآن کریم بر این نکته، که معلمان ادعایی، عرب‌زبان نبوده‌اند، تأکید دارد و این تأکید بر این امر دلالت می‌کند که تنها محتوا بر پیامبر نازل نشده است. توضیح آنکه براساس این گزارش، معلمان ادعایی، عرب‌زبان نبودند. در نتیجه، حداقل فرض پیامبر اکرم ﷺ این نبوده که تنها محتوا بر او نازل می‌شود و الفاظ از ناحیهٔ خود اوست؛ زیرا با این فرض، ایشان نمی‌توانست به این صورت به مخالفانش پاسخ دهد؛ زیرا آنها هم می‌گفتند: آن معلمان ادعایی محتوا را به تو تعلیم داده‌اند و تو آنها را با زبان فصیح عربی بیان کرده‌ای یا اساساً می‌گفتند: آن معلمان عرب‌زبان بوده‌اند. پس این گفت‌وگوی صورت گرفته بین قرآن و مخاطبانش به روشنی بر این امر دلالت دارد که قرآن کریم به شکل عربی بر پیامبر اکرم ﷺ نازل می‌شده است.

در آیهٔ دیگر، تصور امکان تغییر و تعیین کلمات و عبارات از سوی پیامبر اکرم ﷺ گزارش شده است: «وَ إِذَا تُلِيٰ عَلَيْهِمْ آيَاتُنَا بَيِّنَاتٍ قَالَ الَّذِينَ لَا يَرْجُونَ لِقَاءَنَا انْتِ بَقْرَانِ غَيْرِ هَذَا اَوْ بَدَّلَهُ قُلْ مَا يَكُونُ لِيْ اَنْ اُبَدِّلَهُ مِنْ تَلٰفَاةٍ نَفْسِيْ اِنْ اَتَّبِعُ اِلَّا مَا يُوْحٰى اِلَيَّ اِنِّيْ اِنْ اَخَافُ اِنْ عَصَيْتُ رَبِّيْ عَذَابٌ يُّومٍ عَظِيْمٍ قُلْ لَوْ شَاءَ اللّٰهُ مَا تَلَوْتُهُ عَلَيْكُمْ وَا لَأَدْرَاكُمْ بِهٖ قَدْرٌ لِّبَثِّ فَيْكُمْ عَمْرًا مِنْ قَبْلِهٖ اَفَلَا تَعْقِلُوْنَ» (یونس: ۱۵-۱۶) (و چون آیات روشن ما بر آنان خوانده شود، آنان که به دیدار ما امید ندارند، می‌گویند: قرآن دیگری جز این بیاور، یا آن را عوض کن. بگو: مرا نرسد که آن را از پیش خود عوض کنم. جز آنچه را که به من وحی می‌شود پی‌روی نمی‌کنم. اگر پروردگارم را نافرمانی کنم، از عذاب روزی بزرگ می‌ترسم. بگو: اگر خدا می‌خواست آن را بر شما نمی‌خواندم، و [خدا] شما را بدان آگاه نمی‌گردانید. قطعاً پیش از [آوردن] آن، روزگاری در میان شما به سر برده‌ام. آیا فکر نمی‌کنید؟) گفت‌وگوی شکل گرفته در این بخش از آیات، نشان از الهی بودن متن قرآن کریم از منظر خود قرآن کریم دارد.

در جای دیگر، پس از معرفی یکی از مخالفان، در نهایت، دیدگاه او دربارهٔ قرآن کریم چنین گزارش شده است: «كَلَّا اِنَّهٗ كَانَ لٰيَاتِنَا عَنِيْدًا سٰرِهٖنَّ صٰوِدًا اِنَّهٗ فَكَرَّ وَ قَدَّرَ فَقَتِلْ كَيْفَ قَدَّرْتَ ثُمَّ قَتِلْ كَيْفَ قَدَّرْتَ ثُمَّ نَظَرَ ثُمَّ عَبَسَ وَ بَسَرَ ثُمَّ اَدْبَرَ وَ اسْتَكْبَرَ فَقَالَ اِنْ هٰذَا اِلَّا سِحْرٌ يُؤْتٰرُ اِنْ هٰذَا اِلَّا قَوْلُ الْبَشَرِ» (مذثر: ۱۶-۲۵) (ولی نه؛ زیرا او دشمن آیات ما بود. به زودی او را به بالا رفتن از گردنه [عذاب] وادار می‌کنم. آری، [آن دشمن حق] اندیشید و سنجید. کشته باد، چگونه [او] سنجید؟ [آری،] کشته باد! چگونه [او] سنجید؛ آن گاه نظر انداخت. سپس رو ترش نمود و چهره در هم کشید. آن گاه پشت گردانید و تکبر ورزید، و گفت: این [قرآن] جز سحری که [به برخی] آموخته‌اند نیست. این غیر از سخن بشر نیست). نخست آنکه براساس این گزارش، دیدگاه این فرد، قول بشر بودن قرآن کریم است. دوم آنکه با وصفی که از او شده است، رد دیدگاه او، یعنی بشری بودن قرآن کریم، را می‌توان نتیجه گرفت.

اما در مقابل، دیدگاه الهی بودن الفاظ قرآن در میان صحابه وجود داشته است؛ چنان که برای مثال، اگر سخنان امام علی علیه السلام - به عنوان یکی از اولین مخاطبان متن- که آنچه را در قرآن کریم آمده است، سخن خداوند می‌داند (شریف رضی، ۱۴۱۴ق، ص ۴۶، ۱۸۷، ۲۵۵، ۲۶۷) در نظر بگیریم، می‌توانیم چنین نتیجه بگیریم که اگر در مقام ثبوت این تصور ناصحیح بود و قرآن کریم سخن خداوند نبود، بلکه سخن پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله بود، باید این برداشت تصحیح می‌شد. بدین‌روی، عدم تبیین این اشکال در متن، مَهر تأییدی بر الهی بودن متن قرآن کریم است.

همچنین در بخش‌های متقدم قرآن کریم، بیشتر آیات به صورت خطاب مستقیم به پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله است (ر.ک: العلق، المدثر، المزمّل)؛ همان‌گونه که قریب هفتاد درصد از افعال امر «قل» در سور مکی به کار رفته و این نشان‌دهنده آن است که به مرور زمان و با ترویج اسلام، رفته‌رفته تصور بشری بودن الفاظ قرآن کریم از میان رفته و نیازی به تذکر مجدد مقول قول بودن آیات، نبوده است. *ریچارد بل* در این باره می‌نویسد:

اگر عباراتی که در آنها ذکر از آفرینش نیست، ولی در همان هیأت هستند، ملاحظه شود، معلوم خواهد شد که اغلب آیات و عبارات قرآن قول خداوند است که به رعایت جلال و عظمتش، با ضمیر و صیغه جمع سخن می‌گوید. همچنین آشکار است که در بسیاری عبارات، پیامبر مورد خطاب است. آیات مشهوری که معمولاً جزو اولین پیام‌های وحیانی به شمار می‌آیند [...] در بخش‌های متأخر قرآن، این امر قاعده‌ای تقریباً لایتغیر می‌نماید که کلمات از زبان فرشتگان یا از زبان جبرئیل، که در مورد خود، ضمیر جمع «ما» به کار می‌برد، به پیامبر [ص] خطاب می‌شود. از خداوند در هیأت سوم شخص سخن گفته می‌شود، ولی همواره اراده و دستورات اوست که بدین ترتیب به انسان‌ها ابلاغ می‌گردد... (بل، ۱۳۸۲، ص ۱۰۸).

بر این اساس، چنانچه در جاهایی نظیر آیه نود و یکم سوره نمل به ظاهر از قول خود پیامبر سخنی گفته شده است، باید فعل امر «قل» را در تقدیر بگیریم؛ چنان که در موارد مشابه این آیه (برای مثال، ر.ک: الانعام: ۱۶۲-۱۶۳؛ یونس: ۱۰۴؛ الرعد: ۳۶؛ الزمر: ۱۱-۱۲)، فعل امر «قل» در متن قرآن ذکر شده است.

نتیجه‌گیری

با توجه به آنچه آمد، بر نکات ذیل به عنوان نتیجه بحث تأکید می‌شود:

۱. در یک ارتباط، نشانه‌ها (= بافت A)، بر اساس «بافت‌های B و C» فرستنده تولید می‌شود و درک آن از سوی گیرنده و بر پایه «بافت‌های B و C» گیرنده استوار است. این بافت‌ها لزوماً میان فرستنده و گیرنده یکسان و هم‌شکل نیست و ناهمگونی در بافت‌ها سبب تعبیرهای ناهمگون می‌شود. اما این به معنای نبود امکان فهم مقصود فرستنده نیست، بلکه تنها نشان‌دهنده اهمیت شناخت بافت‌های فرستنده است؛ زیرا بر اثر تغییر نقش فرستنده و گیرنده در یک ارتباط مستمر و دوجانبه، فرستنده در عین تولید پیام، واکنش گیرنده را به‌عنوان یک پیام دریافت می‌کند که این تغییر و جابه‌جایی میان فرستنده و گیرنده به‌تدریج، فهم‌ها را به یکدیگر نزدیک می‌کند.

۲. متونی همچون قرآن کریم، که در طول زمان و ناظر بر احوال مخاطبان تولید شده و به‌مرور زمان در اختیار گیرنده قرار گرفته، ارتباطی دوسویه را شکل داده است؛ یعنی در آنها دیدگاه و باورها و تعبیر گیرندگان در مواجهه با متن، نقد، تأیید یا رد شده است. از این‌رو، نزول تدریجی قرآن و تعامل قرآن با واقعیات و حوادث زمینه‌ساز دریافت واکنش گیرنده از سوی فرستنده و تصحیح آن شده است، و در نهایت، به‌مرور زمان، درک گیرنده و مقصود فرستنده به یکدیگر نزدیک و بلکه کاملاً منطبق می‌شود.

۳. با توجه به گفت‌وگویی که در آیات قرآن کریم میان فرستنده و گیرندگان شکل گرفته است، دربارهٔ موضوع پژوهش، می‌توان گیرندگان را به دو گروه «قایلان به الهی بودن» و «قایلان به بشری بودن» متن قرآن تقسیم کرد. قرآن کریم پس از گزارش سخن قایلان به بشری بودن، آن را رد و نقد کرده است. اما دیدگاه الهی بودن را رد ننموده است. بدین روی می‌توان با روش ارتباط‌شناسی، اطمینان حاصل کرد که متن قرآن کریم از نگاه خود تولیدکنندهٔ متن قرآن کریم، کاملاً الهی است.

منابع

نهج البلاغه، ۱۴۱۴ق، تصحیح صبحی صالح، قم، هجرت.

ابن ابی حاتم، عبدالرحمن بن محمد، ۱۴۱۹ق، *تفسیر القرآن العظیم*، تحقیق اسعد محمد الطیب، چ سوم، عربستان، مکتبه نزار مصطفی الباز.

ابن اثیر جزری، مبارک بن محمد، ۱۳۶۷، *النهاية فی غریب الحدیث والأثر*، تحقیق محمود محمد طناحی، چ چهارم، قم، اسماعیلیان.

ابن شهر آشوب مازندرانی، محمد بن علی، ۳۷۹ق، *مناقب آل ابی طالب*، قم، علامه.

ابن عاشور، محمد بن طاهر، ۴۲۰ق، *تفسیر التحریر و التنویر المعروف بتفسیر ابن عاشور*، بیروت، مؤسسه تاریخ العربی.

بخاری، محمد بن اسماعیل، ۱۴۰۱ق، *الصحيح*، بیروت، دارالفکر.

بل، ریچارد، ۱۳۸۲، *درآمدی بر تاریخ قرآن*، ترجمه بهاء الدین خرمشاهی، قم، مرکز ترجمه قرآن.

جوادی آملی، عبدالله، ۱۳۷۹، *تفسیر تسنیم*، قم، اسراء.

حلی، حسن بن یوسف، ۱۴۱۳ق، *کشف المراد فی شرح تجرید الاعتقاد*، تعلیقات حسن حسن زاده آملی، چ چهارم، قم، جامعه مدرسین.

ربانی گلپایگانی، علی، ۱۳۹۲، «فاعلیت خداوند در معجزات»، *کلام اسلامی*، ش ۲۲، ص ۱۹-۴۲.

زحیلی، وهبه، ۱۴۱۱ق، *التفسیر المنیر فی العقیده و الشریعة و المنهج*، چ دوم، بیروت، دار الفکر.

زرکشی، محمد بن عبدالله، ۱۴۱۰ق، *البرهان فی علوم القرآن*، بیروت، دارالمعرفة.

زمخشری، محمود بن عمر، ۱۴۱۷ق، *الفتاوی فی غریب الحدیث*، تحقیق ابراهیم شمس الدین، بیروت، دارالکتب العلمیه.

—، ۱۴۰۷ق، *الکشف عن حقائق غوامض التنزیل و عین الاقوال فی وجوه التأویل*، تصحیح مصطفی حسین احمد، چ سوم، بیروت، دارالکتاب العربی.

سنایی، ابوالمجدین آدم، ۱۳۹۳، *دیوان حکیم سنایی*، تصحیح محمدرضا برزگر خالقی، تهران، زوار.

سیدقطب، ۱۴۲۵ق، *فی ظلال القرآن*، چ سی و پنجم، بیروت، دار الشروق.

سیوطی، عبدالرحمن، ۱۴۲۱ق، *الاتقان فی علوم القرآن*، چ دوم، بیروت، دارالکتاب العربی.

—، ۱۴۰۴ق، *الدر المنثور فی تفسیر المأثور*، قم، کتابخانه آیت الله مرعشی نجفی.

شاکر، محمد کاظم و حسام امامی دانالو، ۱۳۹۷، «وحی قرآنی؛ زبانی یا غیر زبانی؟»، *پژوهشنامه تفسیر و زبان قرآن*، دوره ششم، ش ۲، پیاپی

۱۲، ص ۱۸۷-۲۰۴.

شاکر، محمد کاظم و سیدروح الله شفیعی، ۱۳۹۵، «تأملی بر استدلال زبان شناختی مدعای انگاره «قرائت نبوی از جهان» درباره گوینده

قرآن»، *پژوهش های فلسفی کلامی*، ش ۷۰، ص ۳۲-۵.

شیبانی، محمد، ۱۳۹۵، «نقد و بررسی دیدگاه های مختلف در رابطه با وحیانی بودن الفاظ قرآن کریم»، *پژوهشنامه کلام*، ش ۴، ص ۲۵-۴۵.

صدوق، محمد بن علی، ۱۳۷۶، *الامالی*، تهران، کتابچی.

—، ۱۳۹۸ق، *التوحید*، تحقیق هاشم حسینی، قم، جامعه مدرسین.

صدر، سیدمحمدباقر، ۱۳۷۹، *المعالم الجدیدة للأصول؛ غایة الفکر (طبع جدید)*، قم، کنگره شهید صدر.

صفوی، کورش، ۱۳۹۶، *تعبیر متن*، تهران، علمی و فرهنگی.

طباطبائی، سیدمحمدحسین، ۱۳۹۰ق، *المیزان فی تفسیر القرآن*، چ دوم، بیروت، مؤسسه الاعلمی للمطبوعات.

طبرسی، فضل بن حسن، ۱۳۷۲، *مجمع البیان فی تفسیر القرآن*، تصحیح فضل الله یزدی طباطبائی و سیدهاشم رسولی، چ سوم، تهران، ناصر خسرو.

طوسی، نصرالدین، ۱۴۰۷ق، *تجرید الاعتقاد*، تحقیق محمدجواد حسینی جلالی، قم، دفتر تبلیغات اسلامی.

طوسی، محمد بن حسن، بی تا، *التبیین فی تفسیر القرآن*، تصحیح احمد حبیب عاملی، بیروت، دار احیاء التراث العربی.

قهقی زاده، عبدالهادی و مصطفی آذرخشی، ۱۳۸۸، «تعارض آیات و روایات با گمانه خلق الفاظ قرآن از سوی پیامبر اکرم ﷺ»، *مطالعات*

اسلامی، سال چهل و یکم، ش ۸۳/۳، ص ۱۲۱-۱۵۲.

قردان قراملکی، محمدحسن، ۱۳۸۷، «نقش پیامبر ﷺ در وحی»، *قیسات*، ش ۴۷، ص ۵۱-۷۰.

مجلسی، محمدباقر، ۱۴۰۳ق، *بحار الانوار*، چ دوم، بیروت، دار احیاء التراث العربی.

محسنیان‌راد، مهدی، ۱۳۹۲، *ارتباط‌شناسی*، چ چهاردهم، تهران، سروش.

_____، ۱۳۹۴، بازسازی مدل ارتباطی «منبع معنی»، *علوم اجتماعی*، ش ۶۹ ص ۱-۴۷.

مراغی، احمدمصطفی، بی‌تا، *تفسیر المراغی*، بیروت، دار الفکر.

مفید، محمدبن محمدبن نعمان، ۱۴۱۳ق، *الإرشاد فی معرفة حجج الله علی العباد*، قم، کنگره شیخ مفید.

معرفت، محمدهادی، ۱۴۱۵ق، *التمهید فی علوم القرآن*، چ دوم، قم، مؤسسه النشر الاسلامی.

مولوی، محمدبن محمد، ۱۳۶۳، *کلیات شمس تبریزی*، تهران، امیرکبیر.

_____، ۱۳۷۳، *مثنوی معنوی*، کوشش رینولدالین نیکلسون، تهران، طلوع.

وات، ویلیام مونگمری، ۱۳۷۳، *برخورد آرای مسلمانان و مسیحیان: تفاهات و سوء تفاهات*، ترجمه محمدحسین آرای لرستانی، تهران، دفتر نشر

فرهنگ اسلامی.

Adler, Ronald B & George Rodman, 2006, *Understanding Human Communication*, Ninth Edition, New York, Oxford University Press.

Berlo, David, 1960, *The process of Communication*, Michigan State University, New York, Rinehart and Winston.

McQuail, Denis, 2010, *McQuail's Mass Communication Theory*, London, Sage.

McQuail, Denis & Sven Windahl, 1987, *Communication Models for study of Mass Communication*.

وجوه روای تأثیر علایق مفسر در تفسیر قرآن

bagheri@qabas.net

علی اوسط باقری / استادیار گروه تفسیر و علوم قرآن، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی *
دریافت: ۱۳۹۷/۱۲/۱۹ - پذیرش: ۱۳۹۸/۰۵/۱۶

چکیده

مفسران قرآن دارای علایق گوناگون تخصصی، مذهبی و مانند آن هستند. این پژوهش بر آن است تا تأثیر این علایق را در تفسیر قرآن با روش «توصیفی و تحلیلی» بررسی کند و وجوه روای تأثیر آنها را نشان دهد. ملاک ارزیابی این وجوه، روش رایج تفسیر در میان مفسران مسلمان، غرض مفسر از تفسیر قرآن - که دست‌یابی به مقاصد خداوند است - و ممنوعیت هر نوع تحمیل بر قرآن است. علایق مفسران در اصل برگزیدن روش اجتهادی یا غیر اجتهادی (روایی محض) و نیز گرایش‌های متنوع تفسیری، همانند گرایش فقهی، ادبی، اجتماعی و کلامی اثرگذار است. نکته سنجی مفسران در استفاده مطالب همسو با علایق خویش نیز یکی از وجوه تأثیر علایق مفسران در تفسیر به شمار می‌آید. همچنین علایق مفسر یکی از عوامل دخیل در انتخاب موضوعات برای بررسی در قرآن است و مفسر ممکن است همسو با علایق خویش، احتمالاتی در تفسیر آیات مطرح کند که انطباقی با ظاهر آیات نداشته و شواهدی برای تأیید آن متصور نباشد.

کلیدواژه‌ها: تفسیر قرآن، علایق مفسر، روش‌های تفسیری، گرایش‌های تفسیری.

یکی از عناصر دخیل در تفسیر هر متنی، از جمله قرآن کریم، مفسر آن متن است. در باره نقش مفسر در فهم و تفسیر متن، بین نظریه‌های گوناگون تفسیری اختلاف وجود دارد. نظریه‌های تفسیری از این منظر، به نظریه‌هایی که به دخالت مفسر در ایجاد معنا قایل هستند و نظریه‌هایی که نقشی برای مفسر در ایجاد معنا قایل نیستند، تقسیم می‌شود.

ساختارگرایان متن‌محورند و قوام معنا را به متن می‌دانند. طبق نظریه «ساختارگرایی»، باید به خود اثر پرداخت، تا آنجا که می‌توان آن را فی نفسه پیکره‌ای از معنا قلمداد کرد (بلزی، ۱۳۷۹، ص ۳۳). یکی از شاخصه‌های ساختارگرایی مستقل انگاشتن متن و نادیده گرفتن مؤلف و مفسر است (سلدن و ویدوسون، ۱۳۷۷، ص ۱۵۴). بنابراین، مفسر هیچ دخالتی در ایجاد معنا ندارد.

در نظریه‌های تفسیری مؤلف‌محور، همانند هرمنوتیک سنتی نیز مفسر نقشی در ایجاد معنا ندارد. هرمنوتیک‌های سنتی مانند مارتین کلاونیوس، شلایر ماخر و دیلتای، قوام معنای متن را به مؤلف می‌دانند و برآنند که برای دستیابی به معنای متن، باید معنای مورد نظر مؤلف را به دست آورد. (مولر - ولمر، ۲۰۰۲، ص ۵۷؛ هادوی، ۱۳۷۷، ص ۱۲۲). مفسر محوران، مفسر را در ایجاد معنا دخیل می‌دانند. طبق نظریه «ساختار شکنی»، مفسر تمام نقش را در به وجود آمدن معنا ایفا می‌کند. شالوده‌شکنان ساختار متن را در هم ریخته، از این طریق، امکان دستیابی به معنای متعدد را فراهم می‌کنند (رک: واعظی، ۱۳۷۹، ص ۲۶).

طبق نظریه هرمنوتیک فلسفی، هم دنیای مفسر و هم افق متن در ایجاد معنا دخیل است و فهم امتزاج افق ذهنی مفسر و اثر است و بدون این امتزاج، که یک طرف آن افق ذهنی مفسر است، فهمی حاصل نمی‌شود. افق ذهنی مفسر شرط حصول فهم است و تفسیر متن برآمده از گفت‌وگویی است که بین مفسر و متن صورت می‌گیرد. بر این اساس، بدون دخالت پیش‌داوری‌ها، علایق، انتظارات و پرسش‌ها و دغدغه‌های مفسر، فهمی صورت نمی‌گیرد (گادامر، ۱۹۷۷، ص ۲۱ و ۲۰).

طبق نظریه تفسیری مفسران مسلمان، که مؤلف‌محور است (برای شواهد مؤلف‌محوری مفسران مسلمان، رک: باقری، ۱۳۸۷، ص ۶۳-۸۹)، مفسر در ایجاد معنا دخالتی ندارد، و تفسیر قرآن عملی است روشمند که به منظور دستیابی به مقاصد خدای متعال از آیات قرآن و کشف مدارک آنها بر اساس قواعد ادبیات عرب و اصول عقلایی محاوره، صورت می‌گیرد (برای تعاریف گوناگون تفسیر و بررسی آنها، رک: بابایی و دیگران، ۱۳۷۹، ص ۱۲-۲۴؛ رجبی، ۱۳۹۱، ص ۷-۱۰).

«علایق» جمع «علاقه» به معنی «بستگی» و «ارتباط» است (معین، ۱۳۷۱، ج ۲، ص ۲۳۳۳). یکی از عناصر شکل‌دهنده شخصیت هر فرد علاقه‌ها، دل‌بستگی‌ها، سلائیق و گرایش‌های خاص اوست. برخی از روان‌شناسان در تعریف «شخصیت» به این عنصر تصریح کرده‌اند (مان، ۱۳۶۲، ج ۱، ص ۵۱۶).

انسان‌ها تحت تأثیر فطرت، تربیت، محیط، ویژگی‌های شخصیتی، مذهب، تخصص و مانند آن، دارای علایق و

دل‌بستگی‌های متعدد و متفاوتی هستند. مفسران قرآن نیز از نظرگاه مذهبی، تخصصی، ویژگی‌های شخصیتی و مانند آن دارای علایق متفاوتی هستند.

آنچه در این پژوهش درصدد بررسی آن هستیم این است که مجاری تأثیر علایق مفسر در تفسیر قرآن کدام است؟ و مفسر در چه جاهایی می‌تواند علایقش را در تفسیر دخالت دهد؟ بررسی وجوه ناروای تأثیر علایق در تفسیر و بررسی آسیب‌هایی که ممکن است مفسر از رهگذر تأثیر علایقش در تفسیر بدان‌ها دچار شود، از عهده این تحقیق خارج است و پژوهش‌های مستقلی می‌طلبد.

«تفسیر قرآن» گاه بر «تلاش فکری مفسر برای رسیدن به معانی آیات و مقاصد خداوند از آنها» اطلاق می‌شود، و گاه مراد از آن «دانش تفسیر قرآن» است که منظومه‌ای معرفتی است با مبانی و اصول و روش‌ها و گرایش‌های گوناگون (ر.ک: رجبی، ۱۳۹۱، ص ۷). مراد ما از «تفسیر قرآن» هر دو کاربرد آن است؛ یعنی هم وجوه اثرگذاری علایق مفسر در کار فکری مفسر را مد نظر داریم و هم نقش آن در دانش تفسیر قرآن به عنوان یک معرفت بشری مورد نظر است. در مقدمه و متن برخی تفاسیر، به مناسبت‌هایی گاه به صورت گذرا، از برخی اثرگذاری‌های علایق مفسر در تفسیر سخن گفته شده است (برای نمونه، ر.ک: طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ج ۱، ص ۴-۸؛ مصباح یزدی، ۱۳۶۷، ص ۲۲۷ و ۲۲۹). در کتاب‌های تاریخ تفسیر نیز در معرفی تفاسیر، به برخی آسیب‌هایی که برخاسته از تأثیر ناروای علایق مفسر در تفسیر است، اشاره شده است (برای نمونه، ر.ک: ذهبی، بی‌تا، ج ۲، ص ۳۹۴، ۳۹۵، ۴۰۳، ۴۰۴).

کتاب‌ها و مقالاتی که در نقد هرمنوتیک فلسفی به منصفه ظهور رسیده، در ضمن مباحث، برخی از جوانب تأثیر علایق مفسر در تفسیر را به نقد کشیده‌اند (از جمله، ر.ک: لاریجانی، ۱۳۷۰).

از آن‌رو که مفسر یکی از عناصر دخیل در تفسیر است و علایق مفسران مختلف، و هر نوع دخالت آنان در تفسیر روا نیست، لازم است وجوه روای تأثیر علایق مفسر شناسایی شود.

و از آن‌جا که (۱) در کتاب‌های تاریخ تفسیر و تفسیر صرفاً به صورت گذرا به تأثیر علایق در تفسیر توجه شده؛ (۲) در بررسی هرمنوتیک فلسفی بیشتر به رد و انکار توجه شده و گونه‌های مختلف تأثیر علایق مفسر در تفسیر بررسی نگردیده؛ و نیز (۳) میراث گران‌بهای تفسیری از این نظر که علایق و گرایش‌های مختلف مذهبی و غیر مذهبی در آنها چه تأثیری داشته، کمتر مطمح نظر قرار گرفته است، ضرورت این پژوهش با لحاظ پیشینه نیز مدلل می‌شود. لازم است پیش از بیان وجوه روای تأثیر علایق معیارهایی که ملاک روایی و ناروایی است، شناسایی شود. بدین‌روی، ابتدا مبانی و مفروضات پژوهش، که این معیارها را به دست می‌دهند، بیان می‌کنیم و در ادامه، وجوه روا را ذکر می‌نماییم:

مبانی و مفروضات

برای آنکه بتوانیم درباره اثرگذاری‌های محتمل علایق مفسر در تفسیر داوری کنیم و موارد روا و ناروا را مشخص سازیم لازم است ابتدا آنچه را معیار ما برای این ارزش‌داوری است، بیان کنیم. در این بخش، این امور را، که در

حقیقت مبنای و مفروضات این پژوهش هستند، بیان می‌کنیم:

۱. دست‌یابی به مقاصد الهی؛ غرض تفسیر قرآن

از آن‌رو که انسان در جامعه زندگی می‌کند و با دیگر هم‌نوعان خود در محدوده‌ای کم یا زیاد ارتباط دارد، چاره‌ای ندارد جز اینکه بتواند مقاصدش را به دیگران منتقل کند و مقاصد دیگران را دریابد، تا به این طریق در تعاملی سازنده، به تأمین نیازهای خود بپردازد و در تأمین نیاز افراد دیگر مؤثر باشد. بدین منظور، انسان بر پایه استعدادی خدادادی، به وضع الفاظ و به کارگیری جملات برای انتقال مقاصدش به دیگران اقدام کرد. خدای متعال در شمار نعمت‌هایش بر انسان می‌فرماید: «عَلَّمَهُ الْبَيَانَ» (رحمن: ۴). بی‌گمان، مراد از «تعلیم بیان» به انسان این نیست که خداوند واژگان و ساختارهایی را برای معانی خاصی وضع کرده و سپس آنها را به انسان آموخته، بلکه مراد این است که خدای متعال این توانایی را در انسان قرار داده تا با وضع الفاظ و ساختارهای افرادی و ترکیبی و به کارگیری آنها، مقاصدش را به دیگران منتقل کند و اعتقاداتش را گسترش دهد (ر.ک: طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ج ۱۹، ص ۹۵).

شاید ذکر بدون واو عاطفه جمله «عَلَّمَهُ الْبَيَانَ» به دنبال آفرینش انسان که فرمود: «خَلَقَ الْإِنْسَانَ» (رحمن: ۲)، اشاره به فطری بودن توانایی بیان انسان باشد؛ به این معنا که آفرینش انسان به این صورت بوده که با این قدرت همراه است (ر.ک: ابن‌ابی‌الحدید، ۱۴۰۴ق، ج ۱۸، ص ۱۹۶).

ابداع زبان برای انتقال مقاصد بوده است و نیت مؤلف نقش اصلی در ارتباط‌های زبانی دارد. از این‌رو، در نظر نگرفتن نیت مؤلف به صورت مطلق یا نسبی، منافی این غرض است.

خدای متعال نیز در قرآن شریف، به دنبال انتقال مقاصد خویش و معارف الهی در زمینه‌های متنوع و مورد نیاز بشر بوده، و درصدد است انسان را به آموزه‌هایی که نیاز دارد رهنمون سازد و به راه صحیح زندگی هدایت نماید. بر این اساس، غرض مفسر از تفسیر قرآن دست‌یافتن به مقاصد خدای متعال از آیات قرآن است.

۲. روشمندی تفسیر قرآن

تفسیر قرآن کاری است روشمند و دارای مبانی، قواعد و منابع خاص. مبانی تفسیر قرآن اصول غیرهنجاری مطرح در باب متن قرآن، پدیده‌آورنده آن، تفسیرکننده آیات و ماهیت و ویژگی‌های فهم و تفسیر قرآن است که به طور مستقیم یا با واسطه، در نحوه تفسیر آیات مؤثر است. تأثیرِ باواسطه مبانی در تفسیر، به این معناست که مبنایی مطرح می‌شود و بر اساس آن، قاعده‌های شکل می‌گیرد و آن قاعده در تفسیر کاربرد می‌یابد (ر.ک: رجبی، ۱۳۹۱). موضعی که مفسر در امری از قبیل وحیانی بودن قرآن، امکان تفسیر قرآن برای غیر معصوم، زبان قرآن، و وحیانی بودن الفاظ قرآن برمی‌گزیند مبانی تفسیری آن مفسر محسوب می‌شود.

مفسر برای دست‌یابی به مراد استعمالی و مراد جدی خدای متعال از آیات و نیز شناسایی لوازم آنها، باید ضوابطی

را به کارگیرد که این اصول هنجاری «قواعد تفسیر قرآن» نامیده می‌شوند. «قواعد تفسیر» اصولی کلی است که مفسر در تلاش تفسیری خود، باید آنها را رعایت کند (همان، ص ۲). قواعد ادبیات عرب، اعم از صرف و نحو و بلاغت، برای دستیابی به مراد استعمالی است، و اصول لفظی، که در دانش اصول فقه بررسی می‌شود، از جمله اموری است که باید برای دستیابی به مرادهای جدی خدای متعال به کار گرفته شود.

«منابع تفسیر»، اموری است که «اطلاعات و داده‌هایی را که با مفاد آیه یا آیه‌هایی تناسب محتوایی دارند، در اختیار مفسر قرآن قرار می‌دهند و معانی آیات و مفاد واژگان به کار رفته در آن را روشن می‌کنند» (همان، ص ۱۹۲).

۳. ممنوعیت تفسیر به رأی

در روایات متعدد، از «تفسیر به رأی» نهی شده است برخی این روایات را متواتر می‌دانند (ر.ک: استرآبادی، ۱۴۲۴ق، ص ۳۵۴؛ موسوی خوئی، ۱۳۹۴، ص ۲۶۹)؛ ولی برخی برآنند که از حد استفاضه فراتر نمی‌روند (بابایی و دیگران، ۱۳۷۹، ص ۵۶). در بین روایات مزبور، روایت صحیح السنندی وجود دارد که بر اساس آن، پیامبر اکرم ﷺ از خدای متعال نقل می‌کند که خداوند سبحان فرمود: «ما آمن بی من فسرّ برأیه کلامی» (صدوق، ۱۳۷۶، ص ۵۶؛ همو، ۱۳۹۸ق، ص ۶۸؛ همو، ۱۳۷۸ق، ج ۱، ص ۱۱۶؛ حر عاملی، ۱۴۰۹ق، ج ۲۷، ص ۴۵، ۱۸۶).

اخباریان مراد از تفسیر به رأی را تفسیر اجتهادی دانسته، تفسیر قرآن به غیر روایات مأثور از معصومان را منع می‌کردند (برای نمونه، ر.ک: استرآبادی، ۱۴۲۴ق، ص ۳۵۴). شیخ طوسی نیز از این روایات، نهی از تفسیر اجتهادی را فهمیده و از این رو، با استناد به آیاتی که قرآن را نور و بیان‌کننده هر چیز می‌شمارد، روایات مزبور را مناقض قرآن و مردود دانسته است (طوسی، ۱۴۱۳ق، ج ۱، ص ۲۷۲).

به نظر می‌رسد «تفسیر به رأی» به معنای «تفسیر اجتهادی» نیست؛ زیرا در روایتی که ذکر شد، «رأی» به ضمیر «ه» اضافه شده است و از آن، استقلال و اختصاص فهمیده می‌شود؛ به این معنا که اگر کسی قرآن را بر اساس قواعد ادبی و اصول محاوره عقلائی، که عام هستند و نظر یک فرد خاص محسوب نمی‌شوند، تفسیر کند، بر چنین تفسیری «تفسیر به رأی» اطلاق نمی‌شود. علامه طباطبائی می‌نویسد: چون رأی به ضمیر اضافه شده، دانسته می‌شود که نهی از تفسیر به رأی، به معنای نهی از مطلق اجتهاد در تفسیر قرآن نیست، تا آنکه به ملازمه بر امر به تبعیت و اکتفا به روایاتی که از پیامبر اکرم ﷺ و اهل بیت آن حضرت ﷺ در تفسیر قرآن وارد شده است، دلالت کند؛ آنچنان که اهل حدیث معتقدند (طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ج ۳، ص ۷۶).

علامه طباطبائی ابتدا «رأی» را به «اعتقادی که از طریق اجتهاد برای کسی حاصل شده باشد»، معنا می‌کند، سپس متذکر می‌شود که گاهی نیز «رأی» بر سخنی اطلاق شده است که برخاسته از خواست شخصی و استحسان باشد (ر.ک: همان، ج ۳، ص ۷۶). ایشان در ادامه می‌افزاید که اضافه شدن «رأی» به ضمیر «ه»، مفید معنای اختصاص و استقلال است؛ به این معنا که مفسر به اسبابی که در فهم کلام عربی به کار می‌آید، بسنده کند و کلام

خدای سبحان را به کلام مردم قیاس کند و در فهم قرآن نیز همان قواعدی را به کار گیرد که در فهم کلام دیگران به کار گرفته می‌شود، درحالی‌که قرآن کلامی و به هم پیوسته است و بدون در نظر گرفتن آیات دیگر و صرفاً با اجرای قواعدی که در سخنان دیگر به کار می‌گیریم، نمی‌توان به مراد خدای متعال دست یافت (ر.ک: همان، ج ۳، ص ۷۶). ایشان در بیان محصل نظر خود درباره تفسیر به رأی، می‌نویسد: آنچه در این روایات از آن نهی شده، استقلال در تفسیر قرآن و اعتماد مفسر بر خود بدون مراجعه به غیر است (همان، ج ۳، ص ۷۷). و در ادامه، آن غیری را که مفسر باید در تفسیر به آن مراجعه کند، قرآن دانسته و در نتیجه، تفسیری را که به غیر روش تفسیر «قرآن به قرآن» باشد، «تفسیر به رأی» معرفی می‌کند (ر.ک: همان، ج ۳، ص ۷۷).

درباره سخنان مرحوم علامه این نکته را متذکر می‌شویم که توجه به دیگر سخنان متکلم در فهم مراد وی از کلامی که در صدد فهم آن هستیم، مقتضای اصول محاوره عقلایی است. آری، چون قرآن شریف کتابی است که به صورت موضوعی تنظیم نشده و مکرر از یک موضوع در مواضع گوناگون سخن گفته، توجه به آیات دیگر ضرورت بیشتری می‌یابد؛ ولی به هر حال، مراجعه به آیات دیگر در تفسیر قرآن مطابق با اصول محاوره عقلایی است.

شهید صدر تأکید می‌کند که واژه «رأی» در پرتو شناختی که از شرایط عصر نزول قرآن و ظهور این کلمه - به مثابه مصطلح و شعاری برای گرایش فقهی گسترده‌ای که بر حدس و گمان تکیه می‌کرد - داریم، به حدس و استحسان منصرف است و از این رو، رأی مبتنی بر قریحه عرفی عام را شامل نمی‌شود (صدر، ۱۴۰۸ق، حلقه ۲، ص ۲۲۱). ایشان سه احتمال در معنای «تفسیر به رأی» ذکر کرده است:

احتمال اول: مراد از «تفسیر به رأی»، تفسیر بر اساس اجتهاد شخصی است، نه تفسیر بر اساس متفاهم عرفی و بر اساس قواعد عرفی و ادبی.

احتمال دوم: مقصود از «تفسیر به رأی» این است که شخص، خارج از متن قرآن موضعی داشته باشد و تلاش کند تفسیری هماهنگ با رأی مزبور عرضه کند. این کار در حقیقت، استغلال قرآن است که به صورت استدلال نمود یافته است. ایشان چنین کاری را شنیع‌ترین اعمال می‌شمارد که شایسته است از آن به «کفر و هوای نفس» تعبیر شود؛ زیرا چیزی جز تحریف حقایق و دلایل نیست و نشان‌دهنده ایمان نداشتن به مرجعیت قرآن است.

احتمال سوم: مقصود از «تفسیر به رأی»، مدرسه فقهی معاصر با عصر امام باقر و امام صادق علیهما السلام است که بر تخمین و ظنون حاصل از تخمینات، همچون قیاس و استحسان و مصالح مرسله مبتنی است (هاشمی شاهرودی، ۱۴۱۷ق، ج ۴، ص ۲۸۶-۲۸۷).

احتمال اخیر با ظاهر روایات هماهنگ نیست؛ زیرا روایات تفسیر به رأی، به همه آیات قرآن ناظر است، نه فقط به آیات فقهی. از سوی دیگر، مدرسه فقهی مزبور به زمان امام باقر و امام صادق علیهما السلام برمی‌گردد، درحالی‌که روایت صحیح السنند ناهی از تفسیر به رأی، حدیث قدسی است و پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله از خداوند نقل کرده است.

در روایت محل بحث، بررسی معنای «رأی» و حرف «ب» در «برآیه»، تعیین کننده معانی محتمل روایت است. «رأی» به معنای مطلق نظر است، ولی چون به ضمیر «ه» اضافه شده، به معنای نظر شخصی است. از این رو، تفسیر بر اساس قواعد ادبی و اصول محاوره عقلایی را، که ویژه شخص خاصی نیست، بلکه مستند همه عقلاست، شامل نمی‌شود.

درباره حرف «ب» در برآیه، سه احتمال مطرح است و به تبع آن، روایت مزبور دارای سه احتمال معنایی است: احتمال اول: باء سببیه باشد که در این صورت، معنای روایت چنین است: هر کس به سبب نظر شخصی پیشین خود، قرآن را تفسیر کند و نظر پیشین انگیزه اقدام وی برای تفسیر باشد، به خدای متعال ایمان نیاورده است. بنا بر این احتمال، در حقیقت، آنچه اصالت پیدا کرده، دیدگاه مفسر است و این با هدف تفسیر قرآن، که به دست آوردن مقصود خدای متعال از آیات بوده، ناسازگار است و چنین کاری تحمیل بر قرآن است، نه تفسیر آن.

احتمال دوم: باء استعانت باشد که در این صورت، معنای روایت این خواهد بود: هر کس به کمک رأی شخصی خود، قرآن را تفسیر کند، به خدای متعال ایمان نیاورده است. بنا بر این احتمال، تفسیر بر اساس قواعد ادبی و اصول عقلایی مذمت نشده و آنچه مذمت گردیده این است که مفسر از روش صحیح تفسیر عدول کند.

احتمال سوم: حرف «ب» برای تعدیه به مفعول دوم باشد که در این صورت، معنای روایت چنین است که هر کس قرآن را به رأیش تفسیر کند، به خداوند ایمان نیاورده است. مقصود از «تفسیر به رأی» بنا بر این احتمال، این خواهد بود که مفسر نظری داشته باشد و قرآن را به گونه‌ای معنا کند که با دیدگاهش منطبق شود و بین آن دو این همانی برقرار باشد (درباره احتمال‌های سه‌گانه مذکور و معنای تفسیر به رأی بنا بر هر احتمال، ر.ک: بابایی و دیگران، ۱۳۷۹، ص ۵۷)

«تفسیر به رأی» بنا بر این احتمال نیز همانند احتمال نخست، اصالت دادن به نظر پیشین و در حقیقت، فروغلتیدن در وادی تحمیل و دور شدن از تفسیر است.

بر اساس آنچه ذکر شد، انحراف از مسیر صحیح تفسیر و نیز هر نوع تحمیل بر قرآن، طبق روایات ناهی از تفسیر به رأی، نادرست، و اقدام آگاهانه بدان نشانه ایمان نداشتن به خدای متعال است. اگر کسی به خداوند ایمان داشته باشد، باید روشمند به معنای و مقاصد الهی دست یابد، نه بر اساس دیدگاه‌های شخصی. از سوی دیگر، باید درصدد فهم کلام خدا باشد، نه در پی تحمیل بر قرآن و یافتن مستمسکی برای موجه جلوه دادن دیدگاه‌های خود.

وجوه روای تأثیر علایق در تفسیر

در این بخش، با لحاظ مبانی فوق و با نظرداشت روش صحیح تفسیر قرآن، تأثیرهای روای علایق مفسر در تفسیر را بررسی

می‌کنیم. هرگونه تأثیر مفسر در تفسیر، که با هدف تفسیر، که فهم مراد خداوند از آیات و دست‌یابی به مدالیل کلام الهی است، سازگار باشد و مفسر را از وادی تفسیر صحیح و روشمند به وادی تفسیر به رأی و تحمیل نکشاند، رواست.

الف. تنوع روش‌ها و گرایش‌های تفسیری

«گرایش تفسیری» و «روش تفسیری» تعابیری هستند که تعریفی متفق علیه از آنها ارائه نشده است. ما درصدد بررسی تعاریف مختلفی که از روش و گرایش تفسیری شده نیستیم. برخی از محققان بعد از بیان برخی تعاریفی که از منهج و روش تفسیری ارائه شده (برای تعاریف روش (منهج) تفسیری، ر.ک: اسماعیل، ۱۴۱۱ق، ص ۲۹؛ ابوطبره، ۱۳۷۲، ص ۲۳؛ معرفت، ۱۴۱۸ق، ج ۲، ص ۱۹ و ۲۰؛ سبحانی، ۱۴۱۶ق، ص ۱۸۸)، این تعریف از «روش تفسیری» را از دیگر تعاریف گویاتر و بی‌اشکال‌تر دانسته‌اند: «شیوه تفسیری خاصی که مفسر بر اساس افکار و عقاید و تخصص علمی یا مکتب تفسیری خود در تفسیر آیات قرآن به کار می‌گیرد» (بابایی، ۱۳۸۱، ج ۱، ص ۱۸).

روش‌های تفسیری به دو روش «روایی محض» و «اجتهادی» تقسیم می‌شود. در روش «روایی محض»، مفسر به ذکر روایاتی که از پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله و ائمه اطهار علیهم السلام (در تفاسیر روایی شیعه) و صحابه و تابعان (در تفاسیر روایی اهل سنت) ذیل آیات ذکر شده می‌پردازد. تفسیر *نورالتقلین و البرهان* در شیعه، و تفسیر *الدر المنثور سیوطی* در اهل سنت از این نوع است. این سنخ کتاب‌ها را مسامحتاً «تفسیر» نام گذاشته‌اند؛ زیرا تفسیر تلاشی است برای گشودن معنای مقصود خداوند از آیات، در حالی که در این کتاب‌ها، از جانب نویسندگان این کتاب‌ها اساساً چنین کاری صورت نپذیرفته است. این کتاب‌ها در حقیقت، مجامع روایات تفسیری هستند، نه کتاب تفسیری.

در روش «اجتهادی»، مفسر خود به تلاش و اجتهاد دست می‌زند تا آموزه‌های قرآن را استخراج کند. کسانی که به روش «اجتهادی» معتقدند دارای گرایش‌های گوناگونی هستند و بر همین اساس، تفسیر اجتهادی به «اجتهادی ادبی»، «اجتهادی روایی»، «اجتهادی قرآن به قرآن»، «اجتهادی عرفانی»، «اجتهادی کلامی»، «اجتهادی اجتماعی» و غیر آن تقسیم می‌شود.

گرایش‌های گوناگون در تفسیر، بیانگر رویکردهای متفاوت مفسران است؛ یعنی رویکرد یک مفسر رویکردی ادبی است و بر اساس آن گرایش تفسیرش «ادبی»، و دیگری رویکردش عرفانی است و گرایش تفسیری وی «عرفانی» نامیده می‌شود (برای تعاریف گرایش تفسیری، ر.ک: اسماعیل، ۱۴۱۱ق، ص ۲۹ و ۳۰؛ ابوطبره، ۱۳۷۲، ص ۲۵ و ۲۶؛ بابایی، ۱۳۸۱، ج ۱، ص ۱۹ و ۲۰).

آیت‌الله سبحانی (تجاهات=گرایش‌ها) تفسیری را با عطف تفسیری «و الاهتمامات التفسیری» به شناسنده و در تعریف آن می‌نویسد: مراد از «تجاهات تفسیری» مباحثی است که مفسر در تفسیرش بدان اهتمام می‌ورزد. منهج و طریقه‌اش در تفسیر آیات هر چه که باشد؛ مثلاً، گاهی جهت‌گیری‌اش بازگشودن معنای مواد الفاظ از نظر لغوی است؛ و گاه به هیأتی که بر آن نظر اعراب و بنا عارض می‌شود، نظر دارد؛ و گاهی به بازگشودن جانب بلاغی آیات اهتمام می‌ورزد؛ و گاه به آیات الاحکام اعتنا می‌کند؛ و گاه توجهش به جهات تاریخی و بررسی داستان‌های قرآن جلب

می‌شود؛ و گاهی بحث‌های اخلاقی را وجهه همت خویش قرار می‌دهد؛ و گاه به مباحث اجتماعی می‌پردازد؛ و گاه به بازگشودن معارف قرآن در زمینه‌های اعتقادی همچون مبدأ و معاد اهتمام می‌ورزد؛ و گاه نیز همه این جهات را به اندازه توان خویش مد نظر قرار می‌دهد (سبحانی، ۱۴۱۶ق، ص ۱۸۸)

رویکردهای متفاوت به تفسیر ممکن است به لحاظ اهمیت یا اولویت دادن به یک منبع باشد، و یا به لحاظ اهتمام به یک بُعد از ابعاد آموزه‌های قرآن، که در نتیجه، آن منبع یا آن بُعد در تفسیر برجسته‌تر و دارای نمود بیشتر یا غالب خواهد شد. برای مثال، کسی که به بعد فقهی آموزه‌های قرآنی توجه بیشتر داشته باشد وجه غالب در تفسیر وی فقهی و تفسیرش «اجتهادی فقهی» خواهد شد، و اگر کسی به روایات به عنوان یک منبع در تفسیر اهتمام بیشتری بورزد وجه غالب در تفسیرش روایی و تفسیر وی «اجتهادی روایی» خواهد بود.

بیشتر مفسران یک رویکرد به آیات نداشته، بلکه جوانب گوناگون را مد نظر داشته‌اند، و از منظر ابعاد متنوع آموزه‌های قرآن نیز به یک بعد خاص نپرداخته‌اند، بلکه در پی بازگشودن آموزه‌های قرآن در ابعاد گوناگون بوده‌اند. این تفاسیر با عنوان «تفاسیر جامع» شناخته می‌شوند؛ ولی آنها را نیز با توجه به غلبه یک یا چند جانب از جوانبی که به آنها اشاره شد، می‌توان با گرایش‌های گوناگون شناخت. برای نمونه، با اینکه تفسیر *تبین* مرحوم شیخ طوسی تفسیری جامع است که تلاش کرده تمام جوانب مربوط به آیات را بازگشاید، ولی چون توجهش به بازگشودن معنای الفاظ و پی‌گیری معنای اصلی و ریشه‌های آنها زیاد بوده و نیز از آن رو که ایشان به بیان جوانب کلامی و اعتقادی نیز توجهی خاص داشته و مستندات شیعه دوازده امامی در اثبات دیدگاه‌های کلامی خویش و نقد و بررسی مستندات دیگر گروه‌های کلامی را مد نظر داشته، از منظر گرایشی، تفسیری «لغوی و کلامی» نیز به شمار می‌آید.

یکی از عوامل اختلاف در گرایش‌های تفسیری علایق مذهبی و تخصصی مفسران است. تفاسیری که دارای گرایش‌های مذهبی گوناگون هستند از علایق گوناگون مذهبی تأثیر پذیرفته‌اند. یکی از گرایش‌های تفسیری گرایش «کلامی» است. در اصل به وجود آمدن این گرایش در تفسیر، علایق تخصصی دخیل بوده است؛ یعنی اگر *فخر رازی* و *شیخ طوسی* و *امین‌الاسلام طبرسی* به بحث‌های کلامی اهتمام خاصی می‌ورزند، به خاطر تخصص آنها در مباحث کلامی و این علاقه تخصصی است؛ ولی در عین حال، تفاسیر کلامی اهل سنت با گرایش کلامی اشعری یا اعتزالی است. تفاسیر کلامی شیعی با گرایش شیعی همراه است. یکی از عوامل تنوع تفاسیر کلامی به کلامی اشعری، شیعی، اعتزالی و غیر آن، علایق مختلف مذهبی است. مفسران دارای گرایش کلامی بر اساس علایق مذهبی مختلف، هر کدام به دنبال اثبات دیدگاه‌های کلامی خود و نفی دیدگاه‌های کلامی مخالف، با استناد به آیات قرآن بوده‌اند. *شیخ طوسی* در مقدمه تفسیرش، به این امر تصریح می‌کند که به دنبال اثبات دیدگاه‌های کلامی شیعه و نفی دیدگاه‌های مخالف است (ر.ک: طوسی، ۱۴۰۹ق، ج ۱، ص ۲). به همین‌سان، *فخر رازی* به دنبال اثبات دیدگاه‌های کلامی اشعری و نفی دیگر دیدگاه‌ها می‌باشد.

ابن جزّی در بیان علومی که با قرآن مرتبط است، از علم «کلام» یاد کرده، می‌نویسد: اما اصول دین از دو سو با قرآن مرتبط است: یکی از جهت وجود آیتانی در قرآن در اثبات عقاید و اقامه برهان بر آنها و رد اصناف کافران؛ و دیگری از این جهت که طوایف مختلف مسلمانان به قرآن استناد جسته، هر طایفه‌ای به قرآن بر مذهبش استدلال

می‌کند و دیدگاه‌های مخالف را رد می‌نماید (ابن جزّی، ۱۴۱۶ق، ج ۱، ص ۸)

بدین‌روی، یکی از عواملی که موجب شده تا هر مفسری آیات را همسو با مذهب کلامی خود تفسیر کند و در پی نفی دیدگاه‌های کلامی دیگر از رهگذر تفسیر باشد، علایق مذهبی مختلف مفسران است.

اصل استناد به قرآن از سوی صاحبان دیدگاه‌های کلامی، برای اثبات دیدگاه خود امری طبیعی است؛ زیرا تمام فرق اسلامی مدعی هستند که دیدگاه‌هایشان برگرفته از قرآن و یا - دست‌کم - سازگار با آن است. از این‌رو، طبیعی است در تفسیر، اگر آیاتی می‌تواند مستند و مثبت دیدگاهشان باشد بدان‌ها اعتنا نکنند، و یا برای رد دیدگاه‌های دیگر، ناسازگاری آنها را با آیات قرآن نشان دهند. پس اینکه بخواهیم اصل این کار را نقص برای گروهی بدانیم درست نیست.

گل‌زیرهر با زبانی طعن‌آلود درباره تفاسیر شیعه می‌نویسد: دانشمندان مذهب شیعه همه هم و غم خود را مصروف آن کردند تا به وسیله تفسیر قرآن، عقاید دینی و سیاسی خود را از آن برداشت کنند. این تلاش، هم در بعد ایجابی و اثباتی بود و هم در بعد جدلی (گل‌زیرهر، ۱۳۸۳، ص ۲۴۱) و حال آنکه چنین امری اختصاص به شیعه ندارد و همه گروه‌ها در پی اثبات صحت دیدگاه‌های کلامی خود از قرآن و نفی دیدگاه‌های دیگر بوده‌اند. آنچه موجب اشکال می‌شود این است که مفسر در این مسیر، از روش صحیح تفسیر خارج و به آسیب‌هایی همچون تعصب‌ورزی و اصالت‌دهی به دیدگاه‌های خود دچار شود.

علایق تخصصی در به وجود آمدن گرایش علمی در تفاسیر، اعم از تفاسیر با گرایش علوم تجربی، فلسفه و دیگر علوم انسانی نقشی مهم دارد. نیز علایق و گرایش‌های اجتماعی همچون گرایش به ایجاد تحول در جامعه، حل مشکلات جوامع اسلامی و مانند آن در به وجود آمدن تفاسیر اجتماعی نقش بسزایی دارد.

ملاصدرا در بیان روش تفسیر خود، در کتاب *مفاتیح‌الغیب* می‌نویسد: در این تفسیر، به قوانین حکمی و براهین عقلی ملتمز بوده ... از خوض بسیار در آنچه مرتبط به ظواهر تفسیر است اعراض خواهم کرد (صدرالمتألهین، ۱۳۶۳، ج ۱، ص ۷۹). این کلام وی به روشنی نشانگر آن است که علاقه وی به مباحث فلسفی و حکمی او را از پرداختن بسیار به تفسیر ظاهری آیات مانع شده و به بازگشودن مطالبی فراتر از ظواهر سوق داده است.

شیخ طوسی در نفی تقلید از تفاسیر پیشینیان و پسینیان در تفسیر، بر این امر تأکید می‌کند که طبقه نخست مفسران دارای شیوه‌های گوناگونی بودند که شیوه برخی از آنها پسندیده، ولی شیوه برخی دیگر ناپسند بود. درباره تفاسیر پسینیان، بر این نکته انگشت می‌گذارد که هر کدام از مفسران در پی تقویت مذهب خویش بوده و آیاتی را که با اصول از پیش پذیرفته شده‌شان منطبق نیست، تأویل می‌کنند (ر.ک: طوسی، ۱۴۰۹ق، ج ۱، ص ۲۷۵، ۲۷۶).

علامه طباطبائی در مقدمه *المیزان*، نقش علایق مذهبی و کلامی را در به وجود آمدن روش‌های تفسیری بیان کرده و از جمله، «تمایل مردم به نیل به معارف دینی از طریق مجاهده و ریاضت نفسانی» (طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ج ۱، ص ۵) در پی ظهور تصوف در عالم اسلام را عامل به وجود آمدن گرایش عرفانی و صوفیانه در تفسیر دانسته است.

اصل برگزیدن گرایش یا روشی خاص در تفسیر تحت تأثیر علایق مشکلی ندارد، ولی باید مفسر مواظبت کند که از روش صحیح تفسیر خارج نشود، دیدگاه‌هایش به قرآن تحمیل نشود، و در برخورد با دیدگاه‌های دیگر به تعصب‌ورزی و مانند آن دچار نشود. اینکه مفسری شیعی به دنبال اثبات دیدگاه‌های کلامی شیعه از قرآن و نقد و بررسی دیدگاه‌های دیگر باشد و مفسری اشعری نیز در پی اثبات دیدگاه‌های خود و نقد دیدگاه‌های مقابل، امری طبیعی است، ولی باید از فروغلتیدن در تفسیر به رأی و تعصب‌ورزی و مانند آن برحذر بود؛ چنان‌که تلاش برای بازگشودن آیات از منظر عرفانی و فلسفی به شرط عدم تحمیل دیدگاه‌های پیشین بر قرآن و پیمودن روش صحیح تفسیر و لحاظ قواعد ادبیات عرب و اصول محاوره عقلایی محذوری ندارد.

ب. نکته‌سنجی در استفاده از مطالب همسو با علایق

یکی از اثرگذاری‌های علایق مفسر در تفسیر قرآن، اعم از علایق مذهبی و تخصصی، نکته‌سنجی یا گذر سریع مفسران در تفسیر برخی از آیات است. به طور طبیعی، کسی که در موضوع خاصی تخصص دارد بر پایه‌ی علاقه‌ی تخصصی خود، انگیزه‌اش برای تأمل و واری و نکته‌سنجی در آیاتی که به گونه‌ای با موضوعات مرتبط با تخصصش ارتباط دارد، بیشتر است. نیز بر اساس علایق مذهبی گوناگون، انگیزه برای تأمل و نکته‌سنجی در آیات همسو با علایق بیشتر است. از سوی دیگر، اگر آیه‌ای با دیدگاه مذهبی مفسری سازگار نباشد دقت و واری وی برای حل این ناهماهنگی بیشتر است.

برای نمونه، چون مفسران شیعه به امامت اهل بیت علیهم‌السلام معتقدند، انگیزه برای نکته‌سنجی در آیات مرتبط با امامت برای استخراج مطالب بیشتری از آنها، که جوانب اعتقاد به امامت و ویژگی‌ها و شئون گوناگون امام را به اثبات می‌رساند، برایشان بیشتر است، و عملاً در تفاسیر شیعه، این مسئله وجود دارد؛ ولی در تفاسیر اهل سنت، چنین اهمیتی را نسبت به این آیات ملاحظه نمی‌کنیم، بلکه ایشان معمولاً به عکس عمل کرده، درصد برمی‌آیند تا حد ممکن، ادله و بیانات طرف مقابل را زیر سؤال ببرند.

در ادامه، نمونه‌هایی از نکته‌سنجی‌ها یا اهمال‌کاری‌هایی را که برخاسته از علایق گوناگون است بیان می‌کنیم. خدای متعال در آیه ۱۲۴ سوره بقره می‌فرماید: «وَإِذِ ابْتَلَىٰ إِبْرَاهِيمَ رَبُّهُ بِكَلِمَاتٍ فَأَتَمَّهُنَّ قَالَ إِنِّي جَاعِلُكَ لِلنَّاسِ إِمَامًا قَالَ وَ مِنْ ذُرِّيَّتِي قَالَ لَا يَنَالُ عَهْدِي الظَّالِمِينَ». وقتی تفاسیر شیعه و اهل سنت را بررسی می‌کنیم از یک سو، تأثیر علایق مذهبی را در دقت و موشکافی‌هایی که در تفاسیر شیعه درباره‌ی آیه مزبور صورت گرفته است، ملاحظه می‌کنیم، و از سوی دیگر، در تفاسیر اهل سنت، یا اهمال را می‌بینیم و یا دقت‌هایی برای نفی استفاده‌هایی که شیعه از آیه مزبور کرده است.

مفسران شیعه در آیه مزبور، امامت را غیر از نبوت دانسته و مقصود از «عهد الهی» را، که به ظالمان نمی‌رسد، «امامت» دانسته‌اند. نیز ایشان از این آیه شریفه، عصمت امام از گناهان و قبیح را استفاده کرده‌اند. از نظر مفسران شیعه، اولاً ظالم منحصر در مشرک نیست، بلکه هر کسی را که گناهی مرتکب شود، شامل می‌شود؛ و ثانیاً، نفی

امامت از ظالم فقط کسانی را شامل نمی‌شود که بالفعل ظالم باشند، بلکه کسانی که در برهه‌ای از عمرشان، اعم از حال، گذشته و آینده ظالم باشند، بر اساس این آیه شریفه، به مقام امامت نایل نمی‌شوند (رک: طوسی، ۱۴۰۹ق، ج ۱، ص ۴۴۹؛ طبرسی، ۱۴۰۸ق، ج ۱-۲، ص ۳۸۰؛ طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ج ۱، ص ۲۶۷، ۲۶۸، ۲۷۰-۲۷۴).

ولی در طرف مقابل، اهل سنت مراد از «امام» را نبی دانسته و ظلم را فقط به «شُرک» معنا کرده و از آن عصمت از مطلق قبایح را استفاده نکرده‌اند. نیز ایشان ظلم را به تمام دوران عمر تعمیم نمی‌دهند و تنها آیه را دال بر عدم نیل ظالم بالفعل به مقام امامت می‌دانند (رک: مبینی، ۱۳۷۱، ج ۱، ص ۳۴۷؛ فخر رازی، ۱۴۲۰ق، ج ۲، ص ۴۴، ۴۶، ۴۷؛ آلوسی، ۱۴۱۵ق، ج ۱، ص ۵۹۱، ۵۹۳؛ رشیدرضا، بی‌تا، ج ۱، ص ۴۵۶).

برای نمونه دیگر، وقتی به تفاسیر شیعه و اهل سنت ذیل آیه «إِلَّا تَتَّصِرُوهُ فَقَدْ نَصَرَهُ اللَّهُ إِذْ أَخْرَجَهُ الَّذِينَ كَفَرُوا ثَانِي أُنْتَيْنِ إِذْ هُمَا فِي الْغَارِ إِذْ يَقُولُ لِصَاحِبِهِ لَا تَحْزَنْ إِنَّ اللَّهَ مَعَنَا فَأَنْزَلَ اللَّهُ سَكِينَتَهُ عَلَيْهِ وَآيِدَهُ بِحِجُونٍ لَمْ تَوْرَوْهَا وَجَعَلَ كَلِمَةَ الَّذِينَ كَفَرُوا السُّفْلَى وَكَلِمَةَ اللَّهِ هِيَ الْعُلْيَا وَاللَّهُ عَزِيزٌ حَكِيمٌ» (توبه: ۴۰) که به آیه «غار» معروف است، نظر می‌افکنیم، نقش گرایش مذهبی را در دقت‌سنجی در دو سوی مخالف به خوبی ملاحظه می‌کنیم. تفاسیر اهل سنت برآند تا به وجوه مختلف از این آیه برای ابوبکر، که احتمالاً در جریان هجرت پیامبر به همراه ایشان بوده و در بخشی از این آیه به آن اشاره شده است، فضیلت بتراشند، و در طرف مقابل، تفاسیر شیعه به وجوه گوناگون، دلالت آیه بر هر فضیلتی برای ابوبکر را نفی می‌کنند.

شیخ طوسی در باره مرجع ضمیر «عَلَيْهِ» در عبارت «فَأَنْزَلَ اللَّهُ سَكِينَتَهُ عَلَيْهِ» دو قول ذکر می‌کند: نخست آنکه ضمیر به پیامبر اکرم ﷺ برمی‌گردد زجاج بر این نظر است. دوم آنکه به ابوبکر برمی‌گردد که جبائی آن را گفته است. ایشان سپس با استناد به بازگشت دیگر ضماری که قبل و بعد از این عبارت قرار گرفته‌اند به پیامبر اکرم ﷺ، بازگشت ضمیر به آن حضرت در عبارت مورد نظر را اصح می‌شمارد (طوسی، ۱۴۰۹ق، ج ۵، ص ۲۲۱، ۲۲۲).

شیخ طوسی در ادامه، به بیان عدم دلالت آیه «غار» بر فضیلت ابوبکر پرداخته، می‌نویسد: در این آیه، چیزی که بر فضیلت ابوبکر دلالت کند وجود ندارد؛ زیرا «ثَانِي أُنْتَيْنِ» صرفاً خبر از این است که پیامبر اکرم ﷺ خارج شد، در حالی که دیگری همراه ایشان بود. به همین سان، «إِذْ هُمَا فِي الْغَارِ» خبر از آن است که پیامبر اکرم ﷺ و ابوبکر در غار بودند، و «إِذْ يَقُولُ لِصَاحِبِهِ» نیز دربردارنده فضیلتی برای وی نیست؛ زیرا به کاربردن «صاحب» در باره وی مفید فضیلتی نیست. آیا نمی‌بینی خدای متعال در توصیف مؤمن و کافر فرمود: «قَالَ لَهُ صَاحِبُهُ وَهُوَ يُحَاوِرُهُ أَكَفَرْتَ بِالَّذِي خَلَقَكَ» (کهف: ۳۷)؛ و گاه چارپا را صاحب انسان می‌نامند و گاه فرد مسلمان به دیگری می‌گوید: همراه یهودی‌ام را به سویت می‌فرستم، و این کلام بر فضیلت آن یهودی دلالت نمی‌کند. اما «لَا تَحْزَنْ» اگر مذمت نباشد، مدح نیست، بلکه صرف نهي از خوف است. درباره «إِنَّ اللَّهَ مَعَنَا» هم گفته شده که مقصود تنها پیامبر اکرم ﷺ است و اگر فرضاً ابوبکر نیز همراه پیامبر اکرم ﷺ مقصود باشد در آن فضیلتی برای وی نیست؛ زیرا احتمال دارد این کلام بر وجه تهدید باشد؛ همانند اینکه وقتی شخصی می‌بیند کسی کار زشت انجام می‌دهد به وی می‌گوید: «لَا تَفْعَلْ إِنَّ اللَّهَ مَعَنَا»، و از

آن این معنا را اراده کرده که خداوند بر ما مطلع است و بر حال ما آگاه است. اما «سکینه»، که در عبارت «فَأَنْزَلَ اللَّهُ سَكِينَتَهُ عَلَيْهِ» به آن اشاره شده است، پیش‌تر بیان کردیم که بر پیامبر اکرم ﷺ نازل شد و عبارت «أَيَّدَهُ بِجُنُودٍ لَمْ تَرَوْهَا» که قطعاً مختص آن حضرت است، مؤید نزول سکینه بر ایشان است (طوسی، ۱۴۰۹ق، ج ۵، ص ۲۲۲، ۲۲۳).

شیخ طوسی بعد از بیان مطالبی که ذکر کردیم، می‌نویسد: «فأین موضع الفضيلة للرجل لولا العناد؟» (همان، ج ۵، ص ۲۲۳)، و در پایان متذکر می‌شود که آنچه را در نفی دلالت آیه بر فضیلت/بویکر ذکر کرد به منظور طعن بر/بویکر نبوده و تنها در پی تبیین عدم صحت استدلال به آیه مزبور بر فضیلت وی بوده است (همان، ج ۵، ص ۲۲۳).
امین الاسلام طبرسی به تفصیلی که شیخ طوسی دلالت آیه بر فضیلت/بویکر را بررسی کرده، وارد بحث نشده است،

ولی پس از رد احتمال بازگشت ضمیر «علیه» در عبارت «فَأَنْزَلَ اللَّهُ سَكِينَتَهُ عَلَيْهِ» به/بویکر، به طعنی که برخی از شیعیان خواسته‌اند از این آیه نسبت به/بویکر استفاده کنند، اشاره کرده، می‌نویسد: خدای متعال در این سوره فرمود: «ثُمَّ أَنْزَلَ اللَّهُ سَكِينَتَهُ عَلَى رَسُولِهِ وَ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ» (توبه: ۲۶)، و در سوره فتح نیز فرمود: «فَأَنْزَلَ اللَّهُ سَكِينَتَهُ عَلَى رَسُولِهِ وَ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ» (فتح: ۲۶) و شیعه در تخصیص پیامبر به نزول سکینه و ذکر نکردن مؤمنین در آیه محل بحث سخنی گفته‌اند که ذکر نکردنش شایسته‌تر است تا آنکه کسی ما را به چیزی نسبت ندهد (طبرسی، ۱۴۰۸ق، ج ۵-۶ ص ۴۹).

در جانب دیگر، وقتی به تفاسیر اهل سنت مراجعه می‌کنیم، تلاش مفسران اهل سنت را برای اثبات فضیلت/بویکر به استناد آیه مزبور می‌بینیم. حتی برخی از اهل سنت با آنکه در تفاسیر اولیه، اساساً احتمال بازگشت ضمیر «علیه» در عبارت «فَأَنْزَلَ اللَّهُ سَكِينَتَهُ عَلَيْهِ» به/بویکر مطرح نبوده، تلاش کرده‌اند بازگشت ضمیر به وی را متعین دانسته و بازگشت آن به پیامبر اکرم ﷺ را ناموجه بشمارند. بازگشت ضمیر «علیه» به/بویکر در تفاسیر اهل سنت مرحلی را پشت سر گذاشته است. در تفاسیر اولیه، مانند تفسیر طبری و تفسیر هُواری یا اساساً این احتمال مطرح نشده (ر.ک: هُواری، ۱۹۹۰، ج ۲، ص ۴۰). یا آنکه به صورت «قیل»، که حاکی از ضعف آن است، مطرح شده است (ر.ک: طبری، ۱۴۱۲ق، ج ۶ ص ۲۷۶) به تدریج، این احتمال در کنار بازگشت ضمیر به پیامبر به عنوان یک احتمال موجه ذکر شده است (ر.ک: ماوردی، بی‌تا، ج ۲، ص ۱۳۹). در ادامه، برخی از مفسران اهل سنت بازگشت ضمیر به/بویکر را متعین دانسته و به وجوه مختلف، آن را تقویت و بیان‌هایی را که برای تقویت احتمال بازگشت ضمیر به پیامبر اکرم ﷺ ذکر شده است، نقد می‌کنند (ر.ک: فخر رازی، ۱۴۲۰ق، ج ۸، جزء ۱۳، ص ۶۸؛ نیسابوری، ۱۴۱۶ق، ج ۳، ص ۴۷۱؛ ابوحیان اندلسی، ۱۴۱۲ق، ج ۵، ص ۴۲۱).

در برخی از تفاسیر اهل سنت، تمام تعبیر به کار رفته در عبارت «ثَانِي اثْنَيْنِ إِذْ هُمَا فِي الْعَارِ إِذْ يَقُولُ لِصَاحِبِهِ لَا تَحْزَنْ إِنَّ اللَّهَ مَعَنَا، فَأَنْزَلَ اللَّهُ سَكِينَتَهُ عَلَيْهِ» دال بر فضیلت/بویکر شمرده شده و وجوهی که در نفی دلالت آنها بر فضیلت وی ذکر گردیده نقد شده است.

فخر رازی ذیل آیه محل بحث، ۱۲ وجه برای اثبات فضیلت/بویکر بیان کرده که بیشتر آنها متخذ از آیه مزبور است. وی به شدت در ذکر فضایل برای/بویکر راه افراط پیموده است؛ از جمله اینکه خواسته از عبارت «ثَانِي اثْنَيْنِ»، ثانی

پیامبر بودن وی در بیشتر مناصب دینی، از جمله خلافت و دعوت استفاده کند (ر.ک: فخر رازی، ۱۴۲۰ق، ج ۸، جزء ۱۳، ص ۶۶؛ قرطبی، ۱۴۱۶ق، ج ۸، ص ۱۴۷) که بواقع، به هیچ بیانی از آیه نمی‌توان چنین چیزی را استفاده کرد، و لازمهٔ ثانی اثنین بودن در یک سفر، ثانی اثنین بودن در یک امر دینی یا غیر دینی دیگر نیست، چه رسد به بیشتر مناصب دینی. فخر رازی همراه برداشتن وی در هجرت را دلیل بر مؤمن محقق و صدیق بودن او دانسته است؛ زیرا اگر باطنش بر خلاف ظاهرش بود پیامبر این ترس را داشت که دشمنان پیامبر را آگاه سازد، و یا آنکه خود در بین راه به قتل آن حضرت اقدام نماید (فخر رازی، ۱۴۲۰ق، ج ۸، جزء ۱۳، ص ۶۵)، و حال آنکه از آیه چنین وجهی برای به همراه برداشتن وی استفاده نمی‌شود. شاید مصالح دیگری در همراه داشتن وی مد نظر بوده و یا بودنش در مکه موجب خطر بوده است. جالب آنکه فخر رازی و برخی دیگر به استناد اینکه نهی دال بر استمرار است، یعنی اگر کسی از چیزی نهی می‌شود به این معناست که هیچ‌گاه آن را محقق نکند، خواسته‌اند از «لا تحزن» محزون نبودن ابوبکر را بعد از این نهی پیش از مرگ و هنگام مرگ و بعد از مرگ استفاده کنند (همان، ج ۸، جزء ۱۳، ص ۶۷؛ نیسابوری، ۱۴۱۶ق، ج ۳، ص ۴۷۱). ولی باید پرسید: مگر نهی از حزن به معنای نفی حزن است؟ از سوی دیگر، به فرض تحقق نیافتن حزن در این مورد خاص، به خاطر اخبار پیامبر اکرم ﷺ از نصرت و پیروزی، آیا معلوم می‌شود برای وی در هیچ امری حزنی حاصل نشده است و حتی در آخرت نیز حزنی برایش وجود ندارد؟

مفسران متعددی از اهل سنت در ضمن بیان وجوهی که به نظرشان از آیهٔ شریفه برای فضیلت ابوبکر استفاده می‌شود، وجوهی را که در برخی از تفاسیر شیعه و نیز در کتاب‌های کلامی شیعه در نفی دلالت آیه بر فضیلت وی بیان شده نقد کرده‌اند (فخر رازی، ۱۴۲۰ق، ج ۸، جزء ۱۳، ص ۶۶، ۶۷، ۶۹؛ نیسابوری، ۱۴۱۶ق، ج ۳، ص ۴۷۱؛ آلوسی، ۱۴۱۵ق، ج ۶ ص ۱۴۵).

دربارهٔ این وجه اثرگذاری علائق در تفسیر، باید گفت: اصل اینکه مفسری با توجه به علایقش در آیاتی نکته‌سنجی کند و مطالب بیشتری از آن استخراج نماید، امری طبیعی است، ولی باید از تحمیل بر قرآن برحذر باشد؛ یعنی چیزی را که طبق ضوابط و قواعد محاوره از آیات قابل استفاده نیست، به گردن قرآن نگذارد. در باب آیاتی که به لحاظ علایقش انگیزه‌های برای دقت و واری در آنها ندارد، اگر این اهمال به خاطر نداشتن تخصص لازم در زمینه‌ای باشد که آیه در آن زمینه است، مشکلی متوجه مفسر نیست، ولی اگر انگیزه‌اش فرار از حقیقت و تعصب‌ورزی بر دیدگاه باطل باشد قطعاً مذموم و نکوهیده است.

ج. گزینش موضوعات تحت بررسی در تفسیر موضوعی

قرآن شریف هر آنچه را برای هدایت بشر لازم است دربر دارد و موضوعات مرتبط به هدایت را در زمینه‌های بینشی، گرایشی و رفتاری مطمح نظر قرار داده است. نیز برای عبرت‌آموزی و اهداف تربیتی و اخلاقی به داستان‌های اقوام پیشین و نوع برخورد آنها با پیامبرانشان پرداخته و نیز به چگونگی دعوت و اصول دعوت انبیای پیشین توجه کرده است.

برای فهم آموزه‌های قرآن، دو گونه می‌توان عمل کرد: یک نحوه آن است که مفسر آیات الهی را به ترتیب مصحف شریف و آیه به آیه تفسیر کند. این نوع تفسیر، که از آن به «تفسیر ترتیبی» یاد می‌شود، از سابقهٔ بیشتری برخوردار است. شیوهٔ دیگر آن است که قرآن شریف به صورت موضوعی تفسیر شود؛ به این معنا که مفسر موضوعی را مد نظر قرار دهد و بعد از لحاظ مباحثی که باید منطقاً ذیل آن موضوع مطرح شود، به شناسایی آیاتی که به آن مباحث پرداخته، همت گمارد و آیات مرتبط با آن موضوع را با ترتیبی منسجم به بحث بنشیند. این قسم تفسیر، «تفسیر موضوعی» نامیده می‌شود. برخی از تفاسیر نیز به شیوه «ترتیبی موضوعی» عمل کرده‌اند؛ به این معنا که هرچند آیات را به ترتیب مصحف شریف تفسیر کرده‌اند، ولی به مناسبت برخی از آیات، تحت عنوان موضوعی خاص تمام یا بیشتر آیات مرتبط با آن موضوع را یکجا بحث کرده و در تفسیر ترتیبی آیاتی که از آنها پیش‌تر بحث کرده‌اند به اشاره گذشته و به بحث موضوعی انجام گرفته ارجاع می‌دهند. تفسیر *المیزان* بارزترین تفسیری است که به شیوهٔ «ترتیبی موضوعی» عمل کرده است.

یکی از چیزهایی که علایق تخصصی می‌تواند در آن تأثیرگذار باشد انتخاب موضوع برای تفسیر موضوعی و نیز پرداختن به موضوعات خاص در تفاسیر ترتیبی موضوعی است. تمام تک‌نگاری‌هایی که در زمینهٔ معارف و آموزه‌های قرآنی صورت می‌گیرد از مصادیق تفسیر موضوعی قرآن است؛ زیرا گاه این‌گونه است که یک فرد تلاش می‌کند در حد خود، تمام یا بخش اعظم آموزه‌های قرآن را استخراج و بیان کند، ولی گاه فردی تنها در پی استخراج آموزه‌های قرآن در یک زمینهٔ خاص است. علایق محقق، اعم از علایق تخصصی و مذهبی و دیگر علایق وی، به ویژه در تک‌نگاری‌های قرآنی، مؤثر است و هر کس بر اساس علایق خود، موضوعی را در قرآن بررسی می‌کند. کسی که در زمینه‌های کلامی تخصص دارد سعی می‌کند موضوعاتی همچون «عصمت» و «شفاعت» را از منظر قرآن بررسی نماید، و کسی که دغدغه‌اش مباحث جدید کلامی و دین‌شناسی است بحث‌هایی همچون «کثرت‌گرایی» و قلمرو قرآن را موضوع بررسی قرآنی خود قرار می‌دهد. روشن است که این امر خللی در تفسیر قرآن ایجاد نمی‌کند.

د. ابداع احتمال جدید تفسیری

یکی از تأثیرات علایق مفسر در تفسیر، ابداع احتمالات جدید در تفسیر آیات تحت تأثیر علایق مذهبی است. برای نمونه، خدای متعال در آیهٔ ۲۸ سورهٔ بقره می‌فرماید: «كَيْفَ تَكْفُرُونَ بِاللَّهِ وَ كُنْتُمْ أَمْوَاتًا فَأَحْيَاكُمْ ثُمَّ يُمِيتُكُمْ ثُمَّ يُحْيِيكُمْ ثُمَّ إِلَيْهِ تُرْجَعُونَ»؛ خدای متعال در این آیه شریفه، علیه کافران احتجاج کرده، مرده بودن انسان و سپس حیات‌بخشی به وی توسط خدای سبحان (فَأَحْيَاكُمْ) را متذکر شده است. مرحوم بلاغی در ارتباط عبارت «ثُمَّ يَحْيِيكُمْ» با صدر آیه، دو احتمال ذکر می‌کند: نخست آنکه عبارت مزبور تتمهٔ دلیلی باشد که در صدر آیه بیان شد؛ و احتمال دوم اینکه تتمهٔ آن نبوده، بلکه خود بیانی مستقل در ذکر مواضع قدرت خدای متعال باشد. بلاغی می‌گوید: در صورتی که عبارت

مزبور را مرتبط با استدلال صدر آیه و تتمه آن بدانیم، باید بر چیزی حمل کنیم که برای همه مردم محسوس باشد. ایشان بنا بر این احتمال، عبارت مزبور را به احیای انسان‌های دیگر معنا کرده، می‌نویسد: «و معناه حیثیند یحیی نوعکم یا حیاء امثالکم من الناس و فی هذه القدرة التامة الدائمة عبرة و صحة لا ولی الالباب».

ایشان احتمال دوم را با عبارت پایانی آیه، یعنی «ثُمَّ إِلَيْهِ تُرْجَعُونَ» مناسب ارزیابی کرده و آن را پسندیده است. وی در ادامه، بنا بر این وجه، دو احتمال در مقصود آیه ذکر می‌کند:

۱. مقصود از «ثُمَّ يَحْيِيكُمْ» زنده کردن در قبر و برزخ باشد.

۲. مراد این باشد که خداوند برخی از شما را در رجعت - که امامیه بدان قایل است - زنده می‌کند و حیات مجازاً به نوع نسبت داده شده است (بلاغی، ۱۴۲۰ق، ج ۱، ص ۱۶۸). البته ایشان این معنا را در حد یک احتمال مطرح کرده است، و چون نسبت دادن احیا به نوع، به اعتبار حیات یافتن برخی از افراد مجاز است، و مجاز خلاف ظاهر است، اثبات آن نیازمند دلیل است.

ظاهراً طرح این احتمال برخاسته از علایق شیعی مرحوم بلاغی است؛ یعنی چون شیعه معتقد به رجعت است و ایشان نیز شیعه است، علاقه مذهبی ایشان سبب شده تا احتمالی را در معنای عبارت «ثُمَّ يَحْيِيكُمْ» طرح کند که بر خلاف ظاهر آیه است و هیچ دلیل روشنی هم برای آن وجود ندارد. قابل توجه اینکه احتمال مزبور در هیچ روایتی نقل نشده است. از این رو، احتمال اینکه ایشان به استناد روایتی چنین احتمالی را طرح کرده باشد وجود ندارد. طبق روایات، مراد از این «احیاء»، که قبل از قیامت است، احیای بعد از مرگ در برزخ است. ظاهراً قبل از مرحوم بلاغی تنها شیخ حر عاملی این احتمال را مطرح کرده است. ایشان می‌نویسد: «فالإحياء الثاني، اما الرجعة او نظیر لها، و بالجملة ففيها دلالة على وقوع الإحياء قبل القيامة بعد الموت في الجملة» (حرعاملی، ۱۳۶۲، ص ۸۴).

طرح احتمال بر پایه علایق، به شرط آنکه قابل اعتنا باشد و مفسر به دنبال ترجیح بی‌وجه آن نباشد منافاتی با غرض تفسیر ندارد و تفسیر به رأی محسوب نمی‌شود.

نتیجه‌گیری

مفسران دارای علایق گوناگونی هستند و نمی‌توان انتظار داشت در تفسیر قرآن، علایقشان هیچ تأثیری نداشته باشد. اثرگذاری علایق مفسر در تفسیر، مشروط به آنکه روش صحیح تفسیر در پیش گرفته شود و به تفسیر به رأی و تحمیل بر قرآن نینجامد و مفسر از آسیب تعصب‌ورزی ایمن باشد، منعی ندارد.

یکی از عوامل تنوع روش‌ها و گرایش‌های تفسیری، تفاوت علایق تخصصی و مذهبی مفسران است. این تأثیرگذاری به شرط خارج نشدن از روش صحیح تفسیر و دچار نشدن به آسیب تعصب‌ورزی در برابر حق، و نیز تحمیل نکردن دیدگاه‌های پیشین بر قرآن مشکلی ندارد.

نکته‌سنجی مفسر در آیاتی که محتوای آنها در حوزه تخصص اوست، با رعایت قواعد ادبیات عرب و اصول محاوره عقلا، محذوری ندارد، بلکه امری طبیعی است. علایق مذهبی اگر انگیزه دقت بیشتر در آیات باشد به شرط لحاظ قواعد تفسیر، منعی ندارد، ولی اهمال در تفسیر برخی آیات برای فرار از حقیقت و تعصب‌ورزی بر دیدگاه باطل، مذموم و نکوهیده است.

گزینش موضوعات همسو با علایق برای بررسی در قرآن طبیعی است، و در صورت رعایت ضوابط تفسیر در روند تفسیر آیات، هیچ منعی ندارد، بلکه انتخاب موضوعات همسو با تخصص مفسر برای تفسیر شایسته است؛ زیرا به لحاظ حوزه تخصصش، می‌تواند به مطالب بیشتری از آیات دست یابد. نیز صرف طرح یک احتمال جدید در تفسیر آیه بر اساس علایق مذهبی، در صورتی که احتمال قابل اعتنایی باشد و مفسر در پی ترجیح آن بدون لحاظ ضوابط برنیاید نیز موجب خلل در تفسیر نیست.

منابع

- ابن جرّی، محمد بن احمد، ۱۴۱۶ق، *التسهیل لعلوم التنزیل*، تحقیق عبدالله الخالدي، بیروت، دارالارقم بن ابی الارقم.
- ابن ابی الحدید، ۱۴۰۴ق، *شرح نهج البلاغه*، قم، کتابخانه آیت الله مرعشی نجفی.
- ابوحیان اندلسی، محمد بن یوسف، ۱۴۱۲ق، *البحر المحیط فی التفسیر*، تحقیق صدقی محمد جمیل، بیروت، دارالفکر.
- ابوطبره، هدی جاسم محمد، ۱۴۱۴ق، *المنهج الاثری فی تفسیر القرآن الکریم*، قم، مکتب الاعلام الاسلامی.
- استرآبادی، محمدامین، ۱۴۲۴ق، *الفوائد المدنیة*، قم، جامعه مدرسین.
- اسماعیل، محمدبکر، ۱۴۱۱ق، *ابن جریر الطبری و منهجه فی التفسیر*، قاهره، دارالمنار.
- أوسی، سید محمود، ۱۴۱۵ق، *روح المعانی فی تفسیر القرآن العظیم*، تحقیق علی عبدالباری عطیة، بیروت، دارالکتب العلمیة.
- بابایی، علی اکبر، ۱۳۸۱، *مکاتب تفسیری*، تهران، سمت.
- بابایی، علی اکبر و دیگران، ۱۳۷۹، *روش شناسی تفسیر قرآن*، زیر نظر محمود رجبی، تهران، سمت.
- باقری، علی اوسط، ۱۳۸۷، «نظریه های تفسیر متون و مؤلف محوری مفسران مسلمان»، *قرآن شناخت*، ش ۲، ص ۵۹-۱۰۰.
- بلاغی، محمد جواد، ۱۴۲۰ق، *الاء الرحمن فی تفسیر القرآن*، قم، مؤسسه البعثة.
- بلزی، کاترین، ۱۳۷۹، *عمل نقد*، ترجمه عباس مخبر، تهران، قصه.
- حراعلی، محمد بن حسن، ۱۴۰۹ق، *تفصیل وسائل الشیعة الی تحصیل مسائل الشریعة*، قم، مؤسسه آل البیت ﷺ لإحياء التراث.
- _____، ۱۳۶۲، *الإيقاظ من الهجعة بالبرهان علی الرجعة*، تحقیق هاشم رسولی، تهران، نوید.
- ذهبی، محمدحسین، بی تا، *التفسیر و المفسرون*، بیروت، دارالارقم.
- رجبی، محمود، ۱۳۹۱، *روش تفسیر قرآن*، چ پنجم، قم، پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.
- رشیدرضا، محمد، بی تا، *تفسیر القرآن الحکیم الشهر فی تفسیر المنار*، ط. الثانية، بیروت، دارالفکر.
- سبحانی، جعفر، ۱۴۱۶ق، *الایمان و الکفر فی الكتاب و السنة*، قم، مؤسسه الامام الصادق ﷺ.
- سلدن، امان و پیتر ویدوسون، ۱۳۷۷، *راهنمای نظریه ادبی معاصر*، ترجمه عباس مخبر، چ دوم، تهران، طرح نو.
- صدر، سیدمحمدباقر، ۱۴۰۸ق، *دروس فی علم الاصول*، الحلقة الثانية، ط. لثانیة، قم، مجمع الشهدید الصدر العلمی.
- صدرالمتألهین، ۱۳۶۳، *مفاتیح الغیب*، تهران، انجمن اسلامی حکمت و فلسفه ایران.
- صدوق، محمد بن علی، ۱۳۷۶، *الأمالی*، چ ششم، تهران، کتابچی.
- _____، ۱۳۹۸ق، *التوحید*، تصحیح سیدهاشم حسینی، قم، دفتر نشر اسلامی.
- _____، ۱۳۷۸ق، *عیون اخبار الرضا*، تصحیح مهدی لاجوردی، تهران، جهان.
- طباطبائی، سیدمحمدحسین، ۱۴۱۷ق، *المیزان فی تفسیر القرآن*، چ پنجم، قم، دفتر نشر اسلامی.
- طبرسی، فضل بن حسن، ۱۴۰۸ق، *مجمع البیان لعلوم القرآن*، تصحیح سیدهاشم رسولی محلاتی و سیدفضل الله یزدی طباطبائی، چ دوم، بیروت، دار المعرفة.
- طبری، محمد بن جریر، ۱۴۱۲ق، *جامع البیان عن تأویل آی القرآن*، بیروت، دار المعرفة.
- طوسی، محمد بن حسن، ۱۴۱۳ق، *التبیان فی تفسیر القرآن*، قم، مکتب الاعلام الاسلامی.
- فخررازی، محمد بن عمر، ۱۴۲۰ق، *التفسیر الکبیر (مفاتیح الغیب)*، چ سوم، بیروت، دار احیاء التراث العربی.
- قرطبی، محمد بن احمد، ۱۴۱۶ق، *الجامع لاحکام القرآن*، بیروت، دار احیاء التراث.
- نیسابوری، ۱۴۱۶ق، *تفسیر غرائب القرآن و رغائب الفرقان*، بیروت، دار الکتب العلمیة.
- گلدزیهر، اینگاس، ۱۳۸۳، *گرایش های تفسیری در میان مسلمانان*، ترجمه سیدناصرب طباطبائی، مقدمه سیدمحمدعلی ایازی، تهران، ققنوس.
- ل. مان، نرمان، ۱۳۶۲، *اصول روان شناسی*، ترجمه و اقتباس محمود ساعتچی، چ ششم، تهران، امیرکبیر.

- لاریجانی، صادق، ۱۳۷۰، *معرفت دینی (تقدی بر نظریه قبض و بسط تنویریک شریعت)*، تهران، مرکز ترجمه و نشر کتاب.
- ماوردی، علی بن حبیب، بی تا، *النکت والعیون*، تحقیق خضر محمد خضر، کویت، وزارة الأوقاف و الشؤون الإسلامية.
- مصباح، محمد تقی، ۱۳۶۷، *معارف قرآن (خلاتشناسی، کیهان شناسی، انسان شناسی)*، قم، مؤسسه در راه حق.
- معرفت، محمدهادی، ۱۴۱۸ق، *التفسیر و المفسرون فی توبه القشیب*، مشهد، الجامعة الرضویة للعلوم الاسلامیة.
- معین، محمد، ۱۳۷۱، *فرهنگ فارسی*، چ هشتم، تهران، امیر کبیر.
- موسوی خوئی، سیدابوالقاسم، ۱۳۹۴ق، *البیان فی تفسیر القرآن*، ط. الثالثة، بیروت، مؤسسة العلمی.
- میبدی، احمد بن احمد، ۱۳۷۱، *کشف الأسرار و عدة الأبرار معروف به تفسیر خواجه عبدالله انصاری*، چ پنجم، تحقیق علی اصغر حکمت، تهران، امیر کبیر.
- واعظی، احمد، ۱۳۷۹، «اقتراح هرمنوتیک دینی»، *قیسات*، ش ۱۷.
- هادوی، مهدی، ۱۳۷۷، *مبانی کلامی اجتهاد در برداشت از قرآن کریم*، قم، مؤسسه فرهنگی خانه خرد.
- هاشمی شاهرودی، سید محمود، ۱۴۱۷ق، *بحوث فی علم الاصول تقریر لایحاث الشهد السیلمحمدباقر الصدر*، ط. الثاني، قم، مرکز الغدیر للدراسات الاسلامیة.
- هواری، هودین محکم، ۱۹۹۰م، *تفسیر کتاب الله العزیز*، تعلیق بالحاج بن سعید شریفی، بیروت، دار الغرب الاسلامی.
- Mueller-Vollmer, Kurt, 2002, *The hermeneutics reader: texts of the German tradition from the enlightenment to the present*, New York, Continuum,
- Hans-Georg Gadamer, 1977, *Philosophical Hermeneutics*, Translated and edited by David E. linge, United States of America, University Of California.

نقد و بررسی مسئله «اخفای واقع از سوی اولیای دین و تأثیر آن بر واقع‌نمایی گفتار اعتقادی معصومان علیهم‌السلام»

hmoqimi@gmail.com

hasanusofian@gmail.com

ک. حمیدرضا مقیمی اردکانی / دکتری کلام اسلامی، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی علیه‌السلام

حسن یوسفیان / دانشیار گروه کلام، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی علیه‌السلام

دریافت: ۱۳۹۷/۱۱/۲۵ - پذیرش: ۱۳۹۸/۰۳/۰۵

چکیده

معصومان به اقتضای حکمت و مراعات سطح فهم مخاطب، بعضی از واقعیات را از مخاطبان مخفی می‌کردند. «اخفای واقع» از دو جهت به واقع‌نمایی گفتار معصومان آسیب می‌زند: ۱- اگر «اخفای واقع» حکیمانه است، می‌توان ادعا کرد: واقعیت بالکل با آنچه بیان گردیده، متفاوت است و به خاطر ناتوانی از فهم، ارائه نشده است. برخی از شقوق این فرض مستلزم کذب کلی قرآن و گزاره‌های عقلی است، پس این احتمال مردود است. ۲- احتمال دارد با کنار هم قرار دادن «نگفته‌ها» و «گفته‌ها»، برداشت کنونی ما از واقعیت، کاملاً تغییر کند و گفته‌های معصومان دیگر واقع‌نما نباشد. هرچند برخی برای پاسخ به جهت ۲ با پیش‌فرض اینکه «نگفته‌ها» در طول «گفته‌ها» است، به اصول حکمت متعالیه و عدم بخل خداوند تمسک جستند، اما اولاً، این پاسخ کامل نیست. ثانیاً، جهت ۲ تنها واقع‌نمایی گفته‌های در هم تنیده معصومان را مخدوش می‌کند، نه همه گفته‌ها را. ثالثاً، حتی در معارف در هم تنیده، با «لابشرط» کردن گزاره‌ها، واقع‌نمایی حداقلی گفته‌ها حفظ می‌شود. رابعاً، مصادیق اخفای واقع غالباً درباره ولایت تکوینی، شتون امام و مانند آن است که کف و سقف آن معین شده است.

کلیدواژه‌ها: اخفای واقع، واقع‌نمایی، گفتار معصومان (متون دینی)، ترکیب واقع، واقعیت طولی، شناخت واقع هدایتی،

آیا معصوم می‌تواند واقعیتی را که مستقیماً مربوط به هدایت است از مردمان مخفی کند؟ آیا این فرض با ضرورت هدایت‌گری گزاره‌های دینی منافاتی ندارد؟ رابطه هدایت‌گری با ارائه واقعیت اعتقادی چیست؟ بر فرض که امکان اخفای واقع هدایتی از سوی معصومان به صورت موجب جزئیة اثبات شود، سؤال‌هایی درباره واقع‌نمایی گزاره‌های ارائه شده توسط معصومان طرح می‌گردد: آیا واقعیتی بکلی متفاوت با آنچه بیان شده است، وجود دارد که معصومان علیهم‌السلام به خاطر مراعات محظوراتی آن را بیان نکرده‌اند؟ اگر بپذیریم که اولاً، واقعیتی که آیات و گفتار معصومان از پی حکایت‌آند، واقعیتی دارای اجزا و مؤلفه‌های متعدد - مرکب و پیچیده - است، و ثانیاً، آگاهی نداشتن از همه واقعیت پیچیده و مرکب، زمینه‌ساز غیرواقع‌نما شدن اطلاعات ناقص است. پس واقع‌نمایی گزاره‌های موجود معصومان زیر سؤال می‌رود.

اگر غیرواقع‌نمایی گفتارهای موجود معصومان را بپذیریم، دیگر نمی‌توانیم به صورت یقینی از علوم انسانی اسلامی سخن بگوییم و تنها می‌توانیم به صورت فرضیه‌هایی هرچند متفاوت، از اسلام سخن برانیم. علاوه بر آن، دیگر نمی‌توانیم گفتار معصومان را ملاک قطعی و یقینی رد و یا اثبات یک گزاره غیر متناقض با گفتار ایشان قرار بدهیم. این تالی فاسدها ضرورت بررسی این شبهه را پررنگ می‌کند.

در میان اندیشمندان مسلمان، می‌توان نمونه‌هایی از اعتقاد به اخفای واقع، و در نتیجه، غیرواقع‌نما دانستن متون دینی را مشاهده کرد:

قاضی سعید قمی، که به الهیات سلبی قایل است، بیان نکردن آن برای مردم را به خاطر رعایت سطح فهم مخاطب دانسته است (قمی، ۱۳۶۲، ص ۷۰-۷۱). عرفا و باطنیه اسماعیلیه با پیش فرض گرفتن کبرای فوق، به رمزی بودن آیات قرآن معتقد شده و علت آن را تفاوت درک عقول مردم دانسته‌اند (اخوان‌الصفاء، بی‌تا، ج ۲، ص ۳۴۳). برخی از اندیشمندان علت ذکر نکردن معاد روحانی و بیانات گویای لذات جسمانی را رعایت سطح فهم مخاطب دانسته‌اند (همان، ج ۳، ص ۷۷). غلات در پاسخ به استدلال‌های مخالفان خود، قصور فهم ایشان از معارف ادعایی خود را علت بیان نکردن واقع از ناحیه امامان علیهم‌السلام برای عموم مردم دانسته‌اند (طوسی، ۱۴۰۴، ج ۲، ص ۵۱۹، ص ۵۸۳؛ هالم، ۲۰۰۳، ص ۱۴۳). برخی اندیشمندان در مقام پاسخ به مردم که از صفات خبری می‌پرسند، بهترین جواب را به واسطه سطح فهم پایین مردم، پاسخ به «لیس کمله شیء» می‌دانند (ابن‌رشد، بی‌تا، ص ۸۱).

بخشی از مقدمات و پیش‌فرض‌های این مسئله از زمان معصومان علیهم‌السلام و در عصر حضور ایشان مطرح بوده است؛ مثلاً، مجموعه روایات «تقیه و توریه»، «حدیثنا صعب مستصعب»، «کلم الناس علی قدر عقولهم»، «صون سر آل محمد» و مانند آن در زمان معصومان علیهم‌السلام محل توجه ایشان و یارانش بوده است. بعضی از پیش‌فرض‌های این تحقیق به صورت کلی و بدون ذکر لوازم و تأثیرات آن، بر واقع‌نمایی متون دینی در کتب کلامی انعکاس داشته است؛ مباحثی نظیر صدق، عصمت، تقیه، توریه، بطون قرآن، تأویل قرآن و جنبه هدایت‌گری معصوم از این قرار است.

هرچند بخش‌هایی از این تحقیق به صورت اجزای پراکنده در کلمات بزرگان و حتی در عصر معصومان علیهم‌السلام مسبوق به سابقه است، اما طرح بحث به این صورت و این شیوه را در نوشته‌های اندیشمندان سراغ نداریم. تنها آقای

سعید نصیری در دانشگاه «دار الحدیث» قم، عنوان پایان نامه خود را «تأثیر فهم مخاطب در کیفیت صدور احادیث اعتقادی و فرایند فهم آنها» قرار داده است. ایشان در انتهای رساله خود، در میان تأثیرات گوناگون «اخفای واقع» بر واقع‌نمایی، تنها اشکال «واقعی بالکل متفاوت» را - که یکی از اشکال‌های برآمده از اخفای واقع است - مطرح کرده است (نصیری، ۱۳۹۰، ص ۷۰-۷۳). ایشان در مقام پاسخ به این اشکال، راه کار «تشکیل خانواده حدیثی» را لازم، ولی غیرکافی دانسته است (همان، ص ۷۵). در ادامه، به نقل از امام خمینی (اردبیلی، ۱۳۸۱، ج ۲، ص ۱۳۹ و ۱۸۳؛ ج ۳، ص ۳۶۷)، استناد به ادعیه را برای کشف واقع، راه کار مناسبی می‌داند (نصیری، ۱۳۹۰، ص ۷۶). وی در ادامه، برای حل مسئله، کوتاه و گذرا و بدون بیان کیفیت، تمسک به عقل و بررسی عرفانی اعتقادات را راه کار دست‌یابی به «گوهر معنایی» روایات می‌داند. بنابراین، ایشان اولاً، همه جوانب بحث را باز نکرده است. ثانیاً، پاسخ‌های ایشان کافی نیست. همچنین می‌توان به مقاله «بررسی تأثیر رعایت سطح فهم مخاطبان از ناحیه خدا و اولیای دین در واقع‌نمایی متون دینی»، نگاشته دکتر محمود فتحعلی و مقیمی اردکانی اشاره کرد. یکی از بخش‌هایی که در این مقاله به اجمال بررسی شده اخفای واقع و تأثیر آن بر واقع‌نمایی متون دینی است. هیچ یک از دو نوشته فوق به تفصیل و با توجه به ابعاد بحث، به بررسی تفصیلی مسئله نپرداخته است.

۲. مفهوم‌شناسی

لفظ «واقع‌نما»، که مرکب از «واقع» به معنای عالم خارج یا نفس الامر (معین، ۱۳۸۱، ص ۲۰۲۵؛ عمید، ۱۳۸۸، ص ۱۱۷۹) و «نما» پسوند وصف‌ساز است و معنای وصفی دارد و با افزودن «بی» واژه «واقع‌نمایی» به دست آمده که دارای معنای مصدری «تشانگر نفس الامر بودن» است.

از لحاظ اصطلاحی، لفظ «واقع‌نمایی» مشترک لفظی بین دو معناست:

الف. در مباحث زبان دین، لفظ «واقع‌نمایی» به معنای معرفت‌بخشی است که خود بر معناداری متوقف است (ساجدی، ۱۳۸۳، ص ۱۲۶). شرط اینکه گزاره‌ای معنادار، معرفت‌بخش هم باشد آن است که متکلم اراده جدی به القای آن معنا داشته باشد.

ب. منظور از واقع‌نمایی در این نوشتار، تقریباً همان معنای لفظی آن است، با این تفاوت که در این نوشته، «واقع‌نما» اولاً، تنها وصف برای گفتار انسان است، و ثانیاً، منظور از «واقع‌نما» ارائه واقع به صورت بالفعل است. بنابر این، واقع‌نمایی در این نوشتار، اخص مطلق از واقع‌نمایی در بحث زبان دین و واقع‌نمایی لغوی است. منظور از «واقع‌نمایی» در این نوشتار، معنایی نزدیک صدق خبری گزاره‌های دینی است (خویی، بی‌تا، ج ۱، ص ۶۱۱؛ اصفهانی، ۱۴۱۸ق، ج ۲، ص ۴۳-۴۴). در این مقاله، منظور از «گفتار معصومان» تنها گزاره‌های خبری اعتقادی معصومان علیهم‌السلام است.

در ذیل، به بررسی ادله‌ای می‌پردازیم که اخفای واقع هدایتی در بعضی موارد را اثبات می‌کند:

۳. ادله امکان و ضرورت اخفای واقع

یکی از بخش‌های ادعای فوق این است: نه‌تنها ممکن است که خدا واقع را بر بندگان خود مخفی دارد، بلکه گاهی به‌واسطهٔ مصلحت‌اندیشی، اخفای واقع ضرورت نیز دارد. ادلهٔ متعددی این ادعا را اثبات می‌کند:

الف. هرچند آیاتی از قرآن کریم بر جامعیت قرآن (نحل: ۸۹؛ یوسف: ۱۱۱؛ انعام: ۳۸) و اکمال دین (مائده: ۳) دلالت می‌کند، اما اگر منظور از «قرآن» همین مابین‌الذمتین باشد، بسیاری از امور در آن ذکر نشده است. از این‌رو، در تفسیر آیهٔ اختلاف شده است. بیشتر نویسندگان از سه دیدگاه «حداکثری» (جوادی آملی، ۱۳۷۳، ص ۲۲۷؛ حسینی هاشمی، بی‌تا، ص ۲۶۹)، «حداقلی» (حائری، بی‌تا؛ عبدالرزاق، ۱۹۶۶؛ حامدنی، ۱۳۸۶، ص ۱۶۳-۱۶۵؛ سروش، ۱۳۷۴، ش ۲۶؛ همو، ۱۳۷۴، ش ۲۷، ص ۱۳؛ همو، ۱۳۷۶، ص ۲۵۲، ۳۵۲، ۶۵۲؛ عزت دروزه، ۱۳۸۲، ج ۶ ص ۹۱؛ حلیم، ۱۹۹۰، ص ۲۵۶؛ پیروزمند، ۱۳۸۹، ص ۱۲۴) و «اعتدالی» (طباطبائی، ۱۳۹۰، ج ۷، ص ۸۱؛ مصباح یزدی، ۱۳۹۳؛ رجبی، ۱۳۷۲، ش ۶) یاد کرده‌اند.

ب. در بارهٔ اینکه آیا حضرت رسول ﷺ تمام قرآن را تفسیر کرده‌اند یا خیر، بین مفسران اختلاف است. سیوطی با استناد به برخی روایات، این معنا را انکار کرده است (سیوطی، ۱۴۱۶، ج ۴، ص ۱۹۶-۲۰۰؛ ذهبی، ۱۳۹۶، ج ۱، ص ۵۱). *آیت‌الله صدر* نیز قایل است: پیامبر در سطح عمومی، تفسیر همهٔ آیات قرآن را برای مردم بیان نکرده است (صدر، ۱۴۳۴، ص ۳۲۲-۳۳۴). پس می‌توان ادعا کرد: پیامبر حداقل بخشی از واقع‌هدایتی را از مخاطبان معاصر خود، مخفی داشته است. ج. انتقال همهٔ معارف به همهٔ مخاطبان با توجه به تفاوت فهم مردمان، امکان وقوعی ندارد؛ زیرا فهم بسیاری از معارف متوقف بر فهم بسیاری از مقدمات و معارف دیگر است که به‌صورت عادی، نیاز به‌وقت بسیار دارد و برای همهٔ مخاطبان صرف چنین زمانی برای دریافت همهٔ معارف ممکن نیست. بیان معارفی که مخاطب توان فهم و تصدیق آنها را ندارد، گاهی موجب سردرگمی مخاطب می‌شود و چه بسا این سردرگمی‌ها موجب انکار معارف الهی از ناحیهٔ مخاطبان گردد (نعمانی، ۱۳۹۷، ص ۱۴۲؛ مجلسی، ۱۴۰۴، ج ۲، ص ۷۸-۱۸۳؛ حکیمی، ۱۳۸۰، ج ۱، ص ۲۸۵).

د. اولیای دین معارف را به‌صورت تدریجی برای تربیت جامعه بیان می‌کرده‌اند (طباطبائی، ۱۳۹۰، ج ۴، ص ۱۵۵-۱۶۴)، که این خود مستلزم عدم بیان همهٔ واقع با تمام ریزه‌کاری‌ها برای همهٔ مردمان است (مسعودی، ۱۳۹۲، ص ۲۴).

هـ. وجود توریه و تقیه یکی از موانع واقع‌نمایی گفتار معصومان علیهم‌السلام است؛ زیرا هم واقع بیان نشده است، هم گاهی مطالب القا شده خلاف واقع است، هم به صورت شک ساری به بقیهٔ روایات کشانده می‌شود، و هم اینکه گاهی باعث به وجود آمدن تعارض بین ادله می‌شود (شاهرودی، ۱۴۱۷، ج ۷، ص ۳۴).

و. گاهی معصوم اصلاً به سؤال سائل پاسخ نمی‌دهد (مجلسی، ۱۴۰۴، ج ۵، ص ۹۷).

علما نیز از همین شیوه پی‌روی می‌کرده‌اند. شیخ صدوق احادیث رؤیت خدا را نقل نمی‌کند و علت آن را رعایت سطح فهم مردم می‌داند (صدوق، ۱۳۹۸، ص ۱۱۹-۱۲۰). برخی از نویسندگان بالاینکه حکمت (فلسفه) را جزئی از علوم دین می‌دانند، علت نیامدن آن را در متون دینی قصور فهم مردم ذکر می‌کنند (لاهیجی، ۱۳۷۵، ص ۸۶-۸۷). نویسندهٔ *کلید بهشت*، که قایل به الهیات سلبی است، در پاسخ به این اشکال که چرا پیامبران و حکمای بزرگ اسما

و اوصاف را به خدا نسبت داده‌اند، می‌نویسد:

این امر به سبب رعایت حال عوام مردم بوده است، وگرنه در واقع و نفس الامر، واجب الوجود متصف به وصف نمی‌شود. در واقع، مقصود پیامبران از اتصاف خداوند به این اوصاف این بوده است که واجب تعالی به نقیض آنها متصف نیست. «خداوند عالم است»؛ یعنی جاهل نیست. (قمی، ۱۳۶۲، ص ۷۰-۷۱).

فیض کاشانی لازمه رعایت سطح فهم مخاطب را اخفای واقع دانسته و آن را واجب شمرده است (فیض کاشانی، ۱۴۰۶ق، ج ۲، ص ۵۹). برخی علما حق متعلم بر عالم را این می‌دانند که مراعات فهم متعلم را بکند و بیش از اندازه فهم او به وی چیزی نگوید (غزالی، ۱۴۱۶ق، ص ۲۶۴-۱۷۶؛ صدرالمآلهین، ۱۳۸۳، ج ۲، ص ۱۳۸-۱۳۹ و ص ۱۸۵؛ طباطبائی، ۱۳۸۴، ص ۱۸۳؛ مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۲، ص ۷۳). علامه مجلسی در بیانی جامع می‌نگارد: اخفای علم از کسانی که آن را انکار نمی‌کنند مذموم، و در بسیاری از موارد حرام است؛ اما در مقام تقیه، خوف ضرر یا خوف انکار، به واسطه ضعف عقل یا عدم فهم یا حیرت مستمع، اظهار آن جایز نیست، بلکه تنها آنچه عقل مردم آن را طاقت دارد و از پذیرش آن ابایی ندارد گفتنش واجب است (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۲، ص ۷۳).

۴. تأثیر اخفای واقع در واقع‌نمایی گفتار معصومان علیهم‌السلام

با توجه به مباحث قبل، که به صورت فی الجمله پذیرفتیم معارفی وجود دارد که برای ما بیان نشده، ممکن است با دو بیان، از واقع‌نمایی گفتار معصومان علیهم‌السلام انتقاد شود:

اول. از کجا معلوم واقعیتی که برای ما بیان نشده، بالکل و یکسره با آنچه بیان شده است متفاوت نباشد؟! در نظر برخی، بیان‌هایی که برای توصیف آخرت ارائه شده همچون توصیف این دنیا برای کودک در رحم مادر است. غلات و باطنیه همواره ادعا داشته‌اند: ایشان از اسراری با خبرند که بالکل با دانسته‌های مردم متفاوت است. ایشان حتی لعن و نفرین‌های معصومان در حق خود (غلات) را از باب خرق سفینه قلمداد می‌کردند (طوسی، ۱۴۰۴ق، بند ۷۷۸، بند ۸۰۴، بند ۸۰۵).

دوم. همان‌گونه که احتمال دارد دیدن بخشی از تصویر، انطباقی با واقع نداشته باشد و با اضافه شدن بخش دیگر، برداشت اولیه ما از اساس تغییر کند، امکان دارد فهم ما از کلمات بیان شده معصومان علیهم‌السلام بدون اطلاع از بخش مخفی مانده نیز واقع‌نما نباشد؛ زیرا واقع یک کل و امری مرکب است، و شناخت کل و امر مرکب متوقف بر شناخت همه اجزا و جایگاه صحیح هر کدام از اجزاست، و حال آنکه در فرض مسئله، ما تنها بخشی از واقع را می‌شناسیم، نه همه آن را.

۴-۱. دفاع از واقع‌نمایی گفتار معصومان علیهم‌السلام

اخفای واقع از ناحیه معصومان می‌توانست به دو صورت، واقع‌نمایی گفتار ایشان را زیر سؤال ببرد. در ذیل، این دو اشکال را بررسی می‌کنیم.

۴-۱-۱. اشکال نخست

مستشکل در اشکال نخست، ادعا کرد: ممکن است واقعیت بالکل با آنچه اولیای دین بیان کرده‌اند، متفاوت باشد و ایشان به واسطه مصلحت سطح فهم یا هر مصلحت دیگری، آن را برای بشر بازگو نکرده باشند.

در این فرض، آن واقعیت ادعایی چند احتمال دارد:

اول. آن واقعیت ادعایی امری ضد عقل باشد.

اگر آن واقعیت ادعایی امری ضد عقل باشد، مردود است، و این احتمال نیازی به بررسی ندارد؛ مثلاً می‌توان به ادعای غلات، که با تأویل آیه «وَهُوَ الَّذِي فِي السَّمَاءِ إِلَهُ وَفِي الْأَرْضِ إِلَهُ وَهُوَ الْحَكِيمُ الْعَلِيمُ» (زخرف: ۸۴) امامان را خدایان زمین معرفی می‌کردند، اشاره کرد (طوسی، ۱۴۰۴ق، ص ۳۰۴، ح ۵۴۷؛ مدرسی، ۱۳۸۶، ص ۶۸-۷۰).

دوم. آن واقعیت ادعایی امری عقل‌گریز باشد.

اگر آن واقعیت ادعایی امری عقل‌گریز باشد، مثل اینکه کسی ادعا کند: «واقعیت این است که خداوند همه گنه‌کاران را بدون هیچ نوع عذابی خواهد بخشید»، اشکال می‌شود: شما با استناد به چه منبع معرفتی معتبری مطلبی عقل‌گریز را پذیرفته‌اید؟ علاوه بر آن، لازمه این فرض، انتساب کذب مصلحتی به خداست. آیا کذب مصلحتی برای خداوند جایز است؟ برای محال بودن کذب بر خداوند تبارک و تعالی، سه استدلال عقلی اقامه شده است: الف. برهان «قیح کذب»؛ ب. برهان «قیح نقض غرض از حکیم»؛ ج. برهان «کمال الهی».

همان‌گونه که از عنوان برهان «قیح کذب» روشن است، مناط این برهان «قیح بودن کذب» است، ولی اگر قیح کذب اقتضایی باشد، قابل زوال است؛ و اگر قیح کذب ذاتی باشد، در تعارض با مصلحتی اهم، رعایت آن ضرورت ندارد. برهان «قیح نقض غرض از حکیم» نیز متوقف بر نقض غرض توسط کذب مصلحتی است که خود متوقف بر علم به کذب مصلحتی و معذور ندانستن گوینده در مراعات مصلحت مد نظر است. پس اگر مخاطب اصلاً متوجه کذب نشود، یا اینکه پس از متوجه شدن، گوینده را به واسطه رعایت آن مصلحت اهم معذور بداند، نقض غرضی رخ نخواهد داد. بنابراین، در نظر نویسندگان، از میان این براهین، تنها برهان «کمال الهی» می‌تواند فرض وقوع کذب به علت وجود مصلحت اهم را از اساس رد کند (مقیم‌ی اردکانی، ۱۳۹۵، ص ۸۲-۸۳).

از آن رو که کذب مصلحتی را از طرف خدا محال است، پس نمی‌توان واقع مفروضی در نظر گرفت که خداوند تبارک و تعالی بالصراحه سخنی مصلحتی خلاف آن واقع مفروض بگوید.

سوم. آن واقعیت ادعایی امری عقل‌پذیر باشد.

اگر آن واقعیت ادعایی امری عقل‌پذیر باشد، خود دو احتمال دارد:

الف. انحصار واقعیت در آن واقعیت ادعایی نیز عقلی است؛ مثلاً، زندگی انسان پس از مرگ، که خود با عقل اثبات می‌شود و محال بودن شقوق قسیم آن، نظیر معدوم شدن انسان یا تناسخ (ادامه حیات در همین دنیا) نیز به صورت عقلی اثبات می‌شود.

ب. دلیلی عقلی بر انحصار واقعیت در واقعیت ادعایی وجود ندارد؛ مثلاً، معاد روحانی که اصل آن عقلی است، ولی

دلیل عقلی بر انحصار معاد در معاد روحانی در دسترس نیست.

اگر واقعیت ادعایی، واقعیتی انحصاری و عقل‌پذیر باشد، خود دو احتمال دارد:

یک. آن حکم عقلی، حکم بین عقلی باشد، که در این صورت، به عنوان قرینه متصله کلام در نظر گرفته می‌شود و موجب انصراف معنای لفظ از معنای مخالف حکم عقل است و در حقیقت، تخصصاً از محل نزاع (وجود واقعیتی که بالکل متفاوت است از آنچه اولیای دین گفته‌اند) خارج است؛ مثلاً، حکم عقل به جسمانیت نداشتن خدا که حکم بین عقلی است، و قرینه متصله انصراف ظهور ادله نقلی ظاهر (به ظهور بدوی) در جسمانیت است.

دو. آن حکم عقلی حکمی غیر بین و از نظریات باشد، که در این صورت، گفتار اولیای دین با توجه به «وحدت واقع» دو فرض دارد:

الف. خداوند و اولیای دین در آن موضوع، سخنی صریح و غیر قابل تأویل بیان کرده‌اند. لازمه این فرض انتساب کذب مصلحتی به خداست. پس این فرض مردود است.

ب. خداوند و اولیای دین در آن باره به وضوح (بدون در نظر گرفتن بطون قرآن) سخنی صریح و غیر قابل تأویل بیان نکرده‌اند. در این صورت، آن واقعیت ادعایی ثابت خواهد بود و باید از ظهور بدوی ادله نقلی معتبر دست شسته، آن را به تأویل بریم. مثلاً، ادعا این است که انفعالاتی نظیر رضایت، خشم، و تعجب صفت ذات خدا نیست و اینها از مقام فعل خدا انتزاع می‌شود، و حال آنکه ظواهر قرآن خلاف این ادعاست.

اما آنچه جای تأمل و دقت دارد این است که میزان برای قابل تأویل بودن سخن خدا چیست؟ به نظر می‌رسد بتوان گاهی (۱- اعتبار احکام غیر بین عقل در صورت ارجاع نظری به بدیهی؛ ۲- سطح پایین تعقل و فهم عموم انسان‌ها که اولیای دین چاره‌ای جز مراعات آن ندارند. ۳- وجود واقعیاتی و رای سطح عقل عموم انسان‌ها) امکان و ضرورت تأویل متون را - حتی در جایی که تصریحاتی بر خلاف احکام غیر بین عقل دارد - پذیرفت؛ اما اگر آن حکم عقلی ارجاع نظری به بدیهی پیدا نکرد، حق دست شستن از ادله نقلی نداریم.

اما در فرض (سوم - ب) که اصل آن واقعیت ادعایی عقل‌پذیر است ولی انحصار واقعیت در آن واقعیت ادعایی عقلی نیست، دلیلی نداریم بر اینکه دست از ظواهر برداریم، خواه سخنان خداوند صراحت داشته باشد، یا ظهور داشته باشد. ادعای برخی را مبنی بر اینکه «حقیقت معاد، روحانی است» می‌توان در این قسم قرار داد؛ زیرا اصل آن، عقل‌پذیر است؛ اما دلیلی عقلی مبنی بر انحصار معاد در معاد روحانی در دست نداریم.

۴-۱-۲. اشکال دوم

اشکال دوم با پذیرش دو موضوع سامان می‌یافت: ۱- مرکب بودن واقعیت؛ ۲- توقف شناخت کل بر شناخت اجزا. در این صورت، اگر بپذیریم بخشی از واقع بر ما مخفی است، لازمه آن غیرواقع‌نما شدن گزاره‌های موجود است.

موافق با ادعای مستشکل، می‌پذیریم که دین ادعای بیان همه واقع و واقعیات را (در سطح ظواهر دینی) ندارد. محال بودن ذکر وقایع هدایتی از بدو خلقت تا ابد، تعلیم ندادن اجزای بی‌شمار نظام خلقت و قوانین حاکم بر آن، و بیان نکردن تمام احکام با تمام جزئیاتش برای بشر، همه مؤید ادعای فوق است. اولیای دین در زمان

حضور نیز می‌فرمودند: «علینا القاء الاصول الیکم، و علیکم التفرع» (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۲، ص ۲۴۵). اما آیا بیان بعضی واقع با واقع‌نمایی گزاره‌های موجود منافات دارد؟ پاسخ منفی است.

قبل از اینکه به پاسخ بپردازیم، چند تذکر لازم است: اول. همیشه علت کج‌فهمی‌ها از طرف متکلم نیست؛ زیرا جهل به لغت و دستور زبان، جهل به قراین حالیه، مقالیه، متصله و منفصله، عوامل اخلاقی، و کندذهنی، بر اصل، میزان و سمت و سوی فهم تأثیرگذار است. دوم. متون دینی برای تربیت اجتماع و محدودیت‌های دیگر به صورت تدریجی بیان شده است (طباطبائی، ۱۳۹۰ق، ج ۴، ص ۱۵۵-۱۶۴)، و بدین‌روی دربر دارنده ناسخ و منسوخ، عام و خاص، محکم و متشابه، مطلق و مقید و مانند آن است. در فهم گفتار و به ویژه متونی که تحصیل آن در یک بازه زمانی به صورت تدریجی رخ می‌دهد، حق دانه‌چینی نداریم، بلکه باید به خوشه‌ای از جملات که در موضوع واحد صادر شده‌اند، توجه کرد و آن دسته را نیز در بستر کل منظومه فکری نویسنده مطالعه نمود.

برای پاسخ به اشکال دوم، در مرحله نخست، باید بین مخاطبانی که تنها از یک جمله یا بخشی از کلمات معصومان اطلاع دارند با کسانی که همه کلمات معصومان را می‌شناسند، تمایز قابل شد. اشکال غیر واقع‌نمایی در اثر ویژگی ترکیبی واقعیت، قطعاً برای دسته اول طرح است؛ زیرا آنها تنها بخشی از گفتار معصومان را می‌شناسند، و گفتار ایشان عام و خاص، مطلق و مقید، مجمل و مبین، و محکم و متشابه دارد، و بدون اطلاع از همه آن بیانات، نمی‌توان واقع را شناخت. ولی به نظر می‌رسد با توجه به مطالبی که از پی می‌آید، امکان دسترسی به واقع از طریق گفتار معصومان علیهم‌السلام برای دسته دوم فراهم است و اخفای بخشی از واقع به واقع‌نمایی گفتار معصومان آسیبی نمی‌زند.

۵. تعیین محدوده اخفای واقع

در گام نخست، می‌توان محدوده اخفای واقع را روشن ساخت، و از این طریق، بخشی از گفتارهای معصومان علیهم‌السلام را از گزند این شبهه مصون داشت. برخی از نویسندگان سعی کرده‌اند موضوع «تقیه» را تحدید کنند:

۱. نویسنده معتقد است: احادیث «صون سر آل محمد» (نعمانی، ۱۳۹۷ق، ص ۳۳-۳۹؛ کلینی، ۱۳۶۲، ج ۲، ص ۲۲۱-۲۲۶)، و «حدیثنا صعب مستصعب» یا «امرنا صعب مستصعب» (صفا، ۱۴۰۴ق، ج ۱ ص ۲۰-۲۶؛ کلینی، ۱۳۶۲، ج ۱، ص ۴۰۱) همه، یا ناظر به مقامات معنوی معصومان علیهم‌السلام است یا ناظر به حق ولایت و خلافت اهل بیت علیهم‌السلام.

۲. برخی احادیث تقیه‌ای را تنها در مسئله امامت (مسائل حکومتی) و تنها در زمان امام باقر علیه‌السلام و امام صادق علیه‌السلام می‌دانند (جعفری هرندی، ۱۳۹۳، ش ۳۵، ص ۴-۱۱). بعضی دیگر نیز امکان تقیه در تأویل و تفسیر قرآن را رد کرده‌اند (تهرانی، بی‌تا، ص ۲۹). به نظر می‌رسد ضرورت تقیه در برخی مسائل اعتقادی است که موجب تحریک افکار عمومی مخالفان و دستگاه حاکم می‌شده است.

۳. علامه طباطبائی هرچند تدریج در بیان احکام و مسائل تربیتی را جایز می‌شمارد، ولی درباره اعتقادات، تدریج در بیان آنها را جایز نمی‌داند (طباطبائی، ۱۳۹۰ق، ج ۴، ص ۱۵۵-۱۶۴). بیان ایشان به صورت موجبه جزئی و فی

الجمله صحیح است؛ اما می‌توان مواردی از امور اعتقادی یا بیان واقعیات هستی را ذکر نمود که تدریج در بیان آنها نیز رعایت شده است؛ از جمله: اعلان مقامات معصومان، نحوه و چگونگی انجام معجزه توسط ایشان، جزئیات و مراحل قیامت. با توجه به این مطالب، کلیت بیان همه واقعیات اعتقادی از ابتدا مقبول ما نیست، بلکه بسیاری از کلیات مسائل اعتقادی از همان آغاز، به صورت کلی و اجمالی مطرح شده است.

۴. دیگر مصلحتی که عامل اخفای واقع هدایتی است، ضرورت مراعات سطح فهم مخاطب است. تحدید این موضوع سخت و شاید گاهی ناممکن باشد؛ زیرا هر کس مدعی است آنچه من می‌فهمم سطح عالی است، و فهم دیگران را سطح نازل می‌داند. بنابراین، تحدید موضوع چندان به ما کمک نمی‌کند.

برای پاسخ به اشکال، ابتدا باید معین کنیم رابطه آنچه مخفی داشته شده با آنچه بیان شده، رابطه‌ای طولی است یا عرضی؟

۶ رابطه طولی یا عرضی؟

نسبت بین آنچه بیان شده با آنچه مخفی داشته شده است به سه صورت قابل فرض است: ۱- رابطه طولی؛ ۲- رابطه عرضی؛ ۳- هم طولی و هم عرضی.

تنها در صورتی که رابطه عرضی باشد، (فرض دو و سه) اشکال دوم (مبتنی بر ویژگی ترکیبی واقعیت) مطرح می‌شود؛ زیرا وقتی رابطه آنچه بیان شده و آنچه مخفی داشته شده رابطه طولی باشد ارتباط آن دو از نوع ارتباط اجزای یک جورچین با یکدیگر نیست. از این رو، ندانستن سطح بالاتر از لحاظ ویژگی ترکیبی واقعیت، به واقع‌نمایی سطح پایین‌تر آسیب نمی‌زند.

از میان اندیشمندان مسلمان، برخی به فرض طولی بودن گرایش دارند. علامه طباطبائی می‌نویسد: «امکان ندارد ورای ظواهر دینی واقعی وجود داشته باشد که ظواهر دینی ما را به آن رهنمون نشود» (طباطبائی، ۱۳۹۰ق، ج ۵، ص ۲۸۲). ایشان در رساله *الولایه*، هنگام تفسیر روایت «سخن گفتن انبیا به اندازه عقول مردم» می‌نویسد:

... معارفی را که انبیا علیهم‌السلام بیان کرده‌اند، بیان آنها در حدود مقدار عقل‌ها و ظرفیت افکار و اندیشه‌های امت‌های آنها بوده است؛ چون می‌خواستند از مشکل و صعب، به آسان و سهل تنازل و میل کنند، نه آنکه از معارف کثیره به جهت ارفاق به عقول و اندیشه، به این مقدار مختصر و کم اقتضار کرده باشند، و از مجموع بعضی را آورده باشند؛ اینچنین نیست. به عبارت دیگر، تعبیر رسول الله ناظر است به کیفیت بیان، نه کمیت آن ... (طباطبائی، ۱۳۸۲، ص ۱۷).

اگر این پاسخ را بپذیریم، دیگر در سطحی که توسط معصومان ارائه واقع شده، اخفای واقعی رخ نداده است و از این نظر، اشکال فوق وارد نیست. در ذیل، به نقد و بررسی مبانی و پیش فرض‌های این دیدگاه می‌پردازیم:

۶-۱. مبانی و پیش فرض‌های طولی بودن

برخی از کسانی که به طولی بودن اعتقاد دارند، مانند علامه طباطبائی (حکمت متعالیه) دارای منظومه منسجم فکری هستند؛ اما برخی دیگر تنها از سر یک موضع‌گیری کلامی، اینچنین سخن گفته‌اند:

مبانی وجودشناسانه‌ای که ادعای طولی بودن بر آن مبتنی است عبارت است از: ۱- اصالت وجود؛ ۲- تشکیک در وجود؛ ۳- مراتب وجود؛ ۴- عوالم سه‌گانه (ماده، مثال و عقل) (فیض کاشانی، ۱۳۷۵، ص ۱۸۴-۱۸۵)؛ ۵- تناظر عالم معنا با این عوالم؛ ۶- برخورداری انسان از سه قوه حس، خیال و عقل (همان، ص ۱۸۹).

این نظریه در نهایت، با تنزیه و تعالی بخشی معارف در سطح پایین، سعی در دستیابی به واقعیات برتر دارد. سؤال: برخی در بحث تأویل پیشنهاد کرده‌اند: می‌توان قایل شد که «الفاظ برای ارواح معانی وضع شده‌اند نه برای مصادیق با ویژگی‌های مشخص آنها». بنابراین، دیگر نیاز به تأویل و تنزیه و تعالی بخشی معانی نیست (همان، ص ۱۹۱). آیا این پاسخ، ماهیتاً با بحث تأویل و تنزیه و تعالی بخشی متفاوت است، یا اینکه دو بیان از یک واقعیت است؟ به نظر می‌رسد این دو پاسخ، دو بیان از یک واقعیت است.

با توجه به پیش‌فرض‌های فوق، پس این‌گونه نیست که خداوند تبارک و تعالی بخشی از واقع را به انسان نگفته باشد، بلکه آن واقع را در قوالب حسی، خیالی و عقلی ریخته و به بشر منتقل ساخته است. بنابراین، اگر در جایی بیان اولیای دین ناظر به مراعات سطح فهم مخاطب است باید حمل بر مراعات کیفی شود و نه مراعات کمی. نتیجه این رویکرد آن است که می‌توان با تعالی بخشی و حذف ویژگی‌های جسمانی و مثالی از معانی، به معنای عقلی و تجریدی بیانات اولیای دین دست یافت. این راه تجرید و تنزیه است.

در این نظریه، برای تعالی بخشی معانی حسی بدون اینکه مرتکب مجاز‌گویی شویم از این نظریه که «الفاظ برای ارواح معانی وضع شده‌اند، نه مصادیق» بهره برده‌ایم؛ مثلاً لفظ «قلم» و «لوح» برای قلم و لوح مادی وضع نشده است که به صرف اطلاق قلم و لوح مادی را از آن اراده کنیم، بلکه «قلم» بر هر آنچه با آن نقوشی ثبت شود دلالت می‌کند و «لوح» بر هر آنچه بر آن نقوشی نقش ببندد، خواه آن قلم و لوح مادی باشد یا مثالی یا عقلی (همان، ص ۱۸۹).

۶-۱-۱. نقد طولی بودن

برفرض که مبانی و پیش‌فرض‌های فوق خالی از نقد و اشکال باشد، باز این نظریه به صورت کامل مدعا را اثبات نمی‌کند. در ذیل، به نکاتی می‌پردازیم که ناظر به راه حل مبتنی بر طولی بودن است:

اولاً، زمانی می‌توانیم درباره رابطه طولی و عرضی آنچه مخفی داشته شده با آنچه بیان شده است سخن بگوییم که از آنچه بیان نشده است اطلاع داشته باشیم، و حال آنکه بنابر فرض، آن واقع بیان نشده است. ثانیاً، برفرض آنکه با استفاده از قراین و عمومات توانستیم موضوعات واقعیات مخفی داشته شده را به دست آوریم باز هم نمی‌توان حکم به طولی و عرضی بودن نسبت دانسته‌ها و ندانسته‌ها کرد؛ زیرا هرچند موضوعات را حدس زده‌ایم، اما از خود آن معارف و واقعیات اطلاعی نداریم.

ثالثاً، ضرورتاً رابطه واقعیات‌های مخفی داشته شده با دانسته‌ها رابطه طولی نیست؛ مثلاً در مواردی که اخفای واقع در اثر تقیه است، نسبت آنچه بیان شده با آنچه بیان نشده، تناقض است، نه رابطه طولی؛ در یک بیان، معصوم علم غیب را از خود سلب می‌کند و در بیانی دیگر، خود را عالم به همه علم الکتاب معرفی می‌نماید. گاهی رابطه امر مخفی داشته

شده با آنچه بیان شده است از نوع نسبت «جزء و کل» است؛ مثلاً، در حدیث ذریح محاربی، که امام باطن آیه «ثم ليقضوا فتقهم» را «لقاء الامام» معرفی می‌نماید، نسبت لقاء الامام با گرفتن مو و ناخن از نوع رابطه طولی نیست.

۶-۱-۲. بررسی واقع‌نمایی نظریه «طولی بودن»

در مرحله بعد، بر فرض که رابطه طولی «گفته» و «نگفته» را نیز بپذیریم، از جهات دیگری اشکال باقی است:

۶-۱-۲-۱. اشکال به واقع‌نمایی

به هر شکل U در فرض «طولی» سطوحی از واقعیت را در نظر گرفته‌اید که معصوم آن را در همان سطح به مخاطب خود منتقل نکرده است. «دست ما کوتاه و خرما بر نخیل». در این تقریر، بیان معصوم همه مراتب واقع را منعکس نمی‌کند و اذهان بشر به آن واقع دسترسی ندارد.

۶-۱-۲-۱-۱. دفاع از واقع‌نمایی

ممکن است از ناحیه علامه طباطبائی و فیلسوفان پاسخ بدهیم؛ اولاً، در این فرض، بیان در سطح پایین معصوم، آن سطح از واقع را که ناظر به آن است حکایت می‌کند. ثانیاً، لازمه بیان سطح پایین از معرفت، آن نیست که سطوح بالای واقع از همه انسان‌ها مخفی مانده باشد، بلکه از آن‌رو که انسان‌ها در سطوح متفاوتی، قرار داشته‌اند - برخی مانند سلمان در سطح عالی معرفت بوده و واقع را کماهو دریافت کرده‌اند و برخی در سطوح معرفتی پایین‌تری بوده‌اند که واقع برای ایشان در سطح خودشان بیان شده است - اولیای دین تمام واقع را در همه سطوح آن برای مردم بیان کرده‌اند و همین امر موجب متشابه شدن آیات و روایات شده است.

۶-۱-۲-۲. اشکال به واقع‌نمایی

به بیان‌های فوق، اشکال می‌شود؛ اولاً، برخی از بیان‌های معصومان علیهم‌السلام از آن حکایت دارد که هرگز همه واقعیت، حتی برای افرادی مانند سلمان نیز انعکاس نیافته است:

الف. امام صادق علیه‌السلام می‌فرماید: «ما کلم رسول الله بکنه عقله قطاً». مفاد ظاهر این روایت آن است که برخی از معارف و واقعیات هرگز برای احدی بیان نشده است. هرچند سند این حدیث در نقل کافی مرسل است (مجلسی، ۱۴۰۴ق، ج ۱، ص ۷۶)، ولی نقل صدوق (صدوق، ۱۳۷۶، ص ۴۱۸) برخلاف نظر علامه مجلسی (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۱، ص ۸۵) این ضعف را ندارد.

ب. امیرالمؤمنین علیه‌السلام از نیافتن حاملانی برای علم خود ابراز اندوه می‌نماید. این حدیث، هم شهرت روایی دارد و هم ضعف سندی ندارد (تقفی، ۱۳۹۵، ج ۱، ص ۱۴۷-۱۴۸).

ج. امیرالمؤمنین علیه‌السلام می‌فرماید: «بعد از من کسی که مانند این احادیث را برای شما بگوید نخواهد یافت» (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۴۰، ص ۱۷۶، ح ۵۷).

د. جابرین یزید جعفی نیز از علومی می‌گوید که حتی کلمه‌ای از آنها را به احدی نگفته است (طوسی، ۱۴۰۴ق، ص ۱۹۳-۱۹۴؛ مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۲، ص ۶۹ ح ۲۱ و ۲۲؛ ص ۷۰، ح ۲۸)

هـ. امام باقر علیه السلام پس از پرسش مردی فلسطینی درباره معنای «الصمد» همچون جدشان، از نبود حاملان علم شکوه می‌کنند و می‌فرمایند: «اگر حاملانی می‌یافتیم توحید و اسلام و ایمان و دین و شرایع را از واژه «الصمد» نشر می‌دادم (صدوق، ۱۳۹۸ق، ص ۹۲).

۱-۲-۲-۱-۶. دفاع از واقع‌نمایی

حتی اگر دسته «هـ» را به دسته «ب» ضمیمه کنیم، باز نمی‌تواند دلیلی بر مدعا (اخفای واقع از طرف اهل بیت علیهم السلام) قرار بگیرد؛ زیرا اولاً، تنها تا زمان امام باقر علیه السلام را دربر می‌گیرد؛ و شاید امامان بعدی چنین حاملان علمی یافته باشند. ثانیاً، نحوه بیان امام این است که جامعه چنین آمادگی را ندارد، نه اینکه در میان اصحاب خاص من چنین افرادی یافت نمی‌شوند. ثالثاً، براساس برخی روایات، منظور امیرالمؤمنین از علم تنها شأن نزول آیات قرآن و سرگذشت پیشینیان است (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۴، ص ۱۷۶، ح ۵۷؛ ج ۵۶، ص ۱۰۹).

اما برفرض که تسلیم این ادعا و این برداشت از ظاهر احادیث فوق بشویم، می‌توان از طرف مرحوم علامه و فیلسوفان پاسخ داد که می‌توان با تنزیه و ترفیع احادیث موجود، به واقع دست یافت؛ زیرا لازمه سطوح واقعیت و سطوح معانی، آن است که هر قدر به طرف مبدأ هستی صعود کنیم باید از نقایص و تفرق‌ها کاست و به تعالی و تحرز و دوری از نقایص رسید.

۱-۲-۲-۱-۶. اشکال به دفاع فوق

بر فرض صحت ادعای فوق، اشکال غیر واقع‌نمایی به صورت دیگری مطرح می‌شود؛ و آن اینکه علما برای فهم و دست‌رسی به سطح عالی، طریق تعالی‌بخشی و تنزیه سطح دانی را در پیش گرفته‌اند؛ اما این راه‌کار به واسطه وجود اختلاف تفاسیر موجود و وجود تناقض میان آنها، راه‌کار مناسبی نیست؛ مثلاً، در میان اندیشمندان در این باره که نسبت ذات خدا با اوصاف او چیست، اختلاف است. عده‌ای به عینیت صفات با ذات رسیده‌اند و آن را حاق واقع دانسته‌اند، و دیگرانی هم به نفی الصفات (از لحاظ وجودشناسی) و الهیات سلبی (از لحاظ معناشناسی) و هر دو گروه به کلمات و جملاتی از معصومان علیهم السلام تمسک جسته‌اند، فارغ از اینکه آیا ایشان در روش استظهار خود به صواب رفته‌اند یا به خطا. مهم این است که هر دو گروه آن بیانی از معصومان را که حاکی از مدعای ایشان است سطح عالی معرفت دانسته و دیگر بیانات را توجیه کرده‌اند (هرچند این غیر واقع‌نمایی ارتباطی به غیر واقع‌نمایی آنچه بیان شده است، ندارد).

تعیین سطح عالی و دانی معرفت نیاز به ملاک دارد. به بیان دیگر، ممکن است اینجا ادعای دور شود؛ زیرا فرض این است که شما بیان معصوم را دلیل و راهنما بر سطح عالی می‌دانید، و حال آنکه تعیین اینکه کدام بیان معصوم

ناظر به سطح عالی معرفت است، خود نیازمند دخالت پیش فرض‌های ذهنی مفسر است. نتیجه آنکه هم کسانی که قایل به عینیت صفات با ذات هستند و هم کسانی که قایل به نفی الصفات‌اند با استناد به کلام معصوم، اندیشه خود را حاکی از سطح عالی معرفت می‌دانند و دیگری را تخطئه می‌کنند. مراعات سطح فهم مخاطب سبب اختلاف احادیث و اختلاف بین اصحاب بوده است (فیض کاشانی، ۱۳۷۵، ص ۱۹۲-۱۹۳؛ طوسی، ۱۴۰۴ق، ج ۲، ص ۵۶۴؛ ج ۲، ص ۷۸۹-۷۹۰).

۶-۲. بررسی واقع‌نمایی بر اساس نظریه «عرضی بودن»

اگر - بر فرض - به این نتیجه برسیم که ندانسته‌ها در عرض دانسته‌ها هستند (یا به صورت کلی یا جزئی فرض ۳ و ۲) آیا ندانستن بخش عرضی واقع به واقع‌نمایی دانسته‌ها آسیب می‌زند یا خیر؟ در ذیل، این ادعا را اثبات خواهیم نمود که ندانستن بخشی از واقع، حتی در فرض عرضی بودن ندانسته‌ها با دانسته‌ها به واقع‌نمایی بخش دانسته‌ها آسیب نمی‌زند.

۷. نپذیرفتن تأثیر معرفتی ویژگی ترکیبی واقع

بر فرض که اصل وجود ویژگی ترکیبی واقع هدایتی را بپذیریم، لازمه این ویژگی آن نیست که جهل نسبت به یک بخش بر آگاهی نسبت به دیگر اجزای کل تأثیرگذار باشد؛ مثلاً، اگر کلی را مانند انسان در نظر بگیریم، این کل دارای بخش‌های مجزای از هم است که ارتباط مستقیمی بین آنها برقرار نیست؛ مثلاً، انسان دارای سر و پاست و هر کدام از این بخش‌ها خود دارای اجزائی است. برای مثال، ممکن است پای یک نفر شش انگشتی باشد یا ناخن پای شخصی شکسته باشد. آیا آگاهی از این ویژگی‌ها، یا حتی جهل نسبت به پا داشتن یا نداشتن یک انسان بر اطلاعات ما از صورت وی اثرگذار است؟! جواب منفی است.

اینجا مستشکل دچار یک مغالطه شده است. شاید بتوان این مغالطه را از نوع «مغالطه جزء و کل» دانست. مستشکل این‌گونه استدلال می‌کند: شناخت کل متوقف بر شناخت همه اجزا و مکان صحیح هر کدام از آنهاست، پس در صورت ندانستن بخشی از واقع، آگاهی شما بر واقع انطباق ندارد.

پاسخ: درست است که شناخت کل بما هو کل بر شناخت همه اجزا و چینش صحیح آن اجزا متوقف است، به نحوی که اگر حتی یک جزء بسیار کوچک از یک کل تغییر کند، دیگر این کل، کل سابق نیست و غیر آن است؛ اما در صورت تغییر و تعویض دانش نسبت به یک بخش از کل، نمی‌توان نتیجه گرفت آگاهی نسبت به بخش شناخته شده از یک کل دستخوش تغییر می‌شود؛ زیرا نحوه ارتباط اجزای یک کل با هم بسیار متفاوت است؛ برخی از آنها با یکدیگر چندان ارتباط وثیقی دارند که فهم و شناخت یکی وابسته به شناخت دیگری است، اما برخی دیگر از اجزا در عین اینکه در مجموع با هم ارتباط دارند، اما ارتباط آنها ارتباطی غیر مستقیم است، پس شناخت و عدم شناخت هر یک بر شناخت از دیگری استوار نیست.

۸ کنترل تأثیر ویژگی ترکیبی واقع

حتی در جایی که اخفای واقع اتفاق افتاده است و تأثیر فی الجمله آن را بر واقع‌نمایی می‌پذیریم، می‌توان این تأثیر را کنترل کرد. با فرض احراز اینکه آنچه از ناحیه معصوم بیان شده، مصداقی از تقیه و توریه نیست، می‌توان آن گزاره را به سه صورت «بشرط لا»، «بشرط شیء» و «لا بشرط» در نظر گرفت. می‌توان در مثال فیل و توصیف آن توسط افراد نابینا (یوسفیان، ۱۳۹۰، ص ۲۹۵) مطلب را توضیح داد: اگر هریک از نابینایان شناخت بخشی از فیل را «بشرط شیء» یا «بشرط لا» در نظر نمی‌گرفتند (تفسیر نمی‌کردند)، بلکه آن را «لا بشرط» در نظر می‌گرفتند (دارای سطحی صاف؛ دارای جزئی شبیه باد بزن؛ دارای بخشی شبیه ستون؛ و مانند آن) در معرفت خود به خطا نمی‌رفتند. بله، اگر شناخت جزء، نسبت به بقیه اجزاء، که وجود یا عدمشان ثابت نشده است، «بشرط شیء» و یا «بشرط لا» در نظر گرفته شود، ممکن است علم و معرفت نسبت به آن گزاره مشوب به جهل شود. از این رو، پیشنهاد می‌شود مادام که دلیل قطعی در دست نیست، هیچ گزاره‌ای را نمایانگر تمام واقع در نظر نگیریم و از آن رو که حالت «لا بشرط» قابل جمع با حالات گوناگون است، شناخت آن جزء را می‌توان با فروض متعددی در هم آمیخت و به شناخت کل نزدیک‌تر شد. اما معنای این نزدیک‌تر شدن هرگز نسبیت نیست. در چنین حالتی، اگر اختلاف عرضی بین دو نقل یا دو فهم رخ دهد، چون بخش‌های متفاوت مدّ نظر است، فهم‌ها متعارض و غیرقابل جمع نیست (جوادی آملی، ۱۳۷۳، ص ۱۲۸). اما اگر در مقام فهم و سپس بیان، تمامیت‌خواه و مطلق‌گو باشیم به تعارض می‌انجامد. اما این تعارض به سلب کلی یک‌طرف نمی‌انجامد، بلکه با رفع اطلاق و فهم هر مطلب در موقعیت شایسته و بایسته خود، تعارض برطرف می‌شود.

۱-۸. بررسی صغروی اشکال

همان‌گونه که خود معصومان فرموده‌اند: آنچه مخفی مانده تنها تفصیل و بیان مصادیق و جزئیات اموری است که بیان شده: «علینا القاء الاصول الیکم، و علیکم التفرع» (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۲، ص ۲۴۵)؛ مثلاً، یکی از بخش‌های مهمی که احادیث زیادی بر مخفی ماندن واقعیات آن دلالت دارد، احادیث ناظر به مقام‌ها و ویژگی‌های معصومان است؛ اما کف و حداقل اطلاعات لازم از مقامات معصومان علیهم‌السلام برای مسئله هدایت، نظیر علم و عصمت بیان شده است. از سوی دیگر، سقف و نهایت کمالاتی که می‌توان برای معصومان در نظر گرفت نیز بیان شده است: «نزلونا عن الربوبیه و قولوا فی فضلنا ما شئتم» (صفار، ۱۴۰۴ق، ج ۱، ص ۲۳۶، ح ۵؛ ج ۱، ص ۲۴۱؛ ابن‌شعبه حرانی، ۱۴۰۴ق، ص ۱۰۴). بدین‌روی تا حدی چارچوب ویژگی‌های ایشان معین شده است. درباره خداوند - تبارک و تعالی - خط قرمز و نهایتی که انسان توان اندیشیدن در خصوص آن را دارد، بیان شده، و آن ذات حق تعالی است (صدوق، ۱۳۹۸ق، ص ۴۵۴-۴۶۱).

۱. یکی از راه‌های مراعات سطح فهم مخاطب، اخفای واقعیات پیچیده و سطح عالی از اوست.
۲. اخفای واقع، وهم «واقعیتی یکسره دیگر» را در پی دارد.
 - ۱-۲. اگر آن واقعیت ادعایی عقل‌ستیز باشد، مردود است.
 - ۲-۲. اگر آن واقعیت ادعایی و انحصاری بودن آن عقل‌پذیر باشد، به عنوان قرینه قطعی، متون را تأویل می‌برد.
 - ۲-۳. اگر آن واقعیت ادعایی عقلاً ممکن، ولی غیر انحصاری یا عقل‌گریز باشد، مستلزم انتساب کذب مصلحتی به خداست که به سبب برهان کمال الهی مردود است.
۳. اخفای واقع از لحاظ ویژگی ترکیبی واقع و توقف شناخت کل بر شناخت همه اجزا و جای صحیح آن، به واقع‌نمایی گفتار موجود معصومان نیز آسب می‌زند.
۴. اگر رابطه نگفته‌ها با گفته‌ها را طولی بدانیم، می‌توانیم با استعانت از اصول حکمت متعالیه اولاً، واقع‌نمایی گفته‌ها را در سطح بیانی خود حفظ نماییم و ثانیاً، با تعالی و تنزیه‌بخشی معارف موجود، به واقعیات نگفته دست پیدا کنیم.
۵. اگر رابطه نگفته‌ها با گفته‌ها را عرضی بدانیم، اولاً، با نپذیرفتن توقف شناخت کل بر شناخت همه اجزا در همه موارد، و ثانیاً، با «لا بشرط» در نظر گرفتن گفته‌ها می‌توان از واقع‌نمایی گفته‌های معصومان دفاع کرد.
۶. با بررسی صغروی روشن می‌شود بیشتر موضوعات مخفی مانده روشن است و در آن موضوعات کف و سقف آن معارف به صورت اجمالی تبیین شده است. پس چارچوب‌های نظریه‌پردازی معین است.

منابع

- ابن رشد، بی تا، *فصل المقال فيما بين الشريعة والحكمة من الاتصال*، تحقیق محمد عماره، چ دوم، بی جا، دار المعارف.
- ابن شعبه حرانی، حسن بن محمد، ۱۴۰۴ق، *تحف العقول*، تحقیق علی اکبر غفاری، چ دوم، قم، دفتر نشر اسلامی.
- اخوان الصفا، بی تا، *رسائل اخوان الصفا*، بیروت، دار صادر.
- اصفهانی، محمدحسین، ۱۴۱۸ق، *حاشیه المکاسب*، بی جا، انوار الهدی.
- پیروزمند، علیرضا، ۱۳۸۹، *قلمرو دین در تعیین مفروضات اساسی، ارزش‌ها، رفتارها و نمادها*، تهران، عابد.
- تهرانی، علی، بی تا، *تقیه در اسلام*، مشهد، فیروزان.
- تقفی، ابراهیم‌بن محمد، ۱۳۹۵ق، *الغارات*، تحقیق و تصحیح جلال‌الدین محدث، تهران، انجمن آثار ملی.
- جعفری هرندی، محمد، ۱۳۹۳، «ملاک و چگونگی به کار گیری تقیه در دوره حضور معصومان»، *پژوهش‌های فقه و حقوق اسلامی*، ش ۳۵، ص ۱۱-۴.
- جوادی آملی، عبدالله، ۱۳۷۳، *فربیت در آینه معرفت*، تهران، رجاء.
- حامدنیبا، رسول، ۱۳۸۶، *تقد و بررسی «آخرت و خله هدف بعثت انبیاء»*، قم، دفتر نشر معارف.
- حائری، مهدی، بی تا، *حکمت و حکومت*، بی تا.
- حسینی هاشمی، سیدمرتضی، «بررسی ضرورت نرم‌افزار اسلامی»، *مجموعه مقالات اولین سمینار کامپیوتر علوم اسلامی*، فرهنگستان علوم اسلامی.
- حکیمی، محمدرضا، ۱۳۸۰، *الحیات*، ترجمه احمد آرام، تهران، دفتر نشر فرهنگ اسلامی.
- حلیم، برکات، ۱۹۹۰م، *الاسلام والحائنه (الذین و السلطه)*، بیروت، دار الساقی.
- خوئی، سیدابوالقاسم، بی تا، *مصباح النفاهه*، قم، داوری.
- ذهبی، محمدحسین، ۱۳۹۶ق، *التفسیر و المفسرون*، بی جا، دارالکتب الحدیثه.
- رجبی، محمود، ۱۳۷۲، «منظور از تیبان بودن قرآن»، *معرفت*، ش ۶، ص ۱۱.
- ساجدی، ابوالفضل، ۱۳۸۳، *زبان دین و قرآن*، قم، مؤسسه آموزشی پژوهشی امام خمینی.
- سروش، عبدالکریم، ۱۳۷۴، «معنا و مبانی سکولاریسم»، *کیان*، ش ۲۶.
- _____، ۱۳۷۴، «خدمات و حسنات دین»، *کیان*، ش ۲۷.
- _____، ۱۳۷۶، *ملارا و مدیریت*، تهران، صراط.
- سیوطی، جلال‌الدین، ۱۴۱۶ق، *الاتقان فی علوم القرآن*، تقدیم و تعلیق مصطفی ادیب البغا، بیروت، دار ابن کثیر.
- صدرالمآلهین، ۱۳۸۳، *شرح اصول الکافی*، تحقیق محمد خواجهی، تهران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
- صدر، سیدمحمدباقر، ۱۴۳۴ق، *المدرسه القرآنیة*، قم، دار الصدر.
- صدوق، محمدبن علی، ۱۳۷۶، *الامالی*، چ ششم، تهران، کتابچی.
- _____، ۱۳۹۸ق، *التوحید*، قم، مؤسسه النشر الاسلامی.
- صفار، محمدبن حسن، ۱۴۰۴ق، *بصائر الدرجات*، تحقیق محسن بن عباسعلی کوجهباغی، چ دوم، قم، کتابخانه آیت‌الله مرعشی نجفی.
- طباطبائی، سیدمحمدحسین، ۱۳۸۲، *رساله الولایة*، (طریق عرفان)، ترجمه صادق حسن‌زاده، قم، بخشایش.
- _____، ۱۳۸۴، *راز دل شرحی بر گلشن راز*، تهران، احیاء کتاب.
- _____، ۱۳۹۰ق، *المیزان فی تفسیر القرآن*، چ دوم، بیروت، دار احیاء التراث العربی.
- طوسی، محمدبن حسن، ۱۴۰۴ق، *اختیار معرفة الرجال*، تصحیح و تعلیق میرداماد استرآبادی، تحقیق سیدمهدی رجائی، قم، بعثت.
- عبدالرازق، علی، ۱۹۶۶م، *الاسلام و اصول الحکم*، بیروت، دار مکتبه الحیاه.
- اردبیلی، عبدالغنی، ۱۳۸۱، *تقریرات فلسفه امام خمینی (شرح منظومه)*، تهران، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.
- عزت دروزه، محمد، ۱۳۸۲ق، *تفسیر الحدیث*، قاهره، دار احیاء الکتب العربیه.

عمید، حسن، ۱۳۸۸، *فرهنگ فارسی عمید*، تهران، سکه.

غزالی، ابوحامد، ۱۴۱۶ق، *مجموعه رسائل الامام انزالی*، بیروت، دارالفکر.

فیض کاشانی، ملامحسن، ۱۳۷۵، *اصول المعارف*، چ سوم، قم، دفتر تبلیغات اسلامی.

فیض کاشانی، محمدمحسن، ۱۴۰۶ق، *الوافی*، اصفهان، کتابخانه امام امیرالمؤمنین علیه السلام.

قمی، قاضی سعید، ۱۳۶۲، *کلید بهشت*، تحقیق محمد مشکات، تهران، الزهراء.

کلینی، محمدبن یعقوب، ۱۳۶۲، *الکافی*، چ دوم، تهران، اسلامیه.

لاهیجی، حسن بن عبدالرزاق، ۱۳۷۵، *رسائل فارسی*، تهران، میراث مکتوب.

مجلسی، محمدباقر، ۱۴۰۴ق - الف، *مرآة العقول فی شرح اخبار آل الرسول*، تحقیق سیدهاشم رسولی محلاتی، تهران، دار الکتب الاسلامیه.

_____، ۱۴۰۳ق، *بحار الانوار*، چ دوم، بیروت، دار احیاء التراث العربی.

مسعودی، عبدالهادی، ۱۳۹۲، *آسیب شناسی حدیث*، تهران، سمت.

مصباح، محمدتقی، ۱۳۹۳، *رابطه علم و دین*، قم، مؤسسه آموزشی پژوهشی امام خمینی علیه السلام.

معین، محمد، ۱۳۸۱، *فرهنگ معین*، چ سوم، تهران، آدنا(کتاب راه نو).

مدرسی، سیدحسین، ۱۳۸۶، *مکتب در فرایند تکامل نظری بر تطور میانی فکری تشیع در سه قرن نخستین*، ترجمه هاشم ایزدپناه، تهران، کویر.

مقیمی اردکانی، حمیدرضا و محمود فتحعلی، ۱۳۹۵، «بررسی تأثیر رعایت سطح فهم مخاطبان از ناحیه خدا و اولیای دین در واقع‌نمایی

متون دینی»، *معرفت کلامی*، سال هفتم، ش ۲، ص ۷۱-۹۴.

نصیری، سعید، ۱۳۹۰، «تأثیر فهم مخاطب در کیفیت صدور احادیث اعتقادی و فرایند فهم آن‌ها» پایان‌نامه ارشد کارشناسی ارشد، قم، دارالحدیث.

نعمانی، محمدبن ابراهیم، ۱۳۹۷ق، *الغیبه*، تحقیق علی اکبر غفاری، تهران، صدوق.

هاشمی شاهرودی، سیدمحمود، ۱۴۱۷ق، *بحوث فی علم الأصول*، قم، چ سوم، مرکز الغدیر للدراسات الاسلامیه.

هالپ، هاینس، ۲۰۰۳م، *الفتوحیه فی الاسلام*، ترجمه رائد الباش، آلمان، کولونیا، منشورات الجمل.

یوسفیان، حسن، ۱۳۹۰، *کلام جدید*، چ سوم، تهران و قم، سمت و مؤسسه آموزشی پژوهشی امام خمینی علیه السلام.

تحلیل دیدگاه توماس آکوئیناس درباره «سعادت» با استفاده از نظریه «زبان نمادین» تیلیش

mirhashemi_1983@yahoo.com

fathi@tabrizu.ac.ir

سیدمهدی میرهاشمی اسفهلان / دکترای فلسفه، دانشگاه تبریز

حسن فتحی / دانشیار گروه فلسفه، دانشگاه تبریز

۱۳۹۷/۱۲/۲۱ - پذیرش: ۱۳۹۸/۰۵/۱۶

چکیده

از نظر پل تیلیش، «زبان نمادین» تنها ابزار مناسب برای بیان، تحلیل و بررسی موضوعات دینی است که از توانایی و محدوده الفاظ متعارف دنیوی و نیز زبان مفهومی فلسفه فراتر است. هدف پژوهش حاضر نشان دادن امکان تحلیل مسائلی همچون «فیض الهی»، «فضایل القایی» و «رویت مسرت‌بخش» در الهیات فلسفی توماس آکوئیناس با رویکرد «زبان نمادین» است. نظریه «زبان نمادین»، به سبب داشتن ویژگی‌های متناقض‌نما و قطبی، فهم سعادت اخروی، فیض الهی و فضایل القایی را در بستر خود فراهم می‌آورد. همچنین این موضوعات را نمادهایی می‌داند که به منزله پاسخ‌هایی مناسب برای مسائل اساسی و وجودی انسان هستند. بر این اساس، می‌توان گفت که فیض الهی پاسخی به موضوع «گناه ذاتی» و نقایص طبیعت بشری است. فضایل القایی پاسخی به کافی نبودن فضایل اکتسابی در جهت رسیدن به سعادت فوق‌طبیعی است. رویت مسرت‌بخش پاسخی به میل آدمی برای شناخت‌گنه و مبدأ هستی است. نیز سعادت حقیقی در بهشت، پاسخی به تمایل طبیعی [و امید] انسان به جاودانگی همراه با آرامش و بهجت است.

کلیدواژه‌ها: سعادت حقیقی، فیض، فضایل القایی، زبان نمادین، آکوئیناس، تیلیش.

درباره غایت نهایی انسان، ابهامات و شاید تعارضات و تناقضاتی میان دیدگاه «الهیاتی- وحیانی» و دیدگاه «فلسفی- عقلانی» به چشم می‌خورد و احیاناً سؤالاتی برای اهل فلسفه و دیانت پیش می‌آورد؛ از جمله اینکه آیا توصیف دین و الهیات با بیان عقلی فلسفه در خصوص معنا و مفهوم سعادت حقیقی انسان و نحوه نیل به آن مغایرت دارد؟ با وجود نور عقل طبیعی و اکتساب فضایل اخلاقی، اصلاً چه نیازی به نور فیض الهی و القای فضایل الهیاتی هست؟ چگونه و با چه زبان و روشی می‌توان این دو دیدگاه را به هم نزدیک ساخت؟

هدف و محتوای پژوهش حاضر این است که نشان دهد می‌توان دیدگاه *توماس آکوئیناس* درباره «سعادت» را - به خاطر ویژگی‌هایی که دارد - به گونه‌ای در قالب نظریه «زبان نمادین» *پل تیلیش* بیان و بررسی کرد که به سؤالات فوق پاسخ داده شود. موضوعاتی که در این دیدگاه سهم عمده و نقش محوری دارند و می‌توان آنها را نمادهای دینی دانست، عبارت‌اند از: «لطف» (فیض)، «فضایل القایی» (الهیاتی) و «سعادت بهشتی» (رؤیت الهی).

از دیدگاه *تیلیش*، زبان متعارف (ordinary language)، که دارای مفاهیم و کلمات تک‌معناست، برای بیان موضوعات دینی، که عمدتاً دارای معانی دو قطبی هستند و برای اشاره به امر نامتناهی از الفاظ متناهی استفاده می‌کنند، نامناسب است. بنابراین، *تیلیش* معتقد است: باید برای بیان و فهم معنای امر قدسی، از نمادهایی استفاده شود که بتوانند ضمن برخورداری از معنای امر متعالی، از واقعیت و قدرت درونی امر نمادین نیز بهره‌مند باشند. برای مثال، سعادت که مد نظر *توماس* است، در نگاه نخست، تداعی‌کننده معنای لذت و خوشی و برخورداری‌های ظاهری، جسمانی و دنیوی، و در عالی‌ترین سطح خودش، همان کمال عقلی و اخلاقی است؛ اما معنای نمادین آن به بهره‌مندی از رؤیت الهی و بهجت حاصل از آن بعد از مرگ در بهشت و سعادت جاودانی اشاره می‌کند که ویژگی‌های فوق طبیعی دارد و فراتر از درک عقلانی ما انسان‌ها، در قالب و ساختار مفاهیم عقلی است. همین ویژگی دو وجهی سعادت است که آن را برای بررسی نمادین متناسب می‌سازد.

زبان نمادین

برای بررسی و تحلیل اصطلاحات، موضوعات و گزاره‌های دینی، که غالباً منشأ وحیانی دارند و از محتوای متون مقدس بهره گرفته‌اند، هر یک از اندیشمندان الهیات و فیلسوفان حوزه فلسفه دین دیدگاهی خاص برگزیده‌اند. از این میان، می‌توان به دیدگاه نمادگرایی (Symbolism) *پل تیلیش* اشاره کرد که این نوشتار با استفاده از آن، به بیان آراء *توماس آکوئیناس* درباره موضوع «سعادت حقیقی» انسان و «فیض یا لطف الهی» در این مسیر، که موجب القای فضایی همچون ایمان می‌گردد، می‌پردازد. *پل تیلیش* تنها زبان متناسب برای بیان موضوعات دینی را «زبان نمادین» می‌داند. او شش ویژگی عمده برای نمادها بیان می‌کند:

۱. بازنمایی (Representation) امری دیگر ورای خود، همانند نشانه‌ها و علائم قراردادی؛

۲. بهره‌مندی (Participation) از قدرت، واقعیت و معنای امر نمادین با رابطه درونی؛

۳. نمایان ساختن سطوح و مراتبی از واقعیت پنهان بیرونی؛

۴. مکشوف ساختن ابعاد و عناصری از روح و روان آدمی؛

۵. منشأ ناخودآگاه جمعی نمادها (در خصوص نمادهای دینی، منشأ وحیانی) و نه خودآگاه فردی، همانند مفاهیم عقلی؛

۶. حیات نمادها وابسته به پیوند درونی یک جماعت و مرگ نمادها هنگام گسستن آن پیوند است (ایلخانی و

میرهاشمی، ۱۳۸۸، ص ۵-۸).

علاوه بر این موارد، تیلیش تصریح می‌کند که اولاً، نمادهای دینی تنها در حوزه ایمان دارای معنا، واقعیت و قدرت هستند. ثانیاً، هر یک از نمادهای اساسی دینی - در واقع - پاسخی به مسائل عمده و پرسش‌های وجودی بشری است. همچنین هر پدیده طبیعی یا انسانی، اعم از عمل، گزاره، لفظ یا مفهومی که به نحوی به خداوند اشاره کند، نمادین است. از این نظر، «فیض» (لطف)، «فضایل الهیاتی» و «سعادت حقیقی» نمادهای دینی هستند که هم به خداوند اشاره می‌کنند و هم از واقعیت، معنا و قدرت الهی بهره‌مندند. برای رسیدن به عمق معنای هر یک از امور نمادین، باید معنای ظاهری آن را نفی کنیم یا از آن بگذریم تا به معنای ژرف و بنیادین آن برسیم. این ویژگی نمادها همچنین نشان می‌دهد که در هر امر نمادین، ورای معنای ظاهری و مفهومی، معنای باطنی و نمادین وجود دارد که هدف و مقصود اصلی، وصول به آن است.

به عبارت دیگر، نمادهای دینی از نظر ساختاری و کارکردی، سه ویژگی دیگر نیز دارند: اولین ویژگی «دیالکتیک سلب و ایجاب» نام دارد که گویای نفی امور منتهای و اثبات امر نامتناهی در نماد یا گزاره نمادین به صورت همزمان است. دومین آنها «شفافیت واسطه نمادین» است که رهایی از بیگانگی وجودی را با نفی تناهی و مرتبه درونی شامل می‌شود. ویژگی سوم «بهرهمندی ذاتی» است که بر اساس آن، نماد باید به صورت ذاتی و درونی نمایانگر امر واپسین باشد (رک: همان، ص ۱۳-۲۱).

در توضیح موارد فوق و تطبیق آن بر دیدگاه توماس، باید بگوییم که هر سه نماد اصلی موضوع بحث در این پژوهش، یعنی «رؤیت الهی»، «فضیلت الهیاتی» و «فیض فوق طبیعی»، اولاً سعادت دنیوی، فضیلت طبیعی، و عقل منتهای را برای نیل به سعادت اخروی یا اتحاد با خداوند نفی می‌کنند. ثانیاً، «فیض الهی» در این مجموعه، واسطه نمادین محسوب می‌شود؛ زیرا عامل اساسی القای فضایل الهیاتی و بنابراین، زمینه‌ساز اصلی سعادت حقیقی است که با ویژگی کامل کردن طبیعت، تناهی قوای طبیعی نفس آدمی را نفی کرده، آدمی را از بیگانگی وجودی، که در اثر خطا و گناه و در نتیجه، هبوط پدید آمده است، رها می‌کند. ثالثاً، فیض و فضایل الهیاتی به صورت ذاتی و درونی امر واپسین، یعنی خداوند را بازنمایی می‌کنند، و هر نفسی که برخوردار از این مواهب الهی باشد، از سعادت اخروی و دیدار فرخنده (beatific vision) بهره‌مند خواهد شد.

معنای نمادین «سعادت حقیقی»

سعادت انسان نمادی از سعادت الهی است؛ به این معنا که انسان سعادت‌مند از حیات جاویدان و آرامش حقیقی بهره‌مند

می‌شود. «سعادت حقیقی» یا «رؤیت الهی» را نمی‌توانیم صرفاً یک لفظ یا مفهوم فلسفی بدانیم، بلکه فراتر از آن، یک نماد دینی است. بنابراین، سخن گفتن از سعادت بهشتی به زبان نمادین (دو معنا) مناسب‌تر است و زبان متعارف مفهومی (تک‌معنا) در این زمینه کفایت نمی‌کند. به عبارت دیگر، سعادت حقیقی امری نمادین و دوسویه است؛ یعنی از یک‌سو، به واقعیت طبیعی انسان در طلب خیر و غایت‌نهایی اشاره دارد، و از سوی دیگر، از امکان طبیعی یا توانایی قوای طبیعی او، یعنی عقل و اراده برای نیل به آن فراتر می‌رود. همچنین، برای رسیدن به معنای اصیل «سعادت»، باید مصادیق دنیوی و معانی متناهی آن را نفی کنیم تا به معنای قدسی و نامتناهی آن دست یابیم.

از نظر *توماس آکوئیناس*، هیچ‌یک از خیرهای دنیوی نمی‌تواند نمایانگر موضوع سعادت حقیقی انسان باشد. سعادت آدمی در لذات جسمانی، قوای بدنی، قدرت دنیوی، ثروت و دارایی، شهرت و افتخار - که همگی خیرهای بیرونی به شمار می‌روند - قرار ندارد. همچنین خود انسان، نفس یا چیزی متعلق به آن موضوع سعادت نیست و افعال فضایل اخلاقی نیز سعادت حقیقی و خیر‌نهایی برای انسان نیستند (آکوئیناس، ۱۹۸۱، ص ۷۸۴-۷۹۲؛ همو، ۲۰۰۵، ص ۳۷۶-۳۸۰).

آکوئیناس برای بیان مصداق واقعی «سعادت»، به جمله‌ای از *آگوستین* اشاره می‌کند که کاملاً نمادین است؛ زیرا او خداوند را «حیات انسان سعادت‌مند» دانسته است. از نظر *آگوستین*، همان‌گونه که نفس حیات بدن است، خداوند نیز حیات انسان سعادت‌مند است. به عبارت دیگر، متعلق اراده یا میل انسان، خیر کلی است؛ همان‌گونه که متعلق عقل حقیقت کلی است. پس بدیهی است که هیچ چیز غیر از خیر کلی نمی‌تواند اراده انسان را تسکین بخشد. از سوی دیگر، خیر کلی در هیچ مخلوقی یافت نمی‌شود، بلکه تنها در خداوند یافت می‌شود؛ زیرا هر مخلوقی خیر بودن خویش را از طریق بهره‌مندی دارد. بنابراین، تنها خداوند می‌تواند اراده انسان را راضی کند. بدین روی تنها خداوند، سعادت‌مندی انسان را می‌سازد (آکوئیناس، ۱۹۸۱، ص ۷۹۲-۷۹۳). جمله‌ای اخیر کاملاً نمادین است؛ زیرا به خداوندی اشاره می‌کند که نه تنها مبدأ سعادت، بلکه غایت آن و فراتر از این دو، خود سعادت آدمی است. در این بیان، سعادت انسان نمادی برای باز‌نمایی خداوند یا امر واپسین به شمار می‌رود که در عبارت ذیل نیز به آن اشاره شده است.

غایت‌نهایی، «سعادت» نامیده شده است، و اگر ما سعادت انسان را در علت یا متعلق آن بررسی کنیم، چنین چیزی نامخلوق است؛ اما اگر آن را در ارتباط با همان ذات سعادت در نظر بگیریم، چیزی مخلوق است. خداوند در ذات خویش سعادت است؛ زیرا او نه با حصول یا مشارکت چیزی دیگر، بلکه در ذات خویش سعادت است. به عبارت دیگر، همان‌گونه که *بوئتیوس* می‌گوید، انسان‌ها با بهره‌مندی، سعادت‌مند هستند. همچنین سعادت به غایت‌نهایی و عالی‌ترین خیر انسان اطلاق شده است؛ زیرا حصول یا برخوردارگی از عالی‌ترین خیر است (آکوئیناس، ۱۹۸۱، ص ۷۹۴). در اینجا نیز خیر کلی نمادی از خداوند است که انسان سعادت‌مند به آن دست می‌یابد. در جایی دیگر، *توماس* سعادت را همسان با «شناخت روحانی و دیدار خداوند در بهشت» معرفی می‌کند. به نظر او، انسان می‌تواند به سعادت حقیقی بعد از این حیات نیل شود؛ زیرا نفس انسان موجودی نامیراست. بنابراین، سعادت‌نهایی انسانی که در حال

شناخت خداوند است و نفس او بعد از حیات این جهانی به آن نایل می‌شود، مطابق شیوه‌ای خواهد بود که ارواح و عقول محض خدا را می‌شناسند. بنابراین، خداوند به ما وعدهٔ پاداش در بهشت می‌دهد، و می‌گوید که پاکان مانند فرشتگان خواهند بود. آنهایی که سیمای خداوند را در بهشت می‌بینند (آکوئیناس، ۲۰۰۵م، ص ۳۹۵).

خیر کلی، دیدار الهی و شناختن خدا به شیوهٔ عقول محض و فرشتگان در بهشت، همگی نمادهایی از سعادت حقیقی برای انسان هستند. با اینکه توماس به فضایل الهیاتی و به‌ویژه ایمان، در آثارش نقش پررنگ و اهمیت فراوانی داده است، اما او با ذکر چهار دلیل، «شناخت خداوند به‌واسطهٔ ایمان» را با «سعادت» یکی نمی‌داند؛ زیرا اولاً، سعادت فعالیت کامل عقل آدمی است، اما عقل نمی‌تواند آنچه را مقبول است، درک کند. ثانیاً، سعادت نهایی اساساً شامل هیچ فعل اراده نیست. اما در شناخت ایمان، اراده بخش هدایت را بر عهده دارد؛ زیرا فهمیدن ایمان همان قبول و پذیرش چیزهای ارائه شده به آن است. ثالثاً، چون باور و ایمان، تسلیم شدن و پذیرش چیزهایی است که توسط دیگری ارائه شده، پس شناخت ایمان بیشتر شبیه شنیدن است تا دیدن. در حالی که سعادت عالی‌ترین شناخت دربارهٔ خداوند است، نمی‌تواند شناخت ایمان باشد. رابعاً، سعادت غایت نهایی است که میل طبیعی تماماً به‌وسیلهٔ آن آرام شده است. اما شناخت ایمان، دور از میل تسکین یافته است، بلکه آن را به جنبش در می‌آورد؛ زیرا هر کسی می‌خواهد آنچه را که باور و ایمان دارد، ببیند (آکوئیناس، ۲۰۰۵م، ص ۳۸۵).

با توصیفات ذکر شدهٔ فوق، می‌توانیم چنین استنباط کنیم که ایمان نیز به مثابهٔ نمادی برای نیل به سعادت حقیقی است؛ زیرا ایمان به سبب ویژگی‌های دنیوی و متناهی که دارد، در نیل به سعادت نهایی نفی می‌شود تا حقیقت چنین سعادت را - که امری فوق طبیعی و اخروی است - اثبات نماید. از سخنان توماس چنین برمی‌آید که در میان فضایل سه‌گانه، تنها فضیلت «حبت» است که در زندگی اخروی یا در بهشت نیز همراه مؤمنان با خداوند خواهد بود. زیرا فضیلت «ایمان» در آنجا به شهود ذات الهی تبدیل شده و عملاً چیزی پنهان نخواهد بود تا ایمان به آن ادامه داشته باشد. در قرآن کریم نیز از آن روز به عنوان «یَوْمَ تَبْلَى السَّرَائِرُ» (طارق: ۹) نام برده شده است؛ روزی که در آن، اسرار پنهان آشکار می‌شود. همچنین موضوع و غایت امید، که سعادت جاودانی است، تحقق می‌یابد؛ آیاتی که بیانگر سرور و شادایی چهره‌ها از دیدار پروردگار در آن روز است: «وَجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَّاصِرَةٌ - إلی رَبِّهَا نَاطِرَةٌ» (قیامه: ۲۳-۲۴). این سه فضیلت الهیاتی نمادهایی برای سعادت حقیقی یا خداوند هستند که در بخش بعدی توضیح داده شده است.

از دیگر نمادهایی که برای بیان سعادت حقیقی استفاده می‌شود، نماد «رؤیت الهی» است. رؤیت الهی امری نمادین است؛ یعنی در عین حال که در ظاهر از الفاظ متناهی و دنیوی تشکیل شده، اما در حقیقت و ژرفا، از معنای امر نمادین نامتناهی، متعالی و فوق طبیعی بهره‌مند است. «رؤیت الهی» هرگز با ابزارهای حسی و عقلی، که نفس انسان به صورت طبیعی از آنها برخوردار است، حاصل نمی‌شود، بلکه فراتر از آنها، به معنای «بهره‌مندی از واقعیت امر نامتناهی و فوق طبیعی» است. سعادت جاودانی با نفی معانی و مصادیق دنیوی، نمایانگر واقعیت اخروی و الهی است که در آن، نفس انسان سعادتمند از رؤیت ذات خداوند برخوردار می‌شود. این معنا با مفاهیم تک‌معنا - که در آن

اصل «این‌همانی» و «سنخیت علت با معلول» مطرح است - هرگز قابل درک و فهم عقلانی و فلسفی نیست. چنین سعادت‌ی در حیات دنیوی، فقط در حوزه ایمان دریافتنی و پذیرفتنی است. در عین حال، از معنا و قدرت خودِ ایمان نیز فراتر می‌رود. می‌توان گفت که ایمان، امید و محبت به عنوان نمادهای دینی و فضایل الهیاتی از معنا، واقعیت و قدرت امر نمادین متعالی، که همان سعادت الهی است، بهره‌مند هستند؛ زیرا منشأ آنها مستقیماً فیض خداوند است.

معنای نمادین «لطف» (فیض)

در اینجا، می‌خواهیم میان این دیدگاه *توماس* که «لطف، قدرت معنادهی عقل و آزادی اراده را زایل نمی‌کند، بلکه عامل تکمیل آن است» و این دیدگاه *تیلیش* که «نماد با نفی مفهوم طبیعی و ظاهری به اثبات واقعیت باطنی و حقیقی می‌رسد» ارتباط و مقارنه ایجاد کنیم. به عبارت دیگر، لطف (فیض) نمادی است که زمینه و ماده آن طبیعت انسانی است، اما از آن فراتر می‌رود. لطف الهی پاسخی به مسئله «گناه ذاتی» و نقص طبیعت بشری است. بنابراین، دو سوپه (قطبی) بودن معنا، واقعیت و قدرت فیض الهی در متحول ساختن نفس انسان، این امکان را می‌دهد که از آن با زبان نمادین سخن بگوییم و آن را نمادی الهی و دینی بدانیم. منظور از اینکه می‌گوییم: «فیض ویژگی قطبی دارد»، این است که از یک سو، نشانگر تاهی و ضعف و نیاز طبیعت آدمی است، و از دیگر سو، لطف و رحمت نامتناهی و فوق‌طبیعی خداوند را بازنمایی می‌کند. نفس انسان با اینکه قدرت عقلش در محدوده طبیعت حرکت می‌کند، اما اراده‌اش طالب خیر نامتناهی و سعادت جاودانه است. بدین سبب، نیاز به امدادی فوق‌طبیعی و الهی دارد تا بتواند به خواسته نهایی‌اش نایل شود. به عبارت دقیق‌تر، فیضی که شامل حال انسان می‌شود، حالت نمادین دارد؛ زیرا با اینکه باعث ایجاد مواهب و فضایی در نفس متناهی انسان و حیات دنیوی او می‌شود، به امر نمادین نامتناهی - یعنی خداوند - و اخروی - یعنی سعادت - اشاره دارد و به آن حقیقت و خیر کلی رهنمون می‌شود.

همان‌گونه که عقل انسان در پویش‌های پیش‌عقلانی ریشه دارد، به یک عقل عالی نیز گشوده می‌شود؛ یعنی: فرجام کامل فوق‌طبیعی به واسطه اتحاد با خداوند. این جنبه از عقل بشری است که برای خداوند ممکن می‌سازد تا حیات اخلاقی را از طریق فیض متحول سازد. به عبارت دیگر، برای *آکوئیناس*، عقل به فروسو همانند فراسو دست‌رسی دارد؛ به آن جنبه‌های طبیعت ما که با حیوانات دیگر مشترکیم کشیده می‌شود؛ و نیز ما را به سوی یک غایت نهایی، که خودِ عقل را کنار می‌گذارد، متوجه می‌سازد.

فیض چیزی نیست، مگر یک تحول ایجاد شده برای نفس انسان، که از طریق آن ما توانا می‌شویم تا اعمالی را انجام دهیم که ما را به رستگاری و نجات برساند. برای اینکه فیض در هر حوزه حیات انسانی کاملاً نتیجه‌بخش باشد، باید تمام استعدادهای نفس انسانی شامل فرایندهای ژرف‌اندیشی و فعالیت را تغییر شکل دهد؛ به این معنا که در اصطلاحات *آکوئیناس*، کافی نیست که فضایل الهیاتی بر افعال فضایل دیگر مسلط باشد، بلکه فیض باید مستقیماً از طریق فضایل متناسب با هر قوه‌ای از نفس معلوم گردد؛ یعنی از طریق نمونه‌های القایی تمام فضایل اساسی. فضایل القایی انسان را در یک عادت عالی‌تری نسبت به غایت عالی‌تر، و در نتیجه، در ارتباط با طبیعت عالی‌تر، یعنی در

ارتباط با مشارکت در طبیعت الهی قرار می‌دهند (آکوئیناس، ۱۹۸۱، ص ۱۵۱۳). «فضیلت القایی» به این معناست که خداوند بدون دخالت ما وظایف اخلاقی و مذهبی را در ما انجام می‌دهد (همان، ص ۱۱۴۷).

فیض و لطف خداوند، به عنوان عاملی بیرونی برای سعادت، نقش تعیین‌کننده و اساسی دارد. توماس بر این باور است که عوامل الهی کمک و یآوری برای قوای طبیعی انسان محسوب می‌شوند تا نقایص آنها را تکمیل کنند. بنابراین، یک همبستگی متقابل میان طبیعت و فیض، میان فضایل اکتسابی طبیعی و فضایل القایی الهی یا فضایل اخلاقی و فضایل الهیاتی وجود دارد. به بیان توماس، خداوند هر چیزی را در طریق خود آن حرکت می‌دهد؛ همان‌گونه که می‌بینیم در اشیای طبیعی، آنچه سنگین است و آنچه سبک است بر مبنای طبایع مختلفشان به طور متفاوت حرکت می‌کنند. بنابراین، او انسان را مطابق وضعیت طبیعت بشری‌اش به عدالت و می‌دارد. اما طبیعت خاص انسان داشتن اراده آزاد و نیز استفاده از عقل است. بنابراین، گرچه القا و فیض از طرف خداوند است، اما مسلماً پذیرش آن در ارتباط با اراده آزاد بر اساس بهره‌گیری از عقل در انسان است (همان، ص ۱۵۳۰). بنابراین، از حیث پذیرش فیض نیز می‌توانیم با زبان نمادین سخن بگوییم؛ یعنی انسان با اراده طبیعی و منتهای‌اش پذیرای فیض فوق طبیعی و نامتناهی خداوند می‌شود.

علاوه بر این، فیض الهی در جهت قوای طبیعی آدمی، می‌تواند مؤثر واقع شود. به عبارت دیگر، فیض و اراده عقلانی ارتباطی متقابل در سعادت انسان دارند. بر اساس دیدگاه مسیحی، گناه اولیه، به عنوان منشأ سایر گناهان انسان، مانع اساسی در راه رسیدن به کمال و سعادت آدمی است. بنابراین، باید گناه بخشیده شود تا انسان لایق دیدار خداوند گردد. بخشش گناه و پاک شدن نفس از آثار آن با فیض الهی صورت می‌گیرد. با این حال، عمل کرد عقل و اراده آدمی در فهم و پذیرش آن مؤثر است.

قابل ذکر است که آگوستین قبل از توماس، حتی کارایی اراده در جهت بهره‌گیری از فیض الهی را منوط به رحمت خداوند دانسته بود. او اعتقاد داشت که اراده آزاد و شایستگی از طریق اعمال، صلاحیت لازم برای نجات و سعادت آدمی را ندارد؛ زیرا انسان در استفاده بد از اراده آزادش، دچار گناه شد و خودش و آن را تباه کرد. بنابراین، کسی که برده گناه است، آزاد نیست تا کار درستی انجام دهد، مگر اینکه از بند گناه رها شود و شروع به نیکوکاری کند (آگوستین، ۱۹۵۵، ص ۳۵۶).

همچنین، آگوستین از کتاب مقدس الهام گرفته است و ندای فیض را می‌شنود که آشکارا خبر می‌دهد: «زیرا خداوند است که در شما، هم اراده کردن و هم انجام دادن کاری را مطابق با اراده نیکویش ایجاد می‌کند» (فیلیپیان، ۱:۳). و در جای دیگر: «بنابراین، از اراده انسان یا از حرکت او نیست، بلکه از نمایش رحمت خداوند است.» (رومیان، ۱۶:۹). به این معنا که فعالیت از هر دو، یعنی از اراده انسان و از رحمت خداوند است. بنابراین، ما این عقیده را می‌پذیریم، که «به موجب اراده یا حرکت انسان نیست، بلکه از نمایش رحمت الهی است». گویی بدین معناست که «اراده انسان به خودی خود کافی نیست، مگر اینکه لطف خداوند نیز وجود داشته باشد». خداوند هم اراده را آماده کرده است تا کمک الهی را دریافت کند و هم به اراده کمک کرد تا بدین‌گونه آماده (برای دریافت لطف الهی) گردد (آگوستین، ۱۹۵۵، ص ۳۵۸).

آگوستین همواره بر اهمیت، کفایت، برتری و تقدم فیض، و حتی زمینه و خاستگاه بودن آن برای اراده انسان

تأکید داشت، به گونه‌ای که اراده باید پاسخگوی این فیض الهی باشد.

از سخنان *توماس* چنین برمی‌آید که اولاً، انسان ذاتاً موجودی امکانی و مخلوقی محتاج، و بنابراین، نیازمند فیض، رحمت و امداد الهی است. ثانیاً، اراده و عقل طبیعی انسان ذاتاً ناقص است و برای کمال خویش نیاز به فیض الهی دارد. ثالثاً، سعادت حقیقی ذاتاً امری فوق طبیعی است. پس باید عاملی فوق طبیعی در این امر دخالت کند. رابعاً، فیض نه تنها عقل و اراده را کامل، و نقص ذاتی آنها را جبران می‌کند، بلکه موجب القای فضایی می‌گردد که عادات و فضایل اکتسابی یا اخلاق طبیعی را کامل می‌گرداند. همچنین فیض در بخشش گناهان و پاک شدن نفس انسان از آثار گناه، نقش مؤثر و اساسی دارد.

استامپ نیز تأکید می‌کند که ساختار ادراک مفهومی عقل برای قبول گزاره‌های ایمان، متناسب نیست؛ زیرا این گزاره‌ها، نمادین هستند و با نمادهای حیات جاودانی و سعادت اخروی، اتحاد با خداوند را بازنمایی می‌کنند. او می‌نویسد: اراده در پذیرش عقلانی ایمان سهم دارد؛ زیرا میل طبیعی اراده به سمت خیر است. اراده با ملاحظات سعادت مرید و با تأملات درباره‌ی خداوند به حرکت درمی‌آید. او، خود خیر حقیقی است. وقتی یک عامل با گزاره‌های ایمان مواجه می‌شود، او می‌بیند که این گزاره‌ها آمیزه‌ی دو غایت، یعنی حیات جاودانی و سعادت مرید در پیوستن یا اتحاد (union) با خدا را بازنمایی می‌کنند. هرچند این گزاره‌ها در بخش عقل برای قبولاندن کافی نیستند، اما اراده خیر بزرگ‌تر را برای پذیرش این گزاره‌ها ارائه می‌کند، و بدین‌روی، اراده عقل را برای پذیرش تحت تأثیر قرار می‌دهد (استامپ، ۱۹۹۱، ص ۱۸۷-۱۸۸).

معنای نمادین «فضایل الهیاتی»

فضایل الهیاتی شامل اعمال و ملکات انسانی با محوریت و فاعلیت خداوند است. به عبارت دیگر، وحی و فیض الهی و نیز آموزه‌های دینی منشأ و زمینه‌ساز ایجاد چنین فضایی در حیات انسان شده است. بر اساس دیدگاه *توماس آکوئیناس*، سعادت انسانی دو گونه است: یکی متناسب با طبیعت آدمی است؛ سعادت که انسان می‌تواند به وسیله‌ی مبادی طبیعی‌اش، یعنی قوای نفس ناطقه و افعال و فضایل حاصل از آنها، به دست آورد. دیگری سعادت است فراتر از طبیعت انسان، و انسان می‌تواند آن را تنها با قدرت خداوند می‌تواند حاصل کند، یعنی با نوعی از بهره‌مندی در الوهیت که درباره‌ی آن سعادت در کتاب مقدس (دوم پطرس، ۱:۴) نوشته شده که توسط مسیح است که ما «شریک طبیعت الهی» می‌گردیم. البته چون چنین سعادت فراتر از توانایی طبیعت آدمی است، مبادی طبیعی انسان، که او را توانا می‌سازند تا مطابق توانایی‌اش بهتر عمل کند، برای نیل به این نوع سعادت کافی نیستند. بنابراین، برای انسان ضروری است که برخی مبادی اضافی را از خداوند دریافت کند که به سبب آن بتواند به سعادت فوق طبیعی رهنمون شود؛ همان‌گونه که او به وسیله‌ی مبادی طبیعی‌اش به غایت طبیعی خویش - هرچند نه بدون کمک الهی - رهنمون شده است.

فضیلت الهیاتی سه ویژگی دارد: ۱- موضوعش خداست که فراتر از دسترس بشر است. ۲- موهبتی است و به بیان کتاب مقدس، توسط روح‌القدس در ذهن انسان القا (infused) می‌شود. ۳- تنها به وسیله‌ی وحی و از طریق کتاب مقدس شناخته می‌شود.

از دیدگاه توماس، مطابق کلام پولوس رسول (اول قرتیان، ۱۳:۱۳) فضایل الهیاتی شامل ایمان، امید و محبت می‌شود (آکوئیناس، ۱۹۸۱، ص ۱۱۴۰).

بنابراین، برای رسیدن به سعادت فوق طبیعی، باید توانایی‌ها و عادات اکتسابی در حیطه اخلاق دنیوی را، که البته به عنوان زمینه لطف لازم‌اند، نفی کنیم تا به اثبات فضایل القایی در حوزه دین برسیم. به عبارت دیگر، در عین برخورداری از فضایل اکتسابی و طبیعی، انسان باید دارای فضایل القایی و الهیاتی شود و برای نیل به سعادت جاودانی، علی‌رغم حکم عقل و فرمان اراده، تسلیم ایمان شده، محبت و امید را پذیرا گردد. همانند سعادت حقیقی، که (خود خداوند است)، و فیض الهی؛ برای فضیلت الهیاتی نیز، که نماد دینی محسوب می‌شود، ماده نمادین لازم است که امر واپسین خودش را در آن بازنمایی کند و متجلی سازد. «ماده نمادین» همان جنبه منتهای و دنیوی یا طبیعی پدیده‌های نمادین است که برای نیل به معنای حقیقی، باید آن را نفی کرد. درباره فضیلت الهیاتی نیز ماده نمادین همان فضیلت طبیعی یا عادت خوب نفس است که زمینه‌ای برای القای فضیلت موهبتی خداوند می‌شود. اگر چنین زمینه و ماده‌ای نباشد، قطعاً امکان بازنمایی امر واپسین نیز وجود نخواهد داشت.

فضایل القایی پاسخی به نقص فضایل اکتسابی در جهت رسیدن به رؤیت الهی است. آیا می‌توانیم ایمان، امید و محبت را نمادهای دینی بدانیم؟ اگر چنین است اینها جزو کدام دسته یا مرتبه از نمادها قرار می‌گیرند؟ این فضایل - در واقع - از یک سو، آثار و ثمرات افعال خداوند و لطف او بر انسان مؤمن هستند؛ و از سوی دیگر، همین‌طور ایمان، امید و محبت، خداوند را به عنوان غایت قصوای آدمی و سعادت جاودانی بازنمایی می‌کنند. انسان مؤمن، که فضایل الهیاتی بر نفس او القا شده باشد، نمادی از مبدأ و مقصد غایی است.

با ویژگی‌هایی که توماس برای فضیلت الهیاتی برشمرده است، معلوم می‌شود که فضایل اگرچه عادات و فضایی هستند که از لحاظ ظاهری، جنبه انسانی دارند، یعنی در انسان به وجود می‌آیند؛ اما از جهت دیگر، منشأ حیوانی و الهی دارند. بنابراین، فضیلت‌های الهیاتی، ویژگی نمادین دارند؛ یعنی اولاً، نمایانگر امر واپسین و فوق طبیعی هستند. ثانیاً، با نفی معنای منتهای فضیلت، که به سعادت دنیوی منتهی می‌شود، می‌توانیم به اثبات معنای نامتناهی آن و سعادت اخروی نیل شویم.

نتیجه‌گیری

در حیات دینی انسان مؤمن، فضایل الهیاتی [در قالب عمل] نمایانگر فیض الهی [فعل خداوند] است که او را به سعادت حقیقی یا رؤیت الهی [اتحاد خداوند یا امر واپسین] هدایت می‌کند. هر نماد صرف نظر از معنای ظاهری، به واقعیت درونی اشاره می‌کند. نور فیض الهی علاوه بر نور عقل طبیعی، فضایی را به انسان القا می‌کند که ورای فضایل اکتسابی است. سعادت حقیقی ورای سعادت‌های مجازی است و رؤیت الهی ورای فهم و ادراکات دنیوی است.

خیر فاعل، یا سعادت‌مندی را به دو نحو می‌توان فهمید. نوعی از سعادت‌مندی وجود دارد، متناسب با قابلیت‌های موجود عاقل؛ و فضایی به آن سعادت معطوف شده‌اند که ما می‌توانیم با تلاش‌های خودمان به دست آوریم. در واقع، آکوئیناس

مکرر این نوع سعادت را با انجام فضایل اساسی برابر می‌داند. چنین سعادت، سعادت دنیوی است که /*رسطو* آن را با مفاهیم فلسفی توصیف کرده است. اما در حقیقت، ما به یک شکل عالی‌تر از سعادت فراخوانده شده‌ایم؛ یعنی اتحاد مستقیم با خداوند در دیدار فرخنده. این سعادت را گرچه *آکوئیناس* با الفاظ متعارف و مفاهیم فلسفی توصیف کرده، اما واقعیت و معنای آن از مفاهیم صرف فراتر است. بنابراین، از سعادت به خاطر دو سویه (قطبی) بودن معنای آن، باید با زبان نمادین سخن بگوییم. به عبارت دیگر، سعادت حقیقی نمادی برای بازنمایی اتحاد با خداوند و دیدار فرخنده است. چنین نتیجه گرفته می‌شود که این نوع استکمال نه‌تنها کاملاً فراتر از قابلیت‌های طبیعی عقل بشری، بلکه فراتر از هر عقل مخلوقی است، و به این سبب، ما باید به طریقی متحول شویم، و به منظور نیل به چنین غایتی، مبادی جدیدی برای فعالیت دریافت کنیم. همچنین این مبادی جدید، که برای فعالیت تنها به واسطه فعالیت مستقیم خداوند می‌توانند به ما برسند، نفس را متحول می‌سازند و برای فعالیت، به آن نفسی ارزانی می‌شوند که نمی‌توانست فی نفسه آنها را به دست آورد. فیض موجب این تحول می‌شود، و منش‌های مؤثر، که از طریق آن فیض عملی می‌شود، فضایل القایی هستند. این نوع فضایل شامل اقتباس‌ها (گونه‌ها)ی القایی فضایل اساسی و نیز فضایل الهیاتی ایمان، امید و محبت و مواهب روح القدس می‌شود. عقلی که از طریق فضایل عمل می‌کند به مادون نگاه کرده، متمایل می‌شود و احساسات را تغییر شکل می‌دهد. حال ما می‌بینیم که عقل از طریق تأثیر متحول‌کننده فیض به ماورا نظر کرده، از طریق فضایل القایی و مواهب عمل می‌کند. بنابراین، فیض و فضایل الهیاتی نمادهایی هستند که امر واپسین (خداوند) را بازنمایی می‌کنند و از قدرت، معنا و واقعیت آن بهره‌مند هستند.

قوای عقلانی ما در شناخت و عشق خداوند مبنایی برای تأثیرات متحول‌کننده فیض فراهم می‌آورند، و از طریق محبت و فضایل القایی دیگر عمل می‌کنند تا ما را به سوی یک رابطه شخصی با خداوند هدایت کنند که ما غیر از آن هرگز نمی‌توانیم تصور کنیم، اگرچه این قوای عقلی بدون فیض، تمامیت کافی برای فراهم آوردن مبنایی برای شناختی از قواعد خاص قانون طبیعی را، هرچند شناختی ناقص و انحراف‌یافته نگه داشته‌اند. اما نکته مهم و اساسی در اینجا، تأکید بر این نکته است که عقل برای رسیدن به رؤیت الهی به کمک فیض، از توانایی طبیعی خویش فراتر می‌رود، و به عبارت دیگر، توانایی طبیعی را نفی می‌کند تا نقش فیض فوق طبیعی و الهی را اثبات و تأیید نماید.

منابع

- ایلخانی، محمد و سیدمهدی میرهاشمی اسفهلان، ۱۳۸۸، «زبان نمادین از دیدگاه پل تیلیش»، *پژوهش‌های فلسفی*، ش ۲۱۰، ص ۱-۲۶.
- Augustine, 1955, *Confession and enchiridion*, Edited and translated by Albert Cook Outler, Louisville, Kentucky, Westminster John Knox Press
- Aquinas, Thomas, 1981, *Summa Theologica*, Public Domain: www.ccel.org/ccel/aquinas/summa.html
- _____, 2005, *Summa Contra Gentiles*, edited by Rickaby, Joseph, S.J., Catholic Primer; The Catholic Primer: www.catholicprimer.org
- Stump, Eleonore, 1991, *Aquinas on Faith and Goodness, In Being and Goodness: The Concept of the Good in Metaphysics and Philosophical Theology*, Ithaca, NY: Cornell University Press, 179-207.

نقش آموزه‌های دینی در رشد علم تجربی

shs.hossein@gmail.com

yusef.daneshvar@gmail.com

✉ سیدبایس صادقی / کارشناسی ارشد کلامی، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی

یوسف دانشور / استادیار گروه کلام، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی

دریافت: ۱۳۹۷/۱۰/۲۹ - پذیرش: ۱۳۹۸/۰۳/۲۵

چکیده

یکی از مسائل مهم در ارتباط میان علم و دین، نوع تعاملی است که دو حوزه دین و علم تجربی با یکدیگر دارند. به منظور فهم بهتر این تعامل، لازم است نقش مفاهیم و آموزه‌های دین در روند حرکت علم ارزیابی گردد. این مقاله برآن است تا درباره آموزه‌هایی از دین سخن بگوید که نقش مثبتی در رشد و حرکت علم تجربی داشته است و القای این نوع مضامین به جامعه موجب ترغیب ایشان به علم تجربی می‌شود. بررسی این آموزه‌ها و مضامین دینی همچنین می‌تواند ما را در رسیدن به علمی که مطلوب دین است، راهنمایی کند. این آموزه‌ها در دو حوزه نظری و عملی ارزیابی خواهد شد. آموزه‌های نظری عمدتاً در قالب مبانی متافیزیکی علم تجربی در جریان حرکت علم اثرگذار بوده و آموزه‌های عملی عمدتاً در قالب امور انگیزشی به رشد علم کمک کرده است.

کلیدواژه‌ها: اسلام، علم تجربی، آموزه، ظرفیت ایجابی، علم دینی

شکی نیست که بحث از ارتباط میان علم و دین یکی از ضرورت‌های امروز به شمار می‌رود. یکی از مسائل مهم در این حوزه، نوع تعاملی است که این دو با یکدیگر دارند. به منظور فهم بهتر این تعامل، لازم است به این نکته توجه کنیم که مفاهیم و آموزه‌های دین در روند حرکت علم چه نقشی داشته است؟

این نقش گاهی به صورت مثبت و گاهی به صورت منفی بیان شده است؛ یعنی ادعا می‌شود مفاهیم و مضامینی در دین وجود دارد که القای آن به جامعه موجب ترغیب به علوم تجربی و یا در مقابل، باعث بی‌مهری و دور شدن از این علوم می‌شود.

بررسی این مسئله در دنیای غرب و در رابطه میان علم تجربی و دین مسیحیت دارای سابقه نسبتاً طولانی است و غربیان در پی آن بوده‌اند که نقش آموزه‌های مسیحی را در برآمدن و بالیدن علم و یا توقف و عقب‌ماندگی آن بررسی کنند. برای مثال، برخی بر این عقیده‌اند که نگاه توحیدی مسیحیت از آن رو که اعتقاد به نظم و انسجام در جهان را به دنبال دارد، قابل فهم بودن طبیعت را نتیجه داده است، و این خود از پیش‌فرض‌های مهم علم جدید است و در نتیجه، به بالندگی علم تجربی کمک بسزایی کرده است. یا مثلاً، نظر تأییدآمیز به طبیعت در کتاب مقدس، در مقابل نظرات غیردینی، که ماده را ذاتاً شر می‌دانستند، می‌تواند در بالیدن علم اثر بسزایی داشته باشد. در مقابل، برخی سخن از مضامینی گفته‌اند که طبق ادعای ایشان، نقش منفی در رشد علم داشته است. این پژوهش درصدد است آن دسته از مضامینی را که در میان معارف اسلامی می‌تواند به رشد و پیشرفت علم تجربی کمک کند بررسی نماید. این مهم در دو عرصه نظری و عملی مطمح نظر قرار خواهد گرفت.

در میان مسلمانان نیز برخی دیدگاه‌ها علم جدید را ناسازگار با اسلام و آموزه‌های آن تلقی و آن را طرد کرده‌اند. گروهی دیگر با آغوش باز به استقبال علم جدید رفته و برای پذیرش آن تلاش زیادی نموده‌اند. از دیدگاه ایشان، راه علاج عقب‌ماندگی جوامع اسلامی تسلط بر علم جدید و جای‌گزینی جهان‌بینی دینی با جهان‌بینی علمی است. گروهی نیز درصدد اصلاح بعضی مؤلفه‌های علم نوین برآمده‌اند که ناسازگار با آموزه‌های دینی بوده است.

حال سخن در این است که به‌کارگیری هر یک از دیدگاه‌های فوق، متوقف بر بررسی آموزه‌ها و مضامین دینی و درک رویکرد دین نسبت به مؤلفه‌ها و عناصر موجود در علم تجربی است که این مهم نسبت به آموزه‌هایی که می‌تواند نقش مثبتی داشته باشد موضوع بحث واقع خواهد گرفت.

نقش آموزه‌های نظری اسلام در پیشرفت علم تجربی

علم بر پیش‌فرض‌هایی معین بنا شده است؛ یعنی بر اعتقاداتی که اثبات آنها در قلمرو علم نیست، و در نتیجه، علم نمی‌تواند آنها را اثبات کند. این پیش‌فرض‌ها در کنار هم، تصویری از ویژگی‌های جهان به دست می‌دهد که علم در آن چارچوب عمل می‌کند. ابتدا به بعضی از پیش‌فرض‌های اساسی علم اشاره می‌کنیم و در ادامه، نقش آموزه‌های دین اسلام را نسبت به آنها ارزیابی خواهیم کرد:

اینکه طبیعت مادی عینی مستقل از ما وجود دارد، از اولی‌ترین پیش‌فرض‌های علم تجربی است. یکی دیگر از پیش‌فرض‌ها این است که طبیعت موجود قابل فهم است، وگرنه پژوهش درباره آن بی‌فایده بود. پیش‌فرض دیگر یکنواختی طبیعت است؛ یعنی نظم‌های کشف شده در طبیعت، اگرچه در یک مقیاس محدود ارزیابی شده، ولی این نظم بر مقیاسی فراتر از آنچه ارزیابی گردیده قابل تطبیق است. اگرچه «این پیش‌فرض‌ها و دیگر پیش‌فرض‌های علم همیشه دارای مقبولیت نبوده‌اند و حتی مورد تشکیک قرار داشته‌اند و - در واقع - پذیرش آنها در روزگار جدید تاریخ بلند و جذابی دارد (پترسون و دیگران، ۱۳۹۳، ص ۳۸۴)، لیکن این تشکیک‌های فیلسوفان علم هرگز در میان اندیشمندان تجربی به این صورت وجود نداشته و آنچه در عمل اتفاق افتاده مفروغ گرفتن این پیش‌فرض‌ها در میان عالمان تجربی بوده است.

به هر حال، علم امروز ثمره وجود چنین پیش‌فرض‌هایی در میان عالمان تجربی است و این امر غیر قابل انکار است. از این‌رو، به بررسی نسبت آموزه‌های اسلام با این‌گونه پیش‌فرض‌ها وارد می‌شویم:

۱. اعتقاد به واقعیات خارجی

اعتقاد به وجود واقعیتهای خارج از ذهن، به طور ارتكازی در اندیشمندان تجربی به عنوان پیش‌فرضی مهم برای رجوع به طبیعت تلقی می‌شود.

دکتر حسین نصر در این زمینه می‌نویسد:

بدین‌سان، علم اسلامی با نوعی عینیت‌دهی به طبیعت به راه افتاد، و به موجب همین عینیت‌دهی، آن را موضوع

پژوهش برای نیل به معرفتی وحدانی قرار داد (نصر، ۱۳۸۳، ص ۱۶۹).

از منظر قرآن، به عنوان اصلی‌ترین منبع دین اسلام، دنیای خارج از ذهن واقعیت دارد و مکرر مخاطبان قرآن برای رجوع به آن دعوت شده‌اند. آیاتی نظیر: «وَفِي الْأَرْضِ آيَاتٌ لِّلْمُوقِنِينَ وَ فِي أَنفُسِكُمْ أَفَلَا تُبْصِرُونَ» (ذاریات: ۲۰)، که در آن زمین به عنوان بارزترین مصداق خارجی برای بصیرت‌افزایی بدان دعوت شده است، بر وجود واقعیتهای خارج از نفس انسان دلالت دارد. لازم به یادآوری است که ذکر «ارض» در کنار «نفس»، دلالت بر وجود حقیقتی خارج از نفس انسان دارد، و به نوعی این نگاه در تقابل با دیدگاهی است که ذهن‌گرا شمرده می‌شود و خاستگاه همه امور را در نفس و ذهن انسان دنبال می‌کند.

و یا در آیه شریفه «وَوَتَرَى الْجِبَالَ تَحْسَبُهَا جَمَدًا وَ هِيَ تَمْرٌ مَّرَّ السَّحَابِ» (نمل: ۸۸)، نگاه انسان به واقعیت خارج از او ارزیابی می‌شود و نوعی تنبیه به این نوع نگاه داده می‌شود. در این آیه نیز همان‌گونه که مشخص است، سخن از تطابق یافته‌ها و ادراکات انسان با حقایق خارجی است. اینها در کنار نمونه‌های متعدد دیگر، همگی بر وجود واقعیتهای خارج از ذهن انسان دلالت می‌کند.

۲. اعتقاد به قابل فهم بودن طبیعت

چین در قرون میانه، از نظر علمی و صنعتی جلوتر از اروپا و هند بود، ولی با وجود این، علم جدید در آنجا رشد نکرد.

عده‌ای از تحلیل‌گران غربی در تبیین چرایی این مطلب گفته‌اند که این موضوع به سبب تفاوت جهان‌بینی فلسفی حاکم بر اروپاییان و چینی‌ها و هندی‌ها بوده است. علم جدید نمی‌توانست در فرهنگ چینی رشد کند؛ زیرا فرهنگ طبیعت‌گرایی تائوئیستی علل واقعی امور طبیعی را روحانی و نهان می‌دانست و در نتیجه، طبیعت را غیرقابل فهم معرفی می‌کرد. این در حالی است که در رویکرد مسیحیان، جهان برای انسان قابل فهم است؛ زیرا خداوند به بشر دستور می‌دهد که زمین را مستخر خود سازد و این نشانه‌ای بارز از قابل فهم بودن طبیعت است؛ زیرا او هرگز به غیر ممکن دستور نمی‌دهد؛ می‌گوید: «پر بار شوید، زیاد شوید و زمین را پر کنید، و آن را به تسخیر خود درآوردید» (سفر تکوین، ۲۸/۱).

یکی دیگر از آموزه‌های مسیحیان، که از «سفر تکوین» نشئت گرفته، عبارت است از اینکه بشر به صورت خدا خلق شده است. بدین روی، مسیحیان مطمئن بودند که می‌توانند خلقت را درک کنند؛ زیرا اذهان آنها تصاویر ذهن خداوند است. کپلر ۲۰ سال درباره مدارهای سیاره‌ای مطالعه کرد تا کشف کرد که این مدارها بیضوی هستند، ولی در انتهای تحقیقات خود گفت: افکار خداوند را به دنبال او در سر می‌گذرانند (گلشنی، ۱۳۸۷، ص ۳۲۰).

این نگاه کاوش‌گرایانه به طبیعت، در مسیحیت با ارجاع به دو کتابی که خداوند خود را در آن آشکار کرده، که یکی کتاب مقدس است و دیگری کتاب طبیعت، راه را برای فهم‌پذیر بودن طبیعت در میان مسیحیان تسهیل کرد. بر این اساس، عده‌ای از محققان این نوع نگاه کاوش‌گرایانه به طبیعت در اروپا و در میان مسیحیان راه، که خود مستلزم فهم‌پذیری طبیعت است، به عنوان یکی از عوامل ظهور و تکون علم جدید برشمرده‌اند.

ایان باربور در این زمینه می‌نویسد:

قرون میانه پیش‌فرض‌هایی را درباره طبیعت شامل می‌شد که با مشغله علمی سازگار بود. نخست اعتقاد به فهم‌پذیری طبیعت بود که در تأمین مؤلفه عقلانی یا نظری سهم داشت (باربور، ۱۳۹۲، ص ۹۲).

در میان آموزه‌های دین اسلام نیز دعوت به کاوش در طبیعت، به‌ویژه در آیات قرآن، همگی نشان از قابل فهم بودن طبیعت در نگاه دین دارد.

نلینو تشویق قرآن به کاوش در طبیعت را این‌گونه توصیف می‌کند:

آنچه متدینان را به علم هیأت جلب کرده آیات قرآنی است که در مورد سودمندی اجرام آسمانی و حرکات آنها بحث می‌کند و مردم را به تدبیر در آنها وامی‌دارد. به همین جهت است که در تفسیرهای بزرگی چون *مفاتیح الغیب فخر رازی* و *تفسیر نظام الدین الحسن القمی* ملاحظه می‌کنی که هر جا فرصت به دست آمده، به تفصیل درباره مسائل فلکی به بحث پرداخته‌اند (نلینو، ۱۳۴۹، ص ۲۸۸-۲۸۹).

آیاتی که به تفکر در خلقت دعوت می‌کند، نظیر «قُلْ سِيرُوا فِي الْأَرْضِ فَانظُرُوا كَيْفَ بَدَأَ الْخَلْقَ» (عنکبوت: ۲۰) و نیز آیاتی که در آنها به مطالعه تحولات طبیعی امر شده همگی بیان‌کننده امکان کشف این امور از طریق رؤیت حسی برای انسان است؛ زیرا در این آیات، فهم این امور طبیعی مفروغ عنه گرفته شده و به عنوان حد وسط برای رسیدن به امر دیگری و تصدیق به نکته دیگری استفاده گردیده است.

۳. اعتقاد به وجود نظم در طبیعت

اعتقاد به وجود نظامی ثابت در طبیعت، همواره عاملی عمده در تشویق دانشمندان به کشف طبیعت بوده است و بدون آن هر نوع کوششی برای کشف روابط و قوانین در طبیعت عبث به نظر می‌رسد. این اعتقاد سبب می‌شود که هرگاه ما در طی مطالعه یک پدیده طبیعی موفق به کشف نظم در آن نشدیم آن را بر کمی اطلاعات خود حمل کنیم، نه بر وجود بی‌نظمی و حکم به صدفه و اتفاق در طبیعت. اگر جهانی که در آن زندگی می‌کنیم در نگاه ما بر اساس صدفه و اتفاق جریان داشت، اصولاً سخن از کشف قوانین در این نوع از جهان بی معنا بود.

جورج سارتن در کتاب *مقدمه بر تاریخ علم* می‌نویسد:

کاملاً روشن است که اگر در طبیعت وحدتی نبود، اگر جهان نه یک نظام کیهانی، بلکه توده عظیمی از ماده آشفته و درهم بود، اگر بر آن نه قواعد و قوانین، بلکه وقوع بی‌قاعده معجزات حکم می‌راند، در آن فرصتی برای پژوهش‌های علمی و امکانی برای پیشرفت علمی وجود نداشت. کشف هر قانون تازه، تأییدی تازه بر آن اصل موضوع نخستین، یعنی نظم در جهان است (سارتن، ۱۳۸۸، ج ۱، ص ۴۰).

از همین‌روست که وقتی در ربع اول قرن بیستم، مکانیک کوانتومی حاکمیت پیدا کرد، *انیستین* با تکیه بر اعتقادی که به نظم در طبیعت داشت، در نامه‌ای در ۱۹۲۶ میلادی به بورن نوشت:

مکانیک کوانتومی قطعاً با ابهت است، اما یک ندای درونی به من می‌گوید که هنوز شیء واقعی نیست. این نظریه محتوای زیادی دارد، اما واقعاً ما را به اسرار ذات قدیم نزدیک نمی‌کند. به هر حال، من معتقدم که او تاس نمی‌ریزد (بورن، ۱۹۷۱، ص ۹۱).

او در نامه‌ای دیگر به بورن در ۱۹۴۴ میلادی چنین نگاهت:

من و شما از لحاظ دید علمی، در دو قطب مخالف قرار گرفته‌ایم. شما به خدایی که تاس می‌ریزد اعتقاد دارید، و من به وجود نظم کامل در دنیایی که واقعیت دارد، و من به نحو غیرقابل کنترلی با تفحصات خود به دنبال کشف آن هستم ... حتی موفقیت ابتدایی نظریه کوانتومی مرا به این تاس‌ریزی بنیادی معتقد نمی‌سازد. گرچه خوب می‌دانم که همکاران جوان من این را ناشی از پیری من می‌دانند، اما بدون شک، روزی خواهد آمد که معلوم می‌شود دید شهودی کدام‌یک از ما درست بوده است (بورن، ۱۹۷۱، ص ۱۴۹).

عقاید خداباورانه در میان مسیحیان و یهودیان توانست یکی از مفروضات اصلی علم جدید را فراهم کند که عبارت بود از: اعتقاد به یک نظم قابل فهم که در طبیعت به کار رفته است. جست‌وجو در قوانین طبیعت عموماً در قرن هفدهم میلادی به عنوان جست‌وجویی برای کشف قانون‌گذاری الهی در نظر گرفته می‌شد که در پس نظم‌های طبیعت قرار دارد.

در کتاب مقدس، رویکرد مثبتی در مورد طبیعت وجود دارد. بر این اساس، خیریت جهان لازمه آموزه «آفرینش» به شمار می‌آید و اهداف خلوند دربر گیرنده نظم مخلوق در عرصه زمان و تاریخ است (باربور، ۱۳۹۲، ص ۹۴).

در میان آموزه‌های اسلامی نیز این نگاه به وضوح قابل مشاهده است. قرآن مجید در آیات بسیاری، به تفکر در آیات آسمانی و ستارگان و اختلافات عجیبی که در اوضاع آنها پدید می‌آید و نظام متقنی که بر آنها حکومت می‌کند دعوت می‌نماید. به تفکر در آفرینش زمین و دریاها و کوه‌ها و بیابان‌ها و آنچه از عجایب در زمین قرار گرفته و اختلافات شب و روز و تبدیلات فصول و نظم موجود در آنها تشویق می‌کند.

در آیه شریفه «الَّذِي خَلَقَ سَبْعَ سَمَاوَاتٍ طِبَاقًا مَّا تَرَى فِي خَلْقِ الرَّحْمَانِ مِن تَفَاوُتٍ فَارْجِعِ الْبَصَرَ هَلْ تَرَى مِن فُطُورٍ» (ملک: ۳)، کلمه «فطور»، همان‌گونه که در تفسیر المیزان نیز به آن اشاره شده، به معنای «اختلال و بی‌نظمی» است. در این آیه، هرگونه بی‌نظمی در طبیعت و مخلوقات نفی شده و مراد از «ارجاع بصر» تکرار نظر است، و این کنایه است از اینکه اگر بخواهی یقین کنی که در سراسر خلقت تفاوتی نیست، باید با دقت نظر کنی (طباطبائی، ۱۳۷۴، ج ۱۹، ص ۵۸۸).

عبدالفتاح طیاره در تبیین نگاه اسلام به قانونمند بودن و نظاممند بودن طبیعت، می‌نویسد:

عالم دارای قوانین ثابتی است، و این از اصول علم تجربی به شمار می‌رود که در قرآن بدان اشاره شده است. آیه شریفه که می‌فرماید: «در سنت خدا تبدیلی نمی‌یابید» صراحت دارد در این مطلب که سنت‌های الهی دارای بقاست و در آنها تغییری ایجاد نمی‌شود (طیاره، ۱۳۹۲م، ص ۲۶۵).

همچنین آیاتی نظیر «كُلُّ شَيْءٍ عِنْدَهُ بِمِقْدَارٍ» (رعد: ۸) یا «قَدْ جَعَلَ اللَّهُ لِكُلِّ شَيْءٍ قَدْرًا» (طلاق: ۳) قطعاً دلالت بر نوعی نظم و تعین در طبیعت می‌کند؛ زیرا در آیه، از الفاظ عموم استفاده شده و یکی از مصادیق این عام طبیعت است. ممکن است کسی ادعا کند که این آیات علاوه بر دلالت مذکور، بیان می‌کند که خلقت به نحو ریاضی و کمی صورت گرفته است که به نظر می‌رسد این مطلب ارتباطی با مدل‌های تطبیقی و حتی مدل‌های التزامی آیه ندارد.

البته نمی‌توان این مطلب را انکار کرد که در طول برخی اعصار مسلمانان به ریاضیات توجهی ویژه داشته‌اند. شاید این توجه از این نظر بوده که:

ریاضیات در چشم‌انداز اسلامی، همچون دروازه‌ای میان جهان محسوس و جهان معقول شمرده می‌شده است. درست به همان ترتیب که همه اشکال از نقطه و همه اعداد از واحد پدیدار می‌شوند به همان ترتیب نیز هر کثرتی از پدید آورنده جهان به وجود می‌آید که خود احد و واحد است. وقتی اعداد و اشکال را به معنای فیثاغورسی آنها - یعنی به عنوان جواب وجودی وحدت و نه تنها به عنوان کمیت محض - در نظر بگیریم وسیله‌ای می‌شوند که با آنها کثرت از وحدت حکایت می‌کند. به همین جهت است که ذهن و فکر فرد مسلمان پیوسته به ریاضیات تمایل داشته است (نصر، ۱۳۵۹، ص ۱۲۵).

با نگاه به تاریخ، این مطلب مشخص می‌شود که تمایل به ریاضیات هرگز منجر به این نشد که دانشمندان مسلمان طبیعت را به صورت ریاضی فهم کنند.

تا زمانی که غرب به طبیعت با دیدگاهی کم‌ویش مشابه با دیدگاه‌های اسلامی می‌نگریست نقاط مشترک فراوانی در دیدگاه این دو سنت نسبت به طبیعت به چشم می‌خورد ولی این دیدگاه مشترک عمر کوتاهی داشت و با ورود رنسانس به سده‌های

میان و هموار شدن راه انقلاب علمی، زمینه مشترک به سرعت از میان رفت. ریاضی‌سازی طبیعت در مقیاسی غیرمنتظره، به جدایی نهایی از همه آنچه که اروپا از سنت علمی اسلامی به عاریت گرفته بود، منجر شد. این زبان مشترک گفت‌وگو بود که با ظهور علم مدرن و ریاضی‌سازی طبیعت از میان رفت (اقبال، ۱۳۸۹، ص ۲۵۱).

البته باید دقت داشت که ریاضی ندیدن طبیعت توسط سنت اسلامی در اعصار گذشته ضرورتاً به این معنا نیست که این نگاه ریاضی و کمی مخالف با آموزه‌های دین اسلام است. بله، آنچه مشخص است این است که نگاه کمی صرف به طبیعت در میان مسلمانان تحقق پیدا نکرد و شاید به ذهن برسد که این مطلب متأثر از آموزه‌های دینی بوده، لیکن رسیدن به پاسخ، نیازمند تأمل و توجه جدی‌تر به موضوع است.

۴. اعتقاد به مسخر بودن طبیعت

اعتقاد به مسخر بودن طبیعت برای بشر بدین معناست که طبیعت به گونه‌ای آفریده شده که برای بشر قابل کنترل و مهار است.

درین دیدن جهان یکی از اساسی‌ترین و سرنوشت‌سازترین عناصری بوده است که مایه تولد و رشد علم تجربی در معنای خاص امروزی آن شده است (سروش، ۱۳۳۳، ص ۱۳۸).

حال سؤال اساسی این است که آیا اعتقاد به مسخر بودن طبیعت بدین معنا، در آموزه‌های دین اسلام وجود دارد یا خیر؟ قرآن در آیات متعددی از تسخیر طبیعت برای بشر سخن می‌گوید. در ادامه، می‌کشیم معنای «تسخیر» را در این آیات توضیح دهیم. همچنین قرآن در چند جا به تسلط بر طبیعت توسط انبیا یا دیگران اشاره کرده است؛ مثلاً، درباره حضرت داود علیه السلام می‌فرماید: «ما آهن را برای او نرم قرار دادیم»، و یا درباره ذوالقرنین سخن از سد دفاعی محکمی می‌گوید که او توانست ایجاد کند.

آیات متعددی از قرآن به مسئله مسخر بودن طبیعت پرداخته است که در ذیل، به برخی از آنها اشاره می‌شود. در این بین، می‌توان به آیه شریفه «أَلَمْ تَرَوْا أَنَّ اللَّهَ سَخَّرَ لَكُمْ مَّا فِي السَّمَاوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ» (لقمان: ۲۰) اشاره کرد که اگر در این نوع آیات، لام در کلمه «لکم» به معنای لام غایت باشد، معنای آن «به خاطر شما» است، و در نتیجه، در این احتمال، «تسخیر طبیعت» بدین معناست که خداوند طبیعت و زمین را به گونه‌ای آفریده است که به عنوان بستری آماده برای معاش انسان قرار گیرد و همه چیز را برای تحقق این هدف فراهم کرده است. بدین روی «تسخیر» به معنای فعلیت داشتن و آماده بودن است، و تسخیر کننده این اسباب خداست، نه انسان.

اما اگر لام را به معنای «ملک» بگیریم، در این صورت، آیه بدین معناست که خداوند طبیعت را به گونه‌ای خلق کرده که به عنوان ملک تکوینی برای بشر معرفی شده است. اگر پذیرفتیم که لام به معنای ملکیت است در این صورت، به نظر می‌رسد که تعبیر «خلقت» در آیه، با ملک تکوینی مناسبت دارد، نه اعتباری، و مراد از «ملک تکوینی» قدرت بشر در تسلط بر طبیعت است که در این معنا، تسخیر کننده انسان خواهد بود.

در این میان، بعضی همین معنای دوم را احتمال داده‌اند و پیشرفت انسان‌ها در مرور زمان و به خدمت گرفتن اجزای عالم را شاهی بر گفته خود گرفته‌اند. لیکن علامه طباطبائی احتمال دوم را خلاف ظاهر می‌داند

و می‌فرماید: این احتمال با جمله «أَلَمْ تَرَ» نمی‌سازد؛ زیرا اگر تسخیر کننده خود انسان بود، مسخر خود را می‌دید و دیگر حاجت به این سؤال نبود (طباطبائی، ۱۳۷۴، ج ۱۶، ص ۳۴۲).

البته این اشکال به نظر قابل دفع است؛ زیرا استفهام می‌تواند از نوع استفهام تنبّه‌ی باشد؛ همچنان که در بسیاری از جاها، در قرآن شاهد چنین سنجی از استفهام هستیم. حتی به نظر می‌رسد که معنای دوم، که نوعی قدرت تصرف برای بشر فرض می‌کند، می‌تواند شواهدی از قرآن داشته باشد؛ مانند آیه شریفه «سَخَّرَ لَكُمْ الْفَلَكَ لِتَجْرِيَ فِي الْبَحْرِ بِأَمْرِهِ» (ابراهیم: ۳۲) که سخن از تسخیر مصنوعات بشری مانند کشتی برای انسان می‌گوید. با توجه به بیان مذکور، خداوند طبیعت را مسخر انسان ساخته و از او خواسته است که برای تأمین رفاه و نیازمندی‌های خود آن را به تسلط درآورد.

در اینجا، ذکر این نکته مهم است که همه آشنایان به شرایط دنیای متجدد می‌دانند که فوری‌ترین مسئله دنیای نوین، دست کم در سطح مادی، بحران بوم‌شناختی است؛ یعنی به هم ریختن تعادل میان انسان و محیط طبیعی او. بدین روی، ممکن است کسی تصور کند که اعتقاد به مسخر بودن طبیعت در دست بشر به عنوان یک آموزه دینی، می‌تواند این شرایط موجود را وخیم‌تر کند. لیکن این تصور صحیح به نظر نمی‌رسد؛ زیرا این نوع نگاه به طبیعت اگرچه مقدمه تصرف و سیطره بر آن را فراهم می‌کند، ولی هرگز دچار آسیبی نخواهد شد که امروز از ناحیه علم تجربی متوجه طبیعت است؛ زیرا در این نگاه، طبیعت به عنوان مخلوق خداوند و صنع الهی و به عنوان ودیعه‌ای در دست بشر به شمار می‌آید که وظیفه عمران و آبادانی آن را دارد. در این رویکرد، طبیعت همچون مادری است که بشر در دامن آن رشد می‌کند و وظیفه نگاه‌داری و حفاظت از آن نیز به عهده بشر است.

در منظر اسلامی، عمل بر روی طبیعت همیشه تحت نظم و قاعده درآمده و در چارچوب حد و مرزهایی محفوظ مانده است؛ زیرا مسلمان سنتی نیک می‌داند که سعادت نهایی نه با عمل بی‌فرجام، که در ساحت ظاهر به سوی چپاول و تخریب طبیعت میل می‌کند، بلکه با عمل باطنی بر روی خود شخص، برای رام کردن طبیعت نازله خویش و به تعبیر عارفان، مسلمان کردن شیطان وجود خویش دست می‌دهد (نصر، ۱۳۸۳، ص ۱۶۹-۱۷۰).

شاهد بر این مدعا آن است که در طول اعصار متمدنی، مسلمانان با اشتیاق بسیار به فراگیری علوم طبیعی، مانند نجوم و طبیعیات و طب روی آوردند و در پیشرفت این علوم، تأثیرهای عظیمی برجای نهادند، بی آنکه تعادل آن علوم و هماهنگی آنها با طبیعت از دست برود. علوم طبیعی آنها همیشه در چارچوبی که با ساختار کلی عالم از منظر اسلامی هماهنگ بود، شکل گرفت و این فرق عمده‌ای است که میان این دو رویکرد می‌توان مشاهده کرد.

۵. اعتقاد به آموزه «خلقت»

یکی از اعتقاداتی که به عنوان کمک کننده به رشد علم تجربی مطرح شده، آموزه «خلقت» است. این آموزه از جهات گوناگون مطرح نظر قرار گرفته است. اولین جهت نقش این اعتقاد در خیر دانستن طبیعت است که نقطه مقابل نگاه به

طبیعت به عنوان امری شر است. جهت دیگر نقش این آموزه، در اعتقاد به مخلوق بودن عالم و نفی هرگونه رویکرد خداانگارانه به طبیعت است، که می‌تواند نقشی مهم در عرصه کار پژوهشی در حیطه طبیعت داشته باشد.

یکی از باورهای موجود در برخی تمدن‌ها، اعتقاد به «همه‌خدایی» است که از متمایز ساختن خداوند و خلقت‌اش ناتوان بوده و بر آن است که خلقت به نوعی پارهای از خداست. این دیدگاه در خدایی کردن طبیعت و نگاه همراه با نوعی تقدس به طبیعت، می‌توانست جنبه تجربی کار علمی را با مانع جدی مواجه کند. در مقابل، اعتقاد به این مطلب که «طبیعت فی‌نفسه خدا نیست، بلکه خلقت خداست»، می‌توانست زمینه را برای انجام تجاربی بر روی جهان طبیعت هموار کند.

در قرون مسیحی اولیه، چند فیلسوف کیهان‌شناسی خلقت را در زمینه الهیات مسیحی بررسی کردند در قرن سوم میلادی، لاکتانیوس تأکید کرد که خداوند با قدرت بی‌نهایت خویش، جهان را از هیچ خلق کرد و آن را نهایتاً برای نفع بشر طراحی کرده است. این حاکی از آن است که طبیعت مکانیسمی غیرجاندار است که بر طبق قوانین ثابتی عمل می‌کند. در قرن چهارم میلادی، باسیل کابودسیا بر خلاف نظر افلاطون و ارسطو و دیگر فلاسفه یونانی، اصرار داشت که طبیعت جاندار نیست و لذا، وقتی گیاهان یا حیوانات رشد می‌کنند دستورات خداوند را اجرا می‌کنند در نهایت، در اعتقادنامه نقیه آموزه «همه‌خدایی» طرد شده، آنجا که می‌گوید: «مسیح تنها فرزند خداست. مسیح متولد شده است و ساخته شده است». تنها مسیح متولد شد و بنابراین، در جوهر خدا شریک است جهان ساخته شده، متولد نشد (گلشنی، ۱۳۸۷، ص ۲۱۸-۲۲۷).

بدین‌سان، آموزه «همه‌خدایی» به عنوان یکی از عقایدی که در برخی فرهنگ‌های قدیم به عنوان مانعی در مسیر رشد علم نقش ایفا می‌کرد، توسط این اعتقادنامه کنار رفت و اعتقادنامه نقیه مسیر مناسبی را برای تولد علم در سرگذشت بشری هموار ساخت.

این باربور در تبیین مطلب فوق می‌نویسد:

دین مبتنی بر کتاب مقدس هرگز نیروهای طبیعی یا نیروهای حیات ارگانیک را به مقام الوهیت نرسانده بود. جهان موضوعی برای پرستش نبود و از این‌رو، می‌توانست موضوع پژوهش باشد (باربور، ۱۳۹۲، ص ۹۴).

این نوع رویکرد به طبیعت، یعنی نگاهی غیرخداگونه به طبیعت، به قدری در آموزه‌های دین اسلام مؤکد واقع شده است که یکی از اهداف مبارزاتی دین اسلام، مقابله با تفکراتی بوده که به نوعی با وحدانیت خداوند متعال در ستیز بوده‌اند. این بینش یکتاپرستانه زمینه مهمی برای ورود به عرصه طبیعت به‌منظور پژوهش فراهم کرده است.

جهت دیگر در آموزه «خلقت»، توجه به اختیاری دانستن فعل الهی، یعنی مسئله خلقت است. اگر خلقت به عنوان فعل اختیاری خداوند دانسته می‌شود پس برای فهم و شناخت آن، باید به طبیعت رجوع کرد و به صورت پسینی، این فعل اختیاری را رصد نمود؛ همچنان که در همه افعال اختیاری، بدین صورت است که نمی‌توان به صورت پیشینی شناخته شوند. بدین‌سان، نقش مشاهده برای شناخت فعل الهی پررنگ‌تر خواهد شد.

باربور در بیان اثرگذاری این آموزه دینی می‌نویسد:

آموزه «آفرینش» دال بر آن است که جزئیات عالم طبیعت را تنها با مشاهده آن می‌توانیم بشناسیم؛ زیرا اگر جهان محصول فعل اختیاری خداوند است، خداوند ملزم نبود جهان را بدان‌گونه که خلق شده بیافریند، و ما نیز تنها با مشاهده واقعی می‌توانیم

آن را درک کنیم. به عبارت دیگر، جهان ممکن و وابسته به اراده خداوند است، نه پیامد ضروری مبادی نخستین. برخلاف این نگرش، اندیشه یونانی بود که عمدتاً از رویکرد قیاسی بی‌روی می‌کرد و انسان می‌بایست با آغاز نمودن از اصول کلی، بی‌ببرد که چگونه همه جزئیات جهان نظم و سامان یافته است (باربور، ۱۳۹۲، ص ۹۳).

بدون تردید، یکی از عناصر مهم و اثرگذار در علم جدید، اهمیت دادن به مشاهده است. در تفکر یونانی و حتی کلاسیک، اگرچه به مشاهده توجه می‌شده، اما این توجه در اولویت نگاه اندیشمندان قرار نداشته است. عده‌ای تفکر یونانی کلاسیک را منشأ پیش فرض‌های علم می‌دانند، اما با نگاهی عمیق‌تر، تردید خواهیم کرد که جهان‌بینی ایشان در جهت پیشرفت علم بوده باشد؛ زیرا طبق دیدگاه ایشان، فقط تفکر عقلانی است که می‌تواند، بدون احتجاج به پژوهش تجربی صورت را تحصیل کند و بدین‌روی، می‌کوشیدند با تعریف ماهیت اشیا علم را به پیش ببرند (پترسون و دیگران، ۱۳۹۳، ص ۳۸۴).

باید به این مطلب اذعان کرد که نوع نگاهی که برای متدینان با تأثر از دین حاصل می‌شود، می‌تواند زمینه رجوع به عنصر «مشاهده» را در ایشان تسریع و تسهیل کند. بعضی استدلال می‌کنند که گالیله و سایر متفکران در فرایند زایش علم جدید، واقعیت فیزیکی را به شیوه‌ای کاملاً متفاوت از قدما شناختند؛ زیرا آنها تصویری اساساً متفاوت از جهان داشتند و این تصویر حاصل تلقی خاصی از خداوند و راه و رسم ایشان بود (همان، ص ۳۸۵).

این بدان معناست که خداوند آزادانه خلق می‌کند؛ پس امکان ندارد که بتوان ساختار جهان را با استدلال عقلانی استنتاج کرد، آنچنان که ارسطو عقیده داشت.

همین نگاه یعنی آموزه «آفرینش» و اختیار الهی در خلقت در دین اسلام نیز محل تأکید قرار گرفته است. علاوه بر آن، دعوت به مشاهده به‌طور مستقیم یا غیرمستقیم به منظور ارتباط با حقیقت نظام هستی نیز به‌طور مکرر در قرآن صورت گرفته است.

در پایان، می‌توان به این نتیجه رسید که دین به عنوان تکمیل‌کننده خالهایی که علم جدید در مسیر رشد خود با آن مواجه بوده، توانسته است زمینه حرکت و رشد علم را فراهم کند.

اگر دین با ارائه هدف اعلای حیات که تکیه‌گاهی برای پرسش‌های بنیادین انسان‌ها به‌طور مستقیم یا غیرمستقیم است از زندگی بشر رخت برمی‌بسته، آنگاه علم با آن روش بی‌اعتنا به احساس‌های والا و پرسش‌های بنیادین انسان‌ها، حیات بشری را می‌خشکاند و تاریخ را از حرکت بازمی‌داشت (جعفری، ۱۳۷۲، ص ۷۹).

در بیان آموزه‌های نظری دین، که نوعی جهان‌بینی در حوزه هست‌ها و نیست‌ها به ما ارائه می‌دهد، به همین مقدار اکتفا کرده و در ادامه، به آموزه‌هایی اشاره خواهیم کرد که جنبه عملی و ارزشی داشته و شاید بتوان گفت که نقشی انگیزشی در رشد علم را ایفا کرده است.

نقش آموزه‌های عملی اسلام در پیشرفت علم تجربی

الف. دعوت به علم‌آموزی

یکی از مهم‌ترین آموزه‌های دین اسلام «دعوت به علم‌آموزی» است، به گونه‌ای که اهمیت این آموزه در دین اسلام بر

احدی پوشیده نیست. ما ادعا نمی‌کنیم که علم مورد دعوت اسلام علم تجربی نوین با ماهیت امروزمین بوده است، بلکه دعوت دین به علم و معرفت - ولو معرفت غیرتجربی - زمینه ورود مسلمانان به تجربه و مشاهده عالم را فراهم کرد، به گونه‌ای که این مشاهده لازمه قهری دعوت دین به علم‌آموزی بوده است. حال اگر شارع مقدس این لازمه را نمی‌پسندد بر اوست که مخاطبان را به این نکته توجه دهد، وگرنه نوعی امضا از طرف شارع نسبت به لوازم فهمیده می‌شود. دعوت مؤکد قرآن، این کتاب آسمانی بود که مسلمانان را به تفکر و اندیشه درباره طبیعت برانگیخت. آیه‌های بسیار در قرآن توجه انسان را به هماهنگی و نظم موجود در جهان طبیعی و حرکت ستارگان جلب می‌کرد و تلاوت‌کنندگان را وامی‌داشت تا درباره طبیعت و اختلاف شب و روز و گیاهان گوناگون، که با وجود بهره‌گیری از یک نوع خاک و آب با یکدیگر متفاوت‌اند، بیندیشند (اقبال، ۱۳۸۹، ص ۲۱-۲۲).

جرج سارتن به درستی در تبیین آنچه در میان مسلمانان اتفاق افتاد، می‌گوید:

من بار دیگر سؤال می‌کنم که چگونه می‌توان به شناخت درستی از دانش مسلمین دست یافت، اگر تمرکز آن حول قرآن را

درک نکنیم (سارتن، ۱۹۲۷، ص ۱)

در پی این تشویق‌ها و دعوت‌ها، نخستین علمی که در اسلام پدید آمد علوم دینی بود؛ نظیر علم قرائت قرآن و علم تفسیر و فقه. به دنبال آن، علوم دیگری برای حفظ و ثبت سخنان و رفتارهای رسول اکرم ﷺ پدید آمد؛ مانند علم حدیث و علم رجال و علم انساب. این علوم دینی زمینه فکری و برخی از عناصر روش‌شناسی راه، که پس از آن در علوم طبیعی مورد استفاده قرار گرفت، فراهم آورد. شواهد عینی معتبر، ضبط جزئیات، طبقه‌بندی اطلاعات و خوش‌سلیقگی در طبقه‌بندی و رده‌بندی اطلاعات برخی از عناصر روش‌شناسی مزبور است. آنچه از اهمیت بیشتری برخوردار است سیر تاریخی وقایع نیست، بلکه این حقیقت است که خاستگاه این سنت علمی، که به مدت هشت سده پیشرفته‌ترین سنت علمی در همه دنیا محسوب می‌شد، سنت معرفتی بود که ریشه در دو منبع اسلام یعنی قرآن و حدیث داشت (اقبال، ۱۳۸۹، ص ۲۰). دقیق شدن مسلمانان در علوم مزبور، که به نوعی لازمه این علوم بوده است، منجر به نوعی دقت در سایر امور نیز شد. برای مثال، همین سنخ از دقت را در مشاهدات ایشان نیز می‌توان نظاره کرد.

سدیلو در توضیح این مطلب می‌نویسد:

یکی از مهم‌ترین امتیازاتی که دانشگاه بغداد داشت همان روح علمی صحیح آن بوده ... تا مطلبی را تجربه ثابت نمی‌کرده، تسلیم

آن نمی‌شدند و این طریقه‌ای است که دانشمندان قرون اخیر به کمک آن توانسته‌اند دست به اختراعات و اکتشافات فعلی

بزنند (گوستاولوبون، ۱۳۴۷، ص ۵۳۴).

البته وام‌گیری علم غرب از تمدن اسلامی هرگز بدین معنا نیست که علم تجربی نوین تماماً مطابق علمی است که در میان مسلمانان رواج داشته، بلکه این تأثیر در بعضی مؤلفه‌های علم نوین مورد توجه است.

در اینجا، لازم است بعضی از آیات و روایاتی را که به مقوله علم و علم‌پژوهی پرداخته، مرور می‌کنیم تا با نگاهی درون‌دینی نگاه دین اسلام به علم را بررسی نماییم.

خداوند متعال در قرآن می‌فرماید: «أَلَمْ تَرَ أَنَّ اللَّهَ أَنْزَلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَأَخْرَجْنَا بِهِ ثَمَرَاتٍ مُخْتَلِفًا أَلْوَانُهَا وَمِنَ

الْجِبَالِ جُدُّ بَيْضٌ وَ حَمْرٌ مَخْتَلِفٌ أَلْوَانُهَا وَ غَرَابِيبُ سُودٌ وَ مِنَ النَّاسِ وَ الدَّوَابِّ وَ الْأَنْعَامِ مَخْتَلِفٌ أَلْوَانُهُ كَذَلِكَ إِنَّمَا يَخْشَى اللَّهَ مِنْ عِبَادِهِ الْعُلَمَاءُ» (فاطر: ۲۷). واضح است که به قرینه سیاق، مراد از «علما» در آیه شریفه، اندیشمندانی هستند که با رجوع به طبیعت و کنکاش در آن و پی‌بردن به اسرار عالم، در مقابل خداوند خشیت پیدا می‌کنند.

اگر تحصیل خشیت در گرو تأمل و تدبیر در پدیده‌هاست و بررسی طبیعت مقدمه‌ای برای حصول این مهم معرفی شده، ناخودآگاه مسلمانان به سمت طبیعت و رمزگشایی از اسرار آن خواهند رفت.

از سوی دیگر، باید توجه داشت که در دین اسلام، اگر دانستن یک علم مقدمه رسیدن به یک هدف اسلامی و یا انجام یک وظیفه شرعی باشد فرا گرفتن آن توصیه شده، و حتی گاهی به عنوان فریضه‌ای بر عهده مسلمانان مطرح شده است. در روایتی از امیرالمؤمنین علی علیه السلام نقل شده است که فرمودند: «اكتسبوا العلم یکسبکم الحیاة»؛ علم را کسب کنید تا علم برای شما زندگی را کسب کند (آمدی، ۱۴۱۰ق، ص ۱۵۰).

این وظیفه می‌تواند کمک به احیای اسلام در جامعه بشری باشد؛ چنان‌که پیامبر رحمت می‌فرماید: «من جاءه الموت و هو یطلب العلم لیحیی به الاسلام کان بینه و بین الانبیاء درجه واحدة فی الجنة» (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۱، ص ۱۸۴). و یا وظیفه اعتلای قدرت مسلمانان در برابر کفار است که در آیه شریفه «أَنْ یَجْعَلَ اللَّهُ لِلْكَافِرِینَ عَلَى الْمُؤْمِنِینَ سَبِیلًا» (نساء: ۱۴۱)، جامعه منظور نظر اسلام جامعه‌ای معرفی می‌شود که مستقل است و نه تحت سلطه کفار، و واضح است که این مهم در بسیاری از حالات حاصل نمی‌شود، مگر با رجوع به علم؛ علمی که به فرموده حضرت امیرالمؤمنین علیه السلام «سلطان» معرفی شده است و دارنده آن دارای سلطه و قدرت دانسته می‌شود.

گاهی نیز این وظیفه «خدمت به دیگران» تعریف شده است؛ چنان‌که در کلام رسول اعظم صلی الله علیه و آله درباره خدمت به خلق آمده است: «الخلق کلهم عیال الله فاحبّ الخلق الیه انفعهم لعیال» (حمیری، ۱۴۱۳ق، ص ۱۲۰).

در روایتی دیگر، امام صادق علیه السلام خطاب به مفضل می‌فرماید:

تفکر کن ای مفضل، در آنچه قادر علیم راه علم آن را به مردم داده و آنچه علمش را به مردم نداده که هر یک موافق حکمت و مصلحت است؛ زیرا هر چه صلاح دین و دنیای آدمی در دانستن آن است راهی برای آن گشوده؛ اما آنچه صلاح دنیا در دانستن آن و آدمی را راه علم به آن داده، مانند زراعت کردن و درخت کاشتن و آباد کردن زمین‌ها و بیرون آوردن قنات‌ها و نگاه‌داشتن چهارپایان و معرفت گیاه‌ها و ریشه‌ها که به آن استسفا می‌جویند از انواع بیماری‌ها و دردها و بیرون آوردن معادن‌ها که انواع جواهر را بیرون می‌آورند، و علم سوار شدن کشتی‌ها و غوص کردن در دریاها و انواع شیوه‌ها در صید کردن وحشیان و مرغان و ماهیان و تصرف در صنعت‌ها و وجوه متاجر و مکاسب و غیر آنها که شرحشان به طول می‌انجامد و تعداد آنها دشوار است، و صلاح امور دنیای مردم در آنهاست (مفضل بن عمر، بی‌تا، ص ۸۲).

در این روایت، علم درخت‌کاری و دام‌داری و عمران زمین و کشتی‌رانی و نظایر آن همگی از علومی معرفی شده که خداوند متعال به انسان ارزانی کرده است تا صلاح زندگی مادی و دنیوی را برای خود و دیگران به کمک این علوم استحصال کند.

اینها نمونه‌ای کوچک از آموزه‌هایی است که در دین اسلام مطرح شده و انگیزه‌ای قوی برای علم‌آموزی در اختیار مسلمانان قرار داده است.

ب. دعوت به کشف عظمت خدا در طبیعت

اعتقادات دینی همواره می‌توانسته است و می‌تواند برای فعالیت علمی انگیزه ایجاد کند. یکی از آموزه‌های دین دعوت مردم به سمت طبیعت به منظور کشف عظمت خداوند در طبیعت است.

این ادعا که حکمت الهی را می‌توان در آثار خلقت دیده مورد توجه واقع شده به طوری که برخی از اندیشمندان استدلال کردند که محال است جهان شگفت‌انگیز حیات میکروسکوپی را مطالعه کنیم و یک ملحد باقی بمانیم (گلشنی، ۱۳۸۷، ص ۶۴). حتی بنیان‌گذاران علم جدید نیز مطالعه طبیعت را به منزله مطالعه نشانه‌های خداوند در طبیعت در نظر می‌گرفتند و نظم موجود در پدیده‌های طبیعی را به عنوان نشانه‌ای از دانش و حکمت برتر خداوند تعبیر می‌کردند. به بیان نیوتن، این نظام زیبای خورشید و سیارات و ستاره‌های دنباله‌دار فقط می‌تواند از هدایت و حکمت یک موجود هوشمند و توانا نشأت بگیرد. این نوع نگاه به فعالیت‌های علمی را در آموزه‌های دینی به طور واضح می‌توان یافت. فرانسویس بیکن بر مشابَهت کتاب آثار خداوند و کتاب اقوال خداوند اصرار داشت و وظیفه مطالعه اقوال خداوند را حاکی از وظیفه‌ای مشابه برای مطالعه آثار خداوند یعنی طبیعت می‌دانست.

ایمان دینی به عنوان یک محرک بسیار نیرومند مهم‌ترین انگیزه‌های بود که دانشمندان مسلمان را در دوره درخشان تمدن اسلامی به کار علمی وا می‌داشت.

لوی به خوبی این دیدگاه علمای مسلمان را خلاصه می‌کند و می‌نویسد:

صرف‌نظر از عدّه‌ای قلیلی از اندیشمندان مسلمان، که تحت تأثیر یونانی‌ها بودند، انگیزه مسلمانانی که در علوم تحقیق کردند این بود که در عجایب خلقت، آثار عظمت الهی را مشاهده کنند (لوی، ۱۹۵۷، ص ۴۶۰).

در قرآن، قریب ۷۵۰ آیه در زمینه خدانشناسی از راه علوم طبیعی آمده است. در این آیات، خداوند از پدیده‌های طبیعی به عنوان آیات الهی یاد می‌کند و بندگانش را به تفکر و نظر در آنها دعوت می‌کند. نقشی که قرآن برای مراجعه به طبیعت از حیث خدانشناسی قایل است، عامل اصلی اقبال دانش‌پژوهان مسلمان به این علوم شد و در واقع، پیدایش تمدن درخشان اسلامی را باید تا حد زیادی مرهون آن دانست.

قرآن به تفکر در خلقت انسان و اسرار و رموزی که در ساختمان وجودش نهفته است و به سیر در اقطار زمین و مشاهده در آثار گذشتگان اصرار دارد. بدین ترتیب، به تعلم علوم طبیعی و ریاضی و فلسفی و فنون ادبی و بالآخره، همه علمی که در دسترس فکر انسانی است و تعلم آنها به نفع جهان بشری و سعادت‌بخش جامعه انسانی می‌باشد، دعوت می‌کند. آری، قرآن به این علوم دعوت می‌کند، به این شرط که به حق و حقیقت رهنما شود و جهان‌بینی حقیقی راه، که سرلوحه آن خدانشناسی می‌باشد دربر داشته باشد (طباطبائی، ۱۳۸۸، ص ۹۴).

به یقین، علم اسلامی آدمی را بر شناخت طبیعت و عمل بر روی آن توانا ساخته و نمونه‌های آن در کشاورزی و طب و مانند آن مشهود است، ولی:

علم اسلامی به فرایندی اهتمام داشت که به طبیعت به عنوان تجلی الهی امکان می‌داد تا بر نفس انسان عمل کند؛ کما اینکه امکان عمل انسان بر طبیعت از طریق تدبیر در تجلیات آن را فراهم می‌ساخت. بدین‌سان، علم اسلامی با نوعی عینیت‌دهی به طبیعت به راه افتاد و به موجب همین عینیت‌دهی، آن را موضوع پژوهش برای نیل به معرفتی

وحدانی قرار داد؛ معرفتی که در نهایت، انسان را با مثل‌اعلای خود او و نیز مثل‌اعلای طبیعت متحد می‌ساخت، به طوری که طبیعت تبدیل به یک گواه نزدیک بر حضور الهی می‌شد. شاخصه علم متجدد همین فقدان کامل ساحت عرفانی است (نصر، ۱۳۸۳، ص ۱۶۹).

ج. دعوت به مدارا

تسامح به دوگونه قابل فرض است: تسامح در معرفت که به نوعی نسبت‌گرایی منجر می‌شود؛ تسامح در رفتار که نوعی مدارا با دیگران شمرده می‌شود. نوع اول از تسامح اگرچه تأیید نمی‌شود و در معرفت‌شناسی نقد شده، لیکن نوع دوم از تسامح به‌شدت مطمح نظر اسلام بوده و طرف‌داران خود را بدان تشویق کرده است. وجود سعه صدر و تحمل آراء دیگران و رفتار منصفانه با فرق دیگر در جوامع اسلامی، سبب باز شدن باب مناظرات و نیز همکاری در جهت پیشرفت علم شد.

جرجی زیلین در این زمینه می‌نویسد:

یکی از عوامل مؤثر در سرعت پیشرفت تمدن و ترقی و تعالی علوم و ادبیات در نهضت عباسیان، این بود که خلفا در راه ترجمه و نقل علوم، از بذل هرچیز گران و ارزان دریغ نداشتند و بدون توجه به ملیت و مذهب و نژاد، دانشمندان و مترجمین را احترام می‌کردند و همه نوع مساعدت با آنها داشتند و از این‌رو، دانشمندان مسیحی، یهودی، زرتشتی، صابئی و سامری در بارگاه خلفا گرد آمدند (زیلین، ۱۳۴۵، ص ۵۸۲).

برای جامعه مشترک المنافع اسلامی، مسائل ملیت و رنگ و پوست حل شده بود و جامعه مسلمان صدر اسلام نسبت به افراد خارج از خود و دیدگاه‌هایشان به شدت از خود تساهل نشان می‌داد. این نگاه برادرگونه راه را برای پیشرفت علم فراهم کرد؛ زیرا زمینه و بستر اجتماعی اشتراکی را فراهم ساخت (عبدالسلام، ۱۳۸۷، ص ۸۶-۹۸).

نتیجه‌گیری

دین اسلام با داشتن آموزه‌های نظری مانند «اعتقاد به واقعیتی خارج از ذهن» و «اعتقاد به قابل فهم بودن طبیعت» و همچنین «باور به وجود نظم در عالم»، که همگی از پیش‌فرض‌های علم تجربی امروز است، نقش مثبتی در پیشرفت علم تجربی داشته است. همچنین آموزه‌هایی نظیر «مسخر دانستن طبیعت برای بشر» و آموزه «خلقت»، که دلالت بر اختیاری بودن فعل الهی و دلالت بر نفی الوهیت از طبیعت می‌کند، همگی زمینه ورود بشر به طبیعت و پژوهش در آن را فراهم می‌کند.

در کنار این آموزه‌های نظری، نباید نقش آموزه‌های عملی را به عنوان عوامل انگیزشی نادیده گرفت. دعوت به علم‌آموزی، که گاه به طور مستقیم دعوت به مشاهدات را سرلوحه دعوت خود قرار داده و گاه به طور غیر مستقیم انگیزه ورود به امور مشاهداتی را فراهم کرده است، در کنار دعوت به مدارا، که فضای باز علمی را می‌تواند فراهم کند، همگی نقشی مثبت در ترغیب مردم به علم تجربی داشته است.

منابع

- اقبال، مظفر، ۱۳۸۹، *اسلام و علم*، ترجمه فرشته ناصری و علی آخشینی، مشهد، آستان قدس رضوی.
- باربور، ایان، ۱۳۹۲، *دین و علم*، ترجمه پیروز فطوره‌چی، تهران، پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
- پترسون مایلیک و هاسکر ویلیام و رایسناخ بروس و بازیجر دیوید، ۱۳۹۳، *عقل و اعتقاد دینی*، ترجمه احمد نراقی و ابراهیم سلطانی، چ هشتم، تهران، طرح نو.
- تمیمی آمدی، عبدالواحد بن محمد، ۱۴۱۰ق، *عبر الحکم و در الکلم*، چ دوم، قم، دار الکتب الاسلامی.
- جعفری، محمدتقی، ۱۳۷۲، *تحقیقی در فلسفه علم*، تهران، دانشگاه صنعتی شریف.
- حمیری، عبدالله بن جعفر، ۱۴۱۳ق، *قرب الالساد*، قم، موسسه آل لیبیت.
- زیدان، جرجی، ۱۳۴۵، *تاریخ تمدن اسلام*، ترجمه علی جواهر کلام، تهران، امیرکبیر.
- سارتن، جورج، ۱۳۸۸، *مقدمه بر تاریخ علم*، ترجمه غلامحسین صدیقی افشار، چ سوم، تهران، علمی و فرهنگی.
- سروش، عبدالکریم، ۱۳۷۳، *تفرج صنع*، چ سوم، تهران، مؤسسه فرهنگی صراط.
- طباطبائی، سیدمحمدحسین، ۱۳۷۴، *المیزان فی تفسیر القرآن*، ترجمه سیدمحمدباقر موسوی همدانی، چ پنجم، قم، جامعه مدرسین.
- _____، ۱۳۸۸، *قرآن در اسلام*، چ سوم، قم، بوستان کتاب.
- طباره، عبدالفتاح، ۱۳۹۲م، *روح الدین الاسلامی*، ط. السادسه، بیروت، دارالعلم للملایین.
- عبدالسلام، محمد، ۱۳۸۷، *شکوفایی علم در جهان اسلام و منابع و راهبردها*، ترجمه اصغر افتخاری و غلامرضا خواجه سروی، تهران، دانشگاه امام صادق.
- گلشنی، مهدی، ۱۳۸۷، *آیا علم می‌تواند دین را نادیده بگیرد؟*، ترجمه بتول نجفی، تهران، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
- گوستاولوبون، ۱۳۴۷، *تمدن اسلام و عرب*، ترجمه سیدهاشم حسینی، تهران، چاپ اسلامی.
- مجلسی، محمدباقر، ۱۴۰۳ق، *بحار الانوار*، چ دوم، بیروت، دار احیا التراث العربی.
- مفضل بن عمر، بی‌تا، *توحید المفضل*، چ سوم، قم، داورى.
- نصر، سیدحسین، ۱۳۸۳، *اسلام و تنگناهای انسان متجدد*، ترجمه انشاء الله رحمتی، تهران، دفتر پژوهش و نشر سهروردی.
- _____، ۱۳۵۹، *علم و تمدن در اسلام*، ترجمه احمد آرام، چ دوم، تهران، خوارزمی.
- نلینو، کرلو الفونسو، ۱۳۴۹، *تاریخ نجوم اسلامی*، ترجمه احمد آرام، تهران، چاپخانه بهمن.

Born, Max, 1971, *The Born-Einstein Letters*, translated by Irene Born, London: Macmillan.

Levy, R., 1957, *The Social Structure of Islam*, Cambridge, Cambridge University Press.

تحلیل بسترهای ایمان از منظر قرآن

Safir.Shahed@Gmail.com

حامد حسینیان / دکتری فلسفه دین

دریافت: ۱۳۹۷/۱۲/۱۹ - پذیرش: ۱۳۹۸/۰۶/۱۶

چکیده

ایمان فرایندی است که از مقدمات و بسترهای زمینه‌ساز شروع می‌شود و در نقطه‌ای به عزم ایمان منجر می‌شود و از آن پس شدت می‌گیرد. از آن‌رو که تبیین فرایند ایمان در قرآن از بایسته‌های قرآن‌پژوهان و دین‌شناسان است، در این مقاله تلاش شده است بسترهای ایمان‌ساز و نقش آنها بررسی شود. بدین منظور، با دقت تمام، آیات قرآن بررسی شد و هرچه در بیان قرآن به عنوان مقدمه ایمان برای مؤمنان ذکر شده بود، جمع‌آوری گردید. این مقدمات در چهار دسته زمینه‌های اخلاقی، معرفتی، ایمانی و کرداری جای گرفت. مطابق یافته‌های پژوهش، ایمان افزون بر معرفت، نیازمند بسترهای اخلاقی و رفتاری است و هر نهادی زمینه پذیرش ایمان را ندارد. همچنین هر مرحله از ایمان نیز در افزایش مراتب بعدی ایمان نقش زمینه‌ای دارد و برای رسیدن به ایمان مطلوب، ضروری است.

کلیدواژه‌ها: ایمان، قرآن، زمینه‌های ایمان، معرفت، اخلاق، کردار

هرچند تاکنون پژوهش‌هایی در تعامل علم و ایمان، عمل و ایمان و یا بحث‌هایی کوتاه در رابطه با اخلاق و معرفت تدوین شده، پژوهشی قرآنی که در تحلیلی جامع، همه زمینه‌سازهای ایمان را بررسی کرده باشد، نگاشته نشده است. در بیان قرآن، آیات بسیاری درصدد بیان مقدمات لازم برای ایمان هستند. قرآن در بیان تحقق یافتن‌ها و تحقق نیافتن‌های ایمان، به این زمینه‌ها اشاره کرده است. برای استخراج همه این زمینه‌ها، آیات قرآن به دقتی چندباره، ملاحظه شد و در نهایت، آیات به دست آمده بر اساس موضوع محوری، دسته‌بندی گردید. نتایج نهایی بر اساس استقرای آیات، در چهار دسته زمینه‌های اخلاقی، معرفتی، ایمانی و کرداری جای گرفت.

در نگارش مقاله، پس از بیان هر دسته از آیات، بار دیگر نتایج مرور شد و در خاتمه، تحلیل ارائه گردید. نکته دیگر اینکه چون بسیاری از آیات در ادعای خود آشکار بود و نیازی به استنباط نداشت، تنها آدرس آنها در متن آمد و گاهی که چند آیه به یک مطلب اشاره داشت، برای رعایت حجم نوشتار، تنها به ذکر یک نمونه بسنده شد. در مواردی نیز که برداشت آیات حاصل استظهار مؤلف بوده، متن آیات با متن مقاله همراه شده است.

۱. زمینه‌های اخلاقی

یکی از زمینه‌های شکل‌گیری ایمان، بسترسازی برای محیط مناسبی است که ایمان در آن شکل بگیرد. اولیا و رهبران الهی در آماده ساختن مردم برای پذیرش ایمان، همواره نخست آنان را موعظه می‌کردند و از رذیلت‌ها می‌شستند. سیره عملی امام سجاد^{علیه السلام} در بیان مکارم اخلاق در قالب دعا و مناجات، نمونه جامعی از این روش تهذیبی است. در بیان قرآن نیز به تقدم اخلاق و تهذیب برای تحصیل ایمان توجه داده شده است. آیات مربوط به این بحث را در این مجال، به دو دسته تقسیم کرده‌ایم:

۱- ویژگی‌های اخلاقی‌ای که برای تحقق ایمان لازم هستند یا زمینه ایمان آوردن را فراهم می‌کنند. ما این ویژگی‌ها را در آیات قرآن چنین استقراء کردیم:

الف. ترس (خوف و خشیت): (نازعات: ۴۵)؛ (ق: ۴۵)؛ (أعراف: ۱۵۴)؛ (أعلى: ۱۰)؛ (أنعام: ۵۱)؛ (توبه: ۱۸)؛ (رعد: ۲۱)؛ (فاطر: ۱۸)؛ (طه: ۲-۳)؛ (یس: ۱۱)؛

ب. فروتنی (فرو افتادگی اعضای بدن) در برابر خداوند (خشوع): (أل عمران: ۱۹۹)؛

ج. تواضع (تکبر نداشتن): (سجده: ۱۵)؛

د. شکرگزار بودن؛ (لقمان: ۳۱)؛ (إبراهیم: ۵)؛ (شوری: ۳۳)؛ (سبأ: ۱۹)؛

ه. صبر؛ (شوری: ۳۳)؛ (إبراهیم: ۵)؛ (سبأ: ۱۹)؛ (لقمان: ۳۱)؛

و. شرح صدر (گشادگی سینه در دریافت الطاف خداوند)؛ (أنعام: ۱۲۵)؛

ز. پاکی (تزکیه) و طهارت؛ (مائده: ۴۱)؛ (أل عمران: ۱۶۴)؛

نکته قابل توجه اینکه در آیات قرآن، بارها فلسفه بعثت انبیا، «تزکیه و تعلیم» بیان شده است (بقره: ۱۵۱)، و جالب

اینکه تمام آیات - غیر از یک نمونه، آن هم در دعای حضرت ابراهیم^{علیه السلام} که در مقام بیان اصول تربیت نبوده - تزکیه

بر تعلیم مقدم شده است. این توجه نشان می‌دهد که در مسیر تربیت، اولاً، تزکیه اخلاقی نیز نیاز است؛ و ثانیاً، تزکیه بر تعلیم مقدم است.

۲- ویژگی‌های اخلاقی که مانع تحقق ایمان می‌شوند. ما این ویژگی‌ها را پس از استقرای آیات چنین یافتیم:

الف. خود بزرگ بینی (تکبر و علو): پر بسامدترین علت عدم رویش ایمان در قرآن «استکبار» است. در این مجال، دست کم ۴۴ آیه به صراحت بر نقش تکبر دلالت دارد: (غافر: ۳۵ و ۳۷)؛ (صافات: ۳۵)؛ (نحل: ۲۹)؛ (مؤمنون: ۶۷)؛ (لقمان: ۷)؛ (منافقون: ۵)؛ (قصص: ۳۹)؛ (اعراف: ۷۶، ۱۳۳، ۱۴۶، ۷۵، ۳۶، ۸۸، ۴۰-۴۱)؛ (نوح: ۷)؛ (بقره: ۳۴، ۸۷)؛ (احقاف: ۱۰، ۲۰)؛ (انعام: ۹۳)؛ (جاثیه: ۸، ۳۱)؛ (حج: ۹)؛ (زمر: ۵۹، ۶۰، ۷۲)؛ (عنکبوت: ۳۹)؛ (فرقان: ۲۱)؛ (مدثر: ۲۴)؛ (مؤمنون: ۴۶-۴۷)؛ (نحل: ۲۲-۲۴)؛ (نساء: ۱۷۲-۱۷۳)؛ (سبأ: ۳۲)؛ (ص: ۷۵)؛ (غافر: ۴۸)؛ (فاطر: ۴۳)؛ (یونس: ۷۵، ۷۶، ۸۳)؛ (نمل: ۱۴).

ب. هواپرستی: (طه: ۱۶)؛

ج. حب دنیا: توییح و مذمت حب دنیا، با فراوانی ۴۱ آیه، تأکید قرآن بر مواظبت از این آفت راه ایمان را نشان می‌دهد. این دسته از آیات را می‌توان در ۵ دسته طبقه بندی کرد:

یکم. دنیا فریبنده است: (اعراف: ۵۱)؛ (انعام: ۷۰، ۱۳۰)؛ (جاثیه: ۳۵)؛ (فاطر: ۵)؛ (لقمان: ۳۳).

دوم. رفاه زدگی انسان را از پذیرش دعوت پیامبر و سعادت باز می‌دارد: (مؤمنون: ۳۳، ۶۴)؛ (اسراء: ۱۶)؛ (انبیاء: ۱۳)؛ (زخرف: ۲۳)؛ (واقععه: ۴۵)؛ (سبأ: ۳۵)؛ (هود: ۱۱۶).

سوم. حب دنیا انسان را از هدایت بازمی‌دارد: (نحل: ۱۰۷-۱۰۸).

چهارم: حب دنیا انسان را در مسیر تعالی زمین گیر می‌کند: (توبه: ۳۸).

پنجم: همواره این ثروتمندان و اصحاب دنیا هستند که در برابر دستورهای پیامبر مقاومت می‌کنند: (مزمّل: ۱۱)؛ (توبه: ۸۶)؛ (توبه: ۹۳)؛ (قلم: ۱۴-۱۵).

د. فسق: «فسق» در لغت قرآن، به معنای «خروج از حق» است (قرشی، ۱۳۷۱، ج ۵، ص ۱۷۶). فاسق روحیه‌ای دارد که ایمان با آن جمع نمی‌شود: «كَذَلِكَ حَقَّتْ كَلِمَةُ رَبِّكَ عَلَى الَّذِينَ فَسَقُوا أَنَّهُمْ لَا يُؤْمِنُونَ» (یونس: ۳۳).

ه. لجاجت (عناد): «فَذَلِكِ يَوْمَئِذٍ يَوْمٌ عَسِيرٌ عَلَى الْكَافِرِينَ غَيْرُ يَسِيرٍ ... كَلَّا إِنَّهُ كَانَ لِآيَاتِنَا عَنِيدًا» (مدثر: ۱۶). این بیان درصدد نشان دادن آن است که حقیقت انحراف آنها از سعادت ابدی روحیه عناد و لجاجت آنها بوده است.

و. سختی قلب (قساوت): (زمر: ۲۲).

نتیجه بررسی

در مجموعه آیاتی که گذشت، با دو دسته آیات آشنا شدیم: دسته اول اشاره به خلّیاتی بود که در فرایند ایمان تحصیل آنها لازم است. در بررسی گذشته، این اخلاقیات در قرآن این گونه یافت شد: ترس (خوف و خشیت)، فروتنی در برابر خداوند (خشوع)، تواضع (تکبر نداشتن)، اخلاص، شکرگزار بودن، صبر، شرح صدر (گشادگی سینه در دریافت الطاف خداوند)، پاکی (تزکیه) و طهارت.

دسته دوم مربوط بود به بیان ویژگی‌هایی که مانع تحقق ایمان می‌شوند: در بررسی آیات قرآن، این ویژگی‌ها یافت شد: خود بزرگ بینی (تکبر و علو)، هواپرستی، حب دنیا، فسق، لجاجت، و سرانجام، سختی قلب (قساوت).
 در آیاتی که گذشت، ویژگی‌های پیش گفته مستقیماً شرط تحقق ایمان و یا زمینه عدم تحقق ایمان به حساب آمده بود. البته برخی از این ویژگی‌ها نیز مستقیماً از شرایط ایمان حساب نشده، اما - همان‌گونه که قبلاً توضیح داده شد - از آن‌رو که چنین صفاتی زمینه تعقل و فهم را فراهم خواهند کرد؛ شرط اندازپذیری و پندگرفتن را تحصیل می‌کنند؛ چشمان عبرت‌بین و آیه‌بین‌مان را می‌شویند؛ راز بهشتی شدن‌ها و جهنمی شدن‌ها را بیان می‌کنند؛ توبیخ‌ها و تشویق‌های خداوند را انتقال می‌دهند؛ و سرانجام، چون درصد بیان راز هدایت‌ها و گمراهی‌ها هستند، به طور غیر مستقیم در مقام بیان هر آنچه یک مؤمن باید برای سعادت به آن زینت یابد، هستند و این همان چیزی است که ما در جست‌وجوی حقیقت ایمان، می‌طلبیم.

از همه این بررسی‌ها، مشخص می‌شود که برای تحصیل ایمان، افزون بر داشتن معارف و فهم گزاره‌ها، بسترسازی اخلاقی نیز لازم است. زمینه‌های اخلاقی انسان را برای ایمان آماده می‌کنند. شاید به همین علت است که قرآن خود را مایه تذکر کسانی می‌داند که قلب بیداری در سینه دارند: (ق: ۳۷).

اگر همه آنچه رعایت اخلاق برای انسان فراهم می‌کند همان قوه خویشتن داری (تقوا) باشد، راز شرط بودن تقوا در بهره‌مندی مؤمنان مشخص می‌شود. به بیان قرآن:

- این خویشتن‌داران (اهل تقوا) هستند که از راه‌گشایی الهی بهره‌مند می‌شوند: (طلاق: ۲).

- آنان که ایمان آورده‌اند و پیوسته خویشتن‌دار بوده‌اند، اولیای خدا هستند و غم و ترسی ندارند: (یونس: ۶۳-۶۲).

- اهل تقوا از هدایت و تعلیم الهی بهره‌مند می‌شوند: (بقره: ۲).

- قرآن برای اهل تقوا موعظه و ذکر است: (حاقه: ۴۸).

- این اهل تقوا هستند که نشانه‌های خدا را می‌فهمند: (یونس: ۶).

در عرفان اسلامی نیز مبدأ ایمان را «توبه و پاکی دل از ردایل» دانسته‌اند (قونوی، ۱۳۸۱، ص ۲۶۹). ملاصدرای

شیرازی می‌نویسد: ایمان حقیقی، تجلی نور صفات خدا بر قلب‌های مؤمنان است و پرواضح است که قلب‌های پاک از ناپاکی‌های حب دنیا می‌توانند جلوه‌گر ایمان باشند. هر قدر بر شدت این پاکی افزوده شود، روزنه تابش نور خدا بر دل‌ها وسیع‌تر می‌شود و ایمان استحکام بیشتری می‌یابد، و هر قدر ایمان محکم‌تر شود، ذکر و یاد خدا بیشتر می‌گردد و بر صدق و شوق و مناسبت قلب مؤمن با خدا افزوده می‌شود و نور ایمان او افزون می‌گردد (صدرالمآلهین، ۱۳۶۶، ج ۴، ص ۳۲۳).

سالکان کارآموده دیگری نیز اعلام کرده‌اند: «تزکیه و تهذیب نسبت به علوم و معارف حقه، همان طلب است» (بهاء الدینی، ۱۳۸۰، ص ۷۸). از همین روست که علامه طباطبائی می‌نویسد: ایمان به وسیله اخلاق کریمه حفظ می‌شود (طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ج ۱۱، ص ۱۵۵). در این مجال، علامه مصباح می‌نویسد: مهم‌ترین علل تحقق نیافتن ایمان دو چیز است: یکی نقص معرفت، و دیگری آلودگی نفسانی و ضعف اخلاقی است که نقش مهم‌تری دارد و

نمی‌گذارد انسان به آنچه شناخته و فهمیده است گرایش یابد (مصباح، ۱۳۸۷، ص ۱۵۲). چه بسا سخن آگوستین قدیس که می‌گفت: «ایمان بیاورید تا بفهمید» به همین معنا باشد (پورسینا، ۱۳۸۵، ص ۳۶۶ و ۳۸۱).

۲. زمینه‌های معرفتی

ایمان همچون هر عمل اختیاری دیگر، برپایه‌ای از معرفت استوار شده است. اختیار نیازمند انتخاب است و انتخاب بدون شناخت میسر نیست. شناخت بیشتر و بهتر، انسان را در انتخاب‌های بهتر کمک خواهد کرد. ایمان نیز انتخابی است که از این قاعده جدا نیست. هر قدر معرفت‌های لازم برای ایمان کامل‌تر باشد، ایمان نیز استوارتر خواهد بود. از همین روست که پیامبر اکرم ﷺ فضیلت ایمان را بر مدار معرفت اعلام کرده‌اند (مجلسی، ۱۴۰۴، ج ۳، ص ۱۴).

قرآن نیز برای تحقق ایمان، به بیان‌های گوناگون، معرفت را شرط دانسته است. پس از بررسی‌های صورت گرفته، آیاتی را که به نقش پیش‌داشت‌های معرفتی در ایمان توجه داشته‌اند، این گونه دسته‌بندی کرده‌ایم:

۱- توبیخ کم‌دانشی‌های جبهه مقابل ایمان. در بیان قرآن، اینان به سخن حق گوش نمی‌دهند، (فصلت: ۴) کور و کر شده‌اند (زخرف: ۴۰) و بدون علم مجادله می‌کنند (حج: ۸).

۲- دعوت به شناخت به عنوان مقدمه‌ای برای ایمان: مجموعه آیاتی را که به این نکته اشاره دارند، می‌توان این گونه برشمرد:

الف- امر به شناخت صفات خدا: صفاتی که متعلق این ۲۱ امر علم آموزی قرار گرفته، عبارت است از: لا اله الا الله (اینکه معبودی جز خدا نیست)؛ غفور (بخشنده)؛ رحیم (مهربان)؛ سمیع (شنوا)؛ علیم (دانا)؛ نعم المولی و نعم النصیر (بهترین ولی و بهترین یاور)؛ غنی حمید (بی نیاز ستوده)؛ مع المتقین (همرا پارسیان)؛ عزیز حکیم (شکست ناپذیر حکیم)؛ یحیی الارض (حیات‌بخش زمین)؛ یعلم ما فی انفسکم (دانا بر آنچه در شماست)؛ بما تعملون بصیر (آگاه بر کردارها)؛ شدید العقاب (سخت مجازات کننده) و ... (مائده: ۳۴، ۹۸)؛ (أنفال: ۴۰)؛ (محمد: ۱۹)؛ (توبه: ۳)؛ (أنفال: ۲۴، ۲۵)؛ (بقره: ۱۹۴، ۱۹۶، ۲۰۹، ۲۳۱، ۲۳۳، ۲۳۵، ۲۴۴، ۲۶۰، ۲۶۷)؛ (توبه: ۲، ۳۶، ۱۲۳)؛ (حدید: ۱۷)؛ (هود: ۱۴)

ب- تحریک و تشویق به علم‌آموزی: منظور بیان غیر امری در تشویق به سمت علم‌آموزی است. این بیان‌ها در سیاق‌های «أَلَمْ تَعْلَمْ»؛ «أَلَمْ يَعْلَمُوا»؛ «لَتَعْلَمُوا»؛ «لَيَعْلَمُوا»؛ «لَيَعْلَمَنَّ»؛ «أَفَلَا يَعْلَمُ»؛ «أَفَمَنْ يَعْلَمُ»؛ «وَأَلَمْ يَعْلَمُوا»؛ «وَأَلَمْ يَعْلَمْ»؛ «أَلَمْ يَعْلَمْ» و «وَأَلَا يَعْلَمُونَ»، وارد شده است. متعلق ۱۴ نمونه از این آیات ۱۸ گانه، دعوت به علم یافتن در خصوص صفات خداست. مضمون این آیات آن است که آیا نمی‌دانید خداوند، یگانه (إبراهیم: ۵۲) بر همه امور توانا (بقره: ۱۰۶)؛ (طلاق: ۱۲)؛ عالم بر همه امور (حج: ۷۰)؛ مالک آسمان‌ها و زمین (بقره: ۱۰۷)؛ روزی گستر (زمر: ۵۲)؛ توبه پذیر (توبه: ۱۰۴)؛ صادق الوعد (کهف: ۳۱)؛ و هلاک کننده امتهایی است که سزاوار عذاب‌اند (قصص: ۷۸).

ج- تحریک و تشویق به دیدن نشانه‌های خدا در طبیعت و نگریستن به سرگذشت اقوام گذشته (اسراء: ۹۹).

د- تحریک و تشویق به شنیدن پیام حق (قصص: ۷۱).

ه- تحریک و تشویق به سیر در زمین برای عبرت گرفتن (فاطر: ۴۴).

قطعاً مجموعه‌ی چنین شناختی انسان را به ایمان نزدیک می‌کند. این شناخت‌ها مقدمه‌ای برای ایمان به خدا و تسلیم شدن به اوست.

۳- بیان اینکه این اهل علم‌اند که ایمان می‌آورند و خاضع می‌شوند (حج: ۵۴).

۴- بیان اینکه این اهل معرفت هستند که آیات خدا را می‌فهمند: در این آیات، فهم حقایق ایمانی به این گروه‌ها نسبت داده شده است:

الف- اهل علم (روم: ۲۲)؛

ب- آنان که علم به آنها عرضه شده است: (عنکبوت: ۴۹)؛

ج- اولی‌الالباب (خردمندان): (ص: ۲۹)؛

د- اولواالبصار (اهل بصیرت): (نور: ۴۴)؛

ه- اهل تعقل: (بقره: ۱۶۴)؛

و- اهل تفکر: (جاثیه: ۱۳)؛

ز- اهل شنیدن: (نحل: ۶۵)؛

ح- اهل تذکر: (أنعام: ۱۲۶)؛

ط- متوسمین (هوشیاران): (حجر، ۷۵)؛

ی- اولی‌النبی (خردمندان): (طه: ۱۲۸)؛

۵- بیان اینکه آنان که در معرفتشان نقصی دارند، از ایمان محروم‌اند. در قرآن - دست کم - به محرومیت چهار گروه از ایمان - آن هم به خاطر نقص معرفتی - تصریح شده است:

الف- سفیهان: (بقره: ۱۳۰)؛

ب- آنان که از حق روی برگردانده‌اند: (یوسف: ۱۰۵)؛

ج- آنان که فراموش کار شده‌اند: (فرقان: ۱۸)؛

د- ناشنویان، کوران و آنان که بر قلبشان قفل نهاده شده است: (جاثیه: ۲۳)؛

۶- نهی از تبعیت گمان و بیان اینکه گمان برای رسیدن به سعادت کافی نیست: (یونس: ۶۶).

نتیجۀ بررسی

مطابق دسته‌بندی شش‌گانه‌ای که از آیات بیان شد، معلوم می‌شود:

۱- وقتی خداوند در مسیر هدایت، بی‌بهره بودن از علم و دانش را توبیخ می‌کند، وقتی خداوند جبهه‌ی مقابل ایمان را به جهل، بی‌فهمی، بی‌بهره بودن از علم، در تاریکی و گمراهی بودن، ناشنوا بودن به دعوت حق، کوری و کری، غفلت و مجادله‌ی بدون علم و یا بهره‌ نداشتن از عقل‌ورزی وصف می‌کند. اینها به آن معناست که انسان برای رسیدن به مقام ایمان، باید بینا و شنوا، عالم، عقل‌ورز و اهل فهم و تدبر باشد.

۲- امرهای قرآن به وجوب علم یافتن به صفات خداوند نشان می‌دهد شناخت این صفات برای تحقق فرایند ایمان وجوب داشته است. تحریک و تشویق قرآن به شناختی سزاوار، دیدن نشانه‌های خدا و نگریستن به سرگذشت اقوام، شنیدن پیام حق و نهی از دنباله‌روی از بی‌دانش‌ها، همه تأکید بر نقش علم و معرفت در تحصیل ایمان است.

۳- بیان اینکه تنها عالمان هستند که پذیرای ایمان هستند و قلب‌هایشان در برابر ایمان خاشع است، بیان غایت تأثیر علم در مسیر ایمان است. در این آیات، بیان شده که این اهل علم هستند که به وحدانیت او شهادت می‌دهند (آل عمران: ۱۸)؛ چون آیات را می‌شنوند، به سجده فرو می‌افتند و فروتن می‌شوند (اسراء: ۱۰۷-۱۰۹)؛ به آیات وحی بی‌درنگ ایمان می‌آورند: (آل عمران: ۷)؛ دل‌هایشان خاضع می‌شود (حج: ۵۴)؛ و هرچه علمشان از اسرار طبیعت بیشتر شود، بر خشیت دل‌هایشان افزوده می‌شود (فاطر: ۲۸).

۴- در دسته دیگری از آیات شناخت حقیقت دین به اهل علم، آنان که علم به آنها اعطا شده، خردمندان، اهل بصیرت، اهل تعقل، اهل تفکر، اهل شنیدن، اهل تذکر و هوشیاران نسبت داده شده است. قرآن در راستای همین بسترسازی، بارها مؤمنان را از تبعیت گمان بازداشته است.

۵- در بیان قرآن، سفیهان، آنان که از حق روی برگردانده‌اند، آنان که عهد خود را فراموش کرده‌اند، آنان که ناشنوا و نابینا شده‌اند و به این سبب بر دل‌هایشان قفل نهاده شده است، از ایمان محروم‌اند. این بیان نشان می‌دهد نقص در قوای معرفتی انسان را از سعادت نهایی محروم می‌کند.

از آیات پیش گفته شده آشکار شد که در بیان قرآن، معرفت یکی از مقدمات ایمان است. از این آیات مشخص می‌شود: یک علت توقف در ایمان، نقص معرفت است (مصباح، ۱۳۸۷، ص ۱۵۲). از آیه «يَرْفَعِ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا مِنكُمْ وَالَّذِينَ أُوتُوا الْعِلْمَ دَرَجَاتٍ» معلوم می‌شود: اگر مؤمنان در مسیر تقرب به خداوند یک درجه ترفیع یابند، علمای مؤمن چندین درجه رفعت مقام می‌یابند و در مسیر تقرب پیش تازترند (طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ج ۱۹، ص ۱۸۸).

۳. زمینه‌های ایمانی

ایمان هرچند خود غایت راه است، ایمان و اسلام ابتدایی، خود راه‌گشای رسیدن به مراتب بالاتر ایمان می‌شود و کفر، شرک و نفاق مانع رسیدن به ایمان مطلوب خواهد شد. در بیان قرآن نیز بر این مهم تأکید شده است. ما مجموع این عوامل را زمینه‌های ایمانی نامیده‌ایم؛ زیرا هرکدام به نوعی نقش ایمان داشتن و یا نداشتن را در افزایش و کاهش مراتب ایمان نشان می‌دهند.

۱- ویژگی‌هایی که زمینه‌ساز بهره‌مندی بیشتر از ایمان می‌شود:

الف. ایمان (اطمینان و دل‌بستگی به خدا):

یکم. ایمان زمینه درک آیات و نشانه‌های خدا می‌شود: (جاثیه: ۳)؛

دوم. ایمان زمینه‌ساز شنیدن پیام خدا می‌شود: (نمل: ۸۱)؛

سوم. ایمان زمینه‌ساز هدایت می‌شود: (تغابن: ۱۱)؛

چهارم. ایمان زمینه‌ساز هدایت و رحمت، هدایت و شفا، هدایت و بشارت می‌شود: (یونس: ۵۷)؛

پنجم. ایمان زمینه‌ساز پندپذیری از قرآن می‌شود: (هود: ۱۲۰)؛

ششم: ایمان زمینه‌ساز تذکر گرفتن از قرآن می‌شود: (ذاریات: ۵۵)؛

هفتم: ایمان زمینه‌ساز انذارپذیری از قرآن می‌شود: (أعراف: ۱۸۸)؛

هشتم: ایمان به آخرت زمینه‌ساز ایمان به قرآن می‌شود: (أنعام: ۹۲)؛

نهم: ایمان، زمینه‌ساز ایمان افزون‌تر می‌شود: (توبه: ۱۲۴)؛

ب. اسلام (روحیه تسلیم بودن در برابر خدا) زمینه بهره‌مندی از هدایت و رحمت خداوند می‌شود: (نحل: ۱۰۲).

۲- ویژگی‌هایی که زمینه‌ساز بی‌بهره‌گی از ایمان می‌شود:

الف. نفاق زمینه‌ساز گمراهی می‌شود: (نساء: ۸۸)؛

ب. شرک و کفر:

یکم. شرک زمینه‌ساز اضطراب دل‌ها می‌شود: (آل عمران: ۱۵۱). (طبیعی است اگر در چنین دل‌هایی ایمان،

اعتماد و اطمینان جای نمی‌گیرد).

دوم. شرک موجب سقوط انسان: (حج: ۳۱) و تسلط شیطان می‌شود (نحل: ۱۰۰).

سوم. کفر زمینه‌ساز بی‌بهره‌گی از هدایت می‌شود: (نحل: ۱۰۷)؛

چهارم. کفر زمینه‌ساز بی‌ایمانی می‌شود: (مائده: ۴۱)؛

پنجم. کفر زمینه‌ساز تکذیب آیات الهی می‌شود: (انشقاق: ۲۲)؛

ششم. کفر زمینه‌ساز روی گردانی از نشانه‌های خداوند و انذارناپذیری می‌شود: (أحقاف: ۳)؛

هفتم. کفر زمینه‌ساز بهانه‌گیری، تردیدها و شبهه‌سازی می‌شود: (أحقاف: ۷)؛

هشتم. کفر موجب در افتادن با حق می‌شود. (غافر: ۴)؛

نتیجه بررسی

از بررسی‌های گذشته، مشخص می‌شود که یکی از عوامل اثرگذار در فرایند تحصیل ایمان، نوع سلوک انسان هاست. در این بررسی، آشکار شد، که در بیان قرآن، ایمان، خود زمینه‌ساز بهره‌مندی بیشتر از ایمان می‌شود. ایمان افزایش‌پذیر و امری تشکیکی است. درجه‌ای از ایمان می‌تواند در شرایط و انتخاب مساعد، سبب شکل‌گیری درجات بالاتری از ایمان شود. ایمان زمینه می‌شود تا راه برای فهم و درک آیات و نشانه‌های خدا هموار گردد و نشانه‌های خداوند مورد توجه قرار گیرد. ایمان صلاحیت ایجاد می‌کند که مؤمن از هدایت و رحمت خداوند بهره ویژه داشته باشد. ایمان، مؤمن دل‌سپرده به خداوند را پندپذیر، تذکرپذیر و انذارپذیر می‌کند و در یک کلام، ایمان سبب ایمان افزون‌تر می‌شود. در بیان قرآن، یکی از عوامل بهره‌مندی از هدایت، مقام اسلام و یا همان دل‌سپردگی به آیین است. همچنین مشخص شد آنان که به دنبال یاد خدا، به دست آوردن رضایت الهی و هدایتی از جانب او هستند، بهره‌مندیشان از هدایت و انذار و مصونیت الهی افزایش می‌یابد.

همچنین مشخص شد برخی از ویژگی‌های اخلاقی موجب می‌شود انسان از آنچه مطلوب خداوند است دور گردد؛ در بیان قرآن، نفاق زمینه‌ساز گمراهی می‌شود؛ شرک زمینه‌ساز انحراف می‌گردد و کفر زمینه‌ساز بی‌بهره‌گی از هدایت، دور شدن از ایمان، تکذیب آیات الهی و روی گردانی از آن و سبب بهانه‌گیری کافران، گلاویز شدن با تردیدها و درافتادن با حق می‌شود.

۴. زمینه‌های کرداری (اعمال جوارحی نیک و بد)

کردار نیک و بد انسان از دیگر زمینه‌سازهای ایمان در قرآن هستند. نوع رفتار انسان، هویت انسان را به سمت ایمان و یا در جهت تقابل با آن رشد می‌دهد. در این بخش، به زمینه‌سازهای ایمان از این منظر پرداخته‌ایم. پس از مرور آیات قرآن، تأثیر سه دسته اعمال در تحصیل ایمان مشخص گردیده است:

۱- نیکوکرداری:

یکم. اطاعت خداوند زمینه‌ساز هدایت می‌شود: (نور: ۵۴).

دوم. تبعیت از یاد خداوند، رضایت خدا و هدایت الهی زمینه‌انذارپذیری، هدایت‌پذیری و افزایش آن می‌شود: (یس: ۱۱).

سوم. عمل صالح زمینه‌ساز هدایت می‌شود: (طه: ۸۲).

چهارم. نماز و زکات زمینه‌ساز هدایت می‌شوند: (توبه: ۱۸).

پنجم. احسان زمینه‌ساز بهره‌مندی از هدایت و رحمت و بشارت می‌شود: (لقمان: ۲-۵).

ششم. نماز، انفاق و صلوة رحم زمینه‌ساز تذکرپذیری و اندازپذیری می‌شود. (رعد: ۱۹-۲۲).

هفتم. جهاد زمینه‌ساز بهره‌مندی از علم و حکمت می‌شود: (محمد: ۵).

هشتم. عبادت زمینه‌ساز رسیدن پیام قرآن به انسان می‌شود: (انبیاء: ۱۰۶).

۲- ارتکاب گناهان:

یکم. گناهان، اعمال بدی که انسان انجام داده است، تعدی از بندگی خداوند، رویگردانی از خدا، مخالفت با خدا و

رسولش، نقض پیمان الهی، و قتل انبیا زمینه‌ساز بسته شدن دل‌ها می‌شوند: (بقره: ۷)؛ (نساء: ۱۵۵)؛ (کهف: ۵۷،

۱۰۱)؛ (یونس: ۷۴)؛ (اعراف: ۱۰۰)؛ (مطففین: ۱۴)؛ (توبه: ۸۷، ۹۳)؛ (انعام: ۲۵)؛ (اعراف: ۱۰۱)؛ (بقره: ۸۸)؛ (مائده:

۱۳)؛ (منافقون: ۳).

دوم. دروغ‌گویی و تکذیب آیات الهی زمینه‌ساز بی‌بهره‌گی از هدایت خداوند می‌شود: (زمر: ۳).

سوم. ارتکاب جرم، زمینه‌ساز بی‌ایمانی می‌شود: (حجر: ۱۱-۱۵).

چهارم. اسراف و تردید زمینه‌ساز گمراهی می‌شود: (غافر: ۳۴).

پنجم. تجاوز و گناه زمینه‌ساز دروغ‌پنداشتن نشانه‌های الهی می‌شود: (مطففین: ۱۳).

ششم. فسق زمینه‌ساز بی‌بهره‌گی از هدایت الهی می‌شود: (منافقون: ۶).

۳- ظلم:

یکم. ظلم زمینه‌ساز بی‌بهره‌گی از هدایت الهی می‌شود: (صف: ۷).

دوم. ظلم زمینه‌ساز کفر می‌شود: (اسراء: ۹۹).

سوم. ظلم زمینه‌ساز بهانه‌گیری و تردید در دین می‌شود: (انعام: ۳۳).

نتیجه بررسی

از بررسی آیات مشخص می‌شود: اعمال نیک و بد نیز در شکل‌گیری ایمان و یا -دست کم- در افزایش یا کاهش مراتب ایمان مؤثرند. در بیان قرآن، طاعت خداوند، عمل صالح، نماز، زکات و احسان، بسترساز بهره‌مندی از هدایت خداوند می‌شود. انسان برای اینکه تذکرپذیر باشد، باید اهل نماز، انفاق و صلّه رحم باشد. از بررسی آیات معلوم شد: جهاد در راه خدا سبب می‌شود خداوند علم و حکمت موهبتی خود را به عنوان پاداش اعطا کند. از سوی دیگر، ارتکاب گناهان انسان را از ایمان و لوازم ایمان دور می‌کند. در بیان قرآن، مجرمان و گناه‌کاران از ایمان فاصله می‌گیرند. اعمال بدی که انسان انجام داده است، تعدی از بندگی خداوند، روی گردانی از خدا، مخالفت کردن با خدا و رسولش، نقض پیمان الهی و قتل انبیاء، زمینه‌ساز بسته شدن دل‌ها می‌شوند. دروغ‌گویی و تکذیب آیات، اسراف، تردید و فسق، زمینه‌ساز گمراهی و بی‌بهرگی از هدایت خداوند می‌شوند. و سرانجام، اینکه گناه و انجام کارهای زشت، زمینه‌ساز دروغ‌پنداشتن نشانه‌های الهی می‌شوند. در بیان قرآن، ظالمان از هدایت خداوند بهره نمی‌برند و در حیات دینی خود، بهانه‌گیر و اهل تردید می‌شوند.

اعمال اختیاری انسان - دست کم آن‌گونه که علامه مصباح یزدی معتقد است - می‌تواند کمکی برای حصول کمال حقیقی انسان باشد؛ یعنی انسان ممکن است در ابتدا، اعتقاد به خدا و قیامت نداشته باشد ولی اعتقاد و گرایش‌های او را به اعتقاد به خدا نزدیک سازد و - دست کم - موانع را مرتفع، و ارزش‌های منفی را کم کند (مصباح، ۱۳۸۴، ص ۳۵۱).

می‌توان گفت: عمل صالح پرورش دهنده نفس انسان است. اصلاً شریعت آمده است تا نسخه‌ای برای پرورش نفس باشد. امیرالمؤمنین علیه السلام فرموده‌اند: «الشریعه ریاضة النفس» (تمیمی، ۱۳۶۶، ص ۲۳۸). در قرآن، وقتی کنار اطاعت خداوند، به احسان به پدر و مادر دستور داده می‌شود، آیه این‌گونه تمام می‌گردد که خداوند متکبران فخر فروش را دوست ندارد (نساء: ۳۶). یا وقتی خداوند در دو آیه، نیکوکار بودن حضرت یحیی علیه السلام به پدر و مادرش را می‌ستاید، یک بار او را این‌گونه توصیف می‌کند که او زورگو و عصیانگر نبود (مریم: ۱۴)، و بار دیگر این‌گونه که او زورگوی شقی نبود (مریم: ۳۲). در جای دیگر، وقتی انسان را توصیه می‌نماید که به پدر و مادرش نیکی کند، در نهایت، از زبان مؤمنان می‌فرماید: «پروردگارا! مرا توفیق ده تا شکر نعمتی را که به من و پدر و مادرم دادی بجا آورم و کار شایسته‌ای انجام دهم که از آن خشنود باشی، و فرزندان مرا صالح گردان. من به سوی تو بازمی‌گردم و توبه می‌کنم، و من از مسلمانانم» (أحقاف: ۱۵). همه این شواهد نشان می‌دهد که خداوند از امر به احسان پدر و مادر، غیر از تکریم آنها، هدفی دیگر نیز داشته است. مؤمن برای اینکه بتواند سپاس‌گزار خداوند باشد، باید به لطافت رسیده باشد، شکرگزاری را تمرین کرده، دامن خود را آلودگی جبار بودن، تکبر، فخرفروشی و شقاوت دور کرده باشد. بیان نقش تبعیت از هوا و بدرفتاری‌ها در شقاوت انسان و مجال یافتن شیطان در هدایت، با وجود صراحت قرآن به نقش شیطان در زینت‌دهی اعمال بدکرداران و مقدمه‌سازی برای بدفهمی، نیاز به تأکید ندارد (أنفال: ۴۸).

در بیان ملاحظه‌های شیرازی، اعمال صالح واسطه حصول نور و قطع تعلق به دنیا هستند. ایمان به غایت خود نمی‌رسد. ایمان نور قلبی است که هرگاه حاصل شد انسان نسبت به امور غیبی و آگاه از حقایق ملکوتی بصیر می‌شود و اعمال

صالح زمینه پذیرش این نور را فراهم می‌کند (صدرالمآلهین، ۱۳۶۶، ج ۱، ص ۲۶۴). به بیان دیگر، اعمال صالح مقدمه‌ای برای حصول علم، و علم مقدمه‌ای برای حصول ایمان است. غرض اصلی بعثت رسولان خدا و نازل شدن کتاب‌های آسمانی این است که انسان هبوط یافته را دوباره همنشین خداوند کند. این مهم بدون صیقل دادن جان آدمی برای آگاه شدن از اسرار سعادت میسر نیست (همان، ج ۳، ص ۱۱۴۳). از نگاه ملاصدرا، عمل مقدمه پیرایش باطن و صیقل دادن آئینه قلب از زنگار شهوات و تعلقات برای کسب معرفت است. اگر انسان با عبادات ظاهری درون خود را پاک نکند، سرانجام تسلیم خواهش‌های نفسانی می‌شود و از مشاهده انوار قدسی محروم می‌گردد (همان، ج ۴، ص ۴۲۳؛ ج ۵، ص ۱۱۲ و ۲۷۵؛ ج ۶، ص ۱۰۴ و ۲۴۵ و ۳۰۶؛ ج ۱، ص ۱۷۲، ۱۷۳ و ۳۱۷، ۳۱۸-۳۱۷؛ ج ۲، ص ۱۵، ۲۰۵ و ۵۴۸). از همین رو، ملاصدرا عمل را خادم و مقدمه ایمان می‌داند (صدرمآلهین، ۱۳۶۰، ص ۴ و ۳).

علامه طباطبائی نیز به ظهور این معنا در قرآن - یعنی نقش اعمال صالح در فرایند فهم - چنین تصریح کرده است: از این بیانات نتیجه می‌گیریم که معارف حقه و علوم نافع برای کسی حاصل نمی‌شود، مگر بعد از آنکه خلق و خوی خود را اصلاح نموده و فضایل ارزشمند انسانیت را کسب کرده باشد که این همان تقواست. پس حاصل کلام این شد که اعمال صالح، خلق و خوی پسندیده را در انسان حفظ می‌کند و اخلاق پسندیده، معارف حقه و علوم نافع و افکار صحیح را حفظ می‌نماید. از سوی دیگر، این علم نافع هم وقتی نافع است که با عمل همراه باشد؛ زیرا هیچ خیری نیست در علمی که عمل با آن نباشد (طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ج ۵، ص ۲۶۹).

قوانین اجتماعی اسلام در حقیقت، مقدمه‌ای هستند برای تکالیف عبادی، و خود آنها مقصود اصلی نیستند. تکالیف عبادی هم مقصود بالاصل نیستند، بلکه آنها نیز مقدمه‌ای برای معرفت خدا و آیات اویند (همان، ج ۳، ص ۹۱).

پاسخ به یک پنداشت

شاید تصور شود که بسترهای بیان شده برای ایمان، همه حاصل فرایند ایمان است، نه مقدمه تحصیل ایمان. چه بسا گفته شود: مؤمن پس از آنکه برای خود جهان بینی می‌سازد، پس از آنکه به خدا باور پیدا می‌کند و پس از آنکه دل به مسیری می‌سپارد، به اخلاق و رفتار خاصی زینت می‌یابد. شاید توجه به بخشی از کلام علامه طباطبائی نیز تأیید کننده این برداشت باشد. ایشان در تفسیر آیه «إِنَّمَا تُنذِرُ مَنِ اتَّبَعَ الذِّكْرَ وَ خَشِيَ الرَّحْمَنَ الْغَيْبَ فَبَشِّرْهُ بِمَغْفِرَةٍ وَأَجْرٍ كَرِيمٍ» می‌نویسد: آیه در صدد بیان این حقیقت است که انذار تنها در کسی نافع و مؤثر است که عملاً تابع قرآن باشد، و چون آیات قرآن تلاوت شود، دلش متمایل بدان گردد (همان، ج ۱۷، ص ۶۶). همچنین مراد از آیه «إِنَّمَا تُنذِرُ الَّذِينَ يَخْشَوْنَ رَبَّهُمْ بِالْغَيْبِ وَأَقَامُوا الصَّلَاةَ» این است که کسانی که تو را تکذیب می‌کنند، از انذار تو سود نمی‌برند و اصلاً انذار حقیقی نسبت به آنان محقق نمی‌شود، و آنان که بهره می‌برند کسانی هستند که به انذار تو خشیت دارند و نماز را بپا می‌دارند، نه اینکه قبل از انذار تو از پروردگارشان خشیت دارند و نماز را بپا می‌دارند و سپس تو ایشان را انذار می‌کنی. این تحصیل حاصل است. بیان آیه شریفه نظیر آیه «إِنِّي أُرَانِي أَعَصِرُ خَمْرًا» است (طباطبائی، ۱۴۱۷، ج ۱۷، ص ۳۶). همین بیان را نیز می‌توان در تفسیر «هدی للمتقین»، داشت. با این حساب، منظور از «هدایت متقین»، هدایتی پس از هدایت اولیه است. «متقین دارای دو هدایتند: یک هدایت اولی که به‌خاطر آن متقی شدند، و یک

هدایت دومی که خدای سبحان به پاس تقوایشان به ایشان کرامت فرمود. ... و چون هدایت دومی متقین به وسیله قرآن صورت می‌گیرد، معلوم می‌شود هدایت اولی قبل از قرآن بوده، و علت آن سلامت فطرت بوده است (طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ج ۱، ص ۴۴).

در تحلیل این برداشت، باید گفت: این برداشت می‌تواند برداشت درستی از آیات و بیان سنت خداوند در تربیت ایمانی باشد، اما بیان نفی کننده نقش بسترسازهای ایمان در فرایند ایمان، نیست؛ مثلاً درست است که ایمان سبب پندپذیری بیشتر می‌شود، اما روحیه پندپذیری نیز در ایمان مؤثر است. در توضیح این نکته توجه به نکات ذیل لازم است:

۱- در فرض پذیرش این برداشت - دست کم - قبول کرده‌ایم که برای درجات بالاتر ایمان، زمینه‌سازهای خاصی لازم است؛ مثلاً پذیرفته‌ایم برای رسیدن به درجات بالاتری از هدایت و بهره‌مندی خداوند، لازم است پیوسته به تقوای الهی التزام داشته باشیم.

۲- به فرض که این برداشت را توسعه دهیم و مثلاً، در آیه «هُوَ الَّذِي يُرِيكُمْ آيَاتِهِ وَيُنَزِّلُ لَكُمْ مِنَ السَّمَاءِ رِزْقًا وَمَا يَتَذَكَّرُ إِلَّا مَنْ يُنِيبُ» (غافر: ۱۳) بگوییم: مراد این است که - در واقع - کسانی از قرآن پند گرفته‌اند که به سوی خدا بازگشت کرده‌اند. با وجود این، سیاق برخی دیگر از آیات در صدد بیانی افزون بر این برداشت است؛ مثلاً:

«كَذَلِكَ حَقَّتْ كَلِمَةُ رَبِّكَ عَلَى الَّذِينَ فَسَقُوا أَنَّهُمْ لَا يُؤْمِنُونَ» (یونس: ۳۳). این سیاق، ظهور در این دارد که فاسقان، به هر مصداقی از فسق که مرتکب باشند، حتی از هدایت اولیه خداوند نیز بهره نمی‌برند. به عبارت دیگر، آیه ظهور دارد در اینکه با وجود فسق، ایمان ممکن نیست، و در واقع، ایمان مشروط به وجود بستر دوری از فسق است. به عبارت دیگر، آیه نمی‌خواهد بگوید: چون ایمان نیاوردند فاسق شدند، بلکه می‌گوید: چون فاسق بودند و خویشتن‌داری نداشتند، ایمان نیاوردند.

«الَّذِينَ يُجَادِلُونَ فِي آيَاتِ اللَّهِ بِغَيْرِ سُلْطَانٍ أَتَاهُمْ كَبْرَ مَقْتًا عِنْدَ اللَّهِ وَعِنْدَ الَّذِينَ آمَنُوا كَذَلِكَ يَطْبَعُ اللَّهُ عَلَى كُلِّ قَلْبٍ مُتَكَبِّرٍ جَبَّارًا» (غافر: ۳۵). در این آیه نیز خداوند سر دیگری از اسرار ایمان را فاش کرده است و آن اینکه متکبران ستمگر زمینه پذیرش ایمان را ندارند و خداوند دل‌های آنها را چنان مهر زده است که در مقابل نشانه‌های خداوند فروتن نمی‌شوند. هرچند ممکن است گفته شود: تواضع در برابر خدا همان روی دیگر سکه ایمان به خداست، اما باید توجه داشت ایمان فرایندی است که - دست کم در رتبه - پس از حصول اعتماد و اطمینان و تواضع و فروتنی نسبت به خداوند، به انتخاب ایمان منجر می‌شود.

«لَتَجِدَنَّ أَشَدَّ النَّاسِ عَدَاوَةً لِلَّذِينَ آمَنُوا الْيَهُودَ وَالَّذِينَ أَشْرَكُوا وَ لَتَجِدَنَّ أَقْرَبَهُمْ مَوَدَّةً لِلَّذِينَ آمَنُوا الَّذِينَ قَالُوا إِنَّا نَصَارَى ذَلِكَ بَاطِلٌ مِنْهُمْ قِسِيْسِينَ وَ رَهْبَانًا وَ أَنَّهُمْ لَا يَسْتَكْبِرُونَ» (مائده: ۸۲). در این آیه، خداوند به پیامبر ﷺ خبر داده، از غیر مسلمانان، کسانی به ایمان آورندگان نزدیک‌ترند که خودشان را نصارا معرفی می‌کنند. اینان بدان سبب به ایمان نزدیک هستند که تکبر ندارند. خداوند با بیان این خبر، خبر دیگری نیز داده است: تواضع یکی از مقدمات ایمان است.

«سَأَصْرِفُ عَنْ آيَاتِي الَّذِينَ يَتَكَبَّرُونَ فِي الْأَرْضِ بِغَيْرِ الْحَقِّ وَإِنْ يَرَوْا كُلَّ آيَةٍ لَا يُؤْمِنُوا بِهَا وَإِنْ يَرَوْا سَبِيلَ الرُّشْدِ

لَا يَتَّخِذُوهُ سَبِيلًا وَإِنَّ بَرًّا سَبِيلَ الْغَىِّ يَتَّخِذُوهُ سَبِيلًا ذَلِكَ بِأَنَّهُمْ كَذَّبُوا بِآيَاتِنَا وَكَانُوا عَنْهَا غَافِلِينَ» (اعراف: ۱۴۶). این آیه نیز همچون آیه پیش گفته، در بیان این است که متکبران اصلاً چشمانی برای دیدن نشانه‌های خداوند ندارند.

«وَقَالَ الْمَلَأُ مِنَ قَوْمِهِ الَّذِينَ كَفَرُوا وَكَذَّبُوا بِإِذْعَانِ الْآخِرَةِ وَآتَوْاهُمْ فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا مَا هَذَا إِلَّا بَشَرٌ مِثْلُكُمْ يَأْكُلُ مِمَّا تَأْكُلُونَ مِنْهُ وَيَشْرَبُ مِمَّا تَشْرَبُونَ» (مؤمنون: ۳۳). آن گونه که خداوند خبر داده است، در همان دعوت ابتدایی ایمان، رفاه‌زدگان در دنیا، همواره اولین کسانی بودند که در مقابل پیامبران ایستادگی می‌کردند. با این حساب، این آیه نیز در شمار آیاتی است که نازل شده تا نشان دهد: ایمان شرایطی دارد و بستری می‌طلبد.

۳- از آن رو که تقوا خلاصه همه صفات مؤمنان است و به بیان مرحوم علامه، تقوا حالتی است که در همه مراتب ایمان دخیل است (طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ج ۱، ص ۶۹) و از آن رو که در چهار آیه از کتاب هدایت تکرار شده است: سعادت نصیب «الَّذِينَ آمَنُوا وَكَانُوا يَتَّقُونَ» (یونس: ۶۳) (آنان که ایمان آوردند و همواره پرهیزگاری دارند)، خواهد شد، نقش پیش‌داشت‌های اخلاقی در بسترسازی ایمان آشکار است. در زبان عربی، فعل مضارع همراه با فعل «کان» بر استمرار عملی در زمان گذشته دلالت می‌کند؛ آن هم به گونه‌ای که اثر آن تا زمان حال وجود داشته باشد. با وجود این، وقتی خداوند تأکید کرده است: کسانی از ایمان خود بهره‌مند می‌شوند که از پیش خویشتنداری دارند، معلوم می‌شود اخلاق خویشتنداری در تحقق مراتب ایمان، شرطی تخلف‌ناپذیر است. در فرازی از این آیات آمده است: «وَلَأَجْرُ الْآخِرَةِ خَيْرٌ لِّلَّذِينَ آمَنُوا وَكَانُوا يَتَّقُونَ» (یوسف: ۵۷). منظور آیه این است که اینان در اثر پرهیزگاری که داشته‌اند، آخرت را بهتر می‌دانند؛ یعنی تقوایشان در شناختشان مؤثر بوده است.

۴- شکی در این نیست که رعایت بسیاری از اصول اخلاقی موجب دل‌گسستگی انسان از دنیا و دل‌ن بستن به آن می‌شود. مؤمن برای دل بستن به آنچه ماورای عالم دنیا است باید از دل‌بستگی‌های دنیا رهایی یابد. قرآن اعلام کرده است: تنها برای آنان که قلب دارند تذکر است (ق: ۳۷) و امام صادق علیه السلام می‌فرماید: «آنانی قلب سالم دارند که به دنیا زهد ورزیده‌اند» (کلینی، ۱۳۶۵، ج ۲، ص ۱۶). تقدم ترکیه بر تعلیم نیز در قرآن بر همین اساس است (جمعه: ۲).

مرحوم میرزا جواد آقا ملکی تبریزی، که نمادی از سالکان راه بود و در محضر قرآن رشد یافته بود، مقدمه راه ملاقات خداوند را قطع محبت دنیا، صبر، خوف و رجا اعلام می‌کرد. همچنین ایشان در شرح حدیث «الطهور نصف الایمان» می‌گفت: نیم ایمان به طهارت دل به واسطه ترکیه و پاک‌سازی آن از اخلاق رذیله، و نیم دیگرش به آراسته شدن به اخلاق خدایی کسب می‌شود (ملکی تبریزی، ۱۳۷۶، ص ۲۵). اخلاق فاضله زمینه‌ساز طهارت قلبی می‌شود که ایمان در آن جای می‌گیرد. از همین روست که در قرآن، خطاب به مخاطبانی که هنوز ایمان نیاورده‌اند، گفته شده: چرا به محرومان رسیدگی نمی‌کنید؟ عواطف انسانی، دل‌سوزی و خیرخواهی، روح را صفا می‌دهد تا آماده پذیرش شود. به بیان استاد شهید مرتضی مطهری: خدانشناسی جو روحی و عملی مساعدی لازم دارد، و اگر جو روحی و عملی مساعدی نبود همان ریشه اصلی نیز خشک می‌گردد؛ همچون بذری که در زمینی افکنده می‌شود که اگر محیط مناسب نباشد، فاسد می‌گردد و از بین می‌رود (مطهری، ۱۳۸۲، ص ۱۷۶).

۵- نقش ممتاز دیگر بسترسازی اخلاقی، زمینه‌سازی اخلاق برای گرایش‌ها و توجه‌هاست. اخلاق گرایش‌ساز است و با نقشی که دارد، می‌تواند ایمان را در کانون توجه و یا خارج از آن قرار دهد. برای وجودی که رشد اخلاقی

داشته باشد، «انسان»، «رشد» و «سعادت»، مفاهیم جذابی هستند، و از این رو، وقتی با نشانه‌ای، کلامی و یا دعوتی با این امور مواجه می‌شود، حساس خواهد بود.

سیاقی از آیات قرآن تأیید می‌کند که فقط آنان که به اخلاق خاصی زینت یافته‌اند، چشم‌ها و گوش‌هایشان نشانه‌های خدا را در زمین می‌بیند و می‌شنود. برخی از این صفات در دسته زمینه‌های معرفتی، سلوکی و اخلاقی بررسی شد. در آنجا گفته شد: تنها طالبان حقیقت، شکرپیشگان، تقوایندگان، صبرپیشگان، شاکرپیشه، بندگان توبه‌کار و آنان که از عذاب آخرت ترسا هستند، چشمان آیه‌بین دارند و آیات خداوند را درک می‌کنند.

افزون بر این، آنچه در تجربه زیستی زندگی، حتی در یک پژوهش علمی تجربه می‌شود، این است که دل اگر مجذوب چیزی باشد، به آن تمایل دارد و سعی می‌کند به نفع آن اطلاعاتش را تفسیر کند. هر کس استدلال اقامه می‌کند، آزمایشی را ترتیب می‌دهد و یا ادله‌ای کلامی یا فلسفی اقامه می‌کند، باید مراقب تأثیرگذاری گرایش‌ها و انگیزه‌های درونی خود نیز باشد. ما در صورتی می‌توانیم به شناخت صادق و مطابق با واقع رهنمون شویم که با تخلیه جان از عناد، لجاجت، تسلیم‌ناپذیری در برابر حق، حب و بغض‌ها و گرایش‌های نفسانی دیگر، همچون تعصب، غرور و کینه‌ورزی، راه را برای شناخت صحیح هموار کنیم. این حکم به علوم عقلی اختصاص ندارد، بلکه در دانش‌هایی که شیوه تحقیق آنها نقلی و یا حتی تجربی است نیز جاری است.

تجربه دیگری که تأیید‌کننده این نظر است، تجربه «فراست اخلاقی» است. همان‌گونه که تجربه شده است، انسان‌ها وقتی کمتر گناه می‌کنند، فراست خاصی در وجودشان پیدا می‌شود و ذهنشان در حل مسائل تیزبینی و ویژه‌ای پیدا می‌کند. بسیار مشاهده شده است انسان‌هایی که تحصیلات خاصی نداشته‌اند، اما حقایق بزرگی را به درستی فهمیده‌اند. در شهادت به نقش اخلاق در فهم و درک ایمان، روایت «جنود عقل و جهل» امام صادق علیه السلام کافی و بسنده است. ایشان وقتی سربازان عقل و جهل را می‌شمارند، ارتشی از صفات اخلاقی آرایش می‌دهند. برای اینکه حکومت عقل و فهم بر مملکت نفس استیلا یابد، نفس باید به اخلاق نیک تجهیز شود. به بیان امام، عقل برای این آمادگی باید از سپاهیان خیرخواهی، طهارت از گناه، بخشندگی و سخاوت، امیدواری، رضا داشتن، سپاس‌گزاری، توکل، مهربانی، پاک‌دامنی، پروا داشتن، تواضع و خضوع، آرامش، خوش‌رفتاری، نیکی به پدر و مادر، شکیبایی، قناعت، امانت‌دار بودن و راست‌گویی، انصاف، نظافت، وقار و حیا و پوشیدگی، بهره‌برد تا فهم و درکی درست داشته باشد. قابل توجه اینکه امام صادق علیه السلام پس از شمارش سربازان عقل و جهل، می‌فرمایند: این خصلت‌ها تنها در مؤمنی جمع می‌شود که خداوند قلبش را برای ایمان آماده باشد؛ و به بیان دیگر، ظرفیت ایمان را داشته باشند. اینها همه تأکیدی بر نقش اخلاق در فرایند ایمان است. از این بیان در وصف عقلی که به ایمان ختم می‌شود، معلوم می‌گردد: تعقل صرفاً فرایندی نظری و منطقی نیست؛ تعقل فهم قوه فاهمه نفس در گرایش به ایمان است (کلینی، ۱۳۶۵، ج ۱، ص ۲۰-۲۳). در مجمع‌البیان نیز ذیل آیه «فَمَنْ يُرِدِ اللَّهُ أَنْ يَهْدِيَهُ يَشْرَحْ صَدْرَهُ لِلْإِسْلَامِ وَمَنْ يُرِدْ أَنْ يُضِلَّهُ يَجْعَلْ صَدْرَهُ ضَيِّقًا حَرَجًا كَأَنَّمَا يَصْعَدُ فِي السَّمَاءِ كَذَلِكَ يَجْعَلُ اللَّهُ الرِّجْسَ عَلَى الَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ» (أنعام: ۱۲۵) روایتی نقل شده است که بیان می‌کند: «شرح صدر»، نوری است که خداوند در قلب هر کس که بخواهد قرار می‌دهد (مجلسی، ۱۴۰۴ق، ج ۶۵ ص ۲۳۶).

این قییم جوزی نیز در کتاب *ضعف ایمان و درمان آن*، آثار گناه را در تضعیف شناخت چنین برمی شمرد؛ گناهان اراده انسان را ضعیف می کنند، موجب ذلت و خواری می شوند، عقل را فاسد می کنند، شرم را از بین می برند، سبب وحشت می شوند، استقامت را از بین می برند، بصیرت قلب را کور می کنند، سبب اسارت نفس در شهوات و فراموشی خود می شوند و همه اینها سبب نقصان عقل می شوند (جوزی، ۱۳۸۹، ص ۸۵-۱۵۵).

ملاصدرا/ این تجربه زیستی را در بیانی فلسفی ارائه کرده است: نفس انسانی با تکامل عقلی خود، در مرتبه قوه عاقله به مرتبه عقل بالفعل می رسد و با اتصال به عقل فعال، آینه تمام‌نمای حقایق هستی می گردد و تشبه به الله برایش فراهم می شود (صدرالمتألهین، ۱۳۹۱، ج ۳، ص ۲۴۲). انسان‌های مرتکب ردایلی گرچه اصطلاحات علوم حصولی را در خزانه ذهن خود می توانند داشته باشند، اما به سبب عدم تناسب جان و دل آنها با حقایق عقلی، که باید توسط نفس پاک و خالص دریافت شود، از درک آنها عاجز می مانند. از این رو، دوری از شهوت و غضب یکی از شروط مهم درک حقایق جهان ملکوت است. آن عقلی ادراک تام دارد که نور به نور قدسی خداوند شده باشد (کرمانی، ۱۳۸۴، ص ۶۴).

دانشمندان روان شناس نیز به این امر اعتراف دارند. *ویلیام جیمز* نیز معتقد است: در فرایند تحصیل یک باور، علاوه بر عوامل معرفتی، عواملی همچون عواطف، انگیزه‌ها، ضمیرناخودآگاه، خُلق‌ها، انتظارات و گناه نیز اثرگذارند (آذربایجانی، ۱۳۸۷، ص ۸-۱۶). باورهای انسان همواره تحت تأثیر عوامل غیر معرفتی شکل می گیرند. وقتی ما به کوشش‌های علمی دست می زنیم، - در واقع - در پی برآورده ساختن نیازهای خود می رویم، و در اینکه چگونه و به چه جنبه‌هایی از واقعیت توجه می کنیم متأثر از خواسته‌ها، امیال، نیازها و بیم و امیدهای خود هستیم. انسان حتی در انتخاب دیدگاه‌های مابعدالطبیعی خود، متناسب با روحیات و شخصیت‌شان عمل می کند (پورسینا، ۱۳۸۵، ص ۱۹۵-۲۰۱). جیمز عواطف و احساسات را از ژرف‌ترین منابع دین معرفی می کند و برای این ادعای خود، چنین دلیل می آورد: حالات دینی کیفیتی محسوس است و برای مؤمن بدون دخالت استنباط و تذکر آگاهانه حاصل می شود. مردم غالباً در دین داری خود، متأثر از براهین عقلی نیستند. آموزه‌های دینی نیز نشان می دهد که خاستگاه دین در احساسات و تجربه است. اگر تجربه دینی نتواند اعتبار کافی برای عقاید فراهم کند، براهین عقلی احتمالاً قانع کننده نخواهند بود (آذربایجانی، ۱۳۸۳، ص ۹).

باور، افزون بر اینکه بر مراحل معرفتی مبتنی است، بر احساسات، علاقه‌ها، عشق‌ها، نیازها، امیال، گرایش‌ها، آرزوها، مقاصد و خاسته‌های شخصی نیز ابنا دارد و همین رد و قبول را باید انعکاس شخصیت اخلاقی فرد دانست. از این رو، نظام‌بخشی درست به علایق و خواسته‌های انسان، شرط لازم تحصیل معرفت است. آموزه «ایمان» بر فهم تقدم دارد آگوستین را باید به همین معنای تأثیرگذاری مثبت پیراستگی درون و آراستگی آن بر تحصیل معرفت، دانست (پورسینا، ۱۳۸۵، ص ۲۶۸).

۶- هر چند بیان علامه *طباطبائی* این بود که تقوا و دیگر زمینه‌های اخلاقی در هدایت‌ها و ایمان‌های ثانوی مؤثرند، اما کلماتی نیز در تفسیر برخی دیگر از آیات دارند که نشان می دهد ایشان نیز به زمینه‌ساز بودن اخلاق برای ایمان نخستین اعتراف دارند. برخی از این کلمات را مرور می کنیم:

الف. علامه طباطبائی در تفسیر آیه «لَيْسَ الْبِرَّ أَنْ تُوَلُّوا وُجُوهَكُمْ قِبَلَ الْمَشْرِقِ وَالْمَغْرِبِ وَلَكِنَّ الْبِرَّ مَنْ آمَنَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَالْمَلَائِكَةِ وَالْكِتَابِ وَالنَّبِيِّينَ وَآتَى الْمَالَ عَلَى حُبِّهِ ذَوِي الْقُرْبَىٰ وَالْيَتَامَىٰ وَالْمَسَاكِينَ وَابْنَ السَّبِيلِ وَالسَّائِلِينَ وَفِي الرِّقَابِ وَأَقَامَ الصَّلَاةَ وَآتَى الزَّكَاةَ وَالْمُوفُونَ بِعَهْدِهِمْ إِذَا عَاهَدُوا وَالصَّابِرِينَ فِي الْبَأْسَاءِ وَالضَّرَّاءِ وَحِينَ الْبَأْسِ أُولَئِكَ الَّذِينَ صَدَقُوا وَأُولَئِكَ هُمُ الْمُتَّقُونَ» (بقره: ۱۷۷)، می‌نویسد: آیه مؤمنان را به «صدق» معرفی نموده و «صدق» وصفی است که تمام فضایل علم و عمل را دربر می‌گیرد. ممکن نیست کسی دارای صدق باشد و «عفت» و «شجاعت» و «حکمت» و «عدالت»، چهار ریشهٔ اخلاق فاضله را نداشته باشد؛ زیرا آدمی غیر از اعتقاد و قول و عمل، چیز دیگری ندارد، و وقتی بنا بگذارد که جز راست نگوید، ناچار می‌شود این سه چیز را با هم مطابق سازد؛ یعنی نکند، مگر آنچه را می‌گوید، و نگوید مگر آنچه را که معتقد است، و گرنه دچار دروغ می‌شود، و در این هنگام است که ایمان خالص و اخلاق فاضله و عمل صالح، همه با هم برایش فراهم می‌شود (طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ج ۱، ص ۴۲۹-۴۳۰). در این جملهٔ آخر، مرحوم علامه به صراحت اعلام کرده است که «مقام صدق» زمینه را برای تحصیل ایمان، یا به عبارت دیگر همان غایت مطلوب‌های حیات دینی فراهم می‌کند.

ب. حضرت علامه در ذیل تفسیر «لَعَلَّكُمْ يَتَذَكَّرُونَ أَوْ يَخْشَوْنَ» توضیح داده است، «خشیت» از مقدمات قبول و ایمان است (همان، ج ۱۴، ص ۱۵۴). ایشان در تفسیر «وَمَا يَتَذَكَّرُ إِلَّا مَنْ يُنِيبُ» نیز بیان کرده است که کافران و اهل انکار استعداد تذکر گرفتن از حجت‌ها و استعداد تبعیت از حق را ندارند، و در مقابل، این بازگشت‌کنندگان به سوی خداوند هستند که تذکر می‌گیرند. مراد از «هدایت یافتن کافران و منکران»، هدایت ابتدایی بوده است. بدین روی، به قرینهٔ مقابله معلوم می‌شود که مرحوم علامه می‌پذیرند که داشتن روحیهٔ بازگشت به خدا، شرط بهره بردن از هدایت ابتدایی است (همان، ج ۱۷، ص ۳۱۷).

ج. ایشان در بیان آیه «لِيَجْعَلَ مَا يُلْقِي الشَّيْطَانُ فِتْنَةً لِّلَّذِينَ فِي قُلُوبِهِم مَّرَضٌ وَ الْقَاسِيَةِ قُلُوبُهُمْ» می‌نویسد: مریضی قلب موجب می‌شود قوهٔ شناخت عقل استقامت خود را از دست بدهد. قساوت قلب نیز، که به خاطر از بین رفتن خشوع و رحمت و تواضع و محبت به وجود می‌آید، موجب می‌گردد قلب در شناخت حق کندی کند (همان، ج ۱۴، ص ۳۹۲). ایشان در جای دیگری نوشته است: انسان اگر از تقوای دینی بهره نداشته باشد و دین فطری‌اش فاسد شود، قوهٔ ادراک نظری‌اش نمی‌تواند به درستی عمل کند (همان، ج ۵، ص ۳۱۱).

نتیجه‌گیری

بررسی‌های این بخش در نیاز به زمینه‌سازهای ایمان، نشان داد: فرایند تحصیل ایمان، نیازمند بسترهای معرفتی، اخلاقی، ایمان و رفتاری است. ایمان افزون بر بستر معرفتی، برای شکل‌گیری و شکوفایی، بسترهای دیگری نیز می‌خواهد. در این فرایند، هرچند گزاره‌های معرفت‌بخش، نقش قابل توجهی در ترسیم جهان‌بینی دینی و در نتیجه، در تولید ایمان دارد، اما فرایند ایمان صرفاً به معرفت گزاره‌ای نیست. برای شکل گرفتن ایمان فراتر از نظر به گزاره‌ها

و فهم آن، لازم است حالاتی تحصیل شود. وقتی قلب در وضعیت طهارت، خشیت، اطمینان و اعتماد قرار گرفت، آن وقت فرایند ایمان برای اراده ایمان، تناسب پیدا می‌کند.

توجه به متعلق‌های امر به علم‌آموزی و یا تشویق به علم نیز نشان می‌دهد: هدف قرآن در معرفت‌بخشی، زمینه‌سازی برای حالاتی است که ایمان در آن شکل می‌گیرد. همان‌گونه که گذشت، مفاد بیشتر آیات دستور به علم‌ورزی نسبت به شناخت صفات خداست. واضح است که هدف قرآن از تصویرگری خداوند با چنین صفاتی، ایجاد شوق ایمان و شورمندی اعتماد به خداست.

با نظر به آیات «إِنَّهُ لَقُرْآنٌ كَرِيمٌ فِي كِتَابٍ مَكْنُونٍ لَا يَمَسُّهُ إِلَّا الْمُطَهَّرُونَ» (واقعه: ۷۹)، می‌توان گفت: فهم کامل و صحیح گزاره‌ها نیز پس از تحصیل مقدمات اخلاقی و سلوکی حاصل می‌شود. مطابق آیاتی که ایمان را زمینه‌ساز درک آیات و شنیدن آن و یا زمینه‌ساز پندپذیری و تذکرپذیری از قرآن، و یا کفر را سبب تکذیب و تردید دانسته بود، چه بسا گفته شود: مطلوبیت تحصیل برخی از حالات و پالایش از برخی دیگر، برای فهم گزاره‌ای است؛ یعنی این ویژگی‌های فراگزاره‌ای زمینه فهم گزاره‌ای قرآن را فراهم می‌کنند.

همان‌گونه که بررسی شد، ایمان و اسلام و تبعیت از خدا و یا کفر و نفاق موجب می‌شوند ایمان فارغ از افزایش و کاهش فهم گزاره‌ها، از جانب خداوند شدت یابند. اعمال صالح نیز چنین نقشی در زمینه‌سازی ایمان دارند. عمل صالح زمینه‌ساز فهم می‌شود و کارهای ناپسند راه فهم انسان را ناهموار می‌کند. ذکر و یاد خدا، احسان و انفاق، توجه و نیکوکرداری، انسان را لطیف می‌کنند و فهم را ساده. علت تأکیدهای ملاحظه‌شده بر نقش عمل در ایمان نیز همین است. در بیان ملا صدرا، اعمال صالح واسطه در حصول نور و قطع تعلق به دنیا هستند.

حاصل آنکه فرایند ایمان صرفاً یک مسیر نظری نیست که از تأمل در گزاره‌های معرفتی حاصل شده باشد. ایمان رشدی است همه‌جانبه. فرایند ایمان، مسیر گوه‌رین شدن وجود انسان است. در مسیر ایمان، صفات و رفتار مؤمن چنان تحول می‌یابد که خدا کانون توجه‌اش می‌شود. مؤمن گاه باید موعظه شود و به هیجان در آید، گاه باید تطهیر شود و طهارت ورزد، گاه باید احسان کند و ایثار نماید تا نرم‌خو شود، گاه باید به شریعت، نفسش را ریاضت بخشد، و گاه باید ذهنش را از وسوسه بشوید و جهان بینی‌اش را به افق معیار تنظیم نماید.

منابع

- آذربایجانی، مسعود، ۱۳۸۷، «بازخوانی نظریه ایمان به‌مثابه اراده معطوف به باور از ویلیام جیمز»، پژوهش‌های فلسفی کلامی، ش ۳۷، ص ۲۶-۵.
- ____، ۱۳۸۳، «توجیه ایمان از دیدگاه ویلیام جیمز»، پژوهش‌های فلسفی کلامی، ش ۱۹، ص ۱۶-۳.
- بهاء‌الدینی، سیدرضا، ۱۳۸۰، سلوک معنوی، تدوین اکبر اسدی، چ ششم، قم، پارسایان.
- پورسینا، زهرا، ۱۳۸۵، تأثیر گناه بر معرفت (با تکیه بر آرای آگوستین قدیس)، قم، پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.
- تمیمی آمدی، عبدالواحدبن محمد، ۱۳۶۶، غررالحکم و دررالکلم، قم، دفتر تبلیغات اسلامی.
- جوزی، ابن‌قیم، ۱۳۸۹، ضعف ایمان و درمان آن، ترجمه مهدی مصطفایی، سندج، آراس.
- صدراالمهین، ۱۳۶۰، اسرار الآیات، تهران، انجمن حکمت و فلسفه ایران.
- ____، ۱۳۹۱، الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعه، چ سوم، بیروت، دار احیاء التراث.
- ____، ۱۳۶۶، تفسیر القرآن الکریم، چ دوم، قم، بیدار.
- طباطبائی، سیدمحمدحسین، ۱۴۱۷ق، المیزان فی تفسیر القرآن، قم، دفتر نشر اسلامی.
- قرشی، علی‌اکبر، ۱۳۷۱، قاموس قرآن، تهران، دار الکتب الاسلامیه.
- قونوی، صدرالدین، ۱۳۸۱، اعجاز البیان فی تفسیر ام القرآن، قم، بوستان کتاب.
- کرمانی، علیرضا، ۱۳۸۴، «ایمان در عرفان»، ایمان در سپهر ادیان، قم، صهبای یقین.
- کلینی، محمدبن یعقوب، ۱۳۶۵، اصول کافی، تهران، دارالکتب الاسلامیه.
- مجلسی، محمد باقر، ۱۴۰۴ق، بحار الأنوار، بیروت، مؤسسه الوفاء.
- مصباح، محمدتقی، ۱۳۸۷، اخلاق در قرآن، تحقیق و نگارش محمدحسین اسکندری، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی علیه السلام.
- ____، ۱۳۸۴، نقد و بررسی مکاتب اخلاقی، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی علیه السلام.
- مطهری، مرتضی، ۱۳۸۲، علل گرایش به مادی‌گری، تهران، صدرا.
- ملکی تبریزی، جواد، ۱۳۷۶، اسرار الصلوة، ترجمه رضا رجب‌زاده، تهران، پیام آزادی.

بررسی و نقد رویکرد «تفکیک» با تأکید بر آراء میرزا مهدی اصفهانی در باب «حقیقت عقل و حوزه اعتبار و کارکردهای آن»

mjafari125@gmail.com
mahdiqasemi@chmail.ir

محمد جعفری / دانشیار گروه کلام، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی
مهدی قاسمی فیروزآبادی / دکتری کلام، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی
دریافت: ۱۳۹۸/۰۱/۱۹ - پذیرش: ۱۳۹۸/۰۶/۲۰

چکیده

رویکرد موسوم به «تفکیک» در موضوع حقیقت عقل و دامنه اعتبار و کارکردهای آن، با رویکرد مشهور شیعی اختلاف نظر دارد. بر اساس رویکرد «تفکیک»، عقل انسان در تغایر ذاتی با روح اوست. عقل قابل تکامل است، ولی روح انسان همواره تاریک است. این رویکرد کارکرد عقل را در استعمالات دینی، منحصر به درک امور عملی، و کارکرد علم را منحصر به درک امور نظری می‌داند. میرزا مهدی اصفهانی یقین حاصل از حس و کتاب و سنت را مطابق با واقع می‌داند، اما یقین حاصل از هرگونه استدلالی را معتبر نمی‌شمرد. پیروان رویکرد «تفکیک»، قیاس نهی شده در دین را به براهین فلسفی تعمیم داده، با هرگونه تعقل عمیق مخالفت می‌ورزند. میرزا مهدی اصفهانی ارجاع نظری به بدیه را در مقابل روش «تعلیم دینی» می‌داند که صرفاً تذکر به فطرت است و نه استدلال. با روش پژوهش «درون دینی»، در نقد این باورها می‌گوییم: بر اساس آیات و روایات، عقل انسان مرتبه‌ای از روح اوست و می‌تواند با استدلالات متکی به مقدمات روشن، به درک صحیحی از امور نظری و عملی برسد. در قرآن و روایات، به وفور، از استدلالات عقلی، برای اثبات حقایق نظری و عملی استفاده شده است.

کلید واژه‌ها: رویکرد «تفکیک»، عقل، مبنای گروهی، قیاس.

بر اساس یک دیدگاه، عقل از مراتب یا قوای نفس انسانی است و وظیفه ادراک هست‌ها، نیست‌ها، بایدها و نبایدها (برای مشاهده دیدگاه ارسطو، ر.ک: کاپلستون، ۱۳۶۸، ج ۱، ص ۳۷۵؛ و برای مطالعه دیدگاه فارابی، ر.ک: سبزواری، ۱۳۶۹، ص ۳۱۰؛ طباطبائی، ۱۳۹۰، ج ۲، ص ۲۵۱؛ مظفر، ۱۴۱۶، ص ۲۲۲؛ مطهری، ۱۳۷۱، ص ۶۴؛ حائری، ۱۳۶۱، ص ۲۰۲؛ مظاهری، ۱۴۱۳، ص ۲۳؛ مصباح یزدی، ۱۳۷۴، ص ۴۷؛ همو، ۱۳۷۲، ج ۱، ص ۱۵۴ و ۱۷۱) و بنا بر قول دیگر، علاوه بر آن، وظیفه تحریک و تحذیر را به عهده دارد (ر.ک: ابن‌سینا، ۱۳۷۵، ج ۲، ص ۳۵۲؛ طوسی، ۱۳۸۳، ذیل سخن ابن‌سینا در این بخش؛ رازی، ۱۳۷۵، ذیل سخن ابن‌سینا در این بخش؛ سبزواری، ۱۳۶۹، ص ۳۱۰؛ جوادی آملی، ۱۳۷۷، ص ۱۸۸، ۱۹۸، ۳۳۷ و ۴۱۰؛ همو، ۱۳۷۷، ص ۱۲۷، ۱۶۱ و ۲۴۷؛ همو، ۱۳۷۵، ج ۱، ص ۱۲۲ و ۱۵۳؛ همو، ۱۳۷۶، ص ۱۵، ۳۷ و ۷۶؛ همو، ۱۳۷۴، ص ۷۶). عقل قادر است با استدلال و ترتیب مقدمات معتبر، حقایق با ارزشی در باب خداوند و انسان و جهان کسب کند.

در نقطه مقابل، رویکرد «تفکیک» بر این باور است که عقل انسان هیچ سنخیتی با نفس و روح او ندارد. عقل فقط مُدرک بایدها و نبایدها است و استدلالات عقلی توان اثبات حقایق وجودی و از جمله، اثبات وجود و صفات خداوند را ندارد. از آن‌رو که رویکرد «تفکیک»، خود را متعهد و ملتزم به معارف دینی می‌داند، نزاع مشهور با این رویکرد، با مراجعه به متون و معارف درون‌دینی و تحلیل آن قابل حل است. نوشتار حاضر در پی آن است که با بررسی آیات و روایات، در باب رابطه عقل و روح انسان، کارکردهای عقل، توان اثبات عقلی حقایق، و نیز مسئله اعتبار یا عدم اعتبار استدلالات عقلی، میان رویکرد مشهور و رویکرد «تفکیک» به داوری بپردازد.

البته تاکنون در بررسی و نقد مکتب «تفکیک»، آثار قابل توجهی منتشر شده است (مانند: ارشادی‌نیا، *از مدرسه معارف تا مکتب تفکیک* محمد حسن و کیلی، *صراط مستقیم*؛ محمد جعفری، مقاله «چپستی و حجیت عقل از دیدگاه میرزا مهدی اصفهانی»، *آیین حکمت*، ش ۳۴)، اما آنچه این نوشتار را از مکتوبات دیگر ممتاز می‌کند این است که غالب نقدها در اینجا، بر اساس تفحصی که در منابع درون دینی شده، مبتنی بر نکات قرآنی و روایی است و این حد از بهره‌برداری از متون دینی برای نقد رویکرد «تفکیک»، در جایی دیگر مشاهده نمی‌شود. علاوه بر آن، در برخی نقدها یک تحلیل عقلی جدید و نو به دلایل قرآنی و روایی ضمیمه شده است، و در برخی دیگر، با استفاده از نکات دقیق بزرگان در مقاصد دیگر، با تفتنی جدید و نو، ایراد سخنان تفکیکی برملا شده است. و سرانجام، در برخی دیگر از نقدها، به تحلیل و ردّ جدید عقلی پرداخته شده است.

مراد از رویکرد «تفکیک»، رویکردی فکری است که توسط میرزا مهدی اصفهانی در سده اخیر، در شهر مشهد پایه‌گذاری شده و بر اکتفا به معارف اهل بیت علیهم‌السلام تأکید می‌ورزد و مخالف فلسفه و عرفان قلمداد می‌شود. با این حال، محمد رضا حکیمی، از پیروان این رویکرد، با گزینش نام «تفکیک» و ترقیق مدعیات نخستین وابسته به این رویکرد، مدّعی اصلی آن را نه مخالفت مطلق با فلسفه و عرفان، بلکه لزوم جداسازی و تفکیک فهم کتاب و سنت از فلسفه و عرفان می‌داند. لازم به ذکر است که فعالیت‌های علمی و تبلیغاتی خلاف مشهور و در عین حال، گسترده این گروه

در سالیان اخیر و شهرت نسبی آن در برخی مجامع علمی، ما را موظف به رصد و نقد و بررسی مهم‌ترین دیدگاه‌های خلاف مشهور این گروه در ارتباط با مسائل مورد بحث در این رساله می‌سازد. با توجه به گستره این مدرسه، که دست کم - تا سه نسل فکری و سنی ادامه یافته است، نمی‌توان در این نوشتار به همه شخصیت‌های این مدرسه و اندیشه‌های آنها که تا حد زیادی هم با تطور همراه است، پرداخت. از این‌رو، ما در غالب مواضع اختلاف، بررسی و نقد را بر روی اندیشه‌ها و آراء میرزا مهدی اصفهانی، به مثابه پایه‌گذار و مؤسس اولیه این مدرسه متمرکز می‌نماییم، و گاه نیز به سخنان آقای محمد رضا حکیمی استناد می‌کنیم.

۱. حقیقت عقل و اتحاد یا تغایر آن با نفس و روح انسان

بر خلاف غالب متفکران مسلمان، که میان حقیقت عقل در آیات و روایات و حقیقت آن در علوم رایج بشری تفاوتی قایل نیستند، پیروان رویکرد «تفکیک» یا «مدرسه معارفی خراسان»، حقیقت عقل در علوم الهی را مغایر با حقیقت آن در علوم بشری، نظیر فلسفه و کلام می‌دانند. اینان معتقدند «عقل» در اصطلاح علوم الهی، نوری خارجی و عارض بر نفس انسان و قابل کم و زیاد شدن و انقطاع و انفکاک است، در حالی که مراد از «عقل»، در کاربردهای علوم بشری، جنبه فعلیت نفس با استخراج نظریات از ضروریات است. پیروان رویکرد «تفکیک»، عقل انسان را در تغایر ذاتی با نفس و روح او دانسته، بر این باورند که هرچند عقل متصل انسان با کسب فیض از عقل منفصل نوری تکامل می‌یابد، اما نفس و روح انسان، که ذاتاً ظلمانی است، تا ابد در تاریکی باقی خواهد ماند.

میرزا مهدی اصفهانی می‌گوید:

«عقل» در اصطلاح علوم الهی، نور است که برای واجدان آن ذاتاً ظاهر است، و به وسیله آن، حسن و قبح افعال برای انسان ظاهر می‌شود و جزئیات نیز به وسیله آن معلوم می‌گردد. اما در علوم بشری، «عقل» عبارت است از: فعلیت نفس با استخراج نظریات از ضروریات، و به همین سبب معقولات را محصور در کلیات می‌دانند (اصفهانی، ۱۳۸۷ الف، ص ۶۲).

محمد رضا حکیمی، در این باره می‌نویسد:

نفس و روح آدمی جوهری غیر مجرد و ذاتاً مغایر با علم و عقل است. نفس آدمی تاریکی و جهل محض است و در هر مرتبه‌ای که باشد، فاقد نور علم و عقل خواهد بود. نفس انسان در جریان ادراک محسوسات و معقولات، حتی در علم حضوری به خودش، زمانی عالم و عاقل می‌شود که با نور علم و عقل، که از حقایق مجرد هستند ارتباط می‌یابد. بدون آنکه نفس داخل عقل شود یا عقل تنزل یابد و از مراتب نفس گردد. هنگام حصول علم، نه نفس متحول به عقل و داخل آن می‌شود و نه علم و عقل در نفس حلول کرده یا با آن متحد می‌شوند، بلکه نفس، واجد و حامل عقل و علم می‌شود. همچنین فعالیت‌های علمی و فکری در حد معدلت هستند، نه مولد علم. البته عادت و سنت الهی بر آن است که به دنبال تفکر و تأمل، معارف علمی و عقلی را به نفس اضافه می‌کند (حکیمی، ۱۳۸۶، مدخل، ص ۱۳۷).

نقد و بررسی

جای این سؤال باقی است که اگر علم از خارج، بدون دخالت وسایط، بر نفس اضافه می‌شود و نیاز به هیچ تناسبی بین نفس و علم نیست و نفس مادی ظلمانی پذیرای علم نورانی و مجرد است، چگونه می‌توان به مبنای قیام صدور

علم بر نفس معتقد گشت؟ صدور معلومات نورانی به هر معنای مفروض، با مادیت و ظلمانی بودن نفس ناسازگار است (ر.ک: ارشادی‌نیا، بی‌تا، فصل اول)، مگر اینکه دست از مبنای قیام صدور علم بر نفس بکشیم.

در قرآن و روایات، نیروها و مراتب گوناگون نفس و روح انسان، اعم از ادراک، احساس و اراده، به قلب نسبت داده شده است (مانند «فتکون لهم قلوب یعقلون بها» (حج: ۴۶)؛ «إِذَا ذُكِرَ اللَّهُ وَجِلَتْ قُلُوبُهُمْ» (انفال: ۲)؛ «یُواخِذُكُمْ بِمَا كَسَبَتْ قُلُوبُكُمْ» (بقره: ۲۲۵)؛ ر.ک: کلینی، ۱۳۶۲، ج ۱، کتاب العقل و الجهل، ح ۱۲). پس «قلب»، در اصطلاح قرآن و روایات، عبارت است از: خود نفس و روح انسان، از آن نظر که دارای ادراک، احساس و اراده است (مصباح یزدی، ۱۳۷۶، ص ۴۰۰ و ۴۰۱، با تصرّف نیز ر.ک: همو، ۱۳۷۲، ص ۲۶۴). از سوی دیگر، در روایات، «قلب»، محل و مسکن عقل دانسته شده است (صدوق، بی‌تا، ج ۱، ص ۹۸؛ مفید، ۱۴۱۳ق- الف، ص ۲۴۴؛ کلینی، ۱۳۶۲، ج ۸، ص ۱۹۰، ح ۲۱۸). از این رو، می‌توان گفت: در قرآن و روایات، «عقل»، مرتبه یا قوه مدّره قلب یا همان نفس انسانی است. البته در تأملات عقلی و فلسفی نیز به اثبات رسیده که عقل از قوا یا مراتب نفس و روح انسانی است (ر.ک: عبودیت، ۱۳۸۹، فصل ۲۰ و ۲۱).

همواره محلّ نزاع در میان نحله‌های مختلف فکری، اعم از متکلم، فیلسوف، عارف، اخباری و اصولی همین معنای متداول از «عقل»، که قوه ادراک انسانی است، بوده، ولی تفکیکیان معنای دیگری از «عقل» ارائه می‌دهند و منظور از «عقل» در قرآن و روایات را همان معنای مدّ نظر خود می‌دانند، و حال آنکه در روایات، «عقل» در هر دو معنا، یعنی «موجود مجرد» و «قوه ادراکی انسان» به کار برده شده و برداشت تفکیکیان از واژه «عقل» در متون دینی، با نگاه همه‌جانبه به تمام روایات همراه نبوده است (ر.ک: ارشادی‌نیا، بی‌تا، فصل اول).

باید از پیروان رویکرد «تفکیک» پرسید: معنای «عقل» در قرآن و روایات چیست؟ آیا عبارت «أفلا تعقلون» و تأکیداتی از این دست، که به سبب نمونه در قرآن کریم می‌رسد، تعقل را فعل انسان بما هو انسان، می‌داند یا تعقل را فعل وجودی ماورایی و مجرد که اگر خدا خواست نور علم را بر قلب هر کسی - ولو کافر - می‌تاباند؟ خطاب این آیات آیا انسان عاقل است یا انسان غیر عاقل؟ اگر «عاقل» به معنای مدّ نظر تفکیکیان باشد تحصیل حاصل است و دیگر انکار معنا ندارد و نیازی به بیان انبیا و اولیا هم نیست؛ زیرا آن عقل در نظر تفکیکی‌ها حق بالذات است و هیچ‌گاه در او خطا راه ندارد و نیز افق فهم او محدود نیست (همان).

بر اساس آیات و روایات، «عقل» نیرویی است روشن‌گر، نظیر نور، که توسط خداوند جزو مراتب استعدادی نفس انسان قرار داده شده و انسان می‌تواند در عین برخورداری از این نیرو، از آن استفاده صحیح نکند («أَلْهَمُ قُلُوبُ لَا یَفْقَهُونَ بِهَا» (اعراف: ۱۷۹)؛ «أَفَلَا یَعْقِلُونَ» (یس: ۶۸)؛ «أَفَلَا تَعْقِلُونَ» (انبیاء: ۱۰)). از معارف اسلامی به دست می‌آید که بنی آدم از عقل بهره‌مندند، هر چند برخی از ایشان گاه تحت تأثیر شهوات، ضد عقل عمل می‌کنند. از امام صادق علیه السلام روایت شده است که فرمودند: خداوند متعال عقل بدون شهوت را در فرشتگان، و شهوت بدون عقل را در حیوانات، و عقل با شهوت را در انسان قرار داده است. پس انسانی که عقلش بر شهوتش غالب شود، از فرشتگان بهتر است، و انسانی که شهوتش بر عقلش غلبه کند از حیوانات بدتر است (طبرسی، ۱۳۷۹، ص ۵۳۱). همچنین، در آیات و روایات، تقویت و تضعیف عقل، به اطاعت یا تمرد اختیاری از

روشنگری‌های عقل منوط شده است. البته ممکن است کار سرپیچی از هدایت‌های عقل و در نتیجه، تضعیف آن، به جایی برسد که خداوند، خود، چراغ عقل را خاموش کند و بدین وسیله، بر ضلالت کفران‌کننده آن بیفزاید؛ همان‌گونه که در آیات متعددی از قرآن کریم، به این فرایند نزولی در ادراک انسانی اشاره شده است (بقره: ۷: «ختم الله علی قلوبهم و علی سمعهم و علی أبصارهم غشاوه»).

۲. کارکردهای عقل

«مدرسه معارفی خراسان» میان کاربرد دینی عقل و علم تفاوت گذاشته و کارکرد عقل را در استعمالات دینی، منحصر به درک امور عملی، و کارکرد علم را منحصر به درک امور نظری می‌داند. میرزا مهدی اصفهانی می‌گوید:

تعدد علم و عقل به تفاوت مُدرک است؛ یعنی از حیث ظهور حُسن، قبح، لزوم و حرمت افعال به وسیله آن، «عقل» است، و از حیث اظهار غیر آن، «علم» است (اصفهانی، بی‌تا، نسخه خطی، ص ۷ و ۳۶؛ همو، ۱۳۸۷ الف، ص ۶۲ همو، ۱۳۸۷ ب، ص ۵۴).

محمد رضا حکیمی، در این باره چنین آورده است:

تفاوت عقل و علم به حسب متعلق، یعنی معقول و معلوم آنهاست. در عقل، بازدارندگی یا ترغیب و تشویق به انجام کارهای راجح یا مرجوح، مورد عنایت است، ولی متعلق علم حقیقی، مانند قاعده «استحالة اجتماع و ارتفاع نقیضین»، فاقد چنین عنایتی است (حکیمی، ۱۳۸۶، ص ۱۳۹).

در یک تقریر از «مدرسه معارفی خراسان» آمده است:

در این مدرسه، هرگاه عقل و علم در مقابل هم قرار گیرند، «علم» به معنای ادراک هست‌ها، و «عقل» به معنای ادراک بایدها و نبایدهاست؛ اما گاهی به جای هم به کار می‌روند (ر.ک: برنجکار، ۱۳۹۴).

نقد و بررسی

این تقریر هرچند تفاوت این نگرش را با نگرش رایج کاهش می‌دهد، اما همچنان برخی از ایرادات وارد شده بر آن را بی‌پاسخ می‌گذارد. برای مثال، این‌گونه نیست که در روایات، عقل و علم در مقابل هم قرار گرفته و «علم» به معنای ادراک هست‌ها و «عقل» به معنای ادراک بایدها و نبایدها آمده باشد، بلکه دسته‌ای از روایات، دلالت بر این‌همانی عقل و علم دارد. قال رسول الله ﷺ: «إن الله - تبارک و تعالی - خلق العقل من نور مخزون مکنون فی سابق علمه الذی لم یطلع علیه نبی مرسل و لا ملک مقرّب، فجعل العلم نفسه..» (صدوق، ۱۳۶۱، ص ۳۱۳؛ همو، ۱۴۰۳، ج ۲، ص ۴۲۷؛ طوسی، ۱۴۱۴ق، ص ۵۴۲؛ نیز ر.ک: کلینی، ۱۳۶۲، ج ۱، کتاب العلم). علاوه بر این، با نگاه به کاربردهای مصداقی عقل و علم در آیات و روایات، روشن می‌شود که هر کدام از این دو واژه و هم‌خانواده‌های آن بر درک امور نظری و عملی اطلاق شده است. آیات و روایات فراوانی که عمل کردن به علم را توصیه و تشویق می‌کند، به قرینه مناسبت حکم و موضوع، علم به امور عملی و حُسن و قبح افعال را مدّ نظر دارد (ر.ک: کلینی، ۱۳۶۲، ج ۱، کتاب العلم). در باب کارکرد ادراک نظری عقل نیز آیات و روایات فراوانی وجود دارد. امام علی علیه السلام می‌فرماید: «با عقول، خداوند تصدیق می‌شود» (صدوق، ۱۳۹۸، ص ۴۰؛ همو، ۱۳۷۸، ج ۱، ص ۱۵۲). همچنین در روایتی از امام صادق علیه السلام به توانایی

عقل بر شناخت خالق، مدبّر و سرپرست پایدار، بی آغاز و بی انتهای انسان، آسمان، زمین، خورشید و ماه اشاره شده است (کلینی، ۱۳۶۲، ج ۱، کتاب العقل و الجهل، ح ۳۵). در روایتی دیگر آمده است: عقل وسیله شناخت حق و باطل و تشخیص پیامبر راستین و سخنگوی صادق، از پیامبر دروغین و سخنگوی کاذب، و تصدیق اولی و تکذیب دومی است (همان، ح ۲۰؛ صدوق، بی تا، ج ۱، ص ۱۲۱؛ همو، ۱۳۷۸، ج ۲، ص ۸۰؛ طبرسی، ۱۴۰۳، ج ۲، ص ۴۳۳).

اساساً باید توجه داشت که در ساحت عقل، درک باید‌ها و نبایدها به درک هست‌ها و نیست‌ها پیوند خورده است. همان‌گونه که در مقام ثبوت، عمل تابع نظر است، در مقام اثبات و ادراک عقلی نیز این‌گونه است؛ مثلاً، چنانچه عقل درکی از مفاسد واقعی دروغ نداشته باشد درکی از قبح آن نیز نخواهد داشت. بدین روی، خود میرزا مهدی اصفهانی در موارد گوناگون تصریح کرده است که عقل مُدرکاتی نظری دارد؛ مثل اینکه درک می‌کند وجودش از خودش نیست و وجود امور ظلمانی و صفات آنها نیز از خودشان نیست (ر.ک: اصفهانی، ۱۳۸۷ الف، ص ۶۵).

۳. قدرت و اعتبار درک و اثبات عقلی حقایق وجودی

میرزا مهدی اصفهانی، مؤسس «مدرسه معارفی خراسان»، با پذیرش امکان اثبات عقلی حقایق، مانند توحید الهی، اعتبار استدلالات برهانی اِنّی بر وجود خداوند را انکار کرده، دو ایراد را متوجه آن می‌داند:

اول. شما وقتی می‌خواهید درباره علت سخن بگویید باید ذات آن را تصوّر کنید؛ زیرا تصدیق بدون تصوّر محال است. باید معلولات را تصوّر کنید و علت آنها را هم تصوّر کنید و بعداً بگویید که معلول بدون علت محال است، و حال آنکه تصوّر علت کل، یعنی خداوند، محال است.

دوم. اصل معلول بودن اشیا، خودش از علوم نظری است که باید اثبات شود. از کجا می‌گویید که این اشیا معلول هستند. شاید اینها از همان موجود اول بوده‌اند که «لا اول قبله» بوده و واجب است و تغییر در ذات آن به اینجا منجر شده است. پس برای اثبات خدا، دچار چنین مشکلی از راه معلولات هستید (ر.ک: همان، ص ۶۶).

میرزا مهدی اصفهانی یقین حاصل از حس و کتاب و سنت را حجتّ و مطابق با واقع می‌داند، اما علم و یقین حاصل از هرگونه استدلال و قیاسی را واجد حجتّ و اعتبار قلمداد نمی‌کند. بلکه، میرزا، اساساً، مهدی اصفهانی نام آن را «علم» یا «عقل» نمی‌گذارد، هرچند در اصطلاحات رایج در علوم بشری، نام آن، «علم» یا «قطع» یا «یقین» باشد. در نتیجه، اگر براهین پیچیده فلسفی به علم هم منجر شود، حجتّ نیست (ر.ک: همان، ص ۷۵).

میرزا مهدی اصفهانی، مؤسس مدرسه معارفی خراسان، در موارد متعدّد تصریح می‌کند که استدلالات مبتنی بر مبانی فلسفی که مردم با عقل خود درک نمی‌کنند و انواع اصطلاحاتی که مورد استناد قرار می‌گیرد، عقل حجتّ و معتبر مورد اشاره علوم الهی نیست (ر.ک: اصفهانی، ۱۳۸۷ ب، ص ۶۲).

نقد و بررسی

بر فرض هم که بگوییم: داشتن مفهومی از خداوند متعال محال است، تصوّر با وصف مشیر اشکالی ندارد؛ زیرا در غیر این صورت، نمی‌توان درباره امور معنوی و خودِ خداوند متعال سخن گفت.

به جای معلول بودن، ممکن بودن را در نظر می‌گیریم و آن‌هم فرض امکان را، تا لازم نباشد وجود یک ممکن را ثابت کنیم. اگر ممکنی در عالم باشد واجب ثابت است. بعد از آن، سراغ اثبات ویژگی‌های واجب می‌رویم (ر.ک: جعفری، بی‌تا).

بر اساس معارف اسلامی، انبیا و امامان معصوم علیهم‌السلام حجّت‌های بیرونی، و عقول حجّت‌های درونی پروردگار عالم هستند (کلینی، ۱۳۶۲، ج ۱، کتاب العقل و الجهل، ح ۱۲). عقل انسانی عامل تشخیص و درک حقیقت، معیار خطاب و امر و نهی خداوند و پیشوایان دین، مدار عقاب و پاداش الهی است (دیلمی، ۱۴۱۲، ج ۱، ص ۵۹؛ تمیمی آمدی، ۱۴۱۰، ص ۸۴). قرآن کریم شنیدن سخنان و پی‌روی از بهترین آن را ویژگی بندگان هدایت‌یافته و صاحبان عقول ناب دانسته و به ایشان بشارت داده است (زمر: ۱۷ و ۱۸). معرفت خداوند و تصدیق او و توسّل به او با عقول به دست می‌آید (صدوق، ۱۳۷۸، ج ۱، ص ۱۵۲؛ همو، ۱۳۹۸، ص ۳۵ و ۴۰؛ طبرسی، ۱۴۰۳، ج ۱، ص ۲۰۰، ج ۲، ص ۳۹۹؛ فتال نیشابوری، ۱۳۷۵، ج ۱، ص ۴). آیات متعددی از قرآن کریم بر این حقیقت دلالت دارد که پدیده‌های آفاقی و انفسی، نشانه‌هایی آشکار بر ذات و صفات و ربوبیت تکوینی خداوند است و صاحبان عقل، این حقیقت را درک می‌کنند (ر.ک: کلینی، ۱۳۶۲، کتاب العقل و الجهل، ح ۱۲؛ بقره: ۱۶۴؛ غافر: ۶۷؛ رعد: ۴؛ روم: ۲۴). عقل بشر قادر بر شناخت خالق، مدبّر و سرپرست پایدار، بی‌آغاز و بی‌انتهای انسان، آسمان، زمین، خورشید و ماه و نیز تشخیص زشت و زیباست (کلینی، ۱۳۶۲، ج ۱، کتاب العقل و الجهل، ح ۳۵). همچنین عقل وسیله شناخت حق و باطل و تشخیص پیامبر راستین و سخنگوی صادق، از پیامبر دروغین و سخنگوی کاذب، و تصدیق اولی و تکذیب دومی است (همان، ج ۲، ص ۲۰؛ صدوق، بی‌تا، ج ۱، ص ۱۲۱؛ همو، ۱۳۷۸، ج ۲، ص ۸۰؛ طبرسی، ۱۴۰۳، ج ۲، ص ۴۳۲).

از آن‌رو که در بسیاری از استدلالات قرآنی و روایی، مخاطب قرآن کریم و حضرات معصوم علیهم‌السلام کسانی بوده‌اند که به کلام خداوند و اولیای الهی ایمان و تعبد نداشته‌اند، این استدلال‌ها تنها از این نظر که عقلی هستند، حجّت‌اند، نه چون از معصوم صادر شده‌اند. بنابراین، حجیت عقل از منظر قرآن کریم و روایات شریف، ذاتی و مطلق است. این حقیقت قرآنی و روایی پاسخی درون‌دینی به پیروان رویکرد «تفکیک» و امثال ایشان است که به عناوین گوناگون، استدلالات عقلی منطقی را برای اثبات معارف اعتقادی ناکارآمد و نامعتبر می‌شمرند.

۴. قیاس

پیروان رویکرد «تفکیک» قیاس نهی‌شده در دین را به براهین دقیق و پیچیده فلسفی تعمیم داده، با هرگونه تعقل عمیق مخالفت می‌ورزند. ایشان استدلالات برهانی را برآمده از عقل معتبر در دین ندانسته، بلکه، آن را مصداق قیاس ممنوع، و مشمول روایات ناهی از قیاس تلقی کرده‌اند. میرزا مهدی اصفهانی، روایات نهی‌کننده از قیاس را اعم از تمثیل در احکام، و شامل برهان منطقی نیز می‌داند؛ یعنی تمام معارف اگر با هر برهان عقلی به دست آید مشمول نهی در روایات می‌شود؛ زیرا این روایات از امیرالمؤمنین علیه‌السلام و سایر اهل بیت علیهم‌السلام است و صرفاً مرتبط با زمان امام صادق علیه‌السلام و تقابل با قیاس ابوحنیفه نمی‌شود. میرزا مهدی اصفهانی می‌نویسد:

در باب قبح قیاس و وعده عذاب برای کسی که دینش را بر مبنای قیاس قرار دهد یا در دین به قیاس عمل کند، روایات فراوانی وارد شده است. پس پی‌ریزی دین بر قیاسات باطل است، و وجه‌ترین قیاس عبارت است از: برهان، که بر علیت و معلولیت بنا شده و آن نیز بر مقایسه واجب با ممکن و نور با ظلمت استوار است، در حالی که علیت از اساس، باطل است. پس وجه‌ترین قیاسات، قبیح‌ترین آنهاست. اینکه در روایات فرموده‌اند: «در دین قیاس نکنید» و فرموده‌اند در احکام فقه قیاس نکنید، ظهور در نهی از تعقل اصطلاحی دارد، نه خصوص قیاس فقهی (اصفهانی، ۱۳۸۷، ب، ص ۶۳).

نقد و بررسی

این مطلب که بطالن قیاس مخصوص احکام نیست، درست است؛ زیرا بسیاری از روایات مربوط به قیاس در خصوص کار شیطان است که نتیجه قیاس‌اش، برتری او بر آدم بود. اما این مطلب که مراد از قیاس شامل برهان هم می‌شود، ناتمام است؛ زیرا معنای «قیاس» در عرف اهل عرب این است که چیزی را با چیز دیگری مقایسه کنند و برای آن چیز حکمی صادر کنند، و «قیاس برهان» که از اصطلاحات منطقی است، در زمان روایات اولیه مطرح نبوده؛ بلکه از روایات به دست می‌آید که اگر قیاس، با کشف علت حقیقی و شناخت درست همراه باشد، به برهان بازگشت می‌کند و مورد تأیید است. امام صادق علیه السلام به ابوحنیفه می‌فرمایند: اگر شیطان درست شناخته بود، می‌فهمید که در این قیاس، از انسان پایین‌تر است. او خاک را با آتش مقایسه کرد، در حالی که باید روح انسانی را با روح شیطانی مقایسه می‌کرد (ر.ک: صدوق، بی‌تا، ج ۱، ص ۸۷؛ نیز ر.ک: جعفری، ۱۳۹۶).

اگر همه مقدمات تمثیل، و از جمله، مقدمه‌ای که مدعی مماثلت موضوع اول با موضوع دوم است، در همه جهات مربوط به حکم، صادق و مطابق با واقع باشد، نتیجه تمثیل نیز صادق و معتبر خواهد بود، هرچند درک مماثلت کامل دو یا چند موضوع در همه جهات مرتبط با حکم، به ویژه احکام فراعقلی دین، خارج از توان عقل بشری است. بدین روی، بر اساس رهنمودهای پیشوایان دین، چنانچه علت و مناط حکم فراعقلی، منصوص از طرف شارع باشد، و یا اگر حکم عقلی بوده، عقل به همه جهات مؤثر در حکم توجه کرده باشد، در این دو صورت، نسبت و تعمیم این حکم عقلی به موضوعات مماثل، و نیز آن قیاس منصوص العله و نسبت آن حکم فراعقلی به همه موارد واجد علت و مناط منصوص، دارای اعتبار و حجیت دینی است. اما اگر علت احکام فراعقلی، توسط عقل استنباط گردیده و یا با صرف مماثلت در برخی جهات، حکم یک موضوع به موضوع دیگر نسبت داده شده باشد، این نسبت و آن قیاس مستنبط العله، که برآمده از ظن بدون پشتوانه است، مردود، نامعتبر و فاقد حجیت دینی خواهد بود. روایات فراوان، قیاس نوع دوم، یعنی قیاس مستنبط العله را مذمت کرده، آن را دروغ بر خداوند، اتهام به صادقین در دین، تأویل و تعبیر کتاب خدا و سنت رسول خدا صلی الله علیه و آله و موجب دوری از حق، تحیر در دین، لعنت الهی و هلاکت دانسته‌اند (ر.ک: کلینی، ۱۳۶۲، ج ۱، ص ۴۳، باب «النهی عن القول بغیر علم» و ص ۵۶، باب «البدع و الرأی و المقایس»؛ برقی، ۱۳۷۱، ج ۱، ص ۲۱۱، باب «المقایس و الرأی»؛ مفید، ۱۴۱۳ق - ب، ص ۵۱ و ۵۲؛ حمیری، ۱۴۱۳ق، ص ۱۵۷).

۵. مبنای گروهی

میرزا مهدی اصفهانی، ارجاع نظری به بدیهی را به صورت مطلق، در مقابل روش تعلیم دینی می‌داند که صرفاً تذکر

به فطرت است و نه استدلال. وی در این باره می‌گوید:

تعلیم در علوم بشری عبارت است از: تصوّرات و تصدیقات نظری که مبتنی بر ضروریات شده تا بعد از اسقاط حدّ وسط در نتیجه، یقین و قطع به ثبوت محمول برای موضوع حاصل شود. این قطع، گاهی مصیب و مطابق واقع است و گاه، خطا و مخالف واقع (اصفهانی، ۱۳۸۷ - الف، ص ۶۵).

از دیدگاه میرزا مهدی اصفهانی، عقل و علم عین کشف بوده و حجیت آنها ذاتی است؛ یعنی خودشان خودشان را آشکار می‌کنند و چیز دیگری آنها را آشکار نمی‌کند. ایشان یقین را تقسیم‌بندی می‌کند و یقین حاصل از حس و کتاب و سنت را حجّت می‌داند و می‌گوید که عقل مطابقت این یقین‌ها را با واقع احراز می‌کند، لیکن یقین حاصل از هرگونه استدلال و قیاسی را حجّت نمی‌داند (اصفهانی، بی‌تا، نسخه خطی، ص ۶). میرزا مهدی اصفهانی، یقینی را می‌پذیرد که اصابت آن به واقع با نور علم و عقل احراز شده است و روایات بر کمیاب بودن آن دلالت دارد. ایشان همچنین یقین حاصل از حواس ظاهری و نیز یقین حاصل از اخبار خداوند و پیامبر و امامان علیهم‌السلام را معتبر می‌داند. ایشان معتقد است: این سه نوع یقین، که اصابت آنها به واقع احراز شده، حجّت هستند، ولی اگر یقین از این طرق نباشد، بلکه صرفاً جزم و اطمینان قلبی به ثبوت محمول برای موضوعی باشد، این یقین حجّت نیست. وی حتی حجیت یقین منطقی را نپذیرفته و با توجه به خطاهای بسیاری که در خود این یقین رخ داده است، پذیرش آن را به اثبات حجیت آن در شرع منوط می‌داند (اصفهانی، ۱۳۸۷ ب، ص ۷۶-۷۷). البته از نظر ایشان، در شریعت هم این نوع یقین نفی شده است. بدین روی از اساس، نمی‌توان آن را قابل اعتماد دانست. از این‌رو، ایشان، یقین منطقی را نه در اعتقادات و نه در احکام حجّت نمی‌داند، بلکه فقط آن را در حوزه موضوعات می‌پذیرد (همان، ص ۸۰).

نقد و بررسی

میرزا مهدی اصفهانی معرفت حسّی را معرفتی یقینی تلقّی می‌نماید، آن هم یقینی که قابل اعتماد است؛ اما معرفت یقینی قطعی راه، حتی با منشأ عقلایی، قابل اعتماد نمی‌داند. ایشان، نه در اعتقادات و نه در احکام، معرفت یقینی با منشأ عقلانی را نمی‌پذیرد و صرفاً در موضوعات آن را معتبر می‌داند. حال، سؤال اینجاست که آیا معرفت حسّی دارای ارزش معرفتی بیشتری نسبت به معرفت عقلی است؟ و آیا اشکال ایشان، که معرفت یقینی با منشأ عقلایی در معرض خطاست، در معرفت حسّی ایجاد خدشه نمی‌کند؟ چطور عقل فطری حجیت یقین ناشی از حس را درک می‌کند، اما حجیت یقین ناشی از عقل منطقی را درک نمی‌کند؟ مضاف بر آن، اساساً حجیت حس هم به وابسته به عقل منطقی است.

بحث دیگر آن است که ایشان معتقد است: قطع و یقین جز در آن سه موضوعی که بیان کرده، حجیت فی ذاته ندارد و بدین روی، باید در سایر موضوعات، غیر از آن سه موضوع، سراغ کتاب و سنت برویم و ببینیم آنها چه یقین و قطع‌هایی را حجّت دانسته‌اند. سؤال اینجاست که با فرض قبول این ادّعا، اگر کسی اندک تفحصی در آیات و روایات داشته باشد، آیا شواهد و دلایل بسیاری بر تأیید حجیت عقل و استدلال‌های عقلی نخواهد یافت؟

سؤال دیگری مطرح است که ما اساساً برای تولید علم و معرفت، باید چه مسیری را دنبال کنیم تا بتوانیم از علوم بدیهی به علوم نظری دست پیدا کنیم؟ قطعاً آنچه تحت عنوان عقل فطری و بدیهی در این مدرسه مطرح می‌شود،

نمی‌تواند پاسخ‌گوی نیازهای علمی ما باشد و ما چاره‌ای جز جهش معرفتی از بدیهیات به نظریات نداریم. حال، سخن این است که چرا نتوان روش قیاسی را - دست کم - در صورت برهانی و شکل اول آن، روشی بدیهی و فطری برای این استنباط و احراز اصابت به واقع دانست؟ میرزا مهدی اصفهانی مدعی است که در روش الهی، معلم، فقط مُدکّر و مُنبّه است و نیازی به روش استدلالی ندارد، ولی در علوم بشری، استخراج علوم نظری از ضروری صورت می‌گیرد که البته، گاهی مطابق با واقع است و گاهی نیست (ر.ک: اصفهانی، ۱۳۸۷ - الف، ص ۶۴ و ۶۵). ایشان روش منطقی ارجاع نظریات به بدیهیات را تختئه می‌کند و حتی تصریح می‌نماید که این کار از طریق اسقاط حدّ وسط صورت می‌گیرد. روشن است که بحث ایشان روشی است و مدّعی است روشی که در علوم بشری استفاده می‌شود، غلط است.

یکی از محققان در مقابله با این دیدگاه آورده است:

رویکرد «تفکیک» مدّعی است که یقینات منطقی برخاسته از ظلمت و جهالت است و اثبات مطابقت آنها با واقع محال است، حال، سؤال این است که مگر شما راه دیگری پیمودید؟ مگر برای مدّعیات خود به استدلال نپرداختید و مقدماتی را ترتیب ندادید؟ آیا شما طرح جای‌گزینی ارائه دادید؟ شما به سلب واقع‌نمایی وجود ذهنی روی آوردید. سؤال این است که مگر شما از چه طریق به عالم خارج علم پیدا کردید؟ آیا شما در ذهنتان هیچ مفهومی و هیچ تصوّر و تصدیقی ندارید؟...طریقه پیدایش معرفت در رویکرد «تفکیک» تا چه اندازه حقیقت و واقعیت را به خود اختصاص می‌دهد؟ آیا عقل فلسفی در هیچ‌یک از گزاره‌های به دست آورده‌اش به واقع نرسیده است؟ آیا سلوک طریق برهان حرمت عقلی و شرعی دارد؟ حرمت عقلی برهان به چه معناست و خود با کلام دلیل اثبات شده است؟ مگر خود قرآن و اهل‌بیت علیهم‌السلام از طریق قیاس به استدلال نپرداخته‌اند؟ آیا مقدمات قیاسات قرآنی یقینی نیست؟ اگر هست - که هست - این همان تعریف «برهان» است. چرا نتوان برهان تمناع قرآن را «برهان» نامید؟ شما با مخالفان دین و ایمان چگونه احتجاج می‌کنید؟ اگر آنها را دعوت به مطالبی که قبول ندارند و منکر آن هستند، می‌کنید این مجادله راه به جایی نخواهد برد (ر.ک: ارشادی‌نیا، بی‌تا، فصل اول - با تصرّف)

«مبناگروی» یعنی: بنا کردن نظریات بر بدیهیات یا علوم حضوری، و ارجاع امور مشکوک به امور مقطوع، و استنباط حکم هر امر نوظهور از آن امور مقطوع. یکی از کارکردهای عقل، تنظیم قضایای مقدّمی، و استدلال و استنتاج مبتنی بر آن است. صحّت و اعتبار عقلی این فرایند، منوط به صحّت و اعتبار واقعی معلومات مقدّمی است. از نظر شرع و دین نیز فرایند استدلالی و استنتاجی صحیح و معتبر عبارت است از: ارجاع امور مشکوک به امور روشن و قطعی نقلی و عقلی (ر.ک: مفید، ۱۴۱۳ق، ص ۵۸؛ حرّانی، ۱۴۰۴ق، ص ۴۰۷). در زبان آیات و روایات، مقدمات معتبر نقلی، که اعتبار آن، با براهین عقلی و شواهد سندی و دلالتی به اثبات رسیده، «حجّت روشن قرآنی» و «سنت قاطع پیامبر اکرم صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم» نامیده شده است. امام کاظم علیه‌السلام همه امور دین و دنیا، از عالی‌ترین اصول، مانند «توحید» گرفته تا کوچک‌ترین فروع نظیر «ارش خدش» را داخل در چهار دسته دانسته‌اند. دسته اول عبارت است از: حجج آشکار قرآنی، که در معنای آن اختلافی نیست. دسته دوم سنت روشن و قاطع پیامبر اکرم صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم: دسته سوم قیاس درست و متقن عقلی؛ و دسته چهارم شبهات و امور مشکوک. در این روایت، امام کاظم علیه‌السلام حل شبهات و پاسخ به امور مشکوک و مجهول را در گرو مراجعه به سه دسته نخست دانسته‌اند. ایشان از این سه دسته مقدّمه، به برهان و حجّت بالغه، تعبیر نموده، آن

را بر آیه شریفه «قُلْ فَلِلَّهِ الْحُجَّةُ الْبَالِغَةُ فَلَوْ شَاءَ لَهَدَاكُمْ أَجْمَعِينَ» (انعام: ۱۴۹) تطبیق کرده‌اند (ر.ک: مفید، ۱۴۱۳ق، ص ۵۸؛ حرانی، ۱۴۰۴ق، ص ۴۰۷).

قطع حاصل از مبنایابی و ارجاع نظریات به بدیهیات، از معتبرترین روش‌های کسب معرفت است و همان است که در اصول فقه به عنوان کاشف ذاتی از آن یاد می‌شود، و اگر از این قطع دست برداشته شود، در حقیقت، احاله به مجهول و نوعی نسبی‌گرایی رخ داده است (ر.ک: جعفری، بی‌تا). از اینجا، بطلان سخن کسانی که در اعتبار مبنایابی تردید کرده و قطع حاصل از آن راه، گاهی مطابق واقع و گاهی مخالف آن می‌دانند، روشن می‌شود (ر.ک: اصفهانی، ۱۳۸۷ - الف، ص ۶۵). یکی از مصادیق مبنایابی، که در معارف دین مطرح شده، عبارت است از: تفریع فروع شریعت از اصول آن. امامان معصوم علیهم‌السلام خطاب به راویان و شاگردان خویش فرموده‌اند: وظیفه ما بیان اصول، و وظیفه شما تفریع از این اصول است. امام صادق علیه‌السلام فرمودند: «إِنَّمَا عَلَيْنَا أَنْ نُلْقِيَ إِلَيْكُمْ الْأَصُولَ، وَ عَلَيْنَا أَنْ نَتَفَرَّعَ». همچنین از امام رضا علیه‌السلام نقل شده است که فرمودند: «علینا إلقاء الأصول إليكم و عليكم التفرع» (حلی، ۱۴۱۰ق، ج ۳، ص ۵۷۵). در روایتی، امام صادق علیه‌السلام شیوه مباحثات کلامی هشام را از او می‌پرسند، و او در جواب امام، به شیوه تألیف و تلیف اصول مأخوذ از امام علیه‌السلام و تحصیل نتیجه جدید اشاره می‌کند. امام علیه‌السلام نیز این شیوه را تأیید می‌کنند (کلینی، ۱۳۶۲، ج ۱، ص ۱۷۰).

نتیجه‌گیری

پیروان رویکرد «تفکیک» عقل انسان را در تعابیر ذاتی با نفس و روح او دانسته، بر این باورند که هرچند عقل متصل انسان با کسب فیض از عقل منفصل نوری تکامل می‌یابد، اما نفس و روح انسان، که ذاتاً ظلمانی است، تا ابد در تاریکی باقی خواهد ماند.

نقد: از قرآن و روایات استفاده می‌شود که عقل مرتبه یا قوه مدبرکه قلب یا همان نفس انسانی است. البته این حقیقت در تأملات عقلی و فلسفی نیز به اثبات رسیده است. علاوه بر آن، صدور معلومات نورانی به هر معنای مفروض، با مادیت و ظلمانی بودن نفس ناسازگار است.

«مدرسه معارفی خراسان»، میان کاربرد دینی عقل و علم تفاوت گذاشته و کارکرد عقل را در استعمالات دینی، منحصر به درک امور عملی، و کارکرد علم را منحصر به درک امور نظری می‌داند.

نقد: این گونه نیست که در روایات، عقل و علم در مقابل هم قرار گرفته و «علم» به معنای ادراک هست‌ها و «عقل» به معنای ادراک بیدها و نبایدها آمده باشد، بلکه دسته‌ای از روایات بر این همانی عقل و علم دلالت دارد، و دسته‌ای دیگر علم را از اجزای عقل و نه در مقابل آن دانسته است.

میرزا مهدی اصفهانی یقین حاصل از حس و کتاب و سنت را حجت و مطابق با واقع می‌داند، اما علم و یقین حاصل از هرگونه استدلال و قیاسی را واجد حجیت و اعتبار قلمداد نمی‌کند. در نتیجه، اگر براهین پیچیده فلسفی به علم هم منجر شود، حجت نیست.

نقد: از آن‌رو که در بسیاری از استدلال‌ات قرآنی و روایی، مخاطب قرآن کریم و حضرات معصومین علیهم‌السلام کسانی بوده‌اند که به کلام خداوند و اولیای الهی ایمان و تعبد نداشته‌اند، این استدلال‌ها تنها از این نظر که عقلی هستند، حجت‌اند، نه چون از معصوم صادر شده‌اند. بنابراین، حجیت عقل از منظر قرآن کریم و روایات شریف، ذاتی و مطلق است.

پیروان رویکرد «تفکیک»، قیاس نهی‌شده در دین را به براهین دقیق و پیچیده فلسفی تعمیم داده، با هرگونه تعقل عمیق مخالفت می‌ورزند.

نقد: از روایات به دست می‌آید که اگر قیاس با کشف علت حقیقی و شناخت درست همراه باشد، به برهان بازگشت می‌کند و مورد تأیید است. امام معصوم علیه‌السلام می‌فرماید: اگر شیطان درست شناخته بود، می‌فهمید که در این قیاس، از انسان پایین‌تر است. او خاک را با آتش مقایسه کرد، در حالی که باید روح انسانی را با روح شیطانی مقایسه می‌کرد.

میرزا مهدی اصفهانی ارجاع نظری به بدیهی را به صورت مطلق، در مقابل روش تعلیم دینی می‌داند که صرفاً تذکر به فطرت است و نه استدلال.

نقد: ما اساساً برای تولید علم و معرفت، باید چه مسیری را دنبال کنیم تا بتوانیم از علوم بدیهی به علوم نظری دست پیدا کنیم. قطعاً آنچه تحت عنوان عقل فطری و بدیهی در این مدرسه مطرح می‌شود، نمی‌تواند پاسخگوی نیازهای علمی ما باشد و ما چاره‌ای جز جهش معرفتی از بدیهیات به نظریات نداریم. علاوه بر آن، از نظر شرع و دین نیز فرایند استدلالی و استنتاجی صحیح و معتبر عبارت است از: ارجاع امور مشکوک به امور روشن و قطعی نقلی و عقلی.


منابع

- ابن سینا، حسین بن عبدالله، ۱۳۷۵، *الاشارات و التنبیها*، قم، البلاغه.
- ابن شعبه حرانی، محمد بن حسن، ۱۴۰۴ق، *تُحَفُ القُولِ عن آل الرسول ﷺ*، قم، جامعه مدرسین.
- برنجکار، رضا و محمد جعفری، ۱۳۹۴، مناظره هم‌اندیشی عقل و دین از منظر مدرسه معارفی خراسان.
- ارشادی‌نیا، محمدرضا، بی‌تا، *از مدرسه معارف تا مکتب تفکیک*، بی‌جا.
- اصفهانی، میرزامهدی، ۱۳۸۷الف، *ابواب الهدی*، تهران، مرکز فرهنگی انتشاراتی منیر.
- _____، ۱۳۸۷ب، *مصباح الهدی*، قم، بوستان کتاب.
- _____، بی‌تا، *معارف القرآن*، نسخه خطی آقای صدرزاده.
- برقی، احمد بن محمد بن خالد، ۱۳۷۱ق، *المحاسن*، قم، دار الکتب الإسلامیه.
- تمیمی آمدی، عبدالواحد بن محمد، ۱۴۱۰ق، *غرر الحکم و درر الکلم*، چ دوم، قم، دار الکتب الإسلامیه.
- جعفری، محمد، ۱۳۹۶، «مقاله چپستی و حجیت عقل از دیدگاه میرزا مهدی اصفهانی»، *آیین حکمت*، ش ۳۴، ص ۷-۳۲.
- _____، بی‌تا، «عقل و دین از منظر اخباری‌ها و مکتب تفکیک». (چاپ نشده)
- جوادی آملی، عبدالله، ۱۳۷۴، *تبیین براهین اثبات خدا*، قم، اسراء.
- _____، ۱۳۷۶، *حکمت نظری و عملی در نهج البلاغه*، قم، اسراء.
- _____، ۱۳۷۵، *رحیق مختم*، قم، اسراء.
- _____، ۱۳۷۷، *مراحل اخلاق در قرآن*، قم، اسراء.
- حائری، مهدی، ۱۳۶۱ق، *کاوش‌های عقل عملی*، تهران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
- حکیمی، محمدرضا، ۱۳۸۶، *الهیات الهی و الهیات بشری*، قم، دلیل ما.
- حلی، ابن‌ادریس، ۱۴۱۰ق، *السرائر الطوی لتحریر الفتاوی*، چ دوم، قم، جامعه مدرسین.
- حمیری، عبدالله بن جعفر، ۱۴۱۳ق، *قرب الإسناد*، قم، مؤسسه آل‌ال‌بیت علیه السلام.
- دیلمی، حسن بن ابی‌حسن، ۱۴۱۲ق، *ارشاد القلوب إلى الصواب*، قم، شریف رضی.
- رازی، قطب‌الدین، ۱۳۷۵، *شرح الإشارات و التنبیها*، قم، بلاغت.
- سبزواری، هادی، ۱۳۶۹، *شرح منظومه*، چ ششم، قم، علامه.
- صدوق، محمد بن علی، ۱۳۶۱، *معانی الأخبار*، قم، جامعه مدرسین.
- _____، ۱۳۷۸، *عیون أخبار الرضا علیه السلام*، تهران، جهان.
- _____، ۱۳۹۸ق، *التوحید*، قم، جامعه مدرسین.
- _____، ۱۴۰۳ق، *الخصال*، قم، جامعه مدرسین.
- _____، بی‌تا، *علل الشرایع*، قم، مکتبه الداوری.
- طباطبائی، سیدمحمدحسین، ۱۳۹۰ق، *المیزان فی تفسیر القرآن*، بیروت، مؤسسه علمی.
- طبرسی، احمد بن علی، ۱۴۰۳ق، *الإحتجاج علی أهل النجاش*، مشهد، مرتضی.
- طوسی، نصیرالدین، ۱۳۸۳، *شرح الإشارات و التنبیها*، قم، بوستان کتاب.
- طوسی، محمد بن حسن، ۱۴۱۴ق، *الأمالی*، قم، دار الثقافة.
- طبرسی، علی بن حسن، ۱۳۷۹، *مشکاة الأنوار فی غرر الأخبار*، قم، دار الثقلمین.
- عبودیت، عبدالرسول، ۱۳۸۹، *درآمدی به نظام حکمت صدرایی*، ج ۳ (انسان‌شناسی)، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی علیه السلام.
- فتال نیشابوری، محمد بن احمد، ۱۳۷۵، *روضه الواعظین و بصیره المتعظین*، قم، شریف رضی.

- کاپلستون، فردریک، ۱۳۶۸، *تاریخ فلسفه*، ترجمه سیدجلال‌الدین مجتبی، چ دوم، تهران، علمی و فرهنگی.
- کلینی، محمدبن یعقوب، ۱۳۶۲، *الکافی*، چ دوم، تهران، اسلامیه.
- مصباح، محمدتقی، ۱۳۷۴، *دروس فلسفه اخلاق*، چ پنجم، تهران، اطلاعات.
- _____، ۱۳۷۲، *اخلاق در قرآن*، تهران، امیرکبیر.
- _____، ۱۳۷۶، *معارف قرآن*، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی علیه السلام.
- مطهری، مرتضی، ۱۳۷۱، *فلسفه اخلاق*، چ دهم، تهران، صدرا.
- مظاهری، حسین، ۱۴۱۳ق، *دراسات فی الأخلاق*، قم، دار شفق.
- مظفر، محمدرضا، ۱۴۱۶ق، *اصول الفقه*، چ هفتم، قم، اسماعیلیان.
- مفید، محمدبن محمدبن نعمان، ۱۴۱۳ق - الف، *الإختصاص*، قم، کنگره شیخ مفید.
- _____، ۱۴۱۳ق - ب، *الأمالی*، قم، کنگره شیخ مفید.

Review and Critique of the "Disconnection" Approach, Emphasizing the Views of Mirza Mehdi Esfahani; on "The Truth of Reason and Its Field of Credit and Its Functions"

Mohammad Ja'fari / Associate Professor of Kalam at the Imam Khomeini Education and Research Institute
mjafari125@gmail.com

 **Mahdi Ghasemi FirouzAbadi** / Ph.D. of Kalam from the Imam Khomeini Education and Research Institute
mahdiqasemi@chmail.ir

Received: 8 April 2019 - **Accepted:** 11 September 2019

Abstract

The so-called "disconnection" approach to the question of the truth of reason and the scope of its validity and functions contradicts the famous Shiite approach. Based on this approach, human reason is inherently at odds with his spirit. The reason is evolvable, but the human spirit is always dark. This approach considers the function of reason in religious use limited to understanding practical matters, and the function of science limited to understanding theoretical matters. Mirza Mehdi Esfahani considers the certainty derived from sense, book, and tradition to be true, but does not validate the certainty which is derived from any argument. Followers of the "disconnection" approach generalize the forbidden analogy embedded in religion to philosophical arguments, and they oppose any deep rationalization. Mirza Mehdi Esfahani considers the theoretical reference to the method of "religious education" as merely a hint of the nature, not an argument. With the method of "inter-religious" research we criticize these beliefs: according to the verses and narrations, human reason is a level of his soul and can come to a correct understanding of theoretical and practical matters by reasoning with clear premises. In the Quran and traditions, rational reasoning has been widely used to prove theoretical and practical facts.

Keywords: The "Disconnection" Approach, Reason, Foundationalism, Analogy.

Analyzing the Contexts of Faith from the Perspective of the Quran

Hamed Hosseinian / Ph.D. of the Philosophy of Religion

Safir.Shahed@Gmail.com

Received: 10 March 2019 - **Accepted:** 5 September 2019

Abstract

Faith is a process that begins with backgrounds and underlying contexts, and at some point it leads to the determination of faith and after that, it intensifies. Since the explanation of the process of faith in the Quran is one of the essentials of the Quranic scholars and theologians, this article has attempted to study the faith builders' contexts and their role. For this purpose, the verses of the Quran were carefully studied and everything that was mentioned in the Qur'an as a preparation to the faith was gathered. These preparations fall into the four domains of ethical, epistemic, religious, and behavioral. According to the findings of the study, faith in addition to knowledge requires ethical and behavioral contexts and not every character has the ground for accepting faith. Each stage of faith also plays a key role in furthering the next level of faith and is essential to attaining the desired faith.

Keywords: Faith, Quran, Areas of Faith, Knowledge, Ethics, Deeds.

The Role of Religious Teachings in the Development of Experimental Science

✉ **Seyed Yaser Sadeghi** / MA of Islamic Discourse from the Imam Khomeini Education and Research Institute
shs.hossein@gmail.com

Youssef Daneshvar / Assistant Professor of the Imam Khomeini Education and Research Institute
yousef.daneshvar@gmail.com

Received: 19 January 2019 - **Accepted:** 15 June 2019

Abstract

One of the most important issues in the relationship between science and religion is the type of interaction that the two areas of religion and experimental science have with each other. In order to better understand this interaction, it is necessary to evaluate the role of the concepts and teachings of religion in the process of science developments. This article seeks to talk about the teachings of religion that have had a positive role in the growth and movement of empirical science and inducing such themes in society encourages them to empirical science. Studying these religious doctrines and themes can also guide us to the science that is desirable to religion. These doctrines will be evaluated in both theoretical and practical areas. Theoretical teachings have been largely influenced by the metaphysical foundations of experimental science during the course of science, and practical teachings have largely contributed to the development of science in the form of motivational matters.

Keywords: Islam, Experimental Science, Teaching, Ideal Capacity, Religious Science.

Analyzing Thomas Aquinas's View about "Happiness" Using Tillich's Theory of Symbols

✉ **Seyed Mahdi MirHashemi Esfahlan** / Ph.D. of Philosophy from University of Tabriz
mirhashemi_1983@yahoo.com

Hassan Fathi / Associate Professor of the Department of Philosophy at Tabriz University

Received: 12 March 2019 - **Accepted:** 7 August 2019

fathi@tabrizu.ac.ir

Abstract

For Paul Tillich, "symbolic language" is the only appropriate means of expressing, analyzing, and examining religious subjects that transcends the ability and limitation of conventional worldly terms, as well as the conceptual language of philosophy. The purpose of the present study is to demonstrate the feasibility of analyzing issues such as "divine grace", "inductive virtues" and "delightful vision" in the philosophical theology of Thomas Aquinas with a symbolic language approach. The theory of "symbolic language", because of its contradictory and polar features, provides an understanding of the divine bliss, divine grace and inductive virtues in its context. It also views these issues as symbols that are appropriate answers to the fundamental and existential issues of human. On this basis, it can be said that God's grace is a response to the issue of "inherent sin" and the defects of human nature. Induced virtues are a response to insufficient acquired virtues to achieve supernatural happiness. The delightful vision is a response to one's desire to know the beginning and the origin of the existence. And true happiness in heaven is a response to man's natural desire for eternity with peace and goodness.

Keywords: True Happiness, Grace, Inductive Virtues, Symbolic Language, Aquinas, Tillich.

Critical Review of the Issue of “Hiding the Reality by the Immaculate and Its Influence on Realizing Their Faithful Speech”

Hamidreza Moghimi Ardakani / Ph.D. of Islamic Discourse from the Imam Khomeini Education and Research Institute
hmoqimi@gmail.com

Hassan Yousefian / Associate Professor at the Imam Khomeini Education and Research Institute

Received: 14 February 2019 - **Accepted:** 26 May 2019

hasanusofian@gmail.com

Abstract

The Immaculate concealed some of the facts from the audience due to their wisdom and the level of understanding of the audience. "Hiding the reality" damages the speech of the Immaculate in two ways: 1- If "Hiding the reality" is wise, one can claim: The reality is completely different from what has been said and not presented because of a lack of understanding. Some of the variants of this assumption require total falsehood of the Quran and rational propositions, so this possibility is rejected. 2- By putting together the "sayings" and the "untold", our current perception of reality may change completely and the words of the Immaculate will no longer be true. Some, however, have resorted to the principles of transcendent wisdom and lack of godliness by assuming that the "untold" is along with the "sayings"; but first, this is not the perfect answer. Second, the latter only distorts the truthfulness of the intertwined statements of the Immaculate, not all. Third, even in the intertwined doctrines, by “unconditionalizing” the statements, the minimal realism will still be preserved. Fourth, the instances of hiding the reality are mostly about the Imam’s dignity, formative guardianship, and subjects like that, whose limitations are clearly specified.

Keywords: Hiding the Reality, Realizing, the Immaculate Speech (Religious Texts), Combination of Reality, Linear Reality, Recognizing the Guiding Reality.

Narrative Aspects of the Influence of the Interpreter's Interests in the Interpretation of the Quran

Ali-Owsat Bagheri / Assistant Professor of the Department of Interpretation and Sciences of the Quran at the Imam Khomeini Education and Research Institute bagheri@qabas.net

Received: 10 March 2019 - **Accepted:** 7 August 2019

Abstract

The Quran interpreters have a variety of specialized, religious and other interests. The purpose of this study is to investigate the effect of these interests on the interpretation of the Quran using a descriptive-analytical method, and to show the narrative aspects of their effects. The criteria for evaluating these aspects are the common method of interpretation among Muslim commentators, the intention of the interpreter—which is the attainment of God's purposes—and prohibition of any imposition on the Quran. The interpreters' interests are influential on the principle of choosing ijihadic or non-ijihadic method (pure narrative), as well as various interpretative tendencies, such as jurisprudential, literary, social, and theological. The punctuality of the interpreters' use of content that is consistent with their own interests is also one of the aspects of the influence of the interpreters' interests on interpretation. Also, the interpreter's interest is one of the factors involved in the selection of subjects under study in the Quran. The interpreter may, in accordance with his or her interests, present probabilities in the interpretation of the verses that do not conform to the appearance of the verses and there is no evidence to support them.

Keywords: Interpretation of the Quran, Interpreters' Interests, Interpretive Methods, Interpretive Tendencies.

Proving the Divine Text of the Holy Quran Using the Analysis of the Meaning-Making Process

Mohammad Kazem Shaker / Professor at Allameh Tabataba'i University mk_shaker@yahoo.com

✦ Hesam Emami Danalou / Ph.D. Student of Quran and Hadith Sciences at Allameh Tabataba'i University

Received: 13 April 2019 - Accepted: 26 August 2019

hesam.e.danaloo@gmail.com

Abstract

The divine or human nature of the text of the Holy Quran has attracted the attention of religious scholars. Each of them documents their view on a part of the verses of the Holy Quran. The present study seeks to discover the view of the Holy Quran itself and in this way, by using the analysis of the "meaning-making process" in a successful relationship, based on linguistic knowledge and considering the gradual decline of the Holy Quranic verses and its synchronization with the reaction of the audience from the creator of the text, it was found that the text of the Holy Quran is divine. The necessity of using the above method is that the proponents of either of these two views, whether divine or human being, have interpreted and somehow rejected the verses of the Holy Quran, which the opposing group has cited as their evidence, however, it seems that due to the interaction of the Holy Quran with the audience and "the meaning transition process analysis" method in linguistics in this study, the mentioned result can be attributed to the Holy Quran itself and not to the views of the scholars.

Keywords: Divinity of the Quran, Humanity of the Quran, the Process of Transmitting Meaning, Quran and Semantics.

Evaluating the Viewpoint of “the Absence of the Utmost Evil in Man”

Ahmad ShahGoli / Assistant Professor at the Institute for Research in Philosophy

Received: 31 December 2018 - Accepted: 17 June 2019

shahgoliahmad@gmail.com

Abstract

The system of the material world is part of the excellent system and its creation is supreme and the best possible. The existence of the least evil is necessary in this world. Man as part of this system, the structure of his creation is excellent and uppermost. For good to overcome evil in the material world, is it necessary to conquer evil in human beings too? i.e., just as in the material world in which the utmost good prevails over the least evil, is it necessary to have good as the majority and evil as a minority either? Some Islamic scholars, such as Ibn Sina and Mulla Sadra, hold that: In addition to the dominance of good over evil in the material world, in the human world, we have good as the majority and evil as a minority either. This study first explores the mentioned view, and then this claim has been disputed. According to the preferred view, in the human world, unlike the creatures of the natural world, the realization of the utmost evil is possible (universal possibility). The necessity of the existence of the utmost good and the least evil is related to the world of nature and also the structure of human creation. But in the human world, due to the man's will and desire, the abundance of good and the smallness of evil are unnecessary. Humans can, at their own discretion, perform actions and acts in which evil is the utmost and good is the least.

Keywords: The Least Evil, The Utmost Good, Man, Ibn Sina, Mulla Sadra.

Power of the Process God: the Challenge of the Theology of Process in Solving the Problem of Evil

Mohsen Magharri / Ph.D. Student of the Philosophy of Science at Sharif University of Technology
Received: 4 April 2019 - Accepted: 7 August 2019 mohsen.moghri@yahoo.com

Abstract

The "Process theology" considers the merely encouraging power of God as a barrier to getting caught in the trap of the problem of evil, and thereby, proclaims its ontological superiority over the theology of **open God**. But the Open theism knows the process God responsible for the evil of the world equally, and even offers solutions to the problem of evil by resorting to God's algebraic power. In this article, while explaining the power of the process God, we come to the conflict of two schools over the problem of evil. Then, by presenting an analysis of the positions of the two sides, we first address some of the shortcomings of the "Open theism" in criticizing the "theology of process" and answering the question of "evil". Secondly, we show that the theology of process can provide a sufficient answer to this problem that avoids the ambiguities and deficiencies embodied in the concept of the power of the process God. Although the theology of process offers a more appropriate answer to the problem of "evil", it has some ambiguities about the power of the process God that greatly undermine the value of this answer.

Keywords: the Theology of Process, Open theism, the Power of God, the Problem of Evil, the Encouraging Power, the Algebraic Power.

Investigating the Implications of the Verses Concerning the Witnesses on the Holistic Chastity of Prophets of the Nations

✉ **Ali Faghieh** / Ph.D. of Comparative Interpretation of the Quran at the University of Quran Sciences and Education
alifaghieh313@gmail.com

Ali Akbar Babaei / Associate Professor at Research Institute of Hawzeh and University
ababaei@yahoo.com

Seyed Abdolrasoul Hosseini Zadeh / Assistant Professor at the Faculty of Interpretation and Teachings of the Quran
hosseiny43@yahoo.com

Received: 10 May 2019 - **Accepted:** 17 September 2019

Abstract

Some theologians have resorted to the proof obtained from the verses concerning the witnesses of the nations to prove the prophets' all-pervading infallibility; i.e., all the prophets are righteous witnesses in the resurrection, and therefore must be free from error and inadmissibility for true testimony. The question that arises is whether the implication of this argument is true or not. The observation that is there is that the relevant verses only indicate that there is a witness in every nation; so there may be several prophets at one time, and only one of them will witness the actions of the nation. The author believes that this witness is the Imam of the nation. Thus, he is immune from error and inadvertence in observing the deeds of his servants. This article seeks to reject the public view of Shiite and Sunni commentators that martyrs are the same prophets, using the "descriptive-analytical" method, and to prove that every community is witnessed by its Imam.

Keywords: Chastity, Prophets, Imam, Witnesses of the Nations.

Recognizing the Structure of Monotheistic Discourses in the Word of Imamiyyah

AbdolKarim Bahjatpour / Associate Professor of the Institute for Islamic Culture and Thought
m.tamhid@chmail.ir

Mohammad Meysam Haghgoo / Ph.D. Student of Islamic Teachings at Islamic Maaref University

Received: 15 January 2019 - **Accepted:** 11 June 2019

m.tamhid@chmail.ir

Abstract

Due to the special status of the topic of "monotheism", the Imamiyyah theologians have always paid special attention to this issue. The breadth of monotheism, and the ongoing challenge of Imamiyyah with the rival's religious and sectarian thoughts, has made the situation of this debate and its method of structuring very important. The purpose of the knowledge of discourse is summarized in two areas: "education" and "defense of beliefs". In these two areas, materiality has a special place in terms of comprehensiveness, impediment and observance of the logical division criteria. Therefore, in this paper, by means of "library" and "analytical" methods, the structure of a considerable number of theological works of Imamiyyah has been examined in two parts: "privative or intrinsic monotheism" and "degrees of monotheism". As a result of this research, it becomes clear that the term "monotheism" has several different meanings; the structure of monotheistic debates has always been evolving and various structures have been proposed. In these structures, some levels of monotheism are sometimes neglected and sometimes the rational requirements of division are not met. In the proposed structure, it has been tried to pay attention to the monotheistic and rational organization.

Keywords: Structure, Imamiyyah Word, Monotheism, Theoretical Monotheism, Substantive, Privative, Degrees of Monotheism.

Abstracts

A Critical Review of the Proof of the Necessity of Revelation by Reasoning on Secret Sciences and Techniques

Hamed Shivapour / Assistant Professor of the Department of Theology at Mofid University

Received: 26 February 2019 - **Accepted:** 27 July 2019

h_shivapoor@yahoo.com

Abstract

In some theological books, to prove the necessity of revelation, it is argued that on the one hand, there are the sciences and devices that are essential to humankind, and on the other hand, ordinary human reason and experience are not sufficient to obtain them. Thus, revelation must provide such knowledge for man. This argument can be both a priori and a posteriori, meaning that it can be a priori argued that because such sciences and devices are essential to humankind, then God must provide them through revelation, and it can also be said a posteriori: since human has already access to such sciences and devices practically, so there has been a revelation. In this article, it is argued that although it is true that some sciences and devices are not acquired through common sense and experience, merely this fact cannot prove the a priori or a posteriori necessity of revelation, and these sciences and devices may be revealed to humans in ways other than revelation.

Keywords: Science and Religion, Necessity of Revelation, Epistemology of Revelation, Necessity of Grace, Teaching of the Secret Devices, Medicine.

Table of Contents

A Critical Review of the Proof of the Necessity of Revelation by Reasoning on Secret Sciences and Techniques / Hamed Shivapour	7
Recognizing the Structure of Monotheistic Discourses in the Word of Imamiyyah / AbdolKarim Bahjatpour / Mohammad Meysam Haghgoo	21
Investigating the Implications of the Verses Concerning the Witnesses of the Nations on the Holistic Chastity of Prophets / Ali Faghih /Ali Akbar Babaei / Seyed Abdolrasoul Hosseini Zadeh	37
Power of the Process God: the Challenge of the Theology of Process in Solving the Problem of Evil / Mohsen Magharri	51
Evaluating the Viewpoint of “the Absence of the Utmost Evil in Man” / Ahmad ShahGoli	67
Proving the Divine Text of the Holy Quran Using the Analysis of the Meaning-Making Process/ Mohammad KazemShaker / Hesam Emami Danalou /	79
Narrative Aspects of the Influence of the Interpreter's Interests in the Interpretation of the Quran / Ali-Owsat Bagheri /	95
Critical Review of the Issue of “Hiding the Reality by the Immaculate and Its Influence on Realizing Their Faithful Speech”/ Hamidreza Moghimi Ardakani / Hassan Yousefian /	115
Analyzing Thomas Aquinas's View about "Happiness" Using Tillich's Theory of Symbols / Seyed Mahdi MirHashemi Esfahlan / Hassan Fathi /	133
The Role of Religious Teachings in the Development of Experimental Science/ Seyed Yaser Sadeghi / Youssef Daneshvar/	143
Analyzing the Contexts of Faith from the Perspective of the Quran / Hamed Hosseinian /	159
Review and Critique of the "Disconnection" Approach, Emphasizing the Views of Mirza Mehdi Esfahani; on "The Truth of Reason and Its Field of Credit and Its Functions" / Mohammad Ja'fari / Mahdi Ghasemi FirouzAbadi /	177

Proprietor: *Imam Khomeini Educational and Research Institute*

Editor in Chief: *Mahmum Fathali*

Editor: *Abulfazl Sajedi*

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:** *Professor, IKI*

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

☐ **Mohammad Hasan Ghadrddan Gharamaleki:** *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