

دوفصل نامه علمی

معرفت کلامی

سال یازدهم، شماره اول، پیاپی ۲۴، بهار و تابستان ۱۳۹۹



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

سرمدیر

ابوالفضل ساجدی

مدیر اجرایی

محمدصادق ساجدی

صفحه آرا

مهدی دهقان

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

مشترکان ۳۲۱۱۳۴۷۴ (۰۲۵)

پيامک: ۱۰۰۰۲۵۳۲۱۱۳۴۷۳

دورنگار ۳۲۹۳۴۴۸۳ (۰۲۵)

صندوق پستی ۱۸۶-۳۷۱۶۵

www.kalami.nashriyat.ir

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

نمایه در: sid.ir & isc.gov.ir

راهنمای تهیه و تنظیم مقالات

الف) شرایط عمومی

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

ب) نحوه تنظیم مقالات

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

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

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

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

ج). یادآوری

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

تبیین هستی‌شناختی نیاز انسان به دین از منظر حکمت متعالیه؛ با تأکید بر دیدگاه آیت‌الله جوادی آملی / ۷

کے محسن ایزدی / باقر ابراهیمی

بازخوانی نظریهٔ نیابتِ ذات از صفات در هستی‌شناسی اوصاف الهی و ... / ۲۳

کے مرتضیٰ خوش‌صحت / حسن یوسفیان

بررسی تبیین تکاملی الحاد مدرن از دین / ۴۱

کے روح‌الله رحیمی کفرانی / یوسف دانشور

شترسوار یا شترسواران؛ پژوهشی زبان‌شناسی برای اثبات بشارت تورات به پیامبر اسلام ﷺ ... / ۵۹

محمدعلی همته

تعبدستیزی به بهانهٔ دفاع از عقلانیت / ۷۳

محمدصادق بدخش

اقبال لاهوری و شیوهٔ مواجهه‌سازی دین و باورهای دینی در عصر جدید / ۸۳

حسنعلی سلمانیان

نقد تصویر استشرافی از آموزهٔ «بداء» بر اساس منابع شیعیان امامی / ۹۹

احمد بهشتی‌مهر / کة زهرا فرزنانگان

تبیین بدهت حسن عدالت با تکیه بر مفهوم و جایگاه عدالت در نظام ارزش‌ها / ۱۱۵

کے قاسم ترخان / محمدتقی نظریان مفید

بررسی تطبیقی اختیار و مسئولیت اخلاقی انسان از منظر چیزم و قاضی عبدالجبار همدانی / ۱۳۳

کے مهدی منفرد / ملیحه آقائی

بررسی تطبیقی مواجهه تفسیر المیزان و تفسیر المنار با مسئله تعارض علم و دین / ۱۴۷

کے محسن آزادی / حسن عبدی

ارزیابی شبهات مهم معاد با جسم عنصری / ۱۶۱

کے سیدمحمد مهدی نبویان / محمود فتحعلی

بازپژوهی معنای آیات اضلال الهی از منظر علامه طباطبائی و زمخشری / ۱۷۷

زهرا مولایی‌فر / کة سیدمحمد مرتضوی / ناهید مشایی / فهیمه شریعتی

نوع مقاله: پژوهشی

تبیین هستی‌شناختی نیاز انسان به دین از منظر حکمت متعالیه؛ با تأکید بر دیدگاه آیت‌الله جوادی آملی

m.izadi@qom.ac.ir
ebrahimia1207@gmail.com

ک. محسن ایزدی / دانشیار گروه معارف اسلامی دانشگاه قم
باقر ابراهیمی / دانشجوی دکتری مبانی نظری دانشگاه قم
دریافت: ۱۳۹۸/۱۱/۲۲ - پذیرش: ۱۳۹۹/۰۴/۰۴

چکیده

بسیاری از دین‌داران، هرچند به دلیل فطرت خدادادی، به دین و دینداری گرایش دارند، اما دلیل عقلی و منطقی متقنی برای دیندار بودن خود ندارند. دینی که فاقد پشتوانه عقلی و منطقی است، حضور تأثیرگذار و مؤثری در زندگی نخواهد داشت و آن‌گونه که باید و شاید، بر روابط فردی و اجتماعی انسان حاکم نیست. در این مقاله سعی شده با استفاده از مبانی حکمت متعالیه و با تأکید بر دیدگاه آیت‌الله جوادی آملی و با روش تحلیلی - توصیفی، علل نیاز انسان به دین و دینداری به‌طور عمیق و دقیق تحلیل گردد. در همین راستا، ابتدا تعریف دقیقی از انسان به دست داده شده و با تأمل و تمرکز بر روی انسانیت انسان و گذار از سایر نیازهای روبنایی، نیاز بنیادین انسان به دین اثبات گردیده است؛ منظری که در تحقیقات مشابه کمتر به آن عنایت شده است. نیاز انسان به دین، در هستی او ریشه دارد و تعالی و کمال حقیقی این موجود، جز در سایه عمل به دین به ثمر نخواهد نشست.

کلیدواژه‌ها: انسان، آیت‌الله جوادی آملی، دین، حکمت متعالیه، هستی‌شناختی.

در میان نعمت‌های بسیاری که خداوند به انسان ارزانی داشته، بزرگ‌ترین و مهم‌ترین آنها، نعمت عقل و اندیشه است؛ نعمتی که موجب تمایز انسان از حیوان بوده و سرسلسله دیگر نعمت‌های کوچک و بزرگ در زندگی انسان است. عمل انسان هنگامی ارزش و قدر و قیمت می‌یابد که از عقل او نشئت گیرد و دارای پایه‌ای عقلانی و منطقی باشد. جایگاه شریف انسان و انسانیت اقتضا می‌کند که وی برای هریک از اعتقادات و اعمال خود، دلیل کافی، متقن و محکمی که برگرفته از عقل و اندیشه است، داشته باشد. گرچه بنا بر باور متألهان، دین امری فطری و در سرشت بشر عجین شده است و انسان‌ها در همه دوران‌ها و تاریخ از آن منتعم بوده‌اند (قدردان قراملکی، ۱۳۸۶، ص ۳۷)، اما با توجه به آنچه بیان شده، این اعتقاد نیز باید براساس یک عقلانیت شکل بگیرد تا بتواند همه آثار مفید و سازنده خود را به همراه داشته باشد. دینی که تنها بر سر زبان باشد، جایگاهش در زندگی انسان چنان تنزل خواهد یافت که به گفته امام حسین علیه السلام؛ تا وقتی معیشت افراد از راه دین بگذرد، اطراف آن می‌گردند؛ اما همین که امتحان‌های دشوار پیش بیاید، دین‌داران کم می‌شوند (ابن شعبه حرانی، ۱۳۸۰، ص ۲۴۵، بخش کلمات امام حسین علیه السلام). استاد مطهری درباره ضرورت تحقیقی بودن دینداری می‌گوید: «بسیاری از افراد تحت تأثیر تلقینات پدران و مادران جاهل یا مبلغان بی‌سواد، افکار غلطی در زمینه مسائل مذهبی در ذهنشان رسوخ کرده و همان افکار غلط اثر سوء بخشیده و آنها را درباره حقیقت دین و مذهب دچار تردید و احیاناً انکار کرده است. از این رو کوشش فراوانی لازم است صورت گیرد که اصول و مبانی مذهبی به صورت صحیح و واقعی خود به افراد تعلیم و القا شود» (مطهری، ۱۳۶۲، ص ۴۳). وی اسلام را دین حیات می‌داند و بر این باور بود که طرز فکری که نتیجه‌اش دانایی نباشد و سکون و بی‌اطلاعی باشد، از اسلام نیست (همان، ص ۱۴۴). در این میان، آنچه مزید بر علت است، این است که متأسفانه برخی از اهل دین نیز با تفسیر قشری از دین، اسلام را مخالف علم و عقل وصف می‌کنند (ر.ک: حلبی، بی‌تا، ص ۱۰۱ به بعد؛ موسوی، ۱۳۸۲، ص ۴۵ به بعد). از این رو نیاز است تا وجه منطقی و عقلانی دین در دنیای امروز بیش از گذشته به منصفه ظهور برسد.

مقصود از تبیین هستی‌شناختی نیاز انسان به دین در این نوشتار آن است که روشن شود با توجه به تحلیل هستی انسان و جایگاه او در عالم، وجه نیاز انسان به دین چیست؟

اصطلاح «دین» از جمله اصطلاحات پیچیده و میهمی است که تعریف‌های مختلف، متعدد (الیاده، ۱۳۷۵، ج ۱، ص ۶۰) و احیاناً متضادی (ر.ک: هیک، ۱۳۷۲، ص ۲۳؛ آلستون، ۱۳۷۶) در کتب مختلف و از جانب اندیشمندان برای آن بیان شده است. مراد از دین در این نوشتار، نه دین خرافی است و نه ادیان بشری و نه ادیان الهی تحریف‌شده؛ بلکه مراد ما دینی است که از وحی الهی سرچشمه گرفته است؛ دینی که از خرافه به دور و از تحریف مصون مانده است. تعریف علامه طباطبائی گویای مقصود ما از دین است: «دین، عقاید و یک سلسله دستورهای عملی و اخلاقی است که پیامبران از طرف خداوند برای راهنمایی و هدایت بشر آورده‌اند. اعتقاد به این عقاید و انجام این

دستورات، سبب سعادت و خوشبختی انسان در دو جهان است» (طباطبائی، ۱۳۷۰، ص ۱۹-۲۱). بنا بر توضیحاتی که داده شد، مقصود ما از تحقیق در منشأ دین، بررسی و تبیین علت ضرورت دینداری است.

تا پیش از سده هجدهم، فیلسوفان و دانشمندان با سنجش نظریات متألهان، به‌ویژه در زمینه براهین اثبات وجود خدا و دیگر مسائل اعتقادی، بعضی را قبول و پاره‌ای را نیز اصلاح یا رد می‌کردند؛ ولی درباره جایگاه دین در زندگی انسان، صریحاً و به‌شکل رسمی سخنی نمی‌گفتند. حتی افرادی نظیر *مکایول* و *هانز و جان لاک*، *الحاد* و بی‌دینی را محکوم می‌کردند؛ اما ناگهان در سده هجدهم، برخلاف گذشته، به گمان‌ورزی درباره دین و منشأ دین دست زدند و تلاش کردند تا برای آن، منشأ دنیوی بیابند و در زمینه دین به‌عنوان نظامی از اعتقادات که جماعت‌ها صرف‌نظر از حقیقت آن و فقط به‌دلیل برآوردن یکی از نیازهای اساسی بشری به آن روی می‌آورند، نظریات متفاوتی ارائه دهند (جوادی آملی، ۱۳۸۷، ص ۲۲).

اگرچه تا کنون کتب و مقالاتی درباره نیاز بشر به دین نگاشته شده است، اما بیشتر آنها با نگاهی پراگماتیستی به توضیح فوایدی از دین پرداخته‌اند که بعضی از این فواید را از طرق دیگر هم می‌توان تأمین کرد؛ مانند ایجاد آرامش روحی، کاهش اضطراب، نجات از تنهایی، تقویت صبر و تحمل، ایجاد نشاط در جامعه و... هرچند بشر به همه این امور نیازمند است و دین نیز می‌تواند در این جهات به انسان کمک کند، اما به نظر نگارندگان نیاز بشر به دین بسیار بنیادی‌تر از موارد ذکرشده است. این نوشتار با بهره‌گیری از روش تحلیلی - توصیفی و با صحنه گذاشتن بر بسیاری از تحقیقات انجام‌شده درباره نیاز انسان به دین، سعی دارد دیدگاه عمیق‌تری به مسئله داشته باشد و نیاز انسان به دین را در ذات انسان بجوید، نه در صفات انسان. به اعتقاد ما، دین برای انسان نه‌تنها مفید، بلکه ضروری است.

فیلسوفی که در مکتب فلسفی خود دارای مبانی فلسفی مشخصی است، می‌کوشد همه مسائل فکری خویش را براساس آن مبانی حل کند. مثلاً، محور تفکرات *افلاطون* در هستی‌شناسی، معرفت‌شناسی و انسان‌شناسی است (کاپلستون، ۱۳۷۵، ج ۱، ص ۸۹). *شیخ اشراق* فلسفه‌اش را مبتنی بر نور می‌کند و آن را ایده بدیهی و بی‌نیاز از تعریف می‌داند (سهروردی، ۱۳۷۳، قسم دوم در انوار الهیه و نورالانوار، ص ۱۹۷ به بعد).

صدرالمتألهین نیز در سلوک عقلی‌اش مبانی و اصولی دارد که می‌کوشد مسائل فکری‌اش را بر اساس آنها حل کند. مبانی‌ای که صدرا در مواضع متعددی از آثارش آنها را گاه به‌اجمال و گاه به تفصیل بیان کرده است (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۹، ص ۱۸۵-۱۹۷ و ۲۲۹؛ همو، ۱۳۶۰، ب، شاهد اول، ص ۶؛ همو، ۱۳۶۳، مشعر ثالث، ص ۹ به بعد).

رجوع ما به *صدرالمتألهین* از آن‌روست که معتقدیم حکمت متعالیه از چنان زمینه‌ای برخوردار است که می‌تواند ناظر به مسائل عصر حاضر، پیام‌های حیاتی مؤثری برای انسان داشته باشد. فلسفه اسلامی، به‌ویژه حکمت متعالیه، دارای نقشه‌ای از دار وجود است که نشان می‌دهد انسان در کجاست؛ آغاز و انجامش چیست؛ از کجا آمده است و

به کجا خواهد رفت (اکبریان، ۱۳۸۸، ص ۱۷). برخی از اصول و مبانی حکمت متعالیه که در تبیین نیاز انسان به دین مورد استفاده قرار گرفته‌اند، عبارت‌اند از: اصالت وجود؛ وحدت تشکیکی وجود و حرکت جوهری.

براساس این سه اصل، وجود هر انسانی دائماً در حرکت و سیورورت از قوه به فعل می‌باشد. وجود انسان جامع همهٔ غرایز حیوانی و فطریات انسانی به‌نحو بالقوه یا بالفعل است. محصول حرکت جوهری وجود انسان، یا فعلیت یافتن افراطی غرایز است که در این صورت، انسانی ظهور خواهد کرد که ظاهری انسانی و باطنی حیوانی دارد؛ یا فعلیت یافتن متعادل غرایز به‌همراه فعلیت یافتن فطریات است که در این صورت، انسانی ظهور خواهد کرد که ظاهر و باطنش انسانی واقعی است که به‌سوی سعادت دنیوی و اخروی در حرکت تکاملی و به فعلیت رساندن ذخایر فطری و عقلی وجود خویش می‌باشد. تنها مرجعی که می‌تواند انسان را یاری کند تا در مسیر حرکت تکاملی جوهری به مقصد نهایی خود (سعادت دنیوی و اخروی) برسد، دین است که از طریق پیامبران به انسان می‌رسد. بر همین اساس، امیرمؤمنان علی علیه السلام فرمود: «بعث فیهم رسله... لیستادوهم میثاق فطرته و یدکروهم منسی نعمته... و یشیروا لهم دفائن العقول» (نهج‌البلاغه، ۱۳۷۹، خطبه ۱).

همان‌گونه که سخن امیرمؤمنان علی علیه السلام گویاست، انسان، هم برای تکامل وجودی (بعد هستی‌شناختی) و هم برای ادراک و شناخت عقلی (بعد معرفت‌شناختی)، نیازمند دین است؛ که در این نوشتار بعد اول مطمح‌نظر است.

۱. کامل و سقوط انسان براساس حرکت جوهری

برای تبیین نیاز انسان به دین، لازم است ابتدا معنای دقیقی از کمال انسانی ارائه دهیم. یکی از اصول ثابت وجود انسان، کمال‌جویی است که در درون آدمی ریشه دارد. انسان ذاتاً مایل است تا به‌سوی کمال سیر کند. قضاوت دربارهٔ موجودی که ابعاد و جنبه‌های گوناگون ندارد و غایت محسوسی را دنبال می‌کند، کار دشواری نیست و چندان نیاز به تحقیق و تأمل ندارد. چنین موجودی براساس نظام تکوینی حرکت می‌کند و پس از طی مراحل به کمال نوعی خود می‌رسد؛ اما سخن گفتن دربارهٔ کمال و نقص آدمی چندان آسان نیست؛ زیرا انسان دارای قوا، استعدادها، تمایلات و غرایز کاملاً متفاوتی است و هر بعدی از ابعاد وجود او غایت و کمالی دارد که اگر به فعلیت برسد و استعدادهای پنهان آن شکوفا و بارور شود، انسان در آن جنبه و جهت به کمال رسیده است؛ اما شناخت استعدادهای انسان و سپس حرکت در جهت فعلیت بخشیدن به آنها امری نیست که به‌سادگی امکان‌پذیر باشد (نصری، ۱۳۹۰، ص ۳۳۴). از این‌رو مسئلهٔ اساسی که باید به آن پرداخت، این است که کدام یک از این جنبه‌ها و فعلیت‌ها معیار و ضابطهٔ اصلی سنجش کمال آدمی محسوب می‌شوند و کمال نهایی انسان را در کمال یافتن کدام بعد از ابعاد انسان باید جست. بنابراین، ابتدا باید تصور صحیحی از «کمال انسانی» داشت.

طبق اصالت وجود و تشکیک وجود، حرکت جوهری همان سیلان یا اشتداد وجودی است. انسان نیز به‌عنوان یک ممکن‌الوجود، وجودی سیال است و قابلیت استکمال دارد که در اثر معرفت و تربیت حاصل می‌شود. به عبارت

دیگر، انسان یک هویت ثابت نیست که دچار احوالی از کودکی تا پیری و مرگ شود؛ بلکه وجودی سیال است که از پایین‌ترین درجات وجود تا برترین درجات، یعنی نزدیکی به وجود حق تعالی و هم‌نشینی با ملکوتیان و کروییان، عرصه تغییر، تحرک و تحول اوست.

به تعبیر دیگر، انسان در نظام هستی، یا در مسیر «درجات» و ولایت الهی حرکت می‌کند یا در مسیر «درکات» و ولایت شیطانی و هبوط به سوی أسفل السافلین. اگر انسان در مسیر ولایت الهی قرار گرفت، به جایی می‌رسد که ابتدا محبّ و سپس محبوب خدای سبحان می‌شود و آن‌گاه خدای سبحان زبان، چشم و گوش او می‌شود و چنین انسان ملکوتی به وسیله خدا می‌شنود؛ می‌بیند و می‌گوید. از این برتر، مقامی است که انسان «عین‌الله» و «یدالله» شود؛ همان‌گونه که امیرمؤمنان علیه السلام می‌فرماید: «أنا عین‌الله و أنا جنب‌الله و أنا یدالله» (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۲۴، ص ۱۹۴).

از سوی دیگر، کسی که در مسیر درکات شیطانی حرکت کند، در این مسیر ابتدا به جایی می‌رسد که شیطان در دل او آشیانه می‌کند و سپس شیطان با زبان او سخن می‌گوید و با چشم او می‌بیند؛ یعنی چنین شخصی ابزار ادراک و تحریک شیطان می‌شود و...؛ تا آن‌جاکه سخن انسان جز گناه، و نگاهش جز معصیت نباشد (جوادی آملی، ۱۳۷۸، ج ۲، ص ۲۹۰): «اتخذوا الشیطان لأمرهم ملاکا واتخذهم له أشراکا فباض و فرخ فی صدورهم و دبّ و درج فی حجوهرهم فنظر بأعینهم و نطق بألسنتهم» (نهج‌البلاغه، ۱۳۷۹، خطبه ۷).

بنابراین، نفوس ناطقه آدمیان همواره تا قبل از مرگ دستخوش تغییرند. نیت‌ها و اعمال انسان در خوی و خصلت و اوصاف نفس تأثیر می‌گذارند. چنانچه نیت‌ها و افعال آدمی نیک باشند، نفس آدمی به تدریج دارای ملکات حسنه و متصف به فضایل اخلاقی می‌شود و دارای حرکت جوهری اشتدادی است که از آن به تکامل تعبیر می‌شود. در عوض، اگر انسان به جای داشتن نیت خوب و انجام کار نیک، نیت پلید داشته باشد و کار بد انجام دهد، این حالت در نفس ناطقه تأثیر نامطلوب می‌گذارد و با تبدیل شدن به ملکه کار زشت، ردیلت‌ها نماد حقیقت انسان می‌شود و صورت بدن مثالی همراه با نفس، زشت‌تر از صورت بدن طبیعی می‌شود؛ تا جایی که شکل بدن مثالی انسان به صورت حیوان تبدیل می‌شود و در اثر انبوه ردایل، چه بسا به موجودی حتی پست‌تر از حیوان تبدیل می‌گردد. پس کمال یافتن انسان به معنای حرکت اشتدادی وی در مسیر انسانی و سقوط انسان به معنای بازماندن از مسیر انسانی و انحصار حرکت او در ابعاد حیوانی است.

۲. تعریف انسان با نظر به حرکت جوهری او

برخلاف تعریف شایع انسان در منطوق، که انسان را حیوان ناطق معرفی می‌کند، در عرفان اسلامی و نیز در حکمت متعالیه، انسان را به «حیوان ناطق مائت» تعریف کرده‌اند (ر.ک: جوادی آملی، ۱۳۸۴ الف، ص ۱۹). عرفا تنها حیوانیت و ناطقیّت را در ذات انسان کافی ندانسته و بر افزودن قید «مائت» تأکید داشته‌اند. به نظر ایشان، لازم

است، موت از صورت حیوانیت حاصل شود و انسان به صورت انسانیت و ملکاتی که حقیقت انسانیت به آنها وابسته است، نائل شود. به تعبیر دیگر و با همان نگاه عرفانی، می‌توان گفت که انسان «حیّ متألّه» است. کلمه «حیّ» به‌منزلهٔ جنس و جامع حیات گیاهی، حیوانی و انسانی مصطلح (حیوان ناطق) است و کلمه «تألّه» به‌منزلهٔ فصل اخیر و انسان حقیقی است. در واقع، تأله و خداجویی در وجود همهٔ انسان‌ها مکنون و مفسور است و همهٔ آنها حیّ متألّه‌اند؛ هرچند این تأله و خداجویی به‌عنوان استعداد و سرمایهٔ درونی، در برخی انسان‌ها از مسیر ایمان و مجاهدت و تقوا به شکوفایی می‌رسد و کمال حاصل می‌شود و برخی دیگر با عبور از مسیر کفر و عصبانیت به محرومیت از حیات حقیقی می‌رسند و حیات حیوانی را انتخاب می‌کنند (جوادی آملی، ۱۳۸۴، ج ۲، ص ۲۲۹). از این رو «ناطق» فصل اخیر انسان نیست و «انسان» نوع اخیر یا نوع‌الانواع نمی‌باشد؛ بلکه «ناطق» جنس است و «انسان» نوع متوسط، که فصل‌میزهای دیگری هویت او را معرفی می‌کنند. این فصل‌میزها بسته به سیرهٔ عملی انسان تعیین می‌شوند که اگر انسان به‌سوی فرشته‌خوبی حرکت کند، به حیوان ناطق فرشته‌منش تبدیل می‌شود؛ اگر مسیر حیوانی را انتخاب کند، تعریف او حیوان ناطق بهیمنه‌منش است؛ و اگر شیطان صفتی را برگزیند، حیوان ناطق ابلیس‌منش خواهد شد (ر.ک: جوادی آملی، ۱۳۸۴، ج ۲، ص ۵۶؛ همو، ۱۳۸۳، ص ۵۰۹).

۳. تجسم اعمال انسان در قیامت

طبق عقیدهٔ صدرالمتألّهین - که برگرفته از آیات قرآن و روایات معصومان است - بهشت و جهنم، از مظاهر لذات و آلام گرفته تا حور و قصور و نظایر اینها، موجوداتی نیستند که ورای نفس و فعالیت‌های آن وجود داشته باشند؛ یعنی وجود جداگانه و مستقلی غیر از روح و فعالیت‌های آن داشته باشند. در آن عالم، هرچه هست، نفس است و فعالیت‌ها و تجلیات و افعال او. بهشت و جهنم، حمیم و زقوم، حور و قصور و... همه و همه ایجاد کردهٔ روح و باقی به بقای اوست، و گرنه عذاب و ثوابی، تلذذات و تنعماتی غیر از آنچه نفس در اثر ملکات و مکتسباتی که در دنیا کسب کرده بود و مطابق همان اندوخته‌ها صورت‌های مناسبی آفریده است و از آنها عذاب می‌کشد یا لذت می‌برد، وجود ندارد (ر.ک: صدرالمتألّهین، ۱۳۶۰ الف، ص ۳۲۹؛ همو، ۲۰۰۰، ص ۲۸۲؛ همو، ۱۳۵۴، ص ۳۴۴). از این رو خداوند در قرآن کریم می‌فرماید: «إِنَّمَا تُجْزَوْنَ مَا كُنْتُمْ تَعْمَلُونَ» (طور: ۱۶) و نمی‌فرماید: «انما تجزون بما كنتم تعملون»؛ یعنی نمی‌گوید که شما براساس عملکرد خود و به‌سبب آنها پاداش داده می‌شوید؛ بلکه می‌فرماید: جزای شما متن اعمال شماست و آنچه را مشاهده می‌کنید، عین عمل خود شماست.

بنابراین، صورت انسان را در جهان آخرت فقط ماهیت باطنی و عادات او - که در طول حیات خاکی‌اش در عالم مادی کسب کرده است - تعیین می‌کند. بنابراین، انسان در آخرت با اعمال و افکار دنیوی خود روبه‌روست؛ یعنی آنچه انسان با آنها مواجه می‌شود چیزی جدا از وجود دنیوی انسان نیستند؛ بلکه همان افکار و اعمال دنیوی او هستند که به ظهور و تجسم رسیده‌اند. در قیامت، صرفاً حجاب‌ها برکنار شده، حقایق باطنی ظاهر خواهد شد.

آیات آخر سوره «زلزال» نیز به همین حقیقت اشاره می‌کنند؛ آنجا که می‌گویند: «فَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ خَيْرًا يَرَهُ وَ مَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ شَرًّا يَرَهُ» (زلزال: ۸و۷). با دقت در این دو آیه می‌یابیم که خداوند نمی‌فرماید جزای کار خوب یا بد را می‌بیند؛ بلکه تصریح دارد به اینکه خود عمل خیر یا عمل شرّ توسط عامل آنها رؤیت می‌شود.

۴. سعادت آخرت امتداد سعادت دنیا

آنچه بیان شد، این حقیقت را بازگو می‌کند و حکمت متعالیه نیز بدان تصریح دارد که دنیا و آخرت دو موقعیت گسسته از هم نیستند. دنیا همان زمینه‌ای است که در آن سرنوشت آخرت انسان رقم می‌خورد. همه اوصاف و احوال اخروی که در قرآن برای انسان ذکر شده، پیامد سرمایه‌ای است که انسان در دنیا برای خود اندوخته است. یکی از بزرگ‌ترین اشتباهات در مباحث نظری آن است که سعادت دنیوی انسان با سعادت اخروی وی جدا پنداشته شده، این‌گونه تصور شود که امکان دارد انسانی در دنیا به سعادت و خوشبختی برسد؛ گرچه در قیامت اهل شقاوت باشد یا بالعکس؛ یعنی در دنیا شخص اهل سعادت نباشد؛ اما در قیامت به سعادت و خوشبختی نائل شود. حقیقت آن است که سعادت بشر نسبت به هر دو زندگی سنجیده می‌شود؛ یعنی هر انسانی چنانچه در مجموع دنیا و آخرت به سعادت دست یافت، سعادت‌مند واقعی است؛ وگرنه اهل سعادت نخواهد بود و در جرگه ایشان محسوب نخواهد شد. این حقیقت را امیرمؤمنان علی علیه السلام در کلامی کوتاه، اما عمیق، چنین بیان فرموده است: «فقر و غنا بعد از عرضه شدن بر خدا آشکار خواهد شد» (نهج‌البلاغه، ۱۳۷۹، حکمت ۴۵۲).

۵. برخی از ابعاد نیاز انسان به دین

براساس آنچه تا بدین‌جا بیان شد، پی بردن به اینکه چگونه می‌توان گوهر ملکوتی انسان، یعنی حیات و تأله را بارور و شکوفا کرد و راه رسیدن وی به کمالات انسانی چیست، از مسائل اساسی در حیات هر فرد است؛ اینکه بداند چگونه می‌تواند خود را از ظلمت رها سازد و بُعد ملکوتی خود را به ظهور و فعلیت رساند. البته در این صورت، حیات اخروی وی نیز قرین سعادت و خوشبختی خواهد بود.

۵-۱. دین، راه وصول انسان به کمال

اگر عنصرهای سه‌گانه نقش‌آفرین در هویت حقیقی انسان، یعنی اعتقاد، اخلاق و اعمال، براساس آموزه‌های پیامبران - که از آن به دین تعبیر می‌شود - شکل گیرد، شخص مزبور انسان خواهد بود (صدرالمতألهین، ۱۳۶۳، ص ۴۱۳). دین الهی که صراط مستقیم خداست و تدین که عبارت از تطرق و پیمودن همان دین است، چیزی جز اعتقاد صائب و اخلاق صحیح و عمل صالح نیست و همان‌گونه که قبلاً گذشت، بهشت نیز که در جهان آخرت، وجود عینی و هستی خارجی محسوس و معقول دارد، چیزی جز باطن دین نخواهد بود؛ چون بهشت چیزی مانند کعبه، و دین چیزی مانند بیابان حجاز نیست که کاملاً جدای از هم و بیگانه عینی از یکدیگر باشد؛ بلکه بر اثر

تجسم اعمال و تمثل اخلاق و تجسد عقاید، حقیقت بهشت که موجود عینی و خارجی است، همان باطن دین است؛ یعنی مقصد، باطن راه خواهد بود (جوادی آملی، ۱۳۷۸، ج ۳، ص ۳۹۰).

بی‌تردید انسان دارای ابعاد ناشناخته‌ای است که هیچ‌گاه نخواهد توانست به‌خودی‌خود و با تکیه بر صرف علم خویش، همه این ابعاد وجودی را بشناسد. واقعیت آن است که تاکنون کسی نتوانسته است برای خود برنامه‌ای جامع و کامل برای نیل به سعادت تهیه کند و پس از این هم کسی نخواهد توانست و با عنایت به محدودیت ابزارهای شناختی انسان، یقیناً این کار ناممکن است؛ به‌ویژه اگر به‌دنبال کسی باشیم که قصد دارد برای مجموعه انسان‌ها چنین برنامه‌ای تهیه کند؛ زیرا زندگی بشر، اجتماعی است و نمی‌توان بدون توجه به دیگران، درباره آن برنامه کاملی طراحی کرد. این کار قطعاً نشدنی است؛ به‌ویژه وقتی مسئله حیات ابدی و زندگی جاوید و روح مجرد انسان هم مطرح شود و مشخص گردد که نسبت به آخرت و روابطی که بین دنیا و آخرت وجود دارد، انسان توان تجربه ندارد و ابزارهای شناخت او بسیار محدودتر از آن است که بتواند چنین فضایی را شناسایی کند؛ چه رسد به طراحی برنامه‌ای جامع برای رسیدن به سعادت ابدی آن.

عقل فردی و جمعی بشر قادر نیست چنین مکتبی را طرح و پی‌ریزی کند. همچنین انسان قادر نخواهد بود با استفاده از مجموع تجارب و معلومات گذشته و حال خود، چنین طرحی بریزد. اگر انسان را بالاترین مجهول برای خودش بدانیم، به‌طریق‌اولی جامعه انسانی و سعادت اجتماعی مجهول‌تر است (مطهری، ۱۳۷۷، ج ۲، ص ۵۸). حقیقت آن است که دستگاه عظیم خلقت، این نیاز بزرگ را، این بزرگ‌ترین نیازها را مهمل نگذاشته و از افق فراتر از افق عقل انسان، یعنی وحی، خطوط اصلی این شاهراه را مشخص کرده است (همان).

نمی‌توان پذیرفت که چنین نیازمندی بزرگی که نتیجه‌اش سرگشتگی انسان است، در کار باشد و دستگاه عظیم و منظم خلقت - که در زمینه احتیاج، همواره شاهکارهای خود را بروز می‌دهد - این نیازمندی را ندیده گرفته باشد و از افق مافوق تدبیر انسانی - یعنی افق وحی - او را رهبری و هدایت نکند و لوح ضمیر افرادی پاک و آماده را به انوار اشراق غیبی روشن نکند.

آری، یگانه طرحی که صلاحیت دارد بشر آن را برنامه سعادت خود قرار دهد، طرحی است که از طریق وحی به‌وسیله انبیای عظام تدریجاً برای بشر بیان شده و صورت کامل آن، دین مقدس اسلام است (همان، ۱۳۷۷، ج ۷، ص ۷۹).

۲-۵. نسبت میان دین و انسانیت

قرآن (به‌عنوان متن دین) مفسر انسانیت انسان است؛ یعنی روح و خواسته‌های روحی، بدن و نیازهای آن، رابطه میان روح و جسم و گذشته و آینده انسان را شرح می‌دهد. پس در حقیقت، قرآن کریم انسان را که متن است، تفسیر می‌کند؛ همان‌گونه که جهان آفرینش را (جوادی آملی، ۱۳۷۸، ج ۱۳، ص ۴۴۲).

بنابراین، دوگانگی انسانیت و دین توهمی بیش نیست. اینکه گفته شود با دین کاری نداریم، بلکه صرفاً براساس انسانیت عمل می‌کنیم، با این چالش بزرگ روبه‌روست که دین هدفی جز حرکت انسان بر مدار انسانیت ندارد تا ادعا شود ما بدون دین و براساس انسانیت عمل می‌کنیم. اگر چنین امکانی وجود داشت، خداوند هیچ‌گاه دینی نازل نمی‌کرد. خالق انسان با در نظر گرفتن همه استعدادها و ظرفیت‌های این موجود، برنامه‌ای تدوین کرده تا در پرتو آن، انسان بتواند انسانیت بالقوه خویش را بالفعل کرده، به صورت یک انسان زندگی کند؛ زیستنی که نهایت آن رسیدن به همان خوشبختی و سعادت انسانی است. حقیقت نبوت، جدای از حقیقت انسانیت نیست؛ بلکه نبوت مرحله کامل نفس انسان است که تعدادی از انسان‌ها مشمول این عنایت الهی می‌شوند و آن‌گاه این مرحله کامل انسانیت (حقیقت نبوت)، انسان‌های دیگر را که در مراحل پایین تجرد روح به سر می‌برند، به مقصد اصلی هدایت می‌کند. بنابراین، نبوت از انسانیت و فطرت انسانی خارج نیست و نیز سعادت که مردم در پرتو راهنمایی نبوت به آن می‌رسند، بیرون از دایره آفرینش بشر و بیگانه از وجود انسانی نیست؛ و گرنه سعادت و کمال انسانی شمرده نمی‌شود (جوادی آملی، ۱۳۷۸، ج ۱۰، ص ۴۵۸).

دین در حقیقت، آیین زندگی انسان است؛ از این رو فرمود: «خُذُوا مَا آتَيْنَكُم بِقُوَّةٍ» (بقره: ۶۳). این امر گرچه خطاب به بنی‌اسرائیل است، اما به ایشان اختصاص ندارد و همه انسان‌ها را دربر می‌گیرد (جوادی آملی، ۱۳۷۸، ج ۱۳، ص ۴۴۴).

۱-۲-۵. معنای انسانیت

هر انسانی در کنار سفره عقیده و اخلاق و اعمال خود نشسته است و هویت اصلی خود را با این عناصر تعیین می‌کند؛ یعنی آن کس که با ایمان باشد و اخلاق الهی را در جان خود پیاده سازد و بر پایه آن ایمان و این اخلاق عمل کند، در حکمت صدرایی، «انسان» است و این هویت انسانی نه تنها در دنیا او را از دیگران جدا می‌سازد، بلکه در برزخ و قیامت و بهشت نیز همواره ممیز وی از دیگران است؛ اما کسی که از این هویت اصیل به دور بوده و از عقیده و اخلاق و اعمال الهی تهی باشد، گرچه در دنیا شبیه انسان‌هاست، در قیامت هرگز به صورت انسان واقعی محسوس نخواهد شد (جوادی آملی، ۱۳۸۱، ص ۳۴۰) و البته این عقیده و اخلاق و اعمال الهی، تنها و تنها در قالب دین ارائه شده‌اند.

۳-۵. تکوین، ریشه اعتبارات دینی

دین اسلام و هر امری که صبغه دینی و قدسی دارد، از پشتوانه تکوینی برخوردار است. این پشتوانه به گونه‌ای است که همه بخش‌های عقاید، اخلاق، حقوق و فقه را زیر پوشش خود دارد؛ به این معنا که در آن سوی احکام و تعالیم دینی، حقایق تکوینی قرار دارد و در حقیقت، تعالیم یادشده همان حقایق است که در کسوت اعتبار ظاهر شده و

به شکل دین تجلی کرده است؛ به گونه‌ای که اگر حقیقت دین نیز بخواهد لباس اعتبار را از تن به‌درآورد و ظهور و بروز حقیقی خود را نشان دهد، به صورت همان حقایق عینی تجلی می‌کند.

پس «دین» شکل اعتباری عالم هستی است و حقیقت آن، چیزی جز نظام کیانی نبوده و نیست؛ به گونه‌ای که می‌توان آن را تفسیری برای عالم وجود با همه اشکال آن دانست. به دیگر سخن، نباید دین را قواعد و مقررات اعتباری صرف تلقی کرد که بدون هیچ‌گونه پشتوانه تکوینی تنظیم و اعتبار شده است؛ بلکه جزء دین، مبنا و منشأ قویم و ارزشمند عینی دارد. تجسم اعمال انسان در نشئه اخروی - که قبلاً به آن اشاره شد - از آثار همین حقیقت است.

بنابراین، احکام دینی، گرچه جنبه اعتباری دارد و مجموعه بایدها و نبایدهاست، از حقایق برخوردار است که در آن سوی این اعتبارها نهفته شده که پشتوانه این امور است (جوادی آملی، ۱۳۸۶، ص ۱۰۰).

در واقع فرد متدین با عمل به دین، حرکت خود در مسیر انسانیت را تضمین می‌کند و این حرکت ظاهری در عالم دیگر باطن و نهان خود را بروز خواهد داد. در ورای هر عمل دینی، یک حقیقتی وجود دارد و همین حقیقت است که فرد دیندار را در سیر خود و حرکتی که دارد، به پیش می‌برد.

انسان با پیمودن طریق طاعت پروردگار، واقعاً مراتب و درجات قرب پروردگار را طی می‌کند؛ یعنی از مرحله حیوانی تا مرحله فوق ملک را می‌پیماید. این صعود و تعالی، نه یک امر تشریفاتی و اداری است و نه قراردادی و اعتباری؛ از قبیل بالا رفتن از عضویت ساده یک اداره تا مقام وزارت، یا از عضویت ساده یک حزب تا رهبری آن حزب هم نیست؛ بلکه بالا رفتن بر نردبان وجود است؛ شدت و قوت و کمال یافتن وجود است که مساوی است با زیادت و استكمال در علم و قدرت و حیات و اراده و مشیت و ازدیاد دایره نفوذ و تصرف. تقرب به خداوند، یعنی واقعاً مراتب و مراحل هستی را طی کردن و به کانون لایتنهای هستی نزدیک شدن. بنابراین محال است که انسان در اثر طاعت و بندگی و پیمودن صراط عبودیت، به مقام فرشته نرسد یا بالاتر از فرشته نرود و دست کم در حد فرشته از کمالات هستی بهره‌مند نباشد (مطهری، ۱۳۷۷، ج ۳، ص ۲۹۶).

به تعبیر علامه طباطبائی:

احکام و نوامیس دینی که یک دسته از آنها همان مقررات اجتماعی می‌باشند، در ظاهر یک سلسله افکار اجتماعی می‌باشند. ارتباط آنها با سعادت و شقاوت اخروی، و به عبارت ساده دینی با نعمت‌های بهشتی و نعمت‌های دوزخی، منوط به واقعیت‌هایی است که به واسطه عمل به آن نوامیس و مقررات یا ترک آنها در انسان به وجود آمده و در پس پرده حس ذخیره شده و پس از انتقال وی به نشئه آخرت و پاره شدن پرده غفلت و حجاب ایت، برای انسان ظاهر و مکشوف افتد... پس در زیر لغافه زندگی اجتماعی که انسان با رعایت نوامیس دینی به سر می‌برد، واقعیتی است زنده و حیاتی است معنوی، که نعمت‌های اخروی و خوشبختی‌های همیشگی از آن سرچشمه گرفته، و به عبارت دیگر، مظاهر وی می‌باشند... پس ظواهر دینی بدون یک واقعیت باطنی تصور ندارد و دستگاه آفرینش که برای انسان ظواهر دینی (مقررات عملی و اخلاقی و اجتماعی) را تهیه نموده و وی را به سوی او دعوت

کرده است، ضرورتاً این واقعیت باطنی را که نسبت به ظواهر دینی به منزله روح است، آماده خواهد ساخت (طباطبائی، بی تا، ص ۱۷).

نتیجه منطقی این سخن آن است که هرکس به دین عمل نکند، در واقع سیر به سمت کمال نخواهد داشت و این عدم حرکت، گرچه در این عالم بروز و ظهوری ندارد، در عالم دیگر آشکار خواهد شد؛ و فردی که به دین الهی چنگ نزده و طبق آن عمل نکرده است، خواهد دید که هیچ سیر و حرکتی نداشته است.

۴-۵. دین بهترین اداکننده حقوق انسان

اگر خداوند در دین و برنامه‌های دینی، بشر را به نماز، روزه، حج، زکات و دیگر موارد ملزم و مکلف کرده است، همه این امور به حقوق بشر برمی‌گردد. انسان حق تکامل، فهمیدن، رشد کردن، هم‌جواری با ملائکه، دوری از خوی حیوانی و حق برتری از جماد و نبات را دارد. اینها همه از حقوق مسلم اوست و تنها راه تحصیل این امور، اجرای تکالیف و احکام دینی است.

برای مثال، دستور دین که می‌گوید: کارهایتان را «قربه الی الله» انجام دهید، برای آن است که این قرب الهی، وصول به سعادت و جانشینی خدا در زمین را حق انسان می‌داند. تعالیم دین و آموزه‌های دینی، مثل نماز، روزه، حج، جهاد و... موجب تقرب به خدایند و اگر نماز واجب شد برای آن است که موانع استیفای حقوق انسان را از سر راه بردارد: «إِنَّ الصَّلَاةَ تَنْهَى عَنِ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنْكَرِ» (عنکبوت: ۴۵) یا امنیت و آرامش را که حق انسان است، به او اعطا کند: «أَقِمِ الصَّلَاةَ لِذِكْرِي» (طه: ۱۴) «أَلَا بِذِكْرِ اللَّهِ تَطْمَئِنُّ الْقُلُوبُ» (رعد: ۲۸).

اگر روزه در اسلام مقرر شده، برای این است که سپر آتش دوزخ است و روزه‌دار را از آتش شهوت و غضب - که مانع استیفای حق کمال انسانی‌اند - نجات می‌دهد. همه تکالیف دینی همین صبغه را دارند و اگر تحلیل و ارزیابی شوند، به حقوق برگشت می‌کنند.

مثالی که در این زمینه گویاست، تکالیف و برنامه‌های مدارس در نظام آموزشی برای دانش‌آموزان است. آنچه بر عهده دانش‌آموزان گذاشته می‌شود، نامش تکلیف است و برای ایشان مشقت دارد؛ اما در واقع این تکالیف مسیری است که دانش‌آموز باید برای رسیدن به حق خود - که همان عالم شدن است - طی کند. برنامه‌های دینی از نگاه آموزشی تکلیف‌اند؛ ولی از منظر پرورش، همه آنها به حقوق انسان‌ها برمی‌گردند (جوادی آملی، ۱۳۸۵، ص ۱۱۸).

به تعبیر بهتر و رساتر، باید گفت که دین‌داری (تدین) جزء مهم‌ترین حقوق انسان بعد از حق حیات به‌شمار می‌آید؛ چون زندگی بدون دین‌ورزی، حیات جامد، ایستا و راکدی است که هیچ پویایی و حرکتی به سمت تکامل در آن وجود ندارد: «وَمَنْ يَكْفُرْ بِاللَّهِ وَ مَلَائِكَتِهِ وَ كُتُبِهِ وَ رُسُلِهِ وَ الْيَوْمِ الْآخِرِ فَقَدْ ضَلَّ ضَلَالًا بَعِيدًا» (نساء: ۱۳۶). در کتاب‌های حقوق اساسی، حق حیات و آزادی را جزء حقوق اساسی دانسته‌اند؛ ولی معمولاً به حق تدین اشاره‌ای

نشده یا کمتر بدان توجه شده است. برخی به‌درستی دین را جزء ضروریات حیات انسان دانسته و آن را اساسی‌ترین حق به‌شمار آورده‌اند.

رشد و بلوغ فکری، معرفت به خالق نظام هستی، علم به هدف زندگی و دارا بودن حیات طیبه و نورانی، از تمهیدات و برکات تدین و دین‌داری و از حقوق حقه انسانی به‌شمار می‌آید که انبیای الهی برای احقاق و احیای چنین حقی مبعوث شده‌اند (جوادی آملی، ۱۳۸۵، ص ۳۹۵).

صدرالمتألهین نیز به این حقیقت اشاره می‌کند و ضمن بیان مقصود از تکلیف و انجام و ترک افعال (واجبات و محرمات) می‌گوید:

تکلیف الهی بر بنده‌اش، جاری مجرای تکلیف طیب است: اگر حرارت بر مریض غلبه کند، طیب دستور به خوردن مبردات می‌دهد؛ درحالی‌که خودش بی‌نیاز از آن است؛ و چنانچه مریضی از دستور طیب سرپیچی کند، خود ضرر می‌بیند، نه طیب که فقط ارشادکننده است. خداوند برای شفای مریض، سببی را خلق کرده که مقتضی آن است؛ برای سعادت اخروی نیز سببی آفریده که آن طاعت خداست (صدرالمتألهین، ۱۳۶۶، ج ۲، ص ۴۹).

همچنین باید به این حقیقت توجه داشت که تکلیف در قبال امتیاز و جایگاه معنا می‌شود و برای حفظ و مصونیت انسان و در قلمرو هویت اوست. به همین سبب، تکالیفی که بر عهده انسان‌ها گذاشته شده است، بر حیوانات و موجودات دیگر نیست؛ زیرا این انسان است که می‌خواهد حیات انسانی داشته باشد و انسان‌وار زندگی کند. پس حکمت تکلیف با عزت انسانی عجین شده است و انسانیت انسان مرهون مکلف بودن اوست. بنابراین:

۱. روح هر تکلیفی تشریف است، نه تحمیل. خداوند چون به انسان بها داده و او را لایق و شایسته دیده و بر بقیه موجودات شرافت داده، تکالیفی بر عهده او گذاشته است.

۲. در باطن هر تکلیفی حق نهفته است؛ مانند تکلیف کودک به فراگیری علم، تکلیف بیمار به پرهیز و...؛ زیرا حق مسلم هر کودکی، عالم شدن و حق قطعی هر انسان بیماری، سالم شدن است.

البته بیان شد که حقوق تکوینی هیچ موجودی، از جمله حقوق انسان، امری قراردادی نیست؛ بلکه با حقایق عینی مرتبط است. به تعبیر دیگر، انسان براساس آنچه هست، حقوقی پیدا می‌کند و حقوق انسان مطابق «بود» اوست و لازم تعیین حق برای هر موجودی، هستی‌شناسی اوست. اضلاع سه‌گانه انسان را باید شناخت: به حقیقت انسان، جایگاه وی در نظام خلقت، و رابطه و تعامل او با نظام هستی پی برد و طبق آن به تعیین حق واقعی پرداخت (جوادی آملی، ۱۳۸۵، ص ۱۶۷).

به همین دلیل، تنها دین این لیاقت و شایستگی را دارد که به بیان حقوق و تکالیف انسان بپردازد. کسی باید زمام تعیین حقوق و تدوین قوانین حقوقی انسان را در دست داشته باشد که خالق بشر و آگاه کامل به همه هستی، حکیم مطلق و عادل محض است. هر منبعی جز آن، توان چنین کاری را ندارد؛ چون فاقد عناصر محوری تعیین حق است و هرچه انجام دهد، رهاوردی جز ستم به بشر نخواهد داشت.

از آنچه گذشت، هویدا شد غذایی هم که از ناحیه ترک تکلیف به انسان می‌رسد، پیامد و اثر طبیعی استیفا نکردن حقوق است؛ نه آنکه خدای متعال درصدد انتقام‌گیری یا ضربه زدن به انسان برآمده باشد. هنگامی که انسان حقوق خویش را استیفا نکرد، یعنی در مسیر انسانیت قدم نگذاشت، بلکه سلوک او به گونه‌ای بود که از کمال انسانی که شایسته آن بود بازماند، ظهور این عدم سیر در مسیر انسانیت، ابتلای به عذاب است.

۵-۵. حصول رضایت و سعادت واقعی در پرتو دین

نکته دیگری که باید به آن توجه داشت، این است که صرف رضایت از زندگی دلیل بر سعادت انسان نیست؛ بلکه باید دید آیا این احساس رضایت بنا بر واقعیات حیات حاصل شده است یا حاصل توجهی به واقعیت‌ها و حقایق زندگی انسان است. به تعبیر دیگر، یک سعادت حقیقی است یا سعادتی است که ریشه در توهم و خیال دارد.

ذکر یک مثال در اینجا مطلب را واضح خواهد کرد. در علم طب و پزشکی امروز بیماری‌هایی وجود دارد که از آنها با عنوان بیماری‌های پنهان یاد می‌کنند. امراضی چون ایدز، فشار خون و دیابت. فرد مبتلا از بیماری‌اش خبر ندارد و خود را سالم می‌پندارد؛ غافل از آنکه بیمار است؛ اما چون از مرض خویش آگاهی ندارد، به مداوا و درمان آن هم اقدام نمی‌کند. چنین فردی که خود را سالم می‌پندارد، اگر به پزشک مراجعه کند، با بررسی خون خود تازه مطلع می‌شود که مدت مدیدی مبتلا به این بیماری بوده و از آن اطلاع نداشته است. پرواضح است که پندار سالم بودن، حاکی از سلامتی نخواهد بود. در چنین مواقعی، اگر فرد به‌موقع و در زمان مناسب متوجه بیماری خود نشود، درمان و مداوای وی مشکل و در برخی موارد ناممکن خواهد شد.

واقعیت آن است که بشر امروز با بیماری‌های پنهان بسیاری دست‌وپنجه نرم می‌کند که خود از آن آگاه نیست و متأسفانه گاهی به‌حدی دیر هنگام متوجه این بیماری‌ها و امراض روحی می‌شود که دیگر فرصتی برای درمان وجود ندارد. اشتغال به روزمرگی انسان‌ها را از توجه به این مطلب که چه‌بسا من بیمار باشم و از آن آگاهی نداشته باشم، غافل کرده است. این است سرّ این گفته امیرمؤمنان علی علیه السلام که می‌فرماید: «مردم در خواب‌اند. هنگامی که مردند، بیدار می‌شوند» (مجلسی، ۱۴۰۴ق، ج ۸، ص ۲۹۳)؛ اما آن بیداری دیگر فایده‌ای نخواهد داشت؛ زیرا در آن موقعیت فرصتی برای تدارک گذشته وجود ندارد.

بنابراین، چه‌بسا انسانی احساس رضایت از زندگی داشته باشد، اما این احساس رضایت به‌مانند آن پندار سلامتی، احساس بجا و درستی نباشد؛ بلکه این احساس رضایت از جهل و نادانی فرد از ابعاد گوناگون انسان و حیات وی نشئت گرفته باشد (صدرالمآلهین، ۱۳۶۰ الف، ص ۱۵۷).

رضایت انسان از زندگی، تابع آرزوهای اوست و از نیل به آرزو پیدا می‌شود. خود آرزو، از طرفی تابع میزان آشنایی انسان با موضوعات سعادت‌بخش و از سوی دیگر، تابع توقع و انتظار است؛ یعنی انسان گاهی به‌علت

بی‌خبری و بی‌اطلاعی از لذات و کمالات عالی‌تر، لذات کم‌تر یا پایین‌تر را ایدئال و منتهای آرزوی خود قرار می‌دهد؛ و گاهی به عللی، توقع و انتظار برخی لذت‌ها در وجودش می‌میرد یا به حال خفتگی درمی‌آید؛ اما اگر از آن لذت عالی‌تر اطلاع پیدا کند و مزه آن را بچشد یا به علل خاصی توقعات مرده و انتظارات خفته در روحش زنده و بيدار شوند، آرزوها و ایدئال‌هایش فوراً عوض می‌شود و دیگر به آنچه قبلاً رضایت می‌داد و از آن کمال رضایت داشت، رضایت نمی‌دهد. پس رضایت، تابع سطح و میزان آرزوست و آرزو تابع میزان علم و اطلاع و توقع و انتظار است.

اینکه گفته شد پیدایش آرزو تابع میزان فهم و اطلاع انسان است، بیانگر این واقعیت است که ممکن است امور زیادی باشند که سعادت‌بخش باشند؛ اما انسان به‌واسطهٔ نشناختن و آشنا نبودن با آنها، آنها را هرگز آرزو نمی‌کند و نمی‌خواهد؛ مثلاً یک طفل از آن نظر که علم را نمی‌شناسد و به فواید آن آگاه نیست، هرگز آن را آرزو نمی‌کند. آیا می‌توان گفت که چون سعادت، نیل به آرزوست و طفل آرزوی علم ندارد، پس علم برای او سعادت نیست؟! بسیاری از چیزها را انسان آرزو می‌کند و سعادت او نیست و بسیاری از چیزها را آرزو نمی‌کند، درحالی‌که سعادت اوست.

علت این هم که انسان‌ها با اینکه طالب سعادت خویش‌اند، به‌دنبال هدف‌های مختلف‌اند و راه‌های مختلفی را برای رسیدن به هدف‌های خود انتخاب می‌کنند، این است که طرز تفکر شخصی آنها یا مکتب و آیینی که به آن اعتقاد دارند، دربارهٔ انسان و جهان متفاوت است.

به همین دلیل است که انسان به دین نیاز دارد. دین چون از جانب خالق و آفریدگار انسان نازل شده است، هم مصداق سعادت و خوشبختی را به‌درستی به او نشان خواهد داد و هم راه رسیدن به آن را به‌طور صحیح به وی آموزش می‌دهد.

به تعبیر دیگر، رضایت هر فرد از زندگی، مانند آرزوهای او به سطح فکر و فهم و درک و اراده و همت شخص بستگی دارد. انسان گاهی از آن جهت چیزی را آرزوی خود قرار نمی‌دهد و از رسیدن به آن رضایت حاصل نمی‌کند که شایستگی درک آن را ندارد. در اینجا دین است که فهم و درک او را از عالم پیرامونش بالا می‌برد و به‌تبع، آرزوها و خواسته‌های او در زندگی نیز رنگ‌وبویی دیگر می‌گیرند. بنابراین، صرف رضایت از زندگی را نمی‌توان دلیل بر سعادت‌مند بودن فرد دانست.

انسان‌های بی‌دین که اعلام رضایت از زندگی خود می‌کنند و خود را خوشبخت می‌دانند، اگر وارد سرزمین دین شوند و با معیارهایی که دین برای سعادت و خوشبختی بیان نموده است، آشنا شوند، آن‌گاه خواهند فهمید که آنچه تصور می‌کردند و آن را رضایت از زندگی می‌دانستند، چقدر از معیارهای حقیقی به‌دور است و رضایت ایشان از زندگی، در مقایسه با یک انسان دیندار، براساس چه معیارهای پست و بی‌ارزشی بوده است. این همان بیماری پنهانی است که دربارهٔ آن صحبت شد.

نتیجه‌گیری

با توجه به حرکت جوهری انسان و تعریف سعادت وی در پرتو این حرکت، و عدم غفلت از این حقیقت که جز خالق انسان کس دیگری را یارای آن نیست تا سعادت وی را جامع و کامل تعریف کند و مسیر نیل به سعادت را به او نشان دهد و در این جهت راهنمایش باشد، همچنین با تعریف درست انسان و انسانیت و بسنده نکردن به حداقل‌های انسانی به اسم انسانیت، دیگر تردیدی در نیاز انسان به دین باقی نخواهد ماند. دینداران به سمت دین نرفتند، جز آنکه می‌خواستند براساس انسانیت زندگی کنند و اراده‌شان بر آن بود تا به‌عنوان یک انسان در زندگی به سعادت و خوشبختی نائل شوند. این‌گونه نیست که اگر به فرض، انسانی در زندگی فردی خویش به رنج‌ها، مشکلات و سختی‌ها مبتلا نبود، دیگر نیازی به دین نداشته باشد یا اگر فرد ضرورتی برای نیل به غایت آفرینش در خود ندید، از دین مستغنی باشد و...؛ بلکه انسانی زیستن و نیل به سعادت انسانی، حتی در همین زندگی مادی وابسته به دین است.

منابع

نهج البلاغه، ۱۳۷۹، ترجمه محمد دشتی، قم، امیرالمؤمنین (ع).

ابن شعبه حرانی، حسن بن علی، ۱۳۸۰، *تحف العقول*، قم، انصاریان.

اکبریان، رضا، ۱۳۸۸، *جایگاه انسان در حکمت متعالیه ملاصدرا*، تهران، علم.

آلتون، پیر، ۱۳۷۶، *دین و چشم‌اندازهای نو*، ترجمه غلامحسین توکلی، قم، دفتر تبلیغات اسلامی.

الیاده، میرچا، ۱۳۷۵، *دین‌پژوهی*، ترجمه بهاء‌الدین خرمشاهی، تهران، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.

جوادی آملی، عبدالله، ۱۳۷۸، *تسنیم*، تحقیق علی اسلامی، قم، اسراء.

_____، ۱۳۸۱، *صورت و سیرت انسان در قرآن*، تحقیق غلامعلی امین‌دین، قم، اسراء.

_____، ۱۳۸۳، *توحید در قرآن*، تحقیق حیدرعلی ایوبی، قم، اسراء.

_____، ۱۳۸۴ الف، *حیات حقیقی انسان در قرآن*، تحقیق غلامعلی امین‌دین، قم، اسراء.

_____، ۱۳۸۴ ب، *سرچشمه اندیشه*، تحقیق عباس رحیمیان، قم، اسراء.

_____، ۱۳۸۴ ج، *فطرت در قرآن*، تحقیق محمدرضا مصطفی‌پور، قم، اسراء.

_____، ۱۳۸۵، *حق و تکلیف در اسلام*، تحقیق مصطفی خلیلی، قم، اسراء.

_____، ۱۳۸۶، *اسلام و محیط‌زیست*، تحقیق عباس رحیمیان، قم، اسراء.

حلبی، محمود، بی‌تا، *تقریرات درس میرزا مهدی اصفهانی*، نسخه خطی کتابخانه آستان قدس رضوی.

سهروردی، شهاب‌الدین، ۱۳۷۳، *حکمة الانساق*، چ دوم، تهران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.

صدرالمآلهین، ۱۳۵۴، *المبدأ والمعاد*، تصحیح سیدجلال‌الدین آشتیانی، تهران، انجمن حکمت و فلسفه ایران.

_____، ۱۳۶۰ الف، *اسرار الآیات*، تهران، انجمن حکمت و فلسفه ایران.

_____، ۱۳۶۰ ب، *شواهد الربوبیه فی المناهج السلوکیه*، مشهد، مرکز الجمعی للنشر.

_____، ۱۳۶۳، *مفاتیح الغیب*، تصحیح محمد خواجهی، تهران، مؤسسه تحقیقات فرهنگی.

_____، ۱۳۶۶، *تفسیر القرآن الکریم*، تحقیق محمد خواجهی، قم، بیدار.

_____، ۱۹۸۱م، *الحکمة المتعالیه فی الاسفار العقلیه الاربعه*، بیروت، دار احیاء التراث العربی.

_____، ۲۰۰۰م، *العرشیه*، تعلیق و تصحیح فائق محمد خلیل‌اللبون، بیروت، مؤسسه تاریخ العربی.

طباطبائی، سیدمحمدحسین، ۱۳۷۰، *خلاصه تعالیم اسلام*، قم، دفتر تبلیغات اسلامی.

_____، بی‌تا، «مساله ولایت (ارتباط نبوت و ولایت)»، *مکتب تشیح*، ش ۴، ص ۱۷۲-۱۹۰.

قدردان قراملکی، محمدحسن، ۱۳۸۶، *پاسخ به شبهات کلامی دفتر دوم دین و نبوت*، تهران، پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.

کاپلستون، فردریک، ۱۳۷۵، *تاریخ فلسفه*، ترجمه سیدجلال‌الدین مجتوی، تهران، سروش.

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

_____، ۱۴۰۴ق، *مرآة العقول فی شرح اخبار آل الرسول*، تحقیق و تصحیح سیدهاشم رسولی محلاتی، تهران، دار

الکتب الاسلامیه.

مطهری، مرتضی، ۱۳۶۲، *امدادهای غیبی در زندگی بشر*، تهران، صدرا.

_____، ۱۳۷۷، *مجموعه آثار*، تهران، صدرا.

موسوی، سیدمحمد، ۱۳۸۲، *آیین و اندیشه*، تهران، حکمت.

نصری، عبدالله، ۱۳۹۰، *فلسفه آفرینش*، تهران، دفتر نشر معارف.

هیک، جان، ۱۳۷۲، *فلسفه دین*، ترجمه بهرام راد، تهران، الهدی.

نوع مقاله: پژوهشی

بازخوانی نظریه نیابت ذات از صفات در هستی‌شناسی اوصاف الهی و نسبت آن با مسئله نفی صفات و نظریه عینیت

mkhoshsohbat@gmail.com

ک مر تضى خوش صحبت / دکترای کلام اسلامی مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی

hasanusofian@gmail.com

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

دریافت: ۱۳۹۹/۰۱/۲۲ - پذیرش: ۱۳۹۹/۰۶/۰۳

چکیده

پرسش درباره اینکه آیا خدای تعالی صفت دارد و اگر آری، دارای چه نسبتی با ذات الهی است، مجموعه‌ای از مباحث را در اندیشه اسلامی فراهم کرده است که معمولاً زیرعنوان توحید صفاتی دسته‌بندی می‌گردند و امروزه با عنوان «هستی‌شناسی اوصاف الهی» شناخته می‌شوند. این مباحث به لحاظ تاریخی از همان قرن اول هجری در میان اندیشمندان مسلمان مطرح بوده‌اند و هریک براساس مبانی و پیش‌فرض‌های دستگاه فکری خود، به نظریه‌پردازی درباره آنها پرداخته‌اند. یکی از مهم‌ترین نظریه‌ها در این زمینه، نظریه نیابت است که واکنش‌های مختلفی را به خود دیده است. در این مقاله با نگاهی تحلیلی - تاریخی، به بازخوانی نظریه نیابت و شناخت ارکان آن پرداخته‌ایم و ضمن اثبات وجود چنین نظریه‌ای در میان معتزله، باورمندان به آن را از معتزله و دیگر مذاهب بازشناسی کرده‌ایم. براین اساس به این نتیجه رسیده‌ایم که این نظریه تبیینی برای نفی صفات است و تحویل آن به نظریه عینیت صدرایی درست نیست.

کلیدواژه‌ها: هستی‌شناسی اوصاف الهی، نیابت، نفی صفات، عینیت، متکلمان معتزله، متکلمان امامیه.

یکی از نخستین پرسش‌های اعتقادی و موضوعات اختلاف‌برانگیز در سطح جامعه اسلامی، مباحث مربوط به «صفات الهی»، به‌ویژه در موضوعاتی همچون «رابطه ذات و صفات الهی» و معضل «تشبیه و تنزیه» بوده است. به‌نظر می‌رسد نخستین اظهارنظرها در باب صفات الهی را گروهی از حشویه اهل حدیث مطرح کرده‌اند که به‌شدت گرایش به تشبیه و تجسیم در صفات الهی داشتند (ر.ک: شهرستانی، ۱۳۶۴، ج ۱، ص ۱۲۰). در این جریان، اگرچه از افرادی همچون مضر بن محمد بن خالد بن الولید، ابومحمد الضبی الاسدی الکوفی، کهمس بن الحسن ابوعبدالله البصری (۱۴۹ق)، احمد بن عطاء الهجیمی البصری و رقبه بن مصقله (ر.ک: اشعری، ۱۴۰۰ق، ج ۱، ص ۲۱۴؛ شهرستانی، ۱۳۶۴، ج ۱، ص ۱۲۰) نام برده شده است، اما مهم‌ترین چهره جریان تشبیه و حشویه را باید مقاتل بن سلیمان (۱۵۰ق) دانست؛ تا جایی که مذهب تشبیه و تجسیم به وی برمی‌گردد و با نام او گره خورده و در بیشتر آثار به او منسوب است (برای نمونه، ر.ک: مقدسی، بی‌تا، ج ۵، ص ۱۴۱؛ ج ۱، ص ۸۵؛ اشعری، ۱۴۰۰ق، ص ۲۰۹ و ۲۰۹؛ تهانوی، ۱۹۹۶، ج ۲، ص ۱۴۷۳)؛ هرچند در برخی منابع از فردی به نام داود الجواربی نیز به‌منزله یکی از سردمداران مشبهه و مجسمه یاد شده که در توصیف حق تعالی، عبارت «اعفونی عن الفرج و اللحیه و اسألونی عما وراء ذلک» (شهرستانی، ۱۳۶۴، ص ۱۲۰-۱۲۱) را به او نسبت داده‌اند. اشعری دیدگاه‌های وی را همانند مقاتل می‌داند؛ البته با اختلافی کوچک در تفسیر مصمت (ر.ک: اشعری، ۱۴۰۰ق، ص ۱۵۳ و ۲۰۹). از سوی دیگر، معمولاً عالمان اهل سنت بر رافضی بودن جواربی تأکید می‌کنند؛ چنان‌که ابن حزم اندلسی می‌نویسد: «و کان داود الجواربی من کبار متکلمیهم؛ یزعم أن ربه لحم و دم، علی صورة الإنسان» (ابن حزم، ۱۴۱۶ق، ج ۳، ص ۱۱۶). نهبی نیز درباره همین شخص می‌گوید: «کان رافضیاً مجسماً کهشام بن الحکم» (ذهبی، ۱۴۱۰ق، ج ۱۶، ص ۴۷۶). در میان معاصران نیز می‌توان از دکتر علی سامی‌النشار نام برد که چنین نگرشی به وی دارد (ر.ک: النشار، ۱۹۷۴، ج ۱، ص ۲۹۰). در این زمینه، توجه به این نکته حائز اهمیت است که در میان رجال شیعی، به شخصی به این نام (داود جواربی) بر نمی‌خوریم؛ چه رسد به آنکه از متکلمان بزرگ باشد. بر این اساس و با توجه به اطلاعات بسیار اندکی که از وی باقی مانده، احتمال اینکه چنین شخصیتی ساختگی بوده و اصلاً وجود خارجی نداشته باشد، بسیار زیاد است. شاهد بر این ادعا این است که معمولاً در کتاب‌های اهل سنت، شیعیان به تشبیه منسوب شده‌اند و گاه ریشه این نگرش را در تشیع دانسته‌اند؛ لذا بعید نیست که برای اثبات ادعای خود، به شخصیت‌سازی نیز دست زده باشند. البته بر فرض آنکه چنین شخصی وجود خارجی داشته و از شیعیان امامی بوده باشد، درستی صدور چنین سخنانی از وی جای تأمل بسیار دارد؛ چنان‌که به دیگر متکلمان بزرگ امامی، همچون هشام بن حکم و هشام بن سالم نیز به دروغ چنین نسبت‌هایی داده شده است.

در هر حال، پس از اینکه حشویه اهل حدیث و به‌ویژه مقاتل بن سلیمان آرا و نظریه‌های تشبیهی و تجسیمی خود را در باب صفات الهی مبنی بر معرفی ذات خدا و باور به اینکه او جسمی است غیر اجسام شناخته شده (جسم لا کالاجسام) و نیز تحلیلی مادی از صفات خبریه و در نظر گرفتن اعضا و جوارحی مانند انسان برای حق تعالی (ر.ک: شهرستانی، ۱۳۶۴، ج ۱، ص ۱۲۱؛ جرجانی، ۱۳۲۵ق، ج ۸، ص ۳۹۹) مطرح کردند و در سطح جامعه اسلامی آنها را

نشر دادند، اندیشمندان مختلفی به‌منظور نقد این نگرش‌ها یا با هدف تعدیل در آنها، آرا و نظریه‌های مختلفی را درباره صفات الهی و رابطه آنها با ذات حق تعالی مطرح کردند.

بدین ترتیب، مسئله اسما و صفات خداوند و کیفیت انصاف ذات اقدس الهی به اوصاف کمالیه و ارتباط آن با توحید، از جمله مسائل بنیادین الهیات اسلامی درآمد، که همواره در میان اصناف اندیشمندان اسلامی از مفسران، متکلمان، فیلسوفان و عرفا جنجال برانگیز بوده و سبب ظهور اندیشه‌ها و باورهای گوناگون در این زمینه شده است. بدین ترتیب، اندیشمندان مسلمان هریک در حد بضاعت علمی دستگاه فکری خود و با بهره‌گیری از پیش فرض‌های نظری خاصی، درصدد پاسخ‌گویی به این پرسش‌ها برآمده‌اند و حاصل آن ارائه طیفی از نظریه‌های مختلف در این باره است. این نظریه‌ها که به ماهیت وجودی و تکوینی صفات و رابطه آنها با ذات خداوند می‌پردازند و در آثار فلسفی و کلامی معمولاً زیرعنوان کلی «توحید صفاتی» دسته‌بندی می‌شوند، ارزشی بسیار دارند؛ به‌ویژه آنکه در برهه‌ای از تاریخ، مجادلات فراوانی را درباره شرک و توحید در میان اندیشمندان مسلمان برانگیخته‌اند. این‌گونه مباحث را امروزه در اصطلاح، «هستی‌شناسی صفات الهی» می‌نامند.

مهم‌ترین نظریه‌های مطرح در مباحث هستی‌شناسی، به‌ویژه مسئله رابطه ذات و صفات، عبارت‌اند از:

۱. نفی مطلق صفات؛

۲. لذاته بودن صفات یا نظریه نیابت ذات از صفات؛

۳. نظریه احوال/بوهائسم جایی؛

۴. اعتبار ذهنی بودن صفات؛

۵. عینیت مصداقی و مترادف مفهومی؛

۶. عینت مصداقی و اختلاف مفهومی؛

۷. زیادت صفات بر ذات؛ نظریه نه عین ذات و نه غیرذات (لا هی هو و لا هی غیره).

در آثار کلامی و مقالات علمی کم‌وبیش به بسیاری از این نظریه‌ها پرداخته شده است؛ اما پیش از این درباره نظریه «نیابت» معمولاً به تفصیل سخن گفته نشده و تنها در ضمن بررسی دیدگاه‌های معتزله در حد یک یا دو بند به آن و باورمندان آن پرداخته شده است؛ حتی گاهی اندیشمندان منکر وجود چنین نظریه‌ای شده‌اند و آن را منطبق بر نظریه‌ای دیگر دانسته یا آن را به نظریه‌ای دیگر تحویل برده‌اند.

براین اساس، در این مقاله برآنیم تا با نگاهی تاریخی به تحلیل نظریه نیابت به‌منزله یکی از مهم‌ترین نظریه‌های مطرح در هستی‌شناسی اوصاف الهی بپردازیم و باورمندان به آن را از مذاهب مختلف کلامی بازشناسی کنیم و از نسبت آن با دیگر نظریه‌ها، به‌ویژه نفی صفات و عینیت مصداقی و اختلاف مفهومی، پرده برداریم.

۱. لذاته بودن صفات یا نظریه نیابت

یکی از نظریه‌های مطرح در هستی‌شناسی صفات الهی و به‌ویژه مسئله رابطه ذات و صفات، لذاته یا نفسه دانستن صفات یا همان نظریه نیابت ذات از صفات است. به‌اجمال می‌توان گفت در این نظریه، ذات حق تعالی نایب و

جانشین صفات است؛ به این معنا که صفات به‌نحو حقیقی در ذات حق تعالی وجود ندارند؛ اما آنچه بر عالم، قادر و حی مترتب می‌شود، بر نفس ذات خداوند یگانه مترتب است؛ اگرچه معانی علم، قدرت و حیات در آن ذات متحقق نشود؛ مثلاً اثر ذاتی که موصوف به علم است، این است که افعال او متقن، محکم و دارای غایتی عقلایی باشد؛ و چنین اثری بر افعال الهی مترتب است، بدون اینکه صفت علم به‌نحو وجودی و عینی در حق تعالی تحقق و واقعیت داشته باشد (ر.ک: سبحانی، ۱۴۲۷ق، ج ۳، ص ۴۳۷؛ طباطبائی، ۱۴۲۰ق، ص ۳۴۶). بدین ترتیب، براساس این نظریه، دربارهٔ صفت علم الهی می‌توان چنین تعبیری را به کار برد: «عالم لا بعلم بل لنفسه او لذاته».

این نظریه معمولاً از سوی اندیشمندان امامیه، به‌ویژه برخی از فیلسوفان و متکلمان متأخر و معاصر، به برخی از معتزله نسبت داده شده است. این نسبت، گاه چنان تعمیم داده شده که مشهورترین رأی معتزله در میان امامیه، همین قول به نیابت شناخته می‌شود؛ برای مثال، صدرالمتألهین (۱۰۵۰ق) در تبیین دیدگاه خویش در باب هستی‌شناسی صفات الهی و رویکردهای مطرح در آن می‌گوید: «صفات تعالی عین ذاته لا کما تقوله الاشاعره من اثبات تعددها فی الوجود لیلزم تعدد القدماء الثمانية و لا کما قالته المعتزله من نفی مفهوماتها رأساً و اثبات آثارها جعل الذات نائبةً منابها» (صدرالمتألهین، ۱۳۶۱، ص ۲۲۳؛ همو، ۱۳۶۳، ص ۵۴).

ملاهادی سبزواری (۱۲۸۸ق) نیز با اشاره به سه نظریهٔ معروف دربارهٔ رابطهٔ صفات خداوند با ذات او (ر.ک: سبزواری، ۱۳۶۰، ص ۴۴۴؛ همو، ۱۳۷۹، ج ۳، ص ۵۴۵-۵۵۹)، چنین می‌سراید:

ان الحقیقیة من صفاته	بشعبتها هی عین ذاته ...
والاشعری بازیداد قائلة	وقال بالنسابة المعتزلة

آیت‌الله سبحانی هم نیابت را نظریهٔ مشهور معتزله توصیف می‌کند: «نیابة الذات مناب الصفات و ان لم تكن الذات موصوفة بنفس الصفات و هذا القول هو المشهور بین المعتزله» (سبحانی، ۱۴۲۷ق، ج ۲، ص ۸۶).

نکتهٔ جالب اینجاست که در آثار موجود معتزلی و نیز گزارش‌هایی که از آرای اندیشمندان معتزلی در قرون نخستین و میانه صورت گرفته، حتی یک بار هم کلمهٔ «نیابت» به‌کار نرفته است. در میان پژوهشگران و اندیشمندان عرب‌زبان نیز اثری از انتساب چنین نظریه‌ای در باب صفات الهی به معتزلیان با عنوان نیابت دیده نمی‌شود؛ بلکه محتوای آن را بدون ذکر نامی آورده‌اند (برای نمونه، ر.ک: جارالله، ۱۹۹۰، ص ۶۹-۷۵؛ النعمی، ۱۹۹۰، ص ۲۰-۲۴؛ المعتق، ۱۴۱۷ق، ص ۸۳-۱۰۲) یا اینکه آن را معادل نظریهٔ عینیت دانسته و تفسیری از آن را برای این نظریه برگزیده‌اند (برای نمونه، ر.ک: صبحی، ۱۹۹۲، ج ۱، ص ۱۲۳-۱۲۵؛ شافعی، ۱۴۱۸ق، ص ۲۱۴ فخری، ۱۳۷۲، ص ۷۳). این امر مستمسکی شده برای برخی از پژوهشگران معاصر ایرانی که انتساب این نظریه به معتزله را منکر شونند (ر.ک: جوادی آملی، ۱۳۸۳، ص ۲۷۹؛ قردان قراملکی، ۱۳۹۳، ص ۲۰۴-۲۰۵؛ احمدوند، ۱۳۸۹، ص ۱۷۵ و ۱۸۰). در ادامه به‌منظور ارائهٔ تحلیلی دقیق‌تر از این نظریه و با نگاهی تاریخی، درستی یا نادرستی انتساب آن را به معتزله بررسی و باورمندان به آن را بازشناسی خواهیم کرد.

۲. معتزله و نظریهٔ نیابت

اشعری هنگامی که به بیان اختلاف اندیشمندان معتزلی در باب صفات الهی می‌پردازد، به صورت کلی آنان را منکرین صفات معرفی می‌کند (اشعری، ۱۴۰۰ق، ص ۴۳۸)؛ هرچند بر این باور است که تمامی معتزلیان حق تعالی را لم یزل عالم، قادر و حی می‌دانند (همان، ص ۱۵۶). سپس در توضیح این باور بر آن است که بیشتر معتزله حق تعالی را بنفسه عالم، قادر و حی می‌دانند، نه به علم، قدرت و حیات (همان، ص ۱۶۴). بنابراین به نظر می‌رسد بیشتر متکلمان معتزلی پس از *واصل* چنین دیدگاهی داشته‌اند.

با این همه، برخی از معاصران این نظریه را تنها به *ابوعلی جبایی* و *عبادین سلیمان* نسبت داده‌اند (ر.ک: سبحانی، ۱۴۲۷ق، ج ۳، ص ۴۳۸). از این رو لازم است با بررسی دیدگاه‌های متکلمان معتزلی، به بررسی این ادعا نیز پردازیم.

۲-۱. ضرار بن عمرو (قبل از ۱۸۰ق / قرن دوم)

دربارهٔ دیدگاه *ضرار بن عمرو* در بحث هستی‌شناسی صفات الهی مطلبی گزارش نشده است؛ جز اینکه *شهرستانی* وی و *حفص الفرد* را متفق در تعطیل می‌داند (ر.ک: *شهرستانی*، ۱۳۶۴، ج ۱، ص ۱۰۲) و از آنجاکه تعطیل از نگاه *شهرستانی* مرادف با نفی صفات است (همان، ص ۱۰۴)، این دو را باید قائل به نفی صفات دانست. با این همه، در تبیین دیدگاه *ضرار* دربارهٔ صفات الهی، معمولاً به نقل عبارتی معناشناسانه از وی پرداخته‌اند که در آن، وی صفات الهی را به نفی و سلب نقیض آنها تفسیر کرده است: «و قال ضرار: معنی ان الله عالم انه لیس بجاهل و معنی انه قادر [انه] لیس بعاجز و معنی انه حی انه لیس بمیت» (اشعری، ۱۴۰۰ق، ص ۱۶۶ و ۲۸۱؛ نیز، ر.ک: بغدادی، ۱۴۰۸ق، ص ۲۰۲؛ باقلانی، ۱۴۲۵ق، ص ۳۸؛ *شهرستانی*، ۱۳۶۴، ج ۱، ص ۱۰۲).

اشعری در جایی دیگر از کتاب خود، ضمن نقل عبارت پیشین، توضیحی تفسیری دربارهٔ آن ارائه می‌دهد: «و اما ضرار بن عمرو فکان یقول: «أذهب من قولی ان الله سبحانه عالم الی نفی الجهل و من قولی قادر الی نفی العجز» و هو قول عامّة المشیئة» (اشعری، ۱۴۰۰ق، ص ۴۸۷-۴۸۸).

از این گزارش‌ها می‌توان نتیجه گرفت که وی در چارچوب نگرشی همسو با غالب متفکران معتزلی، صفاتی را برای حق تعالی اثبات می‌کند که تنها اثباتگر ذات و تأکید بر وحدت آن است (این تفسیر، از عبارت «عامّة المشیئة» قابل برداشت است. توضیح اینکه *اشعری* مدعی است دیدگاه *ضرار* با دیدگاه تمامی معتزلیانی که صفات را به خدا نسبت می‌دهند و خدا را عالم و قادر و... می‌دانند، یکی است. از سوی دیگر، می‌دانیم چنین نگرشی دربارهٔ صفات الهی در میان معتزله، همان نظریهٔ نیابت است که در عین اطلاق الفاظ صفات، از پذیرش هرگونه امر ایجابی در ذات حق تعالی دوری می‌کنند و تنها تفسیری سلبی از آنها ارائه می‌دهند. پس در حقیقت، این عبارت بیان می‌کند که از نگاه *اشعری*، هدف *ضرار* از اطلاق این صفات بر حق تعالی، تنها سلب معانی ضد آنها از ذات حق تعالی است؛ نه اینکه با این اطلاقات بخواهد معنایی ایجابی و زاید یا غیرزاید بر ذات را اثبات کند. بنابراین وی در ضمن اینکه اطلاقات این اسامی و اوصاف را بر حق تعالی روا می‌داند، باور به هرگونه صفت وجودی را در ذات حق تعالی نفی

می‌کند و تفسیری سلبی مطابق با این نگرش از آن اسامی و اوصاف ارائه می‌دهد و این تبیین با نظریه نیابت قرابت بسیار، بلکه تطابق دارد. تذکر این نکته لازم است که بر اساس عبارت /شعری، عموم معتزلیان چنین نگرشی درباره حق تعالی دارند و این یعنی کسانی که در هستی‌شناسی صفات الهی قائل به نفی صفات و نیابت ذات از صفات‌اند، در معناشناسی صفات، تفسیری سلبی از آنها ارائه می‌دهند.

شاهد بر آنچه درباره ضرار گفتیم، آن است که بغدادی نیز تحلیلی مشابه تحلیل ما از عبارت ضرار داشته است: «قوله ان معنى قولنا ان الله تعالى عالم حى هو انه ليس بجاهل و لا ميت؛ و كذلك قیاسه فى سائر اوصاف الله تعالى من غير إثبات معنى أو فائدة سوى نفى الوصف بنقيض تلك الأوصاف عنه» (بغدادی، ۱۴۰۸ق، ص ۲۰۲). به نظر می‌رسد، وی نخستین اندیشمند مسلمان است که تفسیری سلبی از صفات الهی ارائه می‌دهد.

۲-۲. نظام (۲۳۱ق)

شعری در گزارش خود ابتدا می‌گوید که نظام صفات ذات را نفی می‌کند: «فاما النظام فانه كان ينفى العلم و القدرة و الحياة و السمع و البصر و [سائر] صفات الذات» (شعری، ۱۴۰۰ق، ص ۴۸۷) و بدین ترتیب، او را در زمره منکران صفات ذات به‌شمار می‌آورد؛ اما در توضیح بیشتر درباره دیدگاه وی، از او نقل می‌کند: «ان الله لم يزل عالما حيا قادرا سميعا بصيرا قديما بنفسه لا يعلم و قدرة و حياة و سمع و بصر و قدم و كذلك قوله فى [سائر] صفات الذات» (شعری، ۱۴۰۰ق، ص ۴۸۷). براساس این عبارت باید گفت که مقصود نظام از انکار صفات ذاتی، مانند علم و قدرت، نه نفی مطلق، بلکه مقصودش انکار وجود مستقل، معایر و متفاوت با ذات الهی (قرائت صفاتی اهل حدیث و سپس شعری) است؛ اما اطلاق صفات فوق به خداوند، مثل «خدا عالم است» را می‌پذیرد. براین اساس، می‌توانیم نگرش نظام را درباره هستی‌شناسی اوصاف الهی، با این تعبیر در صفت علم نشان دهیم: «عالم لا يعلم بل لنفسه او لذاته». شعری در ادامه با ارائه سخنی دیگر از نظام، ضمن تأکید بر این نکته، تبیین روشن‌تری را از دیدگاه وی ارائه می‌کند: «و كان يقول: اذا ثبت الباري عالما قادرا حيا سميعا بصيرا قديما اثبت ذاته و انفى عنه الجهل و العجز و الموت و الصمم و العمى و كذلك قوله فى سائر صفات الذات على هذا الترتيب» (شعری، ۱۴۰۰ق، ص ۴۸۷). براساس این عبارت، هنگامی که مثلاً گفته می‌شود: «الله عالم؛ خدا عالم است» منظور آن نیست که خداوند علمی دارد که با آن عالم می‌شود (ولو به نحو عینیت)؛ بلکه مقصود از این عبارت و امثال آن، تنها اثبات ذات الهی و نفی برخی نواقص (در مثال ما «جهل») از حق تعالی است. حتی اگر گفته شود «الله علم» یا «الله قوة» که مستفاد از برخی آیات قرآن است «أَنْزَلَهُ بِعِلْمِهِ» (نساء: ۱۶۶) و «أَشَدُّ مِنْهُمْ قُوَّةً» (فصلت: ۱۵) تنها از باب توسع است و برگشت آن به همان اثبات عالم بودن حق تعالی به معنای نفی جهل از اوست. بر همین اساس، نظام معتقد است که علت اختلاف این الفاظ، ذات الهی نیست؛ بلکه اموری است که از ذات الهی نفی می‌شوند؛ نواقصی همچون جهل، عجز، موت و...؛ و از همین روست که این الفاظ مترادف نیستند (ر.ک: شعری، ۱۴۰۰ق، ص ۴۸۷).

آنچه ما را در ارائه چنین تفسیری یاری می‌کند، دانستن این نکته است که نظام شاگرد و خواهرزاده /بوهدیل علاف (۲۲۶ق)، یکی از بزرگان و شیوخ معتزله است (ر.ک: ابوریثه، ۱۹۸۹، ص ۱) و نیز می‌دانیم که /بوهدیل علاف

در هستی‌شناسی اوصاف الهی قائل به نظریه عینیت بوده (البته با تفسیر خاص. در این باره ر.ک: اعتصامی، ۱۳۹۴، ص ۹۷-۱۰۰) و در صفتی مثل علم، از تعبیر «عالم بعلم هو هو» بهره می‌گرفته است (اشعری، ۱۴۰۰ق، ص ۱۶۵). بنابراین باید دلیل تغییر تعبیر از «عالم بعلم هو هو» به «عالم لا بعلم بل بنفسه» توسط نظام را همین مطلب دانست؛ چراکه وی نظریه عینیت را که مورد قبول استادش *ابوالهذیل* است، نمی‌پذیرد و در این مسئله با او اختلاف دارد (ر.ک: ابوریثه، ۱۹۸۹، ص ۸۰-۸۱).

بر این اساس، باید گفت که نظام به لحاظ هستی‌شناختی منکر صفات است و چیزی جز ذات حق تعالی را نمی‌پذیرد؛ اما در عین حال اطلاق الفاظ صفات را بر حق تعالی از باب ایجاب تسمیه و توسع جایز می‌داند و به لحاظ معناشناختی قائل به الهیات سلبی است که صفات الهی را به معنای نفی نواقصی می‌داند که ضد آن صفات است. چنین تبیینی از صفات الهی، منطبق بر نظریه «نیابت ذات از صفات الهی» است و از این رو باید نظام را باورمند به نظریه نیابت دانست.

۲-۳. عبادین سلیمان (بعد از ۳۶۰ق)

اطلاعات ما درباره دیدگاه‌های عبّاد، به‌ویژه در بحث صفات الهی، عمدتاً مبتنی است بر گزارش‌های نسبتاً مفصّلی که اشعری در *مقالات الاسلامیین* آورده است. بر اساس این گزارش‌ها، *عبادین سلیمان*، همانند سلف خود، ابتدا صفاتی را که مشبهه به خدا نسبت می‌دهند (صفات خبریه)، نفی می‌کند. بر این اساس، در نگاه او خدا وجه، نفس، ذات، چشم و دو دست ندارد (اشعری، ۱۴۰۰ق، ص ۴۹۶)؛ در مکان نیست (همان، ص ۱۵۷)؛ دیده نمی‌شود، نه با چشم سر و نه با دیده دل (همان، ص ۱۵۷ و ۲۱۶)؛ و بدین سان، خدا غیر از اشیا و بکلی «دیگر» است (همان، ص ۴۹۶).

او در ادامه، همچون سایر همفکرانش، صفات خدا را نفی می‌کند؛ اما روش وی در نفی صفات، با شیوه‌ای که دیگر معتزلیان به کار می‌بردند، متفاوت بود. آنها معمولاً در نفی صفات، اوصاف الهی را به ذات حق تعالی برمی‌گرداندند و از تعبیری همچون «عالم لذاته» یا «عالم لنفسه» بهره می‌گرفتند؛ اما همان‌طور که گفتیم، عبّاد بر این باور است که خدا ذات یا نفس ندارد. بر این اساس، وی در مورد صفتی نظیر علم می‌گوید: «اینکه می‌گویند خدا عالم است، سخن درستی است؛ ولی اینکه بگویند به سبب علم یا به سبب ذات یا نفس عالم است، خطاست» (همان، ص ۴۹۶)؛ اما در عین حال از نگاه او، اینکه خدا را فاقد علم هم بدانیم، نادرست است (همان، ص ۴۹۷). به نظر می‌رسد، عبّادین سلیمان در هستی‌شناسی اوصاف الهی حقیقتاً منکر صفات الهی بوده است؛ تاجایی که نه تنها زاید بر ذات بودن آنها را نپذیرفته، که حتی آنها را به ذات حق تعالی هم برنگردانده است.

وی در توضیح بیشتر نظر خود، مدعی است اساساً کلماتی که با عناوینی همچون صفت خدا (در کلماتی نظیر *یعلم*، *یقدر*، *یسمع* و *یبصر*) یا اسم خدا (در کلماتی نظیر *عالم*، *قادر*، *حی*، *سمیع* و *بصیر*) مشهورند، چیزی بیش از گفتارهای زبانی نیستند. البته از دیدگاه وی، به کار بردن این اسم‌ها درباره خداوند هیچ اشکالی ندارد؛ مشروط به اینکه مسلمانان بر به کار بردن آن لفظ به عنوان اسم الهی اجماع داشته باشند؛ به این معنا که منکر آن را تخطئه کنند. در غیر این صورت، آن لفظ را نمی‌توان از اسمای الهی به‌شمار آورد (همان، ص ۴۹۸).

به روایت/شعری، عباد در پاسخ به این سؤال که «خدا عالم است، یعنی چه؟» می‌گفت: وقتی می‌گویم خداوند عالم است، با این گفتار اسمی را برای او ثابت کرده‌ام و همراه آن، علم به معلوم را نیز ثابت کرده‌ام؛ یعنی با اثبات این اسم، روشن می‌شود که که خداوند به فعل خود (معلوم) آگاه است. وی دربارهٔ دیگر اسمای الهی، همچون قادر، حی، سمیع و بصیر نیز چنین نظری داشت (همان، ص ۴۹۷-۴۹۸ و ۱۶۶). به نظر می‌رسد که وی در این توضیح می‌خواهد بگوید: با اطلاق این الفاظ بر حق تعالی نمی‌توان معنای محصل و مستقلی برایشان در حق تعالی باز جست؛ بلکه بهترین چیزی که دربارهٔ اینها می‌توان گفت، این است که این واژه‌ها صرفاً نام‌هایی برای خداوندند؛ نام‌هایی که تنها بر افعال او دلالت دارند و نشانگر کمالات اویند، نه چیزی بیشتر؛ یعنی کسی تصور نکند که نفی علم از خدا، به منزلهٔ یک معنا به معنای نفی عالم بودن او به منزلهٔ یک کمال است؛ بلکه مثلاً با نام عالم، ضمن اثبات این کمال، خواهیم دانست که خداوند به مخلوقات خود آگاه است و لذا معلومی وجود دارد؛ یا با نام قادر خواهیم دانست که مقدوری وجود دارد؛ و همین‌طور در دیگر نام‌های حق تعالی. البته لازم به تذکر است که وی ضمن تأکید بر بکلی دیگر بودن خدا و تباین میان او و مخلوقات در حقیقت (همان، ص ۵۰۱)، اشتراک کاربرد این الفاظ میان خدا و بشر را از سنخ حقیقت و مجاز می‌داند و بر این باور است که تسمیهٔ حق تعالی به این نام‌ها و اطلاق آنها بر او، به نحو حقیقی، و کاربرد آنها دربارهٔ انسان به نحو مجازی است (همان، ص ۵۰۰).

براین اساس، می‌توان این نحوه از نگرش دربارهٔ هستی‌شناسی اوصاف الهی را با این تعبیر در صفت علم نشان داد: «عالم لا بعلم و لا لذاته او لنفسه»؛ درحالی که بیشتر متکلمان معتزلی پیش از او یا حتی پس از وی، در نفی صفات از عباراتی نظیر «عالم بذاته» یا «عالم لنفسه» بهره می‌بردند که می‌توان رویکرد آنان را با تعبیر «عالم لا بعلم بل لذاته او لنفسه» بیان کرد. بدین ترتیب، به نظر می‌رسد نگرش عباد به مباحث خداشناسی و صفات الهی، مبتنی بر الگویی تنزیهی است که پیش از او مطرح شده بود. با این تفاوت که وی در اندیشهٔ تنزیه سخت‌گیری بیشتری اعمال کرده و تا حدی از الگوهای پیشینیان، به‌ویژه معتزله، متفاوت است و بیشتر بر نظریهٔ نفی صفات منطبق است تا نظریهٔ نیابت.

۴-۲. ابوعلی جبایی

دربارهٔ دیدگاه/ابوعلی جبایی آنچه می‌توان گفت، این است که در گزارش‌های اشعری و شهرستانی، دیدگاه وی در باب صفات همچون دیدگاه عموم متکلمان معتزلی دانسته شده است. اشعری هنگامی که به اختلاف اندیشمندان معتزلی در باب صفات الهی می‌پردازد، به صورت کلی آنان را منکرین صفات معرفی می‌کند (اشعری، ۱۴۰۰ق، ص ۴۳۸)؛ هرچند بر این باور است که تمامی معتزلیان حق تعالی را لم یزل عالم، قادر و حی می‌دانند (همان، ص ۱۵۶). سپس در توضیح این باور، بر آن است که بیشتر معتزله حق تعالی را بنفسه عالم، قادر و حی می‌دانند، نه به علم، قدرت و حیات (همان، ص ۱۶۴). وی در ادامه، دیدگاه‌های ابوهذیل (عالم بعلم هو هو)، عبادبن سلیمان (عالم لا بعلم و لا لنفسه)، ضرار، نظام و... (عالم لنفسه و توضیح معناشناختی عالم) را در این زمینه توضیح می‌دهد.

از آنجاکه اشعری در بسیاری از موارد، دیدگاه‌های جبایی را حتی در مسائل فرعی طرح کرده است، اما در اینجا تنها دیدگاه معناشناختی ابوعلی جبایی را نقل می‌کند، به نظر می‌رسد که وی نیز با دیگر متکلمان معتزلی به لحاظ هستی‌شناختی هم‌نظر است و دیدگاه «عالم لنفسه» را می‌پذیرد (ن.ک: همان، ص ۱۶۷-۱۶۸). اشعری در بیان اجمالی دیدگاه‌های ابوعلی، بر این برداشت صحه می‌گذارد و می‌گوید: «و کان لا یثبت للباریء علما فی الحقیقة به کان عالما و لا قدرة فی الحقیقة بها کان قادرا و كذلك جوابه فی سائر ما یوصف به القدیم لنفسه» (همان، ص ۵۲۴).

بر اساس گزارش اشعری، در تبیین جبایی، اختلاف اسما و صفات، نه اختلافی حقیقی، بلکه اختلاف فوایدی بود که بر نام‌ها مترتب است. به باور او، وقتی گفته می‌شود خداوند عالم است، غرض افاده اثبات وجود [ذات] حق تعالی به گونه‌ای است که امور بر او معلوم است؛ و آن کس که جهل را به خداوند نسبت دهد، به حق تعالی نسبت دروغ بسته است؛ و نیز اینکه حق تعالی دارای معلوماتی است. وی صورت‌بندی مشابهی درباره قدرت و حیات نیز ارائه کرده است: «و کان یزعم ان معنی الوصف لله بأنه عالم اثباته و انه بخلاف ما لا یجوز ان یعلم و اکذاب من زعم انه جاهل و دلالة علی ان له معلومات و ان معنی القول ان الله قادر اثباته و الدلالة علی انه بخلاف ما لا یجوز ان یقدر و اکذاب من زعم انه عاجز و الدلالة علی انه له مقدرات و معنی القول انه حی اثباته و...» (همان).

بنابراین از نگاه وی اطلاق اوصاف بر حق تعالی به معنای اثبات ذات حق تعالی به گونه‌ای است که جاهل، عاجز و... نباشد. در این تبیین، بجز تأکید بر ارزش اسمی اسما و صفات، ویژگی دیگری که دیده می‌شود، تعریف صفات به ارزش سلبی - یعنی نفی جهل، نفی عجز و نفی موت - است. بنابراین، دیدگاه ابوعلی درباره صفات حق تعالی، چیزی جز نظریه «نیابت» نیست.

شهرستانی نیز همین دیدگاه را از ابوعلی جبایی نقل می‌کند و در تفسیر «لذاته»، آن را در مقابل دیدگاه اشاعره و ابوهاشم قرار می‌دهد. به عبارتی دیگر، در تفسیر «عالم لذاته» و دیگر صفات ذاتی، ابوعلی معتقد بود معنای «لذاته» آن است که عالم بودن او اقتضای صفتی مانند علم یا حالی که موجب عالم بودن او باشد را ندارد: «فقال الجبایی: الباری تعالی عالم لذاته. قادر حی لذاته و معنی قوله: لذاته ای لا یقتضی کونه عالما صفة هی علم، أو حال توجب کونه عالما» (شهرستانی، ۱۳۶۴، ج ۱، ص ۹۲).

اگر این تفسیر را با آنچه شهرستانی در تفاوت دیدگاه ابوهذیل با دیگر متکلمان معتزلی گفته است (ر.ک: شهرستانی، ۱۳۶۴، ج ۱، ص ۶۴)، مقایسه کنیم، به این نتیجه می‌رسیم که از نگاه وی، قائل به نظریه نیابت بوده که با تعبیری همچون «عالم لا یعلم بل لذاته او لنفسه» بیان می‌شده است. بنابراین، در عین اینکه دیدگاه ابوعلی بیانگر نفی صفات است؛ اما از آنجاکه وی این صفات را مستند به ذات می‌کند، باید وی را قائل به نظریه نیابت دانست.

بدین ترتیب، مشاهده می‌شود که نه تنها چنین دیدگاهی در میان معتزله وجود داشته است، بلکه متکلمان بنامی از معتزله، و به تعبیر اشعری، اکثر معتزله به این نظریه باور داشته‌اند و از آن دفاع کرده‌اند. نکته دیگری که لازم است به بررسی آن پرداخته شود، این است که آیا غیر از متکلمان معتزلی، از متکلمان دیگر مذاهب کسی به نظریه نیابت باور داشته است یا نه. در ادامه، این مسئله را بررسی خواهیم کرد.

۳. متکلمان غیر معتزلی و نظریه نیابت

اشعری هنگامی که به ذکر اختلاف معتزلیانی می‌پردازد که خدا را از ازل عالم، قادر و حی می‌دانند، در کنار اکثر معتزله از گروه‌هایی دیگر از متکلمان نام می‌برد که خدا را بنفسه عالم، قادر و حی می‌دانند، نه به واسطه علم، قدرت و حیات. در زمره این گروه‌ها، وی از خوارج، بسیاری از مرجئه و برخی از زیدیه نام برده است؛ هرچند وی از متکلمان باورمند به این نظریه نام نبرده است: «فقال اکثر المعتزلة و الخوارج و كثير من المرجئة و بعض الزيدية ان الله عالم قادر حی بنفسه لا بعلم و قدرة و حياة» (اشعری، ۱۴۰۰ق، ص ۱۶۴).

با این همه، به نظر می‌رسد که علاوه بر گروه‌های یادشده، برخی از متکلمان امامیه نیز از چنین نگرشی درباره صفات الهی و رابطه آنها با ذات حق تعالی دفاع کرده‌اند. در ادامه به بررسی دیدگاه این متکلمان می‌پردازیم.

۳-۱. شیخ صدوق (۳۸۶ق)

دیدگاه شیخ صدوق درباره هستی‌شناسی صفات الهی را می‌توان از توضیحاتی که وی درباره صفات الهی همچون حیات، علم و قدرت ارائه کرده است، به دست آورد. برای مثال، وی درباره حیات الهی و صفت حی، به صراحت نیاز حق تعالی را به حیاتی که به واسطه آن زنده شود، نفی می‌کند و حی بودن حق تعالی را لنفسه می‌داند و از آن تفسیری سلبی ارائه می‌دهد: «الحی معناه أنه الفعال المدبر و هو حی لنفسه لا يجوز عليه الموت و الفناء و ليس يحتاج إلى حياة بها يحيا» (صدوق، ۱۳۹۸ق، ص ۲۰۱)؛ همان‌گونه که درباره صفت علم، خدای تعالی را لذاته عالم می‌داند و به صراحت تعبیر «عالم بعلم» را طرد می‌کند و در تفسیر آن تعبیری کارکردی می‌آورد؛ به این معنا که اثر علم را برای عالم بودن بیان می‌کند و می‌گوید: عالم کسی است که فعل محکم و متقن از او صادر می‌شود؛ نه اینکه علم الهی را به نحوی ثبوتی و وجودی تفسیر کند: «و الله عالم لذاته و العالم من یصح منه الفعل المحکم المتقن فلا یقال إنه یعلم الأشياء بعلم كما لا یثبت معه قدیم غیره، بل یقال إنه ذات عالمة و هكذا یقال فی جمیع صفات ذاته» (همان، ص ۲۰۱-۲۰۲). در این عبارت نیز وی چنین تعبیری به کار می‌برد که به تعبیر منقول از باورمندان به نظریه نیابت بسیار نزدیک، بلکه منطبق بر آن است. وی در عبارتی دیگر، ضمن تأکید بر نفسه عالم، حی و قادر بودن حق تعالی، استدلالی هم بر نفی زیادت صفات و عالم بعلم بودن حق تعالی، ارائه می‌کند (ر.ک: همان، ص ۲۲۳).

بنابراین، ظاهر این عبارات بیانگر این مطلب است که صدوق صفاتی همچون حیات، علم، قدرت و... را نفی می‌کند و در عین حال حق تعالی را لنفسه حی، عالم و قادر می‌داند و با تعبیری همچون «عالم لنفسه لا بعلم» یا «ذات عالمة» از آنها تعبیر می‌کند و برای آنها تفسیری سلبی یا کارکردی (مبتنی بر فعل) ارائه می‌کند. روشن است که چنین نگرشی بسیار نزدیک به نظریه نیابت، بلکه منطبق بر آن است. از این رو به نظر می‌رسد، آنچه مشهور است که شیخ صدوق نظریه عینیت را پذیرفته است، اما تفسیری سلبی از معانی صفات ارائه می‌کند، درست نیست؛ بلکه وی صفات را مقتضای ذات می‌داند و هیچ نحوه وجودی را برای آنها نمی‌پذیرد (ر.ک: صدوق، ۱۴۱۴ق، ص ۲۷)؛ در عین حال ذات حق تعالی را واجد کمالات می‌شمرد و الفاظی را که بر این کمالات دلالت می‌کنند (اسمای الهی) بر حق تعالی اطلاق می‌کند؛ ولی تفسیری سلبی یا مبتنی بر افعال الهی از آنها ارائه می‌کند.

۳-۲. شیخ مفید (۴۱۳ق)

شیخ مفید در *اوائل المقالات*، دیدگاه همه‌آماییه و جمهور زبیده و غالب معتزله را یکی می‌داند و آن را نفی معانی صفات و لنفسه‌حی، قادر و عالم دانستن خدا می‌داند و براین اساس، منکر دیدگاه صفاتیه و نیز دیدگاه *ابوهاشم جبایی* می‌شود:

و أقول إن الله عزوجل اسمه حی لنفسه لا بحیة و إنه قادر لنفسه و عالم لنفسه لا بمعنی كما ذهب إليه المشبهة من أصحاب الصفات و لا الأحوال المختلفات كما أبدعه أبو هاشم الجبایی و فارق به سائر أهل التوحید و ارتكب أشنع من مقال أهل الصفات و هذا مذهب الإمامیة كافة و المعتزلة إلا من سمیناه و أكثر المرجئة و جمهور الزبیده و جماعة من أصحاب الحدیث و المحكمة (مفید، ۴۱۳ق، ص ۵۲).

وی همچنین در عبارتی دیگر تصریح می‌کند که دیدگاهش درباره رابطه ذات و صفات الهی، بر هیچ‌یک از نظریه‌های عینیت (مورد تأیید برخی معتزله، همچون *ابوهذیل*، و فلاسفه)، زیادت (مورد تأیید صفاتیه) و احوال (*ابوهاشم*) منطبق نیست:

أقول إن وصف الباری تعالی بأنه حی قادر عالم یفید معانی معقولات لیست الذات و لا أشياء تقوم بها كما یذهب إليه جمیع أصحاب الصفات و لا أحوال مختلفات علی الذات كما ذهب إليه أبو هاشم الجبایی وقد خالف فيه جمیع الموحدین وقولی فی المعنی المراد به المعقول فی الخطاب دون الأعیان الموجودات و هذا مذهب جمیع الموحدین وخالف فيه المشبهة وأبو هاشم كما ذكرناه (مفید، ۴۱۳ق، ص ۵۶).

چنین نگرشی بیان می‌کند که شیخ مفید هیچ نحوه وجودی برای صفات حق تعالی قائل نبوده و برای اطلاق الفاظ این اوصاف بر حق تعالی، تنها به معنایی ذهنی (معقول) باور داشته است. آنچه از عبارات وی قابل استنتاج است، این است که وی دیدگاه اکثر معتزله را - که به نظر ما همان نظریه نیابت است - پذیرفته است.

چنین نگرشی، از تعبیر متکلمانی همچون سید مرتضی (ر.ک: ۱۳۸۱، ص ۱۳۸-۱۶۶)، شیخ طوسی (ر.ک: ۱۴۰۶ق، ص ۶۲؛ همو، ۱۳۹۴، ص ۱۲۱-۱۲۷)، *ابوصلاح حلبی* (ر.ک: ۱۴۰۴ق، ص ۸۳) و *حمصی رازی* (ر.ک: ۱۴۱۲ق، ج ۱، ص ۷۴ و ۱۳۹) نیز قابل برداشت است.

۴. بازتقریر نظریه نیابت

با توجه به آنچه باورمندان به نظریه نیابت گفته‌اند، می‌توان این نظریه را این‌گونه بازتقریر کرد:

در نظریه نیابت، صفات را به اعتبار ذات حق تعالی نمی‌گوییم؛ بلکه اطلاق اسما و صفات کمالی بر حق تعالی به اعتبار افعال الهی (مخلوقات) است. توضیح اینکه در غیر حق تعالی، متصف شدن به صفتی، منوط است به عروض عرضی بر ذات یا وجود خصوصیتی در درون ذات؛ درحالی که هر دوی اینها درباره حق تعالی محال است؛ زیرا عروض عرضی بر ذات به معنای نیازمندی ذات به آن عرض برای ائتصاف به صفت خواهد بود؛ حال آنکه حق تعالی بی‌نیاز مطلق است. از سوی دیگر، نمی‌توان در ذات الهی هیچ‌گونه معنا و خصوصیتی برای اطلاق صفات بر خداوند در نظر گرفت؛ چون با بساطت محض حق تعالی در تضاد خواهد بود (در این باره، ر.ک: طباطبائی، ۱۴۱۹ق، ص ۶-۱۲).

براین اساس، باید آثاری را که از صفات کمالی انتظار داریم، بر افعال حق تعالی بار کنیم؛ در عین حالی که هیچ‌گونه معنا و خصوصیتی را در ذات در نظر نگیریم. توضیح بیشتر اینکه مثلاً ما هنگامی کاری را عالمانه می‌دانیم که متقن و محکم باشد و هیچ‌گونه نقص و خللی در آن راه نیافته باشد؛ یا هنگامی فرد را قادر می‌دانیم که در انجام یا ترک فعلش تحت تأثیر چیزی غیر از خواست خود نباشد؛ یا موجودی را حی می‌دانیم که فعالیت داشته باشد و... بدین ترتیب، ذات حق تعالی بدون اینکه معنا و خصوصیتی در آن وجود داشته باشد، نایب و جانشین صفات می‌شود و آثاری که قرار است بر ذات دارای صفات مترتب شود، بر افعال الهی بار می‌شود. براین اساس، منشأ انتزاع صفات، از ذات به افعال منتقل می‌شود و از طریق افعال الهی و تأمل در آنها، به‌اجمال به شناخت حق تعالی نائل می‌شویم. از این رو وقتی گفته می‌شود: «ان الله عالم»، این اطلاق و اتصاف، به‌اعتبار ذات حق تعالی نیست؛ بلکه به‌اعتبار فعل الهی است. به بیان دیگر، «علم» در اینجا به‌معنای «معلوم» است؛ بنابراین تعبیرهایی همچون عالم، قادر یا «له علم» و «له قدرة»، تنها بیانگر نسبت و اضافی‌ای میان ذات الهی و معلوم و مقدر است. نتیجه چنین سخنی این است که ذات خداوند متعال فاقد هرگونه صفتی است و در ذات حق تعالی هیچ معنا و ویژگی‌ای به‌نام «علم» وجود ندارد. بنابراین، نظریه نیابت دست‌کم دارای سه رکن است:

۱. نفی صفات از ذات (اعم از زاید بر ذات و عین ذات) (به‌لحاظ هستی‌شناختی)؛
۲. انتزاع صفات از افعال الهی (مخلوقات) و اطلاق اسامی و صفات کمالی منتزع از آنها بر ذات (به‌لحاظ معرفت‌شناختی)؛
۳. ارائه تفسیری سلبی یا کارکردی از صفات (به‌لحاظ معناشناختی).

۱-۴. نظریه نیابت و نفی صفات

براین اساس، می‌توان گفت که این دیدگاه تقریر و تبیینی برای نظریه نفی صفات است که در آن، ضمن انکار صفات ذاتی الهی به‌لحاظ هستی‌شناختی، اطلاق الفاظ اسامی و اوصاف را بر حق تعالی جایز می‌شمارد و در نگاهی معناشناختی غالباً تفسیری سلبی یا کارکردی (تحویل به صفات فعلی) از آنها ارائه می‌شود.

شاهد بر این ادعا آن است که یکی از نظریه‌های منسوب به معتزله به‌طور عام یا جمعی از آنان در زمینه بحث صفات الهی، نفی مطلق صفات است (ر.ک: اشعری، ۱۴۰۰ق، ص ۴۸۳؛ بغدادی، ۱۴۰۸ق، ص ۹۳؛ شهرستانی، ۱۳۶۴، ج ۱، ص ۵۶-۵۷). این نظریه بر این باور است که به‌لحاظ هستی‌شناسی، حق تعالی فاقد صفت است و صفات الهی اموری صرفاً اعتباری‌اند که از فعل الهی انتزاع می‌شوند یا اموری هستند که از ذات حق سلب می‌شوند. براین اساس، ورای ذهن و اعتبار عقلی، چیزی جز ذات حق تعالی وجود ندارد (برای آشنایی بیشتر با این دیدگاه و ادله آن، ر.ک: خوش‌صحبت، ۱۳۹۷، فصل دوم).

نخستین گزارش‌ها در این زمینه، به رهبران قدریه و جبریه، همچون معبد جهنی (۱۰/۸۰ق)، غیلان دمشقی (۱۲۳ق)، جعدبن درهم (۱۲۵ق) و جهم‌بن صفوان (۱۲۸ق) برمی‌گردد (احمدوند، ۱۳۸۹، ص ۴۳-۴۴). درباره معبد،

غیلان و جعد گزارش‌های مفصلی وجود ندارد و از گزارش‌های موجود نیز تنها می‌توان فهمید که این افراد عمدتاً نگاهی معناشناختی به صفات داشته‌اند و دیدگاه آنها در باب نفی صفات، تنها مبتنی بر تنزیه محض، نفی تشبیه و لزوم تأویل در برخی صفات به‌ویژه صفات، خبریه بوده است (ر.ک: ابن تیمیه، ۱۴۱۲ق، ج ۱، ص ۲۷۷؛ همو، بی‌تا، ج ۱، ص ۳۱۲؛ ج ۶، ص ۲۶۶؛ ابن قیم جوزیه، ۱۹۸۴، ص ۱۳۹؛ ذهبی، ۱۴۱۰ق، ج ۷، ص ۳۳۷؛ عطوان، ۱۹۸۶، ص ۳۷ و ۸۷؛ همو، ۱۳۸۰، ص ۸۹ و ۸۳؛ العقل، ۱۴۱۸ق، ص ۲۹)؛ اما دربارهٔ جهم بن صفوان گزارش‌های بیشتری در اختیار ماست که عمدتاً به قلم مخالفان وی در قالب نقدها و ردیه‌ها ارائه شده است (برای فهرستی از این نقدها و ردیه‌ها، ر.ک: العسلی، ۱۹۶۵، ص ۲۰-۲۶). براساس این گزارش‌ها، به نظر می‌رسد که اندیشهٔ نفی صفات از نگاه جهم، مبتنی بر دو اصل نفی تشبیه و لزوم تأویل است؛ تا جایی که حتی اطلاق عنوان «شیء» را بر حق تعالی جایز نمی‌شمارد؛ زیرا از نگاه وی، «شیء» بودن به‌معنای مخلوقی است که همانند دارد (اشعری، ۱۴۰۰ق، ص ۱۸۱ و ۲۸۰ و ۵۱۸).

البته جهم علاوه بر صفات خبریه، معانی ازلیه و صفات ذاتیهای همچون «حی» و «عالم» و «مرید بودن» را از خداوند نفی می‌کرد و در این راستا، علاوه بر رویکرد معناشناختی و اعتقاد به جایز نبودن اطلاق چنین صفاتی به حق تعالی به‌دلیل اشتراک آنها میان خدای تعالی و غیر او - به‌ویژه انسان‌ها - و در پی آمدن معضل تشبیه (ر.ک: اسفراینی، بی‌تا، ص ۹۰-۹۱؛ نیز ر.ک: بغدادی، ۱۴۰۸ق، ص ۱۹۹؛ شهرستانی، ۱۳۶۴، ج ۱، ص ۹۷-۹۸)، نگاهی هستی‌شناختی نیز به مسئله داشته است. او در تفسیر صفت علم، بر این باور است که علم الهی ازلی نیست و محدث و مخلوق است (اشعری، ۱۴۰۰ق، ص ۲۲۲؛ بغدادی، ۱۴۰۸ق، ص ۱۹۹). ابن حزم تحلیلی را از جهم دربارهٔ اثبات این ادعا نقل می‌کند؛ به این بیان که اگر علم خدا ازلی باشد، از دو حال خارج نیست: یا خداست یا غیر خدا؛ اگر علم خدا غیر خدا و ازلی باشد، چنین باوری مستلزم شرک و کفر است؛ اما اگر علم خدا باشد، خدا علم می‌شود که این الحاد است. ظاهراً منظور وی از الحاد، انکار خداست؛ یعنی در این صورت خدا را انکار کرده و به‌جای او علم را گذاشته‌ایم (برخلاف صورت اول، که خدا و علم در کنار هم به‌عنوان دو خدا پذیرفته می‌شدند): «لو کان علم الله تعالی لم یزل لکان لایخلو من ان یکون هو الله او هو غیره فان کان علم الله غیر الله و هو لم یزل فهذا تشریک لله تعالی و ایجاب ازلیه لغیره تعالی معه و هذا کفر و ان کان هو الله فالله علم و هذا الحاد» (ابن حزم، ۱۴۱۶ق، ج ۱، ص ۳۸۶). این تعبیر منقول از جهم که «اگر علم خدا غیر خدا و ازلی باشد، مستلزم شرک است»، به‌روشنی بیانگر نگاه هستی‌شناختی جهم در باب صفات الهی است.

واصل بن عطا (۱۳۱ق)، بنیان‌گذار مکتب کلامی معتزله، نیز تحت تأثیر جریان‌های تنزیه‌ی پیش از خود یا در اثر فراگیری آموزه‌های علوی دربارهٔ شناخت خدا و نفی صفات در مدرسهٔ محمدبن حنفیه و فرزنداناش (ر.ک: النشار، ۱۹۷۴، ج ۱، ص ۲۳۰ و ۲۳۲؛ ج ۲، ص ۵۵ و ۶۰)، این مسئله را به‌گونه‌ای ساده و روشن مطرح نمود و برای نخستین بار برهانی رسمی برای آن ارائه کرد. وی این استدلال را که در صورت اثبات صفات قدیم، تعدد قدما و تعدد خدایان لازم می‌آید، مطرح کرد و بر پایهٔ آن به نفی صفات حق تعالی متمایل شد (ر.ک: شهرستانی، ۱۳۶۴، ج ۱، ص ۶۰). در این برهان، دو اصل مفروض است: یکی اینکه هر آنچه قدیم است، باید خدا باشد؛ دیگر اینکه یگانگی خدا با هر

کثرت درونی در خدا ناسازگار است (حق تعالی بسیط محض است)؛ حتی اگر این اجزای متکثر، از ازل به هم پیوسته باشند (ر.ک: ولفسن، ۱۳۶۸، ص ۱۴۴-۱۴۵).

پیروان *واصل* پس از آشنایی با فلسفه یونانی و مطالعه آثار فلسفی، برای رهایی از غرابت این اندیشه و نیز دفع شبهه تعطیل و جلوگیری از اطلاق عنوان معطله از سوی مخالفان بر خود، تفسیرهای مختلفی از نظریه نفی صفات ارائه کردند (در این زمینه، ر.ک: اعتصامی، ۱۳۹۴، کل مقاله). تقریرهایی که این اندیشمندان از نفی صفات مورد پذیرش *واصل* ارائه داده‌اند، یکسان نیست و در این زمینه دست کم چهار دیدگاه مطرح است: همان طور که گفتیم، بیشتر معتزلیان از تقریر لذاته یا نفسه بودن صفات (نیابت) حمایت می‌کنند و در این میان، *عبدبن سلیمان* از نفی مطلق صفات سخن به میان می‌آورد و حتی لذاته بودن آنها را هم نمی‌پذیرد و *ابوهاشم جبابی* نیز نظریه‌ای کاملاً متفاوت با نام «احوال» را مطرح می‌کند و تنها *ابوالهذیل علاف* از نظریه عینیت (آن هم با تقریری خاص) دفاع کرده است (ر.ک: اشعری، ۱۴۰۰ق، ص ۴۸۵-۴۸۶؛ شهرستانی، ۱۳۶۴، ج ۱، ص ۶۴).

بدین ترتیب، مشاهده می‌شود که نظریه نفی صفات، زمینه را برای ارائه نظریه نیابت فراهم کرده و نظریه نیابت هم تقریر و تفسیری خاص از نظریه نفی صفات است. باین همه، برخی از پژوهشگران معاصر درصددند دیدگاه *واصل* درباره نفی صفات و دیدگاه اکثریت معتزله درباره لذاته دانستن صفات الهی (نیابت) را به نفی صفات معانی زاید بر ذات فروکاهند و آن را منطبق بر نظریه عینیت مصداقی و اختلاف مفهومی قلمداد کنند (ر.ک: فخری، ۱۳۷۲، ص ۷۲؛ الفاخوری و الجری، ۱۳۷۳، ج ۱، ص ۱۱۹؛ شافعی، ۱۴۱۸ق، ص ۲۱۴؛ الشواشی، ۱۹۹۳، ص ۱۵۳؛ الزینی، ۱۴۳۱ق، ص ۹۸-۹۹).

براین اساس، لازم است ببینیم: آیا چنین تفسیری از نظریه لذاته دانستن صفات یا نیابت، صحیح است یا خیر؟ در ادامه به این مسئله می‌پردازیم.

۲-۴. نسبت نظریه نیابت و نظریه عینیت

اندیشمندان درباره نسبت نظریه نیابت و عینیت دیدگاه‌های مختلفی دارند: برخی از اندیشمندان امامیه نیابت را تفسیری برای نظریه عینیت دانسته‌اند؛ یعنی اگرچه از عینیت صفات با ذات دم زده‌اند، اما به‌هنگام تحلیل و تبیین نظریه عینیت، تقریری همسان با نظریه نیابت ارائه داده‌اند. برای نمونه، *ابوالفتح بن مخدوم الخادم الحسینی العرشاهی* (۹۷۶ق)، شارح کتاب *الباب الحادی عشر*، چنین می‌گوید: «أن المختار عند أهل الحق و هو مذهب الحكماء أنه ليس للواجب صفة موجودة زائدة على ذاته، بل وجوده و سایر صفاته عین ذاته، بمعنی أن ما یترتب فی الممكنات على صفة زائدة قائمة بها من الوجود و الحیاة و العلم و القدرة و غیرها یترتب فی الواجب على ذاته المقدسة» (الحسینی، ۱۳۶۵، ص ۱۴۹).

علامه مجلسی و مرحوم *ملاهمدی نراقی* نیز در برخی آثار خود در زمینه تفسیر نظریه عینیت، نظریه نیابت را مطرح می‌کنند (ر.ک: مجلسی، بی تا، ص ۹-۱۰؛ نراقی، ۱۳۶۹، ص ۶۴-۶۵)؛ هرچند در برخی دیگر از آثار خود، برای

نظریه عینیت سه تفسیر ارائه کرده‌اند که یکی از آنها نظریه نیابت است (ر.ک: مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۴، ص ۶۲؛ نراقی، ۱۴۲۳ق، ج ۳، ص ۳۵۳-۳۶۴).

برخی دیگر از اندیشمندان امامیه مدعی‌اند که نظریه نیابت، همان نظریه عینیت یا شبیه‌ترین نظریه به عینیت است. برای مثال، محمدتقی آملی (۱۳۹۱ق) با بیان اینکه ممکن است نزاع میان معتزله و حکما لفظی باشد، از نظریه نیابت معتزله تفسیری سازگار با عینیت به دست می‌دهد (آملی، بی‌تا، ج ۱، ص ۴۷۵). آیت‌الله مصباح نیز دیدگاه نیابت را بسیار نزدیک به نظریه عینیت یا یکی از تفاسیر آن می‌داند (مصباح، ۱۴۰۵ق، ص ۴۴۰).

در مقابل، مؤلف کتاب *شرح الاصول الخمسه* نیز بر این باور است که مقصود *بوهذیل علاف* که خدا را «عالم بعلم هو هو» می‌داندست، چیزی جز این نیست که «انه تعالی عالم لا بعلم». در واقع، وی تعبیری را که ظهور در عینیت دارد، به نیابت برمی‌گرداند (مانکدیم، ۱۴۲۲ق، ص ۱۱۹).

بالین‌همه، *شهرستانی* میان نیابت و عینیت تفاوتی بنیادین قائل است؛ چراکه از نگاه او، در عینیت، حقیقتاً به اثبات صفات پرداخته می‌شود؛ ولی در نیابت، صفات از اساس نفی می‌گردد: «و الفرق بین قول القائل: عالم بذاته لا بعلم و بین قول القائل: عالم بعلم هو ذاته أن الأول نفی الصفة و الثانی إثبات ذات هو بعینه صفة. أو إثبات صفة هی بعینها ذات» (شهرستانی، ۱۳۶۴، ج ۱، ص ۶۴).

این تفاوت، از سخن *صدرالمتألهین* که در ابتدای مقاله آورده‌ام نیز قابل برداشت است. وی می‌گوید: «صفات تعالی عین ذاته لا كما تقوله الاشاعره من اثبات تعددها فی الوجود لیلزم تعدد القدماء الثمانية ولا كما قالته المعتزله من نفی مفهوماتها رأساً و اثبات آثارها وجعل الذات نائبة منابها» (صدرالمتألهین، ۱۳۶۱، ص ۲۲۳؛ نیز ر.ک: همو، ۱۳۶۳، ص ۵۴). وی در اینجا سه نظریه را مطرح می‌کند: یکی عینیت؛ دوم، نظریه زیادتی که اشاعره می‌گویند؛ و سوم نظریه نیابت، که معتزله بر آن‌اند. ظاهر این تقسیم، نشان‌دهنده آن است که اینها سه نظریه متفاوت و متمایزند؛ هرچند وی در *شرح اصول کافی* عبارتی دارد دال بر اینکه «نیابت» یکی از تقریرهای مرجوح نظریه عینیت است (ر.ک: صدرالمتألهین، ۱۳۶۶، ج ۳، ص ۲۰۹).

با توجه به آنچه پیش از این گفته شد، مبنی بر مبتنی بودن نظریه نیابت بر نفی صفات، تحویل یا انطباق آن بر نظریه عینیت ناممکن است و در توجیه سخن کسانی که چنین کرده‌اند، باید گفت که منظور آنها از عینیت، با آنچه در عینیت صدرایی مطرح است، بسیار متفاوت است؛ زیرا نظریه عینیت، تقریرها و تفسیرهای مختلفی به خود دیده است که نظریه نیابت مبتنی بر نفی صفات، می‌تواند یکی از این تقریرها باشد؛ اما تقریری که منطبق بر عینیت صدرایی نیست (چنان که خود صدرا نیز به آن معترف بود). براین اساس، شاید بتوان گفت که میان نظریه عینیت و نیابت مبتنی بر نفی صفات، صرفاً نزاع لفظی است و اینها دو روی یک سکه‌اند (برای نمونه، ر.ک: جرجانی، ۱۳۲۵ق، ج ۸، ص ۴۵ و ۴۷)؛ درحالی‌که در تقریر صدرایی، براساس اصولی همچون «معطی الشیء لا یکون فاقداً له»، «بسیط الحقیقة کل الاشیاء» و... برای صفات در ذات الهی، نحوه‌ای از وجود قائل هستند. براین اساس، به‌هیچ‌وجه نمی‌توان این دو را یکی انگاشت و نزاع را لفظی به‌شمار آورد.

نتیجه‌گیری

۱. با توجه به آنچه گفته شد و براساس گزارش‌های موجود، می‌توان گفت که اکثر معتزله و برخی از متکلمان دیگر فریق، همچون بسیاری از مرجئه و جمعی از زیدیه و برخی از امامیه، نظیر شیخ صدوق، شیخ مفید، سید مرتضی، شیخ طوسی، ابوصلاح حلبی و حمصی رازی نیز به نظریه نیابت باور داشته‌اند. بنابراین، نگرشی که منکر وجود چنین نظریه‌ای است، نادرست است.
۲. براساس گزارش‌های موجود، نظریه نیابت را قطعاً می‌توان به تنی چند از متکلمان معتزلی، همچون ضراربن عمرو، نظام و ابوعلی جبایی قابل استناد دانست؛ اگرچه استناد آن به عبادبن سلیمان درست به نظر نمی‌رسد.
۳. براساس بازخوانی صورت‌گرفته، نظریه نیابت دست‌کم دارای سه رکن است که هر سه باید با هم لحاظ شوند:
 - الف) رکن هستی‌شناختی: نفی صفات از ذات (اعم از زاید بر ذات و عین ذات)؛
 - ب) رکن معرفت‌شناختی: انتزاع صفات از افعال الهی (مخلوقات) و اطلاق اسامی و صفات کمالی منتزع از آنها بر ذات؛
 - ج) رکن معناشناختی: ارائه تفسیری سلبی یا کارکردی (تحویل به صفات فعلی) از اسما و صفات الهی.
۴. با توجه به زمینه‌های تاریخی که برای این نظریه برشمردیم، باید گفت که نظریه نیابت، برآمده از رویکرد نفی صفات بوده و تقریری برای تحلیل و تبیین آن است.
۵. میان عینیت صدرایی که برای صفات در ذات الهی نحوه‌ای از وجود قائل است و نظریه نیابت، به هیچ وجه نمی‌توان جمع کرد و یکی را به دیگری فروکاست یا نزاع میان آنها را لفظی دانست؛ بلکه میان آنها تفاوتی بنیادین برقرار است.
۶. البته به نظر می‌رسد، اگر برای نظریه عینیت تطورات و تقریرهای متفاوتی را بپذیریم که اوج آنها تفسیر صدرایی از عینیت باشد، می‌توان نظریه نیابت را یکی از تقریرهای نسبتاً مقبول نظریه عینیت به‌شمار آورد که تا پیش از صدر/ مطرح شده است.

منابع

- ابن تیمیه، احمد بن عبدالحلیم، ۱۴۱۲ق، *بیان تلبیس الجهمیة*، تصحیح محمد بن عبدالرحمن بن قاسم، ریاض، دار القاسم.
- ، بی تا، *درء تعارض العقل والنقل*، تحقیق محمد بن عبدالرحمن بن قاسم، بی جا، قرطبه.
- ابن حزم اندلسی، محمد، ۱۴۱۶ق، *الفصل فی الملل و الاوهاء و النحل*، تعلیق احمد شمس الدین، بیروت، دارالکتب العلمیه.
- ابن قیم جوزیه، ۱۹۸۴، *اجتماع حیویش الاسلامیة*، بیروت، بی تا.
- ابوریده، محمد عبدالهادی، ۱۹۸۹، *ایرامیم بن سبار النظام و آراؤه الکلامیة و الفلسفیة*، قاهره، دارالندیم.
- احمدوند، معروفعلی، ۱۳۸۹، *رابطه ذات و صفات الهی*، قم، بوستان کتاب.
- اسفراینی، ابوالمظفر، بی تا، *التبصیر فی الدین*، تحقیق محمد زاهد کوثری، قاهره، المكتبة الازهریة للتراث.
- اشعری، ابوالحسن، ۱۴۰۰ق، *مقالات الاسلامیین*، تصحیح هلموت ریتز، قیساندن (آلمان)، دار النشر فرانز شتاینر.
- اعتصامی، عبدالهادی، ۱۳۹۴، «رابطه ذات و صفات از منظر معتزله»، *تحقیقات کلامی*، ش ۸، ص ۸۹-۱۰۶.
- املی، محمدتقی، بی تا، *درر الفوائد: تعلیقه علی شرح المنظومه*، تهران، مصطفوی.
- باقلانی، محمد بن طیب، ۱۴۲۵ق، *الانصاف*، (در: *العقیده و علم الکلام*)، تحقیق محمد زاهد کوثری، بیروت، دارالکتب العلمیه.
- بغدادی، عبدالقاهر، ۱۴۰۸ق، *الفرق بین الفرق*، بیروت، دار الجیل - دار الافاق.
- تهانوی، محمدعلی، ۱۹۹۶، *موسوعة کشف اصطلاحات الفنون و العلوم*، بیروت، مکتبه لبنان ناشرون.
- جارالله، زهدی، ۱۹۹۰، *المعتزله*، بیروت، المؤسسة العربیة للدراسات و النشر.
- جرجانی، میرسیدشرف، ۱۳۲۵ق، *شرح المواقف*، تصحیح بدرالدین نعسانی، قم، شریف الرضی.
- جوادی املی، عبدالله، ۱۳۸۳، *توحید در قرآن*، قم، اسراء.
- الحسینی، ابوالفتح بن مخدوم، ۱۳۶۵، *مفتاح الباب (در الباب الحادی عشر مع شرحیه)*، تحقیق مهدی محقق، تهران، مؤسسه مطالعات اسلامی.
- حلبی، ابوصلاح، ۱۴۰۴ق، *تقریب المعارف*، قم، الهادی.
- حمصی رازی، سدیدالدین، ۱۴۱۲ق، *المنقذ من التقليد*، قم، موسسه النشر الاسلامی.
- خوش صحبت، مرتضی، ۱۳۹۷، *هستی‌شناسی اوصاف الهی در روایات اهل بیت*، رسالهٔ دکتری، رشته کلام، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
- ذهبی، شمس الدین، ۱۴۱۰ق، *تاریخ الاسلام و وفیات المشاهیر و الاعلام*، بیروت، دارالکتب العربی.
- الزینی، محمد عبدالرحیم، ۱۴۳۱ق، *عمروبن عبید و الاصول الخمسه: دراسه مقارنه بین فکر المعتزله و الاباضیه*، مصر، المنصورة، دار الیقین.
- سبحانی، جعفر، ۱۴۲۷ق، *بحوث فی الملل و النحل*، قم، مؤسسه الامام الصادق.
- سبزواری، ملاحادی، ۱۳۶۰، *التعلیقات علی شواهد الربوبیة (در: صدر المتألهین، الشواهد الربوبیة)*، تصحیح سیدجلال الدین آشتیانی، مشهد، مرکز نشر دانشگاهی.
- ، ۱۳۷۹، *شرح المنظومه*، تصحیح حسن حسن زاده املی، تهران، ناب.
- سیدمرتضی، علی بن حسین، ۱۳۸۱، *الماخص*، تحقیق محمدرضا انصاری قمی، تهران، مرکز نشر دانشگاهی.
- شافعی، حسن، ۱۴۱۸ق، *الأمدی و آراؤه الکلامیة*، قاهره، دارالسلام.
- الشواشی، سلیمان، ۱۹۹۳، *واصل بن عطا و آراؤه الکلامیه*، لیبی، دار العربیة للکتب.
- شهرستانی، محمد بن عبدالکریم، ۱۳۶۴، *الملل و النحل*، تحقیق محمد بدران، قم، شریف الرضی.
- صبحی، احمد محمود، ۱۹۹۲، *فی علم الکلام*، اسکندریه، مؤسسه الثقافة الجامعیه.

- صدرالمآلهین، ۱۳۶۱، *العرشیه*، تصحیح غلامحسین آهنی، تهران، مولی.
- ، ۱۳۶۳، *المشاعر*، به اهتمام هانری کرین، تهران، کتابخانه طهوری.
- ، ۱۳۶۶، *شرح اصول کافی*، تصحیح محمد خواجوی، تهران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
- صدوق، محمدبن علی، ۱۳۹۸ق، *التوحید*، قم، مؤسسه النشر الاسلامی.
- ، ۱۴۱۴ق، *الاعتقادات*، قم، المؤتمر العالمی للشیخ المفید.
- طباطبائی، سیدمحمدحسین، ۱۴۱۹ق، *الرسائل التوحیدیه*، بیروت، مؤسسه النعمان.
- ، ۱۴۲۰ق، *نهاية الحكمة*، تحقیق عباسعلی زارعی سبزواری، چ پانزدهم، قم، مؤسسه النشر الاسلامی.
- طوسی، محمدبن حسن، ۱۳۹۴، *تمهیدالاصول*، قم، راند.
- ، ۱۴۰۶ق، *الاقتصاد فی ما یتعلق بالاعتقاد*، بیروت، دار الاضواء.
- العسلی، خالد، ۱۹۶۵، *جهم بن صفوان و مكانته فی الفكر الاسلامی*، بغداد، المكتبة الاهلیة.
- عطوان، حسین، ۱۳۸۰، *مرجئه و جهمیة در خراسان عصر اموی*، ترجمه حمیدرضا آژیر، مشهد، بنیاد پژوهش های اسلامی.
- ، ۱۹۸۶، *الفرق الاسلامیة فی بلاد الشام فی عصر الاموی*، بیروت، دارالجیل.
- العقل، ناصر بن عبدالکریم، ۱۴۱۸ق، *القدریة و المرجئه*، ریاض، دارالوطن.
- الفاخوری، حنا و خلیل الجر، ۱۳۷۳، *تاریخ فلسفه در جهان اسلامی*، ترجمه عبدالمحمد آیتی، تهران، علمی و فرهنگی.
- فخری، ماجد، ۱۳۷۲، *سیر فلسفه در جهان اسلام*، ترجمه نصرالله پورجوادی و دیگران، تهران، مرکز نشر دانشگاهی.
- قدردان فراملکی، محمدحسن، ۱۳۹۳، *اسما و صفات خدا*، تهران، پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
- مانکدیم، قوامالدین، ۱۴۲۲ق، *شرح الاصول الخمسة*، بیروت، داراحیاء التراث العربی.
- مجلسی، محمدباقر، ۱۴۰۳ق، *بحار الانوار*، بیروت، داراحیاء التراث العربی.
- ، بی تا، *حق البقین*، بی جا، اسلامیه.
- مصباح، محمدتقی، ۱۴۰۵ق، *تعلیقه علی نهاییه الحکمه*، قم، مؤسسه در راه حق.
- المعتق، عوادبن عبدالله، ۱۴۱۷ق، *المعتزله و اصولهم الخمسة*، ریاض، مكتبة الرشد.
- مفید، محمدبن محمدبن نعمان، ۱۴۱۳ق، *اوائل المقالات*، قم، المؤتمر العالمی للشیخ المفید.
- مقدسی، مطهرین طاهر، بی تا، *البدء و التاريخ*، بی جا، المكتبة الثقافة الدینیة.
- نراقی، مهدی، ۱۳۶۹، *انیس الموحیدین*، تهران، الزهراء.
- ، ۱۴۲۳ق، *جامع الافکار و ناقدا الانتظار*، تصحیح مجید هادی زاده، تهران، حکمت.
- النشار، علی سامی، ۱۹۷۴، *نشأة الفكر الفلسفی فی الاسلام*، قاهره، دارالمعارف.
- النعمی، عماد اسماعیل، ۱۹۹۰، *مدرسة البصرة الاعتزالیة*، بغداد، دارالکتب الوثائق.
- ولفسن، هری اوسترین، ۱۳۶۸، *فلسفه علم کلام*، ترجمه احمد آرام، تهران، الهدی.

نوع مقاله: پژوهشی

بررسی تبیین تکاملی الحاد مدرن از دین

که روح‌الله رحیمی کفرانی / کارشناسی ارشد دین شناسی مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی ✉ rahimiRuhollah110@gmail.com
 یوسف دانشور / استادیار گروه کلام مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی ✉ yousef.daneshvar@gmail.com
 دریافت: ۱۳۹۸/۱۲/۲۵ - پذیرش: ۱۳۹۹/۰۶/۲۰

چکیده

نظریه تکامل از زمان طرح آن توسط چارلز رابرت داروین زمینه مساعدی را برای اندیشه‌های الحادی فراهم کرده و بسیاری از ملحدان، از آن برای دفاع از الحاد با پشتوانه علمی بهره جسته‌اند. از جمله استفاده‌های ضددینی از این نظریه، نفی انسان‌شناسی دینی با توسل به تبیین‌های تکاملی انسان و ویژگی‌های او بوده است. یکی از ویژگی‌های انسان که برای آن تبیین تکاملی و الحادی ارائه شده، دین‌داری است. ما در این مقاله، از باب نمونه، به بررسی یکی از جدیدترین و قوی‌ترین تبیین‌های تکاملی و الحادی از دین - که به برجسته‌ترین چهره الحاد مدرن، ریچارد کلینتون داوکینز تعلق دارد - خواهیم پرداخت و روشن خواهیم کرد که این تبیین از قوت کافی و شأن علمی برخوردار نیست و نمی‌تواند نگاه دینی به مقوله دین را به چالش بکشد. این داوری، اگر درباره جدیدترین و قوی‌ترین این تبیین‌ها صادق باشد، در مورد تبیین‌های دیگر نیز صادق است.

کلیدواژه‌ها: الحاد مدرن، دین، ریچارد داوکینز، تکامل، علم تجربی، طبیعت‌گرایی، روش‌شناختی، ممیتیک.

ادیان توحیدی، در تلقی سنتی از آنها، همواره بر برتری انسان از حیوان و جایگاه خاص و ممتاز انسان در نظام خلقت تأکید داشته‌اند. انسان در این نگاه، به‌طور خاص با توانایی‌ها و ویژگی‌های منحصربه‌فرد در بین مخلوقات خلق شده است تا غایتی متعالی را در هستی برآورده سازد. از این منظر، دین و دین‌داری یکی از وجوه تمایز انسان از حیوانات به‌شمار می‌آید. دین در این نگاه، از طرفی در خلقت خاص انسان ریشه دارد که بر صورت خدا یا با فطرتی الهی خلق شده است؛ و از طرف دیگر، به توجه خاص خدا به انسان مستند است که برای هدایت او پیامبران را یا حتی - چنان‌که معتقد مسیحیان است - پسرش را به‌سوی بشر روانه کرده است.

تمایز آشکار انسان از حیوانات و جایگاه ویژه او در نظام هستی، از جمله عناصری در نگاه سنتی به انسان است که از سوی نظریه تکامل به چالش کشیده شده است. *داروین*، پایه‌گذار نظریه تکامل، به نفی خصوصیات متمایزکننده انسان از حیوانات می‌پردازد. او تلاش می‌کند تا نشان دهد که پیدایش انسان، همچون حیوانات در یک فرایند کاملاً تکاملی و طبیعی رخ داده است. *داروین* به چند دسته از شواهد، از جمله شواهد نفسانی و بررسی مدارک اشتقاق انسان‌ها، یعنی مدارک کالبدشناختی، فسیل‌شناختی و ژنتیکی از حیوانات می‌پردازد (مایر، ۱۳۹۱، ص ۳۶۶-۳۵۹). *داروین* در کتاب *تبار انسان (The Descent of Man)* با بررسی وجوه متمایزکننده انسان از حیوان، هرگونه صفت اختصاصی انسان را مورد تردید قرار می‌دهد. از جمله، هرگونه منشأ غیرتکاملی برای دین را نفی می‌کند. او اعلام می‌دارد: اولاً اعتقاد به خدایان یک امر همگانی در بین انسان‌ها نیست و ثانیاً چنین اعتقادی مختص به انسان نیست. *داروین* بر این باور است، شواهدی از حیوانات در دست است که می‌تواند نشان دهد حیوانات نیز به موجود یا موجودات غیرمرئی و تخیلی باور دارند و از طرفی دلیل قطعی بر رد این‌گونه تصورات از حیوانات وجود ندارد (بهزاد، ۱۳۵۳، ص ۱۸۲).

دیدگاه تکاملی *داروین*، نه‌تنها در چنین موضع مهمی، ادیان توحیدی را به چالش کشید، بلکه عموماً ملحدان را به سلاحی قدرتمند برای حمله به دین و باورهای دینی مجهز کرد. تا قبل از ارائه نظریه تکامل، الحاد یک پایگاه علمی قوی نداشت؛ اما با طرح این نظریه، ملحدان از این نظریه بیشترین بهره را بردند. *استفان جی گولد (Stephen Jay Gould)* می‌گوید: «قبل از *داروین* ما فکر می‌کردیم که یک خدای خیرخواه ما را آفریده است؛ اما بعد از *داروین* دریافتیم که هیچ روحی که از فاصله دور با محبت بر امور طبیعت بنگرد، وجود ندارد» (پلاتینگا، ۱۳۸۱، به نقل از استفان گولد). همچنین *ادوارد ویلسون (Edward Osborne Wilson)* در زمینه منشأ تکاملی دین می‌گوید: «هنگامی که دین را محصول تکامل توضیح دهیم، آن‌گاه قدرت آن برای همیشه از میان خواهد رفت و فلسفه‌ای از ماده‌گرایی علمی (scientific materialism) جایگزین آن خواهد شد» (باربور، ۱۳۹۲، ص ۱۹۹). *داو کینز* نیز می‌گوید: هرچند بی‌خدایی ممکن است پیش از *داروین* نیز قابل دفاع کردن بوده باشد، ولی این *داروین* بود که این توانایی را فراهم کرد تا یک فرد، خداناباور، و در همان حال از نظر ذهنی متقاعد و راضی باشد (داو کینز، ۱۳۸۸، ص ۳۶).

آنچه امروزه الحاد مدرن خوانده می‌شود و متفکرانی از قبیل ریچارد داکوینز و دنیل دنت نمایندگی آن را به عهده دارند، همه تأیید خود را از نظریه تکامل می‌گیرند، که البته به دست تکامل‌گرایانی از قبیل داکوینز، تنسیق به روزتر و قوی‌تری یافته است. داکوینز در نوشته‌های خود تلاشی همه‌جانبه برای تنسیقی کاملاً الحادی از نظریه تکامل به نمایش می‌گذارد. او در کتاب *پندار خدا (The God Delusion)* حمله بی‌امانی به براهین اثبات خدا و دین سامان می‌دهد. وی در این کتاب می‌کوشد پیوستگی کامل انسان با حیوانات را با تمسک به نظریه تکامل به کرسی بنشانند. در همین راستاست که او به تبیین منشأ دین از نگاه تکاملی می‌پردازد و به این وسیله هرگونه منشأ ماورایی داشتن ادیان را نفی می‌کند. ما در ادامه به بیان و بررسی دیدگاه این سخنگوی الحاد مدرن و برجسته‌ترین پرآوازه‌ترین نظریه‌پرداز این جریان درباره منشأ پیدایش دین می‌پردازیم.

۱. تبیین تکاملی دین از نگاه داکوینز

داکوینز معتقد است که انسان محصول انتخاب طبیعی است. انتخاب طبیعی، صفات مؤثر در ماندگاری یک موجود را حفظ می‌کند و از این رو صفاتی که مضر یا بی‌فایده باشد، به مرور زمان از بین می‌رود (داکوینز، ۲۰۰۷، ص ۱۳۰؛ همو، ۱۳۸۸، ص ۴۶۴). بر این اساس، باید به دنبال پاسخ این سؤال بود که چه عامل یا عواملی باعث شده تا گرایش دینی در انسان‌ها به وجود آید و در تمام فرهنگ‌های انسانی جا خوش کند؟

داکوینز معتقد است که طبیعت اهل شوحی‌های سبک‌سرنه نیست؛ در صورتی که در طبیعت پدیده‌هایی وجود دارد که ظاهراً نوعی شوحی سبک‌سرنه است (داکوینز، ۲۰۰۷، ص ۱۳۰)؛ به نمونه‌های زیر توجه کنید:

نمونه اول: وجود پرهای زیبای طاووس یا صداهای زیبا، باعث جلب سریع‌تر دشمنان و در نتیجه افزایش احتمال نابودی صاحب آن می‌شود.

نمونه دیگر، مرغ آلاچیق است که وقت زیادی را صرف تزئین آلاچیقش می‌کند.

سؤال مهمی که در اینجا مطرح می‌شود، این است که چرا این خصوصیات، با اینکه برخی خطرات را متوجه حیوانات می‌کنند، هنوز باقی مانده‌اند؟

در منطق داروینیست‌ها، این خصلت‌ها به‌رغم خطراتی که برای موجود ایجاد می‌کنند، فوایدی را برای بقای ژن‌های جاندار به دنبال خواهند داشت؛ وگرنه انتخاب طبیعی مدت‌ها قبل پرندگانی را برمی‌گزید که این‌گونه نبودند (داکوینز، ۲۰۰۷، ص ۱۳۰-۱۳۱؛ داکوینز، ۱۹۹۳ الف، ص ۱۶).

داروینیست‌ها گرایش به دین و بقای آن را همچون «دم طاووس» یا «رفتار پرنده آلاچیق‌ساز» تبیین می‌کنند؛ چنان‌که داکوینز می‌گوید: رفتارهای دینی هزینه‌های زیادی، همچون شکنجه، کشته شدن و تحت تعقیب قرار گرفتن را به دنبال دارد. حال با وجود خطراتی که دین به دنبال دارد، چرا انسان‌ها سختی دین‌دار بودن را بر خود هموار می‌کنند؟ دین چه کارکردی دارد که هنوز باقی مانده است؟ (داکوینز، ۲۰۰۷، ص ۱۳۳-۱۳۱) داکوینز برای بیان دیدگاه داروینی خود، ابتدا دو نوع تبیین را از یکدیگر تفکیک می‌کند: تبیین تقریبی (proximate) و تبیین غایی (ultimate).

اگر در پاسخ به این سؤال که «چرا احتراق در سیلندر موتور اتفاق می‌افتد؟» گفته شود: «چون شمع جرقه می‌زند»، این یک تبیین تقریبی است. به باور داوکینز، چنین تبیینی دربارهٔ دین، شاید «بیش‌فعالی گره‌های خاصی در مغز» باشد. بررسی این تبیین، مربوط به علم عصب‌شناسی است و داوکینز در اینجا به آن نمی‌پردازد؛ اما اگر به دنبال هدف از این احتراق باشیم، باید گفت که این احتراق سبب حرکت پیستون و در پی آن میل‌لنگ می‌شود و این قدرت به چرخ‌های ماشین منتقل می‌شود و نتیجهٔ آن، «حرکت کردن» وسیلهٔ نقلیه است. در این صورت، این تبیین یک تبیین نهایی یا غایی است؛ چراکه این تبیین هدف طراحی این رخداد را توضیح می‌دهد (همان، ص ۱۳۵).

آنچه داوکینز در اینجا به دنبال آن است، نوع خاصی از تبیین غایی، یعنی تبیین غایی داروینی است. منظور از تبیین غایی داروینی تبیینی است که برای پاسخ به این سؤال می‌آید که چرا انتخاب طبیعی باعث گزینش ژن‌هایی در میان نیاکان انسان شده است که استعداد دین‌داری در آنها وجود داشته است؛ یا به گفتهٔ داوکینز، «چرا آن دسته از نیاکان ما که استعداد ژنتیکی برای داشتن یک مرکز خدایی در مغزشان داشتند، بیش از رقیبانشان که چنین استعدادی نداشتند، باقی ماندند و تولید مثل کردند؟» (همان، ص ۱۳۵)

۱-۱-۱. دین محصول فرعی انحراف در سطح ژن‌هاست

داوکینز در جست‌وجوی یک تبیین تکاملی مقبول برای دین، ابتدا تبیین‌های ذیل را که برخی تکامل‌گرایان ارائه داده‌اند، طرح کرده، در نهایت، تبیین موردنظر خود - یعنی تبیین غایی داروینی - را بیان می‌کند.

۱-۱-۱. دین یک دارونماست

یکی از کارکردهایی که به دین نسبت داده می‌شود، کاهش استرس، تسلی‌بخشی و نهایتاً افزایش سرعت بهبودی بیمار است. داوکینز در رد این تبیین از دین می‌گوید:

شواهد اندکی هست که باورهای دینی، انسان را در برابر بیماری‌های مربوط به استرس محافظت می‌کنند. این شواهد قوی نیستند؛ اما جای تعجب نیست اگر در برخی موارد درست از آب درآیند. کاش لازم نبود بیفزایم که این اثرات مفید به‌هیچ‌رو مؤید صحت باورهای دینی نیستند. به قول جورج برناردشاو: «مؤمن شادتر از مردد است، درست همان‌طور که مست شادتر از هشیار است (داوکینز، ۲۰۰۷، ص ۱۳۳).

داوکینز، اگرچه حاضر است بپذیرد که دین در مواردی به آسایش روانی انسان کمک می‌کند، اما گوشزد می‌کند که در بسیاری از موارد، دین باعث ایجاد استرس و سلب آرامش است؛ برای مثال، یک مسیحی که همیشه فکر می‌کند گناه در ذات او لانه کرده است، هیچ‌گاه نمی‌تواند یک انسان شاد باشد و همیشه از این گناه در استرس و فشار روانی زندگی می‌کند. پس بقای دین نمی‌تواند به‌سبب دارونما بودن آن باشد؛ از این‌رو داوکینز معتقد است که نظریهٔ دارونما، عاجز از توضیح گستردگی دین در جهان است و نمی‌تواند یک تبیین غایی داروینی باشد.

۲-۱-۱. دین نوعی انتخاب گروهی است

«انتخاب گروهی یعنی اینکه انتخاب طبیعی از میان گونه‌ها یا گروه‌های افراد دست به‌گزینش می‌زند» (همان، ص ۱۳۶). برخی تبیین‌های غایی دین، نظریهٔ انتخاب گروهی را مطرح می‌کنند. برای مثال، هنگامی که دو قبیله از انسان‌های بدوی در یک منطقهٔ واحد زندگی می‌کنند، در رقابت با همدیگر (به‌فرض برابری سایر شرایط) قبیله‌ای که تعداد بیشتری اعضای شجاع، همدل و معتقد داشته باشد، در رقابت پیروز است و با این پیروزی، ژن‌های قبیلهٔ پیروز، شانس گسترش بیشتری را کسب می‌کنند. از این‌رو برخی از متفکران، مسیحیت را نوعی انتخاب گروهی می‌دانند؛ چون مسیحیت باعث تقویت حس برادری و تقویت گروهی می‌شود و همین عامل سبب پیروزی بر گروه‌های کمتر دین‌دار می‌شود. *داوکینز*، هرچند این ایده را نامحتمل نمی‌داند و آن را یک تبیین غایی می‌داند، اما به‌گمان او، این نیز یک تبیین غایی داروینی نیست؛ چون تبیین واقع‌گرایانه‌ای نیست؛ چراکه در مثال یادشده، اگر در بین جنگجویان، جنگجوی ترسو و خودپسند وجود داشته باشد، شانس بقایش بیشتر است و در این صورت، ژن‌های «خودپسندی» و «ترس» شانس بیشتری نسبت به ژن‌های شجاعت و شهادت‌طلبی دارند. بنابراین به اعتقاد *داوکینز*، تبیین انتخاب گروهی نمی‌تواند دین را که متشکل از عناصری همچون شجاعت و عشق به شهادت است، تبیین کند. او می‌گوید: به دلیل ترس و خودپسندی، ممکن است افراد شجاع هر دو قبیله از بین بروند و افراد ترسو که از جنگ فرار کرده بودند، شانس بیشتری در پراکندن ژن‌هایشان به‌دست آورند (*داوکینز*، ۲۰۰۷، ص ۱۳۶-۱۳۷).

۳-۱-۱. دین محصول فرعی چیزی دیگری است

از نظر *داوکینز*، تبیین بهتر این است که بگوییم: «دین یک محصول فرعی چیزی دیگر است». *داوکینز* در توضیح این نظریه می‌گوید: در فرایند تکامل، دین به‌خودی‌خود ارزش بقا ندارد؛ بلکه محصول فرعی چیز دیگری است که آن چیز ارزش بقا دارد. او برای روشن شدن ادعایش، مثال خودسوزی شب‌پره را طرح می‌کند. رفتار شب‌پره در رفتن به سمت شعله، به‌نظر یک نوع خودکشی است؛ اما این خودکشی ظاهری، محصول فرعی چیز دیگری است. به‌نظر *داوکینز*، این رفتار محصول فرعی عملکرد قطب‌نمای بیولوژیکی است که برای شب‌پره سودمند است. شب‌پره به کمک نور ماه، از این خاصیت برای جهت‌یابی استفاده می‌کند؛ اما او نور شمع را به‌اشتباه نور ماه می‌پندارد.

داوکینز می‌گوید: دین‌باوران زیادی حاضرند به‌خاطر اعتقاداتشان کشته شوند و هزینه‌های زیادی برای باورهایشان بپردازند (*داوکینز*، ۲۰۰۷، ص ۱۳۸؛ همو، ۱۹۹۳، ص ۹). او این نوع از رفتار و اعتقاد را همانند رفتار شب‌پره، نوعی اشتباه در تشخیص می‌داند. او معتقد است، دین محصول فرعی یک گرایش روانی است که در شرایط دیگر مفید است یا در زمان‌هایی مفید بوده و توسط نیاکان ما انتخاب شده است؛ اما این انتخاب اولیه، «دین» نبوده و فقط برحسب تصادف به شکل رفتار دینی بروز کرده است. حال سؤال این است که این چه ویژگی بوده است که بعدها به کج‌راهه رفته و دین را ایجاد کرده است؟

داوکینز می‌گوید: کودکان در ذهن خود یک قاعده دارند که براساس آن، رفتارهایشان را تنظیم می‌کنند. آن قاعده این است: «هرچه را که بزرگ‌تره‌هایت گفتند، باور کن. بدون چون‌وچرا به بزرگ‌تره‌ها اعتماد کن». اما درست

مانند قطب‌نمای شب‌پره، این قاعده نیز می‌تواند به خطا رود (داوکینز، ۲۰۰۷، ص ۱۴۰). از این رو «ذهن کودک به بدن بیماری می‌ماند که دچار ضعف سیستم دفاعی بدن هستند. این ذهن پذیرای همه جور عفونت و ویروس است که بزرگ‌ترها می‌توانند بدون هیچ زحمتی به آن منتقل کنند» (داوکینز، ۱۹۹۳ الف، ص ۲). داوکینز می‌گوید:

انتخاب طبیعی مغز کودک را چنان ساخته است که هر چه والدین و بزرگان قبیله به او بگویند، باور کند... یک پیامد مستقیم زودباوری این است که کودک به‌هیچ‌رو نمی‌تواند میان توصیه‌های خوب و بد تمایز قائل شود. کودک نمی‌تواند بداند این توصیه که «در رودخانه لیمپوپو که کروکدیل‌ها زندگی می‌کنند، قایقرانی نکن» توصیه خوبی است؛ اما این توصیه که «باید هنگامی که قرص ماه کامل است، بزی قربانی کنی؛ وگرنه باران می‌بارد»، حداکثر اتلاف وقت و از بین رفتن یک بزرگ است. نزد کودک، هر دوی این هشدارها به یک میزان قابل اعتماد می‌نمایند. هر دو توصیه، از منبع محترمی می‌آیند و با جدیتی بیان شده‌اند که احترام و اطاعت می‌طلبند. همین مطلب در مورد گزاره‌های مربوط به جهان، کیهان، اخلاقیات و سرشت بشر نیز صادق است و بسیار محتمل است که وقتی کودک بزرگ شد و بچه‌دار شد، طبعاً با همان جدیت، همه آموخته‌هایش را - چه مهم‌ و چه مفید - به فرزندان خود منتقل کند (داوکینز، ۲۰۰۷، ص ۱۴۲).

به باور داوکینز، از آنجا که مغز کودک قابلیت برنامه‌ریزی شدن دارد، به نظر می‌رسد که همین نکته در مورد شکل‌گیری باورهای بی‌پایه و امر و نهی‌های دلخواهانه در طی نسل‌ها نیز صادق باشد و زعمای دین با آگاهی از این خصلت و تعلیمات دوره کودکی، مغز آنها را دچار ویروس دین می‌کنند (داوکینز، ۱۹۹۳ الف، ص ۹).

داوکینز اظهار می‌دارد که از تبیین «دین محصول فرعی چیز دیگر»، تبیین‌های مختلفی ارائه شده که از آن جمله می‌توان به تبیین‌های رابرت هایند (Robert Hinde)، شیمیر مایکل (Shermer Michael)، بویر پاسکال (Boyer Pascal) و آتران اسکات (Atran Scott) اشاره کرد؛ اما یکی از بهترین تبیین‌ها، تبیینی است که دنیل دنت در این زمینه ارائه کرده است. وی در کتاب *شکستن طلسم (Breaking the Spell)* می‌نویسد:

دین محصول فرعی از یک مکانیزم خاص بی‌خردی در مغز، یعنی گرایش ما به عاشق شدن است. این گرایش، مزیت ژنتیکی دارد و از این رو عشق تک‌همسرانه را به دنبال دارد؛ چراکه براساس تحقیقات، مغز افراد عاشق مواد شیمیایی از خود آزاد می‌کند که شبیه به مواد مخدر طبیعی است. روان‌شناسان تکاملی، این نوع عشق را تضمین‌کننده وفاداری به جفت می‌دانند که این باعث دوام زندگی و در نتیجه فرزندآوری می‌شود (داوکینز، ۲۰۰۷، ص ۱۴۹؛ دنت، ۲۰۰۶، ص ۱۰۴).

دنیل دنت با ارائه این تبیین نتیجه می‌گیرد که چون قابلیت عاشق شدن یک نیروی بسیار توانمند است، برخی از ویروس‌ها از این خاصیت سوءاستفاده کرده و در طی زمان تکامل یافته‌اند و همین تبیین دقیقاً بر دین قابل انطباق است. داوکینز از این تبیین استفاده می‌کند و می‌گوید:

قابلیت عاشق شدن، یک نیروی به‌غایت توانمند در مغز است و جای شگفتی نیست که برخی ویروس‌ها برای سوءاستفاده از آن، تکامل یافته‌اند... شاید معادل بشری قطب‌نمای نوری شب‌پره، عادت بی‌خردانه، اما مفید عاشق شدن باشد؛ یعنی عاشق یک نفر، و فقط یک نفر، از جنس مخالف شدن. محصول فرعی این عادت - که معادل انحراف قطب‌نمای شب‌پره و هدایت به سوی شعله

شمع است - درافتادن به عشق یهوه (یا مریم باکره، یا نان مقدس، یا الله) و انجام اعمال نابخردانه‌ای است که از چنین عشقی ناشی می‌شوند (داوکینز، ۲۰۰۷، ص ۱۵۱).

پس پیدایش دین از نگاه داوکینز و دنیل دنت، این‌گونه قابل تبیین است که دین محصول فرعی کج‌روی در برخی از گرایش‌های مفید، همچون گرایش کودک به اطاعت از بزرگ‌ترها و گرایش به عاشق شدن است. داوکینز این تبیین را یک تبیین غایی داروینی می‌داند؛ اما او با یک اشکال مواجه است و آن اینکه: اگرچه ممکن است آن تمایلات روانی - که دین محصول جانبی‌شان بوده - حاصل انتخاب طبیعی عادی داروینی در سطح ژن‌ها بوده باشند (همان، ۱۵۴؛ همو، ۱۹۹۳، ص ۷)، اما بعید است که ژن‌ها در شکل‌دهی جزئیات ادیان هم دخیل بوده باشد (داوکینز، ۲۰۰۷، ص ۱۵۴).

چنان‌که داوکینز می‌گوید، تبیینی که ارائه شد، فقط اصل پیدایش دین را تبیین می‌کند؛ در صورتی که در عالم واقع، با ادیان متنوع و گوناگونی مواجهیم. چگونه وجود این ادیان گسترده و گوناگون را می‌توان با تبیینی تکاملی توضیح داد؟ اینجاست که داوکینز برای تبیین برخی خصوصیات که قابل توجیه با ژنتیک نیستند، مفهومی جدید به نام «مم» (meme) را ابداع می‌کند. وی می‌گوید: «اگر به دنبال نظریه‌ای برای تبیین جزئیات ادیان هستیم، نباید سراغ ژن‌ها برویم؛ بلکه باید معادلی فرهنگی برای ژن‌ها بجوییم. آیا ادیان برساخته چیزهایی مثل مم‌ها هستند؟» (همان، ص ۱۵۴).

۲-۱. «مم»

سرعت کند تغییرات ژنتیکی، در مقابل سرعت بالای تغییرات فرهنگی و همچنین تکرر گسترده ادیان، داوکینز را وادار کرد تا مفهوم «مم» را در مقابل «ژن» ابداع کند. داوکینز به‌خوبی واقف است که ژن‌ها به‌تنهایی نمی‌توانند خصوصیات دین، زبان و آنچه فرهنگ خوانده می‌شود را تبیین کنند. او می‌گوید: «به نظر می‌رسد زبان با ابزاری غیر ژنی و با سرعتی بسیار بیشتر از ژن تکامل می‌یابد» (همان، ص ۲۷۳). ژن‌ها کدهای حیاتی‌اند که سرعت تغییر آنها بسیار کند است و طی چندین میلیون سال به وضعیت فعلی رسیده‌اند. در مقابل، تغییراتی همچون تغییرات فرهنگی، بسیار سریع اتفاق می‌افتد. از این‌رو او خود را ناگزیر می‌بیند که معادلی فرهنگی برای ژن - که در قلمرو بیولوژی جای دارد - در نظر بگیرد تا بتواند از آن برای تبیین تکاملی دین و دیگر پدیده‌های فرهنگی کمک بگیرد؛ درست همان‌گونه که ژن را برای تبیین پدیده‌های بیولوژیک به کار می‌گیرد. داوکینز درباره مفهوم مم در کتاب ژن خودخواه (*The Selfish Gene*) می‌گوید:

نوع جدیدی از هم‌تاساز روی سیاره ما پیدا شده است... این هم‌تاساز هنوز دوران طفولیت خود را می‌گذراند؛ هنوز با خام‌دستی در سوپ آغازین غوطه‌ور است... این سوپ جدید، «فرهنگ بشری» است. ما برای این هم‌تاساز جدید اسمی لازم داریم؛ اسمی که واحد انتقال فرهنگ و یا واحد مشتق‌گیری را القا کند. واژه Mimeme از یک ریشه یونانی مرتبط گرفته شده؛ اما من واژه‌ای می‌خواهم که تا حدی بر وزن «ژن» باشد. امیدوارم دوستان ادیبم مرا ببخشند که Mimeme را

کوتاه کرده و به صورت meme [واژه‌های فرانسوی معادل «همان»] درمی‌آورم... نمونه‌های مهم عبارت‌اند از آهنگ‌ها، باورها، تکیه کلام‌ها، مدل‌های لباس، شیوه سفالگری و ساخت هلال طاق‌ها (داوکینز، ۱۹۷۶، ص ۱۷۱).

داوکینز می‌گوید: همان‌گونه که یک ژن به‌واسطه اسپرم با پریدن از یک بدن به بدن دیگر خود را در خزانه ژنی پخش می‌کند، مِم‌ها نیز با پریدن از یک مغز به مغز دیگر باعث تکثیر خزانه ممی خود می‌شوند که می‌توان آن را تقلید یا سرمشق‌گیری خواند؛ مثلاً اگر دانشمندی مطلبی را بخواند یا اطلاع پیدا کند و آن را به صورت‌های مختلف عرضه کند، در صورتی که آن مطلب مورد توجه قرار گیرد و از مغزی به مغز دیگر راه پیدا کند، گفته می‌شود که خود را منتشر کرده است (همان، ص ۲۷۷).

به‌رغم تفاوت‌های مِم‌ها و ژن‌ها، داوکینز اصل انتخاب طبیعی را - که پایه نظریه داروین است - در مورد مِم‌ها نیز صادق می‌داند؛ از این رو می‌گوید:

انتخاب طبیعی، در عام‌ترین بیان، انتخاب از میان بازتولیدکننده‌های رقیب است. بازتولیدکننده یک‌تکه اطلاعات گذشته است که نسخه دقیقی از خود را بازتولید می‌کند و گاهی هم نسخه‌های غیردقیق یا «جهش‌یافته» ای تولید می‌کند. نکته داروینی قضیه این است که تعداد نسخه‌های بازتولیدکننده‌ای که اتفاقاً در تکثیر خود موفق‌تر عمل کند، نسبت به بازتولیدکننده‌های رقیب که موفقیت کمتری در تکثیر خود دارند، فزونی می‌یابند. این ابتدایی‌ترین بیان انتخاب طبیعی است (داوکینز، ۲۰۰۷، ص ۱۵۵).

داوکینز بر این باور است که برخی از ایده‌های دینی به دلیل شایستگی ذاتی برای بقا، همانند برخی از ژن‌ها می‌توانند باقی بمانند. این مِم‌ها به دلیل سازگاری با محیط مِم‌های دیگر، در هر انبان ممی می‌توانند دوام بیابند و در طی زمان با همین سازگاری و برتری بر رقیب، به یک دین یا اجزای اصلی یک دین تبدیل شوند. داوکینز علت وجود ادیان مختلف را باقی ماندن مِم‌ها در یک زمینه مساعد خاص می‌داند که منجر به ایجاد مِم‌تافت‌های متفاوت = (memplexes) مجموعه‌ای از مِم‌ها که در کنار هم در یک انبان ژنی قرار می‌گیرند) می‌شوند. او می‌گوید: «برخی مِم‌ها، مانند ژن‌ها، فقط در زمینه ممی مساعد می‌توانند باقی بمانند، که این منجر به ایجاد مِم‌تافت‌های رقیب می‌شود. دو دین متفاوت را می‌توان دو مِم‌تافت رقیب تلقی کرد. شاید بتوان اسلام را به انبانی از ژن‌های گوشت‌خوارانه، و بودیسم را به انبانی از ژن‌های گیاه‌خوارانه تشبیه کرد» (داوکینز، ۲۰۰۷، ص ۱۶۳).

از این رو چون ادیان متفاوت حاصل سازگاری مِم‌های متفاوت در شرایط مختلف است، ایده‌های هیچ دینی بهتر از ایده‌های ادیان دیگر نیست؛ درست همان‌طور که ژن‌های گوشت‌خوارانه بهتر از ژن‌های گیاه‌خوارانه نیستند. این قبیل مِم‌های دینی لزوماً هیچ استعداد مطلق برای بقا ندارند؛ باین‌حال مزیتشان این است که در حضور مِم‌های دیگر دوام می‌آورند.

براساس آنچه تاکنون گفتیم، داوکینز و همفکران او در جریان الحاد مدرن، دین را محصول فرعی انحراف و کج‌روی قواعدی در سطح ژن‌ها می‌دانند (همانند قاعده اطاعت از بزرگ‌ترها، قاعده یا مکانیزم بی‌خردی عاشق

شدن...)، که به دلیل مفید بودن برای بقای انسان، توسط نیاکان ما انتخاب شده است؛ ولی این گرایش مفید به انحراف رفته و به شکل دین بروز کرده است؛ اما شکل‌دهی به جزئیات ادیان، مربوط به عمل‌زن‌ها نیست؛ بلکه مربوط به عمل «مهم‌ها» یعنی معادل فرهنگی‌زن‌هاست. علت پیدایش ادیان گوناگون و باورهای مختلف، بر طبق عقاید، منطقه جغرافیایی و گرایش‌های فرهنگی هر منطقه است که باعث رشد برخی مهم‌ها در یک زمینه مساعد خاص و گسترش ادیان متفاوت می‌شود.

۲. نقد تبیین تکاملی داوکینز از دین

از آنجاکه داوکینز درصد ارائه تبیینی تکاملی و علمی از دین است، لازم است آن را از منظر میزان وفاداری‌اش به مؤلفه‌های تشکیل‌دهنده ماهیت علم تجربی بررسی کنیم. به نظر می‌رسد که این شیوه یکی از کوتاه‌ترین راه‌های ارزیابی دیدگاه تکامل‌گرایان را در اختیار ما بگذارد. برای این منظور لازم است ابتدا به بررسی اجمالی ویژگی‌های علم و تبیین علمی بپردازیم تا بتوانیم تبیین داوکینز از دین را از حیث انطباقش با این ویژگی‌ها ارزیابی کنیم.

۲-۱. ویژگی‌های علم تجربی

مایکل روس، فیلسوف علم معاصر و یکی از صاحب‌نظران برجسته در حوزه رابطه علم و دین، در تعیین ماهیت علم تجربی به این مؤلفه‌ها اشاره می‌کند: «۱. با قوانین طبیعت هدایت شود؛ ۲. تبیینی باشد و این تبیین از طریق توسل به قوانین حاصل شود؛ ۳. به لحاظ تجربی آزمون‌پذیر باشد؛ ۴. نتایج آن موقتی باشند نه یقینی؛ ۵. ابطال‌پذیر باشد» (روس، ۱۹۹۶، ص ۳۰۰-۳۰۵).

براساس آنچه مایکل روس در تعریف علم می‌گوید، علم و به تبع آن نظریه علمی، پیش از هر چیز باید تبیین‌گر باشد. به علاوه، علم در تبیین‌های خود بر قوانین طبیعی متکی است و با آنها هدایت می‌شود. این اولاً به این معناست که علم و تبیین علمی، قانون‌محور است؛ ثانیاً علم به نحوی طبیعت‌گراست. در باب ماهیت این گونه از طبیعت‌گرایی بعداً سخن خواهیم گفت. از این گذشته، علم با روش تجربی به پژوهش می‌پردازد. این چهار خصوصیت، یعنی تبیین‌گری، قانون‌محوری، طبیعت‌گرایی (Naturalism) و تجربه‌گرایی (Empiricism) را می‌توان از جمله خصوصیات دانست که در تعریف علم کم‌وبیش مورد اتفاق فیلسوفان علم است. از این رو ما در ادامه به تبیین اجمالی این چهار خصوصیت می‌پردازیم تا بتوانیم براساس آنها ادعاهای تکامل‌گرایان درباره منشأ پیدایش دین را از حیث انطباقش با ویژگی‌های علم ارزیابی کنیم.

۲-۱-۱. تبیین‌گری

هدف علم، یافتن راهی برای «تبیین» رویدادهای جهان اطرافمان است؛ اما تبیین در اینجا به چه معناست؟ فیلسوفان علم تلاش‌های بسیاری برای ایضاح معنای تبیین علمی به کار برده‌اند؛ اما مشکل است در فلسفه علم

دربارهٔ این موضوع به اتفاق نظری دست یابیم. در عین حال می‌توان به ویژگی‌هایی برای تبیین علمی اشاره کرد که کم‌وبیش مورد توافق فیلسوفان علم است؛ از جمله اینکه تبیین علمی نوعاً پاسخی است به سؤال دربارهٔ علت پدیده‌ها. به عبارت دیگر، چنان که سمیر اکاشا در کتاب *فلسفه علم* می‌گوید، تبیین علمی در واقع بیانگر علت پدیده‌هاست (اکاشا، ۱۳۹۲، ص ۶۳)؛ یا چنان که جیمز لیدیمن (James Ladyman) در کتاب *فلسفه علم* خودش به نقل از آلیس می‌گوید: «تبیین هنگامی کاراست که افراد به نحوی مناسب، علل اشیا یا قوانینی را که بر آنها حاکم‌اند، شناسایی کنند» (لیدیمن، ۱۳۹۰، ص ۳۳۹).

به این ترتیب می‌توان گفت که یک تبیین قبل از هر چیز باید قدرت تبیینگری داشته باشد. این بدان معناست که بین تبیین و تبیین خواه باید ارتباط علی قابل درک و پذیرشی وجود داشته باشد. برای مثال، اگر وقوع تصادفی را در قم به غمزده بودن فردی در انگلستان مستند کنیم، قطعاً تبیین ما قدرت تبیینگری نخواهد داشت؛ چراکه مشکل است تصور کنیم که تصادفی در قم معلول یک تجربهٔ روانی فردی در انگلستان باشد؛ اما می‌دانیم که تبیین‌هایی نیز وجود دارند که علت پدیده‌ها را بیان می‌کنند و قدرت تبیینگری نیز دارند؛ اما علمی نیستند. برای مثال، در طالع‌بینی، علت حوادث زندگی انسان‌ها (مثلاً تصادف پیش‌گفته) در حرکت و وضعیت ستارگان در آسمان جست‌وجو می‌شود؛ اما می‌دانیم که تبیین‌های طالع‌بینان علمی نیستند. پس باید تبیین‌ها علاوه بر قدرت تبیینگری، از ویژگی‌های دیگری نیز برخوردار باشند تا علمی محسوب شوند.

۲-۱-۲. قانون محوری

فرض کنید با این سؤال مواجه می‌شویم که چرا رنگ آسمان آبی است. چون از پیش می‌دانیم که تکرر رنگ‌ها به نحوهٔ تابش نور بر اشیای مرئی ارتباط پیدا می‌کند، سراغ قوانین نور می‌رویم تا ببینیم کدام یک یا دسته از آن قوانین می‌توانند در دستیابی به پاسخ قانع‌کننده‌ای به این سؤال به کمک ما بیایند. دانشمندانی که پیش‌تر در این سؤال اندیشه کرده‌اند، به این نتیجه رسیده‌اند که آبی به نظر رسیدن آسمان، با قانون شکست نور که توسط ریله (Rayleigh) ارائه شده، مرتبط است. طبق این قانون، پراکندگی نور با توان چهارم طول موج آن نسبت عکس دارد. از سوی دیگر، در نورشناسی آمده که نور آبی در میان نورهای مرئی کمترین طول موج را دارد. ضمیمه کردن آن قانون نورشناختی با این دادهٔ نورشناختی ما را به تبیینی از چرایی آبی بودن آسمان می‌رساند (شیخ رضایی و دیگران، ۱۳۹۱، ص ۱۷۶).

بر اساس این مثال، تبیین علمی همواره مستند به قانون طبیعی است. به عبارتی، قوانین طبیعی گزارش چگونگی مشی طبیعت را ارائه می‌دهند. آنچه در تبیین علمی مطلوب و مقصود است، این است که این قواعد عام حاکم بر مشی طبیعت را، بر مورد در دست بررسی تطبیق کنیم؛ به نحوی که مشخص شود این مورد مصداقی است برای آن قانون. باز هم به عبارت دیگر، قوانین طبیعی در واقع می‌گویند که طبیعت در دسته‌ای خاص از موارد و وضعیت‌ها، به نحوی خاص عمل می‌کند و تبیین علمی، در واقع فرایندی است که طی آن مشخص می‌گردد که آیا موردی معین - که مورد پژوهش است - در مجموعهٔ تعریف‌شده در قانونی خاص می‌گنجد یا خیر؟

درعین‌حال پرواضح است که برای گنجاندن مورد در دست پژوهش در ذیل یک قانون علمی، نمی‌توانیم به‌صرف ادعای اندراج اولی در دومی بسنده کنیم. فراتر از این، باید استدلالی بر این اندراج ارائه شود. بنابراین، علاوه بر تبیین‌گری و استناد به قوانین طبیعی، استدلال نیز باید صورت گیرد. ماهیت این استدلال، چنان‌که در کلام مایکل روس آمد، باید تجربی باشد.

۳-۱-۲. تجربی بودن

از جمله مختصات علم، تجربی بودن آن است. این بدان معناست که در علم فقط شواهد و ادله تجربی می‌توانند برای تأیید تبیین‌های ارائه‌شده استفاده شوند؛ اما این شواهد و ادله، یا در طبیعت وجود دارند یا باید با ترتیب دادن آزمایش‌ها به آنها دست یافت. علم عینیت خود را از همین اتکا به تجربه و مشاهده‌ای می‌گیرد که در دسترس همگان است. از همین‌روست که دریافت‌ها و حدس‌های غیرمتمکی و تأییدنشده به تجربه همگانی نمی‌توانند در علم جایی داشته باشند. از این‌رو آلن چالمرز در این‌باره می‌گوید:

مطابق تبیین استقرارگرایان از علم، اساس وثیقی که قوانین و نظریه‌های علمی بر آن بنا شده‌اند، از گزاره‌های مشاهده‌ای همگانی ساخته شده است، نه تجارب خصوصی انفسی یکایک مشاهده‌گران. برای مثال، واضح است که چنانچه مشاهدات داروین در سفارش در بیگل به تجارب شخصی وی محدود می‌ماند، بر علم تأثیری نمی‌گذاشت. مشاهدات وی تنها وقتی به علم ربط یافتند که به‌شکل گزاره‌های مشاهده‌ای قابل‌استفاده و قابل نقادی دانشمندان دیگر، صورت‌بندی و ارائه گردیدند (چالمرز، ۱۳۸۹، ص ۴۱).

تجربی بودن روش علم و تکیه آن بر قوانین طبیعی، به خصلت چهارم علم منجر می‌شود که همان طبیعت‌گرایی است.

۴-۱-۲. طبیعت‌گرایی

پیش‌تر بیان شد که علم طبیعت‌گراست؛ اما این طبیعت‌گرایی به چه معناست؟ برای پاسخ به این پرسش ناگزیریم بین دو نوع از طبیعت‌گرایی تفکیک کنیم. این بدان دلیل است که قطعاً علم مبتنی بر نفی هیوات فراطبیعت نیست؛ اگرچه به اثبات این هیوات نیز نمی‌پردازد. پس طبیعت‌گرایی به‌مثابه یکی از مؤلفه‌های سرشت علم تجربی، به‌معنای طبیعت‌گرایی متافیزیکی یا فلسفی نیست. می‌توان مدعی شد که فیلسوفان علم و عالمان تجربی بر این رأی اتفاق نظر دارند که طبیعت‌گرایی در علم، از نوع روش‌شناختی است. بر این اساس، ناگزیریم ابتدا طبیعت‌گرایی را به متافیزیکی و روش‌شناختی تفکیک کنیم تا با توضیح این دو قسم طبیعت‌گرایی، سرشت طبیعت‌گرایی در علم روشن شود.

۴-۱-۲-۱. انواع طبیعت‌گرایی

الف) طبیعت‌گرایی متافیزیکی یا هستی‌شناختی

طبیعت‌گرایی متافیزیکی که به اسامی «طبیعت‌گرایی فلسفی»، «طبیعت‌گرایی هستی‌شناختی»، «ماتریالیسم»، و «الحاد» نیز خوانده می‌شود، دیدگاهی است فلسفی درباره ماهیت هستی. بنابراین طبیعت‌گرایی، هستی منحصر در

ماده و هویت‌های مادی از قبیل انرژی، میدان، و گرانش است و خارج از قلمرو ماده، هیچ واقعیتی وجود ندارد. واضح است که پذیرش این دیدگاه هستی‌شناسانه معرفت را در «علم تجربی» منحصر می‌سازد و هر دستگاه فکری‌ای را که مدعی معرفت به امور در ورای طبیعت باشد، موهوم می‌انگارد. چنان‌که پیش‌تر گذشت، علم نه مدعی طبیعت‌گرایی متافیزیکی است و نه خود را بر آن مبتنی می‌سازد. از این‌رو علم تجربی خود را در تقابل با دین و نافی اعتقاد به امور فراطبیعی نمی‌داند.

ب) طبیعت‌گرایی روش‌شناختی

طبیعت‌گرایی روش‌شناختی (methodological naturalism) صرفاً یک تصمیم روش‌شناختی است که براساس آن، علم تجربی باید همهٔ پژوهش‌های خود در طبیعت را با تکیه بر خود طبیعت صورت دهد. به عبارت دیگر، طبق یک قرارداد کاملاً پذیرفته‌شده در عالم علم، در مقام تبیین علمی پدیده‌های طبیعی، نباید از مرز طبیعت فراتر رفت. لازمهٔ این قرارداد این است که در علم نمی‌توان پدیده‌ها را به علل ماورایی مستند کرد. همچنین این اصل استناد به داده‌های وحیانی را در پژوهش‌های علمی، غیرمجاز می‌شمارد. بنابراین نمی‌توان گفت که «الف»، «ب» است، چون در متن مقدس چنین آمده یا چون خدا چنین خواسته است.

حال فرض کنید که می‌خواهیم تبیینی علمی از پیدایش انسان بر کرهٔ زمین ارائه دهیم. طبیعت‌گرایی روش‌شناختی به علم اجازه نمی‌دهد تا تبیینی خلقت‌گروانه برای پیدایش انسان عرضه بدارد؛ چون چنین تبیینی، هم متکی به وحی است و هم به علتی فراطبیعی، یعنی خدا، تمسک می‌جوید؛ و این هر دو، خلاف طبیعت‌گرایی روش‌شناختی است؛ اما آیا علم خود را متعهد به نفی علل ماورائی می‌بیند؟ مثلاً در مورد پیدایش انسان، آیا علم خود را ملزم به نفی هر مفهومی از خلقت می‌بیند؟ پاسخ قطعاً منفی است؛ چراکه براساس طبیعت‌گرایی روش‌شناختی، همان‌گونه که تساوی هستی با ماده و مادی مفروض گرفته نمی‌شود، معرفت نیز با علم تجربی مساوی تلقی نمی‌گردد. پس می‌توان در این چارچوب، اعتقاد به دست‌کم برخی تلقی‌ها از خلقت انسان را پذیرفت؛ حال آنکه هیچ پژوهش علمی‌ای به لحاظ تعریف نمی‌تواند به هیچ معنایی از خلقت انسان رهنمون شود.

اما اینکه مبنای این اصل روش‌شناختی چیست و چه دلیلی چنین قراردادی را موجه می‌سازد، خود بحث دیگری است که مجال طرح مفصل آن اینجا نیست. درعین‌حال باید دانست که از دید برخی، این قرارداد یک تصمیم دلخواهی نیست. مبانی و توجیحات چندی برای طبیعت‌گرایی روش‌شناختی مطرح شده است. از جمله اینکه گفته‌اند: طبیعت براساس قوانین طبیعی مشی می‌کند و لذا نیازی به دخالت خدا در جهان نیست؛ یا این گفته که علم به لحاظ تعریف، براساس طبیعت‌گرایی روش‌شناختی مشی می‌کند. همچنین گفته شده که فقط با مشی براساس طبیعت‌گرایی است که می‌توان پدیده‌ها را اندازه‌گیری و پیش‌بینی کرد و از این طریق به پیشرفت علمی دست یافت (پلاتنینگ، ۲۰۰۱). ما در این مجال، درصدد داوری دربارهٔ اصل طبیعت‌گرایی روش‌شناختی نیستیم؛ از این‌رو به بررسی توجیحات مطرح‌شده برای اصل یادشده نمی‌پردازیم. آنچه در این مقام مدنظر ماست، استخراج لوازم

روش‌شناختی بودن و نه متافیزیکی بودن این اصل است. به عبارتی، می‌خواهیم بدانیم روش‌شناختی بودن طبیعت‌گرایی در علم، چه الزاماتی را بر آن تحمیل می‌کند. بررسی این سؤال، از آن‌رو برای ما لازم است که می‌خواهیم بدانیم آیا انسان‌شناسی تکاملی در چارچوب طبیعت‌گرایی روش‌شناختی باقی‌مانده یا از مرزهای آن فراتر رفته است.

۲-۱-۴. اعتبار معرفت‌شناختی طبیعت‌گرایی روش‌شناختی

با بیانی که از طبیعت‌گرایی روش‌شناختی گذشت، باید پذیرفت که اصل مذکور، از هیچ اعتبار معرفت‌شناختی‌ای برخوردار نیست. به عبارت دیگر، این اصل به‌خودی‌خود هیچ سخنی دربارهٔ جهان به ما نمی‌گوید؛ بلکه صرفاً روشی برای پژوهش در طبیعت عرضه می‌دارد. اگر چنین باشد - که هست - آن‌گاه چگونه می‌توان به یافته‌های علمی‌ای که مستند به اصل مذکور هستند، اعتماد کرد؟

به نظر می‌رسد آنچه می‌تواند یافته‌های علمی را از اعتبار معرفت‌شناختی برخوردار سازد، این است که مشی براساس طبیعت‌گرایی روش‌شناختی، پژوهشگر را به تبیینی برساند که مستند به شواهد و ادلهٔ معتبر است. تنها استناد به چنین شواهد و ادله‌ای است که می‌تواند مبنای اعتبار تبیین‌های علمی باشد. براین‌اساس، برای سنجش هر تبیین علمی باید فقط به ارزیابی اعتبار ادلهٔ آن پرداخت؛ بدون آنکه به طبیعت‌گرایی علمی اجازه داد خود نقش یک شاهد و دلیل را ایفا کند. ایفای چنین نقشی، طبیعت‌گرایی علمی را از سرشت طبیعت‌گروانه‌اش خارج می‌سازد و به آن نقشی هستی‌شناسانه می‌دهد. بنابراین، باید گفت که ماهیت روش‌شناختی طبیعت‌گرایی، آن را از ایفای نقش شاهد و دلیل، کاملاً محروم می‌سازد. پس یکی از راه‌های ارزیابی ادعای تکامل‌گرایان این است که ببینیم آیا این نوع از انسان‌شناسی، از طبیعت‌گرایی روش‌شناختی بهره‌ای متافیزیکی برده است یا خیر.

۲-۲. نقدها

اما آنچه در ارزیابی منشأ دین به آن خواهیم پرداخت، این است که نظریهٔ تکامل در این باب، خصوصیات یک نظریه علمی را ندارد که در ادامه به بررسی آن خواهیم پرداخت.

۲-۲-۱. عدول از طبیعت‌گرایی روش‌شناختی

تکامل‌گرایان، دخالت و فاعلیت فراطبیعت را در پیدایش دین نفی می‌کنند. آیا تکامل‌گرایان مجاز به این کار هستند یا خیر؟ اگر تکامل‌گرایان دلیل کافی علمی داشته باشند، می‌توانند و مجازند چنین نتیجه‌ای بگیرند. حال سؤال این است که آیا تکامل‌گرایان توانسته‌اند دلیل علمی کافی بر پیدایش تکاملی دین ارائه دهند یا خیر؟ در ادامه نشان خواهیم داد که هیچ دلیل تجربی قابل قبولی برای تبیین تکاملی دین از سوی تکامل‌گرایان ارائه نشده است. از این گذشته مبرهن خواهد شد که آنچه به‌عنوان تبیین تکاملی دین عرضه شده، نه‌تنها مستند به دلایل تجربی نیست؛ بلکه حتی از قدرت تبیین‌گری نیز برخوردار نیست. در چنین شرایطی، فقط استفادهٔ متافیزیکی از طبیعت‌گرایی

روش‌شناختی می‌تواند تبیین تکاملی دین را نجات دهد؛ یعنی طبیعت‌گرایی روش‌شناختی در صورتی که از حیطة روش خارج شود و نقش دلیل را بازی کند، می‌تواند نتیجه متافیزیکی بگیرد؛ اما بنا بر فرض، طبیعت‌گرایی در علم صرفاً روش‌شناختی است و متضمن هیچ ادعای متافیزیکی مبنی بر نفی دخالت و فاعلیت فراطبیعت در طبیعت نیست.

۲-۲-۲. عدم ابتنا بر قانون علمی

در تبیینی که از سوی تکامل‌گرایان در مورد دین ارائه شده، هیچ قانون علمی عرضه نشده و قوانینی همچون «هرچه را که بزرگ‌تره‌ها گفتند، باور کن؛ و بدون چون‌وچرا به بزرگ‌ترها اعتماد کن»، هرگز در حد قانون علمی نیستند. برای مثال، همین اصل اعتماد به بزرگ‌تر، موارد نقض فراوانی دارد. به‌علاوه، هیچ دلیلی بر اینکه پیدایش دین از مصادیق این اصل باشد، ارائه نشده است. تکامل‌گرایان در تبیین منشأ دین، فقط به ارائه چند مثال بسنده کرده‌اند؛ اما مثال‌ها هرگز نمی‌توانند جای قانون را بگیرند. چنین مشی غیرمسئولانه‌ای در هیچ قلمروی که نام علم را بر خود دارد، نظیر و سابق ندارد و پذیرفته نیست.

۲-۲-۳. فقدان دلیل تجربی

تکامل‌گرایان، از جمله داوکینز، مدعی‌اند که شواهد کافی برای تکامل انسان در دست دارند؛ اما در مورد تکامل داروینی دین، هیچ‌گونه شاهد عینی (abjective) ارائه نکرده‌اند و تمام مدعیات تکامل‌گرایانی همچون داوکینز در این زمینه، حدسیات و فرضیاتی بیش نیستند.

دنیل دنت و به‌تبع او داوکینز، ادعاهای مختلفی در زمینه دین بیان می‌کنند. داوکینز تلاش گسترده‌ای انجام می‌دهد تا مدعیات خود را بر شواهد و تحقیقات علمی مبتنی کند؛ برای مثال، به تحقیقات رفتارشناسی کودکان در تبعیت از بزرگ‌ترها می‌توان اشاره کرد؛ اما حتی اگر این تحقیقات درست باشند، نمی‌توانند کمکی به داوکینز بکنند؛ چراکه هیچ تناسبی بین ادعاها و قوانینی که او ارائه می‌دهد، وجود ندارد. برای مثال، داوکینز دین را محصول کج‌روی قانون «از بزرگ‌ترها پیروی کن» می‌داند؛ اما هیچ شواهدی برای اینکه نشان دهد دین هم از موارد تحت شمول این قانون است، ارائه نمی‌کند و صرفاً اعلام می‌کند که دین تحت شمول قانون یادشده است. وی حتی همه ادعاهای خود را درباره دین با تعابیری از قبیل «محتمل است»، «شاید»، «چه‌بسا»، و «گویا» مطرح می‌کند. مانند «چه‌بسا رفتار دینی تنها یک کج‌روی، یا محصول فرعی نامطلوب از یک گرایش روانی عمیق‌تر باشد که در شرایط دیگر مفید است یا زمانی مفید بوده است» (داوکینز، ۲۰۰۷، ص ۱۴۰) یا «شاید معادل بشری قطب‌نمای نوری شب‌پره، عادت بی‌خردانه، اما مفید عاشق شدن باشد» (همان، ص ۱۵۱)؛ اما در نهایت، به‌یک‌باره همین مدعیات را با قطع و یقین ابراز می‌دارد.

این ادعا که دین حاصل کج‌روی ماژول‌های مغزی است، صرفاً یک حدس و گمان بیش نیست؛ چنان‌که ماهیت بروز «عشق» نیز مبهم است و از همین روست که داوکینز برای فرار از این شبهه که ژن‌ها چگونه دین و

اخلاق و فرهنگ و زبان راه آن‌هم به صورت خودخواه ایجاد می‌کنند، دست به دامان مپها و ممیتیک شده است؛ اما مفهوم مم و به تبع آن ممیتیک آن قدر دور از تجربه و حتی تصور است که حتی خود *داوکینز* هم به آینده آنها در دنیای علم چندان امیدوار نیست. *داوکینز* در مقام بیان مشکلاتی که بر سر راه جدی گرفته شدن ممیتیک در قلمرو علم وجود دارد، می‌نویسد: «اشکال دیگر این است که ما نمی‌دانیم مپها از چه ساخته شده‌اند و در کجا قرار دارند؛ درحالی‌که ژن‌ها در مکان‌های مشخصی بر روی کروموزوم‌ها قرار دارند. مپها علی‌الغرض در مغز هستند و شانس دیده شدن یکی از آنها، حتی از شانس دیده شدن یک ژن کمتر است» (مک‌گراث، ۲۰۰۴، ص ۱۲۴).

آنچه *داوکینز* در این فراز می‌گوید، به این حقیقت اشاره دارد که مپها از دسترس تجربه به‌غایت دورند. همین مقدار برای غیرعلمی خواندن ممیتیک کافی است؛ اما مشکل ممیتیک از این هم فراتر است. حقیقت این است که مپها نه تنها غیرتجربی‌اند، بلکه تصور روشنی از آنها نیز وجود ندارد. توضیح اینکه *داوکینز* مم را همچون ژن، ذراتی مادی در نظر می‌گیرد که قاعداً باید آن را در مغز جست؛ اما به مثال‌هایی که *داوکینز* برای مم ارائه می‌کند، دوباره توجه کنید:

شما پس از مرگ جسمتان باقی می‌مانید. اگر شهید شوید، به جایگاهی اختصاصی در بهشت فرستاده می‌شوید. باید مردان، کفرگویان و ملحدان را کشت. باور به خدا فضیلتی عظاماست. ایمان (باور فاقد شواهد) یک فضیلت است. هرچه باورهایتان با شواهد متعارض تر باشد، فضیلت‌مندتر هستید. مؤمنان فاضلی که می‌توانند چیزهای حقیقتاً غریب، بی‌پایه و ناموجه را باور کنند، از ملکوئیان‌اند. همه، حتی کسانی که فاقد باورهای دینی باشند، باید به این باورها احترام بگذارند؛ احترامی بیش از احترام عادی و خودکاری که برای همه باورهای بی‌پشتوانه قائل می‌شویم. امور رازآمیزی هستند که قرار نیست ما از آنها سر دربیاوریم. حتی تلاش نکنید رمز و راز این امور را بفهمید؛ زیرا این تلاش می‌تواند مخرب باشد (*داوکینز*، ۲۰۰۷، ص ۱۶۲).

حال آیا به هیچ معنای معقولی می‌توان تصور کرد که باور به بقا پس از مرگ، باور به اینکه شهدا به بهشت خواهند رفت و باورهای دیگری که او در فراز پیش‌گفته نام می‌برد، ذرات و اشیایی مادی‌اند که در جایی در مغز قرار دارند؟ تصور اینکه ژن‌ها ذراتی مادی‌اند و در کروموزوم‌ها جای دارند، کاملاً ممکن و معقول است؛ اما چگونه می‌توان تصور کرد که باورهای ما ذراتی مادی هستند که در مغز جاسازی شده‌اند؟

به این ترتیب، باید گفت ممیتیک نه تجربی است و نه معقول. به عبارتی، باید گفت که وارد کردن چنین مفهومی در تبیین تکاملی دین و اخلاق، نشانگر اوج ناتوانی رویکرد تکاملی در این عرصه است. در واقع تبیین تکاملی دین و اخلاق، چنان‌که *داوکینز* و همفکران او ارائه می‌دهند، مجموعه‌ای است از حدس‌های غیرمستدل و در پاره‌ای موارد کاملاً غیرقابل تصور، که همه تکیه آنها به چند مثال است. از این رو باید گفت که چنین تبیینی از دین و اخلاق، در واقع مصادره علم است به نفع الحادی لجوجانه.

۴-۲-۲. فقدان قدرت تبیینگری

داوکینز در تبیین تکاملی خود، از دین، تساوی دین با باور به خدا را مفروض می‌گیرد؛ البته بدون آنکه بر این فرض دلیلی اقامه کند؛ اما تلقی از دین در قلمرو مطالعات ادیان بسیار قدیمی است و دست کم یک قرن از عمر آن

می‌گذرد. از این رو همان‌گونه که فهم علم بدون توجه به روش‌شناسی، تاریخ و وضعیت کنونی آن کار عقلانی نخواهد بود، پرداختن به دین نیز بدون توجه به شناخت صحیح از دین، شناختی ناقص است. از طرفی برای پی بردن به وجوه مختلف دین باید به افرادی مراجعه کرد که تخصص کافی در این زمینه داشته و بی‌طرفی خود را اثبات کرده باشند. در غیر این صورت، اظهارنظر دربارهٔ دین، اظهارنظر بی‌طرفانه و درستی نخواهد بود.

از این رو ما برای شناخت دین، آن را از منظر فردی متخصص و بی‌طرف بررسی خواهیم کرد، تا ببینیم فهم داوکینز از دین چقدر با آنچه در عالم واقع «دین» خوانده می‌شود، مطابقت دارد. نینیان/اسمارت (Ninian Smart)؛ ۱۹۲۶-۲۰۰۱) بی‌تردید یکی از برجسته‌ترین چهره‌های معاصر در حوزهٔ مطالعات ادیان است. او ۳۵ کتاب و ۲۵۰ مقاله در زمینهٔ ادیان نوشته است. طبیعی است که او به‌عنوان یک دین‌شناس به ارزش‌گذاری ادیان و داوری دربارهٔ صدق و کذب آنها نمی‌پردازد؛ بلکه تلاش می‌کند آنچه را در واقع دین خوانده می‌شود، توصیف کند. اسمارت در کتاب *تجربه دینی بشر (the religious experience of mankind)* برای ادیان شش بُعد مختلف قائل می‌شود: ۱. بُعد مراسم عبادی؛ ۲. بُعد اسطوره‌ای؛ ۳. بُعد اعتقادی؛ ۴. بُعد اخلاقی؛ ۵. بُعد اجتماعی؛ ۶. بُعد تجربی (اسمارت، ۱۳۸۸، ص ۱۲-۲۴).

نقل سخنان اسمارت در اینجا از حوصلهٔ این مقاله و موضوع آن خارج است؛ اما آنچه در این مجال شایستهٔ توجه است، بُعد تجربی است. از این منظر، دین متضمن مواجهه‌ای شخصی با واقعیتی نهایی است. بُعد تجربی دین از نگاه دین‌شناسان حائز اهمیت ویژه‌ای است؛ به‌نحوی که نوعاً این بُعد را اساسی‌ترین مؤلفهٔ دین به‌حساب می‌آورند و ابعاد دیگر را زائیده و فرع آن می‌انگارند. عنوان کتاب نینیان/اسمارت (*تجربهٔ دینی بشر*) خود گویای این نگاه است که دین در اصل و اساس خود همان تجربهٔ دینی است و بخصوص بُعد اعتقادی تفسیر این تجربه است؛ اما تبیین تکاملی داوکینز، نگاهی گزاره‌ای و تک‌بعدی به دین دارد و بخصوص جنبه و عمق تجربی آن را نادیده می‌گیرد. براین‌اساس باید گفت که داوکینز دست‌کم براساس رویکرد غالب در حوزهٔ مطالعات ادیان، در واقع به تبیین دین نپرداخته، بلکه صرفاً جنبه‌ای ربنایی از دین، و به تعبیری تصویری کاریکاتوری از آن را مورد توجه قرار داده است. از این رو می‌توان گفت که تبیین داوکینز به‌نوعی از مغالطهٔ کُنه و وجه گرفتار است و لذا از قدرت تبیینگری بی‌بهره است.

البته باید توجه داشت که ما برخلاف بسیاری از دین‌شناسان، معتقد به فروکاستن دین به تجربهٔ دینی نیستیم و نیز بر این باور نیستیم که بُعد اعتقادی دین، در واقع تفسیر خود متدینان از بُعد تجربی آن است. در اینجا مقصود این است که دین پیش از آنکه باور به مجموعه‌ای از گزاره‌ها باشد، نوعی بینش و گرایش فطری به واقعیت غایی، و نوعی رابطهٔ تجربی با آن است؛ یعنی بُعد فطری و تجربی دین، حتی قبل از بُعد اعتقادی آن، در وجود انسان حضور دارد. حال در نگاه دین‌شناسی سکولار، چنان که پیش‌تر گذشت، بُعد اعتقادی، تفسیر خود متدینان از بُعد تجربی دین است.

حال که روشن شد انسان‌شناسی تکاملی فاقد ویژگی‌های علمی است و به ادله و شواهد متقن علمی مستند نیست، معلوم می‌شود تنها عاملی که آن را همچنان در قلمرو علم نگه می‌دارد و آن را نظریه‌ای علمی و درست جلوه می‌دهد، استفادهٔ متافیزیکی از طبیعت‌گرایی روش‌شناختی است که با ماهیت روش‌شناختی بودن این اصل

ناسازگار، و از این رو به لحاظ معرفت‌شناختی غیرمجاز است؛ یعنی سیراً اینکه تکامل‌گرایان به‌رغم ضعف آشکار تبیینشان از دین، همچنان می‌توانند بر تبیین تکاملی خود به‌عنوان تبیینی علمی در مقابل تبیین دینی از مقولهٔ دین اصرار ورزند، این است که تبیین دینی از پیش براساس استفادهٔ متافیزیکی از طبیعت‌گرایی روش‌شناختی و به‌دلیل تمسک به فراطبیعت، مردود شناخته شده است. اگر چنین نبود، اعتبار این تبیین تکاملی و تبیین‌هایی از این دست، به دلیل معارضه با تبیین دینی به شدت به چالش کشیده می‌شد و ضعف ادلهٔ آن آشکار می‌گشت.

حتی اگر از استفادهٔ مغالطی و غیرمجاز این دست تبیین‌ها از طبیعت‌گرایی روش‌شناختی چشم‌پوشیم، بازهم تبیین‌های یادشده - چنان‌که گذشت - نمی‌توانند به‌واقع علمی و درست محسوب شوند. تبیین دلوکینز هیچ‌یک از معیارهای لازم برای علمی یا صادق بودن را واجد نیست؛ چراکه نه تبیینگر است، نه قانون‌محور، و نه مؤید به تجربه است و نه به هیچ نوع دلیل دیگری. پس حتی اگر از معارضهٔ تبیین دینی با تبیین دلوکینز صرف‌نظر کنیم، باید آن را در بهترین وضعیت، مجموعه‌ای از حدس‌های خلاقانه بدانیم که بهترین جایگاهی که در علم می‌توانند کسب کنند، این است که فرضیاتی جالب توجه به‌شمار آیند.

نتیجه‌گیری

در این مقاله، ابتدا تبیین تکاملی سخنگوی الحاد مدرن از دین را بیان کردیم. ادعای دلوکینز و همفکرانش این است که این تبیین، علمی است. بر این اساس، در مقام بررسی این تبیین، در گام نخست به بیان چهار ویژگی علم و تبیین علمی پرداختیم که عبارت بودند از: تبیینگری؛ قانون‌مداری؛ تجربی بودن؛ و طبیعت‌گرایی روش‌شناختی. سپس تلاش کردیم این تبیین تکاملی را که مدعی علمی بودن است، با یکایک این ویژگی‌ها بسنجیم تا دریابیم تبیین یادشده تا چه پایه علمی است. در این سنجش نشان دادیم که تبیین دلوکینز از دین، نه مبتنی بر هیچ قانون علمی است، نه مستند به شواهد تجربی است و نه حتی تبیینگر است. در غیاب همهٔ این ویژگی‌ها، آنچه توانسته است چنین تبیین غیرعلمی و ضعیفی را همچنان در عالم علم قابل طرح سازد، مغالطه‌ای است که در کاربرد طبیعت‌گرایی روش‌شناختی صورت گرفته است. توضیح اینکه طبیعت‌گرایی روش‌شناختی به‌لحاظ ماهیت روش‌شناختی‌اش، نمی‌تواند هیچ محتوای متافیزیکی داشته باشد. به همین دلیل، همهٔ کارکرد آن در علم این است که بتوان با به‌کارگیری آن به نظریاتی دست یافت که مستند به شواهد تجربی قابل اتکایی باشند؛ اما خود این طبیعت‌گرایی هرگز نمی‌تواند، نه به‌نفع نظریه‌ای علمی و نه به‌ضرر نظریهٔ رقیب آن به‌کار گرفته شود؛ اما در تبیین‌هایی از این دست، تبیین‌های رقیب دینی صرفاً به‌دلیل استناد به فراطبیعت، از پیش مردود اعلام می‌شوند. به این ترتیب، تبیین‌های ضعیفی از این دست بدون معارض می‌مانند و لذا صرفاً به این دلیل که بالاخره تبیینی طبیعی برای دین ارائه می‌کنند، برای خود جایی در عالم علم باز می‌کنند. البته باید در نظر داشت که حتی اگر از این استفادهٔ غیرمجاز از طبیعت‌گرایی روش‌شناختی صرف‌نظر کنیم، بازهم تبیین‌های دلوکینز و همفکران او از دین، هیچ اعتبار علمی و معرفت‌شناختی‌ای ندارند؛ زیرا چنان‌که گفتیم، تبیین‌هایی از این دست، از پیش‌یافتاده‌ترین استانداردهای لازم برای علمی بودن و اعتبار معرفت‌شناختی داشتن، بی‌نصیب‌اند.

منابع

- اکاشا، سمیر، ۱۳۹۲، *درآمدی بر فلسفه علم*، ترجمه ابوالفضل حقیری قزوینی، چ سوم، تهران، امیرکبیر.
- پلاتتینگا، آلوین، ۱۳۸۱، «تکامل و نظم»، ترجمه حسن قنبری، *پژوهش‌های فلسفی-کلامی*، ش ۱۲ و ۱، ص ۴-۲۵.
- باربور، ایان، ۱۳۹۲، *دین و علم*، ترجمه پیروز فطورچی، تهران، پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
- بهزاد، محمود، ۱۳۵۳، *داروینیسیم و تکامل*، تهران، کتاب‌های جیبی، فرانکلین.
- چالمرز، آلن فرانسیس، ۱۳۸۹، *چیستی علم*، تهران، سمت.
- داوکینز، ریچارد، ۲۰۰۷، *پندار خدا*، ترجمه ا. فرزام، بی‌جا، بی‌نا.
- _____، ۱۳۸۸، *ساعت‌ساز نابینا*، ترجمه محمود بهزاد و شهلا باقری، تهران، مازیار.
- _____، ۱۹۹۳ الف، «ویروس ذهن»، مجله *Inquiry Free* ترجمه امیر غلامی.
- _____، ۱۹۹۳ ب، «منازعه با دین»، اقتباس از نطق داوکینز در دسامبر ۹۳، ترجمه محمد پارسا زاهدی فر ساروی.
- شیخ رضایی، حسین و دیگران، ۱۳۹۱، *آشنایی با فلسفه علم*، تهران، هرمس.
- لیدیمن، جیمز، ۱۳۹۰، *فلسفه علم*، ترجمه حسین کرمی، تهران، حکمت.
- مایر، ارنست، ۱۳۹۱، *تکامل چیست؟*، ترجمه سلامت رنجبر، فرانسه، فروغ آلمان و خاوران.
- اسمارت، نینیان، ۱۳۸۸، *تجربه دینی بشر*، ترجمه مرتضی گودرزی، تهران، سمت.

Plantinga, Alvin, 2001, *Methodological Naturalism*, in Robert T. Pennock ed, *Intelligent Design Creationism and Its Critics*, Cambridge, MIT Press.

McGrath, Alister, 2004, *Dawkins' God, Genes, Memes, and the Meaning of Life*, Cambridge, Blackwell Publishing.

Ruse, Michale, 1996, *But Is It Science? The Philosophical Question In The Creation/Evolution Controversy*, New York, Prometheus Books.

Dennett, D. C, 2006, *Breaking the Spell: Religion as a Natural Phenomenon*, London, Viking.

Dawkins, R, 1976, *The Selfish Gene*, Oxford, Oxford University Press.

نوع مقاله: پژوهشی

شترسوار یا شترسواران؟

پژوهشی زبان‌شناسی برای اثبات بشارت تورات به پیامبر اسلام ﷺ به وصف راکب البعیر

محمدعلی همتی / استادیار دانشگاه علوم و معارف قرآن کریم دانشکده مطالعات تطبیقی قرآن شیراز

mohammadalihemati@gmail.com

دریافت: ۱۳۹۹/۰۱/۲۳ - پذیرش: ۱۳۹۹/۰۶/۲۰

چکیده

یکی از بشارت‌های تورات دربارهٔ پیامبر اسلام ﷺ و حضرت عیسیٰ ﷺ طبق سخن امام رضاؑ الاغ‌سوار و راکب البعیر (شترسوار) است که به‌صورت کنایی در رؤیای اشعیای نبی در عهد عتیق آمده است. غالب مترجمان انگلیسی و فارسی‌زبان، الاغ‌سوار را که اشاره کنایی به حضرت عیسی است، به الاغ‌سواران، و شترسوار را که اشاره به پیامبر اسلام ﷺ است، به شترسواران ترجمه کرده‌اند که با حضرت عیسی ﷺ و حضرت رسول ﷺ مطابقت ندارند. این پژوهش با هدف بررسی علل ترجمه‌های اشتباه، با روش زبان‌شناسی تاریخی بر روی نسخهٔ عبری تورات صورت گرفته است. یافته‌ها حکایت از این دارند که الاغ‌سوار و راکب البعیر به حضرت عیسی ﷺ و حضرت محمد ﷺ اشاره دارند و سخن امام رضاؑ سخنی درست و دقیق بوده است. نتایج بررسی‌ها از این حکایت دارد که اشتباه اولیه از طرف کسانی بوده است که دست‌اندرکار شُکُل و نَقَط متن تورات بوده‌اند. سپس تعصبات کلامی یهودی مسیحی، بعد از بعثت پیامبر اسلام ﷺ آن را توسعه داد و بین یهودیان و مسیحیان تثبیت شد.

کلیدواژه‌ها: بشارت، اسب‌سواران، الاغ‌سوار، شترسوار، اشعیای.

ظهور اسلام به‌عنوان آخرین دین آسمانی، ضمن تصدیق شریعت‌های پیش از خود، از جمله شریعت حضرت موسی و عیسی علیهم‌السلام، در عین حال تذکر می‌دهد که آنچه در تورات و انجیل آمده است، تماماً واقعیت ندارد؛ از این‌رو، این دو کتاب را فی‌الجمله تصدیق کرده است. یهودیان و مسیحیان پیش از ظهور اسلام منتظر پیامبر اسلام صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم بودند؛ به‌طوری‌که برخی از آنها به سرزمین حجاز مهاجرت کردند تا حضرت را درک کنند. آیات قرآن نیز حضور آنها را در حجاز تأیید می‌کند. وقتی انتظار به‌سر رسید و حضرت محمد صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم به پیامبری مبعوث شد، یهود و نصاری را به اسلام دعوت کرد. برخی دعوت ایشان را پذیرفتند و مسلمان شدند و برخی لجاجت کردند و دعوت اسلام را نپذیرفتند و اصرار داشتند حضرت محمد صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم پیامبری نیست که در انتظارش بودند. رسول اکرم صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم براساس آیات قرآن، آنها را به تورات و انجیل ارجاع می‌داد، مبنی بر اینکه بعثتشان را پیامبران پیشین اعلام داشته‌اند و برخی ویژگی‌هایش در عهدین وجود دارد.

از صدر اسلام تا کنون، یکی از مباحث مهم مورد اختلاف مسلمانان با اهل کتاب، موضوع بشارت‌های عهدین به ظهور پیامبر اسلام صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم است. مسلمانان نیز با تاسی از آن حضرت معتقدند که بشارت به پیامبر اسلام صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم در تورات و انجیل آمده است و در تورات و انجیل کنونی نیز باید وجود داشته باشد، ولی یهودیان و مسیحیان این ادعا را رد می‌کنند و مسلمانان را به اشتباه متهم می‌کنند. قرآن کلام وحی است و آیاتش سراسر مصون از خطا و تحریف، و آنچه گفته، یا تحقق است یافته یا در آینده محقق می‌شود؛ بنابراین، نگاه به قرآن با نگاه به دیگر کتب آسمانی، مانند تورات و انجیل، باید متفاوت باشد؛ چراکه عهدین در فضای تاریخی شکل گرفته و دست بشر در آن دخیل بوده است؛ چنان که پیروان این دو کتاب نیز این موضوع را تأیید می‌کنند؛ گرچه این دو کتاب حظی از حقیقت و کلام الهی نیز دارند. یکی از فرق‌های اساسی این دو کتاب با قرآن این است که دست بشر هیچ دخالتی در شکل‌گیری قرآن نداشته است؛ بنابراین آیاتش عین کلام الهی است و هیچ‌گونه باطلی به آن راه ندارد.

با این توضیح، در قرآن شاهد آیاتی هستیم که اهل کتاب را خطاب کرده است تا ویژگی‌های پیامبر اسلام صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم را در کتابشان ببینند و به او ایمان بیاورند. این موضوع همیشه محل نزاع اهل کتاب و مسلمانان بوده است. ما معتقدیم که آنچه قرآن گفته است، باید واقعیت داشته باشد؛ اما چرا این موضوع محل نزاع واقع شده است؟ پاسخ به این سؤال، علل مختلفی دارد و انکار هریک از بشارت‌های آمده در عهدین، دلیل خاص خود را دارد. در این مقاله به یکی از این علل پرداخته می‌شود و آن بشارتی است که امام رضا علیه‌السلام آن را با یک عالم یهودی و مسیحی مطرح کرده است. ما در این پژوهش ضمن ارائه بشارت موردنظر در عهد عتیق، به بررسی مهم‌ترین ترجمه‌های فارسی و انگلیسی این عبارت می‌پردازیم و نهایتاً به متن عبری عهد عتیق مراجعه می‌کنیم و با بررسی زبان‌شناسی تاریخی، علت اشتباه مترجمان را که یا ناشی از اشتباه شکل و نقطه متن تورات بوده است یا از عمد مرتکب شده‌اند، متذکر می‌شویم. در ابتدا دلایل قرآنی بشارت حضرت رسول صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم در عهدین را می‌آوریم؛ سپس سخن امام رضا علیه‌السلام را و بعد از آن، عبارت عهد عتیق و ترجمه‌های آن را مشخص می‌کنیم و نهایتاً به بررسی زبان‌شناسی و تحلیل آن می‌پردازیم. این مقاله از آن جهت که متکفل بررسی یکی از مباحث کلامی مورد اختلاف مسلمانان و اهل کتاب با رویکرد

زبان‌شناسی است، در نوع خود جدید است. درباره پیشینه موضوع، در تفسیر *الکشف و البیان ثعلبی*، جلد ۷ صفحه ۷۱، فقط اشاره به این بشارت شده است و در مقاله «بشارت‌های عهدین در مورد پیامبر ﷺ» (شاکر، ۱۳۸۹)، بشارت را از *عیون اخبار الرضا* ﷺ آورده است. تمایز دین پژوهش با کارهای یادشده رویکرد زبان‌شناختی تاریخی آن است.

۱. دلایل قرآنی

در قرآن آیاتی وجود دارد که به صراحت به اهل کتاب گوشزد می‌کند که بشارت پیامبر اسلام ﷺ در کتاب آنان آمده است و با مراجعه به آن می‌توانند این بشارت‌ها را ببینند و ظاهراً این آیات در پی انکار پیامبر اسلام ﷺ توسط اهل کتاب نازل شده‌اند. اینک به برخی از این آیات اشاره می‌کنیم.

۱-۱. سوره مبارکه اعراف، آیه ۱۵۷

«الَّذِينَ يَتَّبِعُونَ الرَّسُولَ النَّبِيَّ الْأُمِّيَّ الَّذِي يَجِدُونَهُ مَكْتُوبًا عِنْدَهُمْ فِي التَّوْرَةِ وَالْإِنْجِيلِ يَأْمُرُهُمْ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَاهُمْ عَنِ الْمُنْكَرِ وَيُحِلُّ لَهُمُ الطَّيِّبَاتِ وَيُحَرِّمُ عَلَيْهِمُ الْخَبَائِثَ وَيَضَعُ عَنْهُمْ إِصْرَهُمْ وَالْأَغْلَالَ الَّتِي كَانَتْ عَلَيْهِمْ فَاَلَّذِينَ آمَنُوا بِهِ وَغَرَّوْهُ وَنَصَرُوهُ وَاتَّبَعُوا النُّورَ الَّذِي أُنزِلَ مَعَهُ أُولَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ»؛ همانان که از این فرستاده، پیامبر درس‌نخوانده - که [نام] او را نزد خود، در تورات و انجیل نوشته می‌یابند - پیروی می‌کنند؛ [همان پیامبری که] آنان را به کار پسندیده فرمان می‌دهد، و از کار ناپسند بازمی‌دارد، و برای آنان چیزهای پاکیزه را حلال و چیزهای ناپاک را حرام می‌کند، و از [دوش] آنان قیدوبندهایی را که بر ایشان بوده است، برمی‌دارد. پس کسانی که به او ایمان آوردند و بزرگش داشتند و یاریش کردند و نوری را که با او نازل شده است، پیروی کردند، آنان همان رستگاران‌اند.

۱-۲. آخرین آیه سوره فتح

«مُحَمَّدٌ رَسُولُ اللَّهِ وَالَّذِينَ مَعَهُ أَشِدَّاءُ عَلَى الْكُفَّارِ رُحَمَاءُ بَيْنَهُمْ تَرَاهُمْ رُكَّعًا سُجَّدًا يَبْتَغُونَ فَضْلًا مِنَ اللَّهِ وَرِضْوَانًا سِيمَاهُمْ فِي وُجُوهِهِمْ مِنْ أَثَرِ السُّجُودِ ذَلِكَ مَثَلُهُمْ فِي التَّوْرَةِ وَمَثَلُهُمْ فِي الْإِنْجِيلِ كَزَرْعٍ أَخْرَجَ شَطْأَهُ فَآزَرَهُ فَاسْتَغْلَظَ فَاسْتَوَى عَلَى سُوقِهِ يُعْجِبُ الزُّرَّاعَ لِيغِيظَ بِهِمُ الْكُفَّارَ وَعَدَّ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ مِنْهُمْ مَغْفِرَةً وَأَجْرًا عَظِيمًا»؛ محمد پیامبر خداست و کسانی که با اویند، بر کافران، سختگیر [و] با همدیگر مهربان‌اند. آنان را در رکوع و سجود می‌بینی. فضل و خشنودی خدا را خواستارند. علامت [ویژه] آنان بر اثر سجود، در چهره‌هایشان است. این صفت ایشان است در تورات؛ و مثل آنها در انجیل، چون کشته‌ای است که جوانه خود برآورد و آن را مایه دهد تا سبتر شود و بر ساقه‌های خود بایستد و دهقانان را به شگفت آورد، تا از [انبوهی] آنان [خدا] کافران را به خشم دراندازد. خدا به کسانی از آنان که ایمان آورده و کارهای شایسته کرده‌اند، آموزش و پاداش بزرگی وعده داده است.

۱-۳. آخرین شاهد، آیه ۶ سوره مبارکه صف

«وَإِذْ قَالَ عِيسَى ابْنُ مَرْيَمَ يَا بَنِي إِسْرَائِيلَ إِنِّي رَسُولُ اللَّهِ إِلَيْكُمْ مُصَدِّقًا لِمَا بَيْنَ يَدَيَّ مِنَ التَّوْرَةِ وَمُبَشِّرًا بِرَسُولٍ يَأْتِي مِنْ بَعْدِي اسْمُهُ أَحْمَدُ فَلَمَّا جَاءَهُمْ بِالْبَيِّنَاتِ قَالُوا هَذَا سِحْرٌ مُبِينٌ»؛ و هنگامی را که عیسی

پسر مریم گفت: ای فرزندان اسرائیل! من فرستاده خدا به سوی شما هستم. تورات را که پیش از من بوده، تصدیق می‌کنم و به فرستاده‌ای که پس از من می‌آید و نام او «احمد» است، بشارت‌تگرم. پس وقتی برای آنان دلایل روشن آورد، گفتند: این سحری آشکار است.

آیات یادشده، هر کدام به‌نحوی به پیامبر اسلام ﷺ اشاره دارند: در آیه اول بیان می‌کند که نام پیامبر درس نخوانده را در تورات و انجیل مکتوب می‌یابند؛ در آیه دوم ویژگی پیامبر ﷺ و یارانشان را در تورات و انجیل بیان می‌دارد و مثل آنان را در تورات این‌گونه بیان می‌کند که در چهره‌شان اثر سجود و رکوع است و مثل آنان در انجیل مانند زرعی است... . در آیه آخر، اگرچه ظهور این عبارت در انجیل مکتوب را نمی‌رساند، ولی از یک واقعیت پرده برمی‌دارد که حضرت عیسی ﷺ بشارت حضرت رسول ﷺ را نوید داده و در سنت شفاهی مسیحیان صدر اسلام رواج داشته است. آیات یادشده دلالت دارند که اهل کتاب این بشارت‌ها را در عهدین موجود در زمان حضرت رسول ﷺ - که مکتوب بوده است - مشاهده می‌کردند. لازم به توضیح است که:

گاهی قرآن از تورات و انجیل همان چیزی را قصد می‌کند که به‌عنوان وحی و شریعت الهی، به‌ترتیب بر حضرت موسی و حضرت عیسی ﷺ نازل شده، که خود قرآن کریم نیز تصدیق‌کننده آنهاست؛ و گاهی کتاب‌ها و نوشته‌هایی را قصد کرده است که در عصر نزول قرآن دست یهودیان و مسیحیان بوده و آنها آن نوشته‌ها را با نام تورات و انجیل می‌شناخته‌اند. به‌طور مثال، وقتی قرآن کریم در توصیف حضرت عیسی می‌فرماید، «آئیناه الانجیل»؛ به او انجیل دادیم (مائده: ۴۶)، انجیل واقعی را قصد کرده است؛ درحالی‌که وقتی خداوند مسیحیان را دعوت می‌کند تا مطابق احکام و مقررات انجیل قضاوت کنند (مائده: ۴۷) یا اهل کتاب را فرامی‌خواند تا به اقامه تورات و انجیلشان بپردازند (مائده: ۶۸ و ۶۶)، کتاب‌هایی را قصد کرده که در اختیار یهودیان و مسیحیان بوده است و آنها آن کتاب‌ها را تورات و انجیل می‌نامیده‌اند. بنابراین وقتی قرآن در آیه ۸۱ سوره آل‌عمران از وجود بشارت در تورات و انجیل سخن گفته، همان تورات و انجیلی را مدنظر دارد که در زمان نزول قرآن نزد یهودیان و مسیحیان موجود بوده است (مکتوباً عندهم). به‌طور مسلم، آنچه را که در آن زمان به‌عنوان تورات و انجیل شناخته می‌شده، تورات و انجیل واقعی نبوده است؛ بلکه مجموعه نوشته‌هایی را تورات و انجیل می‌گفته‌اند که کسانی غیر از موسی و عیسی ﷺ نوشته بودند (شاکر، ۱۳۹۴، ج ۳، ص ۵۲۲).

وجود واژه «مکتوباً» در آیه ۱۵۷ سوره اعراف شکی را باقی نمی‌گذارد که نام پیامبر ﷺ یا اشاراتی به ایشان در منابع مکتوب اهل کتاب - که به‌احتمال زیاد عهدین کنونی است - وجود داشته است. روایتی هم از امام رضا ﷺ در *عیون اخبار الرضا* آمده است که امام رضا ﷺ کتاب اشعیا را جزء تورات می‌داند (صدوق، ۱۳۷۸ق، ج ۱ ص ۱۶۱). از آنجاکه خداوند به پیامبر ﷺ دستور می‌دهد تا اهل کتاب را درباره بشارت به او، به کتابشان ارجاع دهد، نتیجه می‌گیریم که اولاً مراد از کتابشان، عهدین مکتوب عصر نزول است؛ ثانیاً این کتاب‌ها حظی از کلام وحی داشته‌اند. بنابراین، «اگر این بشارت‌ها در کتاب‌هایشان نبود، اهل کتاب باید کتابشان را خدمت رسول الله ﷺ می‌آوردند و می‌گفتند: اگر راست می‌گویید، این کتاب ما، نام خود را به ما نشان دهید؛ درحالی‌که می‌بینیم در طول تاریخ چنین چیزی گزارش

نشده است» (شاکر، ۱۳۹۴، ج ۳، ص ۵۳۳). در عوض، طبق آیات سوره مائده، برخی از اهل کتاب به پیامبر ﷺ ایمان آوردند (مائده: ۸۴، ۸۵، ۸۳).

۲. بشارت‌ها

مسلمانان چند مورد را به‌عنوان بشارت عهدین به ظهور پیامبر اسلام ﷺ ذکر می‌کنند که عبارت‌اند از: ۱. ظهور آخرین شریعت الهی از فراز کوه فاران؛ ۲. شترسوار (راکب‌البعیر)؛ ۳. فارقلیط موعود؛ ۴. اسب‌سواری به نام امین؛ ۵. پیامبری که چشم به راهش بودند (ماوردی، ۱۹۸۷، ج ۱، ص ۱۷۱ و ۱۷۴؛ ابن‌عساکر، ۱۴۲۱ق، ج ۸، ص ۳۳). از بشارت‌های یادشده، ما فقط به بررسی راکب‌البعیر می‌پردازیم.

۳. سخن امام رضاؑ درباره راکب‌البعیر (شترسوار)

در روایات شیعه در محاجه حضرت امام رضاؑ با بزرگان و سران ادیان، از جمله علمای یهود و نصارا - که مأمون عباسی تدارک دیده بود - امامؑ رو به عالم یهودی (رأس‌الجبالت) کرد و ایشان را به ده معجزه‌ای که بر موسیؑ نازل شده بود، قسم داد که آیا در تورات از حضرت محمدؑ و پیروانش سخن به‌میان نیامده است؟ آیا در تورات این خبر نیامده است که «پیروان شترسوار که پروردگار را فراوان تسبیح می‌کنند و در دستانشان شمشیرهایی هست که از مردم کافر روی زمین انتقام می‌گیرند؛ از امت او یاد نشده است؟ دانشمند یهودی اعتراف کرد که در تورات این‌گونه است. سپس امام به دانشمند مسیحی که نامش جاثلیق بود، رو کرد و فرمود: با کتاب «اشعیا» در چه حدی آشنا هستی؟ گفت: آن را حرف‌به‌حرف می‌دانم و بلد هستم. سپس به او فرمود: آیا قبول دارید که این مطلب از گفته‌های اوست: «ای مرد! من تصویر آن شخص سوار بر درازگوش را دیدم؛ درحالی‌که لباس‌هایی از نور بر تن داشت و آن شترسوار را دیدم که نورش همچون نور ماه بوده؟ او پاسخ داد: بله؛ اشعیا چنین چیزی گفته است (صدوق، ۱۳۷۸ق، ج ۱، ص ۱۶۱). این گفت‌وگو در کتاب **توحید صدوق** نیز آمده است (صدوق، ۱۳۹۸ق، ص ۴۲۴). مستند مسلمانان در بشارت‌های عهدین، هم بر آیات قرآن استوار است و هم بر روایات، که روایت یادشده یکی از آنهاست. گفت‌وگوی امام رضاؑ در دو کتاب شیخ صدوق نقل شده است و در این گفت‌وگو امامؑ کتاب اشعیا را جزء تورات معرفی می‌کند که حکایت از این دارد که منظور تورات مکتوب بوده است. اینک این سؤال پیش می‌آید که آیا می‌توان در کتاب اشعیا این مطلب را یافت؟

۴. شترسوار (راکب‌البعیر) در کجای تورات آمده و به چه معناست؟

شترسواری که امام رضاؑ در محاجه خود با دانشمند یهودی و جاثلیق به آن اشاره می‌کند، در کتاب اشعیا باب ۲۱، آیه ۷ به‌صورت کنایی آمده است؛ اما وقتی به ترجمه‌های فارسی و انگلیسی عهد عتیق مراجعه می‌کنیم، این مفهوم برداشت نمی‌شود. در عبارت امام رضاؑ شترسوار به پیامبر اسلام ﷺ اشاره دارد که به صورت مفرد آمده است؛

درحالی که در ترجمه‌های فارسی و بیشتر ترجمه‌های انگلیسی، «شترسواران» به جای «شترسوار» ترجمه شده است. در این صورت، مقصود از شترسواران نمی‌تواند پیامبر اسلام ﷺ باشد؛ زیرا شخص رسول الله ﷺ مفرد است و با عبارت جمع کتاب اشعیا مغایرت دارد. در ادامه، تعدادی ترجمه فارسی به‌عنوان نمونه ارائه می‌شود.

۵. بررسی ترجمه‌های فارسی آیه ۷ باب ۲۱ اشعیا نبی

۵-۱. ترجمه قدیم

این ترجمه از کتاب مقدس که از زبان یونانی و عبری به فارسی برگردانده شده است، بیش از صد سال قدمت دارد و یکی از بهترین ترجمه‌ها به حساب می‌آید؛ زیرا تحت‌اللفظی و دقیق است.

«و چون فوج سواران جفت‌جفت و فوج الاغان و فوج شتران را ببند، آن‌گاه به‌دقت تمام توجه بنماید» (ترجمه قدیم کتاب مقدس، ۱۹۸۶م). در این ترجمه، «فوج شتران» آمده است که هیچ دلالتی بر یک نفر ندارد.

۵-۲. ترجمه مؤده از کتاب مقدس در سال ۱۹۷۶م

«و باید با دقت نگاه کند و ببیند که آیا مردان سوار بر اسب هستند؟ آیا به ستون دونفره حرکت می‌کنند و یا مردان سوار بر الاغ یا شتر هستند؟» در این ترجمه، «مردان سوار بر شتر» آمده است که بر جمع دلالت دارد و بر سخن امام رضا علیه السلام مطابقت ندارد.

۵-۳. ترجمه دری

«وقتی ببیند که سواران جوهره‌جوهره بر اسب و خر و شتر می‌آیند، به دقت متوجه آنها باشد».

۵-۴. ترجمه تفسیری

«هنگامی که ببیند سواران جفت‌جفت بر الاغ و شتر می‌آیند باید دقت کند». این ترجمه نیز مانند ترجمه‌های پیشین «سواران بر شتر» ترجمه کرده است.

چنان که در ترجمه‌های یادشده دیدیم، هیچ اشاره‌ای به شترسواری که مصداق سخن امام رضا علیه السلام باشد، نشده و تمامی مترجمان به‌صورت جمع آورده‌اند. درهرحال، با توجه به عبارات فوق، اهل کتاب حق دارند که ادعای مسلمانان را در این مورد قبول نکنند. آیا عبارت *عیون اخبارالرضا* و *توحید صدوق* مشکل دارند، و یا ممکن است جعلی باشند؟ یا اینکه در صورت صحت سخن امام رضا علیه السلام، برداشت ما غلط است؟ یا عبارت ۲۱:۷ اشعیا مراد نیست و انتخاب ما اشتباه است و باید در عبارات دیگر اشعیا به جست‌وجوی آن بپردازیم؟ در پاسخ به سؤال اخیر باید گفت: واژه شتر در کتاب اشعیا سه بار ذکر شده است: یکی در آیه مورد بحث؛ یکی در این آیه: «این است پیام خدا درباره حیوانات صحرائ جنوبی: سفیران از سرزمین خطرناکی عبور می‌کنند؛ جایی که محل زندگی شیرها، مارهای سمی و پرنده است. آنها هدایای گران‌قیمت خود را بر پشت الاغ‌ها و شترها بار کرده و به نزد ملتی می‌برند که نمی‌تواند به آنها هیچ

کمکی کند» (اشعیا: ۳۰)؛ و یکی هم در این آیه: «کاروان بزرگ شتر از میدیان و عیفا می‌آیند. از شبا طلا و بخور می‌آورند، و مردم این خبر خوش را به یکدیگر می‌دهند و می‌گویند، خدا چه کرده است» (اشعیا: ۶۰). چنان‌که ملاحظه شد، در این دو شاهد، یکی منظور گنجه‌های بار شتر و دیگری کاروان بزرگ شتر از طلا و بخور است که نمی‌تواند مصداق شترسوار باشد. بنابراین، می‌ماند آیه ۷ فصل ۲۱ اشعیا که به سوار و شتر اشاره دارد که باید بررسی شود.

۶. بررسی ترجمه‌های انگلیسی آیه ۷ باب ۲۱ اشعیا نبی

ما در این بخش ترجمه‌های انگلیسی ادوار مختلف را بررسی می‌کنیم تا ببینیم این آیه در این ترجمه‌ها به چه صورت ترجمه شده است.

۶.۱. ترجمه اصلی کینگ جیمز سال ۱۶۱۱م

And he saw a charet [with] a couple of horsemen, a charet of asses, [and] a charet of camels; and hee hearkened diligently with much heede (Original King James Bible, 1611).

در این ترجمه، a couple of horsemen به معنای یک جفت اسب‌سوار و a charet of asses به معنای الاغ‌سواران آمده، ضمن اینکه الاغ را نیز جمع آورده است؛ و a charet of camels به معنای شترسواران است و شتر را نیز جمع آورده است.

۶.۲. ترجمه بازنگری‌شده کینگ جیمز سال ۱۷۶۹م

And he saw a chariot [with] a couple of horsemen, a chariot of asses, [and] a chariot of camels; and he hearkened diligently with much heed: Version (King James, 1769).

در ترجمه بازنگری کینگ جیمز نیز مانند نسخه‌ای اولی ترجمه شده است.

۶.۳. ترجمه نسخه استاندارد آمریکایی ۱۹۰۱م

and when he seeth a troop, horsemen in pairs, a troop of asses, a troop of camels, he shall hearken diligently with much heed (american Standard Version, 1901).

در این عبارت، asses را جمع به معنای الاغ آورده و camels را نیز جمع آورده و با اضافه کردن troop به camels، ترکیب گروه شتران‌سواران را اراده کرده است.

۶.۴. در ترجمه آمریکایی نیو استاندارد

When he sees riders, horsemen in pairs, A train of donkeys, a train of camels, Let him pay close attention, very close attention (New American Standard Bible, 1995).

در این ترجمه نیز عبارت موردنظر، قطار الاغ‌ها و شتران ترجمه شده است.

۶۵. ترجمهٔ داربی

And he saw chariots, horsemen by pairs, a chariot with asses, a chariot with camels; and he hearkened diligently with much heed (Darby's Translation, 1890).

در این ترجمه هم الاغ‌سواران و شتران‌سواران ترجمه شده است.

۶۶. ترجمهٔ تأکیدی روترهام

When he seeth, A train of horsemen in double rank, A train of asses, A train of camels, Then shall he hearken attentively, with diligent heed (Rotherham's Emphasized Bible, 1902).

این ترجمه نیز مانند ترجمه‌های پیشین عمل کرده است.

به‌رغم ترجمه‌های یادشده، ما به چند ترجمه برمی‌خوریم که آیهٔ ۷ باب ۲۱ کتاب اشعیا را متفاوت ترجمه کرده و الاغ‌سوار و شترسوار را مفرد آورده‌اند.

۶۷. ترجمهٔ نسخهٔ هفتادی

هفتادی نسخه‌ای است از نسخ تورات که در قرن سوم قبل از میلاد در مصر توسط یهودیان اسکندریه به‌زبان یونانی ترجمه شد. در بین سال‌های ۲۰۰ ق.م تا ۱۰۰ ب.م، بسیاری از یهودیان و مسیحیان، از این نسخه استفاده می‌کردند. از آنجاکه این ترجمه (ترجمهٔ یونانی) نسبت به بقیهٔ ترجمه‌ها از قدمت بیشتری برخوردار است، اهمیت دارد. ترجمهٔ ذیل برگردان انگلیسی متن یونانی است:

And I saw two mounted horsemen, and a rider on an ass, and a rider on a camel (Brenton Septuagint).

در این ترجمه، عبارت موردنظر یک الاغ‌سوار و یک شترسوار ترجمه شده است که زیر عبارات خط کشیده شده است.

۶۸. نسخهٔ دوآی ریمز (Douay–Rheims)

این ترجمه از نسخهٔ ولگات است که توسط اعضای کالج دوآی ریمز (Douay–Rheims) فرانسه انجام گرفته است. ولگات قدیمی‌ترین متن موجود از تمام کتاب مقدس و متن لاتینی رسمی کلیسای کاتولیک رومی است. کارل لوفمارک می‌گوید: «این نسخه برای هزار سال، در طول قرون وسطا و همین‌طور تا زمان اصلاحات، به‌عنوان نسخهٔ معتبر به‌شمار می‌رفت؛ حتی هم‌اکنون در کلیسای کاتولیک رُم معتبر شناخته می‌شود... مجمع تِرنت در سال ۱۵۴۶م اعلام کرد که و ولگات، تنها متن لاتین معتبر از کتاب مقدس است و تا هم‌اکنون نیز در مسائل مربوط به اعتقاد و اخلاق معتبر شناخته می‌شود» (لوفمارک، ۱۳۸۵، ص ۸۴).

And he saw a chariot with two horsemen, a rider upon an ass, and a rider upon a camel: and he beheld them diligently with much heed (The Douay–Rheims Bible, 1750).

در متن فوق، عبارت *a rider upon an ass, and a rider upon a camel*، به‌معنای یک الاغ‌سوار و یک شترسوار است.

۶.۹. ترجمه رابرت یانگ

این ترجمه در سال ۱۸۶۲م توسط رابرت یانگ به‌صورت تحت‌اللفظی و دقیق انجام و چاپ گردید و در سال ۱۸۹۸م تجدیدنظر شد. ترجمه زیر از نسخه تجدیدنظر شده است.

And he hath seen a chariot—a couple of horsemen, The rider of an ass, the rider of a camel, And he hath given attention—He hath increased attention! (Young's Literal Translation, 1898).

در این متن، عبارت *The rider of an ass, the rider of a camel*، به‌معنای یک الاغ‌سوار و یک شترسوار است. در این سه ترجمه اخیر، واژگان موردنظر به‌صورت مفرد (الاغ‌سوار و شترسوار) ترجمه شده‌اند. اکنون پرسش این است که با توجه به اختلاف ترجمه‌ها، کدام یک ترجمه درستی ارائه داده‌اند؟ علت این اختلاف چیست؟ آیا عمدی در کار بوده یا سهواً اتفاق افتاده است. پاسخ به این سؤالات، در گرو مراجعه به متن اصلی تورات (عبری) و بررسی یک‌یک واژگان عبارت یادشده است که در ادامه به آن می‌پردازیم.

۷. بررسی آیه ۷ باب ۲۱ اشعیا نبی از تورات عبری

רָכָבָה רָכַב לְמַד פָּרָשִׁים רָכַב בְּמִזְרָךְ רָכַב לְמַלְחָמָה וְהַקָּשִׁיב קָשַׁב רַב־קָשַׁב (اشعیا ۲۱:۷)

در این عبارت، بررسی واژگان *رَכַב* - که سه بار تکرار شده - و *קָשַׁב*، *בְּמִזְרָךְ* و *קָשַׁב*، از نظر ساختار و معنا، ضروری است.

۷-۱. مصدر *رَכַב* (*rākab*) که واژه *رَכַב* (*rekeb*) از آن مشتق شده، به‌معنای سوار شدن است (آدرس فرهنگ عبری). ساختار واژه *رَכַב* (*rakab*) معادل «رکب» عبری است. حرف *כ* (*k*) در ساختار، شبیه راء عربی است و نیاز به چرخش مختصری به‌سمت راست دارد. حرف *כ* (*k*) معادل کاف و حرف *ב* (*b*) معادل باء عربی است. با این توضیح سه حرف *رַכַב* همان «رکب» است که در گویش عبری، دو حرف کاف و باء، خاء و واو تلفظ می‌شوند. بنابراین، واژه *رَכַב* (*rekeb*) معادل (رکب) است. مصدر *رָכַב* (*rākab*) به‌معنای سوار شدن یا سبب سوار شدن است (گزینیوس (Gesenius)، ۱۸۸۲، ص ۹۷۹). این ریشه در زبان آرامی سریانی به‌معنای سوار شدن، در زبان اکدی (*rakābu*) به‌معنای سوار اسب شدن، در اگاریتی (*rkb*) به‌معنای بالا رفتن از کوه یا سربالایی، و در زبان حبشی (*rakaba*) به‌معنای نایل گشتن است (ارنست ۱۹۱۷). این شواهد نشان می‌دهد که این واژه سامی است.

۷-۲. واژه *رَכַב* (*rekeb*) که در اشعیا ۲۱:۷ سه بار تکرار شده، اسم مذکر و به‌معنای ارابه، ارابه‌ها و سواران است (گزینیوس، ۱۸۸۲، ص ۹۷۹). *جیمز استرونگ* در معنای این واژه می‌نویسد: با دلالت ضمنی به‌معنای یک وسیله

نقلیه است و توسعاً به معنای یک گروه و سوارنظام و همچنین به معنای اربابه است (استرونگ، ۱۸۹۰، ص ۱۰۶). در عهد عتیق، این واژه ۱۱۵ مرتبه به معنای اربابه به صورت مفرد و جمع آمده است؛ مثلاً در این عبارت، هم به صورت مفرد و هم به صورت جمع آمده است: «پس پادشاه اربابه جنگی و لشکریان خود را با ششصد عدد از بهترین اربابه‌ها و تمام اربابه‌های مصری که سرداران بر همه آنها سوار شده بودند، حاضر کرد» (خروج ۷، ۶: ۱۴) چنان که در ترجمه فارسی و انگلیسی عبارت اشعیا ۲۱:۷ دیدیم، مترجمان این واژه را که سه بار تکرار شده بود، سواران ترجمه کرده بودند. اگر این واژه در زبان عبری و عهد عتیق به معنای سوار و سواران می‌آید - که شاهد آن را آوردیم - در اشعیا ۲۱:۷ با چه قرینه‌ای به معنای سواران آمده است؟ و چرا سوار ترجمه نشده است؟ چرا برخی از مترجمان به زبان لاتین، واژه را جمع ترجمه کرده و برخی مفرد؟ برای یافتن پاسخ این پرسش‌ها، ضروری است تا واژگان اسب و الاغ و شتر، که با موضوع مرتبطاند، بررسی شود.

۷-۳. واژه פָּרָשִׁים (Parashim) به معنای اسب‌سواران است. این واژه ۵۷ بار در عهد عتیق، یک بار به صورت مفرد و بقیه به صورت جمع، آمده است. این واژه معادل فارسی (سوار) است؛ بدین صورت که حرف פ (فاء) در عبری با ترقیق «پ» و با تفخیم «فاء» تلفظ می‌شود. حرف פ (F) پیش‌تر درباره‌اش صحبت کردیم؛ و حرف פָּ در عبری نماینده دو حرف «سین» و «شین» است و یک نقطه روی آن وجه تمایز آنهاست که اگر این نقطه روی دانه اول قرار گیرد «شین» و اگر روی دانه آخر قرار گیرد «سین» تلفظ می‌شود. نکته دیگر اینکه جابه‌جایی حرف «سین» با «شین» در زبان‌های سامی زیاد اتفاق می‌افتد؛ مانند «خمس» در عربی و «خَمِش» در عبری، و «سلام» و «شالوم» (اقلیمیس، ۱۸۷۹، ص ۶۴). بنابراین سه حرف اصلی این واژه با واژه «فرس» عربی مطابقت دارد. دو حرف ים (yi-m) علامت جمع است. بنابراین واژه פָּרָשִׁים (Parashim) به معنای اسب‌سواران است. با توجه به این قرینه، واژه רֶכֶב (rekeb) باید سوار ترجمه شود، نه اربابه؛ که این اتفاق افتاده و ترکیب רֶכֶב פָּרָשִׁים روی هم به معنای اسب‌سواران یا فوج سواران بر اسب است، که تقریباً تمامی مترجمان درست ترجمه کرده‌اند و اگر برخی جفت را اضافه کرده‌اند، به واسطه واژه תְּסֵמֵד (tsemed) است که معنای جفت دارد و عبارت רֶכֶב תְּסֵמֵד פָּרָשִׁים روی هم به معنای اسب‌سواران دوه‌دو است (نظام سواران به ردیف دو). تا اینجا هیچ مشکلی وجود ندارد و معنا رسا و گویاست؛ اما آیا این درباره‌ی الاغ‌سواران و شترسواران نیز صادق است؟ بررسی ذیل متضمن پاسخ به این سؤال است.

۷-۴. واژه כַּחֲמֹר (khamor) معادل «حمیر» به معنای الاغ است (گزینیوس، ۱۸۸۲، ص ۹۷۹). از سه حرف اصلی واژه، حرف ח (m) و ר (r) شباهت نزدیکی به میم و راء عربی دارد و حرف פ (h) گرچه شباهتی به حاء عربی ندارد، ولی در تلفظ نزدیک به آن است؛ ضمن اینکه این حرف در الفبای عبری حاء و در تکلم حاء تلفظ می‌شود. به عبارت دیگر، الفبای عبری حرف مستقل حاء ندارد؛ بلکه این حرف فقط در گویش با استفاده از حروف دیگر ساخته می‌شود و نمونه‌اش واژه مورد بحث است. واژه כַּחֲמֹר (khamor) تقریباً بالسویه به صورت مفرد و جمع در عهد عتیق ۹۶ بار آمده است. برای مثال «به این ترتیب، یعقوب بسیار ثروتمند شد. او صاحب گله‌های بسیار شد و بردگان و شتران و الاغ‌های بسیار داشت» (پیدایش ۳۰:۴۳). در این عبارت،

واژه **קַמְרִים** (khamorim) به معنای الاغ‌هاست؛ و به صورت مفرد، مانند: «در جایی که شب را منزل کرده بودند، یکی از آنها کیسه خود را باز کرد تا به الاغش غذا بدهد؛ اما دید که پولش در درون کیسه اوست» (پیدایش ۲۷: ۴۲). واژه **קַמֹר** (khamor) در این عبارت، مفرد و به معنای الاغ است. در عبارت اشعیا ۲۱: ۷ - که موضوع بحث ماست - واژه به صورت مفرد آمده است؛ یعنی الاغ؛ اما غالب مترجمان به صورت جمع ترجمه کرده‌اند. آیا به قرینه عبارت **רֶכֶב יָמֹךְ פָּרְשִׁים** (اسب‌سواران) این معنا را اتخاذ کرده‌اند؛ در صورتی که باید گفت: در این عبارت، **פָּרְשִׁים** (= Parashim = اسب‌سواران) جمع آمده؛ در حالی که «الاغ» مفرد است. اگر این قرینه را در نظر بگیریم، الاغ نیز باید جمع بیاید. نکته قابل توجه اینکه در عهد عتیق در تمامی مواردی که واژه **רֶכֶב** (rekeb) به کار رفته، به معنای ارابه یا اسب‌سوار است؛ به عبارت دیگر، این واژه قرابت تنگاتنگی با اسب و اسب‌سوار دارد، نه با الاغ و شتر؛ و تنها در یک مورد و آن هم در عبارت مورد بحث ما با الاغ آمده است. توضیح بیشتر اینکه واژه **קַמֹר** (khamor) و مشتقاتش که ۹۶ بار در عهد عتیق آمده، به غیر عبارت مورد بحث، در هیچ جا با ارابه نیامده است. چرا با توجه به مفرد بودن واژه الاغ، مترجمان جمع ترجمه کرده‌اند؟ اگر پاسخ داده شود: درست است که الاغ مفرد آمده، ولی واژه قبل آن (**רֶכֶב**) به معنای سواران است و ترکیب الاغ‌سواران معنای صحیحی می‌باشد. بر این پاسخ این ایراد وارد است که چرا اسب جمع بسته شده، در حالی که قبل از اسب نیز واژه **רֶכֶב** به معنای سواران آمده است. همان طور که الاغ مفرد آمده و با واژه قبل خود ترکیب الاغ‌سواران را ساخته، اسب نیز می‌توانست مفرد بیاید و با واژه قبل از خود ترکیب اسب‌سواران را تشکیل دهد. از این رو، ایراد وارد نمی‌شد. این ایرادات بر ترکیب **רֶכֶב יָמֹךְ** (rekeb gāmāl = شترسواران) نیز وارد است. واژه **יָמֹךְ** (gāmāl) ۵۴ بار در عهد عتیق آمده است که شش مورد مفرد و بقیه به صورت جمع است و واژه **רֶכֶב** (rekeb) فقط در اشعیا ۲۱: ۷ با **יָמֹךְ** (gāmāl) شتر قرین گشته است. اگر الاغ و شتر در این عبارت به صورت جمع می‌آمدند، مشکل حل می‌شد. به همین دلیل برخی از مترجمان این دو واژه را مفرد ترجمه کرده‌اند و باید یک الاغ‌سوار و یک شترسوار مصداق عبارت مورد نظر باشد.

۷-۵. به نظر نویسنده، الاغ‌سوار و شترسوار به صورت مفرد در این عبارت صحیح است. فقط نقطه‌های **שָׁקֶל** و **נֶقֶט** وجه تمایز مفرد و جمع است؛ بدین صورت که واژه **רֶכֶב** (rekeb) با سه نقطه زیر حرف **ך** (**Ṛ**) و **כ** (**k**) دلالت بر جمع دارد و با یک نقطه روی **ך** (**Ṛ**) و دو نقطه عمود زیر حرف **כ** (**k**) دلالت بر مفرد بودن واژه می‌کند. اگر این نقاط را حذف کنیم، مفرد و جمع واژه مشخص نمی‌شود؛ مگر در جمله و با قرینه؛ مانند عبارت مورد بحث ما. درباره **שָׁקֶל** و **נֶقֶט** متن تورات باید گفت که در زمان تدوین، این کتاب عاری از علائم آوایی بوده و حتی تا قرن‌ها بعد از میلاد مسیح، این علائم وجود نداشته است؛ به گونه‌ای که سموئیل تورنر معتقد است که عهد عتیق تا قرن یازدهم میلادی خالی از **שָׁקֶל** و **נֶقֶט** بوده و نقطه‌های آوایی تا قرن ششم میلادی ناشناخته بوده و از قرن هفتم و هشتم کم‌کم شکل گرفته‌اند و در قرون بعدی تثبت شدند؛ تا اینکه در قرن یازدهم میلادی، **هارون‌بن اشر** و **یعقوب‌بن نفالی** تمام تلاش خود را مصروف داشتند تا تورات را

نقطه‌گذاری کنند و به بی‌ثباتی نسخه‌های مختلف خاتمه دهند (ساموئل، ۱۸۲۷، ص ۱۱۱). به احتمال زیاد، دست‌اندرکاران شَکْل و نَقْطِ عَهْدِ عَتِیق، در عبارت ۲۱:۷ اشعیا، چون دیدند که سه بار واژه רֶכֶב (rekeb) تکرار شده و در اولین مورد با واژه جمع פָּרָשִׁים (Parashim) ترکیب شده است، به‌گمان خویش دو مورد دیگر را نیز جمع فرض کردند و شکل و نقط جمع به آن دادند؛ غافل از اینکه هم معنا تغییر می‌کند و هم قراین دیگر متن عهد عتیق که این واژگان در آنها ذکر شده است، با این خوانش مخالفاند. با این توضیح، پاسخ این پرسش که چرا مترجمان اختلاف‌نظر دارند، روشن می‌شود. ترجمه یونانی هفتادی که به قبل از میلاد برمی‌گردد و نسبت به بقیه ترجمه‌ها از قدمت بیشتری برخوردار است - و توسط هفتاد نفر ترجمه شده - الاغ و شتر را به صورت مفرد ترجمه کرده است. این ترجمه، از متن عبری تورات صورت پذیرفته که خالی از علایم آوایی بوده است. مترجمان هفتادی به عصر عهد عتیق نزدیک‌تر بوده و بی‌شک قرائت آنان از عبارت مورد بحث، نسبت به قرائت مترجمین متأخر به صواب نزدیک‌تر است. این موضوع درباره ترجمه وولگات نیز صادق است. ترجمه وولگات نیز در زمانی صورت پذیرفته است که هنوز علایم آوایی وضع نشده بود و متن عبری تورات، عاری از این علایم بوده. لذا قرائت مترجم این ترجمه نیز نسبت به ترجمه‌های متأخر ارجح است. ترجمه رابرت یانگ نیز - که ترجمه‌ای تحت‌اللفظی و دقیق است - نیز الاغ و شتر را مفرد ترجمه کرده است. این شواهد نشان می‌دهد که علت اختلاف در ترجمه، علایم آوایی است و به نظر می‌رسد اشتباه دست‌اندرکاران شَکْل و نَقْطِ مَتنِ تورات در عبارت ۲۱:۷ اشعیا، مغرضانه نبوده است. نکته پایانی اینکه مترجم فارسی قدیم کتاب مقدس، در مقدمه ترجمه خود مدعی شده که ترجمه‌اش از اصل عبری و یونانی انجام پذیرفته است؛ اما در ترجمه‌اش از آیه مورد بحث - که در بخش ترجمه‌های فارسی آوردیم - شترسوار را به صورت جمع ترجمه کرده است؛ درحالی که ترجمه یونانی، شترسوار را مفرد آورده است.

۷۶. مفرد خواندن الاغ و شتر، با آنچه مراد اشعیای نبی و امام رضا علیه السلام است، مطابقت دارد؛ از این جهت که اشعیای نبی درصدد پیشگویی است. در این عبارت، اشعیای نبی سه دسته از پیامبران را پیشگویی می‌کند: دسته اول، حضرت موسی و پیامبران بنی‌اسرائیل است؛ لذا از آنجا که پیامبران بنی‌اسرائیل متعدّدند، باید به صورت جمع بیاید، که در عبارت موردنظر به صورت רֶכֶב פָּרָשִׁים (اسب‌سواران) آمده است. این دسته از پیامبران، تا زمان اشعیای نبی برخی از آنها مبعوث شده بودند و برخی بعد از ایشان ظهور کردند. در مورد پیشگویی دوم، یعنی الاغ‌سوار، مراد حضرت عیسی است و در آیین مسیحیت، فقط ایشان پیامبر هستند. از این رو، صحیح بود که مفرد بیاید، که این گونه است. اینکه عیسی علیه السلام سوار بر الاغ شده باشد، شواهد عهد جدید نیز مؤید آن است؛ مانند: «عیسی کره‌الاغی یافت و بر آن سوار شد؛ چنان که کلام خدا می‌فرماید: ای دختر صهیون! دیگر نترس. اکنون پادشاه تو که بر کره‌الاغی سوار است، می‌آید» (یوحنا ۱۵: ۱۴، ۱۲). درانجیل لوقا در بحث ورود حضرت عیسی علیه السلام به اورشلیم، این گونه آمده است:

عیسی این را فرمود و جلوتر از آنها راه اورشلیم را در پیش گرفت. وقتی که به بیت‌فاجی و بیت‌عنیا، واقع در کوه زیتون نزدیک شد، دو نفر از شاگردان خود را با این دستور روانه کرد: به دهکده روبه‌رو بروید. همین که وارد آن بشوید، کره‌الاغی را در آنجا بسته خواهید دید که هنوز کسی بر آن سوار نشده است. آن را باز کنید و به اینجا بیاورید. اگر کسی پرسید: چرا آن را باز می‌کنید؟ بگویید: خداوند آن را لازم دارد. آن دو نفر رفتند و همه چیز را همان‌طور که عیسی ﷺ گفته بود، دیدند. وقتی کره‌الاغ را باز می‌کردند، صاحبانش پرسیدند: چرا آن کره را باز می‌کنید؟ جواب دادند: خداوند آن را لازم دارد. پس کره‌الاغ را نزد عیسی آوردند. بعد لباس‌های خود را روی کره‌الاغ انداختند و عیسی را بر آن سوار کردند (لوقا ۱۹:۲۸، ۳۵).

این شواهد مؤید گفته‌ی ماست که عبارت ۲۱:۷ عهد عتیق دستخوش تصحیف شده است. با این توضیحات باید گفت: شترسوار در عبارت موردنظر، حضرت رسول ﷺ است که امام رضا ﷺ در گفت‌وگوی مجلس مأمون به آن اشاره دارد. ضمن اینکه در عهد عتیق اشاره شده است که قبایل اعراب شتر فراوان داشته‌اند؛ مانند: «مدیانیان، عمالیقیان و قبایل بیابانی، مانند دسته بزرگی از ملخ در دشت جمع شده بودند و شتران بسیاری به فراوانی ریگ‌های ساحل دریا داشتند». در این عبارت، «مدیانیان» اشاره به ساکنان مدین دارد که در شمال غربی شبه‌جزیره عربستان ساکن بودند. درباره‌ی عمالق و اینکه کجا ساکن بوده و در چه ایامی می‌زیسته‌اند، هرچند سخن فراوان گفته شده است، اما «آنان پیش از اینکه حضرت ابراهیم ﷺ به‌همراه هاجر به مکه برود، در آنجا ساکن بودند» (طریحی، ۱۳۷۵، ج ۵، ص ۲۱۸). نتیجه اینکه مخاطبان اشعیا و پیروان عهد عتیق این ذهنیت را درباره‌ی منطقه حجاز داشتند که مرکب اصلی اهل حجاز شتر بوده است.

نتیجه‌گیری

۱. در قرآن آیاتی وجود دارد که اهل کتاب را مخاطب قرار داده‌اند تا اوصاف پیامبر اسلام ﷺ را که در نزدشان مکتوب بوده (مکتوباً عندهم)، ببینند و به او ایمان بیاورند. منظور از «مکتوباً»، مجموعه نوشته‌هایی است که به تورات و انجیل معروف شده‌اند و باید امروزه نیز این اوصاف در این کتب وجود داشته باشد.
۲. یکی از اوصاف حضرت رسول ﷺ در تورات، تعبیر کنایی از راکب البعیر (شترسوار) است که امام رضا ﷺ در مجلس مناظره با سران یهود و نصاری به آن اشاره کرده و در کتاب اشعیا نبی باب ۲۱ آیه ۷ آمده است.
۳. قبل از میلاد مسیح و چند قرن بعد از میلاد، راکب البعیر (شترسوار) در متن اصلی و ترجمه‌های تورات مفرد بوده است؛ ولی بعد از شُکُل و نَقَط تورات، این اشتباه رخ داده و شترسوار به شترسواران تغییر یافت و این در ترجمه‌های متأخر به‌شکل گسترده‌ای حضور یافت.
۴. با ظهور اسلام و دعوت اهل کتاب به اسلام، برخی از اهل کتاب سرپیچی کردند و از خطای متنی تورات استفاده کلامی نمودند و مسلمانان را متهم به اشتباه درباره بشارت تورات به پیامبر اسلام ﷺ به وصف راکب‌البعیر کردند که پژوهش زبان‌شناختی فوق، خلاف این را اثبات کرد.

منابع

- ابن عساکر، علی بن حسن، ۱۴۲۱ق، *تاریخ مدینه دمشق*، بیروت، علی شیر.
- اقلیمس، یوسف داوود، ۱۷۸۹م، *اللغة السريانية في نحو اللغة العربية على كلا مذهبي العربيين والشرقيين*، موصل، دیر الآباء الدوسکین.
- ثعلبی، احمد بن ابراهیم، ۱۴۲۲ق، *الکشف و البیان*، بیروت، دار إحياء التراث العربی.
- شاکر، محمد کاظم، ۱۳۹۴، *اندیشه‌های قرآنی*، قم، آیین احمد.
- _____، ۱۳۸۹، «بشارت‌های عهدین در مورد پیامبر اکرم ﷺ»، *پژوهش‌نامه قرآن و حدیث*، ش ۷، ص ۱۱۱-۱۳۴.
- صدوق، محمد بن علی، ۱۳۷۸ق، *عیون اخبار الرضا*، تحقیق مهدی لاجوردی، تهران، جهان.
- _____، ۱۳۹۸ق، *التوحید*، تحقیق هاشم حسینی، قم، جامعه مدرسین.
- طریحی، فخرالدین، ۱۳۷۵، *مجمع البحرين*، تحقیق سیداحمد حسینی، چ سوم، تهران، کتابفروشی مرتضوی.
- کتاب مقدس*، ۱۸۹۵ق، ترجمه قدیم، ترجمه رابرت بروس، ارومیه.
- کتاب مقدس*، ۲۰۰۲م، ترجمه تفسیری، انجمن بین المللی کتاب مقدس.
- کتاب مقدس*، ترجمه دری.
- کتاب مقدس*، ۱۳۸۸ق، ترجمه مزده برای عصر جدید، مزده عصر جدید.
- لوفمارک، کارل، ۱۳۸۵، *کتاب مقدس چیست؟*، ترجمه محمد کاظم شاکر، تهران، دستان.
- ماوردی، ابوالحسن علی بن محمد، ۱۹۸۷، *اعلام النبوه*، تحقیق محمد المعتصم بالله البغدادی، بیروت، دار الكتاب العربی.

The Holy Bible, 1769, King James Bible Authorized Version, 2012, First Gospel Publications.

The Holy Bible, Lockman Foundation, 1995, California New American Standard Bible.

The Holy Bible, Robert Young, 2012, Young's Literal Translation of the Holy Bible, First Gospel Publications.

The Douay-Rheims Bible, 1609, France, University of Douai.

The Holy Bible, American Standard Version, 1901, New York, Thomas Nelson & Sons.

The Original King James Bible (King James Version Bible), NLVB, 2009.

Samuel H. Turner, 1827, *An Introduction to the Old Testament: Translated From the Latin and German Works of John Jahn*, G. & C. Carvill, New York, Broadway.

Sir Lancelot Charles Lee Brenton, 1844, *Brenton's Septuagint*, London, Samuel Bagster & Sons.

Strong, James, 1890, *A concise Dictionary of the in the Hebrew Bible*, with their renderings in the Authorized English version, Abingdon press Nashville.

Joseph Bryant Rotherham, 1902, *Rotherham's Emphasized Bible*, London, H.R. Allenson.

The Holy Scriptures: A New Translation from the Original Languages by J. N. Darby, Logos Research Systems

The Old Testament in the Original Tongues

Gesenius, William, 1882, *A Hebrew and English Lexicon of the Old Testament*, Boston, Houghton Mifflin Harcourt.

نوع مقاله: پژوهشی

تعبدستیزی به بهانه دفاع از عقلانیت

sadeghbad61@yahoo.com

محمدصادق بدخش / دکتری فلسفه دین پردیس فارابی

دریافت: ۱۳۹۸/۱۲/۰۱ - پذیرش: ۱۳۹۹/۰۴/۰۴

چکیده

رابطه تعبّد و عقلانیت از مسائل چالشی و اثرگذار در بسیاری از حوزه‌های معرفتی و ارزشی بوده و نگاه بسیاری از اندیشمندان را به خود جلب کرده است. یکی از اندیشمندان صاحب‌نظر در این بحث، مصطفی ملکیان است. ایشان در بعضی عبارات و نوشته‌هایشان تعبّد را جوهره دینداری سنتی دانسته و آن را خلاف عقلانیت مدرن معرفی کرده‌اند؛ زیرا عقلانیت مدرن اقتضا می‌کند برای پذیرش هر قضیه‌ای، آن را با ترازوی درونی بسنجیم؛ اما در بخشی دیگر از سخنانشان می‌گویند: اگر اثبات شود که شخص مورد تعبّد در تمام سخنانش یا آن دسته از سخنانش که به مسئله مربوط است، هیچ‌گاه اشتباه نمی‌کند، تعبّد با عقلانیت سازگار است. تقسیم‌بندی معرفت به دو دسته «معرفت از راه دلیل» و «معرفت از راه گواهی» توسط ایشان نیز در تعارض با بخش اول سخن ایشان درباره عدم عقلانیت تعبّد است. ایشان در مواردی دیگر نیز تصریح می‌کنند که تمام حقایق عالم در حیطه ادراک عقل و سنجش ترازوی درونی قرار ندارد.

کلیدواژه‌ها: تعبّد، عقلانیت، دین، ملکیان، تجدد.

تعبد از ریشه «ع ب د» به معنای فرمان‌برداری و بندگی کردن است (فیومی، بی‌تا، ج ۲، ص ۳۸۹؛ ابن‌منظور، ۱۴۱۴ق، ج ۳، ص ۳۷۱) و در اصطلاح دینی به معنای سرسپردگی محض و تسلیم کامل در برابر دستورات دینی به کار رفته است؛ چنان که قرآن کریم می‌فرماید: «وَمَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ وَلَا لِمُؤْمِنَةٍ إِذَا قَضَى اللَّهُ وَرَسُولُهُ أَمْرًا أَنْ يَكُونَ لَهُمُ الْخِيَرَةُ مِنْ أَمْرِهِمْ وَمَنْ يَعْصِ اللَّهَ وَرَسُولَهُ فَقَدْ ضَلَّ ضَلَالًا مُّبِينًا» (احزاب: ۳۶)؛ و هیچ مرد و زن مؤمنی را در کاری که خدا و رسول حکم کنند، اراده و اختیاری نیست (که رأی خلافی اظهار نمایند) و هر کس نافرمانی خدا و رسول او کند، دانسته به گمراهی سختی افتاده است. قرآن کریم در داستان موسی و خضر و ماجرای ذبح اسماعیل نیز تعبد و اطاعت بی‌چون‌وچرا از فرامین الهی را به تصویر می‌کشد.

بحث درباره تعبد و رابطه آن با عقلانیت، یکی از مباحث مناقشه‌برانگیز میان اندیشمندان است و نتایج عملی بسیاری دارد؛ از این رو واکاوی هرچه بیشتر و تنقیح مسائل آن، بسیار ضروری است. البته مراد از تعبد آن هنگام که در تقابل با عقلانیت قرار می‌گیرد، معنایی اخص از معنای پیش‌گفته است و به معنای پذیرش سخن دیگری بدون اطلاع از دلیل خاص توجیه‌کننده آن سخن است.

یکی از اندیشمندانی که در این حوزه ورود پیدا کرده، مصطفی ملکیان است. بررسی دیدگاه ایشان، به جهت نگاه ویژه‌ای که به این مسئله دارند، به روشن شدن زوایای بحث کمک شایانی می‌کند. بسیاری از محققان در زمینه نقد نظریه عقلانیت و معنویت، دست به قلم شده‌اند و مقالاتی منتشر کرده‌اند؛ مانند مقاله «انگاره عقلانیت و معنویت در آزمون نقد» (کاجی، ۱۳۸۳) و «نگاهی انتقادی به نظریه عقلانیت و معنویت» (سهرابی فر و صادقی، ۱۳۹۲). در این میان، مقاله «تحلیل انتقادی مؤلفه تعبد در نظریه عقلانیت و معنویت» (غفاری، ۱۳۹۶) تعبد را به‌طور خاص مورد توجه قرار داده است؛ اما این مقاله بیشتر درباره عقلانیت بحث کرده و نقد خود را در زمینه تعبد، به شکل مختصر و از زاویه نگاه ویژه و بیان روابط میان تعبد و ایمان و اعتقاد مطرح نموده است؛ در مقاله پیش‌رو سعی شده با تمرکز بر مسئله تعبد، نگاه جناب ملکیان به‌خوبی تبیین شود و علاوه بر بیان اشکالات، با استفاده از برخی مطالبی که مورد پذیرش خود ایشان است، به نقد این دیدگاه پرداخته شود و در این میان نظریه مختار تبیین گردد.

ناسازگاری مطلق میان تعبد موجود در ادیان و عقلانیت

آقای ملکیان یکی از پایه‌های دینداری را تعبد می‌داند و معتقدند که دینداری، بدون تعبد به سخن دیگری، محقق نمی‌شود. برای مثال، بودایی کسی است که سخن بودا را به‌طور مطلق و بی‌چون‌وچرا بپذیرد و مسلمان کسی است که سخن پیامبر اسلام ﷺ را یکسره مطابق با حقیقت بداند و تسلیم محض ایشان باشد. با این تفکر، متدینان نه تنها درصدد آزمون گزاره‌های دینی به‌لحاظ مطابقت یا عدم مطابقت با حقیقت نیستند، بلکه تمام نزاع‌ها درباره تشخیص حقیقت را نیز با مراجعه به سخن صاحبان ادیان فیصله می‌دهند؛ از اینجا تفاوت میان دیندار و دین‌پژوه روشن می‌شود (ملکیان، ۱۳۸۵، ص ۱۶).

ایشان در زمینه تبیین ناسازگاری گوهر دین و گوهر مدرنیته می‌گویند: اساس مدرنیته استدلال‌گرایی و عقلانیت است؛ ولی اساس دینداری سنتی تعبد است. عقلانیت یعنی اینکه هر باوری به میزانی که واجد دلیل باشد و دلیل آن متقن باشد، می‌تواند مورد توجه و پذیرش قرار گیرد؛ ولی در تعبد، پذیرش یک باور وابسته به گوینده آن است، نه دلیلی که آن را اثبات می‌کند؛ و هر متدینی باید نسبت به بنیان‌گذار دین و کتاب مقدسش چنین وضعیتی داشته باشد.

در نگاه ملکیان، «کسی مدرن است که ترازوی هرگونه رد و قبول، انکار و تأیید، جرح و تعدیل، تضعیف و تقویت را در درون خود قرار دهد؛ یعنی برای پذیرفتن یا واژدن هر گزاره و یا رد و قبول هر باوری، به مجموعه ادراکات خود توجه کند. عقلانیت یعنی ترازوی هر کس در درون اوست، نه خارج از او» (ملکیان، ۱۳۸۵، ص ۱۶). البته ایشان تصریح می‌کنند که نباید از سخنان او مخالفت با آموختن از دیگران و شاگردی کردن و بی‌اعتنایی به تجارب دیگران فهمیده شود. تفاوت اساسی انسان با حیوانات، استفاده کردن از سنت‌های گذشتگان است. آنها در طول حیات چندهزارساله خود پیروزی‌ها و شکست‌هایی را دیده‌اند و با هزینه‌های فراوان به دانش‌هایی دست یافته‌اند. ما در کلاس درس گذشتگان می‌نشینیم؛ ولی درستی یا نادرستی آموخته‌های آنها را با ترازوی درونی تعیین می‌کنیم.

ایشان ویژگی‌های زیر را نیز درباره تعبد بیان می‌کنند:

۱. تعبد یعنی پذیرش سخن به‌خاطر شخص، نه به‌دلیل موفقیت آن سخن در آزمون.
 ۲. رجوع به متخصص با تعبد تفاوت دارد و به یکی از این سه دلیل، عقلانی و موجه است: الف) اجماع اهل فن، که به صورت هولیستیک باعث یقین نفسانی می‌شود؛ ب) موفقیت‌آمیز بودن در گذشته، که هرگاه به آن شخص رجوع شده، نتیجه موردنظر حاصل شده است؛ ج) اولین رجوع، معقول نبوده؛ اما چون موفقیت‌آمیز بوده، مراجعات بعدی معقول است.

۳. در تعبد، شخصی را که به او متعبدیم، هستیم نمی‌آزماییم.

۴. در رجوع به متخصص، تا زمانی پیرویم که به غلط بودن سخن متخصص علم پیدا نکنیم؛ ولی در تعبد، پیروی و اطاعت از شخص، محدودیتی ندارد.

۵. تعبد بدون دلیل است.

۶. تعبد با اطاعت متفاوت است؛ چون مربوط به ذهن است، نه بدن. ذهن، ساحت آزادی است و نمی‌توان آن را به بند کشید (ملکیان، ۱۳۸۷ الف، ص ۵۴).

براساس این تعریف از تدین و تعبد، ایشان معتقد به ناسازگاری میان انسان مدرن و دینداری شده است؛ به این بیان که تدین انسان مدرن، بسیار سخت‌تر است و معنای بسیار ضیق‌تری دارد؛ چون تعبد او سخت‌گیرانه و حداقلی است؛ چون انسان سنتی برای متعبد شدن، اهل تسامح و سهل‌انگاری است (ملکیان، ۱۳۸۷ الف، ص ۵۵).

علاوه بر اشکالاتی که در لابه‌لای مطالب فوق دربارهٔ تعبد وجود دارد، ایشان لوازمی را برای تعبد برمی‌شمارند و با تکیه بر وضوح بطلان این لوازم، سعی در نفی ملزوم دارند؛ برای مثال، در بحث اسلامی‌سازی علوم می‌گویند: «اگر با رجوع به کتاب و سنت می‌توان المثنای اسلامی همهٔ علوم را پدید آورد، قوای ادراکی‌ای که خدا یا طبیعت در اختیار بشر نهاده است، به چه کار می‌آیند؟ و علی‌الخصوص توصیه و دعوت خود کتاب و سنت به تفکر و تعقل چه محملی دارد؟» (ملکیان، ۱۳۸۷، ص ۶۲).

نقد و بررسی

آنچه تاکنون از جناب ملکیان نقل شد، تفسیر ویژه‌ای از تعبد بود که به‌نظر ایشان با عقلانیت سازگار نیست و دینداری سنتی مستلزم این نوع از تعبد است. به‌نظر می‌رسد، برخلاف عقیدهٔ آقای ملکیان، جوهرهٔ دین‌داری تسلیم است، نه تعبد مصطلح ایشان؛ زیرا تعبد در اصطلاح مورد بحث، پذیرش سخن دیگری بدون اطلاع از دلیل خاص آن سخن است؛ اما تسلیم یعنی سرسپردگی به اوامر شخصی دیگر، چه دلیل امر او معلوم باشد، چه نباشد. بنابراین ممکن است کسی علت و استدلال گزاره‌های دینی را بداند و با این حال دیندار باشد؛ چون خود را در برابر آن گزاره‌ها تسلیم کرده است؛ چنانکه اگر تسلیم اوامر دینی نباشد، متدین به‌شمار نمی‌آید.

آنچه را آقای ملکیان تعبد می‌نامد و می‌گوید جوهرهٔ دینداری است و ویژگی‌های یادشده را دربارهٔ آن برمی‌شمارد، با دیدگاه اسلام بسیار متفاوت است. تعبد در این دین، نشئت گرفته از تعقل دربارهٔ تشخیص کسانی است که به متن واقع احاطه دارند و خطا در علم آنها راه ندارد. رجوع به این افراد نیز به همین دلیل، معقول و موجه است؛ یعنی ما می‌توانیم وجه چهارمی را برای عقلانی بودن رجوع به متخصص بیان کنیم و بگوییم، هرگاه اطمینان داشته باشیم که متخصص آزمون را انجام داده و در کلام خود صادق است، پذیرش کلام او خلاف عقلانیت نیست و با افزودن این مورد چهارم، تعبد متدینین از ذیل آنچه ایشان به‌عنوان تعبد مطرح می‌کنند و خلاف عقلانیت می‌دانند، خارج می‌شود. البته خود ایشان تصریح دارند که اگر تعبد به‌همراه دلیل باشد، دیگر آن را تعبد نمی‌نامیم؛ ولی در قسمتی دیگر از سخنان خود ادعا کردند که تعبد متدینین سنتی پرمسامحه است (ملکیان، ۱۳۸۷، الف، ص ۵۵).

همان‌طور که مشخص است، در نظر جناب ملکیان، تدین با تعبد پرمسامحه (بدون دلیل) یکسان است. این در حالی است که متدینین برای تعبد خود دلایلی را مطرح می‌کنند که قرن‌ها محل بحث و مناقشه بوده و کتب متعدد کلامی برای اثبات مبانی آن نوشته شده است و حتی اگر کسی این ادله را ناکافی یا مخدوش بداند - چنان‌که پیروان هر دینی ادلهٔ ادیان دیگر را باطل می‌دانند - نمی‌تواند ادعا کند که مشخصه تعبد، بی‌دلیل بودن آن بوده و تدین هم مساوی با تعبد بدون دلیل است.

ایشان همچنین می‌گویند: ما در تعبد، شخص مورد تعبد را نمی‌آزماییم و گزاره را تنها به این دلیل که گوینده‌اش اوست، می‌پذیریم. این سخن در حالی است که در اسلام توصیه‌های دینی فراوانی بر تعقل و تفکر دربارهٔ اعتقادات دینی وارد شده است و تقلید از پدران یا حاکمان یا افراد صاحب نفوذ در میان مردم، مورد پذیرش دین نیست.

تفاوت دیگر رجوع به متخصص و تعبد از نگاه ایشان این است که رجوع به متخصص و پیروی از او تا جایی است که علم به غلط بودن سخن او پیدا نشود؛ اما در تعبد چنین محدودیتی وجود ندارد. این سخن هم بنا بر آموزه‌های اسلامی درست نیست؛ زیرا در تعبد نیز اگر علم به نادرستی مدعی شخص تعبد شونده پیدا شود، حق رجوع به او نداریم؛ زیرا وقتی به اشتباه بودن سخن او علم پیدا کنیم، اصل عقلانیت تعبد مخدوش می‌شود و دلیلی بر لزوم تعبد وجود ندارد.

اما اینکه فرمودند: «تعبد با اطاعت متفاوت است؛ چراکه اطاعت در حیطة بدن است، ولی تعبد به معنای پذیرش ذهن و بدن باهم است و این در حالی است که نمی‌توان ذهن و فکر انسان‌ها را به بند کشید»، با این اشکال مواجه است که اگر گوینده سخنی را عالم به موضوع و صادق در سخن بدانیم، ذهن بدون احساس تحمیل، به آن گزاره اعتقاد پیدا می‌کند؛ همچون هنگامی که خودش آن گزاره را آزموده باشد؛ چون یکی از راه‌های کسب معرفت، شنیدن از شخصی است که از موضوع، اطلاع دارد و ملکبان آن را رجوع به متخصص می‌نامد.

از آنچه گفته شد، مشخص می‌شود که کسب معرفت دو راه اصلی دارد: اول آزمایش یک گزاره توسط خود آن شخصی که به دنبال کشف حقیقت است؛ و دوم شنیدن از کسی که ثابت شده است در این موضوع تخصص دارد و چیزی خلاف حقیقت نمی‌گوید؛ اما چگونگی اثبات این مطلب، منحصر در سه دلیلی که جناب ملکبان ذکر کرده‌اند، نیست. هر سه دلیل ایشان متکی بر این است که گروهی از افراد بشر گزاره را آزموده و به موفقیت آن گزاره در آزمون پی برده باشند؛ اما هرگز به امکان کسب معرفت از منابع متصل به علم الهی اشاره نمی‌کنند. از سویی دیگر، ایشان مسئله وجود خدا را خردستیز نمی‌دانند؛ بلکه می‌گویند این مسئله خردگریز است؛ چون به نظر ایشان، تمام براهین اثبات خدا که تاکنون مطرح شده‌اند، مخدوش‌اند؛ هرچند شاید در آینده براهان تامی بیان شود که این مسائل را خردپذیر کند. در اینجا خطاب به ایشان می‌گوییم: اگر وجود خدا و اتصال پیامبران به او خردستیز نباشد و اقرار کنیم که شاید کسی براهانی به نفع این عقیده بیاورد، چرا مسیر اتصال به وحی را یکی از دلایل احتمالی توجیه‌کننده رجوع به متخصص شماریم و تمام دلایل را منحصر در آزمون بشری بدانیم؟ و اگر برای کسی اثبات شد که پیامبران متصل به آسمان هستند و از این جهت به سخنان آنها متعبد شود، چه دلیلی بر غلط بودن این شیوه وجود دارد؟ بله، می‌توان براهین او را نقد کرد؛ اما نمی‌توان گفت به لحاظ حکم عقل، راه‌های اعتماد به متخصصین، در سه مورد یادشده منحصر است؛ مخصوصاً از جانب کسی که احتمال می‌دهد زمانی وجود خدا خردپذیر شود.

مقاله «تحلیل انتقادی مؤلفه تعبد در نظریه عقلانیت و معنویت»، تعبد به شخص را براساس سه روش ذکرشده در سخن ملکبان نیز قابل اثبات می‌داند و می‌نویسد: «گاه ممکن است به کاردان بودن متخصص از طریق "توفیق تاریخی" آن متخصص دست یازیم؛ چراکه تجربه انبیا در تربیت شاگردان موفق، استدلال مناسبی برای تعبد ما نسبت به آنها می‌باشد» (غفاری، ۱۳۹۶، ص ۱۶۵).

اما این اشکال که تعبد با رشد عقل ناسازگار است، می‌تواند به یکی از دو وجه زیر تفسیر شود: وجه اول اینکه اگر ما موظف باشیم نظریات کسی را بی‌چون‌وچرا بپذیریم، مسیر تفکر و تعقل بسته می‌شود و اگر جلوی تفکر مردم

را بگیریم، در واقع مانع از رشد عقل شده‌ایم؛ چون کسی که در هر مسئله از مسائل علوم مختلف نگاهش به زبان دیگری باشد، هیچ‌گاه نیاز و ضرورتی برای اندیشه کردن نمی‌بیند و هرگز نخواهد توانست از لحاظ عقل و فهم رشد پیدا کند. وجه دوم برای ناسازگاری تعبد و رشد عقل، چنین است که انسان‌ها در دوره‌ای که از لحاظ فکری رشد کمتری داشته‌اند، موظف بوده‌اند به سخن نمایندگان خدا گوش فرادهند؛ ولی بشر کنونی از پس قرون متمادی و تجربیات و تفکرات بی‌شمار به درجه بسیار بالاتر و غیرقابل مقایسه‌ای از رشد فکری نسبت به گذشتگان خود رسیده است و اینکه به او بگوییم تو نیز همچون افراد بی‌خبر از علوم و افکار مترقی باید متعبد باشی، جلوگیری از رشد، و عقب‌گرد به‌شمار می‌آید.

در پاسخ به این دو ادعا باید ابتدا مشخص شود که مراد از رشد عقل چیست. آیا منظور این است که عقل انسان مجهولات را کشف کند و دایره معلومات خود را گسترش دهد و در واقع رشد عقل به‌معنا رشد و توسعه علوم است؟ یا اینکه رشد عقل به معنای قوت گرفتن فکر و ذهن انسان بر اثر ریاضت‌های ذهنی برای حل مسائل مختلف است؟ چراکه قوه عقل بشری نیز همچون قوای بدنی، هرچه بیشتر به‌کار گرفته شود، ورزیده‌تر خواهد شد و مطالب سخت‌تر را با سرعت و دقت بیشتر دریافت می‌کند. این مسئله را در مقایسه میان افرادی که دارای مشاغل جسمی‌اند و افرادی که فعالیت‌های ذهنی دارند، به‌خوبی می‌توان مشاهده کرد.

اگر منظور گوینده از رشد عقل، افزوده شدن دایره معلومات بشری باشد، منافاتی با تعبد ندارد؛ چون همان‌گونه که بیان شد، تعبد در دیدگاه ما سرسپردن به گفتار کسی است که یقین داریم به خزانة علم الهی متصل است و هر آنچه می‌داند، عین واقع و منطبق با حقیقت است؛ و این سرسپردگی، نه تنها با رشد عقل به این معنا منافات ندارد، بلکه بی‌توجهی به این منبع علم و معرفت و محروم نگاه داشتن خود و دیگران از علم بدون خطای افرادی که در فهم حقیقت و انتقال آن به مردم مصون از اشتباه‌اند، هستند با رشد عقل منافات دارد. البته واضح است که این سخنان مختص به جایی است که کلام شخص مورد تعبد از مسیری معتبر به ما رسیده باشد و فهم ما نیز از کلام او در راستای مراد واقعی او باشد.

اما اگر مراد از رشد عقل، تقویت توانایی‌های ذهنی بر اثر ممارست در فکر و تعقل باشد، ممکن است کسی بگوید: وقتی برای حل هر مسئله‌ای سراغ شخصی بروید که به او متعبدید و هیچ‌گاه از فکر خود برای برطرف کردن مشکلات علمی و یافتن راه‌حل استفاده نکنید، قوه فکر و عقل را کد خواهد شد و جلوی رشد آن گرفته خواهد شد.

این سخن نیز ناصواب است؛ زیرا همه مسائل موردنیاز زندگی خصوصی و اجتماعی و همه مسائل علوم، به صورت جزئی در دین بیان نشده‌اند تا فکر و اندیشه انسان بکلی از انتفاع خارج شود و فایده‌ای جز اثبات اصول عقاید نداشته باشد. آنچه بیان شده نیز در بسیاری از موارد به صورت بیان اصول است که کشف فروع مختلف از آن و تطبیق آن بر موضوعات مختلف، نیاز به تفکر و تعقل دارد و همین مسئله باعث پدید آمدن علوم مختلف و اندیشمندان فراوان شده است؛ به علاوه ما حق نداریم به بهانه رشد عقل، انسان را از یک منبع معرفتی محروم کنیم تا شاید خود او بتواند به حقیقت برسد.

این معنا از رشد عقل با وجه دومی هم که در تفسیر منافات تعبد با رشد عقل بیان کردیم (یعنی رشد عقل

انسان‌ها نسبت به گذشتگان و عقب‌گرد بودن ارجاع این عقول رشدیافته به سخن دیگران، با تعبد سازگاری دارد؛ زیرا هرچه توانایی‌های فکری انسان‌ها گسترش یابد، بازهم مسائل خردگریز و مسائلی که عقل درباره آنها حکم قطعی ندارد و از جهت قطعیت خردگریزند، بسیار زیادند و هیچ منافاتی میان رشد عقل و رجوع به دیگری برای کشف حقیقت درباره این دسته مسائل، تصور نمی‌شود.

فارغ از نقدهای ذکرشده، خود ملکیان نیز سخنانی دارند که با مطالب گذشته ایشان تعارض دارد و مطلق‌گرایی ایشان در لزوم آزمایش تمام باورها توسط شخص باورمند را نقض می‌کند. ایشان در کتاب *راهی به راهی* می‌نویسد:

اگر مراد از تعبد، التزام به این صورت استدلالی است که «الف ب است»، چون S می‌گوید که «الف ب است» شک نیست که تعبد با عقلانیت هیچ‌گونه وفاقی ندارد؛ اما اگر مراد از تعبد، التزام به این صورت استدلالی باشد: «الف ب است»، چون S می‌گوید که «الف ب است» و S چنان است که همه سخنانش یا لاقلاً آن دسته از سخنانش که از جهتی هم‌سنخ «الف ب است» اند، مطابق با واقع‌اند، در این صورت تعبد با عقلانیت ناسازگاری ندارد؛ اما مشروط به اینکه: یا اثبات شود گزاره «S چنان است که همه سخنانش یا لاقلاً آن دسته از سخنانش که از جهتی هم‌سنخ «الف ب است» اند، مطابق با واقع‌اند» خود گزاره‌ای صادق است یا این گزاره لاقلاً گزاره‌ای باشد که عقیده به آن، عقیده‌ای عقلانی محسوب تواند شد (ملکیان، ۱۳۸۷، ص ۲۷۷).

ایشان در تقسیم منابع معرفتی به دو بخش دانش از راه دلیل و دانش از راه گواهی نیز می‌گویند: انواعی از دانش، از راه گواهی واجد اعتبار معرفت‌شناختی‌اند و پذیرش گواهی دیگران با شرایطی خاص، مقتضای عقلانیت است؛ هرچند دلیلی به سود نتیجه گواهی وجود ندارد یا در دسترس نیست یا ما به جهاتی، مانند تنگی وقت و اشتغالات روزمره، نتوانیم شخصاً درباره آن ادله تحقیق کنیم و به ارزیابی آنها بپردازیم. در این موقعیت با مراعات شرایط ویژه، سخن یک شخص را صرفاً براساس گواهی خود او می‌پذیریم و عمل می‌کنیم. با توجه به این نکته، تعبد دینی نیز می‌تواند جایگاه عقلانی پیدا کند؛ چراکه بعضی از آموزه‌های دینی قابل درک از طریق تجربه دینی نیستند و دلیلی هم برای رد یا تأیید آنها نیست؛ ولی پذیرفتن گواهی افرادی که ادعا می‌کنند به منابع معرفتی ویژه‌ای دسترسی دارند، تحت شرایط خاصی، موافق با عقلانیت است و از این رو باورهای حاصل از گواهی آنها توجیه می‌شوند و مبنای رفتار ما قرار می‌گیرند (ملکیان، ۱۳۹۳، ص ۵۲).

ایشان همچنین به صورت مکرر بر وجود بخشی از جهان که با عقول آدمیان قابل درک نیست، تصریح می‌کنند. این در حالی است که در عبارات متقدم، پذیرش هر مسئله‌ای را منوط به داوری با ترازوی خود کرده بودند. ایشان وقتی مراد از معنویت را در اندیشه خود بیان می‌کنند، می‌گویند:

مراد من از معنویت، به معنای تضاد با دین نیست؛ و از سوی دیگر، مراد من دین هم نیست. اگر معنویت با دین هم‌مصادق باشد، این هم‌مصادقی و تضاد، همیشگی نیست. معنویت یعنی اینکه شخص به سه مؤلفه معتقد باشد:

۱. در شق اول از منظری وجودشناختی معتقد باشد که جهان منحصر در قوانین فیزیک، شیمی، زیست‌شناسی نیست. به تبع آن، علوم فیزیکی، شیمیایی و زیست‌شناختی تنها می‌توانند بخشی از جهان را به ما بشناسانند.

۲. در شق دوم و به لحاظ معرفت‌شناختی معتقد باشد که جهان منحصر در هرچه عقول آدمیان می‌یابد، نیست و چیزهایی در جهان وجود دارد که فراتر از عقل آدمی است، و آنها رازها هستند. انسان معنوی معتقد است که در جهان، راز وجود دارد. اگر قائل به وجود راز باشیم، بر زندگی ما تأثیر بسیاری می‌گذارد. گابریل مارسل بر این نکته تأکید زیادی داشت.

۳. در شق سوم به لحاظ روان‌شناختی معتقد باشد که روان او روان مطلوبی نیست و باید به سوی روان مطلوب بکوشد (ملکیان، ۱۳۸۹).

جناب ملکیان همچنین در نقد تجدد، علم‌زدگی دوران مدرن را به چالش می‌کشد و بزرگ‌ترین نقد بر تجددگرایی را علم‌زدگی آن معرفی می‌کند. ایشان با تصریح بر اینکه علوم تجربی فی‌نفسه عیب و ایرادی ندارند، ساختن یک جهان‌بینی از علم تجربی و داوری در باب کل جهان براساس این جهان‌بینی متکی بر علوم تجربی و تجربه و آزمایش را یگانه راه شناخت عالم واقع قلمداد کردن را، علم‌زدگی می‌دانند؛ چراکه علم تجربی در ذاتش متعلق و محدود به عالم طبیعت است و این محدودیت‌گیرزناپذیر راه را بر انحصار معرفت‌شناختی علم تجربی می‌بندد (ملکیان، ۱۳۸۷، ص ۳۷۶).

ایشان در جای دیگری نیز در تقسیم‌بندی عالم واقع در ارتباط با انسان‌ها می‌گوید: عالم به دو بخش تقسیم می‌شود: یک بخش از عالم که با اصول مستقر در ذهن انسان‌ها سازگاری دارد، می‌تواند به ادراک ما در بیاید؛ اما بخشی از عالم واقع که با این اصول هم‌خوانی ندارد، قابل ادراک نیست و ما تا ابد از ادراک آنها محرومیم؛ اکنون اگر با درک کردن بخش اول عالم، گمان کنیم تمام عالم را به چنگ آورده‌ایم و عالم واقع به‌طور کلی در اختیار ماست، خطای بزرگی مرتکب شده‌ایم؛ چون ما بخشی از عالم را فهمیده‌ایم که می‌توانستیم بفهمیم و بخش دیگر اساساً نمی‌توانست در چنگال قدرت درک ما درآید (ملکیان، ۱۳۷۸، ج ۳، ص ۸۵).

هرچند ملکیان دوران اندیشه‌ورزی خود را به چند بخش تقسیم کرده‌اند و خوانندگان نظرات ایشان باید مراقب باشند که اندیشه‌های سابق و متأخر ایشان را خلط نکنند، ولی گویا ایشان همواره بر این نظر که بخشی از جهان با عقل بشری درک‌ناشدنی است، پایبند بوده‌اند. وجود بخشی درک‌نشده و عدم انحصار راه شناخت در تجربه شخصی، با ادعای عدم عقلانیت پذیرش هر آنچه با ترازوی درونی سنجیده نشده، در تعارض است و قابل جمع نیست.

نتیجه‌گیری

عقلانیت در مورد گزاره‌های خردستیز و خردپذیر اقتضا می‌کند که هیچ سخن خردستیزی پذیرفته نشود و به هرآنچه خردپذیر است، گردن نهاده شود؛ اما عقلانیت در مورد گزاره‌های خردگریز چه اقتضایی دارد؟ تعقل در زمینه مسائل خردگریز به‌صورت مستقیم امکان‌پذیر نیست. توضیح آنکه تعقل این دسته گزاره‌ها، به یکی از دو دلیل، غیرممکن است: یا اطلاعات کافی درباره آن وجود ندارد تا بتوان در مورد آن تعقل کرد؛ مانند این گزاره که «موجودات هوشمند دیگری در فضا وجود دارند». این گزاره خردگریز است و عقل، نه آن را می‌پذیرد و نه رد می‌کند و علت آن، فقدان علم و اطلاع از همه منظومه‌ها و سیارات و اتفاقات درون آنهاست. دلیل دوم اینکه درک آن مطلب برای عقل غیرممکن است؛ زیرا خود آن مطلب، ویژگی‌هایی دارد که اذهان بشری نمی‌تواند آن را ادراک

کند؛ مانند برخی گزاره‌هایی که درباره موجودات مجرد یا برخی صفات خداوند بیان می‌شوند و ذهن بشر به دلیل محدودیت‌های مادی نمی‌تواند آنها را بفهمد و تعقل کند.

مهم آن است که گاهی عقل درباره مسئله‌ای حکم ظنی دارد؛ یعنی گزاره «الف به احتمال قوی ب است» را می‌پذیرد و این گزاره با قید ظنی بودن و احتمال خلاف، خردپذیر است؛ مانند بسیاری از مسائل علوم تجربی که از استقرا کشف شده‌اند؛ اما همین گزاره بدون احتمال خلاف و با قید حتمی بودن، خردپذیر نیست؛ یعنی عقل نمی‌تواند گزاره «الف قطعاً ب است» را اثبات کند؛ چون توانایی استقرای تام یا برهان یقینی ندارد. پس این گزاره خردگریز است. به نظر می‌رسد که عقلانیت اقتضا می‌کند در مورد گزاره‌های خردگریز، به گواهی کسانی که مسئله برای آنها درک‌شدنی است، رجوع شود. از همین رو تعبد به چنین اشخاصی را باید نتیجه تعقل به‌شمار آورد؛ البته تعقل باواسطه، نه مستقیم. در تعبد، عالم بودن و موثق بودن ادعاهای یک شخص، با استدلال عقلی خردپذیر (حداقل به عقیده افراد متعبد)، اثبات می‌شود؛ ولی در ادامه، تمام ادعاهای آن شخص، اعم از خردپذیر و خردگریز، پذیرفته می‌شود و به‌مثابه منبع دیگری برای تحصیل معرفت، شناسایی و تأیید می‌گردد. البته به‌هیچ‌وجه گزاره‌های خردستیز پذیرفته نمی‌شوند؛ چون خردستیز بودن به معنای یقین به غلط بودن آن است و معقول نیست که انسان گزاره‌ای را که به نادرستی آن اطمینان دارد، بپذیرد و اگر از کسی که خود را متعبد به او می‌داند، مطلبی خردستیز نقل شود، یکی از چهار وضعیت زیر برای این اتفاق قابل تصور است:

۱. استدلال بر خردستیزی آن مطلب، مخدوش است.

۲. استدلال بر لزوم تعبد به آن شخص، نادرست و تعبد به او عملی اشتباه است.

۳. در نقل کلام آن شخص، تحریف صورت گرفته است.

۴. فهم ما از سخن او با آنچه خود او اراده کرده است، منطبق نیست و باید فهم خود را تصحیح کنیم.

تعبد به معنای اطاعت و تسلیم در برابر یک گزاره است، بدون اطمینان به حکمت و علت آن و تنها به دلیل صدور از شخص خاصی که صفات ویژه‌ای دارد. البته تعبد به معنای کنار رفتن تعقل به صورت مطلق نیست؛ بلکه بنیان تعبد بر تعقل استوار است و این دو در برابر یکدیگر قرار ندارند.

ادیان الهی پیروان خود را به تسلیم در برابر سخنان خدا و پیامبران و اوصیای آنان دعوت می‌کنند. این تسلیم، گاهی همراه با علم به دلیل آن سخن است و گاهی بدون علم. در صورت دوم، انسان‌ها باید به صورت تبدی تسلیم کلام اولیای دین باشند؛ اما این تسلیم، به دلایل عقلانی‌ای است که لزوم تعبد را اثبات می‌کنند. بله، ممکن است کسی ادعا کند که ادله پیروان ادیان برای این تعبد مخدوش است؛ ولی مادامی که اثبات نشود پیروان ادیان با علم به باطل بودن دلایشان به تعبد خود ادامه می‌دهند، نمی‌توان گفت عمل آنها خلاف عقلانیت است که اگر چنین باشد، باید گوینده این سخن، نه تنها متعبدین راه، بلکه رفتار تمام انسان‌هایی را که به هر چیزی خلاف نظر او باور داشته باشند، غیرعقلانی بداند و عقلانیت را در پذیرش تمام باورهای خود منحصر کند.

منابع

- ابن منظور، محمدبن مکرم، ۱۴۱۴ق، *لسان‌العرب*، چ سوم، بیروت، دار الفکر.
- سهرابی فر وحید و صادقی هادی، ۱۳۹۲، «نگاهی انتقادی به نظریه عقلا نیت و معنویت»، *قبسات*، ش ۷۰، ص ۱۷۷-۱۹۶.
- غفاری، سیداحمد، ۱۳۹۶، «تحلیل انتقادی مؤلفه تعبد در نظریه عقلا نیت و معنویت»، *اندیشه نوین دینی*، ش ۴۹، ص ۱۵۷-۱۷۰.
- فیومی، احمدبن محمد، بی تا، *المصباح المنیر فی غریب الشرح الکبیر للرافعی*، قم، شریف الرضی.
- کاجی، حسین، ۱۳۸۳، «انگاره عقلا نیت و معنویت در آزمون نقد»، *راهبرد*، ش ۳۳، ص ۲۳۷-۲۵۷.
- ملکیان، مصطفی، ۱۳۹۳، «اخلاقی زیستن بدون دخالت دولت (گفت‌وگوی مصطفی ملکیان و ابوالقاسم فنایی درباره اخلاق، دین و عقلا نیت)»، *اندیشه پویا*، ش ۱۵، ص ۵۲-۶۳.
- _____، ۱۳۸۷ الف، «انسان سنتی، انسان مدرن و مساله تعبد»، *آیین*، ش ۱۷ و ۱۸، ص ۱۰۱-۱۰۱۱.
- _____، ۱۳۸۷ ب، *راهی به رهایی*، چ دوم، تهران، نگاه معاصر.
- _____، ۱۳۷۸، *تاریخ فلسفه غرب*، قم، دفتر همکاری حوزه و دانشگاه.
- _____، ۱۳۸۵، «سازگاری معنویت و مدرنیته (گفت‌وگو با مصطفی ملکیان)»، *روزنامه شرق*، ش ۸۳۵.
- _____، ۱۳۸۹، *سخنرانی عقلا نیت و معنویت*، تهران، دانشکده حقوق و علوم سیاسی دانشگاه تهران.

نوع مقاله: پژوهشی

اقبال لاهوری و شیوهٔ موجه‌سازی دین و باورهای دینی در عصر جدید

salmanian2@gmail.com

حسنعلی سلمانیان / استادیار گروه معارف دانشگاه گلستان

دریافت: ۱۳۹۹/۰۱/۲۸ - پذیرش: ۱۳۹۹/۰۶/۱۹

چکیده

اقبال لاهوری یکی از اندیشمندان دورهٔ معاصر و از پیشگامانی است که با توجه به الزامات عصر جدید، راه‌های سنتی را در دفاع از دین ناکافی، بلکه مضر می‌دانست. او تلاش کرد ضرورت و درستی آموزه‌های دین را به شیوه‌ای نو، موجه و پذیرفتنی کند. این تحقیق که به شیوهٔ توصیفی - انتقادی صورت‌بندی شده است، نخست خرده‌گیری‌های اقبال بر فلسفه، کلام و عرفان اسلامی را تبیین نموده و آن‌گاه بعد از بیان طرح اقبال، آن را نقد کرده است. در طرح ابداعی اقبال، به‌منظور دفاع از دین، ابتدا باید علوم تجربی را به کار گرفت. آن‌گاه «تجربهٔ دینی» را به خدمت درآورد و سپس به مباحث اجتماعی دین توجه کرد. نتایج تحقیق نشان داد که توجه اقبال به دانش تجربی و ضرورت استفاده از آن در کلام، پذیرفتنی و بایسته است؛ اما سخن او دربارهٔ کنار نهادن فلسفه و کلام سنتی، صحیح نیست.

کلیدواژه‌ها: اقبال لاهوری، دین، کلام، فلسفه، عرفان، تجربه، تجربهٔ دینی.

اروپا در «دورهٔ میانه»، هزار سال تحت اقتدار کلیسا قرار داشت. دین در کانون توجه بود و همهٔ امور با دین معنا می‌یافت و مُجاز شمرده می‌شد! به شهادت تاریخ، نتیجهٔ این دوره چیزی جز عقب‌ماندگی و رکود علمی و تمدنی غرب نبود؛ لذا با نام «دوران تاریکی» از این دوره یاد می‌کنند. سرانجام بعد از آنکه انسان غربی نسبت به اوضاع خود تنبه یافت و بر آن شورید، کلیسا و دین را به حاشیه راند و عقل تجربی را در جای آن نشاند؛ آن‌گاه شکوفایی غرب نیز آغازیدن گرفت. غرب توانست از همهٔ ملت‌ها پیشی بگیرد و موجب حسرت دیگران شود. این دوره را عصر جدید یا دورهٔ مدرن می‌نامند که نزدیک به پانصد سال به طول انجامیده است. به موازات این جریان تاریخی - فکری، جوامع اسلامی - که به شدت پایبند دین بودند - اقتدار گذشته را از دست داده و دچار عقب‌ماندگی بدخیم شده بودند. بدین‌سان در اذهان بسیاری این پرسش به وجود آمد که «آیا اساساً دین در عصر جدید، جایگاه و ضرورتی خواهد داشت؟»

تاکنون در پاسخ به این پرسش، موضع‌گیری‌های متعدد و متضادی شکل گرفته است. برخی دین را خرافه و بلیه‌ای می‌دانند که از ابتدا به‌اشتباه و بر اثر ترس یا جهل یا مانند آن در ذهن و فرهنگ مردمان خزیده است. برخی دیگر با کمی چشم‌پوشی، دین را متعلق به دورهٔ سنت دانستند و معتقدند که اگرچه دین در دورهٔ سنت می‌توانست ضرورتی پرفایده داشته باشد، اما در عصر جدید نیازی به دین نیست. در برابر این دو دیدگاه، که دین را در عصر حاضر بیگانه و پرخطر می‌بیند، دیدگاهی دیگر بر ضرورت دین در تمام زمان‌ها، به‌ویژه در عصر حاضر، اصرار می‌ورزد. *اقبال* لاهوری (۱۲۵۶-۱۳۱۷ش) هواخواه و بلکه مروج دیدگاه سوم است. وی اندیشورز نامداری است که با کنار نهادن راه‌های پیشینیان، کوشیده با شیوه‌ای نو از دین دفاع کند و بایستگی آن را در عصر حاضر روشن سازد. بنابراین، اینکه: «چرا *اقبال* راه‌های پیشینیان را در دفاع از دین به‌کار نگرفته است؟» و اینکه «نقد‌های او بر فلسفه و کلام و عرفان سنتی کدام است؟» پرسش‌های فرعی این پژوهش‌اند. پرسش اصلی پژوهش نیز عبارت است از اینکه: «*اقبال* چه روشی را برای دفاع از دین در عصر حاضر مناسب می‌داند؟» به تعبیر دیگر، «او با کدامین شیوه به موجه‌سازی دین در عصر حاضر پرداخته است؟»

دربارهٔ ضرورت پژوهش حاضر باید توجه کرد که اگرچه *اقبال* نزدیک به یک‌صد سال قبل به مسئلهٔ موجه‌سازی دین در عصر حاضر پرداخته و طرح خود را بیان داشته است، اما هنوز نیز عصر ما عصر *اقبال* است؛ به‌ویژه اینکه در سدهٔ حاضر، جذابیت‌های غرب فزونی یافته و آشننگی جوامع اسلامی (بجز استثنائاتی) مشمئزکننده‌تر شده است. در نتیجه، امروزه شیفتگان غرب بیش از گذشته بر عاملیت دین در ایجاد فلاکت جامعه مصمم‌تر شده و پیدا و پنهان، فتوای روشن‌فکرانه بر طرد دین داده‌اند. از دیگر سو، تجلی بیشتر غرب در دورهٔ مدرن، عیوب این تمدن را آشکارتر کرده و انسان مدرن را بیش از گذشته در دورهٔ پسامدرن دچار فقر معنا و سرگشتگی کرده است. بنابراین باید همچنان مسئلهٔ *اقبال* را مسئلهٔ خود بدانیم و در این پرسش‌ها درنگ نکنیم که «آیا واقعاً در دنیای امروز نیازی به

دین هست؟» و اگر آری، «دین چگونه می‌تواند چاره درمان غرب و شرق باشد؟» و «با چه شیوه‌ای باید از آن دفاع کرد تا مقبول همگان افتد؟» قابل توجه‌تر اینکه امروزه در عصر استعمار فرانسه و در ذیل جنگ نرم، این پرسش‌ها، علاوه بر روشن‌فکران، مردم عادی جامعه نیز را به شدت درگیر خود کرده است.

نکته دیگری که درباره ضرورت و بلکه نوآوری بحث باید به آن توجه کرد، این است که به نظر می‌رسد اقبال لاهوری نزدیک به یک قرن پیش طرح خود را در دفاع از دین بیان داشته است؛ اما گویا تاکنون از سوی مراکز دینی به اسلوب و روشی که وی بیان کرده، توجهی نشده و موجه‌سازی دین در عصر مدرن به شیوه وی، جدی گرفته نشده است. بازنگاری و بازآفرینی طرح او می‌تواند راه نویی را که او گشوده است، در اذهان زنده کند و شیوه جدید دفاع از دین را در دانش کلام اسلامی بنشانند.

درباره با پیشینه بحث نیز باید گفت که هرچند درباره اقبال آثار فراوانی نگاشته شده است، اما غالب این آثار جنبه‌های اصلاحگری یا عرفانی و شعری او را در نظر گرفته‌اند. همچنین برخی مقالات درباره دیدگاه وی در زمینه خاتمیت، چیستی دین، یا تجربه دینی از نگاه اقبال بحث کرده‌اند؛ اما درباره اینکه او دقیقاً با چه شیوه‌ای به موجه‌سازی دین و باورهای دینی در عصر جدید پرداخته است، اثر مستقل و مستقیمی یافت نشد. روشن است که در دامن علوم اسلامی، فلسفه، کلام و عرفان اسلامی در مسیر دفاع از دین حرکت کرده‌اند؛ اما اقبال این هر سه راه را ناکافی و بلکه مضر در دفاع از دین می‌داند. در ادامه، نقدهای اقبال بر این سه دانش تبیین می‌شود و در نهایت، طرح پیشنهادی و روش کلامی وی تشریح و سپس ارزیابی می‌گردد.

۱. فلسفه‌ستیزی اقبال

فلسفه به معنای خاص، علمی است که سعی می‌کند از طریق عقل برهانی، احکام کلی وجود را به دست آورد (طباطبائی، ۱۳۷۸، ج ۱، ص ۱۸؛ مصباح، ۱۳۹۲، ج ۱، ص ۹۱ و ۱۰۶). بدین لحاظ، در بسیاری از موارد با دین مسائل مشترکی دارد. بنابراین فلسفه ظرفیت بالایی در اثبات عقاید دینی دارد. در تراث اسلامی نیز همواره فلسفه به کار دین‌داران آمده است؛ اما اقبال با اینکه خود فلسفه خوانده است و به عنوان فیلسوف شناخته می‌شود (ساکت، ۱۳۸۵، ص ۴۹۵)، از مخالفان سرسخت فلسفه (شرق و غرب) است. او بارها به این مطلب در دیوان خود تصریح کرده است؛ مانند: «مرا درس حکیمان درد سر داد» (اقبال، ۱۳۶۱، ص ۵۲۵)؛ «جهان را تیره‌تر سازد، چه مشایی، چه اشراقی» (همان، ص ۷۹)؛ «چه کنم که عقل بهانه‌جو گرهی به روی گره زند... ز کنشت فلسفیان درآ» (همان، ص ۶۵). اقبال حتی به یکی از دوستان خود - که از سالله سادات و اهل فلسفه بود - نهب می‌زند و به او در خصوص فلسفه هشدار می‌دهد و پیروی از پیامبر ﷺ را توصیه می‌کند (حسنی ندوی، ۱۳۷۷، ص ۵۴).

به‌هرروی موارد زیر از جمله دلایل مخالفت اقبال با فلسفه است:

یک - فلسفه از عقل استدلالی بهره می‌جوید؛ عقلی که با اندیشه و مفاهیم صرف ذهنی سروکار دارد؛ در نتیجه، همواره میان اندیشه و حقیقت فاصله وجود خواهد داشت؛ حال آنکه به نظر اقبال، اندیشه باید فاعل شناسا را به

حقیقت برساند و او را در پشت مفاهیم ذهنی متوقف نکند (اقبال، ۱۳۶۸، ص ۳۹-۴۰). اقبال در اینجا از باب نمونه، با بررسی براهین خدانشناسی فلسفی نشان داده است که این براهین نه به دلیل مغالطات به کاررفته در آنها، که حتی در صورت درستی قواعد استنتاج نیز، به کار کشف واقعیت نمی‌آیند (همان) و چراغی را برای هدایت بشر بر نمی‌افروزند (همان، ص ۲۹). به تعبیر وی، «خدا یک حقیقت ریاضی یا یک دستگاه ساخته‌شده از مفاهیم به‌هم‌پیوسته نیست» (اقبال، بی‌تا، ص ۲۳). این دیدگاه که دست فلسفه را کوتاه و نخیل واقعیت را بلند می‌بیند، در واقع همان نظرگاه غزالی و کانت است (معروف، ۱۳۸۲، ص ۳۴-۳۵)؛ دیدگاهی که عقل فلسفی را اتر شمرده و سبب شده است تا غزالی به عرفان، و کانت به عقل عملی پناه برند.

دو - از نظر اقبال، بهره‌جویی فلسفه از عقل استدلالی و ارتباط با مفاهیم ذهنی سبب شده است تا فلسفه به ابزاری خشک و سرد تبدیل شود؛ به‌گونه‌ای که هرچند همچون فیزیک، ریاضیات و منطق، دارای قواعد صحیح و حقی است، اما هیجان و سوزی در انسان‌ها ایجاد نمی‌کند؛ حال آنکه انسان‌ها نیازمند هیجان و حرارت درونی‌اند. او تصریح کرده که دین شدیداً نیازمند حرارت و جوشش است و این از عقل بر نمی‌آید: «تجربه نشان داده است که حقیقت برآمده از خرد محض، در شعله‌ور ساختن ایمان و اعتقاد، دارای قدرت و توانایی الهام شخصی نیست. این خود دلیلی است بر اینکه اندیشه محض تأثیری اندک در زندگی انسان داشته است» (اقبال، ۱۳۶۸، ص ۱۸۸). به همین دلیل است که اقبال، کوشیده تا افکار و اندیشه‌های خود را در قالب شعر بریزد تا این تأثیر را در مخاطب ایجاد کند؛ چنان که سروده است:

حق اگر سوزی ندارد، حکمت است
شعر می‌گردد چو سوز از دل گرفت

(اقبال، ۱۳۶۱، ص ۲۷۷)

سه - اقبال عقل فلسفی متعارف را مخالف شیوه و هدف دین می‌داند. به اعتقاد او، دین بر عمل بیش از اندیشه تأکید می‌ورزد (اقبال، ۱۳۶۸، ص ۶) و هدفش احیای انسان است و «به چیزی کمتر از رؤیت مطلق رضایت نمی‌دهد» (همان، ص ۸) و این مهم از فلسفه بر نمی‌آید (همان). چنان که فلسفه بر شک استوار است و ایمان و دین بر یقین (همان، ص ۸).

چهار - اقبال فلسفه اسلامی را برآمده و متأثر از فلسفه و اندیشه یونانی و ادامه آن می‌داند؛ درحالی که به نظر او، عقل قرآنی، غیر از عقل یونانی است. عقل یونانی به لحاظ هستی‌شناسانه، عالم ماده را نادیده و غیرمهم می‌شمرد و به لحاظ روش‌شناختی هم می‌کوشد حقایق را تنها با کاوش ذهنی و به شکل انتزاعی بررسی کند و این هر دو در تضاد با تعالیم قرآنی است؛ چراکه قرآن، هم ما را به طبیعت ارجاع داده و هم شنیدن و دیدن را کراراً به‌عنوان بالارزش‌ترین هدایای الهی مورد ملاحظه قرار داده است (همان، ص ۱۱). اقبال در این زمینه، مشخصاً مشاهیر فلاسفه یونان را به چالش کشیده است (اقبال، ۱۳۴۳، ص ۲۳) و حتی افلاطون را «راهبی از گروه گوسفندان قدیم» دانسته است که فلسفه‌اش، به کار دنیا نمی‌آید و تنها شایسته دماغ متصوفه است (اقبال، ۱۳۶۱، ص ۱۰۵). اقبال

همچنین انتزاعی و کلی بودن قوانین منطق ارسطویی را دلیل ناکارایی آن در زندگی می‌داند (اقبال، ۱۳۶۸، ص ۱۸۴). این نقد/اقبال بر منطق، خرده‌گیری رمانتیست‌های قرن نوزدهم بر عقلانیت روشنفکری قرن هجدهم را تداعی می‌کند (رک: بیات، ۱۳۸۶، ص ۲۹۸-۳۰۶). به‌هرحال فلسفۀ یونانی و عقل یونانی‌زده جایگاهی در اندیشۀ اقبال ندارد؛ خصوصاً اینکه دین، آدمی را به سه منبع معرفت (تجربۀ دینی، مطالعه تاریخ و مطالعه طبیعت) ارجاع می‌دهد و تنها این سه راه را معتبر می‌داند (اقبال، ۱۳۶۸، ص ۱۴۶)؛ درحالی‌که فلسفه بیگانه از این امور است.

پنجم - عقل فلسفی متعارف، عقل تمدن‌ساز نیست. به‌اعتقاد اقبال، محققان اولیۀ اسلامی تحت افسون تفکر یونان باستان درآمده بودند و این سبب شده بود که حتی «قرآن را هم زیر چراغ تفکر یونانی بخوانند» (همان، ص ۱۱). این‌گونه شد که تمدن اسلامی دو قرن به تأخیر افتاد. البته «فلسفۀ یونانی چشم‌انداز متفکرین اسلامی را وسعت بخشید؛ ولی در مجموع، دیدشان را نسبت به قرآن تیره ساخت» (همان، ص ۱۰) و تنها بعد از دویست سال، هنگامی که اندیشوران مسلمان جسارت نقادی اندیشه و فلسفۀ یونانی را یافتند و به شیوۀ پژوهش قرآنی روی آوردند، تمدن اسلامی آغازین گرفت. اقبال این «طغیان فکری ضد فلسفۀ یونان» را ضمناً «در جهت حفظ مصالح کلامی» دانسته است (همان، ص ۱۶۱).

یادسپاری این نکته شایسته است که بدانیم، اینکه گفته شد اقبال مخالف فلسفه است، به این معنا نیست که او بلاهت و نادانی را بر عقل ترجیح داده باشد. مخالفت او با فلسفه در واقع به دو معناست:

اول اینکه او «توقف در ایستگاه فلسفه» و «عقل‌بستگی» را نادرست و ناکافی می‌داند و به کرات اندیشوران را دعوت می‌کند که از فلسفه گذر کنند و به سطحی بالاتر، یعنی عرفان درآیند: «عشق است امام من و عقل است غلام من» (اقبال، ۱۳۶۱، ص ۶۴). به‌باور او، عقل و شهود مکمل همدیگرند، با این تفاوت که یکی حقیقت را به‌تدریج درک می‌کند و دیگری یک‌باره؛ یکی چشم بر جاودانگی حقیقت می‌دوزد و دیگری نظر بر چهرۀ این‌جهانی و ناپایدار آن دارد؛ یکی لذت حضور همه حقیقت را درمی‌یابد و دیگری خردک‌خردک در پی درک تمامی آن است... هر دو به هم نیاز دارند؛ البته شهود از عقل بالاتر است (اقبال، ۱۳۶۸، ص ۱۰). اقبال حتی بر غزالی این خرده را گرفته است که وی میان عقل و شهود خط حائلی کشیده است؛ درحالی‌که «عقل و کشف و شهود، اساساً به‌هم‌پیوسته‌اند» (همان، ص ۱۳). پس او ابدأ منکر و مخالف عقل و خردورزی نیست (رک: بهنام‌فر و دیگران، ۱۳۹۳، ص ۳۴-۷۰). او حتی معتقد است که دین به لحاظ وظیفه‌ای که بر عهده دارد، بیش از امور دیگر نیازمند بنیادهای عقلانی است (اقبال، ۱۳۶۸، ص ۹).

دوم اینکه او با فلسفۀ متعارف سر‌ناسازگاری دارد و در واقع فلسفۀ اسلامی را همان فلسفۀ یونانی می‌داند و با آن مخالفت می‌کند. پس نباید پنداشت که وی دشمن فلسفه است. او چگونه می‌تواند مخالف فلسفه باشد؟ درحالی‌که خود مبدع فلسفۀ خاصی به‌نام «فلسفۀ خودی» است. فلسفه‌ای که از دیگر فلسفه‌های اسلامی و غربی سواست و با رویکردی اجتماعی - سیاسی در پی تحرک‌بخشی به امت اسلام است تا عزت و شکوه از دست‌رفته

مسلمانان را بازآفرینی کند. این فلسفه، در واقع فلسفه به‌معنای آنتولوژی نیست؛ بلکه نوعی ایدئولوژی محسوب می‌شود که بیشتر به بایدها و نبایدها و الزامات احیای جوامع اسلامی توجه کرده است.

۲. اقبال و گذر از کلام اسلامی

در قرون اولیه با فتوحات و گسترش جغرافیای اسلام، اندیشه‌های ملل فتح‌شده که به دنیای اسلام سرازیر شدند، دانش‌های متعددی در فضای اسلامی ایجاد شد یا از آن متأثر شدند. فلسفه و کلام از آن جمله‌اند. با اینکه همواره میان متکلمان و فلاسفه نزاع علمی درمی‌گرفت، لکن در نهایت با ظهور *خواجه نصیرالدین طوسی* (در قرن هفتم هجری)، دانش کلام به سیاق فلسفه درآمد. از آن پس، درک آثار کلامی و دفاع از مباحث مبدأ و معاد، بدون اندیشه فلسفی محال می‌نمود. آثار متکلمان متأخرتر (سنی یا شیعه)، مانند *فخر رازی* یا *لاهیجی* تا به امروز، به‌خوبی گواه «کلام فلسفی» است. این در حالی است که بر پایه توضیحاتی که پیش‌تر ارائه شد، باید *اقبال* را علاوه بر فلسفه‌ستیز بودن، مخالف کلام سنتی به‌شمار آورد. پیش‌تر دلایل مخالفت *اقبال* با فلسفه معلوم شد. دلایل مخالفت وی با کلام سنتی نیز به‌قرار زیر است:

یک - از نظر *اقبال*، کلام سنتی به‌دلیل آغشتگی با مباحث فلسفی و عقلانی، در برابر اشراق و تجربه باطنی قرار دارد و نمی‌تواند در آدمی شور و حیات برانگیزد و برانگیزاند. به‌اعتقاد او، «جهان امروز اندیشمندی چون مولوی را می‌طلبد» (همان، ص ۱۳۹) نه *ارسطو* و *ابن‌سینا* و *لاهیجی* و *فخر رازی* را. *اقبال* در همین راستا جریان اشعری‌گری و اعتزال را ناقص و ناتمام می‌داند. اشاعره به‌رغم نقد تفکر یونانی، همچنان در «دفاع از سنت دینی با سلاح منطق جدلی یونان» اقدام می‌کردند. همچنین در اندیشه به‌نوعی «فلسفه‌پردازی می‌کردند» (*اقبال*، ۱۳۵۷، ص ۵۸). معتزله نیز ایرادشان این بود که «دین را فقط تجسم عقیده می‌دانستند و آن را به‌عنوان یک حقیقت مسلم حیاتی نادیده می‌گرفتند و هیچ توجه نداشتند که تقرب به حقیقت، جز از جهات عقلی هم میسر است» (*اقبال*، ۱۳۶۸، ص ۱۲). آنها دین را به‌دستگاهی از تصورات منطقی تنزل دادند و ندانستند که تأکید بر راه اندیشه بدون توجه به تجربه علمی و شهودی راه به‌جایی نمی‌برد (همان، ص ۱۲). اعتزالی‌ها «هستی را تنها با عقل می‌سنجیدند و دین را با فلسفه می‌آمیختند و عقاید دینی را با مفاهیم اصطلاحات فلسفی تعبیر می‌کردند. و این سبب شد خواه‌ناخواه از مقتضیات طبع انسانی غفلت ورزیدند و انسجام دستگاه دینی را به‌خطر انداختند» (*اقبال*، ۱۳۵۷، ص ۵۷).

دو - به‌اعتقاد *اقبال* کلام سنتی هرچند در زمان خودش لازم بوده، امروزه پاسخگوی مسائل بشر نیست. امروز باید به‌گونه دیگری از آموزه‌های دینی دفاع کرد؛ چراکه اکنون زمانه دیگری است. (همان، ص ۶). او تصریح می‌کند که «مفاهیم روش‌های کلامی، حجابی از اصطلاحات عملاً منسوخ مابعدالطبیعی هستند» (همان، ص ۱۱۱). بنابراین در دفاع از عقاید ایمانی باید طرحی نو درانداخت (این طرح *اقبال*، در قسمت پایانی مقاله خواهد آمد).

سه - متکلمان اسلامی این امتیاز و این فرصت را داشتند که سرانجام بعد از دویست سال از زیر چراغ یونان بیرون آمدند و به شیوۀ قرآنی توجه کردند و محسوسات و تجربه را در راه باورهای کلامی به کار گرفتند (همان، ص ۱۱): اما مشکل این بود که همچنان بر اندیشهٔ آنها ثنویت حاکم بود؛ ثنوبیتی که سوغات آیین‌های تازه‌واردی بود که بر اثر فتوحات به دنیای اسلام وارد شده بودند. به نظر اقبال، نه فلاسفه و نه متکلمان اسلامی، بلکه «تنها متصوفه پایبند به دین بودند»؛ زیرا «که کوشیدند تا معنای وحدت تجربهٔ درونی را فهم کنند» (همان، ص ۱۱) و کثرت در هستی را به وحدت برسانند. به اعتقاد او، این شیوه یکی از شیوه‌های مهم قرآنی و مهم‌ترین شیوه برای فهم هستی است (همان).

چهار - به اعتقاد اقبال، سیاست‌بازان در غالب موارد پشت جریان‌های کلامی بوده‌اند. اقبال توضیح می‌دهد که بعضاً متکلمان اسلامی بیراهه رفته‌اند و بر سر حرف‌های بی‌فایده نزاع کرده‌اند. اصلاً این دعوای کلامی را برآمده از نفع‌پرستان عباسی و اموی می‌داند. برای نمونه، صریحاً بنی‌امیه را کسانی می‌داند که برای فریب مردم دربارهٔ شهادت امام حسین علیه السلام دست به جبرگرایی زدند (همان، ص ۱۲۷). بنابراین، اقبال از کلام اسلامی درمی‌گذرد و فایده‌ای در دعوای کلام سنتی نمی‌بیند.

۳. اقبال و پالایش عرفان اسلامی

پدر اقبال، شیخ نورمحمد، از اعضای سلسلهٔ قادریه است. خود اقبال نیز در سنین پایین با این فرقه بیعت کرده است (اقبال، ۱۳۷۲، ص ۱۰۲). بنابراین او از کودکی در منزل پدری شاهد محفل عرفانی بوده است؛ محفلی که به گفتهٔ اقبال در آن *فصوص الحکم*، *فتوحات مکیه* و مانند آن تدریس می‌شد (همان، ص ۸۴). آثار و اشعار اقبال نیز نشان می‌دهد که او شیفته و دلباختهٔ عرفان اسلامی است و هر جا فرصتی به دست داده از عرفا و عرفان به‌نیکی یاد کرده است؛ مثلاً *حلاج* را ستوده (اقبال، ۱۳۶۸، ص ۱۱۰)، اسماعیلیه را به دلیل ابداع «قاعده الواحد» و *غزالی* شک‌گرا را به سبب نقد فلسفه و گشودن راه عرفان تمجید کرده و از همه بیشتر، مولوی را ستایش کرده و خود را مرید وی دانسته است (اقبال، ۱۳۵۷، ص ۴۱ و ۵۳)؛ چنان‌که آرزوی او برای عصر حاضر ظهور مردی چون مولای رومی بوده است، نه امثال بوعلی (اقبال، ۱۳۶۸، ص ۱۳۹).

مطلوبیت عرفان نزد اقبال به این سبب است که عرفان در کانون توجه خود، کشف حقیقت یگانه، یعنی خدای متعال را در نظر دارد و با اینکه وظیفهٔ عرفان، اثبات دین و عقاید دینی نیست، اما یافت حضوری مدلول دین، دستاورد بزرگ عرفان است. اگر فیلسوف و متکلم می‌کوشد تا از راه مفاهیم عقلی، وجود خدای متعال و صفات حضرتش را اثبات کند و باورمند سازد، عرفان می‌کوشد به جذاب‌ترین شکل، این حقیقت را عینی کند. در واقع، عرفان تنها راهی است که می‌تواند حقایقی را که دیگرانی چون اشاعره و معتزله و فلاسفه درک نمی‌کردند، عینی و هویدا کند (اقبال، ۱۳۵۷، ص ۴۱). اقبال بارها در مقایسه‌ای میان *ابن‌سینا* (به‌عنوان نمایندهٔ فلاسفه) و مولوی (به‌عنوان نمایندهٔ عرفا) این ابراز ارادات به عرفان مولوی را نشان داده است؛ مثلاً:

بوعلی اندر غبار ناقه گم
دست رومی پردهٔ محمل گرفت

این فروتر رفت و تا گوهر رسید
آن به گردابی چو خس منزل گرفت

(اقبال، ۱۳۶۱، ص ۲۷۷)

با همهٔ ارادتی که *اقبال* به راه عرفان دارد، اما عرفان سنتی را نیز برای تبیین آموزه‌های اعتقادی و کلامی ناقص می‌داند و آن را به همان سیاق سابق، برای دفاع از دین مناسب نمی‌بیند و خواستار به‌روز شدن ادبیات عرفانی در عصر جدید است (اقبال، بی‌تا، ص ۱).

۱-۳. ویژگی‌های عرفان اسلامی و نقدهای اقبال بر آن

ویژگی‌های عرفان اسلامی و نقدهای *اقبال* بر عرفان سنتی عبارت‌اند از:

یک. عرفان سنتی غالباً «لذت‌ستیز» است. عرفای اسلامی، چه آنان که خوفی‌اند و چه آنان که شوقی می‌اندیشند، دنیا و لذت‌های دنیایی را مانع و رهن‌ وصال به باری تعالی می‌دانند. آنها تمام هم‌میشان در رسیدن به معشوق است؛ از این‌رو با تأکید بسیار بر زهد، هر لذتی را بر خود حرام می‌شمردند؛ به حداقل بسنده می‌کنند و تنها به لذت وصال می‌اندیشند و بس. حال آنکه *اقبال* پرداختن به امور دنیوی را مخالف ایمان و عرفان نمی‌داند. اتفاقاً یکی از ایرادات اساسی او به کلیسا، همین انگارهٔ تضاد دنیا و آخرت است (اقبال، ۱۳۶۸، ص ۹۹-۱۰۰ و ۱۷۴) که در دوران میانه باعث انحطاط جامعهٔ غرب شده بود؛ چنان‌که به اعتقاد او، یکی از عوامل بدبختی مسلمانان نیز اندیشه‌های رهبانیت و صوفی‌گرایانهٔ کلیسایی (اندیشهٔ سکولاریسم) است که در قالب تصوف به درون دنیای اسلام نفوذ کرد و موجبات بی‌توجهی به دنیا را در ذهن نخبگان اسلامی نهادینه کرد (اقبال، بی‌تا، ص ۱۷۲).

دو. عرفان سنتی «جامعه‌گریز و بی‌اعتنا به صلاح و فساد جامعه» است. عرفا معمولاً کاری با جامعه و تودهٔ مردم ندارند. آنها تمایل دارند که چون به حضرت حق رسیدند، در همان حال بمانند. حال آنکه این شیوه، خلاف روش انبیاست. *اقبال* سخن یکی از عرفا را نقل کرده و آن را بهترین بیان در آشکار کردن تفاوت عرفان نبوی و عرفان سنتی دانسته است. این عارف گفته بود: «پیامبر ﷺ به معراج رفت و بازگشت. سوگند به خدا، اگر من به آن نقطه رسیده بودم، هرگز به زمین بازمی‌گشتم» (همان، ص ۱۴۴). *اقبال* معتقد است، این یکی از رساترین سخنانی است که به‌خوبی روان‌شناسی عرفان سنتی را بیان داشته و نشان می‌دهد بر عرفان، آرامش حاصل از تجربهٔ اتحادی با امر مطلق، مرحلهٔ نهایی است؛ به‌گونه‌ای که شخص عارف، اگر هم به میان خلائق بازگردد، سود چندانی برای بشریت نخواهد داشت؛ درحالی‌که پیامبران بعد از وصال با بازگشت خود، حساب‌شده و هدفمند جهان بشری را تغییر می‌دهند (همان، ص ۱۴۳). *اقبال* با این‌گونه عرفان عزلت‌پیشه میانه‌ای ندارد. او مصلح آرزومند اجتماعی و تمدنی است. ویژگی بارز او حرکت به‌سوی بازآفرینی اقتدار مسلمانان است. او با هرگونه رخوت و بی‌اعتنایی به سرنوشت مردم، بیگانه است. سراسر دیوان حماسی *اقبال*، آکنده از واژگان شورآفرین و تحرک‌بخش است؛ مانند:

حیدری، خیبری، کراری، تیغ، شمشیر، سنان، انقلاب، شاهین، قوت، قدرت و آتش؛ و کمتر واژگان می و شاهد و ساغر و مطرب و نی و... یافت می‌شود. چنان‌که گفته است: «تیر و سنان و خنجر و شمشیرم آرزوست / با من میا که مسلک شُبیرم آرزوست» (اقبال، ۱۳۶۱، ص ۱۵). (مقصود از شُبیر امام حسین علیه السلام است)، «حیات اندر خطر زی» (همان، ص ۲۸۶)، «در جهان، شاهین بز، شاهین بمیر» (همان، ص ۴۳۵) و... .

سه. ایراد دیگر بر عرفان اسلامی، ظاهرگریزی و شریعت‌ناپذیری آن است (اقبال، بی‌تا، ص ۱۷۲). به همین سبب است که برخی از این جماعت از سوی فقهای اسلامی رانده و بعضاً تکفیر می‌شدند. این در حالی است که اقبال به‌شدت ملتزم به ظواهر شرع است (حسینی خامنه‌ای، ۱۳۶۴، ص ۳۷).

چهار. نقد دیگر، توجه افراطی این جماعت به سرای آخرت و غفلت از حکومت و سیاست است (اقبال، بی‌تا، ص ۱۷۲). از نظر او، وسعت عرفان اسلامی، نخبگان جامعه اسلامی را مجذوب خود می‌کرد. در نتیجه، کسانی که از لحاظ فکری و عقلی متوسط بودند، بر سریر قدرت قرار می‌گرفتند (همان، ص ۱۷۲ و ۲۱۳). روشن است که اقبال به‌عنوان یک مصلح اجتماعی و صاحب دغدغه، برای پاسخ به چرایی عقب‌ماندگی مسلمانان و پی‌جویی برای حل این مسئله، نمی‌تواند به چنین عرفانی تکیه کند.

پنج. از نظر اقبال، ادبیات عرفان سنتی، ناقص است؛ چراکه اولاً متأثر از سنت نوافلاطونیان و در نتیجه غیراسلامی است؛ و ثانیاً این ادبیات فرسوده شده است و مناسب عصر جدید نیست. به‌گفته او، ادبیات عرفانی هرچند درخشان است، ولی مجموعه اصطلاحات آن، از صور فکری نوعی مابعدالطبیعه فرسوده شکل گرفته است و اثر نسبتاً مهلکی در اندیشه نو دارد (اقبال، ۱۳۶۸، ص ۱۰۵). بنابراین، هرچند راه عرفان ستودنی است و برخلاف فلسفه و کلام سنتی به کار موجه‌سازی دین می‌آید، اما در دنیای نو شدیداً نیازمند ادبیات جدید است.

۴. طرح اقبال لاهوری در دفاع از دین در عصر جدید

تاکنون دانسته شد که اقبال راه‌های پیشینیان، یعنی ابزار فلسفه، کلام و عرفان سنتی را مناسب عصر جدید نمی‌داند؛ از این رو سعی کرده است با مهندسی و بازسازی مجدد اندیشه دینی، بایستگی و شفاف‌بخش بودن دین در عصر حاضر را - که به‌شدت دوره بی‌ایمانی است (کیویت، ۱۳۷۶، ص ۱۲ و ۲۳) - مستدل و مبرهن سازد. می‌دانیم که اقبال با اینکه صاحب اندیشه‌های کلامی، فلسفی، حقوقی، سیاسی و جامعه‌شناختی است، ابداً به‌معنای مشهور و مصطلح، متکلم نیست و هیچ کتاب کلامی هم به‌شیوۀ سنتی قلمی نکرده است. آثار کلامی معمولاً از تعریف علم کلام شروع می‌شوند و تا اثبات باری و صفات او و نبوت و امامت و معاد پیش می‌روند؛ لکن اقبال در اثر مهمش، یعنی همان کتاب معروف بازسازی فکر دینی، کوشیده متناسب با ذائقه جدید به موجه‌سازی دین در عصر حاضر بپردازد. اتفاقاً یکی از مقالات این کتاب، مشخصاً با نام «آیا دین ممکن است» تنظیم شده است. در اینجا تأکید بر این نکته ضروری است که اقبال - چنان‌که خود گفته است - ابداً به نفی گذشته نمی‌پرداخت

(اقبال، ۱۳۶۸، ص ۱۷۵)؛ بلکه تنها شیوه و سیاق آن را نمی‌پسندید و سخت می‌کوشید که آن را امروزین کند. در واقع باید گفت، اقبال روشنفکر و بلکه روشنگری است که در شکاف میان سنت اسلامی و مدرنیته غربی ایستاده است و می‌کوشد با طرحی برآمده از اسلام و مناسب اکنون، چاره‌اندیشی کند. او شدیداً بر این نکته پای می‌فشرد که طرحش برآمده از خود اسلام است، نه بیگانه از آن. او ابدأ نمی‌خواست اندیشه خود را بر اسلام تحمیل کند و به اصطلاح برای خوشامد امروزیان دست به پیرایشگری دین نمی‌زد یا بر آن نمی‌افزود؛ چنان که بعضاً حتی برخی از صاحب‌نظران این ایراد را بر اقبال وارد کرده‌اند که او در حل مسائل فکری، بیش از حد بر راه‌حل‌های مذهبی، فارغ از جنبه‌های علمی، تکیه داشته است و به همین دلیل نتوانست منشأ دگرگونی اجتماعی جهانی شود (صافی، ۱۳۹۲، ص ۱۰۸). باورمندی اقبال به اسلام تا آنجاست که در همان زمان بارها وی را به پان‌اسلامیسم متهم می‌کردند. همچنین برخی از نویسندگان، اقبال و اشعار او را از نظر شدت ارادت به اهل بیت علیهم‌السلام، عالی‌ترین و بزرگ‌ترین در میان شعرای امروز دانسته‌اند (شریعتی، ۱۳۸۰، ص ۱۵). همچنین آیت‌الله خامنه‌ای اذعان کرده‌اند که سال‌ها مرید اقبال بوده و در ذهن خود با او زیسته و تقاضای ترویج اندیشه او را در سطوح مختلف داشته است (حسینی خامنه‌ای، ۱۳۶۵، ص ۹-۳۷).

به‌هرروی راه و شیوه‌ای که اقبال در دفاع از دین مناسب دیده است، سه مرحله دارد:

۱-۴. مرحله نخست

اقبال معتقد است که در دفاع از دین، ابتدا باید از تجربه حسی و طبیعت‌پژوهی آغاز کند؛ چراکه روش تجربی از لحاظ فیزیولوژیایی نرم‌تر و از منظر روان‌شناختی مناسب‌تر با ذهن و عقل بشر است (اقبال، بی‌تا، ص ۲). انسان نیز به‌طور طبیعی درک و انس بیشتری با امور محسوس دارد. اقبال در اینجا به سراغ قرآن می‌رود و بر این مطلب پای می‌فشارد که اساساً این خود قرآن است که بشر را به مطالعه طبیعت و کاربرد امور حسی و تجربی فراخوانده است. مطالعه و تدبر در گیاهان، جانوران، حشرات، ستارگان، بادها، کهکشان‌ها و... بارها از بشر خواسته شده است (همان، ص ۶)؛ حتی لسان برخی آیات، توییحی است؛ مانند آیات ۱۷ تا ۲۰ سوره «غاشیه». همچنین نام بسیاری از سوره‌ها نام حیوانات است. بسیاری از مظاهر طبیعت، مورد سوگند خدای متعال قرار گرفته است. اقبال کراراً این دسته از آیات را یادآوری می‌کند تا نشان دهد که راه تجربه‌خواسته خود قرآن است (همان، ص ۱۸). اقبال خود در کتاب بازسازی فکر دینی بارها با مراجعه فراوان به اندیشه‌های علمی جدید، مثلاً با پرداختن به مسئله زمان و مکان و نسبت در فیزیک/ینشتین یا روان‌شناسی جدید، سعی کرده باور به وجود خدای متعال را بازسازی کند.

او همچنین در آثار مختلف خود نشان داده که مسلمانان هرچند در قرون اولیه بر اثر فتوحات و سراریز شدن علوم ملل فتح‌شده، بخصوص زیر نفوذ فلسفه عقلانی و طبیعت‌گریز یونانی قرار گرفتند، اما دو قرن بعد، آنان با بازگشت به قرآن و نقادی فلسفه یونانی و اخذ روش تجربی و طبیعت‌پژوهی موفق به تمدن‌سازی شدند. او نشان

می‌دهد که اتفاقاً مسلمانان به کمک همین هدایت قرآنی و اخذ روش تجربه تمدن‌سازی کردند و اروپایی‌ها نیز به‌وسیلهٴ آشنایی با علوم مسلمانان توانستند رنسانس و تمدن جدید را شکل دهند. بنابراین دین و علم و تمدن ذاتاً بیگانه نیستند و اسلام هم‌نوایی دین و تمدن را تجربه کرده است.

حکمت اشیا فرنگی‌زاد نیست	اصل او جز لذت ایجاد نیست
نیک اگر بینی، مسلمان زاده است	این گهر از دست ما افتاده است
چون عرب اندر اروپا پر گشاد	علم و حکمت را بنا دیگر نهاد
دانه آن صحرائشینان کاشتند	حاصلش افرنگیان برداشتند
این پری از شیشهٴ اسلاف ماست	باز صیدش کن که او از قاف ماست

(اقبال، ۱۳۶۱، ص ۵۰۳-۵۰۴)

اقبال البته در عین توجه به اهمیت علم، علم‌بستگی را بر نمی‌تابد و توقف در علم تجربی یا همان ساینسیسم را - که بعدها به پوزیتیویسم و پوزیستیویسم منطقی رسید - مردود می‌داند. چنان‌که پیش‌تر اشاره شد، او علم تجربی را تنها یکی از راه‌های کسب معرفت می‌داند و هنوز دو راه دیگر را لازم‌الاتباع می‌شمارد. به‌هرروی از نظر اقبال، بسنده کردن به علم تجربی مردود است و اساساً یکی از ایرادات او به تمدن غرب، همین علم‌بستگی و بی‌توجهی یا انکار معناست:

دانش حاضر حجاب اکبر است	بت‌پرست و بت‌فروش و بت‌نگر است
-------------------------	--------------------------------

(همان، ص ۱۲۸)

علم تا از عشق برخوردار نیست	جز تماشاخانهٴ افکار نیست
این تماشاخانه سحر سامری است	علم بی روح‌القدس افسونگری است

(همان، ص ۲۷۵)

علم بی‌عشق است از طاغوتیان	علم با عشق است از لاهوتیان
----------------------------	----------------------------

(همان، ص ۳۱۳)

۲-۴. مرحلهٴ دوم

اقبال در گام اول، مرحلهٴ حسی و تجربی را لازم می‌دید؛ زیرا مطالعهٴ علمی، میان انسان و طبیعت رابطهٴ نزدیکی حاصل می‌کند و بستر مناسبی برای ادراک درونی و مشاهدهٴ ژرف‌تر واقعیت فراهم می‌آورد (اقبال، ۱۳۶۸، ص ۱۰۵). او تصریح می‌کند که «علم و معرفت باید از آنچه عینی و آفاقی است، آغاز کند. تسخیر عقلانی عینیات و قدرتمند شدن نسبت به آنهاست که به عقل آدمی امکان آن را می‌بخشد که به آن طرف هرچه عینی است (یعنی به معنویات

و امور غیرمحمسوس) بگذرد» (اقبال، بی تا، ص ۱۵۱). بنابراین در گام دوم باید به سراغ «تجربه دینی» رفت. اقبال در کتاب معروف خود بسیار می کوشد تا نشان دهد که این تجربه دینی با تجارب عرفانی و تجارب نبوی با اندک تفاوتی، سنخیت دارد و معرفت‌زاست. اینکه اقبال چرا برای تبیین آموزه‌های دینی سراغ تجربه دینی رفته، به این سبب است که وی همچون امام خمینی^{ره} که جهان امروز را تشنه‌ی معنویت اسلام می‌دانست (موسوی خمینی، ۱۳۸۵، ج ۲۱، ص ۸۷)، معتقد است که نیاز بشریت امروز سه چیز است: ۱. تفسیر معنوی از عالم؛ ۲. رهایی معنوی فردی؛ ۳. اصول اساسی با اهمیت جهانی که تکامل اجتماع بشری را بر پایه‌ی معنویت هدایت کند (همان، ص ۱۸۷). لذا اقبال می‌کوشد این خلأ معنویت را با «تجربه دینی» که با «تجربه حسی و عینی» قرابت دارد و با ذائقه عصر جدید مناسبت دارد، پاسخ دهد.

۴-۳. مرحله سوم

پس از تجربه حسی که آمادگی برای تجربه عرفانی پدید آورد، نباید در شغف و جذبۀ عارفانه باقی ماند؛ بلکه باید به سراغ اصلاح امور اجتماعی رفت. در این مرحله، اقبال به مخاطبان خود ضرورت طرح «کلام اجتماعی» را پیش می‌کشد (در واقع، این مرحله یک روش مستقل نیست؛ بلکه اقبال در اینجا خواستار تحقیق و اثبات موضوعات کلامی در حوزه امور اجتماعی است). کلام اجتماعی یکی از حوزه‌های مطالعاتی اندیشه اجتماعی اسلامی است که به‌عنوان شاخه‌ای از الهیات اجتماعی اسلام به تبیین و توضیح و آموزه‌های اعتقادی و دیدگاه‌های دینی در باب مسائل اجتماعی می‌پردازد و از آنها در برابر دیدگاه‌ها و آموزه‌های رقیب دفاع می‌کند. به تعبیر دیگر، آن بخش از گزاره‌ها و مسائلی از کلام در حوزه عقاید که پیامدهای مستقیم یا غیرمستقیم بر ابعاد اجتماعی و زیست انسان دارد و بر نوع منش و رفتار اجتماعی او و بر نهادهای جامعه تأثیر می‌گذارد، در محدوده کلام اجتماعی جای می‌گیرد (شاکری زواردهی و عبدلی مسینان، ۱۳۹۳، ص ۲۷-۴۴). این همان کاری است که علامه طباطبائی، علامه محمدتقی جعفری، شهید مطهری، شهید هاشمی‌نژاد، آیت‌الله مصباح و دیگران در آن ورود کرده و کوشیده‌اند از آموزه‌های اجتماعی اسلام دفاع کنند. اقبال نیز به مناسبت‌های مختلف، مثلاً درباره حقوق زن در اسلام، جهاد در اسلام، و... در این مسیر گام برداشته است. به نظر می‌رسد با توجه به مسئله سکولاریسم و نیز تبلیغات ضددینی که ناظر به ابعاد اجتماعی دین اسلام است، پرداختن به کلام اجتماعی نیاز بیشتری می‌طلبد (اقبال، بی تا، ص ۱۱).

۵. ارزیابی روش کلامی اقبال

در طرح پیشنهادی و ابداعی اقبال، نکات مثبت و البته ملاحظاتی دیده می‌شود. نقطه بسیار مثبت طرح اقبال، توجه وی به علوم تجربی است. سوگمندان ما مسلمانان با تمام توصیه‌های دین اسلام به مسئله طبیعت و مطالعه آن، معمولاً در دانش کلام، از این حوزه استفاده نمی‌کنیم. چنین می‌نماید که بجز

بهره‌جویی در مسئله برهان نظم، دیگر ردپایی از دانش تجربی در آموزه‌های کلامی دیده نمی‌شود. اساساً یکی از نقدهای جدی بر روش‌شناسی دانش‌های موجود در حوزه علمیه، به‌ویژه در زمینه کلام و عقاید، عدم کاربرد روش‌های تجربی است.

وانگهی در روش‌شناسی علم کلام، معمولاً گفته می‌شود که این علم با روش‌های مختلف (حتی تجربی) از دین دفاع می‌کند (سبحانی، ۱۳۸۳، ص ۴)؛ اما گویا در علم کلام رایج، روش تجربی جایگاهی ندارد و بیشتر به نقل و عقل رضایت داده می‌شود؛ از این رو کلام اسلامی، بیشتر یا نقلی است یا عقلی. روشن است که در اینجا مقصود، اصالت تجربه و نفی معرفت‌های غیرتجربی نیست؛ بلکه مقصود، توجه به شیوۀ تجربی در کنار روش‌های دیگر است؛ روشی که هم مقبول دین و عقل است و هم سابقۀ تمدن اسلامی گواه آن است.

مزیت دیگر طرح *اقبال*، توجه او به کلام اجتماعی است. امروزه به دلایل مختلف، غالب پرسش‌های دینی درباره پاسخ‌گویی اسلام در حوزه مسائل مختلف اجتماعی است. به این معنا که بشر کنونی از اسلام انتظار حل مشکلات زندگی را دارد. البته برآورده شدن این انتظارات، بیشتر با فقه، سیاست و عمل اجتماعی مرتبط است؛ اما قطعاً دانش کلام می‌تواند و باید بخشی از این انتظارات را پاسخگو باشد؛ چنان‌که بزرگانی همچون شهید مطهری در این حوزه پیشگام بوده‌اند.

۵-۱. ملاحظات طرح اقبال

۱. روشن است که بهره‌برداری از روش تجربی در اعتقادات دینی، یک نیاز و امروزه یک ضرورت است؛ اما اینکه چه اندازه و چه مقدار از مسائل دینی را می‌توان با تجربه موجه‌سازی کرد، پرسش بی‌پاسخی است؟ آیا می‌توان همه علم کلام را از دامن دانش‌های پیشین بیرون کشید و در بستر تجربه قرار داد؟ لذا به نظر می‌رسد کنار نهادن راه‌های سنتی و عدم استفاده از روش‌های پیشینیان صحیح نباشد. بهتر آن است در کنار راه‌های قبل، از ابزار تجربه نیز سود برد.

۲. *اقبال* با برتر نشان دادن راه تجربه، به‌گونه‌ای سخن گفته که گویی اعتباری برای شیوۀ عقلی معتقد نیست. اگر این برداشت صحیح باشد، قابل مناقشه است؛ زیرا ادله عقلی بسیار سودمندند؛ اولاً استدلال عقلی می‌تواند در تقویت ایمان دینی مؤثر باشد. هرگاه عقل انسان در برابر مطلبی خاضع گردد و به آن گردن نهد، قلب و دل او گرایش بیشتری به آن می‌یابد. به تعبیر دیگر، هرچند ایمان مساوی با شناخت عقلی نیست، اما با آن مرتبط است و از آن تأثیر می‌پذیرد. ثانیاً ایمان دینی، به‌ویژه اگر بر عواطف مبتنی باشد، می‌تواند بر اثر مواجهه آدمی با شبهات تردیدآفرین، دستخوش تزلزل شود. در این موارد، یافتن مبانی استوار عقلی و زدودن شک و تردید در سایه آن، نقش مهمی در پیشگیری از آسیب دیدن ایمان یا جبران آسیب‌های واردشده دارد (سعیدی‌مهر، ۱۳۹۹، ج ۱، ص ۵۶)؛ علاوه بر اینکه اساساً روش تجربی بدون بهره گرفتن از دانش فلسفه و

منطق، ناممکن است. علم تجربی دست کم در اثبات موضوع و اصول موضوعه خود و نیز در استنتاج عقلی به این دو دانش نیازمندند (رک: مصباح، ۱۳۹۲، ج ۱، ص ۱۰۶-۱۲۲). اتفاقاً یکی از مشکلات و دلایل گرایش غرب به مادی‌گرایی و سپس بی‌اعتبار دانستن خدای متعال را باید در همین عدم درک درست از فلسفه اسلامی، به‌ویژه اصل علیت دانست (مطهری، ۱۳۵۷، ص ۱۰۲-۱۱۵).

۳. *اقبال* راه عقل را چون شور و هیجان ایجاد نمی‌کند، شیوه مناسبی برای دفاع از دین ندانسته است. در پاسخ باید گفت: از آنجاکه همه انسان‌ها اهل شور و عرفان نیستند، بنابراین دین را باید با شیوه‌های مختلفی موجه‌سازی کرد. این خود قرآن است که از مؤمنان خواسته است با روش‌های مختلف به موجه‌سازی دین بپردازند. قرآن در آیه ۱۲۵ سوره «نحل» خواسته است که با حکمت و موعظه و جدل از دین دفاع شود؛ «با حکمت و اندرز نیکو به راه پروردگارت دعوت کن؛ و با آنها با روشی که نیکوتر است، استدلال و مناظره کن!» در روایات نیز آمده است: «الناس معادن کمعادن الذهب و الفضة» (مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۵۸، ص ۶۵)؛ انسان‌ها معدن‌های مختلفی، مانند معدن طلا و نقره‌اند. بنابراین، بهره‌جستن از راه فلسفه، مفید بوده، کنار گذاشتن آن روا نخواهد بود. ضمن اینکه تبیین دین با شیوه‌های متعدد، حجت را بر اقشار و طوایف مختلف تمام کرده، بهانه را سلب می‌کند. وانگهی یکی از وظایف مهم دانش کلام، دفاع از باورهای دینی در برابر مخالفان است و در اینجا سخن از شور و... مناسب به‌نظر نمی‌رسد.

۴. *اقبال* فلسفه اسلامی را رهرو فلسفه یونانی دانسته و از این‌رو بوعلی و فارابی و سایر فلاسفه را نکوهیده و منتقدان فلسفه اسلامی، مانند غزالی و ابن‌تیمیه و نظایر آنها را ستوده است؛ درحالی‌که باید گفت: این تصور نادرست است که فلسفه اسلامی را فلسفه یونانی بدانیم. هرچند فلسفه اسلامی از یونان متأثر است، اما به‌گفته شهید مطهری، «فلسفه یونان در ابتدای ورود در حوزه اسلامی، مجموعاً بیش از دویست مسئله نبود؛ در فلسفه اسلامی بالغ بر هفتصد مسئله شده است و علاوه، اصول و مبانی و طرق استدلال، حتی در مسائل اولیه یونان بکلی تغییر کرده است» (مطهری، ۱۳۸۶، ج ۶، ص ۳۵) همچنین فلسفه یونان بعد از ورود به دنیای اسلام به‌شدت متأثر از آموزه‌های اسلامی شده است؛ تاجایی‌که بعضاً برخی منکر فلسفه اسلامی شده و آن را کلام اسلامی و نه فلسفه دانسته‌اند (رک: عبودیت، ۱۳۸۲، ص ۲۷-۴۲؛ خراسانی، ۱۳۸۵، ص ۶۷-۹۰).

۵. در کلمات *اقبال*، تفاوت روشنی میان تصوف و عرفان دیده نمی‌شود. خصوصاً ویژگی‌هایی که *اقبال* درباره عرفان برمی‌شمرد، بیشتر ناظر به تصوف است. ضمن اینکه عرفان شیعی به‌دور از مناسک خانقاهی بوده و در طول تاریخ کمتر حالت فرقه‌ای داشته است. بنابراین اوصافی چون عزلت‌گزینی و بی‌اعتنایی به صلاح و فساد جامعه، در عرفان شیعه پررنگ نیست (رک: فنایی اشکوری، ۱۳۹۲، ص ۴۷-۶۸). علاوه بر اینها، در عرفان اسلامی، اسفار اربعه مطرح است. عارف در سفر سوم و چهارم، بعد از نیل به حقیقت موظف است که به میان خلق‌الله بیاید و به اصلاح امور مردم بپردازد (مطهری، ۱۳۷۲، ج ۲، ص ۳۲۲).

۶ دانسته شد که *اقبال* با کنار نهادن و ناکافی دانستن راه فلاسفه و متکلمان می‌کوشد بعد از تجربهٔ حسی، به‌مدد تجربهٔ دینی، آموزه‌های دینی را پذیرفتنی کند. این در حالی است که دربارهٔ تجربهٔ دینی ابهامات زیادی وجود دارد. تجربهٔ دینی ضرورتاً خدای لایزال غیرمادی را به دست نمی‌دهد. هیچ دلیل و اطمینانی وجود ندارد که آن موجود غیبی که متعلق تجربه قرار گرفته است، امری مقدس و خصوصاً خدای متعال باشد؛ بلکه برای انسان‌های غیرمعصوم همواره، این احتمال وجود دارد که تجربه از سنخ مکاشفات و تجارب شیطانی باشد. به همین دلیل نیز عرفاً معمولاً تجاربشان را با قرآن می‌سنجند. گذشته از این، تجربهٔ دینی حتی اگر بتواند، حقیقت غایی (امر مطلق) یعنی خدا را برای شخص تجربه‌کننده اثبات می‌کند؛ اما تکلیف مقولات دیگر دینی چه می‌شود؟ به‌نظر می‌رسد ابزار تجربهٔ دینی - که موطنی غربی دارد - بیشتر به کار کلیسا می‌آید تا اسلام. مسیحیت که صرفاً بر آموزهٔ خدا تأکید دارد و از هرگونه نظام و احکام فقهی و اخلاقی تهی است، می‌تواند به تجربهٔ دینی دل‌خوش کند. از این‌رو این قبا شایستهٔ اسلام با آن همه احکام اجتماعی نیست. دین اسلام برای تنظیم صحیح زندگی انسان و ایجاد تحرک و پویایی و رشد و تکامل فرد و جامعه، برنامه دارد (جوادی آملی، ۱۳۸۰، ص ۵۶). اثبات و باورمند نمودن این امور، از عهدهٔ تجربهٔ دینی بر نمی‌آید.

نتیجه‌گیری

با بررسی دیدگاه‌های *اقبال* لاهوری دربارهٔ فلسفه، کلام و عرفان دانسته شد که وی کاربرد این دانش‌ها را به‌منظور دفاع از دین ناکافی، بلکه مضر می‌شمرد؛ فلسفه و کلام سنتی را یونانی‌زده، به‌دور از حرارت، و با منطقی دین بیگانه می‌داند. از نظر او، عرفان تنها راهی است که آدمی را به مشاهده و اتصال به حقیقت غایی می‌رساند و موجب حیات آدمی می‌شود. بنابراین باید بهترین شیوه برای فهم و دفاع از آموزه‌های دینی باشد؛ اما امروزه این شیوه نیز به همان سیاق سابق، پاسخگو نیست. *اقبال* سپس طرح سه‌مرحله‌ای را پیشنهاد کرده است. او معتقد است که در دفاع از دین، ابتدا باید حس و تجربه و دستاوردهای علم تجربی را به‌کار گرفت. در مرحلهٔ دوم با کمک «تجربهٔ دینی» به موجه‌سازی دین و آموزه‌های دینی همت گماشت. این تجربهٔ دینی قرابت خاصی با راه عرفانی دارد. در گام آخر نیز باید مسائل اجتماعی اسلام را کاوش کرد. در نقد دیدگاه‌های *اقبال*، معلوم شد که خرده‌گیری‌های وی دربارهٔ راه‌های پیشینیان صحیح نیست و نمی‌توان و نباید فرهنگ اسلامی را از زرادخانهٔ عظیم فلسفهٔ اسلامی و کلام سنتی محروم ساخت. بهتر آن است که در کنار روش‌های عقلی، نقلی و شهودی - که در تراث اسلامی استفاده شده‌اند - از علوم تجربی نیز بهره گرفت. متأسفانه در گذشته به روش تجربی بی‌مهری شده است. دربارهٔ تجربهٔ دینی نیز ابهامات زیادی وجود دارد که بهره‌مندی از آن را در موجه‌سازی دین دچار مشکل می‌کند. نکتهٔ آخر اینکه گام سوم طرح *اقبال*، یعنی توجه به کلام اجتماعی نیز یک ضرورت ناگزیر در عصر جدید و از امتیازات طرح *اقبال* است.

منابع

- اقبال لاهوری، محمد، ۱۳۴۳، *کلیات اشعار فارسی مولانا اقبال لاهوری*، مقدمه محمد سروش، تهران، کتابخانه سنایی.
- ____، ۱۳۵۷، *سیر فلسفه در ایران*، ترجمه ا.ح. آریان‌پور، تهران، امیرکبیر.
- ____، ۱۳۶۱، *اشعار فارسی اقبال لاهوری*، مقدمه و حواشی م. درویش، تهران، جاویدان.
- ____، ۱۳۶۸، *بازسازی اندیشه دینی در اسلام*، ترجمه محمد بقایی ماکان، بی‌جا، حیدری.
- ____، بی‌تا، *احیای فکر دینی در اسلام*، ترجمه احمد آرام، تهران، کانون نشر پژوهش‌های اسلامی، رسالت قلم.
- اقبال، جاوید، ۱۳۷۲، *زندگی و افکار علامه اقبال لاهوری*، ترجمه شهیندخت کامران مقدم (صفیاری)، چ دوم، تهران، آستان قدس رضوی.
- بهنام‌فر، محمد و دیگران، ۱۳۹۳، «نقد عقلانیت در مثنوی مولانا و کلیات اقبال لاهوری»، *مطالعات تئسقفار دانشگاه سیستان و بلوچستان*، سال ششم، ش ۲۱، ص ۷-۳۴.
- بیات، عبدالرسول و جمعی از نویسندگان، ۱۳۸۶، *فرهنگ واژه‌ها*، قم، مؤسسه اندیشه و فرهنگ دینی.
- جوادی آملی، عبدالله، ۱۳۸۰، *دین‌شناسی*، قم، اسراء.
- حسینی ندوی، سیدابوالحسن علی، ۱۳۷۷، *افکار شگفت اقبال*، ترجمه ابوشعیت عبدالقادر دهقان، بی‌جا، شیخ‌الاسلام احمد جام.
- حسینی خامنه‌ای، سیدعلی، ۱۳۶۵، «سخنرانی در همایش اقبال»، در: *ساخت اقبال: مجموعه مقالات کنگره جهانی بزرگداشت علامه اقبال لاهوری*، به کوشش غلامرضا ستوده، تهران، دانشگاه تهران و وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
- خراسانی، ابوالفضل، ۱۳۸۵، «نسبت کلام اسلامی با فلسفه اسلامی»، *معارف عقلی*، ش ۳، ص ۶۷-۹۰.
- ساکت، محمدحسین، ۱۳۸۵، *ماهتاب شام شرق*، تهران، میراث مکتوب.
- سبحانی، محمدتقی، ۱۳۸۳، «روش‌شناسی روش‌های کلامی (اقتراح)»، *پژوهه*، ش ۵، ص ۴-۱۰.
- سعیدی مهر، محمد، ۱۳۹۹، *آموزش کلام اسلامی*، قم، کتاب طه و مرکز نشر هاجر.
- شاکری زورده‌دی، روح‌الله و مرضیه عبدلی مسینان، ۱۳۹۳، «بررسی تطبیقی اصول روش‌شناختی کلام اجتماعی و جامعه‌شناسی دین با تأکید بر کارکردگرایی»، *اندیشه نوین دینی*، سال دهم، ش ۳۹، ص ۲۷-۴۴.
- شریعتی، علی، ۱۳۸۰، *ما و اقبال*، تهران، الهام.
- صافی، قاسم، ۱۳۹۲، *چنین گفت اقبال*، تهران، دانشگاه تهران.
- طباطبائی، سیدمحمدحسین، ۱۳۷۸، *نهایة الحکمه*، تصحیح و تعلیقه غلامرضا فیاضی، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
- عبودیت، عبدالرسول، ۱۳۸۲، «آیا فلسفه اسلامی داریم»، *معرفت فلسفی*، ش ۱، ص ۴۲-۵۸.
- فناهی اشکوری، محمد، ۱۳۹۲، «عرفان در ایران؛ جایگاه عرفان و تصوف و تعلیم و ترویج آن در ایران معاصر»، *اندیشه دینی*، ش ۴۶، ص ۴۷-۶۸.
- کیویت، دان، ۱۳۷۶، *دریای ایمان*، ترجمه حسن کامشاد، تهران، طرح نو.
- مجلسی، محمد باقر، ۱۴۰۳ق، *بحارالانوار*، بیروت، دارالتراث العربی.
- مصباح، محمدتقی، ۱۳۹۲، *آموزش فلسفه*، تهران، سازمان تبلیغات اسلامی.
- مطهری، مرتضی، ۱۳۵۷، *علل گرایش به مادیگری*، تهران، صدرا.
- ____، ۱۳۷۲، *مجموعه آثار*، تهران، صدرا، ج ۲.
- ____، ۱۳۸۶، *مجموعه آثار*، تهران، صدرا، ج ۶.
- معروف، محمد، ۱۳۸۲، *اقبال و اندیشه‌های دینی غرب معاصر*، ترجمه محمد بقایی ماکان، تهران، قصیده سرا.
- موسوی خمینی، سیدروح‌الله، ۱۳۸۵، *صحیفه امام*، تهران، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.

نوع مقاله: پژوهشی

نقد تصویر استشراقی از آموزه «بداء» بر اساس منابع شیعیان امامی

احمد بهشتی مهر / استادیار دانشگاه قم

a.beheshti@mail.qom.ac.ir

زهرا فرزنانگان / دانشجوی دکتری کلام اسلامی دانشگاه قم

z.farzanegan@gmail.com

دریافت: ۱۳۹۸/۱۲/۲۶ - پذیرش: ۱۳۹۹/۰۵/۰۶

چکیده

مقاله «بداء» در دایرةالمعارف اسلام چاپ لایدن هلند، به قلم گلذریهر و تربتون به رشته تحریر درآمده و به معرفی آموزه بداء نزد شیعیان می‌پردازد. این مقاله مواردی چون تعریف بداء، ادله آن، پیشینه تاریخی و برخی از مصادیق بداء را با استناد به منابع سنی و شیعی مطالعه کرده است. گرچه در این مقاله تلاش بر این بوده که هر دو دیدگاه مخالف و موافق را منعکس سازد، ساختار نامناسب و استفاده بیشتر از منابع اهل سنت (در مقایسه با منابع شیعی) مقاله را از نظر محتوایی دچار اشکالاتی ساخته که بازنویسی مقاله را ضروری می‌کند. اختلاف نظرات میان متکلمان امامیه در تبیین بداء نیز در ناموفق بودن نویسندگان غیرمسلمان از ارائه تصویری مشترک و بی‌اشکال از بداء سهم بسزایی داشته است. در این مقاله با روشی توصیفی - تحلیلی، محتوای ارائه شده درباره موضوعاتی چون تعریف بداء و ارتباط آن با علم الهی، تاریخچه پیدایش عقیده به بداء در جامعه اسلامی و برون‌دادهای اجتماعی - تاریخی آن نقادانه ارزیابی می‌شود. افزون بر این، اشکالات موجود در ساختار فعلی مقاله مطرح و ساختار مناسبی برای اصلاح پیشنهاد می‌شود.

کلیدواژه‌ها: دیدگاه افراطی در تعریف بداء، دیدگاه اعتدالی در تعریف بداء، علم ذاتی و فعلی، بداء در امامت، دایرةالمعارف اسلام لایدن هلند.

نزدیک به یک قرن است که مطالعات اسلام‌شناسی مورد توجه غیرمسلمانان و به اصطلاح مستشرقان قرار گرفته است؛ تاجایی که چندین دایرةالمعارف و دانشنامه در این زمینه تألیف شده و کتب و مقالات متعددی در موضوعات اعتقادی و فقهی مسلمانان به رشتهٔ تحریر درآمده است. یکی از این موارد، *دایرةالمعارف اسلام* است که با سه ویرایش در لایدن هلند به قلم نویسندگان غربی (و گاهی هم مسلمان) به چاپ رسیده است. مطالعه و نقد این آثار، در دهه‌های اخیر مورد توجه برخی پژوهشگران مسلمان قرار گرفته است. برای نمونه، می‌توان از دو اثر مؤلف محترم، آقای محمود تقی‌زاده داورى با عنوان *تصویر خانوادهٔ پیامبر ﷺ در دایرةالمعارف اسلام و تصویر امامان شیعه در دایرةالمعارف اسلام* نام برد. این دو کتاب و مقالاتی چون «تشابه اسمی، تفاوت ماهوی: نقدی بر مقالهٔ علی‌بن ابی‌طالب علیه السلام در دایرةالمعارف اسلام»، نوشتهٔ محمدرضا هدایت‌پناه و «نقدی بر مقالهٔ امام حسین علیه السلام در دایرةالمعارف اسلام»، نوشتهٔ علی بیات و علیرضا عسکر، به نقد و ارزیابی مدخل‌های تاریخ اسلام در این مجموعه پرداخته‌اند. برخی از مدخل‌های مرتبط با کلام امامیه، چون تقیه، تفسیر و تحریف، پیش از این توسط محمود مهدوی دامغانی در مقاله‌ای تحت عنوان «نظری به چند مقاله از دایرةالمعارف اسلام» ارزیابی و نقد شده و بسیاری دیگر همچنان نیازمند بررسی‌اند. مقالهٔ حاضر به نقد مدخل بداء در این مجموعه می‌پردازد. به عبارت دیگر، مسئلهٔ اصلی آن است که تصویر ارائه‌شده از آموزهٔ بداء به قلم نویسندگان *دایرةالمعارف اسلام* تصویری روشن و دقیق از آموزهٔ بداء است؟ برای پاسخ به این سؤال باید سؤال‌های خردتری را در عرصه‌های جزئی‌تر، چون محتوای آموزهٔ بداء، ساختار مطالب، استنادات و... مطرح کرد تا تصویر ارائه‌شده به‌خوبی نقد و بررسی شود. این مقاله از جهت اختصاص به موضوع بداء از مقالات *دایرةالمعارف اسلام* و بررسی دیدگاه مستشرقان، بدون پیشینهٔ خاص است. ضرورت چنین نگرش‌هایی با توجه به خالی بودن عرصه از حضور جدی شیعه‌پژوهان در نقد و مطالعهٔ آثار مستشرقان، به‌ویژه در موضوعات کلامی، روشن است. در مقالهٔ حاضر، که با روش کتابخانه‌ای در جمع‌آوری اطلاعات و سبک توصیفی و مقایسه‌ای نگرش یافته، سعی بر آن است که پس از ارائهٔ تصویری از آنچه در این مقاله دربارهٔ عقیدهٔ شیعیان به بداء مطرح گشته، با تکیه بر منابع کلامی و فرقه‌نگاری متقدم که در دسترس نویسندگان مقاله موردنظر بوده است، صحت و سقم دیدگاه‌های منتسب به شیعیان ارزیابی شده، نکات نیازمند اصلاح تبیین شود.

۱. تصویر آموزهٔ «بداء» در دایرةالمعارف اسلام

دایرةالمعارف اسلام شامل مجموعه‌ای از مقالات نظام‌مند است که به ترتیب الفبایی، در قلمرو مطالعات اسلامی در لایدن هلند منتشر شده است. مقالهٔ «بداء» اثر مشترک ایگناز گلنزیهر (۱۹۲۱-۱۸۵۰) و آرتور استنلی تریتون (۱۹۷۳-۱۸۸۱) است که در جلد اول ویراست دوم این مجموعه در سال ۱۹۶۰م به چاپ رسیده و از منابعی همچون *مقالات الاسلامیین و اصول کافی* بهره برده است. این مقاله که تلاش شایسته‌ای برای انعکاس دیدگاه شیعه دربارهٔ آموزهٔ بداء در مقابل دیدگاه مخالفان داشته و به زوایای گوناگون این موضوع پرداخته است، با تعریف بداء از

منظر اهل لغت و در اصطلاح علم کلام آغاز می‌شود و سپس با اشاره به ارتباط بین بداء و علم الهی، به بحث اصلی ورود پیدا می‌کند. دیدگاه افراطی برخی از شیعیان، که قائل به تغییرپذیری علم الهی هستند و همچنین دیدگاه معتدل شیعیان امامیه که پذیرش بداء را مستلزم عقیده به تغییرپذیری در علم الهی نمی‌دانند، به تصویر کشیده می‌شود. آن‌گاه پیش از آنکه معنای دقیقی از این آموزه طبق دیدگاه شیعه ارائه شود، به بیان تاریخچه مختصری از پیدایش این عقیده نزد شیعیان می‌پردازد. نویسندگان مقاله، چنان‌که برخی از اهل سنت پنداشته‌اند، کاربرد این عقیده را در توجیه شکست‌هایی که در طول تاریخ متوجه شیعیان می‌شد و برخلاف وعده‌های اولیای الهی بود و همچنین در توجیه تغییر جانشین امامان، عنوان کرده‌اند. سپس مهم‌ترین بخش محتوایی مقاله، یعنی ارائه تبیین صحیح از آموزه بداء نزد شیعیان آغاز می‌شود. اهمیت اعتقاد به بداء، فواید مترتب بر این عقیده و همچنین ذکر برخی از اتهامات اهل سنت بر شیعیان به دلیل پذیرش این آموزه، بخش پایانی مقاله یاد شده است.

۲. بررسی و نقد

مقاله «بداء» در *دایرةالمعارف اسلام* از سه زاویه محتوایی، ساختاری و سندی قابل تأمل است. نقد محتوایی به بررسی صحت و سقم مطالب می‌پردازد؛ نقد ساختاری ساختار مقاله را از حیث جامعیت و مانعیت بررسی کرده، مسائل ناگفته را که سزاوار بود در چنین مقاله‌ای ذکر شود و نیز سیر منطقی مباحث مطرح در مقاله را ارزیابی می‌کند و در پایان، منابع مورد استفاده در متن، از حیث اعتبار و تکرار ارزش‌گذاری خواهد شد.

۲-۱. نقد محتوایی

در ابتدا به نقد محتوای مقاله می‌پردازیم که خود شامل بررسی تعریف «بداء» و تاریخچه پیدایش این آموزه می‌شود.

۲-۱-۱. تعریف بداء

در این مقاله دو تعریف متفاوت از بداء ارائه شده است. تعریف نخست که افراطی توصیف شده، به گروه محدودی از شیعیان نسبت داده شده و تعریف دوم به نقل از شیعیان معتدل امامیه مطرح گردیده است. نویسندگان مقاله در ابتدای این نوشتار، بداء را از نظر اصطلاحی این‌گونه معنا کرده‌اند: «در اصطلاح کلامی عبارت است از ظهور شرایطی جدید که باعث تغییر در رأی پیشین خداوند می‌شود» (گل‌زهر و تریتون، ۱۹۶۰، ج ۱، ص ۸۵۰). سپس به بیان برخی دیدگاه‌های متفاوت در میان فرق مختلف شیعی اشاره شده است:

بداء در شکل افراط‌آمیز آن که تغییرپذیری اراده خداوند را مسلم فرض می‌کند، در فرقه‌های افراطی شیعه (بدائیه) تعلیم داده می‌شود. مذهب معتدل امامیه با دقت و مراقبت، کلماتی را به کار می‌برد که علم خداوند را دربر نمی‌گیرد و یا دست‌کم آن را به حداقل می‌رساند. گروه نخست می‌توانند از آموزه متکلم شیعی هشام‌بن حکم مبنی بر اینکه علم خداوند تا زمانی که متعلق آن موجود نشود، وجود نمی‌یابد، بهره‌گیرند. آنچه که هنوز به وجود نیامده (معدوم)، نمی‌تواند معلوم واقع شود. بنابراین،

بهمجرد اینکه اشیا موجود شوند، علم خداوند جانشین عدم علم او می‌شود. در عصر جدید نکته‌سنجی‌هایی در این باره در فرقه شیخیه از فرق شیعه انجام گرفته است (همان).

نکات قابل بررسی در این عبارات بدین شرح است:

الف) دیدگاه متکلمان شیعه درباره تغییرپذیری اراده الهی

سؤال نخست این است که آیا تغییرپذیری اراده الهی تنها در فرقه‌های افراتی شیعه، چون بدائیه، امری مسلم فرض گرفته می‌شد یا در میان متکلمان امامیه - که طبق گفته نویسندگان مقاله دیدگاهی میانه‌رو در باب بدء اتخاذ کرده بودند - نیز قائلینی داشته است؟ بررسی گزارش/شعری (متوفای ۳۲۴ق) در مورد عقیده امامیه در خصوص بدء - که در آن سه دیدگاه متمایز مطرح شده - در این زمینه راهگشاست. وی هم‌عصر کلینی بوده است؛ لذا دیدگاه‌هایی که از امامیه در این کتاب مطرح کرده، مربوط به متکلمان عصر حضور و دوره غیبت صغراست. وی در یکی از این گزارش‌ها می‌نویسد:

رافضه (شیعیان) در مورد اینکه آیا پس از آنکه خداوند اراده امری را کرد، جایز است برای او بدء رخ دهد یا نه، سه دسته هستند: گروه اول معتقدند برای خداوند بدء حاصل می‌شود و ممکن است اراده انجام کاری را در زمان خاصی داشته باشد، اما به دلیل اینکه در آن امر برای وی بدء حاصل می‌شود، از انجام آن فعل صرف‌نظر کند (طبق دیدگاه این گروه) بدء در امور (تکوینی) که خداوند به وقوع آنها علم دارد، ولی بندگان را (نسبت به وقوع یا عدم وقوع آنها) مطلع نساخته، رخ می‌دهد؛ نه در امری که بندگان را نسبت به وقوع آنها مطلع ساخته است. گروه دوم معتقدند بدء در آنچه خداوند به وقوع آنها علم دارد، ممکن است. (از نظر ایشان) بدء، هم در امری که وقوع آنها را به بندگان خویش خبر داده، رخ می‌دهد و هم در امری که بندگان را از وقوع یا عدم وقوع آنها مطلع نساخته است. اما دسته سوم کسانی هستند که اساساً وقوع بدء در مورد خداوند را جایز نمی‌دانند و این نسبت را از ساحت وی نفی می‌کنند (اشعری، ۱۴۰۰ق، ص ۳۹).

در این گزارش، دو فرقه نخست که قائل به بدء هستند، هر دو در اصل وقوع بدء در اراده الهی اشتراک دارند و نقطه افتراق آنها در امکان یا عدم امکان وقوع بدء در اخباری است که خداوند متعال بندگان خود را از آنها آگاه ساخته است. اگر گزارش اشعری صحیح باشد (چنان‌که نویسندگان مقاله در موارد دیگر به اقوال وی استناد کرده‌اند)، تمام قائلین به بدء در عصر وی، اراده را امری حادث و تغییرپذیر می‌پنداشته‌اند. این در حالی است که طبق مقاله حاضر، تنها فرقه بدائیه، یعنی کسانی که دیدگاهی افراتی در باب بدء داشته‌اند، تغییرپذیری اراده را امری مسلم فرض کرده و فرقه معتدل امامیه چنین عقیده‌ای نداشته‌اند.

نکته قابل توجه دیگر در گزارش/شعری این است که وی از گروه سومی نیز یاد می‌کند که از اساس منکر بدء بوده‌اند. امری که اشاره به آن در مقاله موردنظر می‌توانست به تکمیل مطلب کمک کند. حقیقتی که از نگاه مکدرموت در نگارش کتاب *اندیشه‌های کلامی شیخ مفید* مخفی نمانده است. وی گروه سوم را متکلمانی می‌داند که بدء را به معنای «نسخ» تأویل می‌برده‌اند (مکدرموت، ۱۳۷۲، ص ۴۴۰). به این مسئله در بخش نقد ساختاری با تفصیل بیشتری پرداخته خواهد شد.

ب) دیدگاه اعتدالی در تعریف بداء

در نیمه دوم مقاله تعریف قابل قبولی از «بداء» نزد شیعیان امامیه ارائه می‌شود و آن را با تفکیک میان مقدرات تغییرناپذیر در لوح محفوظ و مقدرات تغییرپذیر در لوح محو و اثبات، به گونه‌ای که مستلزم نسبت دادن چهل یا هر صفت نقص دیگری به خداوند متعال نباشد، توجیه می‌کند. تلاش نویسندگان مقاله برای ارائه معنای مورد پذیرش شیعیان از بداء، به رغم فضای تبلیغاتی برضد این آموزه در میان مخالفان شیعه، یکی از امتیازات این مقاله است. اما عبارت به گونه‌ای است که خاستگاه این نظریه را متأخر از دیدگاه‌های افراطی اولیه و در نتیجه تکاپوی شیعیان به صورت نظریه‌ای مقبول نزد کلام امامیه معرفی می‌کند. عبارت مقاله چنین است:

شیعیان معتدل مجبور بودند ابتکار فراوانی برای گریز از تناقضی که در این عقیده نهفته است، به خرج دهند تا بتوانند توافقی بیابند میان فرض ظهور لحظات جدید و تعیین کننده در علم خداوند - آن گونه که بداء بر آن دلالت دارد - و اعتقاد به علم مطلق خداوند و ازلیت علم او که عین وجودش می‌باشد؛ همان گونه که اکثر معتزله بدان معتقدند. و همچنین مجبور بودند به اشکال طرفداران دیدگاه متعارف که می‌گویند بنا بر فرض پذیرش بداء، امکان دارد که خداوند نسبت به پایان کارها جاهل باشد، پاسخ گویند (گلدزیهر و تریتون، ۱۹۶۰، ج ۱، ص ۸۵۰).

اینکه تلقی اولیه نزد شیعیان از مسئله بداء، همچون تلقی اهل سنت، مستلزم استناد چهل به خداوند متعال بوده، سپس برای پاسخ‌گویی به شبهات مطرح‌شده از سوی مخالفان، برداشت صحیح از این آموزه ارائه شد، صرفاً در حد یک احتمال می‌تواند مطرح شود؛ چراکه شواهد تاریخی مؤید یا مخالف این نظریه نیست. همچنین اگر این احتمال پذیرفته شود، تبیین معنای صحیح از این آموزه، توسط ائمه اطهار علیهم‌السلام بخصوص امام باقر و امام صادق علیهم‌السلام صورت گرفته است؛ چنان که فراوانی روایات از این دو امام در باب بداء و مضامین این روایات، حاکی از آن است. برای نمونه، امام صادق علیه‌السلام فرمود: «برای خداوند از روی چهل بداء حاصل نمی‌شود» (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۱، ص ۴۲۵).

همچنین منصورین حازم از امام صادق علیه‌السلام چنین می‌پرسد: «امروز چیزی می‌تواند باشد که دیروز در علم خدا نبوده است؟ فرمود: نه؛ هر کس این را معتقد باشد، خدایش رسوا سازد» (همان، ص ۴۲۷).

برخی دیگر از این روایات به تبیین ارتباط بین بداء و علم الهی اختصاص یافته است: «بداء برای خدا در چیزی باشد که هنوز وجود خارجی ندارد و چون وجود خارجی قابل ادراک پیدا کند، برای خدا بداء در آن نباشد و خدا هر چه خواهد بکند. به علم خود همه چیز را پیش از آنکه بوده باشند، دانسته است» (همان، ص ۴۳۱).

پس از عصر صادقین علیهم‌السلام سیر نزولی کاملاً محسوسی در حجم روایات بداء از سوی ائمه اطهار علیهم‌السلام شکل می‌گیرد که ممکن است علت آن تثبیت این عقیده در جامعه شیعی توسط امامان قبلی باشد. شاهد بر این مطلب، مناظره‌ای است که بین امام رضا علیه‌السلام و سلیمان مروزی رخ می‌دهد. زمانی که عمران صابی - که به دست مأمون اسلام آورده بود - وارد مجلس مأمون می‌شود، به او گفته می‌شود که سلیمان مروزی متکلم خراسان نیز در مجلس حضور دارد. وی به سلیمان به دلیل عقیده‌اش مبنی بر انکار بداء خرده می‌گیرد. در همین هنگام امام رضا علیه‌السلام وارد می‌شود و عمران از او می‌خواهد با سلیمان در این زمینه مناظره کند. نتیجه گفت‌وگوی امام علیه‌السلام با سلیمان اقرار وی به بداء است (صدوق، ۱۳۷۸، ج ۱، ص ۱۸۰).

از این مناظره نکاتی چند قابل استفاده است: نخست اینکه پیش از انجام بحث و مناظره، *عمران صابی* - که بنا بر این گزارش اسلام آورده بود - خطاب به *مأمون* می‌گوید: این فرد - یعنی *سلیمان مروزی* - گمان می‌کند که در بحث و نظر یگانه خراسان است؛ درحالی‌که بده را انکار می‌کند. این نشان از شهرت بحث بده در آن دوره، حتی در برابر *مأمون* (و پذیرش آن) در میان تازه‌مسلمانانی مانند *عمران* دارد. نکته دیگر اینکه در پایان این مناظره، *سلیمان* آموزه بده را می‌پذیرد و از انکار آن دست برمی‌دارد و پذیرش بده از جانب فردی چون او، گویای علنی شدن این بحث میان مخالفان و پذیرش بده توسط بزرگان آنان است (موسوی، ۱۳۹۶، ص ۶۸). تأمل در این گزارش‌ها نشان می‌دهد که معنای دقیق بده از سوی امامان علیهم‌السلام تبیین شده و از همان دوران به پاسخ‌گویی به شبهات در این باب اهتمام کافی گماشته شده بود.

گرچه احتمال دیگری نیز می‌تواند مطرح شود که بین فهم عوام و خواص از مسئله بده تفاوت بوده است؛ چنان‌که این احتمال از دید برخی محققان مخفی نمانده است (ر.ک: فانی اصفهانی، ۱۳۹۴، ص ۱۱۰). بنابراین ممکن است برداشت‌های نادرست از یک مسئله کلامی در نزد برخی شیعیان رخنه کند؛ تاجایی‌که در نزد فرقه‌نگاران به‌عنوان عقیده تمام شیعیان یا اکثر آنها رخ نماید.

آنچه گذشت، نقد جزئیاتی بود که همراه دو تعریف از بده ارائه شده است. اینک به بررسی دو تعریف افراطی و معتدل از بده پرداخته می‌شود. تعریف افراطی، تعبیرپذیری اراده الهی را مسلم فرض می‌کند و بر مبنای نظریه مسبق بودن علم الهی به وجود اشیا توجیه شد. این نظریه به‌زعم نویسندگان مقاله، شبهه مطرح‌شده از سوی مخالفان مبنی بر انتساب جهل به خداوند توسط شیعیان را تقویت می‌کرد. تعریف معتدل‌تر، بده را براساس پذیرش لوح محو و اثبات (شامل تقدیرات تغییرپذیر) و لوح محفوظ (حاوی تقدیرات تغییرناپذیر) تفسیر می‌کند (رعد: ۳۹) و چنان‌که روایات شیعی حاکی از آن است، با تقسیم‌بندی علم الهی به علم محتوم (تغییرناپذیر) و در دسترس پیامبران و فرشتگان) و علم مخزون (مربوط به امور معلق نزد خداوند)، شبهه انتساب جهل به خداوند را در فرض پذیرش بده رد می‌کند. تعریف اعتدالی ارائه‌شده از بده، مطابق با آیات و روایات است. برای نمونه، امام رضا علیه‌السلام فرمود:

علم (خدا) دو نوع است: علمی که خداوند به ملائکه و پیامبرانش آموخته است؛ که آنچه را که به ملائکه و پیامبرانش آموخته باشد، انجام خواهد شد و به خود و ملائکه و پیامبرانش خلاف نمی‌کند؛ و علمی دیگر که در نزد خود اوست و مخزون می‌باشد و احدی از خلق را بر آن آگاه نساخته است. از ناحیه آن علم است که آنچه را بخواهد جلو می‌اندازد و هرچه را بخواهد به تأخیر می‌اندازد؛ و آنچه را بخواهد محو می‌کند و آنچه را بخواهد ثبت می‌نماید (صدوق، ۱۳۷۸، ج ۱، ص ۱۸۰).

اما نسبت به دیدگاه افراطی ارائه‌شده در تعریف بده، پرسش پیش‌رو این است که چه افراطی در اعتقاد به تغییرپذیری اراده الهی وجود دارد؟ گویا مفروض نویسندگان مقاله این بوده که تعبیر در اراده الهی مستلزم پذیرش تغییر در علم الهی است و عقیده به تغییر در علم، همان انتساب جهل به خداوند است که شیعیان معتدل امامیه از آن احتراز جسته‌اند. در این باره دو مطلب قابل توجه است: نخست اینکه از تقسیم علم به علم ذاتی و علم فعلی نباید غفلت ورزید که به آن، پیش از این پرداخته شد. همچنین تغییر در اراده الهی، تفسیری افراطی از بده نیست؛ بلکه

به تصریح برخی روایات، بداء در تمامی مراحل مقدماتی خلقت اشیا، از جمله اراده، امکان پذیر است: «برای خداوند تبارک و تعالی بداء است، نسبت به آنچه بدانند هرگاه بخواهد و نسبت به آنچه برای تقدیر چیزها اراده کند؛ ولی اگر حکم به مرحله امضا و اجرا رسد، دیگر بداء نیست» (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۱، ص ۴۳۱).

با تأملی در روایات رسیده از اهل بیت علیهم السلام احتمال وجود یک دیدگاه افراطی در تفسیر بداء در میان جامعه اسلامی رواست؛ اما اینکه آن عقیده افراطی تغییرپذیری اراده الهی باشد، صحیح نیست. دیدگاه افراطی در مورد بداء آن است که بداء به گونه‌ای تبیین شود که مستلزم جهل یا پشیمانی در تصمیم خداوند باشد. امام صادق علیه السلام فرمود: «هر که بر این عقیده باشد که برای خداوند تبارک و تعالی بداء حاصل شود در چیزی که از پیش بدان آگاه نبوده، از او بیزارى جوید» (صدوق، ۱۳۹۵ق، ج ۱، ص ۷۰).

بنابراین توجه به هر دو معنای منفی و مثبت از آموزه بداء در مقاله «دائرة المعارف اسلام امری پسندیده محسوب می‌شود؛ اما در ارائه معنای منفی از بداء دقت کافی صورت نگرفته است. ممکن است علت این مطلب خلط مبانی معتزله با امامیه درباره علم و اراده الهی باشد؛ چراکه معتزله تا اواسط سده پنجم علم را ذاتی و ازلی می‌پنداشتند و چیزی به عنوان علم فعلی (علم مخلوق) برای خداوند قائل نبودند و اراده را حادث، قائم به ذات خدا و «لا فی محل» می‌دانستند (قاضی عبدالجبار، ۱۹۶۵، ج ۶ ص ۳). برخی دیگر نیز اراده را همان مراد و وجود تکوینی و خارجی اشیا تفسیر می‌کردند (همان، ص ۵). ناگفته نماند که متکلمان بغداد نیز - چنان که در بخش نقد ساختاری به آن پرداخته خواهد شد - بر اساس همین مبانی و به دلیل برآمدن اراده از علم، هرگونه تغییر در اراده را مساوی با تغییر در ذات الهی می‌پنداشتند و از همین رو بداء را نمی‌پذیرفتند؛ چراکه تغییر در علم ذاتی به حدوث علم و اثبات جهل در ذات الهی می‌انجامد (موسوی، ۱۳۹۶، ص ۲۴۸). بحث درباره حقیقت اراده الهی همواره معرکه آرای مختلف متکلمان و فیلسوفان مسلمان بوده است که تفصیل آن در این مجال نمی‌گنجد (ر. ک. الله‌نیا سماکوش، ۱۳۸۸، ص ۱۵۵-۱۷۰).

ج) دیدگاه هشام بن حکم درباره علم الهی

اینک به بررسی صحت و سقم مطلب منسوب به هشام مبنی بر نفی علم قبل از ایجاد پرداخته می‌شود. این سخن را بغدادی از قول جاحظ نقل کرده (بغدادی، ۱۴۰۸ق، ص ۴۹) و در مقاله حاضر نیز به کتاب وی استناد شده است. شیخ مفید پس از ذکر عقیده امامیه در باب علم پیشین الهی، آنچه را معتزله از قول هشام نقل کرده‌اند، مطلبی بدون سند می‌خواند و عقاید هشام درباره مسائل امامت و امتحانات الهی را مؤیدی بر خلاف آن می‌داند (مفید، ۱۴۱۳ق، ص ۵۵).

اشعری نیز همین مطلب را نه تنها به هشام، بلکه به اغلب شیعیان نسبت داده است: «تمام روافض، غیر از عده اندکی، قائل هستند که خداوند سبحان به آنچه موجود می‌شود، پیش از وجودش علم ندارد؛ و گروهی از آنان معتقدند خداوند تا بر شیء اثر نگذارد، به آن علم ندارد و تأثیر نزد آنان همان اراده است. پس زمانی که اراده وجودبخشی به چیزی را داشته باشد، به آن علم پیدا می‌کند و اگر آن را اراده نکند، به آن علم ندارد» (اشعری، ۱۴۰۰ق، ص ۴۸۹).

در تحلیل این عبارت دو احتمال پیش‌روی ماست: احتمال نخست اینکه مراد از عالم نبودن پیش از خلقت، علم ذاتی باشد که در این صورت قول صحیحی نیست و با مسلمات روایی شیعه در تضاد است (موسوی، ۱۳۹۶، ص ۲۳۹). چگونه ممکن است اغلب جامعه شیعی از روایاتی که خداوند متعال را به صفت علم ذاتی وی نسبت به تمام اشیاء (پیش از خلقت) ستوده‌اند، آگاهی نداشته باشند یا شناخت/شعری به چنین اعتقاد بارزی از شیعیان هم‌عصر خود، چون کلینی (آن هم پس از تألیف اصول روایی اولیه شیعی)، چنین نادرست باشد؟ اما اگر مراد از آن را علم مخلوق (علم فعلی) بدانیم، معنای صحیحی خواهد داشت؛ زیرا منظور ما از علم مخلوق همان اراده و مشیت خداوند و تقدیرهاست که طبق صریح روایات، امری حادث و مسبوق به عدم است. براین اساس، صحیح است که گفته شود خداوند عالم نبود و سپس عالم شد؛ به این معنا که اراده نکرده بود و سپس اراده حادث شد (همان، ص ۲۴۰). این احتمال از متن عبارت/شعری قابل برداشت است.

د) دیدگاه متکلمان شیعه درباره علم قبل از ایجاد

مطلب آخر ناظر به این عبارت در مقاله است که به دلیل اختصارگویی، منظور واقعی نویسندگان از آن روشن نیست: «در عصر جدید نکته‌سنجی‌هایی در این باره در فرقه شیخیه از فرق شیعه انجام گرفته است» (گل‌دیزهر و تریتون، ۱۹۶۰، ج ۱، ص ۸۵۰). اگر مراد این است که نگاه نقادانه به این نوع اعتقاد در باب علم الهی، پیش از ایجاد توسط فرقه شیخیه در عصر جدید صورت گرفته و پیش از آن سابقه چندانی نداشته است، با شواهد موجود در آثار کلامی متقدمین سازگار نیست؛ چراکه این نوع نگاه به علم خداوند، از همان زمان ائمه علیهم‌السلام نفی شده است و حکما و متکلمان امامیه علم خداوند به اشیاء را مسبوق به وجود اشیاء دانسته‌اند. در منابع حدیثی و کلامی امامیه مطالب فراوانی در این باب وجود دارد که فقط به چند نمونه از آنها در حد گنجایش این مقاله اشاره می‌شود:

شیخ مفید در *اوائل المقالات* فصلی را تحت عنوان «القول فی علم الله تعالی بالاشیاء قبل کونها» باز می‌کند و در آنجا می‌نویسد: «خداوند متعال به تمام موجودات قبل از ایجاد آنها عالم است و هیچ امر حادثی نیست، مگر اینکه خداوند قبل از حدوثش به آن علم دارد. این مطلبی است که دلایل عقلی آن را اقتضا می‌کند؛ چنان که آیات قرآن و روایات متواتر از اهل بیت عصمت و طهارت علیهم‌السلام بر آن گواه است و مذهب جمیع امامیه همین است» (مفید، ۱۴۱۳ق، ص ۵۵).

متکلمان امامیه صدور افعال متقن از خداوند، مجرد ذات باری تعالی و استناد تمام موجودات به وی را از دلایل علم او برمی‌شمارند. این دلایل، چنان که علامه حلی شرح می‌دهد، علم پیشین او را به اشیاء ثابت می‌کند (حلی، ۱۳۸۲، ص ۲۰-۲۲). خواجه با تعبیر «یمكن اجتماع الوجوب و الامکان باعتبارین» اشکال تعلق علم الهی به متجدد قبل از حدوثش را نیز پاسخ می‌دهد (همان، ص ۲۸). *فاضل مقلاد* نیز به علم ازلی خداوند به موجودات تصریح کرده است (فاضل مقداد، ۱۴۲۲ق، ص ۲۰۰). روایات رسیده از اهل بیت علیهم‌السلام نیز بر همین معنا دلالت دارد. برای نمونه، امام رضا علیه‌السلام در پاسخ به سؤال مکتوب/یوب‌بن نوح در این زمینه نوشتند: «خداوند قبل از خلقت اشیاء همواره به آنها عالم بود؛ همان گونه که بعد از خلقت اشیاء به آنها عالم است» (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۱، ص ۱۰۷).

همچنین کلینی احادیث دیگری را در همین باب که شامل سؤال و جواب‌هایی بین اصحاب امام باقر و امام صادق علیهما السلام با ایشان است، می‌آورد که پاسخ سؤال‌ها یکسان است (همان، ص ۱۰۸). این احادیث بیانگر فضای کلامی شکل گرفته در عصر امامان علیهم السلام است و نشان می‌دهد از همان آغاز، بحث درباره صفات الهی، از جمله تعلق علم خداوند به اشیا قبل از ایجاد آنها، در محافل علمی آن زمان رواج داشته است و اصحاب با مراجعه به ائمه علیهم السلام به پاسخ‌های صحیح راهنمایی می‌شدند. بنابراین (براساس آنچه از ظاهر عبارت فهمیده می‌شود)، اظهار این مطلب که در عصر جدید اشکالات این قول، آن هم توسط فرقه شیخیه نقد شده، صحیح نیست و نشان از عدم آگاهی نویسندگان از تاریخ حکمت و کلام امامیه دارد. با این حال، اگر به نمونه‌هایی از نکته‌سنجی‌های فرقه شیخیه در متن مقاله تصریح می‌شد، به قضاوت بهتر در این زمینه کمک می‌کرد.

۲-۱-۲. آموزه بداء در بستر تاریخ

در این مقاله نیز همچون روند معمول مستشرقان در مطالعات اسلامی، نگاه تاریخی به آموزه‌های کلامی مغفول واقع نشده و حادثه یا حوادث تاریخی ویژه‌ای که می‌تواند به‌عنوان اولین ظهور و برون‌داد اجتماعی این آموزه تلقی شود، مطرح گردیده است. همچنین به وقایعی که آموزه بداء در شکل‌گیری یا تفسیر آن نقش داشته و همچنین به پیشینه پژوهش در موضوع بداء اشاره شده است.

الف) پیدایش تاریخی آموزه بداء

در این مقاله سه قول متفاوت درباره پیدایش نخستین اعتقاد به بداء نقل شده است: نظریه اول، ترویج نخست این عقیده را به مختار ثقفی نسبت می‌دهد (بغدادی، ۱۴۰۸ق، ص ۳۷). وی که در جریان نبرد با سپاه مصعب بن زبیر شکست خورد، کذب پیشگویی خود مبنی بر پیروزی را با اشاره به آیه ۳۹ سوره «رعد» و وقوع بداء در وعده الهی توجیه کرد. شهرستانی نیز همین قول را ذیل اعتقادات کیسانیه آورده است (شهرستانی، ۱۳۶۴، ج ۱، ص ۱۷۱). قول دوم به نقل از طبری مؤید همین ماجراست؛ با این تفاوت که مروج نخستین این آموزه، فردی به نام عبدالله بن نوف در سپاه مختار است. قول سوم، از عبدالله‌المطلب به‌عنوان نخستین مروج این عقیده نام می‌برد؛ ولی برای این قول منبعی ذکر نمی‌شود. راه جمعی بین اقوال سه‌گانه نیز از سوی نویسندگان مقاله پیشنهاد نشده است.

گرچه نخستین سخن از آموزه بداء در آثار فرقه‌نگاران در جریان قیام مختار نمود یافته، براساس منابع روایی شیعه و سنی نمی‌توان پیدایش این آموزه را به این دوره تاریخی منتسب ساخت. در منابع معتبر اهل سنت احادیثی از رسول خدا صلی الله علیه و آله در این زمینه نقل شده که دست‌کم نیم‌قرن مقدم بر قیام مختار است؛ مانند: «همانا سه فرد در بنی اسرائیل بودند: جذامی، طاس و نابینا. برای خداوند بداء حاصل شد که آنها را مبتلا سازد» (بخاری، ۱۴۲۵ق، ح ۳۴۶۴).

با تأمل در آنچه از مختار پس از شکست وی از مصعب بن زبیر نقل شده، می‌توان دریافت وی مبدع این نظریه نبوده است؛ زیرا وی برای اثبات مدعای خویش، به آیه ۳۹ سوره «رعد» (خداوند هرچه را بخواهد محو، و

هرچه را بخواهد اثبات می‌کند) استناد می‌کند، چنان‌که ائمه اطهار علیهم‌السلام نیز در اثبات بداء به آن استناد کرده‌اند: «آیا خداوند چیزی را جز آنچه ثابت بوده است، محو می‌کند؟ و آیا چیزی را جز آنچه نبوده است، ثابت می‌کند؟» (صداق، ۱۳۹۸، ص ۳۳۳)

همچنین اعتراضی از سوی سپاهیان مختار در واکنش به این توجیه نقل نشده است. این امر نشان می‌دهد که پیش از این، جامعه اسلامی با این آموزه آشنا بوده و به تبیین و استدلال بیشتری نیاز نداشته است. اما قول سوم که عبدالمطلب را نخستین فردی می‌داند که به بداء عقیده داشت، موافق با منابع روایی شیعه است؛ چنان‌که امام صادق علیه‌السلام فرمود: «همانا عبدالمطلب نخستین کسی بود که به بداء معتقد بود» (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۱، ص ۴۴۷).

گرچه در مقاله بداء، از نظر ساختاربنندی تفکیک صریحی میان اقوال علمای اهل سنت و شیعه در این زمینه صورت نگرفته است، مطرح ساختن این قول نشان می‌دهد که نویسندگان مقاله از تفاوت دیدگاه‌های شیعیان با منابع فرقه‌نگاری اهل سنت درباره تاریخچه پیدایش عقیده به بداء غافل نبوده‌اند و بدون قضاوت درباره صحت و سقم هیچ‌یک از اقوال، در کنار نقل قول از منابع مخالفان، دیدگاه شیعیان را نیز در این زمینه انعکاس داده‌اند.

ب) برون‌دادهای اجتماعی - تاریخی آموزه بداء

در ادامه بحث درباره نخستین رویداد اجتماعی بداء در جریان قیام مختار، یکی از اتهامات نویسندگان اهل سنت در راستای پذیرش آموزه بداء به‌عنوان اثرات امیدبخش این عقیده در میان جوامع شیعی ذکر می‌شود، بدون آنکه صورت نقل قول از کتاب یا نویسنده خاصی داشته باشد: «در طی مصائبی که برای جامعه شیعی رخ داد، این اندیشه به‌عنوان تبیینی مناسب برای توجیه عدم تحقق امیدها و پیشگویی‌های ائمه شکست‌خورده پذیرفته شد. اگر شیعیان می‌دانستند که تنها بعد از هزار یا دو هزار سال به پیروزی دست می‌یابند، مایوس و ناامید می‌شدند» (گلدزیهر و تریتون، ۱۹۶۰، ج ۱، ص ۸۵۰).

با مقایسه این سخن با سخن فخررازی در کتاب *المحصل*، به‌راحتی می‌توان به منشأ پیدایش این طرز فکر برای نویسنده پی برد: «این کتاب را با آنچه از سلیمان بن جریر زبیدی نقل شده، به اتمام می‌بریم: همانا امامان رافضه با آموختن دو عقیده به پیروان خویش، راه غلبه دیگران را بر آنان بسته‌اند. آموزه نخست، قول به بداء است. پس زمانی که به شیعیان خود وعده پیروزی و غلبه دادند، ولی وقایع طبق پیشگویی آنان رخ نداد، گفتند: برای خدا در این امر بداء رخ داده است» (فخررازی، ۱۴۱۱ق، ص ۶۰۲).

در ادامه مقاله نیز آمده است:

همچنین این اصل در تبیین تغییر جانشین مشروع امامان به خدمت گرفته می‌شود؛ [مثلاً] آن هنگام که به‌جای اسماعیل که از پیش [به جانشینی] تعیین شده بود، برادرش [امام] موسی کاظم به‌عنوان امام هفتم جانشین [امام] جعفر [صادق] شد. شیعیان به [امام] جعفر این سخن را نسبت می‌دهند که «برای خداوند امری جدید (که منجر به تغییر نظر وی شود) همچون آنچه که در مورد پسر اسماعیل به وقوع پیوست، هرگز حاصل نشده است. احتمالاً از نظر بسیاری از متکلمین

شیعه، این کاربرد افراطی بداء قبیح بوده است. در نتیجه، با تبدیل لفظ «ابنی» به «ابی»، کلام [امام] جعفر قابل قبول تر شده است. بدین وسیله تغییر خواست خداوند از پسر [امام] جعفر، به نیای ایشان، اسماعیل فرزند ابراهیم (که خداوند ذبح او را خواسته بود) منصرف می‌گردد (گلدزیهر و تربتون، ۱۹۶۰، ج ۱، ص ۸۵۰).

در این گفتار، دو اشکال اساسی وجود دارد: نخست اینکه پس از نقل قول از امام صادق علیه السلام می‌بایست به بررسی‌های سندی صورت گرفته توسط علمای امامیه اشاره‌ای می‌شد (برای نمونه، ر.ک: برنجکار، ۱۳۹۱، ص ۲۸-۳۰). دومین اشکال این است که تغییر متن حدیث را به متکلمان شیعه نسبت می‌دهند؛ درحالی که این تغییر طبق نقل دیگری است که شیخ صدوق از آن خبر می‌دهد (صدوق، ۱۳۹۸، ص ۳۳۶).

۲-۲. نقد ساختاری

مقاله موردنظر از منظر ساختاری نیز با اشکالاتی همراه است که در این بخش به آنها پرداخته می‌شود.

۱-۲-۲. عدم جامع نگاری

آیا مقاله بداء همه آنچه را که باید در خصوص این آموزه اعتقادی بیان شود، مطرح کرده است؟ موضوعات مقاله مورد بحث به ترتیب بدین صورت قابل عنوان‌بندی است: تعریف لفظی بداء؛ تعریف اصطلاحی طبق دیدگاه افراطی؛ انواع بداء؛ دو قول در مورد پیدایش آموزه بداء؛ ادله بداء؛ تفسیر اعتدالی از بداء؛ قول سوم در مورد پیدایش بداء؛ اهمیت اعتقاد به بداء از منظر روایات شیعی؛ نقل برخی نظرات مخالفان در باب بداء.

چنان که ملاحظه می‌شود، این مقاله فاقد یک ساختار کامل و جامع است. از آنجاکه دیدگاه شیعه و اهل سنت از مسئله بداء در ظاهر دو نقطه مقابل هم قلمداد می‌شود و این دایرة المعارف با هدف معرفی آموزه‌های اسلامی نگارش یافته، شایسته بود که ابتدا یک تقسیم‌بندی کلی از این دو دیدگاه صورت می‌گرفت؛ سپس به تشریح عناوین کلی در ذیل هر دیدگاه پرداخته می‌شد. در نتیجه، خواننده به یک نتیجه روشن از تفاوت دیدگاه‌ها می‌رسید و نویسندگان نیز ملزم به استفاده از منابع دست اول از هر دو فرقه در بررسی هر دیدگاه به‌طور جداگانه می‌شدند. همچنین در ارائه تعریف اصطلاحی از بداء لازم بود چند نمونه از تعاریف گوناگون ارائه شده توسط متکلمان متقدم و متأخر شیعی ذکر می‌شد. برای نمونه، شیخ صدوق پس از سلب هرگونه جهل به خداوند متعال، بداء را با بیان مصادیق آن، چون رخ دادن تقدیم و تأخیر در افعال الهی مطابق با مشیت وی، تبیین کرده است (صدوق، ۱۳۹۸، ص ۳۳۶).

از نگاه شیخ مفید و مرحوم طبرسی، بداء در مورد خداوند به معنای ظهور امری از سوی خداوند برای بندگان است که تا پیش از آن وقوعش برای آنان غیرقابل انتظار بوده است (مفید، ۱۴۱۳ق، ص ۶۶؛ طبرسی، بی تا، ج ۲، ص ۱۷۹). علامه شرف‌الدین بداء را به معنای تغییر ظاهری در «تقدیر مصیر تحقق اشیا» تفسیر کرده است؛ به اعتبار اینکه امری چون کم و زیادی ارزاق و آجال که خداوند آنها را در میان مخلوقاتش جاری

می‌سازد، در بسیاری مواقع انتهای کار را مخالف با ابتدای آن قرار می‌دهد؛ به‌گونه‌ای که مخالف با امارات و نشانه‌هاست (شرف‌الدین، ۱۳۷۳، ص ۱۰۰-۱۰۲). برخی نیز چون صدرالمتألهین بدهاء را ظهور برای نفوس فلکیه یا مالئکه معنا کرده‌اند (صدرالمتألهین، ۱۳۶۸، ج ۴، ص ۱۹۱). ظاهراً عبارت موجزی که در متن مقاله آمده، اشاره‌ای گذراست به دیدگاه صدرالمتألهین: «دیدگاه مخالف این دیدگاه آن است که: فرشتگان بر لوح محو و اثبات می‌نگارند» (گلدزیهر و تربتون، ۱۹۶۰، ج ۱، ص ۸۵۱).

در عصر اخیر، بزرگانی همچون *آیت‌الله سبحانی* و دکتر *برنجکار* نیز معانی دقیق‌تری از بدهاء مطابق با آیات و روایات ارائه کرده‌اند که به علت متأخر بودن ایشان از زمان چاپ *دایرةالمعارف اسلام* به نقل آنها پرداخته نمی‌شود. در مقاله موردنظر، به دیدگاه منتقدان بدهاء در میان متکلمان شیعی نیز اشاره نشده است. برای مثال، سیدمرتضی روایات در باب بدهاء را از جمله اخبار واحد و غیرقابل پذیرش می‌داند. وی منکر بدهاء در اخبار است و تنها نسخ را در اوامر و نواهی و همچنین اخباری که متضمن حکم شرعی است - گرچه به لسان امر و نهی نباشد - می‌پذیرد. وی سرانجام اظهار داشته که بدهاء مجازاً در معنای نسخ به کار می‌رود (سید مرتضی، ۱۴۰۵ق، ص ۱۱۶-۱۱۹). شیخ طوسی نیز با تفصیل بیشتری به بیان وجوه شباهت و تفاوت میان بدهاء با نسخ پرداخته و پذیرش بدهاء در اخبار را مستلزم تناقض‌گویی دانسته است (طوسی، ۱۴۱۷ق، ص ۳۸۶). از منظر وی، بدهاء تغییر شروط حدوث یک واقعه است و ممتنع نیست که از افعال خدا چیزی بر ما ظاهر شود که خلافتش را گمان می‌بردیم؛ یعنی شروط آن فعل و حادثه را نمی‌دانستیم (طوسی، ۱۴۲۵ق، ص ۴۲۹). *خواجه نصیرالدین طوسی* نیز در نقد سخن *فخررازی* در *المحصل*، اساساً منکر عقیده شیعیان به بدهاء می‌شود و چنین اظهار می‌دارد که در این زمینه یک روایت بیشتر وجود ندارد (طوسی، ۱۴۰۵ق، ص ۴۲۱). این سخن، مورد نقد علمای بعدی قرار گرفته است (میرداماد، ۱۳۷۴، ص ۸؛ مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۴، ص ۱۲۳). به نظر می‌رسد که منظور *خواجه* از روایت در اینجا، روایتی است که حاوی انتساب لفظ بدهاء به خداوند باشد. البته شمار این روایات نسبت به آنچه تنها در بردارنده مفهوم بدهاء است، کمتر بوده، اما بیش از یک مورد است.

همچنین *محقق حلی* (۱۴۱۴ق، ص ۱۶۹)، *علامه بحرانی* (۱۴۰۶ق، ص ۱۳۴)، *علامه حلی* (۱۹۸۲، ص ۴۰۲) و *فاضل مقداد* (۱۴۲۲ق، ص ۳۷۷) در انکار بدهاء و پذیرش نسخ هم‌داستان‌اند. با توجه به این تفاوت گسترده در اصل پذیرش یا عدم پذیرش بدهاء در میان متکلمان امامیه و همچنین تفسیر آن - بر فرض پذیرش - لازم بود در مقاله موردنظر به یک‌دست نبودن علمای امامیه در مسئله بدهاء توجه شود.

۲-۲-۲. فقدان سیر منطقی

مقاله موردنظر فاقد چپش مناسب است؛ تاجایی که مخاطب ناآشنا به مفهوم بدهاء را دچار سردرگمی در معنای حقیقی آن و برخی مسائل تاریخی در این باب می‌کند. یک ساختار منطقی ایجاب می‌کند که ورود به بحث بدهاء با تعریف (یا تعاریف گوناگون) ارائه شود؛ سپس اهمیت اعتقاد به بدهاء و ادله آن از منظر طرف‌داران این نظریه مطرح گردد.

پس از آن اقوال گوناگون در باب پیدایش اعتقاد به بداء در کنار هم آورده شود و با نقل شبهات مخالفان و پاسخ‌های داده‌شده به آنها به اتمام رسد. این در حالی است که در مقاله یادشده، حتی عقاید شیعه و سنی نیز در این مسئله به تفکیک مطرح نشده است. علاوه بر نبود سیر منطقی در طرح عناوین، پراکنده‌گویی در بیان مطالب مربوط به یک عنوان نیز مشاهده می‌شود. برای مثال، سه قول مختلف درباره نخستین مروج بداء نقل شده که دو مورد آن در اوایل مقاله و قول سوم در بند آخر آورده می‌شود. ممکن است عقیده نویسندگان مقاله این بوده که دو قول نخست در میان اهل سنت معروف است و قائلین قول سوم را شیعیان تشکیل می‌دهند؛ چراکه قول سوم را زمانی مطرح می‌کند که به تبیین اهمیت بداء نزد شیعیان می‌رسد؛ اما همین نکته نیز به‌وضوح بیان نشده است. بنابراین بهتر بود پس از نقل اقوال گوناگون و متعارض، در نهایت به جمع‌بندی دیدگاه‌ها اقدام می‌شد.

با لحاظ نکات فوق در مجموع، ساختاری جهت تنظیم مهم‌ترین مطالب در باب بداء به صورت پیشنهادی ارائه می‌شود:

۴. نتیجه نهایی	۳. پاسخ به برخی شبهات	۲. دیدگاه اهل سنت درباره بداء	۱. دیدگاه شیعیان درباره بداء
	۱-۳. تلازم اعتقاد به بداء با انتساب جهل به خداوند ۲-۳. امکان تحقق بداء در امامت	۱-۲. تعریف بداء ۲-۲. پیدایش این آموزه	۱-۱. تعریف لغوی و اصطلاحی بداء ۱-۲. منکران بداء در شیعه ۱-۳. قائلان به بداء در شیعه ۱-۳-۱. معانی مختلف ارائه شده از بداء ۱-۴. اهمیت اعتقاد به بداء ۱-۵. پیدایش این آموزه

۳-۲. نقد سندی

در انتها لازم است مقاله موردنظر را از جهت تتبع و اعتبار منابع به کار برده‌شده بررسی کنیم. مهم‌ترین اشکالات این مقاله از این زاویه، در دو بخش زیر می‌گنجد:

۳-۲-۱. استفاده بیش از حد از منابع اهل سنت

یکی از مهم‌ترین مسائلی که اعتبار مقاله را زیرسؤال برده، اتکای بیش از حد به منابع اهل سنت برای کشف حقیقت اعتقاد شیعیان درباره بداء است؛ تا آنجا که - چنان که گذشت - حتی گفته سلیمان بن جریر را که در *المحصل* انعکاس یافته است، به‌عنوان مطلب مسلم بیان می‌کند، بدون آنکه نامی از گوینده برده یا به منبعی ارجاع داده باشد. به‌طور کلی در این مقاله بیش از آنکه به منابع شیعه مراجعه شود، به آثار منتقدان «بداء» مراجعه شده است. نیمی از منابعی که در بخش انتهایی مقاله فهرست شده، از منابع شیعیان و نیمی دیگر آثار نویسندگان اهل سنت و مستشرقان است؛ اما منابعی که در متن به آنها ارجاع داده شده، بیش از اینهاست. آثاری همچون *ملل و نحل شهرستانی*، *الفرق بین الفرق بغدادی*، *تاریخ طبری*، *تفسیر مفاتیح‌الغیب فخررازی*، *تأویل مختلف الحدیث ابن‌قتیبه* و *مقالات‌الاسلامیین اشعری*. در نهایت، تنها منابع شیعی مورد

استفاده، اصول کافی کلینی و *مرآة العقول* (= عماد الاسلام فی علم الکلام) دلدار علی است. همچنین برخی دیگر از اقوال شیعه و اهل سنت بدون ارجاع دهی به منبع، نقل شده است.

۲-۳-۲. عدم نگرش جامع به منابع

اشکال دیگر در همین زمینه تتبع ناکافی در منابع، بخصوص در منابع شیعی است؛ به گونه‌ای که حتی با در اختیار داشتن منابعی چون *مرآة العقول* و ارجاع به آن در موارد اندک، تنها به تذکر نهایی در انتهای مقاله برای مراجعه به این منبع برای مطالعه بیشتر اکتفا شده است. این مسئله در انعکاس برخی جزئیات در موضوع مورد نظر، چون نقل روایت انتقال امامت از اسماعیل به امام موسی کاظم علیه السلام، نمود بیشتری یافته است. از آنجاکه هدف از این نوشتار ارائه اطلاعات صحیح درباره آموزه «بداء» بوده، می‌بایست سخنان طرفداران این نظریه بدون هیچ پیش‌داوری نقل می‌شد و حداکثر به نقل شبهات در این زمینه و سپس پاسخ‌های داده شده اکتفا می‌شد.

نتیجه‌گیری

مقاله «بداء» در *دایرةالمعارف اسلام*، از لحاظ محتوایی برجستگی‌هایی دارد که از مهم‌ترین آنها، انعکاس مواضع شیعی و نادیده نگرفتن دفاعیات کلامی ایشان در برابر شبهات مطرح‌شده از سوی مخالفان است. توجه به تفکر غالب در میان مباحث کلامی - فلسفی امامیه در تعریف و توجیه بداء و جدا ساختن خط افراط‌گرایان از این مشی اعتدالی، نکته بارزی است که از طلیعه مقاله هویدا است؛ اما در بسیاری از موارد، چون تاریخچه پیدایش و ادله بداء، نظم و چینش مورد انتظار در سیر مباحث به چشم نمی‌خورد و این امر مخاطب را در فهم مطالب تأییدشده از سوی شیعیان دچار اشتباه و سردرگمی می‌کند. شواهد تاریخی نسبت داده شده به شیعیان در آثار فرقه‌نگاران و ادله موجود در منابع شیعه و سنی، همراه با هم و بدون تفکیک روشنی ارائه شده است. پرداختن به زوایای گوناگون موضوع در عین رعایت اختصار، تحسین‌برانگیز است؛ اما اعتماد به منابع اهل سنت در مواردی که ناسازگاری روشنی با منابع معتبر شیعی دارد، مانعی برای تحقق بخشیدن به انعکاس دیدگاه ناب و خالص شیعی در موضوعی از موضوعات خاص عقیدتی امامیه، چون بداء، محسوب می‌گردد. این مسئله زمانی پررنگ‌تر می‌شود که اتهامی بر عقیده به بداء از سوی علمای اهل سنت به قلم شخصی چون فخر رازی در مقاله، بدون ذکر منبع، آن‌هم نه به صورت حکایت و نقل قول، بلکه به صورت اخبار از واقعیت‌های تاریخی، منتشر می‌شود. روایت‌های ضعیف‌السند و متناقض با اصول عقیدتی امامیه، از منابع شیعی نقل می‌گردد و نسخه‌های دیگر روایت، «دست‌کاری و اصلاح روایت توسط محدثان» خوانده می‌شود. در مجموع، پیشنهاد می‌شود برای بازنویسی این مقاله، تتبع در آثار متقدم و متأخر شیعی بیش از رصدهای صورت‌گرفته در مقاله فعلی باشد و محتوای مقاله با چینی منطقی، عناوین درجه اول را در ذیل این مبحث پوشش دهد.

منابع

- اشعری، ابوالحسن، ۱۴۰۰ق، *مقالات الاسلامیین و اختلاف المصلین*، چ سوم، آلمان - ویسبادن، فرانس شتاینر.
- بحرانی، میثم، ۱۴۰۶، *قواعد المرام فی علم الکلام*، چ دوم، قم، مکتبه آیه الله مرعشی نجفی.
- ، ۱۴۱۷ق، *النجاه فی القيامة فی تحقیق أمر الإمامة*، قم، مجمع فکر اسلامی.
- بخاری، محمدبن اسماعیل، ۱۴۲۵ق، *صحیح بخاری*، بیروت، دار المعرفه.
- برنجکار، رضا، ۱۳۹۱، «آموزه بدهاء و علم الهی»، *علوم حدیث*، ش ۶۳، ص ۲۲-۴۱.
- بغدادی، عبدالقاهر، ۱۴۰۸ق، *الفرق بین الفرق*، بیروت، دار الجیل.
- بیات، علی؛ عسکر، علیرضا، ۱۳۸۱، «نقدی بر مقاله امام حسین^ع در دائرة المعارف اسلام»، *روشن‌شناسی علوم انسانی*، ش ۳۳، ص ۱۶۹-۱۷۸.
- تقی‌زاده داوری، محمود، ۱۳۸۵، *تصویر امامان شیعه در دائرة المعارف اسلام*، قم، شیعه‌شناسی.
- ، ۱۳۸۷، *تصویر خانواده پیامبر^ص در دائرة المعارف اسلام*، قم، شیعه‌شناسی.
- حلی، حسن بن یوسف، ۱۳۸۲، *کشف المراد فی شرح تجرید الاعتقاد*، چ دوم، قم، مؤسسه امام صادق^ع.
- ، ۱۹۸۲، *نهج الحق و کشف الصدق*، بیروت، دارالکتب اللبنانی.
- سید مرتضی، ۱۴۰۵ق، *رسائل*، قم، دارالقرآن الکریم.
- شرف‌الدین الموسوی، سیدعبدالحسین، ۱۳۷۳، *اجوبه مسائل جار الله*، صیداء، مطبعة العرفان.
- شهرستانی، محمدبن عبدالکریم، ۱۳۶۴، *ملل و نحل*، چ سوم، قم، شریف الرضی.
- صدرالمؤمنین، محمدبن ابراهیم، *الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الأربعة*، ۱۳۶۸، چ دوم، قم، مکتبه المصطفوی.
- صدوق، محمدبن علی، ۱۳۷۸، *عیون اخبار الرضا^ع*، تهران، جهان.
- ، ۱۳۹۵ق، *کمال الدین و تمام النعمة*، چ دوم، تهران، اسلامیة.
- ، ۱۳۹۸، *التوحید*، قم، جامعه مدرسین.
- ، ۱۴۱۴ق، *الاعتقادات*، چ دوم، بیروت، نشر دار المفید.
- طبرسی، احمدبن علی، بی‌تا، *الاحتجاج*، بی‌جا، بی‌نا.
- طوسی، محمدبن حسن، ۱۴۰۶ق، *الاقتصاد فیما یتعلق بالاعتقاد*، چ دوم، بیروت، نشر دارالأضواء.
- ، ۱۴۱۷ق، *العدة فی اصول الفقه*، قم، تیزهوش.
- ، ۱۴۲۵ق، *الغیبة*، چ سوم، قم، مؤسسه المعارف الاسلامیة.
- طوسی، نصیرالدین، ۱۴۰۵ق، *تلخیص المحصل*، چ دوم، بیروت، دار الاضواء.
- فاضل مقداد، مقداد بن عبدالله، ۱۴۲۲ق، *اللوامع الإلهیة*، چ دوم، قم، دفتر تبلیغات اسلامی.
- فانی اصفهانی، علی، ۱۳۹۴، *بدهاء از نظر شیعه*، ترجمه سیدمحمدباقر بنی سعید لنگرودی، قم، امام علی بن ابیطالب^ع.
- فخررازی، محمدبن عمر، ۱۴۱۱ق، *المحصل*، عمان، داررازی.
- قاضی عبدالجبار، ۱۹۶۵، *المعنی فی ابواب التوحید و العدل*، قاهره، الدار المصریة.
- کلینی، محمدبن یعقوب، ۱۴۰۷ق، *اصول کافی*، چ چهارم، تهران، دارالکتب الاسلامیة.
- الله‌نیا سماکوش، محمد، ۱۳۸۸، «ارتباط بدهاء با اراده و علم الهی از جهت معناشناختی»، *انسان پژوهی دینی*، ش ۱۹ و ۲۰، ص ۱۵۵-۱۷۰.
- مجلسی، محمدباقر، ۱۴۰۳ق، *بحار الانوار*، چ دوم، بیروت، دار احیاء التراث العربی.
- محقق حلی، جعفربن حسن، ۱۴۱۴ق، *المسلك فی اصول الدین و الرسالة الماتعیة*، مشهد، مجمع البحوث الاسلامیة.
- مفید، محمدبن محمدبن نعمان، ۱۴۱۳ق، *اوائل المقالات*، قم، المؤتمر العالمی للشیخ المفید.

۱۱۴ ♦ معرفت کلامی، سال یازدهم، شماره اول، پیاپی ۲۴، بهار و تابستان ۱۳۹۹

مکدرموت، مارتین، ۱۳۷۲، *اندیشه‌های کلامی شیخ مفید*، ترجمه احمد آرام، تهران، دانشگاه تهران.

موسوی، سیدجمال‌الدین، ۱۳۹۶، *بازخوانی آموزه بدهاء*، قم، دارالتحذیث.

مهدوی دامغانی، محمود، ۱۳۵۴، «نظری به چند مقاله از دائرة المعارف اسلام»، *نگین خرداد*، ش ۱۲۱.

میرداماد، محمداقرا، ۱۳۷۴، *نبراس الضیاء*، قم و تهران، هجرت و مکتوب.

هدایت‌پناه، محمدرضا، ۱۳۸۰، «تشابه اسمی، تفاوت ماهوی: نقدی بر مقاله علی‌بن ابی‌طالب در دایرةالمعارف اسلام»، *روشن‌شناسی*

علوم انسانی، ش ۲۶، ص ۱۶۰-۱۹۸.

Goldziher, Ignac; Tritton, Arthur Stanley, 1960, "Bada", *Encyclopedia of Islam*, second edition, Leiden, Holland, p. 850-851.

نوع مقاله: پژوهشی

تبیین بدهت حسن عدالت با تکیه بر مفهوم و جایگاه عدالت در نظام ارزش‌ها

Tarkhan@iict.ac.ir
nazarianmofid@yahoo.com

ک. قاسم ترخان / دانشیار پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی
محمدتقی نظریان مفید / دکترای اقتصاد اسلامی پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی
دریافت: ۱۳۹۸/۱۲/۲۱ - پذیرش: ۱۳۹۹/۰۶/۱۶

چکیده

از پرسش‌های مهم مرتبط با حوزه علم کلام و مباحث معرفت‌شناسانه در موضوع عدالت، آن است که چگونه می‌توان بر حسن، عدالت معرفت یافت؟ نوشتار حاضر درصدد است با استفاده از روش کتابخانه‌ای در گردآوری اطلاعات و همچنین به‌کارگیری روش توصیفی - تحلیلی در پردازش اطلاعات به این پرسش پاسخ گوید. دستاورد پژوهش را می‌توان در موارد زیر خلاصه کرد که اولاً ادراک حسن عدالت و قبح ظلم امری بدیهی است؛ ثانیاً رأی بر بدهت آن منوط به درک صحیح از مفهوم عدالت و همچنین جایگاه آنها در هندسه نظام ارزش‌هاست؛ با این توضیح که با تبیین صحیح مفهوم عدالت به‌مثابه «وضع بایسته و مطلوب» و جایگاه عدالت به‌عنوان نظام چینش مطلوب ارزش‌ها در کنار هم (نه در کنار عدالت)، حسن آن بالبداهه و بدون نیاز به هیچ استدلال مکمل نتیجه خواهد شد.

کلیدواژه‌ها: حسن و قبح، حسن بدیهی عدالت، نظام ارزش‌های اخلاقی.

جایگاه عدالت در زندگی بشر، تأمل درباره آن را همواره در صدر دغدغه‌های اندیشمندان قرار داده است. سؤال از حسن ارزش‌های اخلاقی، از جمله مسائل اساسی و مرتبط با فهم دقیق عدالت و درک جایگاه آن در هندسه دانش بشری است. این مسئله از دیرباز کانون نزاع اندیشمندان علوم فلسفه، کلام، اخلاق و فقه بوده و به تعبیر حکیم سبزواری معرکه آرا شده است (سبزواری، ۱۳۷۲، ص ۳۲۳). آنچه ما در این مجال بر آن تمرکز خواهیم داشت، صرفاً معطوف به حوزه معرفت‌شناسی ارزش‌های اخلاقی، و به صورت خاص در ارتباط با حسن عدالت خواهد بود. معرفت‌شناسی ارزش‌های اخلاقی در واقع تبیین حسن و قبح در مقام اثبات است، نه ثبوت. به بیانی دیگر، پس از اتخاذ موضع در این بحث هستی‌شناسانه که آیا حسن عدالت ذاتی است، در گام دوم پرسیده می‌شود که آیا عقل انسان توانایی ادراک حسن و قبح افعال را داراست یا خیر؟ و در گام بعدی، اگر عقلی است، آیا از بدیهیات است یا نظریات؟

اهمیت این بحث از آن روست که گام برداشتن در مسیر نظریه‌پردازی در حوزه عدالت اجتماعی و پذیرش آن به‌عنوان مبنا و سامان نظم اجتماعی و روابط فی‌مابین، به‌طور ضمنی پذیرش قضایای ارزشی خاصی نظیر «حسن عدالت»، «قبح ظلم» را دربردارد. این بدان معناست که ارائه هرگونه معیار درباره عدالت و پی‌جویی سیاست‌ها و راهبردهای تحقق عدالت در جامعه منوط به تأمل پیرامون چگونگی معرفت به حسن عدالت است و بدون داشتن پایه‌های معرفتی مستحکم در این مرحله، نمی‌توان درباره تحقق عدالت در مراحل اجرایی بحث کرد.

علاوه‌براین، باورمندی به بدهت حسن عدالت می‌تواند در ارائه نظریه‌ای جهان‌شمول در این باب به‌کار آید. برون‌رفت از نسبیّت در حوزه ارزش‌ها، در گرو استناد آن به ادراک و گرایش فطری (بعد ثابت و ماندگار و مشترک انسان‌ها) است (ترخان، ۱۳۹۶، ص ۶۵-۹۲) و بدهت می‌تواند ناشی از همین عامل باشد و از این جهت در نقطه مقابل نظرانی قرار گیرد که سعی در ارائه تصویری فرهنگی، نسبی و اقتضائی از نظریه عدالت دارند.

از آنجا که عدالت، ارزشی پایه برای توجیه دیگر ارزش‌های اخلاقی است، می‌توان چنین ادعا کرد که فهم حسن عدالت به‌عنوان ارزشی بدیهی، در کنه خود منتهی به نفی نسبیّت در مقولات اخلاقی خواهد شد. توضیح اینکه ارزیابی‌های اخلاقی باید در مقام مقایسه و مبتنی بر آثار باشد. پذیرش مقایسه به‌معنای پذیرش حضور معیار عدالت در تمام موارد اخلاقی است. هر ارزشی فقط و فقط در صورت قرار گرفتن ذیل عدالت (به‌معنای تأمین معیار آن)، حسن خواهد بود. بنابراین، اگر نپذیریم عدالت دارای حسن مطلق است، بدان معنا که «ترجیح حسن بیشتر» همواره و بالبداهه حسن است، نمی‌توانیم به‌عنوان مثال، از حسن صداقت دفاع کنیم؛ چراکه حسن آن، در واقع نتیجه رعایت معیار فوق در مقایسه با کذب است.

همچنین توجه به بدهت حسن عدالت می‌تواند با قرار گرفتن در کنار برخی مقدمات، همچون شناخت کافی از آثار گزینه‌هایی که در مقام مقایسه قرار دارند، ترسیم‌کننده جایگاه رأی و نظر جامعه و معرفت عقلانی در ترسیم وضعیت مطلوب بوده و راهگشای مناسبی برای کشف معیارهای عام عدالت باشد. اگرچه حسن عدالت ریشه در گرایش‌ها دارد، اما افزون بر قضاوت درباره گرایش‌ها، لازم است تا آثار انتخاب‌هایی که عادلانه بودن آنها مورد

بررسی است، به‌نحو مكفی فهم شده باشند تا بتوان گرایش پدیدآمده به آنها را معتبر دانست. اگر گرایشی به یک انتخاب در ترجیح بر انتخاب دیگر، از بعد فطری و متعالی انسان ناشی باشد، اما این گرایش به‌واسطه فهم ناقص از آثار و در نتیجه، نقص در فهم تفاوت دو انتخاب پیش‌رو پدید آمده باشد، نمی‌توان برای آن وجهات اخلاقی قائل شد؛ اما اگر فهم کافی وجود داشته باشد، گرایش پدیدآمده قابلیت سیاست‌گذاری دارد. اثبات بدهات حسن عدالت به‌معنای آن است که گرایش به عدالت و ارزش‌های اخلاقی در همگان مشترک است و اگر در خصوص انتخاب‌ها شناخت کافی ایجاد شود، عمومیت انتخاب یا اکثریت رأی به ترجیح یک گزینه بر گزینه دیگر با‌معنا خواهد بود.

با توجه به این مقدمه، می‌توان هدف این مقاله را تلاش برای پاسخ به این سؤال دانست که «طریق معرفت بر حسن عدالت چیست؟» این مقاله در پی تبیین و اثبات بدهات حسن عدالت و قبح ظلم در پاسخ به سؤال یادشده است. بدهات حسن عدالت، وابسته به درک صحیح از عدالت و جایگاه آن در هندسه ارزش‌هاست. در ادامه، سعی بر آن خواهد بود تا افزون بر نگاهی اجمالی به نظریه‌های رقیب، با تبیین دقیق مفهوم و جایگاه عدالت، بدهات معرفت بر حسن عدالت و قبح ظلم تبیین گردد و نیز به‌نحو مستدل از آن دفاع شود.

۱. مروری بر نظریات مربوط به معرفت بر حسن عدالت

برای پاسخ به این سؤال که چگونه می‌توان بر حسن عدالت معرفت یافت و در مسیر توجیه و اثبات آن گام برداشت، دیدگاه‌های متفاوتی ارائه شده است. مبتنی بر پرسش اصلی این نوشتار، می‌توان این نظریات را ذیل دو قسم بررسی کرد: نظریاتی که منکر بدهات حسن عدالت بوده‌اند و نظریاتی که بر بدهات آن تأکید داشته‌اند.

۱-۱. نظریات مبتنی بر رد بدهات حسن عدالت

برای پاسخ به پرسش یادشده، طیفی از اندیشمندان، همانند اشاعره، با ردّ ذاتی بودن حسن و قبح افعال، آن را شرعی می‌دانند و در مقام اثبات نیز قائل‌اند که عقل انسان توانایی معرفت بر حسن و قبح مقولات اخلاقی را ندارد و نمی‌تواند مستقل از رأی شارع، به حسن و قبح افعال معرفت یابد. اصولاً عقلی دانستن ارزش‌ها متفرع بر ذاتی دانستن آنهاست؛ یعنی ابتدا باید پذیرفت که حقیقتی یا صفتی یا چیزی در عالم واقع هست تا بعد نوبت به آن رسد که آیا عقل، خود توانایی درک و کشف آن را دارد یا نه؛ و اشاعره از آن‌رو که منکر حسن و قبح ذاتی‌اند، نمی‌توانند منطقاً عقلی بودن آن را بپذیرند. همچنین براساس طیفی دیگر از دیدگاه‌ها، مانند دیدگاه‌های غیرشناختی احساس‌گرایی، جامعه‌گرایی و لذت‌گرایی، جایی برای بحث درباره‌ی چگونگی شناخت قضایای مشتمل بر خوب و بد یا کشف آنها از طریق عقل نیست (برای آگاهی بیشتر ر.ک: شریفی، ۱۳۸۸، ص ۲۰۶-۲۰۹؛ آهنگران، ۱۳۸۷، ص ۱۵۱-۱۶۸) و به طریق اولی، بدهات عقلی حسن عدالت مورد انکار است.

دسته دیگری از نظریات - که انکار بدهات حسن عدالت از آنها اصطیاد می‌شود - قضایایی چون «عدالت حسن است» یا «ظلم قبیح است» را ذیل مشهورات قرار می‌دهد و بر عقلایی بودن حسن عدالت و قبح ظلم

استدلال می‌کند. از نظر این دسته، عامل تعیین‌کننده حسن و قبح، شهرت است، نه عقل؛ پس حسن و قبح این قضایا، نه عقلی، بلکه مشهوری است؛ چنان‌که اشاعره آن را عقلی نمی‌دانند. این دیدگاه‌ها، اولاً و بالذات ناظر به مقام ثبوت‌اند؛ زیرا واقعیتی را ورای شهرت نمی‌پذیرند و تنها شهرت را تعیین‌کننده حسن و قبح می‌دانند؛ اما ناگزیر در مقام اثبات نیز رجوع به رأی همگان را راه شناخت حسن از قبیح تلقی می‌کنند. مشهورات، ممکن است بدیهی، یقینی و غیریقینی باشند؛ اما در نظر این دسته، مشهوره بودن قضایای یادشده به معنای غیریقینی بودن آنهاست و اینکه این قضایا پایگاهی جز پذیرش عموم ندارند؛ به گونه‌ای که اگر شهرت و پذیرش عموم از آنها سلب شود، به هیچ وجه نمی‌توان حتی در استدلالات جدلی از آنها بهره جست. از اندیشمندان و متفکران شیعه که - حسن عدالت را عقلایی دانسته و آنها را ذیل مشهورات دسته‌بندی کرده‌اند - می‌توان به *ابن سینا*، *خواجه نصیرالدین طوسی*، *قطب‌الدین رازی* (ابن سینا، ۱۳۷۵، ج ۱، ص ۲۱۹-۲۲۱) و *محقق اصفهانی* (اصفهانی، ۱۳۷۴، ج ۲، ص ۴۲) اشاره کرد.

می‌توان اندیشمندان ملتزم به نظریه قرارداد اجتماعی را نیز ذیل قائلین به مشهوره بودن حسن و قبح افعال ذکر کرد. نظریه قرارداد اجتماعی نگرشی است مبتنی بر اینکه تعهدات اخلاقی یا سیاسی اشخاص برای صورت‌بندی جامعه‌ای که در آن زندگی می‌کنند، وابسته به قرارداد یا توافق میان افراد است (فرنر، ۲۰۱۸). از نظریه‌پردازان شاخص این نگرش می‌توان به *توماس هابز*، *جان لاک*، *ژان ژاک روسو*، *جان راولز* و *دیوید گونتر* اشاره کرد.

در این نگاه، مفاهیمی چون «خوب» و «بد» در خصوص افعال، هیچ معنایی جز ابراز اشتیاق یا نفرت فرد نسبت به برخی امور ندارد. بدین ترتیب، اوامر اخلاقی صرفاً بازتاب‌هایی از سلايق و ترجیحات افرادند. تقلیل اوامر اخلاقی به موضوعاتی ذهنی بدان معناست که توجیه اخلاق عمومی پایگاهی جز توافق عموم ندارد. مقصود از توافق عموم این است که افراد آن جامعه در آن عصر، احساس شوق یا نفرت مشابهی در خصوص آن امور دارند.

البته براساس پاره‌ای از تقریرها، مانند تقریر *جان راولز*، برای کشف قرارداد اخلاقی، حکم عقل در فضای فرضی که در آن ممیزه‌های فردی، گروهی و اجتماعی مورد توجه نیست (پرده‌جهل)، مطرح شده است؛ اما در نهایت، چنین تقریری به نفی قراردادگرایی می‌انجامد (رک: شریفی، ۱۳۸۸، ص ۲۰۸-۲۰۹)؛ زیرا وی مدعی است در این فضا، عقل انسان به عنوان تنها مشخصه و وجه مشترک همه انسان‌ها، هر حکمی صادر کند، مورد قبول همگان و اخلاقی خواهد بود. در این صورت باید پرسید که آیا عقل کاشف است یا جاعل؟ صورت اول به معنای پذیرش ذاتی بودن حسن و قبح افعال است که با قراردادی دانستن حسن و قبح سازگار نیست؛ و صورت دوم نیز به جعل بدون انگیزه منتج خواهد شد؛ و با انکار انگیزه‌های فردی، اجتماعی، دینی، جغرافیایی و... در این فرض و فضا، باید به نفی قرارداد و اعتبار حکم کرد.

درهرحال، این دیدگاه با چالش‌هایی مانند غیرواقع‌گرایی ارزشی، نسبی‌گرایی، کثرت‌گرایی و عدم امکان دفاع عقلایی از قضایای ارزشی مواجه است که با اندیشه شیعی در برابر تفکر اشعری - که به ذاتی بودن ارزش‌ها و واقع‌گرایی اخلاقی و ارزشی اعتقاد دارد - سازگار نیست. از آنجاکه این نوشتار درصدد تبیین و اثبات بداهت حسن عدالت

است، برای رعایت اختصار در کلام، از ورود به نقد تفصیلی نظریه‌های یادشده خودداری شده است. با وجود این، آنچه ما در تبیین نظر خود خواهیم آورد، می‌تواند فی‌نفسه استدلالی بر رد دو نظر رقیب پیش گفته نیز فهم شود و به‌صورت غیرمستقیم نقد آنها نیز به‌شمار می‌آید؛ زیرا بدیهی بودن حسن عدالت که به‌معنای درک بدیهی عقل نسبت به حسن عدالت است، در تهاافت با نظریهٔ شرعی بودن حسن عدالت و نظریهٔ مشهوری بودن آن است. مقصود از مشهورات این سخنان، مشهورات بالمعنی‌الاعم نیست که بدیهیاتی را هم که بدهات عامل شهرت آن باشد، شامل می‌شود.

۱-۲. نظریات مبتنی بر بدهات حسن عدالت

در مقابل دیدگاه اشاعره، دسته‌ای دیگر همانند معتزله و غالب اندیشمندان شیعی قرار دارند که عقل را در درک حسن و قبح مقولات اخلاقی توانا می‌دانند (حلی، ۱۴۲۴ق، ص ۵۶؛ صدرالمآلهین، ۱۳۷۵، ص ۲۷۳؛ همو، ۱۳۶۶، ج ۳، ص ۴۲۲). از این گروه، افرادی همچون محقق لاهیجی، ملاهادی سبزواری، ابن میثم بحرانی، قطب‌الدین شیرازی، علامه حلی، فاضل مقداد، و از معاصران آیت‌الله جعفر سبحانی، آیت‌الله جوادی آملی، شهید صدر و مهدی حائری یزدی، از جمله اندیشمندانی هستند که از بدهات حسن و قبح عدالت دفاع کرده‌اند. در ادامه به برخی از استدلال‌های ارائه‌شده ذیل این قسم از نظرات، که در دفاع از بدهات حسن عدالت ارائه شده‌اند، نظری خواهیم افکند. در این مجال، صرفاً به چهار قسم از این استدلال‌ها اشاره می‌کنیم و سعی خواهیم کرد با نقد آنها نشان دهیم که این شکل از استدلال‌ها کفایت لازم برای تبیین بدهات حسن عدالت را ندارند.

قسم اول شامل آن دسته از نظریاتی است که به عمومیت پذیرش این قضایا اشاره دارند و از این طریق بر بدهات حسن عدالت استدلال کرده‌اند.

ابواسحاق بن نوخت بیان می‌کند: حسن و قبح افعال را حتی اهل جاهلیت که به شرع معتقد نیستند، درک می‌کنند (نوخت، ۱۳۶۳، ص ۱۰۴). *ابن میثم بحرانی* تأکید دارد که در طول تاریخ زندگی بشر هیچ قوم و ملتی را سراغ نداریم که با احکام فوق مخالفت کرده باشند، در نتیجه، این قضایا ضروری و بدیهی‌اند (بحرانی، ۱۴۰۶ق، ص ۱۰۴-۱۰۶). علامه حلی چنین بیان می‌کند که همگان تفاوت میان شخصی را که پیوسته به او نیکی می‌کند و آن را که همواره به او بدی می‌کند، به‌طور ضروری درمی‌یابند. همچنین هر فردی بالضروره می‌داند که ستایش از اولی و نکوهش از دومی پسندیده و خوب است و خلاف آن ناپسند و بد. تردید در این امر سرکشی از حکم بدیهی عقل است (حلی، ۱۹۸۲، ص ۸۴). *فیاض لاهیجی* نیز بیان می‌دارد که از هیچ احدی در هیچ عهده منقول نشده است که متصف به عقل متعارف باشد و معنای عدل را بداند و باین‌حال، عدل را قبیح بداند یا حسن نداند و همچنین ظلم را حسن بداند یا قبیح نداند (لاهیجی، ۱۳۶۴، ص ۳۴۳-۳۴۴).

وی مشهوره بودن این قضایا را به‌واسطهٔ بدهات و ضروری بودن آنها می‌داند (لاهیجی، ۱۳۶۴، ص ۶۱) و در دفاع از نظر خود، چنین استدلال می‌کند:

معلوم است که قبول عموم عقلاً مر آن قضایا را، نه از جهت مصلحت و مفسده است؛ بلکه به‌سبب ضروری بودن است؛ چه هر کس رجوع کند به خود، داند که با قطع نظر از اعتبار مصلحت و مفسده،

حاکم به احکام مذکوره است، لهذا احکام مذکوره از جماعتی که عارف به مصالح و مفاسد نباشند یا غافل از آن باشند نیز لامحاله صادر شود؛ و حال آنکه اگر اتفاق مذکور دلالت بر ضرورت نکند، ضروری متصور نشود؛ چه حکم به ضرورت نیز در ما نحن فیه ضروری است و ضروری محتاج به دلالت نیست؛ بلکه غرض از ذکر اتفاق عقلا مجرد تنبیه بیش نیست (لاهیجی، ۱۳۶۴، ص ۶۲).

در نقد این قسم از استدلال‌ها باید گفت: اولاً ادعای اینکه همه بر حسن عدالت و قبح ظلم اعتراف دارند، نیازمند استقرای تام است و به هیچ وجه چنین امکانی، حتی به صورت برش مقطعی از زمان در یک عصر، ممکن نیست؛ چه رسد به کل تاریخ. ثانیاً می‌توان در ردّ این استدلال، از باب مثال، به مجموعه نظریاتی در حوزه اقتصاد اشاره کرد که ظاهراً درصد اثبات قبح تأکید بر عدالت در هنگام تعارض «عدالت» با «کارایی» (Efficiency) هستند. بسیاری از نظریات اقتصاد توسعه، در ردّ سیاست‌های مبتنی بر عدالت و تأکید بر حسن هدف قرار دادن کارایی یا افزایش ثروت در سیاست‌های اقتصادی طرح شده‌اند و مباحث دامنه‌داری در این خصوص مطرح شده است (ر.ک: کوزنتس (Kuznets)، ۱۹۵۵). همچنین حتی مکتب لیبرالیسم را می‌توان مثال نقض برای ردّ این ادعا دانست؛ مکتبی که بنیان نظریه‌های سیاسی و اخلاقی‌اش بر آزادی و تأکید بر حداکثرسازی آن قرار داده شده است و به هیچ وجه در نگاه بسیاری از اندیشمندان مکتب لیبرالیسم، مصادره آزادی به نفع عدالت، پذیرفته نیست. ثالثاً حتی با پذیرش وجود عمومیت در رأی به حسن عدالت و قبح ظلم، منطقی‌تر نمی‌توان بدهات این قضایا را نتیجه گرفت. هرچند بدهات می‌تواند عاملی برای شهرت و رأی جمهور به حسن این قضایا باشد، اما عکس آن نمی‌تواند صحیح باشد. چه بسا عموم جامعه به دلایل مختلف، درباره یک عقیده غلط یا غیربدریهی توافق داشته باشند.

قسم دوم شامل دفاعیاتی است که سعی در تبیین‌های تنبیهی درباره اقتناع داشته‌اند. برای مثال، علامه حلی بیان می‌کند: اگر به انسان عاقل و باشعوری که در محیطی دور از زندگی و آداب و رسوم افراد بشر، زندگی کرده و هیچ حکم و هیچ دستوری از شرع به او نرسیده است، دیناری بدهیم و او را مخیر کنیم که سخنی راست یا دروغ بگوید و درحالی که ضرری متوجه او نباشد - بدان معنا که راست‌گویی و دروغ‌گویی برای آن شخص کاملاً مساوی باشد؛ به گونه‌ای که برای راست یا دروغ گفتن، هیچ مرجّحی جز راست بودن یکی و دروغ بودن دیگری وجود نداشته باشد - بدون شک او راست‌گویی را بر دروغ‌گویی ترجیح می‌دهد؛ و اگر عقل او به قبح دروغ‌گویی حکم نمی‌کرد، جهتی برای انتخاب راست‌گویی وجود نداشت (حلی، ۱۹۸۲، ص ۹۲).

در ردّ چنین تنبیهاتی می‌توان به محال بودن فرض نخستین این قسم مثال‌ها اشاره کرد. آیا می‌توان انسان عاقل و باشعوری که در محیطی دور از زندگی و آداب و رسوم افراد بشر زندگی کرده باشد، یافت؟ و آیا می‌توان با او در زمینه رأی به بدهات حسن عدالت هم‌رأی شد؟ حتی اگر چنین فردی یافت شود، اعتراف او به حسن عدالت، به هیچ وجه منجر به درک شهودی و بالبداهه ما از حسن عدالت نخواهد شد. همچنین باید اشاره داشت که قائلین به نظریه مشهوره بودن حسن عدالت نیز به این قسم از استدلال‌ها برای اثبات رأی خود تمسک کرده‌اند که برای مثال می‌توان به ابن‌سینا اشاره داشت. وی بیان می‌کند: «اگر انسان تصور کند که یک‌باره و با عقلی سالم آفریده

شده و تحت تربیت کسی قرار نگرفته و از تمایلات نفسانی و عواطف خویش نیز پیروی نکرده باشد، در این گونه قضایا حکمی صادر نکرده، توقف خواهد کرد» (طوسی، ۱۳۸۳، ج ۱، ص ۲۲۰). این قسم اشارات نشان از آن دارد که نمی‌توان رأی چنین فردی را پایه‌ای مستحکم بر بدهات حسن عدالت دانست.

قسم سوم شامل استدلال‌هایی است برای خروج از تسلسل یا دور در استدلال‌ات اخلاقی، وجود قضایای بدیهی را ضروری عنوان می‌کنند؛ برای مثال، *آیت‌الله سبحانی* ضمن رد دیدگاه *ابن‌سینا* و *محقق طوسی* در خصوص قرار دادن قضایایی مثل «حسن عدالت» و «قیح ظلم» ذیل مشهورات بالمعنی‌الخاص، این گونه از قضایا را خود معیار حکمت عملی دانسته است (سبحانی، ۱۳۸۲، ص ۷۴) و در این خصوص بیان می‌دارد که مقدمات قیاس باید به مقدماتی منتهی شود که به بیان و استدلال نیاز ندارند؛ چراکه در غیر این صورت، تحصیل علم ممکن نخواهد بود؛ از آن روی که یا دچار تسلسل خواهیم شد یا در دور باطل گرفتار خواهیم ماند. سپس بیان می‌کند که این دو دلیل، صرفاً محدود به قضایای حکمت نظری نیستند و حکمت عملی را نیز شامل می‌شوند (سبحانی، ۱۳۸۲، ص ۷۸-۷۹). مهدی حائری نیز با همین استدلال، اصول قضایای ارزشی را بدیهی عقل عملی می‌داند (حائری یزدی، ۱۳۴۷، ص ۱۰۷).

در نقد این گونه از استدلال‌ها باید گفت: هرچند این استدلال ضرورت وجود گزاره‌های پایه در حوزه اخلاق را اثبات می‌کند، اما اولاً پذیرش این استدلال وابسته به این است که در مبانی هستی‌شناختی، ذاتی بودن حسن قضایای اخلاقی را پذیرفته باشیم و آن را ساجکتیو (subjective) تلقی نکنیم. اگر این اعتقاد هستی‌شناختی وجود نداشته باشد، عدم پذیرش وجود قضایای اخلاقی خودبنیاد، ضرورتاً به تسلسل یا دور در استدلال منجر نخواهد شد؛ چرا که تسلسل و دور در استدلال، نتیجه پذیرش برهان‌پذیری در خصوص گزاره‌های اخلاقی است؛ و اگر اندیشه‌ای از اساس گزاره‌های اخلاقی را برهان‌پذیر فرض نکند، هرگز با مشکل تسلسل و دور مواجه نخواهد بود. برای مثال، اگر فردی حسن ذاتی عدالت را نفی کرده باشد، می‌تواند برای برون‌رفت از تسلسل و دور در استدلال، به شهره بودن یک گزاره بسنده کند یا به یک توافق جمعی استناد نماید یا حتی در ترجیح یک گزاره بر گزاره دیگر، قرعه را راهکار ترجیح معرفی کند. برای مثال، وقتی مبتنی بر قرعه یا رأی و توافق جمع، اقدام به چیش بین سه گزینه $A > B > C$ کنیم، این امکان وجود دارد که مثلاً با تکرار سه‌باره این چیش، مرتبه اول $A > B > C$ مرتبه دوم $C > A > B$ و در مرتبه سوم چیش به صورت $B > C > A$ پدید آید. در هیچ کدام از این چیش‌ها نمی‌توان اشکالی بر تقدم و تأخر گرفت و ادعای دور در چیش‌ها داشت؛ اما اگر ترجیح گزینه‌های مختلف به یکدیگر و ترتیب‌دهی حسن آنها را وابسته به واقع و نفس‌الامر بدانیم، می‌توانیم در خصوص تقدم و تأخر گزینه‌ها دست به دامن استدلال شویم و عدم پذیرش قضایای خودمعیار را عامل دور در استدلال معرفی کنیم. در این گونه موارد، که حیث ثبوتی نفی شده است، صرف استناد به شهرت می‌تواند پایه برای اعتبارات بعدی قرار گیرد و هیچ ضرورتی برای پاسخ به این پرسش نیست که چرا شهرت به وجود آمده است. از این رو می‌توان این گونه عنوان داشت که این استدلال با توجه به وابستگی آن به برخی مقدمات در مبانی هستی‌شناختی، نمی‌تواند بدهات حسن عدالت را نتیجه دهد؛ چراکه از تعریف بدهات خارج می‌گردد و داخل در قضایای نظری می‌شود.

ثانیاً حتی با چشم‌پوشی از مقدمات هستی‌شناختی باید گفت: اکتفا به این استدلال، به‌هیچ‌وجه بدهت حسن عدالت را اثبات نمی‌کند؛ چراکه این استدلال صرفاً توان اثبات ضرورت وجود گزاره‌های بدیهی را به صورت کلی دارد و نمی‌توان از آن بدهت عدالت را نتیجه گرفت؛ یعنی براساس این استدلال می‌توان بدیهی بودن «حسن صداقت بدون ضرر» را ادعا کرد و مابقی گزاره‌های اخلاق را به‌صورت نظری منتج از این عبارت دانست. نتیجه آنکه این استدلال به‌تنهایی به‌هیچ‌وجه گویای کاملی بر بدهت حسن عدالت و قبح ظلم نمی‌تواند باشد.

قسم چهارم دفاعیات از بدهت حسن عدالت، بدین صورت است که آن را به این‌همان‌گویی یا توتولوژی تقلیل می‌دهد و بدهت حسن عدالت را از نوع ضروری به شرط محمول عنوان می‌کند؛ بدان معنا که محمول حسن و قبیح در موضوعاتی نظیر عدل و ظلم اخذ شده و بالضروره برای موضوع حاصل است؛ به این معنا، وقتی بیان می‌شود «عدالت حسن است»، مثل این است که بگوییم «کار خوب، خوب است» یا بگوییم «باید کاری را که باید انجام داد، انجام دهیم». می‌توان استدلال‌های صورت‌گرفته توسط شهید صدر (ر.ک: صدر، ۱۴۱۷ق - ب، ج ۴، ص ۱۳۷؛ همو، ۱۴۱۵ق، ص ۲۴۱؛ همو، ۱۴۰۸ق، ج ۱، ص ۵۴۴) و آیت‌الله مصباح (ر.ک: مصباح، ۱۳۸۴الف، ج ۳، ص ۱۲۸-۱۲۹؛ همو، ۱۳۷۳، ص ۹۱-۹۳) را ذیل این قسم دسته‌بندی کرد.

تقلیل مفهوم عدالت به «حسن» یا «بایستگی»، و ظلم به «قبح» یا «نبایستگی»، نمی‌تواند درست باشد. هرچند عدالت دارای حسن است و بر التزام به معنای بایستگی دلالت دارد، اما این بدان معنا نیست که عدالت همان حسن یا عدالت صرفاً همان بایستگی است؛ به عبارت دیگر، نباید از تلازم مفهومی، اتحاد مفهومی نتیجه گرفته شود (عدم اتحاد مفهومی میان عدالت و حسن، ذیل جایگاه عدالت در میان سایر ارزش‌ها توضیح داده خواهد شد). ثانیاً ضرورت به‌شرط محمول، متناسب با امور تکوینی است، نه اعتباری. عدالت یک بایسته اعتباری است و جایگاه بحث درباره افعال تحقق‌یافته نیست؛ بلکه غالباً درباره افعال امکانی است. درست است که در زمان تحقق یک فعل عادلانه، حمل حسن بر آن فعل محقق، از نوع ضرورت به‌شرط حمل است، ولی حمل حسن بر موارد امکانی به‌نحو ضرورت به شرط حمل، صحیح نیست. حکیم سبزواری بیان می‌دارد: «هر ممکن، در واقع، یا معدوم است یا موجود؛ و اگر معدوم باشد، عدمش و اگر موجود باشد، وجودش دارای ضرورت به‌شرط محمول می‌باشد» (سبزواری، ۱۳۶۹، ج ۲، ص ۲۶۶). بنابراین اگر بخواهیم حمل حسن بر عدالت را از باب ضرورت به‌شرط حمل بدانیم، در واقع باید عدم حسن را بپذیریم، نه ثبوت آن را؛ چون افعال امکانی هنوز محقق نشده‌اند و در عدم‌اند.

از آنچه گفته شد، دانسته می‌شود که فرض قضیه به‌صورت شرطیه (اگر فعلی به‌شکل عادلانه محقق شود، آن‌گاه حسن است) نیز مشکل را حل نمی‌کند. افزون بر اینکه سخن درباره تحلیل و ارزش‌گذاری «عنوان فعل» است، نه «عنوان فعل به‌علاوه عینیت مصداقی آن». اموری مانند عدالت، اخلاق، شجاعت و... عناوینی‌اند که برخی از افعال می‌توانند مصداق آنها باشند. معیارهای فهم عناوین، متفاوت با معیارهای کشف مصداق است؛ و با فرض قضیه شرطیه، فقط می‌توانیم مصداق را قضاوت کنیم، نه خود عنوان کلی را که یک مفهوم اعتباری است.

۲. استدلال تبیینی بر بدهات حسن عدالت و قبح ظلم

جهت تبیین بدهات حسن عدالت، لازم است ابتدائاً توضیحی درباره بدهات و تفاوت آن با قضايا و مفاهيم نظری ارائه شود؛ سپس نگاهی به مفهوم «حسن» و «عدالت» به‌عنوان محمول و موضوع در قضیه «عدالت حسن است»، افکنده شود. در نهایت برای تبیین بهتر مفهوم عدالت، می‌بایست جایگاه آن در میان سایر ارزش‌های اخلاقی بررسی شود. در کنار هم قرار گرفتن این مقدمات، منتج به تصور صحیح از عدالت می‌شود و ضرورتاً بدهات حسن عدالت را، بدون نیاز به استدلالی مکمل، نتیجه خواهد داد.

۲-۱. مفهوم بدهات

مقصود از بدیهی بودن حسن عدالت چیست؟ مفاهيم یا تصورات، در نگاه آغازین و در تقسیم اولی، به «بدیهی» و «نظری» تقسیم می‌شوند. بدیهی، اعم از اینکه تصور باشد یا تصدیق، علمی است که حصول آن متوقف بر فکر و نظر نباشد؛ گرچه ممکن است مبتنی بر توجه عقل، احساس، تجربه یا حدس باشد (حلی، ۱۳۶۳، ج ۱، ص ۱۹۲-۱۹۳). با این بیان مشخص است که مفاهيم یا تصورات «بدیهی»، از راه مفاهيم دیگر به‌دست نمی‌آیند و صرفاً تبیین می‌شوند؛ چنان‌که در حوزه تصدیقات بدیهی نیز استدلال برهانی اقامه نمی‌شود؛ زیرا تصدیق بدیهی فی‌نفسه مبدأ و مقدمه برهان در اثبات صدق هرگونه قضیه است و اقامه برهان بر آن با مشکل دور مواجه خواهد شد (صدرالمؤمنین، ۱۳۸۳، ج ۳، ص ۴۴۳). بنابراین باید گفت که آنچه در خصوص بدهات حسن عدالت و قبح ظلم استدلال می‌شود، از سنخ تبیین و تنبیه است، نه استدلال نظری و اقامه برهان بر پایه قضايای دیگر.

باید دقت داشت که بدیهی بودن معرفت به چیزی، ضرورتاً به‌معنای معرفت همه انسان‌ها به آن نیست؛ آن‌گونه‌که جوینی بر رد بدهات عدالت استدلال کرده است (ر.ک: جوینی، ۱۴۱۶ق، ص ۲۲۹)؛ و حتی به‌معنای عدم امکان تردید در آن نیست؛ آن‌گونه‌که /ابن‌سینا بر رد بدهات عدالت استدلال کرده است (ر.ک: ابن‌سینا، ۱۳۶۴، ص ۶۳)؛ زیرا تردید در بدهات حسن عدالت می‌تواند به‌سبب عدم اقتضای درک آن باشد. مبتنی بر نظریه حرکت جوهری، نفس دارای مراتبی است که میزان درک هر مرتبه متفاوت با مراتب دیگر است. ممکن است شخصی از درک بدیهیاتی که عموم مردم درک می‌کنند، عاجز باشد؛ و در مقابل، کسی باشد که همه معلومات نظری نزد عموم مردم را به‌طور بدیهی درک کند. از این‌رو دایره بدیهیات، به اختلاف اشخاص، سعه و ضیق پیدا می‌کند؛ و نفس زمانی توان و اقتضای درک بدهات قضايای بدیهی را دارد که بر پایه حرکت جوهری و تکامل به آن مرتبه لازم از کمال رسیده باشد. واضح است که تا پیش از رسیدن به این مرتبه، بدهات قضايای بدیهی را درک نخواهد کرد (صدر، ۱۴۰۸ق، ج ۱، ص ۵۴۹؛ همو، ۱۴۱۵ق، ص ۲۴۴). این بدان معناست که حتی در بدیهیات نیز می‌توان شاهد نسبیّت در ادراک معرفت بود (نسبیّت در ادراک معرفت، متفاوت با نسبیّت معرفتی است). از این‌روست که گفته شده است: بدیهیات با تغییر اشخاص، شرایط و اقوات، تغییر می‌کند (ابن‌سینا، ۱۴۰۴ق، ج ۲، ص ۱۱۱؛ مصباح، ۱۳۸۴، ج ۱، ص ۳۳۹). بنابراین ممکن است موانعی همچون شبهات علمی، شبهات نفسانی یا حتی اشکال در ادراکات به‌واسطه بیماری و... مانع از رأی به بدهات قضايای همچون «بزرگ بودن کل از جزء» یا «جمع نقیضین محال است» شود.

همچنین باید توجه داشت که قضیه «عدالت حسن است»، گزاره‌ای است متشکل از موضوع «عدالت» و محمول «حسن». آنچه در آن ادعای بدهت وجود دارد، صرفاً محدود به حمل محمول بر موضوع است. این ادعا به هیچ وجه به معنای بدهت در تصور اجزای گزاره فوق نیست. *خواجه نصیر طوسی* در خصوص تفاوت در ادراک، چنین بیان می‌دارند: «یحوز التفاوت فی العلوم لتفاوت التصور» (حلی، ۱۴۲۴ق، ص ۱۹۷). مقصود این است که علوم بدیهی برای خود مراتبی دارد و وجود مراتب، می‌تواند معلول تفاوت‌هایی باشد که در ناحیه تصور موضوع و محمول آن قضایاست (سبحانی، ۱۳۸۲، ص ۱۰۴). بسیاری از تردیدها در باره بدهت حسن عدالت، برآمده از عدم درک صحیح از عدالت است و اگر تعریف دقیقی از آن و جایگاه آن در نظام ارزش‌ها ارائه شود، اعتراف به بدهت آن، نتیجه خواهد شد. در ادامه سعی بر آن است تا با تأملی پیرامون مفهوم «حسن و قبح» و مفهوم «عدالت»، بدهت قضیه فوق را تبیین کنیم.

۲-۲. مفهوم حسن و قبح

«حُسن» در لغت، نقیض «قُبْح» است (ابن‌منظور، ۱۴۱۴ق، ج ۱۳، ص ۱۱۴؛ واسطی زبیدی، ۱۴۱۴ق، ج ۱۸، ص ۱۴۰) و به معنای زیبایی و نیکویی است (قرشی، ۱۴۱۲ق، ج ۲، ص ۱۳۴) و «حَسَن» صفت مشبیه از آن است و مراد از آن خوب و زیباست. با بررسی نظریات درباره معانی «حسن و قبح»، با سه دسته نظریه مواجه می‌شویم:

نظریه‌های ذیل نظرات غیرشناختی (Non-cognitive theories) یا پوچ‌گرایی اخلاقی (Moral nihilism) این نوع واژه‌ها را بی‌معنا و بی‌مفهوم می‌دانند و آنها را صرفاً نوعی بیان احساسات و خالی از هر گونه ارزش معرفتی و تطابق با واقعیت تلقی و تصویر می‌کنند (مک ناتون (McNaughton)، ۱۹۹۱، ص ۸-۱۰). از منظر آنها، این واژه‌ها تنها به عنوان نمادی احساسی به کار می‌آیند که بیانگر گرایش ما به چیزی و برانگیزاننده گرایش‌های مشابهی در دیگران یا محرک آنان به سوی این یا آن نوع از عمل باشد (وارنوک، ۱۳۸۰، ص ۱۰۹). در این دسته می‌توان به افرادی همچون *آلفرد جولز آیر* (Alfred Jules Ayer) و *چارلز لسلی استیونسون* (Charles Leslie Stevenson) اشاره کرد. در مقابل، عده‌ای همچون *فارابی* (فارابی، ۱۴۰۷ق، ص ۶۳-۶۴؛ همو، ۱۳۷۶، ص ۳۲-۳۳) و *جرج ادوارد مور* (George Edward Moore) مفهوم «حسن و قبح» و «خوبی و بدی» را شهودی، بدیهی، بسیط و تعریف‌ناپذیر دانسته‌اند (ر.ک: کاپلستون، ۱۳۸۷، ج ۸، ص ۴۴۵-۴۴۷ و ۴۴۹-۴۵۰؛ ادواردز، ۱۳۸۰، ص ۱۳۱ و ۱۳۴)؛ از این رو آنها را بی‌نیاز از تعریف می‌دانند. این دسته نظریات را می‌توان ذیل عنوان نظریه‌های شهودگرایانه (Intuitionist theories) دسته‌بندی کرد.

سخن دیگری از نظریات - که ذیل عنوان نظریات تعریف‌گرا (Definist theories) قرار می‌گیرند - قائل به تعریف‌پذیر بودن «حسن و قبح» اند و از این رو درصدد ارائه تعریف برای این مفاهیم برآمده‌اند. عموم دانشمندان مسلمان، چه اشعری‌مسلك، چه معتزله و چه امامیه، در این دسته قرار دارند و غالباً چهار معنا برای بیان مفهوم «حسن و قبح» بر شمرده‌اند (طوسی، ۱۳۵۹، ص ۴۵۲؛ جوادی آملی، ۱۳۹۰، ج ۱۷، ص ۱۲۷-۱۲۸). این معانی عبارت‌اند از:

- حسن و قبح به معنای کمال و نقص؛

- حسن و قبح به معنای ملايمت و منافرت با طبع يا قوه عاقله؛

- حسن و قبح به معنای ملايمت و منافرت با غرض؛

- حسن به معنای استحقاق ثواب اخروی و مدح عقلا، و قبح به معنای استحقاق عقاب اخروی و ذم عقلا.

دقت در تعاریف یادشده نمایانگر آن است که هیچ‌یک از این تعاریف، مدلول مطابقی برای مفهوم «حسن و قبح» نیستند؛ چراکه همگی درصدد بیان معیار ثبوتی یا معیار اثباتی و معرفت‌شناسانه برای «حسن و قبح» اند. تفاوت مفهوم و معیار، ناظر به تفاوت سؤال درباره چيستی و سؤال درباره چرایی یک امر است. درست است که گاهی یک مفهوم می‌تواند بیان‌کننده چيستی و چرایی باشد؛ مثلاً در جمله «چوب خشک برای سوزندان خوب است»، «خوب» به معنای «ما را به هدف می‌رساند» دانسته شود و در پاسخ به چيستی و چرایی به کار آید؛ اما باید توجه داشت که بحث ما درباره مفهوم است، نه انطباق کبرای کلی بر یک مصداق؛ یعنی بحث آن است که آیا می‌توانیم در همه موارد، مفهوم خوب و بد را این‌گونه تبیین کنیم؟ که اگر این تبیین درست بود، می‌توانستیم به صورت کلی بگوییم: مفهوم زیبایی در «فلائی انسان زیبایی است»، به معنای آن است که وی ما را به هدفمان می‌رساند.

به بیانی دیگر، ممکن است تناسب و عدم تناسب، یا ملائمت و عدم ملائمت با مطلوب، یا نقصان و کمال، موجب اتصاف شیء یا فعلی به حسن و قبح شوند؛ ولی منشأ علت، مقتضی و معیار، چیزی غیر از مفاد مطابقی آن چیز است؛ بنابراین اگر کسی بگوید: «عدل، حسن است»، چون سازگار با طبع یا هماهنگ با مطلوب است، کسی آن را مصادره به مطلوب نمی‌داند (ر.ک: معلمی، ۱۳۸۰، ص ۲۳۳-۲۳۴؛ همو، ۱۳۸۴، ص ۶۴).

در تعریف چهارم، علاوه بر اشکال فوق، اگر حسن را به معنای مدح عقلا و قبح را به معنای ذم عقلا فرض کنیم، گرفتار دور باطل خواهیم شد؛ چراکه در این معنا، خوب آن خواهد بود که عقلا مدح می‌کنند؛ و در مقابل، عقلا چیزی را مدح خواهند کرد که خوب می‌دانند؛ و خوب بنا بر فرض، چیزی جز مدح عقلا نیست. پس این تعریف نیز نمی‌تواند تعریف دقیق و گویایی برای مفهوم «حسن و قبح» باشد. توجه به این نکته، ما را به سمت دیدگاه بساطت مفهوم حسن و قبح سوق می‌دهد؛ بدان معنا که می‌پذیریم در پاسخ به این سؤال که «خوب چيست؟» هیچ جوابی جز اینکه «خوب، خوب است» نمی‌توان داد. به بیانی دیگر، حسن و قبح یک معنای روشن و ارتكازی دارد و همین مقدار برای بحث در باب معیار و ملاک اتصاف افعال به حسن و قبح کافی است. البته این دو واژه می‌توانند همانند معنای اسم مصدری وجود باشند که بنابر اصالت وجود، آن را معقول اولی تلقی کنیم (برای آگاهی از نظریه معقول اولی بودن معنای اسم مصدری وجود، ر.ک: جمالی، ۱۳۹۷، ص ۱۲۷-۱۴۵)، یا همچون سایر معقولات ثانیه فلسفی، آن دو را بسیط، روشن، بدیهی و تعریف‌ناپذیر بدانیم (معلمی، ۱۳۸۴، ص ۶۴). روشن است که این دو دیدگاه می‌توانند بدیل دیدگاهی باشند که مفهوم حسن و قبح را معقول ثانی فلسفی می‌داند؛ به این معنا که از رابطه علی و معلولی بین فعل و نتیجه آن انتزاع می‌شود و به معنای هماهنگی و عدم هماهنگی با کمال مطلوب است (مصباح، ۱۳۷۳، ص ۳۸ و ۳۹).

نتیجه آنکه خوب و بد، معنایی بسیط، بدیهی و تعریف‌ناپذیر دارند و نزد همگان دارای مفهوم مشخص و مشترکی هستند. البته باید گفت که بداهت مفهوم حسن و قبح، به‌هیچ‌روی به‌معنای تفاهم و اشتراک‌نظر کامل در معیارهای ثبوتی و اثباتی تشخیص خوب و بد و نیز اشتراک‌نظر در مصادیق خوب و بد نخواهد بود.

۲-۳. مفهوم عدالت

تعاریف مختلفی از عدالت در ادبیات فلسفی، سیاسی و اقتصادی یافت می‌شود؛ از آن جمله می‌توان به تعاریف ذیل اشاره کرد: عدالت به‌منزله «مرعات شایستگی‌های افراد» (سیلور (Silver)، ۱۹۸۹، ص ۱۳۴)؛ «توازن اجتماعی» (صدر، ۱۴۱۷ق - الف، ص ۶۷۱-۶۸۲)؛ «حالتی که در آن کمترین احساس حسادت وجود داشته باشد» (سیلور، ۱۹۸۹، ص ۱۵۱-۱۵۴)؛ «حالتی که در آن کمترین احساس سرزنش وجود داشته باشد» (همان، ص ۹۲)؛ «نظم» (افلاطون، ۱۳۶۸، ص ۲۵۵-۲۵۶)؛ «مقابله به مثل» (ارسطو، ۱۳۷۸، ص ۱۷۶-۱۷۷)؛ «رعایت قانون» (ارسطو، ۱۹۷۹، ص ۱۷۴)؛ «ملکهٔ نفسانی منهی از منکر» (همان، ص ۱۷۳)؛ «حداکثرسازی مطلوبیت» (سیلور، ۱۹۸۹، ص ۱۳۵)؛ «حداکثرسازی ثروت» (کلم (Kolm)، ۱۹۹۶، ص ۱۵)؛ «رفع فقر، تأمین نیازهای اساسی و رعایت حد کفاف» (کمیساریای عالی حقوق بشر سازمان ملل متحد (OHCHR)، ۲۰۰۴)؛ «بی‌غرضی» (ر.ک: کانت، ۱۳۶۹، ص ۴۹-۶۱)؛ «پرهیز از افراط و تفریط» (ارسطو، ۱۳۷۸، ص ۱۸۳)؛ «بی‌طرفی و رعایت انصاف» (راولز (Rawls)، ۱۹۷۱، ص ۳-۵۳)؛ «برابری» (ارسطو، ۱۳۷۸، ص ۱۷۳-۱۷۴)؛ «وضع کل شیء فی موضعه»؛ «اعطاء کل ذی حق حق» (ر.ک: طباطبائی، ۱۳۷۱، ج ۱، ص ۳۷۱؛ ج ۱۲، ص ۳۳۱-۳۳۲؛ ج ۲، ص ۳۳۱، ج ۱۸، ص ۳۹؛ ج ۱۹، ص ۹۸-۹۷) و... با دقت در تعاریف و تفاسیر ارائه‌شده از عدالت و کنار هم قرار دادن آنها می‌توان دریافت که در تعاریف ارائه‌شده برای بیان مفهوم عدالت، اختلاف‌نظرهای بسیاری وجود دارد.

جامعیت و مانعیت یک تعریف را می‌توان از جمله معیارهای منطقی جهت قضاوت میان تعاریف فوق دانست. موضوع نظریهٔ عدالت، انتخاب و افعال اختیاری است و این صرفاً محدود به افعال یک فرد در یک حوزهٔ خاصی از زندگی او نیست؛ بلکه گسترهٔ آن تمام زندگی افراد را شامل می‌شود. حتی فراتر از آن، از آنجاکه خصوصیت ارادی بودن افعال، شامل افعال خداوند متعال نیز است، دایرهٔ موضوعات عدالت، افعال الهی را نیز شامل می‌شود. توجه به این مقدمه، خودبه‌خود به کنار گذاشتن بسیاری از تعاریف ارائه‌شده در خصوص عدالت خواهد انجامید؛ چراکه این تعاریف صرفاً محدود به حوزهٔ خاصی هستند و جامعیت کامل ندارند. از سوی دیگر، چه حسن عدالت را شرعی بدانیم، چه عقلی، چه عقلائی و چه بدیهی، مصادیقی از عدالت و ظلم را خواهیم یافت که با برخی تعاریف عدالت سازگار نخواهند بود؛ برای مثال، نه شرع، نه عقل و نه حتی توافق عقلا، رفتار برابر با افراد در تمام حوزه‌های زندگی را عادلانه تفسیر نمی‌کنند؛ از این‌رو نمی‌توان تعریف «عدالت به‌مثابهٔ برابری» را تعریف دقیقی عنوان کرد. با توجه به این نکته، می‌توان اذعان داشت که از میان تعاریف مختلف ارائه‌شده، به جز دو تعریف «عدالت به‌مثابهٔ وضع الشیء فی موضعه» و «عدالت به‌مثابهٔ اعطاء کل ذی حق حق» همگی با مثال‌های نقض فراوان مواجه‌اند و بدین سبب توانایی کامل را برای پوشش شرط جامعیت و مانعیت، نخواهند داشت.

همچنین باید دقت داشت که تفسیر و فهم دو تعریف «عدالت به‌مثابه وضع الشيء فی موضعه» و «عدالت به‌مثابه اعطاء کل ذی حق حقه» نباید به‌نحوی باشد که صرفاً به یک حوزه خاص از موضوعات عدالت، مثل عدالت اجتماعی، محدود شود و حوزه‌های دیگر از آن خارج بمانند. با توجه به این نکته، باید گفت، اینکه هر چیزی را در جایگاه خود قرار دهیم، بدان معناست که هر موجودی در جایگاهی که شایسته، مطلوب و بایسته آن است، قرار گیرد. همچنین معنای اعطای حق هر ذی‌حق آن است که با هر موجودی آن‌گونه که شایسته اوست، تعامل شود. با گسترش معنایی در عناصر سازنده این تعاریف، به‌نحوی که قابلیت دربرداشتن تمام موضوعات عدالت را داشته باشند، می‌توان چنین ادعا کرد که این دو تعریف به یک معنا بازگشت می‌کنند و آن مفهوم مشترک، به‌صورت «عدالت به‌مثابه وضع بایسته و مطلوب» تقریر می‌شود. می‌پذیریم که تا وقتی برای وضع بایسته و مطلوب معیاری ارائه نشود، قضیه «عدالت حسن است»، حتی اگر بدیهی تلقی شود، به نسبت منتج خواهد شد؛ زیرا نمی‌تواند به‌عنوان کبرای قیاس در هیچ استدلالی قرار گیرد؛ مگر اینکه وضع بایسته به بایسته بودن نزد افراد زده شود؛ اما ما در این نوشتار، صرفاً در مقام تبیین بدهات حسن عدالت هستیم، نه بدهات تشخیص مصادیق آن. پیش از این، در خصوص مفهوم «حسن» توضیح داده شد که فهم مفهوم کلی آن، متفاوت از فهم مصادیقی است که ذیل آن مفهوم قرار می‌گیرند. این موضوع در خصوص عدالت نیز جاری است. گذر از مفهوم به مصداق، نیازمند توجه به معیارهای ثبوتی عدالت است که در مقاله‌ای مجزا باید بدان پرداخته شود.

به‌وضوح روشن است که اگر عدالت را به‌مثابه وضع بایسته و مطلوب ادراک کنیم، هیچ اختلافی در اینکه «عدالت حسن است» باقی نخواهد ماند؛ برای مثال، می‌توان به چند مورد از نظریاتی اشاره کرد که به ظاهر به عدم حسن عدالت - دست‌کم در برخی عرصه‌ها و برخی تعارضات - منتهی می‌شود. مثال نخست ترجیح «کارایی» بر «عدالت»، ذیل برخی نظریات در حوزه اقتصاد، توسعه است. در نگاه نخست، چنین برداشت می‌شود که از منظر این نظریه‌ها، «عدالت» در تعارض با «کارایی»، حسن خود را از دست می‌دهد و قبیح می‌شود. آیا این بدان معناست که حقیقتاً عدالت در نظر آنها تهی از حسن است؟ یا کارایی حسن بیشتری نسبت به عدالت دارد؟ پاسخ به این سؤالات، کاملاً وابسته به آن است که فهم عدالت مبتنی بر چه تعریفی صورت گرفته است. مبتنی بر تعریف «عدالت به‌مثابه وضع بایسته و مطلوب»، به‌هیچ‌وجه عدالت حسن خود را در تعارض با کارایی از دست نمی‌دهد؛ بلکه دقیق‌تر آن است که گفته شود: از منظر این نظریات، «عدالت» آن است که در آن بر «کارایی» تأکید شود؛ زیرا آنچه آنها از آن به‌عنوان وضع مطلوب و بایسته دفاع می‌کنند، تأکید بر کارایی و پی‌جویی تحقق آن در سیاست‌های توسعه‌ای است. آنچه این نظریات در پی رد آن هستند در واقع رد عدالت نیست؛ بلکه رد و نفی فهم سوسیالیستی از عدالت است که در آن، عدالت (Justice) به برابری (Equity) تفسیر شده است.

مثال دیگر، تأکید بر «آزادی» در نظریات لیبرالی و لیبرتارینی در هنگام مواجهه و تعارض آزادی با عدالت است. این قسم از نظریات نیز در واقع می‌کوشد تا تفسیر عدالت به‌مثابه برابری را رد کند و بر این اصل که «عدالت یعنی

تأکید بر آزادی» استدلال می‌کنند؛ چراکه از منظر آنها نیز مطلوب و بایسته آن است که تأمین حداکثر آزادی، اصل اساسی در روابط و نظم اجتماعی باشد.

۲-۴. جایگاه عدالت در میان ارزش‌های اخلاقی

فهم دقیق عدالت ذیل تعریف «عدالت به‌مثابه وضع بایسته و مطلوب»، هرچند رافع اشکال اختلاف در حسن عدالت خواهد بود، اما مبین بدهت آن نیست؛ چراکه می‌توان آن را ذیل قضایای عقلی نظری قرار داد یا حتی ادعای شهرت بر حسن آن را به‌نحوی باقی دانست. با توجه به این نکته، نیاز است تا افزون بر تعریف دقیق، تبیینی از جایگاه عدالت در هندسه ارزش‌های اخلاقی و نسبت آن با دیگر مفاهیم صورت گیرد تا روشنی بدهت حسن عدالت، همسنگ با بدهت «امتناع اجتماع نقیضین» درک شود.

انسان به‌عنوان موجودی مختار، همواره در مسیر زندگی خود ناگزیر از انتخاب است و اراده‌اش از معبر تصمیم و انتخاب، تبلور عینی می‌یابد. در هر لحظه از زندگی، او ناچار است تا از میان ده‌ها و صدها گزینه رفتاری که پیش‌روی خود می‌بیند، دست به انتخاب بزند و به یکی جامعه عمل بپوشاند. بی‌تردید نسبت انتخاب‌ها و گزینه‌های مختلف با انسان یکسان نیست و هریک مسیر متفاوتی را پیش پای او قرار می‌دهند و انسان در درون خود گرایش متفاوتی به آنها احساس می‌کند. این تفاوت‌ها سرفصل و نقطه آغازین تولد ارزش‌هایی همچون صداقت، شجاعت، ایثار، یا حتی به‌نحوی مفاهیم ارزشی‌ای چون آزادی، کارایی، رعایت برابری و... هستند. ارزش در یک تعریف کلی و اولیه، امری است که برای شخص، گروه یا جامعه‌ای مفید، خواستنی یا تحسین‌کردنی باشد (صانعی، ۱۳۷۲، ص ۲). ارزش‌ها از موقعیتی بنیادین در عرصه‌های شناختی و گرایشی جوامع بشری برخوردارند و نقشی کلیدی در ساحت‌های مختلف حیات اجتماعی بازی می‌کنند. کارویژه ارزش‌ها تبیین خوب یا بد، مناسب یا غیرمناسب، شایست و ناشایست، ضروری یا غیرضروری است و هنگامی که در نظامی از معیارها و ملاک‌ها برای ارزیابی اخلاقی و میزان شایستگی رفتارها سازمان‌دهی می‌شوند، یک نظام ارزشی را پدید می‌آورند (ر.ک: ترنر، ۱۳۷۸، ص ۸۰).

در حقیقت، ارزش‌ها ملاک و معیار حُسن عمل و قطب‌نمای «انتخاب خوب» هستند. البته مقصود از انتخاب خوب، خوب به‌معنای اخلاقی آن نیست؛ بلکه مقصود آن است که هر فرد از منظر روان‌شناختی ارزش‌های قابل قبولی برای خود دارد که از این ارزش‌ها برای مقایسه و ارزیابی گزینه‌های انتخابی پیش رو جهت عمل، بهره می‌برد و سعی بر خوب انتخاب کردن به‌زعم خود دارد. این بدان معناست که شاید انتخاب او از منظر فرد دیگر خوب نباشد؛ اما انتخابگر، آن را از آن جهت که خوب تشخیص داده، انتخاب کرده است و این تشخیص، به‌عنوان مثال، با نمره‌دهی به گزینه‌های پیش رو با استفاده از ارزش‌های مقبول خود صورت گرفته است.

توضیحات فوق نمایانگر آن است که کارویژه ارزش‌ها، رتبه‌دهی به انتخاب‌ها و کمک به انتخابگر در مواجهه با گزینه‌های متعدد است. حال سؤال این است: «آیا یک انتخابگر در مقام انتخاب، با تعارض ارزش‌ها مواجه خواهد بود؟ آیا مثلاً میان رعایت صداقت در انتخاب خود و حفظ جان یک انسان متوقف نخواهد ماند؟» اینجاست که نقش

عدالت و کارویژه آن در نظام ارزش‌ها به‌عنوان رافع تعارضات، نمایانگر خواهد شد. شأن عدالت در رفع تعارضات میان ارزش‌ها، عدالت را به حسن‌آفرین در مجموع یک نظام ارزشی بدل کرده است. این مهم، هم ایجاد نظم منطقی در اجتماع، هم غایت‌انگاری در مسیر سعادت، هم تعادل و تناسب در قوای درونی فرد و هم نظم و تناسب عالم تکوین را شامل می‌شود. تصویری که *افلاطون* از عدالت ارائه می‌دهد، با پیش‌فرض قرار دادن همین نقش است. او با شمارش فضایل سه‌گانه حکمت، شجاعت و خویش‌داری برای فرد و جامعه، به این نکته توجه دارد که می‌توان حالتی را تصور کرد که همه فضایل در یک فرد یا یک جامعه وجود داشته باشد، ولی عملکرد منتج از کل مجموعه بهینه نباشد و ترکیبی نازیبا را نتیجه دهد؛ مثل زیبایی صورت، که ممکن است مجموعه اعضای آن در غایت زیبایی باشند، ولی ترکیب آنها و جایگاه آنها در نسبت با هم، متناسب نباشد و چهره‌ای زشت پدید آورند؛ یا مهارت بالای چند بنای ماهر، که اگر یک معمار وظیفه هماهنگی بین آنها را برعهده نداشته باشد، مهارت آنها ممکن است نتیجه مطلوبی در ساخت یک بنا نداشته باشد (ر.ک: فاستر، ۱۳۷۳، ج ۱، ص ۵۱).

تصور اینکه عدالت یک ارزش در کنار دیگر ارزش‌هاست، اشتباه رایج و غالبی است که در بسیاری از نظریات در خصوص عدالت صورت گرفته و این اشتباه نتیجه‌ای جز ذبح عدالت پیش پای ارزش‌های دیگر چون کارایی، برابری، آزادی و... نداشته است. عدالت نحوه چینش سایر ارزش‌ها نسبت به هم (نه نسبت به عدالت) و در کنار هم (نه در کنار عدالت) است. در حقیقت، عدالت منطق ترجیح و تقدم احسن بر حُسن، حُسن بر قبیح و قبیح بر اقبیح است و در واقع عنوانی است که به نظام مطلوب چینش ارزش‌ها در کنار هم نهاده می‌شود. توضیح آنکه انتخاب‌ها و افعال انسان، همیشه در دوراهی عمل به حسن و ترک قبیح متوقف نخواهند بود؛ بلکه بسیاری اوقات تعارض میان عمل به یک حسن و ترک حسنی دیگر یا ترک یک قبیح و ارتکاب قبیحی دیگر واقع می‌شود. در این موارد، عقل بالبداهه «ترجیح احسن به حُسن»، «حُسن به قبیح» و «قبیح به اقبیح» را حُسن و خلاف آن را قبیح می‌داند.

فهم جایگاه ویژه عدالت در نظام ارزش‌ها به‌عنوان منطق ترجیح و تقدم حُسن بیشتر بر حُسن کمتر، افزون بر آنکه تکمیل‌کننده تبیین ما در مسیر استدلال بر بدیهی بودن حمل حُسن بر عدالت است، می‌تواند رافع اشکال متصور در تعریف عدالت به‌مثابه «وضع مطلوب و بایسته» نیز باشد. توضیح آنکه، ممکن است مبتنی بر تعریف «عدالت به‌مثابه وضع مطلوب و بایسته»، حمل حُسن بر عدالت از باب ضرورت به‌شرط حمل تفسیر شود؛ بدان معنا که گزاره «عدالت حُسن است»، همان «حُسن، حسن است» می‌باشد. در رد این اشکال، لازم است به این موضوع توجه شود که طبق تعریف یادشده، عدالت اشاره به «وضعیتی» دارد که آن وضعیت «مطلوب» بوده و «بایسته تحقق» است. وضعیت مطلوب، صرفاً محصول سودهای یک ارزش اخلاقی واحد، بلکه برآمده از دامن نظامی از ارزش‌های اخلاقی ترتیب یافته است که منطق ترجیح و تقدم در آن به‌واسطه رعایت عدالت حاصل شده است. با این بیان، باید گفت که طبق تعریف عدالت به‌مثابه «وضع مطلوب و بایسته»، اگر بخواهیم گزاره «عدالت حُسن است» را معنا کنیم، این گزاره به‌شکل «وضعیتی که در

آن حُسن بیشتر به حُسن کمتر ترجیح داده شده، حَسَن است» بدل خواهد گشت. بدون شک نمی‌توان به‌عنوان مثال، «ترجیح احسن به حَسَن» را معادل معنای «حُسن» دانست و آنها را متحدالمعنا تفسیر کرد. بنابراین با توجه به جایگاه تعریف‌شده برای عدالت، به‌هیچ‌وجه نمی‌توان بداهت حسن عدالت را از باب ضرورت به‌شرط حمل دانست؛ چراکه «حمل» و «محمول» تفاوت معنایی واضح دارند.

به‌طور خلاصه، از آنجاکه قضیه «عدالت حسن است»، از مفاهیمی چون «عدالت» و «حسن» تشکیل شده است، سعی شد تا دقتی دربارهٔ آنها صورت گیرد. پس از تأمل دربارهٔ مفهوم بداهت و بیان شهودی و بدیهی بودن مفهوم «حُسن»، به تأمل دربارهٔ مفهوم «عدالت» و جایگاه آن در میان سایر ارزش‌ها پرداخته شد. دقت در مفهوم عدالت و فهم آن به‌صورت عدالت به‌مثابهٔ «وضع بایسته و مطلوب» و نیز درک جایگاه صحیح آن در میان سایر ارزش‌ها به‌عنوان منطقی ترجیح احسن بر حَسَن، حَسَن بر قبیح و قبیح بر اقیح، تبیین‌کنندهٔ کامل بداهت حُسن عدالت است؛ بدان معنا که هیچ استدلال مکملی برای درک حَسَن بودن ترجیح احسن بر حسن، حسن بر قبیح و قبیح بر اقیح لازم نیست؛ چراکه حُسن آن بدیهی است و تصور صحیح موضوع و محمول قضیه «عدالت حسن است»، مایهٔ تصدیق آن است. اگر اختلافی هست، ناشی از تعیین و تشخیص مصادیق احسن و حسن و قبیح و اقیح است و در اینکه صورت احسن بر صورت حسن ترجیح دارد، در هیچ مکتب و هیچ اندیشه‌ای به‌هیچ‌وجه اختلاف‌نظر نیست. این توضیح ما را از تمسک به استدلال‌های دیگر، همچون عمومیت، به وجود آمدن تسلسل و دور در صورت عدم پذیرش حسن عدالت و... بی‌نیاز می‌کند.

نتیجه‌گیری

در این مقاله سعی شد به این سؤال پاسخ داده شود که «چگونه می‌توان به حسن عدالت رأی داد و بر آن معرفت یافت؟» ابتدا مروری بر نظریات ارائه‌شده دربارهٔ آن صورت گرفت. این نظریات ذیل دو دستهٔ کلی تبیین شد: نظریات اندیشمندانی که قائل به شرعی بودن یا عقلایی و مشهوره بودن حسن عدالت‌اند، ذیل نظریات مبتنی بر رد بداهت حسن عدالت، بدون ورود مستقیم به نقد آنها، توصیف شد؛ ذیل دستهٔ دوم، نظریات مبتنی بر بداهت حسن عدالت تبیین گشت و سعی شد تا استدلال‌های ارائه‌شده توسط مدافعان بداهت حسن عدالت، ارزیابی شود. با توجه به نقدهای صورت‌گرفته، روشن شد که این استدلال‌ها به‌هیچ‌وجه برای دفاع از بداهت حسن عدالت کافی نیستند. در ادامه توضیح داده شد که با توجه به تعریف بداهت، آنچه برای تبیین بدیهی بودن حسن عدالت کافی است، صرفاً تبیین مفهوم صحیح عدالت و جایگاه آن در نظام ارزش‌های اخلاقی است. اگر عدالت به‌درستی و به‌مثابهٔ «وضع بایسته و مطلوب» فهم شود و در تبیین جایگاه آن میان سایر ارزش‌های اخلاقی، عدالت به‌عنوان نحوهٔ چینش سایر ارزش‌ها نسبت به هم (نه نسبت به عدالت) و در کنار هم (نه در کنار عدالت) یا به‌عبارتی به‌عنوان نظام مطلوب چینش ارزش‌ها تصور شود، بالبداهه رأی به حسن آن داده می‌شود و نیازمند استدلال مکمل نخواهد بود.

منابع

- ابن سینا، حسین بن عبدالله، ۱۳۶۴، *النجاة*، تهران، المكتبة المرتضوية.
- _____، ۱۳۷۵، *الاثارات والتسبيحات*، قم، البلاغه.
- _____، ۱۴۰۴ق، *الشفاء، منطق*، تحقیق سعید زاید، قم، کتابخانه آیت‌الله مرعشی نجفی.
- ابن منظور، محمد بن مکرم، ۱۴۱۴ق، *لسان العرب*، چ سوم، بیروت، دارالفکر.
- ادواردز، پل، ۱۳۸۰، *فلسفه اخلاق*، ترجمه گروهی از مترجمان، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
- ارسطو، ۱۳۷۸، *اخلاق نیکوماخوس*، ترجمه محمدحسن لطفی، تهران، طرح نو.
- _____، ۱۹۷۹، *الاخلاق*، ترجمه اسحاق بن حنین، تحقیق عبدالرحمن بدوی، کویت، وكالة المطبوعات.
- اصفهانی، محمدحسین، ۱۳۷۴، *نهایة الدرایة فی شرح الکفایة*، تحقیق رمضان قلی‌زاده، قم، سیدالشهداء.
- افلاطون، ۱۳۶۸، *جمهور*، ترجمه فؤاد روحانی، چ یازدهم، تهران، علمی و فرهنگی.
- آهنگران، محمدرسول، ۱۳۷۸، «بازخوانی محل نزاع اشاعره و عدلیه درباره حسن و قبح عقلی»، *اندیشه نوین دینی*، ش ۱۵، ص ۱۵۱-۱۶۸.
- بحرانی، کمال‌الدین میثم، ۱۴۰۶ق، *قواعد المرام فی علم الکلام*، تحقیق سیداحمد حسینی، چ دوم، قم، کتابخانه آیت‌الله مرعشی نجفی.
- ترخان، قاسم، ۱۳۹۶، «مسئله عینیت در عدالت اجتماعی»، *نقد و نظر*، سال بیست و دوم، ش ۸۶، ص ۶۵-۹۲.
- ترنر، جان‌اتان اچ، ۱۳۷۸، *مفاهیم و کاربرهای جامعه‌شناسی*، ترجمه محمد فولادی و محمدعزیز بختیاری، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
- جمالی، مهدی، ۱۳۹۷، «وجود معقول اول یا ثانی براساس دیدگاه استاد فیاضی»، *حکمت اسلامی*، سال پنجم، ش ۴، ص ۱۲۷-۱۴۵.
- جوادی آملی، عبدالله، ۱۳۹۰، *تفسیر تسنیم*، تنظیم و ویرایش حسن واعظی محمدی، چ سوم، قم، اسراء.
- جوینی، امام‌الحرمین عبدالملک، ۱۴۱۶ق، *الارشاد الی قواطع الادلة فی اصول الاعتقاد*، تحقیق اسعد تمیم، چ سوم، بیروت، مؤسسه الکتب الثقافیة.
- حائری یزدی، مهدی، ۱۳۴۷، *کاوش‌های عقل عملی*، تهران، دانشگاه تهران.
- حلی، حسن بن یوسف، ۱۳۶۳، *الجواهرالنفیذ فی شرح منطق التجرید*، قم، بیدار.
- _____، ۱۴۲۴ق، *کشف المراد فی شرح تجرید الاعتقاد (قسم الالهیات)*، تعلیق جعفر سبحانی، قم، مؤسسه امام صادق.
- _____، ۱۹۸۲م، *نهج الحق و کشف الصدق*، تعلیق عین‌الله حسینی ارموی، بیروت، دارالکتاب اللبنانی.
- سبحانی، جعفر، ۱۳۸۲، *حسن و قبح عقلی یا پایه‌های اخلاق جاویدان*، نگارش علی ربانی گلپایگانی، قم، مؤسسه امام صادق.
- سبزواری، ملاهادی، ۱۳۶۹، *شرح المنظومه*، تهران، ناب.
- _____، ۱۳۷۲، *شرح الاسماء الحسنی*، تحقیق نجفقلی حبیبی، تهران، دانشگاه تهران.
- شریفی، احمدحسین، ۱۳۸۸، *خوب چیست؟ بد کدام است*، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
- صانعی، پرویز، ۱۳۷۲، *جامعه‌شناسی ارزش‌ها*، تهران، گنج دانش.
- صدر، سیدمحمدباقر، ۱۴۰۸ق، *مباحث الاصول*، تقریر سیدکاظم حسینی حائری، قم، مکتب الاعلام الاسلامی.
- _____، ۱۴۱۵ق، *جواهر الاصول*، تقریر محمدابراهیم انصاری اراکی، بیروت، دارالتعارف.
- _____، ۱۴۱۷ق - الف، *اقتصادنا*، قم، مکتب الاعلام الاسلامی.
- _____، ۱۴۱۷ق - ب، *بحوث فی علم الاصول*، تقریر سیدمحمد هاشمی شاهرودی، چ سوم، قم، مؤسسه دایرة المعارف فقه اسلامی.
- صدرالمتألهین، ۱۳۶۶، *تفسیر القرآن الکریم*، تصحیح محمد خواجهی، چ دوم، قم، بیدار.
- _____، ۱۳۷۵، *مجموعه رسائل فلسفی صدرالمتألهین*، تصحیح حامد ناجی اصفهانی، تهران، حکمت.
- _____، ۱۳۸۳، *الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعه*، تهران، بنیاد حکمت اسلامی صدرا.

- طباطبایی، سیدمحمدحسین، ۱۳۷۱، *المیزان فی تفسیر القرآن*، چ دوم، قم، اسماعیلیان.
- طوسی، نصیرالدین، ۱۳۵۹، *قواعد العقائد*، ضمیمه تلخیص المحصل (نقد المحصل)، تهران، دانشگاه تهران.
- _____، ۱۳۸۳، *شرح الانسارات و التنبيهات مع المحکّمات*، قم، البلاغه.
- فراابی، ابونصر، ۱۳۷۶، *السیاسة المدینه*، ترجمه و شرح حسن ملکشاهی، تهران، سروش.
- _____، ۱۴۰۷ق، *التنبیه علی سبیل السعاده*، تحقیق جعفر آل یاسین، بیروت، دارالمنهاج.
- فاستر، مایکل ب، ۱۳۷۳، *خداوندان اندیشه سیاسی*، ترجمه جواد شیخ الاسلام، تهران، علمی و فرهنگی.
- قرشی سیدعلی اکبر، ۱۴۱۲ق، *قاموس قرآن*، چ ششم، تهران، دار الکتب الاسلامیه.
- کاپلستون فردریک چارلز، ۱۳۸۷، *تاریخ فلسفه: از بنیام تا راسل*، ترجمه بهاءالدین خرمشاهی، تهران، علمی و فرهنگی و سروش.
- کانت، ایمانوئل، ۱۳۶۴، *بنیاد مابعدالطبیعه اخلاق*، ترجمه حمید عنایت و علی قیصری، تهران، خوارزمی.
- لاهیجی، عبدالرزاق، ۱۳۶۴، *سرمايه ایمان در اصول اعتقادات*، تصحیح صادق لاریجانی، چ دوم، تهران، دانشگاه الزهراء.
- مصباح، محمدتقی، ۱۳۷۳، *دروس فلسفه اخلاق*، چ سوم، تهران، اطلاعات.
- _____، ۱۳۸۴الف، *اخلاق در قرآن*، تحقیق محمدحسین اسکندری، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی علیه السلام.
- _____، ۱۳۸۴ب، *شرح برهان سفا*، تحقیق محسن غرویان، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی علیه السلام.
- معلمی، حسن، ۱۳۸۰، *مبانی اخلاق در فلسفه غرب و در فلسفه اسلامی*، تهران، مؤسسه فرهنگی دانش و اندیشه معاصر.
- _____، ۱۳۸۴، *فلسفه اخلاق*، قم، مرکز جهانی علوم اسلامی.
- نوبخت، ابواسحاق بن ابراهیم، ۱۳۶۳، *الباقوت*، چ دوم، قم، شریف الرضی.
- وارنوک، مری، ۱۳۸۰، *فلسفه اخلاق در قرن بیستم*، ترجمه ابوالقاسم فنائی، قم، بوستان کتاب.
- واسطی زبیدی، سیدمحمد مرتضی، ۱۴۱۴ق، *تاج العروس من جواهر القاموس*، تصحیح علی شیری، بیروت، دارالفکر.

Friend, Celeste, 2018, "Social Contract Theory", *The Internet Encyclopedia of Philosophy*, ISSN 2161-0002, www.iep.utm.edu/, 2018.

McNaughton, David, 1991, *Moral Vision*, U.S.A, Blackwell.

Silver, Morris, 1989, *Foundation of Economic Justice*, New York, Basil Black Well.

Kolm Serge Christophe, 1996, *Modern Theories of Justice*, U.S.A, MIT Press.

Rawls, John, 1971, *A Theory Of Justice, original edition*, U.S.A, The Belknap Press of Harvard University Press.

OHCHR, 2004, *Human Rights and Poverty Reduction: A Conceptual Framework*, drafted by P. Hunt, Manfred Nowak and Siddiq Osmani, Office of the United Nations High Commissioner for Human Rights.

Kuznets Simon, 1955, "Economic growth and income inequality", *The American Economic Review*, V. 45, N. 1, p.1-28.

نوع مقاله: پژوهشی

بررسی تطبیقی اختیار و مسئولیت اخلاقی انسان از منظر چیزم و قاضی عبدالجبار همدانی

mmonfared86@gmail.com

maliheaghaei2007@gmail.com

ک. مهدی منفرد / استادیار گروه فلسفه دانشگاه قم

ملیحه آقائی / دانشجوی دکتری فلسفه تطبیقی دانشگاه قم

دریافت: ۱۳۹۹/۰۲/۰۲ - پذیرش: ۱۳۹۹/۰۶/۱۶

چکیده

اراده تام انسانی در اسلام با فرقه کلامی معتزله، شناخته می‌شود. قاضی عبدالجبار، متفکر برجسته اعتزال، با هدف دفاع از عدل الهی و تبیین سازگاری آن با مسئله تکلیف و نیز مسئولیت اخلاقی، افعال انسان را مستقل از اراده الهی می‌داند. از سوی دیگر، در فلسفه معاصر غرب، رودریک چیزم به هدف تبیین سازگاری میان علیت انسان و اصل ضرورت علی و معلولی، خود شخص را مبدأ نهایی عمل معرفی می‌کند. در این مقاله با روش تحلیلی - توصیفی ضمن بیان آرای هر دو متفکر در باب مسئولیت اخلاقی انسان، بیان خواهد شد که با وجود اختلاف مبنایی در جهان بینی چیزم و قاضی عبدالجبار درباره امور چون ماهیت انسانی و اقسام علیت موجود در عالم، در خصوص مسئله اختیار انسان، گونه‌ای هم‌داستانی و قرابت برقرار است؛ هرچند هر دو متفکر با پذیرش اراده استقلالی تام انسان، ضمن گرفتار شدن به نگاهی غیرتوحیدی، به نتایجی نادرست در باب فاعلیت انسانی دست یافته‌اند.

کلیدواژه‌ها: اراده آزاد، مسئولیت اخلاقی، علیت فاعلی، علیت رویدادی، رودریک چیزم، قاضی عبدالجبار.

بحث اختیار یا اراده آزاد، از مهم‌ترین مباحث پرچالش فلسفی در طول تاریخ تفکر است. پرسش درباره ماهیت اراده آزاد و لوازم آن، ضرورت وجود و همچنین ارتباط این مفهوم با مفاهیمی چون ضرورت علی و معلولی، مسئولیت اخلاقی، نظام جزا و پاداش و غیره، در هر دوره فلسفی مورد توجه فیلسوفان و متفکران برجسته اسلامی و غربی قرار گرفته است.

اصل «ضرورت علی و معلولی» یا «جبر علی و معلولی» بیانگر آن است که با وجود علت تامه، وجود معلول، ضروری و واجب است. باورمندان به این ادعا که رویداد امکانی وجود ندارد و همه رویدادها ضروری‌اند، سه نوع جبرگرایی (تعین‌گرایی) را ترتیب داده‌اند: جبرگرایی علی، جبرگرایی الهیاتی و جبرگرایی منطقی. در جبرگرایی علی با استفاده از قوانین علمی، در جبرگرایی الهیاتی با تمسک به برخی مدعیات دینی، و در جبرگرایی منطقی با به‌کارگیری برخی اصول منطقی، وجود ضرورت در جهان اثبات می‌شود. هر سه نوع از این انواع، با اختیار تنافی دارند و در طول تاریخ، بحث‌های بسیاری در هر سه زمینه صورت گرفته است.

در باب جبرگرایی علی، گروهی که به ضرورت علی معتقد نیستند، صاحب دیدگاه‌های مختلفی در این باب هستند. برخی از ایشان، اصل ضرورت علی را در هیچ زمینه و فاعلی حتی فاعل‌های طبیعی صادق نمی‌دانند. برخی نیز معتقدند که ضرورت علی تنها در فاعل‌های مختار جاری نمی‌شود و فاعل مختار، با وجود تحقق علت تامه، همچنان توانایی عدم انجام فعل را داراست. در عالم اسلام، معتزله از معتقدان به این نظریه بوده‌اند و بر اختیار و اراده انسان تأکید می‌کردند. آنها برخلاف اشاعره - که گروهی جبرگرا بودند - انسان را در فاعلیت و تأثیر، مستقل در نظر می‌گرفتند. در سده‌های اخیر، در غرب نیز مسئله آزادی بشر و رابطه آن با ضرورت و جبر علی، نزد متفکران جایگاه وسیعی یافت. براساس پیشرفت علوم تجربی و اصل پذیرفته‌شده علیت، همه رویدادهای عالم در یک زنجیره ضروری علی و معلولی قرار دارند هر واقعییتی براساس رویدادهای گذشته آن و براساس قوانین ثابت طبیعت، تنها یک آینده مشخص خواهد داشت. این اصل تخلف‌ناپذیر عالم طبیعت، این سؤال را موجب شد که آیا افعال انسانی نیز که مانند موقعیت‌های مشخص در زمان آینده هستند، براساس شرایط گذشته فرد و قوانین حاکم بر طبیعت تعیین می‌شوند؟ آیا اراده انسانی به‌عنوان یکی از پدیده‌های نفسانی که تحت این نظام علی است، می‌تواند آزاد باشد؟ این سؤالات، برآمده از معنای مختار بودن است که براساس آن، مبدأ نهایی عمل برای صدق معنای مختاریت، باید در خود فاعل باشد. منظور از «مبدأ» بودن، این است که فاعل، آغازکننده و علت عملش باشد و «نهایی» نباشد؛ یعنی عمل او نشئت‌گرفته از اجبارهای بیرونی و درونی، اعم از شرایط محیطی، رویدادهای گذشته، وراثت، امیال و ویژگی‌های شخصیتی نباشد (گلدمن، ۱۹۷۸، ص ۱).

در مواجهه و در مقام حل تعارض میان اختیار و جبری بودن جهان، دو دیدگاه توسط فیلسوفان غربی مطرح شد. گروهی وجود تعارض و ناسازگاری را پذیرفتند و دیدگاه ناسازگارگرایی (Incompatibilities) را در پیش گرفتند و گروه دیگر، مختار بودن انسان را با جبرگرایی جمع‌پذیر دانستند و دیدگاه سازگارگرایی (Compatibilities) را دنبال کردند. ناسازگارگرایان به سه شاخه اختیارگرایی (Libertarianism)، جبرگرایی (Determinism) و ناسازگارگرایی سخت (Hard Incompatibilities) تقسیم می‌شوند. ریچارد تایلر (تایلر، ۱۹۶۶)، توماس رید (رید، ۱۷۸۸) و

رودریک چیزم (چیزم، ۱۹۶۶؛ همو، ۱۹۷۶) در قرن بیستم، از جمله اختیارگرایانی بودند که در تعارض میان جبر علی و اختیار، انسان را موجودی کاملاً مختار می‌دانند و منکر هرگونه دیدگاه جبرگرایی در این باب هستند.

رودریک چیزم (۱۹۱۶-۱۹۹۹) از پرکارترین و تأثیرگذارترین فیلسوفان آمریکایی قرن بیستم در نظریه عمل خویش، قائل به ناسازگاری میان جبر علی و اراده آزاد بود و برای حل آن، نظریه علیت فاعلی (Agent-causal) را مطرح کرد. چیزم، در بحث مسئولیت اخلاقی بیان می‌کند که آنچه عمل یک عامل و فاعل انسانی را می‌سازد، از قسم رویداد نیست؛ بلکه علت آن خود عامل انسانی است. علت فاعلی، «جوهر»ی است که چون خودش محصول عامل و رویداد دیگری نیست، علت و منشأ عمل خویش است.

ابوالحسن عبدالجبار بن احمد همدانی، از مشهورترین رجال معتزله، که در میان متکلمان متقدم اندیشه‌های معرفتی‌اش، در دو سده پنجم و ششم هجری از اندیشه‌های تأثیرگذار بوده، نیز همچون استادان معتزلی خود، به اختیار تام انسان در افعال خویش معتقد بوده است. وی می‌گوید: «عدلیه بر این نظر اتفاق دارند که افعال بندگان از تصرف در طبیعت گرفته تا نشستن و برخاستن و کارهای دیگر، از خود آنان سرچشمه می‌گیرد و خدای عزوجل آنان را بر انجام این کارها توانا ساخته است» (قاضی عبدالجبار، بی‌تا، ج ۸، ص ۳). وی در جایی دیگر پس از بیان تقسیمات فعل می‌گوید: «حال که بیان اقسام فعل و مسائل مربوط به آن به پایان رسید، خواهیم گفت که افعال انسان‌ها در آنان خلق نمی‌شوند و آنان خود ایجادکننده آن هستند» (قاضی عبدالجبار، ۱۴۲۲ق، ص ۲۲۳).

آنچه در این مقاله بررسی می‌شود، بیان همسویی‌ها و هم‌زمانی‌های دیدگاه علی چیزم و قاضی عبدالجبار در باب افعال و اختیار انسان است تا از این طریق بتوانیم تطبیق دیدگاه‌های این دو متفکر را در این زمینه به نظاره گیریم. گفتنی است که هدف در تطبیق علمی - همان‌طور که هانری کرین قائل است - یافتن ذات و جوهر معنای واحدی است که در دو ساحت زمانی و مکانی متفاوت قرار دارند (کرین، ۱۳۶۹، ص ۲۰). گفت‌وگوی بین‌فرهنگی و یافتن انگیزه‌های متفاوتی که در پس استدلال‌های گاه غیر کامل جدلی و مشابه وجود دارد، موضوع بحث هر تطبیق کلامی است. نشان دادن اخذ و اقتباس یا اثرپذیری دو نظام یا دو مکتب فکری یا غلبه یکی بر دیگری، مثلاً کلام اسلامی بر غربی، هدف چنین تحقیقاتی، از جمله این نوشتار نیست؛ بلکه نشان دادن عوالم متفاوت دو متفکر، که موجب شده است به‌رغم بهره‌گیری از اصول و قواعد مشابه، جایگاه آن اصول در فلسفه هریک متفاوت باشد، مورد هدف است. ما در این نوشتار درصدد نقد آرای این دو شخصیت نیستیم؛ اما می‌توان گفت که دیدگاه این دو شخصیت درباره نفس، ملاک فعل آزاد و مسئولیت‌آور و نیز اختیار انسان، محل نقد و مناقشه است. همچنین در ضمن تطبیق، ارائه توصیفی دیدگاه ایشان نشان خواهد داد که چگونه عدم نگاه صحیح توحیدی در باب علیت الهی و نسبت انسان با خداوند، می‌تواند به‌رغم تفاوت در دستگاه فکری، به نتایج نامعتبری در باب اراده آزاد انسان و نسبت او با جهان هستی بینجامد.

به‌منظور دستیابی به هدف مورد اشاره در این مقاله، ابتدا به بیان ماهیت انسان از منظر این دو متفکر پرداخته خواهد شد؛ سپس با بررسی دیدگاه هریک در باب علیت فاعلی انسان و نیز جایگاه اراده آزاد در نظام فکری چیزم و قاضی عبدالجبار، میزان هم‌زمانی این دو متفکر در مسئله مسئولیت اخلاقی انسان بررسی خواهد گردید.

۱. ماهیت انسان نزد چیزم و قاضی عبدالجبار

در کلام اسلامی در نگاه بسیاری از متکلمان، تنها خداوند موجود کامل و مجرد است و مخلوقات، همگی جسم و جسمانی‌اند. متکلمان، برخلاف فلاسفه که درصد بررسی نفس و ماهیت و قوای آن بوده‌اند، جز در مباحث افعال الهی و در بحث تکلیف انسان، به علم‌النفس نپرداخته‌اند. ایشان بیش از آنکه دغدغه کشف و فهم نفس انسانی را داشته باشند، به دنبال شناخت تکلیف الهی بوده‌اند و به مقتضای تبیین و دفاع از عقیده، به منظور انجام رسالت کلامی، آن بحث را باز کرده‌اند؛ البته به تفصیل به آن نپرداخته‌اند (طاهری و قجاوند، ۱۳۹۲، ص ۱۲۷).

در آثار کلامی، دیدگاه‌های متفاوتی در خصوص حقیقت نفس وجود دارد. در این میان، *عبداللین ایجی* در کتاب *مواقف*، دیدگاه جمهور متکلمان را یکی بودن هیكل محسوس - که از آن به بدن تعبیر می‌شود - با نفس می‌داند (ایجی و جرجانی، ۱۳۲۵ق، ج ۷، ص ۲۵۰).

قاضی عبدالجبار معتزلی همچون دیگر متکلمان معتزلی و شیعه، مانند *ابوعلی جباتی* (۳۰۳ق) و *ابوهاشم جباتی* (۳۲۱ق) از معتزله و *سید مرتضی* و *شیخ طوسی* از شیعه نظریه بدن محسوس را در تعریف حقیقت انسان می‌پذیرد و در آثار خود مطرح می‌کند (قاضی عبدالجبار، بی‌تا، ج ۱۱، ص ۳۳۴؛ فاضل مقداد، ۱۴۰۵ق، ص ۳۸۸؛ علم‌الهدی، ۱۴۱۱ق، ص ۳۲ و ۱۱۳؛ طوسی، ۱۳۵۸، ص ۳۴۴-۳۵۲).

قاضی در تعریف انسان، آن را ادراک‌کننده لذت و درد می‌داند و آن اعضا و جوارحی را که فاعل تکلیف‌اند و مورد اشاره شارع قرار گرفته‌اند، سازنده حقیقت انسانی می‌داند. وی می‌گوید: مکلف، همان عالم، قادر، مرید و حی است؛ زیرا خداوند تکلیف را به واجد تکلیف، واجب می‌داند (قاضی عبدالجبار، بی‌تا، ج ۱۱، ص ۳۳۴). از دیدگاه *قاضی عبدالجبار*، کسانی که بدن را زنده و فعال نمی‌دانند، در اشتباه‌اند؛ چراکه کار ادراک و احساس را بدن انجام می‌دهد و به همین دلیل زنده است: «اگر حیات صرفاً در قلب حلول نماید (نظریه ذره)، دیگر اعضای بدن نمی‌توانند احساس سردی و گرمی را درک کنند. بنابراین، بدن و هیكل محسوس، زنده و ادراک‌کننده است» (قاضی عبدالجبار، بی‌تا، ج ۱۱، ص ۳۳۴).

قاضی دیدگاه کسانی را که بجز لایتجزی و مجرد روح انسان معتقدند، رد کرده، استدلال می‌کند که اگر انسان چیزی غیر از بدن محسوس باشد، فاعل امور، یا چیزی حال و عارض در بدن است (نظریه جزء لایتجزی) و چون عرض قائم به خود نیست، در این صورت نمی‌تواند فاعل و مدبر امور بدن باشد؛ یا اینکه جوهری در مجاورت بدن است که تدبیر او به دلیل عدم تعلق به بدن، به عنوان فعل مخترع شناخته می‌شود؛ درحالی که فعل مخترع، تنها منحصر به خداوند است. بدین سبب، مجرد نفس منافی با باور به توحید است (همان، ص ۳۲۲).

قاضی عبدالجبار، روح را همان نفس جاری در منافذ بدن می‌داند که فاقد قوه ادراک است و مدرک بودن را تنها فعل بدن - که موجودی زنده و قادر است - می‌داند و روح صرفاً از شرایط بقای بدن محسوب می‌شود؛ چنان که خون شرط دیگر حیات است (همان، ص ۳۳۸).

چیزم، هرچند درباره ماهیت انسان دیدگاه ماتریالیستی دارد، برخلاف دیدگاه نئوداروینیست‌ها، معتقد است که شخص انسانی تغییر و تکامل یافته گونه دیگری نیست و چنین نیست که به وجود آمدن و از بین رفتن آن تدریجی

باشد؛ یعنی وقتی که من به وجود می‌آیم، ممکن است این اتفاق در زمانی باشد که یک تغییر مشخصی در جنین یا در جزئی از جنین روی می‌دهد؛ اما چنین نیست که این تغییر در جنین، همان رویداد به وجود آمدن من (شخص) باشد؛ چون فرض ما این است که اشخاص موجوداتی فی‌نفسه‌اند و مستقل از وجودات دیگر هستند (چیزم، ۱۹۸۹، ص ۵۷).

چیزم در جایی دیگر درباره‌ی تعریف «شخص» بیان می‌کند که به لحاظ فیزیکی، امکان‌پذیر است که چیزی آگاهانه فکر کند؛ و موجودی که چنین ویژگی‌ای دارد، یک جوهر است؛ چراکه جوهر یعنی وجودی که شرایط پایداری اشخاص را دارد (چیزم، ۱۹۷۶، ص ۱۳۷). وی در ادامه، درباره‌ی شخص و امکان فیزیکی توضیحی ارائه می‌دهد و می‌گوید: ما شخص را به یک عامل بالقوه تعریف نمی‌کنیم؛ زیرا اگر شخص ویژگی بالقوه را داشته باشد، پس متغیر است و وابسته به شرایط و محیط در هر زمان خواهد بود؛ اما امکان فیزیکی، یعنی موجودی که با قوانین طبیعی سازگار است و آن قوانین موجب تغییری در شخص نخواهند شد. پس، از زمانی که به وجود می‌آید تا زمانی که از بین می‌رود، هویت آن ثابت می‌ماند. این تعریف از شخص را می‌توان معادل تعریف بوئتیوس دانست: یک شخص، یک جوهر فردی از یک طبیعت معقول است (همان).

چیزم پس از بیان دیدگاهش در باب چستی نفس، آن را بسیط و فاقد اجزا می‌داند و به اثبات نظریه‌ی «نفس بسیط» - که آگوستین، دکارت و بولانو از طرف‌داران آن بودند - می‌پردازد. نفس بسیط همان «شخص» است که با گذشت زمان، ثابت و پایدار بوده و ویژگی‌های ذهنی (mental property) متنوعی، از جمله داوری کردن، تعجب نمودن، تمایل داشتن، اعتقاد داشتن، آرزو و امید داشتن و لذت بردن را نشان می‌دهد (چیزم، ۱۹۹۱، ص ۱۶۷-۱۶۹).

بر مبنای نظریه‌ی بساطت نفس، ما جوهرهایی غیرممتد و مجرد هستیم. چیزم پیش از دفاعش از بساطت نفس، ابتدا مطرح می‌کند: مراد از جوهر مجرد، جوهری است که جسمانی نیست. وی به نقل از آگوستین، جوهر جسمانی را جوهر مرکب می‌داند و بیان می‌کند که ما موجوداتی غیرجسمانی و بسیط هستیم و جوهر بسیط نیازمند چیزی که خارج از جهان طبیعت باشد، نیستند (چیزم، ۱۹۹۱، ص ۱۶۸). وی پیش از این در مقاله‌ی دیگری نیز، در پاسخ به این ایراد که دیدگاه علیت چیزم تنها احیای مفهوم دکارتی از عمل آزاد به عنوان نتیجه‌ی تأثیر روح بر ماشین اتومات بدن است، به عدم اعتقاد وی به روحانی بودن شخص تصریح می‌کند. وی می‌گوید:

من موافقم که از آنچه من می‌گویم، برمی‌آید که یک شخص درون بدن وجود دارد و اگر بدن، یک ماشین یا یک ربات باشد (درحالی‌که من هیچ کدام از این تعابیر را به کار نبرده‌ام)، پس چنین است که یک شخص درون ماشین یا یک ربات وجود دارد. اما... من نگفتم که اشخاص، ارواح یا ذهن یا نفس هستند (من گفته‌ام که ما خودمان هستیم و از «خود» به عنوان کلمه‌ای دیگر «شخص» استفاده کرده‌ام). من درباره‌ی فعلیت چه گفتم که مرا منتسب به تئوری کارتزینی درباره‌ی ماهیت متافیزیکی شخص می‌کنید؟ (چیزم، ۱۹۷۸، ب، ص ۲۲۶)

از این عبارات روشن است که براساس دیدگاه ماتریالیستی چیزم، منظور از غیرجسمانی بودن شخص، تنها بساطت آن، و نه تجرد روحانی است و اعتقاد وی به دیدگاه کارتزینی در باب نفس، تنها منحصر به بسیط بودن آن است. چیزم پیش از دفاعش از نظریه‌ی بساطت نفس می‌گوید:

من از نظریه‌ای دفاع خواهم کرد که بر مبنای آن، چیزی وجود دارد که به لحاظ متافیزیکی منحصر به فرد است: ما طبیعتی داریم که کاملاً برخلاف چیزهایی است که به عنوان امور فیزیکی شناخته می‌شوند. من سعی خواهم کرد که نشان دهم چگونه این نظریه با آموزه سنتی بساطت روح سازگار است. من استدلال خواهم کرد که این اصل، به تعبیر ویلیام جیمز، گزینه‌ای بسیار زنده است (جیمز، ۱۹۹۱، ص ۱۶۷).

جیمز در مقدمه استدلالش بیان می‌کند که امور ذهنی، چون داوری نمودن، تعجب کردن و غیره، نشان‌دهنده آن است که ویژگی‌های ذهنی ما دارای پنج خصوصیت ساختاری‌اند:

۱. ویژگی‌های ذهنی گشوده‌اند: یک ویژگی ذهنی در صورتی گشوده است که برای هر تعداد (n)، امکان‌پذیر باشد n تعداد جوهری که دارای آن ویژگی‌هاست و n تعداد جوهری که آنها را ندارند، وجود داشته باشند.
۲. ویژگی‌های ذهنی تکرارپذیرند: یک ویژگی جایی تکرارپذیر است که ممکن باشد چیزی اکنون آن را نداشته باشد، اما قبلاً آن را داشته یا بعداً (بتواند) داشته باشد.
۳. ویژگی‌های ذهنی مرکب نیستند: مرکب آن است که ضرورتاً خود نیز ویژگی‌های اجزای خویش را داشته باشد.
۴. ویژگی‌های ذهنی تقسیم‌پذیر (devisive) نیستند: چیزی تقسیم‌پذیر است که ضرورتاً اگر شیء مرکبی واجد آن است، جزئی از آن شیء مرکب نیز آن را داراست.
۵. ویژگی‌های ذهنی، ویژگی‌های درونی جواهر هستند: این در صورتی است که ضرورتاً چیزی که دارای آن است، جواهر باشد یا ضرورتاً هر چیزی که واجد آن است، دارای تمام ویژگی‌های گشوده و تکرارپذیری باشد که آن ویژگی نمایش می‌دهد (همان، ص ۱۶۹-۱۷۳).

با صرف نظر از جزئیات فنی این توضیحات، جیمز یک ویژگی کیفی را ویژگی گشوده و تکرارپذیر، نه مرکب و نه تقسیم‌پذیر، و نیز یک ویژگی درونی تعریف می‌کند. حال، استدلال او برای نفس بسیط چنین است:

۱. ما ویژگی‌های کیفی (qualitative properties) داریم؛
۲. هر ویژگی کیفی‌ای که ما می‌شناسیم، به نحوی است که معمولاً توسط جواهر بسیط نمود می‌یابند؛
۳. هیچ ویژگی کیفی نیست که به واسطه جواهر مرکب نمود یابد؛
۴. برخی از ویژگی‌های ما را (تنها) جواهر بسیط می‌توانند واجد آنها باشند و جواهر مرکب نمی‌توانند آنها را داشته باشند؛

۵. ما دارای طبیعتی به طور کامل متفاوت با طبیعتی هستیم که هر موجود فیزیکی مرکبی آن را داراست. جیمز ادامه می‌دهد: «نتیجه این استدلال، دو احتمال را پیش روی ما قرار می‌دهد: (الف) نفس یک جواهر غیرممتد است؛ یا (ب) نفوس دارای نوعی ویژگی هستند که جواهر فیزیکی ممتد آنها را ندارند. گزینه دوم، توسط کسانی که معتقدند واقعیت تفکر در انسان، حاصل نوعی خاص از ظهور طبیعی است، دفاع می‌شود» (جیمز، ۱۹۹۱، ص ۱۷۷).

جیمز با رد گزینه دوم که به نوعی بیانگر دیدگاه نوحاسته‌گرایی (Emergentism) است (براساس این دیدگاه، پدیده‌های بدیع و پیش‌بینی‌ناپذیر، به واسطه برهم‌کنش‌های درون طبیعت به وجود می‌آیند [کلایتون، ۲۰۰۴، ص ۶])

و این بیان که پدیده‌های ذهنی، ظهور یافته از بدن فیزیکی و وابسته به آن هستند، احتمال نخست را صحیح و نفس را جوهری غیرمتمد می‌داند (همان).

بررسی

چیزم درحالی که به نظریهٔ بساطت نفس معتقد است و شخص انسانی را دارای وجودی غیرجسمانی و متمایز از بدن مرکب می‌داند، منکر تجرد روحانی آن است و به دیدگاهی ماتریالیستی در باب نفس اعتقاد دارد. نکتهٔ حائز توجه آن است که گرچه ویژگی‌های غیرمتمد، تقسیم‌ناپذیر و غیرمادی بودن یک موجود، حکایت از تجرد آن دارد، اما به نظر می‌رسد که چیزم به تقسیم ثنایی و عقلی موجودات به مجرد و مادی قائل نیست و شخص انسانی را از جمله اموری می‌داند که گرچه فاقد ویژگی‌های مادی است، امری روحانی نیست. برخلاف چیزم، قاضی عبدالجبار با وجود اعتقاد به وجود عالمی مجرد و غیرمادی، نفس را کاملاً مادی و یگانه با بدن محسوس (هیكل محسوس) قلمداد می‌کند. چیزم ایرادات بسیاری را به این دیدگاه وارد می‌داند (چیزم، ۱۹۷۸، ص ۳۰) و با نظر کسانی که انسان را مساوی با ذرات کوچک جای گرفته در مغز می‌دانند، هم‌نظر است (زیمرن، ۲۰۱۱، ص ۱۶۸). بدین ترتیب ملاحظه می‌شود که ماهیت انسانی از دیدگاه قاضی، همان بدن زنده و مُدرک فرد است؛ درحالی که طبق نگاه جزئی‌انگارانۀ چیزم، انسان برخلاف بدن فیزیکی خویش، تقسیم‌ناپذیر و پایدار است و گرچه مادی است، اما بسیط و فاقد اجزا شناخته می‌شود (چیزم، ۱۹۹۱، ص ۱۶۸).

۲. ماهیت علیت فاعلی نزد قاضی عبدالجبار و چیزم

از نظر فلاسفهٔ اسلامی و نیز برخی متکلمان، از جمله معتزلی‌ها، اصل ضرورت علی یا حاکمیت ضرورت بر رابطهٔ علت و معلول (دترمینیسم) بر نظام هستی، مورد اتفاق و قبول است و همگی معتقد به نیازمندی معلول به علت تامه در تحقق‌اند. اختلافی که در این میان وجود دارد، آن است که معتزلیان به ضرورت علی در فاعل‌های مختار باور ندارند و معتقدند که انسان خالق افعال خویش است. مراد اهالی اعتزال از خلق، اختراع و نوآوری به‌گونه‌ای که نمونه‌ای نداشته یا از عدم به‌وجود آمده باشد، نیست؛ بلکه عبارت است از وقوع فعل از فاعل، آن‌گونه که مقدر شده است (عمار، ۱۹۹۸، ص ۷۸-۷۹). از قاضی عبدالجبار در این زمینه، کلمهٔ «احداث» نقل شده است: در مسئلهٔ افعال عباد، قاضی عبدالجبار همانند دیگر معتزلی‌ها بر این عقیده است که افعال بندگان به‌واسطهٔ آنان به‌وجود می‌آید و آنها خود پدیدآورنده‌شان هستند (قاضی عبدالجبار، ۱۴۲۲ق، ص ۲۹۵). او در جای دیگر می‌گوید: عدلیه اتفاق نظر دارند که افعال بندگان، از تصرف در طبیعت گرفته تا نشستن و برخاستن و کارهای دیگر، از خود آنان سرچشمه می‌گیرد و خدای تعالی آنها را بر انجام دادن این کارها توانا ساخته است و برای افعال آنان، انجام‌دهنده و پدیدآورنده‌ای جز آنان نیست. هر کس بگوید خدای سبحان خالق و پدیدآورندهٔ افعال آنهاست، خطای بزرگی را مرتکب شده است و انجام فعلی را به دو فاعل وابسته دانسته است (قاضی عبدالجبار، بی‌تا، ج ۸، ص ۳).

قاضی عبدالجبار در کتاب *المعنی* فصل مستقل و مبسوطی به اثبات اختیار استقلالی انسان اختصاص داده است. گرچه خداوند انسان را بر افعال خود قادر کرده است، اما زمانی که قدرت انسان بر فعلیت تعلق گرفت، آن فعل

از حوزه قدرت خداوند خارج می‌شود. وی در قالب سؤال و شبهه‌ای مطرح می‌کند: «اگر بگویند خداوند به ما قدرت بر فعل بخشیده است، پس واجب است خود او بر قدرت ما قادرتر باشد، همچنان که از ما اعلم است، پاسخ می‌دهیم که این سخن نادرست است و این امر در همهٔ امور جاری نمی‌شود. آنچه خداوند قدرت بر آن را بر بندگان بخشیده است، محال است که خود بر آن قادر باشد» (قاضی عبدالجبار، بی‌تا، ج ۸، ص ۱۴۱).

قاضی عبدالجبار همچنین معتقد است که خداوند به انسان قدرت بخشیده است و قدرت خدا غیر از قدرت انسان بوده و مقدر خدا و انسان با یکدیگر متفاوت است. وی بیان می‌کند که آنچه فعل خداوند نیست، مقدر او هم نیست و از آنجا که افعال بندگان فعل خداوند نیستند، پس نمی‌توانند مقدر او نیز باشند (قاضی عبدالجبار، ۱۹۶۹، ج ۲، ص ۵۵۷).

قاضی اصل استحالهٔ توارد دو قدرت بر مقدر واحد را دلیلی بر این امر مطرح می‌کند. وی در بیان این قاعده می‌گوید: اگر مقدر واحد، مقدر دو قدرت باشد، مستلزم آن است که در صورت موجود شدن، فعل هر دو قادر باشد؛ یعنی هر دو قادر، ایجاد مقدر را اراده کنند؛ اما چنین فرضی ایراداتی را به همراه دارد از جمله آنکه ممکن است مقاصد دو قادر متفاوت باشد و مقدر با قصد ایجاد از جانب قادر اول ایجاد می‌شود؛ در صورتی که فعل قادر دوم که ارادهٔ ترک داشت، محقق نمی‌شود. در این صورت، فعل قادر با قصد فعل همراه نخواهد شد و صدور فعل از قادر منتفی می‌شود (قاضی عبدالجبار، بی‌تا، ج ۸، ص ۱۱۱).

همان گونه که پیش‌تر بیان شد، قاضی عبدالجبار دواعی و انگیزه‌ها را صرفاً محرک و برانگیزانندهٔ انسان برای انجام فعل یا ترک آن می‌داند (قاضی عبدالجبار، ۱۴۲۲ق، ص ۲۵۹) و علت اصلی تحقق فعل را ارادهٔ انسان دانسته است. چیزم دیدگاه / ارسطو در کتاب فیزیک در باب معنا و ماهیت علیت را مورد توجه قرار می‌دهد و به دلیل ارائهٔ دیدگاه خویش در باب ضرورت علی و فعل انسان، از تعبیر و مثال وی استفاده می‌کند. / ارسطو در کتاب طبیعیات، ضمن مثالی بیان می‌کند که مسئول بودن شخص در قبال یک عمل، نیازمند وجود یک زنجیرهٔ علی است که آن شخص را به آن عمل (به صورت علی) وصل کند و البته این زنجیره تا بی‌نهایت نیز عقب نرود. / ارسطو می‌گوید: پس چوب سنگی را تکان می‌دهد و دستی چوب را تکان می‌دهد و مرد دست را تکان می‌دهد. بنابراین، هر رخداد علتی دارد، جز تکان داده شدن دست توسط مرد (ارسطو، ۱۳۶۳، ص ۲۶۵).

نزد فیلسوفان اخلاق، این مسئله مورد توافق است که در صورتی می‌توانیم شخصی را مسئول اخلاقی عملش بدانیم که دو شرط محقق باشد: ۱. تحقق آن عمل، (کاملاً) به آن عامل وابسته باشد؛ ۲. فرد در انجام آن عمل آزاد بوده باشد؛ یعنی قادر باشد فعل دیگری نیز انجام دهد.

چیزم بیان می‌کند که در مثال / ارسطو، شرط اول محقق نیست؛ چون حرکت دست بدون علت است و عملی که بدون علت واقع شود، کسی هم مسئول آن نخواهد بود. پس همانند / ارسطو که در اینجا علیتی متفاوت از علیت موجود در حرکت چوب توسط دست و حرکت سنگ توسط چوب را قائل است، باید بگوییم تکان داده شدن دست توسط مرد، یک رویداد نیست و زنجیرهٔ علی از رویدادها، در نقطه‌ای متوقف می‌شود که خود یک رویداد نیست (نسرین، ۱۳۸۸، ص ۶۸-۶۷).

از سوی دیگر، اگر گفته شود که هر عملی به‌نحو دترمینیستی نتیجه‌ی رویدادهای گذشته است، شرط دوم محقق نمی‌شود؛ چراکه در این حالت، عامل چاره‌ای جز انجام آن عمل را نخواهد داشت.

چیزم پیشنهاد می‌دهد: اگر با تأسی از/ ارسطو بیان کنیم که علتِ رویدادی تنها نوع علتی موجود در جهان نیست و می‌توان علتی را ذکر کرد که خود از جنس رویداد نباشد، مشکل ناسازگاری را می‌توان برطرف کرد (چیزم، ۱۹۶۴، ص ۳۰). از آنجاکه علتی جدید نمی‌بایست چیزی جز همان عامل رویداد باشد، پس علتی فاعلی، همان علتی جدید است.

بدین ترتیب، چیزم دو نوع علتی رویدادی و فاعلی را از یکدیگر جدا می‌کند و علتی رویدادی را آن علتی می‌داند که علت یک رویداد، خود یک رویداد است (چیزم، ۱۹۷۶، ص ۶۹). برای مثال، زمانی که ما می‌گوییم مصرف سه گرم از آرسنیک، علت مرگ شخص است، یعنی خوردن سه گرم از آرسنیک توسط او، علت رویدادی رویداد مرگ آن شخص است (ون اینوگن، ۱۹۷۸، ص ۵۶۸)؛ و علتی فاعلی، علتی است که علت یک رویداد است؛ اما خود آن، از جنس رویداد نیست؛ بلکه خود فاعل است (گلدمن، ۱۹۷۸، ص ۵۸۳). در این حالت، خود آن عامل، دیگر علتی ندارد. از آنجاکه سلسله رویدادهای منتهی به یک عمل، به یک عامل منتهی می‌شود، هم اختیار انسان و هم ناسازگاری با دترمینیسم برطرف می‌گردد.

تا اینجا گفته شد که چیزم علتی فاعلی را آن علتی می‌داند که در آن «یک عامل، به‌نحو علی موجب وقوع یک رویداد یا وضعیت می‌شود» (چیزم، ۱۹۷۶، ص ۶۹). وی ادامه می‌دهد: اگر فردی به‌نحو علی موجب وقوع عملی شود، پس آن شخص کاری را انجام می‌دهد که آن کار به‌نحو علی موجب تحقق آن چیز (معلول) می‌شود (همان، ص ۷۰). چیزم معتقد است برای تبیین افعال آزادانه‌ای که متعین از شرایط محیطی سابق بر خود نیستند، باید علاوه بر علتی ساری در میان رخدادها، طبیعی، این نوع ویژه از علتی را نیز تصدیق کنیم. سلسله علی افعال انسانی نهایتاً به فرایندهای عصبی و مغزی - که خود (فارغ از هرگونه تأثیرپذیری از غیر) فاعل به وجودآورنده آنهاست - می‌رسد و فراتر از آن، هیچ چیز یا هیچ کسی علتی نیست (چیزم، ۲۰۰۳، ص ۲۹-۳۰).

چیزم معتقد است، رویدادهای مشخصی وجود دارند که تقریباً می‌توان گفت تنها در مغز اتفاق می‌افتد و آنها معلول هیچ رویداد دیگری نیستند؛ اما این‌گونه نیست که علتی نیز نداشته باشند. این رویدادها معلول عامل و شخصی هستند که در مغز وی روی می‌دهند. پس اگر الف را رویدادی در نظر بگیریم که هیچ علت رویدادی نداشته باشد و فقط دارای علت فاعلی است و الف، درون مغز پرویز روی دهد، پاسخ چیزم به اینکه علت رویداد مغزی الف چیست، این است که «پرویز» یا «خود پرویز»، علت رویداد الف است. باید تکرار کرد که شخص یا عامل از دیدگاه چیزم، «من دکارتی» نیست؛ چراکه من دکارتی یک نفس غیرمادی است؛ درحالی که شخص چیزم یک عامل مادی شناخته می‌شود (ون اینوگن، ۱۹۷۸، ص ۵۶۸).

چیزم همچنین در قالب این عبارت، دوباره تصریح می‌کند که عامل اصلی در مختار بودن فرد، خود شخص و نه باورها و تمایلات اوست؛ چراکه اگر این عوامل علت تحقق عمل شخص باشند، ایراد مقهور بودن فرد و عدم اختیار در او پدید می‌آید:

اگر این باورها و تمایلات، در موقعیت‌های خاصی که فرد در آن قرار دهد، او را به انجام فعلی بکشانند، پس آن فرد دیگر قادر نخواهد بود کاری به‌جز آنچه انجام داده است، انجام دهد و فرقی نمی‌کند که علت عمل، درونی باشد یا بیرونی. اگر علت، رویداد یا وضعیتی بود که شخص خودش مسئول تحقق آن نباشد، پس او مسئول چیزی که به‌اشتباه فعل او می‌خوانیم، نخواهد بود» (چیزم، ۱۹۶۴، ص ۴).

بررسی

مشاهده می‌شود که چگونه در کلام نیز مشابه بحث‌های فلسفی در باب ضرورت حاکم بر نظام علی و میزان سازگاری آن با اختیار و اراده انسان، بحث و نظر صورت گرفته است. از دیدگاه دینی، هرچه در این جهان رخ می‌دهد (فیزیکی یا ذهنی)، معلول خواست و اراده خداست؛ اما معتزلیان و از جمله قاضی، به‌منظور حفظ مسئولیت انسان در قبال افعال خود، به اراده انسان به‌نحو استقلالی نظر کرده و مانند چیزم، منکر هرگونه علیت غیرانسانی (مانند رویدادها یا اراده خداوند) بر افعال انسان شده‌اند. از این جهت، این دو متفکر در نقش علی عامل انسانی، هم‌نظرند. باین‌حال در باب انحصار علیت در دو نوع رویدادی و فاعلی، اختلاف‌نظر دارند؛ زیرا علیت خداوند از قسم رویداد نیست و بر اساس نگاه اعتزالی قاضی، علیت الهی در عرض و مستقل از آن دو لحاظ می‌گردد.

۳. ماهیت اختیار نزد قاضی عبدالجبار و چیزم

قاضی عبدالجبار همچون قدمای معتزلی خویش به اختیار انسان معتقد است. انسان از دیدگاه وی، در ابتدا موجودی است مکلف؛ یعنی مسئول کار خویش است؛ و یکی از راه‌هایی که خداوند فضل خویش را شامل حال بندگان می‌کند، از طریق تکلیف است. وی در کتاب *المعنی* می‌گوید:

همانا منافع دو صورت دارند: مستحق و غیرمستحق. غیرمستحق، همان تفضل است؛ و مستحق، دارای دو قسم است: یکی به صورتی است که مستحق مدح است و این مورد به‌واسطه فعل، شامل حال انسان زنده می‌شود؛ و دیگری چیزی است که به‌واسطه بدل‌هایی مستحق آن می‌شویم و آن به دلیل فعل دیگری است؛ و از خداوند تعالی بعید است که موجود زنده را بیافریند، اما یکی از این وجود منفعت را شامل حال او نکند (قاضی عبدالجبار، بی تا، ج ۱۱، ص ۸۱).

قاضی عبدالجبار، در ابتدای جلد ششم *المعنی*، فعل را به عملی تعریف می‌کند «که از جانب کسی ایجاد شده باشد که قدرت بر آن داشته باشد» (قاضی عبدالجبار، بی تا، ج ۶ ص ۵). وی برای اثبات تنزیه خداوند از اعمال قبیح و نیز مخلوق نبودن اعمال بندگان، ابتدا پرداختن به حقیقت فعل و عمل را ضروری می‌داند؛ لذا به بیان شرایط آن، یعنی صدورش از فاعل قادر، تصریح می‌کند و می‌گوید: تعریف فعل به چیزی که پس از نبودش به وجود آمده است (انه کائن بعد ان لم یکن)، تعریف درستی نیست؛ چراکه شامل بسیاری از پدیدارها می‌شود و برای تفکیک فعل از آنها باید به جنبه ارتباط فعل با فاعل، یعنی صدورش از فاعل قادر مرید، اشاره کرد (همان، ص ۵۶).

وی در باب اراده آزاد می‌گوید: «هو المختص بصفة لكونه علیها یصح منه الفعل علی وجه دون وجه» (قاضی عبدالجبار، ۱۴۲۲ق، ص ۲۹۱). آن، صفتی است در موجود زنده که حالتی را در او ایجاد می‌کند و به‌خاطر آن، فعل به

صورتی خاص از او صادر می‌شود. مراد آن است که انسان مختار، قادر است یک فعل را با قصد و هدف معینی محقق کند؛ مثلاً می‌تواند با اراده خود سخن خود را در قالب دستوری یا خبری بیان نماید.

نکته دیگر آنکه هر انسانی بالضرورة خودش را مرید می‌یابد؛ همان‌گونه که می‌داند به چیزی اعتقاد دارد؛ به‌سوی چیزی تمایل دارد یا به چیزی ظن دارد یا اینکه فکر می‌کند. پس اثبات اراده برای انسان، نیازمند دلیل نیست؛ بلکه صرفاً با کمی توجه و تأمل فهمیده می‌شود (قاضی عبدالجبار، بی‌تا، ج ۶، ص ۸).

پس از آنکه دانستیم فعل نیازمند اراده است تا به جهت خاصی تخصیص یابد، پس از تعلق اراده به فعل، این فعل نیازمند قدرتی است که آن را تحقق بخشد و به وجود آورد. بنابراین انسان به‌واسطه آن می‌تواند فعلی را انجام دهد یا ترک کند. «قادر کسی است که در صورت عدم مانع، صدور فعل از او صحیح است» (همان، ص ۲۷).

علاوه بر اراده و قدرت، عقل و علم نیز از شروط لازم برای تحقق فعل و استحقاق فرد به مدح و ذم است. از آنجاکه در دیدگاه عبدالجبار، وقوع افعال به‌حسب دواعی و انگیزه‌هایی است که بر اختصاص فعل به ما و حدوث آن از سوی ما دلالت دارد (قاضی عبدالجبار، ۱۴۲۲ق، ص ۳۲۳)، لازم است مکلف پیش از فعل، به آن علم داشته باشد؛ چراکه بدون علم، قصد ادای آن برایش ایجاد نمی‌شود (قاضی عبدالجبار، بی‌تا، ج ۱۱، ص ۳۷۴-۳۷۵).

عبدالجبار در باب عقل نیز می‌گوید: «منظور از عقل، خود عقل نیست؛ بلکه مراد، اتصال به عقل برای کسب علوم و عمل به تکالیف است» (همان، ص ۳۸۰). وی در ادامه بیان می‌کند: یکی از نشانه‌های کمال عقل آن است که فرد بتواند امور قبیح، محسنات و واجبات را بشناسد. هنگامی که انسان نتواند میان حسن و قبح تفاوت قائل شود، نمی‌تواند خداوند را منزه از قبیح بداند و نیز نمی‌تواند افعال نیک را انجام دهد و از بدی‌ها دوری کند (همان، ص ۳۸۴).

بدین ترتیب، قاضی عبدالجبار وجود اراده، قدرت، داعی و انگیزه انجام یا ترک فعل، و علم به خوب یا بد بودن فعل را در استحقاق فرد برای مدح و ذم، لازم قلمداد می‌کند.

از سوی دیگر، رودریک چیزم، نیز همچون اکثر فیلسوفان معاصر طرفدار اختیار، به ضرورت وجود دو لازمه مهم برای اراده آزاد معتقد است. با این بیان که:

نخست: فاعل برای اینکه آزاد و به‌لحاظ اخلاقی مسئول اعمال خویش باشد، باید بتواند کاری غیر آن فعلی که انجام داده است، انجام دهد. چیزم می‌گوید: «اگر فردی مسئول یک رویداد یا وضعیت خاص از امور باشد، پس آن رویداد و یا وضعیت امور، توسط برخی از اعمال او به‌وجود آمده؛ و این عمل، تحت قدرت وی برای انجام دادن یا ندادن آن بوده است» (چیزم، ۱۹۶۴، ص ۴). برای مثال، پرویز در صورتی در فعل نوشتن، آزاد خوانده می‌شود که بتواند به‌جای نوشتن، به کار دیگری بپردازد؛ مثلاً استراحت کند یا غذا بخورد؛ اما اگر نتواند انتخاب‌های دیگری داشته باشد، نمی‌توان او را آزاد و در نتیجه مسئول اعمال خود دانست. «اصل امکان‌های بدیل» (Principle of Alternative Possibilities)، نامی است که بعدها هری فرانکفورت بر این شرط مورد پذیرش نهاد (فرانکفورت، ۲۰۰۳، ص ۱۵۸).

دوم: رویدادهای دخیل در وقوع یک فعل، لازم است به‌نحوی باشد که در نهایت بتوانیم خود فرد را مسئول عملش بدانیم، نه آن رویدادها را.

چیزم با بیان تمایز میان «شرایط کافی علی» (sufficient causal condition) و «مشارکت علی» (causal contribution)، به توضیح بیشتری دربارهٔ لوازم اختیار می‌پردازد. وی مطرح می‌کند که شرایط کافی علی، حالتی است که با تحقق آن شرایط، معلول محقق می‌شود و رابطهٔ ضروری فیزیکی میان آن دو وجود دارد؛ اما مشارکت علی به معنای علیت لازم است، نه کافی. برای مثال، وجود اکسیژن در اتاق، به نحو علی در آتش گرفتن اتاق مشارکت دارد؛ اما این بدان معنا نیست که به لحاظ فیزیکی ضرورت دارد یا قانون طبیعی است که اگر در اتاق اکسیژن بود، آتش هم وجود داشته باشد (چیزم، ۱۹۷۶، ص ۶۰-۶۱).

چیزم ادامه می‌دهد که در علیت رویدادی، رویدادهای دخیل در تحقق معلول، هر کدام به نحو علی در تحقق معلول مشارکت دارند و در علیت فاعلی، زمانی که رویدادی به دنبال و به سبب تحقق رویدادی دیگر محقق می‌شود و آن رویداد نیز به علت وجود رویداد دیگر وجود می‌یابد و آن نیز معلول وجود عاملی دیگر است، نمی‌توان زنجیرهٔ علت‌ها را ادامه داد و دربارهٔ علت وجود فاعل پرسش کرد. برای مثال، وقتی می‌گوییم پرویز دستش را بلند کرد تا توجه دوستش را جلب کند، تحقق معلول (جلب توجه دوست پرویز) در گرو رویداد بلند شدن دست پرویز، و این رویداد، معلول رویداد مغزی پرویز است؛ و رویداد مغزی، معلول خود پرویز است (گلدمن، ۱۹۷۸، ص ۵۸۵-۵۸۶). در اینجا نمی‌توان سلسلهٔ علت‌ها را ادامه داد؛ بلکه باید گفت: خود پرویز، مسئول افعال و اعمال خویش است (چیزم، ۱۹۷۸، ص ۶۲۵-۶۲۶).

بررسی

با ملاحظهٔ آرای قاضی عبدالجبار در باب ارادهٔ استقلالی و اختیار تام انسان، به وضوح می‌توان دغدغهٔ الهیاتی وی در تبیین و دفاع از عدل الهی را مهم‌ترین عامل در اعتقاد وی به اختیار تام انسان و همچنین طرح و تبیین تفصیلی آن در آثار کلامی خویش دانست. عدل خداوند در ساختار اعتقادی قاضی به این معناست که همهٔ افعال الهی نیکوست؛ از دیگر سو، ممکن نیست فعل باری تعالی قبیح و زشت باشد یا عمل عبث و بیهوده‌ای را انجام دهد. او انسان را به چیزی که در طاقت او نیست، مکلف نمی‌کند و از آنجاکه عادل است، هرگز جز آنچه به صلاح بندگان باشد، انجام نمی‌دهد (قاشا، ۲۰۱۰، ص ۳۴۸-۳۴۹). با توجه به ضرورت تنزیه خداوند از هرگونه ظلم و فعل قبیح و نیز تبیین صحیح نظام جزا و پاداش متناسب با اعمال انسان، قاضی عبدالجبار در راستای تبیین و دفاع از این اصل مهم مکتبی، از اختیار تام و ارادهٔ آزاد انسان سخن می‌گوید. وی با قائل شدن به تنافی میان جبر در افعال و تکلیف شرعی انسان، ابتدا به بیان ویژگی‌های تکلیف به عنوان یکی از مصادیق لطف خداوند بر بندگان و نیز شرایط مکلف پرداخته، ضمن تبیین اختیار و لوازم آن، ویژگی‌های فعل خوب و بد، و کیفیت استحقاق فرد برای مدح یا ذم، به دفاع از عدل الهی می‌پردازد.

چیزم نیز با طرح نظریهٔ علیت فاعلی انسان در مقابل علیت رویدادی، به رویکردی نزدیک به دیدگاه اعتزالی قاضی عبدالجبار رسیده است؛ اما افعال انسان را بریده از عالم مجردات می‌داند و به هدف حل معضلات متافیزیکی مسئلهٔ مسئولیت اخلاقی انسان با ضرورت علی و نیز اختیارگرایی، به طرح نظریهٔ علیت فاعلی انسان پرداخته است.

نتیجه گیری

می توان نتیجه این مقاله را در چند بند ذیل خلاصه کرد:

۱. قاضی عبدالجبار و چیزم، هر دو با نفی صدفه و اتفاق، بر اصل علیت و قانون علی و ضروری بر جهان هستی تأکید می‌ورزند و معتقدند آنچه در جهان هستی روی می‌دهد، براساس روابط علی - معلولی است. چیزم ضمن باور به این اصل، به‌هدف پاسخ به ناسازگاری میان ضرورت علی و اختیار انسان، به اراده آزاد و مسئولیت اخلاقی انسان پرداخته؛ و هدف قاضی از بیان این بحث نیز دفاع از عدل الهی در اعمال تکلیف بر انسان و تبیین نظام جزا و پاداش و رد نظریه جبرگرایی بوده است.

۲. قاضی عبدالجبار نفس انسانی را دارای طبیعتی مادی و یکسان با بدن محسوس می‌داند؛ درحالی که چیزم شخص را دارای ماهیتی بسیط و غیرجسمانی، اما درون بدن معرفی می‌کند. با وجود اختلاف بیان هر دو متفکر در باب چیستی انسان، هر دو منکر روحانی بودن حقیقت انسان‌اند.

۳. در باب علیت موجود در جهان، چیزم تنها به وجود دو نوع علیت معتقد است: علیت فاعلی انسان و علیت رویدادی در جهان. قاضی نیز ضمن باور به علیت خداوند در جهان، نظام علی - معلولی عالم را به رسمیت می‌شناسد و به علیت فاعل آزاد - که به‌نحو استقلالی توسط خداوند در جهان نهاده شده است - باور دارد.

۴. هر دو متفکر، منکر حاکمیت اصل علیت در فعل فاعل مختار شده‌اند و تأثیر ضروری رخدادهای پیشین یا علل دیگر (حتی خداوند) را در وقوع آن نمی‌پذیرند. قاضی عبدالجبار با استدلالاتی، به‌دنبال اثبات استقلال فعل انسان آزاد از فعل و اراده خداوند است؛ چیزم نیز به دلیل ناسازگاری جبر و ضرورت علی با مسئولیت اخلاقی، منکر اثرپذیری شخص انسانی از علل و رویدادهای دیگر است. تمایزی که در این میان وجود دارد، این است که قاضی، فعل انسانی را متأثر از مقاصد و اهداف شخص می‌داند؛ اما چیزم اثرپذیری هرگونه تمايلات و انگیزه‌ها در فعل انسان را رد می‌کند.

۵. با ملاحظه آثار قاضی عبدالجبار و چیزم، با وجود تمایز دیدگاه این دو متفکر در باب تعریف و ماهیت انسان و نیز علیت فاعلی، هر دو به اختیار استقلالی و آزاد انسان قائل‌اند و با وجود جایگاه متفاوت هر کدام از این امور در ساختار فکری ایشان و انگیزه خاص هریک در طرح و اثبات دیدگاه خویش، به نتیجه‌ای نزدیک به‌هم در باب اراده آزاد انسانی دست یافته‌اند.

۶. با وجود اختلاف در مبنای اعتقادی دو متفکر، میان اندیشه چیزم و قاضی عبدالجبار معتزلی در مسئله اختیار انسان، گونه‌ای هم‌داستانی و قرابت برقرار است. البته هر دو متفکر با پذیرش اراده استقلالی تام انسان، ضمن گرفتار شدن به نگاهی غیرتوحیدی، به نتایجی نادرست در باب فاعلیت انسانی دست یافته‌اند؛ درحالی که می‌توان با دیدگاه توحیدی فاعلیت مؤثر خداوند در جهان، هم از ضرورت علی موجود میان پدیده‌ها دفاع کرد و هم به اراده آزاد و مسئولیت اخلاقی انسان پایبند بود. البته ما در این مقاله درصدد تبیین این مهم نبودیم بلکه در جست‌وجو و واکاوی بررسی تطبیقی و هم‌زبانی میان این دو متفکر بودیم.

منابع

- ابن نوبخت، ابواسحاق ابراهیم، ۱۴۱۳ق، *الباقوت فی علم الکلام*، تحقیق علی اکبر ضیائی، قم، کتابخانه آیت الله مرعشی نجفی. ارسطو، ۱۳۶۳، *طبیعیات*، ترجمه مهدی فرشاد، تهران، امیرکبیر.
- ایچی، عضالدین و میرسیدشرف جرجانی، ۱۳۲۵ق، *شرح المواقف*، قم، شریف رضی.
- طاهری، سیدصدرالدین و مهدی قجلوند، ۱۳۹۲، «جسم انگاری متکلمان درباره نفس»، *انسان پژوهی دینی*، ش ۳۱، ص ۱۴۶-۱۲۵.
- طوسی، محمدبن حسن، ۱۳۵۸، *تمهید الاصول، شرح رساله جمله العلم و العمل سید مرتضی*، ترجمه، مقدمه و تعلیم عبدالمحسن مشکوةالدینی، تهران، انجمن اسلامی حکمت و فلسفه.
- علم الهدی، سید مرتضی، ۱۴۱۱ق، *الدخیره فی علم الکلام*، تحقیق سیداحمد حسینی، قم، مؤسسه النشر الاسلامی.
- عمار، محمد، ۱۹۹۸، *المعتزله و مشکله الحریه الانسانیه*، بیروت، مؤسسه العربیة للدراسات و النشر.
- فاضل مقداد، مقدادبن عبدالله، ۱۴۰۵ق، *ارشاد الطالبین الی نهج المسترشدین*، تحقیق سیدمهدی رجائی، قم، کتابخانه آیت الله مرعشی نجفی.
- قاشا، الاب سهیل، ۲۰۱۰، *المعتزله ثوره فی الفكر الاسلامی الحر*، بیروت، دار التنویر والسائح.
- کربن، هانری، ۱۳۶۹، *فلسفه ایرانی و فلسفه تطبیقی*، ترجمه جواد طباطبایی، تهران، توس.
- نسرین، مهدی، ۱۳۸۸، «علیت عاملی و مشکلات آن»، *روش شناسی علوم انسانی*، ش ۶۰، ص ۶۱-۷۴.
- همدانی، قاضی عبدالجبار، ۱۹۶۹، *متشابه القرآن*، به کوشش عدمان محمد زرزور، قاهره، دارالتراث.
- _____، ۱۴۲۲ق، *شرح الاصول الخمسه*، بیروت، دار الاحیاء التراث العربی.
- _____، بی تا، *المعنی فی ابواب التوحید و العدل*، به کوشش محمدعلی التجار و دیگران، بی جا، بی تا.
- Baker, Lynne Rudder, 2002, *The Ontological Status of Persons*, Philosophy and Phenomenological Research 65 (2), p 370-388.
- Brand, Myles & Douglas Walton, 1975, *Action Theory*, Proceedings of the Winnipeg Conference on Human Action, Held at Winnipeg, Manitoba, Canada.
- Chisholm, Roderick M, 1966, *Human Freedom and the Self*, Free Will, Blackwell.
- _____, 1976, *Person and Object: A Metaphysical Study*, Open Court
- _____, 1978a, "Is There A Mind-Body Problem?", *Philosophic Exchange*, v. 9, p. 25-34.
- _____, 1978b, "Comments and replies", *Philosophia*, V. 7 (3-4), p. 597-636
- _____, 1989, *On Metaphysics*, University of Minnesota Press.
- _____, 1991, "On the Simplicity of the Soul, Philosophical Perspectives", *Philosophy of Religion*, v.5, p. 167-181.
- _____, 1998, Which Physical Thing am I? An Excerpt from "Is there a Mind-Body Problem?", in Zimmerman and van Inwagen, *Metaphysics: The Big Questions*, Blackwell.
- Goldman, Alvin I, 1978, "Chisholm's theory of action", *Philosophia*, N. 7 (3-4), p. 583-596.
- Frankfurt, Harry, 2003, *Alternative Possibilities and Moral Responsibilities in Gary Watson*, ed. Free Will. Oxford University Press.
- Reid, Thomas, 1788, *Essays on the Active Powers of the Human Mind*, ed. Baruch Brody, Cambridge, MA: MIT Press
- Taylor, Richard, 1966, *Action and Purpose*, Englewood Cliffs, NJ, Prentice Hall Publishing.
- van Inwagen, Peter , 1978, "A definition of Chisholm's notion of immanent causation", *philosophia*, N. 7 (3-4), p. 567-581
- Zimmerman, Dean 2011, *From Experience to Experienter*, in Mark C. Baker & Stewart Goetz (eds.), *The Soul Hypothesis: Investigations In to the Existence of the Soul*, Continuum Press.

نوع مقاله: پژوهشی

بررسی تطبیقی مواجهه تفسیر المیزان و تفسیر المنار با مسئله تعارض علم و دین

mrmohsenazadi@gmail.com

hasanabdi20@yahoo.com

کرمحسن آزادی / کارشناس ارشد فلسفه دین دانشگاه باقرالعلوم

حسن عبدی / استادیار گروه فلسفه دانشگاه باقرالعلوم

دریافت: ۱۳۹۹/۰۱/۲۸ - پذیرش: ۱۳۹۹/۰۶/۰۳

چکیده

تاکنون مسئله تعارض علم و دین رویکردهای گوناگونی به خود دیده است. در این میان پوزیتیویست‌ها و تحلیلگران زبانی توجه به مسئله زبان را مسیری مناسب برای رسیدن به حل این مسئله دانسته‌اند. «المنار» و «المیزان» رویکرد پوزیتیویستی را یک‌سره انکار می‌کنند. همچنین اگرچه در برخی عبارات «المنار» و «المیزان» شائبه استفاده از راه‌حل تحلیلگران زبانی وجود دارد، ولی آنان را نمی‌توان از هواداران این رویکرد برشمرد. عبارات «المنار» و «المیزان» ابزارانگاری علمی را نیز برنمی‌تابد و ایشان را باید در زمره واقع‌گرایان علمی قلمداد کرد. مواجهه «المنار» با راه‌حل تأویل نیز با «المیزان» متفاوت است. رشیدرضا این راه‌حل را راه‌حلی مناسب برای ترسیم رابطه علم و دین نمی‌داند؛ اما در مقابل علامه طباطبائی فی‌الجمله از این رویکرد به صورت روشمند بهره می‌گیرد.

کلیدواژه‌ها: علم، دین، پوزیتیویسم، فلسفه تحلیل زبانی، ابزارانگاری، واقع‌گرایی، تأویل، المنار، المیزان، علامه طباطبائی.

امروزه، رویارویی دین با علوم تجربی رویکردهای به غایت متفاوتی را در میان دانشمندان رقم زده است. در این میان گروهی به پژوهش درباره زبان، گروهی دیگر صرفاً به جنبه معرفت‌شناختی علم و دین و شماری نیز به چگونگی فهم معرفت دینی در برابر علوم تجربی پرداخته‌اند. ورود قرآن کریم به مسائل علمی و مواجهه مفسران با این آیات، پژوهش درباره الگوی اسلامی علم و دین در اندیشه دانشمندان مسلمان را پراهمیت جلوه داده است. برای دستیابی به الگوی رابطه علم تجربی و دین در آثار و اندیشه‌های هر دانشمند، سنجش افکار او با رویکردهای تأثیرگذار در این مسئله، کمک می‌کند تا روش‌های او را استخراج کنیم و همراه با وی در این مسیر قدم برداریم. این تلاش به معنای فهم هرچه بهتر نظام فکری او در ترسیم الگوی رابطه علم و دین است. در میان تفاسیر معاصر، *المنار* با نگاهی نو به آیات قرآن کریم بسیار کانون توجه روشن‌فکران اهل سنت است و *المیزان* نیز بی‌اغراق مؤثرترین تفسیر جریان شیعی عصر حاضر است. در این مقاله بر آن شدیم تا مهم‌ترین رویکردها در ترسیم الگوی رابطه علم و دین را به‌اختصار تبیین، و موضع تفاسیر *المنار* و *المیزان*، به عنوان مهم‌ترین تفاسیر دو جریان فکری اسلام در دوره معاصر را در برابر آنها استنباط کنیم.

۱. زبان دین و زبان علم

پژوهش درباره «زبان دین» ریشه در قرون وسطا دارد. آنچه پژوهش فیلسوفان قرون وسطا را در این زمینه به خود معطوف کرده بود، یافتن راه‌حل مناسب برای مسئله «معناشناسی اوصاف الهی» بوده است. از معروف‌ترین رهاوردهای این پژوهش‌ها «نظریه تمثیل» (The theory of analogy) است که قدیس *توماس آکوئیناس* آن را مطرح و ارائه کرد. از آغاز قرن بیستم در پی توجه بیش از پیش فیلسوفان به زبان و در نتیجه ظهور فلسفه‌های جدید، دامنه این پژوهش‌ها گسترده‌تر و عمده تلاش‌ها به سوی دیگری معطوف شد. تا پیش از این، اصل معناداری و ارتباط میان گزاره‌ها در حوزه‌های مختلف، اعم از عرصه‌های تجربی و متافیزیک، اصلی مسلم و مفروض به‌شمار می‌رفت تا جایی که نزاع تنها در چگونگی افاده این معانی بود؛ اما رهاورد فلسفه‌های جدید، تردید جدی در این پیش‌فرض مسلم انگاشته شده بود. از این‌رو مسئله معناشناسی، یا همان دل‌مشغولی فیلسوفان قرون گذشته، متوقف بر تعیین موضع و اتخاذ مبنا در رویکردهای زبانی معاصر است.

با توجه به این نکته نمی‌توان با پیش‌فرض گرفتن معناداری گزاره‌های دینی یا ارتباط آن با دیگر عرصه‌های زبانی، زبان دینی را تعریف کرد؛ بلکه باید تعریفی عام که شامل تمام مسائل مطروحه در این عنوان شود ارائه داد. از نظر *پیتر دانوان* (Peter Donovan) زبان دینی «زبانی است که اهداف موردنظر دین را پیگیری و آموزه‌های مختلف دینی را بیان می‌کند» (دانوان، ۱۹۸۵، ص ۱).

در سوی دیگر مسئله «زبان علم» است. آنچه پژوهشگران در ذیل این عنوان به دنبالش هستند، پاسخ روشن به این پرسش است که «گزاره‌های علوم تجربی چه چیز را و چگونه به ما ارائه می‌دهند؟». باربور در کتاب *علم و دین* در مقایسه دوره پیشین و کنونی مواجهه با این مسئله، غفلت از خصلت کنایی یا نمادین زبان علم در گذشته و توجه به این ویژگی در دوره کنونی را تفاوت عمده این دو دوره برمی‌شمرد (باربور، ۱۳۸۹، ص ۱۹۱). از نظر او چهار رویکرد رایج در دنیای امروزین علوم تجربی، در واقع پاسخ به این پرسش است. او معتقد است استنباط‌هایی که هرکس برای خود از این رویکردها می‌کند بر نگرش او نسبت به علم و رابطه علم و دین تأثیر می‌گذارد (همان، ص ۱۹۶). این چهار رویکرد عبارت‌اند از: پوزیتیویسم، ایده‌آلیسم، ابزارانگاری و رئالیسم یا همان واقع‌گرایی.

مسئله‌ای که در بررسی رابطه علم تجربی و دین به عنوان مقدمه و با نام زبان علم و دین مورد کنکاش قرار می‌گیرد، دل‌مشغولی اصلی‌اش در باب زبان دین، اصل معناداری گزاره‌های دینی و چگونگی ارتباط آن با عرصه‌های زبانی دیگر و در باب زبان علم، ربط گزاره‌های علمی با واقعیت است. از این‌رو به بیان دو دیدگاه مهم در این مسئله، و موضع دو تفسیر *المنار* و *المیزان* در برابر آنها می‌پردازیم.

۱-۱. پوزیتیویسم و مسئله معناداری گزاره‌ها

ابتدای دهه چهل میلادی گرایشی در اروپا رواج یافت که چهره اصلاح‌شده آن در سال‌های بعد، به تدریج دیدگاه غالب فیلسوفان مغرب‌زمین (اعم از انگلیسی و آمریکایی) شد. این گرایش، که به‌واقع می‌توان آن را احیاکننده سنت «اصالت تجربه» در قرن معاصر دانست، نگاه خاصی به گزاره‌های تجربی و غیر آن داشت. براساس دیدگاه هواداران این گرایش، که به پوزیتیویست شهره‌اند، «حس» تنها مسیر دریافت معرفت از جهان خارج است. تأکید اینان بر معرفت حسی موجب تقسیم‌بندی جدیدی در گزاره‌های علمی شد. براین‌اساس معنا، به عنوان مدلول گزاره‌های زبانی، یا به تعبیر دیگر «تحقیق‌پذیری» در گرو دریافت و تجربه حسی بود؛ یعنی اگر گزاره‌ای تبیین زبانی اشاره‌ای حسی یا مشاهده‌ای مستقیم باشد معنادار است و در غیر این صورت بی‌معناست. طبق این دیدگاه تنها علوم تجربی «علم» هستند و گزاره‌های متافیزیکی، اخلاقی، الهیاتی و... شبه‌قضایی تهمی از دلالت و معنایی محصل‌اند. این قاعده به «اصل تحقیق‌پذیری» مشهور شد. آیر (A. J. Ayer)، بزرگ‌ترین شارح این جریان، این اصل را چنین تبیین می‌کند:

معیار برای تعیین اصالت گزاره‌های مربوط به امر واقع، تحقیق‌پذیری است. به اعتقاد ما یک جمله تنها در صورتی برای شخصی خاص معنای واقعی دارد که... بدانند چه مشاهداتی و تحت چه شرایطی باعث می‌شود که ما آن قضیه را به عنوان قضیه‌ای صادق بپذیریم یا به عنوان قضیه‌ای کاذب وارهانیم (آیر، ۱۹۵۲، ص ۳۵).

انقلاب‌های علمی و بروز نظریات جدید در علوم تجربی، که عموماً نقشی اساسی برای مشاهده‌گر و تجربه‌کننده در شکل‌گیری و تدوین نظریات علمی در نظر می‌گرفتند، زمینه را برای طرح موفق این رویکرد هموارتر کرد. نام‌گذاری

دانش‌های فنی و تجربی به علم، و خارج ساختن علوم انسانی از این گستره، خود بیانگر عمق تأثیر این نگرش در میان مجامع آکادمیک جهان است.

تأکید این رویکرد بر انکار معناداری گزاره‌های الهیاتی و غیرتجربی تا اندازه‌ای است که به جرئت می‌توان گفت در میان دانشمندان علوم اسلامی از جمله مفسران، نمی‌توان هواداری برای آن یافت.

محمد رشیدرضا از جمله مفسرانی است که گزاره‌های الهیاتی را مُشیر به واقعیات بیرونی و به اصطلاح معنادار می‌داند. مؤلف *المنار* رسالت قرآن را، به عنوان متن معارف دینی، بیان حقایق می‌داند که تنها آن حقایق، کامیابی دنیایی و آخرتی انسان را به ارمغان می‌آورند. از نظر ایشان وجه تمایز میان معارف تجربی و معارف دینی قدرت انسان بر دستیابی به معارف تجربی با اتکا به توانایی‌های خود است؛ درحالی‌که دستیابی به معارف دینی صرفاً از طریق وحی امکان‌پذیر است (رشیدرضا، ۱۴۲۴ق، ج ۱، ص ۴). تقابل حقایق دینی و قوانین تجربی در کلام *المنار*، بیانگر هم‌سنخی معارف دینی و معارف بشری در معناداری و تحصل، یا همان تحقیق‌پذیری است؛ زیرا همان‌گونه که گزاره‌های تجربی قوانین و حقایق دنیای ماده را برای ما بازگو می‌کنند، گزاره‌های دینی نیز از قوانین دستیابی به واقعیتی به نام سعادت به ما گزارش می‌دهند. براین اساس سعادت واقعیتی خارجی است که حصولش معلول رفتار انسان خواهد بود و رسالت گزاره‌های دینی تبیین این علت و معلول است (همان، ص ۶۸۶۷).

در میان صفحات پرشمار *المنار* می‌توان گزاره‌های دینی فراوانی را یافت که مؤلف در تبیین آنها به معنادار بودنشان تصریح می‌کند. برای نمونه ایشان باور به خدا و ملائکه را باور به غیب قلمداد می‌کند و منکران فراحس و متافیزیک را مورد طعن قرار می‌دهد (همان، ص ۱۲۷-۱۲۸). ایشان حتی نزاع میان مثبتان و منکران وجود خدا را نزاع لفظی تلقی، و تصریح می‌کند منکر وجود خدا نیز به گونه‌ای به وجود چنین موجودی معتقد است (همان، ص ۲۷۴)؛ یا در جایی دیگر واژه «إله» را دال بر معنایی خارجی و موجودی واقعی می‌داند (همان، ص ۴۵)؛ درحالی‌که پوزیتیویست‌ها معتقدند گزاره‌های متافیزیکی و تعبیری چون «خدا موجود است» گزاره‌های فاقد معنا هستند. ایشان همچنین در تفسیر آیه «إِنَّ مَا تُوعَدُونَ لَآتٍ وَمَا أَنْتُمْ بِمُعْجِزِينَ» (انعام: ۱۳۴) نه تنها براساس دیدگاه خود به تبیین واقعیتی به نام معاد می‌پردازد، که سعی در توجیه این معرفت دینی با کمک علوم تجربی دارد (رشیدرضا، ۱۴۲۴ق، ج ۸، ص ۱۱۷-۱۱۸). این مسئله در تعارض واضح با نگرش پوزیتیویستی به مقوله دین و گزاره‌های دینی است.

در سیره علمی علامه طباطبائی نیز نمی‌توان ردپایی از نگرش پوزیتیویستی به علم مشاهده کرد. ایشان در مقاله چهارم از *اصول فلسفه و روش رئالیسم*، گزاره «خدا موجود نیست» را سخنی باطل و خطا و نه گزاره‌ای بی‌معنا توصیف می‌کند (مطهری، ۱۳۷۹، ج ۶، ص ۲۳۳). معیار صحیح و خطا از نظر ایشان مطابقت و عدم مطابقت با خارج و واقع است (همان، ص ۲۱۹-۲۲۱). بنابراین سخن ایشان به معنای عدم مطابقت آن گزاره با خارج است و این یعنی آنچه گزاره مورد بحث بدان اشاره دارد، خلاف نفس الامر و واقع است. پس براساس دیدگاه ایشان، ملاک

تحقیق‌پذیری در چنین گزاره‌ای نیز وجود دارد و این نکته خلاف دیدگاه هواداران پوزیتیویسم است. علاوه بر این، ایشان در پایان مقاله سوم از همین کتاب تصریح می‌کند که علم مطلقاً مادی نیست (همان، ص ۱۵۰).

علامه طباطبائی در *المیزان* نیز رویکرد حس‌گرایی و به تبع آن پوزیتیویسم را به چالش می‌کشد. ایشان در مقدمه *المیزان* در مقابل گرایش‌های حس‌گرایانه، که درصدد نفی متافیزیک برمی‌آیند، موضعی سلبی و قاطع می‌گیرد (طباطبائی، ۱۴۲۲ق، ج ۱، ص ۱۰-۱۳). مؤلف *المیزان* همچنین معتقد است کسانی که علم را منحصر در ادراکات تجربی می‌دانند، برای اثبات دیدگاه خود از مقدمات غیرتجربی استفاده کرده‌اند که از اثبات استدلالشان فساد آن لازم می‌آید (همان، ص ۵۰)! این اشکال مشابه اشکال معروف منکران پوزیتیویسم مبنی بر عدم اثبات تجربی اصل تحقیق‌پذیری است. وانگهی تفسیر *المیزان* مملو از تبیین گزاره‌های متافیزیکی و الهیاتی است که تورق کوتاه این کتاب شریف نیز تفاوت دیدگاه مؤلف آن با هواداران پوزیتیویسم را نمایان، و ما را از بیان مصادیق آن بی‌نیاز می‌سازد.

تنها در یک نمونه، ایشان درباره ملائکه چنین گوشزد می‌کند که چون امروزه مادی بودن دیگر کرات آسمانی ثابت است، نمی‌توان آیات شریفه درباره اسکان ملائکه در آسمان را بر این کرات تطبیق داد (همان، ج ۱۷، ص ۳۷۱). در این عبارت، به طور ضمنی استفاده از ابزارهای تجربی برای پژوهش درباره این موجودات تخطئه شده است. این نکته در کنار بحث وافی ایشان درباره چیستی این موجودات فراخس (همان، ص ۱۲-۱۳) بیانگر رد نگاه پوزیتیویستی به متافیزیک، و معنادار دانستن این گزاره‌هاست.

۲-۱. استقلال زبان دین و علم

در سال ۱۹۳۲م، ویتگنشتاین با نامعتبر خواندن فلسفه اولیه‌اش (میچ، ۱۹۸۸، ص ۳۳۳) رویکردهای پوزیتیویستی را انکار و زبان را نوعی «بازی» دانست که در آن معنا جای خود را به کاربرد می‌دهد. او در این باره می‌گوید: «معنای یک مهره، نقش آن در بازی شطرنج است» (ویتگنشتاین، ۱۹۹۱، ص ۵۶۳). همین گونه است ساحت‌های مختلفی که بشر با آن سروکار دارد؛ از هنر گرفته تا اخلاق و از علوم تجربی تا متافیزیک، فلسفه و دین. هریک از این حوزه‌ها بازی‌های مختلفی هستند که قواعد و قوانین ویژه خود را دارند. معنای هر واژه و گزاره در هریک از این حوزه‌ها نقش آن واژه و گزاره در همان حوزه است که در آن نقش، نقطه مشترکی با حوزه و بازی دیگر وجود ندارد. این دیدگاه در نتیجه، پیدایش فلسفه «تحلیل زبانی» را موجب شد؛ فلسفه‌ای که «پیشاپیش قائل به هیچ مجموعه‌ای از استنباط نیست، بلکه عبارت است از کوشش در روشن کردن و سر درآوردن از انواع مختلف زبان و نقش‌هایی که در زندگی بشر ایفا می‌کند» (باربور، ۱۳۸۹، ص ۱۹۹). تحلیل‌گران زبانی با این شعار شه‌ره‌اند که «از معنای یک گزاره نپرس، بلکه کاربرد آن را دریاب» (همان، ص ۱۵۳ و ۱۸۹). از این رو ایشان کاربرد زبان دینی را پیشنهاد و توصیه روش زندگی و اصول اخلاقی می‌دانند و در مقابل، پیش‌بینی و مهار را وظیفه زبان علمی برمی‌شمردند (همان، ص ۱۵۳-۱۵۴). بر این اساس دو حوزه علم و دین بسان دو بازی متفاوت، با قوانین کاملاً

متمایزی هستند که از یکدیگر مستقل‌اند. برخی روشن‌فکران مسلمان نیز چنین تصویری از زبان دین ترسیم می‌کنند (شریعتی، بی‌تا، ص ۵۶) که نتیجه آن جدایی حوزه‌های زبانی علم و دین است.

در این میان، اگرچه از برخی تعابیر *المنار* تمایل مؤلف به نمادین جلوه دادن زبان دین (رشیدرضا، ۱۴۲۴ق، ج ۱، ص ۲۵۱ و ۲۸۲-۲۸۴) یا تمایز نهادن میان آن و زبان علم (همان، ج ۷، ص ۶۳۱؛ ج ۱۱، ص ۳۵۶) قابل استظهار است، به نظر می‌رسد ایشان دست کم زبان دین و زبان علم تجربی را در نقاطی مشترک می‌داند. از نظر رشیدرضا، اساساً دین نهادی است که یکی از رسالت‌های آن، ارشاد انسان به خطاهای حس در دریافت معارف است (همان، ج ۱، ص ۶۳). واضح است که حواس صرفاً معارف تجربی را درک می‌کنند. بنابراین لازم است گزاره‌های دینی و معارف تجربی اشتراک زبانی داشته باشند تا دین بتواند ادراکات حسی را جهت‌دهی کند و خطا در مدالیل گزاره‌های تجربی و افاده معانی ناصحیح توسط آنها را گوشزد نماید. *المنار* همچنین در موارد بسیاری، از معارف تجربی به‌عنوان تأیید یا تبیین برای گزاره‌های دینی استفاده می‌کند؛ تا جایی که حتی روشن شدن معنای برخی واژه‌های قرآنی را منوط به رشد علوم تجربی می‌داند (همان، ج ۱۱، ص ۳۰۲). این در حالی است که اگر در نگاه او حوزه‌های زبانی علم و دین کاملاً از یکدیگر متمایز باشند، گزاره یکی نمی‌تواند دیگری را تأیید یا تبیین کند و یا حتی شاهد مثال آن قرار گیرد. برای نمونه مؤلف برای توجیه علمی حرمت ازدواج با محارم از مسئله‌ای در علوم تجربی و تأییدشده توسط پزشکان یاری می‌گیرد و در پایان تصریح می‌کند که بدین وسیله مضر بودن این عمل ثابت می‌شود (همان، ج ۵، ص ۳۱-۳۲).

رشیدرضا همچنین در بحث موجودات فضایی، دادوستد معرفتی علم و دین را به نمایش می‌گذارد و از معارف هریک برای تکمیل دیگری استفاده و در نهایت اعلام موضع می‌کند. ابتدا برای اثبات وجود چنین موجوداتی تفسیر خود از معرفتی دینی را با کمک رصد تجربی ادعایی خود تکمیل (همان، ج ۷، ص ۳۹۲) و در جایی دیگر انسان‌وار بودن آنها را با ترکیبی از معارف تجربی و دینی نفی می‌کند (همان، ج ۱۲، ص ۱۳۸-۱۳۹). بنابراین ناگفته روشن است که استفاده پرچم مؤلف *المنار* از معارف تجربی برای تفسیر معارف دینی و برعکس، نشان از رد رویکرد استقلال زبانی علم و دین در اندیشه او دارد.

در سوی دیگر تطبیق، علامه طباطبائی را نیز نمی‌توان از هواداران این رویکرد، یعنی استقلال حوزه‌های زبانی علم و دین، دانست. اگرچه برخی عبارات ایشان، مانند فرق گذاردن میان معنای قرآنی و علمی آب در آیه شریفه «وَكَانَ عَرْشُهُ عَلَى الْمَاءِ» (هود: ۷؛ طباطبائی، ۱۴۲۲ق، ج ۱، ص ۲۵۸) فی‌الجمله تمایل به چنین نگرشی را تقویت می‌کند، اما پذیرش و رد معارف دینی با اتکا به معارف علوم تجربی و برعکس در *المیزان* گواهی می‌دهد که ایشان حوزه‌های زبانی علم و دین را یک‌سره از یکدیگر متمایز و مستقل نمی‌داند.

برای نمونه می‌توان به داروینیسیم و مسئله پیدایش انسان در *المیزان* اشاره کرد که ایشان با پذیرش ظاهر آیه قرآن، فرضیه علوم تجربی را رد و بر آن اشکالاتی وارد می‌کند (همان، ج ۲، ص ۳۰۴-۳۰۶). علامه در گام بعد با معیار قرار دادن همین معرفت دینی، به سراغ تعدیل در این فرضیه زیست‌شناسی می‌رود و آن را به گونه‌ای تبیین

می‌کند که با ظاهر معارف دینی نیز سازگار افتد (همان، ص ۳۰۶). شیوه *المیزان* در مواجهه با این فرضیه تجربی به‌وضوح دلالت بر تداخل حوزه زبانی دین با حوزه زبانی علم، دست‌کم در برخی موارد دارد.

۲. ابزارانگاری و واقع‌گرایی

در نزاع تاریخی میان کلیسا و *گاليله*، به‌واقع کلیسا به دنبال بسط نظریه «خورشید مرکزی» (Heliocentric) بود، تنها به این شرط که آن را فقط یک مصنوع ریاضی و صرفاً یکی از چند طرح محاسباتی ممکن می‌توان با آن نظام موجود در آسمان و میان سیارات را تبیین کرد و از آنجا که حق انحصاری تفسیر واقعیت در اختیار کلیسا بود، منجمان نباید چنین ادعا می‌کردند که این نظریات واقع را آن‌گونه که هست، بیان می‌کند؛ اما *گاليله* بر این ادعا اصرار داشت (پترسون و دیگران، ۱۳۸۳، ص ۳۵۹-۳۶۰). بدین ترتیب برای رفع تعارض علم و دین با طرح کسانی همچون *بلارمین* (Bellarmine) و *اوسیاندر* (Andreas Osiander) رویکردی به نام ابزارانگاری در حوزه علوم تجربی پدیدار شد. ابزارانگاران بر آن‌اند که نظریه‌های علمی صرفاً «ابزارهایی» مناسب برای پیش‌بینی، مهار و حل مسئله درباره پدیده‌های مشاهده‌پذیرند و روی در توصیف واقع نداشته، اخباری نیستند (اکاشا، ۱۳۸۷، ص ۸۰). براین اساس این پرسش که «آیا الکترون وجود دارد» از نظر ایشان پرسش سودمندی نیست (باربور، ۱۳۸۹، ص ۲۰۰).

سرسختی *گاليله* در برابر کلیسا، اگرچه موجب طعن و نقد ابزارانگاران معاصر و غیرمعاصر خود از *بلارمین* تا *دوئم* (Pierre Duhem) شد، نشان‌دهنده این مسئله است که او در حوزه علوم تجربی واقع‌گرا بوده است. براساس دیدگاه واقع‌گرایان می‌توان به نظریه‌های علمی همچون توصیفات دقیقی از عالم واقع نگریست که واقعیات مشاهده‌پذیر بر وجود آنها در عالم خارج دلالت دارند. واقع‌گرایان برخلاف ابزارانگاران، دستاوردهای علم را کشف و اکتشاف می‌دانند نه جعل و اختراع؛ به همین سبب از نظر اینان مسئله وجود بر کاربرد و فایده مقدم است. ایشان در صورتی که زبان دینی را نیز نمود واقع بدانند، در تلاقی معارف علمی و معارف دینی همچنان با مسئله چگونگی رابطه علم و دین مواجه خواهند بود. از این‌رو باید درصدد تبیین این مسئله برآمده، موضع خود را در این زمینه مشخص کنند.

در میان مسلمانان، محمد رشیدرضا مؤلف *المنار* را باید از جمله اندیشمندان مسلمانی دانست که در زمره واقع‌گرایان علمی قرار می‌گیرد. برای نمونه، ایشان در نزاع میان کلیسا و *گاليله*، نظام خورشیدمرکزی را در جایگاه حق نشانده، از نظام بطلمیوس به وهم و خیال تعبیر می‌کند (رشیدرضا، ۱۴۲۴ق، ج ۱۲، ص ۱۹). مؤلف *المنار* با رد ادله کلیسا بر زمین‌مرکزی (همان، ج ۶، ص ۳۱۳) معتقد است که نصوص دینی هرچه بیشتر با نظام خورشید مرکزی سازگارند (همان، ج ۱۲، ص ۱۷ و ۱۹).

تأکید *المنار* بر رد نظام بطلمیوس و وهم دانستن آن، نشان از واقع‌گرا بودن رشیدرضا در نظریات علمی دارد. علاوه بر این، استفاده مؤلف از واژه حقیقت برای این علوم نیز چنین ادعایی را تقویت می‌کند (همان، ج ۱، ص ۴۰۱). همچنین اصرار رشیدرضا بر هماهنگی قرآن کریم با نظام خورشیدمرکز را می‌توان دلیل بر واقع‌گرایی دینی ایشان دانست.

علامه طباطبائی نیز با ورود به این نزاع تاریخی، جانب هواداران خورشیدمرکزی را می‌گیرد و معتقد است توجه به اختلاف معارف قرآنی با نظام بطلمیوس می‌توانست پیش از آنکه علوم تجربی بطلان این نظام را تبیین کنند، دانشمندان مسلمان را بیدار کند (طباطبائی، ۱۴۲۲ق، ج ۸، ص ۱۵۷). بر این اساس تأکید بر بطلان نظام بطلمیوس و نه ناکارآمدی آن، و همچنین سازگاری قرآن با خورشیدمرکزی، *المیزان* را نیز در عداد واقع‌گرایان علمی و دینی قرار می‌دهد.

در این میان برخی به صراحت علامه را در پاره‌ای از آرای تفسیری خویش ابزارانگار دانسته‌اند (سروش، ۱۳۷۷، ص ۲۳۰). علامه معتقد است فرضیه تکامل انواع (Evolutionism) را می‌توان با الگوی تکامل در خواص و آثار گونه‌ها فهمید، نه تکامل در ذات گونه‌ها و هواداران این فرضیه هیچ دلیلی بر رد این رویکرد، به عنوان رقیب تکامل انواع ارائه نداده‌اند (طباطبائی، ۱۴۲۲ق، ج ۴، ص ۱۴۸-۱۴۹). با استناد به این فراهی *المیزان* برخی ادعا کرده‌اند که مؤلف برای حفظ ظاهر معرفت دینی، ابزاری شمردن این فرضیه علمی را لازم دانسته است. به نظر می‌رسد اینان حذف عنصر ذات گونه‌ها در تکامل و فروکاستن آن به آثار و ویژگی‌ها را مؤید این برداشت خود می‌دانند. در مقابل و در نقد این برداشت، برخی آن را کج‌فهمی و پیش‌داوری تلقی انگاشته‌اند و معتقدند از آنجاکه علامه *طباطبائی* رئالیست است و ابزارانگاری رویکردی آنتی‌رئالیستی است، نمی‌توان میان این دو جمع کرد. از نظر ایشان می‌توان گوشه‌ای از نظریه علمی را کنار نهاد و در عین حال آن را توصیفی دانست (قائمی‌نیا، ۱۳۸۴، ص ۴۰).

با مراجعه به *المیزان* می‌توان قضاوت بهتری میان این دو برداشت از سخن مؤلف داشت. علامه، گزاره اصلی فرضیه تکامل انواع را چنین بیان می‌کند: «انسان حیوانی است که به انسان تبدیل شده است». سپس در ادامه به بیان سیر تاریخی پیدایش موجودات و تبدیل هر گونه به گونه دیگر براساس فرضیه تکامل می‌پردازد. ایشان در نهایت گزاره بنیادین این فرضیه و این سیر را رد، و آن را ناتوان از معارضه با حقیقت مورد اشاره قرآن کریم مبنی بر تباین گونه‌ای انسان از دیگر حیوانات برمی‌شمرد (طباطبائی، ۱۴۲۲ق، ج ۴، ص ۱۴۸-۱۴۹). می‌دانیم که براساس رویکرد ابزارانگاری، زمانی برای تعدیل یک نظریه عنصری از آن حذف می‌شود یا آن تئوری جای خود را به نظریه جایگزین می‌دهد که نظریه جایگزین، ارائه سودمندتر و کارآمدتری نسبت به تئوری پیشین در حل مسئله داشته باشد؛ درحالی‌که *المیزان* با انکار تغییر گونه‌ها و فرض تغییر خواص و حالات آنها درصدد بیان عدم واقع‌نمایی فرضیه تکامل است؛ زیرا در غیر این صورت و با فرض پذیرش مسلک ابزارانگاری از سوی مؤلف، رد تکامل انواع بی‌معنا و غیرمعقول است؛ چراکه براساس مدعا

(سروش، ۱۳۷۷، ص ۲۲۷-۲۲۹) این فرضیه به خوبی می‌تواند توجیه‌کننده تغییرات تأییدشده در گونه‌ها باشد. به عبارت دیگر زمانی که تکامل انواع به‌خوبی حل مسئله می‌کند و تغییرات تجربه‌شده در گونه‌ها را توجیه می‌نماید، چه نیازی به حذف عنصری از این نظریه یا ارائه فرضیه جایگزین بدون اثر عملی است؟! اگر در پاسخ، سازگاری فرضیه با معرفت دینی را اثر عملی حذف عنصر تکامل در ذات گونه‌ها یا ارائه جایگزین بیان کنند، پرسش اساسی این است که چه انگیزه‌ای غیر از واقع‌نما نبودن فرضیه تکامل در مقابل واقعیت مورد اشاره دین می‌تواند توجیه این رفتار باشد. پرواضح است که اشکال عدم واقع‌نمایی به فرضیه تکامل از سوی علامه در تضاد صریح با ابزارانگاری است.

وانگهی اگر پذیرش بخشی از یک نظریه علمی و رد بخش دیگر به معنای مشی ابزارانگارانه در علم است، مادام که یک نظریه به صورت کامل از اعتبار ساقط نشده و مورد جرح و تعدیل واقع می‌شود، هر آن کس که به تعدیل آن همت گمارد ابزارانگار است و چه کسی است که نداند علم اساساً با تعدیل‌ها پیش می‌رود. براین‌اساس به‌ویژه در انگاره قبض و بسط که معتقد است هر مرزی از معرفت بشری گامی پیش نهد مرز دیگر معارف بشری در تب و تاب قبض و بسط تعدیل می‌شود، تمامی دانشمندان ابزارانگارند، مگر آنان که یک‌سره تمام نظریات پیشین را از اساس ساقط کرده‌اند!

بنابراین به نظر می‌رسد در نزاع میان دو گروه برای فهم سخن علامه، دیدگاه منتقدان نسبت ابزارانگاری به ایشان است که روی در صواب دارد.

۳. تأویل‌پذیری معارف دینی در برابر علم

با آغاز بحث‌های جدی میان کلیسا و دانشمندان علوم طبیعی در قرن هفدهم تصعب ارباب کلیسا بر ظاهر کتاب مقدس با خوانش ارسطویی آن، مشکلات جدی به بار آورد. اینچنین بود که نص‌گرایی آنان به محکوم شدن گالیله توسط کلیسای کاتولیک کمک شایانی کرد (باربور، ۱۳۸۹، ص ۶۳). مسئله دانشمندانی مانند گالیله نه دین و کتاب مقدس، بلکه نص‌گرایی ارباب کلیسا و جمود آنان بر تفاسیر مبتنی بر فلسفه ارسطویی از کتاب مقدس بود. بنابراین در واقع مخالفت امثال گالیله نه با ظاهر کتاب مقدس که با دستگاه علمی ارسطو بود. گالیله در مقابل کلیسا، که نظریه خورشیدمرکزی وی را مخالف با ظاهر کتاب مقدس می‌دانست، چنین ادعا می‌کرد که نه‌تنها این نظریه مطابق با واقع است، بلکه کتاب مقدس را نیز بهتر تفسیر می‌کند:

به عقیده من مطمئن‌ترین و نزدیک‌ترین راه اثبات اینکه نظریه کپرنیک مخالف با کتاب مقدس نیست، ارائه سلسله دلایلی است که صحیح است و نمی‌توان خلاف آن را ادعا کرد؛ بدین ترتیب چون حقایق نمی‌توانند مغایر یکدیگر باشند، این نظریه و کتاب مقدس باید با یکدیگر توافق کامل داشته باشند (کوستر، ۱۳۸۷، ص ۵۴۱).

از این‌رو گالیله در نامه خود به بانو کریستینا (Grand Duchess Christina)، با تقسیم علوم به مدلل (اثبات‌شده) و غیرمدلل، الگوی جدیدی از تفسیر کتاب مقدس در مواجهه با علوم طبیعی ارائه می‌دهد. براین‌اساس اگر علوم

طبیعی مدلل با ظاهر کتاب مقدس تعارض پیدا کنند، آن فراز از کتاب مقدس، دوباره و با توجه به آن یافته علمی تفسیر خواهد شد و در غیر این صورت گزاره‌های علمی بی‌شک خطا تلقی می‌شوند و باید در نفی آنها تمام امکانات را بسیج کرد (همان، ص ۵۲۳-۵۲۴).

پس از گالیله و با پیروزی علم بر کلیسا گروهی که همچنان به فرازهای کتاب مقدس تعلق خاطر داشتند و روش گالیله را نیز در تفسیر کتاب مقدس می‌پسندیدند، بر آن شدند که نمی‌توان کتاب مقدس را یک‌سره به گوشه‌ای وارها نید و دست از آن کشید. اینان چنین چاره کردند که متشابهات کتاب مقدس را با محک‌های علم جدید تفسیر کنند (باربور، ۱۳۸۹، ص ۳۶).

پای این سبک و جریان تفسیری، که متن کتاب مقدس را در برابر دستاوردهای علوم طبیعی منفعل می‌دانست، پس از مدت‌ها به دنیای اسلام نیز باز شد. این جریان تا اندازه‌ای در میان روشن‌فکران و گاه مفسران اسلامی ریشه دواند که در دوره‌ای، دنیای اسلام شاهد تفاسیر و کتاب‌های بی‌شماری با موضوع تطبیق آیات قرآنی با یافته‌های علمی بود. از دل این جریان، راه‌حلی‌هایی با هسته مشترک تأویل ظواهر متون دینی با دستاوردهای علمی برای حل مسئله علم و دین نیز بیرون آمد. برخی این وجه مشترک را «تفسیرپذیری مطلق نصوص دینی» نامیده‌اند که نظریه‌پردازان آن روشن‌فکران ساختی‌گرا بودند (قائم‌نیا، ۱۳۸۴، ص ۳۲). از جمله این نظریات نظریه‌ای است که پردازشگران آن، خود نام «قبض و بسط تئوریک شریعت» بر آن نهاده‌اند.

فارغ از چیستی و چرایی این نظریات و بدون ایراد سخن در این باب که آیا همان‌گونه که نظریه‌پردازان آن ادعا دارند (سروش، ۱۳۷۷، ص ۴۳۶) این نظریات رئالیستی و واقع‌گرایانه است یا خیر، لازم است بپرسیم آیا مؤلفان *المنازل و المیزان* نیز بر این روش طی طریق کرده‌اند یا خیر؟ آیا براساس دیدگاه رشیدرضا و علامه طباطبائی «تفسیرپذیری مطلق نصوص دینی» روی در صواب دارد؟ اگر ایشان به تأویل نصوص دینی در مقابل علوم تجربی تن می‌دهند، آیا چنین اطلاقی نیز موردنظر آنهاست؟

در این میان رشیدرضا گرایش خود را رسماً به مذهب سلف اظهار می‌کند (رشیدرضا، ۱۴۲۴ق، ج ۱، ص ۲۵۲). ایشان مذهب سلف را در مقابل مذهب خلف قرار می‌دهد و در یک کلمه مذهب خلف را، همان تأویل تعریف می‌کند و معتقد است که اینان گزاره‌های دین را در مقابل عقل به زانو درمی‌آورند و تأویل می‌کنند (همان). ایشان در ادامه مذهب خلف را رد می‌کند و هواداران آن را طعن می‌زند که «انّ الله لا یکلف نفساً إلاّ وسعها» (همان، ص ۲۵۳)!

سخت‌گیری نظری *المنازل* در تأویل گزاره‌های دینی توسط عقل، درباره رابطه میان علم و دین نیز تکرار شده است. ایشان گذشتگان را به سبب تأویل ظواهر قرآن کریم با نظریات علوم معاصر خود که بعدها باطل شده‌اند تقبیح می‌کند و پیشرفت این علوم را سبب روشن شدن این رویکرد باطل می‌داند (همان، ج ۱، ص ۲۱۲؛ ج ۸، ص ۴۵۵-۴۵۶؛ ج ۱۲، ص ۱۹). ایشان اگرچه در عمل و در فرازهای تفسیری خود نرمش بسیاری

در تطبیق آیات با علوم تجربی از خود نشان می‌دهد، تا جایی که غالباً با یافته‌هایی از علوم مواجه می‌شود که کاملاً مؤید آیات قرآن هستند، اما تا حد بسیاری به این رویکرد پایبند می‌ماند و در تقابل جدی میان علوم تجربی و گزاره‌های دینی، جانب دین را مقدم می‌دارد. برای نمونه می‌توان به آیات شریفه رجم شیاطین و جن با شهاب‌ها اشاره کرد. ایشان در این زمینه معتقد است اگرچه این مسئله از نظام سبب و مسببی جاری در عالم خارج نیست و علم تجربی تا کنون چنین امری را تأیید نکرده است، اما این مسئله از جمله مسائلی است که با وحی تبیین شده و دلیل قطعی دینی دارد و جهل نسبت به آن به جهت علم اندک بشر است. *المنار* مدعی است از این قبیل مطالب، که وحی آنها را تبیین کرده باشد و هنوز توسط علم تأیید نشده باشند، در عالم بسیار است (همان، ج ۴، ص ۷۸).

با این همه در برخی تعابیر *المنار* شائبه تأویل ظاهر وجود دارد. برای مثال در تفسیر آیه شریفه «يُخْرِجُ الْحَيَّ مِنَ الْمَيِّتِ وَيُخْرِجُ الْمَيِّتَ مِنَ الْحَيِّ» (روم: ۱۹) رشیدرضا از اختلاف دانشمندان علوم تجربی با این گزاره یاد می‌کند و درصدد برمی‌آید واژه حی و میت را به گونه‌ای تبیین کند که با فرضیات آنان تعارض نداشته باشد (رشیدرضا، ۱۴۲۴ق، ج ۷، ص ۶۳۱؛ ج ۱۱، ص ۳۵۶). براین اساس ظاهر این آیات دستخوش تفسیری می‌شود که گویی خلاف فهم عرفی از آن است. همچنین در تعیین معنای واژه دخان، ایشان این واژه را برای هماهنگی با علوم تجربی، به بخار تأویل می‌کند (همان، ج ۷، ص ۴۷۰).

در نهایت باید گفت *المنار* همان‌گونه که در ساحت نظر تأویل را برنمی‌تابد، در عمل نیز بدان پایبند بوده است. موارد جزئی تأویل در آن را نیز یا باید قابل توجیه دانست و یا بر تخطی مؤلف از روش و مشی تفسیری‌اش حمل کرد.

اما در سوی دیگر *المیزان* به گونه روشمندتر با این الگو مواجه شده است. علامه طباطبائی در مقدمه کتاب خود چنین اطلاقی را یک‌سره منکر می‌شود (طباطبائی، ۱۴۲۲ق، ج ۱، ص ۱۰-۱۳)، اما این به معنای رد تأویل به صورت مطلق نیست. با مراجعه به رویارویی‌های مؤلف *المیزان* با علوم تجربی می‌توان دریافت که ایشان فی‌الجمله اصل رویکرد تأویل را به‌عنوان راه‌حلی برای حل مسئله علم و دین می‌پذیرد. در این میان عبارات *المیزان* معیار روشنی برای تأویل‌پذیری معارف دینی با یافته‌های بشری در اختیار ما می‌گذارد. براین اساس از نظر ایشان تطبیق حقایق دینی با فرضیات تجربی هنگامی موجه است که از طرفی گزاره‌های دینی نص صریح نباشند (همان، ج ۱۶، ص ۲۶۱) و از طرف دیگر به این فرضیات با براهین علمی یقین حاصل شود (همان، ج ۱۷، ص ۳۷۳-۳۷۴).

المیزان براساس این معیار در داوری میان بطلمیوس و کپرنیک، از برخی دانشمندان اسلامی در دوره‌های پیشین به سبب تأویل آیات قرآن کریم و تطبیق آن با هیئت بطلمیوس به‌شدت انتقاد می‌کند و معتقد است پیش از ابطال هیئت بطلمیوس توسط علوم تجربی، توجه این گروه از مفسران به ظاهر قرآن

و اختلاف آن با تبیین بطلمیوس از حرکات سیارات، آنان را از تأویل بازمی‌داشت (همان، ج ۸، ص ۱۵۷). همچنین مؤلف در رد چندپدیری انسان‌های کنونی نبود براهین قطعی و وجود پیش‌فرض مردود (همان، ج ۴، ص ۱۴۵-۱۴۶) را دلیل بر عدم تأویل ظاهر می‌داند (همان، ج ۱۶، ص ۲۶۱).

طبیعی است که پذیرش تأویل روشمند از جانب علامه نمونه‌هایی را در *المیزان* به همراه داشته باشد. ایشان برای مثال در تفسیر عبارت شریفه «وَالشَّمْسُ تَجْرِي لِمُسْتَقَرٍّ لَهَا» (یس: ۳۸) واژه «تَجْرِي» را به حرکت خورشید از نگاه اهل زمین تفسیر می‌کند و خود بلافاصله تأکید می‌کند که حرکت خورشید به دور زمین خلاف یافته‌های علوم طبیعی روز است. این ذیل به طور ضمنی دلیل چنین تبیینی از این عبارت قرآنی را بیان می‌کند و روشن است که این تفسیر، تفسیری خلاف ظاهر است (طباطبائی، ۱۴۲۲ق، ج ۱۷، ص ۸۹). ایشان همچنین در تفسیر آیات شریفه‌ای که بر رجم شیاطین و جن اشاره دارند، در تأویلی آشکار این گزاره را به گزاره‌ای تمثیلی بدل و شهاب را به نوری خارج از طاقت شیاطین یا جلوگیری از تلبیس حق به باطل توسط آنان تفسیر می‌کند. رد تفسیر دیگر مفسران از این آیات براساس علوم تجربی و توضیح مترجم *المیزان* در این باره، شاهدی بر تأویل این آیات توسط مؤلف در راستای عدم تعارض با علوم تجربی است (همان، ص ۱۲۶-۱۲۷). اکنون باید پرسید که آیا هر دو معیار موردنظر علامه برای تأویل در این آیات وجود داشته است؟ آیا هیچ‌یک از این آیات نص صریح نبوده است و آیا یافته علمی مقابل آنان با براهین یقین‌آور پشتیبانی شده است؟

می‌دانیم که امروزه دانش‌های تجربی دانش‌های استقرایی هستند که در آنها جزئیات، ما را به یافته‌های علمی رهنمون می‌سازد. همچنین نیک می‌دانیم تفاوت عمده استقرا و قیاس، روش استدلال در آن دو است که یکی قطعی و دیگری احتمالی است. حال پرسش اساسی که *المیزان* در اینجا باید به آن پاسخ دهد این است که براساس کدام مبنا در فلسفه علم برای فرضیات تجربی براهین قطعی مطالبه می‌کند؟ آیا اساساً چنین توقعی از دنیای علم تجربی قابلیت برآورده شدن دارد؟ ما در آثار علامه به نکته‌ای که این مسئله را براساس دیدگاه ایشان تبیین کند برخوردیم و این پرسش موجبات اشکال دیگران به ایشان را نیز فراهم آورده است (سروش، ۱۳۷۷، ص ۲۳۱).

به هرروی روشن است که *المیزان* معارف دینی را فی‌الجمله در برابر علم تأویل‌پذیر می‌داند. این بدان معناست که مؤلف این تفسیر نه به صورت کلی تأویل را انکار می‌کند و نه مطلقاً دین را در برابر علوم تجربی منفعل می‌داند و حتی معتقد است در برخی موارد می‌توان با توجه به ظاهر معرفت دینی، آن را از آلوده شدن به فرضیات علمی باطل نجات داد. بنابراین الزاماً با تحول در معارف بشری، معارف دینی متحول نمی‌شوند.

نتیجه‌گیری

بررسی فرازهای *المنار* و *المیزان* از قرابت روشی علامه طباطبائی و محمد رشیدرضا در رویارویی با مسئله رابطه علم تجربی و دین حکایت دارد. تبیین رویکردهای مطرح در دنیای علوم تجربی و تأثیر آن بر چگونگی این رابطه و در ادامه استخراج دیدگاه این دو مفسر شهیر دنیای اسلام نسبت به این رویکردها، نشان داد این دو علاوه بر اینکه زبان علوم تجربی و دین را معنادار می‌دانند، دست کم در نقاطی قائل به اشتراک میان این دو حوزه زبانی‌اند. همچنین آنان به گرایش‌های ابزارانگارانه در علوم تجربی روی خوش نشان نداده، در زمره واقع‌گرایان علمی قرار می‌گیرند. نتیجه این شیوه، تلاقی جدی برخی گزاره‌های دینی و معارف بشری است.

برخی برآن‌اند که چون معارف بشری به پیشرفت‌های چشمگیری دست یافته‌اند و این دستاوردها بسیار به کار انسان امروزی می‌آیند و گویی حقایق را به خوبی حکایت می‌کنند، باید در تبیین معارف دینی جانب علم را بگیریم و گزاره دین را به تأویل ببریم. به تفصیل بیان شد که رشیدرضا در *المنار* اگرچه تلاش شایانی برای تطبیق معارف دینی و علمی کرده است، اما در آنجا که نمی‌تواند وجهی برای جمع میان علم تجربی و دین بیابد، راهکار تأویل را راه حل مناسبی نمی‌داند و از نظر وی تأویل یک‌سره مردود است. در سوی دیگر *المیزان* تأویل را با معیاری که عرضه می‌کند فی‌الجمله می‌پذیرد، اگرچه سلوک مؤلف در این مسیر گاه با اشکالاتی نیز روبه‌روست.

منابع

- آکاشا، سمیر، ۱۳۸۷، *فلسفه علم*، ترجمه هومن پناهنده، تهران، فرهنگ معاصر.
- باربور، ایان، ۱۳۸۹، *علم و دین*، ترجمه بهاء‌الدین خرمشاهی، چ هفتم، تهران، مرکز نشر دانشگاهی.
- پترسون، مایکل و دیگران، ۱۳۸۳، *عقل و اعتقاد دینی*، ترجمه احمد نراقی و ابراهیم سلطانی، چ چهارم، تهران، طرح نو.
- رشیدرضا، محمد، ۱۴۲۴ق، *تفسیر القرآن الحکیم الشہیر بتفسیر المنار*، ط. الرابعة، بی‌جا، دارالفکر.
- سروش، عبدالکریم، ۱۳۷۷، *قبض و بسط تنویریک شریعت*، چ ششم، تهران، مؤسسه فرهنگی صراط.
- شریعتی، علی، بی‌تا، *اسلام‌شناسی*، تهران، حسینیه ارشاد.
- طباطبائی، سیدمحمدحسین، ۱۴۲۲ق، *المیزان فی تفسیر القرآن*، ط. الثانية، بیروت، مؤسسه الاعلمی للمطبوعات.
- قائم‌نیا، علیرضا، ۱۳۸۴، «مسئله ارتباط علم و دین در جهان اسلام»، *ذهن*، ش ۲۱ و ۲۲، ص ۲۹-۴۵.
- کوستلر، آرتور، ۱۳۸۷، *خوابگردها*، ترجمه منوچهر روحانی، چ سوم، تهران، علمی و فرهنگی.
- مطهری، مرتضی، ۱۳۷۹، *مجموعه آثار*، چ هفتم، تهران، صدرا.

Ayer, A. j, 1952, *Language Truth and Logic*, New York, Dover Books.

Donovan, Peter, 1985, *Religious Language*, Fifth Impression, London, Shildon Press.

Magee, Bryan, 1988, *The Great Philosophers*, New York, Oxford University Press.

Wittgenstein, Ludwig, 1991, *Philosophical Investigation*, trans G.E.M Anscombe, third edition, Oxford, Basil Blackwell.

نوع مقاله: پژوهشی

ارزیابی شبهات مهم معاد با جسم عنصری

smm.nabavian@yahoo.com

mafathali@gmail.com

کسید محمد مهدی نبویان / دکترای فلسفه تطبیقی مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی

محمود فتحعلی / دانشیار گروه کلام مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی

دریافت: ۱۳۹۸/۱۲/۲۸ - پذیرش: ۱۳۹۹/۰۶/۰۲

چکیده

حیات پس از مرگ و کیفیت آن، در همه ادیان مسئله‌ای جدی و مهم به‌شمار می‌آید. اندیشمندان اسلامی به برکت قرآن و سنت، به تبیین و تحلیل این مسئله پرداخته و اندیشه ناب اسلامی را بازگو کرده‌اند. ایشان هر چند معاد روحانی را پذیرفته‌اند، درباره معاد جسمانی و کیفیت آن اختلاف نظر دارند. براساس عقیده صحیح و نیز براساس ظاهر آیات و روایات، معاد جسمانی در روز قیامت با جسم و بدنی عنصری محقق می‌شود، نه با بدن مثالی. باین حال، بر نظریه معاد جسمانی با جسم عنصری، شبهه‌ها و اشکال‌هایی از سوی برخی اندیشمندان مطرح شده است. در این نوشتار، پنج شبهه از شبهات مهم معاد جسمانی با جسم عنصری، نقد و بررسی می‌گردد و نشان داده می‌شود که هیچ‌یک از آنها نمی‌توانند ظهور آیات و روایات در عنصری بودن معاد جسمانی را خدشه‌دار کنند. این شبهات عبارت‌اند از ویژگی‌های بهشتیان، کم نشدن از درختان بهشتی، ابتلا و امتحان، عدم تزاخم مکانی و زمانی در موجودات اخروی و وصول به کمال. علت انتخاب این شبهات آن است که از یک سو این شبهات در مقایسه با شبهات دیگر از اهمیت ویژه‌ای برخوردارند؛ و از سوی دیگر، در آثار فلسفی و کلامی کمتر درباره آنها بحث شده است.

کلیدواژه‌ها: معاد، جسم عنصری، جسم مثالی، تزاخم مکانی و زمانی.

بی‌تردید، معاد یکی از مهم‌ترین مسائلی است که ذهن بشر را به خود مشغول کرده است. ادیان آسمانی به این مسئله توجه ویژه‌ای دارند و منابع دین اسلام یعنی قرآن کریم و روایات معصومان علیهم‌السلام نیز بر وقوع معاد و کیفیت آن تأکید کرده‌اند. اندیشمندان اسلامی نیز هرچند معاد روحانی را مسلم انگاشته‌اند و درباره آن اختلافی ندارند، در خصوص مسئله معاد جسمانی با یکدیگر اختلافاتی دارند: برخی معاد را فقط روحانی دانسته و معاد جسمانی را انکار کرده‌اند (ابن‌سینا، ۱۳۸۲، فصل ۳) و برخی دیگر، هم به معاد روحانی و هم به معاد جسمانی معتقد شده‌اند؛ در میان معتقدان به معاد جسمانی، برخی جسم اخروی را مادی و عنصری و از سنخ بدن‌های دنیوی دانسته‌اند (فاضل مقداد، ۱۴۲۰ق، ص ۱۷۷ و ۱۷۸) و برخی دیگر، مادی بودن جسم اخروی را محال انگاشته و آن را به صورت جسم مثالی تصور کرده‌اند (صدرالمتألهین، ۱۳۶۳، ص ۶۱۶؛ همو، ۱۳۵۴، ص ۴۳۳).

آنچه از مجموعه ادله عقلی و نقلی به دست می‌آید، این است که معاد جسمانی در روز قیامت با جسم و بدنی عنصری است، نه مثالی. آیات فراوانی از قرآن کریم، در مادی و عنصری بودن بدن محسوس در قیامت ظهور دارند. این آیات را می‌توان در شش دسته قرار داد: دسته اول، آیات ناظر به خروج انسان‌ها از قبر یا زمین (مریم: ۶۶-۶۸؛ ق: ۴۱-۴۲)؛ دسته دوم، آیات ناظر به بعث و برانگیخته شدن انسان‌ها از قبر (حج: ۵-۷؛ مؤمنون: ۱۲-۱۶)؛ دسته سوم، آیات ناظر به تشبیه معاد به زنده شدن مردگان در دنیا (بقره: ۷۲-۷۳ و ۲۵۹)، دسته چهارم، آیات ناظر به تشبیه معاد به زنده شدن زمین پس از موت (اعراف: ۵۷؛ فاطر: ۹)؛ دسته پنجم، آیات ناظر به تشبیه معاد به خلقت اولیه (اعراف: ۲۹؛ انبیاء: ۱۰۴) و دسته ششم، آیات ناظر به مردود دانستن ادعای مُنکران بازگشت جسم عنصری (یس: ۷۷-۸۳؛ قیامت: ۱-۴). روایات فراوانی نیز بر عنصری بودن معاد جسمانی دلالت دارند؛ بالاین‌حال، برخی اندیشمندان، شبهاتی را درباره معاد جسمانی با جسم عنصری مطرح کرده‌اند که لازم است بررسی شوند. این نوشتار پس از تبیین مفاهیم کلیدی همچون معاد، جسم عنصری و جسم مثالی، چند شبهه از مهم‌ترین شبهات درباره معاد جسمانی با جسم عنصری را نقد و بررسی می‌کند.

۱. معناشناسی

واژه «مَعَاد» از ریشه «عَوَد» است. معاد در اصل «مَعْوَد» بوده که واو آن به الف تبدیل شده است. البته گاهی نیز این واژه در اصل خود، یعنی مَعْوَد، استعمال می‌شود؛ همان‌طور که امیرمؤمنان علی علیه‌السلام در *نهج‌البلاغه*، معاد را به صورت اصلی خود (مَعْوَد) به کار برده است (ر.ک: *نهج‌البلاغه*، ۱۴۱۴ق، ص ۲۳۱). این واژه در کتاب‌های لغت در معانی گوناگونی به کار رفته است؛ از جمله: رجوع و بازگشتن (معنای مصدری) (ر.ک: مرتضی زبیدی، ۱۴۱۴ق، ج ۵، ص ۱۳۴؛ راغب اصفهانی، ۱۴۱۲ق، ص ۵۹۴؛ صاحب، ۱۴۱۴ق، ج ۲، ص ۱۲۶؛ ابن‌اثیر، ۱۳۶۷، ج ۳، ص ۳۱۶)، بازگشت (معنای اسم مصدری) (ر.ک: خسروی حسینی، ۱۳۷۴، ج ۲، ص ۶۶۸)، زمان بازگشتن (اسم زمان) (ر.ک: راغب اصفهانی، ۱۴۱۲ق، ص ۵۹۴؛ قرشی، ۱۳۷۱، ج ۵، ص ۶۶)، مکان بازگشتن (اسم مکان) (ر.ک: راغب

اصفهانی، ۱۴۱۲ق، ص ۵۹۴؛ مصطفوی، ۱۳۸۵، ج ۸، ص ۳۱۱)، هر شیئی که به سوی او بازگشت می‌کند (ر.ک: ابن فارس، ۱۴۰۴ق، ج ۴، ص ۱۸۱؛ ابن منظور، ۱۴۱۴ق، ج ۳، ص ۳۱۷؛ ازهری، ۱۴۲۱ق، ج ۳، ص ۸۲؛ مهنا، ۱۴۱۳ق، ج ۲، ص ۲۳۸)، مصیبت (ر.ک: فراهیدی، ۱۴۰۹ق، ج ۲، ص ۲۱۸؛ ازهری، ۱۴۲۱ق، ج ۳، ص ۸۲؛ مدنی، ۱۳۸۳، ج ۶، ص ۱۱۴) و سیرورت (ر.ک: ابن اثیر، ۱۳۶۷، ج ۳، ص ۳۱۶). اما تحقیق در موارد کاربرد واژه عود و مشتقات آن، ما را به این نتیجه می‌رساند که این واژه در استعمال غالب خود در معنای اول تا پنجم به کار رفته است و معنای ششم و هفتم فقط در مواردی خاص استعمال شده‌اند؛ از این رو، می‌توان گفت که در واژه عود و معاد، معنای بازگشت - که در معنای اول تا پنجم وجود داشت - نهفته است.

تذکر این نکته لازم است، عود هنگامی صادق است که اولاً عین شیء سابق برگردد، نه مثل آن؛ ثانیاً وحدت حالت سابق و لاحق نیز محفوظ باشد. به بیان دیگر، مقوم دیگر معنای عود، وحدت حالت سابق و لاحق است؛ یعنی معنای عود هنگامی صادق است که شیء لاحق به همان حالتی که در مرتبه سابق داشت، بازگردد؛ برای نمونه، معاد انسان به معنای بازگشت تعلق نفس او به بدن است؛ یعنی نفس انسان که در دنیا به بدن تعلق داشت و پس از مرگ تعلق خود به بدن را از دست داد، دوباره به بدن متعلق شود تا عود صدق کند؛ و این یعنی حالت تعلق نفس به بدن که در مرتبه سابق (دنیا) محقق بود، در مرتبه لاحق (آخرت) نیز برگردد.

اما معاد در اصطلاح، تعریف‌های مختلفی دارد؛ از جمله: بازگشت و رجوع به خداوند متعال (ر.ک: طباطبائی، ۱۳۷۱، ج ۱۸، ص ۸۷؛ ج ۱۰، ص ۱۱؛ ج ۱۲، ص ۱۰۶؛ ج ۱۳، ص ۴۰۰؛ جوادی آملی، ۱۳۸۸، ص ۳۹۶؛ حسینی تهرانی، ۱۴۲۳ق، ج ۵، ص ۱۰۳ و ۱۰۴)؛ بازگشت به فطرت اولی (ر.ک: صدرالمآلهین، ۱۳۷۵، ص ۲۵۸؛ طوسی، ۱۳۷۴، ص ۹)؛ بازگشت به غایت (سبزواری، ۱۳۸۳، ص ۴۰۶)؛ بازگشت نفوس انسانی به عالم و جایگاه اصلی خود (ابن‌سینا، ۱۴۰۰ق، ص ۲۳۹)؛ بازگشت ارواح به ابدان (ر.ک: استرآبادی، ۱۳۸۲، ج ۱، ص ۷۰۶؛ ج ۴، ص ۲۰۹؛ سبحانی، ۱۳۸۶، ص ۲۳۴)؛ بازگشت اجزای متفرق بدن به حالت سابق (ر.ک: طوسی، ۱۴۱۴ق، ص ۱۰۳)؛ بازگشت اجزای متفرق بدن به حالت سابق و بازگشت ارواح به ابدان (ر.ک: فاضل مقداد، ۱۴۲۰ق، ص ۱۷۳) و بازگشت به حیات پس از موت (ر.ک: تفتازانی، ۱۴۰۹ق، ج ۵، ص ۸۲؛ ایجی، ۱۳۲۵ق، ج ۸، ص ۲۸۹ و ۲۹۰؛ علوی عاملی، ۱۳۸۱، ج ۲، ص ۱۰۹۱؛ لاهیجی، ۱۳۸۳، ص ۵۹۵؛ مجلسی، بی‌تا، ج ۲، ص ۳۶۹). باین‌حال، می‌توان ادعا کرد که معاد اصطلاحی عود و بازگشت انسان در روز قیامت است و تعریف‌های بیان‌شده، هریک به جنبه‌ای از آن اشاره دارند.

در بخش معناشناسی لازم است معنای «جسم عنصری» و «جسم مثالی» را نیز روشن کنیم. در آثار اندیشمندان اسلامی با تعاریف مختلفی از جسم عنصری و جسم مثالی روبه‌رو می‌شویم که این تعاریف نیز به‌نوعی به تعریف موجود مادی و مجرد برمی‌گردند؛ اما براساس تعریف مورد قبول، جسم عنصری جسمی است که محسوس به حس ظاهر باشد؛ خواه محسوس بالفعل باشد (نظیر ماده - در برابر انرژی-) یا محسوس بالقوه (نظیر

انرژی و اجسام دیگری که قابلیت ادراک با حواس ظاهر را دارند) و خواه محسوس اول باشد (نظیر کیفیت محسوس) یا محسوس ثانی (نظیر امتداد)؛ اما جسم مثالی قابل احساس با حواس ظاهر نیست؛ نظیر اجسام متصور در ذهن که همه صفات اجسام عنصری، جز قابلیت احساس با حواس ظاهر را دارند (ر.ک: شهرزوری، ۱۳۷۲، ص ۲۹۳؛ فارابی و حسینی شب غازی، ۱۳۸۱، ص ۱۱۹ و ۱۷۸).

براساس این تعریف، معنای معاد جسمانی با جسم عنصری روشن می‌شود. معاد جسمانی با جسم عنصری به معنای آن است که اجسام محسوس در قیامت، همچون اجسام دنیوی، مادی و عنصری‌اند و قابلیت ادراک با حواس ظاهر را دارند. در مقابل، معاد جسمانی با جسم مثالی آن است که اجسام محسوس در قیامت، نظیر اجسام متصور در ذهن، قابلیت ادراک با اندام یا ابزار حسی را ندارند.

۲. بررسی مهم‌ترین شبهات معاد جسمانی با جسم عنصری

همان‌طور که بیان شد، با اینکه آیات و روایات در معاد جسمانی با جسم عنصری ظهور دارند، برخی اندیشمندان شبهاتی را بر این دیدگاه وارد کرده‌اند که در این نوشتار به برخی از مهم‌ترین آنها اشاره می‌شود.

۲-۱. ویژگی‌های بهشتیان

براساس این استدلال، در ادله نقلی مضامینی وجود دارد که با مادی بودن موجودات اخروی نمی‌سازد؛ برای نمونه، بنا بر ادله نقلی، بهشتیان ویژگی‌هایی دارند که با مادی بودن آنها سازگار نیست. این ویژگی‌ها به قرار زیرند:

۲-۱-۱. نبود رنج و سختی

برخی آیات قرآن بر این دلالت دارند که بهشتیان در بهشت هیچ‌گونه رنج و سختی ندارند: «لَا يَمَسُّهُمْ فِيهَا نَصَبٌ وَ مَا هُمْ مِنْهَا بِمُخْرَجِينَ» (حجر: ۴۸)؛ هیچ رنج و سختی در آنجا به آنها نمی‌رسد و هیچ‌گاه از آن اخراج نمی‌شوند. در برخی از روایات نیز به این مسئله اشاره شده است (ر.ک: نهج‌البلاغه، ۱۴۱۴ق، ص ۲۶۸).

۲-۱-۲. نبود سستی و خستگی

براساس برخی آیات، اهل بهشت هیچ‌گونه خستگی ندارند: «أَلَدَىٰ أَحَلْنَا دَارَ الْمُقَامَةِ مِنْ فَضْلِهِ لَا يَمَسُّنَا فِيهَا نَصَبٌ وَ لَا يَمَسُّنَا فِيهَا لُغُوبٌ» (فاطر: ۳۵)؛ همان کسی که با فضل خود ما را در این سرای اقامت (جاویدان) جای داد که نه در آن رنجی به ما می‌رسد و نه سستی.

۲-۱-۳. نبود خواب

براساس برخی دیگر از روایات، اهل بهشت هیچ‌گاه خواب ندارند: «عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ عليه السلام قَالَ: إِنَّ أَهْلَ الْجَنَّةِ... يَسْتَيْقِظُونَ فَلَا يَنَامُونَ أَبَدًا» (مفید، ۱۴۱۳ق، ص ۳۵۸؛ ر.ک: مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۸، ص ۲۲۰)؛ امام صادق عليه السلام فرمودند: بهشتیان همواره بیدارند و هیچ‌گاه نمی‌خوابند.

۴-۱-۲. نبود بیماری

براساس برخی روایات، اهل بهشت همیشه در سلامت‌اند و به هیچ‌گونه بیماری دچار نمی‌شوند: «قال رسول الله ﷺ: ینادی منادی یا اهل الجنة انکم ان تصحوا فلا تسقموا ابداً» (هاشمی خویی، ۱۴۰۰ق، ج ۷، ص ۳۶۴)؛ پیامبر اکرم ﷺ فرمودند: منادی ندا می‌دهد که ای بهشتیان! صحت و سلامت از آن شماست؛ پس هیچ‌گاه بیمار نشوید.

۵-۱-۲. نبود بول و غائط

برخی روایات نیز بیانگر این مطلب‌اند که اهل بهشت بول و غائط ندارند: «قال رسول الله ﷺ: إن اهل الجنة لا يتغوطون ولا يبولون» (فتال نیشابوری، ۱۳۷۵، ج ۲، ص ۵۰۵)؛ پیامبر اکرم ﷺ فرمودند: بهشتیان هیچ‌گاه غائط و بول ندارند.

۶-۱-۲. نبود پیری

در برخی روایات چنین آمده است که اهل بهشت همیشه جوان‌اند هستند و هیچ‌گاه پیر نمی‌شوند: «عن أبي جعفر ﷺ قال: إن اهل الجنة جردُ مرُدٌ» (مفید، ۱۴۱۳ق، ص ۳۵۸؛ رک: مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۸، ص ۲۲۰)؛ امام صادق ﷺ فرمودند: اهل بهشت جوان هستند.

با توجه به این ویژگی‌ها به این نتیجه می‌رسیم که بهشتیان وجود مادی و عنصری ندارند؛ زیرا موجود مادی همراه با رنج، سختی، خستگی، خواب، بیماری، بول و غائط و پیری است؛ از این‌رو، اگر موجودات اخروی، از جمله اهل بهشت، مادی باشند، چنین ویژگی‌هایی را خواهند داشت؛ درحالی‌که براساس ادله نقلی‌ای که بیان شد، اهل بهشت چنین ویژگی‌هایی را ندارند؛ در نتیجه، نحوه وجود موجودات اخروی، مجرد مثالی است نه مادی و عنصری.

نقد و بررسی

در مقام بررسی این استدلال، لازم است توجه شود: هرچند ما می‌پذیریم که موجودات مادی همراه با رنج، سختی، خستگی، خواب، بیماری، بول و غائط، و پیری هستند و نیز می‌پذیریم که اهل بهشت چنین ویژگی‌هایی را ندارند، اما مسئله اصلی آن است که آیا این ویژگی‌ها به دلیل مادی بودن موجودات دنیوی است یا علت دیگری دارد؟ اگر اثبات شود که این ویژگی‌ها به دلیل مادی بودن موجودات دنیوی است، بدین نتیجه خواهیم رسید که موجودات اخروی با توجه به آنکه چنین ویژگی‌هایی ندارند، مادی نیستند؛ اما اگر چنین چیزی اثبات نشود، نمی‌توان مادی بودن موجودات اخروی را نتیجه گرفت.

نگارندگان تا کنون استدلالی عقلی یا نقلی بر اثبات این مدعا نیافته‌اند که ثبوت این ویژگی‌ها برای موجودات دنیوی به دلیل مادی بودن و عنصری بودن آنهاست؛ از این‌رو، با توجه به اینکه موجودات مادی در شرایط مختلف، اقتضائات خاصی دارند (یعنی ممکن است در دنیا اقتضای خاصی داشته باشد و در آخرت، اقتضایی دیگر)، می‌توان گفت که موجودات مادی اگرچه در دنیا رنج، سختی، خستگی، خواب، بیماری، بول و غائط، و پیری دارند، در عالم آخرت به دلیل شرایط و اقتضائات خاصی، چنین ویژگی‌هایی را نخواهند داشت؛ و چنین چیزی، نه با فاعلیت فاعل

(قدرت و اراده خداوند) ناسازگار است و نه با قابلیت قابل؛ زیرا از یک سو خداوند قادر است و نیز اراده کرده است که جسم اخروی این ویژگی‌ها را نداشته باشد؛ و از سوی دیگر، موجود مادی نیز قابلیت داشتن یا نداشتن این ویژگی‌ها را دارد؛ بنابراین، موجود مادی در عین حال که مادی است، می‌تواند این ویژگی‌ها را نداشته باشد و چنین چیزی استحالة عقلی ندارد.

بله؛ اگر اثبات شود که این ویژگی‌ها، ذاتی موجودات مادی و ناشی از مادیت آنهاست، موجودات اخروی به دلیل آنکه بر اساس ادله نقلی چنین ویژگی‌هایی ندارند، مجرد خواهند بود، نه مادی؛ زیرا اگر مادی باشند، بالضروره همراه با آن ویژگی‌هایند؛ درحالی‌که به نظر می‌رسد چنین چیزی اثبات نشده است که رنج، سختی، خستگی، خواب، بیماری، بول و غائط، و پیری، و ویژگی ذاتی موجودات مادی باشند تا در هر موطنی - حتی در عالم آخرت - همراه با موجودات مادی باشند؛ بلکه اساساً قابل اثبات نیست؛ زیرا در همین دنیا نیز برخی از موجودات مادی به دلیل شرایط خاصی که دارند، برخی از این ویژگی‌ها را ندارند. پس می‌توان گفت که این ویژگی‌ها از مادی بودن موجودات مادی ناشی نشده‌اند؛ بلکه از ناحیه اقتضانات خاصی هستند که به اراده خداوند برای موجودات دنیوی و در دنیا در نظر گرفته شده است. در نتیجه، منع عقلانی‌ای وجود ندارد که موجودات اخروی در عین آنکه مادی و عنصری هستند، رنج، سختی، خستگی، خواب، بیماری، بول و غائط و پیری نداشته باشند؛ بلکه با توجه به ادله نقلی دیگری که عنصری بودن موجودات اخروی را اثبات می‌کنند، باید گفت که اتفاقاً در آخرت چنین است که موجودات اخروی در عین مادی بودن، رنج، سختی، خستگی، خواب، بیماری، بول و غائط، و پیری ندارند.

در اینجا مناسب است به روایتی از امام رضا^ع اشاره کنیم که بی‌ارتباط به بحث این نوشتار نیست. امام رضا^ع فرموده‌اند: «إِنَّ أَوْحَشَ مَا يَكُونُ هَذَا الْخَلْقُ فِي ثَلَاثَةِ مَوَاطِنَ: يَوْمَ يُولَدُ وَ يَخْرُجُ مِنْ بَطْنِ أُمِّهِ فَيَرَى الدُّنْيَا وَ يَوْمَ يَمُوتُ فَيُعَايِنُ الْأَخِرَةَ وَ أَهْلَهَا، وَ يَوْمَ يُبْعَثُ فَيَرَى أَحْكَاماً لَمْ يَرَهَا فِي دَارِ الدُّنْيَا» (صدوق، ۱۳۷۸، ج ۱، ص ۲۵۷؛ نیز ر.ک: همو، ۱۳۶۲، ج ۱، ص ۱۰۷؛ فتال نیشابوری، ۱۳۷۵، ج ۲، ص ۴۹۷)؛ وحشتناک‌ترین حالت‌هایی که مخلوقات در آن قرار می‌گیرند، سه حالت است: روزی که متولد می‌شوند و از شکم مادر بیرون می‌آیند و دنیا را مشاهده می‌کنند، و روزی که می‌میرند و آخرت و اهل آن را ببینند؛ و روزی که مبعوث می‌شوند و احکامی را مشاهده می‌کنند که در دنیا ندیده بودند.

براساس این روایت، هولناک‌ترین مواقعی که انسان با آنها روبه‌رو می‌شود، سه موطن است: اول، هنگامی که انسان از شکم مادر بیرون می‌آید و با دنیا و موجودات آن روبه‌رو می‌شود؛ دوم، هنگامی که آن انسان می‌میرد و با برزخ و برزخیان روبه‌رو می‌شود؛ و سوم، هنگامی که در قیامت محشور می‌شود؛ زیرا در قیامت با احکامی روبه‌رو می‌شود که در دنیا با آنها مواجه نبوده است. این روایت بر این دلالت دارد که موجودات اخروی در روز قیامت، ویژگی‌هایی دارند که در دنیا چنین ویژگی‌هایی را نداشته‌اند و لذا با ویژگی‌های جدید روبه‌رو می‌شوند. البته این روایت فقط ناظر به این مطلب است که انسان‌ها در قیامت با احکامی روبه‌رو می‌شوند که در دنیا ندیده بودند؛ لذا میزان استفاده ما از آن نیز صرفاً برای اثبات همین نکته است.

بنابراین، منعی وجود ندارد که موجودات اخروی، در عین مادی و عنصری بودن، رنج، سختی، خستگی، خواب، بیماری، بول و غائط، و پیری نداشته باشند.

۲-۲. کم نشدن از درختان بهشتی

استدلال دیگری که برای انکار معاد جسمانی با جسم عنصری بیان شده، از طریق خصوصیات بهشت است که با جسم عنصری سازگار نیست. توضیح آنکه براساس ادله نقلی، میوه‌های بهشتی به‌گونه‌ای‌اند که وقتی به‌وسیله بهشتیان از درخت چیده می‌شوند، جای آنها بر درخت خالی نمی‌ماند؛ یعنی چیزی از درخت کم نمی‌شود. برای نمونه، هنگامی که بهشتیان سیبی را از درخت می‌چینند، هنوز آن سیب در جای خود باقی است و چیزی از درخت کم نمی‌شود و این یعنی آن میوه حتی پس از چیده شدن نیز در جای اول خود می‌ماند. براین‌اساس، نحوه وجود درختان و میوه‌های بهشتی و بلکه همه بهشتیان نمی‌تواند مادی و عنصری باشد؛ زیرا نحوه وجود موجودات مادی طوری است که وقتی از جای خود حرکت می‌کنند، بالضروره مکان قبلی خود را از دست می‌دهند و دیگر در مکان اول حاضر نیستند. برای نمونه، اگر کتابی بر روی میز قرار داشته باشد، با حرکت کردن کتاب، جای آن در مکان اولی که در آنجا حضور داشت، خالی می‌ماند. با این توضیح، درختان و میوه‌های بهشتی - که نمونه‌ای از موجودات اخروی‌اند - نمی‌توانند مادی و عنصری باشند؛ وگرنه پس از چیده شدن، از جای خود حرکت می‌کنند و جای آنها در مکان اولی خالی می‌ماند؛ درحالی‌که میوه‌های بهشتی چنین نیستند و پس از چیده شدن، جای آنها بر روی درخت خالی نمی‌ماند؛ بنابراین آنها مجرد مثالی‌اند.

ممکن است گفته شود: محتوای ادله نقلی با عنصری بودن درختان و میوه‌های بهشتی منافات ندارد؛ زیرا می‌توان چنین گفت که وقتی میوه‌ای مادی از درخت مادی چیده می‌شود، در همان لحظه با اراده خداوند میوه دیگری بر روی درخت و در همان مکان به‌وجود می‌آید؛ بنابراین جای میوه چیده‌شده خالی نمی‌ماند. در پاسخ خواهیم گفت: آنچه از ادله نقلی استفاده می‌شود، آن است که هنگام چیده شدن میوه از درخت، اصلاً چیزی از درخت کم نمی‌شود؛ نه آنکه چیزی از درخت کم می‌شود و در همان لحظه جایش پر شود. روشن است که تفاوت زیادی است میان این جمله که با چیده شدن میوه از درخت، چیزی از آن کم نمی‌شود و این جمله که چیزی از درخت کم شده، بلافاصله جای آن پر می‌شود. مفاد ادله نقلی، اولی است، نه دومی؛ یعنی با چیده شدن میوه از درخت، چیزی از آن کم نمی‌شود؛ ازاین‌رو درختان و میوه‌های بهشتی نمی‌توانند مادی و عنصری باشند. بله، اگر مضمون ادله نقلی آن باشد که با چیده شدن میوه چیزی از درخت کم شده، بلافاصله جای آن پر می‌شود، با مادی بودن درختان و میوه‌های بهشتی منافات نخواهد داشت؛ درحالی‌که مضمون ادله چنین نیست (جوادی آملی در: مروراید، ۱۳۸۱، ص ۴۶).

نقد و بررسی

این استدلال از دو جهت قابل بررسی است:

اول آنکه اصل این ادعا که از درختان بهشتی چیزی کم نمی‌شود، مسئله‌ای است که باید بررسی شود. با عنایت به ادلهٔ مختلف نقلی به این نتیجه خواهیم رسید که چنین ادعایی با روایات سازگار نیست؛ یعنی چنین نیست که از درختان بهشتی چیزی کم نشود؛ بلکه بعکس، برخی روایات تصریح دارند که وقتی چیزی از درختان بهشتی چیده می‌شود، به همان اندازه از آن درخت کم می‌شود؛ منتها خداوند به‌جای آن، یکی دیگر می‌رویانند.

از باب نمونه، براساس برخی روایات، هر شخصی که خداوند را تسبیح یا تهلیل یا تکبیر یا تحمید کند، خداوند در بهشت برای او درختی می‌کارد که هر گاه میوه‌ای از آن چیده شود، به جایش میوه‌ای دیگر مثل آن می‌روید (ر.ک: ابن‌حیون، ۱۴۰۹ق، ج ۱، ص ۱۷۸). روشن است که براساس این روایت، پس از چیده شدن میوه، جای آن بر روی درخت خالی می‌ماند و خداوند به‌جای آن، میوه‌ای دیگر مانند آن می‌رویانند.

همچنین در برخی دیگر از روایات چنین آمده است که درختان نخل در بهشت خوشه‌هایی به طول دوازده ذراع دارند که از بالا به پایین چیده شده‌اند و هر گاه چیزی از آن خوشه‌ها گرفته شود، خداوند جای آن را پُر می‌کند و آن خوشه را به حالت اول خود بازمی‌گرداند (ر.ک: مفید، ۱۴۱۳ق، ص ۳۵۷ و ۳۵۸؛ مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۸، ص ۲۱۹).

در روایتی دیگر آمده که منظور از «طوبی» که در قرآن به آن اشاره شده: «الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ طُوبَى لَهُمْ وَحَسُنَ مَا أَجْرُهُمْ» (رعد: ۲۹)، درختی است در بهشت که بر شاخه‌های آن، هر زیور و لباس و میوه‌ای که بهشتیان بخواهند، وجود دارد و هر گاه چیزی از آن شاخه‌ها چیده شود، خداوند جای آن را پُر کرده و آن را به حالت اول باز می‌گرداند. (ر.ک: مفید، ۱۴۱۳ق، ص ۳۵۸؛ مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۸، ص ۲۱۹).

براین اساس و با توجه به این روایات، بدین نتیجه خواهیم رسید که ادعای بیان‌شده مبنی بر اینکه از درختان بهشتی چیزی کم نمی‌شود، ادعای درستی نیست تا از آن، مجرد مثالی درختان و میوه‌های بهشتی نتیجه گرفته شود.

از سوی دیگر، باید توجه داشت که حتی اگر فرض کنیم که بنا بر ادعای مستدل، با چیده شدن میوه از درختان بهشتی، چیزی از درخت کم نمی‌شود، باز هم استدلال بیان‌شده صحیح نخواهد بود؛ زیرا کم نشدن از درختان بهشتی، ملازمه‌ای با مجرد مثالی ندارد تا از طریق آن، مجرد مثالی موجودات اخروی نتیجه گرفته شود. توضیح آنکه، همان‌طور که کم نشدن از درختان بهشتی با مادی بودن آنها سازگار نیست، با مثالی بودن آنها نیز نمی‌سازد؛ زیرا موجودات مثالی در بسیاری از ویژگی‌ها، جز قابلیت احساس با حواس ظاهر، با موجودات مادی مشترک‌اند؛ یعنی موجودات مثالی همانند موجودات مادی، دارای مقدار و اندازه‌اند و به همین دلیل، اگر میوه‌ای مثالی از درختی مثالی چیده شود، به همان اندازه از درخت کم خواهد شد. بنابراین نمی‌توان از کم نشدن میوه از درختان بهشتی، مجرد آنها را نتیجه گرفت. مگر امکان دارد که از موجود دارای مقدار، چیزی گرفته شود؛ ولی به همان اندازه از آن چیزی کم نشود؟ آیا می‌توان پذیرفت در عین حال که میوه‌ای بهشتی از درخت برداشته می‌شود و در دست انسان بهشتی قرار می‌گیرد، در همان مکان ابتدایی خود، یعنی روی درخت نیز موجود باشد؟ آیا چنین چیزی تکرر وجود محال نیست؟ اگر بپذیریم که موجود مثالی در همهٔ ویژگی‌ها، بجز همان یک ویژگی، مانند موجود مادی است، پس همان‌طور که با چیده شدن میوهٔ مادی از

درخت مادی، به همان اندازه از درخت کم می‌شود، با چیده شدن میوه مثالی از درخت مثالی نیز به همان اندازه از درخت کم می‌شود و بلکه اساساً محال است که کم نشود.

در نتیجه، این استدلال نیز صحیح نیست و نمی‌تواند مادی بودن موجودات اخروی را نفی کند.

۳-۲. ابتدا و امتحان

یکی دیگر از ادله‌ای که بر نفی معاد جسمانی با جسم عنصری اقامه شده، این است که اگر موجودات اخروی همچون موجودات دنیوی، مادی و عنصری باشند، مستلزم آن است که بهشت اخروی همچون دنیا، محل ابتدا و امتحان برای بهشتیان باشد و بهشتیان نیز همچون اهل دنیا در معرض امتحان باشند و با اعمال نیک یا بد به سراغ امتحان الهی بروند؛ زیرا عنصری بودن اجسام بهشتیان، به معنای همانندی اجسام بهشتیان با اجسام دنیوی است و این همانندی مستلزم آن است که لوازم دنیوی اجسام دنیوی در بهشت نیز همراه آنها باشد؛ که یکی از آن لوازم، محل امتحان بودن جایی است که اجسام عنصری در آن قرار دارند. براین اساس، اگر اجسام بهشتیان مادی باشند، بهشت محل امتحان برای بهشتیان خواهد بود؛ درحالی‌که محل امتحان بودن بهشت، با ادله نقلی مختلفی مخالف است. در نتیجه، اجسام اخروی، مادی و عنصری نخواهند بود (ر.ک: مصطفوی، ۱۳۸۵، ج ۱۲، ص ۶۶).

البته این اشکال، اختصاص به بهشت ندارد؛ بلکه دربارهٔ کلّ عالم آخرت - اعم از بهشت یا جهنم - قابل بیان است؛ بدین صورت که دنیا محلی است برای امتحان و تکلیف؛ در مقابل، آخرت، محلی است برای حسابرسی آنچه در دنیا انجام شده است؛ یعنی اگر انسان‌ها در دنیا از پس امتحانات دنیوی برآیند، در قیامت بهشتی‌اند؛ وگرنه، جهنمی خواهند بود. بنابراین، آخرت محلی برای حسابرسی انسان‌هاست، نه محل تکلیف و امتحان. براین اساس، اگر موجودات اخروی مادی و عنصری باشند، مستلزم آن است که عالم آخرت محل تکلیف و امتحان باشد؛ که چنین چیزی با ادله نقلی مخالف است (ر.ک: مطهری، ۱۳۸۱، ص ۱۹۱).

نقد و بررسی

این استدلال نیز صحیح به نظر نمی‌رسد؛ زیرا اگرچه ما نیز می‌پذیریم که دنیا محل امتحان و تکلیف موجودات دنیوی و عنصری است و نیز می‌پذیریم که بهشت، محل امتحان و تکلیف نیست، اما سخن اصلی در آن است که آیا امتحان و تکلیف موجودات دنیوی به دلیل مادی بودن آنهاست یا نه؟ اگر اثبات شود که این ویژگی به دلیل مادی بودن موجودات دنیوی است، به این نتیجه خواهیم رسید که موجودات اخروی، از جمله بهشتیان، از آنجاکه چنین ویژگی‌ای ندارند، مادی نیستند؛ ولی اگر چنین چیزی اثبات نشود، نمی‌توان مادی نبودن موجودات اخروی را نتیجه گرفت؛ و از آنجاکه به عقیده نگارندگان، تا کون استدلالی عقلی یا نقلی که اثبات کند امتحان و تکلیف موجودات دنیوی به دلیل عنصری بودن آنهاست، بیان نشده است، نمی‌توان محل امتحان و محل تکلیف نبودن آخرت یا بهشت را دلیلی بر عنصری نبودن آنها دانست؛ چراکه ممکن است موجودات اخروی، از جمله بهشتیان،

عنصری باشند، اما بهشت یا آخرت به دلایل دیگری محل امتحان و تکلیف نباشد؛ از این رو، اینکه اجسام اخروی در عنصری بودن با اجسام دنیوی مشترک‌اند، به معنای آن نیست که در تمام جهات همانند دنیا باشند و آخرت نیز مانند دنیا محل امتحان و تکلیف باشد؛ چراکه شباهت در یک امر، مستلزم شباهت در همهٔ امور نیست؛ از این رو، می‌توان اجسام اخروی را همانند اجسام دنیوی، مادی و عنصری دانست؛ ولی با این حال، دنیا را به دلیل ویژگی‌های دیگری که دارد، محل امتحان و تکلیف دانست و آخرت، از جمله بهشت را به دلیل ویژگی‌های دیگرش، محل امتحان و تکلیف ندانست. به بیان دیگر، هرچند عالم آخرت غیر از عالم دنیاست و میان آنها تفاوت وجود دارد، لازم نیست تفاوت میان آنها، از جهت عنصری یا مثالی بودن نحوهٔ وجودی‌شان باشد؛ بلکه ممکن است موجودات دنیوی با موجودات اخروی در عنصری بودن مشترک باشند و تفاوتشان از جهت دیگری باشد که همان جهات، سبب امتیاز عالم دنیا با عالم آخرت در تکلیف و امتحان داشتن شده است. بر این اساس، چنین نیست که محل امتحان بودن دنیا، لازمهٔ ذاتی موجودات عنصری باشد تا آنکه در هر موطنی حتی در عالم آخرت و بهشت نیز همراه با آن باشد. بله، اگر اثبات شود که این ویژگی، ذاتی موجودات مادی و ناشی از مادیت آنهاست، موجودات اخروی و بهشتی به دلیل آنکه براساس ادلهٔ نقلی، چنین ویژگی‌ای ندارند، مجرد خواهند بود، نه مادی؛ اما چنین چیزی اثبات نشده و اساساً قابل اثبات نیست؛ زیرا همان‌طور که بیان شد، موجودات مادی در شرایط مختلف، اقتضائات خاصی دارند؛ از همین رو، ممکن است در دنیا اقتضای خاصی داشته باشند و در آخرت اقتضایی دیگر؛ در دنیا مورد ابتلا، امتحان و تکلیف قرار گیرند و در آخرت نه.

۲-۴. عدم تزامم مکانی و زمانی در موجودات اخروی

از دیگر شبهاتی که بر نظریهٔ معاد جسمانی با جسم عنصری بیان شده، شبهه‌ای است که براساس عدم تزامم در موجودات اخروی تبیین شده است. براساس این بیان، از یک سو موجودات دنیوی به دلیل آنکه ماده دارند، با یکدیگر متزامم‌اند و معنای تزامم آنها با یکدیگر نیز عدم اجتماع آنها در مکان واحد و بُعد واحد است؛ یعنی دو موجود دنیوی به دلیل آنکه مادی هستند و هر کدام بُعد خاصی دارند، نمی‌توانند در مکان و بُعد واحد جمع شوند؛ از همین رو با یکدیگر تزامم مکانی دارند. برای نمونه، دو کتاب دنیوی به دلیل آنکه مادی هستند، هر کدام بُعد خاصی‌اند و در مکان واحد جمع نمی‌شوند. از سوی دیگر، می‌دانیم که موجودات اخروی با یکدیگر تزامم مکانی ندارند، بنابراین باید به این نتیجه رسید که موجودات اخروی، ماده ندارند و عدم تزامم مکانی در آنها، نشانهٔ مادی و عنصری نبودن آنهاست (ر.ک: صدرالمآلهین، ۱۹۸۱، ج ۹، ص ۲۱۶-۲۱۷؛ همو، ۱۳۵۴، ص ۳۹۷).

همچنین باید توجه داشت که موجودات دنیوی به دلیل آنکه ماده دارند، از جهت زمان نیز باهم متزامم‌اند و با یکدیگر جمع نمی‌شوند؛ یعنی موجود دنیوی‌ای که در یک زمان خاص موجود است، نمی‌تواند در همان حال در زمانی دیگر هم موجود باشد؛ اما موجودات اخروی تزامم زمانی ندارند و تزامم زمانی نداشتن آنها نیز نشانهٔ آن است که موجودات اخروی، مادی نیستند (ر.ک: صدرالمآلهین، ۱۳۶۳، ص ۴۳۳).

بنابراین، عدم تزامم مکانی و زمانی در موجودات اخروی، نشانه آن است که نحوه وجود موجودات اخروی، مجرد (مجرد مثالی) است، نه مادی و عنصری.

نقد و بررسی

روشن است که قوام این بیان بر این مبتنی است که موجودات دنیوی به دلیل ماده و هیولا داشتن، تزامم مکانی و زمانی دارند؛ ولی موجودات اخروی به دلیل ماده نداشتن، تزامم مکانی و زمانی ندارند؛ اما به نظر می‌رسد که هیولا به‌عنوان جزء جوهری جسم و قوه محض، وجود خارجی ندارد و ادله اثبات وجود آن نیز تام نیستند (ر.ک: فیاضی و نبویان، ۱۳۹۵، ج ۲، ص ۴۵۰-۵۰۲)؛ از این رو، در عالم خارج چیزی به نام ماده یا هیولا وجود ندارد؛ ماده یا هیولا، نه در دنیا وجود خارجی دارد و نه در آخرت؛ از این رو، پایه این استدلال که بر پذیرش ماده به‌عنوان موجود خارجی استوار بود، درست نیست و لذا نمی‌توان ادعا کرد که تزامم موجودات دنیوی به دلیل ماده داشتن، و عدم تزامم موجودات اخروی به دلیل ماده نداشتن آنهاست.

همچنین اصل این ادعا که موجودات اخروی تزامم مکانی و زمانی ندارند نیز محل تردید است؛ زیرا اگر منظور از عدم تزامم مکانی و زمانی موجودات اخروی آن باشد که موجودات اخروی چون اصلاً دارای مکان و زمان نیستند، تزامم مکانی و زمانی ندارند، چنین ادعایی پذیرفته نیست؛ زیرا به نظر می‌رسد که زمان و مکان از ویژگی‌های خاص موجودات مادی نیستند؛ بلکه از یک سو، زمان - که مقدار حرکت یک موجود است - در همه موجودات ممکن، از جمله موجودات مجرد، قابل تحقق است؛ زیرا هر حرکتی در خارج، مقدار معینی دارد که آن مقدار معین، زمان آن حرکت است و از آنجا که بر اساس تحقیق انجام شده، حرکت مخصوص موجودات مادی و عنصری نیست و در همه موجودات ممکن الوجود اعم از موجودات مادی، موجودات مجرد مثالی و موجودات مجرد عقلی، قابل تحقق است، زمان نیز در همه موجودات مادی و مجرد قابل تحقق می‌باشد (ر.ک: همان، ج ۳، ص ۲۴۲-۲۴۶ و ۲۵۲-۲۶۳). از سوی دیگر، مکان نیز ویژگی مخصوص موجودات مادی نیست و در موجودات مجرد مثالی نیز موجود است؛ زیرا مکان فضایی است که جسم اشغال می‌کند و چون جسم مثالی نیز همانند جسم مادی و عنصری جسم است، فضا اشغال می‌کند و مکان دارد؛ منتها مکان هر جسمی متناسب با همان جسم است؛ مکان جسم مادی است و مکان جسم مثالی مثالی.

اما اگر منظور از عدم تزامم مکانی و زمانی موجودات اخروی این باشد که موجودات اخروی اگرچه مکان و زمان دارند، دارای تزامم زمانی و مکانی نیستند، ادعایی است که باید اثبات شود. درباره تزامم مکانی باید توجه داشت - همان‌طور که در تبیین شبهه بیان شد - مراد از تزامم مکانی دو موجود، عدم اجتماع آنها در مکان واحد و بعد واحد است که در فلسفه از آن با عنوان «استحالة تداخل اجسام» یاد می‌شود. تداخل اجسام آن است که دو جسم در مکانی که فقط گنجایش یکی از آنها را دارد، جمع شوند؛ به نحوی که مقدار مجموع آن دو افزایش نیابد (ر.ک: سهروردی، ۱۳۷۵، ج ۳، ص ۳۴۳؛ شهرزوری، ۱۳۸۳، ص ۲۴۱؛ همو، ۱۳۷۲، ص ۲۰۶؛ ابن کمونه، ۱۴۰۲ق،

ص ۳۸۹؛ شیرازی، ۱۳۸۳، ص ۲۱۰؛ همو، ۱۳۶۹، ص ۶۷۴؛ فخررازی، ۱۴۰۴ق، ج ۱، ص ۶۶؛ صدرالمتهلین، ۱۹۸۱، ج ۴، ص ۳۹).

مشهور فیلسوفان، تداخل اجسام را محال دانسته‌اند؛ زیرا اگر مکانی اندازه خاص و معینی داشته باشد که فقط یک جسم در آن می‌گنجد، به معنای آن است که آن مکان، گنجایش بُعد خاصی را دارد که مانع از قرار گرفتن جسم دیگر - یعنی بُعد دیگر - است (ر.ک: ابن‌سینا، ۱۳۷۹، ص ۲۳۷-۲۳۸؛ همو، ۱۴۰۰ق، ص ۳۷؛ فخررازی، ۱۳۷۳، ج ۲، ص ۱۰۴؛ حسینی اردکانی، ۱۳۶۹، ص ۱۰۲ و ۲۶۴؛ شهزوری، ۱۳۸۳، ص ۱۵۰). بنابراین، به عقیده مشهور فیلسوفان، تداخل اجسام محال است و اجسام تراحم مکانی دارند؛ منتها باید توجه داشت که این استدلال، مخصوص موجودات مادی دنیوی نیست؛ بلکه در همه اجسام، اعم از اجسام مادی و اجسام مجرد مثالی جریان دارد؛ یعنی دو جسم مجرد مثالی نیز براساس این استدلال، همچون دو جسم مادی نمی‌توانند متداخل در یکدیگر باشند و در یک مکان - یعنی مکان مثالی - جمع شوند؛ از این رو اجسام مثالی نیز تراحم مکانی خواهند داشت و به همین دلیل نمی‌توان ادعا کرد که موجودات اخروی چون تراحم مکانی ندارند، مجرد (مجرد مثالی) هستند، نه مادی و عنصری.

درباره تراحم زمانی نیز شایان ذکر است که چون زمان در اصطلاح، مقدار حرکت است و حرکت و زمان نیز همان‌طور که بیان شد، در همه ممکن‌الوجودها قابل تحقق است، تراحم زمانی در همه آنها محال خواهد بود؛ زیرا هر حرکتی در خارج، مقدار معینی دارد که آن مقدار معین، زمان آن حرکت است؛ یعنی زمان موجود مادی مقدار حرکت موجود مادی، و زمان موجود مجرد مقدار حرکت موجود مجرد است. به همین دلیل، هر موجودی که زمان مشخص دارد، نمی‌تواند در عین حال که حرکت معین و زمان مشخصی دارد، حرکت و زمان معین دیگری نیز داشته باشد. این مسئله در زمان همه موجودات ممکن، اعم از مادیات، مجردات مثالی و مجردات عقلی، جاری است و موجودات مجرد مثالی و عقلی هم که زمان معینی دارند، نمی‌توانند زمان دیگری داشته باشند. از این رو، تراحم زمانی در همه ممکن‌الوجودها، از جمله مجردات نیز محال است. بنابراین از این جهت نیز نمی‌توان ادعا کرد که چون موجودات اخروی تراحم زمانی ندارند، مجرد (مجرد مثالی) هستند، نه مادی و عنصری.

۲-۵. وصول به کمال

استدلال دیگری که برای نفی معاد جسمانی با جسم عنصری اقامه شده، این است که عنصری بودن اجسام اخروی مانع از رسیدن نفوس آنها به کمال می‌شود. براساس این استدلال، اگر در قیامت روح انسان با جسم عنصری محشور شود، هیچ‌گاه به کمالی که شایسته آن است، نمی‌رسد؛ زیرا جسم عنصری لوازمی دارد که مانع از رسیدن روح به کمال می‌شود. از سوی دیگر، رحمت و عنایت خداوند اقتضا می‌کند که همه موجودات به کمال لایق خود برسند. در نتیجه، برای اینکه براساس رحمت و عنایت خداوند همه موجودات به کمال لایق خود برسند، لازم است که با جسمی غیرعنصری محشور شوند (ر.ک: ابن‌سینا، ۱۴۰۴ق، ص ۸۱).

ابن سینا در *الاضحویة فی المعاد* این استدلال را به شکل دیگری بیان نموده و از طریق تضاد سعادت حقیقی انسان با بدن عنصری، معاد جسمانی با جسم عنصری را نفی کرده است. براساس این بیان، از آنجاکه سعادت و لذت حقیقی انسان غیر از لذت بدنی اوست، اگر انسان بخواهد در قیامت به سعادت حقیقی خود برسد، باید از بدن مادی و عنصری رها و مجرد شود؛ چراکه بدن عنصری، نه تنها به سعادت حقیقی انسان کمک نمی‌کند، بلکه مانع از آن است و با آن تضاد دارد. بنابراین سعادت حقیقی انسان در قیامت، فقط در این صورت به دست می‌آید که انسان از بدن عنصری رها و به صورت مجرد درآید. (ر.ک: ابن سینا، ۱۳۸۲، ص ۱۰۵).

نقد و بررسی

این استدلال نیز صحیح به نظر نمی‌رسد؛ زیرا این ادعا که عنصری بودن جسم مانع از رسیدن نفس به کمال لایق خود است، نه بدیهی است و نه استدلالی بر آن قائم شده است؛ بلکه بعکس، به نظر می‌رسد افعال بدنی و عنصری، نه تنها مانع وصول روح به کمال نمی‌شوند، در بیشتر موارد، در راستای آن کمال هستند و به رسیدن روح به کمال کمک کرده، آن را تسریع می‌کنند؛ مانند قرائت نماز که فعلی بدنی و عنصری است، اما در راستای وصول روح به کمال است؛ به نحوی که بدون آن، روح به کمال شایسته خود نمی‌رسد. از این رو، می‌توان روح را در قیامت با جسمی عنصری دانست و عنصری بودن جسم نیز مانع از رسیدن روح به کمال لایق خود نمی‌شود یا دست کم چنین چیزی اثبات نشده است.

همچنین با همین بیان، می‌توان بطلان تضاد سعادت حقیقی با بدن عنصری را نیز ثابت کرد؛ زیرا افزون بر آنکه چنین چیزی اثبات نشده است، نه تنها بدن عنصری مانع از رسیدن انسان به سعادت حقیقی نمی‌شود، در بسیاری از موارد، ابزاری برای رسیدن به آن است. به همین دلیل، اولیای خداوند در همین دنیا و با ابدانی عنصری، توجهی کامل به خداوند دارند و متوجه او هستند (ر.ک: خوانساری، ۱۳۹۹ق، ص ۱۶۹).

نتیجه گیری

در این نوشتار، برخی از مهم‌ترین شبهات معاد جسمانی با جسم عنصری نقد و بررسی شد. این شبهات عبارت بودند از ویژگی‌های بهشتیان، کم نشدن از درختان بهشتی، ابتلا و امتحان، عدم تراحم مکانی و زمانی در موجودات اخروی و وصول به کمال. از عدم تراحم مکانی و زمانی در موجودات اخروی، عدم وصول به کمال، ویژگی‌های بهشتیان، کم نشدن از درختان بهشتی، و ابتلا و امتحان. پس از بررسی این شبهات، این نتیجه به دست آمد که هیچ‌یک از این شبهات، قدرت انکار نظریه معاد جسمانی با جسم عنصری را ندارند و نمی‌توانند ما را وادار به دست کشیدن از ظهور آیات و روایات در عنصری بودن معاد جسمانی کنند. از این رو، به نظر می‌رسد که دیدگاه صحیح درباره کیفیت معاد جسمانی - که محل تشنت آرا نیز می‌باشد - عنصری بودن معاد جسمانی است که براساس آن، انسان‌ها در قیامت با اجسامی عنصری محسوس می‌شوند.

منابع

- نهج البلاغه، ۱۴۱۴ق، تحقیق و تصحیح فیض الاسلام، قم، هجرت.
- ابن اثیر، مبارک بن محمد، ۱۳۶۷، *النهاية في غريب الحديث و الأثر*، تحقیق و تصحیح محمود محمد طناحی و طاهر احمد زاوی، قم، اسماعیلیان.
- ابن حیون، نعمان بن محمد، ۱۴۰۹ق، *شرح الأخبار فی فضائل الأئمة الأطهار*، تحقیق و تصحیح محمدحسین حسینی جلالی، قم، جامعه مدرسین.
- ابن سینا، ۱۳۷۹، *النجاة من العرق فی بحر الضلالات*، مقدمه و تصحیح محمدتقی دانش پور، تهران، دانشگاه تهران.
- _____، ۱۴۰۴ق، *التعلیقات*، تحقیق عبدالرحمن بدوی، بیروت، مکتبه الاعلام الاسلامی.
- _____، ۱۳۸۲، *الأضحویة فی المعاد*، تحقیق حسن عاصی، تهران، شمس تبریزی.
- _____، ۱۴۰۰ق، *رسائل ابن سینا*، قم، بیدار.
- ابن فارس، احمد بن، ۱۴۰۴ق، *معجم المقاییس اللغة*، تحقیق و تصحیح عبدالسلام محمد هارون، قم، مکتب الاعلام الاسلامی.
- ابن کمونه، سعد بن منصور، ۱۴۰۲ق، *الجدید فی الحکمة*، مقدمه و تحقیق حمید مرعید الكبیسی، بغداد، جامعه بغداد.
- ابن منظور، محمد بن مکرم، ۱۴۱۴ق، *لسان العرب*، بیروت، دار صادر.
- ازهری، محمد بن احمد، ۱۴۲۱ق، *تهذیب اللغة*، بیروت، دار احیاء التراث العربی.
- استرآبادی، محمدجعفر، ۱۳۸۲، *البراهین القاطعة فی شرح تجرید العقائد الساطعة*، تحقیق مرکز مطالعات و تحقیقات اسلامی، قم، مکتب الاعلام الإسلامی.
- ایچی، میرسیدشریف، ۱۳۲۵ق، *شرح المواقف*، تصحیح بدرالدین نعلسانی، قم، شریف الرضی.
- پاینده، ابوالقاسم، ۱۳۸۲، *نهج الفصاحة* (مجموعه کلمات قصار حضرت رسول ﷺ)، تهران، دنیای دانش.
- تفتازانی، سعدالدین، ۱۴۰۹ق، *شرح المقاصد*، مقدمه و تحقیق و تعلیق عبدالرحمن عمیره، قم، شریف الرضی.
- جوادی آملی، عبدالله، ۱۳۸۸، *معاد در قرآن* (تفسیر موضوعی قرآن کریم، ج ۴)، تحقیق علی زمانی قمشهای، قم، اسراء.
- حسینی اردکانی، احمد بن محمد، ۱۳۶۹، *مرآت الاکوان*، تصحیح عبدالله نورانی، تهران، میراث مکتوب.
- حسینی تهرانی، سیدمحمدحسین، ۱۴۲۳ق، *معادئسناسی*، مشهد، نور ملکوت قرآن.
- خسروی حسینی، غلامرضا، ۱۳۷۴، *مفردات الفاظ قرآن*، تهران، مرتضوی.
- خوانساری، سیداحمد، ۱۳۹۹ق، *العقائد الحقة*، تهران، صدوق.
- راغب اصفهانی، حسین بن محمد، ۱۴۱۲ق، *مفردات الفاظ القرآن*، بیروت، دار القلم.
- سبحانی، جعفر، ۱۳۸۶، *العقیده الإسلامیة*، قم، مؤسسه امام صادق علیه السلام.
- سبزواری، ملاهادی، ۱۳۸۳، *اسرار الحکم*، تصحیح و تعلیق کریم فیضی، قم، مطبوعات دینی.
- سهروردی، شهابالدین، ۱۳۷۵، *مجموعه مصنفات شیخ اشراق*، تصحیح و مقدمه هانزی کرین، سیدحسین نصر و نجفقلی حبیبی، تهران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
- شهرزوری، محمد بن محمود، ۱۳۸۳، *رسائل الشجرة الالهية فی علوم الحقائق الربانیة*، مقدمه و تصحیح نجفقلی حبیبی، تهران، مؤسسه حکمت و فلسفه ایران.
- _____، ۱۳۷۲، *شرح حکمة الاشراق*، تحقیق حسین ضیایی تربتی، تهران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
- شیرازی، قطب الدین، ۱۳۶۹، *درة التاج*، تصحیح سیدمحمد مشکوة، تهران، حکمت.
- _____، ۱۳۸۳، *شرح حکمة الاشراق*، به اهتمام عبدالله نورانی و مهدی محقق، تهران، انجمن آثار و مفاخر فرهنگی.
- صاحب اسماعیل بن عباد، ۱۴۱۴ق، *المحیط فی اللغة*، تحقیق و تصحیح محمدحسن آل یاسین، بیروت، عالم الکتب.

- صدرالمآلهین، ۱۳۵۴، *المبدأ والمعاد*، تصحیح سیدجلال‌الدین آشتیانی، تهران، انجمن حکمت و فلسفه ایران.
- _____، ۱۳۶۳، *مفاتیح الغیب*، مقدمه و تصحیح محمد خواجوی، تهران، مؤسسه تحقیقات فرهنگی.
- _____، ۱۳۷۵، *مجموعه رسائل فلسفی صدرالمآلهین*، تحقیق و تصحیح حامد ناجی اصفهانی، تهران، حکمت.
- _____، ۱۹۸۱م، *الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة*، بیروت، دار احیاء التراث.
- صدوق، محمدین علی، ۱۳۶۲، *الخصال*، تحقیق و تصحیح علی‌اکبر غفاری، قم، جامعه مدرسین.
- _____، ۱۳۷۸ق، *عیون أخبار الرضا*، تحقیق و تصحیح مهدی لاجوردی، تهران، جهان.
- طباطبائی، سیدمحمدحسین، ۱۳۷۱، *المیزان فی تفسیر القرآن*، قم، اسماعیلیان.
- طوسی، محمدین حسن، ۱۴۱۴ق، *الرسائل العشر*، قم، مؤسسه النشر الاسلامی.
- علوی عاملی، سیدمحمد، ۱۳۸۱، *علاقة التجرید*، تصحیح و تحقیق حامد ناجی، تهران، انجمن آثار و مفاخر فرهنگی.
- فارابی، محمدین محمد و سیداسماعیل حسینی شب غازی، ۱۳۸۱، *فصوص الحکمة و شرحه*، مقدمه و تحقیق علی اوجبی، تهران، انجمن آثار و مفاخر فرهنگی.
- فاضل مقداد، جمال‌الدین، ۱۴۲۰ق، *الأنوار الجلالیة فی شرح الفصول التصیریة*، تحقیق علی حاجی‌آبادی و عباس جلالی‌نیا، مشهد، مجمع البحوث الإسلامیة.
- قتال نیشابوری، محمدین احمد، ۱۳۷۵، *روضه الواعظین و بصیرة المنتظین*، قم، رضی.
- فخررازی، محمدین عمر، ۱۴۰۴ق، *شرح الفخر الرازی علی الاشارات*، قم، کتابخانه آیت‌الله مرعشی نجفی.
- _____، ۱۳۷۳، *شرح عیون الحکمة*، تحقیق محمد حجازی، احمدعلی سقا، تهران، موسسه الصادق.
- فراهیدی، خلیل‌بن احمد، ۱۴۰۹ق، *کتاب العین*، قم، هجرت.
- فیاضی، غلامرضا و سیدمحمد مهدی نبویان، ۱۳۹۵، *جستارهایی در فلسفه اسلامی: مشتمل بر آراء اختصاصی آیت‌الله فیاضی*، قم، حکمت اسلامی.
- قرشی، علی‌اکبر، ۱۳۷۱، *قاموس قرآن*، تهران، دار الکتب الاسلامیة.
- لاهیجی، عبدالرزاق، ۱۳۸۳، *گوهر مراد*، مقدمه زین‌العابدین قربانی، تهران، سایه.
- مجلسی، محمدباقر، بی‌تا، *حق‌الیقین*، بی‌جا، اسلامیة.
- _____، ۱۴۰۳ق، *بحار الانوار*، تصحیح جمعی از محققان، بیروت، دار احیاء التراث العربی.
- مدنی، علی‌خان‌بن احمد، ۱۳۸۳، *الطراز الأول و الكناز لما علیه من لغة العرب المعول*، مشهد، مؤسسه آل‌البتیت.
- مرتضی زبیدی، محمدین محمد، ۱۴۱۴ق، *تاج العروس من جواهر القاموس*، تصحیح علی شیری، بیروت، دار الفکر.
- مروارید، مهدی، ۱۳۸۱، *بختی پیرامون مسأله‌ای از معاد در محضر استاد جوادی آملی و استاد سیدجعفر سیدان*، مشهد، ولایت.
- مصطفوی، حسن، ۱۳۸۵، *التحقیق فی کلمات القرآن الکریم*، تهران، مرکز نشر آثار علامه مصطفوی.
- مطهری، مرتضی، ۱۳۸۱، *معاد*، تهران، صدرا.
- مفید، محمدین محمدین نعمان، ۱۴۱۳ق، *الإختصاص*، تحقیق و تصحیح علی‌اکبر غفاری و محمود محرمی زرنندی، قم، المؤتمر العالمی للافیه الشیخ المفید.
- مهنّا، عبدالله علی، ۱۴۱۳ق، *لسان‌اللسان: تهذیب لسان العرب*، بیروت، دار الکتب العلمیة.
- طوسی، نصیرالدین، ۱۳۷۴، *آغاز و انجام*، مقدمه و شرح و تعلیقات حسن حسن زاده آملی، تهران، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
- هاشمی خوبی، میرزاحبیب الله و همکاران، ۱۴۰۰ق، *منهاج البراعة فی شرح نهج البلاغه*، تصحیح ابراهیم میانجی، تهران، مکتبه الاسلامیة.

نوع مقاله: پژوهشی

بازپژوهی معنای آیات اضلال الهی از منظر علامه طباطبائی و زمخشری

zmowlai@gmail.com

mortazavi-m@ferdowsi.um.ac.ir

mashae-n@um.ac.ir

shariati-f@um.ac.ir

زهرا مولایی فر / دانشجوی دکتری مدرسی معارف اسلامی دانشگاه فردوسی مشهد

سیدمحمد مرتضوی / دانشیار علوم قرآن و حدیث دانشگاه فردوسی مشهد

ناهید مشایی / استادیار علوم قرآن و حدیث دانشگاه فردوسی مشهد

فهیمة شریعتی / استادیار فلسفه و حکمت اسلامی دانشگاه فردوسی مشهد

دریافت: ۱۳۹۹/۰۱/۲۱ - پذیرش: ۱۳۹۹/۰۶/۲۰

چکیده

موضوع انتساب اضلال انسان به خداوند، در آیاتی از قرآن کریم مطرح شده است. این امر در نگاه نخست، ناسازگار با عدل الهی و اختیار انسان است؛ از این رو اندیشمندان اسلامی با آرای گوناگون در رفع این تعارض کوشیده‌اند. در پژوهش پیش‌رو که به روش تحلیلی و داده‌پردازی توصیفی - انتقادی و با انگیزه تبیین دقیق ماهیت اضلال الهی انجام یافته، رویکرد عقلی دو مکتب شیعی و معتزلی از نگاه علامه طباطبائی و جارالله زمخشری بررسی و تحلیل شده است. هر دو اندیشمند، اضلال خداوند را عدم ایصال به مطلوب، عدم لطف، واگذاشتن در مسیر گمراهی و مجازات عملکرد سوء و اختیاری انسان بیان کرده‌اند؛ اما علامه با نگاهی فلسفی و دقیق، این فرایند را تبیین کرده است. علامه در خصوص حوزه اختیار انسان در افعال اختیاری، آموزه «امر بین الامرین» را منطبق بر مبانی هستی‌شناسی اسلامی می‌داند و در مقابل، زمخشری «تفویضی» می‌اندیشد؛ اما در مسئله اضلال الهی که نتیجه قهری سوء اختیار انسان است و حوزه فعل الهی به‌شمار می‌رود، نزاعی نداشته، آن را منافی با اختیار آدمی و عدل الهی نمی‌داند. چگونگی استدلال و تطبیق آرای ایشان در این جستار، به روشنی بررسی شده است.

کلیدواژه‌ها: اضلال الهی، هدایت الهی، اختیار انسان، علامه طباطبائی، زمخشری.

در قرآن کریم، ۶۱ آیه به موضوع اضلال انسان پرداخته است. در این میان ۳۲ آیه، اضلال را امری منتسب به خدا معرفی می‌کند (ر.ک: بقره: ۲۶؛ اعراف: ۳۰؛ نحل: ۳۶ و ۹۳؛ روم: ۱۹؛ فاطر: ۸ و...). این مطلب، به‌ظاهر با عدل الهی و اختیار انسان ناسازگار است و سبب تشابه این دسته از آیات شده است؛ از این رو مسئلهٔ اضلال الهی از گذشته‌های دور در بین فرق اسلامی مطرح بوده و به‌ویژه در بین متکلمان و مفسران، منازعات و آرای گوناگونی را پدید آورده است. در این میان، رویکرد عقلی دو مکتب شیعی و معتزلی، از نگاه فیلسوف، متکلم و مفسر برجستهٔ شیعی علامه طباطبائی و متکلم و مفسر معتزلی جلال‌الله زمخشری برای رفع این تعارض، قابل تأمل است. پیش از این، دیدگاه علامه طباطبائی دربارهٔ این مسئله، مورد توجه معدودی از پژوهشگران واقع شده است؛ اما در پژوهش حاضر، ضمن بررسی دقیق نظرات علامه ذیل همهٔ آیات مرتبط، مبانی هستی‌شناختی دیدگاه ایشان نیز طرح و بر آرای ایشان منطبق شده است؛ همچنین دیدگاه زمخشری دربارهٔ این مسئله و نیز مقایسهٔ نگاه وی با علامه - که پیشینهٔ پژوهشی ندارد - مورد تحلیل و بررسی قرار گرفته است. در این نوشتار برآنیم تا ضمن تبیین دیدگاه‌های این دو اندیشمند اسلامی به ماهیت اضلال الهی، و بررسی مبانی فلسفی و کلامی ایشان در زمینهٔ فهم این آیات، ماهیت اضلال الهی، عدم تعارض آن با عدالت خداوند و رابطهٔ آن با اختیار انسان را روشن سازیم.

۱. مفهوم‌شناسی

نظر به آنکه واژه‌شناسان، اضلال را نقطهٔ مقابل هدایت کردن دانسته‌اند، ابتدا به معناشناسی واژهٔ هدایت می‌پردازیم.

۱-۱. هدایت

«هدایة» از ریشه «هدی» به‌معنای روشن کردن (صاحب‌بن عباد، ۱۴۱۴ق، ج ۴، ص ۴۳؛ فیومی، ۱۹۲۷، ج ۲، ص ۶۳۶)، شناساندن (جوهری، ۱۴۰۷ق، ج ۶ ص ۲۵۳۳)، راهنمایی (ابن فارس، ۱۴۰۴ق، ج ۶ ص ۴۲)، ارشاد با لطف (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲ق، ص ۸۳۵) و راهنمایی از روی لطف به آنچه به مطلوب می‌رساند، است (واسطی، ۱۴۱۴ق، ج ۲۰، ص ۳۲۷).

۱-۲. اضلال

«الضَّلَالُ» و «الضَّلَالَةُ» ضدّ هدایت و رشد است (جوهری، ۱۴۰۷ق، ج ۵، ص ۱۷۴۸؛ ابن منظور، ۱۴۱۴ق، ج ۱۱، ص ۳۹۰؛ واسطی، ۱۴۱۴ق، ج ۱۵، ص ۴۲۰؛ راغب اصفهانی، ۱۴۱۲ق، ص ۵۰۹) و هنگامی که دربارهٔ انسان به‌کار رود، به‌معنای منحرف شدن از هدف (کافی الکفاة، ۱۴۱۴ق، ج ۷، ص ۴۳۲؛ ابن فارس، ۱۴۰۴ق، ج ۳، ص ۲۵۶)؛ لغزیدن از راه و هدایت نیافتن است (فیومی، ۱۹۲۷، ج ۲، ص ۳۶۳). مادهٔ «ضلل» هرگاه به باب افعال رود، معنای تعدیه از آن اراده می‌شود. «أضَلَّهُ» یعنی او را از هدف منحرف کرد (حمیری، ۱۴۲۰ق، ج ۶ ص ۳۹۰۲). بنابراین «اضلال» به‌معنای منحرف کردن از هدف است.

۲. معنا و ماهیت اضلال الهی از نظر علامه طباطبائی

علامه هدایت الهی را - که نقطه مقابل اضلال است - درباره انسان دو گونه می‌داند:

الف) هدایت عام، که شامل همه انسان‌ها می‌شود و همان نشان دادن راه خیر و سعادت در پیمودن مسیر زندگی انسان است؛

ب) هدایت خاص، که ویژه مؤمنان است و تأمین‌کننده راه کمال و سعادت اخروی است (طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ج ۱، ص ۱۶) و منظور از آن، ایصال به مطلوب است و صرف نشان دادن راه حق نیست (طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ج ۱۰، ص ۵۸).

علامه این‌گونه هدایت را جامع تمامی انواع کرامت، که از سوی خدا به بندگان سعید می‌رسد، می‌داند که در قرآن نیز به آن اشاره شده است؛ از جمله اینکه: آنان را به حیاتی پاک زنده می‌گرداند؛ آنان را به روح ایمان تأیید می‌کند؛ آنان را از ظلمت‌ها به سوی نور بیرون می‌برد؛ برای آنان نوری قرار می‌دهد که با آن نور راه زندگی را می‌پیمایند؛ و... (طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ج ۱، ص ۹۱).

ایشان اضلال را نیز به دو گونه تقسیم کرده است:

الف) اضلال ابتدایی: یعنی خداوند از همان ابتدا کسی را گمراه سازد. چنین امری از خداوند محال است و با حکمت او سازگاری ندارد.

ب) اضلال مجازاتی: یعنی خداوند تبهکارانی را که با سوء اختیار خویش به بیراهه رفته و گرفتار ضلالت شده‌اند، در مسیر انتخابی‌شان پیش می‌برد و دیگر هدایت نمی‌کند (طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ج ۱۲، ص ۳۳۶).

علامه طباطبائی معتقد است:

ضلالت، از این جهت ضلالت است که عدم هدایت است و اگر آن را امری وجودی و ثبوتی بگیریم، دیگر عدم هدایت و نیز ضلالت نخواهد بود؛ بلکه در این صورت، هدایت و ضلالت دو اثر از آثار وجودی می‌شوند؛ مانند آثار وجودی که بر یک سنگ یا کلوخ مترتب می‌شود که هر دو وجودی است؛ و به عبارت دیگر، ضلالت وقتی ضلالت است که در برابرش هدایتی باشد که این نسبت به آن ضلالت باشد؛ یعنی کمالی که در هدایت است، فاقد باشد؛ و در این صورت، مسلم است که به‌خاطر آن فقدان و ناداری کمال، ضلالت شده...؛ پس ناگزیر باید ضلالت را امری عدمی بدانیم و ضلالت اولی هر کسی را به خود او منسوب نماییم (طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ج ۱۲، ص ۲۴۴).

علامه مصادیق اضلال مجازاتی را که در قرآن نیز به آن اشاره شده، برشمرده است؛ از جمله: آنان را گمراه می‌کند؛ از نور به سوی ظلمت‌ها بیرون می‌برد؛ بر دل‌های آنان مهر می‌زند؛ بر گوش و چشمشان پرده می‌افکند؛ رویشان را به عقب برمی‌گرداند؛ بر گردن‌های آنان غل‌ها می‌افکند؛ غل‌ها را طوری به گردن آنان می‌اندازد که دیگر نمی‌توانند بدین سو و آن سو رو کنند؛ و... (طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ج ۱، ص ۹۱).

آیات مشتمل بر معنای اضلال الهی دو گونه‌اند:

۲-۱. آیاتی که صراحت در ماده «اضلال» دارند

علامه ضمن حقیقی دانستن اسناد اضلال به خدا در این دسته از آیات، در تمامی موارد، آن را از باب مجازات عمل اختیاری انسان می‌داند.

ایشان ذیل آیه «وَلَوْ شَاءَ اللَّهُ لَجَعَلَكُمْ أُمَّةً وَاحِدَةً وَ لَكِنْ يُضِلُّ مَنْ يَشَاءُ وَ يَهْدِي مَنْ يَشَاءُ وَ لَتَسْتَلْنَ عَمَّا كُنْتُمْ تَعْمَلُونَ» (نحل: ۹۳)، اضلال الهی را کیفر معصیت انسان، و ادامه آیه را قرینه و مؤیدی بر نظر خود می‌داند و معتقد است که عبارت «وَلَتَسْتَلْنَ عَمَّا كُنْتُمْ تَعْمَلُونَ» برای دفع این توهم است که مستند بودن هدایت و ضلالت به خداوند، اختیار انسان را باطل می‌کند. علامه این‌گونه اضلال را شامل کسی می‌داند که ضمن اختیار معصیت بر طاعت، پشیمان نشود و به راه طاعت بازنگردد (طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ج ۱۲، ص ۳۳۶).

همچنین در تحلیل فراز «أَقَمْنَا زَيْنَ لَهٗ سُوءَ عَمَلِهِ فَرَأَاهُ حَسَنًا فَإِنَّ اللَّهَ يُضِلُّ مَنْ يَشَاءُ وَ يَهْدِي مَنْ يَشَاءُ» (فاطر: ۸) بر این باور است که این‌گونه اضلال، از باب مجازات کافر است (طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ج ۱۷، ص ۱۹).
ایشان اضلال الهی در آیات ۲۶ سوره بقره، ۱۷۸ سوره اعراف، ۲۹ سوره روم، ۳۰ سوره اعراف و ۳۶ سوره نحل را نیز حقیقتاً منتسب به خدا و به‌نحو مجازاتی می‌داند (ر.ک: طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ج ۱، ص ۹۱؛ ج ۱۶، ص ۱۷۷؛ ج ۸، ص ۷۵ و ۷۶ و ۳۳۴؛ ج ۱۲، ص ۲۴۳).

۲-۲. آیات مشتمل بر واژگان مرادف «اضلال»

آیاتی که مشتمل بر موضوع طبع قلب، ختم قلب و سمع، غشاوه بر بصر، ازاعه قلب، منصرف ساختن قلب، و ازدیاد مرض قلب هستند، حامل مفاد اضلال‌اند. علامه استناد این امور به خداوند را نیز حقیقی و از باب مجازات می‌داند.
ایشان ذیل آیه «خَتَمَ اللَّهُ عَلَىٰ قُلُوبِهِمْ وَ عَلَىٰ سَمْعِهِمْ وَ عَلَىٰ أَبْصَارِهِمْ غِشَاوَةً وَ لَهُمْ عَذَابٌ عَظِيمٌ» (بقره: ۷) می‌نویسد: «در این جمله، سیاق تغییر یافته؛ یعنی ابتدا مهر زدن بر دل‌ها را به خود نسبت داده؛ اما پرده بر گوش و چشم داشتن را به کفار نسبت داده؛ که می‌فهماند یک مرتبه از کفر از سوی خود آنان بوده، به این صورت که حق را نپذیرفتند؛ و مرتبه شدیدتری را خدا به‌عنوان مجازات بر دل‌هاشان افکند. پس اعمال آنان در وسط دو حجاب قرار دارد: یکی حجاب خودشان و یکی حجاب خدا (طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ج ۱، ص ۵۲).

علامه ذیل فراز «وَلَقَدْ ذَرَأْنَا لِجَهَنَّمَ كَثِيرًا مِّنَ الْجِنِّ وَ الْإِنْسِ لَهُمْ قُلُوبٌ لَا يَفْقَهُونَ بِهَا وَ لَهُمْ أَعْيُنٌ لَا يُبْصِرُونَ بِهَا وَ لَهُمْ آذَانٌ لَا يَسْمَعُونَ بِهَا...» (اعراف: ۱۷۹) می‌گوید:

اهل جهنم کسانی هستند که استعداد قرار گرفتن در مسیر رحمت الهی و ورزش نفحات ربانی در آنان باطل گشته؛ لذا مشاهده آیات خدا و شنیدن مواظ اهل حق و حجت‌ها و بیناتی که فطریشان در دل‌های آنان تلقین می‌کند، برای آنان سودی ندارد. البته هیچ عقل و گوش و چشمی در عمل خود فاسد نمی‌شود؛ چراکه خدا آنها را برای عمل کردن خلق نموده و فرموده: «لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللَّهِ» (روم: ۳۰)؛ جز اینکه همین تغییر و تبدیل هم به دست خود خدا انجام شده و خود از باب خلقت می‌باشد (طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ج ۸، ص ۳۳۵).

ایشان بطلان عملکرد قوای ادراکی در گمراه‌شدگان توسط خداوند را قبیح نمی‌داند؛ چراکه آن قوا را نعمت‌های الهی برای عبودیت می‌داند و هنگامی که در مسیر خواسته‌شده به کار گرفته نشوند، این نعمت‌ها سلب خواهند شد. آیه «ذَلِكَ بِأَنَّ اللَّهَ لَمْ يَكُ مُغَيِّرًا نِعْمَةً أَنْعَمَهَا عَلَى قَوْمٍ حَتَّى يُغَيِّرُوا مَا بِأَنْفُسِهِمْ» (انفال: ۵۳) صریحاً اعلام می‌دارد که خدای تعالی نعمتی را که به قومی داده است، پس نمی‌گیرد، مگر آنکه خود باعث زوال و دگرگونی آن شوند. آنان با تغییر راه عبودیت، نعمت خدا را تغییر دادند. خداوند هم بر دل‌هایشان مهر نهاد و دیگر با این دل‌ها آنچه باید بفهمند، نمی‌فهمند؛ و بر چشم‌هایشان پرده کشیده و دیگر با این چشم‌ها آنچه باید ببینند، نمی‌بینند؛ و بر گوش‌هایشان سنگینی را مسلط کرد و دیگر با این گوش‌ها آنچه باید بشنوند، نمی‌شنوند (طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ج ۸، ص ۳۳۵).

ایشان طبع و ازایه و ختم قلب و سمع، و غشاوه بر بصر را در آیات ۱۵۵ سورة نساء، ۲۳ سورة جائیه، ۱۰۸ سورة نمل و ۵ سورة صف، کيفر اعمال سوء دانسته است (طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ج ۵، ص ۱۳۲؛ ج ۱۸، ص ۱۷۲؛ ج ۱۲، ص ۳۵۵؛ ج ۱۹، ص ۴۲۴).

علامه مضمون برخی روایات را مشابه آیات یادشده می‌داند (طباطبائی، ۱۴۱۹ق، ص ۹۶)؛ از جمله این روایت که امام صادق علیه السلام به سلیمان بن خالد فرمود: «يَا سُلَيْمَانُ! إِنَّ لَكَ قَلْبًا وَ مَسَامِعَ، وَإِنَّ اللَّهَ إِذَا أَرَادَ أَنْ يُهْدِيَ عَبْدًا فَتَحَ مَسَامِعَ قَلْبِهِ، وَإِذَا أَرَادَ بِهِ غَيْرَ ذَلِكَ خَتَمَ مَسَامِعَ قَلْبِهِ فَلَا يَصْلُحُ أَبَدًا وَ هُوَ قَوْلُ اللَّهِ عَزَّوَجَلَّ: أَمْ عَلَى قُلُوبٍ أَقْفَالُهَا» (برقی، ۱۳۷۱ق، ص ۲۰۰، ح ۳۵؛ مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۵، ص ۲۰۳-۲۰۴).

۳. معنا و ماهیت اضلال الهی از نگاه زمخشری

به نظر می‌رسد در معناشناسی هدایت و اضلال در قرآن، علامه طباطبائی و زمخشری دیدگاهی همسان دارند. زمخشری نیز هدایت را دو نوع دانسته است:

(الف) تبیین طریق رشد و ضلالت (ر.ک: زمخشری، ۱۹۸۷، ج ۳، ص ۹۵؛ ج ۴، ص ۱۹۴)؛

(ب) لطف خدا در حق انسان و توفیق حفظ توبه و ... که موجب عصمت و تقواست (ر.ک: زمخشری، ۱۹۸۷، ج ۱، ص ۱۵ و ۵۷۶؛ ج ۳، ص ۹۴؛ ج ۴، ص ۱۱۱).

همچنین در معناشناسی اضلال الهی معتقد است که خدا در ابتدا کسی را دچار اضلال نمی‌کند و این را قبیح می‌داند (زمخشری، ۱۹۸۷، ج ۱، ص ۴۹). وی در تفسیر اضلال الهی در چندین آیه، آن را خذلان و وانهادن و عدم لطف خدا به انسان دانسته است (زمخشری، ۱۹۸۷، ج ۲، ص ۶۰۵؛ ج ۳، ص ۴۷۸).

۳-۱. آیات مشتمل بر معنای اضلال الهی

۳-۱-۱. آیات مشتمل بر ماده «اضلال»

زمخشری نیز اضلال الهی در آیات تصریح‌کننده به ماده اضلال را از باب مجازات و همان خذلان و واگذاشتن و عدم لطف الهی می‌داند. مؤلف *کشاف* ذیل آیه «بَلِ اتَّبَعَ الَّذِينَ ظَلَمُوا أَهْوَاءَهُمْ بِغَيْرِ عِلْمٍ فَمَنْ يَهْدِي مَنْ أَضَلَّ اللَّهُ وَ

ما لَهُمْ مِنْ ناصِرِينَ» (روم: ۲۹) عبارت «مَنْ أَضَلَّ اللَّهُ» را به «کسی که خدا او را وانهاد و به او لطف نکرده» معنا کرده و سبب آن را علم خدا به عدم اهلیت او (به دلیل پیروی از هوا) عنوان می‌کند. زمخشری جمله «وَمَا لَهُمْ مِنْ ناصِرِينَ» را مؤید معنای وانهادن برای واژه اضلال می‌داند (زمخشری، ۱۹۸۷، ج ۳، ص ۴۷۸).

همچنین مقصود از آیه «وَلَوْ شَاءَ اللَّهُ لَجَعَلَكُمْ أُمَّةً وَاحِدَةً وَ لَكِنْ يُضِلُّ مَنْ يَشَاءُ وَ يَهْدِي مَنْ يَشَاءُ وَ لَتَسْتَلْنَ عَمَّا كُنْتُمْ تَعْمَلُونَ» (نحل: ۹۳) را بیان این مطلب می‌داند که خداوند امر را بر اختیار انسان و عملی که به واسطه آن شایسته لطف یا خذلان و ثواب و عقاب می‌شود، بنا نهاده است. وی فراز «وَلَتَسْتَلْنَ عَمَّا كُنْتُمْ تَعْمَلُونَ» را تأییدی بر اختیار انسان در برگزیدن راه هدایت یا ضلالت برشمرده است (زمخشری، ۱۹۸۷، ج ۲، ص ۶۳۱).

زمخشری آیات ۳۰ سوره اعراف و ۳۶ و ۳۷ سوره نحل و ۸ سوره فاطر را همانند آیات فوق به تأویل برده است (ر.ک: زمخشری، ۱۹۸۷، ج ۲، ص ۱۰۰؛ ج ۲، ص ۶۰۵؛ ج ۳، ص ۶۰۰). وی در تحلیل آیه «إِنَّ اللَّهَ لَا يَسْتَحْيِي أَنْ يَضْرِبَ مَثَلًا مَا بَعُوضَةٌ فَمَا فَوْقَهَا فَأَمَّا الَّذِينَ آمَنُوا فَيَعْلَمُونَ أَنَّهُ الْحَقُّ مِنْ رَبِّهِمْ وَ أَمَّا الَّذِينَ كَفَرُوا فَيَقُولُونَ مَاذَا أَرَادَ اللَّهُ بِهَذَا مَثَلًا يُضِلُّ بِهِ كَثِيرًا وَ يَهْدِي بِهِ كَثِيرًا وَ مَا يُضِلُّ بِهِ إِلَّا الْفَاسِقِينَ» (بقره: ۲۶) می‌نویسد: «اسناد اضلال به خدای تعالی، اسناد فعل به سبب است؛ زیرا هنگامی که خدا مثل زد، پس به سبب آن گروهی گمراه و گروهی هدایت شدند، خداوند سبب ضلالت و هدایت آنان شده است» (زمخشری، ۱۹۸۷، ج ۱، ص ۱۱۸-۱۱۹).

۲-۱-۳. آیات مشتمل بر مرادفات ماده «اضلال»

مؤلف *کشاف* درباره آیه «خَتَمَ اللَّهُ عَلَى قُلُوبِهِمْ وَ عَلَى سَمْعِهِمْ وَ عَلَى أَبْصَارِهِمْ غِشَاوَةً وَ لَهُمْ عَذَابٌ عَظِيمٌ» (بقره: ۷) با طرح پرسش می‌گوید: چرا خداوند، «ختم» را به خود اسناد داده؟ درحالی که دلالت بر منع از قبول حق و منع از رسیدن به حق از راه‌هایش دارد و این امری قبیح است و خدا میرا از انجام قبیح است؛ زیرا به قبح آن علم دارد و نیازی به آن ندارد و آیات قرآن به این مطلب تصریح دارد؛ از جمله: «وَمَا أَنَا بِظَالِمٍ لِعَبِيدِ» (ق: ۲۹)، «وَمَا ظَلَمْنَاهُمْ وَ لَكِنْ كَانُوا هُمُ الظَّالِمِينَ» (زخرف: ۷۶)، «إِنَّ اللَّهَ لَا يَأْمُرُ بِالْفَحْشَاءِ» (اعراف: ۲۸).

او در پاسخ، پنج وجه عنوان می‌کند: ۱. اشاره دارد به اینکه این صفت (کفر) به گونه‌ای در وجود آنان رسوخ پیدا کرده و پابرجا شده است که گویا از ابتدا بر این صفت خلق شده‌اند؛ نه اینکه این صفت بر آنان عارض شده باشد. ۲. تمثیلی است برای قلوب آنان در خالی بودن از حق، به حال قلبی که خدا بر آنها مهر زده باشد و خدا فعلی که منجر به خالی شدن قلوب آنان از حق و عدم قبول حق شود، انجام نمی‌دهد (آنان را مجبور به عدم پذیرش حق نمی‌کند). ۳. اسناد ختم به خدا مجازی است و حقیقتاً مستند به شیطان است و از آنجاکه خدا به شیطان قدرت و تمکن بخشیده است، به او نسبت داده شده و از باب اسناد فعل به مسبب است. ۴. نظر به اینکه آنان به‌طور قطع ایمان نمی‌آورند، مگر با اجبار الهی، خداوند از ترک اجبار آنان، تعبیر به «ختم» نمود؛ یعنی آنان به‌حدی در کفر پابرجا شده‌اند و اصرار می‌ورزند که جز با اجبار از آن دست بر نمی‌دارند (البته خداوند آنان را مجبور نخواهد کرد؛ زیرا نقض غرض از تکلیف می‌گردد). ۵. حکایت سخن کفار است که از روی تمسخر می‌گفتند: «قُلُوبُنَا فِي أَكِنَّةٍ مِمَّا تَدْعُونَا إِلَيْهِ وَ فِي آذَانِنَا وَقْرٌ وَ مِنْ بَيْنِنَا وَ بَيْنِكَ حِجَابٌ» (فصلت: ۵) (زمخشری، ۱۹۸۷، ج ۱، ص ۴۹).

زمخشری عبارت «بَلْ طَبَعَ اللَّهُ عَلَيْهَا بِكُفْرِهِمْ» را در آیه «فِيمَا نَقَضَهُمْ مِيثَاقَهُمْ وَ كَفَرِهِمْ بِآيَاتِ اللَّهِ وَ قَتَلِهِمُ الْأَنْبِيَاءَ بِغَيْرِ حَقٍّ وَ قَوْلِهِمْ قُلُوبُنَا غُلْفٌ بَلْ طَبَعَ اللَّهُ عَلَيْهَا بِكُفْرِهِمْ فَلَا يُؤْمِنُونَ إِلَّا قَلِيلًا» (نساء: ۱۵۵) ناظر به رد سخن آنان یعنی «قُلُوبُنَا غُلْفٌ» دانسته، کفر آنان را سبب دروغ الطاف الهی و واگذاری می‌داند (زمخشری، ۱۹۸۷، ج ۱، ص ۵۸۶).

وی «ازاغه» و «صرف قلوب» و «تقلیب افنده» و «بصار» را همان خذلان الهی و عدم لطف او می‌داند (زمخشری، ۱۹۸۷، ج ۲، ص ۶۳۷؛ ج ۴، ص ۵۲۴؛ ج ۲، ص ۳۲۵؛ ج ۲، ص ۵۸).

۴. بررسی دیدگاه تفسیری علامه طباطبائی و زمخشری

همان‌طور که ملاحظه شد، علامه اضلال مستند به خداوند را از باب مجازات می‌داند، نه به‌نحو ابتدایی (طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ج ۱، ص ۹۱؛ ج ۱۶، ص ۱۷۷؛ ج ۸، ص ۷۶ و ۷۵؛ ج ۱۲، ص ۲۴۳ و...؛) یعنی به‌دنبال گمراهی اولی، مانند کفر، ظلم، فسق، نفاق و... که با اختیار فرد حاصل می‌شود، خدا به‌عنوان مجازات، دیگر او را هدایت نمی‌کند و در گمراهی پیش می‌برد. ایشان این‌گونه اضلال الهی را که عقوبت ضلالت اولی است، قبیح نمی‌داند (طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ج ۵، ص ۱۳۲؛ ج ۸، ص ۳۳۵).

ایشان با تصریح به عدم معارضه اضلال مجازاتی با عدالت الهی و اختیار انسان، می‌گوید:

با مراجعه و دقت در آیات، می‌یابیم که افعال خداوند و تصرفاتش در آن افراد، به‌سبب بدی‌ها و شروری است که در آنان وجود دارد؛ و درواقع، نتیجه فسق و کفر و سرکشی آنان است: «وَاللَّهُ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الْفَاسِقِينَ» (مائده: ۱۰۸)، «وَاللَّهُ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الظَّالِمِينَ» (بقره: ۲۵۸)، «وَمَا ظَلَمَهُمُ اللَّهُ وَ لَكِنْ أَنفُسُهُمْ يَظْلِمُونَ» (آل عمران: ۱۱۷) و قطع نعمت هدایت از کسی که به آن پشت کرده و نیز رها کردن او در گمراهی‌اش، با فراگیر بودن عدل الهی و احاطه رحمت او منافات ندارد. پس سبب تمام عقوبت‌ها و موجبات شقاوت، خود آنان‌اند. گمراهی شقاوت‌مندان توسط شیطان نیز به‌سبب سلطه ذاتی شیطان بر آنان نیست؛ بلکه آنان در اثر گمراهی درونی خود، از او بی‌روی نمودند و او را بر خود مسلط و چیره ساختند (طباطبائی، ۱۴۱۹ق، ص ۷۳).

زمخشری نیز همچون علامه بر این باور است که اضلال الهی به‌نحو کیفری است، نه به صورت ابتدایی؛ از این‌رو ظلم و قبیح نیست. او اضلال را به‌نحو خذلان و واگذاشتن انسان در گمراهی، پس از ضلالت انتخابی‌اش دانسته است (زمخشری، ۱۹۸۷، ج ۱، ص ۵۸۶؛ ج ۲، ص ۶۳۷ و ۵۸۳؛ ج ۴، ص ۵۲۴ و...). وی تصریح می‌کند خدا فعلی که منجر به خالی شدن قلوب گمراهان از حق و عدم پذیرش حق شود، انجام نمی‌دهد (زمخشری، ۱۹۸۷، ج ۱، ص ۴۹). بنابراین وی معتقد است که خداوند انسان‌ها را مجبور به عدم پذیرش حق و انکار آن نمی‌کند؛ بلکه پس از آنکه با اختیار خود گمراهی را انتخاب کردند، اضلال الهی به‌معنای عدم نصرت در مسیر هدایت و واگذاری انسان در گمراهی انتخابی خود واقع می‌شود (زمخشری، ۱۹۸۷، ج ۱، ص ۴۹). در مجموع، مؤلف *کشاف*، اضلال الهی را ناسازگار با عدل الهی و اختیار انسان نمی‌داند؛ اما در بین آیات اضلال، زمخشری به دو آیه رویکردی متفاوت دارد:

۱. زمخشری ذیل آیه «إِنَّ اللَّهَ لَا يَسْتَحْيِي أَنْ يَضْرِبَ مَثَلًا مَ بَعْضَةَ فَمَا فَوْقَهَا فَمَا الَّذِينَ آمَنُوا فَيَعْلَمُونَ أَنَّهُ الْحَقُّ مِنْ رَبِّهِمْ وَ أَمَا الَّذِينَ كَفَرُوا فَيَقُولُونَ مَاذَا أَرَادَ اللَّهُ بِهَذَا مَثَلًا يُضِلُّ بِهِ كَثِيرًا وَ يَهْدِي بِهِ كَثِيرًا وَ مَا يُضِلُّ بِهِ إِلَّا

الْفَاسِقِينَ» (بقره: ۲۶) می‌نویسد: «اسناد اضلال به خدای تعالی، اسناد فعل به سبب است؛ زیرا هنگامی که خدا مثل زد، پس به سبب آن گروهی گمراه و گروهی هدایت شدند، خداوند سبب ضلالت و هدایت آنان شده است» (زمخشری، ۱۹۸۷، ج ۱، ص ۱۱۸-۱۱۹).

توضیح اینکه از نظر ادبی، اسناد دارای دو قسم است: حقیقی (اسناد فعل به فاعل یا نایب‌فاعل)؛ و مجازی (اسناد فعل به غیر فاعل و نایب‌فاعل؛ مانند اسناد فعل به زمان، مکان یا سبب وقوع فعل) (جرجانی، ۱۳۷۰، ص ۸۸). اسناد مورد اشاره زمخشری در آیه فوق، از اقسام اسناد مجازی است. نظر به اینکه زمخشری در تمام آیاتی که اضلال را به خدا نسبت می‌دهد، آن را به معنای عدم لطف خدا و خذلان از ناحیه او و حقیقتاً منتسب به او می‌داند. در اینجا نیز باید چنین باوری داشته باشد و آن را حقیقتاً به خدا نسبت دهد؛ اما تفاوتی که این آیه با دیگر آیات اضلال دارد، وجود جار و مجرور «به» در عبارت «يُضِلُّ بِه كَثِيرًا وَيَهْدِي بِه كَثِيرًا وَ مَا يُضِلُّ بِه اِلَّا الْفَاسِقِينَ» است که در غیر این آیه وجود ندارد. به عبارت دیگر، در دیگر آیات اضلال، تنها سخن از شمول اضلال الهی بر کسانی است که خواهان هدایت نیستند و بر گمراهی انتخابی خویش مصمم‌اند. زمخشری در شرح آن دسته از آیات، اسناد اضلال به خدا را حقیقی و همان عدم لطف و خذلان و عدم نصرت دانسته است؛ اما به نظر می‌رسد که وی در آیه مورد بحث، وجود جار و مجرور «به» در عبارت «يُضِلُّ بِه» را موهم اضلال ابتدایی دانسته است (به این معنا که خدا با طرح مثل، آغازمند گمراهی عده‌ای است)؛ از این رو در راستای تأویل آن، اسناد اضلال ابتدایی به خدا در این آیه را اسناد فعل به سبب فعل و مجازی می‌داند؛ اما حقیقت این است که آیه ناظر به این مطلب است که خدا ابتدا مثلی زد و عده زیادی نسبت به این مثل، از در عدم پذیرش درآمدند و پس از آن، خدا آنان را اضلال کرد؛ یعنی لطف خود را از ایشان دریغ نمود؛ براین اساس، خدا با این مثل، آنان را مجبور به انکار نکرد تا اضلال، ابتدایی و قبیح باشد و اسناد آن به خدا مجازی فرض شود؛ بلکه اضلال الهی متأخر از عدم پذیرش اختیاری آنان است و این به هیچ وجه قبیح نیست.

۲. مؤلف کشفاف، واژه «ختم» در آیه «خَتَمَ اللَّهُ عَلَى قُلُوبِهِمْ وَ عَلَى سَمْعِهِمْ وَ عَلَى أَبْصَارِهِمْ غِشَاوَةً وَ لَهُمْ عَذَابٌ عَظِيمٌ» (بقره: ۷) را معادل مجبور کردن به عدم قبول حق معنا نموده است؛ از این رو اسناد آن را به خدا قبیح دانسته و به نحای مختلف به تأویل آن پرداخته است. او چنین تأویل می‌کند که «اسناد ختم به خدا مجازی است و حقیقتاً مستند به شیطان است و از آنجاکه خدا به شیطان، قدرت و تمکن بخشیده، به او نسبت داده شده و از باب اسناد فعل به مسبب است» (زمخشری، ۱۹۸۷، ج ۱، ص ۴۹). این تأویل زمخشری متأثر از گرایش معتزلی اوست. وی همان گونه که در خصوص ارادة انسان در افعال اختیاری‌اش، قائل به تفویض است تا قیایح اعمال آدمی به خدا منتسب نشود، درباره شیطان و افعالش نیز این گونه می‌اندیشد و او را موجودی مفوض می‌پندارد؛ از این رو ختم را حقیقتاً منتسب به او دانسته است و از این طریق به تأویل اسناد ختم به خدا - که آن را امری قبیح می‌داند - پرداخته است؛ اما با تبیینی که از ختم در مطالب پیشین صورت گرفت، چنین امری نتیجه قهری اختیار انسان است و قبیح نیست.

۴-۱. حوزه اختیار انسان از منظر علامه طباطبائی و زمخشری

مسئله اضلال الهی از متفرعات بحث اختیار انسان محسوب می‌گردد که در این خصوص باید حوزه فعل اختیاری انسان را از پیامد آن - که قلمرو فعل خداست - جدا نمود. علامه و زمخشری درباره حوزه اختیار انسان در افعال اختیاری، متفاوت می‌اندیشند:

علامه در مسئله اختیار انسان در افعال خود، قائل به امر بین الامرین است (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۵، ص ۱۱؛ مفید، ۱۴۱۳ق، ص ۴۶؛ صدوق، ۱۳۹۸ق، ص ۲۰۶؛ فتال نیشابوری، بی‌تا، ج ۱، ص ۳۸؛ صدوق، ۱۳۷۸ق، ج ۱، ص ۱۲۴). ایشان در شرح این آموزه می‌نویسد:

بنا بر تعلیم اهل بیت علیهم‌السلام که با ظاهر تعلیم قرآن مطابقت دارد، انسان در فعل خود، مختار است؛ ولی مستقل نیست... خدای متعال از راه مجموع اجزای علت تامه - که یکی از آنها اراده و اختیار انسان می‌باشد - فعل را خواسته و ضرورت داده است و در نتیجه، این‌گونه خواست خدایی (فعل)، ضروری است و انسان نیز در آن مختار می‌باشد؛ یعنی فعل نسبت به مجموع اجزای علت خود، ضروری، و نسبت به یکی از اجزا که انسان باشد، اختیاری و ممکن است (طباطبائی، ۱۳۷۸، ص ۱۲۶).

به بیان دیگر، در مورد فعل انسان، آخرین حلقه علت که علت را تامه می‌کند، اراده انسان است و تا او اراده نکند، علت، تامه نمی‌شود و فعل محقق نمی‌گردد.

۴-۱-۱. مبانی هستی‌شناختی علامه طباطبائی در مسئله اختیار انسان

الف) عدم تحقق حقیقی برای ماهیات و وجود ربطی ممکنات

بنا بر اصالت وجود، موجودیت و علیت و معلولیت، همه از شئون وجود است و ماهیت از حوزه موجودیت و دایره علیت و معلولیت حقیقی خارج است و صلاحیت موجودیت و علیت و معلولیت را ندارد، مگر مجازاً و اعتباراً (مطهری، بی‌تا، ج ۳، ص ۹۲).

در حقیقت، ممکنات، دارای وجود ربطی‌اند، نه مستقل: «الوجودات الامکانیه کائنه ما کانت روابط بالنسبه الی وجود الواجب بالذات، غیر مستقلة محاطه له بمعنی ما لیس بخارج فما فی الوجود الآ ذات واحده مستقلة به تتقوم هذه الروابط و تستقل فالذوات و ما لها من الصفات و الافعال افعال له. فهو تعالی فاعل قریب لكل فعل و لفاعله...» (طباطبائی، ۱۴۱۶ق، ص ۳۰۱).

وجود فی نفسه ممکنات، در واقع وجود لغیره آنهاست؛ به این معنا که وجود آنها حقیقتاً وجود علت آنهاست؛ چون در پرتو علت، موجودیت می‌یابند. علامه در عین حال منافاتی میان فاعل قریب بودن و فاعل بعید بودن خدا برای افعال انسان نمی‌بیند؛ چراکه به اعتبار وجود مستقل برای ممکنات، خدا فاعل بعید است؛ حال آنکه با توجه به وجود لغیره ممکنات، تعبیر استقلالی نفی می‌شود (همان).

علامه بر این باور است که هر فعلی که در عالم هستی تحقق می‌یابد، با حذف جنبه‌های نقص از آن و منزه نمودنش از آلودگی‌های ماده و قوه و امکان، و به‌طور کلی تمام جهات عدمی، فعل خداوند سبحان است؛ بلکه چون

عدم و هر امر عدمی از آن جهت که عدمی است، وجود حقیقی در جهان خارج ندارد - چون در جهان خارج، فقط وجود و حالات و رشحات آن هست - لذا در جهان خارج، هیچ فعلی نیست، مگر فعل خداوند سبحان (طباطبائی، ۱۴۱۹ق، ص ۵۷).

ایشان علاوه بر برهان و ذوق، آیات و روایات را نیز مؤید این معنا می‌داند:

«ذَلِكُمْ اللَّهُ رَبُّكُمْ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ» (غافر: ۶۲)؛ «الَّذِي أَحْسَنَ كُلَّ شَيْءٍ خَلَقَهُ» (سجده: ۷).

از امام رضا علیه السلام نقل است که فرمود: «قال الله: ابن آدم! بمسيتي كنت أنت الذي تشاء لنفسك ما تشاء؛ و بقوتي أدبت فرائضي؛ و بنعمتي قويت على معصيتي؛ جعلتك سمياً بصيراً قوياً؛ ما أصابك من حسنة فمن الله؛ و ما أصابك من سيئة فمن نفسك؛ و ذاك أولى بحسناتك منك؛ و أنت أولى بسئياتك مني؛ و ذاك أننى لا أسأل عمّا أفعَلُ و هم يسألون» (کلینی، ۱۳۶۵، ج ۱، باب المشیئة والارادة، ص ۱۵۲، ح ۶).

علامه اختیار انسان در افعالش را فیض وجودی خداوند می‌داند؛ لذا اختیار او را نیز منتسب به خدا می‌داند. ایشان اضلال الهی را که از متفرعات بحث اختیار انسان محسوب می‌شود و نوعی تصرف الهی است، این‌گونه تبیین می‌کند:

هرگاه آدمی قصد انجام کاری کند یا هدفی را در نظر بگیرد، از محدوده ذات او بیرون نخواهد بود؛ و در واقع، صورتی نیکو یا زشت از صورت‌های نفس خویش را قصد و اراده نموده است و این، یک حقیقت است؛ زیرا غایت، کمالی برای فاعل است و فعل از شئون و جهات و چگونگی فاعل می‌باشد؛ و چون چنین است، این صورت‌های زشت و قبیح که ذات شقی به‌دست می‌آورد، افزون می‌شود و رشد می‌کند و بر هم می‌نشینند تا آنکه آنان را کور و کر و دل‌هایشان را دگرگون می‌کند؛ و هر آنچه آنان را از راه خدا بازمی‌دارد، برای آنان جلوه‌گر می‌سازد و پلیدی را بر دل‌هایشان می‌نشانند و آن را پناهگاهی برای شیاطین می‌گرداند و نیز دیگر اموری که خداوند وعده داده است، در حق آنان واقع می‌گردد. تمام اینها به‌سبب حرکت ذات آنان در این تاریکی‌ها و قرار گرفتن در پوشش این ظلمت‌هاست. خداوند سبحان می‌فرماید: «و ما یخذعون إلا انفسهم و ما یتسعون» (بقره: ۹) (طباطبائی، ۱۴۱۹ق، ص ۷۴).

با این تحلیل، عدم منافات اضلال الهی با اختیار انسان روشن می‌گردد.

ب) ضرورت علی

براساس قاعده «الشیء ما لم یجب له یوجد»، باید گفت: «الشیء ما لم تتحقق علته التامة لم یوجد»؛ چون معلول نسبت به وجود و عدم (بودن و تحقق، یا نبودن و عدم تحقق) در حالت تساوی به سر می‌برد و تا از استوا خارج نشود و اصطلاحاً وجود غیری نیابد، نمی‌تواند محقق شود؛ وگرنه ترجیح بلامرجح خواهد بود (طباطبائی، ۱۴۱۶ق، ص ۵۸). این ضرورت، متعلق به علت و مرجح تام است و ضرورت سابق، وصف علت شیء است، نه وصف خود شیء. این امر در اعمال اختیاری انسان نیز که جزء ممکنات است، جاری است. انسان به‌عنوان فاعل مختار به‌تنهایی علت تامه افعال خود نیست. انسان علت ناقصه فعل است و علل ناقصه دیگری باید همراه وی

باشد تا فعل تحقق پیدا کند؛ مانند سلامتی اعضای انسان که تحت تأثیر قوه عامله انسان قرار دارند. قوه عامله نیز فرمان بردار نفس است. انگیزه لازم برای انجام فعل و اراده نیز از علل ناقصه تحقق فعل هستند (همان، ص ۱۶۰). نفس انسان نیز جزئی از علل تامه فعل است؛ یعنی نفس انسان به تنهایی از علل ناقصه صدور فعل و نه علت تامه است. عوامل تأثیرگذار بسیاری بر نفس انسان وارد می‌شود که در کنترل و اختیار انسان به‌طور صددرصدی نیست. بدون تحقق آن عوامل - که یا در عرض یا در طول اراده انسان، فعال است - نسبت فعل در حد امکان است، نه وجوب. مراد از این مطلب هم که گفته می‌شود انسان در افعالش مجبور است، این است که انسان، فاعل مختار مستقل نیست و در افعالش داعی زاید بر ذات دارد و این غیر از جبر است (صدرالمآلهین، ۱۹۸۱، ج ۶ ص ۳۰۷). همین امر در مسئله هدایت و ضلالت انسان وجود دارد. عواملی را که در کنترل کامل نفس انسان نیست، اما انتخاب انسان را تحت تأثیر قرار می‌دهد، می‌توان در حوزه مشیت الهی به‌شمار آورد. در حقیقت، وجوب منتزع از مرتبه معلول است (طباطبائی، ۱۴۱۶ق، ص ۶۰).

ج) وجوب لاحق

ممکن‌الوجود تا زمانی که وجود برایش به حد ضرورت و وجوب نرسد، موجود نخواهد شد. از این وجوب و ضرورت، به ضرورت سابق تعبیر می‌شود؛ اما پس از موجود شدن ممکن‌الوجود در خارج، «وجوب» و «ضرورتی» به لحاظ همین وجود خارجی - که از جانب غیر به او داده شده - برای آن شیء، متصور است و از آن به «وجوب لاحق» تعبیر می‌شود. در حقیقت، وجوب لاحق، همان ضرورت به شرط محمول است؛ و با لحاظ قید یا محمول (یعنی وجود بالفعل داشتن) است که شیء ضرورت وجود دارد.

در نتیجه، اثبات یا انکار آن ربطی به اصل علیت نخواهد داشت. توجه به این نکته که محمول پس از تحقق برای موضوع، متصف به ضروری بودن برای موصوف می‌شود، درحقیقت، گزارشی از جریانی است که پیش از این محقق شده و مبین ضرورت از پیش تعیین شده نیست (طباطبائی، ۱۴۱۶ق، ص ۶۱). در مسئله اضلال الهی نیز زمانی که گمراهی برای عده‌ای واجب و لازم شمرده می‌شود، در حقیقت می‌تواند گزارشی از آن چیزی باشد که محقق شده است و به واسطه اینکه علم الهی محدود به زمان نیست و از ورای زمان تدریج افعال زمانی رؤیت شده است، این امر، در واقع حکایت از یک امر حقیقی است، نه بیان علت و موجد حقیقی اضلال.

د) قاعده بسیط‌الحقیقه کل الاشياء

اشیا و موجودات، دارای دو جهت مختلف در درون خود هستند که در یکی از این جهات، بسیط‌الحقیقه با آنها یکی است و در جهت دیگر با آنها مغایرت دارد. اما آن جهتی که بسیط‌الحقیقه و دیگر اشیا در آن مشترک‌اند، وجود و کمالات وجودی اشیاست؛ و آن جهتی که از آن جهت، میان اشیا و بسیط‌الحقیقه و دیگر اشیا مغایرت وجود دارد، ماهیت و اعدام و نقایص موجودات است.

هر هویت، که سلب شیء یا اشیا از آن صحیح باشد، قهراً متشکل از سلب و ایجاب خواهد بود و چنین هویتی، مرکب است (طباطبائی، ۱۴۱۶ق، ص ۵۳). در اینجا از قانون عکس نقیض استفاده می‌کنیم و این قضیه را که نتیجهٔ برهان است، بعکس نقیض آن منعکس می‌کنیم و می‌گوییم: اگر هر هویت - که سلب شیء از آن صحیح باشد - مرکب است، در عکس نقیض آن می‌گوییم: «هر هویت بسیط الحقیقه، سلب شیء از آن ممکن نیست» و این همان معنای «بسیط الحقیقه کلّ الاشیاء» است. در این نحو نگرش - که متعلق به حکمت متعالیه است - نوع دیگری از حمل به نام حمل حقیقه و رقیقه، قابل تصور است. حمل حقیقه و رقیقه، نوعی از حمل به‌شمار می‌آید که طی آن، هرچه دربارهٔ ممکنات از جهت کمالی قابل تصور باشد، مانند فعل که انسان آن را اختیاً انجام می‌دهد، قابلیت حمل بر علت و موجد حقیقی موجود، یعنی خدای ممکنات را دارد (طباطبائی، ۱۴۱۶ق، ص ۲۹۵).

با توجه به آنچه بیان شد، از نظر علامه، افعال اختیاری انسان به علل و شرایط مکانی و زمانی دیگری نیز وابسته است که اگر آن عوامل تأثیر کنند، اختیار انسان مؤثر خواهد بود و در آن هنگام علت پیدایش و صدور آن عمل از ما، علت تامه‌ای می‌شود که صدور معلول به‌دنبال آن، واجب و ضروری خواهد بود (طباطبائی، ۱۴۱۶ق، ص ۲۹۳). تمام حوادث عالم، همه سلسلهٔ نظام‌یافته‌ای است که همگی متصف به وجوب است. این سلسلهٔ زنجیره‌وار، از ابتدا واجب بوده است و علم پیشین خداوند به این حقیقت، نسبت به هیچ‌یک از آن حوادث حتی اختیاری، تغییری ایجاد نمی‌کند (همان، ص ۲۹۳).

۴-۱-۲. مبانی کلامی زمخشری در خصوص اختیار انسان

زمخشری معتزلی است و گرایش معتزلیان نوعی گرایش عقلی است که بر پایهٔ حسن و قبح عقلی نهاده شده و نقش عقل در این نگرش، بر شرع مقدم است و نقل فقط مؤید عقل است. اصول عقلی معتزله، عبارت است از توحید، عدل، وعد و وعید، منزلهٔ بین‌المنزلتین، امر به معروف و نهی از منکر که در ذیل خود، اعتقادات جزئی‌تری، مانند نفی رؤیت خدا و عینیت صفات با ذات را رقم می‌زند. مطابق با عدل، چون خداوند از هرگونه امر قبیح و ناروا مبرا است، پس لزوماً افعال او طبق عدل است و هرچه عقل، آن را مصداق ظلم تشخیص دهد، خداوند آن را انجام نخواهد داد. معتزله از این تفسیر به نتایج متعددی رسیدند؛ از جمله می‌توان به انکار جبر و اثبات اختیار برای انسان و رد توحید افعالی اشاعره - به این معنا که خداوند فاعل همهٔ اعمال است - اشاره کرد. از نظر معتزله، یکی دیگر از لوازم عدل، رد تکلیف مالا یطاق و رد عذاب کردن اطفال مشرکان بر اثر گناه پدران است (برنجکار، ۱۳۷۸، ص ۱۳۴).

به نظر می‌رسد برایندهای اولیهٔ اعتقادی اصول پنج‌گانه، به‌طور مستقیم به تبیین مسئلهٔ اضلال الهی مرتبط است؛ مانند آزادی انسان در افعال، نفی ظلم از خداوند، عدم بخشش گناهان بدون توبه، وجوب عقاب بر معصیت و ثواب بر اطاعت؛ چنان‌که رهیافت اصلی این نگرش، یعنی حسن و قبح عقلی نیز به‌تنهایی می‌تواند بیانگر نوع موضع‌گیری معتزلیان، از جمله زمخشری، در قبال مسئلهٔ اضلال الهی باشد.

از جمله مهم‌ترین باورهای زمخشری، قول به تفویض است. زمخشری معتقد است که فعل اختیاری انسان، تنها توسط او پدید می‌آید و مخلوق خداوند نیست. انتساب فعل انسان به خداوند، انتساب حقیقی نیست؛ بلکه بدین جهت است که خداوند انسان را آفریده و به او قدرت انجام فعل را عطا کرده است؛ ولی در انجام یا ترک فعل او دخالتی ندارد؛ یعنی فعل انسان از نظر تکوینی به خود او واگذار شده است (ر.ک: قاضی عبدالجبار، ۱۴۲۲ق، ص ۲۲۳). در حقیقت، قول به تفویض در این نگرش را می‌توان در سابه عدل الهی تبیین کرد: خداوند عادل است؛ پس ظلم و قبیح از او سر نمی‌زند؛ بنابراین اگر عقاب و عذابی در کار باشد، به قطع و یقین متناسب با آزادی عمل انسان خواهد بود.

زمخشری آیاتی را که بر تأثیر اراده الهی در افعال انسان دلالت دارد، به گونه‌ای توجیه و تأویل کرده است که با نظریه تفویض ناسازگار نباشد (ر.ک: زمخشری، ۱۹۸۷، ج ۲، ص ۵۸؛ ج ۴، ص ۵۱ و ۵۲ و ۴۲۸ و ۵۷ و ۶۷ و ۷۱۳ و ...). علاوه بر تأویل، قول به حمل حقیقی و مجازی نیز در تبیین مسئله اضلال الهی، جایگاه ویژه‌ای می‌یابد؛ چنان که روش تفسیری معتزله، از حمل مجازی در زمینه تبیین بسیاری از آیات - که ظاهر آن با آرای عقلی معتزله مناسبت ندارد - استفاده می‌کند (همامی و رجب‌زاده، ۱۳۸۸، ص ۱۵).

اعتقاد معتزله به اختیار مطلق انسان از آن جهت است که قبايح اعمال انسان به خدا منتسب نشود. این باور معتزلی با مناقشات جدی روبه‌روست:

۱. اراده الهی زمانی نافعی اختیار انسان است که خواست الهی جانشین اختیار انسان شود؛ یعنی یک کار را یا انسان انجام دهد یا خدا؛ درحالی که اراده انسان و اراده خدا در طول یکدیگرند و آنچه توسط انسان انجام می‌گیرد، با تمام مبادی و آثارش، همه تحت اراده خداست؛ زیرا کل نظام، متعلق اراده الهی است. آن مقدار آزادی و اختیاری که خدا به انسان داده، خواست الهی است و مسلماً او با اختیاری که خود به انسان داده است، مقابله نخواهد کرد.

۲. پیامد این دیدگاه معتزله، محدود کردن قدرت خداوند و تقلیل جایگاه او به عنوان محرک اول، و در نتیجه، بی‌معنا شدن دعا و رابطه خدا با مخلوقات خواهد بود (کاکایی، ۱۳۸۳، ص ۷۴ و ۸۳). در پاره‌ای از روایات آمده است: «مَسَاكِينُ الْقَدْرِیَّةِ اَرَادُوا اَنْ یَصِفُوا اللّٰهَ عَزَّ وَ جَلَّ بِعَدْلِهِ فَاَخْرَجُوهُ مِنْ قُدْرَتِهِ وَ سُلْطَانِهِ» (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۵۵، ص ۵۴). این دیدگاه به‌طور مبسوط در کتب کلامی شیعه، نقد و ارزیابی شده است (ر.ک: صدوق، ۱۴۱۴ق، ص ۲۹؛ طوسی، ۱۴۰۵ق، ص ۴۷۷؛ سبحانی، ۱۴۲۸ق، ص ۲۰۶؛ حسن‌زاده آملی، ۱۳۷۹، ص ۶۲).

۵. رابطه اضلال الهی و اختیار انسان

از منظر اعتقادی شیعه و مطابق رهنمودهای اهل بیت علیهم‌السلام، خداوند برای رهایی انسان به سوی سعادت، هدایتگرانی قرار داد: «إِنَّ لِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حُجَّتَيْنِ؛ حُجَّةً ظَاهِرَةً وَ حُجَّةً بَاطِنَةً؛ فَمَا الظَّاهِرَةُ فَالرُّسُلُ وَ الْأَنْبِيَاءُ وَ الْأَيْمَةُ وَ أَمَا البَّاطِنَةُ فَالْعُقُولُ» (کلینی، ۱۳۶۵، ج ۱، ص ۱۷). انسان در پذیرش این هدایت اولی و رد آن، مختار است و این امر، مؤید به درک وجدانی و مستدل به قرینه عقلی و شرعی است: «إِنَّا هَدَيْنَاهُ السَّبِيلَ أَمَا شَاكِرًا وَ

اما کَفُوراً» (انسان:۳)؛ چنان‌که اگر انسان در قبول هدایت اولی مجبور بود، وضع ثواب و عقاب و سؤال و مؤاخذه در جهان واپسین بی‌معنا و خلاف عدل الهی بود.

پس از آنکه حجت بر انسان تمام شد و او با اختیار خود، اخذ یا طرد هدایت ابتدایی را انتخاب کرد، خداوند براساس مطلوب انتخابی انسان، در همین دنیا به ارائه نوعی پاداش و جزا می‌پردازد. این مرحله، قلمرو فعل خداست که براساس حکمت او صورت می‌گیرد. براین اساس، سخن از اختیار انسان در آن جایی ندارد.

خداوند در برابر پذیرش هدایت اولی، فیض هدایت ثانوی پاداشی را که از سنخ ایصال به مطلوب است، رومی‌درد که قرآن بیانگر مصادیقی از آن است: «اللَّهُ وَلِيُّ الَّذِينَ آمَنُوا يُخْرِجُهُم مِّنَ الظُّلُمَاتِ إِلَى النُّورِ» (بقره: ۲۵۷)؛ «مَنْ عَمِلَ صَالِحًا مِّنْ ذَكَرٍ أَوْ أُنْثَىٰ وَهُوَ مُؤْمِنٌ فَلَنُحْيِيَنَّهٗ حَيَاةً طَيِّبَةً» (نحل: ۹۷)؛ «وَأَيَّدَهُم بِرُوحٍ مِّنْهُ» (مجادله: ۲۲)؛ «وَيَجْعَلُ لَكُمْ نُورًا تَمْشُونَ بِهِ» (حدید: ۲۸) و... .

اما با رد هدایت ابتدایی و پافشاری بر این رویگردانی، فیض هدایت پاداشی رخ نخواهد داد و منجر به واگذاری در گمراهی انتخابی خواهد شد. قطع این نوع از فیض و رها کردن انسان در آنچه از گمراهی اختیار کرده، همان اضلال الهی است. آیات «اللَّهُ يَسْتَهْزِئُ بِهِمْ وَ يَمُدُّهُمْ فِي طُغْيَانِهِمْ يَعْمَهُونَ» (بقره: ۱۵)، «وَجَعَلْنَا مِنْ بَيْنِ أَيْدِيهِمْ سَدًّا وَمِنْ خَلْفِهِمْ سَدًّا فَأَغْشَيْنَاهُمْ فَهْمًا لَا يُبْصِرُونَ» (یس: ۹)، «خَتَمَ اللَّهُ عَلَىٰ قُلُوبِهِمْ وَ عَلَىٰ سَمْعِهِمْ وَ عَلَىٰ أَبْصَارِهِمْ غِشَاوَةً» (بقره: ۷)، «وَوَقَلْبُ أَقْبَدْتَهُمْ وَ أَبْصَارُهُمْ كَمَا لَمْ يُؤْمِنُوا بِهِ أَوَّلَ مَرَّةٍ وَ نَذَرْنَا فِي طُغْيَانِهِمْ يَعْمَهُونَ» (انعام: ۱۱۰) و...، درصدد تصویرآفرینی از اضلال الهی است؛ هرچند اگر انسان جهت خود را از ظلم و کفر و گمراهی انتخابی اولی تغییر داد و به پذیرش هدایت ابتدایی بازگشت، خداوند نیز فیض هدایت پاداشی را بر وی ارزانی خواهد داشت: «وَيَهْدِي إِلَيْهِ مَن أُنَابَ» (رعد: ۲۷).

این‌گونه پاداش و جزا، از سنت‌های تغییرناپذیر الهی است که طبق آن، انسان را در مسیری که خواهان آن است، پیش می‌برد و کامل می‌کند تا پس از برپیده شدن نظام دنیا و برپایی آخرت، هر کس براساس مسیری که تا پایان عمر پیموده، در سعادت یا شقاوت اخروی قرار گیرد.

همان‌طور که ملاحظه شد، هدایت خاص و اضلال الهی منافاتی با اختیار انسان ندارد؛ چراکه فیض هدایت ثانوی و قطع آن، نتیجه عملکردی است که آدمی با اختیار خود برمی‌گزیند. افزون بر این، معارض عدل الهی نخواهد بود؛ زیرا خداوند از طریق عقل و شرع، انسان را ره نمود و نتیجه دنیوی انتخاب دوگانه وی، یعنی هدایت پاداشی و اضلال، و نیز نتایج اخروی، یعنی انواع پاداش‌ها و کیفرهای اخروی را به او گوشزد کرد؛ و هنگامی که انسان با اختیار خود و با علم به این نتایج، به انتخابگری دست زد، ترتب آثار، ظلم نخواهد بود؛ مانند سایر قواعد حاکم بر این جهان؛ از جمله اینکه: اگر کسی را از حرکت بر لبه پرتگاه یا ورود در مرداب برحذر داشتند و او با نادیده گرفتن رهنمودها و هشدارها و با علم به آثار، با اختیار خود، مرتکب شد، نتیجه سقوط از پرتگاه و فرو رفتن در مرداب، به صورت قهری حاصل خواهد شد و این فرایند، منافی عدالت الهی و اختیار انسان نخواهد بود.

اگر انسان از انتخاب گمراهی، نادم نشد و مطلوب خود را همان قرار داد، با قطع هدایت ثانوی و واگذاری در گمراهی، به ولایت شیطان، ورود خواهد کرد و این غیر از وسوسه‌ای است که شیاطین نسبت به انسان انجام می‌دهند که مقصود از آن، امتحان است؛ بلکه در نفس او تدبیر کرده، در مجاری تفکر و نیروهای عملی او به‌عنوان ولایت، دخالت می‌کنند؛ اما این ولایت به سوءاختیار خود انسان است که با عدم امتثال فرامین الهی، شیاطین را اولیای خود قرار داده است: «إِنَّهُمْ اتَّخَذُوا الشَّيَاطِينَ أَوْلِيَاءَ مِنْ دُونِ اللَّهِ» (اعراف: ۳۰) و «إِنَّمَا سُلْطَانُهُ عَلَى الَّذِينَ يَتَوَلَّوْنَهُ وَالَّذِينَ هُمْ بِهِ مُشْرِكُونَ» (نحل: ۱۰۰)؛ هرچند اختیار انسان هنوز محفوظ است و همچنان راه بازگشت به رهنمود عقل و شرع برای او گشوده، اما اگر این گمراهی، شدت یافته باشد، دیگر میلی به بازگشت نخواهد داشت و خواهان استمرار پیمودن طریق ضلالت است که خداوند از آن به «ختم» و «طبع» و ... تعبیر نموده است. امام باقر علیه السلام در این باره فرمودند: «مَا مِنْ عَبْدٍ إِلَّا وَ فِي قَلْبِهِ نَكْتَةٌ بَيْضَاءُ فَإِذَا أَذْنَبَ ذَنْبًا خَرَجَ فِي النُّكْتَةِ نَكْتَةٌ سَوْدَاءُ فَإِنْ تَابَ ذَهَبَ ذَلِكَ السَّوَادُ وَإِنْ تَمَادَى فِي الذُّنُوبِ زَادَ ذَلِكَ السَّوَادَ حَتَّى يُعْطَى الْبَيَاضَ فَإِذَا عَطِيَ الْبَيَاضَ لَمْ يَرْجِعْ صَاحِبُهُ إِلَى خَيْرٍ أَبَدًا وَ هُوَ قَوْلُ اللَّهِ عَزَّوَجَلَّ كَلَّا بَلْ رَانَ عَلَى قُلُوبِهِمْ مَا كَانُوا يَكْسِبُونَ» (کلینی، ۱۳۶۵، ج ۲، ص ۲۷۳).

نتیجه‌گیری

با مطالعه تطبیقی آیات اضلال الهی از نگاه علامه طباطبائی و زمخشری، روشن شد که هر دو اندیشمند در زمینه توضیح آیات اضلال، آن را مجازات گمراهی انتخابی انسان - که با بازگشت و توبه همراه نباشد - و همان عدم ایصال به مطلوب، عدم لطف و واگذاشتن در مسیر گمراهی بیان کرده‌اند؛ اما مبانی فکری و معرفتی‌ای که هریک را به این نوع تفسیر هدایت کرده، متفاوت است. جهت‌دهنده افکار زمخشری در کنار اعتقاد به عدل الهی، دیگر مبانی کلامی او بوده است؛ مانند تفویض و واگذاری کامل اعمال انسان به خود؛ از این رو در تبیین آیات، به تفاوت بین اسناد مجازی و حقیقی متوسل شده است؛ اما مؤلف *المیزان*، این فرایند را با نگاه فلسفی تبیین کرده است. نگرش حاکم بر علامه، علیت حقیقی را تنها به خداوند قابل استناد می‌داند و از این جهت، افعال را بدون رخ دادن اشکال جبر، منتسب به خدا می‌داند و نیز در زنجیره افعال، علل متفاوت را در کنار یکدیگر دارای درجه تأثیرگذاری می‌داند. ایشان همچنین بر اساس عقیده شیعه امامیه مبنی بر «امر بین الامرین»، اضلال را ابتدایی نمی‌داند.


هرچند علامه طباطبائی و زمخشری درباره حوزه اختیار انسان در افعال اختیاری، متفاوت می‌اندیشند، اما در مسئله اضلال الهی که نتیجه قهری اختیار انسان است و تنها، حوزه فعل خداست و اختیار انسان در آن جایی ندارد، نزاعی ندارند و آن را منافی با اختیار انسان و عدل الهی نمی‌دانند. اضلال الهی - که از سنخ جزاست - از سنن تغییرناپذیر خداوند است که طبق آن با قطع فیض هدایت ثانویه، انسان مصمم در مسیر گمراهی را در ولایت شیطان وارد می‌کند و برآیند آن، صدور افکار و اعمال شیطانی از انسان و رسیدن او به نقطه‌ای است که دیگر به‌هیچ‌وجه خواهان بازگشت از گمراهی نیست. تعابیر «ختم»، «طبع»، «زاغه» و ... ناظر به این مرحله است.

منابع

- ابن فارس، احمد، ۱۴۰۴ق، معجم مقاییس اللغة، قم، مکتب الاعلام الاسلامی.
- ابن منظور، محمد بن مکرم، ۱۴۱۴ق، لسان العرب، بیروت، دارالفکر.
- برقی، احمد بن محمد، ۱۳۷۱ق، المحاسن، قم، دار الکتب الاسلامیه.
- برنجکار، رضا، ۱۳۷۸، آشنایی با فرق و مذاهب اسلامی، قم، طه.
- جرجانی، سیدشریف علی، ۱۳۷۰، کتاب التعریفات، تهران، ناصر خسرو.
- جوهری، اسماعیل بن حماد، ۱۴۰۷ق، الصحاح فی اللغة و العلوم، چ چهارم، بیروت، دارالعلم للملایین.
- حسن زاده آملی، حسن، ۱۳۷۹، خیر الأثر در رد جبر و قدر، چ چهارم، قم، دفتر تبلیغات اسلامی.
- حمیری، نشوان بن سعید، ۱۴۲۰ق، شمس العلوم، بیروت، دارالفکر المعاصر.
- راغب اصفهانی، حسین بن محمد، ۱۴۱۲ق، مفردات الفاظ القرآن، لبنان، دارالعلم.
- زخشتری، محمود بن عمر، ۱۹۸۷م، الکشف عن حقائق غوامض التأویل، بیروت، دار الکتب العربی.
- سبحانی، جعفر، ۱۴۲۸ق، محاضرات فی الإلهیات، چ یازدهم، قم، مؤسسه امام صادق علیه السلام.
- صدرالمثالیین، ۱۹۸۱م، الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة، بیروت، دار احیاء التراث.
- صاحب بن عباد، اسماعیل، ۱۴۱۴ق، المحيط فی اللغة، بیروت، عالم الکتب.
- صدوق، محمد بن علی، ۱۳۷۸ق، عیون اخبارالرضا علیه السلام، قم، جهان.
- _____، ۱۳۹۸ق، التوحید، قم، جامعه مدرسین.
- _____، ۱۴۱۴ق، الاعتقادات، قم، المؤتمر العالمی للشیخ المفید.
- طباطبائی، ۱۴۱۷ق، المیزان فی تفسیر القرآن، قم، جامعه مدرسین.
- طباطبائی، سیدمحمدحسین، ۱۳۷۸، تسبیح در اسلام، قم، دفتر نشر اسلامی.
- _____، ۱۴۱۶ق، نهاییة الحکمة، قم، جامعه مدرسین.
- _____، ۱۴۱۹ق، الرسائل التوحیدیة، بیروت، مؤسسه النعمان.
- طوسی، نصیرالدین، ۱۴۰۵ق، رسائل خواجه نصیرالدین طوسی، چ دوم، بیروت، دار الاضواء.
- قتال نیشابوری، محمد بن حسن، بی تا، روضة الواعظین، قم، شریف الرضی.
- فیومی، احمد بن محمد، ۱۹۲۷م، المصباح المنیر، چ هفتم، قاهره، وزارة المعارف.
- قاضی عبدالجبار، ۱۴۲۲ق، شرح الاصول الخمسة، بیروت، دار احیاء التراث العربی.
- کافی الکفاة، اسماعیل بن عباد، ۱۴۱۴ق، المحيط فی اللغة، بیروت، عالم الکتب.
- کاکایی، قاسم، ۱۳۸۳، خدا محورى در تفکر اسلامی و فلسفه مالبرانش، تهران، حکمت.
- کلینی، محمد بن یعقوب، ۱۳۶۵، اصول کافی، تهران، دارالکتب الاسلامیه.
- مجلسی، محمدباقر، ۱۴۰۳ق، بحار الانوار، بیروت، مؤسسه الوفاء.
- مطهری، مرتضی، بی تا، مجموعه آثار، تهران، صدرا.
- مفید، محمد بن محمد بن نعمان، ۱۴۱۳ق، تصحیح الاعتقاد، قم، کنگره شیخ مفید.
- واسطی، محمدمرتضی، ۱۴۱۴ق، تاج العروس من جواهر القاموس، بیروت، دارالفکر.
- همامی، عباس و حسین رجبزاده، «مبانی و روش های تفسیر معتزله»، پژوهش دینی، پاییز و زمستان ۱۳۸۸، ش ۱۹، ص ۷-۲۲.

A Review of the Meaning of the Qur'anic Verses of Divine Misguidance according to Allameh Tabatabai and Zamakhshari

Zahra Molaeifar / PhD student in Islamic education at Ferdowsi University of Mashhad

 **Seyyed Mohammad Mortazavi** / Associate Professor of Quranic and Hadith Sciences, Ferdowsi University of Mashhad

mortazavi-m@ferdowsi.um.ac.ir

Nahid Mashayi / Assistant Professor of Quranic and Hadith Sciences, Ferdowsi University of Mashhad

Fahimeh Shariati / Assistant Professor of Islamic Philosophy and Wisdom, Ferdowsi University of Mashhad

Received: 2020/04/09 - **Accepted:** 2020/09/10

Abstract

The subject of attributing of man to God is raised in the verses of the Holy Qur'an. At first glance, this seems to be inconsistent with divine justice and man's free will; therefore, Muslims thinkers have tried to resolve this conflict presenting various opinions. Using this study which based on descriptive-critical data processing, aims at explaining the exact meaning of divine misguidance and examining, the intellectual approach adopted by Shiite and Mu'tazilite schools in the light of "Allameh Tabatabai" and "Jarullah Zamakhshari's views". Both thinkers hold that divine misguidance is represented in not on forwarding to the desired objective, lack of grace, one in the wrong way, for punishment man's misconduct and man's freedom of choices; but Allameh has explains through process with a precise philosophical and view. Regarding the area of man's free will in voluntary actions he considers the doctrine that man's action is something "between determination and free will" to be in agreement with Islamic ontological principles. On the other hand, Zamakhshari thinks man has free will in actions. They, however, do not have difference of opinion over the question of divine misguidance which is inevitable result of man's bad choice and is considered within the domain of divine action and they do not consider this question to be contrary to human free will and divine justice. This article clearly examines how to prove and compare the views of the two thinkers.

Keywords: divine misguidance, divine guidance, human free will, Allameh Tabatabai, Zamakhshari.

An Evaluation Study of to the Serous Doubts abpout the Resurrection of the Dead with an Elemental Body

✉ **Seyed Mohammad Mehdi Nabavian** / PhD in Comparative Philosophy, Imam Khomeini Educational and Research Institute smm.nabavian@yahoo.com
Mahmoud Fath Ali / Associate Professor, Department of Theology, Imam Khomeini Educational and Research Institute mafathali@gmail.com

Received: 2020/03/18 - **Accepted:** 2020/08/23

Abstract

The belief in the life after death and its quality is one of the important issues in all religions. Muslims thinkers have expounded this issue and recounted the pure of Islam thought in the light of the Qur'an and sunnah. Although they accept idea of the spiritual resurrection, they have a difference of opinion over the idea of corporeal resurrection and its quality. According to the Qur'anic verses and narrations, the corporeal resurrection with an elemental body not with an ideal body on the Day of Judgment in certain. However, some thinkers cast doubt about the theory of corporeal resurrection with elemental body. This study five critically reviews important doubts about the physical resurrection with elemental body and concludes that none of them can undermine the facts reflected by Qur'anic verses and hadiths about the elemental property of physical corporeal resurrection. These doubts include the characteristics of the inhabitants of Paradise, not being deprived of the trees of Paradise, suffering and trial, lack of spatial and temporal interference in the beings of the Hereafter, and failure to attain perfection. The reason for choosing these doubts is that on the one hand, these doubts are of special importance; On the other hand, they are less discussed in philosophical and theological works.

Keywords: resurrection, elemental body, exemplary body, spatial and temporal interference.

A Comparative Study of the Way of Tafsir Al-Mizan and Tafsir Al-Manar Deal with the Question of the Conflict between Science and Religion

✉ **Mohsen Azadi** / Master of Philosophy of Religion, Baqerul Uloom University

mrmohsenazadi@gmail.com

Hassan Abdi / Assistant Professor, Department of Philosophy, Baqerul Uloom University

hassanabdi20@yahoo.com

Received: 2020/04/16 - **Accepted:** 2020/08/24

Abstract

Different approaches have been adopted to the question of the conflict between science and religion. For example, positivists and linguistic analysts have considered focusing the paying attention on the issue of language as the appropriate way to settle this issue. Al-Manar and Al-Mizan reject the positivist approach altogether. Besides, although there exists the flaw of the proposing the solution of language analysts in some of expressions in "Al-Manar" and "Al-Mizan", they cannot be considered to be in favor of this approach. The expressions in "Al-Manar" and "Al-Mizan" do not accord with scientific instrumentalism and they should be considered as scientific realists. Al-Manar's encounter with the interpretation solution is also different from Al-Mizan. Rashid Reza does not consider this solution to be suited for showing the relationship between science and religion; but to the contrary, Allameh Tabatabai generally uses this approach methodically.

Keywords: science, religion, positivism, philosophy of linguistic analysis, instrumentalism, realism, interpretation, Al-Manar, Al-Mizan, Allameh Tabatabai.

A Comparative Study of Human Free Will and Moral from the Perspective of Chizam and Judge Abdoljabar Hamedani

✉ **Mehdi Monfared** / Assistant Professor, Department of Philosophy, Qom University

mmonfared86@gmail.com

Maliheh Aghaei / PhD Student in Comparative Philosophy, Qom University maliheaghaei2007@gmail.com

Received: 2020 April 21 - **Accepted:** 2020 September 06

Abstract

The whole human will be known in Islam by the Mu'tazila theologian sect. Judge Abdul Jabbar is a prominent thinker of retreat with the aim of defending divine justice and explaining its compatibility with the issue of duty as well as moral responsibility, considers human actions independent of the Divine Will. On the other hand, in contemporary Western philosophy, Roderick Chizam introduces himself as the ultimate source of action in order to explain the compatibility between human causality and the principle of causal necessity. In this study, by using analytical-descriptive method, while expressing the views of both thinkers on human moral responsibility, will be expressed that despite the fundamental differences in the worldview of Chizam and Judge Abdul Jabbar on matters such as human nature and the types of causality in the world, on the issue of human free will, there is a kind of coherence and closeness, However, by accepting the total independent will of man, both thinkers, while being caught in a non-monotheistic view, have achieved wrong conclusions about human activity.

Key words: free will, moral responsibility, actual causality, event causation, Roderick Chisham, Judge Abdul Jabbar.

Exposition of the Noetic Quality of the Goodness of Justice on the basis of the Concept and Position of Justice in the Value System

✦ **Qasem Torkhan** / Assistant Professor and Faculty Member of the Institute of Islamic Culture and Thought
Tarkhan@iict.ac.ir
Mohammad Taghi Nazarian Mofid / PhD Student in Islamic Economics, Institute of Islamic Culture and Thought
nazarianmofid@yahoo.com

Received: 2020 March 11 - **Accepted:** 2020 September 06

Abstract

One of the important questions related to the field of theology and epistemological discussions in the subject of justice is how to recognize the goodness of justice? This study seeks to answer this question, using a library based method in collecting the information and a descriptive-analytical method in the information processing. The research findings can be summarized as follows: first, the perception of the goodness of justice and ugliness of oppression is a self-evident truth; second, showing one's opinion on its self-evident depends on a correct understanding of the concept of justice as well as in the geometric design of the value system. With this explanation which correctly defines the concept of justice "as a proper and desirable state" and the position of justice as a system of desirable way of pulling values together (not together with to justice), its goodness will be self-evidence without the need for any evidence to confirm it.

Key words: goodness and ugliness, the good of self-evidence justice, the system of moral values.

A Critique of Orientalist's Image of the Doctrine of "Bada'" Based on Imamiyah Shiite Sources

Ahmad Beheshti Mehr / Assistant Professor of Qom University

a.beheshti@mail.qom.ac.ir

✉ **Zahra Farzanegan** / PhD student in Islamic Theology, Qom University

z.farzanegan@gmail.com

Received: 2020 March 16 - **Accepted:** 2020 July 27

Abstract

The article "about bada'" has written by Goldziher and Triton in the Encyclopedia of Islam is concerned the doctrine of bada' advocated. This article investigates the definition of bada', the evidence establishing it, its historical development and some examples of bada' according to Sunni and Shiite sources. Although this article tries to present views of the opponents and the improper framework and the great concentration on Sunni sources (compared to Shiite sources) have made the article suffer from weaknesses in the content, the article need to be revised. The differences of opinion among Imamiyah theologians over the definition of bada' have greatly contributed to the failure of non-Muslim writers to present a common and unambiguous picture of bada'. Using a descriptive-analytical method this article critically examines the definition of bada' and its relationship with divine science, the history of the origin of the belief in bada' Muslim community and its socio-historical outcomes by. A suitable framework is suggested by the article in an attempt to overcome the weaknesses of the current structure.

key words: the extremist view of the definition of bada', the moderate view in the definition of bada', innate and current science, the bada' in the Imamate, Leiden, Netherlands Encyclopedia of Islam.

Iqbal Lahori and the Way of Permitting Religion and Religious Beliefs in the New Testament

Hassan Ali Salmanian / Assistant Professor, Golestan University, Department of Education

salmanian2@gmail.com

Received: 2020 April 16 - **Accepted:** 2020 September 09

Abstract

Iqbal Lahori is one of the thinkers of the contemporary period and one of the pioneers who, considering the requirements of the new era, considered the traditional ways of defending religion to be insufficient, but also harmful. He tried to make the necessity and correctness of the teachings of religion in a new, permit and acceptable way. This study, which is formulated in a descriptive-critical way, first explains Iqbal's critiques of Islamic philosophy, theology and mysticism, and then criticizes it after expressing Iqbal's plan. In Iqbal's innovative design, in order to defend religion, the experimental sciences must first be used. He used "religious experience" and then turned his attention to the social issues of religion. The findings of study show that Iqbal's attention to empirical knowledge and the need to use it in words is acceptable and necessary; But what he says about abandoning traditional philosophy and theology is not true.

Key words: Iqbal Lahore, religion, theology, philosophy, mysticism, experience, religious experience.

A conflicting View about Ta'abud Obedience to Divine Injunctions under the Pretext of Backing Rationality

Mohammad Sadegh Badakhsh / PhD in Philosophy of Religion Farabi Campus sadeghbad61@yahoo.com

Received: 2020 February 20 - **Accepted:** 2020 June 24

Abstract

The relationship between ta'abud (obedience to divine injunctions) and rationality has been a challenging and influential subject in many epitomical and axiological areas of knowledge and it has been the special concern of many thinkers. Professor Mostafa Malekian an expert in this subject, considers obedience as the essence of traditional religiosity and regard it- in his speech and writings- as contrary to modern rationality, because, to Him, modern rationality requires that a proposition, be measured by an internal scale, in order to be accepted, any but then, he says: If it is proved that the person being obedience to all his words or those words that are related to the issue; never make mistakes, obedience is compatible with rationality. His division of knowledge into two categories, "knowledge through reason" and "knowledge through testimony", is also in conflict with the first part of his speech about the irrationality of obedience. In other cases, he states that not all the truths of the universe are in the realm of understanding the intellect and the internal scale of measurement.

Key words: ta'abud obedience to divine injunctions, rationality, religion, Malekian, renewal.

Camel Rider or Camel Riders, a Linguistic Study to Prove the Glad Tidings in the Torah about the Prophet of Islam Referred to as Rakib Al-Ba'ir

Mohammad Ali Hemmati / Assistant Professor, Holy Quran University, Faculty of Comparative Quranic Studies, Shiraz, Iran
mohammadalihemati@gmail.com

Received: 2020 April 11 - **Accepted:** 2020 September 10

Abstract

One of the glad tidings in the Torah about the Prophet of Islam and Jesus Christ, which are related from Imam Reza, such expressions like “donkey rider” and “camel rider” are metaphorically used in the Old Testament. Most English and Persian translators have translated donkey rider which is a metaphor for Jesus and “donkey riders”, and the “camel rider” which refers as Prophet of Islam as “camel riders”, and this their translation do not correspond to Jesus and the Prophet. Making use of historical linguistics, this study seeks to investigate the causes behind the incorrect translations through study of the Hebrew version of the Torah. The study findings show that “donkey rider” and “rider of al-ba'ir” refer to Jesus Christ and Muhammad and Imam Reza's words are correct and accurate. The study results indicate that the initial mistake was first made by those who undertook the task of the punctuation of the text layout of the Torah. Besides the Jewish-Christian theological prejudices after the Prophet mission of Islam made it and established it between Jews and Christians.

Key words: glad tidings, horse riders, donkey riders, camel riders, Isaiah.

A Research Study of the Evolutionary Explanation of Modern Atheism

✉ **Ruhollah Rahimi Kafrani** / Master of Theology Imam Khomeini Educational and Research Institute
rahimiRuhollah110@gmail.com
Yousef Daneshvar / Assistant Professor, Department of Theology, Imam Khomeini Educational and
Research Institute
yousef.daneshvar@gmail.com

Received: 2020 March 15 - **Accepted:** 2020 September 10

Abstract

The theory of evolution has provided good fielded for atheistic ideas by Charles Robert Darwin and many infidels have used it to defend atheism with scientific support. One of the anti-religious uses of this theory has been the negation of religious anthropology by using to human evolutionary explanations and its characteristics. One of the characteristics of man for which a complete and atheistic explanation has been provided is religiosity. For example, we will examine one of the newest and most powerful evolutionary and atheistic explanations of religion, which belongs to the most prominent figure of modern atheism, Rich Clinton Dawkins. And we will determine that this explanation does not have sufficient strength and scientific dignity and cannot challenge the religious view of religion. This examination, if true of the newest and strongest of these explanations, is also true of other explanations.

Key words: modern atheism, religion, Richard Dawkins, evolution, experimental science, naturalism, methodology, memetic.

A review of the Theory of Substituting Essence for Attributes in the Ontology of Divine Qualities and its Relationship with the Problem of Negation of Attributes and the Theory of Objectivity

✦ **Morteza Khoshsohbat** / Doctor of Islamic Theology Imam Khomeini Educational and Research Institute
mkhoshsohbat@gmail.com

Hassan Yousefian / Associate Professor, Department of Theology, Imam Khomeini Educational and Research Institute
hasanusofian@gmail.com

Received: 2020 April 10 - **Accepted:** 2020 August 24

Abstract

The question whether or not God Almighty has qualities and if so, how it relates to the divine essence, has provided a set of issues in Islamic thought that it is classified the heading of monotheistic attributes and today are known as the "ontology of divine qualities". These issues have been historically discussed among Muslim thinkers since the first century AH, and each of them has theorized about them based on the principles and presuppositions of their intellectual system. One of the most important theories in this field is the theory of deputation which has seen various reactions. In this study, we have read the theory of deputation and recognized its pillars by using of analytical-historical view, and while proving the existence of such a theory among the Mu'tazila, we have recognized the believers in it from the Mu'tazila and other religions. We have come to the conclusion that this theory is an explanation for the negation of attributes and its delivery to the theory of Sadra objectivity is not correct.

Key words: ontology of divine qualities, Deputation, denial of qualities, objectivity, Mu'tazilite theologians, Imami theologians.

Abstracts

Ontological Explanation of Man's Need for Religion from the Perspective of Exalted Theosophy with Emphasis on the View of Ayatollah Javadi Amoli

✉ **Mohsen Izadi** / Associate Professor, Department of Islamic Education, Qom University m.izadi@qom.ac.ir
Bagher Ebrahimi / PhD student in Theoretical Foundations of Qom University ebrahimia1207@gmail.com

Received: 2020 February 11 - **Accepted:** 2020 June 24

Abstract

Many religious people have tendency for religion and religiosity, though by divine nature, but they have no sound logical reason for this being religious. A which has no reasonable grounds, will not have effect on life as it ought to be and cannot manage individual and social human relationships. Using a descriptive analytical method, this study tries to analytical in depth the reasons for man's need for religion and religiosity by referring to the principles of exalted theosophy and emphasizing on the view of Ayatollah Javadi Amoli. To this end, the article first, gives a precise definition of man and then, man's fundamental need for religion by reflecting and focusing on human humanity and transition from other superstructure needs; a perspective that has been given less attention in similar research works. Man's need for religion is rooted in his own existence and the true sublimity and perfection of this being will not be attained except through practicing religion.

Key words: man, Ayatollah Javadi Amoli, religion, exalted theosophy, ontology.

Table of Contents

Ontological Explanation of Man's Need for Religion from the Perspective of Exalted Theosophy with Emphasis on the View of Ayatollah Javadi Amoli / Mohsen Izadi / Bagher Ebrahimi.....	7
A review of the Theory of Substituting Essence for Attributes in the Ontology of Divine Qualities and its Relationship with the Problem of Negation of Attributes and the Theory of Objectivity / Morteza Khoshsohbat / Hassan Yousefian.....	23
A Research Study of the Evolutionary Explanation of Modern Atheism / Ruhollah Rahimi Kafrani / Yousef Daneshvar.....	41
Camel Rider or Camel Riders, a Linguistic Study to Prove the Glad Tidings in the Torah about the Prophet of Islam Referred to as Rakib Al-Ba'ir / Mohammad Ali Hemmati.....	59
A conflicting View about Ta'abud Obedience to Divine Injunctions under the Pretext of Backing Rationality / Mohammad Sadegh Badakhsh.....	73
Iqbal Lahori and the Way of Permitting Religion and Religious Beliefs in the New Testament / Hassan Ali Salmanian.....	83
A Critique of Orientalist's Image of the Doctrine of "Bada'" Based on Imamiyah Shiite Sources / Ahmad Beheshti Mehr / Zahra Farzanegan.....	99
Exposition of the Noetic Quality of the Goodness of Justice on the basis of the Concept and Position of Justice in the Value System / Qasem Torkhan / Mohammad Taghi Nazarian Mofid..	115
A Comparative Study of Human Free Will and Moral from the Perspective of Chizam and Judge Abdoljabar Hamedani / Mehdi Monfared / Maliheh Aghaei.....	133
A Comparative Study of the Way of Tafsir Al-Mizan and Tafsir Al-Manar Deal with the Question of the Conflict between Science and Religion / Mohsen Azadi / Hassan Abdi.....	147
An Evaluation Study of to the Serous Doubts abpot the Resurrection of the Dead with an Elemental Body / Seyed Mohammad Mehdi Nabavian / Mahmoud Fath Ali.....	161
A Review of the Meaning of the Qur'anic Verses of Divine Misguidance according to Allameh Tabatabai and Zamakhshari / Zahra Molaeifar / Seyed Mohammad Mortazavi / Nahid Mashayi / Fahimeh Shariati.....	177

In the Name of Allah

Ma'rifat-e Kalāmī (Theological Knowledge)

Vol.11, No.1

A Semiannual Journal of Theological inquiry

Spring & Summer 2020

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