

دوفصل نامه علمی

معرفت کلامی

سال دوازدهم، شماره اول، پیاپی ۲۶، بهار و تابستان ۱۴۰۰



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

سرمدبیر

ابوالفضل ساجدی

مدیر اجرایی

رضا صفری

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)

پیامک: 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

اهداف و رویکرد نشریه

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

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

ضمن استقبال از دستاورد تفکرات و تأملات دین‌پژوهی، پیشنهادها و انتقادهای شما را در مسیر کمال و بالندگی نشریه پذیراییم. خواهشمندیم مقالات خود را از طریق تارنمای نشریه ارسال فرمایید.

<http://nashriyat.ir/SendArticle>

اشتراک: قیمت هر شماره مجله، ۳۰۰۰۰۰ ریال، و اشتراک دو شماره آن در یک سال، ۶۰۰۰۰۰ ریال است. در صورت تمایل، وجه اشتراک را به حساب سبیا ۰۱۰۰۰۰۰۰۰۰۱۰۵۹۷۳۰۰۱۰ بانک ملی، واریز، اصل فیش بانکی یا تصویر آن را همراه با برگ اشتراک به دفتر مجله ارسال نمایید.

راهنمای تهیه و تنظیم مقالات

الف) شرایط عمومی

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

ب) نحوه تنظیم مقالات

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

ج). یادآوری

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

بررسی تحلیلی برهان انباشتی بر اثبات وجود خدا / ۷

حسن اسدی / که محمدجواد اصغری

رویکرد قرآنی ائمه اطهار^{علیهم السلام} به توحید ذاتی و صفاتی / ۲۵

که علی امین رستمی / محمد جعفری

تحلیل ضرورت نبوت براساس فرایند اجتماعی معرفت / ۴۱

ولی الله جمالی / که غلامحسین جوادپور

بررسی و ارزیابی تطبیق‌های مسائل امامت بر روایات تشابه اُمم / ۵۷

که رسول محمدجعفری / مجید زیدی جودکی

بررسی تطبیقی دیدگاه مکتب علامه طباطبائی و نومعتزلیان درباره شیوه‌های زبان دینی ... / ۷۵

جواد گلی / که یوسف دانشور نیلو

رابطه علم و دین در دیدگاه دوم پلاتینگا / ۹۳

سیدمصطفی میرباباپور / که یوسف دانشور نیلو

ادله عقلی انکار تجرد نفس در کلام اسلامی؛ بررسی و نقد / ۱۱۳

احمدرضا کفراشی / که حسن یوسفیان

نگره «تفکیک» و ادله نقلی جسمانیت نفس؛ بررسی و نقد / ۱۳۱

علی قدردان قراملکی

جبر و اختیار از منظر ابن ابی‌جمهور احسائی / ۱۴۹

که سمیه منفرد / شمس‌الله سراج

بررسی چگونگی طرح معانی «حسن و قبح» در کلام اسلامی / ۱۵۹

جابر اسفندیارپور / که محمدحسین فاریاب / حسن یوسفیان

نقد دیدگاه «عدم انتفاع پیامبر^{صلی الله علیه و آله} از دعا و صلوات امت» با تأکید بر امکان رفعت درجه آن حضرت ... / ۱۷۵

که محمدهادی کمالی / محمد مهدی کمالی / محمداسحاق عارفی

نقد و بررسی دیدگاه سیدمرتضی درباره تأویل آیه «رب ارنی انظر الیک» / ۱۹۵

محمدهادی توکلی

۲۲۲ / Abstracts

نوع مقاله: پژوهشی

بررسی تحلیلی برهان انباشتی بر اثبات وجود خدا

حسن اسدی / کارشناس ارشد فلسفه، دانشگاه باقرالعلوم

محمدجواد اصغری / استادیار گروه فلسفه، دانشگاه باقرالعلوم

دریافت: ۱۳۹۷/۱۲/۰۱ - پذیرش: ۱۳۹۸/۰۵/۱۴

asgharii51@gmail.com

چکیده

از دیدگاه برخی از فلاسفه غربی، همچون بازیل میچل، ریچارد سوئین برن و کرولاین فرنکس دیویس، برای توجیه باور به وجود خداوند، باید احتمال صدق گزاره «خدا وجود دارد» از گزاره‌های متناظر خودش براساس شواهد و ادله، به بیش از ۵۰ درصد برسد. از دیدگاه آنها، ادله اثبات وجود خدا به صورت مستقل نمی‌توانند احتمال صدق نتیجه را به بیش از ۵۰ درصد برسانند، بلکه فقط می‌توانند نتیجه را تأیید کنند. بنابراین نمی‌توان براساس تک‌تک آن ادله، به وجود خداوند باور موجه پیدا کرد. فلاسفه مزبور برای حل این مشکل، نظریه برهان انباشتی را مطرح کرده‌اند. منطق حاکم بر این برهان، استقراگرایی و هدف از آن رسیدن به یک باور موجه است. ما قصد داریم با روش «تحلیلی - عقلی»، تقریرات برخی از فلاسفه غربی را با مبانی فلاسفه اسلامی ارزیابی کنیم و در نهایت نتیجه بگیریم که برهان انباشتی از دیدگاه بیشتر فلاسفه اسلامی، برهان موجهی برای اثبات وجود خداوند نیست، ولی از دیدگاه برخی از متکلمان و فلاسفه اسلامی و نگارنده، این برهان از ارزش معرفت‌شناختی ظنی در بسیاری از زمینه‌ها برخوردار است و در برخی شرایط تنها راه اثبات مدعا به کار بردن این برهان است.

کلیدواژه‌ها: اثبات وجود خدا، برهان انباشتی، ریچارد سوئین برن، بازیل میچل، کرولاین دیویس.

یکی از رویکردهای فلاسفه و متکلمان در اثبات وجود خدا، اثبات و تأیید عقلانی آن است. «اثبات و تأیید عقلانی وجود خدا» به این معناست که باور به آن منوط به اثبات و تأیید آن با ادله عقلی است. برخی از عقل‌گرایان برای اثبات وجود خدا به ادله قیاسی و برخی دیگر به ادله استقرائی تمسک جسته‌اند. استدلال‌های قیاسی، همچون برهان وجودی، برهان امکان و وجوب، برهان صدیقین، برهان علیت، و ادله استقرائی، همچون برهان آگاهی، برهان عنایت، برهان نظم، برهان تجربه دینی و برهان معجزه هستند. ادله مذکور تک‌تک با نقدها و ایرادهای گوناگونی از سوی فلاسفه و متکلمان مواجه بوده‌اند که یکی از علل گرایش برخی از فلاسفه به ایمان‌گرایی نیز همین نقدها و ایرادهاست. ناکارآمدی براهین و ادله اثبات وجود خدا به صورت مستقل برای اثبات وجود خدا، نه تنها از سوی ایمان‌گرایان، بلکه از سوی عده‌ای از عقل‌گرایان نیز پذیرفته شده است. ولی از این میان برخی از فیلسوفان، مانند *بازیل میچل* (Basil, Mitchell)، *ریچارد سوئین برن* (Richard, Swinburne) و *کرولین فرنکس دیویس* (Caroline Franks Davis) به‌علت آنکه تأکیدی جدی بر اثبات آموزه‌های دینی توسط ادله عقلانی دارند، رویکرد نوینی را برای اثبات عقلانی وجود خدا برگزیده‌اند. در این رویکرد به تمام ادله اثبات وجود خداوند نگاه انباشتی می‌شود. فلاسفه مزبور این برهان را تنها دلیل موّجه برای معقولیت وجود خداوند می‌دانند و سایر ادله استقرائی را به‌تنهایی شاهد و مؤید وجود خداوند به حساب می‌آورند (سوئین برن، ۲۰۰۴، ص ۴-۱۲؛ میچل، ۱۹۷۳، ص ۳۹؛ دیویس، ۱۳۹۱، ص ۸، ۳۰۵، ۱۴۹ و ۳۰۵). مؤید و شاهد از دیدگاه این فلاسفه (یعنی دلیل) به احتمال نتیجه می‌افزاید، ولی آن را به‌اندازه‌ای محتمل نمی‌کند که باور به آن موّجه و معقول باشد، بدین‌روی، با انباشت شواهد و مؤیدات گوناگون یک دلیل انباشتی می‌سازیم که احتمال صدق نتیجه را بیش از ۵۰ درصد محتمل می‌گرداند. با صرف محتمل شدن وجود خدا توسط ادله استقرائی از عدم آن، باور به آن معقول و موّجه نمی‌شود، بلکه باید این احتمال بیش از ۵۰ درصد باشد (سوئین برن، ۲۰۰۴، ص ۵۵-۵۶؛ دیویس، ۱۳۹۱، ص ۸ و ۳۰۵ و ۱۴۹ و ۳۰۵). پرسش اصلی پژوهش حاضر این است که برهان انباشتی چیست؟ و چگونه می‌توان آن را با مبانی فلاسفه اسلامی ارزیابی کرد؟

پیشینه برهان انباشتی را در سه مرحله می‌توان بررسی کرد:

در مرحله اول، برهان انباشتی صرفاً یک ایده و تفکر بوده است. این برهان در سال اول میلادی توسط خدایاباوران و متکلمان مسیحی در مقابل ملحدان به کار می‌رفته است. ولی در آن زمان، اصطلاح «برهان انباشتی» نداشت و به صورت نظام‌مند، با مقدمات و مبانی، صورت‌بندی و سازماندهی نشده بود و صرفاً به صورت یک تفکر و ایده و یک راه برای اثبات مسائل دینی مطرح بود. برای نمونه، در آن زمان *آتانازیوس* (Athanasius) در مقابل کافران و ملحدان از این شیوه استفاده می‌کرده است (ایمیل سوئین برن به نگارنده).

مرحله دوم زمان پیدایش اصطلاح «برهان انباشتی» است. این اصطلاح تا زمان *بازیل میچل*، در هیچ منبع و اثری وجود نداشته و اولین بار *بازیل میچل* در کتاب *توجیه باور دینی* (The Justification of Religious Belief) برای این شیوه از استدلال، نام «برهان انباشتی» (Cumulative argument) را به کار برده است. ایشان ماهیت برهان انباشتی را به صورت کلی در یک فصل بیان کرده و هیچ صورت‌بندی برای این برهان انجام نداده است.

مرحله سوم دوران صورت‌بندی و سازماندهی این برهان است. بعد از *بازیل میچل*، *ریچارد سوئین برن* این برهان را به صورت مبسوط در کتاب *وجود خدا* (THE Existence of God, Oxford) بحث کرده و برای آن صورت‌بندی خاصی با مبانی و مقدمات ذکر کرده است (ایمیل سوئین برن به نگارنده). وی اولین فیلسوفی است که برهان انباشتی را در اثبات خدا باوری به گونه‌ای نظام‌مند، صورت‌بندی و تقریر کرده است. بعد از سوئین برن، برخی از فلاسفه همچون *دیویس* و *دیوید پلین*، به برهان *میچل* و سوئین برن گرایش پیدا کرده‌اند و برخی نیز همچون *جی. ال. مکی* این مبانی را به نقد گذاشته‌اند. لیکن همه فلاسفه بعد از *میچل* و سوئین برن، از آن دو متأثر بوده‌اند و عمدتاً تقریر نوینی برای این برهان ندارند.

در اهمیت این برهان همین کافی است که فلاسفه‌ای همچون *بازیل میچل*، سوئین برن و دیویس، تنها برهان انباشتی را دلیل کافی می‌دانند که می‌تواند باور به «وجود خدا» را موجه و معقول نشان بدهد و هیچ‌کدام از دیگر ادله به‌تنهایی نمی‌توانند باورها را توجیه کنند و صرفاً شاهد و مؤیدی به نفع مدعا هستند. تاکنون در زبان فارسی، تحقیق مستقلی درباره برهان انباشتی (غیر از پایان‌نامه نگارنده در خصوص بررسی برهان انباشتی بر اثبات وجود خدا) صورت نگرفته و در این زمینه، فقط در لابه‌لای کتاب‌ها، به‌اجمال مطالبی بیان شده است. بدین‌روی، با توجه به اهمیت این برهان در بین برخی از فلاسفه غربی ضروری است که در این زمینه پژوهش مستقلی به زبان فارسی صورت بگیرد.

تقریر بازیل میچل

میچل (۱۹۱۷-۲۰۱۱) یکی از فلاسفه بریتانیایی و استاد فلسفه دین در دانشگاه آکسفورد بود (ایمیل سوئین برن به نگارنده). *میچل* براساس جمع دلایل و قرائن گوناگون، دلیل جدیدی می‌سازد و نام «برهان انباشتی» بر آن می‌گذارد (*میچل*، ۱۹۷۳، ص ۳۹؛ *محمدرضایی*، ۱۳۸۸، ص ۱۳۰). ایده برهان انباشتی به سال اول میلادی برمی‌گردد، ولی اولین کسی که نام «برهان انباشتی» را برای این ایده مطرح کرد و مستقلاً در کتاب خود به بررسی آن پرداخت، *بازیل میچل* بود (ایمیل سوئین برن به نگارنده). *میچل* در کتاب *توجیه باور دینی* در فصل سوم به ماهیت برهان انباشتی می‌پردازد و در فصول بعدی تا آخر کتاب، به بررسی اینکه چگونه با این برهان می‌شود از آموزه‌های مسیحیت، به‌ویژه از خدای مسیحیت دفاع کرد؛ ولی برهان انباشتی را برای اثبات وجود خدا اقامه نمی‌کند و فقط از چگونگی قابل دفاع بودن آموزه‌های مسیحیت با این برهان، سخن می‌گوید (*میچل*، ۱۹۷۳، ص ۳۹).

برهان انباشتی را *میچل* این‌گونه تعریف می‌کند که یک سلسله ادله قیاسی و استقرائی و شواهد جزئی حسی را که به‌تنهایی در اثبات مدعا ناموفق هستند، در برهان انباشتی می‌توانند نقش همیار ایفا کنند و در مجموع، مدعا را معقول و معنادار نشان بدهند (همان). *میچل* برای تبیین و توضیح این برهان، از مثال‌های غیرالهیاتی و کلامی استفاده می‌کند. او می‌گوید:

در یک کشتی، در هوایی طوفانی، مأمور نگهبان از وجود یک فانوس دریایی در موقعیت خاصی خبر می‌دهد. افسر راه (= مأمور جهت‌یابی و هدایت کشتی) می‌گوید که مأمور نگهبان نمی‌تواند یک فانوس دیده باشد؛ چون برطبق محاسبه او، آنان صد مایل تا خشکی فاصله دارند. مأمور نگهبان باید گردبادی یا نهنگی را در حال فواره زدن یا پدیده دریایی دیگری را که ممکن است مانند فانوس به

نظر برسد، دیده باشد. مأمور نگهبان قانع می‌شود که لابد اشتباه کرده است. اما اندکی بعد، دیده‌بان از وجود خشکی در جانب راست کشتی خبر می‌دهد. افسر راه، که هنوز به کار خویش مطمئن است، می‌گوید: لابد ابر است؛ و در واقع نیز در این شرایط، تشخیص ابر از خشکی بسیار دشوار است. اما پس از آن، ابرخشکی نمای دیگری در موقعیتی دیگر ظاهر می‌شود. واقعاً دارد به نظر می‌رسد که گویا افسر راه در محاسبه خود اشتباه کرده است. شاید او جریان آب را کمتر برآورد کرده باشد، یا آخرین رصد او از ستارگان به آن دقت که وی فکر می‌کرده نبوده باشد. مشاهدات گزارش شده با یکدیگر سازگارند و نشان از نزدیک شدن به خشکی دارند.

... به این پرسش که آیا فانوسی دریایی در آنجا بوده است یا نه؟ و این پرسش که آیا مأمور نگهبان آن فانوس را دیده یا چیز دیگری را؟ یا فقط خیال کرده که آن را دیده؟ تنها با یک ارزیابی فراگیر از آن موقعیت می‌توان پاسخ داد. ارزیابی ابتدایی افسر راه براساس محاسبه صرف، او را به اینجا رساند که بگوید: فانوسی وجود ندارد و مأمور نگهبان آن را ندیده است؛ و این به قدر کافی برای آن مرحله منطقی بود. اما گزارش‌های دیگر، هرچند ارزش اثبات‌کنندگی آنها - اگر به‌تنهایی در نظر گرفته شوند - اندک و به اندازه گزارش نخست قابل مناقشه است، به نحو انباشتی در حکم دلیلی قانع‌کننده‌اند بر اینکه از کل موقعیت تفسیر دیگری به‌دست دهیم (همان، ص ۱۱۲-۱۱۳).

از بررسی این مثال نتیجه می‌گیریم که از دیدگاه *بازیل میچل* اولاً، یک برهان انباشتی می‌تواند از شواهد جزئی حسی متنوع نیز تشکیل شود و لازم نیست این شواهد حسی از تجربه‌های مشابه بسیاری که یکدیگر را تأیید می‌کنند فراهم آمده باشند، بلکه می‌توانند به طیف گسترده‌ای از شواهد متوسل شوند. ثانیاً، در برهان انباشتی، مدعا می‌تواند خودش جزئی از مؤلفه‌های برهان انباشتی باشد. در مثال مذکور، واقع‌نما بودن احتمالی تجربه اصلی مأمور نگهبان، دقیقاً با برهان انباشتی نشان داده نمی‌شود، بلکه خود قسمتی از برهان انباشتی است. ثالثاً، چالش‌هایی که برای شاهد اول و دوم مطرح شد، قدرت اثبات‌کنندگی آنها را به‌طور کامل از بین نبردند، گرچه چالش‌ها بر این دو شاهد غالب آمدند؛ ولی با انباشت سه شاهد همگرا، واقع‌نما بودن مشاهده مأمور نگهبان اثبات شد. به عبارت دیگر، شواهدی که تک‌تک نتوانستند نقشی در اثبات مدعا ایفا کنند در برهان انباشتی، نقش حیاتی ایفا کردند (دیویس، ۱۳۹۱، ص ۱۵۰).

تقریر سوئین برن

ریچارد سوئین برن، فیلسوف معاصر بریتانیایی، بعد از میچل، سمت استادی فلسفه دین را در دانشگاه آکسفورد برعهده گرفت. او در کتاب *وجود خدا* به تفصیل و در کتاب *آیا خدایی هست؟* به اجمال ادله اثبات وجود خداوند را تقریر نموده است. او این ادله را به‌صورت مستقل، دلیل‌های استقرائی مقولی (نوع C) می‌داند که به‌تنهایی نمی‌توانند نتیجه را بیش از ۵۰ درصد محتمل کنند، بلکه صرفاً نتیجه را «تأیید» (confirm) می‌کنند (سوئین برن، ۲۰۰۴، ص ۶ و ۱۸). ولی اگر این ادله را به‌صورت انباشتی در نظر بگیریم، دلیل استقرائی احتمالاتی (برهان انباشتی) تشکیل می‌شود که می‌تواند به‌صورت انباشتی در کنار هم، احتمال صدق مدعا را به بیش از ۵۰ درصد برساند (همان، ص ۴-۶ و ۱۸). سوئین برن

برای برهان انباشتی تقریر خاصی دارد که آن را چنین صورت‌بندی می‌کند. ما در این قسمت می‌خواهیم تقریر برهان انباشتی وی را تبیین کنیم. روند استدلال سوئین برن برای اثبات وجود خدا به این شکل است:

او ابتدا h را نماد فرضیه «خدا وجود دارد» قرار می‌دهد و k را نشان‌دهنده اطلاعات پیشین و $e1, e2, e3, e4$ و مانند آن گزاره‌هایی هستند که مردم به‌عنوان شاهد، له یا علیه وجود خدا ارائه می‌دهند. برای مثال، $e1$ می‌شود نماد گزاره «جهان مادی وجود دارد»؛ $e2$ می‌شود «وجود این جهان منظم است» و مانند آن. حال اگر $e1$ را گزاره «جهان مادی وجود دارد» بگیریم، استدلال از $e1$ به h یک برهان جهان‌شناختی خواهد بود. در این برهان، k می‌شود صرفاً شاهد توتولوژیکال؛ زیرا در بررسی این برهان فرض را بر این می‌گذاریم که هیچ شاهد مرتبط دیگری در اختیار نداریم؛ به این صورت:

$$(1) P(h|e1 \& k)$$

این نشان‌دهنده احتمال وجود خدا بنا بر فرض وجود یک جهان مادی و همچنین شاهد توتولوژیکال است که می‌توانیم دومی را نادیده بگیریم. حال اگر این برهان، فرضیه را بیش از $1/2$ محتمل کند، به این صورت:

$$(2) P(h|e1 \& k) > 1/2$$

آنگاه ما یک برهان استقرائی خوب از نوع P داریم؛ ولی اگر کمتر از $1/2$ محتمل کند و از احتمال وجود فرضیه بر فرض اطلاعات پیشین و بدون در نظر گرفتن شاهد بیشتر باشد، به این صورت:

$$(3) P(h|e1 \& k) > P(h|k)$$

آنگاه ما یک برهان استقرائی خوب از نوع C در اختیار خواهیم داشت.

حال در برهان بعدی، $e2$ را تطابق یا هماهنگی همان جهان مادی با نظم زمانی قرار می‌دهیم و k را اطلاعات پیشین به‌علاوه مقدمه برهان اول در نظر می‌گیریم و بدین‌سان، استدلال می‌کنیم از $e2$ به h :

$$(4) P(h|e2 \& k)$$

یعنی: احتمال وجود خدا بنا بر فرض وجود یک جهان مادی، به‌علاوه منظم بودن آن به نظم زمانی است. در بررسی برهان سوم، k نماد اطلاعات پیشین به علاوه مقدمه برهان دوم خواهد بود و به همین صورت، در براهین بعدی. بدین‌سان، همه شواهد مرتبط درنهایت، در برهان ما استفاده خواهند شد و در نهایت، براهانی به این ترتیب شکل می‌گیرد (همان، ص ۱۷).

$$P(h|e11 \& K)$$

وی می‌گوید: «من حدوداً یازده برهان را بررسی می‌کنم... مسئله حیاتی که نهایتاً باید در نظر گرفته شود، این است که آیا $P(h|e11 \& k) > 1/2$ هست یا چنین نیست؟» (همان).

سوئین برن معتقد است: هریک از براهین استقرائی نوع C به‌تنهایی وجود خدا را بیش از $1/2$ محتمل نمی‌کنند، ولی اگر اینها را مجموعی و انباشتی نگاه کنیم، یک برهان استقرائی نوع P درست می‌شود که احتمال صحت فرضیه را بیش از $1/2$ می‌کند. او می‌گوید:

یک دلیل استقرائی دلیلی است که احتمال نتیجه را افزایش می‌دهد. چندین دلیل استقرائی که باهم

لحاظ می‌شوند، که هر کدام از آنها احتمال نتیجه را افزایش می‌دهد، یک برهان انباشتی تشکیل

می‌دهند؛ به این معنا که این ادله مجموعاً نتیجه را بسیار محتمل‌تر از تک‌تک آنها می‌کنند (ایمیل سوئین برن به نگارنده).

از نظر سوئین برن همهٔ براهین انباشتی ادله استقرائی هستند، نه قیاسی؛ زیرا وقتی چنین براهانی نتیجه را از تک‌تک ادلهٔ قبلی بسیار محتمل‌تر می‌کند، پس تک‌تک ادلهٔ قبلی که در برهان انباشتی مجموعاً لحاظ شده‌اند، باید دلایل استقرائی محتمل باشند، نه دلیل قیاسی معتبر که نتیجهٔ یقینی می‌دهد (ایمیل سوئین برن به نگارنده).

تقریر دیویس

کرولاین فرنکس دیویس در دانشگاه کوئین (کانادا)، دانشگاه توبینگن (آلمان)، دانشگاه آکسفورد (انگلستان) فلسفه خوانده و مدرک دکترای خود را در سال ۱۹۸۷ از دانشگاه آکسفورد گرفته است. او در کتاب *ارزش معرفت‌شناختی تجربه دینی* به برهان انباشتی اهتمام ویژه داشته است. او بیشتر از *بازیل میچل* متأثر شده است، نه از سوئین برن؛ زیرا بیشتر مبانی او در بحث برهان انباشتی به *بازیل میچل* نزدیک است و توجه ویژه‌ای به گفته‌های *میچل* نشان می‌دهد. از نظر او، قوی‌ترین استدلال برای اثبات وجود خدا از میان تمام ادلهٔ استقرائی، فقط دلیل «تجربهٔ دینی» است که آن را هم بدون برهان انباشتی یک دلیل ضعیف می‌داند (دیویس، ۱۳۹۱، ص ۳۰۵). به عبارت دیگر، دیویس معتقد است: اگر تجربه دینی در برهان انباشتی استفاده شود، می‌تواند نقش مهمی در اثبات وجود خدا ایفا کند.

دیویس برای تعریف «برهان انباشتی»، شکل و صورت‌بندی و تقریر خاصی بیان نمی‌کند و بیشتر به توضیح لوازم این برهان می‌پردازد. ولی از عبارت‌های او به‌وضوح مشخص می‌شود که دیدگاه او در رابطه با چیستی برهان انباشتی به دیدگاه *میچل* نزدیک است و فقط در برخی از لوازم با هم اختلاف دارند. برای آشنایی با تقریر و دیدگاه دیویس درخصوص برهان انباشتی باید ویژگی‌هایی را که این فیلسوف درخصوص این برهان بیان می‌کند توضیح دهیم:

ویژگی اول: دیویس برهان انباشتی را انباری از شواهد و ادله نمی‌داند. «انباری از شواهد و ادله» یعنی: ما صرفاً مجموع‌ای از شواهد را در نظر بگیریم که هیچ ارتباطی به همدیگر ندارند و هیچ چپ‌چسب و ساختاری هم برای آنها ملاحظه نکنیم. از نظر او اجزای برهان انباشتی باید با همدیگر همیاری کنند. اجزای برهان انباشتی به مثابه سطل‌های سوراخ‌داری هستند که در برهان انباشتی باید این سطل‌ها را به‌گونه‌ای در یکدیگر قرار داد که سوراخ‌ها روبه‌روی هم نباشند تا سطل‌هایی که به‌تنهایی نمی‌توانستند آب نگه دارند، به صورت مجموعی و به کمک همدیگر قابلیت نگه داشتن آب را پیدا کنند. او معتقد است: در برهان انباشتی اجزای گوناگون ولی همگرا، مکمل یکدیگرند (همان، ص ۱۴۹).

ویژگی دوم: اجزای برهان انباشتی برای محتمل‌تر کردن صدق مدعا هستند؛ یعنی او به‌دنبال صرف معقولیت و معنادار شدن مدعا نیست، بلکه به‌دنبال این است که اجزای این برهان در کنار هم و به‌صورت انباشتی باید احتمال صدق نتیجه را به بیش از ۵۰ درصد برسانند (همان، ص ۳۰۵).

ویژگی سوم: دیویس، هم انباشت شواهد حسی را برهان انباشتی می‌داند و هم انباشت ادله قیاسی و استقرائی را و هم انباشت شواهد حسی و ادله و قراین را با هم.

ویژگی چهارم: اجزای این برهان به صورت مستقل قدرت اثبات‌کنندگی اندکی دارند و نمی‌توانند به صورت مستقل مدعا را اثبات کنند، ولی وقتی این ادله و شواهد به صورت انباشتی ملاحظه می‌شوند این قوت‌های اندک با تعامل همدیگر تبدیل به قوت قابل توجهی می‌شوند و مدعا را محتمل‌تر می‌کنند (همان).

ویژگی پنجم: دیویس برای این برهان صورت‌بندی قائل نیست و معتقد است: اجزای این برهان می‌توانند بسیار متنوع و پیچیده باشند و صورت‌بندی آن لازم نیست و ملاحظه انباشتی فاعل شناسا از این ادله و شواهد، مثل حوزه‌های غیرالهیاتی، کافی است.

تقریر دیوید پلین

از دیدگاه پلین، مقصود از این برهان آن است که ما با توجه به همه براهینی که تاکنون برای توجیه اعتقاد به خداوند مطرح شد و نیز با توجه به ایرادهای گوناگونی که در رد آنها ذکر شد، ببینیم مفاد آنها روی هم‌رفته چیست؟ در عین حال که هیچ‌یک از این استدلال‌ها به تنهایی چندان قانع‌کننده نیست، ممکن است که آنها در کنار یکدیگر بتوانند معقولیت اعتقاد به وجود خداوند را به‌مثابه یک فاعل خودآگاه که در حد‌اعلای وجود، ارزش و عقلانیت است، نشان دهند (ای. پلین، ۱۳۸۳، ص ۳۲۸).

پلین راجع به چیستی برهان انباشتی به همین مقدار کفایت می‌کند و بیش از این سخن نمی‌گوید، ولی با تأمل در عبارتهای وی، می‌توان سه ویژگی برای تقریر او بیان کرد:

اول. پلین معتقد است این برهان صورت‌بندی و شکل خاصی ندارد و همان‌گونه که در حوزه‌های غیرالهیاتی، مانند محاکم قضایی، با ملاحظه و ارزیابی مجموع شواهد و ادله، به یک نتیجه معقول می‌رسیم، در اینجا نیز با ملاحظه و ارزیابی شواهد و ادله و چالش‌های آنها، دنبال یک نتیجه معقول هستیم.

دوم. پلین به دنبال معقولیت و معنابخشی به مدعاست، نه به دنبال محتمل‌تر کردن مدعا. او نه معتقد است که انباشت ادله به صورت مکانیکی و با حساب احتمالات، احتمال صدق مدعا را افزایش می‌دهد و نه معتقد است که انباشت ادله و شواهد، منجر به محتمل‌تر کردن مدعا از نفی خودش، توسط داوری شخصی افراد می‌شود، بلکه می‌گوید: ما برای تبیین جهان دو فرضیه داریم که انباشت شواهد نشان می‌دهند که کدام‌یک از این فرضیه‌ها بهترین تبیین برای این شواهد موجود هستند.

سوم. او قائل به انباشت ادله یا شواهد خاصی نیست؛ یعنی او معتقد نیست که برهان انباشتی تنها از ادله قیاسی یا تنها از ادله استقرائی تشکیل می‌شود، بلکه می‌گوید: اجزای برهان انباشتی باید درجه‌ای از قدرت اثبات‌کنندگی را دارا باشند، نه اینکه قدرت اثبات‌کنندگی آنها مساوی صفر باشد. پس اجزای این برهان می‌تواند از ادله قیاسی و استقرائی و شواهد معتبر تشکیل شود، منتها باید قدرت اثبات‌کنندگی آنها مساوی صفر نباشد.

نقد و بررسی برهان انباشتی از دیدگاه برخی از فلاسفه غربی

برهان انباشتی از دیدگاه برخی از فلاسفه غربی مورد مناقشه قرار گرفته است. در اینجا به نقدهای جی. ال. مکی و آنتونی فلو اشاره می‌کنیم:

الف) اشکال جی. ال. مکی

جی. ال. مکی (J. L. Mackie) فیلسوف ملحد بریتانیایی و از فلاسفه معاصر (۱۹۱۷-۱۹۸۱) است که در کتاب *معجزه خدا باوری* (The Miracle of Theism) نقدهایی را به برهان انباشتی مطرح کرده است. وی نه تنها بر برهان انباشتی، بلکه به همه براهین وجود خداوند نقدهای قابل توجهی وارد کرده است. جی. ال. مکی در این کتاب، انواع براهین اثبات وجود خدا و به ویژه براهین استقرائی اقامه شده از سوی سوئین برن را نقادی کرده است. او توجه خاصی به تقریرهای سوئین برن از براهین اثبات وجود خداوند نشان داده و از این رو، در صفحات بسیاری از کتاب خود اختصاصاً و نیز به تناسب، از مقدمه تا انتهای آن کتاب، به نقد مطالب وی پرداخته است. مکی دیدگاه‌های سوئین برن را مشخصاً در مواردی همچون «برهان جهان‌شناختی استقرائی» (Inductive Cosmological Argument)، «برهان نظم» (Argument for Design)، «برهان از روی آگاهی» (The Argument from Consciousness) و «موازنه احتمالات» (The Balance of probability) به نقد کشیده است؛ ولی در اینجا به تناسب موضوع این پژوهش، تنها نقدهای مربوط به «موازنه احتمالات» مطرح خواهد شد.

جی. ال. مکی در بحث موازنه احتمالات به دو اشکال درباره برهان انباشتی می‌پردازد:

اشکال اول: به اعتقاد او براهین اثبات وجود خدا نمی‌توانند با همدیگر ترکیب شوند و به صورت مجموعی تأثیر انباشتی داشته باشند؛ زیرا برای این امر باید همه براهین، واجد یک مدعا و یک جهت باشند (جی. ال. مکی، ۱۹۷۳، ص ۲۵۱). او می‌گوید:

این براهین مختلف ممکن است چنین پنداشته شود که این براهین مختلف به صورت مشترک می‌توانند این فرضیه را که «خدای شخصی وجود دارد» تأیید کنند. در ارزیابی این امکان (تأثیر انباشتی این براهین) ما باید توجه کنیم که چگونه یک فرضیه با هماهنگی براهینی که به تنهایی، به نفع آن فرضیه نیستند، می‌تواند تأیید شود (جی. ال. مکی، ۱۹۷۳، ص ۲۵۲).

از این عبارت وی چنین برداشت می‌شود که وی براهین اثبات وجود خدا را در یک جهت نمی‌داند و بدین روی انباشت آنها را بدون تأثیر می‌داند. از دیدگاه او، یک برهان، متعالی بودن خدا را اثبات می‌کند و برهان دیگر سریان و جریان داشتن خداوند را و دیگری خدایی را اثبات می‌کند که غیر مادی است بنابراین، همه براهین همسو نیستند و نمی‌توان از آنها برداشت انباشتی کرد و قدرت انباشتی برای مجموع آنها قائل شد.

پاسخ: سوئین برن در کتاب *وجود خدا* می‌گوید: گفته شده است که براهین متعدد وجود خدا، نتایج متفاوتی را اثبات می‌کنند. برای مثال، برهان جهان‌شناختی حداکثر نوعی موجود ضروری‌الوجود را نشان می‌دهد. برهان نظم هم حداکثر نشان می‌دهد که معماری برای جهان وجود دارد. برهان معجزه هم نشان می‌دهد نوعی روح مزاحم است. پس نقطه اشتراک این براهین کجاست؟ (سوئین برن، ۲۰۰۴، ص ۱۸).

وی بعد از طرح این اشکال چنین پاسخ می‌دهد که مستشکل، وارونه به مسئله نگریسته است. طبیعی است که مقدمات یک استدلال نشان‌دهنده تنها یک چیز نیست. برای مثال، در یک برهان قیاسی از هر مقدمه نتایج متعددی را می‌توان برداشت نمود. علاوه بر این، در براهین استقرائی هم مقدمات، نتایج متفاوتی را تأیید می‌کنند که از درجات گوناگونی برخوردارند. برای مثال، اگر روی شن‌ها، جای پای یک انسان وجود داشته باشد، نشان‌دهنده چه

چیزی است؟ این شکل می‌تواند نشان‌دهنده امور متفاوتی باشد؛ مثل اینکه شن‌ها شکل‌پذیر هستند، یا اینکه موجودی روی شن‌ها بوده است، یا اینکه مردی روی شن‌ها راه رفته است. شواهد گزاره‌های گوناگونی را با درجات متفاوتی محتمل می‌سازند. ولی ما تنها اثر شواهد گوناگون را در نسبت با گزاره‌ای که مدنظرمان است (یعنی گزاره «خدا وجود دارد») در نظر می‌گیریم. آیا هر کدام از آن شواهد، گزاره مدنظر ما را تأیید می‌کند یا خیر؟ باید ببینیم به‌ازای هر شاهد، میزان ارزش فرضیه براساس آن شاهد چقدر است؟ ممکن است یک شاهد، هم به نفع فرضیه مدنظر ما باشد و هم به نفع فرضیه مدنظر خصم ما، منتها وقتی فرضیه مدنظر ما از هر کدام از ادله گوناگون مقداری تأیید بگیرد، در مجموع و به‌صورت انباشتی که آنها را ملاحظه کنیم، در کنار یکدیگر، احتمال زیادی به آن فرضیه می‌بخشند. بنابراین هر کدام از شواهد جداگانه، به‌تنهایی احتمال آن فرضیه را چندان بالا نمی‌برند، اما در کنار یکدیگر تا حد زیادی به احتمال آن نظریه می‌افزایند (همان؛ جی.ال.مکی، ۱۹۷۳، ص ۱۸). در نتیجه شخص خداپور می‌تواند به اشکال مزبور این‌گونه پاسخ دهد که برهان جهان‌شناختی شاید به‌تنهایی اثبات‌گر خدای ابراهیم، عیسی و یعقوب نباشد، ولی این برهان در کنار اثرگذاری براهین دیگر، نقش خود را ایفا می‌کند تا به نتیجه مطلوب دست یابیم (سوئین برن، ۲۰۰۴، ص ۱۸؛ جی.ال.مکی، ۱۹۷۳، ص ۱۸).

اشکال دوم: جی.ال.مکی معتقد است: همان‌گونه که از برهان انباشتی می‌توان به‌نفع خداپاوری استفاده کرد، همچنین می‌توان آن را به‌نفع خداپاوری نیز به کار برد. او معتقد است: اگر انباشت ادله خداپاوری می‌تواند احتمال وجود خدا را افزایش دهد، پس انباشت ادله خداپاوران هم می‌تواند احتمال صدق نبود خدا را افزایش دهد (جی.ال.مکی، ۱۹۷۳، ص ۲۵۳).

پاسخ: سوئین برن به این اشکال این‌گونه پاسخ می‌دهد که دلیل اصلی منکران خدا که می‌توان آن را یک دلیل استقرائی مقولی خوب نامید، وجود شرور در عالم است که می‌تواند تا اندازه‌ای مدعای نبود خدا را محتمل سازد. اما زمانی که ما به ادله استقرائی مقولی به نفع خداپاوری به‌صورت انباشتی نگاه می‌کنیم، در مجموع میزان احتمال صدق وجود خدا بیش از میزان احتمال نبود خدا می‌شود. منکران علاوه بر دلیل «وجود شرور» در عالم، دلیل «اختفای الهی» را نیز مطرح کرده‌اند؛ اما چون دلیل مزبور حتی در حد یک دلیل استقرائی مقولی خوب هم نیست، موجب افزایش احتمال خداپاوری نمی‌شود. غیر از این دو دلیل، عمده مباحث منکران خداوند نقدهایی است که به ادله اثبات وجود خدا وارد کرده‌اند؛ یعنی ایشان شواهد دیگری برای ادعای خود مبنی بر نبود خداوند ارائه نکرده‌اند (سوئین برن، ۲۰۰۴، ص ۹).

(ب) اشکال آنتونی فلو

از دیدگاه فلو براهین اثبات وجود خدا را باید به دو قسم تقسیم کرد: ۱. براهینی که به‌صورت مستقل، از احتمال نسبی برخوردارند. ۲. براهینی که به‌صورت مستقل، کاملاً بی‌اعتبارند. او می‌گوید: نمی‌توان مطلقاً گفت که از انباشت ادله‌ای که به‌تنهایی ناموفق بوده‌اند، یک دلیل انباشتی موفق می‌توان تشکیل داد، بلکه باید گفته شود: از انباشت ادله‌ای که به‌صورت مستقل از احتمال نسبی برخوردارند، می‌توان یک دلیل انباشتی موفق به‌دست آورد. او قسم دوم را تشبیه به سطل‌های سوراخ‌دار می‌کند که به‌تنهایی نمی‌توانند آب را نگه دارند. بدین‌روی، به‌صورت مجموعی هم نمی‌توانند موفق به نگه‌داری آب شوند (میچل، ۱۹۷۳، ص ۴۰).

پاسخ: *بازیل میچل* به این اشکال این‌گونه پاسخ می‌دهد: ما قبول داریم اگر اجزای برهان انباشتی کاملاً بی‌اعتبار باشند برهان انباشتی تشکیل نمی‌شود، ولی این نقد برهان انباشتی اثبات آموزه‌های دینی نیست. شما ابتدا باید اثبات کنید که اجزای این برهان انباشتی خاص که - مثلاً - برای اثبات وجود خدا اقامه شده است، به‌صورت مستقل کاملاً نامعتبرند. سپس ادعا کنید که برهان انباشتی از این ادله نامعتبر نیز نامعتبر است. ولی تا وقتی که چنین کاری را نکرده‌اید حرف شما (*آنتونی فلو*) در حد یک یادآوری مفید خواهد ماند (همان).

به‌عبارت‌دیگر، فلاسفه قائل به برهان انباشتی معتقدند: ادله استقرائی به‌تنهایی نتیجه را تأیید می‌کنند؛ یعنی احتمال صدق نتیجه را کمتر از ۵۰ درصد افزایش می‌دهند، ولی نمی‌توان با این حد از احتمال به باور موجه دست یافت، بلکه برای باور موجه باید احتمال صدق نتیجه بیش از ۵۰ درصد باشد. بنابراین باید این ادله را انباشتی در نظر بگیریم تا با همیاری یکدیگر بتوانند نتیجه را معقول و موجه کنند.

مراد از اینکه فلاسفه مزبور ادله استقرائی را به‌صورت مستقل از هم، ناکارآمد می‌دانند این است که به‌تنهایی نمی‌توانند مدعا را موجه و معقول کنند، نه اینکه قدرت اثبات‌کنندگی آن ادله مساوی صفر باشد. بنابراین *میچل* در جواب اشکال به این نکته اشاره دارد که اگر ادله به‌تنهایی قدرت اثبات‌کنندگی‌شان مساوی صفر بود، از انباشت آنها چیزی حاصل نمی‌شد؛ ولی چنین چیزی هنوز اثبات نشده است.

نقد و بررسی برهان انباشتی از دیدگاه فلاسفه اسلامی

از دیدگاه فلاسفه اسلامی برهان انباشتی از دو جهت مهم قابل نقد است: یکی از حیث روش استدلال و دوم از حیث نتیجه استدلال. برهان انباشتی از یک‌سو یک دلیل علمی و استقرائی برای اثبات وجود خداوند است و از سوی دیگر، نتیجه این استدلال احتمال است، در حالی که فلاسفه اسلامی معتقدند: مسائل فلسفی باید با روش تعقلی و با نتیجه یقین معرفت‌شناختی اثبات شوند. برای تبیین نقد فلاسفه اسلامی ابتدا لازم است «روش علمی» و «روش تعقلی» را توضیح دهیم:

مراد از «روش علمی» در این پژوهش، استقراگرایی است. استقراء یعنی: با بررسی افراد یک ماهیت و یافتن خاصیت مشترکی در بین آنها، حکم کنیم که خاصیت مزبور برای آن ماهیت، ثابت و در همه افراد آن، تحقق دارد (ابن‌سینا، ۱۳۹۶، ص ۱۳۷). این کار را در اصطلاح منطقی، «استقراء» می‌نامند. در استقراء اگر تمام افراد یک ماهیت بررسی شوند «استقراء تام» و اگر برخی از آنها مشاهده شوند «استقراء ناقص» نامیده می‌شوند (حلی، ۱۳۹۱، ص ۲۹۷). روشی که در علم استفاده قرار می‌شود استقراء ناقص است و استقراء تام عملاً میسر نیست. بنابراین کاربردی در علوم ندارد (همان، ص ۲۹۶). استقراء ناقص موجب یقین نمی‌شود؛ زیرا همواره چنین احتمالی (هرقدر هم ضعیف باشد) وجود دارد که بعضی از افرادی که بررسی نشده‌اند دارای این خاصیت نباشند. در نتیجه از روش استقرائی ناقص عملاً نمی‌توان یک نتیجه یقینی غیرقابل تردید گرفت (مصباح یزدی، ۱۳۸۶، ص ۱۰۹).

مراد از «روش تعقلی» در مباحث فلسفی، روش قیاسی است که از مقدمات عقلی محض تشکیل می‌شود. این مقدمات، یا از بدیهیات اولیه هستند یا به آنها منتهی می‌شوند، نه به بدیهیات ثانویه، مثل تجربیات. قیاس هنگامی

یقین‌آور است که علاوه بر داشتن شکل صحیح و واجد شرایط منطقی، هریک از مقدمات آن هم یقینی باشد. و قضایای یقینی اگر خودشان بدیهی نباشند ناگزیر باید به بدیهیات اولیه منتهی شوند؛ یعنی از قضایایی استنتاج شده باشند که نیازمند استدلال نباشند (همان، ص ۱۱۰-۱۱۱).

از دیدگاه فلاسفه اسلامی در مسائل فلسفی، باید روش استدلال «روش تعقلی» باشد و نتیجه استدلال، یقین معرفت‌شناختی باشد و استفاده از روش علمی در فلسفه اساساً ممکن نیست؛ زیرا روش علمی و روش تعقلی در هر عملی نمی‌تواند کارایی داشته باشند و هرکدام از آنها قلمرو خاصی دارند و این مرزبندی میان علوم، یک امر اعتباری نیست و بستگی به نحوه وجود و تحقق موضوع خود علم و موضوعات مسائل آن علم دارد.

شهید مطهری در رابطه با روش تحقیق در فلسفه معتقد است: روش فکری خاص هر علمی عبارت است از: یک نوع ارتباط فکری خاصی که بین انسان و موضوع آن علم باید برقرار شود و روشن است که نوع ارتباط فکری بین انسان و شیئی از اشیا بستگی دارد به نحوه وجود و واقعیت آن شیء؛ مثلاً اگر شیئی از نوع اجسام است ناچار باید ارتباط جسمانی و مادی بین انسان و آن شیء برقرار شود و احساس و آزمایش عملی، همان ارتباطات مادی است که دستگاه فکر با اشیا پیدا می‌کند، و اگر آن شیء وجود نفسانی دارد باید به صورت مشاهده‌ای حضوری و نفسانی که یگانه وسیله ارتباط ذهن با آن شیء است، باشد؛ و اگر آن شیء کیفیت عقلانی دارد یعنی: حقیقتی است که عقل با اعمال قوه انتزاع آن را یافته است. پس باید با سبک قیاس و برهان و تحلیل عقلانی بررسی گردد. از اینجا می‌توان نقش مهمی را که موضوعات گوناگون در علوم دارند دریافت؛ زیرا شیوه خاص تحقیق هر علم از ناحیه موضوع آن علم سرچشمه می‌گیرد (مطهری، ۱۳۹۰، ج ۶ ص ۴۷۸). بنابراین، از دیدگاه فلاسفه اسلامی، موضوع فلسفه «وجود بما هو وجود» است و مسائل این موضوع عبارتند از: وحدت و کثرت و علیت و معلولیت و وجوب و امکان و مانند آن که همه این موضوعات مفاهیم صرفاً عقلانی هستند و روشن است که کنجکاوی درباره آنها جز با بررسی‌های عقلانی میسر نیست (همان، ص ۴۷۹). روش‌های علمی در این‌باره کارایی ندارند؛ زیرا موضوع این روش‌ها محسوسات است و مباحث فلسفی در زمره محسوسات نیستند (خرازی، ۱۴۲۷ق، ج ۱، ص ۱۲).

از دیدگاه فلاسفه اسلامی باید در مسائل فلسفی به یقین معرفت‌شناختی برسیم و احتمال و ظن در فلسفه از ارزش علمی برخوردار نیست. در فلسفه و کلام اسلامی، یقین به دو قسم تقسیم می‌شود: یقین معرفت‌شناختی و یقین روان‌شناختی. «یقین معرفت‌شناختی» که از آن به «یقین بالمعنی الاخص»، «یقین ریاضی»، «یقین علمی» و «یقین فلسفی» نیز یاد می‌شود، عبارت است از: «الیقین هو التصدیق الجازم المطابق للواقع الثابت» (طوسی، ۱۳۶۳، ص ۴۹-۳۶).

در این تعریف «یقین معرفت‌شناختی» چهار قید درج شده است. تصدیق، جزم، مطابقت با واقع و ثبات (عدم قابلیت زوال یا نقض). قید اول جنس تعریف است که شامل ظن هم می‌شود. با قید دوم، ظن و با قید سوم، جهل مرکب، و با قید چهارم، تقلید از تعریف مذکور خارج می‌گردد. طبق این تعریف، در «یقین معرفت‌شناختی»، علم مضاعف شرط است؛ یعنی یقین علمی - در حقیقت - متشکل از دو علم است؛ مثلاً، وقتی ما یقین داریم که کل از

جزء بزرگ‌تر است، این یقین ما از دو یقین و علم تشکیل شده است: یکی علم و یقین به بزرگ‌تر بودن کل از جزء و دومی علم و یقین به اینکه محال است کل از جزء بزرگ‌تر نباشد. اگر یقینی متشکل از این دو علم نباشد، در منطق برهان، به آن «یقین» نمی‌گویند. بنابراین، «یقین بالمعنی الاخص» عبارت است از: علم به ثبوت چیزی برای چیزی همراه با استحاله نقیض آن (صدر، ۱۳۹۸، ص ۳۲۲).

اما «یقین روان‌شناختی» که از آن به «یقین ذاتی» نیز تعبیر می‌شود، یقینی است که از تلقین برمی‌خیزد. اگر چیزی را چندبار به کسی تلقین کنند، به تدریج برای او باور پیدا می‌شود و براساس آن یقین، عمل می‌کند (جوادی آملی، ۱۳۹۳، ص ۲۴۰). به بیان دیگر، یقین بالمعنی الاعم عبارت است از: مطلق اعتقاد جازم که ضرورتی ندارد در آن، احتمال خلاف منتفی باشد (مظفر، بی‌تا، ص ۳۵۹)؛ مثلاً، انسان خواب هولناکی می‌بیند و از آن خواب یقین می‌کند که مرگش نزدیک است، و یا گاهی نامه‌ای که خطش بسیار شبیه خط دوستش است به دستش می‌رسد و یقین می‌کند که نامه از دوستش است. اما در عین حال، اصلاً محال نمی‌بیند که زنده بماند یا نامه از طرف دوستش نباشد، با آنکه احتمال این معنا را نمی‌دهد، لیکن احتمال ندادن به معنای استحاله نیست (صدر، ۱۳۹۸، ص ۳۲۲).

از دیدگاه علامه طباطبائی ما باید در مسائل فلسفی به شکلی بحث کنیم که منتج به یقین معرفت‌شناختی باشد، وگرنه شک ما درباره حقیقت اشیا برطرف نمی‌شود. او معتقد است: برای اینکه بحث درباره واقع بما هو واقع یقینی باشد، تنها باید از قیاس برهانی استفاده کرد. در نتیجه در فلسفه از دیگر انواع قیاس، یعنی قیاس جدلی، خطابی، شعری و مغالطی و از روش‌های علمی که منتج احتمال‌اند، نمی‌توان بهره برد (طباطبائی، ۱۳۸۶، ص ۱۴). حکیم سبزواری تصریح می‌کند که «آنچه در حکمت (فلسفه) مورد اتباع است، برهانی است که منتج یقین باشد؛ زیرا ظن هیچ اعتباری در حکمت ندارد» (سبزواری، ۱۳۹۰، ص ۱۰۹).

بحث و بررسی

ادله اثبات وجود خداوند یا یقینی هستند یا اقلایی. فلاسفه اسلامی عمدتاً در مباحث فلسفی بر ادله یقینی تکیه کرده‌اند و اثبات احتمالی و ظنی را در این مباحث بی‌ارزش می‌دانند و معتقدند: باید به یقین نافی شک دست پیدا کنیم. اما از دیدگاه نگارنده دلایل ظنی و اقلایی تا زمانی که رد نشده‌اند، در طریق کاشفیت هستند، هر چند بالفعل کاشف از واقع نیستند. اگر کسی بتواند با برهان یقین‌آور به اثبات وجود خدا برسد و بتواند به یقین نافی شک دست پیدا کند قطعاً به واقعیت دست پیدا کرده است؛ ولی اگر کسی نتواند از این طریق به یقین نافی شک دست پیدا کند، با ادله اقلایی و ظنی تا حدی می‌تواند به واقعیت نزدیک شود. به عبارت دیگر، اولویت اول این است که بکوشیم به یقین نافی شک برسیم تا واقعیت کامل برای ما کشف شود؛ ولی اگر چنین نشد، ادله اقلایی می‌توانند تا حدی ما را به کشف واقعیت نزدیک کنند. این درست نیست که بگوییم: یا ادله قیاسی یقین‌آور باید باشد یا هیچ دلیلی قابل قبول نیست؛ زیرا ما به دنبال کشف واقعیت هستیم. حال اگر توانستیم واقعیت را صددرصدی کشف کنیم که بسیار خوب است، ولی اگر نتوانستیم صددرصدی کشف کنیم دست کم هر قدر می‌توانیم باید به کشف واقعیت نزدیک شویم.

بسیاری از مسائل علمی، کلامی، اصولی، فقهی، قضایی و تاریخی با ادله اقلی، به‌ویژه با انباشت این ادله اثبات می‌شوند و روشن است که ما در همه این امور به‌دنبال کشف واقعیت هستیم و این ادله ما را در این امور به واقعیت نزدیک می‌کند. از سوی دیگر نوع عقلا بر این ظن تکیه و بدان عمل می‌کنند. یک نمونه برای اثبات مسئله تاریخی با جمع ادله اقلی ذکر می‌کنیم:

آیت‌الله سبحانی در چندین کتاب و مقاله، به بحث «جمع القرائن و الشواهد» برای اثبات نبوت مدعی صادق می‌پردازد. ایشان بعد از آنکه این بحث را ساری و جاری در محاکم قضایی برای حل و فصل دعوی و نزاعات و صدور حکم توسط قاضی می‌داند، تصریح می‌کند که می‌توان عیناً همین رویکرد را در اثبات نبوت مدعی صادق به کار گرفت. ایشان می‌گوید: این راه سوم برای تمییز پیامبر راستین از کاذب است، و این راه یک ضابطه شایع در محاکم قضایی است که برای حل اختلافات به آن تکیه می‌شود... و این راه کامل می‌شود به سبب جمع کردن قرائن و شواهدی که ممکن است ادعای مدعی را تأیید کنند یا منکر را انکار کنند و به سبب ضمیمه کردن برخی از آنها به برخی دیگر، یقین به صحت ادعای او حاصل شود یا او انکار گردد (سبحانی، ۱۴۱۸ق، ص ۳۸۴ و ۴۲۸؛ همو، ۱۴۱۲ق، ص ۱۱۷؛ همو، ۱۴۲۵ق، ج ۱، ص ۳۹).

به اعتقاد وی این رویکرد استدلالی، ادله و شواهد و قرائن ظنی و احتمالی را یقین‌آور می‌کند. از عبارت او چنین استفاده می‌شود که عدد معینی برای تعداد شواهد موجود در این نوع برهان مدنظر نیست و شواهد باید آن مقدار باشد که یقین حاصل شود و حصول یقین نسبت به افراد متفاوت است. وی از مجموع قرائن و شواهدی همچون اخلاق و روایات کمالی پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله در طول حیاتش، چه قبل از اسلام و چه پس از آن، محیط ظهور اسلام، مضمون دعوتش، نحوه دعوت او به دین و ویژگی‌های پیروان آن حضرت و مانند آن، نبوت مدعی را که جامع این صفات و اوصاف است نتیجه می‌گیرد و سرانجام مطرح می‌کند که گرچه این ادله و شواهد به صورت مجزا مفید یقین نیستند، اما به صورت انباشتی مفید یقین هستند (سبحانی، ۱۴۱۸ق، ص ۳۸۴-۳۸۶ و ۴۲۸-۴۳۴).

به نظر می‌رسد مراد ایشان از «یقین»، یقین منطقی نیست، بلکه همان اطمینان و ظن قوی است که تاحدی کاشف از واقع باشد؛ زیرا یقین منطقی نافی شک از قیاسی که مقدمات یقینی دارد، حاصل می‌شود، و معلوم است که ما در بحث اثبات نبوت مدعی صادق، به‌دنبال کشف واقعیت هستیم.

ظن‌آوری ادله اقلی از درجات متفاوتی برخوردار است، برخی از آنها ما را خیلی به واقعیت نزدیک می‌کند و برخی کم. ولی اگر این ادله اقلی را به صورت انباشتی ملاحظه کنیم، بسیار به واقعیت نزدیک شده‌ایم و حتی برخی همچون *فخر رازی* مدعی شده‌اند که انباشت ادله اقلی در باب اثبات وجود خدا، ما را به یقین می‌رساند که مراد ایشان از یقین، بسیار نزدیک شدن به واقعیت است، نه یقین منطقی.

فخر رازی از جمله فلاسفه اسلامی است که در قرن ششم هجری به اهمیت کارکرد تکرر ادله پی برده و از آن برای اثبات وجود خداوند استفاده کرده است. او در آثار خود، به‌ویژه در کتاب *المطالب العالیه من العلم الالهی* که جلد نخست آن به دلایل اثبات وجود خداوند پرداخته است و مفصل‌ترین کتاب کلامی - فلسفی وی به‌شمار می‌آید، بحث

تکثر ادله را مطرح کرده است. وی دلایل اثبات وجود خداوند را به دو دسته تقسیم می‌کند: دلایل یقینی و دلایل اقلی. «دلایل یقینی» استدلال‌هایی هستند مبتنی بر طرق امکان ذات، حدوث ذات و امکان صفات و حدوث صفات. او برای دلایل اقلی از سه حوزه یاد می‌کند: علوم تاریخی، معرفت و شناخت احوال پیشینیان؛ علوم متعلق به اصحاب ریاضیات و ارباب مکاشفات؛ و قسم سوم علوم ناظر بر عالم یا علوم دنیوی (فخر رازی، ۱۴۰۷ق، ج ۱، ص ۳۳۹).

فخر رازی معتقد است: اگر ادله اقلی را به صورت انباشتی و مجموعی در نظر بگیریم، به یک نتیجه یقینی دست پیدا می‌کنیم. وی می‌گوید: تکثر ادله اقلی منتهی به افاده یقین می‌شود؛ زیرا یک دلیل اقلی مفید ظن است، ولی وقتی دلیل دیگری بر این دلیل اول ضمیمه می‌شود، ظن اولی قوت پیدا می‌کند و همچنین در ضمیمه ادله دیگر این ظن قوی‌تر می‌شود، تا اینکه سرانجام منتهی به حصول یقین می‌گردد (همان).

مراد فخر رازی از «یقین» همان نزدیک شدن به واقعیت است که احتمال صدق نقیض خود را دربر دارد و نافی شک نیست؛ زیرا یقین نافی شک از ادله قیاس برهانی حاصل می‌شود که مقدمات یقینی دارد. از این عبارت فخر رازی استفاده می‌شود که قبل از *بازیل میچل* و *سوئین برن* از بین متکلمان اسلامی کسانی بوده‌اند که به اهمیت کارکرد برهان انباشتی پی برده‌اند، ولی با عنوان «برهان انباشتی» از آن یاد نکرده‌اند.

از جمله فلاسفه دیگر که معتقدند با انباشت شواهد و ادله می‌توان به نتیجه یقینی در باب اثبات وجود خدا رسید، شهید صدر است. شهید صدر در مقدمه *الفتاوی الواضحه* که مستقلاً تحت عنوان *موجز فی اصول الدین* چاپ شده، دو نوع استدلال برای اثبات وجود خداوند اقامه کرده است: نوع اول را دلیل علمی «استقرائی» و نوع دوم را «دلیل فلسفی» نامیده است. در اینجا به اختصار دلیل علمی یا استقرایی ایشان را گزارش می‌کنیم. البته ناگفته نماند که دلیل استقرائی شهید صدر فقط در برهان نظم است، نه ادله دیگر اثبات وجود خدا.

او دلیل علمی را این‌گونه بیان می‌کند که هر دلیلی بر حس و تجربه اعتماد و از شیوه دلیل استقرائی مبتنی بر حساب احتمالات تبعیت کند دلیل علمی است. شیوه شهید صدر در اقامه دلیل علمی بر اثبات وجود خداوند عبارت است از: شیوه دلیل استقرائی قائم بر حساب احتمالات. بر این اساس منهجی که ایشان در اثبات خداوند دنبال می‌کند همان منهجی است که ما در زندگی عادی و روزانه خود در علوم تجربی به کار می‌گیریم. برای مثال، وقتی پستی نامه‌ای را برای شخصی می‌آورد، او از روی قرائن و شواهد ظاهری پی می‌برد که مثلاً نامه از برادر اوست. در علم پزشکی هم تأثیر یک دارو را بر بیماری‌ها به همین شیوه به دست می‌آورند. عالم طبیعی نیز بر اساس شواهد و قرائن به همین نحو - مثلاً - پی به وجود الکترون می‌برد. در همه این مثال‌ها، در حقیقت منهج و شیوه عمل عبارت است از: دلیل استقرائی مبتنی بر حساب احتمالات.

- شهید صدر مراحل این شیوه را این‌گونه بیان می‌کند:
۱. مواجهه با شواهد و ظواهر حسی و تجربی فراوان؛
 ۲. ارائه فرضیه‌ای برای تفسیر آن شواهد؛

۳. بررسی اینکه اگر فرضیه ارائه شده کاذب و نادرست باشد، آیا حضور و وجود آن شواهد و قرائن مجموعاً و در کنار هم به شدت ضعیف (مثل یک درصد یا یک در هزار) است یا نه.

۴. در صورتی که نتیجه بررسی در مرحله قبل مثبت باشد، با تمسک به همان شواهد و ظواهر، حکم به صدق فرضیه می‌کنیم.

۵. اگر احتمال وجود آن شواهد مجموعاً در رابطه با میزان اثبات فرضیه طرح شده توسط آن شواهد، نسبت به احتمال عدم آن شواهد، برفض کذب فرضیه بیشتر باشد، میزان اثبات فرضیه بالاتر می‌رود، تا حدی که در حالات عادی انسان را به درجه یقین می‌رساند.

درواقع ملاک‌های ارزیابی همان ملاک‌هایی است که وی در کتاب *الاسس المنطقیه* ذکر کرده است. وی با ارائه مثال‌های گوناگونی از زندگی عادی انسان‌ها و نیز مثال‌هایی از علوم تجربی، مراحل مذکور را نشان داده و سپس به همین نحو فرضیه اثبات وجود خداوند را مطرح و آن را اثبات کرده است. شهید صدر با ارائه شواهد و قرائن فراوانی، همچون جلوه‌های بی‌شمار نظم در جهان که اگر هر کدام تعبیر کند و یا در جای خود نباشد، حیات به کلی نابود می‌شود، فرضیه وجود خداوند را برای تبیین و تفسیر آن نظم شگرف مطرح و آن را اثبات می‌کند (صدر، ۱۳۴۱ق، ص ۲۱-۳۹؛ همو، ۱۴۱۷ق، ص ۱۲۷-۱۴۸؛ سوئین برن، ۱۳۸۱، ص ۲۳۱-۲۳۲). بنابراین شهید صدر نیز با انباشت شواهد حسی، وجود خداوند را به صورت یقینی اثبات می‌کند؛ زیرا او معتقد است: از انباشت احتمالات، یقین متولد می‌شود.

از دیدگاه نگارنده، دلیل علمی شهید صدر نزدیک به برهان انباشتی *بازیل میچل* است؛ زیرا *میچل* معتقد است: انباشت شواهد و ادله می‌تواند یک مدعا یا تفسیر را معقول و معنادار نشان دهد. شهید صدر نیز با انباشت شواهد جزئی حسی از نظم‌های شگرف جهان، می‌خواهد اثبات کند که این شواهد تنها می‌توانند فرضیه وجود خدا را معنادار نشان دهند، نه فرضیه‌های جایگزین را. به عبارت دیگر، فرضیه وجود خدا بهترین تبیین برای شواهد موجود است. چنانکه در تبیین نظر *فخر رازی* گفتیم، در اینجا نیز نمی‌تواند مراد یقین نافی شک باشد، بلکه مراد نزدیک شدن به واقعیت است.

سوئین برن نیز معتقد است: هر قدر بیشتر به یقین نزدیک شویم به همان مقدار از باور قدرتمندتری برخوردار خواهیم بود. ایشان با طرح برهان انباشتی سعی بر این دارد که باورهای خود را با درصد احتمال بالایی اثبات کند (سوئین برن، ۲۰۰۵، ص ۵۴).

از دیدگاه نگارنده برهان انباشتی را نمی‌توان به ادله قیاسی یا استقرائی یا شواهد حسی و مانند آن محدود کرد، بلکه اجزای این برهان می‌تواند از هر دلیل و شاهدهی تشکیل شود و می‌تواند تا جایی پیش برود که ما را به واقعیت بسیار نزدیک‌تر کند. در بسیاری از زمینه‌ها و شرایط ما ناچاریم برای اثبات مدعای خود از این برهان بهره ببریم؛ از جمله اگر بخواهیم وجود خدا را برای ملحدان و مردم عادی اثبات کنیم این برهان بهترین دلیل خواهد بود؛ زیرا بسیاری از ملحدان مقدمات ادله قیاسی برهانی را قبول نمی‌کنند و بسیاری از مردم عادی برایشان سخت است با

براهین قیاسی فلسفی بتوانند به وجود خداوند علم پیدا کنند. بدین‌روی در این شرایط با انباشت هر دلیل اقتاعی که مقبول مخاطب است، می‌توان برای وی یک دلیل اطمینان‌آور اقامه کرد و اگر او معاند و لجباز نباشد، می‌تواند با ملاحظهٔ مجموعی ادله اقتاعی، به یک اطمینان و آرامش درونی نسبت به صدق مدعا برسد و این اطمینان ناشی از این است که این ادله تا حدی کاشف از واقع هستند.

میزان سنجش درجه احتمال بستگی به فاعل شناسا دارد. افراد با ذهنیت‌های گوناگون در شرایط متفاوت نسبت به یک دلیل واکنش‌های مختلفی دارند؛ مثلاً یک دلیل برای شخص ۵۰ درصد احتمال می‌آورد، ولی برای شخص دیگر ۷۰ درصد و شخص دیگری را بسیار به واقعیت نزدیک می‌کند. مقدمات و اجزای برهان انباشتی را تا جایی باید ادامه داد که مخاطب استدلال به اطمینان برسد و نسبت به مدعا دغدغه نداشته باشد. در طول تاریخ، بیشتر عقلا با ملاحظه مجموعی ادله و شواهد اقتاعی گوناگون، به وجود خدا و معاد و نبوت و امامت اعتقاد پیدا کرده‌اند، نه با برهان‌های یقین‌آور فلسفی، و نمی‌توانیم مدعی شویم که اعتقاد و دین همه این افراد به خطاست.

نکته‌ای که لازم است بیان شود این است که این برهان تا زمانی می‌تواند یک باور را موجه کند که در مقابلش ملحدان نتوانند برهان انباشتی بر نبود خداوند اقامه کنند. اگر ملحدان از چالش‌های ادله وجود خدا یک برهان انباشتی بسازند، می‌توانند برهان ما را با مشکل مواجه سازند. برهان انباشتی مختص اثبات وجود خداوند نیست، بلکه برای هر مدعایی می‌توان برهان انباشتی اقامه کرد.

نتیجه‌گیری

در این مقاله، برهان انباشتی بر اثبات وجود خداوند را بررسی کردیم. ابتدا پیشینه آن را بیان و سپس به تقریر میچل، سوئین برن، دیویس و پلین اشاره نمودیم و بعد از آن، نقدهای برخی از فلاسفه غربی و فلاسفه اسلامی را آوردیم و بعد پاسخ مدافعان برهان انباشتی را از این نقدها مطرح ساختیم. چنانکه مشخص شد، برهان انباشتی تنها برهان موجه و معقول برای اثبات وجود خداوند از دیدگاه برخی از فلاسفه غربی است و بقیه ادله را به‌عنوان مؤید و شاهد برای مدعا ذکر می‌کنند. ما با بیان شواهدی از متکلمان اسلامی ثابت کردیم که قبل از فلاسفه غربی، متکلمان اسلامی به معنای این برهان توجه داشته‌اند، گرچه اولین بار اصطلاح «برهان انباشتی» را بازیل میچل مطرح نموده، ولی اصل بحث در میان متکلمان اسلامی مطرح بوده است. در پایان، از برهان انباشتی دفاع کردیم و گفتیم: لازم نیست در مباحث فلسفی لزوماً به یقین نافی شک برسیم، بلکه هر قدر بتوانیم به واقعیت نزدیک‌تر شویم، به همان اندازه ارزش معرفت‌شناختی دارد و بدیهی است که انباشت ادله اقتاعی، ما را از یک دلیل اقتاعی بیشتر به واقعیت نزدیک می‌کند. در طول تاریخ، بیشتر عقلا با این برهان به اعتقادات اساسی خود دست پیدا کرده‌اند. به‌عبارت‌دیگر، چون برهان انباشتی، تا حدی کاشف از واقعیت است، از ارزش معرفت‌شناختی برخوردار است، ولی ارزش معرفت‌شناختی آن در حد یقین منطقی نیست.

منابع

- ابن سینا، حسین بن عبدالله، ۱۳۹۶، *اشارات و تنبیهاات*، تحقیق مجتبی زارعی، چ چهارم، قم، بوستان کتاب.
- ای. پلین، دیوید، ۱۳۸۳، *مبانی فلسفه دین*، گروه مترجمان، ویرایش سید محمود موسوی، قم، بوستان کتاب.
- جوادی آملی، عبدالله، ۱۳۹۳، *دین‌شناسی*، قم، اسراء.
- حلی، حسن بن یوسف، ۱۳۹۱، *الجواهر النضید*، تحقیق محسن بیدارفر، چ پنجم، قم، بیدار.
- خرازی، سید محسن، ۱۴۲۷ق، *بدایة المعارف الالهیات*، چ پانزدهم، قم، مؤسسه النشر الاسلامی.
- دیویس، سی. اف. ۱۳۹۱، *ارزش معرفت‌شناختی تجربه دینی*، ترجمه علی شیروانی و حسینعلی شیدان شید، قم، مفید.
- سبحانی، جعفر، ۱۴۱۲ق، *الهیات علی هدی الكتاب و السنه و العقل*، چهار جلد، چ سوم، قم، مرکز العالمی للدراسات الاسلامیه.
- _____، ۱۴۱۸ق، *محاضرات فی الهیات*، تلخیص علی ربانی گلپایگانی، چ ششم، قم، مؤسسه نشر اسلامی.
- _____، ۱۴۲۵ق، *رسائل و مقالات*، شش جلد، چ دوم، قم، مؤسسه امام صادق (ع).
- سبزواری، هادی، ۱۳۹۰، *شرح المنظومه فی المنطق و الحکمه*، تحقیق محسن بیدارفر، چ دوم، قم، شریعت.
- سوئین برن، ریچارد، ۱۳۸۱، *آیا خدایی هست؟*، ترجمه محمد جاودان، قم، مفید.
- صدر، سید محمدباقر، ۱۳۴۱ق، *الفتاوی الواضحه*، بیروت، دارالتعارف للمطبوعات.
- _____، ۱۴۱۷ق، *الموجز فی اصول الدین*، تحقیق عبدالجبار الرفاعی، قم، حبیب.
- _____، ۱۳۹۸، *الاسس المنطقیه*، بیروت، دارالتعارف للمطبوعات.
- طباطبائی، سید محمدحسین، ۱۳۸۶، *نهایة الحکمه*، تحقیق غلامرضا فیاضی، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ع).
- طوسی، نصیرالدین، ۱۳۶۳، *اساس الاقتباس*، تصحیح موسی رضوی، تهران، دانشگاه تهران.
- فخرالدین رازی، ۱۴۰۷ق، *المطالب العالیه من العلم الالهی*، تحقیق احمد حجازی سقا، بیروت.
- محمدرضایی، محمد و دیگران، ۱۳۸۸، *جستارهایی در کلام جدید*، چ دوم، قم، دانشگاه قم.
- مصباح یزدی، محمدتقی، ۱۳۸۶، *آموزش فلسفه*، چ هفتم، تهران، شرکت چاپ و نشر بین الملل.
- مطهری، مرتضی، ۱۳۹۰، *مجموعه آثار*، چ پانزدهم، تهران، صدرا.
- مظفر، محمدرضا، بی‌تا، *المنطق*، چ دوازدهم، قم، دارالعلم.

Mitchell, Basil, 1973, *The Justification of Religious Belief*, The Macmillan Press, LTD, London and Basingstoke.

Mackie, J. L., 1973, *The Miracle of Theism*, Oxford, University Press, LTD.

Swinburne, Richard, 2004, *The Existence of God*, Oxford, University Press.

_____, 2008, *Epistemic, Justification*, Oxford, University, Press.

Dear Hasan

Here are my answers to your questions. An inductive argument is an argument which increases the probability of a conclusion. Several inductive arguments taken together, each of which increases the probability of a common conclusion, are cumulative; that is, together they make the conclusion a lot more probable than they would do independently. I think you must discover from your own university whether your thesis examiners will require you to discuss the nature of inductive argument at any great length; your thesis supervisor can no doubt advise you on this. But note that all cumulative arguments are inductive. This is because if a later such argument makes the conclusion of an earlier argument more probable than the earlier argument does by itself, the earlier argument can only have been an inductive or probabilistic argument; it could not have been a valid deductive argument. You ask who 'started for the first time cumulative arguments for the existence of God'. The phrase 'cumulative argument' is certainly a phrase used only in recent discussions. My predecessor as Professor the Philosophy of Religion at Oxford, Basil Mitchell, wrote a book entitled *The Justification of Religious Belief*; and he advocated a 'cumulative case' for the existence of God. But the idea that more than one argument can increase the probability that there is a God is surely very old. Thus, many early Christian theologians argued to the existence of God from 'the harmony' in nature. They pointed out that the different elements of which the universe was made (in their view, these were earth, air, fire and water) were so arranged that they produced night regularly succeeding day, and earth as well as sea (both of which are useful to us), and that the elements were so well balanced in our own bodies as to make an efficient body. See for example the later parts of Athanasius's work *Against the Heathens*. Such a writer was arguing that each separate phenomenon produces additional evidence for the existence of God beyond that produced by other phenomena. The main constitutive arguments of my own cumulative case for the existence of God in my book *The Existence of God* are contained in chapters 7, 8, 9, 10, 12 & 13. Chapter 11 discusses an argument against the existence of God; and the earlier chapters explain the nature of inductive arguments and how together they make a cumulative case. I hope I have answered your questions.

With best wishes - Richard Swinburne.

نوع مقاله: پژوهشی

رویکرد قرآنی ائمه اطهار علیهم السلام به توحید ذاتی و صفاتی

ali.amini1353@yahoo.com

کلیه علی امین رستمی / استادیار گروه تاریخ، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی علیه السلام

محمد جعفری / دانشیار گروه کلام و فلسفه دین مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی علیه السلام

دریافت: ۱۳۹۹/۰۶/۲۹ - پذیرش: ۱۳۹۹/۱۱/۱۸

چکیده

توحید از اصول اعتقادی اسلام است و در میان منابع اسلامی، قرآن بیش از هر منبع دیگری به تبیین آن پرداخته است. عالم‌ترین تبیین‌کنندگان توحید با رویکرد قرآنی امامان معصوم علیهم السلام هستند که دیگران را به آن سفارش نموده‌اند. نوشته پیش‌رو با شیوه «توصیفی و تحلیلی» سخنان امامان معصوم علیهم السلام درباره توحید ذاتی و صفاتی را تحلیل کرده است. در بخشی از مباحثی که از امامان علیهم السلام درباره توحید، به‌ویژه توحید ذاتی و صفاتی صادر شده، به آیات صریح قرآن استناد و گاهی از مفاهیم و مفاد آیات استفاده شده است. براساس این رویکرد، می‌توان براهین و استدلال‌های منطقی بر توحید ذاتی و صفاتی اقامه کرد و اصول اعتقادی صحیح را از آیات زلال وحی استخراج نمود.

کلیدواژه‌ها: رویکرد قرآنی، توحید، اقسام توحید، توحید ذات، توحید صفات.

قرآن کلام خداوند، سند نبوت، معجزه جاویدان خاتم انبیا و منبع اصلی همه معارف اسلامی است. بدین روی با فصیح‌ترین کلمات و بلیغ‌ترین بیان، مسائل اعتقادی و نیازهای دینی بشر را بازگو کرده است و خود در این باره فرموده: «وَنَزَّلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ تِبْيَانًا لِّكُلِّ شَيْءٍ» (نحل: ۸۹)؛ «وَمَا أَرْسَلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ إِلَّا لِنُبَيِّنَ لَهُمُ الَّذِي اخْتَلَفُوا فِيهِ» (نحل: ۶۴). از این گونه آیات معلوم می‌شود که قرآن کریم به تبیین اصول اعتقادی و کلام اسلامی بیشترین توجه را مبذول داشته و در همه زمینه‌های اعتقادی، مانند توحید، نبوت، امامت، معاد، و معارف مربوط به هر یک از محورهای یادشده، به روشنی بحث کرده است. قابل توجه است که در مباحث کلامی امامیه، از اصول دین و اصول مذهب (عدل و امامت) به دو گونه عقلی و نقلی بحث می‌شود. در بحث‌های نقلی، اتکای اصلی به آیات قرآن است و در مباحث عقلی و برهانی نیز گاهی از مبانی قرآنی استفاده می‌شود.

در مباحث کلامی، پس از هستی حق - جل جلاله - «توحید» او مطرح می‌شود. این واژه به معنای یگانگی خداوند، یکی از اصول اعتقادی اسلام است. واژه «توحید» مصدر باب «تفعیل» و به معنای «یگانه دانستن» است. ریشه این کلمه «وحد» به معنای انفراد است. از این رو «واحد» به چیزی اطلاق می‌شود که جزء ندارد (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲ق، ص ۵۵۱).

«توحید» در لغت، حکم به یکی بودن چیزی و علم به یکتایی اوست (جرجانی، ۱۳۷۰، ص ۹۶). در مباحث خداشناسی، «توحید» به معنای یکتاپرستی، یگانگی خدا، تنها و بدون شریک بودن خداست و در احادیث نقل شده از رسول خدا ﷺ و امامان شیعه، از جمله امیرمؤمنان علی ﷺ و امام صادق ﷺ به معنای شهادت دادن به مضمون «لا اله الا الله وحده لا شریک له» و مشابه آن به کار رفته است (ر.ک: صدوق، ۱۳۹۸ق، ص ۲۰، ۳۰، ۷۲).

توجه به توحید و تذکر به عدم آلودگی به شرک، از مسائل بسیار مهمی است که مورد اهتمام امامان معصوم ﷺ و پیروان آنان است. امیرمؤمنان علی ﷺ در وصیت خود به فرزندانش، فرمود: «وَصِيَّتِي لَكُمْ أَنْ لَا تُشْرِكُوا بِاللَّهِ شَيْئًا» (نهج البلاغه، ۱۳۷۹، ص ۸۷۴). همچنین در سخنانی که در حال احتضار ایراد نمود، تأکید فرمود: «أَمَّا وَصِيَّتِي، فَاللَّهُ لَا تُشْرِكُوا بِهِ شَيْئًا» (همان، ص ۴۵۳) و در خطبه‌ای دیگر، ظلم را سه قسم کرده و درباره قسم اول آن که شدیدترین اقسام است، فرمود: «أما ظلمی که بخشیده نمی‌شود، شرک به خداست و خدا فرموده: «إِنَّ اللَّهَ لَا يَغْفِرُ أَنْ يُشْرَكَ بِهِ وَيَغْفِرُ مَا دُونَ ذَلِكَ» (نساء: ۴۸ و ۱۱۶) (همان، ص ۵۷۵).

طبق کلام صریح آن حضرت، سخنان اینچنینی برگرفته از قرآن است و خداوند تبارک و تعالی در آیات متعدد بر آن تأکید نموده است؛ از جمله در سوره لقمان، و صایای حضرت لقمان به پسرش را یادآور شده، می‌فرماید: «وَإِذْ قَالَ لُقْمَانُ لِابْنِهِ وَهُوَ يَعِظُهُ يَا بُنَيَّ لَا تُشْرِكْ بِاللَّهِ إِنَّ الشِّرْكَ لَظُلْمٌ عَظِيمٌ» (لقمان: ۱۳).

تأکید بر توحید در سیره دیگر رهبران معصوم نیز مورد اهتمام جدی بوده است. امام زین‌العابدین ﷺ در رساله حقوق، با تاسی به قرآن، اولین تکلیف بزرگ انسان را این گونه بیان می‌نماید: «حَقُّ اللَّهِ الْأَكْبَرُ أَنْ تُعْبَدَهُ وَ لَا تُشْرِكَ بِهِ شَيْئًا» (صدوق، ۱۴۱۳ق، ج ۲، ص ۶۱۸؛ طبرسی، ۱۴۱۲ق، ص ۴۱۹).

بنابراین براساس نقل‌های تاریخی و روایی، امامان معصوم علیهم السلام برای تبیین مسئله توحید و رفع شبهات دیگران، به قرآن تمسک جسته‌اند و روایات پراکنده‌ای در منابع روایی و تاریخی در این باره وجود دارد. اما تا آنجا که نگارنده تتبع کرده، اثری مستقل که بیانگر رویکرد قرآنی ائمه به موضوع توحید باشد، نیافته است. بنابراین پژوهش در این موضوع ضرورت دارد. با توجه به گستردگی مبحث توحید، در این مقاله تنها به رویکرد قرآنی ائمه اطهار علیهم السلام به مسئله توحید در دو مبحث توحید ذاتی و صفاتی پرداخته شده است تا درآمدی بر پژوهش‌های آینده در این موضوع باشد.

اقسام توحید

برای بررسی رویکرد قرآنی ائمه اطهار علیهم السلام به مسئله توحید، لازم است نخست به اقسام توحید اشاره کنیم. آنگاه رویکرد قرآنی ایشان در دو قسم پیش گفته را بررسی نماییم. توحید یکی از مسائل عمیق و گسترده در مفاهیم دینی و قرآنی و دارای انواع و مراتبی است. این اصل مهم اسلامی براساس اعتبارات گوناگون، تقسیمات متعددی دارد. توحید به یک اعتبار، به نظری و عملی، و به اعتباری دیگر به توحید ذات، صفات، افعال و توحید در عبادت تقسیم می‌شود.

محققان اسلامی از میان اقسام پیش گفته، به چهار بخش آن توجه ویژه کرده‌اند که عبارت است از: توحید ذات، توحید صفات، توحید افعال و توحید در عبادت. لیکن بعضی از این اقسام، شعبه‌های دیگری دارد؛ مثلاً، توحید افعال شامل توحید در خالقیّت و توحید در ربوبیت و توحید در تقنین می‌شود (سبحانی، ۱۳۶۱، ج ۲، ص ۱۹ و ۱۸۱). در این مجال از تبیین تمام شاخه‌ها و مراتب شعبه‌ها صرف نظر می‌کنیم و فقط به دو قسم آن و رویکرد قرآنی امامان معصوم علیهم السلام در این زمینه می‌پردازیم:

۱. توحید ذاتی

توحید ذاتی خدای تبارک و تعالی بدین معناست که ذات خدا یکتا و بی‌همتاست و نظیر و مانندی ندارد: «لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ» (شوری: ۱۱). او بسیط است و هیچ‌گونه ترکیبی در او راه ندارد. از قسم اول، به «توحید واحدی» و از قسم دوم به «توحید احدی» تعبیر می‌شود. ذات اقدسش در سوره توحید (اخلاص) به هر دو نوع توحید ذاتی اشاره فرموده است. در آغاز این سوره می‌فرماید: «قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ». این همان توحید ذاتی، به معنای آن است که خداوند بسیط است و دارای اجزا نیست؛ و در آخر سوره می‌فرماید: «لَمْ يَلِدْ وَ لَمْ يُولَدْ وَ لَمْ يَكُنْ لَهُ كُفُوًا أَحَدٌ»؛ نه فرزندی دارد و نه از کسی زاده شده و برای او هیچ‌گاه شبیه و مانندی نبوده است؛ یعنی دومی برای خداوند وجود ندارد (ر.ک: سبحانی، ۱۴۱۱ق، ج ۲، ص ۱۱).

۱-۱. توحید ذاتی واحدی

این مفهوم توحیدی در جاهای گوناگون از بیانات امیرمؤمنان علی علیه السلام آمده است. حضرت در نهج البلاغه درباره خداوند تبارک و تعالی می‌فرماید: «لَمْ يُولَدْ سُبْحَانَهُ فَيَكُونُ فِي الْعِزِّ مُشَارَكًا» (نهج البلاغه، ۱۳۷۹، ص ۵۸۸).

خداوند را پدری نیست تا در قدرت شریک او باشد؛ زیرا معمولاً پدر هر قدرتمندی صاحب قدرت است. «وَلَمْ يَلِدْ فَيَكُونَ مَوْثِقًا هَالِكًا» (همان). توالد و تناسل در انسان برای بقای نوع و تبدیل افراد از پدر به فرزند است و غالباً پدر قبل از پسر می‌میرد و پسر از او ارث می‌برد. پس اگر خداوند فرزند داشت، چنین تالی فاسدی پیدا می‌شد. «لَمْ يَلِدْ فَيَكُونَ مَوْثِقًا» (همان، ص ۷۴۱). زاییدن با زاییده شدن ملازمه دارد و هر کس فرزند دارد، مسلماً پدری هم داشته است. بنابراین اگر خدا را فرزندی باشد، لازم است او را پدری هم باشد. «وَلَمْ يُولَدْ فَيَصِيرَ مَحْدُودًا» (همان)؛ زیرا زاییده شده حادث است و هر حادثی زمان و مکان معین و محدودی دارد. در این روایت، امیرمؤمنان علی علیه السلام توحید ذاتی واحدی را مبتنی بر آیات سوره اخلاص بیان کرده و به تفسیر آن پرداخته است.

در بخشی از گفت‌وگوی فتح بن یزید با امام رضا علیه السلام نیز حضرت به توحید ذاتی واحدی اشاره کرده و با استفاده از تعابیر قرآنی در جواب وی که درباره توحید پرسیده بود، فرمود: «وَهُوَ اللَّطِيفُ الْخَبِيرُ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ الْوَاحِدُ الْأَخَذُ الصَّمَدُ لَمْ يَلِدْ وَلَمْ يُولَدْ وَلَمْ يَكُنْ لَهُ كُفُوًا أَحَدٌ» (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۱، ص ۱۸؛ صدوق، ۱۳۹۸ق، ص ۶۱).

یکی از روایاتی که امیرمؤمنان علی علیه السلام با رویکرد قرآنی به توحید ذاتی واحدی پرداخته، پاسخ حضرت به پرسش‌های راهب مسیحی است. سؤال‌های راهب چنین است: آن چیست که خدا آن را ندارد؟ چه چیزی است که از نزد خدا نیست؟ چه چیزی است که خدا به آن علم ندارد؟ حضرت پاسخ داد: «آن چیزی که خداوند ندارد، والد و صاحب است؛ زیرا خدا واحد و بی‌نیاز است: «لَمْ يَلِدْ وَلَمْ يُولَدْ» (اخلاص: ۳) و آنچه از طرف خدا نیست، ظلم است: «وَمَا رَبُّكَ بِظَلَّامٍ لِّلْعَبِيدِ» (فصلت: ۴۶) و آنچه خداوند به آن علم ندارد، شریک برای خود اوست» (طبرسی، ۱۴۰۳ق، ج ۱، ص ۱۰۶؛ مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۱۰، ص ۵۳).

همان‌گونه که پیداست، در روایت امام رضا علیه السلام و نیز در پاسخ از سؤال اول در کلام امیرمؤمنان علی علیه السلام با اشاره به آیه سوم سوره توحید و در پاسخ به سؤال سوم با اشاره به آیه «لَا شَرِيكَ لَهُ» (انعام: ۱۶۳) توحید ذاتی واحدی بیان شده است.

متکلمان برای اثبات توحید ذاتی واحدی از برهان - نه لزوماً برهان منطقی، بلکه به معنایی عام که دلیل خطابی و جدلی را نیز شامل می‌شود - بهره برده‌اند. در این نوشته به سه نمونه برهانی که در آن از کلام ائمه اطهار علیهم السلام استفاده شده و با رویکرد قرآنی بیان گردیده، اشاره می‌کنیم.

۱-۱-۱. برهان صنع

یکی از براهینی که در روایات برای اثبات توحید مطرح شده، «برهان اتقان صنع» است. در این برهان با تکیه بر اتقان و انتظام امور در جهان، وجود خدایان متعدد نفی می‌شود؛ زیرا وجود خدایان متعدد، با اتقان صنع منافات دارد. یکی از روایاتی که به نظر می‌رسد به این برهان اشاره دارد، روایتی است که در *التوحید صدوق* آمده و در آن از هشام بن حکم چنین نقل شده است: راوی می‌گوید: به امام صادق علیه السلام عرض کردم: چه دلیلی بر توحید خدا وجود دارد؟ امام علیه السلام با توجه به آیه ۲۲ سوره انبیاء به برهان صنع اشاره کرده، فرمود: پیوستگی تدبیر جهان و تمامیت صنع؛ همان‌گونه که خدای عز و جل فرمود: «لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتَا» (انبیاء: ۲۲) (صدوق، ۱۳۹۸ق، ص ۲۵۰).

در روایتی دیگر حضرت به تبیین بیشتر این برهان می‌پردازد و می‌فرماید: «فَلَمَّا رَأَيْنَا الْخَلْقَ مُنْتَظِمًا وَالْفَلَكَ جَارِيًا وَالتَّدْبِيرَ وَاحِدًا وَاللَّيْلَ وَالنَّهَارَ وَالشَّمْسَ وَالْقَمَرَ دَلَّ صِحَّةَ الْأَمْرِ وَالتَّدْبِيرِ وَاتِّلَافِ الْأَمْرِ عَلَى أَنَّ الْمُدَبِّرَ وَاحِدٌ»؛ وقتی نظام خلقت را دارای نظم و ترتیب می‌بینیم، چرخ گردون را می‌بینیم که در مسیر و نظم خود روان است، یک تدبیر در عالم حاکم است و شب و روز و آفتاب و ماه را می‌بینیم که در پی هم می‌آیند و می‌روند، این صحت امر و تدبیر عالم و تناسب همه امور در جای خود، بر این دلالت می‌کند که مدبّر عالم یکی است (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۱، ص ۸۱؛ صدوق، ۱۳۹۸ق، ص ۲۴۳-۲۴۴).

تقریر برهان چنین است: اگر خدایان متعدد باشند، نظام تدبیر عالم فاسد می‌شود؛ لیکن نظام عالم فاسد نیست، بلکه متقن است. پس خدا متعدد نیست. مرحوم علامه محمدحسین طباطبائی در ذیل آیه پیش‌گفته بیانی دارد که این برهان را به‌درستی تقریر کرده، و وجه ملازمه را بیان می‌نماید. ایشان با نقد نظر دیگر مفسران درباره آیه که بیشتر، آن را بر «برهان تمناع» فیلسوفان تطبیق کرده‌اند، در تقریر برهان آیه شریفه می‌نویسد:

اگر فرض شود که برای عالم آلهه متعددی باشد، ناچار باید این چند اله با یکدیگر اختلاف ذاتی و تباین حقیقی داشته باشند، وگرنه چند اله نمی‌شدند. تباین در حقیقت و ذات هم مستلزم آن است که در تدبیر هم با یکدیگر متباین و مختلف باشند، و همین که پای اختلاف در تدبیر به‌میان بیاید، تدبیر هر یک تدبیر دیگری را فاسد می‌کند و آسمان و زمین رو به تباهی می‌گذارند. و چون می‌بینیم نظام جاری در عالم نظامی است واحد که همه اجزای آن یکدیگر را در رسیدن به هدف خود یاری می‌دهند و با رسیدن اجزای دیگر به هدف‌های خود سازگارند، می‌فهمیم: پس برای عالم غیر از یک اله نیست (طباطبائی، ۱۳۹۰ق، ج ۱۴، ص ۳۷۵).

آیه‌الله مصباح یزدی نیز در معارف قرآن همین بیان مرحوم علامه را با تفصیل بیشتری بیان کرده، با تحلیل دقیق مفهوم «الوهِیة» و «ربوبیت» و اثبات ملازمه بین این دو، آن را تقویت می‌کند؛ به این بیان که تمام پدیده‌های عالم دارای نظام واحدند و هیچ موجودی بدون ارتباط با موجودات دیگر تحقق نمی‌یابد، و اگر تحقق یابد دوام ندارد. اگر قرار باشد هر کدام از عوالم نظام (عالم انسان، عالم حیوانات، عالم گیاهان، و مانند آن) یک خدا داشته باشند، باید مخلوقات یک خدا هیچ نیاز و وابستگی به مخلوقات خدای دوم نداشته باشند، درحالی که چنین نیست، بلکه می‌بینیم وحدتی در نظام عالم حکم‌فرماست و این نشانه آن است که شخص واحدی تدبیر هماهنگی این جهان را در دست دارد و تداخل در کار و فساد رخ نمی‌دهد. با این بیان «وحدت در ربوبیت» اثبات می‌شود. از آن رو که کسی سزاوار پرستش و الوهیت است که رب و مالک پرستش‌گر باشد، پس اعتقاد به ربوبیت کسی، مستلزم اعتقاد به الوهیت او، و اعتقاد به الوهیت وی نیز دربردارنده اعتقاد به ربوبیت اوست (ر.ک: مصباح، ۱۳۸۹، ص ۲۴۵-۲۵۰).

۱-۱-۲. برهان فطرت

«فطرت» از جمله موضوعاتی است که در قرآن و سنت به آن بسیار توجه شده است. منظور از «فطرت» امر یا اموری است که از ویژگی‌های خلقت انسان بوده، غیراکتسابی و همگانی است. برای فطرت مصادیق

پزشماری (مانند حقیقت‌جویی، زیبایی‌طلبی، کمال‌خواهی) ادعا شده است. خدانشناسی و آموزه‌های توحیدی آن نیز یکی از امور فطری است که در کتاب و سنت بیانات فراوانی درباره آن وارد شده است. بنابراین یکی از براهین توحید ذاتی واحدی، «برهان فطرت» است که از آیات متعدد قرآن می‌توان آن را استفاده نمود. یکی از این آیات آیه ۳۰ سوره روم است که به صراحت به مسئله فطرت پرداخته، می‌فرماید: «فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفًا فِطْرَةَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللَّهِ» (روم: ۳۰). دو آیه نیز بدون استفاده از لفظ «فطرت» به اصل آن در وجود انسان اشاره کرده، می‌فرماید: «فَإِذَا رَكبُوا فِي الْفُلْكِ دَعَاؤَ اللَّهِ مُخْلِصِينَ لَهُ الدِّينَ فَلَمَّا نَجَّاهُمْ إِلَى الْبَرِّ إِذَا هُمْ يُشْرِكُونَ» (عنکبوت: ۶۵)؛ «وَإِذَا مَسَّ النَّاسَ ضُرٌّ دَعَاؤَ رَبِّهِمْ مُبِينًا إِلَيْهِ ثُمَّ إِذَا أَذَقَهُمْ مِنْهُ رَحْمَةً إِذَا فَرِيقٌ مِنْهُمْ بِرَبِّهِمْ يُشْرِكُونَ» (روم: ۳۳).

روایات فراوانی در ذیل آیات پیش‌گفته داریم که فطرت را در این آیات، به‌ویژه آیه ۳۰ سوره روم، به «توحید» تفسیر می‌کند. یکی از شاخه‌های خدانشناسی فطری، توحید است. مرحوم صدوق در کتاب *التوحید* باب جداگانه‌ای برای این روایات گشوده است و قریب ده روایت با مضمون واحد ذکر می‌کند که برای نمونه، به یک روایت بسنده می‌کنیم: ایشان به اسناد خود از *علاء بن فضیل* می‌نویسد: «عن أبي عبدالله عليه السلام، قال: سألته عن قول الله - عز وجل - «فِطْرَتَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا». قال: التوحيد». (صدوق، ۱۳۹۸ق، ص ۳۲۸). مرحوم کلینی نیز درباره همین آیه از امام صادق عليه السلام نقل کرده است که حضرت فرمود: «فَطَرَهُمْ جَمِيعًا عَلَى التَّوْحِيدِ» (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۲، ص ۱۲). روایت دیگری کلینی از *عبدالله بن سنان* نقل می‌کند که وی می‌گوید: از امام صادق عليه السلام درباره قول خداوند تبارک و تعالی «فِطْرَتَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا» پرسیدم: این فطرت چیست؟ حضرت فرمود: «هِيَ الْإِسْلَامُ فَطَرَهُمُ اللَّهُ حِينَ أَخَذَ مِيثَاقَهُمْ عَلَى التَّوْحِيدِ، قَالَ «أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ» وَ فِيهِ الْمُؤْمِنُ وَالْكَافِرُ» (همان؛ صدوق، ۱۳۹۸ق، ص ۳۲۹). این دست روایات با مضامین مشابه - که پرشمار نیز هست - آشکارا بیان می‌دارد که توحید و یکتاپرستی از امور فطری است که با سرشت انسان آمیخته است.

پس به این نتیجه می‌رسیم که گرچه غالباً در بحث اثبات وجود خدا به فطرت تمسک می‌شود، اما می‌توانیم برای اثبات توحید نیز به فطرت تمسک بجوییم. یکی از راه‌های استاد به فطرت برای اثبات توحید، «تجربه فطری» است. ما می‌توانیم به تجربه فطری انسان‌ها توجه کنیم. به عبارت دیگر جنبه تجربه و درک حضوری پایه اصلی استدلال قرار می‌گیرد. برای روشن شدن مقصود، به صورت‌بندی برهانی براساس حد وسط فطرت برای اثبات توحید می‌پردازیم:

۱. هر انسانی در طول زندگی موقعیت‌هایی را تجربه می‌کند که در آنها از همه اسباب ناامید می‌شود.
۲. در این‌باره انسان کاملاً ناامید نیست و وجود موجودی را که می‌تواند او را نجات دهد، احساس می‌کند.
۳. انسان‌ها در این تجربه همیشه امری واحد را تجربه می‌کنند و به امور پراکنده توجه ندارند. به عبارت دیگر وقتی انسان‌ها در موقعیت‌های بحرانی قرار می‌گیرند و - به اصطلاح - برای آنها انقطاع از اسباب عادی حاصل

می‌شود، احساس می‌کنند که نقطه اتکایی وجود دارد و به او توجه می‌کنند و امید دارند. نکته مهم آنکه این احساس معطف به یک نقطه است، و شخص به امری واحدی توجه می‌یابد. پس خدای واحدی ورای اسباب وجود دارد (ر.ک: ملک‌زاده و جعفری، ۱۳۹۰، ص ۱۹-۲۱).

۱-۳. برهان فیض و هدایت

یکی از براهین قرآنی بر توحید ذاتی واحدی، برهان «فیض و هدایت» است که - درواقع - برهانی دوبخشی و مبتنی بر دو آیه قرآن است. مضمون این برهان قرآنی در کلام امیرمؤمنان علی^{علیه السلام} نیز به صراحت بیان شده است. چکیده برهان چنین است: بی‌تردید تمام پیامبران الهی و تمام کتب آسمانی منادی توحید بودند. اگر خدایان متعددی وجود داشتند، لازم بود هر یک از خدایان برای شناساندن خود به مردم و دعوت آنان، پیامبرانی بفرستند، درحالی که همه انبیای الهی در طول تاریخ، مردم را تنها به سوی خدای واحد دعوت کرده‌اند. معلوم می‌شود که خدایان دیگری غیر از خداوند یکتا وجود ندارد. آیه شریفه قرآن نیز به این استدلال اشاره کرده، می‌فرماید: «وَسُئِلَ مَنْ أَرْسَلْنَا مِنْ قَبْلِكَ مِنْ رُسُلِنَا أَجَعَلْنَا مِنْ دُونِ الرَّحْمَنِ آلِهَةً يُعْبَدُونَ» (زخرف: ۴۵). این آیه در مقام احتجاج با مشرکان این هدف را دنبال می‌کند که چون همه انبیا مردم را به سوی خدای واحد دعوت می‌کنند، پس خدای دیگری وجود ندارد.

همچنین خداوند می‌فرماید: «قُلْ أَرَأَيْتُمْ مَا تَدْعُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ أَرُونِي مَاذَا خَلَقُوا مِنَ الْأَرْضِ أَمْ لَهُمْ شِرْكٌ فِي السَّمَاوَاتِ أَتُنُونِ بِكِتَابٍ مِنْ قَبْلِ هَذَا أَوْ آثَارَةٍ مِنْ عِلْمٍ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ» (احقاف: ۴). در بخش اول آیه این‌گونه استدلال شده است که اگر خدایان متعددی وجود داشتند، می‌بایست هر کدام سهمی در آفرینش جهان و اجزای آن داشته باشند؛ زیرا عقل حکم می‌کند: موجودی که سهمی در آفرینش ندارد، شایسته مقام الوهیت نیست. به‌دبگر سخن، خدا بودن مقتضی افاضه و ایجاد است، و موجودی که مبدأ فیض نباشد خدا نیست. از سوی دیگر در نظر مشرکان نیز مسلم است که آنچه را شریک خدا قرار داده‌اند هیچ نقشی در آفرینش ندارد.

این برهان قرآنی با بیانی شیوا و ظریف در برخی روایات امامان معصوم^{علیهم السلام} نیز مطرح شده است؛ از جمله: امیرمؤمنان علی^{علیه السلام} در بخشی از وصیت خود به امام حسن^{علیه السلام} می‌فرماید: «وَأَعْلَمُ يَا بُنَيَّ، أَنَّهُ لَوْ كَانَ لِرَبِّكَ شَرِيكٌ لَأَتَتْكَ رُسُلُهُ وَلَرَأَيْتَ آثَارَ مُلْكِهِ وَسُلْطَانِهِ وَلَعَرَفْتَ أَعْمَالَهُ وَصِفَاتِهِ، وَلَكِنَّهُ إِلَهٌ وَاحِدٌ كَمَا وَصَفَ نَفْسَهُ لِأَيُّدَاهُ فِي مُلْكِهِ أَحَدٌ» (نهج‌البلاغه، ۱۳۷۹، ص ۹۱۵).

چنان‌که از ظاهر بیان امام^{علیه السلام} به‌دست می‌آید، عبارت «لَأَتَتْكَ رُسُلُهُ» به «برهان هدایت» و عبارت «لَرَأَيْتَ آثَارَ مُلْكِهِ» به «برهان فیض» اشاره دارد. توضیح سخن حضرت این است که اگر عالم دارای چند خدا باشد، باید از یک سو، شاهد پیامبران دعوت‌کننده به سوی آنان باشیم و از سوی دیگر، نشانه‌هایی از تدبیر آنان را ملاحظه کنیم، درحالی که واقعیت خلاف این است. بنابراین روشن می‌شود که پروردگار عالم یکتا و یگانه است (سعیدی‌مهر، ۱۳۷۷، ج ۱، ص ۱۶۱-۱۶۲).

مناسب است که در پایان این برهان یک صورت‌بندی از آن ارائه کنیم، با این بیان که این برهان از نوع قیاس استثنایی متصل است که از راه نفی تالی به نفی مقدم می‌رسد.

۱. اگر برای پروردگار عالم شریکی بود، حتماً رسولانی از سوی او می‌آمدند.

۲. رسولانی از سوی خدای دوم نیامده‌اند.

نتیجه: پس برای خدا شریکی نیست.

برای رسیدن به این نتیجه باید دو چیز را ثابت کنیم: نخست بطلان تالی و سپس اثبات ملازمه بین مقدم و تالی.

اما تالی باطل است؛ زیرا همه پیامبرانی که آمده‌اند، خبر از خدای واحد داده‌اند. اما ملازمه - که اگر خدا شریک داشت باید رسولانی می‌فرستاد - بدین دلیل باطل است که به واسطه صفت کمالی «هدایت»، خداوند باید پیامبرانی بفرستد؛ زیرا بدون آنها انسان‌ها راه سعادت را نمی‌یابند.

اشکال: با فرستادن رسول از طرف یک خدا، خدای دیگر بی‌نیاز است که رسولی بفرستد.

پاسخ: در این صورت، مسئله از یکی از سه صورت خارج نیست:

۱. آن خدایی که پیامبر ارسال کرده، قدرتش بیشتر بوده که این به معنای عجز دیگری و منافی با خدایی اوست.

۲. دو خدا به حسب فرض با هم مساوی بوده‌اند، ولی یکی فرستاده و دیگری نفرستاده که این ترجیح بلامرّحّ است.

۳. با توافق و همکاری یکدیگر، یک پیامبر فرستاده‌اند که دال بر محدودیت و نقص هر دوی آنهاست؛ زیرا اگر هر کدام به تنهایی می‌توانست این کار را انجام دهد، دیگر به توافق با دیگری نیاز نداشت (ر.ک: ملک‌زاده و جعفری، ۱۳۹۰، ص ۱۶-۱۷، ۱۹).

۲-۱. توحید ذاتی احدی

منظور از «توحید ذاتی احدی» این است که خداوند بسیط محض است و از هرگونه ترکیب و داشتن جزء مبرا و منزّه است؛ همان‌گونه که خود فرمود: «قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ» (اخلاص: ۱). گرچه شاید در برخی عبارات معصومان علیهم‌السلام، واژه «أحد» و «واحد» به یک‌معنا به کار رفته باشند، اما گاهی نیز این دو با هم تفاوت دارند. برای نمونه یک روایت را که مرحوم صلوق در کتاب شریف *التوحید* نقل کرده است، می‌آوریم:

شریح بن هانی نقل می‌کند: روز جمل، عربی برخاست و از امیرمؤمنان علی علیه‌السلام پرسید: آیا شما می‌گویید: خدا واحد است؟ مردم به او اعتراض کردند که در چنین شرایطی که امام علیه‌السلام مشغول جنگ است، چه جای این سؤالات است؟! حضرت فرمود: بگذارید جواب خود را بگیرید و نسبت به خدای خود معرفتی کسب کند. او همان را می‌خواهد که ما آن را از دشمن می‌خواهیم. آنگاه روی به آن عرب کرد و فرمود: ای اعرابی! گفتن اینکه خدا یکی است بر چهار قسم است: دو قسم از آن بر خدای عزوجل جایز نیست و دو وجه دیگر بر او

ثابت است. اما آن دو وجه که بر او جایز نیست: یکی آنکه از واحد، واحد باب اعداد را قصد کند. پس این معنا بر او جایز نیست؛ زیرا آن که دومی ندارد، در باب اعداد داخل نشود. آیا نمی‌دانی که کافر شد کسی که گفت: خدا سومی از سه تاست؟ دوم آنکه کسی بگوید: او یکی از مردم است، و از واحد، یک نوع از جنس را اراده کند. پس این معنا نیز بر خدا جایز نیست؛ زیرا تشبیه است و پروردگار ما از آن برتر و متعالی است. اما دو وجهی که بر او ثابت است: یکی سخن کسی است که می‌گوید: او یگانه است و شبیهی در بین اشیا ندارد که پروردگار ما چنین است، و دوم سخن کسی است که می‌گوید: خدا اُحدی المعنی است و مقصودش آن است که خدا نه در وجود و نه در عقل و نه در وهم منقسم نمی‌شود و پروردگار ما چنین است (صدوق، ۱۳۹۸ق، ص ۸۳؛ همو، ۱۴۰۳ق، ص ۵؛ قتال نیشابوری، بی‌تا، ج ۱، ص ۳۶).

چنان که در متن حدیث روشن است، توصیف خداوند به یگانگی، به‌گونه‌ای که از آن، واحد عددی اراده گردد، جایز نیست؛ زیرا چیزی که اصلاً دومی و مشابه ندارد تحت عدد قرار نمی‌گیرد. همچنین حضرت در فرض سوم، توحید ذاتی واحدی، و در فرض چهارم توحید ذاتی اُحدی را بیان کرد و «اُحد» را به معنای «عدم انقسام به اجزای عقلی و وهمی» معنا نموده است.

مرحوم کلینی روایتی از امام جواد^{علیه السلام} نقل می‌کند که براساس آن مردی از امام دربارهٔ اسما و صفات الهی می‌پرسد و امام وجوهی را در پاسخ ذکر می‌کند که ناظر به شرح آیه اول سورهٔ توحید است و در بخشی از آن می‌فرماید:

کسی که به‌وسیلهٔ ذکر یاد شود، همان خدای قدیم است که همیشه بوده و اسما و صفات مخلوق اند و معانی آنها و آنچه از آنها مقصود است، همان خدایی است که اختلاف و به‌هم‌پیوستگی او را سزاوار نیست. چیزی که جزء دارد، اختلاف و به‌هم‌پیوستگی دارد - نه خدای یگانهٔ یکتا. پس نباید گفت: خدا به‌هم‌پیوسته است و نه خدا کم است و نه زیاد است، بلکه او به ذات خود قدیم است؛ زیرا هرچه یکتا نباشد، تجزیه‌پذیر است و خدا یکتاست و تجزیه‌پذیر نیست و کمی و زیادی نسبت به او تصور نمی‌شود. هرچه تجزیه‌پذیر است و کم و زیادی نسبت به او تصور شود، مخلوقی است که بر خالق خویش دلالت می‌کند (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۱، ص ۱۱۶؛ صدوق، ۱۳۹۸ق، ص ۱۹۳).

طبق بیان امام در این حدیث، مرکب بودن و جزء داشتن خدا، منافی با قدم ذاتی و غیرمخلوق بودن خداست. با تبیین توحید ذاتی واحدی بطلان حلول خداوند در دیگران (اعم از انبیا و اولیا یا غیر از آنها) روشن می‌شود؛ زیرا چنانچه خداوند در چیزی حلول کند، لازم‌آش این خواهد بود که خداوند تابع غیر خودش باشد؛ زیرا حال، تابع محل است که این درباره خداوند محال است (طوسی، ۱۴۰۵ق، ص ۲۶۲؛ حلی، ۱۴۰۷ق، ص ۳۱۸).

در منابع معتبر اسلامی، روایت‌های متعدد و معتبری وجود دارد که حلول خدا در غیر را نفی می‌کند؛ از جمله: امام صادق^{علیه السلام} فرمود: «إِنَّ اللَّهَ تَبَارَكَ وَتَعَالَى خَلُوَ مِنْ خَلْقِهِ وَخَلَقَهُ خَلُوَ مِنْهُ»؛ ذات خدا از مخلوق، جدا و مخلوقش از ذات او جداست (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۱، ص ۸۲؛ صدوق، ۱۳۹۸ق، ص ۱۰۵).

امیرمؤمنان علی علیه السلام در روایتی در ذیل آیه شریفه «وَهُوَ مَعَكُمْ أَيْنَ مَا كُنْتُمْ وَاللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ بَصِيرٌ» (حدید: ۴) می‌فرماید: «داخل فی الاشياء لا كشيء داخل فی شیء، و خارج من الاشياء لا كشيء خارج من شیء» (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۱، ص ۸۶؛ فیض کاشانی، ۱۴۰۶ق، ج ۱، ص ۳۴۱). حضرت تصریح می‌فرماید که خداوند داخل در اشیاست، البته نه مانند دخول یک شیء در شیء دیگر؛ زیرا این امر به معنای حلول خداوند است در اشیا و قول بر حلول خدا در اشیا کفر است. همچنین خداوند خارج از اشیاست، نه مانند خروج یک شیء از شیء دیگر. به عبارت دیگر دخول خداوند در اشیا به معنای مزوج بودن با اشیا نیست و خارج بودن او از اشیا نیز به معنای مابینت نیست.

۲. توحید صفاتی

در تقسیمات توحید، یکی از بحث‌انگیزترین مباحث، توحید صفات است. رویکرد قرآنی ائمه اطهار علیهم السلام به این معنا از توحید نیز برجسته‌تر از سایر اقسام آن است. در طول تاریخ، بیشتر مباحث اختلافی درباره توحید در بین فرق اسلامی نیز در این مبحث بوده است.

اندیشمندان اسلامی در این مسئله اتفاق نظر دارند که خداوند متصف به تمام صفات کمال و جمال، مانند علم، قدرت و حیات است، اما در چگونگی اتصاف خداوند به این صفات اختلاف دارند. عالمان امامیه با الهام از معارف امامان معصوم علیهم السلام که برگرفته از کتاب الهی است، معتقدند: صفات خدا عین ذات اوست؛ یعنی خداوند هر چند صفات متعدد مانند علم، قدرت، خالقیت و رازقیت دارد، اما این صفات فقط از نظر مفهوم تعددند و از نظر مصداق و وجود خارجی، عین ذات خدایند؛ چیزی غیر خدا و در کنار خدا نیستند؛ مثلاً ما معلوم خدا و مخلوق خدا هستیم که مفهوم معلوم غیر از مخلوق است، لیکن در مقام تطبیق و در عالم خارج، وجود ما یک مصداق است. سراسر هستی، مخلوق و معلوم خداست. پس علم خدا و حیات خدا هر دو یکی و با خدا یکی است، نه اینکه صفات جدا و زاید بر ذات خدا باشد تا موجود قدیم دیگری در کنار خدا باشد (ر.ک: سبحانی، ۱۴۱۱ق، ج ۲، ص ۳۸-۴۰).

روایات فراوانی در تبیین یگانگی ذات و صفات خداوند - تبارک و تعالی - بیان شده است که به چند نمونه اشاره می‌کنیم:

امیرمؤمنان علی علیه السلام در تبیین توحید صفاتی، نخست از نامحدود بودن صفات الهی سخن می‌گوید: «الذی لیسَ لَصِفَتِهِ حَدٌّ مَحْدُودٌ وَ لَانَعَتْ مَوْجُودٌ» (نهج البلاغه، ۱۳۷۹، ص ۲۲). سپس کمال اخلاص در شناخت خدا را سلب هرگونه صفتی بیان می‌نماید: «كَمَالِ الْإِخْلَاصِ لَهُ نَفَى الصِّفَاتِ عَنْهُ لِشَهَادَةِ كُلِّ صِفَةٍ أَنَّهَا غَيْرُ الْمَوْصُوفِ وَ شَهَادَةِ كُلِّ مَوْصُوفٍ أَنَّهُ غَيْرُ الصِّفَةِ» (همان).

این دو کلام ممکن است در نگاه نخست ناسازگار بنماید، اما با دقت در علتی که امام علیه السلام برای نفی صفات بیان می‌کند، روشن می‌شود که آنچه را امام نفی می‌کند صفاتی است که زاید بر ذات الهی و عارض بر آن باشد؛ زیرا چنین صفتی است که با موصوف مغایرت دارد: «لِشَهَادَةِ كُلِّ صِفَةٍ أَنَّهَا غَيْرُ الْمَوْصُوفِ». اما پذیرش صفاتی که عین ذات الهی بوده و همانند ذات نامحدود و نامتناهی هستند، اشکالی ندارد (ر.ک: سعیدی‌مهر، ۱۳۷۷، ج ۱، ص ۹۷).

درواقع، بیان امام^{علیه السلام} ناظر به آیات شریف قرآن است که توصیف خداوند - تبارک و تعالی - را از هرگونه صفت غیر ذاتی برحذر می‌دارد و می‌فرماید: «سُبْحَانَ رَبِّكَ رَبِّ الْعِزَّةِ عَمَّا يَصِفُونَ» (صافات: ۱۸۰)؛ «سُبْحَانَہٗ وَ تَعَالَى عَمَّا يَقُولُونَ عُلُوًّا كَبِيرًا» (اسراء: ۴۳).

امام^{علیه السلام} پس از نفی توصیف خدا با اوصاف زاید بر ذات، به لوازم آن نیز اشاره می‌نماید: «فَمَنْ وَصَفَ اللَّهَ سُبْحَانَهُ فَقَدْ قَرَنَهُ وَمَنْ قَرَنَهُ فَقَدْ ثَنَاهُ وَمَنْ ثَنَاهُ فَقَدْ جَزَّاهُ وَمَنْ جَزَّاهُ فَقَدْ جَهَلَهُ وَمَنْ جَهَلَهُ فَقَدْ أَشَارَ إِلَيْهِ وَمَنْ أَشَارَ إِلَيْهِ فَقَدْ حَدَّهٗ وَمَنْ حَدَّهٗ فَقَدْ عَدَّهٗ (همان)؛ توصیف خدا به صفات زاید بر ذات، نزدیک کردن او به چیز دیگری است که لازمه آن دوئیت است و لازمه دوئیت، ترکیب خداوند از اجزاست و لازمه ترکیب، نشناختن او و لازمه نشناختن، اشاره و لازمه اشاره، محدودیت است و لازمه محدودیت، شمارش است که با توحید ذاتی نمی‌سازد.

امام در این گفتار به یک برهان فلسفی اشاره فرموده که خلاصه‌اش چنین است: هرگاه ذات و صفت را یکی بدانیم، ذات خدا را از نوع تجزیه و ترکیب که منتهی به احتیاج و نیاز می‌گردد، پیراسته ساخته‌ایم. ولی اگر ذات او غیر از صفت وی باشد، بلکه عارض و معرض یکدیگر باشند، تبعاً باید قائل به دوئیت و ترکیب شویم و خدای مرکب از ذات و صفت به اجزای خویش نیاز خواهد داشت، در صورتی که او از هر احتیاجی پیراسته است (شهبازی، ۱۳۷۹، ص ۵۷).

صدرالمতألهین شیرازی در توضیح کلام حضرت می‌نویسد: «نفی صفات خداوند» بدان معنا نیست که او متحقق به حقیقت صفات نیست و شناخت او محال است و عقل آدمی از درک آن تعطیل است، بلکه ذات الهی متصف به همه صفات کمالی است، اما همگی موجود به وجود ذات واجبی هستند و از کثرت آنها خللی بر وحدت ذات خداوند عارض نمی‌شود (صدرالمتألهین، ۱۳۶۸، ج ۶ ص ۱۴۲).

کلینی با اسناد خود از ابوبصیر نقل کرده است که وی گفت: از امام صادق^{علیه السلام} شنیدم که می‌فرمود: «خداوند بزرگ از ازل وجود داشت و علم وی هم عین ذاتش بود؛ یعنی همه‌چیز را از روز ازل می‌دانست، قبل از آنکه آنها وجود داشته باشند. شنوایی خدا عین ذات او بود، در صورتی که شنیدنی وجود نداشت، و دیدن عین ذاتش بود، بدون اینکه دیدنی وجود داشته باشد. قدرت عین ذاتش بود و هیچ موجودی که قدرت بدان تعلق بگیرد، وجود نداشت. چون موجودات را آفرید و دانستی‌ها را به‌وجود آورد، علم او به معلوم، شنوایی وی به مسموعات، دید و بصر او به دیدنی‌ها و قدرتش بر مقدرات تعلق گرفت» (کلینی، ۱۴۰۷، ج ۱، ص ۱۰۷).

ابان بن عثمان می‌گوید: به امام صادق^{علیه السلام} عرض کردم: مگر نه این است که خداوند همواره سمیع، بصیر، علیم و قادر بوده است؟ امام فرمود: آری. گفتیم: ولی مردی که مدعی دوستی شما اهل بیت^{علیهم السلام} است، می‌گوید: خداوند همواره با گوشش شنوا و با چشم بینا و با علمش عالم است و با قدرتش قادر. امام غضبناک شد و فرمود: هر کس چنین بگوید و با این اعتقاد، ادعای دینداری کند، مشرک است و هیچ بهره‌ای از ولایت ما ندارد. خداوند - تبارک و تعالی - ذاتی است دانا، شنوا، بینا و توانا (صدوق، ۱۳۹۸، ص ۱۴۴؛ همو، ۱۳۶۲، ص ۶۱۰؛ فتال نیشابوری، بی‌تا، ج ۱، ص ۳۷ و ۳۸).

امام علیه السلام این اعتقاد را مستلزم شرک و اعتقاد به خدایان متعدد می‌داند؛ زیرا اعتقاد به صفات ازلی زاید بر ذات، مستلزم اعتقاد به چند موجود قدیم و ازلی و در نتیجه، اعتقاد به چند خداست.

تمام این روایات گویای آن است که صفات خداوند عین ذات اوست و زائد بر ذات نیست. بنابراین خداوند قادر است، نه به وسیله قدرت؛ می‌داند، نه واسطه علم؛ می‌بیند، نه به واسطه بصر؛ می‌شنود، نه به واسطه آلت شنیدن، بلکه خداوند ذاتی است قادر، دانا، بینا، شنوا و... همان گونه که می‌بیند، می‌شنود و همان گونه که می‌شنود، می‌بیند. همان گونه که قادر است، عالم است و همان گونه که عالم است، قادر است. این گونه است که امیرمؤمنان علی علیه السلام در خطبه اول *نهج البلاغه* می‌فرماید: «کمال توحید، نفی صفات از خداوند است».

حال که عینیت صفات الهی با ذات تبیین شد، به رویکرد قرآنی امامان معصوم علیهم السلام و انحرافات کسانی که از پیروی از آنان سر باز زدند، اشاره می‌کنیم. گذشته از پرهیز دادن‌های مکرر قرآن از تشابه‌گرایی، از همان قرن‌های نخست هجری، فرقه‌ها و مذاهب کلامی گوناگونی به وجود آمدند که با تفسیر نادرست متشابهات قرآن، انحراف‌های عقیدتی بسیاری ایجاد کردند. دوری از ائمه معصوم علیهم السلام که سرچشمه‌های وحی‌اند، سطحی‌نگری و جمود در برداشت از قرآن، تشخیص ندادن متشابه از محکم، هواها و تمایلات فرقه‌ای از زمینه‌های این انحرافات است.

در این میان، مذهب امامیه به برکت اهل‌بیت علیهم السلام و تفسیر صحیح آنان از آیه‌های اعتقادی قرآن، از این خطاها مصون ماند. امامان معصوم علیهم السلام در ردّ انحراف‌ها و برداشت‌های نادرست از قرآن و تبیین صحیح متشابهات اعتقادی، نقش بسزایی داشته‌اند و به شیعیان نیز سفارش کرده‌اند، در همهٔ زمان‌ها، به‌ویژه زمانی که تأویلات و توجیهاات عقلی در مقوله‌های دینی زیاد می‌شود، جز به بیان قرآن در توصیف خداوند - تبارک و تعالی - به گفته‌های دیگران اعتنا نکنند. امام موسی بن جعفر علیه السلام در این باره می‌فرماید: «از آنچه در قرآن است تجاوز نکنید» (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۱، ص ۱۰۲؛ برقی، ۱۳۷۱ق، ج ۱، ص ۲۳۹). در تعبیر دیگری می‌فرماید: «دربارهٔ توحید از آنچه خدای تعالی در کتاب خود ذکر کرده است، تجاوز نکنید که هلاک می‌شوید» (صدوق، ۱۳۹۸ق، ص ۷۶؛ فتال نیشابوری، بی‌تا، ج ۱، ص ۳۵).

در برخی روایات، از امامان معصوم علیهم السلام آمده که جایز نیست خداوند را توصیف کنیم، مگر به آنچه خداوند خودش را در قرآن به آن توصیف کرده است. در *اصول کافی* سؤال و جوابی کتبی که میان عبدالرحیم قیصر و امام صادق علیه السلام به‌وسیلهٔ عبدالملک بن اعین مبادله گردیده، چنین نقل شده است. مفاد سؤال این است: مردمی در عراق پیدا شده‌اند که خداوند را با تجسم و خطوط چهره توصیف می‌کنند، استدعا دارم مرا راهنمایی فرمایید.

امام در جواب می‌نویسد: «دربارهٔ موضوعی که پرسیدی، خداوند متعالی است از این نسبت‌ها. او را ماندنی نیست، او شنوا و بیناست. او منزّه است از توصیف وصف‌کنندگان که او را به مخلوقاتش تشبیه می‌کنند و به او افترا می‌بندند. مذهب صحیح همان است که در قرآن دربارهٔ صفات الهی آمده است. پس از خدا، هم نفی و بطلان و هم تشبیه را منتفی بدان. اوست خدای ثابت و موجود که برتر است از آنچه وصف‌کنندگان توصیف می‌کنند. هرگز از قرآن تجاوز نکنید که در این صورت با آنکه راهنمایی شده‌اید، گمراه می‌شوید» (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۱، ص ۱۰۰).

در روایتی دیگر امام علیه السلام با تأکید بر سخن فوق، خود با آیه قرآن پاسخ می‌دهد: کاشانی نقل می‌کند: به امام صادق علیه السلام نوشتیم، معاصران ما درباره توحید اختلاف دارند. حضرت در جواب نوشت: «سُبْحَانَ مَنْ لَا يُحَدُّ وَ لَا يُوصَفُ، لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ وَهُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ» (شوری: ۱۱) (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۱، ص ۱۰۲؛ صدوق، ۱۳۹۸ق، ص ۱۰۱).

فضل بن یسار می‌گوید: از امام صادق علیه السلام شنیدم که فرمود: خدا را نتوان توصیف کرد. چگونه می‌توان توصیفش کرد، درحالی‌که در کتابش می‌فرماید: «وَمَا قَدَرُوا اللَّهَ حَقَّ قَدْرِهِ» (انعام: ۹۱؛ حج: ۷۴؛ زمر: ۶۷) (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۱، ص ۱۰۳؛ کوفی اهوازی، ۱۴۰۴ق، ص ۳۰).

امیرمؤمنان علی علیه السلام کسی را که در صفات، خداوند را با مخلوقات بسجد، کافر به محکمت قرآن شمرده، می‌فرماید: «وَأَشْهَدُ أَنْ مَنْ سَاوَاكَ بِشَيْءٍ مِنْ خَلْقِكَ فَقَدْ عَدَلَ بِكَ، وَالْعَادِلُ بِكَ كَافِرٌ بِمَا تَنَزَّلَتْ بِهِ مُحْكَمَاتُ آيَاتِكَ وَ نَطَقَتْ عَنْهُ شَوَاهِدُ حُجَجِ بَيِّنَاتِكَ»؛ گواهی می‌دهم آنان که تو را با برخی از مخلوقات مساوی بدانند تو را عدیل و نظیر آنها شمرده‌اند، و کسی که عدیل و نظیری برای تو قائل شود به محکمت آیاتی که نازل گشته و شواهد و دلایل روشنی که آیات از آن سخن می‌گویند، کافر گشته است (نهج‌البلاغه، ۱۳۷۹، ص ۲۳۴).

آنچه از بیان معصومان علیهم السلام با الهام از آیات قرآن می‌توان درباره توصیف خداوند تبارک و تعالی گفت، این است که خداوند را با هر صفتی که حاکی از حد‌اعلای حسن و کمال باشد و هیچ نقص و عدم در او نباشد، می‌توان توصیف کرد؛ همان‌گونه که خداوند می‌فرماید: «وَاللَّهُ الْأَسْمَاءُ الْحُسْنَى فَادْعُوهُ بِهَا وَ ذَرُوا الَّذِينَ يُلْحِدُونَ فِي أَسْمَائِهِ سَيُجْزَوْنَ مَا كَانُوا يَعْمَلُونَ» (اعراف: ۱۸۰). بنابراین در مکتب اهل‌بیت علیهم السلام راه شناخت خداوند بر عقل گشوده است و می‌تواند در حد لازم بشر را در این‌باره رهنمون گردد. ولی توانایی عقل در شناخت خداوند محدود است و درک کنه ذات و صفات الهی در ظرفیت عقل نمی‌گنجد (ر.ک: شهبازی، ۱۳۷۹، ص ۵۱). امیرمؤمنان علی علیه السلام در ضمن بیانی اشاره می‌کند که عقل نمی‌تواند کنه ذات خداوند را درک کند؛ اما از شناخت واجب هم محروم نشده است: «لَمْ يُطْلَعِ الْعُقُولَ عَلَى تَحْدِيدِ صِفَتِهِ وَ لَمْ يَحْجُبْهَا عَنْ وَاجِبِ مَعْرِفَتِهِ» (نهج‌البلاغه، ۱۳۷۹، ص ۱۳۵).

امامان معصوم علیهم السلام خود نیز در توصیف ذات باری تعالی از بیان قرآن و اقتباس از آن بهره می‌برند. امام زین‌العابدین علیه السلام در اولین فراز از سخن خویش در صحیفه سجادیه، خداوند را به ابدیت و ازلیت توصیف کرده، می‌فرماید: «الْحَمْدُ لِلَّهِ الْأَوَّلِ بِالأَوَّلِ كَانَ قَبْلَهُ، وَالأَخِيرِ بِالأَخِيرِ يَكُونُ بَعْدَهُ» (صحیفه سجادیه، ۱۳۷۶، ص ۲۸) و در مناجاتی دیگر می‌فرماید: «الأَوَّلُ قَبْلَ كُلِّ أَحَدٍ، وَالأَخِيرُ بَعْدَ كُلِّ عَدَدٍ» (همان، ص ۲۱۰).

از مجموع این دو عبارت استفاده می‌شود که «اول» و «آخر» درباره حضرت حق تعالی، به معنای مبدأ و منتهاست؛ یعنی خدا مبدأ و آغاز هر چیز و منتها و پایان آنهاست، که اشاره به این آیه از قرآن است: «هُوَ الْأَوَّلُ وَالأَخِيرُ وَالأَظْهَرُ وَالأَبْطِنُ وَهُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ» (حدید: ۳).

با توجه به روایاتی که در ادامه ذکر می‌شود، می‌توان عینیت ذات و صفات حضرت حق را در مصادیق خاص‌تری (مانند علم الهی) نشان داد که اهل‌بیت علیهم السلام در ضمن بیانات خود به آن توجه داده‌اند.

فتح بن یزید سخنی از امام رضا علیه السلام نقل می‌کند که حضرت با تمسک به قرآن، عینیت ذات و صفات الهی را اثبات می‌کند. وی می‌گوید به امام رضا علیه السلام گفتیم: آیا خدای ازلی چیزی را که نیست، می‌داند که اگر وجود داشته باشد چگونه است؟ حضرت فرمود: «آیا نشنیده‌ای که خداوند می‌فرماید: «لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتَا» (انبیاء: ۲۲) و نیز می‌فرماید: «وَلَعَلَّا بَعْضُهُمْ عَلَى بَعْضٍ» (مؤمنون: ۹۱) و همچنین گفتار دوزخیان را نقل می‌کند که می‌گویند: «فَارْجِعْنَا نَعْمَلْ صَالِحًا إِنَّا مُوقِنُونَ» (سجده: ۱۲) و نیز می‌فرماید: «وَلَوْ رُدُّوا لَعَادُوا لِمَا نُهُوا عَنْهُ» (انعام: ۲۸). بنابراین چیزی را که نبوده است، می‌دانست و می‌دانست که اگر بود، چگونه می‌بود» (صدوق، ۱۳۹۸ق، ص ۶۵؛ مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۴، ص ۲۹۲-۲۹۳).

در این روایت، حضرت برای اثبات علم خداوند به آنچه نیست و هنوز به وجود نیامده و یا رخ نداده، به شماری از آیات قرآن که مثبت این امر هستند، استناد می‌کند و لازمه استدلال به این آیات آن است که علم خداوند، عین ذات او، ابدی و ازلی است. وقتی چنین بود، آنچه را نیست می‌داند که اگر موجود بشود چگونه خواهد بود. اگر علم خدا خارج از ذاتش باشد، امری محدود و غیر ازلی است. پس به آنچه که رخ نداده است تعلق نخواهد گرفت.

یکی از اسناد تاریخی در تبیین صفت علم برای خداوند، مناظره امام جواد علیه السلام با یحیی بن اکثم است. پاسخ‌های قرآنی امام جواد علیه السلام، بیانگر عینیت صفت علم و ذات خداوند است. در یکی از مجالسی که در حضور مأمون عباسی تشکیل شده بود، یحیی بن اکثم، عالم درباری بنی‌عباس، از امام جواد علیه السلام پرسید: چه می‌فرمایید درباره این حدیث که پیامبر فرمود: «جبرئیل بر من نازل گشت و پیام الهی را رساند که خداوند می‌فرماید: از ابوبکر پیرس که خداوند از تو راضی و خشنود است؛ آیا تو هم از او راضی و خشنود هستی یا نه؟»

امام جواد علیه السلام در پاسخ، به حدیث رسول خدا صلی الله علیه و آله در حجة الوداع درباره خطر جاعلان اخبار از زبان حضرت برای بعد ایشان، اشاره نموده و تأکید کرد که معیار تشخیص احادیث صحیح از غیر صحیح آن است که بر قرآن و سنت قطعی پیامبر صلی الله علیه و آله عرضه شود؛ اگر با آن دو موافقت کرد آن را بپذیرند، و هرچه را که با آن دو مخالف بود رد کنند. آنگاه حضرت فرمودند: «حدیثی را که شما نقل کردید، با کتاب خدا سازگار نیست. قرآن می‌فرماید: «وَلَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ وَ نَعَلَّمْهُ مَا تُوسُّوسُ بِهِ نَفْسَهُ» (ق: ۱۶). در ادامه همین آیه می‌فرماید: «وَ نَحْنُ أَقْرَبُ إِلَيْهِ مِنْ حَبْلِ الْوَرِيدِ» (ق: ۱۶). آیا بر چنین آفریدگار دانا و آگاه، خشنودی و ناخشنودی و رضایت خاطر یا نارضایتی آن صحابی مکتوم مانده است تا نیاز به سؤال از آن صحابی باشد؟ این امر درباره پروردگار عالم، محال و غیرممکن است (طبرسی، ۱۴۰۳ق، ج ۲، ص ۴۴۷؛ بحرانی، ۱۴۱۱ق، ج ۴، ص ۶۲۳).

امام جواد علیه السلام در ضمن محکوم کردن خصم با معیار عرضه روایت بر قرآن، با استناد به آیات شریفه، عینیت صفت علم با ذات خداوند را اثبات کرد؛ زیرا لازمه بی‌اطلاعی خداوند از بنده‌اش عارض و زائد بودن علم خداوند است، که چنین نیست.

نتیجه‌گیری

در مباحث کلامی که از امامان علیهم السلام رسیده، اتکای اصلی به آیات قرآن است. سفارش آن بزرگواران این است که در توصیف خداوند باید به بیان قرآن توجه کرد و عبور از آنچه در قرآن آمده، جایز نیست.

در رویکرد قرآنی - کلامی امامان معصوم علیهم السلام، خدا یکی است؛ نه جزء دارد و نه همتا، که از اولی به «توحید ذاتی احدی» و از دومی به «توحید ذاتی واحدی» تعبیر می‌شود. ائمه معصوم علیهم السلام با بهره‌گیری از آیات قرآن، به هر دو نوع اشاره کرده‌اند. بعضی از استدلال‌های قرآنی امامان معصوم علیهم السلام در توحید ذاتی واحدی توسط عالمان شیعه در قالب «برهان صنع»، «برهان فطرت» و «برهان فیض و هدایت» ارائه شده است. در موضوع توحید ذاتی واحدی نیز امامان معصوم علیهم السلام با بیان قرآنی هرگونه ترکیب، انقسام و حلول در اشیا و افراد دیگر را از ذات اقدس الهی نفی کرده‌اند. امامان معصوم علیهم السلام با استفاده از آیات قرآن تصریح فرموده‌اند که صفات خداوند عین ذات اوست، نه زاید بر ذات. بنابراین نسبت دادن صفات مخلوقات به خداوند ممنوع است. البته در مکتب اهل‌بیت علیهم السلام راه شناخت خداوند مسدود نیست و می‌توان خداوند را با صفاتی که حاکی از حد‌اعلای حسن و کمال باشد و هیچ نقص و عدمی در او نباشد، توصیف کرد.

منابع

نهج البلاغه، ۱۳۷۹، فیض الاسلام، تهران، فقیه.

صحیفه سجادیه، ۱۳۷۶، قم، الهادی.

بحرانی، سیدهاشم بن سلیمان، ۱۴۱۱ق، حلیة الأبرار فی أحوال محمد وآله الأطهار علیهم السلام، قم، مؤسسه المعارف الإسلامیة.

برقی، احمد بن محمد بن خالد، ۱۳۷۱ق، المحاسن، تصحیح جلال الدین محدث، چ دوم، قم، دار الکتب الإسلامیة.

جرجانی، میرسیدشریف، ۱۳۷۰، التعریفات، چ چهارم، تهران، ناصر خسرو.

حلی، حسن بن یوسف، ۱۴۰۷ق، کشف المراد فی شرح تجرید، تصحیح حسن حسن زاده آملی، قم، دفتر انتشارات اسلامی.

راغب اصفهانی، حسین بن محمد، ۱۴۱۲ق، المفردات الفاظ القرآن، تحقیق صفوان عدنان داوودی، بیروت، دار الشامیه.

سبحانی، جعفر، ۱۳۶۱، منشور جاوید قرآن (مبانی توحید از نظر قرآن)، قم، توحید.

____، ۱۴۱۱ق، الالهیات علی هدی کتاب السنه والعقل، چ سوم، قم، مرکز علمی للدراسات الاسلامیة.

سعیدی مهر، محمد، ۱۳۷۷، آموزش کلام اسلامی، قم، مؤسسه فرهنگی طه.

شهبازی، حجت، ۱۳۷۹، «احتیاجات امه در مسئله توحید»، پایان نامه کارشناسی ارشد، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی علیه السلام.

صدر المتألهین، ۱۳۶۸، اسفار اربعه، قم، المصطفی.

صدوق، محمد بن علی بن بابویه، ۱۳۶۲، الأمالی، بی جا، کتابخانه اسلامیة.

____، ۱۴۰۳ق، معانی الأخبار، تصحیح علی اکبر غفاری، قم، انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.

____، ۱۳۹۸ق، التوحید، تحقیق و تصحیح هاشم حسینی، قم، انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.

____، ۱۴۱۳ق، من لایحضره الفقیه، تصحیح علی اکبر غفاری، چ دوم، قم، انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.

طباطبائی، سید محمد حسین، ۱۳۹۰ق، المیزان فی تفسیر القرآن، چ دوم، بیروت، مؤسسه الأعلمی للمطبوعات.

طبرسی، ابومنصور احمد بن علی، ۱۴۰۳ق، الإحتجاج، تحقیق محمدباقر خراسان، مشهد، مرتضی.

طبرسی، رضی الدین حسن بن فضل، ۱۴۱۲ق، مکارم الأخلاق، قم، شریف رضی.

طوسی، نصیرالدین محمد بن محمد، ۱۴۰۵ق، تلخیص المحصل، بیروت، دار الاضواء.

قتال نیشابوری، محمد بن حسن، بی تا، روضة الواعظین، قم، رضی.

فیض کاشانی، ملامحسن، ۱۴۰۶ق، الوافی، اصفهان، کتابخانه امام امیرالمؤمنین علی علیه السلام.

کلینی، محمد بن یعقوب، ۱۴۰۷ق، الکافی، تصحیح علی اکبر غفاری و محمد آخوندی، چ چهارم، تهران، دار الکتب الاسلامیة.

کوفی اهلوازی، حسین بن سعید، ۱۴۰۴ق، المؤمن، قم، مؤسسه الإمام المهدی علیه السلام.

مجلسی، محمدباقر، ۱۴۰۳ق، بحار الانوار، تصحیح جمعی از محققان، چ دوم، بیروت، دار احیاء التراث العربی.

مصباح یزدی، محمدتقی، ۱۳۸۹، خداشناسی، تحقیق امیررضا اشرفی، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی علیه السلام.

ملک زاده، بهنام و محمد جعفری، ۱۳۹۰، «براهین توحید ذاتی در روایات»، معرفت کلامی، ش ۷، ص ۵-۲۴.

نوع مقاله: پژوهشی

تحلیل ضرورت نبوت براساس فرایند اجتماعی معرفت

ولی الله جمالی / دانشجوی دکتری فقه و مبانی حقوق، دانشگاه آزاد اسلامی واحد بابل

غلامحسین جوادپور / استادیار گروه کلام، مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران

دریافت: ۱۳۹۹/۱۰/۱۴ - پذیرش: ۱۴۰۰/۰۳/۰۹

javadpour@irip.ac.ir

چکیده

نبوت و وحی از ارکان ادیان الهی است و میان خلق و خالق، ناگزیر باید واسطه‌ای حامل پیام خدا برای هدایت و آگاهی انسان‌ها باشد. با این حال، برخی در ضرورت بعثت و نبوت تشکیک کرده و آن را لغو، غیرضروری یا حداکثر مستحسن دانسته‌اند. متکلمان بزرگ با ارائه دلایل عقلی از ضرورت نبوت سخن گفته‌اند و حکمای متأله نیز دلیل خاصی مبتنی بر مدنیت بالطبع انسان و نیاز او به قانون اجتماعی برای تضمین زندگی بهتر بیان نموده‌اند. با بهره‌گیری از برهان حکما و نیز برخی ادله متکلمان و همچنین مسئله اجتماعی بودن معرفت در معرفت‌شناسی جدید، می‌توان ضرورت نبوت را به شیوه دوگانه جدیدی طرح کرد: نخست اینکه انسان در فرایند زندگی اجتماعی خود نیازمند اتکای معرفتی به دیگران و برگرفتن باورهای خود به صورت مستقیم از دیگران است (حالت بسیط و آگاهانه). دیگر اینکه انسان‌ها محکوم به تأثیرپذیری از ساختارهای اجتماعی و فرهنگی‌اند و در این میان، باورهای آنها نیز دچار تغییر و تحول می‌شود (حالت پیچیده و ناآگاهانه). بنابر هر یک از این دو حالت و برای عدم انحراف معرفتی انسان و کسب باورهای صادق درباره حقایق دینی، بشر عادی نیازمند سفیری الهی است که از او به «پیامبر» تعبیر می‌شود. گستره و تنوع آورده‌های پیامبران نیز بستگی به مبنای برگزیده در گستره شریعت دارد.

کلیدواژه‌ها: نبوت، معرفت، معرفت‌شناسی اجتماعی، فرایند اجتماعی، خبر واحد.

وحی و نبوت از اصول اساسی و بنیان‌های ادیان و شرایع است و در کنار عقل که توان دستیابی آن به حقایق دینی و کشف معارف دینی محل اختلاف است، اصلی‌ترین راه آگاه شدن از دستورات الهی نبوت به‌شمار می‌رود. مسئله لزوم وحی و ضرورت نبوت در متون کلامی و فلسفی معمولاً به دو معنا به‌کار می‌رود: گاه وحی و نبوت به‌معنای اصل دین و شریعت به‌کار می‌رود و نفی آن به نفی خدا می‌انجامد؛ زیرا نتیجه آن نفی هرگونه حقیقت ماورای طبیعی است. اما گاه با فرض وجود خدا و التزام به دین الهی، ضرورت وجود سفیری از جانب خدا و در قالب وحی و نبوت محل تردید قرار می‌گیرد و براهینی بر نفی ضرورت وحی و نبوت اقامه می‌شود.

مقصود از «ضرورت نبوت» در این مقاله، معنای دوم است. به بیان دیگر، آیا انسان‌ها نیازی به افراد شاخص و برتر و متصل به منبع غیب ربوبی دارند یا دلیلی بر ضرورت وجود چنین اشخاصی نیست؟

در سنت کلامی، ادله پرشماری برای اثبات ضرورت ارسال رسل از جانب خدا اقامه شده که غالباً در خلال گفت‌وگوهای مکتوب جرح و نقد شده است. در این میان، یکی از دلایل ضرورت نبوت که در کتب کلامی ذکر و به حکما نسبت داده شده، مدنی بالطبع بودن انسان‌ها و نیاز به نبوت برای رفع تعارض‌های اجتماعی و نیز آگاهی از صلاح و فساد خویش در بُعد اجتماعی است. این استدلال ناظر به نیازهای عملی و تأمین احتیاجات اجتماعی و معضلات روزمره است. به‌موازات این دلیل، می‌توان دلیل دیگری بر ضرورت نبوت اقامه کرد که آن حیثیت اجتماعی معرفت‌های بشری و گره خوردن باورهای انسان با ساختارهای اجتماعی است. اصل این بحث در فلسفه و معرفت‌شناسی مطرح است؛ اما در این مقاله از بُعد اجتماعی بودن معرفت انسان برای ضرورت وجود پیامبران الهی - که طبق فرض، انسان‌هایی کامل و حامل پیام‌های غیبی و راهگشا از جانب خدا هستند - بهره برده می‌شود.

تأثیرپذیری معرفت از مؤلفه‌های اجتماعی گاه آگاهانه و به صورت بسیط است و گاه ناآگاهانه و پیچیده. حالت اول بیشتر در قالب تقلید از دیگران در بُعد معرفتی و اتکا به باورهای ایشان بدون بررسی جداگانه و داشتن شواهد و قرائن است که در قالب تقلید یا مرجعیت معرفتی تقریر می‌شود. البته گاه نیز معرفت از افراد دیگر و البته مبتنی بر استدلال و برهان حاصل می‌شود که این از فرض ما خارج است. دیگری در قالب تأثیرپذیری معرفت از عوامل غیرمعرفتی و تأثیر ساختارهای اجتماعی بر قوای معرفتی و فرایند معرفت است.

ذکر این نکته نیز مهم است که در ادبیات علمی درباره این مسئله، گاه مرجع (اتوریته یا اقتدار) دین، خدا دانسته می‌شود و گاه پیامبر فرستاده شده از جانب او. در صورت نخست، نگرش غیرمعرفتی است و مسئله معادل اصل ضرورت دین است و منکر مرجعیت دینی، منکر هرگونه دستور و برنامه ماورایی است. در نتیجه انسان تحت لوای هیچ امر آسمانی و ماورای طبیعی نیست و به تعبیر دیگر، در برابر مرجعیت دینی، خودبستگی و خودآیینی بشر قرار می‌گیرد. اما گاه کسی با پذیرش اصل دین، در چارچوب دین سخن می‌گوید و با اعتقاد به وجود خدا، مرجع معرفتی پس از او، یعنی وحی و نبوت را به چالش می‌کشد. در نتیجه، حقایق دینی وجود دارد، اما راه رسیدن به آنها خود بشر است، نه فرستاده الهی. در تاریخ تفکر غرب، از این مکتب به «دئیسم» یا «دین طبیعی» یاد می‌شود که معتقد است: خدا جهان را آفرید، اما در ادامه در آن دخالتی نمی‌کند. بنابراین وحی امری غیرضروری است (ادواردز، ۱۹۶۷، ج ۲-۱، ص ۶۲۳).

مسئله این پژوهش فرض دوم است و با بهره‌گیری از طرح بحث و دلایل متکلمان و فیلسوفان، کوشیده است تقریر جدیدی از ضرورت نبوت ارائه دهد. بنابراین باید دید براساس تبیینی که از فرایند اجتماعی معرفت وجود دارد، ضرورت نبوت را می‌توان اثبات کرد یا خیر؟ در ضمن این بحث، با تبیین مفاهیم کلیدی و نیز تبیین دو اطلاق از اجتماعی بودن معرفت، اثبات می‌شود که براساس هر یک، نبوت امری ضروری و از منابع و درپچه‌های کلیدی برای دستیابی به معارف ماورای طبیعی است.

خودآیینی (Autonomy) معرفتی و مرجعیت دینی (Religious authority)

در فلسفه مدرن، مسئله‌ای معرفت‌شناختی مطرح شده که البته بر نبوت تطبیق نمی‌کند؛ اما می‌توان آن را در این جهت تحلیل کرد. «خودآیینی / خودبسندگی» تنها خود انسان را معیار نهایی و مرجع تصمیم‌گیر می‌داند که این امر در اخلاق، اجتماع و معرفت قابل طرح است. مقصود از «خودآیینی» در بحث‌های معرفتی آن است که هرکس تنها آن چیزی را باور کند که خود برای آن شواهد و قرائن فراهم کرده و در دسترس اوست و به آنچه دیگران گفته‌اند و از جانب خود دلیلی بر آن ندارد، توجهی نکند (زگزبسکی، ۲۰۱۲، ص ۱۸؛ فریچر، ۲۰۰۶، ص ۲۲۵). البته تلقی‌های متعدد و مشککی از خودآیینی وجود دارد؛ اما در همه همین معنای کلی مطرح نظر است. «آتوریته / مرجعیت» نیز در مقابل «خودآیینی» است. بنابراین در ساحت دین با دو مؤلفه «مرجعیت معرفتی دینی» یا «خودآیینی معرفتی دینی» مواجهیم.

دین دارای پیام‌ها و دستورهایی است که معمولاً افراد متوسط دلایلی برای آنها ندارند و نمی‌توانند کاملاً آنها را اثبات یا رد کنند. بنابراین، یا می‌توانند اصلاً به آنها تن ندهند یا اینکه به مرجع معرفتی دینی اعتماد کنند و هرچه را او گفته است، مانند باوری بدانند که گویا خود بدان دست یافته‌اند. در ادبیات دینی از «تعبدیات» سخن گفته می‌شود. مقصود، پذیرش گزاره‌هایی است که خود فرد دلیلی بر پذیرش یا رد آنها ندارد، اما با اتکا به فردی والا تر که به او اعتماد دارد، آن گزاره‌ها را می‌پذیرد؛ گویی برای آنها شاهد و دلیلی دارد و آنها را در عرض باورهای قبلی خود قرار می‌دهد.

در مسئله این پژوهش نیز مقصود از ضرورت نبوت - در کنار لزوم حضور الگوی عینی و عملی در جامعه - اعتباربخشی به آموزه‌های انبیا یا همان تعبدیات است. بنابراین، مسئله در ادبیات فلسفی معاصر نیز قابل طرح و پیگیری است. البته پژوهش حاضر به ارزیابی خودآیینی نمی‌پردازد، بلکه مسئله آن است که اگر اجتماعی بودن معرفت اثبات شود و حجیت مرجعیت معرفتی به اثبات رسد، آنگاه نبوت نیز امری ضروری است. اثبات حجیت مرجعیت معرفتی خود امری مستقل و مستوفای بوده و در کتب تخصصی معرفت‌شناختی درباره آن بحث شده است. بنابراین، پژوهش حاضر این بحث را یک اصل موضوعی و پایه‌ای برای بررسی در نظر می‌گیرد.

ضرورت بحث در آراء متکلمان

محور مقاله حاضر، ارزیابی ضرورت نبوت براساس یک مبنای معرفت‌شناختی است و ریشه‌های این بحث در آراء متکلمان سنتی نیز یافت می‌شود. بدین‌روی، مروری بر آراء متکلمان سنتی در این باب، خالی از فایده نیست. به

اعتقاد متکلمان، ارسال رسل از جانب خداوند ضروری است و انسان بدون وجود انبیا، به برخی کمالات و نیازهای دنیوی و اخروی خود نخواهد رسید. رویه غالب بین متکلمان سنتی مسلمان این است که ابتدا وجوه حسن بعثت را برمی‌شمرند؛ فوایدی همچون ازاله شدن ترس هنگام تصرفات، آگاهی از برخی موارد حسن و قبیح، آگاهی از برخی اشیای مفید و مضر، تأکید برخی احکام عقلی، کمک به انسان‌ها برای نیل به برخی کمالات و معارف، تعلیم اخلاقیات و سیاسات (ر.ک. حلی، ۱۴۲۵ق، ص ۴۶۸-۴۷۰).

همچنین از نظر ایشان، نبوت مفاسدی هم دربر ندارد. پس چون فراهم کردن این فواید برای بشر لطف به‌شمار می‌آید، آن را واجب می‌دانند؛ زیرا خدا راضی به ترک این‌همه لطف و فایده در حق بندگان نیست و اگر این‌همه لطف مفروض و ممکن در حق بندگان محقق نشود، با صفات برجسته خدا در تنافی است.

دلیل مستقل دیگری که بر ضرورت بعثت اقامه می‌شود این است که انسان‌ها پس از آنکه خدا را پذیرفتند، اجمالاً و به حکم عقل می‌دانند که تکالیفی متوجه آنان است و خدا آنها را بدون فرائض رها نکرده است. از این رو، باید به دنبال کشف این تکالیف باشند، و روشن است که آنها توانایی استخراج همه آنها را با عقل خود ندارند و این یقین برای آنها باقی می‌ماند که از همه تکالیف عقلی آگاه نشده‌اند. در نتیجه باید کسی از جانب خدا بیاید و آنها را در جریان خواسته‌ها و اوامر الهی قرار دهد. پس نبوت ضروری است (همان، ص ۴۷۰-۴۷۱).

عده‌ای نیز مبادی دلیل عقلی در ضرورت نبوت را در سه محور خلاصه کرده‌اند: نیاز ضروری به قانون و عجز بشر از قانون‌گذاری؛ نیاز به تکامل روح؛ ضرورت راهنما (جوادی آملی، ۱۳۹۰، ص ۲۰-۲۶).

در مقابل، برخی لزوم ارسال رسل از جانب خدا را غیر ضروری و حتی عبث شمرده‌اند که معروف‌ترین استدلال در این زمینه به «شبهه براهمه» مشهور است. بر این اساس، آنچه انبیا برای بشر می‌آورند، یا انسان پیش از آن می‌تواند با عقل خود بدان دست یابد و موافق عقول است یا با یافته‌های عقل بشری مخالف است. اگر او توانایی دستیابی به تعالیم انبیا را داشت، پس دیگر ضرورتی برای رسالت آنها نیست و ارسال آنها کاری لغو خواهد بود. از سوی دیگر، اگر تعالیم آنها مخالف با عقل بشر باشد، نباید آنها را پذیرفت (حلی، ۱۴۲۵ق، ص ۴۷۰). به بیان دیگر، براهمه عقل را در تشخیص صلاح و فساد امور بشری، معصوم و خودبسنده می‌دانند.

در کنار ادله یادشده، دلیلی دیگر بر لزوم بعثت انبیا وجود دارد که معمولاً آن را «دلیل حکما» می‌نامند و آن استدلالی مبتنی بر مدنی بالطبع بودن انسان است. فیلسوفان بزرگی همچون ابن‌سینا، خواجه‌نصیر، سهروردی و ملاصدرا و پیروان معاصر او این استدلال را پرورانده و دلیلی محکمی بر لزوم نبوت دانسته‌اند. ساختار استدلال مزبور چنین است:

الف) انسان موجودی مدنی بالطبع است؛ (البته بیشتر حکما این را طبیعت اولی می‌دانند، اما علامه طباطبائی این طبیعت را ثانوی می‌داند؛ بدین معنا که انسان ابتدا و براساس فطرت نخستین چنین نیست؛ اما پس از آمدن به دنیا و پیدایش احتیاجات پرشمار و دیگر لوازم، به زندگی اجتماعی متمایل می‌شود، به گونه‌ای که دیگر گریزی از آن ندارد.

در نتیجه، این طبیعت ثانوی است، نه اولی (طباطبائی، ۱۳۷۴، ج ۱۰، ص ۲۶۱). بدین‌روی، طبیعتاً به سوی زندگی اجتماعی گرایش دارد و امور حیات او بدون این مسالمت اجتماعی مختل می‌گردد.

ب) زندگی اجتماعی نیاز به قانون دارد؛ زیرا تکثر افراد و تعارض منافع آنها زمینه‌ساز ناهنجاری و ناسازگاری و اختلال اجتماعی است.

ج) خود بشر عادی از وضع چنین قانونی عاجز است؛ زیرا آزمون و خطاهای فراوان نشان داده که قوانین بشری ناقص و محدود است و باید با نگاهی از بیرون و با شناخت کامل ابعاد انسان قانون‌گذاری کرد.

د) خود قانون‌گذار نباید ذی‌نفع باشد و باید اطلاعات دقیق و کاملی از انسان داشته باشد.

ه) خداوند حکیم جهان را خالی از نقص آفریده و هر نیاز بشر پاسخی درخور دارد.

و) پس راه‌رهایی انسان از نابسامانی‌ها و آگاهی از برنامه کامل زندگی در گرو حاملی از جانب خداست.

ز) پس بعثت امری ضروری و واجب است (ابن‌سینا، ۱۳۶۴، ص ۳۰۳؛ همو، ۱۴۰۵، ص ۴۸۸؛ صدرالمآلهین،

۱۳۸۷، ج ۵، ص ۱۳-۱۵؛ همو، ۱۳۵۴، ص ۶۱۳).

سهرودی نیز با تکیه بر بُعد اجتماعی انسان و ضرورت نبوت برای او می‌گوید:

بدان که چون هر یکی از مردم به همه کارها و مهمات خویش قیام نتواند نمود و از معاملات و قصاص و مناکحات چاره نیست و بعضی مردم را از بعضی‌گزیب نیست، پس از شرعی متبوع و قانونی مضبوط چاره نیست. پس شاعری ضروری است در هر وقتی و قومی که فاضل‌النفس باشد، مطلع بر حقائق، مؤید از عالم نور و جبروت، و او متخصص باشد به افعالی که مردم از آن عاجز باشند، و اگر نه سخن او نشنوند و او را معارضت و مزاحمت نمایند. و این افعال دلالت کند بر صدق سخن او و بر آنکه فرستاده‌ای بر حق است به خلق. و ایشان را بر مصالح وقت تحریض کند و در عبادت حق ترغیب نماید، و عبادت را بر ایشان حتم کند تا فراموش نکنند و مستحکم شود (سهرودی، ۱۳۸۰، ج ۳، ص ۷۵).

برخی نیز ادله ضرورت نبوت را با تأسی به آیات قرآن و نیز برهان فلسفی، حول دو محور علت فاعلی و غایی تبیین کرده‌اند. بر این اساس، چون خدایی هست که پرورش‌دهنده همه‌چیز، از جمله انسان است، راه پرورش فردی و اجتماعی او، وحی و نبوت است. در نتیجه ربوبیت خدا و فاعلیت تام او دلیل بر ارسال رسل است. همچنین از آن‌رو که غایت خلقت بشر معاد است، انسان برای رسیدن به آن سرمنزل مقصود، نیازمند راهنماست که همان انبیا و رسل‌اند (جوادی آملی، ۱۳۹۸، ج ۱۰، ص ۴۲۶؛ همچنین برای تبیین برهانی جامع درباره ضرورت نبوت با الهام از آیات قرآن و متکی بر حقیقت انسان و فطرت او و لزوم رفع اختلافات، ر.ک: همان، ص ۴۲۹-۴۴۸).

با توجه به محور بعدی، مقصود از این بخش تنها کمک انبیا به تصحیح رفتار و بُعد عملی و نیازهای رفتاری بشر در بُعد اجتماعی است تا او به آنچه برای آن خلق شده، برسد. در ادامه، ضرورت نبوت براساس بُعد معرفتی بشر در قالب اجتماعی بودن آن بررسی می‌شود.

ضرورت نبوت براساس سرشت اجتماعی معرفت

به موازات رویکرد فلسفی به ضرورت نبوت با بهره‌گیری از طبیعت اجتماعی انسان و اثبات ضرورت وجود فردی برتر و متعالی (پیامبر) در حوزه امور عملی و رفتار اجتماعی، می‌توان استدلالی مشابه بر ضرورت نبوت، این بار براساس هویت اجتماعی بشر در بُعد معرفت و به لحاظ نظری اقامه کرد. البته برخی از وجوه این استدلال در آثار متقدمان وجود دارد؛ اما این عنوان و ساختار آن استدلال تاحدی جدید است که در ضمن بیان مقدمات و تقریر استدلال بدان اشاره خواهد شد. بر این اساس، انسان در کسب معارف خود تحت تأثیر اجتماع خویش است و برای در امان ماندن از خطا، نیاز به الگویی معصوم و حکیم در حوزه اندیشه دارد تا باورهای او به خطا نرود، و اگر چنین شخصی در دسترس بشر نباشد باورهای کاذب و خطا در او - چه در حوزه دین و چه به صورت مطلق - افزایش خواهد یافت. ضرورت وجود حکیمان یا انسان‌های دارای حکمت عملی (فرونسیس) از زمان / ارسطو مطرح بوده است (ارسطو، ۲۰۰۹، ج ۶ ص ۱۱۴۴ و ۱۱۴۲)؛ اما غالباً این اشخاص بر پیامبران تطبیق داده نمی‌شدند. چنان‌که بیان شد، فرض این مسئله بر وجود خداست و تنها از ضرورت وجود اشخاصی حامل پیام الهی و برنامه زندگی بحث می‌شود.

«معرفت‌شناسی اجتماعی» (social epistemology) و «جامعه‌شناسی معرفت» (sociology of knowledge) دو رشته دانشی نزدیک به هم، اما دارای دو خاستگاه گوناگون هستند. دومی از شاخه‌های جامعه‌شناسی است تا نشان دهد معرفت چگونه متأثر از ارتباط جامعه‌ای است که در آن پدید می‌آید؛ اما معرفت‌شناسی اجتماعی شاخه‌ای از معرفت‌شناسی است و برخلاف رویه سنتی - که به نحو پیشینی و انتزاعی به تحلیل معرفت می‌پردازد - در پی آن است تا بین دعوای معرفتی و جامعه پیوند برقرار کند و به تعبیری دیگر، معرفت را در خاستگاه آن بررسی می‌کند (کوسچ، ۲۰۱۱، ص ۸۷۸). به دیگر سخن، تأثیر و تأثر فاعلان معرفتی بر یکدیگر مسئله مهمی در سازوکار معرفت است که در این رشته از آن بحث می‌شود.

وابستگی معرفت به ساختارهای اجتماعی معمولاً به دو شیوه مطرح می‌شود که ضرورت نبوت براساس هر یک تبیین می‌گردد:

۱. فرایند بسیط و آگاهانه معرفت اجتماعی

گاه بر این جنبه تأکید می‌شود که انسان‌ها دارای شأن اجتماعی‌اند و در امور اجتماعی خویش با دیگران دادوستد دارند و یکی از این امور، باورها و علومی است که آنها از دیگران می‌آموزند. آنها به سبب تفاوت در مراتب علمی، توان معرفتی گوناگونی دارند و هر کس از علم خود در هر زمینه چیزی فرامی‌گیرد. این همان فرایندی است که در معرفت‌شناسی از آن به «شهادت / گواهی» (testimony) یا «مرجعیت معرفتی» (Epistemic authority) تعبیر می‌شود و در سنت اسلامی نیز آن را «پیروی از خبر واحد / تقلید» می‌نامند. بر این اساس، افراد برخی از معارف را بدون تحقیق جداگانه و طی فرایند علمی به دست می‌آورند و مهم این است که به همتای نوعی معرفتی خود که در یک اجتماع با او زیست می‌کنند، اعتماد نمایند و آنچه را او می‌گوید، به دیده صدق بدان متعهد شوند و

آن را باور کنند. این جلوه از اجتماعی بودن معرفت را می‌توان «تأثیر و تأثر مکانیکی» نامید؛ زیرا امری بسیط و تنها براساس یک رابطه دوسویه است. در معرفت‌شناسی معاصر، الگوی چنان رفتاری این‌گونه ترسیم می‌شود:

اینکه مرجع به P معتقد است، یک دلیل برای ما به‌شمار می‌رود که به P اعتقاد پیدا کنیم و این جایگزین همه دلایل ما درباره باور به P خواهد بود، نه اینکه صرفاً به آنها افزوده شود.

اگر باور P از یک مرجع فرضی برای من امرانه باشد، آنگاه آن باور باید به‌گونه‌ای تکوین یافته باشد که من وجداناً آن را شایسته برتری بدانم.

مرجعیت باور فرد دیگری برای من به‌دلیل این داوری دقیق من درباره او موجه است که در صورت پیروی از او احتمال کسب باور صادق و دوری از باور کاذب برای من بیشتر از وقتی است که خودم به‌تنهایی به امری معتقد شوم (زگزبسکی، ۲۰۱۲، ص ۱۰۱-۱۱۰).

برای هر گوینده A و شنونده B، برپایه شهادت A، B می‌داند که P تنها اگر A بداند که P.
 برای هر گوینده A و شنونده B، اگر: A (۱) بداند که P: B (۲) برپایه شهادت A به P معتقد شود که P؛ B (۳) هیچ دلیل نقضی بر P نداشته باشد؛ آنگاه B می‌داند که P (لاکی، ۲۰۱۱، ص ۳۱۶-۳۱۷).

نکته دیگر اینکه باورهای انسان‌ها درهم تنیده شده است و اگر ما فردی را برای راه نادرستی که در فرایند اعتقاد پیش می‌گیرد - مانند حدس و گمان، بی‌مبالاتی، یا آرزواندیشی - سرزنش می‌کنیم، از آن روست که باورهای ما با دیگران پیوند خورده است، و چون ما از دیگران در این زمینه تأثیر می‌پذیریم، نسبت به آن حساسیم و احساس مسئولیت می‌کنیم. پس انسان‌ها در جست‌وجوهای معرفتی خویش، گاه بر دیگران تکیه می‌کنند؛ زیرا روابط آنها درهم‌تنیده است و از سوی دیگر، یک فرد به‌تنهایی قادر به بررسی همه فرایندها و عوامل معرفتی نیست، بلکه تنها ثمره برخی از استدلال‌ها و بررسی‌ها را از دیگران برمی‌گیرد. در نتیجه چون هر کس می‌تواند به دیگران تکیه کند، در صورت کاستی یا تخلف او حق سرزنش وی را دارد (زگزبسکی، ۱۹۹۳، ص ۲۱۵).

این وجه از اجتماعی بودن معرفت در بیان فیلسوفان غربی و اسلامی تقریر شده است که برخی از آنها دلالت آن بر وجود افراد برجسته با قوای فرا بشری در جامعه را نیز بیان کرده‌اند. این بحث ابعاد فراوانی در معرفت‌شناسی معاصر پیدا کرده است که تفصیل مباحث آن در این مجال نمی‌گنجد (ر.ک: محمدی، ۱۳۹۵)؛ از جمله اینکه خبر واحد تا چه اندازه معرفت‌زاست؟ و مناط اطمینان و اعتماد به خبر واحد چیست؟

سازوکار این رابطه اجتماعی را می‌توان چنین ترسیم کرد:

۱. انسان‌ها دوستدار حقیقت هستند.
۲. برای نیل به این غایت قصوا، باید به خود و عواطف و قوای خویش اعتماد داشته باشند که این اولین شرط رسیدن به آن مطلوب است.
۳. در پی این اعتماد، آنها ناگزیر از اعتماد به دیگران و هم‌نوعان معرفتی هستند؛ زیرا دیگران هم دوستدار حقیقت‌اند و برای کسب آن تلاش می‌کنند و آنان هم به خود اطمینان دارند.
۴. اعتماد به گزارش دیگر همتایان معرفتی - البته در صورت احراز برخی شرایط - امری عاقلانه و مجرای کسب برخی معرفت‌هاست.

۵. با وجود این، بیشتر مردم در این زمینه تلاشی نمی‌کنند، یا تلاش آنها کافی و رضایت‌بخش نیست، یا آگاهی آنها در حد آگاهی همتایان است. بنابراین همگی همتایان معرفتی‌اند و غالباً کسی بر دیگری برتری ندارد.

۶. در نتیجه، این الگوهای معرفتی (epistemic exemplars) هستند که ارزش پیروی دارند (زگزبسکی، ۲۰۱۲، ص ۹۹).

پس براساس این تقریر از مرجعیت معرفتی، در هر زمینه‌ای الگوهای معرفتی وجود دارند که پیروی از آنها لازم است و معرفت‌هایی را که اشخاص به‌تنهایی نمی‌توانند به‌دست آورند، از این طریق کسب می‌کنند. حال برخی از معارف دینی نیز به‌گونه‌ای هستند که انسان‌های عادی با قوای معرفتی معمولی توان دستیابی به آنها را ندارند و پس از آنکه به افرادی خاص اعتماد کردند و ویژگی‌های ماورای طبیعی آنها برایشان احراز شد، می‌توانند سخنان آنها را به دیده قبول بنگرند و در این کار خود موجه باشند.

البته برخی از معرفت‌شناسانی که در حوزه مرجعیت معرفتی و خیر واحد نظریه‌پردازی کرده‌اند، بر وجود افرادی با قوه «فرونسیس» (phronesis) یا حکمت عملی (practical wisdom) تأکید کرده‌اند؛ زیرا انسان‌ها، چه در حوزه اخلاقیات و چه در حوزه باورها، نیازمند افرادی با چنان قوه‌ای هستند تا معیاری برای کشف خطا و تصحیح لغزش‌های خود داشته باشند. به نظر ایشان، این افراد بسیار نادر هستند. مبدع این نظر/ارسطو بود و سپس در تاریخ فلسفه شماری به‌تبع او وجود انسان حکیم را ضروری پنداشتند.

ارسطو حکمت عملی را کمال عقل عملی می‌دانست که هم وظیفه هماهنگی فضائل فکری و اخلاقی را برعهده دارد و هم بدون آن نمی‌توان هیچ‌یک از فضایل اخلاقی را به‌کار بست. از یک‌سو تبدیل تمایلات طبیعی درونی به فضایل اخلاقی (ملکات) باید تحت تدبیر حکمت عملی صورت گیرد تا مبادا دچار افراط و تفریط شود و از سوی دیگر، به‌کارگیری عقل عملی در گرو آراسته بودن به فضائل اخلاقی است؛ زیرا در غیر این صورت، عقل رو به زوال و انحطاط می‌رود و توان خود را در جهت معکوس به‌کار می‌بندد. راهنمای این فعالیت نیز حکمت عملی است (ارسطو، ۲۰۰۹، ب ۲، ص ۱۱۰۳-۱۱۳۹ ب).

این افراد در ادبیات دینی بر انبیا و اولیا تطبیق داده می‌شوند که در حوزه رفتار و باور عصمت دارند و مرجع انسان‌های عادی در امور دینی محض یا دینی و دنیوی (براساس مبنا در گستره دین) قرار می‌گیرند. در نتیجه وجود چنین افرادی در بُعد معرفتی نیز ضروری است و افراد نمی‌توانند بدون وجود چنین الگوها و حکیمانی، به باورهای درستی در حوزه دین یا مطلق باورها (براساس مبنا در قلمرو دین) دست یابند.

در کلام فلسفی و فلسفه اسلامی نیز بر این وجه از اجتماعی بودن معرفت تأکید شده است؛ زیرا انسان‌ها از یک سو مکلف به برخی امور هستند و نیز خداوند برای آنها مصالح و مفاسدی قرار داده است و از سوی دیگر، آنها با اتکا به قوای عقلی و معرفتی خود، توانایی دسترسی به برخی از معارف دینی و احکام الهی و مفاسد و مصالح را ندارند. بنابراین، یا باید خداوند برای فرد فرد مکلفان علم ضروری ایجاد کند، یا فردی را بفرستد تا انسان‌ها امور یادشده را مستقیم از او برگیرند. فرض نخست با اصل تکلیف ناسازگار است. پس تنها راه، ارسال رسول است (طوسی، ۱۳۶۲، ص ۳۱۳؛ همو، ۱۴۰۶ ق، ص ۲۴۶؛ علم‌الهدی، ۱۴۱۱ ق، ص ۳۲۳؛ ابن‌رشد، ۱۹۹۸، ص ۱۸۲).

همچنین ملاصدر/ و بیشتر پیروان مکتب او، انسان را موجودی اجتماعی می‌دانند که برای انجام امور عادی خود، ناچار به تعامل اجتماعی است (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۹، ص ۷۸-۸۰؛ همو، ۱۳۵۴، ص ۴۸۸). اما چون یکی از ابعاد و ساحات انسان جنبه شناختی اوست، او در این جنبه هم متأثر از اجتماع است. بر این اساس، معرفت دارای سه مرتبه است: تقلیدی، برهانی و شهودی. کسانی که در معارف خود قادر بر ارائه برهان و استدلال نیستند، می‌توانند به کسانی که سخن آنها حجت است دل بسپرنند. البته مقلد باید در تقلید خود محقق باشد (جوادی آملی، ۱۳۸۹، ص ۳۴۱-۳۴۲) و به تعبیر دیگر، «پیروی آگاهانه» داشته باشد، نه «پیروی جاهلانه» (همان، ص ۳۴۷). ملاصدر/ تصریح می‌کند که مقصود از «تقلید نادرست» آن است که انسان نداند که مقلد برحق است، وگرنه سیره عقلی و عقلایی بر این سنت قائم است و تقلیدی که از روی علم و آگاهی باشد و فرد بداند از شخصی آگاه تقلید می‌کند - درواقع - نوعی علم و تقلید از روی دلیل است. در هر صنعت و حرفه‌ای باید از اهل آن تقلید کرد (صدرالمتألهین، ۱۳۵۴، ص ۴۸۸).

ملاصدر/ در تطبیق این الگوهای معرفتی بر انبیا و ضرورت حضور آنها در جامعه می‌گوید: کامل‌ترین انسان‌ها یا همان پیامبران دارای چند ویژگی هستند که از جمله آنها خصایص نظری و عقلی است و در نتیجه، آنها دارای قوه نظری قوی هستند. صاحبان قوای نظری به دو دسته «کامل» و «نازل» تقسیم می‌شوند. دسته اول، یا نیازمند استاد و ابزار نظری هستند - مانند بیشتر مردم با تفاوت در درجات و استعدادها - یا محتاج تعلم و قوانین نظری بشری نیستند، بلکه بدون وساطت انسانی، مستقیم از جانب عالم، اسرار به وی اعطا می‌شود؛ مانند انبیا. همچنین دسته دوم (افراد نازل) در قوه نظری نیز یا اصلاً تعقل نمی‌کنند - به سبب قساوت قلب یا جمود فطرت - یا به سبب بی‌اینکامی به این کار مبادرت می‌ورزند و چیزی هم به دست نمی‌آورند (صدرالمتألهین، ۱۳۹۰، ج ۳، ص ۳۹۰-۳۹۲). پس غیر از انبیا، دیگران دچار کاستی در قوای نظری هستند و در نتیجه نیازمند به آموزش خواهند بود. حال اگر معلمان هم از سنخ خود آنها باشند، تکاملی در علوم و معارف آنها پیش نمی‌آید و در نتیجه باید انبیا یا انسان‌های کامل، واسطه قرار گیرند تا بشر به طریقی به حقایق متصل گردد، وگرنه باب آن بسته خواهد ماند. در نتیجه انسان باید در یک فرایند اجتماعی با دیگران دادوستد داشته باشد و برخی معارف را از آنها بگیرد: «فظام العالم لایستغنی عن من یُعرفهم موجب صلاح الدنيا والآخرة» (همو، ۱۳۵۴، ص ۴۸۸). ملاصدر/ این سلسله را چنین به تصویر می‌کشد:

و كما أن الملك واسطة بين الله و بين النبي، و النبي واسطة بين الأولياء الحكماء من أمته و هم الأئمة، فهم أيضاً وسائط بين النبي و بين العلماء، و العلماء وسائط بين الأئمة و العوام. فالعالم قريب من الولي، و الولي قريب من النبي، و النبي من الملك و الملك من الله تعالى؛ همان گونه که فرشته واسطه بین خدا و پیامبر است و پیامبر هم واسطه بین اولیای حکیم (یا همان ائمه) است، ایشان نیز واسطه‌های بین پیامبر و علما هستند و علما نیز وسائط بین ائمه و مردم عادی هستند. پس عالم نزدیک به امام است و امام نزدیک به پیامبر است و او نیز نزدیک به فرشته است و فرشته نیز در قرب به حق تعالی است (همان، ص ۴۸۹).

راه معرفت موجودهای جهان خارج، که در وصول به مقصد معصوم است، هم در درون افراد جامعه است و هم در بیرون. راه درون همان طریق حصولی عقل یا راه حضوری قلب است و راه بیرون، راه وحی است که گرچه راه درونی اوحدی از انسان‌هاست، لیکن نسبت به مردم عادی، راه بیرون محسوب می‌شود (جوادی آملی، ۱۳۸۷، ص ۲۶۳-۲۶۴).

پس استدلال بر لزوم بعثت انبیا براساس اجتماعی بودن فرایند معرفت، چنین است که البته این مضمون در برخی روایات بازگو شده است؛ از جمله امام رضا علیه السلام می‌فرماید: «لم یکن بد من رسول بینه و بینهم معصوم یؤدی الیهام امره و نهیبه و أدبه و یقفهم علی ما یکون به من احراز منافعهم و دفع مضارهم، اذ لم یکن فی خلقهم ما یعرفون به ما یتحتاجون الیه» (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۱۱، ص ۴۰).

همچنین امام علی علیه السلام یکی از فلسفه‌های نبوت را برانگیختن منبع معرفتی عقل انسان‌ها می‌داند: «لیثیروا لهم دفتان العقول» (نهج‌البلاغه، ۱۳۷۹، ص ۱۰). اما استدلال:

۱. معارف الهی و مصالح و مفاسد فراوانی وجود دارد که انسان به آنها نیازمند است.
۲. دسترسی قوای معرفتی بشر - از جمله عقل - به همه مصالح و مفاسد غیرممکن است و ناتوانی او در ارائه نظام کامل اقتصادی، اجتماعی و اخلاقی کاملاً روشن است.
۳. آگاهی از معارف والای الهی و عوامل سعادت و شقاوت اخروی نیز به طریق اولی برای او دور از دسترس است.
۴. بشر موجودی اجتماعی است و پس از ناکامی عقل (طبق فرض) در کسب معارف، باید موجودی فرابشری در جامعه، در اختیار او باشد تا بتواند معارف یادشده را از او برگیرد.
۵. این شخص کسی نیست جز فرستاده‌ای از جانب خدا که از همه معارف و مصالح و مفاسد آگاه باشد و او همان پیامبر و کلام او همان وحی است.

حاصل آنکه براساس این تقریر از اجتماعی بودن معرفت و نقص انسان در دسترسی به همه معارف و فنون و نیاز او به کسانی برای بهره‌بردن از دانش‌های آنها، ایجاب می‌کند که فردی شاخص از طرف خداوند برای آگاهی‌بخشی به بشر به‌سوی آنها مبعوث شود.

نکته مهم این است حد وسط در این استدلال، هم می‌تواند محدود به معارف دینی و نیازهای بشر در بعد سعادت دینی باشد، هم گسترده‌تر و شامل همه معارف و علم به مفاسد و مصالح دنیوی و اخروی باشد. بر مبنای دوم، این مقدمه پیش‌فرض گرفته می‌شود که پیامبر و وحی برای همه ابعاد حیات بشر به‌کار می‌آید و پیامبران حامل پیامی برای همه ساحات بشر هستند؛ از صناعات و تجارات و امور معیشت گرفته تا سامان امور اجتماعی و حکومت و دولت و تا تأمین سعادت اخروی و امور آن‌جهانی.

۲. فرایند پیچیده و ناآگاهانه معرفت اجتماعی

در این نوع، تأثیرات اجتماعی ساده و آگاهانه نیست و تعاملات انسان‌ها با یکدیگر در لایه‌های پیچیده اجتماعی و نیز گره خوردن تکامل آنها با فرایندها و ساختارهای اجتماعی، تأثیری همه‌جانبه و از جمله معرفتی بر انسان دارد و باورهای فرد از ساختاری اجتماعی متأثر خواهد بود. در نتیجه همه مؤلفه‌های معرفتی، زیستی، جغرافیایی، نژادی و مانند آن در فرایند و برآیند باورهای افراد دخیل‌اند و اینکه فردی در جامعه «الف» باشد یا جامعه «ب»، این در معارف و عقاید او دخیل است و او چاره‌ای جز این تأثیرپذیری ندارد، مگر اینکه آگاهانه خود را از این تاروپودها

نجات دهد که امری بسیار دشوار است. به بیان دیگر، هویت اجتماعی انسان به او شخصیت و ساختار جدیدی می‌دهد که این مهم در بعد معرفتی او نیز جلوه‌گر می‌شود. این اصل متافیزیکی و معرفتی البته تقریرهای مختلفی دارد و لزوماً به پیامدهای ناگوار ختم نمی‌شود؛ زیرا وجوه حسن اجتماعی نیز در ارتقای کیفیت باورها و بالا بردن ضریب صدق و کارایی آنها اثرگذارند؛ چنان‌که می‌توان سوبیه‌های اثرگذاری منفی بر باورها را گوشزد کرد و از آنها گریخت. این نوع از تأثیر را به‌سبب پیچیدگی آن می‌توان «دینامیکی» نامید.

این نوع اثرگذاری عوامل اجتماعی بر معرفت، تنها امری توصیفی است که بسیاری هم بدان اذعان کرده‌اند؛ اما از دریچه هنجاری، و تبیین درستی یا نادرستی این اثرگذاری امر دیگری است که در تحقیقات جداگانه از آن بحث می‌شود. کسی که این اثرگذاری را مخرب بداند توصیه می‌کند که باید انسان‌ها را از این امر برحذر داشت تا در این گرداب‌های معرفتی نیفتند. در مقابل، برخی یا اساساً جدا کردن معرفت از ساختارهای اجتماعی را امری محال می‌دانند و در نتیجه به این اثرگذاری تن می‌دهند یا حتی با فرض امکان تجرید آنها از یکدیگر، لزومی برای آن نمی‌دانند؛ زیرا این ساختارها معطوف به غایات معرفتی (مانند صدق یا کارآمدی در مقام عمل یا مانند آن) هستند.

اثرپذیری معرفت از ساختارهای اجتماعی و درهم تنیده بودن انسان و جامعه در بین اندیشمندان طرفدارانی دارد که معروف‌ترین آنها نظریه «هرمنوتیک فلسفی» (philosophical hermeneutic) است. بر این اساس، هر انسانی با جهان خود به فهم پیرامون خود می‌رود و این جهان که در هر کس مختص خود اوست، ساختار وجودی معرفت او را تحت تأثیر قرار می‌دهد. مهم‌ترین مؤلفه در این جهان، ساختار اجتماعی آن است. این در جای خود نکته درستی است و انسان متأثر از عوامل اجتماعی است؛ اما الزامی به پذیرش هرمنوتیک فلسفی نیست و لزوماً نباید نسبی‌گرایی معرفتی را پیامد آن دانست. به دیگر سخن، تنوع و نسبییت وجودی آراء و عقاید، امری واضح است؛ اما این نمی‌تواند وجود معرفت‌های ثابت و یکسان را نفی کند و استدلال و شهود عقلی نیز چنین نگرشی را تأیید می‌کند.

نظریات خرد و کلان دیگری وجود دارد که بافت اجتماعی عامل معرفتی را دلیل محکمی بر تغییر رویه باورهای او می‌داند که در جامعه‌شناسی معرفت به تفصیل از آن بحث می‌شود. زندگی کردن با انسان‌های ساده‌اندیش و بی‌مبالات، انسان را متصف به همین صفات مذموم معرفتی می‌کند و هم‌سلکی با انسان‌های دقیق و تیزبین، انسان را در مباحث معرفتی دقیق می‌کند. اولویت دادن به مباحث گوناگون، خرافه‌ستیزی یا عقابانیت، تعصب یا فکر باز، و مباحثی از این دست در جامعه، در ساختار معرفتی افراد خرد نیز اثر می‌گذارد. همچنین تربیت درست و نادرست بر سازوکار معرفتی افراد اثرگذار است. علاوه بر آن، جغرافیای گوناگون و نیز ساختار اقتصادی، سیاسی و فرهنگی بر ساحت معرفتی افراد اثر می‌گذارد و چون انسان چاره‌ای جز حیات در دل اجتماع و رابطه با هم‌نوعان ندارد، ابزار و قوای ادراکی او از این عوامل اثر می‌پذیرد. همچنین رویکرد برون‌گرایی در معرفت‌شناسی بر حجیت دخالت عواملی فراتر از دسترس و آگاهی صاحب باور در فرایند باور و حجیت آن تأکید دارد که از جمله آنها عوامل اجتماعی است.

یکی از معروف‌ترین و پیش‌روترین کتب مدرن در این زمینه، *Knowledge in a Social World* اثر گلدمن است که با نظریه‌پردازی در حوزه جامعه‌شناسی معرفت، زمینه‌های اقتصادی، فرهنگی و جنسیتی تکوین معرفت را برجسته کرد و مسیری جدید پیش روی محققان علوم اجتماعی و معرفت‌شناسان قرار داد (ر.ک: گلدمن، ۱۹۹۹).

در فلسفه اسلامی نیز تبیینی از نفس انسان و فعالیت‌های او، از جمله کسب معرفت او ارائه می‌شود که با ساختارهای اجتماعی درهم تنیده شده است. براساس مبانی خاص صدرایی، جامعه دارای اصالت و هویت است و برخی فیلسوفان مکتب حکمت متعالیه با نظریه‌پردازی در این زمینه به جامعه هویت معرفتی بخشیده‌اند (مطهری، ۱۳۸۸، ج ۲، ص ۳۳۴؛ جوادی آملی، ۱۳۸۸، ص ۲۸۸).

توضیح آنکه درباره علت زندگی افراد در بستر اجتماع، سه نظر وجود دارد: یا طبیعت آنها چنین است، یا براساس جبر بیرونی به این کار اقدام کرده‌اند و یا براساس عامل بیرونی غیر از اضطرار و جبر در کنار هم زندگی می‌کنند که نظریه مختار در نگاه این فیلسوفان همان نظریه اول است (مطهری، ۱۳۸۸، ص ۳۳۲-۳۳۴). بر اساس این اعتقاد، جامعه دارای ترکیب حقیقی است (همان، ص ۳۳۷) و با اینکه دارای وجود اعتباری منشأ آثار است، وحدت حقیقی دارد (جوادی آملی، ۱۳۸۸، ص ۳۲۴). در نتیجه افراد پرشمار و متفاوت در یک اجتماع با یکدیگر ارتباطی تنگاتنگ دارند.

از سوی دیگر، بر اساس مبانی صدرایی، نفس جسمانیة‌الحدوث و روحانیة‌البقاء است. پس انسان در ابتدای خلقت خویش حیوان بالفعل و انسان بالقوه است و در اثر حرکت جوهری و تکامل، از مرحله جسمانی عبور می‌کند و به تجرد و روحانیت می‌رسد. این فرایند در اثر عوامل خارجی رخ می‌دهد و البته قابل انکار نیست که عامل اصلی خداوند است؛ اما عوامل دیگر دارای تأثیر - هرچند اعدادی - هستند. حال آنچه در این فرایند بر انسان تأثیر می‌گذارد، عبارت است از: عوامل داخلی و خارجی، که عوامل خارجی همان اجتماع و فرهنگ غالب بر آن است (همان، ص ۳۲۲). از آن‌رو که نفس در فرایند معرفت همه‌کاره است، چون تکامل آن متأثر از اجتماع و پیش‌زمینه‌های اجتماعی است، فرآورده مهم آن یعنی معرفت - که در کمال نفس بسیار اثرگذار است - نیز پدیده‌ای اجتماعی است. جسمانی دانستن منشأ نفس و سیر تکاملی آن به‌سوی تجرد و روحانیت، مبنایی است که آثار فراوان معرفتی، تربیتی و اخلاقی دارد که تأثیر پیچیده اجتماع بر آن از این جمله است. همچنین ادعای دیگر ایشان آن است که انسان در بدو خلقت دارای سرمایه‌ای عظیم (معرفت به توحید) است که در اعماق وجود او نهفته و او با رفع زنگارها می‌تواند این معرفت را شکوفا کند و - به اصطلاح - معرفت به معرفت پیدا کند. این رویه زدودن زنگار در اثر اتحاد انسان با صور معرفتی اجتماع پیرامون اوست.

برخی در تقریر این رویکرد صدرایی معتقدند: نفس براساس مبانی پیش‌گفته با حرکت جوهری خود از صور معدنی و نباتی و حیوانی گذر می‌کند تا به عالم انسانی برسد. در این مرحله، نفس به ادراک صوری می‌پردازد که در نهایت هویت وی را می‌سازند. از سوی دیگر، این صور مجردند و اگرچه از طریق اذهان افراد متفاوت ادراک می‌شوند، تجرد مانع از کثرت آنهاست و تکرار در صور پیش نمی‌آید. در نتیجه مدرک همه

نفوس، یک شیء واحد است و کثرت مدرکات، دلیلی بر کثرت مدرک نیست؛ زیرا حقیقت آن امری مجرد است. حال بر مبنای اتحاد عالم و معلوم، نفس با این صور متحد می‌گردد و چون این صور واحدند، نفوس در یک اجتماع با یکدیگر متحد می‌شوند و صور علمی مورد ادراک افراد در یک اجتماع، کانون اتصال این نفوس می‌شوند و نفوس دارای تأثیر و تأثر علمی بر یکدیگر خواهند بود. در نتیجه معرفت افراد متأثر از زمینه‌های اجتماعی است (ر.ک: پارسائیا، ۱۳۹۲، ص ۱۲۰-۱۲۵).

پس از تبیین اجتماعی بودن - معرفت به معنای دوم - اکنون باید رابطه آن را با ضرورت نبوت ارزیابی کرد. البته ضرورت بعثت انبیا در نظام وجودی صدرایی و مبتنی بر مبانی خاص او، در این زمینه بدون تکیه بر اجتماعی بودن معرفت نیز قابل اثبات است؛ بدین بیان که نظام وجودی دارای سه مرحله است: طبیعت و ماده؛ تجرد برزخی و مثالی؛ و تجرد عقلی. این سه در طول یکدیگرند و انتهای هر مرحله، ابتدای مرحله دیگر است. حال انسان نیز توان پیمودن این مراحل را دارد. بنابر مبنای جسمانیة‌الحدوث بودن نفس و تشکیک در وجود و حرکت جوهری، هر فردی این مراحل را آغاز می‌کند و تا جایی ادامه می‌دهد، و پیشرفت در این مراحل نیز در گرو فراهم آمدن مقتضیات و رفع موانع است. بیشتر نفوس توان پیمودن مراحل بالا را ندارند، ولی بنابر اصول پیش گفته، برخی از انسان‌ها - هرچند نادر - به درجه اعلا می‌رسند و این طبیعت حرکت اشتدادی و جوهری است. پس به حکم فلسفی، انسان‌های کامل و برتر وجود دارند و افرادی که در مراحل تکامل وامانده‌اند، چون مسیر آنها یکی است، می‌توانند دست به دست پیشگامان دهند و پیش روند. در نتیجه وجود افراد برجسته و حکیم بر این دو اصل فلسفی، یکی درباره وجود و دیگری درباره نفس است. البته ملاصدرا در برخی دیگر از مبانی خود، با لحاظ تفاوت افراد در قوای معرفتی، سلسله را از بالا شروع می‌کند و با برشمردن مغیض صور و واسطه‌های فیض، در نظام طولی فلسفی خود به این بحث می‌رسد. بر این دو آن است که او در نظام اجتماعی بشری معتقد به افراد فرابشری است که در ادبیات دینی، آنها را بر انبیا منطبق می‌کند.

اکنون فارغ از این استدلال، باید ضرورت نبوت را تنها بر پایه اجتماعی بودن معرفت تبیین کرد. البته این تقریر در آثار فیلسوفان نیست و در اینجا تنها براساس مبانی ایشان، چنین تقریری ذکر می‌شود:

۱. خداوند خالق انسان‌هاست و براساس حکمت خود، برنامه جامعی برای هدایت آنها فراهم کرده است.
۲. انسان تنها در صورتی می‌تواند به کمال برسد که از آن برنامه و دستورات نجات‌بخش الهی مطلع شود (به آنها باور صادق داشته باشد).
۳. انسان مدام در حال تبدیل و تحول است و نفس او در یک حرکت تشکیکی و جوهری از عوالم بسیاری اثر می‌پذیرد.
۴. انسان دارای طبیعی مدنی و متمایل به همزیستی با دیگران است.
۵. (در نتیجه) تغییر و تحول و زندگی اجتماعی ناگزیر بشر، پیوندهای عمیقی بین او و ساختارها و ساختارهای اجتماعی پدید می‌آید که همه ابعاد وجودی او را تحت تأثیر قرار می‌دهد.

- ۶ (در نتیجه) از میان ابعاد پرشمار انسانی، معرفت و باورهای او نیز متأثر از ساختارهای اجتماعی خواهند بود.
۷. در میان مؤلفه‌های اجتماعی، برخی مفید و مؤثرند و انسان‌ها را در کسب غایبات معرفتی مدد می‌رسانند و برخی زیان‌رسان و انحرافی هستند و هر دو می‌توانند مایه صعود یا سقوط معرفت‌های بشری باشند.
- ۸ (در نتیجه) با وجود اثرگذاری عوامل مخرب یا نسبی اجتماعی، هیچ تضمینی نیست که انسان با به‌کارگیری همه قوای معرفتی خود و دوری از مغالطات و راهزن‌های معرفتی، به تصویری شفاف و واقع‌نما از حقایق ماورایی که زمینه‌ساز سعادت اوست، دست یابد.
۹. وجود فردی متصل به غیب و مصون از تحولات نابسامان اجتماعی در میان مردم ضروری است تا، یا به صورت مستقیم از خزانه غیب برای آنها سخن بگوید یا به حکم لطف الهی زمینه‌های انحراف از حقایق را از پیش روی آنها بردارد.

۱۰. (در نتیجه) وحی و نبوت ضروری است.

دو نکته مهم درباره این برهان قابل تأکید است:

اول. تأثیر انبیا و رهاورد آنها، یا در خصوص حقایق دینی قابل طرح است یا درباره مطلق امور و حقایق. به عبارت دیگر، پس از فرض وجود خدا و برنامه سعادت او برای بشر، اکنون بشر با دو مقوله مواجه است که بنابر مقدمات این برهان، در هر دو نیازمند آگاهی‌بخشی است. حال، یا نتیجه آن است که پیامبر تنها حامل پیام الهی و فقط در حوزه شریعت است و صرفاً آنچه را با سعادت اخروی او در هم تنیده است برایش به ارمغان می‌آورد، یا همه آنچه را بشر بدان محتاج است و با عقل و تجربه خود نمی‌تواند بدان دست یابد و ربطی هم به آموزه‌های ادیان ندارد، در رهاورد انبیا جای دارد. این دوگانگی همچنان قابل طرح و بررسی است و نتیجه‌گیری نهایی آن با مباحث قلمرو دین و شریعت پیوند خورده است. اگر کسی معتقد به دین حداکثری باشد، از وحی و نبوت انتظار حل شدن همه یا بیشتر مسائل دنیوی و اخروی را دارد و انبیا به بشر، امور حکومت‌داری و صنعت و اقتصاد هم خواهند آموخت؛ اما اعتقاد به تناظر پیام انبیا با آنچه مستقیم با آخرت و سعادت اخروی پیوند می‌خورد، انتظار از آنها را کاهش می‌دهد و تنها باید در چهارچوب شریعت از انبیا بهره برد.

دوم. حال که حضور انبیا در جوامع ضروری شد، این پرسش پیش می‌آید که آنها به‌صورت مستقیم به بشر تعلیم می‌دهند یا به‌صورت غیرمستقیم؟ یعنی آیا آنان موانع توفیق مردم در کسب معارف را برطرف می‌کنند و آنها را از آسیب‌های اجتماعی و آفاقی فراروی معرفت - همچون آسیب‌های درونی و انفسی آن - برحذر می‌دارند و عوامل موفقیت در این فرایند را به او گوشزد می‌کنند؟ هر یک از دو وجه دارای وجوه تقویت و تضعیف است.

معمولاً نظام جهان براساس اسباب و مسببات است و دخالت‌های فراطبیعی از جانب خدا حداقلی است و براساس این وجه، انبیا با توجه به استدلال گذشته و ضرورت حضورشان، دسترسی به اسباب را برای بشر تسهیل می‌کنند و تأثیرات گوناگون عوامل اجتماعی را به بشر گوشزد می‌کنند. در مقابل، دخالت مستقیم آنها نیز بی‌وجه

نیست و با توجه به دشواری رهایی از عوامل اجتماعی اثرگذار بر معرفت و در نتیجه انحراف فکر بشری از معارف و حقایق دور از دسترس، گاه پیامبر مستقیم معارفی را در اختیار بشر می‌گذارد. در معارف دینی شواهدی در تأیید وجه اثرگذاری مستقیم وجود دارد؛ از جمله در قرآن آمده است: «وَيَعْلَمُكُمْ مَا لَمْ تَكُونُوا تَعْلَمُونَ» (بقره: ۱۵۱) که براساس آن، پیامبران به بشر علمی را یاد می‌دهند که هرگز توان دستیابی به آن را نداشته‌اند. این فراز درباره امور غیبی و ماورایی صادق است؛ ولی مانعی از اطلاق آن بر برخی معارف دنیوی و طبیعی وجود ندارد. البته ضرورت نبوت برای دسترسی بشر به هر دو نوع معرفت دنیوی و فراطبیعی است.

تحقیق حول هر دو نکته مزبور امری شایسته و بایسته است که در جای خود باید بدان پرداخته شود و در این مجال مختصر، تنها در قالب تکمله‌ای بدان اشاره شد.

نتیجه‌گیری

در نظام الهیاتی که خدا خالق جهان و واضع شریعت است، واسطه‌هایی بین او و انسان‌ها وجود دارد تا هم بشر برنامه سعادت خود را از او بگیرد و هم از مصالح و مفاسد خود آگاه گردد. متکلمان سنتی معمولاً ادله‌ای بر ضرورت نبوت اقامه کرده‌اند که در جای خود طرح و تحلیل شده‌اند. گذشته از بعد عملی و رفتاری انسان، بعد نظری و معرفتی او نیز می‌تواند زمینه‌ای برای لزوم نبوت باشد؛ زیرا انسان‌ها با همه توانایی‌ها و قوای معرفتی خود، باز از دستیابی به همه معرفت‌ها ناتوان‌اند.

یکی از ابعاد مهم معرفت بشری، جنبه اجتماعی بودن آن است که خود دارای دو معنا است: بسیط و آگاهانه؛ و پیچیده و ناآگاهانه. براساس معنای نخست، انسان‌ها برخی باورهای خود را از همتایان معرفتی خود در جامعه معرفتی می‌گیرند که در بخش معارف غیبی و ماورایی، لزوماً باید فردی آگاه از این معارف وجود داشته باشد تا بشر بتواند از او بهره بگیرد. این فرد همان پیامبر است. در معنای دوم، حیات انسان در جامعه، زمینه اثرپذیری او در همه جنبه‌های اجتماعی است که از جمله آنها معرفت است.

ساختارهای پیچیده اجتماعی بر سازوکار باور افراد مؤثر است و انسان‌ها تحت تأثیر این امر، دچار خطای در معرفت می‌شوند که پیامبران با الهام از خدا می‌توانند جلوی انحراف معرفتی بشر را بگیرند و زمینه دسترسی او به معارف والای الهی را فراهم سازند. روشن است که سویه‌هایی از حد وسط «لطف» که در براهین متکلمان سنتی وجود داشت و همچنین مدنیت فطری انسان و نیازمندی او به قانون اجتماعی، در این استدلال‌ها نیز وجود دارد.

منابع

زهج البلاغه، ۱۳۷۹، ترجمه محمد دشتی، قم، امیرالمؤمنین ع.

ابن رشد، ۱۹۹۸، *الكشف عن مناهج الادلة في عقائد الملة*، بیروت، مركز الدراسات الاسلامية.

ابن سینا، حسین بن عبدالله، ۱۳۶۴، *النجاة في الحكمة المنطقية*، تهران، مرتضوی

_____، ۱۴۰۵، *الشفاء (الالهيات)*، به کوشش الاب الفتاوی، قم، کتابخانه آیه الله مرعشی نجفی.

پارسائیان، حمید، ۱۳۹۲، *جهان های اجتماعی*، تهران، کتاب فردا.

جوادی آملی، عبدالله، ۱۳۸۷، *معرفت شناسی در قرآن*، چ ششم، قم، اسرا.

_____، ۱۳۸۸، *جامعه در قرآن*، قم، اسرا.

_____، ۱۳۸۹، *مراحل اخلاق در قرآن*، قم، اسرا.

_____، ۱۳۹۰، *وحی و نبوت در قرآن*، قم، اسرا.

_____، ۱۳۹۸، *تسنیم*، ج ۱۰، چ هفتم، قم، اسرا.

حلی، حسن بن یوسف، ۱۴۲۵ق، *کشف المراد*، قم، جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.

سهروردی، شهاب الدین، ۱۳۸۰، *مجموعه مصنفات شیخ اشراق*، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.

صدرالمطلبین، محمدین ابراهیم شیرازی، ۱۳۵۴، *المبدأ والمعاد*، تهران، انجمن فلسفه و حکمت ایران.

_____، ۱۳۸۷، *تشرح اصول الکافی*، تصحیح محمد خواجوی، تهران، پژوهشگاه علوم انسانی.

_____، ۱۳۹۰، *الواردات القلبية في معرفة الربوبية (مجموعه رسائل فلسفی)*، تهران، حکمت.

_____، ۱۹۸۱، *الحکمة المتعالیة*، بیروت، دار احیاء التراث العربی.

طباطبائی، سید محمدحسین، ۱۳۷۴، *المیزان*، قم، جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.

طوسی، ابوجعفر محمدبن حسن، ۱۳۶۲، *تمهید الاصول فی علم الکلام*، تصحیح عبدالحسین مشکوة الدینی، تهران، دانشگاه تهران.

_____، ۱۴۰۶ق، *الاقتصاد فی ما یتعلق بالاعتقاد*، بیروت، دار الاضواء.

علم الهدی، سیدمرتضی، ۱۴۱۱ق، *الذخيرة في علم الکلام*، قم، مؤسسه النشر الاسلامی.

محمدی، عبدالله، ۱۳۹۵، *ارزش معرفت شناسختی دلیل نقلی*، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی ع.

مجلسی، محمدباقر، ۱۴۰۳ق، *بحار الانوار*، بیروت، مؤسسه الوفاء.

مطهری، مرتضی، ۱۳۸۸، *مجموعه آثار*، ج ۲، تهران، صدرا.

Aristotle, 2009, *Nicomachian Ethics*, trans by David Ross, Oxford University Press.

Edwards, Paul, 1967, *The Encyclopedia of Philosophy*, New York, Macmillan.

Fricker, Elizabeth, 2006, "Testimony and Epistemic Autonomy:" in: *The Epistemology of Testimony*, edited by J. Lackey and E. Sosa, New York, Oxford University Press.

Goldman, A. I., 1999, *Knowledge in a Social World*, Oxford, Clarendon Press.

Kusch, Martin, 2011, "Social Epistemology", in: *The Routledge Companion to Epistemology*, ed. by Sven Bernecker and Duncan Pritchard.

Lackey, Jennifer, 2011, "Testimonial Knowledge", in: *Routledge Companion to Epistemology*, Ed. by Sven Bernecker and Duncan Pritchard, London & New York.

Zagzebski, Linda, 1993, "Religious Knowledge and the Virtues of the Mind", in: *Rational Faith, Catholic Responses to Reformed Epistemology*, Notre Damw, Ind University of Notre Dame Press.

_____ , 2012, *Epistemic Authority, A Theory of Trust, Authority, and Autonomy in Belief*, Oxford University Press.

نوع مقاله: پژوهشی

بررسی و ارزیابی تطبیق‌های مسائل امامت بر روایات تشابه اُمّ

r.mjafari@shahed.ac.ir

رَسُول محمدجعفری / استادیار گروه علوم قرآن و حدیث، دانشگاه شاهد تهران

مجید زیدی جودکی / دکتری علوم قرآن و حدیث، دانشگاه اراک

دریافت: ۱۴۰۰/۰۲/۲۲ - پذیرش: ۱۴۰۰/۰۶/۲۵

چکیده

از پیامبر گرامی ﷺ روایاتی نقل شده که در آنها از مشابهت حوادث امت اسلام با حوادث امت‌های پیشین سخن گفته شده است. این روایات شهرت فراوانی یافته و گویا علت آن تطبیق‌های گسترده‌ای است که از صدر اسلام تاکنون به‌وسیله امامان معصوم ﷺ، صحابه و عالمان فریقین در این باره صورت گرفته است. به‌سبب جایگاه موضوع امامت در میان شیعیان، بیشتر انطباق‌ها در مصادر شیعی بر محور امامت است. بدین‌روی این تحقیق با هدف بررسی و ارزیابی انطباق حوادث و رخدادهای مسائل امامت بر روایات تشابه اُمّ سامان یافته و مصادر شیعی، اعم از جوامع حدیثی، شروح روایات، تفاسیر و کتاب‌های کلامی مطالعه و بررسی شده‌اند. برای این منظور، ابتدا روایات اهل‌بیت ﷺ، شروح روایات و آراء عالمان این مصادر استخراج و سپس دسته‌بندی و در نهایت تحلیل شده‌اند. روش کار توصیفی، تحلیلی و بررسی اسنادی بوده است. یافته‌های تحقیق بیانگر آن است که انطباق رخدادهای مسائل امامت در سه محور بوده است: الف) تطبیق رخدادهای اوصیای پیامبران؛ ب) تطبیق مسائل مرتبط با امام عصر ﷺ؛ ج) تطبیق تحریف قرآن بر چالش‌ترین تطبیق مربوط به تحریف قرآن بوده که بر این تطبیق نقدهای فراوانی وارد شده است.

کلیدواژه‌ها: روایات تشابه اُمّ، تطبیق، نبوت، وصایت، امامت، امام عصر ﷺ، تحریف قرآن.

در کنار قرآن، روایات برجای مانده از پیامبر و اهل بیت علیهم‌السلام اساسی‌ترین منابع دریافت آموزه‌های دینی هستند. برخی از روایات شهرت فراوانی یافته‌اند؛ از جمله روایاتی که از مشابهت حوادث امت اسلام با اتفاقات امت‌های پیشین یا به‌طور خاص از مشابهت با وقایع رخ داده برای بنی‌اسرائیل سخن می‌گویند. این روایات اگرچه به‌صورت گسترده در جوامع روایی فریقین نقل گردیده، اما گویا شهرت آنها به‌سبب تطبیق‌هایی است که از صدر اسلام تاکنون به‌وسیله ائمه اطهار علیهم‌السلام، صحابه و عالمان فریقین صورت گرفته است.

در روایات منقول از رسول خدا صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم، مصادیق مشابهت حوادث اسلام با حوادث امت‌های پیشین بیان نگردیده است. اطلاق این روایات و عدم تعیین مصادیق، زمینه تطبیق‌هایی، گاه درست و مقبول و گاه نادرست و در معرض نقد را موجب شده است. بر اطلاق روایات خردهای نیست؛ زیرا بسیاری از آنها مفاهیم عامی دارند که بر مصادیق متعدد قابل تطبیق هستند، اما برخی از تطبیق‌های نادرست - مانند تحریف قرآن - چنان زیانبار بوده که کیان اسلام را با مخاطره مواجه کرده‌اند. محدث نوری یکی از ادله خود در تحریف قرآن را بر پایه همین روایات استوار ساخته و بر این باور است که طبق روایات تشابه اُمم، همان‌گونه که در امت‌های پیشین کتب آسمانی تحریف شده، در امت اسلام نیز قرآن به چنین آسیبی دچار گردیده و تحریف شده است (ر.ک: نوری، بی‌تا، ص ۳۵).

شناسایی و بررسی تطبیق‌هایی که در آثار فریقین صورت گرفته، یکی از بایسته‌های پژوهشی در زمینه روایات تشابه اُمم است. بررسی دقیق و عمیق تطبیق‌ها در هر یک از شیعه و اهل سنت به پژوهشی جداگانه نیازمند است. نوشتار حاضر تنها تطبیق‌هایی را بررسی می‌کند که به‌وسیله ائمه اطهار علیهم‌السلام و دانشمندان شیعی انجام گرفته است. چون بیشتر انطباق‌ها در مصادر شیعی بر محور امامت بوده، این تحقیق با هدف بررسی و ارزیابی انطباق حوادث و رخدادهای مسائل امامت بر روایات تشابه اُمم سامان یافته و بدین‌رو، مصادر شیعی اعم از جوامع حدیثی، شروح روایات، تفاسیر و کتاب‌های کلامی بررسی شده‌اند. ابتدا روایات اهل بیت علیهم‌السلام، شروح روایات و آراء عالمان از جامعه هدف استخراج و سپس دسته‌بندی، و در نهایت تحلیل شده‌اند. روش استفاده شده «توصیفی، تحلیلی و بررسی اسنادی» بوده است.

درباره روایات تشابه اُمم دو پژوهش مرتبط با تحقیق حاضر صورت گرفته است:

۱. مقاله «تشابه ادیان توحیدی؛ تحریف کتاب مقدس و تحریف قرآن» (نقوی، ۱۳۹۳)؛ نویسنده در این تحقیق، ادعای امثال محدث نوری را - که از این روایات برای اثبات تحریف قرآن استفاده نمودند - نقد کرده است.
 ۲. مقاله «همگونی امت‌ها از نگاه کتاب و سنت» (احسانی‌فر لنگرودی، ۱۳۸۵)؛ نویسنده در این مقاله با اعتباربخشی به اسناد روایات و اثبات استفاضه آنها، به مباحثی همچون سنت الهی و قانون «همسانی قوانین جاری بر امور همگون»؛ توجه به نقاط تمایز و تشابه در همگونی امم؛ و همگونی در حوادث - کلی و نه جزئی - پرداخته است.
- تفاوت پژوهش حاضر با دو مقاله یاد شده در رویکرد متفاوت به روایات تشابه امم است. در روایات اهل بیت علیهم‌السلام و سخنان عالمان فراوان، مسائل مرتبط با امامت بر روایات تشابه تطبیق شده است. این تحقیق بر بررسی و ارزیابی

این تطبیق‌ها متمرکز شده و با جست‌وجوهای گسترده در جوامع روایی و آثار محدثان، انطباق‌های صورت گرفته را احصا و آنها را در محور امامت تبیین کرده است.

روایات تشابه اُمم

در جوامع روایی شیعه، روایات تشابه امم با مضامین نزدیک به هم و اسناد متفاوت نقل گردیده و جملگی - که در اصل شش روایت است - گاه از طریق ائمه اطهار علیهم‌السلام و گاه از طریق صحابه به پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم اسناد داده شده است:

(الف) در *تفسیر القمی* از پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم نقل گردیده است: شما گام‌به‌گام و موبه‌مو همان سنت پیشینیان را می‌پیمایید و از پیموده آنان ذره‌ای عدول نمی‌کنید، به‌گونه‌ای که اگر به سوراخ سوسماری داخل شده باشند شما نیز داخل خواهید شد. اصحاب گفتند: ای رسول خدا! آیا مراد از امت‌های پیشین، یهود و نصارا هستند؟ فرمودند: اگر اینان نباشند پس چه کسی مرادم خواهد بود؟ (قمی، ۱۴۰۴ق، ج ۲، ص ۴۱۳). این روایت را عیاشی با اندکی اختلاف از امام باقر علیه‌السلام به نقل از پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم گزارش کرده است (عیاشی، ۱۳۸۰ق، ج ۱، ص ۳۰۳).

(ب) شیخ صدوق با سند خود از امام صادق علیه‌السلام از پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم نقل کرده است: هر آنچه در امت‌های پیشین رخ داده است در این امت گام‌به‌گام و موبه‌مو روی خواهد داد (صدوق، ۱۳۹۵ق، ج ۲، ص ۵۷۶؛ همو، ۱۴۱۳ق، ج ۱، ص ۲۰۳).
(ج) شیخ صدوق با سند دیگری از امام صادق علیه‌السلام از پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم نقل کرده که فرمودند: سوگند به آنکه مرا به حق، پیامبر و بشارت‌دهنده گسیل داشت، امت من روش امت‌های پیشین را گام‌به‌گام می‌پیماید، تا آنجاکه اگر در بنی‌اسرائیل ماری به سوراخ سنگی داخل شده باشد، در این امت نیز ماری مانند آن داخل خواهد شد (صدوق، ۱۳۹۵ق، ج ۲، ص ۵۷۶).

(د) شیخ صدوق در *عیون اخبار الرضا* آورده است که امام رضا علیه‌السلام از پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم نقل فرمودند: هر آنچه در امت‌های پیشین روی داده است در این امت نیز گام‌به‌گام و موبه‌مو رخ خواهد داد (صدوق، ۱۳۷۸ق، ج ۲، ص ۲۰۱).

(ه) *خزاز رازی* (قرن ۴) با اسنادش از *ابن عباس* از پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم نقل کرده است: هر آنچه در بنی‌اسرائیل رخ داده، در این امت گام‌به‌گام و موبه‌مو رخ خواهد داد (خزاز رازی، ۱۴۰۱ق، ص ۱۵). *ابن شهر آشوب* و *قطب راوندی* این روایت را بدون سند نقل کرده‌اند (ابن شهر آشوب، ۱۳۷۹ق، ج ۱، ص ۳۰۰؛ قطب راوندی، ۱۴۰۹ق، ج ۲، ص ۹۳۴).

(و) شیخ طوسی با سند خود به نقل از *ابوهریره* از پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم آورده است: حوادث امت‌های پیشین جزء به جزء، و جب به و جب و بند به بند برای شما رخ خواهد داد، به‌گونه‌ای که اگر یکی از آنان به سوراخ سوسماری داخل شده باشد، شما نیز داخل خواهید شد (طوسی، ۱۴۱۴ق، ص ۲۶۶).

ارزیابی اسناد روایات

در برخی نگاشته‌های عالمان شیعی، از کیفیت اسناد روایات تشابه اُمم به‌طور کلی - و نه بررسی یک‌به‌یک آنها - سخن به میان آمده است. در بین متقدمان، *طبرسی* در *مجمع‌البیان* این روایات را صحیح دانسته است (طبرسی،

۱۴۱۵ق، ج ۷، ص ۳۶۷). در میان متأخران و معاصران، غالباً دانشمندان و پژوهشگرانی که در عرصه تحریف قرآن تألیفاتی سامان داده‌اند و هدفشان اثبات تحریف یا نفی تحریف قرآن بوده، به داوری اجمالی اسناد پرداخته‌اند. محدث نوری در *فصل الخطاب فی تحریف کتاب رب الارباب*، این روایات را یکی از ادله تحریف قرآن بیان کرده است و به استفاضه آنها باور دارد (نوری، بی‌تا، ص ۵۴).

علامه طباطبائی این روایات را متواتر دانسته و معتقد است: به حکم ضرورت و به شهادت وجدان، این اخبار بر یکسانی در همه جهات دلالت ندارند، بلکه بر مشابهت در نتیجه و اثر حادثه - و نه عین حادثه - دلالت دارند (طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ج ۱۲، ص ۱۱۸).

آیت‌الله سبحانی بر آن است که حدیث تشابه اُمَم از نظر صحت و اتقان در حدّی است که نمی‌توان انکارش کرد (سبحانی، ۱۴۱۴ق، ج ۳، ص ۱۷۰). برخی اسناد آنها را قابل اعتنا دانسته‌اند (نقوی، ۱۳۹۳، ص ۲۱) و برخی دیگر بر استفاضه آنها معتقدند (احسانی فر لنگرودی، ۱۳۸۵، ص ۴۱).

در مقابل دیدگاه‌های مزبور، *آیت‌الله خوئی* و *آیت‌الله فاضل لنکرانی* احادیث تشابه اُمَم را اخباری آحاد می‌دانند که افاده علم و عمل نمی‌کنند و در نتیجه، در هیچ‌یک از کتب اربعه نیامده‌اند و ادعای تواتر در آنها نیز صحیح نیست (خوئی، بی‌تا، ص ۲۲۰؛ فاضل لنکرانی، ۱۳۹۶ق، ص ۲۳۶).

بررسی احادیث نشانگر آن است که اسناد آنها ضعیف است. روایت اول (روایت قمی) فاقد سند و مرسل است. در سند روایت دوم، حسین بن یزید نوفلی به غلو متهم شده (نجاشی، ۱۴۰۷ق، ص ۳۸) و موسی بن عمران نخعی مجهول است. در سند روایت سوم، جعفر بن محمد بن عماره و حسن بن علی سُکری مجهول هستند. در سند روایت چهارم، احمد بن علی انصاری، عبدالله بن تمیم قرشی و تمیم بن عبدالله بن تمیم قرشی، در کتاب رجال مذکور نبوده و مهمل هستند. روایات پنجم و ششم با اسناد اهل سنت نقل شده‌اند و غالب راویان آنها در کتب رجال شیعه مهمل بوده و طبق معیارهای رجال شیعی، ضعیف هستند. این روایات اگرچه به ضعف اسناد دچارند، اما به سبب برخورداری از کثرت طرق، به‌ویژه با ضمیمه کردن روایات اهل سنت - دست کم - از استفاضه برخوردارند. این روایات، حتی اگر به درجه استفاضه نرسند و جملگی اسناد ضعیفی داشته باشند، به سبب برخورداری از مضمون صحیح و عدم مخالفت با قرآن و عقل، محتوایشان پذیرفتنی است.

قابل ذکر است که «حدیث صحیح» براساس معیار برخی عالمان متأخران امامی - با پیشگامی *آیت‌الله خوئی* - حدیثی است متصل به معصوم علیه السلام که راویان دوازده امامی ثقه دارد (موثوق‌السند)، درحالی که براساس ملاک متقدمان امامی، به هر حدیثی گفته می‌شود که به سبب وجود قرآنی، از صدور آن از معصوم علیه السلام اطمینان حاصل گردد (موثوق‌الصدور) (حسینی صدر، ۱۴۳۰ق، ص ۲۹) بدین‌روی، مهم‌ترین و مقبول‌ترین روش در اعتبارسنجی روایات توجه به محتوای آنهاست. به تعبیر علامه طباطبائی، درخصوص روایات غیر فقهی آنچه مهم است موافقت روایات با آیات قرآن است و این موافقت به حدیث اعتبار می‌دهد (طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ج ۹، ص ۲۱۲).

آیت‌الله جوادی آملی نیز معتقد است: اگر حدیث از حیث درایه با عقل و نقل معتبر هماهنگ باشد، ولی از حیث رجال سند اشکال داشته باشد، در این صورت اتقان متن و توافق آن با خطوط کلی دیگر، زمینه ترمیم را فراهم می‌کند (جوادی آملی، ۱۳۷۸، ج ۷، ص ۵۷). به‌طور کلی، باید توجه داشت که هر سخن دارای مضمون صحیح را نمی‌توان روایت به حساب آورد؛ همچنان‌که با ضعف اسناد نباید روایات را کنار گذارد. بنابراین، بر محقق ضروری است که در بررسی روایات، به مجموعه قرائن (اسناد، مصادر و سنجش محتوای روایات با قرآن، سنت قطعی، عقل، مسلمات مذهب، تاریخ قطعی و مانند آن) دقت نظر داشته باشد و آنگاه داوری نهایی کند.

۱. تطبیق رخدادهای اُمَم پیشین بر امت اسلام با محوریت امامت

در جوامع حدیثی و تألیفات عالمان شیعی به روایات تشابه اُمَم فراوان اشاره شده است. بیشتر استنادات عالمان شیعه به این روایات برای انطباق رخدادهای امت اسلام با حوادث امت‌های گذشته در کانون امامت بوده است. به عبارت دیگر، بیشترین بهره‌برداری از روایات برای تطبیق حوادث پیش‌آمده در زمینه امامت با وقایع مشابهی است که در امت‌های پیشین روی داده است.

تطبیق رخدادهای میان اوصیای پیامبران

برای تهی نماندن زمین از حجت، هر پیامبری که دار دنیا را وداع می‌گفت، وصی‌ای به فرمان الهی و برای هدایت مردمان برمی‌گزید. نخستین وصی، هَبَّهَ اللهُ، فرزند آدم علیه السلام بود (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۱، ص ۲۲۴). برای اوصیای پیامبران حوادثی رخ داده که در برخی جهات مشابهت داشته‌اند. این امر موجب گردیده است که در روایات ائمه اطهار علیهم السلام و سخنان عالمان شیعی، با استناد به روایات تشابه اُمَم، حوادث رخ داده برای وصایت و امامت در اسلام با اوصیای پیشین تطبیق داده شود. این تطبیق - دست‌کم - در شش زمینه انجام شده است: (۱) سرپیچی از سفارش پیامبر صلی الله علیه و آله در امر امامت؛ (۲) فرقه‌گرایی به سبب کنارگذاشتن اوصیا؛ (۳) تعداد اوصیا؛ (۴) استمرار وصایت در ذریه یکی از اوصیا؛ (۵) ردّ الشمس؛ (۶) وقوع دو نوبت فساد در زمین.

الف) سرپیچی از سفارش پیامبر صلی الله علیه و آله در امر امامت

در تفسیر عیاشی آمده است که امام باقر علیه السلام - پس از نقل روایت تشابه اُمَم از پیامبر صلی الله علیه و آله - فرمودند: حضرت موسی علیه السلام به قومش فرمود: «يَا قَوْمِ ادْخُلُوا الْأَرْضَ الْمُقَدَّسَةَ الَّتِي كَتَبَ اللَّهُ لَكُمْ» (مائده: ۲۱). آنان - که ششصد هزار تن بودند - از فرمان حضرت موسی علیه السلام سرپیچی کردند و گفتند: «يَا مُوسَىٰ إِنَّ فِيهَا قَوْمًا جَبَّارِينَ وَإِنَّا لَنَنْدَخُلُهَا... قَالَ رَجُلَانِ مِنَ الَّذِينَ يَخَافُونَ أَنْعَمَ اللَّهُ عَلَيْهِمَا ادْخُلُوا عَلَيْهِمُ الْبَابَ» (مائده: ۲۲-۲۳). این دو تن یوشع بن نون و کالب بن یافنا پسرعموهای حضرت موسی علیه السلام بودند. قوم حضرت گفتند: «يَا مُوسَىٰ إِنَّا لَنَنْدَخُلُهَا أَبَدًا مَا دَامُوا فِيهَا فَادْهَبْ أَنْتَ وَرَبُّكَ فَقَاتِلَا إِنَّا هَاهُنَا قَاعِدُونَ» (مائده: ۲۴). هارون و دو فرزندش و نیز دو پسرعموی حضرت موسی علیه السلام (یوشع بن نون و کالب بن یافنا) سر تسلیم فرود آوردند، ولی چهل هزار تن

سریچی کردند. خداوند آنان را فاسق نامید و فرمود: «فَلَا تَأْسَ عَلَى الْقَوْمِ الْفَاسِقِينَ» (مائده: ۲۶). آنان به سبب نافرمانی، چهل سال (در بیابان) سرگردان شدند. این اتفاق موبه‌مو در امت اسلام رخ داد. آن هنگام که رسول خدا ﷺ از دنیا رفت و کسی جز حضرت علی، حسن، حسین علیهم‌السلام، سلمان، مقداد و ابوذر از دستور خداوند (در لزوم به رسمیت شناختن امامت علی علیه‌السلام) پیروی نکرد. بنابراین تا چهل سال اوضاع چنین بود تا حضرت علی علیه‌السلام به خلافت رسید و با مخالفانش درآویخت (عیاشی، ۱۳۸۰، ج ۱، ص ۳۰۳).

در این روایت، سریچی امت از فرمان دو پیامبر، وجه تشابه امت اسلام با بنی اسرائیل معرفی شده است. درخصوص روایت مزبور دو اشکال به نظر می‌رسد:

نخست. درباره تعداد سریچی‌کنندگان از فرمان حضرت موسی علیه‌السلام است که در صدر روایت، ششصد هزار تن (كَانُوا سِتِّمِائَةَ أَلْفٍ) یاد شده و در ادامه چهل هزار (فَعَصَى أَرْبَعُونَ أَلْفًا) بیان گردیده است. محتمل است درباره تعداد افراد تصحیف رخ داده باشد.

دوم. نسبت به مدت زمان سرگردانی امت اسلام در موضوع خلافت امام علی علیه‌السلام است. فاصله وفات پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم تا آغاز رسمی خلافت امام علی علیه‌السلام، ۲۵ سال بوده، ولی در روایت ۴۰ سال عنوان شده است. علامه مجلسی پس از نقل این روایت در *بحارالانوار* به این اشکال تفتن داشته و در پاسخ، احتمال داده است: زمان ۴۰ سال از ابتدای اظهار خلافت امیرمؤمنان علیه‌السلام در زمان پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم باشد (مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۱۳، ص ۱۸۰). این توجیه مجلسی صحیح به نظر نمی‌رسد؛ زیرا نخستین اعلان وصایت و خلافت امام علی علیه‌السلام به یوم الدار (یوم الانذار) بازمی‌گردد (مفید، ۱۴۱۳، ص ۴۰)؛ حادثه‌ای که در سال سوم بعثت به‌وقوع پیوست (مکارم شیرازی، ۱۳۸۳، ص ۷۲). بنابراین بین اعلان امامت امام علی علیه‌السلام و آغاز خلافت رسمی ایشان در سال ۳۵ هجری، ۴۵ سال فاصله بوده است و اگر بعد از واقعه غدیر محاسبه گردد، ۲۵ سال فاصله افتاده است.

گویا علامه مجلسی در مجلدات بعدی *بحارالانوار* به‌وجود چنین اشکالی پی برده و بنابراین پس از نقل روایت نوشته است در نسخه‌ای که نزدش بوده، چهل سال روایت شده و این با تاریخ سازگار نیست؛ زیرا پیکار آن حضرت با دشمنان پس از قریب ۲۵ سال بوده و شاید هنگام نسخه‌برداری از نسخه اصلی، به‌وسیله نویسندگان تحریف در عدد رخ داده باشد (مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۲۹، ص ۴۵۱). وقوع تحریف یا تصحیف در عدد چهل، محتمل‌تر است. اما فارغ از دو اشکال یاد شده، به‌نظر می‌رسد این مصداق، یعنی سریچی امت از فرمان پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم می‌تواند تطبیقی صحیح برای روایات تشابه اُمم باشد.

مؤید این تطبیق، برخی دیگر از روایات است: در *الکافی* آمده است: همان‌گونه که امت‌های گذشته جانشین پیامبرشان را رها کردند و از گوساله سامری و نظایر آن پیروی کردند، امت پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم نیز کرداری مانند آنان انجام دادند و جانشینش را ترک گفتند و اغلب - به‌جز تنی چند - مرتد شدند (کلینی، ۱۴۰۷، ج ۱، ص ۴۱۵). مشابه این روایت را سلیم از *سلمان فارسی* از امام علی علیه‌السلام نقل کرده است (هلالی، ۱۳۸۰، ج ۲، ص ۵۹۸-۵۹۹).

همچنین قطب راوندی از پیامبر ﷺ نقل کرده است که آن حضرت به همسرانش فرمود: صفراء بنت شعیب (همسر موسی ﷺ) علیه یوشع بن نون، وصی حضرت موسی ﷺ شورید و یکی از شما نیز - درحالی که ظالم است - با وصی من می‌ستیزد. سپس فرمود: ای حمیراء (عایشه)! تو آن زن مباش (قطب راوندی، ۱۴۰۹ق، ج ۲، ص ۹۳۴). همچنین برخی در شرح حدیث تشابه اُمم گفته‌اند: اصحاب مرتد شدند؛ همان‌گونه که بعد از حضرت موسی و عیسی ﷺ اصحابشان مرتد شدند (طبری املی، ۱۴۱۳ق، ص ۲۲۹).

طبق گزارش‌های به‌جای‌مانده از صحابه، یکی از احتجاجات آنان با قوم، استشهاد به روایات تشابه اُمم برای نمایاندن سرپیچی‌شان در امر جانشینی پیامبر ﷺ بوده است. برای نمونه، سلمان چنین خطبه خواند: پیامبر ﷺ به حضرت علی ﷺ فرمود: تو وصی و جانشینم هستی. تو برای من بمنزله هارون برای موسی هستی. اما شما (به سخنان پیامبر ﷺ توجه نکردید و) به سنت پیشینیان دچار شدید و راه به خطا بردید. قسم به کسی که جان سلمان به‌دست اوست! موبه‌مو از سنت بنی‌اسرائیل پیروی خواهید کرد (کشی، ۱۴۰۹ق، ص ۲۰-۲۱).

بوذر نیز چنین سخن راند: ای قریشیان! یقین داشته باشید که برترین شما حضرت علی ﷺ است. رسول خدا فرمود: این امر برای حضرت علی ﷺ و فرزندان اوست. چرا سخن او را رها می‌کنید و با فرمائش مخالفت می‌نمایید؟ آیا فراموش کرده‌اید یا خود را به فراموشی زده‌اید یا شاید گمراه شده‌اید و در پی دنیای فناپذیر رفته‌اید و از نعمت آخرت روی برگردانده‌اید و این‌گونه از پیشینیان گام‌به‌گام و موبه‌مو پیروی می‌کنید؟ (برقی، ۱۳۴۲ق، ص ۶۳-۶۴).

ب) فرقه‌گرایی به سبب کنارگذاشتن اوصیا

برخی عالمان شیعه در آثارشان پس از نقل روایات تشابه اُمم، روایات افتراق امم را بدون هر توضیحی گزارش کرده‌اند (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۲۸، ص ۶-۹؛ طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ج ۳، ص ۳۷۹-۳۸۰). از قراردادن این دو دسته روایات در کنار هم می‌توان نتیجه گرفت که به‌باور آنان، یکی از وجوه مشابهت امت اسلام با امت‌های سابق، فرقه‌گرایی به سبب توجه نکردن به دستور پیامبر ﷺ در پیروی از امامت علی ﷺ و اعتقاد نداشتن به خلافت بلافضل ایشان است.

توضیح آنکه شیعه و سنی از رسول خدا ﷺ نقل کرده‌اند: امت حضرت موسی ﷺ بعد از ایشان هفتاد و یک فرقه شدند و یک فرقه از آنها رستگارند و هفتاد فرقه دیگر در آتش‌اند، و امت حضرت عیسی ﷺ بعد از ایشان هفتاد و دو فرقه گردیدند و یک فرقه از آنها رستگارند و هفتاد و یک فرقه در آتش‌اند و امت من پس از من، هفتاد و سه فرقه خواهند شد و یک فرقه از آنها رستگارند و هفتاد و دو فرقه در آتش‌اند (صدوق، ۱۳۶۲، ج ۲، ص ۵۸۵؛ طوسی، ۱۴۱۴ق، ص ۵۲۳-۵۲۴). این روایت در بسیاری از منابع اهل سنت گزارش شده است (ر.ک: ابن حنبل، بی‌تا، ج ۳، ص ۱۴۵؛ حاکم نیشابوری، بی‌تا، ج ۴، ص ۴۳۰).

براساس این حدیث، برخی عالمان عدد هفتاد (السبعین) را در روایت «عدد تکتیری» - و نه «شمارشی» - دانسته‌اند (مکارم شیرازی، ۱۳۷۴، ج ۴، ص ۴۳)؛ به این معنا که خود عدد «هفتاد» مراد حدیث نیست؛ زیرا اگر در

روایتی عدد «السبعین» یا دیگر عقود عددی مانند «الخمسين» و «الستين» وارد شود، متعارف است که کنایه از کثرت باشد. اما صاحبان چنین نظری غفلت کرده‌اند که عدد در این روایت به صورت معطوف (الثلاث و السبعون) به کار رفته و کنایه دانستن کثرت در چنین اعدادی صحیح نیست (سبحانی، بی تا، ج ۱، ص ۳۶).

به نظر می‌رسد شمارشی دانستن عدد هفتاد ناشی از انبوه فرقی باشد که در برخی کتب ملل و نحل از آنها سخن گفته شده که گاهی بیش از صد فرقه‌اند. با وجود این، بسیاری از نویسندگان کتاب ملل و نحل بر عدد هفتاد و سه پافشاری دارند. آنان معتقدند: خود عدد موضوعیت دارد و از این رو کوشیده‌اند تعداد فرقه‌های اسلامی را به این عدد برسانند (ر.ک: ملطی، ۱۴۱۳ق، ص ۷۰؛ بغدادی، ۱۴۰۸ق، ص ۱۹-۲۰).

هیچ‌یک از علمای ملل و نحل در تعیین هفتاد و سه فرقه اتفاق نظر ندارند. به نظر می‌رسد آنان با فرض پذیرش اصالت حدیث، خود را به تکلف افکنده و کوشیده‌اند تا به هر شکل ممکن، فرقه‌ها را به این عدد برسانند. برخی محققان معتقدند: «بی‌ضابطگی در تعیین و تشخیص فرقه از غیر فرقه و غرض‌ورزی‌ها و دشمنی‌های فرقه‌ای تا حدود قابل توجهی به تکثیر، اختلاف در نام‌گذاری و خلط اصطلاحات فرقه‌ای دامن زده است» (آقانوری، ۱۳۸۲، ص ۱۴۱).

شهرستانی کوشیده است برای حل این مسئله، چهارچوبی مشخص کند: او با مبنا قراردادن موضوعات کلامی محل اختلاف فرقه‌ها کوشیده است آنها را تحدید کند. وی چهار قاعده اعتقادی ترسیم می‌کند: «القاعدة الأولى: الصفات و التوحيد فيها؛ القاعدة الثانية: القدر و العدل؛ القاعدة الثالثة: الوعد، الوعيد، الأسماء و الأحكام؛ القاعدة الرابعة: السمع و العقل و الرسالة و الإمامة (شهرستانی، ۱۳۶۴، ج ۱، ص ۲۱).

نوبختی چهار فرقه را جامع همه فرق عنوان کرده است: «شیعه، معتزله، مرجئه و خوارج» (نوبختی، ۱۴۰۴ق، ص ۱۸).

به هر روی، بزرگ‌ترین عامل فرقه‌گرایی امت اسلام، مسئله «امامت» است؛ زیرا به تعبیر شهرستانی، در عالم اسلام برای هیچ‌یک از موضوعات دینی همچون امامت، شمشیر از نیام بیرون نیامده است (شهرستانی، ۱۳۶۴، ج ۱، ص ۳۱).

ج) تعداد اوصیا

تعداد اوصیا از دیگر مطابقت‌هایی است که بر پایه روایت تشابه اُمم صورت گرفته است. ابن‌شهر آشوب چنین تطبیقی ارائه کرده است. وی با استفاده از آیاتی که همان بار معنایی روایت تشابه اُمم را دارند، نوشته است: خداوند در قرآن به جاری بودن سنت پیامبران پیشین و تغییرناپذیر بودن آنها اشاره کرده است: «سِنَّةٌ مِّنْ قَدْ أَرْسَلْنَا قَبْلَكَ مِنْ رُّسُلِنَا وَ لَا تَجِدُ لَسُنَّتِنَا تَحْوِيلًا» (اسراء: ۷۷)؛ «سِنَّةَ اللَّهِ فِي الَّذِينَ خَلَوْا مِنْ قَبْلُ» (احزاب: ۶۲)، پیامبر ﷺ نیز فرموده‌اند: هرآنچه در بنی اسرائیل به وقوع پیوسته است، موبه‌مو در این امت روی می‌دهد. بر این اساس خداوند در کتابش وعده داده است که همچون پیشینیان، گروهی از مؤمنان صالح پسین جانشین

خداوند در زمین خواهند بود: «وَعَدَ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا مِنْكُمْ وَ عَمِلُوا الصَّالِحَاتِ لَيَسْتَخْلِفَنَّهُمْ فِي الْأَرْضِ كَمَا اسْتَخْلَفَ الَّذِينَ مِنْ قَبْلِهِمْ» (نور: ۵۵). تعداد جانشینان پیشین دوازده تن بوده است: «وَوَعَدْنَا مِنْهُمْ اثْنَيْ عَشَرَ نَفِياً» (مائده: ۱۲). از این رو، ضروری است تعداد جانشینان (امامان) امت اسلام نیز دوازده تن باشد. شکی نیست که مراد از «نَفِياً» در آیه همان «خَلْفاً» است؛ چنان که از ابن مسعود روایت شده است که از پیامبر ﷺ پرسیدم: این امت چند خلیفه به خود خواهد دید؟ فرمودند: دوازده تن، به تعداد نقبای بنی اسرائیل (ابن شهر آشوب، ۱۳۶۹ ق، ج ۲، ص ۵۳؛ ابن شهر آشوب، ۱۳۷۹ ق، ج ۱، ص ۳۰۰).

د) استمرار وصایت در ذریه یکی از اوصیا

از دیگر مطابقت‌ها برای روایت تشابه اُمم، استمرار امامت در یکی از فرزندان امام علی ﷺ، یعنی امام حسین ﷺ است. امام حسن ﷺ از برادرش امام حسین ﷺ بزرگ‌تر و برتر بود. با وجود این، حکمت الهی بر این تعلق گرفت که امامت در برادر کوچک‌تر استمرار یابد. مشابه این حکمت و سنت الهی، در امت‌های پیشین رخ داده و خداوند در امت اسلام نیز همین را جاری کرده است.

شیخ صدوق با سند خود از ربیع بن عبدالله نقل می‌کند: وی با عبدالله بن حسن (از نوادگان امام حسن ﷺ) درباره استمرار امامت مناظره کرد؛ عبدالله بن حسن گفت: امامت در فرزندان امام حسن و امام حسین ﷺ است. ربیع بن عبدالله گفت: صرفاً در فرزندان امام حسین ﷺ است. عبدالله بن حسن گفت: چگونه ممکن است، در حالی که امام حسن ﷺ از امام حسین ﷺ بزرگ‌تر بوده و از فضیلت بزرگی سن برخوردار است و واجب است امامت در افضل باشد؟ ربیع بن عبدالله پاسخ داد: حضرت موسی ﷺ و هارون ﷺ دو پیامبر مُرسل بودند. به‌رغم آنکه حضرت موسی ﷺ برتر از هارون ﷺ بود، خداوند نبوت و خلافت را در فرزندان هارون ﷺ قرار داد. همچنین خداوند امامت را فرزندان امام حسین ﷺ - و نه امام حسن ﷺ - به ودیعت نهاد تا در این امت سنت‌های اُمم پیشین را موبه‌مو جاری ساخته باشد. عبدالله پاسخی نداشت. ربیع می‌گوید: در نوبتی خدمت امام صادق ﷺ رسیدم. حضرت فرمودند: با عبدالله بن حسن به نیکی سخن گفتی، خداوند تو را ثابت قدم بدارد! (صدوق، ۱۳۸۵، ج ۱، ص ۲۰۹-۲۱۰). ابن شهر آشوب این روایت را به اختصار نقل کرده است (ابن شهر آشوب، ۱۳۷۹ ق، ج ۴، ص ۴۷).

علامه مجلسی به مناسبتی بدون اشاره به روایت شیخ صدوق، نوشته است: یکی از وجوه تشابه، جعل امامت برای بنی اسرائیل (هارون و فرزندان) و برای پسر عموی پیامبر ﷺ (امام علی ﷺ و فرزندان) است؛ چنان که حضرتش فرمودند: تو نزد من از منزلت هارون ﷺ برای موسی ﷺ برخوردار هستی (مجلسی، ۱۴۰۴ ق، ج ۸، ص ۱۲۶؛ همو، ۱۴۰۳ ق، ج ۶۸-۶۵، ص ۶۵-۶۶).

ه) رد الشمس

مطابقت رخدادها در زمینه معجزات و کرامات اوصیا نیز صورت گرفته است. این تطبیق در بازگرداندن خورشید برای نماز قضا شده صورت پذیرفته است. گویا شیخ صدوق نخستین کسی بوده که چنین تطبیقی انجام داده است. وی

در من لایحضره الفقیه نخست دو روایت نقل کرده است که خداوند برای سلیمان بن داود علیه السلام (جانشین حضرت داود علیه السلام) و یوشع بن نون (وصی حضرت موسی علیه السلام) خورشید را بازگرداند تا نماز فوت شده را در زمانش بجای آورند. شیخ صدوق در ادامه، روایت تشابه اُمم را گزارش کرده، می‌نویسد: خداوند در قرآن فرموده است: «سِنَّةَ اللَّهِ الَّتِي قَدْ خَلَتْ مِنْ قَبْلُ وَ لَنْ تَجِدَ لِسِنَّةِ اللَّهِ تَبْدِيلًا» (فتح: ۲۳) و فرموده: «وَلَا تَجِدُ لِسُنَّتِنَا تَحْوِيلًا» (اسراء: ۷۷). این سنت در امت اسلام برای امام علی علیه السلام جاری گشت و خداوند در دو نوبت - یکی در دوران حیات رسول خدا صلی الله علیه و آله و سلم و دیگری پس از وفات ایشان - خورشید را برای امام علی علیه السلام بازگرداند. شیخ صدوق پس از این بیان، دو روایت برای هر یک از دو مقطع ذکر می‌کند (صدوق، ۱۴۱۳ق، ج ۱، ص ۲۰۲-۲۰۴).

علامه مجلسی اول در هر دو شرح فارسی و عربی‌اش بر من لایحضره الفقیه، سخن شیخ صدوق را بسط و روایات را شرح داده است (مجلسی، ۱۴۱۴ق، ج ۳، ص ۵۸-۵۹؛ همو، ۱۴۰۶ق، ج ۲، ص ۲۳-۲۶).

۱) وقوع دو نوبت فساد در زمین

علامه مجلسی معتقد است: براساس روایت تشابه اُمم، هرآنچه خداوند درباره بنی‌اسرائیل ذکر کرده، ظاهرش درباره آنان و باطنش مربوط به امت اسلام است و مشابهش روی خواهد داد. بنابراین، همان‌گونه که در بنی‌اسرائیل دو نوبت فساد روی داده است، در این امت نیز دوبار اتفاق خواهد داد. دوبار فساد این امت به شهادت رساندن امیرمؤمنان علیه السلام و زخمی کردن امام حسن علیه السلام در ساباط مدائن است (مجلسی، ۱۴۱۴ق، ج ۲۶، ص ۱۲۲).

این تطبیق علامه مجلسی بر روایاتی مبتنی است که در کامل الزیارات آمده، اگرچه علامه مجلسی آنها را گزارش نکرده است. طبق این روایات، امام صادق علیه السلام در تفسیر آیه ۴ سوره اسراء «وَقَضَيْنَا إِلَىٰ بَنِي إِسْرَائِيلَ فِي الْكِتَابِ لَتُفْسِدُنَّ فِي الْأَرْضِ مَرَّتَيْنِ وَ لَتَعْلُنَّ عُلُوقَ كَبِيرًا» - که به دوبار فساد بنی‌اسرائیل در زمین اشاره شده - دوبار فساد در زمین را به شهادت رساندن امام علی علیه السلام و مجروح کردن امام حسن علیه السلام دانسته است (ابن قولویه، ۱۳۵۶، ص ۶۲-۶۴).

علامه طباطبائی سخنی بسان علامه مجلسی دارد، با این تفاوت که تصریح کرده: روایات از باب تطبیق است. وی می‌نویسد: این روایات از باب تطبیق حوادث این امت بر وقایعی بوده که در بنی‌اسرائیل رخ داده است. این روایات مؤید روایات تشابه اُمم است و روایات تفسیری به حساب نمی‌آید (طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ج ۱۳، ص ۴۳-۴۴).

۲. تطبیق مسائل مرتبط با امام عصر علیه السلام

از لحاظ فراوانی، پس از تطبیق‌های روایات تشابه اُمم بر اصل وصایت و مباحث مرتبط با آن، بیشترین تطبیق‌ها نسبت به امام عصر علیه السلام و برای رفع استبعاد از مسائلی همچون طول عمر و غیبت امام عصر علیه السلام، دشواری‌های عصر غیبت و رجعت برخی افراد در هنگام ظهور صورت گرفته است.

الف) طول عمر و غیبت امام عصر علیه السلام

شیخ صلوق - که در میان متقدمان بیشترین تطبیق را داشته و در کتاب *کمال‌الدین و تمام النعمه* بیش از دیگر آثارش این تطبیق‌ها را انعکاس داده است - در نوبتی پس از نقل روایت تشابه اُمَم می‌نویسد: در گذشته برخی از انبیا و حجت‌های الهی، معمر (بسیار سال) بودند؛ چنان‌که حضرت نوح علیه السلام ۲۵۰۰ سال عمر کرد و طبق آیه «قَلْبَتْ فِیْهِمْ أَلْفَ سَنَةٍ إِلَّا خَمْسِينَ عَامًا» (عنکبوت: ۱۴) در میان قومش ۹۵۰ سال درنگ کرد. بنابراین عمر طولانی و غیبت در میان گذشتگان نیز رخ داده است. حال چگونه می‌توان غیبت و طول عمر حضرت قائم علیه السلام را انکار نمود؟ (صدوق، ۱۳۹۵ق، ج ۲، ص ۵۳۰ و ۵۷۶).

ابوبصیر می‌گوید: از امام صادق علیه السلام شنیدم که می‌فرمود: غیبت‌هایی که در میان پیامبران رخ داده است، گام‌به‌گام و موبه‌موبه دربارۀ قائم ما اهل‌بیت علیهم السلام روی خواهد داد (همان، ص ۳۴۵-۳۴۶). در این روایت، امام علیه السلام اگرچه به روایت تشابه اُمَم تصریح نکرده، ولی روشن است که استدلال ایشان با عنایت به آن روایت است.

مطابق گزارش خزاز رازی، نَعْمَلُ یَهُودِی نَزَدَ رَسُولِ خُذَاءَ علیه السلام آمد. حضرت به وی مطالبی فرمودند؛ از جمله: اسباب دوازده تن بودند. یکی از آنان لای بن اُرْحِیَا سالیانی از دیدگان بنی‌اسرائیل غیبت نمود و سپس آشکار گشت و دگرگونی و تحریف را از شریعت زدود و با پادشاه آن زمان، فریطیا، درآویخت و او را از پای درآورد. هرآنچه در بنی‌اسرائیل رخ داده است، در این امت گام‌به‌گام و موبه‌موبه رخ خواهد داد. (یکی از آنها) دوازدهمین امام از فرزندانم است که غیبت می‌کند و دیده نمی‌شود و بر اتمم زمانی فراخواهد رسید که از اسلام جز اسمش و از قرآن جز نوشته‌هایش باقی نخواهد ماند. در این هنگام، خداوند به او اجازه خواهد داد که قیام کند و اسلام را غالب گرداند و دین را نو می‌گرداند (خزاز رازی، ۱۴۰۱ق، ص ۱۴-۱۵).

طبرسی پس از ذکر شماری از معمران در امت‌های پیشین - که برخی پیامبر، برخی انسان عادی و برخی کافر بودند - به حدیث تشابه اُمَم اشاره می‌کند و بر این اساس، عمر طولانی امام عصر علیه السلام را غیر قابل انکار می‌داند (طبرسی، ۱۴۱۷ق، ج ۲، ص ۳۰۹). اُرْبَلِی سخن طبرسی را گزارش کرده است (اربلی، بی‌تا، ج ۲، ص ۵۴۵).

سید بهاء‌الدین - از عالمان قرن هشتم هجری - دو تطبیق ارائه داده است:

نخست. غیبت امام عصر علیه السلام است، آنجا که می‌نویسد: بدان که گروهی از نیرنگ‌بازان طولانی شدن غیبت را می‌طلبند و شیطان نیز برای گمراهان طول غیبت امام مهدی علیه السلام را غیرممکن می‌نمایاند و این شگفت‌آور نیست؛ زیرا گوساله‌پرستان آن هنگام که حضرت موسی علیه السلام برای مناجات با پروردگارش ده روز - افزون از سی روز مقرر - از نظرها پنهان شد، غیبت را ترجیح دادند و به گذشته بازگشتند و از پیروی هارون علیه السلام سرباز زدند. به‌ناچار، در این روزگار نیز چنین سستی به‌وقوع می‌پیوندد؛ زیرا پیامبر علیه السلام فرموده‌اند: اتمم موبه‌موبه از بنی‌اسرائیل پیروی خواهند کرد.

دوم. طول عمر امام عصر علیه السلام است که به اعتراف بسیاری از منکران، هم پیامبران فراوانی پیش از اسلام عمرهای طولانی داشته‌اند و هم روایات تشابه اُمَم صحیح است (بهاء‌الدین نیلی، ۱۳۶۰، ص ۶۶ و ۹۰).

شیخ حر عاملی نقل کرده است که شیخ صدوق در سؤالی که رکن الدوله - سلطان آل بویه - از عمر امام مهدی عجله الله تعالی فرجه کرده بود، پاسخ داد: این امر شگفت‌انگیز نیست، حضرت نوح علیه السلام در میان قومش ۹۵۰ سال درنگ کرد. پیامبر صلی الله علیه و آله نیز فرموده‌اند: هرآنچه در امت‌های پیشین روی داده است مانند آن در این امت موبه‌مو رخ خواهد داد (حر عاملی، ۱۴۲۵ق، ج ۵، ص ۲۰۵).

ب) سرگردانی در عصر غیبت

از دیگر تطبیق‌ها برای روایات تشابه‌آم، سرگردانی مردمان در عصر غیبت است. علامه مجلسی چنین تطبیقی ارائه کرده است. همان‌گونه که بنی اسرائیل چهل سال را به‌سبب سرپیچی و ترک جهاد خارج از مصر در سرگردانی به سر بردند، اصحاب امام عصر عجله الله تعالی فرجه نیز به‌علت یاری نکردن آن حضرت بر دشمنانش، در باورها و وظایفشان سرگردان هستند؛ همان‌گونه از پیامبر صلی الله علیه و آله نقل شده است: شما موبه‌مو از سنت‌های پیشینیان پیروی خواهید کرد (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۵۱، ص ۱۲۸).

ج) انتظار فرج

از امام رضا علیه السلام نقل شده که چقدر صبر و انتظار فرج نیکوست! آیا سخن بنده صالح (شعیب) را نشنیده‌ای: «رَبِّیْوَا اِنِّی مَعَّکُمْ رَقِیْبٌ» (هود: ۹۳) [و سخن هود علیه السلام را نشنیده‌ای]: «فَانْتَظِرُوْا اِنِّی مَعَّکُمْ مِنَ الْمُنْتَظِرِیْنَ»؟ (اعراف: ۷۱). صبور باشید؛ زیرا فرج پس از یأس خواهد آمد. پیشینیان از شما صبورتر بودند. امام باقر علیه السلام فرمودند: به خدا سوگند! این امر از سنت‌هاست که موبه‌مو رخ خواهد داد و آنچه بر پیشینیان شما رفته است برای شما روی خواهد داد. اگر شما یک‌سخن بودید، سنت گذشتگان برای شما پیش نمی‌آمد (حمیری، ۱۴۱۳ق، ص ۳۸۰-۳۸۱).

د) رجعت

تحقق رجعت با ظهور امام مهدی عجله الله تعالی فرجه و زنده شدن گروهی از شیعیان و دشمنان ائمه اطهار علیهم السلام است (سید مرتضی، ۱۴۰۵ق، ج ۱، ص ۱۲۵؛ حر عاملی، ۱۳۶۲، ص ۵۸). از تطبیق‌های مهمی که امامان معصوم علیهم السلام و عالمان شیعه بر پایه روایات تشابه‌آم صورت داده‌اند رجعت است. شیخ صدوق نقل کرده است که مأمون از امام رضا علیه السلام درباره رجعت پرسید. ایشان فرمود: حق است؛ زیرا پیامبر صلی الله علیه و آله فرموده‌اند: هرآنچه در امت‌های پیشین روی داده در این امت نیز گام‌به‌گام و موبه‌مو رخ خواهد داد (صدوق، ۱۳۷۸ق، ج ۲، ص ۲۰۱). بر این اساس از دیرزمان، یکی از ادله روایی محققان شیعه برای اثبات رجعت، روایات تشابه‌آم بوده است.

شیخ صدوق در کتاب *اعتقادات الإمامیه* پس از اشاره به آیاتی همچون داستان عذیر و هزاران افرادی که مردند و زنده شدند، می‌نویسد: در امت‌های پیشین رجعت رخ داده است. پیامبر صلی الله علیه و آله نیز فرموده‌اند: هرآنچه در امت‌های پیشین رخ داده، در این امت نیز موبه‌مو اتفاق خواهد افتاد. بنابر این اصل، لازم است که رجعت نیز در این امت به‌وقوع بپیوندد (صدوق، ۱۴۱۴ق، ص ۶۲). شیخ حر عاملی در کتاب *الإیقاظ من الهمجعة بالبرهان علی الرجعة* که ادله اثبات رجعت را گرد آورده، سخن شیخ صدوق را گزارش کرده است (حر عاملی، ۱۳۶۲، ص ۴۰-۴۱).

سوم. طبرسی در **مجمع‌البیان** از این روایات برای رجعت گروهی از دوست‌داران و شیعیان امام مهدی عجل‌الله‌فرجه هنگام قیام آن حضرت بهره برده و زنده شدن عُزَیر را نمونه‌ای برای اثبات این مدعا عنوان کرده است (طبرسی، ۱۴۱۷ق، ج ۷، ص ۳۶۷). سیدبن طاووس در کتاب **سعد السعود للنفوس منضود** می‌نویسد: طبق احادیث تشابه اُمم، از این امت خداوند برخی را در همین دنیا زنده خواهد کرد (سیدبن طاووس، بی‌تا، ص ۶۴-۶۵). علامه مجلسی سخن و استدلال سیدبن طاووس را آورده است (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۵۳، ص ۱۴۱). مرحوم حلی در **مختصر البصائر** روایت تشابه اُمم را در کنار روایت «والله، لیجمعنَّ الله لی اهللی کما جمعوا لیعقوب علیه‌السلام» قرار داده است و نتیجه می‌گیرد: همان‌گونه که میان یعقوب و فرزندان مدت‌ی جدایی افتاد و سپس گرد او در این دنیا جمع گردیدند، همچنین هنگام رجعت امیرمؤمنان علیه‌السلام به این دنیا یازده فرزند آن حضرت گرد ایشان جمع می‌شوند (حلی، ۱۴۲۱ق، ص ۴۸۰-۴۸۱). علامه مجلسی نیز با استفاده از روایت تشابه اُمم استدلال کرده است: همان‌گونه که در امت‌های پیشین رجعت بوده است، در این امت نیز رجعت خواهد بود (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۵۳، ص ۱۲۹).

قابل ذکر است که داستان عزیر (پیامبری که خداوند او را صد سال میراند) در آیه ۲۵۹ سوره بقره آمده است: «أَوْ كَالَّذِي مَرَّ عَلَى قَرْبَةٍ وَ هِيَ خَاوِيَةٌ عَلَى عُرُوشِهَا قَالَ أَنَّى يُحْيِي هَذِهِ اللَّهُ بَعْدَ مَوْتِهَا فَأَمَاتَهُ اللَّهُ مِائَةَ عَامٍ ثُمَّ بَعَثَهُ قَالَ كَمْ لَبِثْتَ قَالَ لَبِثْتُ يَوْمًا أَوْ بَعْضَ يَوْمٍ قَالَ بَلْ لَبِثْتَ مِائَةَ عَامٍ...». در روایات و تفاسیر فریقین آمده است که وی پیامبری به نام عُزَیر یا *ارمیا* یا خضر بود که خداوند به مدت صد سال او را میراند - نه آنکه به خواب رفته باشد - و سپس او را زنده کرد (ر.ک: فخر رازی، ۱۴۲۰ق، ج ۷، ص ۲۶؛ طبرسی، ۱۴۱۷ق، ج ۲، ص ۳۹؛ قرطبی، ۱۳۶۴، ج ۳، ص ۲۸۹؛ سیوطی، ۱۴۱۴ق، ج ۱، ص ۳۳۱-۳۳۳؛ حویزی، ۱۴۱۵ق، ج ۱، ص ۲۶۷-۲۷۵؛ آلوسی، ۱۴۱۵ق، ج ۲، ص ۲۱؛ طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ج ۲، ص ۳۶۰).

اما قومی که هزاران تن بودند و به‌خاطر ترس از مرگ، از شهرهای خود خارج شدند و خداوند آنان را می‌راند و دوباره زنده کرد در آیه ۲۴۳ بقره به آنان اشاره شده است: «أَلَمْ تَرَ إِلَى الَّذِينَ خَرَجُوا مِنْ دِيَارِهِمْ وَ هُمْ أُلُوفٌ حَذَرَ الْمَوْتِ فَقَالَ لَهُمُ اللَّهُ مُوتُوا ثُمَّ أَحْيَاهُمْ...» مطابق روایات فریقین و دیدگاه مفسران، اینان مُردند و دوباره زنده شدند (ر.ک: طوسی، بی‌تا، ج ۲، ص ۲۸۳؛ فخر رازی، ۱۴۲۰ق، ج ۶، ص ۴۷۹؛ طبرسی، ۱۴۱۷ق، ج ۲، ص ۶۰۴؛ قرطبی، ۱۳۶۴، ج ۳، ص ۲۳۲؛ سیوطی، ۱۴۱۴ق، ج ۱، ص ۳۱۰؛ حویزی، ۱۴۱۵ق، ج ۱، ص ۲۴۱-۲۴۲؛ آلوسی، ۱۴۱۵ق، ج ۱، ص ۵۵۳؛ طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ج ۲، ص ۲۷۹). شیخ طوسی و طبرسی تأکید دارند که این آیه حجتی است برای کسانی که عذاب قبر و رجعت را انکار می‌کنند (ر.ک: طوسی، بی‌تا، ج ۲، ص ۲۸۳؛ طبرسی، ۱۴۱۷ق، ج ۲، ص ۶۰۴).

دو قصه روی داده در امت‌های پیشین بر زنده شدن مردگان در این دنیا دلالت دارند که همان رجعت است. بنابراین، طبق روایات تشابه اُمم در این امت نیز این حادثه روی خواهد داد. بدین‌روی به‌نظر می‌رسد یکی از مصادیق صحیح روایات تشابه اُمم رجعت باشد و ظاهراً علت بیان این موضوع در روایات و کلام دانشمندان شیعه،

اولاً به سبب اهمیت این باور در شیعه است که روایات فراوانی درباره رخداد آن وارد شده است، و ثانیاً، به سبب انکار این باور شیعی به وسیله اهل سنت است.

۳. تطبیق تحریف قرآن

طرح بحث «تحریف قرآن» در این نوشتار و در حوزه مباحث امامت از آن روست که انگیزه اصلی قائلان به تحریف، فقدان نام ائمه اطهار علیهم‌السلام در قرآن است. در میان عالمان شیعه، شاخص‌ترین کسی که از اثبات تحریف سخن گفته و اثری مستقل در این موضوع نگاشته، محدث نوری است. وی برای پاسخ به اهل تسنن، به فکر افتاد با نقل و جمع‌آوری روایات، اثبات کند که نام امام علی علیه‌السلام در آیات بوده و هنگام گردآوری آیات، آن را حذف کرده‌اند (استادی، ۱۳۸۳، ص ۱۱-۱۲). به باور محدث نوری خداوند در کتاب‌های آسمانی پیشین، اسامی و اوصاف اوصیای خاتم پیامبران و صدیقه طاهره علیها‌السلام را در بیان داشته است؛ حال چگونه ممکن است در قرآن - که آخرین کتاب و نگاهبان کتب سابق است - اسامی و اوصاف آنان نیامده باشد؟ (ر.ک: نوری، بی‌تا، ص ۱ و ۱۱۱).

بنابراین یکی از دلایلی که محدث نوری برای اثبات تحریف قرآن از آن بهره گرفته، روایات تشابه اُمم است. وی معتقد است: براساس این روایات، هر اتفاقی که در امت‌های پیشین رخ داده، در امت اسلام نیز رخ خواهد داد؛ از جمله آنها، تحریف کتب آسمانی پیشین است. پس در این امت نیز تحریف قرآن روی داده است. ایشان پس از بیان شواهد متعددی از تحریف‌های رخ داده از کتب پیشینیان، روایات متعدد تشابه را از منابع فریقین برای تأیید مدعی خود ذکر کرده است (ر.ک: نوری، بی‌تا، ص ۵۴-۶۵).

به این تطبیق میان اسلام و دیگر امت‌ها، نقدهای متعددی وارد است؛ از جمله:

۱. روایات تشابه اُمم به هیچ وجه بر مشابهت در همه حوادث دلالت ندارد؛ زیرا اتفاقات فراوانی در امت‌های پیشین رخ داده، ولی در این امت به وقوع نپیوسته است؛ مانند: گوساله‌پرستی، شکافته شدن رود نیل و غرق شدن فرعون و لشکریانش، پادشاهی گسترده حضرت سلیمان علیه‌السلام، سرگردانی چهل‌ساله بنی‌اسرائیل در بیابان، مسخ شدن جمعی از بنی‌اسرائیل، ماجرای گاو بنی‌اسرائیل و مسئله خاتمیت پیامبر اکرم صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم و انتقای عذاب استیصال. عدم تحریف قرآن نیز از جمله موارد مستثناست (خوئی، بی‌تا، ص ۲۲۰؛ مصباح، ۱۳۸۰، ج ۱، ص ۲۱۳).

۲. اگر مقصود از احادیث تشابه در تمام جهات باشد در آن صورت، این احادیث مخالف با ادله قطعی هستند که بر سلامت قرآن از تحریف تأکید دارند. بنابراین باید تحریف قرآن را از احادیث تشابه اُمم استثنا کرد (نجارزادگان، ۱۳۷۸، ص ۹۹؛ سعیدی روشن، ۱۳۷۹، ص ۲۱۰؛ مصباح، ۱۳۸۰، ج ۱، ص ۲۱۳) و آنها را باید روایات عامی دانست که عمومیت‌شان با آیات و روایاتی که بر عدم تحریف قرآن دلالت دارد، تخصیص می‌خورد.

۳. اعجاز و جاودانگی قرآن نشانگر تفاوت صریح قرآن و سایر کتب آسمانی است (سعیدی روشن، ۱۳۷۹، ص ۲۱۰). از این رو، بر فرض مشابهت، باید آن را نوعی مشابهت - و نه مشابهت تام - در تحریف دانست و شباهت را در اصل وقوع تحریف و نه عینیت تلقی کرد و حداکثر تحریف رخ داده در قرآن را تحریف معنوی

دانست (سبحانی، ۱۴۱۴ق، ج ۳، ص ۱۷۰؛ کمالی دزفولی، ۱۳۵۴، ص ۸۵؛ مصباح، ۱۳۸۰، ج ۱، ص ۲۱۳) یا تحریف در حدود و احکام قرآن بیان نمود (فاضل لنکرانی، ۱۳۹۶ق، ص ۲۳۶) یا بی‌اعتنایی به آن در مقام فهم و عمل تفسیر کرد (مصباح، ۱۳۸۰، ج ۱، ص ۲۱۳).

۴. با فرض دلالت این روایات بر تحریف، از آنها به دست نمی‌آید که تحریف در گذشته اتفاق افتاده است، بلکه شاید در آینده زیادی یا کاستی در آن رخ دهد (خوئی، بی‌تا، ص ۲۲۱؛ مصباح، ۱۳۸۰، ج ۱، ص ۲۱۳). به نظر می‌رسد این نقد، شائبه تحریف در آینده را به وجود آورد؛ زیرا این استدلال که روایات زمان تحریف را مشخص نکرده‌اند و شاید تا وقوع آن سالیان طولانی باقی مانده باشد، حداکثر رخداد تحریف تاکنون را رد می‌کند، اما امکان وقوع آن را در آینده نفی نمی‌کند؛ بدین‌روی آیت‌الله جوادی این نقد را به شکل دقیق‌تری تبیین کرده است: «این روایات ناظر به حوادث آینده امت اسلامی است و تاریخ آن نیز مشخص نیست، درحالی‌که شما می‌گویید: تحریف قرآن بلافاصله پس از رحلت پیامبر ﷺ و به دست خلفا انجام گرفته است. البته با عنایت به پاسخ سابق، هرگز در آینده هم تحریف قرآن رخ نمی‌دهد (جوادی عاملی، ۱۳۸۹، ص ۱۷۴).

قابل ذکر است که پیش از محدث نوری، علامه مجلسی چنین تطبیقی از تشابه اُمم ارائه کرده است. ایشان در *بحارالانوار و مرآة العقول* نوشته است: رسول خدا ﷺ فرموده‌اند: در این امت موبه‌مو اتفاقاتی رخ می‌دهد که برای بنی‌اسرائیل روی داد. براساس این روایت، گفته می‌شود که در آیه «وَلَقَدْ آتَيْنَا مُوسَى الْكِتَابَ فَلَا تَكُنْ فِي مِرْيَةٍ مِنْ لِقَائِهِ» (سجده: ۲۳)، مراد از جمله «فَلَا تَكُنْ فِي مِرْيَةٍ مِنْ لِقَائِهِ» این است که از نقصان کتاب و عمل نکردن بدان، پس از خودت شگفت‌زده مباش. ما پس از تو امتی قرار خواهیم داد که به واسطه کتاب هدایت می‌شوند؛ همان‌گونه که در بنی‌اسرائیل امتی به واسطه تورات هدایت شدند (مجلسی، ۱۴۰۴ق، ج ۸، ص ۱۲۶؛ همو، ۱۴۰۳ق، ج ۶۸، ص ۶۵-۶۶).

گذشته از نقدهای سابق، جمله «فَلَا تَكُنْ فِي مِرْيَةٍ مِنْ لِقَائِهِ» دلالت صریح یا تلویحی، تطابقی یا التزامی بر تحریف ندارد و در هیچ‌یک از شش احتمال مطرح گردیده برای آیه، سخنی از تحریف قرآن نیست (ر.ک: طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ج ۱۶، ص ۲۶۵). خود مرحوم مجلسی که چهار وجه برای آیه ذکر کرده است (۱. دیدار تو با حضرت موسی ﷺ در معراج؛ ۲. دیدار حضرت موسی ﷺ با کتاب؛ ۳. دیدار تو با کتاب؛ ۴. مواجهه تو با آزار، چنان‌که حضرت موسی ﷺ با آزار مواجه شد) (مجلسی، ۱۴۰۴ق، ج ۸، ص ۱۲۶؛ همو، ۱۴۰۳ق، ج ۶۸، ص ۶۵-۶۶)، هیچ‌یک از وجوه چهارگانه ایشان بر تحریف دلالتی ندارد.

نتیجه‌گیری

۱. بررسی تفصیلی و یک‌به‌یک اسناد روایات تشابه اُمم در جوامع حدیثی شیعه - که جمعاً شش روایت است - بیانگر ضعف آنهاست. با این وجود، به سبب برخورداری از کثرت طرق، به‌ویژه با ضمیمه کردن روایات اهل سنت و همچنین اشتغال بر مضمون صحیح و عدم مخالفت با قرآن و عقل، محتوای آنها پذیرفتنی است.

۲. بهره‌گیری عالمان شیعه از این روایات غالباً با هدف انطباق رخدادهای امت اسلام با حوادث امت‌های گذشته بر محور مسائل امامت و سه زیرموضوع بوده است: الف) تطبیق رخدادهای میان اوصیای پیامبران؛ ب) تطبیق مسائل مرتبط با امام عصر علیه السلام؛ ج) تطبیق تحریف قرآن. در این بین، تطبیق رخدادهای میان اوصیای پیامبران در شش محور انجام شده است: ۱) سرپیچی از سفارش پیامبر صلی الله علیه و آله در امر امامت؛ ۲) فرقه‌گرایی به سبب کنارگذاشتن اوصیا؛ ۳) تعداد اوصیا؛ ۴) استمرار وصایت در ذریه یکی از اوصیا؛ ۵) ردّ الشمس؛ ۶) وقوع دو نوبت فساد در زمین. تطبیق مسائل مرتبط با امام عصر علیه السلام هم در چهار محور صورت گرفته است: اول) طول عمر و غیبت امام عصر علیه السلام؛ دوم) سرگردانی در عصر غیبت؛ سوم) انتظار فرج؛ چهارم) رجعت.
۳. در میان متقدمان شیعه، شیخ صدوق بیشترین تطبیق را برای این روایات ارائه کرده و غالباً نیز برای تطبیق مسائل مرتبط با امام عصر علیه السلام با امت‌های پیشین از آنها بهره برده است. در میان متأخران هم علامه مجلسی بیشترین بهره را از این روایات برده و در بیشتر مباحث نیز تطبیق صورت داده است.
۴. چالش‌انگیزترین تطبیق مربوط به تحریف قرآن است که اگرچه ارائه چنین تطبیقی به وسیله محدث نوری مشهور است، اما ظاهراً پیش از ایشان، علامه مجلسی نیز چنین تطبیقی از تشابه اُمم ارائه کرده و چه بسا محدث نوری متأثر از ایشان بوده باشد. بر این تطبیق، نقدهای فراوانی وارد است؛ از جمله: ۱) روایات تشابه اُمم بر مشابهت در همه حوادث دلالت ندارد؛ زیرا اتفاقات فراوانی در امت‌های پیشین رخ داده، ولی در این امت به وقوع نپیوسته است. ۲) اگر مقصود از احادیث، تشابه در تمام جهات باشد، در آن صورت این احادیث مخالف با آن ادله قطعی هستند که بر سلامت قرآن از تحریف تأکید دارند. ۳) اعجاز و جاودانگی قرآن نشانگر تفاوت صریح میان قرآن و سایر کتب آسمانی است.
۵. روایات تشابه امم بر همسانی همه رخدادهای امت‌های دیگر با امت اسلام دلالت ندارد. نه تنها حوادث گوناگونی در امت‌های پیشین رخ داده که در این امت روی نداده است، بلکه در این امت نیز اتفاقاتی به وقوع پیوسته یا خواهد پیوست که در امت‌های پیشین سابقه نداشته است؛ مانند ختم نبوت و وصایت.

منابع

- الوسی، سید محمود، ۱۴۱۵ق، *روح المعانی فی تفسیر القرآن العظیم*، بیروت، دارالکتب العلمیه.
- آقانووری، علی، ۱۳۸۲، «حدیث افتراق امت؛ نقل‌ها و پیامدها»، *هفت آسمان*، ش ۱۸، ص ۱۲۷-۱۵۲.
- ابن حنبل، احمد بن محمد، بی‌تا، *المسند*، بیروت، دار صادر، بی‌تا.
- ابن شهر آشوب مازندرانی، محمد بن علی، ۱۳۶۹ق، *متشابه القرآن و مختلفه*، قم، دار بیدار.
- _____، ۱۳۷۹ق، *مناقب آل ابی‌طالب*، قم، علامه.
- ابن قولویه، جعفر بن محمد، ۱۳۵۶، *کامل الزیارات*، نجف، دار المرتضویه.
- احسانی فر لنگرودی، محمد، ۱۳۸۵، «همگونی امت‌ها از نگاه کتاب و سنت»، *علوم حدیث*، ش ۲، ص ۳۵-۵۴.
- اربلی، علی بن ابی‌فتح، بی‌تا، *کشف الغمّة فی معرفة الأئمة*، بیروت، دارالأضواء.
- استادی، رضا، ۱۳۸۳، *آشنایی با تفاسیر - عدم تحریف قرآن و چند بحث قرآنی*، تهران، قدس.
- برقی، احمد بن محمد، ۱۳۴۲ق، *رجال البرقی*، تهران، دانشگاه تهران.
- بغدادی، عبدالقاهر، ۱۴۰۸ق، *الفرق بین الفرق و بیان الفرقة الناجیه منهم*، بیروت، دار الجیل.
- بهاء‌الدین نیلی، علی بن عبدالکریم، ۱۳۶۰، *منتخب الأتوار المصنیه فی ذکر القائم الحجة*، قم، مطبعة الخیام.
- جوادی آملی، عبدالله، ۱۳۷۸، *تسنیم*، قم، اسراء.
- _____، ۱۳۸۹، *نزاهت قرآن از تحریف*، قم، اسراء.
- حاکم نیشابوری، محمد بن عبدالله، بی‌تا، *المستدرک علی الصحیحین*، بیروت، دارالفکر.
- حر عاملی، محمد بن حسن، ۱۳۶۲، *الإیقاظ من الهجعة بالبرهان علی الرجعة*، تهران، نوید.
- _____، ۱۴۲۵ق، *اثبات الهداة بالمتنوع والمعجزات*، بیروت، اعلمی.
- حسینی صدر، سیدعلی، ۱۴۳۰ق، *الفوائد الرجالیة*، قم، دلیل ما.
- حلی، حسن بن سلیمان، ۱۴۲۱ق، *مختصر البصائر*، قم، مؤسسه النشر الإسلامی.
- حمیری، عبدالله بن جعفر، ۱۴۱۳ق، *قرب الإسناد*، قم، مؤسسه آل‌البتی.
- حویزی، عبد علی بن جمعه، ۱۴۱۵ق، *تفسیر نور الثقلین*، قم، اسماعیلیان.
- خزاز رازی، علی بن محمد، ۱۴۰۱ق، *کفایة الأثر فی النص علی الأئمة الإثنی عشر*، قم، بیدار.
- خوئی، سید ابوالقاسم، بی‌تا، *البیان فی تفسیر القرآن*، قم، مؤسسه احیاء آثار الامام الخوئی.
- سبحانی، جعفر، بی‌تا، *بحوث فی الملل و النحل*، قم، مؤسسه النشر الإسلامی.
- _____، ۱۴۱۴ق، *المحصل فی علم الأصول*، قم، مؤسسه امام صادق.
- سعیدی روشن، محمداقبر، ۱۳۷۹، *علوم قرآن*، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
- سیدین طاووس، علی بن موسی، بی‌تا، *سعد السعود للنفوس منضود*، قم، دار الذخائر.
- سیوطی، جلال‌الدین، ۱۴۱۴ق، *الدر المشور فی تفسیر المأثور*، قم، کتابخانه آیةالله مرعشی نجفی.
- سید مرتضی، علی بن حسین، ۱۴۰۵ق، *رسائل الشریف المرتضی*، قم، دارالقرآن الکریم.
- شهرستانی، محمد بن عبدالکریم، ۱۳۶۴، *الملل و النحل*، قم، الشریف الرضی.
- صدوق، محمد بن علی، ۱۳۶۲، *الخصال*، تصحیح علی‌اکبر غفاری، قم، جامعه مدرسین.
- _____، ۱۳۷۸ق، *عیون أخبار الرضا*، تهران، جهان.
- _____، ۱۳۸۵، *علل الشرائع*، قم، کتابفروشی داوری.
- _____، ۱۳۹۵ق، *کمال‌الدین و تمام‌النعمه*، تهران، اسلامیه.

- ____، ۱۴۱۳ق، من لایحضره الفقیه، قم، دفتر انتشارات اسلامی.
- ____، ۱۴۱۴ق، اعتقادات الإمامیه، قم، المؤتمر العالمی للشیخ المفید.
- طباطبائی، سید محمدحسین، ۱۴۱۷ق، المیزان فی تفسیر القرآن، قم، دفتر انتشارات اسلامی.
- طبرسی، فضل بن حسن، ۱۴۱۵ق، مجمع البیان فی تفسیر القرآن، بیروت، مؤسسة الأعلمی للمطبوعات.
- ____، ۱۴۱۷ق، إعلام الوری بأعلام الهدی، قم، مؤسسة آل البيت علیهم السلام.
- طبری آملی، محمد بن جریر، ۱۴۱۳ق، دلائل الامامة، قم، مؤسسة البعثة.
- طوسی، محمد بن حسن، بی تا، التبیان فی تفسیر القرآن، بیروت، دار احیاء التراث العربی.
- ____، ۱۴۱۴ق، الامالی، قم، دار الثقافة.
- عیاشی، محمد بن مسعود، ۱۳۸۰ق، تفسیر العیاشی، تهران، المطبعة العلمية.
- فاضل لنکرانی، محمد، ۱۳۹۶ق، مدخل التفسیر، تهران، مطبعة الحیدری.
- فخر رازی، محمد بن عمر، ۴۲۰ق، مفاتیح الغیب، بیروت، دار احیاء التراث العربی.
- قرطبی، محمد بن احمد، ۱۳۶۴، الجامع لأحكام القرآن، تهران، ناصر خسرو.
- قطب راوندی، سعید بن هبةالله، ۱۴۰۹ق، الخرائج والجرائح، قم، مؤسسة الامام المهدي علیه السلام.
- قمی، علی بن ابراهیم، ۱۴۰۴ق، تفسیر القمی، قم، دار الکتب، قم.
- کمالی دزفولی، سید علی، ۱۳۵۴، قانون تفسیر، تهران، کتابخانه صدر.
- کشی، محمد بن عمر، ۱۴۰۹ق، رجال الکشی - إختيار معرفة الرجال، مشهد، مؤسسة نشر دانشگاه مشهد.
- کلینی، محمد بن یعقوب، ۱۴۰۷ق، الکافی، تهران، دار الکتب الإسلامية.
- مجلسی، محمدباقر، ____، ۱۴۰۳ق، بحارالانوار الجامعة لدرر أخبار الأئمة الأطهار، بیروت، دار احیاء التراث العربی.
- ____، ۱۴۰۴ق، مرآة العقول فی شرح أخبار آل الرسول، تهران، دارالکتب الإسلامية.
- مجلسی، محمدتقی، ۱۴۰۶ق، روضة المتقین فی شرح من لایحضره الفقیه، قم، مؤسسه فرهنگي اسلامی کوشانبور.
- ____، ۱۴۱۴ق، لوامع صاحبقرانی مشهور به شرح فقیه، قم، مؤسسه اسماعیلیان.
- مصباح، محمدتقی، ۱۳۸۰، قرآن شناسی، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی علیه السلام.
- مفید، محمد بن محمد، ۱۴۱۳ق، رساله فی معنی المولی، قم، المؤتمر العالمی للشیخ المفید.
- مکارم شیرازی، ناصر، ۱۳۷۴، تفسیر نمونه، تهران، دارالکتب الإسلامية.
- ____، ۱۳۸۳، آیات الولاية فی القرآن، قم، مدرسة الإمام علی بن أبی طالب علیه السلام.
- ملطی، ابن عبدالرحمن، ۱۴۱۳ق، التنبيه والرد على أهل الأهواء والبدع، قاهره، مكتبة مدبولی.
- نجازادگان، فتح الله، ۱۳۷۸، سلامة القرآن من التحریف، تهران، پیام آزادی.
- نجاشی، احمد بن علی، ۱۴۰۷ق، الفهرست، قم، جامعه مدرسین.
- نقوی، حسین، ۱۳۹۳، «تشابه ادیان توحیدی؛ تحریف کتاب مقدس و تحریف قرآن»، معرفت ادیان، ش ۱۹، ص ۷-۲۴.
- نوبختی، حسن بن موسی، ۱۴۰۴ق، فرق الشیعة، بیروت، دار الأضواء.
- نوری، حسین، بی تا، فصل الخطاب فی تحریف کتاب رب الارباب، بی جا، بی تا.
- هلالی، سلیم بن قیس، ۱۳۸۰، سلیم بن قیس، قم، دلیل ما.

نوع مقاله: پژوهشی

بررسی تطبیقی دیدگاه مکتب علامه طباطبائی و نومعتزلیان درباره شیوه‌های زبان دینی رفع تعارض علم و دین

جواد کلی / دکتری فلسفه دین، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی *

یوسف دانشور نیلو / استادیار گروه فلسفه دین و کلام، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی * yousef.daneshvar@gmail.com

دریافت: ۱۳۹۵/۰۴/۱۹ - پذیرش: ۱۳۹۵/۰۸/۲۲

چکیده

در جهان اسلام، مکتب علامه طباطبائی و نومعتزلیان دو جریان برجسته‌ای هستند که برای حل تعارض ادعایی علم و دین شیوه‌هایی را ارائه کرده‌اند. یکی از برجسته‌ترین شیوه‌های آنان، شیوه‌های رفع تعارض ناظر به زبان دین است. نومعتزلیان مدعی هستند، شیوه‌هایشان در این زمینه کارآمد است، ولی شیوه‌های مکتب علامه طباطبائی برای رفع تعارض کارایی ندارد. طرفداران مکتب علامه نیز شیوه‌های نومعتزلیان را ناسازگار با دین تلقی می‌کنند. برای ارزیابی دعوای مزبور، ضروری است شیوه‌های رفع تعارض ناظر به زبان دین، با نظر به آثار هر دو جریان فکری به تفصیل بیان شده و مورد بررسی تطبیقی قرار گیرد. هر چند در ظاهر، برخی راهکارهای هر دو گروه، مانند زبان ادبی یا زبان قوم تلقی کردن تعبیر متن دینی دارای تعارض با نظریات علمی، مشترک است، اما به جهت اینکه در مکتب علامه، استفاده از این شیوه‌ها مشروط به وجود قرینه نقلی یا عقلی قطعی است، ولی برخی نومعتزلیان این شیوه را به اکثر یا تمامی متون دینی تعمیم می‌دهند. در واقع شیوه‌های زبان دینی این دو گروه متفاوت است.

کلیدواژه‌ها: مکتب علامه طباطبائی، نومعتزله، تعارض علم و دین، زبان دین.

مسئله رابطه میان علم و دین از مهم‌ترین مباحث در حوزه دین‌شناسی است. در جهان غرب، به‌ویژه پس از ظهور علم جدید در دوران رنسانس، مسئله تعارض میان علم و دین بیشتر مورد توجه قرار گرفته و اندیشمندان غربی برای برون‌رفت از این تعارض، راه‌حلهایی ارائه کرده‌اند. در دو قرن اخیر نیز بحث درباره تعارض میان علم و دین در جهان اسلام رواج یافته و برخی کوشیده‌اند تا دین اسلام را ناسازگار با علم معرفی کنند و بدین‌منظور شواهدی را برای اثبات مدعایشان ارائه کرده‌اند. از باب نمونه، تعارض باور به خدا در اسلام با نظریه تکامل انواع یا تعارض مدعیات قرآن با علم در زمینه‌های داستان خلقت بی‌واسطه آدم از خاک، ادعای قرآن درباره آسمان‌های هفت‌گانه، اصابت شهاب‌ها به شیاطین، معرفی قلب به‌عنوان عامل ادراک نه مغز، دیوانگی بشر را به علت تماس شیطان با او شمردن و... از مواردی است که به‌عنوان شواهدی برای تأیید تضاد اسلام با علم ارائه کرده‌اند (ر.ک: سروش، ۱۳۸۷؛ سپها، ۱۳۹۳).

در مواجهه با این شبهات، متفکران اسلامی راه‌هایی را برای رفع تعارض‌های ادعایی عرضه کرده‌اند. برخی مانند سروش معتقدند، شیوه‌هایی که توسط آنان و معتزله در این زمینه ارائه شده‌اند، کارایی دارند؛ اما راه‌هایی که روحانیت شیعه برای رفع تعارض مطرح کرده‌اند، تکرار همان شیوه‌هایی است که ارباب کلیسا برای رفع تعارض علم و دین ارائه کرده‌اند و اموری بدیع نیستند و برای رفع تعارض کارایی لازم را ندارند.

اظهار شگفتی می‌کند از اینکه روحانیت مسلمان و شیعه، گویی هیچ پندی و درسی از تجربه‌های کلیسا نمی‌خواهد بیاموزد و درست همان سخن‌ها را که کلیسا در مقابل کپرنیک و گالیله گفته بود، تکرار می‌کند و باز هم آنها را بدیع و گره‌گشا می‌داند... آیا سنت معتزلیان راه بهتری را نشان نمی‌دهد که چنین پاره‌های ناسازگار از قرآن را، سازگار با عقاید عامیانه اعراب بدانیم و از تکلفات و تأویلات نالازم و ناسالم رهایی جوییم؟ و جواهر آموزه‌های قرآن را از غبار این ابهامات پاکیزه نگه داریم؟ (خواه آن آیات از سر هم‌زبانی با اعراب وارد شده باشند، خواه به‌سبب دانش محدود پیامبر) (سروش، ۱۳۸۷).

در مواجهه با چنین مدعیاتی، این سؤالات مطرح می‌شود که آیا شیوه‌های رفع تعارض نومعتزلیان، کارآمد و اصیل است و خاستگاه اسلامی دارد؛ ولی اندیشه روحانیت شیعه، که امروزه در مکتب علامه طباطبائی متبلور شده است، در حوزه تعارض علم و دین سخنی جدید ندارد؟ و آیا شیوه‌های ارائه‌شده توسط آنان ناکارآمد است و چیزی جز تکرار سخنان غیرکارآمد ارباب کلیسا نیست؟ یا اینکه با وجود تشابه‌های اجمالی میان شیوه‌های رفع تعارض علم و دین که در مکاتب غربی و مکتب علامه طباطبائی ارائه شده است، اندیشمندان شیعه نوآوری‌هایی نیز داشته‌اند و با توجه به مبانی عقلی و نقلی خود، راه‌حلهایی ارائه کرده‌اند که پاسخگوی معضلات حوزه علم و دین است؟

با توجه به ابهامات و سؤالات یادشده و نبودن تحقیقی تطبیقی در این زمینه و تشابه ظاهری برخی از شیوه‌های مکتب علامه و نومعتزله، مشخص می‌شود که پژوهشی جامع در زمینه بررسی تطبیقی کارایی و اصالت شیوه‌های

رفع تعارض علم و دین از دیدگاه مکتب فکری علامه طباطبائی و نومعتزله، ضرورت دارد تا معلوم شود که شیوه‌های این دو جریان فکری چه تفاوت‌هایی با یکدیگر دارند و کدام شیوه‌ها بر دیگری برتری داشته و کارایی دارد و با ماهیت متون دینی و اغراض آنها سازگار است.

با جست‌وجو در شیوه‌های گوناگونی که توسط هر دو جریان فکری مزبور ارائه شده، شیوه‌های گوناگونی مشاهده می‌شود که یکی از مهم‌ترین آنها، شیوه‌های ناظر به زبان دین است. از این رو، مسئله مورد تحقیق، ارائه آن دسته از شیوه‌های رفع تعارض علم و دین از دیدگاه مکتب فکری علامه طباطبائی و نومعتزلیان است که صرفاً ناظر به زبان متون دینی می‌باشد و بررسی شیوه‌های ناظر به سایر حوزه‌های دیگر در این مجال نمی‌گنجد. هدف از این تحقیق، این است که مشخص شود دیدگاه‌های کدام یک از این دو جریان فکری اصالت و کارآمدی دارد. با توجه به اینکه مهم‌ترین مکتب فکری در جهان تشیع، مکتب فکری علامه طباطبائی و شاگردان ایشان است و اشکالات نومعتزلیان ایرانی بیشتر متوجه به نظریات و آرای آنان است، در بیان دیدگاه اندیشمندان شیعه بر افکار و نظریات علامه طباطبائی و شاگردان برجستهٔ ایشان، آقایان شهید مطهری، آیت‌الله جوادی آملی و آیت‌الله مصباح یزدی که صاحب‌نظر در زمینهٔ رابطهٔ علم و دین هستند، تمرکز و سپس شیوه‌های نومعتزلیان برای رفع تعارض علم و دین را ارائه می‌کنیم. مقصود از نومعتزلیان در این تحقیق، گرایش غالب نومعتزله است که شخصیت‌های برجسته آنان در جهان عرب مانند حسن حنفی، محمد/احمد خلف‌الله و نصر حامد ابوزید و در ایران عبدالکریم سروش است (ر.ک: یوسفیان و گلی، ۱۳۸۹). در این تحقیق بر آرای آنان در حوزه علم و دین تأکید شده است.

شیوه‌های رفع تعارض ناظر به زبان دین از دیدگاه مکتب علامه طباطبائی

دسته‌ای از شیوه‌های رفع تعارض در مکتب علامه طباطبائی، مبتنی بر دیدگاه اندیشمندان این مکتب دربارهٔ زبان دین است. مهم‌ترین این نوع شیوه‌ها عبارت‌اند از:

۱. ادبی تلقی کردن تعبیر متون دینی در موارد تعارض

یکی از روش‌های مکتب علامه طباطبائی در رفع تعارض علم و دین، ادبی دانستن تعبیر متن دینی متعارض با علم است. براساس شیوهٔ ادبی، بیانات متون دینی در مواردی که با نظریات مسلم علمی ناسازگار است، تمثیلی، مجازی، ضرب‌المثل و... تلقی می‌شود. در این مجال، انواع شیوه‌های رفع تعارض مطرح در مکتب علامه طباطبائی را که در ذیل ادبی تلقی کردن متن دینی جای می‌گیرد، ارائه می‌کنیم.

۱-۱. مجازی تلقی کردن متن دینی متعارض

علامه طباطبائی در صورتی مجازی بودن تعبیرات متون دینی را می‌پذیرد که قرینه‌ای بر ارادهٔ معنای مجازی وجود داشته باشد. ایشان در مواردی که در متن، قرینه بر معنای مجازی وجود ندارد، حمل آیات قرآن بر مجاز را رد

می‌کند. بر این اساس، ایشان دیدگاه حس‌گرایان در مورد زبان قرآن را نقد می‌کند؛ زیرا آنان به دلیل انکار اصالت ماورای ماده ناچار شده‌اند آیاتی را که از حقایقی نظیر نور بودن قرآن، در لوح محفوظ بودن آن، نازل شدن قرآن از نزد خدا و در لوح‌های مطهر قرار داشتن قرآن حکایت دارند، بر مجاز و استعاره حمل کنند. به‌باور علامه طباطبائی، پیامد دیدگاه آنان این است که قرآن را شعری در قالب نثر تصور کنیم (طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ج ۲، ص ۱۹).

علامه طباطبائی با توجه به مبنای یادشده، در مواردی حمل کلمات متون دینی را بر معنای مجازی به دلیل استقرار یافتن آن واژگان در کاربرد مجازی می‌پذیرد. چنین دیدگاهی در برخی موارد، در رفع تعارض ظاهری علم و دین‌کارایی دارد (همان، ص ۲۲۵). به‌عنوان نمونه، در آیات بسیاری از قرآن، اموری مانند ادراک (کهف: ۵۷) به قلب نسبت داده شده است. ممکن است کسی تصور کند که قرآن در این موارد، همانند مردم دوران ماقبل علم، این امور را به قلب صنوبری، که در قفسه سینه است، نسبت داده است. اما با توجه به اینکه علم مدرن، اموری مانند ادراک را عمل مغز می‌داند نه قلب؛ از این رو، این موارد را از موارد تعارض دین با علم تلقی می‌کند (سروش، ۱۳۸۷).

علامه طباطبائی برای رفع این تعارض ادعایی، با قرینه قرار دادن آیاتی دیگر از قرآن مانند آیه «فَإِنَّهُ أَيْمٌ قَلْبُهُ» (بقره: ۲۸۳)، درصدد اثبات این مدعا برمی‌آید که مقصود از قلب در قرآن، نفس و روح انسان است. به‌نظر علامه، چون اولین عضوی از اعضای بدن که روح به آن تعلق می‌گیرد، قلب است، از این رو، به‌طور مجازی واژه «قلب» در مورد روح به‌کار رفته است و به تدریج این واژه در این معنا استقرار یافته است (طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ج ۲، ص ۲۲۳-۲۲۵).

۱-۲. تمثیلی و نمادین تلقی کردن تعبیر متن دینی متعارض با علم

علامه طباطبائی وجود تمثیل مبتنی بر حقیقت در قرآن را می‌پذیرد و آیه «وَتِلْكَ الْأَمْثَالُ لِنُظْرِهِمُ لِلنَّاسِ وَمَا يَعْقِلُهَا إِلَّا الْعَالِمُونَ» (العنکبوت: ۴۳) را به‌عنوان شاهدی بر این مدعا می‌داند. ایشان، بیانات قرآن دربارهٔ عرش، کرسی، لوح محفوظ و کتاب مبین را بیان تمثیلی می‌شمرد (طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ج ۱۷، ص ۱۲۵). همچنین احادیثی را که برای توضیح حقایقی مانند قلم و عرش، آنها را با اوصاف محسوس توصیف کرده‌اند، دارای بیان تمثیلی دانسته و تعبیر آنها را از باب تشبیه معقول به محسوس برای فهماندن به مخاطبان می‌داند (همان، ج ۸، ص ۱۷۰). البته باید توجه داشت که تمثیل به‌کار رفته در متون دینی، دارای پشتوانه حقیقی است و حاکی از امور ذهنی و تخیلی نیست.

مراد از تمثیل، این نیست که قصه‌ای ذهنی که هیچ مطابق خارجی و واقعی نداشته، به‌صورت داستانی نمادین ارائه گردد، بلکه بدین معناست که حقیقتی معقول و معرفتی غیبی که وقوع عینی یافته، به‌صورت محسوس و مشهود بازگو شده است (جوادی آملی، ۱۳۸۹، ج ۳، ص ۲۲۴).

بر این اساس، اگرچه علامه طباطبائی وجود تمثیل حاکی از حقیقت در قرآن را می‌پذیرد؛ اما تمثیل مبتنی بر تخیل را رد می‌کند. مثلاً برخی آیه «أَلَمْ تَرَ إِلَى الَّذِينَ خَرَجُوا مِنْ دِيَارِهِمْ وَهُمْ أُلُوفٌ حَذَرَ الْمَوْتِ فَقَالَ لَهُمُ اللَّهُ مُوتُوا

ثُمَّ أَحْيَاهُمْ» (بقره: ۲۴۳) را تمثیلی برای حال امتی دانسته‌اند که با سلطهٔ بیگانگان بر آن، دچار عقب‌افتادگی و خواری شده است؛ اما این امت بعد از خواری و ذلت با قیام و دفاع از حقوقش و استقلال یافتن در حکومت به حیات می‌رسد (رشید رضا، ۱۴۱۴ق، ج ۲، ص ۴۵۷-۴۵۸). علامه طباطبائی، چنین تمثیلی را تخیلی و غیرمبتنی بر حقیقت می‌داند. ایشان ورود این تمثیل در قرآن را که بدون قرینه می‌باشد، خلاف بلاغت می‌داند؛ زیرا به نظر او، اولاً اکثر کسانی که با این آیه مواجه می‌شوند، آن را داستانی مربوط به امتی در گذشته می‌دانند نه تمثیلی خیالی و عاری از حقیقت؛ و ثانیاً شیوهٔ قرآن این است که در مواردی که تمثیلی را به کار می‌برد با بیان قرینه‌ای آن را از بقیه آیات مشخص می‌کند (طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ج ۲، ص ۲۷۹-۲۸۲).

متفکران مکتب علامه طباطبائی با نگرش یادشده به کاربرد زبان تمثیلی در قرآن، در مواردی از دیدگاه تمثیلی و نمادین بودن برخی تعبیر متون دینی، برای رفع تعارض علم و دین بهره برده‌اند که به دو نمونه از آنها اشاره می‌کنیم:

الف) در قرآن، در ضمن آیاتی موضوع استراق سمع شیاطین و مانع شدن شهاب‌ها از این کار آنان مطرح شده است (صافات: ۱۰). مفسران در تفسیر این آیات، توجیه‌های مختلفی را بیان کرده‌اند که مبتنی بر برداشتی بوده که آنان از ظواهر برخی آیات و روایات داشته‌اند. این ظواهر از وجود افلاکی محیط بر زمین که فرشتگان در آن جای دارند، حکایت دارد و بیانگر این است که در آسمان اول فرشتگانی شهاب به دست حضور دارند که با آنها شیاطینی را که استراق سمع می‌کنند، هدف قرار می‌دهند. به نظر علامه طباطبائی، امروزه بطلان این آراء و در نتیجه تفاسیری که بر مبنای آنها ارائه گردیده، روشن شده است. ایشان در این مورد برای رفع تعارض ظواهر متون دینی با علم، آنها را دارای بیان تمثیلی دانسته و بر آن است که این متون، برای تقریب به ذهن، حقایقی معنوی و غیرمحسوس را در قالب اموری محسوس بیان کرده‌اند. بر این اساس، به باور علامه، مقصود از آسمانی که محل سکونت فرشتگان است، عالم ملکوت می‌باشد و منظور از شهاب‌هایی که فرشتگان با آنها شیاطین را می‌رانند، نوری از عالم ملکوت است یا اینکه مقصود از شهاب‌ها حقایقی است که فرشتگان اباطیل شیاطین را با آن می‌کوبند (همان، ج ۱۷، ص ۱۲۴-۱۲۵).

ب) شهید مطهری از این دیدگاه برای حل تعارض ادعایی نظریهٔ تکامل با آیات قرآن دربارهٔ آدم ﷺ استفاده کرده است. به نظر ایشان، اگرچه حضرت آدم ﷺ شخصی حقیقی است، اما داستان آدم در قرآن و بیان سکونت او در بهشت، فریفته شدن او توسط شیطان، رانده شدن او از بهشت در اثر حرص و توبه او، همگی بیانی نمادین دارد و آدم در این داستان نماد نوع انسان است و هدف قرآن از طرح این مطالب، بیان مسائلی اخلاقی است نه شرح خلقت آدم. بنابراین، چون این آیات در صدد کیفیت خلقت انسان نیست، با نظریات علمی در مورد چگونگی پیدایش انسان تضادی نخواهد داشت.

فرض می‌کنیم آنچه در علوم در این زمینه آمده است، بیش از حد فرضیه است و از نظر علوم قطعی می‌باشد که انسان اجداد حیوانی داشته است. آیا ظواهر مذهبی غیر قابل توجیه است؟ ما اگر

مخصوصاً قرآن کریم را ملاک قرار دهیم، می‌بینیم قرآن داستان آدم را به صورت به اصطلاح سمبولیک طرح کرده است. منظوم این نیست که «آدم» که در قرآن آمده نام شخص نیست، چون «سمبل» نوع انسان است. ابدأ؛ قطعاً «آدم اول» یک فرد و یک شخص است و وجود عینی داشته است، منظوم این است که قرآن داستان آدم را به صورت سمبولیک طرح کرده است. نتیجه‌ای که قرآن از این داستان می‌گیرد، از نظر خلقت حیرت‌انگیز آدم نیست و در باب خداشناسی از این داستان هیچ‌گونه نتیجه‌گیری نمی‌کند، بلکه قرآن تنها از نظر مقام معنوی انسان و از نظر یک سلسله مسائل اخلاقی، داستان آدم را طرح می‌کند (مطهری، ۱۳۷۲، ص ۱۰۳-۱۰۴).

۳-۱. ضرب‌المثل تلقی کردن تعبیر متن دینی

به نظر آیت‌الله مصباح یزدی، قرآن در برخی موارد از صنایع ادبی مانند ضرب‌المثل بهره برده است. در این موارد، مقصود انتقال پیامی به مخاطب از راه شیوه‌های ادبی بوده است، ولی اثبات یا نفی آنچه ریشه و اصل این صنایع ادبی مانند ضرب‌المثل است، مراد نیست. آیت‌الله مصباح یزدی با چنین رویکردی به زبان قرآن، از شیوه ادبی دانستن تعبیر برخی متون دینی برای رفع تعارض ظاهری دین با علم بهره برده است. به‌عنوان مثال، قرآن در آیه‌ای رباخوار را به دیوانه‌ای تشبیه کرده که شیطان او را مس کرده است (بقره: ۲۷۵). درحالی که علم، دیوانگی را به علت بیماری‌های اعصاب و روان می‌داند. به‌نظر آیت‌الله مصباح یزدی، این آیه با علم تضادی ندارد؛ زیرا قرآن از تعبیری که در عرف عرب در مورد دیوانه به کار می‌رود، در تشبیه استفاده کرده است و به‌اعتقادی که این تعبیر ریشه در آن دارد، نظری نداشته تا بر آن صحه گذاشته یا آن را اثبات کرده باشد.

مانند هر زبان دیگری، در زبان عربی نیز از این‌گونه الفاظ و ضرب‌المثل‌ها وجود دارد و بعضاً در قرآن نیز به کار رفته است؛ مثلاً در سوره بقره می‌فرماید: «الَّذِينَ يَأْكُلُونَ الرِّبَا لَا يَقُومُونَ إِلَّا كَمَا يَقُومُ الَّذِي يَتَخَبَّطُهُ الشَّيْطَانُ مِنَ الْمَسِّ» ... «خبط» نوعی مرض است و در عرب به بیماری گفته می‌شود که وضع فکر و مغز و اعصاب فرد به هم می‌ریزد و می‌گفته‌اند: «شَیْطَانٌ مُّخَبِّطٌ أَوْ رَا مَسَّ كَرْدَهْ اسْت.» قرآن عیناً همین تعبیر را از عرف عرب گرفته و به کار برده است... این یک شیوه ادبی است که در ادبیات و در همه زبان‌ها امری رایج است (مصباح یزدی، ۱۳۸۲، ج ۲، ص ۲۳۰-۲۳۳).

۲. به‌زبان قوم دانستن تعبیر متن دینی در موارد تعارض

علامه طباطبائی در برخی موارد، ورود زبان و باورهای قوم در متون دینی را به این شرط که قرینه‌ای بر آن وجود داشته باشد، می‌پذیرد. به‌عنوان نمونه، در کتاب احتجاج از امام صادق علیه السلام در ضمن حدیث مفصلی روایت شده که: سائل از آن جناب پرسید: مرا از آفتاب خبر ده که در کجا پنهان می‌شود؟ فرمود: بعضی از علما گفته‌اند، وقتی آفتاب به پایین‌ترین نقطه سرازیر می‌شود، فلک آن را می‌چرخاند و دوباره به شکم آسمان بالا می‌برد، و این کار همیشه جریان دارد تا آنکه به طرف محل طلوع خود پایین آید (طباطبائی، ۱۳۷۴، ج ۱۳، ص ۵۱۷).

این حدیث در ظاهر با اطلاعاتی که علم جدید دربارهٔ خورشید به دست می‌دهد، ناسازگار است. علامه طباطبائی برای رفع تعارض علم و دین در این مورد، اظهار داشته که در این حدیث امام صادق علیه السلام به دلیل قصور فهم مخاطب، سؤال او را بر طبق هیئت بطلمیوسی، که در میان مردم آن عصر رایج بود، پاسخ داده است. اما امام در ضمن سخن خود، عبارت «قال بعض العلماء» را به عنوان قرینه به کار برده و پاسخش را به نقل از برخی علما مستند می‌کند که حاکی از آن است که پاسخ امام طبق نظریات رایج در آن عصر است، نه اینکه نظر خودش نیز همان نظریه باشد (طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ج ۱۳، ص ۳۷۴-۳۷۶).

شیوه‌های رفع تعارض ناظر به زبان دین از دیدگاه نومعتزلیان

یکی از شیوه‌های رایج رفع تعارض علم و دین نزد نومعتزله، ارائهٔ دیدگاهی دربارهٔ زبان دین است که معرفت‌بخشی و واقع‌نمایی متون دینی را منع می‌کند.

عمدهٔ دیدگاه‌های نومعتزله که در پرتو آنها زبان دین غیر معرفت‌بخش می‌شود و بر مبنای آن تعارض متون دینی با نظریات علمی در ظاهر حل می‌شود، عبارت‌اند از:

۱. زبان قوم تلقی کردن زبان دین

برخی نومعتزلیان، زبان دین به‌ویژه زبان قرآن را زبان قوم دانسته‌اند و با چنین رویکردی به زبان دین به رفع تعارض علم و دین پرداخته‌اند. دو گروه از نومعتزلیان از این شیوه رفع تعارض بهره برده‌اند:

۱-۱. گروه نخست بر آن هستند که با توجه به اینکه از یک سو، وحی از سنخ تجربه دینی است و پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله دریافت‌های خود در طی تجربه دینی را در قالب زبان عرضه می‌کرد و از سوی دیگر، زبان مورد استفاده او همان زبان قومش است و زبان قوم، انباشته از فرهنگ قوم از قبیل تصورات، باورها، آداب و ... قوم است. از این رو، آموزه‌های متون دینی از جمله دیدگاه‌هایی که دربارهٔ مسائل علمی ارائه می‌دهند، همان باورهای مردم عصر شکل‌گیری متون دینی است (ر.ک: سروش، ۱۳۸۶الف؛ همو، ۱۳۸۶ب؛ همو، ۱۳۸۷). از این رو، این دسته از آموزه‌ها خطاپذیر می‌باشد و در مواردی با علم مدرن ناسازگار می‌باشد. در ذیل به دو شخصیت نومعتزلی که از این شیوه بهره برده‌اند، اشاره می‌کنیم:

الف) نصر حامد ابوزید

ایشان بر دیدگاه زبان قوم دربارهٔ متون دینی تأکید دارد و زبان قرآن را متأثر از فرهنگ زمان نزول می‌داند؛ زیرا اولاً به نظر/ابوزید، زبان انعکاس فرهنگ زمانه است (ابوزید، ۱۳۷۶الف، ص ۳۵۱-۳۵۲). از این رو، او بر آن است که قرآن به دلیل بهره‌گیری از زبان عربی - که انعکاس فرهنگ زمان خویش است - وابسته به فرهنگ زمان نزول می‌باشد و براساس آن شکل گرفته است (ابوزید، ۱۳۸۰، ص ۶۸-۶۹) و مفاهیم قرآن ناشی از فرهنگ عصر نزول می‌باشد

(ابوزید، ۱۳۸۳، ص ۲۸۲)؛ ثانیاً نتیجه پژوهش‌های قرآنی حاکی از رابطه دیالکتیکی قرآن با واقعیت‌های فرهنگی زمان نزول می‌باشد (ابوزید، ۱۳۷۶، ص ۳۹۴). این امر بدین معنا است که قرآن براساس فرهنگ عصر نزول ایجاد شده، سپس دوره زمانی خود را تحت تأثیر قرار داده است (ابوزید، ۱۳۸۳، ص ۲۷۹).

ابوزید با چنین نگرشی به زبان قرآن، به تحلیل برخی مفاهیم قرآنی که در ظاهر با علم ناسازگار هستند، پرداخته است و آنها را برگرفته از فرهنگ عصر نزول می‌داند که در قرآن راه یافته است. در ذیل به دیدگاه ابوزید درباره برخی از این مفاهیم اشاره می‌کنیم:

الف) به باور ابوزید، مفاهیم سحر، جن، شیاطین، حسد و اعمال خاص همراه با آن چون تعویذ طلسم و باورهای مانند تأثیر چشم زخم و افسون زبان که در قرآن مطرح شده است، همگی مفاهیم ذهنی مردم عصر نزول هستند که در فرهنگ عرب پیش از اسلام وجود داشتند. از این رو، نمی‌توان وجود این مفاهیم در قرآن را دلیل بر وجود خارجی آنها دانست (ابوزید، ۱۳۷۶ الف، ص ۳۵۸-۳۵۹)؛

ب) به نظر ابوزید، آیاتی که در آن از عرش، کرسی، لشکریان خداوند، لوح و قلم سخن گفته شده است، صورت‌هایی را مطرح می‌کنند که ناشی از تصورات فرهنگی و اجتماعی زمان عصر نزول است (ابوزید، ۱۳۸۳، ص ۲۸۰).

ب) سروش

ایشان نیز زبان قرآن را زبان قوم شمرده است؛ زیرا به نظر او، وحی پیامبر اکرم ﷺ در قالب زبان عربی بیان شده است و زبان عربی متأثر از فرهنگ و تجارب اجتماعی قوم عرب است (سروش، ۱۳۸۷). او دیدگاه زبان قوم در زمینه زبان قرآن را به معتزله نسبت می‌دهد و بر آن است که با این شیوه می‌توان به رفع تعارض علم و ظواهر متون دینی پرداخت.

از قبول ناسازگاری (گاه شدید) ظواهر قرآنی با علم‌گریزی نیست. حال، دفع آن اشکال و تخلص از آن، شیوه‌های گوناگون دارد: یا دست به تأویلات بعیده می‌برید (طباطبائی)، یا بر سیل هم‌زمانی با فرهنگ عرب، تحملشان می‌کنید (معتزله) ... دست‌کم شیوه معتزله را برای رهایی از تکلفات متکلفین بیشتر می‌پسندم (سروش، ۱۳۸۶ ب).

سروش به عنوان نمونه، آیه «الَّذِي يَتَخَبَّطُهُ الشَّيْطَانُ مِنَ الْمَسِّ» (بقره: ۲۷۵) را با علم متعارض دانسته و اظهار می‌دارد که زمخشری معتزلی با هماهنگ دانستن مفاد آیه با باورهای باطل عرب جاهلی درباره دیوانگی به رفع تعارض علم و دین در این مورد پرداخته و بر آن بوده که قرآن طبق این باورها در این زمینه نازل شده است. سروش این نظر را به همگی نومعتزله نسبت می‌دهد (سروش، ۱۳۸۶ ب) و بر آن است که این روش معتزله برای رفع تعارض علم و دین مانع تأویل و تکلف در تفسیر قرآن می‌گردد و از مبهم شدن ذاتیات قرآن جلوگیری می‌کند (سروش، ۱۳۸۷).

۱-۲. گروه دومی که از این شیوهٔ رفع تعارض استفاده کرده، بر آن است که اگرچه متون دینی به‌ویژه قرآن در وحی الهی ریشه دارند، اما به‌جهت هدایت کردن مخاطبان نخستین، بیاناتشان را با فهم آنها متناسب ساخته‌اند. از این رو، این متون به زبان قوم است و بر این اساس، راه یافتن آموزه‌های ناسازگار با علم مدرن در این متون محتمل است. با توجه به اینکه طرفداران این شیوه بر آن هستند که متون دینی، مانند قرآن در استفاده از زبان قوم همانند دیگر متون ادبی می‌باشند (خلف‌الله، ۱۹۹۹م، ص ۹۱). تفاوت این گروه با گروه نخست در این است که به‌باور گروه دوم خطاهای راه‌یافته در قرآن از جمله موارد ناسازگار با علم در حقیقت متناسب به دین نیست، بلکه به‌جهت تفهیم تعالیم و آموزه‌های دین به مخاطبان نخستین، راه‌یافتن عناصر فرهنگ زمانه اعم از حق و باطل در متون دینی ناگزیر بوده است. اما طبق دیدگاه گروه اول، حقیقتاً مؤلف متون دینی به مفاد متون دینی باور داشته و دانش محدود او اقتضای راه‌یافتن خطا از جمله نظریات علمی نادرست در متون دینی را داشته است (سروش، ۱۳۸۶ الف). دیدگاه دوم را در ضمن «شیوهٔ ادبی بودن زبان دین» ارائه کرده‌ایم.

۲. ادبی دانستن زبان دین

یکی از دیدگاه‌های رایج در میان نومعتزله در زمینهٔ زبان دین، ادبی تلقی کردن زبان دین است. بر این اساس، قرآن همانند دیگر آثار ادبی از انواع مختلف فنون ادبی در بیان مطالبش بهره گرفته است. این شیوه ریشه در جریان «مکتب ادبی» دارد که از شیخ محمد عبده آغاز شده و به نصر حامد ابوزید رسیده است (ابوزید، ۱۳۸۶، ص ۴۹). برخی از نومعتزلیان بر آن هستند که نتیجه نگرش ادبی به زبان متون دینی این است که متون دینی کارکرد علمی نخواهند داشت.

به‌اعتقاد نگارنده، «مکتب و روش ادبی» از آنجا که هم از مبانی سنتی در میراث گذشته و هم از دستاوردهای پیشرفتهٔ روش‌های جدید در زمینه تحلیل و نقد به‌صورت یکسان برخوردار است، می‌تواند متن دینی را از کارکردهای ایدئولوژیک، سیاسی، اقتصادی، علمی یا فلسفی - که در قرن بیستم شاهدش هستیم - برهاند (ابوزید، ۱۳۸۰، ص ۳۸).

در نتیجه، نگرش مزبور زمینه‌ای برای تعارض علم و دین باقی نمی‌ماند؛ زیرا متون دینی، دیگر ناظر به نظریات علمی نخواهند بود. در ذیل به دیدگاه برخی از طرفداران این شیوه می‌پردازیم.

الف) خلف‌الله

خلف‌الله بر این باور است که شیوهٔ قرآن در بیان مطالبش، شیوهٔ ادبی است که در همه زبان‌ها متعارف و ادبا طبق آن عمل می‌کنند (خلف‌الله، ۱۹۹۹م، ص ۳۶۱). خلف‌الله بر آن است که بهره‌گیری قرآن از تصورات و باورهای مشهور و رایج مردم، امری است که با بلاغت عربی سازگاری دارد و نویسندگان بزرگ نیز از این شیوه بهره می‌برند. از این رو، نباید از این جهت اعتراضی را متوجه پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله و قرآن دانست (خلف‌الله، ۱۹۹۹م، ص ۹۱).

به نظر خلف‌الله، با تلقی ادبی و هنری از داستان‌های قرآن، این امکان فراهم می‌شود که اگر پژوهشگر به نتیجه‌ای برخلاف مضامین داستان‌های قرآن رسید، به نتیجه پژوهش خود معتقد شود؛ زیرا او در این گونه موارد نه با اراده خدا مخالفت کرده و نه با مقصود قرآن. در این موارد، پژوهشگر فقط با تصورات و آگاهی‌های تاریخی موجود در محیط عربی مخالفت کرده است و هیچ کسی نگفته که تصورات و آگاهی‌های تاریخی مردم عرب عصر نزول لزوماً صادق و مطابق با واقع است. این مخالفت با تصورات موجود در محیط عربی عصر نزول نه تنها کفر و الحاد نیست، بلکه برای تصحیح تاریخ و رهاکردن آن از زنجیر خیالات و اوهام واجب است (همان، ص ۲۷۶).

خلف‌الله با چنین نگرشی به رفع تعارض ظاهری علم و دین پرداخته است. به عنوان نمونه، او آیات قرآن درباره جن و استراق سمع آنها و رانده شدنشان توسط شهاب‌های آسمانی (جن: ۹) را براساس تخیلاتی می‌داند که مشرکان عرب درباره جن و آگاهی آنان از اخبار آسمانی و القای آن اخبار به کاهنان داشتند. به باور او، قرآن این باورهای باطل را در آیاتش منعکس کرد تا بر مبنای هنر بیانی خود به مبارزه تدریجی با آنها بپردازد، و این تصورات باطل را از اذهان مردم ریشه‌کن کند (همان، ص ۸۷-۸۸).

(ب) حسن حنفی

به نظر حنفی، برخی از آیات قرآن برای برانگیختن عواطف و احساسات مخاطبان به ارائه تصویری هنری پرداخته‌اند. از این رو، این آیات را نمی‌توان حاکی از واقعیتی خارجی دانست. حنفی با چنین رویکردی به زبان قرآن، راه تعارض علم با دین را مسدود می‌کند؛ زیرا واقع‌نمایی زبان دین را نفی می‌کند. به مواردی از کاربرد این شیوه رفع تعارض در آثار حنفی اشاره می‌کنیم:

۱. به باور حنفی، مخاطب قرار گرفتن جمادات در قرآن، همانند کار شاعران است که در اشعار خود به ارائه تصویری هنری از امور می‌پردازند؛ زیرا به نظر حنفی، فقط در صورت‌های هنری است که سخن گفتن با پدیده‌های طبیعت امکان‌پذیر می‌شود (حنفی، بی تا، ج ۴، ص ۱۴۲)؛

۲. حنفی، سخن گفتن از «ملک‌الموت» در قرآن را ارائه تصویری هنری می‌داند و علت به کارگیری چنین تصویر هنری را اثرگذاری بیشتر آن نسبت به توصیف مجرد علمی از مرگ معرفی می‌کند (همان، ص ۴۳۹-۴۴۰)؛

۳. او فرشته و شیطان را از تصورات موجود در فرهنگ عمومی مردم عصر نزول دانسته و کاربرد آنها را در قرآن به صورت مجازی به منظور تحریک عواطف بشر می‌داند.

«فرشته و شیطان، دو صورت مجازی برای ترغیب و ترهیب و آماده ساختن نفس برای انجام دادن اوامر و ترک منهیات هستند، به ویژه وقتی بدانیم اینها در فرهنگ عامه پیش از نزول وحی، حضور داشته‌اند» (حنفی، ۱۳۸۰، ص ۱۳۸).

۳. زبان رؤیا دانستن زبان دین

رؤیا تلقی کردن زبان دین ریشه در افکار نصر حامد ابوزید دارد. به نظر ابوزید، یکی از گونه‌های وحی، وحی از راه رؤیاست. در این موارد، فرایند وحی در پیامبران شبیه آن چیزی است که برای شخص خوابیده در رؤیاهایش رخ می‌دهد، با این تفاوت که پیامبران درجات بالاتری از آن را دارا هستند. به‌باور ابوزید، با چنین نگرشی به وحی، پدیده نبوت را نمی‌توان فوق بشری و چیزی مجزا از تجارب بشر عادی تلقی کرد، بلکه نبوت پدیده‌ای قابل فهم و شمول خواهد شد. ابوزید بر آن است که زبان رؤیا نیاز به تعبیر دارد؛ زیرا مشتمل بر صورت‌های رمزی است که درک معانی آن نیازمند تأویل و تعبیر است. پیامبر شخصیتی است که هم قابلیت این‌گونه وحی را دارد و هم می‌تواند صورت‌های رمزی را که در رؤیا مشاهده می‌کند، تعبیر کند (ابوزید، ۱۹۹۶م، ص ۵۱-۵۲).

سروش نیز همانند ابوزید، بر رؤیا بودن وحی تأکید دارد. در پرتو این نگرش به وحی، یکی از شیوه‌های سروش برای رفع تعارض علم و دین، تلقی رؤیایانگاره از زبان وحی است (سروش، ۱۳۹۲ج). به‌باور سروش، راه یافتن مطالب مخالف با علم در قرآن به این علت است که قرآن روایت رؤیاهایی است که پیامبر اسلام ﷺ مشاهده کرده و سپس آن رؤیاها را برای دیگران شرح داده است (سروش، ۱۳۹۳).

طبق تلقی رؤیایانگاره از وحی، اگرچه پیامبر اکرم ﷺ در بیان رؤیاهای خود به‌صورت آیات قرآن از زبان بشری استفاده کرده است؛ اما زبان قرآن زبان بیداری نیست. از این‌رو، برای فهم قرآن نمی‌توان با مراجعه به کتاب‌های لغت به معانی آیات دست یافت؛ بلکه باید همانند سایر رؤیاها با توجه به تاریخ، جغرافیا و فرهنگ زمان رسول اکرم ﷺ، به تعبیر آیات قرآن پرداخت. سروش با درپیش گرفتن چنین رویکردی در زبان قرآن، آیاتی مانند آیات بیانگر راندن شیاطین توسط شهاب‌های آسمانی و شکافته شدن ماه توسط پیامبر اکرم ﷺ را که به‌پندار او با نظریات علمی ناسازگار است، رؤیاهای پیامبر می‌شمارد (سروش، ۱۳۹۲الف).

بررسی تطبیقی اصالت و کارایی شیوه‌های رفع تعارض ناظر به زبان دین

با کاوش در آثار طرفداران برجسته مکتب علامه طباطبائی به این نتیجه رسیدیم که روش‌های ذیل که ناظر به زبان دین است، برای رفع تعارض علم و دین ارائه شده است:

۱. ادبی تلقی کردن تعبیر متن دینی در موارد تعارض؛
 ۲. به زبان قوم دانستن تعبیر متن دینی در موارد تعارض.
- نومعتزلیان نیز راه‌های ذیل را در این زمینه مطرح کرده‌اند:

۱. زبان قوم تلقی کردن زبان دین؛
۲. ادبی بودن زبان دین؛

۳. زبان رؤیا دانستن زبان دین.

اگرچه در میان شیوه‌های مربوط به زبان دین که توسط مکتب علامه طباطبائی و نومعترلیان مطرح شده، به جز شیوه رؤیا دانستن زبان دین، دو شیوه ادبی تلقی کردن زبان دین و زبان قوم دانستن آن توسط هر دو گروه مطرح شده است، اما باید توجه داشت که اندیشمندان این دو جریان فکری در این زمینه با یکدیگر اختلاف بسیاری دارند. توضیح اینکه، طرفداران مکتب علامه طباطبائی فقط در جایی به این دو شیوه متوسل می‌شوند که قرینه‌ای در متن دینی موجود باشد که دلالت کند، بیانات دینی به زبان قوم یا ادبی است. به‌عنوان نمونه، آیت‌الله مصباح یزدی^۱ در این زمینه می‌گوید:

در قرآن نیز نظیر هر محاوره و گفت‌وگوی دیگری، اصل بر بیان حقیقت و افاده معانی مطابقی الفاظ و جملات است. اگر در جایی بخواهیم ادعا کنیم که اینجا استعاره، کنایه و... است و معنای حقیقی مراد نیست، نیاز به قرینه داریم. اگر قرینه وجود نداشته باشد، حمل بر حقیقت می‌کنیم. نمی‌توانیم در هر جا بی‌جهت و بدون هیچ قرینه‌ای، و فقط به این دلیل که در چندجا تعبیر کنایی و مجازی به کار رفته، بگوییم اینجا هم مجاز است و حقیقت نیست (مصباح یزدی، ۱۳۸۲، ج ۲، ص ۲۳۳-۲۳۴).

اما همان‌گونه که در بخش قبلی بیان شد، نومعترلیانی مانند حسن حنفی و خلف‌الله با گرایش به علم‌مداری و با مبنا قراردادن دستاوردهای علمی بشر به‌سراغ متون دینی می‌روند و در مواردی که متون دینی با علم مدرن سازگاری نداشت، به زبان قوم بودن متن دینی یا ادبی بودن آن حکم می‌کنند. گروه دیگر از نومعترلیان مانند سروش و ابوزید نیز با باور به دیدگاه تجربه دینی و نقش محوری انسان تاریخمند و متأثر از فرهنگ زمانه در تولید متون دینی درصدد برآمده‌اند دیدگاه زبان قوم، ادبی بودن یا نظریه زبان رؤیا را به اکثر یا همه متون دینی تعمیم دهند، بدون اینکه قرینه‌ای در متن دینی باشد که مؤید چنین تعمیمی باشد.

در این مجال به تفصیل به بررسی اصالت و کارایی شیوه‌های زبان دین یادشده می‌پردازیم.

الف) شیوه «زبان قوم»

بررسی اصالت: دیدگاه زبان قوم درباره زبان متون دینی، هم توسط نومعترلیان و هم برخی اندیشمندان غربی مانند طرفداران الهیات لیبرال مطرح شده است و شباهت بسیاری بین دیدگاه هر دو گروه وجود دارد؛ زیرا به نظر طرفداران الهیات لیبرال، آموزه‌های دینی تفسیرهایی از تجارب دینی هستند. با چنین نگرشی به متون دینی و مفاد آنها تضاد میان نظریه‌های علمی با آموزه‌های دینی مرتفع می‌گردد (باربور، ۱۳۸۴، ص ۷۲-۷۳)؛ زیرا بر این اساس، نویسندگان کتاب مقدس انسان‌هایی عادی بودند که از امور مسلم و مقبول زمان‌شان آگاهی داشتند و با دیدگاه‌ها و علایق و اهدافی که داشتند به نگارش کتاب مقدس پرداختند (باربور، ۱۳۹۲، ص ۱۷۸).

اندیشمندان مزبور آنان با تأکید بر بشر بودن مؤلفان متون دینی و تأثیرپذیری آنها از فرهنگ قومشان بر آن هستند که متون دینی به زبان قوم است و منعکس‌کننده تصورات و باورهای قوم مؤلفان متون دینی است.

اما کاربرد شیوهٔ «زبان قوم» در مکتب علامه طباطبائی با نظر به متون دینی و قرائن عقلی و نقلی است. از این رو، قاعدهٔ اولی در مورد متون دینی این است که این متون واقع‌نما می‌باشد، مگر اینکه قرینه‌ای موجود باشد تا بتوان آن را طبق زبان قوم شمرد. بر این اساس، علامه طباطبائی دیدگاه هماهنگی قرآن با زبان قوم را در مواردی که قرینه‌ای مؤید آن نباشد، رد می‌کند. به عنوان نمونه، برخی معتقد هستند مدعای قرآن (بقره: ۲۷۵) که علت جنون در انسان را تماس شیطان معرفی می‌کند، همان پندار خرافی مردم است که معتقد بودند جن در دیوانگان تصرف می‌کند و قرآن در تشبیه رباخوار از باب هم‌زبانی با مردم از این باور رایج بین آنها بهره برده است (سروش، ۱۳۸۶ ب). علامه طباطبائی این دیدگاه را رد کرده و با اشاره به آیات قرآن مانند آیهٔ «انه لَكِتَابٌ عَزِيزٌ لَا يَأْتِيهِ الْبَاطِلُ مِنْ بَيْنِ يَدَيْهِ وَ لَا مِنْ خَلْفِهِ» (فصلت: ۴۲)، خداوند را منزله از آن می‌داند که در کلامش آراء و عقاید باطل به هرگونه‌ای راه یابد، مگر اینکه بطلانش را بیان کند (طباطبائی، ۱۴۱۷ ق، ج ۲، ص ۴۱۲).

با توجه به نکات مزبور، شیوهٔ یادشده در مکتب علامه طباطبائی از اصالت برخوردار است، اما تأثیرپذیری نومعتزلیان از اندیشمندان غربی در زمینهٔ شیوهٔ «زبان قوم» مخصوصاً با تأکید هر دو گروه بر نقش اصلی تجربه دینی مؤلفان متون دینی در ایجاد این متون بسیار محتمل است.

بررسی کارایی: در صورت وجود قرینه‌ای حاکی از اینکه تعبیر متن دینی در برخی موارد مطابق با باورهای نادرست فرهنگ زمانه است، می‌توان این شیوه را در رفع تعارض کارآمد دانست؛ زیرا در این صورت دیگر نمی‌توان آن بخش از متون دینی را دیدگاه دین دانست و به تعارض علم و دین حکم کرد؛ بلکه باید در این موارد آن عبارات را در متون دینی بیانگر دیدگاه علمی مردم عصر شکل‌گیری متون دینی دانست و از این جهت که وجود این دست بیانات در متون دینی استطرادی است و بیان آنها در قلمرو دین و از اهداف آن نیست، راه یافتن این تعبیرات مانند پاسخی که امام صادق علیه السلام دربارهٔ غروب خورشید براساس نظر رایج در عصر خودش بیان کرده (ر.ک: همان، ج ۱۳، ص ۳۷۴-۳۷۶)، ضروری به دین وارد نمی‌کند؛ زیرا قرینه‌ای در متن بر مراد شارع وجود دارد که حکایت دارد که امام نظر دین را بیان نکرده، بلکه طبق باورهای رایج زمانه سخن گفته است. اما اگر شیوهٔ «زبان قوم» را همان‌گونه که نومعتزلیان و بسیاری از اندیشمندان غربی باور دارند، به تمام متون دینی تعمیم دهیم؛ در این صورت نقش هدایتگری متون دینی به قوم مؤلف متون دینی و زمانه او محدود می‌گردد و با انکشاف حقیقت در آینده، مطابقت نداشتن این متون با واقعیت آشکار می‌گردد. در این صورت، آیندگان نه‌تنها به متون دینی به‌عنوان عاملی برای هدایت نمی‌نگرند، بلکه آن را مشتمل بر خطاها و اشتباهات می‌شمارند. در این صورت، اگر طبق دلایل عقلی و نقلی ثابت گردد که غرض خداوند از متون دینی هدایتگری آن برای تمام بشر و در تمام دوران‌ها تا روز

قیامت بوده، منطبق بودن بیانات متون دینی با باورهای نادرست مخاطبان نخستین بدون وجود قرینه‌ای حاکی از آن، منجر به نقض غرض خداوند حکیم در انزال متون دینی برای تمام بشریت است.

ب) شیوهٔ زبان ادبی

بررسی اصالت: کاربرد این شیوه میان اندیشمندان غربی مانند نوارتدکسی‌ها (باربور، ۱۳۶۲، ص ۴۰۸-۴۰۹) و تجددطلبان مسیحی (باربور، ۱۳۹۲، ص ۱۷۲) و اندیشمندان مسلمان (مکتب علامه طباطبائی و نومعتزلیان) رواج دارد. نومعتزلیان بر آن هستند که محمد عبده پایه‌گذار این شیوه در جهان اسلام است (ابوزید، ۱۳۸۶، ص ۴۹). شواهدی نیز که در آثار محمد عبده وجود دارد، مؤید این مدعاست.

تفاوت متفکران مکتب علامه طباطبائی و نومعتزلیان در این شیوه بدین‌گونه است که در مکتب علامه در مواردی دست از ظواهر متون دینی برمی‌دارند و آنها را بر زبان ادبی مانند تمثیل حمل می‌کنند، که دلیل و شواهدی یقینی یا اطمینانی بر این حمل وجود داشته باشد و برخلاف ضروریات دین، برهان یقینی و آیات محکم و سنت قطعی نباشد. از این‌رو، در پیش گرفتن این شیوه و حمل برخی از متون دینی بر تمثیل در مکتب علامه، موجب متشابه شدن تمام عبارات متون دینی و مثل تلقی کردن تمام معارف دربارهٔ مبدأ و معاد، قصه‌ها و شرایع نمی‌شود (طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ج ۸، ص ۲۸-۲۹)؛ برخلاف شیوهٔ برخی نومعتزلیان که ظواهر بسیاری از عبارات متون دینی را با معیار قرار دادن فرضیات ظنی علمی نادیده می‌گیرند و آنها را بر زبان ادبی حمل می‌کنند. این شیوه، منجر به انکار ضروریات دین مانند الهی بودن وحی قرآنی و خطاناپذیری آن می‌شود و برخلاف براهین عقلی است که بسیاری از حقایق مانند فرشتگان و معجزات را اثبات می‌کند؛ درحالی‌که این گروه از نومعتزله و غربیان، متون دینی حاکی از آنها را با استفاده از شیوهٔ ادبی تأویل می‌کنند.

بررسی کارایی: اگر کاربرد این شیوه مبتنی بر قرائتی باشد که حمل متن دینی بر صنایع ادبی را مجاز می‌دارد، کاربرد این شیوه در رفع تعارض علم و دین سودمند است؛ زیرا می‌توان موارد دارای قرینه را که در ظاهر با علم ناسازگاری دارند، بر معنای تحت‌اللفظی حمل نکرد، بلکه تعبیرات آنها را کنایی، تمثیلی، استعاری و... تلقی کرد و مقصود از آنها را معنایی دانست که با علم ناسازگار نیستند.

اما نومعتزلیان طرفدار شیوهٔ ادبی، معتقد هستند که در متون دینی همانند دیگر متون ادبی، برخی از اعتقادات باطل مخاطبان راه یافته و مؤلف این متون به‌منظور دستیابی به اهدافش در زمینهٔ موعظه و عبرت یا مبارزه تدریجی با این باورهای نادرست فرهنگ زمانه، آنها را تلقی به قبول کرده است. چنین دیدگاهی نادرست است؛ زیرا:

الف) لازمهٔ چنین دیدگاهی آن است که مطالب باطل در قرآن راه یافته باشد، بدون اینکه قرآن به باطل بودن آنها اشاره کرده باشد. به عبارت دیگر، قرآن در این موارد برای دستیابی به هدف حشش باید

از ابزارهای باطل استفاده کرده باشد، بدون اینکه قرینه‌ای بر آن ارائه کرده باشد. اما چنین لازمه‌ای اولاً با آیات صریحی که ورود باطل در قرآن را نفی می‌کند، ناسازگار است، مانند آیهٔ «وَإِنَّهُ لَكِتَابٌ عَزِيزٌ * لَيَأْتِيهِ الْبَاطِلُ مِنْ بَيْنِ يَدَيْهِ وَ لَأَمِنْ خَلْفِهِ تَنْزِيلٌ مِّنْ حَكِيمٍ حَمِيدٍ» (فصلت: ۴۲)؛ و ثانیاً دلایل عقلی بیانگر حکمت الهی و هادی بودن او، این مدعا را نفی می‌کند و متون وحیانی اصیل و تحریف‌نشده را سرچشمه گرفته از علم الهی معرفی کرده و براین‌اساس امتزاج هدایت الهی با عناصر باطل را مردود می‌شمارد؛ ثالثاً، چون علم و دانش بشری در حال پیشرفت است، زمانی فرا خواهد رسید که انسان از باطل بودن برخی از مدعیات متون دینی، که به پندار طرفداران رویکرد ادبی عناصر فرهنگ زمانه هستند، آگاه می‌شود. در این صورت اعتماد او به این متون سست می‌شود؛ زیرا احتمال می‌دهد که نه تنها آن موارد، بلکه شاید تعالیم دیگر متون دینی نیز باطل باشد. بدیهی است که با از دست رفتن اعتماد انسان به محتویات متون دینی، این متون کارایی خودشان را در برآوردن اهداف خداوند متعال در زمینهٔ هدایت‌بخشی به بشر از دست خواهند داد؛

ب) حکم به همانندی قرآن با متون ادبی در استفاده از تمثیل تخیلی و داستان‌های اسطوره‌ای و خیالی نادرست است؛ زیرا کسانی که به سراغ متون ادبی بشری می‌روند، از راه قرائن لفظی یا عقلی یا مقامی توجه دارند که مؤلفان این متون در بسیاری موارد از عناصر و مواد خیالی و وهمی در بیان داستان‌های خویش بهره برده‌اند، اما کسانی که برای بهره‌گیری از قرآن آن را مطالعه می‌کنند، با توجه به تأکیده‌های بسیار قرآن بر حقایق تمام محتویات قرآن، برداشتشان این است که قرآن درصدد بیان داستان‌های غیرواقعی یا تمثیل‌ها و استعاره‌های غیر مبتنی بر حق نیست؛

ج) با بررسی محتوای قرآن درمی‌یابیم که برخلاف دیدگاه بیشتر حامیان رویکرد ادبی به متون دینی، قرآن همانند برخی از متون ادبی نیست که گفتار و پندار افراد را بدون داوری و بیان دیدگاه صحیح دربارهٔ آنها نقل کرده باشد، بلکه طبق آیاتی که قرآن را قول فصل (طارق: ۱۳) و فرقان (فرقان: ۱) معرفی کرده، قرآن میزانی برای تفکیک آراء و عقاید حق از باطل است؛

د) طبق عرف عقلاء اصل بر آن است که متکلم، معانی حقیقی الفاظی را که به کار می‌برد، اراده کرده است، مگر اینکه قرینه‌ای لفظی یا غیرلفظی در کلامش باشد و این قرینه نشان دهد او معانی کنایی، استعاری یا نمادین را اراده کرده است. شارع مقدس نیز برای اینکه متون دینی را به انسان‌ها تفهیم کند، قواعد عرف بشر در زمینهٔ تکلم را رعایت کرده است. از این رو، باید متون دینی را حمل بر معنای حقیقی کرد و نمی‌توان به‌صرف اینکه برخی از عبارات متون دینی از قبیل استعاره، تمثیل یا کنایه است، بدون وجود قرینه، زبان متون دینی را ادبی شمرده و آن را واقع‌نما ندانیم (مصباح یزدی، ۱۳۸۲، ج ۲، ص ۲۳۴-۲۳۵).

ج) شیوه رؤیا انگاشتن زبان وحی

این شیوه توسط سروش ارائه شده و کاربرد آن توسط اندیشمندان مکتب علامه طباطبائی و غربیان یافت نشد. از این رو، می‌توان این شیوه را از ابداعات سروش تلقی کرد (ر.ک: سروش، ۱۳۹۲ الف، ب، ج و ۱۳۹۳).

از جهت کارایی نیز، این شیوه با ایجاد مضرات بسیاری موجب رفع تعارض علم و دین می‌گردد که از جمله این مضرات، انکار واقع‌نمایی متون دینی و در نتیجه بی‌فایده شدن این متون برای کارکردهای معنوی و مادی، فردی و اجتماعی، و دنیوی و اخروی است؛ درحالی‌که طبق براهین عقلی، بشر به‌جهت نقص معرفتی در این ابعاد، نیازمند هدایت الهی است که با توجه به حکمت الهی در خلقت هدفمند انسان ضرورت دارد که این نیازها توسط وحی الهی و در قالب متون دینی تأمین گردد.

علاوه بر این، ادله‌ای که سروش برای اثبات این شیوه رفع تعارض آورده، از اثبات نظریه او عاجز است؛ به‌عنوان نمونه، یکی از ادله سروش برای اثبات مدعایش در زمینه رؤیایی بودن زبان وحی، تعارض علم و مدعیات متون دینی در مورد معجزات است. به‌باور سروش، نمی‌توان بدون تکلف به‌تحقق این دسته حوادث در جهان بیداری باور داشت (سروش، ۱۳۹۲ د).

این دلیل سروش برای اثبات مدعایش مخدوش است؛ زیرا اولاً همان‌گونه که او اذعان کرده نمی‌توان به عینی و مطلق بودن علم باور داشت، بلکه علم معرفتی نسبی است (سروش، ۱۳۹۲ ج) و قطعیت ندارد (سروش، ۱۳۷۵ ص ۴۶۵-۴۶۶). از این رو، نظریات علمی مدرن را علم حقیقی و واقع‌نما تلقی کردن و مدعای تعارض وحی با علم را به‌دلیل نقل معجزات در متون دینی مطرح کردن، نادرست است؛ مگر اینکه مقصود تنافی برخی مدعیات قرآن با علم خطاپذیر و نسبی مورد نظر باشد. اما نمی‌توان با اتکا به چنین علم متغیر و خطاپذیری از دلایل عقلی معجزه بودن قرآن و دلایل نقلی مانند آیه «نَزَلَ بِهِ الرُّوحُ الْأَمِينُ * عَلَى قَلْبِكَ لِتَكُونَ مِنَ الْمُنذِرِينَ * بِلِسَانٍ عَرَبِيٍّ مُبِينٍ» (شعرا: ۱۹۳-۱۹۵) که بر نزول قرآن از سوی خدا (قدر: ۱) و واقع‌نما بودن وحی (حجر: ۱) دلالت دارند، دست کشید و وحی را رؤیاهایی نیازمند تعبیر تلقی کرد؛ ثانیاً ادعای تعارض باور به‌وقوع خارجی معجزات با علم مردود است؛ زیرا عمده معجزات، اموری خارق‌العاده هستند که علل ماورای طبیعی در تحقق آنها نقش دارد و در طی معجزات این دسته علل با به‌کارگیری علت طبیعی مخفی از دید عموم مردم، می‌توانند پدیده‌های خارق‌العاده را ایجاد کنند. با توجه به اینکه علم فقط می‌تواند در قلمرو امور مادی و مکشوف نظر دهد، از این رو، نمی‌تواند به محال بودن وقوع معجزات که با دخالت عوامل ماورای طبیعی از راه علل طبیعی مخفی تحقق می‌یابد، حکم کرد. سروش نیز به این حقیقت اذعان داشته و می‌نویسد:

صاحب این قلم با *فخرالدین رازی* هم‌آواست و رأی او را در امکان وقوع معجزات کاملاً صائب می‌داند؛ چراکه جهان مشهود منظوم، یک جهان ممکن است، نه تنها جهان ممکن، و همه قوانین طبیعت هنوز کشف نشده‌اند و لذا وقوع حادثه‌ای برخلاف عادت مألوف، مطلقاً اشکال علمی و عقلی ندارد (سروش، ۱۳۹۳).

نتیجه‌گیری

علامه طباطبائی و شاگردان برجسته مکتب ایشان برای رفع تعارض علم و دین، شیوه‌های ناظر به زبان متون دینی را ارائه کرده‌اند که مهم‌ترین آنها، شیوهٔ ادبی بودن زبان متون دینی یا به زبان قوم بودن آنها در موارد تعارض با علم است. این شیوه‌ها یا با نظر به متون دینی و قرائن موجود در آنها و یا با توجه به نظریات مسلم علمی، ارائه گردیده است که همچون قرینه‌ای مانع از ظهور لفظی اولیه می‌شود و موجب حمل متن دینی معارض با علم بر زبان قوم یا مجاز، تمثیل یا ضرب‌المثل می‌گردد. این شیوه موجب فهم درست متن دینی شده و از برداشت‌های نادرست جلوگیری می‌کند.

نومعتزلیان برای رفع تعارض علم و دین از شیوه‌هایی مانند زبان قوم، ادبی دانستن متون دینی و زبان رؤیا استفاده کرده‌اند. اگرچه این شیوه‌ها موجب رفع تعارض علم و دین می‌گردد، اما نومعتزلیان با تعمیم این شیوه‌ها به تمام یا اکثر عبارات متون دینی، آسیب‌هایی را متوجه دین می‌کنند که از جمله آنها، غیرمعرفت‌بخش گردیدن متون دینی و نقض غرض الهی در زمینهٔ هدایت بشر از راه این متون است. همچنین برخی از این شیوه‌ها مانند زبان قوم و تعمیم آن به همهٔ متون دینی با دیدگاه اندیشمندان غربی مانند طرفداران الهیات لیبرال قرابت بسیاری دارد که اصالت و خاستگاه اسلامی آن را مبهم می‌سازد.

منابع

- ابوزید، نصر حامد، ۱۳۷۶ الف، «تاریخ‌مندی مفهوم پوشیده و مبهم»، ترجمه محمدتقی کرمی، *نقد و نظر*، ش ۱۲، ص ۳۲۸-۳۷۵.
- _____، ۱۳۷۶ ب، «مفهوم وحی»، ترجمه محمدتقی کرمی، *نقد و نظر*، ش ۱۲، ص ۴۳۳-۳۷۶.
- _____، ۱۳۸۰، *معنای متن: پژوهشی در علوم قرآن*، ترجمه مرتضی کریمی‌نیا، تهران، طرح نو.
- _____، ۱۳۸۳، *نقد گفت‌مان دینی*، ترجمه حسن یوسفی اشکوری و محمد جواهرکلام، تهران، یادآوران.
- _____، ۱۳۸۶، «قرآن و فرهنگ زمانه»، *خردنامه همشهری*، ش ۲۰، ص ۴۹-۵۱.
- www.nasr-hamed-abuzayd.blogfa.com
- _____، ۱۹۹۶، *مفهوم النص: دراسة فی علوم القرآن*، چ سوم، بیروت، مرکز الثقافی العربی للطباعة و النشر و التوزیع.
- باربور، ایان، ۱۳۶۲، علم و دین، ترجمه بهاء‌الدین خرماهی، تهران، مرکز نشر دانشگاهی.
- _____، ۱۳۸۴، «راه‌های ارتباط علم و الاهیات»، *دز: فیزیک، فلسفه و الاهیات*، ترجمه همایون همتی، قم، سازمان انتشارات پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، ص ۴۹-۱۰۱.
- _____، ۱۳۹۲، *دین و علم*، ترجمه پیروز فطورچی، قم، پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
- جوادی آملی، عبدالله، ۱۳۸۹، *تسنیم*، ج ۳، چ پنجم، قم، اسراء.
- حنفی، حسن، بی تا، *من العقیده الی التورق*، ج ۴، قاهره، مکتبه مدبولی، کتابخانه کلام اسلامی نور.
- _____، ۱۳۸۰، «از نقد سند تا نقد متن ۵»، ترجمه سیدمحمدحسین روحانی، *علوم حدیث*، ش ۲۰، ص ۱۰۹-۱۴۸.
- خلفالله، محمد احمد، ۱۹۹۹م، *الفن القصصی فی القرآن الکریم*، الطبعة الرابعة، قاهره، سینا للنشر، بیروت، مؤسسه الانتشار العربی.
- رشیدرضا، محمد، ۱۴۱۴ق، *تفسیر المنار*، ج ۱، بیروت، دارالمعرفه.
- سروش، عبدالکریم، ۱۳۷۵، *تفریح صنع*، چ چهارم، تهران، مؤسسه فرهنگی صراط.
- _____، ۱۳۸۶ الف، «مصاحبه با میشل هوبینک»، www.drSOROUSH.COM.
- _____، ۱۳۸۶ ب، «بشر و بشیر»، www.drSOROUSH.COM.
- _____، ۱۳۸۷، «طولی و زنبور»، www.drSOROUSH.COM.
- _____، ۱۳۹۲ الف، «محمد ﷺ: راوی رؤیاهای رسولانه (۱)»، www.drSOROUSH.COM.
- _____، ۱۳۹۲ ب، «محمد ﷺ: راوی رؤیاهای رسولانه (۲)»، www.drSOROUSH.COM.
- _____، ۱۳۹۲ ج، «محمد ﷺ: راوی رؤیاهای رسولانه (۳)»، www.drSOROUSH.COM.
- _____، ۱۳۹۲ د، «محمد ﷺ: راوی رؤیاهای رسولانه (۴)»، www.drSOROUSH.COM.
- _____، ۱۳۹۳، «محمد ﷺ: راوی رؤیاهای رسولانه (۵)»، www.drSOROUSH.COM.
- سها، ۱۳۹۳، *نقد قرآن*، چ دوم، www.azadieiran2.wordpress.com.
- گلی، جواد و حسن یوسفیان، ۱۳۸۹، «جریان‌شناسی نومعتزله»، *معرفت کلامی*، ش ۳، ص ۱۱۵-۱۴۲.
- طباطبائی، سیدمحمدحسین، ۱۳۷۴، *المیزان فی تفسیر القرآن*، ترجمه محمدباقر موسوی همدانی، قم، دفتر انتشارات اسلامی جامعه مدرسین.
- _____، ۱۴۱۷ق، *المیزان فی تفسیر القرآن*، قم، دفتر انتشارات اسلامی جامعه مدرسین.
- مصباح یزدی، محمدتقی، ۱۳۸۲، *کاوش‌ها و چالش‌ها*، ج ۲، چ دوم، قم، انتشارات مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
- مطهری، مرتضی، ۱۳۷۲، *علل گمراهی به مادگیری*، چ سیزدهم، تهران، صدرا.

نوع مقاله: پژوهشی

رابطه علم و دین در دیدگاه دوم پلانتینگا

سیدمصطفی میرباباپور / دکتری فلسفه دین، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی

یوسف دانشور نیلو / استادیار گروه کلام و فلسفه دین، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی * yousef.daneshvar@gmail.com

دریافت: ۱۳۹۷/۰۷/۱۰ - پذیرش: ۱۳۹۷/۱۲/۰۵

چکیده

آلویس پلانتینگا درباره رابطه علم و دین، از اوایل قرن بیست و یکم دیدگاهی متفاوت نسبت به دیدگاه قبلی خود ارائه کرده است. خلاصه دیدگاه دوم او چهار ادعای ذیل است: ۱. همه تعارضات معروف میان علم و دین یا غیرواقعی هستند یا سطحی. ۲. توافق عمیقی میان علم و دین وجود دارد. ۳. همه توافقات معروف میان علم و طبیعت‌گرایی سطحی است. ۴. تعارض عمیقی میان علم و طبیعت‌گرایی وجود دارد. درخصوص تکامل و فیزیک کلاسیک ادعای تعارض می‌شود، ولی تعارض آنها با دین واقعی نیست. در روان‌شناسی تکاملی و نقد کتاب مقدس، علم و دین تعارض دارند، ولی این تعارض سطحی است و علم به‌علت آنکه شواهد مبنای متفاوت از دین دارد، نمی‌تواند ناقض آن باشد. نظریه «تنظیم دقیق» و «طراحی هوشمند» بخش‌هایی از علم هستند که می‌توانند برای باور دینی زمینه‌سازی کنند. همچنین پذیرش هماهنگ تکامل و طبیعت‌گرایی موجب بی‌اعتباری معرفت به آنها می‌شود و از این‌رو علم و طبیعت‌گرایی تعارض عمیقی دارند.

کلیدواژه‌ها: علم و دین، طبیعت‌گرایی روش‌شناختی، تکامل، فعل‌الهی، دیدگاه دوم پلانتینگا.

آلویس پلانتینگا، متفکر برجسته مسیحی، آثار قابل توجهی در زمینه رابطه علم و دین دارد و دیدگاه‌های مهمی در این زمینه ارائه کرده است. او از دهه نود قرن بیستم وارد مباحث علم و دین شد و مقالات متعددی در این زمینه منتشر کرد؛ اما از اوایل قرن بیست و یکم تغییراتی در دیدگاهش مشاهده می‌شود و رویکرد نسبتاً متفاوتی نسبت به علم پیدا کرده است. دیدگاه متقدم وی را در مقاله‌ای با عنوان «رابطه علم و دین در دیدگاه اول پلانتینگا» (میرباباپور و دانشور، ۱۳۹۶) تبیین و بررسی کردیم. در این مقاله، دیدگاه دوم وی را بررسی می‌کنیم.

پلانتینگا در آثار اخیرش دیدگاه مسالمت‌جویانه‌تری نسبت به علم دارد و هرچه پیش‌تر آمده، نسبت به علم خوش‌بین‌تر شده است. در آثار اولیه‌اش، دیدگاهی مانند فیلیپ جانسون و طرفداران طراحی هوشمند دارد و حاضر به پذیرش نظریه «تکامل» نیست و آن را معارض با باورهای دینی می‌داند و به تدریج فاصله‌اش را با آنها زیاد می‌کند و تا حدی با علم کنار می‌آید، ولی همچنان در موضع بینابین مانده است؛ یعنی نه مانند مایکل بهی و فیلیپ جانسون است که به تعارض علم و دین باور دارند و نه مثل نسی مورفی و ایان باربور که نوعی سازگاری و یکپارچگی بین علم و دین مطرح می‌کنند. دیدگاه جدیدش که البته اشتراکات زیادی با دیدگاه قبلی دارد، به تفصیل در کتاب *تعارض واقعاً کجاست: علم، دین و طبیعت‌گرایی؟* (پلانتینگا، ۲۰۱۱) بیان شده است. در مقاله «علم و دین» *دائرةالمعارف استنفورد* نیز این دیدگاه به‌اجمال مطرح شده است. مقالات «بازی دانشمندان» (پلانتینگا، ۲۰۰۹) و «علم و دین چرا این نزاع ادامه دارند؟» (پلانتینگا، ۲۰۱۰) و نیز کتاب *علم و دین آیا با هم سازگارند؟* (دنت و پلانتینگا، ۲۰۱۱) که متن مناظره پلانتینگا و دنت است، در همین فضا نوشته شده است. در هر صورت، پلانتینگا دیدگاه جدیدش را در ضمن چهار ادعا مطرح می‌کند:

۱. تعارض ادعایی علم و دین (Alleged Conflict)

در ادعای اول، او می‌گوید: برخی از تعارضات میان علم و دین اساساً تعارض نیستند، بلکه تعدادی از دانشمندان و الهی‌دانان مدعی تعارض شده‌اند و با بررسی دقیق‌تر مشخص می‌شود آنچه با دین در تعارض است الحاقیه‌های متافیزیکی است که برخی به علم اضافه کرده‌اند. تکامل و فیزیک کلاسیک دو نمونه از اینها هستند.

الف) تکامل و دین خداپاور

پلانتینگا برخلاف دیدگاه متقدمش که تکامل را با دین خداپاور متعارض می‌دانست، در دیدگاه متأخرش این تعارض را ادعایی و غیرواقعی می‌داند. اگرچه پلانتینگا به‌وضوح تکامل را در معنای محدودش می‌پذیرد، اما به‌نظر می‌رسد، او هنوز نسبت به داروینیسیم تردید دارد؛ ولی به هر اندازه‌ای که قبول داشته باشد، راهبر او این است که با آن درگیر نشود. او تلاش می‌کند تا نشان دهد که حتی اگر تکامل درست باشد با دین خداپاور که شامل مسیحیت نیز می‌شود، نه به‌لحاظ منطقی نه به‌لحاظ احتمالاتی متعارض نیست.

پلانتینگا نظریه «تکامل» را نیز مشتمل بر شش نظریه می‌داند. لازم به یادآوری است که نظریه «تکامل» در دیدگاه اول پلانتینگا شامل پنج نظریه است. اما در دیدگاه دوم یک نظریه را به آن افزود. او تأکید می‌کند که این شش نظریه مستقل از یکدیگرند، غیر از نظریه سوم و پنجم. نظریه پنجم مستلزم نظریه سوم است. این شش نظریه عبارت‌اند از:

۱. زمین عمر زیادی - تقریباً چهار و نیم میلیارد سال - دارد.
 ۲. حیات از اشکال نسبتاً ساده به اشکال نسبتاً پیچیده تبدیل شده است.
 ۳. تنوع زیادی که در حیات امروزی مشاهده می‌شود، نتیجه توارث همراه با تغییرات و اصلاحات است.
 ۴. حیات از یک نقطه روی زمین آغاز شده و همه موجودات زنده با یکدیگر عموزاده هستند.
 ۵. توارث و تغییر و اصلاح مبتنی بر یک فرایند کاملاً طبیعی، یعنی جهش ژنتیکی است.
 ۶. حیات از ماده غیر زنده، بدون هیچ عمل خلاقانه‌ای از جانب خدا و فقط به واسطه فرایندهای برخاسته از قوانین فیزیک و شیمی آغاز شده است (پلانتینگا، ۲۰۱۱، ص ۸-۹؛ همو، ۲۰۱۰، ص ۳۰۶-۳۰۷).
- هدف پلانتینگا از تفکیک نظریه‌ها و تأکید بر استقلال آنها این است که در ادامه نشان دهد نظریه «تکامل» به‌عنوان یک نظریه علمی، صرفاً چهار نظریه اول است و نظریه پنجم و ششم - در واقع - یک افزونه متافیزیکی است که از حوزه علم خارج است. چهار نظریه اول تعارضی با دین ندارند (پلانتینگا، ۲۰۱۱، ص ۱۰؛ همو، ۲۰۱۰، ص ۳۰۷).
- براساس نگاه پلانتینگا مهم‌ترین چالش نظریه «تکامل» با دین در موضوع «خلقت الهی» است، به‌ویژه خلقت انسان و به‌طور خاص آموزه خلقت او بر صورت خداوند. این آموزه به‌وضوح دلالت دارد بر اینکه خداوند اراده کرده است تا موجود خاصی را بیافریند که ظرفیت معرفت، اخلاق و عشق را داشته باشد. روشن است که چنین آموزه‌ای با نظریه «تکامل» به‌همراه شش زیرنظریه‌اش تعارض دارد؛ ولی در صورتی که نظریه پنجم و ششم را جزء نظریه «تکامل» ندانیم، آموزه خلقت با آن تعارضی نخواهد داشت؛ زیرا آنچه مهم است، خلقت انسان توسط خداوند است، نه شیوه خلقت او؛ چنان‌که چارلز هاج، الهی‌دان برجسته، می‌گفت: «اگر خدا ایجاد کرده است، فرقی نمی‌کند که چگونه ایجاد کرده است، تا آنجا که مسئله در موضوع طراحی [خدا] این است که او به یکباره ایجاد کرده یا از طریق فرایند تکاملی؟» (هاج، ۱۸۷۴، ص ۵۸).

حتی نظریه پنجم هم می‌تواند با دین سازگار باشد؛ به این صورت که خداوند می‌توانست جهش‌های ژنتیکی را در زمان خاص خودش موجب شود تا موجود مورد نظرش در زمان خاصی پدید آید. اما چگونه ممکن است جهشی که تصادفی است، توسط خداوند ایجاد شود؟ همان‌گونه که در دیدگاه اول مطرح شد، مسئله به‌معنای «تصادف» برمی‌گردد. او باز هم با استناد به سخنان *ارنست مایر* و *الیوت سابر*، کارشناسان زیست‌شناسی، معنای ضعیف «تصادف» را که بنابر آن رابطه‌ای بین تولید ژنوتیپ جدید و نیازهای تناسبی یک ارگانیسم در محیط فرضی وجود ندارد، با هدایت‌شدگی آن از طرف خداوند قابل جمع می‌داند (پلانتینگا، ۲۰۱۱، ص ۱۱). علاوه بر

این، حتی اگر خدا گهگاهی از گزینه‌هایی ناسازگار با تغییر ژنتیک تصادفی یا انتخاب طبیعی استفاده کند، باز با تکامل داروینی سازگار است؛ زیرا داروینیسم فقط ادعا می‌کند که عملکرد انتخاب طبیعی براساس تغییر ژنتیک تکاملی، سازوکار اصلی تکامل است، نه اینکه تنها سازوکار آن باشد (پلانتینگا، ۲۰۱۱، ص ۱۰۴؛ همو، ۲۰۱۴).

عمده مسئله در رابطه دین و نظریه «تکامل» این است که آیا ادعای تکامل داروینی به‌گونه‌ای که مستلزم تغییرات ژنتیکی تصادفی باشد با این ادعا که این تکامل مدیریت و هدایت شده باشد، متعارض است؟

داوکینز، رفتارشناس و زیست‌شناس تکاملی، تلاش می‌کند تا تکامل را کور و بی‌هدف معرفی کند و در نتیجه خدایی که هدایت‌گر فرایند حیات باشد، وجود ندارد. او می‌گوید: طبیعت اگر فرض شود که ساعت‌سازی دارد، ساعت‌ساز نابینایی است که نمی‌تواند هدف خاصی داشته باشد. ساعت‌ساز واقعی طراحی و پیش‌بینی می‌کند، اما انتخاب طبیعی ناآگاه و نابیناست (داوکینز، ۱۹۸۶، ص ۵).

دنت نیز معتقد است: اولاً، همه اشکال حیات از طریق تکامل پدید آمده‌اند و هر کسی در این تردید داشته باشد، نادان است. ثانیاً، فرایند تکاملی سازوکاری دارد که مشتمل بر دو بخش است: اول آنکه مبدأی برای تغییرات ژنتیکی وجود دارد که گزینه مرسوم جهش تصادفی ژن‌هاست. دوم آنکه جهش ژنتیکی براساس انتخاب طبیعی و سازواری با طبیعت است (دنت، ۱۹۹۵، ص ۴۶). نکته چالشی دیدگاه دنت مانند داوکینز این است که کل این فرایند هدایت نشده است و توسط عوامل غیرشخصی، غیرمتفکر و بدون ذهن انجام می‌گیرد (همان، ص ۲۰۳).

دنت حتی از موجودات زنده هم فراتر می‌رود و همه ویژگی‌های جهان را محصول انتخاب طبیعی می‌داند. او ذهن و آگاهی را نیز محصول فرایند تکاملی می‌داند. این ایده را او در چندین کتاب، از جمله *آگاهی تبیین شده* (دنت، ۱۹۹۲) و *از باکتری تا باخ* (دنت، ۲۰۱۷) به تفصیل بررسی کرده است. او همچنین دین را نتیجه انتخاب طبیعی و تکامل می‌داند که در کتاب *شکست طلسم* (دنت، ۲۰۰۶) این ادعا را توضیح می‌دهد.

اما پلانتینگا می‌گوید: خداباوران و دیگران چنین ادعاهایی را مشکوک و حتی نامعقول می‌دانند. آیا ممکن است زبان، آگاهی و یا توانایی ساخت موسیقی از طریق انتخاب طبیعی بدون ذهن و هدایت‌ناشده پدید بیاید، درحالی که از ویژگی‌های امور فکری، قصد و التفات است؟! (پلانتینگا، ۲۰۱۱، ص ۳۵). درواقع دنت و نظریه «تکامل» نشان نمی‌دهند که همه ویژگی‌های جهان از طریق انتخاب طبیعی و هدایت‌ناشده پدید آمده‌اند و یا خدا وجود ندارد، بلکه فقط نشان می‌دهند که چنین چیزی به‌معنای وسیع منطقی ممکن است، نه اینکه به‌معنای زیست‌شناختی ممکن باشد. کاملاً ممکن است فرایند انتخاب طبیعی از سوی خداوند هدایت شده باشد؛ زیرا خداوند محدودیتی برای روش انجام افعال خود ندارد (دنت و پلانتینگا، ۲۰۱۱، ص ۴؛ پلانتینگا، ۲۰۱۰، ص ۳۱۱؛ همو، ۲۰۱۱، ص ۳۹).

تا اینجا همه تلاش پلانتینگا این است که در مقابل دنت و داوکینز، که قائل به ناسازگاری تکامل و خداباوری هستند، سازگاری آنها را اثبات نماید؛ یعنی مباحثه میان پلانتینگا و این افراد از طریق استدلال منطقی بود. اما پل درپیر سعی می‌کند از طریق استدلال احتمالاتی و استقرائی، احتمال سازگاری تکامل و طبیعت‌گرایی را بیش از احتمال سازگاری تکامل و خداباوری نشان دهد.

او می‌گوید: اگر E نماد تکامل، N نماد طبیعت‌گرایی و T نماد خداباوری باشد، می‌توان مدعی شد:

$$(1) P(E/N) > P(E/T)$$

حال با توجه به اینکه خداباوری با طبیعت‌گرایی ناسازگار است، خداباوری بسیار بعید است. در ادامه استدلال می‌گوید: فرض بگیریم S نماد خلقت خاص باشد؛ به این معنا که موجودی آنقدر پیچیده باشد که توسط یک موجود ماورایی پدید آمده باشد. در این صورت:

$$(2) P(E/N) > P(E/T) \text{ if and only if } P(\sim S/N) \times P(E/\sim S \& N) > P(\sim S/T) \times P(E/\sim S \& T)$$

(دریپر، ۲۰۰۷، ص ۲۰۹-۲۱۰)

دریپر در این استدلال می‌خواهد بگوید: اگر تکامل را بپذیریم، احتمال خلقت خاص و دخالت موجود ماورایی کم می‌شود و در این صورت تکامل نسبت به طبیعت‌گرایی احتمال بیشتری دارد تا نسبت به خداباوری.

پلانتینگا در واکنش می‌گوید: اگر همه چیزهای دیگر از نظر شواهد برابر بودند، استدلال دریپر درست بود؛ ولی چنین نیست. اگر L نماد حیات بر روی زمین باشد، درحالی‌که می‌دانیم تبیین حیات از طریق قوانین فیزیکی مشکلاتی دارد، آنگاه احتمال خداباوری بیش از احتمال طبیعت‌گرایی است.

$$(3) P(L/N) < P(L/T)$$

نیز اگر I نماد وجود طراح هوشمندی باشد، می‌توان گفت:

$$(4) P(I/N) < P(I/T)$$

اگر M نماد موجودی با حس اخلاقی باشد، می‌توان گفت:

$$(5) P(M/N) < P(M/T)$$

و اگر W نماد موجودی باشد که خدا را می‌پرستد، آنگاه می‌توان گفت:

$$(6) P(W/N) < P(W/T)$$

یعنی: با وجود عناصری در جهان، مانند حیات، طراح هوشمند، موجود اخلاقی و پرستنده خدا، احتمال خداباوری بیشتری از طبیعت‌گرایی است (پلانتینگا، ۲۰۱۱، ص ۵۱).

فیلیپ کیچر نیز می‌گوید: تصویر داروینی از حیات با دین مشیت‌گرایانه در تعارض است؛ یعنی دینی که خدا در آن از مخلوقاتش، به‌ویژه انسان مراقبت می‌کند و هیچ چیز از تحت اراده او خارج نیست (کیچر، ۲۰۰۹، ص ۱۲۲-۱۲۳).

پلانتینگا در مقام پاسخ، به شش نظریه تکامل اشاره می‌کند و می‌گوید: همان‌گونه که قبلاً تأکید کرده‌ایم که غیر از نظریه آخر بقیه بخش‌های تکامل با خداباوری و دین مشیت‌گرا سازگار است، بخش آخر نیز صرفاً یک افزونه متافیزیکی است، نه یک مدعای علمی.

در مباحثه میان پلانتینگا و مدافعان تکامل هدایت‌ناشده، تمام تلاش آنها این است که در فرایند پیدایش موجودات، هیچ طراح هوشمندی را دخیل ندانند. اما پلانتینگا می‌خواهد بدون پیش‌فرض طبیعت‌گرایانه و نتایج الحادی، به‌عنوان یک نظریه علمی با نظریه «تکامل» مواجه شود. از نگاه او تکامل - بر فرض اعتبار علمی -

نمی‌تواند نتایج متفاوتی داشته باشد یا بر مبنای متفاوتی طبیعت‌گرایانه باشد. بنابر نظر او اگر نظریه «تکامل» به‌عنوان یک نظریه علمی و مستقل از متافیزیک الحادی لحاظ شود تعارضی با دین ندارد و می‌تواند با آن سازگار باشد. درواقع راهبرد پلانتینگا در مقابل نظریه «تکامل» این است که اجازه ندهد طرفداران آن از این نظریه عدم امکان وجود خدا را نتیجه بگیرند. درواقع تمام تلاش او در مرحله اول این است که امکان هدایت تکامل توسط خدا را حفظ کند و سپس در مرحله بعد از طریق پایه دانستن باور به خدا و یا استدلال، معقولیت اعتقاد به وجود خدا و فعل خلاقانه‌اش را اثبات نماید.

با نگاهی به دیدگاه متقدم و متأخر پلانتینگا تفاوت‌هایی را درخصوص رابطه تکامل و دین می‌توان مشاهده کرد:

۱. پلانتینگا در دیدگاه اول خود معتقد بود: اعتقاد به تکامل به یک نگاه نیمه‌دئیستی منجر می‌شود، درحالی‌که آموزه‌های دینی از فعل مدام خداوند سخن می‌گویند، به‌نحوی که بدون عنایت او جهان نابود می‌شد (پلانتینگا، ۱۹۹۱C). اما در دیدگاه دومش از دئیستی بودن و نیمه‌دئیستی بودن تکامل سخن نمی‌گوید و خلقت موجودات از طریق تکامل را ممکن و نامتعارض با دین می‌داند، به‌شرط آنکه فرایند تکاملی هدایت‌شده باشد.
۲. در دیدگاه اول تکامل با دین متعارض معرفی می‌شود؛ زیرا خلقت خاص را نفی می‌کند (پلانتینگا، ۱۹۹۱b)؛ پلانتینگا، ۱۹۹۶). ولی در دیدگاه دوم فقط در صورتی به تعارض میان تکامل و دین قائل است که تکامل بی‌جهت و بی‌هدف باشد، و نظریه «تکامل» ضرورتاً چنین ادعایی ندارد و با همین نگاه، پلانتینگا تعارض میان تکامل و خداباوری را ادعایی و غیرواقعی می‌داند.
۳. در دیدگاه اول، سخن از آموزه‌های کتاب مقدس و باورهای خاص مسیحی بود و علم با این باورها متعارض نشان داده می‌شد (پلانتینگا، ۱۹۹۱C). اما در نگاه جدید، پلانتینگا دیگر سراغ آن آموزه‌ها و باورها نمی‌رود و سعی می‌کند در یک سطح کلی تعارض را نفی کند.
۴. آنچه مسلم است تکامل نافی خلقت خاص است، ولی در دیدگاه اخیر، سخنی از خلقت خاص به‌میان نمی‌آید و به‌تعبیری پلانتینگا در این باره سکوت را ترجیح می‌دهد.

ب) فیزیک و فعل خدا در جهان

فیزیک کلاسیک دومین نمونه‌ای است که پلانتینگا به‌عنوان تعارض ادعای مطرح می‌کند. به‌نظر می‌رسد دیدگاه دینی و خداباورانه با فیزیک کلاسیک در تعارض باشد؛ زیرا براساس فیزیک کلاسیک، خدا قوانینی را در جهان تعبیه کرده که هیچ نیازی به دخالت او نیست و دیدگاه دینی چنین چیزی را برنمی‌تابد. طبق نگاه دینی اولاً، خداوند شخص است؛ به این معنا که شناخت دارد، احساس دارد، هدف و غایت دارد و بر طبق شناخت خود عمل می‌کند تا به اهدافش برسد. ثانیاً، خدا خالق جهان است. او ممکن است این کار را از طرق گوناگون انجام دهد و یا ابزارهای متفاوتی را به کار گیرد. ثالثاً، خدا حافظ جهان است و بدون عنایت او جهان مانند شمعی در باد، نیست و نابود می‌شود. رابعاً، خداوند حاکمیت مطلق بر جهان دارد و هیچ چیز از تحت سیطره او خارج نیست. این

حاکمیت دو بخش دارد: اول اینکه حاکمیت خدا قاعده‌مند و پیش‌بینی‌پذیر است و به سبب همین قاعده‌مندی و پیش‌بینی‌پذیری است که ما انسان‌ها فعالیت‌هایی را در جهان انجام می‌دهیم و طرح‌های علمی را پیگیری می‌کنیم. اما بخش دوم حاکمیت خدا این است که گاهی فعل خداوند به نحو متفاوتی است. او گاهی افعالی را به صورت اعجازی و خارج از مسیر معمولی انجام می‌دهد که می‌توان این گونه افعال را «افعال خاص الهی» دانست (پلانتینگا، ۲۰۱۱، ص ۶۶-۶۸؛ همو، ۲۰۱۴).

الهیات معاصر با اثرپذیری از فلسفه عصر روشنگری، انتظار دخالت مستقیم خداوند را ندارد؛ زیرا در فلسفه عصر روشنگری، علیت در مکان و زمان تعریف شد. فلاسفه و دانشمندان توافق دارند که فعل خاص خداوند با قوانین طبیعی که علم به دنبال کشف آنهاست، ناسازگار است و هیچ دانشمندی نمی‌تواند استثنا در قوانین طبیعی را بپذیرد (جیلکی، ۱۹۶۱، ص ۳۱).

پلانتینگا معتقد است: تصویر نیوتنی به «الهیات خدای دست‌بسته» (hands-off theology) نمی‌انجامد؛ زیرا اولاً، خود نیوتن بر این باور بود که خداوند با قدرت و مشیت خود جهان را هدایت می‌کند و همچنین به طور خاص تنظیم مدارهای سیارات را فعل ضروری خدا می‌دانست، به گونه‌ای که بدون این تنظیم، در گردش سیارات هرج و مرج می‌شد. ثانیاً، فیزیک نیوتنی قوانین جهان را بیان می‌کند، مشروط بر اینکه جهان را یک سیستم علی بسته بدانیم. اگر این گونه باشد، هیچ مانعی برای تغییر شتاب یا جهت یک ذره وجود ندارد و خداوند می‌تواند افعال خاصی را در جهان انجام دهد (پلانتینگا، ۲۰۱۱، ص ۷۷-۷۸). در واقع پلانتینگا می‌خواهد بگوید: تصویر نیوتنی مشروط به شرطی است که تحقق ندارد؛ زیرا معجزات پدیده‌هایی هستند که خارج از نظم متداول طبیعت هستند و وقوع معجزات دلیلی است بر اینکه نظام علی طبیعت بسته نیست.

با توجه به همین نکته، تصویر نیوتنی برای دست کشیدن از الهیات کافی نیست، بلکه آنچه موجب دست کشیدن از الهیات شد، تصویر لاپلاسی بود. آثار لاپلاس نشانگر دیدگاه موجبیتی و تقلیل‌گرایانه او درباره طبیعت به عنوان یک نظام بسته بود که در آن، همه رویدادهای آینده با قوانین متعلق به ماده معین می‌شدند (لاپلاس، ۲۰۱۲، ص ۴). در نگاه لاپلاس، جهان دیگر حتی نیازی به نظارت دائمی خداوند نداشت. او به تصویر نیوتنی دو مؤلفه را اضافه کرد: یکی موجبیت و دیگری کفایت علی جهان فیزیکی.

اما پلانتینگا می‌گوید: این دو مؤلفه به هیچ وجه به فیزیک مربوط نمی‌شوند، بلکه افزونه‌های الهیاتی یا متافیزیکی هستند که به طور گسترده پذیرفته شده‌اند. او معتقد است: تصویر لاپلاسی برخلاف تصویر نیوتنی به «الهیات خدای دست‌بسته» منجر می‌شود (پلانتینگا، ۲۰۱۱، ص ۸۵؛ همو، ۲۰۱۴)؛ زیرا لاپلاس بسته بودن نظام علی را به نحو شرطی بیان نمی‌کرد، بلکه با قطعیت از آن سخن می‌گفت و همه تلاش او این بود که رخنه‌هایی که نیوتن برای فعل الهی قرار داده بود، با قوانین فیزیکی پر کند تا دیگر نیازی به مداخله الهی نباشد.

پلانتینگا دو دلیل می‌آورد مبنی بر اینکه تعارض میان فیزیک و اعتقاد به فعالیت خدا در جهان واقعی نیست:

دلیل اول اینکه قوانین نیوتنی مربوط به یک نظام جدا و بسته است؛ اما این نظام بسته موضوعی است برای تأثیرات علی خارجی. حتی این ادعا که جهان مادی یک نظام بسته است نیز در واقع بخشی از فیزیک کلاسیک بوده و با تجربه نیز قابل بررسی نیست، بلکه به یک افزونه متافیزیکی یا الهیاتی نیاز است. پس هیچ تعارضی در اینجا میان علم و دین وجود ندارد (پلانتینگا، ۲۰۱۱، ص ۷۶-۷۸؛ همو، ۲۰۱۴). به عبارت دیگر در تصویر نیوتنی نظام طبیعت بسته نبود و دخالت خدا پذیرفته می‌شد. در تصویر لاپلاسی نیز برخی ادعاهای متافیزیکی مطرح شد که بدیهی است از قلمرو فیزیک خارج است. در نتیجه می‌توان گفت: میان فیزیک و اعتقاد به دخالت خدا تعارضی وجود ندارد، بلکه آنچه با فعل خدا متعارض است یک افزونه متافیزیکی است.

دلیل دوم هم این است که دیگر تصویر لاپلاسی با فیزیک کوانتوم جایگزین شده است. فیزیک کوانتوم با خدا باوری و مداخله خداوند سازگار است. مداخله خداوند در سطح اتمی یا کوانتوم، پذیرش دخالت خدا در نظم طبیعت است. مکانیک کوانتوم یک نتیجه خاص را برای یک مجموعه مشخص از شرایط اولیه تعیین نمی‌کند، بلکه فقط احتمالات را برای انواعی از نتایج ممکن، مشخص می‌نماید. از این رو انتخاب خدا که در یک مورد خاص کدام نتیجه واقع شود، نیازی به تخلف از آن قوانین ندارد. علاوه بر این، اگر آنچه در سطح بالا واقع می‌شود بر اساس آنچه در سطح کوانتوم واقع می‌شود تصادفی باشد، پس هر قانون سطح بالا نیز باید با فعل مستقیم الهی سازگار باشد (پلانتینگا، ۲۰۰۸؛ همو، ۲۰۱۱، ص ۱۰۴-۱۰۶؛ همو، ۲۰۱۴).

نکته جالب توجه در دیدگاه دوم پلانتینگا که وجه تمایز دیگری از دیدگاه اول محسوب می‌شود، این است که پلانتینگا در دیدگاه جدیدش با نگاه نیوتنی کنار می‌آید و فقط با تصویر لاپلاسی مشکل دارد، در صورتی که در نگاه قبلی صحبت از مداخله آن‌به‌آن خداوند بود و خدای نیوتنی را - که خدای رخنه‌ها بود - با خدای مسیحی که خدای مداخله همیشگی است و حفظ و پشتیبانی از جهان را بر عهده دارد، متعارض می‌دانست (پلانتینگا، ۱۹۹۱c؛ همو، ۱۹۹۱b).

۲. تعارض سطحی علم و دین (Superficial Conflict)

پلانتینگا در ادعای دوم، دو نمونه از تعارض واقعی میان علم و دین را ذکر می‌کند که تعارضشان در عین واقعی بودن، سطحی است. منظور او از «تعارض سطحی»، این نیست که خود تعارض سطحی است، بلکه به این معناست که به علی که او مطرح می‌کند، گزاره علمی با وجود اینکه با باور دینی متعارض است، نمی‌تواند ناقض و مبطل آن باشد.

الف) روان‌شناسی تکاملی

پلانتینگا در دیدگاه اولش معتقد بود: میان دستاوردهای روان‌شناسی تکاملی و آموزه‌های ادیان تعارض واقعی وجود دارد؛ اما پلانتینگا در دیدگاه اخیرش معتقد است: این تعارض در عین واقعی بودن، سطحی است.

در روان‌شناسی تکاملی سعی بر این است که از ممیزات انسان (مانند هنر، اخلاق و دین)، تصویر و تبیینی تکاملی ارائه شود. درباره اخلاق گفته می‌شود: اخلاق ژن‌ها را فریب می‌دهد تا انسان را برای همکاری و مشارکت

در زندگی متقاعد کند (راس و ویلسون، ۲۰۰۵، ص ۳۱۰). درباره دین نیز می‌گویند: اعتقاد به دین و پدیده‌های ماورائی در فرایند تکاملی و با انتخاب طبیعی و به سبب سازواری با محیط اطراف شکل گرفته است. مغز و ذهن انسان به‌طور طبیعی به شکل کنونی رسیده است و در مسیر این تکامل، پیدایش دین نیز امری طبیعی است؛ زیرا دین در ایجاد همبستگی گروهی نقش دارد (اتران، ۲۰۰۲، ص ۴؛ بویر، ۲۰۰۲؛ نیز ر.ک: ویلسون، ۲۰۰۴، باب ۷ و ۸). این نگاه به منشأ باور دینی به‌وضوح در برابر ادیان خدا باور قرار دارد.

پلانتینگا می‌گوید: صرف تبیین چگونگی پیدایش یک پدیده بیانگر بطلان آن نیست؛ همان‌گونه که تبیین سازوکار ادراک حسی ربطی به اعتبار آن ندارد. طبق باور مسیحی، خداوند ما را به گونه‌ای آفریده است که ما می‌توانیم او را بشناسیم و با او ارتباط داشته باشیم و او می‌توانست این کار را از طریق انتخاب طبیعی انجام دهد. به همین سبب، چنین تبیین‌هایی نمی‌توانند ناقض باور دینی باشند، بلکه مناقضت و تعارض در جای دیگری است (پلانتینگا، ۲۰۱۱، ص ۱۴۰؛ همو، ۲۰۱۴).

ب) نقد تاریخی کتاب مقدس

در دومین تعارض سطحی، پلانتینگا نقد تاریخی کتاب مقدس را مطرح می‌کند. مسیحیان اعتقاد دارند که کتاب مقدس الهام روح‌القدس است و منشأ الهی دارد. ولی در بررسی‌های علمی نسبتاً جدیدی که درباره کتاب مقدس صورت گرفته، وحیانی و الهی بودن آن زیر سؤال رفته است و جایگاه کتابی مانند دیگر کتب باستانی را دارد. این نگاه به کتاب مقدس که به نقد تاریخی کتاب مقدس معروف شده است، به عصر روشنگری و به‌ویژه اسپینوزا برمی‌گردد. در این نگاه نباید فرض کرد که این کتاب به‌طور ویژه از جانب خداوند الهام شده و حاوی گفتمان خاص الهی است، بلکه باید با روش علمی و تاریخی به بررسی اعتبار آن پرداخت (پلانتینگا، ۲۰۱۱، ص ۱۵۵). «منتقدان تاریخی کتاب مقدس به‌درستی تأکید دارند که قضاوتی که قبل از تفاسیر انجام می‌شود، نباید جزمی یا اعترافی باشد، بلکه استدلال‌های ارائه‌شده باید به‌لحاظ تاریخی معتبر و مناسب باشد؛ به این معنا که مورخ، هر دینی را با هر زمینه فکری و تجربه معنوی یا باورهای شخصی متقاعد کند، بدون اینکه مصونیتی برای هیچ مدعای وحیانی در نظر بگیرد» (لونسون، ۱۹۹۳، ص ۱۰۹).

در این رشته علمی، حتی در وجود تاریخی حضرت عیسی علیه السلام نیز مورد تردید شده و گفته‌اند: آنچه مؤمنان مسیحی از تاریخ حضرت عیسی علیه السلام می‌گویند برای انسان عصر روشنگری افسانه است (استراوس، ۱۸۹۲، ص ۷۷۶) و حتی برخی حضرت عیسی علیه السلام را مانند بابائونل دانسته‌اند که وجود خارجی ندارد و فقط یک شخصیت خیالی است (پلانتینگا، ۲۰۱۱، ص ۱۵۷).

این یافته‌های علمی به‌صراحت با دین در تعارض است؛ اما به باور پلانتینگا این تعارض نیز سطحی و ظاهری است (پلانتینگا، ۲۰۱۱، ص ۱۵۲). او می‌گوید: بسیاری از این تحقیقات کتاب مقدس مبتنی بر این پیش‌فرض است که خدا هیچ فعلی را به‌نحو خاص، به‌ویژه به‌صورت اعجازی انجام نمی‌دهد؛ چنان‌که بولتمان، الهی‌دان آلمانی،

می‌گوید: «روش تاریخی مبتنی بر این فرض است که تاریخ یک امر یکپارچه است، به معنای پیوستار بسته‌ای که در آن حوادث انفرادی از طریق اسباب و مسببات پیاپی با یکدیگر در ارتباط‌اند. این پیوستار بسته نمی‌تواند به‌وسیله قدرت‌های ماورائی و متعالی شکافته شود» (همان، ص ۱۵۸، qouted From Bultmann).

پلانتینگا می‌گوید: نوع دومی از تحقیق تاریخی کتاب مقدس نیز وجود دارد که به آن «روش دوئمی» می‌گویند. طبق این روش، چیزی را نباید در بررسی علمی فرض گرفت، بلکه باید از شواهد و ادله‌ای استفاده کرد که برای همه قابل قبول باشد. پژوهشگر دوئمی کتاب مقدس هیچ مفروض الهیاتی یا متافیزیکی را که همه افراد جامعه مرتبط نپذیرفته باشند، تصدیق نمی‌کند (همان، ص ۱۵۹). او با اشاره به برخی از این دست تحقیقات، نتیجه می‌گیرد: فقط نتایج برخی از تحقیقات کتاب مقدس با دین در تعارض است و برخی دیگر این‌گونه نیستند (همان، ص ۱۵۶-۱۵۹).

نقض باور دینی توسط علم

بعد از تصویر تعارض میان علم و دین در دو نمونه روان‌شناسی تکاملی و نقد تاریخی کتاب مقدس، پلانتینگا مسئله را این‌گونه طرح می‌کند که با قبول تعارض میان برخی یافته‌های علمی با دین، آیا علمی که با باور دینی متعارض است، مبطل و ناقض آن می‌شود؟ دین‌داری را فرض کنید که به آموزه‌های دین خود عمیقاً معتقد است و از سوی دیگر، برای علم نیز ارزش قائل است. وقتی او با این گزاره‌ها و دستاوردهای علمی مواجه می‌شود، آیا باید آنها را ناقض باورهای دینی خود بداند؟ (همان، ص ۱۶۴) پلانتینگا معتقد است: اگرچه در موارد تعارض سطحی، تعارض واقعی وجود دارد، ولی این تعارض موجب نقض و ابطال باور دینی نمی‌شود. او برای تبیین دیدگاه خود سه اصطلاح را توضیح می‌دهد:

اول. ناقض (Defeater)

پلانتینگا ناقض را به دو نوع تقسیم می‌کند: ۱. ناقض‌هایی که خود باور را رد می‌کنند. ۲. ناقض‌هایی که دلیل باور را رد می‌کنند.

یک مثال برای نوع اول که پلانتینگا گاهی از آن با عنوان «ناقض عقلانیت» نیز یاد می‌کند (پلانتینگا، ۲۰۰۹) این است که فرض کنید من از یک مزرعه‌ای گذر می‌کنم و چیزی را می‌بینم که گوسفند به‌نظر می‌رسد و باور می‌کنم که گوسفندی را دیده‌ام. سپس شما جلو می‌آیید و من می‌دانم که شما مالک مزرعه و مرد راستگویی هستید. شما به من می‌گویید که ما در اینجا گوسفندی نداریم، ولی یک سگ گله داریم که از این فاصله گوسفند به‌نظر می‌رسد. اکنون با این سخن مالک مزرعه، من یک ناقض برای باور قبلی خود که گوسفندی را دیده‌ام، دارم و اگر منطقی باشم، دیگر آن باور را کنار می‌گذارم (پلانتینگا، ۲۰۱۱، ص ۱۶۵).

نوع دوم نیز که گاهی پلانتینگا از تعبیر «ناقض تضمین» برای آن استفاده می‌کند (پلانتینگا، ۲۰۰۹) مانند جایی است که من در منطقه‌ای که محل انبار علوفه است، در حال رانندگی هستم و در کنار جاده یک انبار علوفه زیبا می‌بینم و این باور در من شکل می‌گیرد که «انبار مزرعه زیبایی وجود دارد». اما بعد متوجه می‌شوم که مزرعه‌دارهای این

منطقه برای حفظ آبرو و برای اینکه فقر خود را پنهان کنند، ماکت‌هایی از انبار علوفه درست کرده‌اند. البته چه‌بسا آنچه من دیده‌ام واقعاً انبار علوفه بوده؛ اما بعد از اینکه دانستم برخی برای پوشش فقر خود مشابه چنین انبارهایی را درست می‌کنند، تضمین و توجیه باور خودم را از دست داده‌ام (پلانتینگا، ۲۰۱۱، ص ۱۶۶-۱۶۷).

دوم. شواهد مبنا (Evidence Base)

دومین اصطلاح «شواهد مبنا» است. «شواهد مبنا» مجموعه‌ای از باورهاست که شخص در پژوهش خود از آنها استفاده می‌کند یا به آنها متمسک می‌شود (همان، ص ۱۶۷). پلانتینگا قبلاً از اصطلاح «معرفت زمینه‌ای» و «پایه معرفتی» استفاده می‌کرد، ولی ظاهراً اصطلاح «شواهد مبنا» مناسب‌تر باشد؛ زیرا معرفت زمینه‌ای شامل همه باورهای شخص پژوهشگر می‌شود، ولی شواهد مبنای یک پژوهش باورهایی است که در آن پژوهش نقش ایفا می‌کنند و با آن مرتبط هستند. به عبارت دیگر، هر تصمیمی که ما در پژوهشمان اتخاذ می‌کنیم براساس شواهد مبنای آن پژوهش است.

فرض کنید من کارآگاهی هستم که در حال تحقیق دربارهٔ یک قتل است. کسی این فرضیه را مطرح می‌کند که خدمتکار خانه مرتکب این قتل شده است، اگر من از جای دیگری بدانم که این خدمتکار در زمان قتل در فاصله ۳۰۰ کیلومتری بوده، چون این دانسته من، بخشی از شواهد مبنای من است، علی‌القاعده آن فرضیه دیگر جایی پیدا نمی‌کند. حال مثال را کمی دقیق‌تر کنیم؛ فرض کنید این خدمتکار یک دقیقه قبل از قتل در فاصله سه کیلومتری محل قتل بوده است و می‌دانیم که سن خدمتکار هفتاد سال است و کمتر افرادی در این سن توان دویدن دارند و با هیچ وسیله دیگری (مانند دوچرخه و یا ماشین) نیز نمی‌توان چنین مسافتی را در یک دقیقه طی کرد. در اینجا نیز علی‌القاعده قتل نمی‌تواند کار خدمتکار باشد؛ اما احتمال آن از فرض قبلی بیشتر است و این افزایش احتمال به دلیل تغییر در شواهد مبنای من است. بنابراین یکی از کارکردهای مهم شواهد مبنا این است که فرضیه‌های ممکن را ارزیابی کند و بگوید کدام محتمل و کدام غیرمحتمل است یا از احتمال کمتری برخوردار است (همان، ص ۱۶۷-۱۶۸).

سوم. طبیعت‌گرایی روش‌شناختی

سومین اصطلاحی که در این زمینه طرح می‌شود، «طبیعت‌گرایی روش‌شناختی» است که قیودی را به شواهد مبنای هر تحقیق علمی - از جمله روان‌شناسی تکاملی و نقد کتاب مقدس - تحمیل می‌کند (همان، ص ۱۸۱)؛ پلانتینگا، ۲۰۱۴). حال بر این اساس، به سؤال اصلی بازمی‌گردیم: آیا روان‌شناسی تکاملی و نقد کتاب مقدس می‌توانند باورهای دینی را ابطال کنند؟ یک مسیحی معتقد است: دین در یک فرایند جهت‌دار و هدفمند به سوی حقیقت پدید آمده است؛ ولی برخی مانند سایمون می‌گویند: دین در یک فرایند کور و کر تکاملی که هیچ هدف و جهتی در آن نبوده و هیچ وجود ماورائی در آن نقشی نداشته، تولید شده است. این روان‌شناسی تکاملی بنا بر ادعا، مقید به طبیعت‌گرایی روش‌شناختی است. آیا با این وضعیت علم سایمونی می‌تواند ناقض باور دینی باشد؟

برای پاسخ دادن به این مسئله، پلانتینگا میان دو تقریر از طبیعت‌گرایی تفکیک می‌کند: (پلانتینگا، ۲۰۰۹؛ همو، ۲۰۱۱، ص ۱۷۴؛ همو، ۲۰۱۴): تقریر قوی که همان طبیعت‌گرایی متافیزیکی و هستی‌شناختی است، می‌گوید: اصولاً ماورائی وجود ندارد و بنابراین بحث از دخالت آن در طبیعت و سپس بحث از نقش این دخالت در علم بی‌معناست. در این صورت، روش از متافیزیک اخذ شده است و از ابتدا ادعای هستی‌شناختی دارد. از این رو نمی‌توان این تقریر را صرفاً یک روش دانست. حال براساس این تقریرها؛ آیا با این شواهد مبنای یک مسیحی و خداپاوار باید از اینکه *سایمون* و امثال او نتیجه می‌گیرند که ماوراءالطبیعه دخالتی در علم ندارد، تعجب کنند؟! آیا عجیب است که چنین علمی منکر باورهای اصلی خداپاوری باشد؟! اگر پیش‌فرض‌ها و شواهد مبنای چنین علمی نفی ماوراء است بهترین نتایج، آن چیزهایی است که در روان‌شناسی تکاملی به‌دست آمده‌اند. ولی برای یک مسیحی و خداپاوار، اعتقاد به خدا و امور ماورائی جزء اصلی‌ترین باورهایی است که شواهد مبنای او محسوب می‌شود. از این رو دستاوردهای روان‌شناسی تکاملی با شواهد مبنای متفاوت و متعارض با شواهد مبنای یک خداپاوار نمی‌تواند ناقض باورهای آن خداپاوار باشد (پلانتینگا، ۲۰۱۱، ص ۱۷۴؛ همو، ۲۰۱۴). به عبارت دیگر، اختلاف میان این دو طرف مبنایی است و ادعاهای روبنایی نمی‌توانند ناقض مبنای باشند.

اما تقریر ضعیف طبیعت‌گرایی همان طبیعت‌گرایی روش‌شناختی است که بنا بر آن، دانشمند در مقام پژوهش علمی به‌گونه‌ای عمل کند که گویا هیچ امر ماورائی وجود ندارد. این تقریر قرار است صرفاً در حد روش باقی بماند، نسبت به متافیزیک‌های مختلف بی‌طرف باشد و هیچ ادعای متافیزیکی نداشته باشد.

حال فرض قبلی را دوباره مطرح می‌کنیم: اگر یک مسیحی معتقد که به علم دل‌بستگی دارد و تقریر ضعیف طبیعت‌گرایی روش‌شناختی را به‌عنوان قید علم پذیرفته است، در بررسی علمی به عدم «الف» رسیده باشد، ولی در مجموعه باورهای مسیحی او اعتقاد به «الف» وجود داشته باشد، آیا فرآورده علمی ناقض باور دینی او می‌شود؟ در مثال ما، آیا آنچه در روان‌شناسی تکاملی مطرح است؛ از جمله اینکه دین و اخلاق محصول یک فرایند کور و بی‌هدف است، یا آنچه در نقد کتاب مقدس گفته شده که اصلاً عیسایی نبوده یا رستاخیز نداشته، می‌تواند ناقض باورهای دینی باشد؟ البته لازم به یادآوری است که در این موارد تعارض واقعی وجود دارد؛ اما مسئله این است که آیا علم متعارض می‌تواند ناقض دین هم باشد؟

پلانتینگا پاسخ منفی می‌دهد. او با مقایسه شواهد مبنای دانشمند و شواهد مبنای مسیحی و خداپاوار، نتیجه می‌گیرد که گزاره علمی نمی‌تواند ناقض باور دینی باشد. اگر دانشمند طبق شواهد مبنای علم که طبیعت‌گرایی روش‌شناختی نیز از جمله آن شواهد است، به عدم «الف» رسیده باشد، ولی مسیحی براساس شواهد مبنای دین به «الف» معتقد باشد، نباید عدم «الف»، ناقض «الف» باشد؛ زیرا شواهد مبنای دانشمند اعم از شواهد مبنای خداپاوار است. در شواهد مبنای خداپاوار، علاوه بر آنچه در شواهد مبنای علم موجود است، اعتقاد به خدا و امور ماورائی، دخالت آنها، آموزه‌های متون دینی و مانند آن نیز وجود دارد. پس نمی‌توان آنچه را در علم به‌دست آمده، ناقض باور دینی دانست. به عبارت دیگر، وقتی دانشمند می‌گوید: نظریه *سایمون* نظریه موفقی است، بدین معناست که براساس

شواهد، مبنایش نظریه‌ای محتمل، معقول و قابل تأیید است. اما اگر نسبت به شواهد مبنای یک مسیحی در نظر بگیریم، این نظریه فقط نسبت به بخشی از شواهد مبنای محتمل، معقول و قابل تأیید است و بر طبق بخش دیگری از شواهد مبنای نامعقول و نامحتمل است. از این رو علم سایمونی نمی‌تواند ناقض باورهای دینی شود؛ زیرا کاملاً محتمل است که با توجه به بخشی از شواهد مبنای من، یکی از باورهای من نامحتمل باشد، اما ضرورتاً موجب نمی‌شود که آن باور دچار نقض شود (پلانتینگا، ۲۰۰۹؛ همو، ۲۰۱۱، ص ۱۷۳-۱۷۵؛ همو، ۲۰۱۴)؛ زیرا چه بسا با توجه به بخش دیگری از شواهد مبنای من محتمل باشند.

مسئله‌ای که در اینجا مطرح می‌شود و خود پلانتینگا به آن توجه دارد این است که، آیا با توجه به نکته فوق، می‌توان باور دینی را ابطال‌پذیر دانست؟ آیا در هر صورتی می‌توان فرض کرد که آنچه از دین فهمیده‌ایم، نقض می‌شود؟ آیا همیشه این امکان برای مؤمن وجود ندارد که با توجه به شواهد مبنای من، از ابطال باور دینی خود فرار کند؟

پلانتینگا خودش مثالی می‌زند: در کتاب مقدس، خداوند خطاب به حضرت یعقوب علیه السلام می‌گوید: «تو را از اقصای زمین گرفته، تو را از کرانه‌هایش خوانده‌ام و به تو گفته‌ام: تو بنده من هستی. تو را برگزیدم و ترک نمودم» (اشعیا، ۴۱:۹). فرض کنی که براساس این متن، یک مسیحی به این باور رسیده باشد که زمین مستطیل است؟ آیا شواهد علمی مانند تصاویر نجومی نمی‌تواند ناقض باور مسیحی باشد؟ یا اگر کسی براساس عبارات کتاب مقدس به این باور رسیده باشد که زمین ثابت است و سخن بطلمیوس درست است، نه سخن کوپرنیک (مانند این عبارت: «زمین را براساسش استوار کرده تا جنبش نخورد ابدالآباد») (مزامیر، ۱۰۴:۵). قطعاً پاسخ مثبت است و شواهد علمی می‌تواند ناقض باور دینی باشد؛ اما چه تفاوتی میان مسطح بودن زمین یا ثابت بودن زمین با روان‌شناسی تکاملی یا تحقیقات کتاب مقدس وجود دارد؟

پاسخ پلانتینگا این است که آنچه در مثال‌های قبلی نقض می‌شود، برداشت‌های ما از کتاب مقدس است و برداشت‌های ما می‌تواند دقیق‌تر و بهتر باشد، به گونه‌ای که منظور خدا را بهتر بفهمیم. درباره همین فقراتی که از کتاب مقدس ذکر شد، باید گفت: این آیات اساساً درصدد بیان شکل یا ثبات زمین نیستند، بلکه در مقام بیان نظم و ترتیب در عالم هستند (پلانتینگا، ۲۰۱۱، ص ۱۸۳-۱۸۶). در واقع پلانتینگا - چنان‌که در ابتدای کتاب خود نیز تأکید کرده بود - می‌خواهد بگوید که آنچه برای ما مهم است اعتقادات اصیل و اساسی دین است، نه برداشت‌های شخصی و فرعی.

بنابراین خلاصه دیدگاه پلانتینگا در قسمت تعارض این است که در تعارض ادعایی اساساً تعارضی وجود ندارد، بلکه برخی از ملحدان و طبیعت‌گرایان با توجه به پیش‌فرض طبیعت‌گرایانه خود مدعی تعارض شده‌اند. هم تکامل و هم فیزیک کلاسیک می‌توانند با باورهای دینی سازگاری داشته باشند، به شرطی که مدعیات متافیزیکی و غیرعلمی نداشته باشند. در موارد تعارض سطحی (مانند روان‌شناسی تکاملی و تحقیقات کتاب مقدس) نیز باید گفت: این یافته‌های علمی براساس شواهد مبنای برخی از دانشمندان به‌دست آمده که طبیعت‌گرایی روش‌شناختی بخشی از

این شواهد مبناست و به همین سبب نمی‌تواند ناقص باور دینی دانشمندانی باشد که شواهد مبنای عام‌تری دارند. پس در دیدگاه دوم پلانتینگا، هیچ یافته علمی نمی‌تواند باور دینی را نقض کند.

۳. سازگاری علم و دین

پلانتینگا در ادعای سوم خود، به موارد سازگاری علم و دین توجه می‌کند. او در اوایل دوره فکری خود مخالف استفاده از دستاوردهای علمی برای اثبات باورهای دینی، به‌ویژه وجود خدا بود و در کتاب *خدا و اذهان دیگر* ادله موافقان و مخالفان وجود خدا را که عمدتاً حول محور برهان نظم می‌گشت، ناکافی می‌دانست و برای توجیه باور به خدا راهی غیر از الهیات طبیعی را در پیش گرفت و با اعتقاد به پایه بودن باور به خدا، آن را از دلیل و توجیه بی‌نیاز دانست؛ همان‌گونه که هر فردی به وجود افراد دیگر و اذهان دیگر باور دارد و بدون آنکه برای این باورش دلیلی بیاورد، در این باور موجه است (پلانتینگا، ۱۹۶۸، ص ۱۷۴).

به تدریج از سال ۱۹۷۴ موضع پلانتینگا تغییر کرد و امکان الهیات طبیعی و اعتبار آن را پذیرفت. در کتاب *خدا، اختیار و شر* بیان می‌دارد که پذیرش خدا از طریق الهیات طبیعی کاری غیرعقلانی نیست. اگرچه ادله ارائه‌شده به سبب مشکلات معرفت‌شناختی نتوانند وجود خدا را اثبات کنند، ولی - دست‌کم - می‌توانند معقولیت باور به خدا را نشان دهند (پلانتینگا، ۱۹۷۴، ص ۱۱۲). اما باید توجه داشت که او همچنان به پایه بودن باور به خدا معتقد است و الهیات طبیعی را نه ضروری، بلکه صرفاً ممکن می‌داند.

از اوایل قرن ۲۱ که دیدگاه دوم او در باب رابطه علم و دین شکل گرفت، تأکید او بر اعتبار الهیات طبیعی و استفاده از داده‌های علمی برای باورهای دینی بیشتر شد؛ اما او همچنان ضرورتی برای الهیات طبیعی احساس نمی‌کند. نظریه «تنظیم دقیق» و نظریه «طراحی هوشمند» از مواردی هستند که به باور پلانتینگا می‌توانند از کمک‌های علم به دین محسوب شوند و دلیلی بر وجود خدا باشند.

الف) تنظیم دقیق

چنان‌که در دیدگاه اول نیز اشاره شد، در اختریف یک گفته می‌شود: برای آنکه جهان کنونی پدید بیاید و بتواند بقا داشته باشد، برخی از ثوابت فیزیکی، مانند سرعت نور و شدت نیروی جاذبه باید در همین حد کنونی باشند و اندک تغییری در آنها موجب می‌شود حیات در جهان ناممکن گردد. برای مثال، اگر نیروی جاذبه کمی قوی‌تر از حد کنونی بود، همه ستاره‌ها به غول‌های آبی، و اگر کمی ضعیف‌تر بود، به کوتوله‌های سرخ تبدیل می‌شدند و در هیچ‌کدام از آنها ادامه حیات امکان‌پذیر نبود (پلانتینگا، ۲۰۱۱، ص ۱۹۵؛ همو، ۲۰۱۴).

پل دیویس می‌گوید: یک واکنش به این هماهنگی این است که آن را محصول تصادف و بی‌نیاز از تبیین بدانیم. اما واکنش دیگر این است که آن را اثبات‌کننده ادعای دینداران مبنی بر خلق جهان و طراحی توسط یک خدای شخصی بدانیم. ما می‌توانیم دستاورد علمی مبنی بر تنظیم دقیق را ماده استدلال اثبات وجود خدا قرار دهیم (پلانتینگا، ۲۰۱۱، ص ۱۹۷؛ همو، ۲۰۱۴).

پلانیتینگا از طریق حساب احتمالات، دلیل خود را مطرح می‌کند و می‌گوید: احتمال اینکه چنین دقتی محصول طراحی موجودی هوشمند باشد، بیش از تصادفی بودن آن است (پلانیتینگا، ۲۰۱۱، ص ۱۹۹؛ همو، ۲۰۱۴). او اعتراضاتی را که به این دلیل وارد شده، یعنی اصل «آنتروپیک» و جهان‌های متعدد را نیز با روش احتمالاتی پاسخ می‌دهد (پلانیتینگا، ۲۰۱۱، ص ۲۰۰-۲۲۴).

ب) گفتن طراحی

پلانیتینگا در این قسمت نظریه مایکل بهی، زیست‌شناس آمریکایی، را محور بیان خود قرار می‌دهد. نظریه او که به «طراحی هوشمند» معروف شده است، بر این مطلب تأکید دارد که در سطح مولکولی ساختارهایی وجود دارند که تقلیل‌ناپذیر هستند؛ یعنی همه بخش‌های آن باید موجود باشند تا کارکرد مفیدشان را داشته باشند (بهی، ۱۹۹۶، ص ۳۹).

ساختار پیچیده تقلیل‌ناپذیر نمی‌تواند از طریق تکامل تدریجی پدید بیاید؛ زیرا لازمه تغییرات تدریجی آن است که این سیستم پیچیده، مسبوق به یک سیستم دیگر است که با تغییر اندکی می‌تواند به آن پیچیدگی تقلیل‌ناپذیر برسد. در واقع چنین فرض شده که پیچیدگی سیستم قابل فروکاهش به سیستم قبلی است، درحالی‌که بنابر تعریف، این سیستم تقلیل‌ناپذیر است.

پلانیتینگا پس از نقل دیدگاه بهی، ادعا مبنی بر وجود پیچیدگی تقلیل‌ناپذیر در برخی سیستم‌ها و ارائه شواهد، سعی می‌کند از مبانی معرفت‌شناختی خود استفاده کند تا درک طراحی و نظم را تبیین نماید. او با توجه به اشکالاتی که به الگوی استنتاجی برهان نظم وارد شده است، می‌کوشد درک طراحی و طراح را نوعی ادراک مستقیم و غیراستنتاجی بداند و حتی بر این باور است که ویلیام پیلی که یکی از مدافعان و مقرران معروف برهان نظم است، نمی‌خواسته از روشی استنتاجی استفاده کند، بلکه ناخودآگاه معتقد بود: انسان با دیدن پیچیدگی‌ها، در وضعیتی قرار می‌گیرد که طراحی را به‌نحو مستقیم و غیراستنتاجی درک می‌کند. از این رو پلانیتینگا می‌گوید: من به‌جای استفاده از اصطلاح «استدلال طراحی» یا «برهان نظم» از «گفتن طراحی» استفاده می‌کنم. درک طراحی نیازی به استنتاج قیاسی، استقرایی یا بهترین تبیین ندارد؛ چنان‌که درباره اعتقاد به وجود اذهان دیگر یا معرفت حسی، ما به روش استنتاجی عمل نمی‌کنیم، بلکه به‌نحو پایه چنین معرفت‌هایی داریم، و باورهایی که به‌صورت پایه شکل می‌گیرند، حتی اگر دلیلی برای آنها وجود نداشته باشد، تضمین‌شده و معتبر هستند (پلانیتینگا، ۲۰۱۱، ص ۲۴۷-۲۴۸؛ همو، ۲۰۱۴).

۴. تعارض عمیق علم و طبیعت‌گرایی

پلانیتینگا در ادعای چهارم معتقد است: تعارضی عمیق میان علم و طبیعت‌گرایی وجود دارد و سازگاری ادعایی میان علم و طبیعت‌گرایی سطحی است.

معمولاً طبیعت‌گرایان مدعی هستند که طبیعت‌گرایی بخشی از جهان‌بینی علمی است و اعتقاد به ماوراء، نوعی خرافه‌پرستی است. اما طبیعت‌گرایان توضیح نمی‌دهند که چگونه علم از طبیعت‌گرایی حمایت می‌کند. آنها معمولاً به فیزیک کوانتوم یا نسبیت عام یا جدول تناوبی عناصر استناد نمی‌کنند، بلکه نظریه داروین را تضمین طبیعت‌گرایی می‌دانند (پلاتینینگا، ۲۰۱۱، ص ۳۰۷؛ همو، ۲۰۱۴).

پلاتینینگا معتقد است: طبیعت‌گرایی یک دین است؛ چون در نقش یک دین به پاسخ‌های اساسی می‌رسد؛ مانند اینکه آیا خدا وجود دارد؟ آیا انسان آزاد است؟ آیا انسان حیات پس از مرگ دارد؟ بنابراین طبیعت‌گرایی در قامت یک دین ظاهر شده و با ادیان خداپاور در رقابت است و با آنها درگیری جدی دارد (پلاتینینگا، ۲۰۱۱، ص ۳۱۱؛ همو، ۲۰۱۴). پلاتینینگا مدعی است: میان دین و علم تعارض وجود ندارد، ولی میان طبیعت‌گرایی و علم تعارضی عمیق است. اما او چگونه چنین ادعایی می‌کند؟

پلاتینینگا در سال ۱۹۹۱ مقاله‌ای منتشر کرد با عنوان «یک استدلال تکاملی علیه طبیعت‌گرایی» (پلاتینینگا، ۱۹۹۱a) که در آن دلیل خود را بیان می‌کند و در کتاب *تعارض واقعاً کجاست؟* نیز این دلیل را تکرار می‌کند. طبق دلیل او، همزمان نمی‌توان تکامل و طبیعت‌گرایی را پذیرفت. خلاصه دلیل او این است که ما در علم، به قوای معرفتی قابل اعتماد نیاز داریم. ما معمولاً قوای معرفتی خود را قابل اعتماد می‌دانیم. این اعتماد براساس خداپاوری موجه است؛ زیرا خداوند ما را بر صورت خود آفریده است و از جمله ویژگی‌های الهی که در ما نیز تعبیه شده، قدرت بر شناخت است. اما بنابر طبیعت‌گرایی و نظریه «تکامل» این قوا از طریق انتخاب طبیعی و جهش ژنتیکی تصادفی برای بقای ما پدید آمده‌اند. آیا می‌توان به این قوا اعتماد کرد؟ پلاتینینگا می‌گوید: احتمال قابل اعتماد بودن این قوا براساس طبیعت‌گرایی و تکامل هدایت‌ناشده بسیار کم است. اگر طبیعت‌گرایی و تکامل را باهم بپذیریم، یک ناقض برای این پیش‌فرض شهودی خودم دارم که قوای شناختی من قابل اعتماد هستند و به تبع آن، برای هر باوری که از طریق این قوا به دست آمده باشد؛ از جمله: درستی طبیعت‌گرایی و تکامل. بنابراین، اعتقاد به طبیعت‌گرایی و تکامل یعنی: قبول ناقض برای همین اعتقاد (پلاتینینگا، ۲۰۱۱، ص ۳۱۱-۳۱۶؛ همو، ۱۹۹۱a).

بررسی و جمع‌بندی

می‌توان دیدگاه دوم پلاتینینگا را عقب‌نشینی از موضع قبلی‌اش دانست. او در موضع جدیدش همه تلاش خود را به کار می‌گیرد تا نشان دهد علم و دین با یکدیگر تعارضی ندارند. در دیدگاه متقدم پلاتینینگا، منشأ تعارض علم و دین طبیعت‌گرایی روش‌شناختی معرفتی شد، ولی در دیدگاه متأخر گویا طبیعت‌گرایی روش‌شناختی مشکلی را ایجاد نمی‌کند. طبیعت‌گرایی روش‌شناختی تنها در دو جا (روان‌شناسی تکاملی و نقد تاریخی کتاب مقدس) موجب تعارض علم و دین می‌شود که آن هم به سبب اینکه شواهد مبنای خداپاور و طبیعت‌گرا متفاوت است، مشکلی برای دین ایجاد نمی‌کند. خداپاور می‌تواند بدون توجه به یافته‌های علمی که از روش طبیعت‌گرایانه به دست آمده‌اند، براساس شواهد مبنای خود به پژوهش علمی بپردازد و نتایج خاص خود را بگیرد.

البته شاید بتوان نقش طبیعت‌گرایی روش‌شناختی در رابطه علم و دین را در هر دو دیدگاه پلانتینگا یکسان دانست و فقط تفاوت را به مصادیق تعارض برگرداند؛ به این صورت که طبیعت‌گرایی روش‌شناختی اگر قید علم باشد و جزء شواهد مبنای آن قرار بگیرد، بالقوه می‌تواند برای باور دینی مشکل‌آفرین باشد. در دیدگاه اول، تکامل و فیزیک کلاسیک از مواردی بودند که چنین مشکلی ایجاد کردند، ولی در دیدگاه دوم این موارد جزء تعارض ادعایی محسوب می‌شوند و با دین سازگار معرفی می‌شوند و فقط روان‌شناسی تکاملی و نقد تاریخی کتاب مقدس ذیل موارد تعارض باقی می‌ماند.

در دیدگاه دوم هم، تعارضی که میان روان‌شناسی تکاملی یا نقد کتاب مقدس با دین وجود دارد، به‌همان تقریری که در دیدگاه اول مطرح شد، از طبیعت‌گرایی روش‌شناختی ناشی می‌شود؛ اما با این تفاوت که در دیدگاه اول بخش‌هایی از علم که با باور دینی متعارض بود، ناقص و مبطل آن نیز محسوب می‌شد. ولی در دیدگاه دوم، علم متعارض نمی‌تواند ناقص باور دینی باشد. به عبارت دیگر، طبیعت‌گرایی روش‌شناختی در دیدگاه اول موجب تعارض و تناقض باور دینی و گزاره علمی می‌شد، ولی در دیدگاه دوم فقط موجب تعارض می‌شود و تناقضی ایجاد نمی‌کند. در دیدگاه جدید، یک مسیحی می‌تواند یک دانشمند باشد و حتی در پژوهش علمی دستاوردهای متعارض با دینش داشته باشد، اما آنچه مهم است این است که این دستاورد متعارض، ناقص باور دینی نیست؛ زیرا براساس بخشی از شواهد مبنای این مسیحی به‌دست آمده و با توجه به بخش دیگری از شواهد مبنای او ممکن است یافته او نامحتمل باشد یا از احتمال کمتری برخوردار باشد.

از برخی عبارات پلانتینگا در دیدگاه جدیدش، برداشت می‌شود که او حتی مدافع طبیعت‌گرایی روش‌شناختی شده است و صرفاً با افزونه‌های متافیزیکی علم مشکل دارد. در نظریه «تکامل» همه سخن او این است که اعتقاد به هدایت‌ناشدگی تکامل و انتخاب طبیعی، افزونه متافیزیکی محسوب می‌شود و از حوزه علم خارج است. اگر هدایت‌ناشدگی بخشی از نظریه «تکامل» تلقی نشود، می‌تواند یک نظریه علمی باشد و علم تا زمانی که علم است و نتایج متافیزیکی از آن گرفته نمی‌شود، با دین سازگار است و با آن تعارضی ندارد. اما موضع اصلی پلانتینگا که خود بدان باور دارد، عدم قبول آن است، اگرچه بتوان به‌نوعی آن را با خداآوری سازگار دانست. او با استناد به سخنان بهی، خلقت نظام‌های پیچیده تقلیل‌ناپذیر را از طریق تکامل ناممکن می‌داند و طراح هوشمندی را در پیدایش این پیچیدگی‌ها دخیل می‌داند. دغدغه بهی این نیست که صرفاً دست هدایتگری را در پشت انتخاب طبیعی قرار دهد، بلکه او می‌خواهد جایگزینی برای تکامل ارائه دهد. پلانتینگا در مقام جدل، تکامل را با خداآوری سازگار می‌داند، ولی تکامل چیزی نیست که او به‌عنوان شیوه خلقت خداوند بپذیرد. سخن او این است که اگر علم نظریه «تکامل» را به‌عنوان شیوه پیدایش موجودات مطرح کند، خداآوری با آن مشکلی ندارد؛ زیرا خداوند می‌توانسته است این شیوه را برای خلقت برگزیند.

شاهد دیگر این سخن آن است که او در مقاله «علم و دین؛ چرا نزاع ادامه دارد؟»، سکولاریسم علمی را که به معنای حذف امور ماورائی در زندگی و اکتفا به یافته‌های علمی است، یکی از علل تداوم نزاع علم و

دین می‌داند، ولی سکولاریسم در علم را که با طبیعت‌گرایی روش‌شناختی مرتبط است با دین سازگار می‌داند. او می‌پذیرد که یک مؤمن می‌تواند از علم سکولار در زندگی خود استفاده کند؛ یعنی سکولاریسم در علم را بپذیرد و در عین حال سکولاریسم علمی را طرد کند؛ یعنی علم را برای اداره زندگی کافی نداند و به دین نیز مراجعه نماید (پلاتینینگا، ۲۰۱۰). این درحالی است که در دیدگاه اول، علم را به «شهر انسان» منتسب می‌کرد و در مقابل «شهر خدا» قرار می‌داد (همو، ۱۹۹۷).

یکی دیگر از وجوه تفاوت دو دیدگاه پلاتینینگا این است که او در دیدگاه اول، به دنبال نوعی علم دینی (علم آگوستینی) بود و مسیحیان را به پیگیری آن تشویق می‌کرد؛ اما در دیدگاه جدید سخنی از علم آگوستینی شنیده نمی‌شود و صرفاً در یک پانویس در کتاب **تعارض کجا واقع می‌شود؟** می‌گوید: امید دارد که بعداً به‌طور مفصل به آن بپردازد (پلاتینینگا، ۲۰۱۱، ص ۱۹۰)؛ اما تاکنون اثری از بازگشت او به علم آگوستینی مشاهده نشده است.

اما اشکال اصلی دیدگاه دوم این است که پلاتینینگا بیان نمی‌کند که اگر یک دانشمند متدین در پژوهش علمی به چیزی رسید که با باور دینی‌اش متعارض است، باید به کدام ملتزم باشد؟ درنهایت، روش علمی برای یک متدین معرفت‌زا هست یا خیر؟ اگر معرفت‌زاست در تعارض میان معرفت دینی و معرفت علمی تکلیف چیست؟ گفتن اینکه معرفت علمی ناقض باور دینی نمی‌شود، مشکلی را حل نمی‌کند و بلکه مشکل دیگری را اضافه می‌کند. اگر او بخواهد معرفت علمی را ترجیح بدهد، شواهد مبنای معرفت دینی اجازه این کار را نمی‌دهد و اگر بخواهد باور دینی را ترجیح بدهد، طبیعت‌گرایی روش‌شناختی به‌مثابه جزئی از شواهد مبنای معرفت علمی، پذیرش باور دینی را مجاز نمی‌داند. ممکن است گفته شود: چنین شخصی در فعالیت علمی براساس شواهد مبنای علم کار کند و در حوزه‌های مربوط به دین، به شواهد مبنای دین توجه نماید. چنین راه‌حلی علاوه بر اینکه به نوعی سکولاریته دچار است، باز هم مشکل را حل نمی‌کند. سرانجام مشخص نمی‌شود معرفت علمی صادق است یا معرفت دینی.

پلاتینینگا برای طرح چنین دیدگاهی، قاعدتاً به نظام معرفت‌شناختی خود مراجعه می‌کند که باور به خدا در آن نظام، پایه محسوب می‌شود و به سبب پایه بودن، همیشه بر معرفت علمی مقدم است؛ ولی دو ملاحظه در اینجا وجود دارد: اولاً، خود پلاتینینگا مدعی نیست که همه باورهای دینی پایه هستند، بلکه صرفاً درخصوص باور به خدا چنین ادعایی دارد و در نتیجه نمی‌تواند درباره شیوه خلقت خدا یا نوع خلقت انسان، به پایه بودن باور دینی متمسک شود. ثانیاً، پایه دانستن برخی از باورهای دینی مقبول همه متفکران دینی و غیردینی نیست و به همین سبب، شیوه او نمی‌تواند برای نحله‌های فکری دیگر کارایی داشته باشد. او باید دیگران را درخصوص موضع معرفت‌شناختی خود متقاعد کند تا آنها بتوانند دیدگاهش را درباره رابطه علم و دین بپذیرند و البته هر دیدگاهی درخصوص رابطه علم و دین چنین خصلتی دارد؛ زیرا با توجه به خصلت معرفتی علم و دین، هر موضعی درخصوص رابطه این دو به مبنای معرفت‌شناختی بازمی‌گردد.

- میربابور، سیدمصطفی و یوسف دانشور، ۱۳۹۶، «رابطه علم و دین در دیدگاه اول پلانتینگا»، *معرفت کلامی*، ش ۱۸، ص ۲۳-۴۲.
- Atran, Scott, 2002, *In Gods We Trust: The Evolutionary Landscape of Religion*, Oxford, Oxford University Press.
- Behe, Michael .J, 1996, *Darwin's Black Box: The Biochemical Challenge to Evolution*, 2nd Edition, New York, Free Press.
- Boyer, Pascal, 2002, *Religion Explained: The Evolutionary Origins of Religious Thought*, Reprint edition, Basic Books.
- Dawkins, Richard, 1986, *The Blind Watchmaker: Why the Evidence of Evolution Reveals a Universe Without Design*, Norton.
- Dennett, Daniel .C, 1992, *Consciousness Explained*, 1 edition, Back Bay Books.
- _____, 1995, *Darwin's Dangerous Idea: Evolution and the Meanings of Life*, First Edition, New York, Simon & Schuster.
- _____, 2006, *Breaking the Spell: Religion as a Natural Phenomenon*, First Edition, New York, Viking Adult.
- _____, 2017, *From Bacteria to Bach and Back: The Evolution of Minds*, First Edition, New York, W.W. Norton & Company.
- Dennett, Daniel .C, and Alvin Plantinga, 2011, *Science and Religion: Are They Compatible?*, OUP Usa.
- Draper, search, 2007, "Evolution and the Problem of Evil", In *Philosophy of Religion: An Anthology*, edited by Michael Rea and Louis P. Pojman, 5th Edition, p.207-19, Australia ; Belmont, CA: Cengage Learning.
- Gilkey, Langdon, 1961, "Cosmology, Ontology, and the Travail of Biblical Language", In *God's Activity in the World: The Contemporary Problem*, edited by Owen C. Thomas, p.194-205, Scholars Press.
- Hodge, Charles, 1874, *What is Darwinism?* Scribner, Armstrong.
- Kitcher, Philip, 2009, *Living with Darwin: Evolution, Design, and the Future of Faith*. 1th Edition, New York, Oxford University Press.
- Laplace, Pierre Simon, 2012, *A Philosophical Essay on Probabilities*, United States, Forgotten Books.
- Levenson, Jon .D, 1993, *The Hebrew Bible, the Old Testament, and Historical Criticism: Jews and Christians in Biblical Studies*, 1st edition, Louisville, Ky: Westminster John Knox Press.
- Plantinga, Alvin, 1968, *God and Other Minds: A Study of the Rational Justification of Belief in God*, Cornell University Press.
- _____, 1974, *God, Freedom, and Evil*, Wm. B. Eerdmans Publishing.
- _____, 1991a, "An Evolutionary Argument Against Naturalism", *Logos*, Anales Del Seminario de Metafísica, No.12, p.27-48.
- _____, 1991b, "Evolution, Neutrality, and Antecedent Probability: A Reply to VanTill and McMullin", *Christian Scholar's Review* 21 (1), p.80-109.
- _____, 1991c, "When Faith and Reason Clash: Evolution and the Bible", *Christian Scholar's Review* 21 (1), p.8-32.
- _____, 1996, "Science: Augustinian or Duhemian", *Faith and Philosophy* 13 (3), p.368-394.
- _____, 1997, "Methodological Naturalism, Part 1", *Origins and Design* 18 (1), p.18-27.
- _____, 2008, "What is 'Intervention'?" *Theology and Science* 6 (4), p.369-401.
- _____, 2009, "Games Scientists Play", In *The Believing Primate: Scientific, Philosophical, and Theological Reflections on the Origin of Religion*, edited by Michael Murray and Jeffrey Schloss, 139, Oxford University Press.

- _____, 2010, "Science and Religion: Why Does the Debate Continue?" In *Science and Religion in Dialogue*, p.299–316. Wiley-Blackwell.
- _____, 2011, *Where the Conflict Really Lies: Science, Religion, and Naturalism*, New York, Oxford University Press.
- _____, 2014, "Religion and Science." In *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, edited by Edward N. Zalta.
- Ruse, Michel, and Edward Wilson, 2005, "The Evolution of Ethics", In *Religion and the Natural Sciences: The Range of Engagement*, edited by James E. Huchingson, Reissue Edition, Wipf & Stock Pub.
- Strauss, David Friedrich, 1892, *The Life of Jesus*, Sonnenschein.
- Wilson, Edward, 2004, *On Human Nature, Revised edition*, Cambridge, Mass: Harvard University Press.

نوع مقاله: پژوهشی

ادله عقلی انکار تجرد نفس در کلام اسلامی؛ بررسی و نقد

احمد رضا کفرآشی / کارشناس ارشد فلسفه دین، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی

hasanusofian@gmail.com

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

دریافت: ۱۳۹۸/۰۹/۰۱ - پذیرش: ۱۳۹۹/۰۱/۲۴

چکیده

در طول تاریخ کلام اسلامی، همواره عده‌ای از متکلمان منکر تجرد نفس بوده‌اند. ایشان برای اثبات ادعای خود، به ادله متعددی، همچون نقد و بی‌اعتبار جلوه دادن ادله عقلی و نقلی اثبات تجرد نفس، ادله نقلی دال بر عدم تجرد نفس و نیز ادله عقلی عدم تجرد نفس متمسک شده‌اند. این پژوهش با استفاده از روش «توصیفی - تحلیلی»، صرفاً برخی از مهم‌ترین ادله عقلی انکار تجرد نفس مطرح شده در متون کلام اسلامی را بررسی می‌نماید. پس از تبیین ادله، صحت و میزان دلالت آنها تبیین و مشخص می‌شود که به سبب وجود اشکال‌های متعددی، از جمله مغالطی بودن برخی از استدلال‌ها، عدم دلالت اشتراک در صفات بر اشتراک در ذات، بی‌توجهی برخی از استدلال‌کنندگان به تقسیم مجردات به مجرد تام و غیرتام، در نظر نگرفتن غیرمادی بودن برخی صفاتی که به انسان نسبت داده می‌شود و اشکالات متعدد دیگر، نمی‌توان از استدلال‌های ارائه شده برای انکار تجرد نفس استفاده کرد.

کلیدواژه‌ها: انکار تجرد نفس، مادیت نفس، تجرد نفس، مادی‌انگاری، تجردگرایی.

در تاریخ تفکر اسلامی، اعم از شیعه و سنی کسانی بوده‌اند که به تجرد نفس به معنای مادی نبودن آن اعتقاد داشته‌اند. در مقابل، عده‌ای نیز منکر تجرد نفس بوده‌اند. فلاسفه اسلامی و عده‌ای از متکلمان به تجرد نفس انسانی اعتقاد دارند. در عین حال برخی از متکلمان، منکر تجرد نفس انسانی بوده، نفس انسان را مادی (به معنای چیزی که جسم یا جسمانی است) می‌دانند. از ابتدای شکل‌گیری مکاتب کلامی تا قبل از درهم آمیخته شدن فلسفه و کلام، مادی‌انگاری نفس - علی‌رغم اختلاف‌نظر متکلمان در تفسیر آن - تقریباً نظریه غالب بوده است. در زمان معاصر نیز متکلمان مکتب «تفکیک» از این عقیده دفاع می‌نمایند.

انکار تجرد نفس در کلام اسلامی به دو صورت تحقق یافته است: عده‌ای به‌طور کلی انسان را تک‌ساحتی می‌دانند. این دسته منکر وجود روح بوده و معتقدند: چیزی ورای این بدن به نام «نفس» وجود ندارد. ایشان به علت انکار اصل وجود ساحت دومی برای انسان، در زمره منکران بعد مجرد انسان قرار می‌گیرند.

صورت دوم انکار تجرد نفس به‌وسیله دوگانه‌انگاری رخ داده است که انسان را واجد دو ساحت مادی می‌دانند. این دسته علاوه بر وجود جسم مادی، ساحت دیگری نیز برای انسان قایل هستند. از این‌رو به سبب مادی دانستن نفس انسان در زمره منکران تجرد نفس قرار می‌گیرند. ایشان برای اثبات عقیده خود ادله عقلی و نقلی متعددی ارائه نموده‌اند. اینان با ادله عقلی مذکور گاه به صورت مستقیم و با تشکیل قیاس منطقی به اثبات مادیت نفس می‌پردازند و گاه با نقد و نفی ادله اقامه شده برای اثبات تجرد نفس، درصدد ابطال مجرد بودن نفس و اثبات مادیت آن برمی‌آیند.

با توجه به اینکه پژوهش‌هایی که تاکنون در این زمینه صورت گرفته است، صرفاً به بیان و بررسی ادله اثبات تجرد نفس پرداخته‌اند، ادله منکران تجرد نفس مورد بررسی و ارزیابی قرار نگرفته است. این پژوهش درصدد است صرفاً ادله مستقیمی را که گروه دوم از منکران تجرد نفس (یعنی دوگانه‌انگاران مادی‌گرا) برای انکار تجرد نفس اقامه نموده‌اند، نقد و بررسی کند. واکاوی ادله غیرمستقیم و نیز ادله نقلی انکار تجرد نفس را به مجال دیگر واگذار می‌کنیم.

مجرد و مادی

واژه «مجرد» اسم مفعول از «تجرید» است و همچنان که *ابن‌منظور* در این خصوص تصریح می‌کند: «التجریدُ التعرّیة من الثیاب»؛ تجرید به معنای برهنه بودن از لباس است (*ابن‌منظور*، ۱۴۱۴ق، ج ۳، ص ۱۱۶). از واژه «مجرد» نیز که به معنای «برهنه شده» است، این معنی به دست می‌آید که چیزی دارای لباس یا پوسته‌ای بوده که از آن کنده شده و برهنه گردیده است (مصباح یزدی، ۱۳۹۰، ج ۲، ص ۱۵۹).

ولی در اصطلاح فلاسفه «مجرد» مقابل «مادی» به کار می‌رود و مقصود از آن چیزی است که جسم و جسمانی نبوده، دارای خصوصیات و ویژگی‌های مادیات نباشد (همان).

ادله منکران تجرد نفس

متکلمان مذکور برای اثبات عدم تجرد نفس، ادله مستقیم متعددی اقامه نموده‌اند که در ادامه به برخی از مهم‌ترین آنها اشاره می‌کنیم:

۱. اتحاد مدرک کلیات و جزئیات

مدرک کلیات (یعنی نفس) مدرک جزئیات نیز هست.

مدرک جزئیات مادی است.

پس مدرک کلیات مادی است.

برای اثبات صغرای قیاس و واحد بودن مدرک کلیات و جزئیات، فارغ از تجرد یا مادیت آن می‌توان به نکات ذیل استناد نمود:

اولاً، انسان دارای ادراکات فراوان است که می‌تواند آنها را بر یکدیگر حمل نماید. برای حمل دو چیز بر یکدیگر نفس ابتدا هر دو طرف قضیه را تصور و ادراک می‌نماید، سپس بر یکدیگر حمل می‌کند. در موارد فراوانی انسان یک چیز جزئی را ادراک می‌کند، سپس از ادراک خود گزارش می‌دهد: «این حس من احساس درد بود». این گزارش بیانگر آن است که شخص علاوه بر درک احساسات جزئی خاص، ادراکات کلی نیز داشته و درد کلی را درک کرده است (رازی، ۱۴۰۷ق، ج ۷، ص ۵۰-۵۱؛ همو، ۱۴۱۱الف، ج ۲، ص ۳۳۱-۳۳۲؛ طوسی، ۱۴۰۵ق، ص ۳۸۱؛ حلّی، ۱۴۲۶ق، ص ۳۵۰؛ تفتازانی، ۱۴۰۹ق، ج ۳، ص ۳۰۶؛ صدرالمآلهین، ۱۳۸۰، ج ۸، ص ۲۲۱-۲۲۲؛ لاهیجی، بی‌تا، ج ۲، ص ۳۵۹؛ مصباح یزدی، ۱۳۹۳، ج ۱، ص ۴۴۰). پس نفس مدرک هر دو هست.

ثانیاً، علم بدیهی داریم که امور محسوس و نیز معقولات و مفاهیم کلی را درک می‌کنیم. حال مدرک آنها یا یک چیز است که هر دو را ادراک می‌کند یا واحد نیست؛ یعنی انسان دارای دو یا چند ذات کاملاً مجزاست که یکی مدرک کلیات است و دیگری مدرک جزئیات. ما علم حضوری به وحدت نفس انسان داریم و با یافت حضوری می‌یابیم که مدرک هر دو یک چیز واحد است (رازی، ۱۴۱۱الف، ج ۲، ص ۳۳۱-۳۳۲؛ صدرالمآلهین، ۱۳۸۰، ج ۸، ص ۲۲۱-۲۲۲).

همچنین برای نشان دادن صحت کبرای قیاس به نکات متعددی استناد شده است. برخی مدعی هستند که علم بدیهی و غیرقابل انکار داریم که جسم انسان جزئیات را ادراک می‌کند (رازی، ۱۴۱۱ب، ص ۵۴۲؛ همو، ۱۴۱۱الف، ج ۲، ص ۳۳۷؛ حلّی، ۱۴۲۶ق، ص ۳۵۰؛ تفتازانی، ۱۴۰۹ق، ج ۳، ص ۳۰۶؛ صدرالمآلهین، ۱۳۸۰، ج ۸، ص ۳۳۰؛ لاهیجی، بی‌تا، ج ۲، ص ۳۵۹؛ حسینی اردکانی، ۱۳۷۵، ص ۴۸۱؛ مصباح یزدی، ۱۳۹۳، ج ۱، ص ۴۷۸). برخی دیگر ادراک جزئیات توسط حیوانات فاقد نفس مجرد را نشانه مادی بودن مدرک جزئیات دانسته، چنین استدلال می‌کنند که اگر درک جزئیات توسط نفس مجرد بود، حیوانات جزئیات را درک نمی‌کردند، لیکن حیوانات جزئیات را درک می‌کنند. پس درک جزئیات توسط نفس مجرد نیست (رازی، ۱۴۱۱الف، ج ۲، ص ۳۳۸؛ تفتازانی، ۱۴۰۹ق، ج ۳، ص ۳۰۶؛ لاهیجی، بی‌تا، ج ۲، ص ۳۵۹).

عده‌ای دیگر مدعی‌اند اگر بدن مادی مدرک جزئیات نباشد، با از بین رفتن و یا مختل شدن کارایی یک عضو ادراک‌کننده، نباید ادراک مربوط به آن عضو به‌طور کلی از بین برود یا مختل شود. این درحالی است که ما می‌دانیم هرگاه عضوی نتواند به خوبی ادراک کند - مثلاً، چشم نتواند چیزی مشاهده کند - انسان ادراک مربوط به آن عضو را از دست خواهد داد (رازی، ۱۴۱۱الف، ج ۲، ص ۳۳۸؛ صدرالمآلهین، ۱۳۸۰، ج ۸، ص ۲۳۲). برخی دیگر نیز معتقدند: اگر نفس مجرد، مدرک جزئیات محسوس باشد، قرب و بعد و حضور و عدم حضور مدرک مادی برای نفس یکسان است. لیکن قرب و بعد و حضور و عدم حضور آن مدرک مادی برای نفس یکسان نیست. پس نفس مدرک جزئیات محسوس نیست (همان؛ مصباح یزدی، ۱۳۹۳، ج ۱، ص ۴۹۱).

بررسی دلیل اول

اولاً، بدیهی دانستن اینکه جسم انسان جزئیات را ادراک می‌کند، برخاسته از مغالطه «توسل به اکثریت» است و نمی‌توان با استناد به حکم اکثریت انسان‌ها به وقوع دیدن توسط چشم و مانند آن، این ادراکات را به اعضای مادی نسبت داد؛ زیرا ممکن است چنین احکامی بدون تحقیق و بررسی دقیق صادر شده باشد (رازی، ۱۴۱۱الف، ج ۲، ص ۳۴۱؛ صدرالمآلهین، ۱۳۸۰، ج ۸، ص ۲۳۰؛ مصباح یزدی، ۱۳۹۳، ج ۱، ص ۴۸۰-۴۸۱).

ثانیاً، بدیهی بودن وقوع ادراکات توسط اعضای مادی قابل‌خنده است. این‌گونه نیست که اکثریت انسان‌ها ادراکات مذکور را بالبداهه به اعضای مادی نسبت دهند. بله، عقل به دخالت - فی‌الجمله - اعضا حکم می‌کند، اما اینکه آیا این اعضا فاعل ادراک هستند و یا آلت ادراک، مطلبی نیست که با بدهات عقل قابل‌شناسایی باشد (رازی، ۱۴۱۱الف، ج ۲، ص ۳۴۱؛ صدرالمآلهین، ۱۳۸۰، ج ۸، ص ۳۳۱؛ مصباح یزدی، ۱۳۹۳، ج ۱، ص ۴۸۲-۴۸۱).

ثالثاً، در خصوص حیوانات نیز باید گفت: این استدلال مبتنی بر پیش‌فرض عدم برخوردار بودن حیوانات از نفس مجرد است، درحالی‌که این پیش‌فرض صحیح و قابل اثبات نیست (رازی، ۱۴۰۷اق، ج ۷، ص ۳۰۳) و صرف‌بعید شمردن چیزی نمی‌تواند مبنای یک دلیل فلسفی باشد (همو، ۱۴۱۱الف، ج ۲، ص ۳۴۲). علاوه بر این عده‌ای از متکلمان و فلاسفه قائل به‌وجود نفس مجرد برای حیوانات نیز هستند، هرچند درباره کیفیت تجرد نفس حیوانی تفاسیر متفاوتی ارائه شده است (ر.ک: صدرالمآلهین، ۱۳۸۰، ج ۸، ص ۴۲؛ فیاضی، ۱۳۸۹، ص ۱۸۶-۱۸۹).

پس با توجه به اشکالات مذکور، مقدمه دوم قابل‌پذیرش نیست و معتقدیم که مدرک حقیقی در جزئیات و کلیات نفس انسان است. نفس کلیات را بدون واسطه و جزئیات را با واسطه ابزارهای ادراکی مادی و جسمانی درک می‌کند. پس همان‌گونه که استفاده از عینک و سمعک به‌معنای بینا بودن عینک و شنوا بودن سمعک نیست، به‌کارگیری اعضای ادراکی توسط نفس نیز مستلزم مدرک بودن این اعضا نخواهد بود (مصباح یزدی، ۱۳۹۳، ج ۱، ص ۴۸۳-۴۸۴).

شاهد بر اینکه مدرک حقیقی در انسان نفس است، نه اعضای مادی و جسمانی، این است که اگر نفس نباشد اساساً ابزار ادراکی انسان چیزی را درک نمی‌کند. ولی نفس، چه در زمان تعلق به بدن و چه بعد از مفارقت از بدن،

بدون داشتن آلات جسمانی دارای ادراکاتی از قبیل ادراک کلیات و اموری همچون خود نفس است. پس اگر انسان چیزی را درک می‌کند، همگی به‌خاطر وجود نفس اوست (صدرالمتألهین، ۱۳۸۰، ج ۸، ص ۲۹۵-۲۹۶).

۲. اتصاف به صفات مادی

نفس به صفات مادی متصف می‌شود.

هر چیزی که به صفات مادی متصف شود، مادی است.

پس نفس مادی است (حلی، ۱۴۲۶ق، ص ۳۵۰؛ لاهیجی، بی‌تا، ج ۲، ص ۳۵۹).

صغرای استدلال گاه از گفت‌وگوهای روزمره انسان‌ها اقتباس می‌گردد، و گاه از ظاهر برخی آیات و روایاتی که درباره احوال نفس پس از مفارقت از بدن گزارش می‌دهند، اخذ می‌شود. در این مجال فقط صورت نخست صغرای قیاس را مطرح می‌کنیم:

در بسیاری حالات، انسان معروض عوارضی از قبیل «کم»، «وضع»، «این»، «حرکت» و «سکون» قرار می‌گیرد (مروراید، ۱۴۱۸ق، ص ۳۸؛ تهرانی، ۱۳۷۴، ص ۲۷۰) و توسط خود یا دیگران به صفاتی مادی، همچون مکان داشتن، حرکت کردن، ایستادن، دیدن، شنیدن، خوردن، آشامیدن و لمس کردن متصف می‌شود. اگر موصوف این صفات را نفس بدانیم باید مادی بودن نفس را نیز بپذیریم. اما اگر این صفات را متعلق به بدن بدانیم، استدلال فوق دلالتی بر مادی بودن نفس نخواهد داشت.

جسم انسان موصوف این صفات نیست؛ زیرا اولاً، بدیهی است هنگامی که انسان این صفات را به خود نسبت می‌دهد، درواقع موصوف آنها همان نفس انسان است (رازی، ۱۴۰۷ق، ج ۷، ص ۴۵-۴۸؛ همو، ۱۹۸۶، ج ۲، ص ۳۴؛ تهرانی، ۱۳۷۴، ص ۲۶۰). ثانیاً، انسان در عین اینکه صفات مذکور را به «من» نسبت می‌دهد از بدن غافل است و توجهی به آن ندارد، درحالی که اگر آن صفات به بدن نسبت داده می‌شد، غفلت از آن معنا نداشت.

برای اثبات مقدمه دوم و لزوم سنخیت بین صفت و موصوف ادعا شده است که هر کسی به صورت بدیهی می‌داند اگر چیزی مادی نباشد نمی‌توان صفات مادی به آن نسبت داد. علاوه بر آن، قاعده سنخیت قابلیت تعمیم دارد و در حالات دیگری، همچون صفت و موصوف نیز جریان می‌یابد (زنوزی، ۱۳۷۸، ج ۲، ص ۱۵۶). مقتضای قاعده «سنخیت در صفت و موصوف» این است که اگر موصوفی مادی باشد به صفات مادی متصف شود، و اگر مجرد است فقط می‌توان صفات مجرد را به او نسبت داد.

بررسی دلیل دوم

نسبت دادن صفات مادی به چیزی لزوماً به معنای مادی بودن موصوف نیست؛ زیرا گاه شدت علاقه و ارتباطی که میان نفس و بدن وجود دارد موجب می‌شود که صفات بدن و جسم مادی به نفس غیرمادی نسبت داده شود. همچنین بر فرض که موصوف آن صفات را نفس بدانیم، این اتصاف با عنایت به غیرتام بودن تجرد نفس است؛

زیرا نفس برخلاف مجردات تام، با اینکه بالذات مجرد است، ولی برای انجام افعال مادی خود، به بدن نیاز دارد و به آن تعلق می‌گیرد. درواقع، بدن، آلت و ابزار نفس محسوب می‌شود که با تصرف و تدبیر در آن، افعال مادی خود را انجام می‌دهد (ابن‌سینا، ۱۴۰۴ الف، ج ۲، ص ۲۰۳).

به سبب وجود چنین ارتباط تعلقی و تصرفی، می‌توان ادعا نمود که فاعل همه افعال انسان اولاً و بالذات نفس است، و ثانیاً و بالعرض بدن فاعل آنها محسوب می‌شود. بنابراین، اینکه انسان این صفات را به نفس نسبت می‌دهد، به این علت نیست که انسان نفس خود را جوهری مادی می‌داند، بلکه به این علت است که فاعل حقیقی را نفس می‌داند. درواقع این صفات دو فاعل در طول یکدیگر دارند که می‌توان آنها را به هر دو نسبت داد. به این اعتبار که فاعل حقیقی و اولاً و بالذات آن افعال نفس انسان است، می‌توان آن را به نفس نسبت داد و از آن نظر که فاعل بالمباشر آنها بدن است، می‌توان به بدن نسبت داد. چنین انتسابی موجب مادی دانستن نفس نمی‌شود (صدرالمتألهین، ۱۳۶۶ ب، ج ۳، ص ۳۲۶-۳۲۷).

۳. تجرد نفس به معنای تساوی آن با تمام ابدان

اگر نفس مجرد باشد نسبت آن به تمام بدن‌ها مساوی است. لیکن نسبت نفس به تمام بدن‌ها مساوی نیست. پس نفس مجرد نیست.

این دلیل به دو پرسش اساسی قابل تحلیل است:

اول اینکه اگر نفس را جوهری مجرد بدانیم، چون یکی از خواص جوهر مجرد این است که نسبتش با تمام مادیات و اجسام یکسان است، باید بپذیریم که نسبت آن با بدن‌های متعدد یکسان است. به همین سبب، برای تعلق نفس به بدنی خاص مرجح لازم است تا با کمک آن بتواند از میان بدن‌های متعدد، یکی را برگزیند و از آن به‌عنوان ابزار رسیدن به کمالات خود استفاده کند. آیا این تعلق متأثر از وجود مرجحی است یا ترجیح بلامرجح است؟ (آشتیانی، ۱۳۸۱، ص ۱۶۴؛ عبودیت، ۱۳۸۸، ج ۳، ص ۲۸۸).

پرسش دوم این است که آیا ممکن نیست در اثنای تدبیر، این بدن خاص را رها کند و به بدن دیگر منتقل شود و تدبیر و تصرف آن را برعهده گیرد؟

بررسی دلیل سوم

تا قبل از ملاصدرا براساس روحانیه الحدوث بودن نفس و مادیت آن در مقام فعل به آن پاسخ داده می‌شد؛ به این صورت که ابن‌سینا معتقد بود: بر اثر فعل و انفعال بین عناصر بدن، درجه گرمی و سردی، خشکی و رطوبت، عناصر اربعه به متعادل‌ترین حالت ممکن می‌رسد و مزاج مناسب حاصل می‌شود. با فراهم آمدن مزاج مناسب موانع وجود نفس در بدن از بین می‌رود (ابن‌سینا، ۱۳۸۲، ص ۱۲۳-۱۲۴؛ یوسفی، ۱۳۸۷، ص ۷۲-۷۳) و زمینه برای افاضه نفس و تخصیص آن به بدنی خاص فراهم می‌شود (ابن‌سینا، ۱۳۶۳، ص ۱۰۷-۱۰۸)؛

لاهیجی، بی تا، ج ۲، ص ۳۵۹؛ عبودیت، ۱۳۸۸، ج ۳، ص ۱۵ و ۳۴-۳۵). با آماده شدن بدن، حدوث نفس از ناحیه مفارقات برای او واجب و فوری می شود. در این هنگام واهب الصور، نفس را فوراً به بدن افاضه می کند. پس حصول مزاج مناسب و آمادگی بدن موجب اختصاص نفس به بدن خاص و انصراف آن از سایر اجسام و بدن های دیگر می شود (ابن سینا، ۱۴۰۴، ص ۶۷ و ۱۱۰؛ همو، ۱۴۰۴، الف، ج ۲، ص ۲۰۸). پس چون هر نفسی نمی تواند به صورت اتفاقی به هر بدنی تعلق بگیرد (همو، ۱۴۰۴، الف، ج ۲، ص ۲۰۰)، تعلق نفس به بدن دیگری غیر از بدنی که مستعد دریافت آن است، چه در ابتدای تعلق و چه در ادامه تعلق، امری ناممکن است. از این رو حلول نفس دیگری به جای نفس قبلی نیز ممتنع است.

ملاصدرا معتقد است: این پاسخ ناکارآمد است و توان پاسخ گویی به پرسش های مذکور را ندارد (صدرالمتألهین، ۱۳۸۰، ج ۸، ص ۳۸۵). وی مجرد دانستن نفس هنگام حدوث را، به گونه ای که در وجودش هیچ نیازی به بدن نداشته و صرفاً به خاطر شوقی که به کمالات خود داشته است در بدن تصرف می کند، صحیح نمی داند. اساساً یک جسم فقط می تواند مرتجع حدوث یک واقعیت جسمانی باشد و ممکن نیست ماده ای مستعد و شرط وجود جوهر مجرد و مستقل از همه مواد و اجسام و احوال و عوارض آنها باشد (صدرالمتألهین، ۱۳۸۰، ج ۸، ص ۱۱-۱۳ و ۳۸۳-۳۸۵). او تلاش می کند براساس حرکت جوهری و جسمانیة الحدوث بودن نفس به این سوالات پاسخ مناسبی ارائه دهد. از نظر ملاصدرا اگر نفس از صورت جسمانی تکون یافته باشد، یعنی جسمانیة الحدوث باشد، ترجیح بلامرتجع روی نمی دهد (عبودیت، ۱۳۸۸، ج ۳، ص ۲۹۷).

جواهر گاه به صورت دفعی دچار تغییر می شوند. گاهی نیز تغییر در جواهر به صورتی است که جوهر به صورت تدریجی و پیوسته دچار تغییر می شود. مشائیان قائل به وجود تغییرات نوع اول در جواهر هستند که دفعی و به شکل کون و فساد رخ می دهد. از نظر ملاصدرا تغییرات در جواهر به نحو کون و فساد دفعی نیست، بلکه به نحو حرکت تدریجی و سیلان جوهر است (فیاضی، ۱۳۸۹، ص ۲۵۷-۲۵۹). نفس نیز با حرکت جوهری اشتدادی که حرکتی متصل و به هم پیوسته است، به وجود می آید. مقصود از «حرکت جوهری اشتدادی» نفس این است که نفس انسانی واقعیت جوهری بسیط ممتدی است (همان، ص ۱۸۸-۱۸۹) که اجزایی فرضی دارد که به نحو پیوسته و متصل یکی پس از دیگری حادث می شوند.

در این گونه به وجود آمدن نفس، مرحله نفسانیت این واقعیت سیال - در واقع - همان ادامه مراحل قبلی است که خود ادامه مرحله ای است که این واقعیت صورتی جسمانی بوده است. از این رو ذاتاً به یکدیگر متصل و بر یکدیگر مرتب هستند، بدون آنکه در میان این توقف، فاصله و جهشی باشد. به همین سبب، با تحقق زمینه لازم ممکن نیست زوال صورت جسمانی، جانشینی جز جواهر میانی، و زوال این جواهر جایگزینی جز نفس در پی داشته باشند. بنابراین در پی هم موجود شدن آنها ترجیح بلامرتجع نیست (عبودیت، ۱۳۸۸، ج ۳، ص ۲۹۷-۳۰۴).

طبق دیدگاه ملاصدر/ اضافه شدن نفس به بدن، ذاتی وجود نفس و مقوم آن است؛ بدین معنا که نفس بدون بدن و تدبیر آن، امکان وجود نخواهد داشت. وجود نفس هنگامی معنا دارد که به تدبیر بدن اشتغال داشته باشد (صدرالمآلهین، ۱۳۸۰، ج ۸، ص ۱۲-۱۳). چون چنین اضافه‌ای مقوم ذات نفس است، پس همانند اضافه پدری و پسری یا اضافه پادشاه نسبت به مملکت نیست که در صورت معدوم شدن اضافه، وجود مضاف همچنان به حال خود باقی بماند. درواقع نوع اضافه‌ای که بین پدر و پسر و پادشاه و مملکت و کشتی و کشتیان وجود دارد، اضافه‌ای است که بعد از تمامیت وجودشان بر آنها عارض شده، اما اضافه نفسیت نحوه وجود خاص نفس است. در چنین مواردی انعدام اضافه، انعدام مضاف را در پی خواهد داشت (همو، ۱۳۶۰، ص ۱۴۵-۱۴۶).

پاسخ سؤال دوم نیز براساس مبانی و نظرات ملاصدر/ بسیار واضح است. براساس حرکت جوهری، چون مراحل حرکت جوهری از صورت جسمانی تا مرحله نفسانیت این واقعیت سیال پشت سر هم هستند و هر مرحله‌ای ادامه مرحله قبلی خود است، از این رو ذاتاً به یکدیگر متصل و مترتب بر هم هستند (عبودیت، ۱۳۸۸، ج ۳، ص ۲۹۷-۳۰۴). به همین سبب، اساساً جدا شدن نفس از این بدن و تعلق آن به بدن دیگری معنا ندارد.

۴. علم به نفس

منکران تجرد نفس از علم انسان به نفس خود کمک گرفته، تقاریر متفاوتی از آن برای انکار تجرد نفس انسانی ارائه نموده‌اند. برخی با انکار علم انسان به مجردات، مدعی شده‌اند علی‌رغم اینکه انسان به ذات خود علم دارد، ولی نمی‌تواند به موجود مجرد علم پیدا کند. پس نفس انسان مجرد نیست (حلی، ۱۴۲۶ق، ص ۳۵۰). برخی دیگر با اثبات بدهت علم به نفس، منکر تجرد نفس شده‌اند.

این دلیل به دو شکل متفاوت تقریر شده است. برخی با نفی بدهت علم به مجرد و برخی دیگر با نفی اصل علم ما به موجود مجرد به انکار تجرد نفس پرداخته‌اند.

تقریر اول: نفی بدهت علم به مجرد

برخی با نفی بدهت علم به مجردات، به انکار تجرد نفس پرداخته‌اند. ایشان برای اثبات مدعای خود چنین استدلال می‌کنند:

هر نفسی معلوم بدیهی است.

هیچ مجردی معلوم بدیهی نیست.

پس هیچ نفسی مجرد نیست.

علم ما به صفات نفس از روشن‌ترین اقسام علوم بدیهی و غیرقابل خدشه است. علم به صفت چیزی مستلزم علم به ذات آن است؛ زیرا هرگاه صفتی را برای موصوفی همچون نفس اثبات می‌کنیم - درواقع - وجود موصوف را نیز اثبات کرده‌ایم؛ زیرا ثبوت حکمی برای چیزی فرع بر ثبوت وجود مثبت له است. پس اگر کسی چنین گزارش

دهد که من می‌بینم؛ قبل از اثبات اتصاف نفس به چنین صفاتی، وجود ذاتی را که موصوف این صفات باشد (یعنی نفس را) نیز اثبات نموده است. چون علم ما به ثبوت صفات مذکور برای نفس بدیهی است، در نتیجه علم به اصل وجود نفس نیز بدیهی است. اما این نفس بدیهی‌الوجود یا مادی است - یعنی همین بدن مادی - یا جزئی از این بدن است، یا اینکه موجودی مجرد، غیرمادی و متمایز از بدن انسان است. نفس نمی‌تواند موجودی مجرد باشد؛ زیرا اثبات موجود مجرد، بدیهی نیست و نیازمند استدلال است، درحالی‌که وجود نفس، بدیهی و بی‌نیاز از استدلال است. پس نفس بدیهی‌الوجود، موجودی مادی و غیرمجرد است (رازی، ۱۴۰۷ق، ج ۷، ۴۳-۴۵).

تقریر دوم: نفی علم به مجرد

برخی با نفی اصل علم ما به موجود مجرد، به انکار تجرد نفس پرداخته‌اند. ایشان برای اثبات ادعای خود چنین استدلال می‌کنند که اگر نفس انسان مجرد باشد نمی‌توان صفتی را به آن نسبت داد. لیکن ما صفاتی را به نفس نسبت می‌دهیم. پس نفس مجرد نیست.

همه ما انسان‌ها افعال و صفات گوناگونی را به خودمان نسبت می‌دهیم، چون نسبت دادن صفتی به موصوفی نیازمند شناخت قبلی ما از موصوف است. تنها در صورتی می‌توان صحت این اسنادات را پذیرفت که قبول کنیم یا ما به شیء مجرد علم داریم و بدین‌روی به آن صفاتی را نسبت می‌دهیم، یا اینکه حقیقت انسان که موصوف این صفات و افعال است، مادی بوده و مجرد نیست. ما به شیء مجرد علم نداریم، پس باید شق دوم را بپذیریم (فاضل مقداد، ۱۴۰۵ق، ص ۳۸۹).

بررسی دلیل چهارم

در اینجا به هر دو استدلال پاسخ می‌دهیم:

نقد اول: عدم بداهت علم به ماهیت نفس

اگر منظور از علم بدیهی به نفس، علم به وجود نفس است، ما هم چنین چیزی را قبول داریم و معتقدیم: اصل وجود نفس و بداهت آن با براهین متعدد اثبات می‌شود، اما اگر منظور از علم بدیهی علم به «ماهیت» نفس باشد، در این صورت نمی‌توانیم چنین علمی را بدیهی بدانیم؛ زیرا یکی از ویژگی‌های علم بدیهی این است که درباره آن اختلاف‌نظر وجود نداشته باشد، درحالی‌که اگر علم بدیهی به ماهیت نفس وجود داشته باشد، در تجرد یا جسمانی بودن آن هیچ تردید و نزاعی رخ نمی‌داد؛ زیرا تجرد به ماهیت مربوط می‌شود، نه وجود (حلی، ۱۴۲۶ق، ص ۳۵۱).

نقد دوم: علم لازم برای صحت اسناد

در پاسخ کسانی که منکر اصل علم به نفس شده‌اند می‌توان گفت: مقصود از علم لازم برای صحت اسناد چیست؟ علم به وجود نفس یا علم به ماهیت آن مقصود است؟ آیا علم تفصیلی لازم است یا علم اجمالی نیز کافی است؟

اگر مقصود علم به وجود نفس باشد، چنین علمی را همه دوگانه‌انگاران مادی‌گرا و غیرمادی‌گرا دارند. همگی وجود جوهری مفارق از بدن را می‌پذیرند.

اگر مقصود علم به ماهیت باشد نیز در این باره باید گفت: اولاً، هرچند علم تفصیلی به آن نداریم، ولی علم اجمالی به ویژگی‌های نفس برای نسبت دادن صفاتی به آن کافی است. همچنان‌که علی‌رغم عدم علم به ذات و ماهیت خداوند، صفات فراوانی را به خداوند نسبت می‌دهیم. اگر علم تفصیلی به ماهیت لازم بود، اساساً نباید هیچ‌گونه صفتی را به خدا نسبت می‌دادیم، درحالی‌که اسما و صفات فراوانی به خدا نسبت داده می‌شود. دربارهٔ نفس نیز به میزانی که بتوان برخی صفات را بدان نسبت داد، شناخت اجمالی داریم.

ثانیاً، پذیرش چنین عقیده‌ای به این معناست که ما موجود بودن را - که یکی از صفات است - نتوانیم به هیچ چیزی نسبت دهیم؛ زیرا برای نسبت دادن صفت «موجود» لازم است که از قبل، وجود و ماهیت موصوف را کاملاً شناخته باشیم، درحالی‌که چنین نیست و ما با نسبت دادن وجود به آن شیء، اصل وجودش را اثبات می‌کنیم.

نقد سوم: تجرد برخی صفات

برخی از صفاتی که به نفس نسبت داده می‌شود (همچون تفکر، تخیل، یادآوری مسائل مربوط به گذشته) مجرد هستند. اگر ما علم به مجردات نداشته باشیم، اساساً درک این صفات هم برایمان مشکل است. پس علم به مجردات نیز داریم.

۵. انکار مجرد ماسوی‌الله

یکی از مهم‌ترین ادله منکران تجرد نفس این است که هیچ موجود مجردی غیر از خداوند وجود ندارد و خداوند یگانه‌موجود مجرد غنی بالذات و قدیم است. هرچه ماسوی‌الله وجود دارد، همگی مادی، مکانمند یا قائم و حلول‌کننده در شیء مکانمند هستند (رازی، ۱۹۸۶، ج ۱، ص ۲۳).

منکران تجرد نفس برای اثبات این ادعای خود، گاه وجود موجود مجردی غیر از خدا را موجب تساوی با خدا در ذات می‌دانند و گاه از عدم یافت دلیل برای وجود چنین موجودی سخن می‌گویند و گاه جمع شدن ممکن‌الوجود و مجرد بودن را برنمی‌تابند و آن را غیرقابل تحقق می‌دانند. در ادامه به بیان ادله انکار موجود مجرد ماسوی‌الله می‌پردازیم:

ادله انکار وجود مجرد ماسوی‌الله

دلیل اول: وجود مستلزم تساوی با ذات خدا

اگر موجودی را فرض کنیم که نه جسم است و نه جسمانی، نه مکان دارد و نه حال در شیء مکانمند است، لازم می‌آید با خداوند متعال در ذات مساوی باشد، و حال آنکه ادله عقلی و نقلی قطعی فراوانی وجود دارد که هرگونه

مثل برای خداوند را نفی می‌کند. این دلیل با تقریرهای متفاوتی در متون کلامی یافت می‌شود. در برخی از آنها به اجمال بیان شده که لازمه تجرد نفس انسانی، اتحاد یا تساوی انسان با ذات خداست. برخی نیز به توضیح چگونگی به‌وجود آمدن این تساوی پرداخته، لوازم غیرقابل پذیرش آن را برمی‌شمارند؛ همچون: ترکیب در ذات خداوند، تشبیه مخلوقات به خداوند، شریک بودن موجودات در ذات با خدا (فاضل مقداد، ۱۴۰۵ق، ص ۲۷)، وجود نقص یا ترکیب در ذات خداوند (صدرالمآلهین، ۱۳۶۶الف، ج ۴، ص ۱۰۸)، ازلی، قدیم، غنی بالذات بودن انسان و از بین رفتن نیاز او به خداوند (قزوینی، ۱۳۸۹، ص ۱۷۴-۱۷۷؛ موسوی، ۱۳۸۲، ص ۳۷۸؛ ارشادی‌نیا، ۱۳۸۶، ص ۳۹۶-۴۱۷)، تساوی خدا با سایر موجودات در ذات و ماهیت و در نتیجه تبدیل شدن واجب‌الوجود به ممکن‌الوجود یا ممکنات به واجب‌الوجود (رازی، ۱۹۸۶، ج ۱، ص ۲۲؛ همو، ۱۴۰۷ق، ج ۷، ص ۲۵).

دلیل دوم: فقدان دلیل مرجح وجود نفس مجرد

دومین دلیل برای نفی وجود هرگونه موجود مجردی غیر از خدا این است که انسان‌ها از طریق حواس خود علم بدیهی به‌وجود موجودات مکانمند و نیز صفاتی که به موجود مکانمند وابسته‌اند، دارند. اثبات وجود چیزی فراتر از این دو، در صورتی امکان دارد که یا وجودش بدیهی باشد و یا دلیلی برای اثبات آن وجود داشته باشد. این درحالی است که وجود چنین موجودی بدیهی نبوده، دلیلی برای اثبات وجود موجود مجردی غیر از خداوند در دسترس ما نیست (همان، ص ۲۵-۲۸).

بررسی دلیل پنجم

هیچ کدام از ادله‌ای که برای انکار موجود مجرد ماسوی‌الله اقامه شده، توان اثبات مدعی را ندارند.

نقد دلیل اول: عدم دلالت بر تساوی در ذات

اولاً، وجود صفات سلبی موجب تساوی و اشتراک در ذات نمی‌شود. هرچند ممکن است دو ذات در چند صفت شبیه هم باشند، ولی هرکدام واجد حقیقت مخصوص به خود هستند که موجب تمایز آنها از یکدیگر می‌شود (همان). اساساً اشتراک در صفات، اعم از سلبیه یا ایجابیه، موجب اشتراک و تساوی در ذات نیست. نمی‌توان مدعی شد که اگر دو شیء در تجرد - که سلب محض است - با هم مشترک بودند، لزوماً در ذات دارای تساوی و اتحاد هستند (رازی، ۱۴۲۰ق، ج ۴، ص ۱۲۷؛ صدرالمآلهین، ۱۳۶۶الف، ج ۴، ص ۱۰۸؛ فاضل مقداد، ۱۴۰۵ق، ص ۲۷)؛ زیرا اگر اشتراک در صفات سلبیه موجب اشتراک در ذات و تماثل شود، لازم می‌آید که تمام اشیای گوناگونی که در اطراف ما وجود دارند نیز مثل هم و متمائل باشند؛ زیرا هر دو چیزی را که در نظر بگیریم، باوجود داشتن تفاوت‌های فراوان، در اوصاف سلبی متعددی با هم مشترک هستند (رازی، ۱۴۰۷ق، ج ۷، ص ۲۶؛ همو، ۱۴۲۰ق، ج ۲۱، ص ۴۰۵؛ طوسی، ۱۴۰۵ق، ص ۱۴۲؛ حلی، ۱۴۱۹ق، ج ۲، ص ۴۱۱؛ مجلسی، ۱۴۰۴ق، ج ۶، ص ۳۴۱).

علاوه بر آن به اعتقاد ملاصدرا سلب امکان، صفت ذاتی خداست و صفاتی که در این استدلال بدان‌ها اشاره شده، همگی از لوازم سلب امکان و جزء لوازم عامه وجود خداوند هستند. اشتراک در لوازم عامه موجب اشتراک در ملزومات نمی‌شود.

ثانیاً، اگر ادعای شما مبنی بر دلالت اشتراک در صفات بر اشتراک در ذات صحیح باشد، لازمه‌اش آن است که نباید کلمه «موجود» را برای غیر خدا به کار برد. بر این اساس غیر خدا نباید موجود باشد؛ زیرا اگر چیزی موجود باشد، در موجودیت مثل خدا می‌شود، ولی باید به‌خاطر دوری از تشبیه، موجودیت ماسوی‌الله را انکار کرد (فیاضی، ۱۳۸۹، ص ۲۰۰).

نقد دلیل دوم: عدم‌الوجدان لایدل علی عدم الوجود

این ادعا که دلیلی برای اثبات وجود موجود مجردی غیر از خداوند در دسترس نیست، غلط است؛ زیرا «عدم‌الوجدان لایدل علی عدم الوجود»؛ یعنی اینکه برای وجود یافتن چیزی نیازمند دلیل هستیم، ولی دلیلی نیافتیم، نشانه نبود دلیل و در نتیجه عدم جواز وجود آن نخواهد بود. لزوم دلیل برای ثبوت چیزی، متمایز از اقامه دلیل بر نفی وجود آن است (رازی، ۱۴۰۷ق، ج ۷، ص ۲۸). علاوه بر آن ادله قطعی عقلی و نقلی در اختیار داریم که وجود موجودات مجرد دیگری غیر از خداوند - از جمله نفس انسانی - را اثبات می‌کند (ر.ک: رازی، ۱۴۱۱الف، ج ۲، ص ۳۴۵-۳۸۳؛ صدرالمآلهین، ۱۳۸۰، ج ۸، ص ۲۶۰-۳۰۸؛ فیاضی، ۱۳۸۹، ص ۲۰۰-۲۳۹).

۶. تجرد یعنی بی‌نیازی به آلات و ابزار

جوهر مجرد در تماس با شیء مکانمند قرار نمی‌گیرد. پذیرش تجرد نفس مستلزم آن است که هر کسی بتواند بدون اینکه با شیء مادی تماس داشته باشد، آن را حرکت داده، جابه‌جا کند؛ زیرا اگر نفس قادر به انجام چنین کاری در خصوص بدن است، باید بتواند هر چیز دیگری را نیز که همانند بدن قابلیت حرکت کردن و جابه‌جا شدن دارد، بدون برقراری تماس مستقیم یا غیرمستقیم حرکت دهد؛ زیرا بین بدن و سایر اشیای مادی تمایزی از این حیث وجود ندارد و همه قابلیت دریافت این تأثیر از نفس را دارند، و حال آنکه هر کسی بالوجدان می‌یابد که نمی‌تواند هیچ چیزی را بدون برقراری تماس با آن انتقال دهد. پس نفس برای جابه‌جایی اشیاء، نیازمند برقراری تماس با آنهاست. هر چیزی که با اشیای مادی تماس برقرار نماید، مادی است. پس نفس هم مادی است (رازی، ۱۴۰۷ق، ج ۷، ص ۵۴).

بررسی دلیل ششم

این اشکال بر اثر خلط در انواع تجرد رخ داده است. فلاسفه مجردات را به دو نوع تام و ناقص تقسیم می‌کنند. دسته اول جواهری هستند که از آنها به «عقول یا مجرد تام» تعبیر می‌کنند. ویژگی این قسم از مجردات آن

است که هم ذاتاً و هم فعلاً مجرد هستند؛ یعنی علاوه بر اینکه در ذاتشان ماده‌ای وجود ندارد، در انجام کارها به ماده و ابزاری مادی احتیاج ندارند.

دومین نوع از مجردات، نفس است. نفس جوهری ذاتاً مجرد است؛ یعنی در اصل ذاتش جسم یا امری جسمانی نیست. فعلاً مادی است؛ یعنی در مقام عمل و فعل، به ماده (بدن) وابسته است و کارهای ادراکی و تحریکی خود را به وسیله ابزار مادی انجام می‌دهد. نفس بدون بدن نمی‌تواند کاری انجام دهد. رابطه میان نفس و بدن به‌گونه‌ای است که نفس بدون واسطه در آن تصرف می‌کند و تدبیر بدن را به عهده دارد.

این‌گونه نیست که شیء مجرد نباید در ارتباط و تماس با شیء مادی و مکانمند قرار گیرد. بله، اگر نفس یک نوع از مجردات تام و عقول بود که به هیچ عنوان تعلق و وابستگی ذاتاً و فعلاً به ماده نداشت، چنین ادعایی دربارهٔ نفس صحیح بود، ولی نفس فعلاً مادی است و برای انجام افعال خود با اشیای مادی تماس برقرار می‌کند، و این تماس دلالتی بر مادیت نفس ندارد.

۷. سؤال از انسان

از هر کسی دربارهٔ انسان سؤال کنیم که «انسان چیست؟» در پاسخ این سؤال با یکی از دو پاسخ ذیل مواجه خواهیم شد: برخی انسان را به «حیوان ناطق» تعریف می‌کنند و برخی دیگر به این بدن و جسم مادی خود اشاره نموده، می‌گویند: انسان همین بدن و هیكل مخصوص است.

حکما انسان را به «حیوان ناطق»، یعنی «جوهر جسمانی تغذیه‌کننده، دارای رشد و نمو، تولید مثل، احساس و ادراک و قوهٔ نطق» تعریف می‌کنند. در این تعریف، صفات شش‌گانه‌ای برای انسان برشمرده‌اند که عبارت‌اند از: متغذی، نامی، مولد، حساس، متحرک بالاراده و ناطق - که همگی صفات جوهر جسمانی هستند - هر چیزی که به این صفات متصف باشد جسمانی است؛ زیرا بین صفت و موصوف تناسب وجود دارد.

پاسخ دیگر اشاره به جسم و هیكل محسوس است؛ یعنی اگر از کسی سؤال شود که انسان چیست؟ در پاسخ با اشاره به همین بدن مادی، مدعی می‌شود که انسان همین بدن محسوس مشارئیه من است. خطاب‌هایی که در شرع مقدس وارد شده، اعم از ثواب، عقاب، امر و نهی، برخورداری بهشتیان از نعمت‌های مادی و جسمانی و عذاب‌های دردناک جسمانی و مادی که خداوند برای اهل دوزخ مطرح می‌نماید، همگی موجب می‌شوند که عقل انسان حکم کند انسان چیزی بیش از همین هیكل مخصوص و بدن مادی مشارئیه نیست. اگر انسان چیزی فراتر از این بود باید ثواب و عقاب و امر و نهی همگی متوجه آن می‌شد (همان، ص ۵۶).

بررسی دلیل هفتم

ما نیز وجود چنین پاسخ‌هایی را در رابطه با سؤال از حقیقت انسان می‌پذیریم. اما پذیرش این پاسخ‌ها دلیلی بر مادی دانستن حقیقت انسان نیست؛ زیرا:

اولاً، همه صفاتی که در تعریف انسان به آنها اشاره شده است، مادی نبوده تا براساس آن ادعا شود موصوف آنها نیز مادی است، بلکه صفات مذکور دو دسته هستند که اشاره به دو بُعد مادی و مجرد انسان می‌کنند. آن دسته از صفاتی که جنس قریب تعریف انسان و مشترک بین انسان و حیوان هستند، یعنی متغذی، نامی، مولد، حساس و متحرک بالاراده، جزو خواص جواهر مادی هستند و طبیعتاً هر چیزی که به آنها متصف شود مادی است. ولی صفت «نطق» با دیگر صفات تفاوت دارد و به معنای درک کلیات و مجردات است (رازی، ۱۳۷۳، ج ۱، ص ۷۲؛ لاهیجی، ۱۳۸۳، ص ۵۵؛ حسن‌زاده آملی، ۱۳۶۵، ص ۶۷۱؛ همو، ۱۳۸۱، ج ۴، ص ۳۳۹)؛ زیرا حیوانات دارای چنین ویژگی‌هایی نیستند. پس به‌عنوان فصل قریب انسان و عامل تمایز او از سایر حیوانات محسوب می‌شود. بدین‌روی «نطق» صفت برای جواهر مادی قرار نمی‌گیرد، بلکه مختص جواهر مجرد است (رازی، ۱۳۷۳، ج ۱، ص ۷۳). علاوه بر این، اتصاف به صفاتی که مخصوص جواهر جسمانی هستند، همگی به واسطه وجود نفس است.

ثانیاً، علی‌رغم اینکه همه اندیشمندان تعریف «الانسان حیوان ناطق» را می‌پذیرند، ولی درباره حقیقت انسان اتفاق نظر نداشته، اقوال متعددی در این زمینه مطرح می‌کنند. برخی به‌طور کلی حقیقت انسان را مادی می‌دانند. جمهور فلاسفه و نیز برخی از متکلمان همچون هشام بن حکم، شیخ مفید، ابوسهل ابن نوبخت، خواجه نصیرالدین طوسی، غزالی و فخر رازی، حقیقت انسان را نفس مجرد می‌دانند (ر.ک: جوزیه، ۱۹۹۶، ص ۲۵۵؛ عبیدی، ۱۳۸۱، ص ۳۸۳؛ فاضل مقداد، ۱۴۰۵ق، ص ۱۸۳؛ حسن‌زاده آملی، ۱۳۸۵، ص ۱۲۲).

اینکه از پاسخ دوم، مادی بودن حقیقت انسان برداشت شود نیز صحیح نیست؛ زیرا نقد اول این است که اشاره‌کننده یا قائل به یگانه‌انگاری است یا دوگانه‌انگاری را صحیح می‌داند. صورت اول با نقدهایی جدی مواجه است؛ زیرا اولاً، بیشتر متکلمان و نیز جمهور فلاسفه دوگانه‌انگار هستند. همچنین وجود بُعد دوم برای انسان علی‌رغم اختلاف در تعیین ماهیت و حقیقت آن، با براهین متعددی همچون «انسان معلق در هوا» و «وحدت هویت انسانی» اثبات می‌شود (برای مطالعه براهین مذکور، ر.ک: ابن‌سینا، ۱۳۷۱، ص ۵۸-۶۲؛ طوسی، ۱۳۷۵، ج ۲، ص ۲۹۱؛ صدرالمتألهین، ۱۳۶۰الف، ص ۲۱۱). ثانیاً، عدم پذیرش بُعد دوم مجرد برای انسان مستلزم قبول معاد صرفاً جسمانی است، درحالی‌که ادله قطعی اثبات‌کننده وجود نفس در کنار آیات قرآن و روایاتی که به‌وجود نفس و نعمت‌های معنوی در بهشت اشاره می‌کنند، موجب انکار معاد صرفاً جسمانی و ثبوت معاد روحانی - جسمانی می‌شود (ر.ک: حلی، ۱۴۱۳ق، ص ۴۰۵؛ شبر، ۱۴۲۴ق، ص ۳۴۰؛ استرآبادی، ۱۳۸۲، ج ۴، ص ۲۷۹؛ سبحانی، ۱۴۱۲ق، ج ۴، ص ۲۷۵-۲۸۹؛ سعیدی‌مهر، ۱۳۹۰، ج ۲، ص ۲۵۶).

صورت دوم نیز - که اشاره‌کننده دوگانه‌انگار است - یا بعد دوم حقیقت انسان را مجرد می‌داند و در نتیجه ادعای منکران تجرد نفس باطل خواهد شد، یا قائل به جسمانیت بعد دوم خواهد شد که این اعتقاد نیز باطل است؛ زیرا به‌طور کلی اشاره به بدن محسوس دلالت ندارد بر اینکه شخص اشاره‌کننده به تمام حقیقت انسان اشاره کرده است. ممکن است اشاره به بدن مادی به علت نامأنوس بودن حقیقت شیء مجرد یا شدت علاقه و ارتباط نفس و بدن

باشد؛ یعنی چون شیء مجرد برای انسان‌هایی که سراسر غرق در مادیات و محسوسات هستند ناآشنا به نظر می‌رسد و جزء محسوس برای خود گوینده و مخاطب شناخته شده‌تر است، در تعریف انسان به اشاره به «جزء محسوس» اکتفا شده است. این درحالی است که حقیقت انسان را نفس مجرد نامأنوس تشکیل می‌دهد. همچنین گاهی شدت علاقه و ارتباطی که میان نفس و بدن وجود دارد، موجب می‌شود شخص در مقام سخن گفتن از وجود نفس غفلت نماید یا بین نفس و بدن تفکیک نکند. در این صورت صفات یکی را به دیگری نسبت دهد. اما نادیده گرفتن و غفلت از نفس، به معنای انکار نفس مجرد نیست.

نندهای دیگری که بر این ادعا وارد می‌شوند عبارت‌اند از اینکه اولاً، بدن مادی نمی‌تواند حقیقت انسان باشد؛ زیرا حقیقت انسان ثابت است و بدن متغیر. اگر حقیقت انسان همین بدن مادی متغیر باشد باید شخصیت او نیز به تبع تغییر بدنش دچار تغییر شود، و حال آنکه چنین تغییری رخ نداده است (فاضل مقداد، ۱۴۰۵ق، ص ۳۹۰). ثانیاً، ادله نقلی حقیقت انسان را چیزی جدای از این بدن می‌دانند (سبحانی، ۱۴۱۲ق، ج ۳، ص ۳۴۰).

۸. انقسام‌پذیری نفس

مشهور فلاسفه معتقدند: نفس انسانی واحد نبوده، دارای کثرت افراد است و به اشخاص متعدد تقسیم می‌شود. هر انسان نفس مخصوص خود را دارد (فیاضی، ۱۳۸۹، ص ۶۶-۶۷).

از سوی دیگر، هر چیزی که مجرد باشد غیرقابل انقسام، واحد و فاقد کثرت عددی و افرادی است (طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ج ۱، ص ۳۶۵)؛ زیرا کثرت افرادی مشروط به تمایز افراد است. تمایز افراد نیز با اتصاف به عرضی مفارق حاصل می‌شود. عارض شدن عرضی مفارق نیازمند استعداد سابق است، درحالی که استعداد سابق داشتن از ویژگی‌های مادیات است (فیاضی، ۱۳۸۹، ص ۶۷). پس نمی‌توان ادعا کرد که نفوس انسان‌ها مجرد است؛ زیرا انقسام نفس به افراد متعدد، مثل نفس زید و علی بر مادی بودن نفس دلالت دارد (اندلسی، ۱۴۱۶ق، ج ۳، ص ۲۶۹).

بررسی دلیل هشتم

اولاً، استدلال مذکور مبتنی بر قاعده کلی «مجرد دانستن هر چیز غیرقابل تقسیمی» است. هر استدلالی که مبتنی بر یک قاعده کلی باشد، اگر کلیت و عمومیت قاعده مذکور مخدوش باشد اصل استدلال را نیز مخدوش می‌کند. درباره این استدلال نیز عمومیت و کلیت قاعده مذکور به‌وسیله موضوعاتی همچون «نقطه، ماده اولی، صورت و کیف» نقض می‌شود. موضوعات مذکور علی‌رغم اینکه انقسام ناپذیرند، ولی مادی هستند (فیاضی، ۱۳۸۹، ص ۲۰۳).

ثانیاً، قبول نداریم که موجود مجرد نمی‌تواند دارای کثرت عددی باشد؛ زیرا استدلالی که برای نفی کثرت عددی ارائه شده مخدوش است. این‌گونه نیست که همواره هر عرضی مفارقی نیازمند استعداد معروض باشد، بلکه عرضی‌هایی که عارض‌الوجود باشند، نیازمند استعداد معروض هستند؛ ولی عرضی‌های مفارقی که

عارض‌الماهیه باشند، نیازمند استعداد معروض نیستند؛ زیرا وجود از قبیل عارض‌الماهیه است، بدین‌روی به استعداد معروض نیازی ندارد. پس چون کثرت افراد به‌خاطر وجود است، هر مجردی، چه تام باشد و چه ناقص می‌تواند واجد افراد متکثری باشد (همان، ص ۷۱).

نتیجه‌گیری

اختلاف‌نظر دربارهٔ حقیقت انسان همواره در بین متکلمان و اندیشمندان اسلامی وجود داشته است. برخی نفس را مجرد و برخی مادی می‌دانند. هر دو گروه نیز برای اثبات ادعای خود به ادله متفاوتی متمسک شده‌اند. در این پژوهش پس از بررسی ادله منکران تجرد نفس برای اثبات مادی و جسمانی بودن نفس انسانی، روشن گردید علی‌رغم تلاش‌های صورت گرفته، هیچ‌کدام از ادله مذکور توان اثبات مادی و جسمانی بودن نفس را ندارد و هر یک از آنها با اشکال‌های متعددی مواجه است و همه آنها به‌گونه‌ای از اعتبار ساقط هستند. در نتیجه از یک‌سو با توجه به اسقاط اعتبار ادله مذکور و از سوی دیگر، وجود ادله قطعی عقلی و نقلی متعدد برای اثبات تجرد نفس، نه‌تنها مادی و جسمانی بودن نفس تأیید نمی‌گردد، بلکه مجرد غیرتام بودن آن نیز اثبات می‌شود.

منابع

- ابن سینا، ابوعلی حسین بن عبدالله، ۱۳۶۳، *المبدأ و المعاد*، تهران، مؤسسه مطالعات اسلامی.
- _____، ۱۳۷۱، *المباحثات*، توضیح مقدمه و تحقیق محسن بیدارفر، قم، بیدار.
- _____، ۱۳۷۹، *النجاة من الغرق فی بحر الضلالت*، مقدمه و تصحیح محمدتقی دانش‌پژوه، تهران، دانشگاه تهران.
- _____، ۱۳۸۲، *الاضحویة فی المعاد*، تحقیق حسن عاصی، تهران، شمس تبریزی.
- _____، ۱۴۰۴ق، *التعلیقات*، تحقیق عبدالرحمن بدوی، بیروت، مکتبه الاعلام الاسلامی.
- _____، ۲۰۰۷م، *رسالة احوال النفس*، مقدمه و تحقیق فؤاد الاهوانی، پاریس، دار بیبلیون.
- _____، *الشفاء (الطبیعیات)*، تحقیق سعید زاید و دیگران، قم، مکتبه آیه‌الله المرعشی.
- ابن منظور، محمدبن مکرم، ۱۴۱۴ق، *لسان العرب*، تحقق و تصحیح جمال‌الدین میردامادی، بیروت، دار الفکر.
- ارشادی‌نیا، محمدرضا، ۱۳۸۶، *از مدرسه تا معارف تا انجمن حجّتیّه*، قم، بوستان کتاب (دفتر تبلیغات اسلامی).
- استرآبادی، محمدجعفر، ۱۳۸۲، *البراهین القاطعة فی شرح تجرید العقائد الساطعة*، تحقیق مرکز مطالعات و تحقیقات اسلامی، ج ۱، مکتب الاعلام الإسلامی، قم
- اندلسی، ابن حزم، ۱۴۱۶ق، *الفصل فی الملل و الأهل و النحل*، تعلیق از احمد شمس‌الدین، بیروت، دار الکتب العلمیة.
- آشتیانی، سید جلال‌الدین، ۱۳۸۱، *شرح پر زاد المسافر*، قم، دفتر تبلیغات اسلامی.
- تفتازانی، سعدالدین، ۱۴۰۹ق، *شرح المقاصد*، مقدمه و تحقیق و تعلیق عبدالرحمن عمیره، قم، الشریف الرضی.
- تهرانی، میرزا جواد، ۱۳۷۴، *میزان المطالب*، قم، مؤسسه در راه حق.
- حسن‌زاده آملی، حسن، ۱۳۶۵، *هزار و یک نکته*، تهران، رجاء.
- _____، ۱۳۸۱، *هزار و یک کلمه*، قم، دفتر تبلیغات اسلامی.
- _____، ۱۳۸۵، *عیون مسائل النفس - شرح العیون فی شرح العیون*، تهران، امیرکبیر.
- حسینی اردکانی، احمد، ۱۳۷۵، *مرآت الاکوان (تحریر شرح هدایه ملاصدرا تفسیری)*، مقدمه و تصحیح و تعلیق عبدالله نورانی، تهران، میراث مکتوب.
- حلی، حسن بن یوسف، ۱۴۱۳ق، *کشف المراد فی شرح تجرید الاعتقاد*، تصحیح و مقدمه و تعلیق و تعلیقات از آیت‌الله حسن‌زاده آملی، قم، مؤسسه النشر الإسلامی.
- _____، ۱۴۱۹ق، *نهاية المرام فی علم الکلام*، تحقیق فاضل عرفان، قم، مؤسسه امام صادق علیه السلام.
- _____، ۱۴۲۶ق، *الاسرار الخفیة فی العلوم العقلیة*، بیروت، مؤسسه الاعلمی للمطبوعات.
- رازی، فخرالدین محمدبن عمر، ۱۳۷۳، *شرح عیون الحکمة*، مقدمه و تحقیق محمد حجازی و احمدعلی سقا، تهران، مؤسسه امام صادق علیه السلام.
- _____، ۱۴۰۴ق، *شرح الاشارات و التنبیهاة*، قم، مکتبه آیه‌الله المرعشی.
- _____، ۱۴۰۷ق، *المطالب العالیة من العلم الالهی*، تحقیق احمد حجازی سقا، بیروت، دارالکتب العربی.
- _____، ۱۴۱۱ق (الف)، *المباحث المشرقیة فی علم الالهیات و الطبیعیات*، قم، بیدار.
- _____، ۱۴۱۱ق (ب)، *المحصل*، مقدمه و تحقیق حسین اتای، عمان، دار الرازی.
- _____، ۱۴۲۰ق، *تفسیر مفاتیح الغیب*، بیروت، دار احیاء التراث العربی.
- _____، ۱۹۸۶، *الأربعین فی اصول الدین*، قاهره، مکتبه کلیات الأزهریة.
- زنوزی، علی بن عبدالله، ۱۳۷۸، *مجموعه مصنفات حکیم مؤسس آقا علی مدرس طهرانی*، تحقیق محسن کدیور، تهران، اطلاعات.
- سبحانی، جعفر، ۱۴۱۲ق، *الإلهیات علی هدی کتاب و السنة و العقل*، قم، مرکز العالمی للدراسات الإسلامیة.

- ____، ۱۴۲۷ق، *بحوث فی الملل و النحل*، قم، مؤسسه الإمام الصادق علیه السلام.
- سعیدی مهر، محمد، ۱۳۹۰، *آموزش کلام اسلامی*، قم، کتاب طه.
- شیر، سید عبدالله، ۱۴۲۴ق، *حق الیقین فی معرفه اصول الدین*، قم، انوار الهدی.
- صدرالمآلهین، ۱۳۶۰، *الشواهد الربوبیة فی المناهج السلوکیة*، تصحیح و تعلیق سید جلال الدین آشتیانی، چ دوم، مرکز الجامعی للنشر، مشهد.
- ____، ۱۳۶۰الف، *اسرار الآیات*، مقدمه و تصحیح محمد خواجهی، تهران، انجمن حکمت و فلسفه.
- ____، ۱۳۶۶الف، *تفسیر القرآن الکریم*، تحقیق محمد خواجهی، قم، بیدار.
- ____، ۱۳۶۶، *شرح اصول الکافی*، تصحیح محمد خواجهی و تحقیق علی عابدی شاهرودی، تهران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
- ____، ۱۳۸۰، *الحکمة المتعالیة فی الاسفار الاربعه*، تهران، بنیاد حکمت اسلامی صدرا.
- طالقانی، محمدنجم، ۱۴۱۱ق، *منهج الرشاد فی معرفه المعاد*، تحقیق رضا استادی، مشهد، آستان قدس رضوی.
- طباطبائی، محمدحسین، ۱۴۲۷ق، *المیزان فی تفسیر القرآن*، قم، دفتر انتشارات اسلامی جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.
- طوسی، خواجه نصیر الدین، ۱۳۷۵، *شرح الاشارات و التنبیهات مع المحاکمات*، قم، البلاغة.
- ____، ۱۴۰۵ق، *تلخیص المحصل المعروف بنقد المحصل*، بیروت، دار الأضواء.
- عبودیت، عبدالرسول، ۱۳۸۸، *درآمدی به نظام حکمت صدرائی*، ج ۳، تهران، سمت، مرکز تحقیق و توسعه علوم انسانی؛ قم، انتشارات مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی علیه السلام.
- عبیدلی، سید عمیدالدین، ۱۳۸۱، *اشراق الالهوت فی نقد شرح الباقوت*، تصحیح علی اکبر ضیایی، تهران، میراث مکتوب.
- فاضل، مقداد بن عبدالله، ۱۴۰۵ق، *ارشاد الطالبین الی نهج المسترشدین*، تحقیق سیدمهدی رجائی، قم، کتابخانه آیةالله مرعشی.
- ____، ۱۴۲۲ق، *اللوامع الإلهیة فی المباحث الكلامیة*، قم، دفتر تبلیغات اسلامی.
- فیاضی، غلامرضا، ۱۳۸۹، *علم النفس فلسفی*، تدوین و تحقیق محمدتقی یوسفی، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی علیه السلام.
- قزوینی، مجتبی، ۱۳۸۹، *بیان الفرقان فی توحید القرآن*، تعلیق سیدجعفر سیدان، تحقیق بخش پژوهشی مدرسه علوم دینی حضرت ولی عصر علیه السلام، قم، دلیل ما.
- لاهیجی، ملاعبدالرزاق، ۱۳۸۳، *گوهر مراد*، مقدمه از زین العابدین قربانی، تهران، سایه.
- ____، بی تا، *سوارق الإلهام فی شرح تجرید الکلام*، اصفهان، مهدوی.
- مجلسی، محمدباقر، ۱۴۰۴ق، *بحار الأنوار*، بیروت، مؤسسه الوفاء.
- مروارید، حسنعلی، ۱۴۱۸ق، *تنبیهات حول المبدأ و المعاد*، مشهد، آستان قدس رضوی.
- مصباح یزدی، محمدتقی، ۱۳۸۷، *شرح نهایة الحکمة*، تحقیق عبدالرسول عبودیت، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی علیه السلام.
- ____، ۱۳۹۰، *آموزش فلسفه*، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی علیه السلام.
- ____، ۱۳۹۳، *شرح جلد هشتم اسفار اربعه*، تحقیق و نگارش محمد سعیدی مهر، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی علیه السلام.
- موسوی، سیدمحمد، ۱۳۸۲، *آیین و اندیشه (بررسی مبانی و دیدگاههای مکتب تفکیک)*، تهران، حکمت.
- یوسفی، محمدتقی، ۱۳۸۷، *رابطه نفس و بدن از دیدگاه ملاصدرا*، کتاب و سنت، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی علیه السلام.

نوع مقاله: پژوهشی

نگره «تفکیک» و ادله نقلی جسمانیت نفس؛ بررسی و نقد (با محوریت دیدگاه شیخ مجتبی قزوینی)

agh0251@yahoo.com

علی قدردان قراملکی / دکتری مدرّسی معارف اسلامی، دانشگاه معارف اسلامی

دریافت: ۱۳۹۹/۰۹/۰۱ - پذیرش: ۱۴۰۰/۰۱/۱۶

چکیده

یکی از مسائل مهم و چالش‌برانگیز نفس‌شناسی، مسئله تجرد و عدم تجرد نفس است. در عصر حاضر و در میان دین‌پژوهان اسلامی، دیدگاه رایج تجرد نفس است که از سوی فلاسفه و متکلمان عقل‌محور (کلام فلسفی) ارائه شده است. در مقابل، برخی از متکلمان نقل‌محور و پیروان نگره «تفکیک» از جسمانیت و عدم تجرد نفس دفاع می‌کنند. تفکیکیان برای این مدعای خود از ادله گوناگونی بهره گرفته‌اند که در این مقاله، ادله نقلی آنان تبیین، تحلیل و بررسی شده است. نگارنده با روش «مطالعه کتابخانه‌ای» و با فحوص در کتاب‌های اصلی و مرجع تفکیکیان و به‌ویژه آثار شیخ مجتبی قزوینی به این ادله دست یافته و آنها را در پنج عنوان «تعریف نفس به جسم»، «منشأ آفرینش انسان»، «حدوث انسان»، «مغایرت نفس با علم و عقل» و «ذکر آثار مادی نفس» تحلیل کرده است. سپس با تحلیل توصیفی این ادله را نقد و بررسی نموده و نشان داده است که این ادله، توان اثبات جسمانیت نفس را ندارند.

کلیدواژه‌ها: جسمانیت نفس، نگره «تفکیک»، شیخ مجتبی قزوینی، ادله نقلی جسمانیت نفس.

نگره «تفکیک» و به‌ویژه شیخ مجتبی قزوینی در مسئله کیفیت و نحوه تحقق نفس، از دیدگاه «جسمانیت لطیف» حمایت کرده است. این نگره از یک‌سو ظواهر متون دینی را همسو و موافق جسمانیت نفس دانسته (قزوینی، ۱۳۹۳، ص ۱۳۲) و از سوی دیگر از اشکالات دیدگاه مادی‌گرایان و ماتریالیست‌ها مبنی بر تک‌بعدی‌انگاری انسان و یکسان دانستن نفس و بدن آگاه است (همان، ص ۹۶). از این‌رو به طرفداری از «جسم لطیف‌انگاری» نفس پرداخته تا ضمن همسویی با ظواهر متون دینی، از مادی‌گرایی به‌دور باشند.

در این تحقیق ادله نقلی که تفکیکیان معتقدند بر جسمانیت نفس دلالت دارند، ارزیابی و بررسی خواهد شد. پیش از ورود به این مهم، نکاتی مقدماتی ذکر می‌شود:

یکم. نگره «تفکیک» و شیخ مجتبی قزوینی

نگره «تفکیک» نام رویکردی نوظهور است که توسط سیدموسی زرآبادی (۱۳۵۳ق) و میرزامهدی اصفهانی (۱۳۶۵ق) در منطقه خراسان و شهر مقدس مشهد تأسیس شده است. نام «تفکیک» برای نخستین‌بار از سوی محمدرضا حکیمی بر این نگره اطلاق شد. حکیمی مدعی شده که این اصطلاح را از استادش شیخ مجتبی قزوینی فراگرفته است، از این‌رو می‌توان شیخ مجتبی قزوینی را نام‌گذار این نگره دانست.

مراد از «تفکیک»، جدایی روش‌های بشری از روش‌های وحیانی در تفسیر دین است (حکیمی، ۱۳۸۳، ص ۴۴ و ۱۶۰-۱۶۱). با مطالعه تاریخ تفکیک، روشن می‌شود که این نگره، ادوار گوناگونی را پشت سر گذاشته که در تحلیلی به سه دوره تقسیم شده است (خسروپناه، ۱۳۹۱، ص ۱۱۰-۱۴۴):

دوره نخست دوره مخالفت با عقل و علوم بشری است. مؤسس نگره «تفکیک»، میرزا مهدی اصفهانی به‌شدت مخالف با عقل و برهان و الهیات عقلی بود و عقل بشری را در مقابل وحی قرار می‌داد.

دوره دوم دوره‌ای است که در آن با عقل بشری در صورتی که حکم به تأویل متون دینی ندهد، مخالفت نمی‌شود. شیخ مجتبی قزوینی آغازگر این دوره بود و پس از وی حسنعلی مروارید و میرزا جواد تهرانی ادامه‌دهنده این دوره بودند.

دوره سوم دوره‌ای است که در آن نه‌تنها با عقل بشری مخالفت نشده؛ بلکه - فی‌الجمله - تأیید هم شده است. سیدجعفر سیلوان آغازگر این دوره است.

در عصر حاضر که کلام فلسفی و تحلیل عقلانی دین رواج یافته، مؤسسان نگره «تفکیک» روش موجود را نپسندیده و با تفکیک میان علوم بشری از علوم الهی و روش عقلی - فلسفی از روش نقلی، درصدد اصلاح شرایط موجود برآمدند. این نگره به‌تدریج طرفدارانی پیدا کرد (حکیمی، ۱۳۸۳، ص ۱۵۹).

شیخ مجتبی قزوینی خراسانی از بزرگان و استادان نگره «تفکیک» به‌شمار می‌رود که پس از دو مؤسس این نگره، شخصیت سوم تفکیکیان شناخته می‌شود (رحیمیان فردوسی، ۱۳۸۲، ص ۱۰۰-۱۰۱). اگرچه ایشان از معارف

این نگره محسوب می‌شود، لیکن تفکیک‌پژوهان به آراء و دیدگاه‌های ایشان کمتر توجه کرده‌اند. از این رو این مقاله که به تحلیل و بررسی دیدگاه جسمانیت نفس از منظر نگره مزبور اختصاص دارد، با محوریت آراء شیخ مجتبی قزوینی تدوین شده است.

دوم. جسمانیت نفس و تاریخچه آن

نفس‌شناسی مسائل متعددی دارد که یکی از آنها نحوه وجودی نفس است. فلاسفه و بیشتر متکلمان عقل‌محور (کلام فلسفی) بر تجرد نفس و در مقابل، ظاهرگرایان و بیشتر متکلمان نقل‌محور و پیروان نگره تفکیک بر عدم تجرد نفس تأکید دارند.

نگره تفکیک مادیت و جسمانیت نفس را با رهیافت «جسم لطیف» تبیین می‌کند (قزوینی، بی‌تا(ب)، ص ۱۳۱). مطابق دیدگاه تفکیکیان، نفس همچون بدن جسمانی و مادی است و هیچ سهمی از تجرد ندارد. البته آنان تفاوت‌هایی میان بدن و نفس قائل هستند. ایشان بدن را «جسم کثیف» و نفس را «جسم لطیف» معرفی می‌کنند. تفاوت جسم کثیف و لطیف در عناصر تشکیل‌دهنده جسم است. در جسم کثیف عناصر تشکیل‌دهنده و مولکول‌های یک موجود، بسیار به یکدیگر نزدیک هستند؛ اما عناصر تشکیل‌دهنده جسم لطیف دارای فاصله بیشتری‌اند. برای نمونه، سنگ جسم کثیف است که مولکول‌های آن بسیار نزدیک به یکدیگرند. مولکول‌های آب دارای فاصله بیشتری هستند. عناصر تشکیل‌دهنده بخار آب دارای فاصله است که از آن به جسم لطیف یاد می‌شود (مروارید، ۱۴۱۸ق، ص ۲۱۸).

براین اساس، نفس آدمی در عین مادی بودن، از محدودیت‌های جسم کثیف مبراست و می‌تواند همانند حرکت آب در آوندهای گیاه، در بدن (که جسم کثیف است) حرکت کند. البته انسان به‌وسیله نور علم و قدرت که از خارج و توسط خدای سبحان به انسان عنایت می‌شود، توان انجام امور غیرمادی (نظیر ادراک) را داراست (اصفهانی، ۱۳۸۵، ص ۱۲۸؛ قزوینی، ۱۳۹۳، ص ۵۱).

قابل ذکر است که این دیدگاه از ابتکارات این نگره نبوده و از دیرباز پیروانی داشته است. بیشترین طرفداران این دیدگاه، مادی‌گرایان و دین‌پژوهان نقل‌محور هستند. ماتریالیست‌ها به‌سبب انکار امور ماورای طبیعت، نفس آدمی را موجودی جسمانی و در درون بدن تفسیر می‌کنند. مطابق این رهیافت، تفاوتی میان نفس و بدن نیست و در حقیقت انسان موجودی تک‌بُعدی به‌شمار می‌رود (مطهری، ۱۳۹۶، ج ۶ ص ۹۸).

دین‌پژوهان نقل‌محور اگرچه مغایرت، اختلاف و دوئیت نفس و بدن را باور دارند، لیکن این اختلاف را سبب تجرد نفس ندانسته و حکم به مادیت و جسمانیت نفس می‌کنند. برای نمونه، *ابوالحسن اشعری* (م ۳۳۰ق) دیدگاه عدم تجرد نفس را با رهیافت‌های گوناگونی مانند «عَرَض بودن نفس» و «جسم لطیف» به متکلمان اهل تسنن و به‌ویژه اهل حدیث نسبت می‌دهد (اشعری، ۱۴۰۰ق، ص ۳۳۳-۳۳۷). *قاضی عبدالجبار* (م ۴۱۵ق) نیز به برخی از طرفداران این دیدگاه در میان متکلمان معتزلی اشاره کرده است (قاضی عبدالجبار، ۱۹۶۵م، ج ۱۱، ص ۳۱۰-۳۱۲).

ابن حزم (م ۴۵۶ق) و تهانوی (م ۱۵۸ق) نیز از جمله متقدمان و متأخران اهل تسنن هستند که به جسمانیت نفس باور دارند (ابن حزم، ۱۴۱۶ق، ج ۳، ص ۲۷۰؛ تهانوی، ۱۹۹۶م، ج ۱، ص ۸۸۴).

در میان متکلمان و محدثان امامیه، سیدمرتضی (م ۴۳۶ق) و علامه مجلسی (م ۱۱۱۱ق) را می‌توان از قائلان به جسمانیت نفس معرفی کرد (سیدمرتضی، ۱۴۱۱ق، ص ۳۳؛ مجلسی، ۱۴۰۴ق، ج ۵۸، ص ۱۰۴).

سوم. پیشینه تحقیق

چنان که گذشت، پیشینه فراوانی در مسئله جسمانیت نفس وجود دارد، لیکن درخصوص جسمانیت نفس از دیدگاه نگره تفکیک این پیشینه به شدت کاهش می‌یابد و درخصوص موضوع این تحقیق، یعنی «تأملی بر ادله نقلی نگره تفکیک با محوریت شیخ مجتبی قزوینی» هیچ تحقیقی انجام نشده است.

محققان در کتاب‌ها بیشتر به صورت کلی به نقد نگره تفکیک پرداخته‌اند و کمتر به صورت مستقل وارد مسائل جزئی (نظیر دیدگاه تفکیکیان) در مسئله تجرد یا مادیت نفس شده‌اند. برای نمونه:

- محمدرضا ارشادی‌نیا در کتاب *نقد و بررسی نظریه تفکیک* آراء و دیدگاه‌های نگره تفکیک را بررسی کرده است.

- محمدحسن وکیلی در کتاب *مکتب تفکیک؛ تاریخ و نقد* افزون بر نقد برخی آراء تفکیکیان، به مبانی روش‌شناختی آنان نیز اشاره کرده است، لیکن به‌دیگر مبانی، نظیر معرفت‌شناسی و هستی‌شناسی نپرداخته است.

- کتاب *صراط مستقیم*، دیگر اثر محمدحسن وکیلی است که به مبانی نگره تفکیک براساس تقریر سیدجعفر سیلانی اختصاص دارد. اما با مطالعه آن روشن می‌شود که افزون بر همپوشانی مطالب آن با کتاب پیشین، بار دیگر به مبانی معرفت‌شناسی و هستی‌شناسی آن اشاره‌ای نشده است.

سیدمحمد موسوی نیز در کتاب *آئین و اندیشه مبانی و دیدگاه‌های نگره تفکیک* را بررسی کرده است. در این کتاب مبانی و آراء از یکدیگر جدا نشده و همگی در یک بستر مطرح گردیده‌اند.

پژوهشگران در مقالات توجه بیشتری به مسائل جزئی داشته و به صورت مستقل به تحلیل و ارزیابی آراء و دیدگاه‌های تفکیکیان پرداخته‌اند. برای نمونه، پیرامون نحوه وجود نفس مقاله‌ای با نام «مادیت نفس در نگره تفکیکی؛ بررسی و نقد» به قلم حمیدرضا شاکرین و همچنین مقاله‌ای با عنوان «دیدگاه مکتب تفکیک در تجرد یا مادیت نفس» با تلاش سمیه کامرانی منتشر شده است.

این دو مقاله تلاش‌های فراوانی در نقد دیدگاه جسمانیت نفس انجام داده‌اند، ولی هر دو مقاله به تحلیل و تبیین ادله عقلی و نقلی در کنار یکدیگر پرداخته‌اند. این امر سبب شده است تا به سبب محدودیت حجمی مقالات، نتوان به صورت جامع به ادله عقلی و نقلی این نگره و ارزیابی تفصیلی آنها پرداخت. از این رو نگارنده بر آن شد تا در تحقیقی مستقل به ادله نقلی این نگره بر جسمانیت نفس و ارزیابی آن بپردازد.

از آن رو که نقد ادله نقلی تفکیکیان از اهمیت والایی برخوردار است، ضروری است تا این کار به صورت تطبیقی با دوره دوم تفکیک که شیخ مجتبی قزوینی آغازگر آن است و اکنون قرائت اصلی تفکیکیان محسوب می‌شود،

انجام گیرد. چنین کاری تاکنون انجام نشده و در این تحقیق برای نخستین بار ادله نقلی جسمانیت نفس با محوریت وی به صورت انتقادی بررسی می‌گردد.

چهارم. ضرورت و اهمیت تحقیق

مسئله تجرد و عدم تجرد نفس یکی از مسائل مهم و چالش‌برانگیزی است که پیامدها و آثار مهمی، به‌ویژه در انسان‌شناسی و فرجام‌شناسی دارد. از این‌رو بحث در این خصوص از اهمیت بالایی برخوردار است. مطابق دین‌شناسی اجتهادی و عقلانی حکم بر تجرد نفس شده که با دیگر اعتقادات و اصول دینی همسو است؛ اما نگره تفکیک با تأکید بر دین‌شناسی غیرعقلانی و ظاهرگرایی حکم به جسمانیت نفس کرده است. تفکیکیان برای این ادعای خود به برخی متون دینی و ادله نقلی تمسک کرده و مخالفان خود را اهل تأویل و مخالف قرآن و سنت معرفی نموده‌اند! (قزوینی، ۱۳۹۳، ص ۱۳۲).

بر این اساس، ضروری است تا در تحقیقی مستقل به ادله نقلی و متون دینی که تفکیکیان مدعی ظهور آنها بر جسمانیت نفس هستند اشاره و با بررسی روایات و ارزیابی و نقد قرائت تفکیکیان روشن شود برداشت آنان از ادله نقلی صحیح نبوده و این ادله نیز همسو با دیدگاه تجرد نفس هستند و یا - دست‌کم - بر جسمانیت نفس دلالت ندارند.

پنجم. سؤالات اصلی و فرعی

با توجه به مطالب بیان شده، روشن می‌شود که سؤال اصلی این تحقیق عبارت است از: «نقدهای ادله نقلی مستمسک نگره تفکیک بر جسمانیت نفس چیست؟» همچنین سؤالات فرعی تحقیق عبارت‌اند از: «چرا تعریف نفس به جسم بر جسمانیت نفس دلالت ندارد؟»، «چرا منشأ آفرینش انسان بر جسمانیت نفس دلالت ندارد؟»، «چرا حدوث انسان بر جسمانیت نفس دلالت ندارد؟»، «چرا مغایرت نفس با علم و عقل بر جسمانیت نفس دلالت ندارد؟» و «چرا ذکر آثار مادی نفس بر جسمانیت نفس دلالت ندارد؟»

ششم. نوآوری‌های تحقیق

با توجه به مطالب یادشده می‌توان نوآوری‌های این نوشتار را به شرح ذیل دانست:

۱. ابتکار در موضوع: نگارنده پیش از این تحقیق، تحقیق دیگری در خصوص ارزیابی انتقادی ادله نقلی جسمانیت نفس نگره تفکیک مشاهده نکرده و این تحقیق از لحاظ موضوع، کار جدیدی است.
۲. محوریت شیخ مجتبی قزوینی: برای نخستین بار در این تحقیق ادله نقلی جسمانیت نفس در نگره تفکیک با محوریت شیخ مجتبی قزوینی بررسی و ارزیابی گردیده است.

۳. مراجعه به نسخه‌های خطی شیخ مجتبی قزوینی: از میان آثار شیخ مجتبی قزوینی فقط کتاب *بیان الفرقان* منتشر شده که محققان برای دسترسی به آثار ایشان به این کتاب مراجعه می‌کنند. نگارنده افزون بر کتاب یادشده، به دو اثر خطی ایشان با نام‌های «رساله‌ای در نقد اصول یازده‌گانه ملاصدرا» و «رساله‌ای در معرفه‌النفس» مراجعه کرده است.

۴. نقدهای نو: نگارنده در تلاش است تا در این تحقیق کمتر از نقدهای پیشینیان بهره گیرد و بیشتر تلاش کند تا با تأملات خود به نقد ادله جسمانیت نفس در این نگره بپردازد. بنابراین به نظر می‌رسد برخی از نقدها برای نخستین بار در این تحقیق ارائه می‌شوند.

ادله نقلی جسمانیت نفس در نگره «تفکیک»

با توجه به روش‌شناسی نگره تفکیک روشن می‌شود که تفکیکیان اهمیت بسیاری به ادله نقلی داده، آن را بر دلیل عقلی مقدم می‌دارند. بنابراین مهم‌ترین دلیل این گروه در هر مسئله‌ای، ادله نقلی است (قزوینی، ۱۳۹۳، ص ۴۸). در موضوع بحث نیز این‌گونه است و پیروان این نگره اهتمام خاصی به ادله نقلی دارند و معتقدند: با مراجعه به آیات و روایات، جسمانیت و عدم تجرد نفس آدمی استنتاج می‌شود (اصفهانی، ۱۳۸۵، ص ۴۲-۶۹؛ تهرانی، ۱۳۳۳، ج ۲، ص ۳۹-۴۳؛ مروارید، ۱۴۱۸ق، ص ۲۲۵-۲۲۹).

تفکیکیان در تبیین ادله نقلی خود به فهرست کردن آیات و روایات پرداخته و کمتر به دستبندی آنها اهتمام ورزیده‌اند (مروارید، ۱۴۱۸ق، ص ۲۲۵-۲۲۹). در این مقاله پس از جمع‌آوری ادله نقلی مستند اصحاب تفکیک و به‌ویژه شیخ مجتبی قزوینی، آنها را در چند عنوان تحلیل کرده، آیات و روایات متناسب را ذیل هر یک ذکر می‌کنیم:

۱. تعریف «نفس» به جسم

با مراجعه به برخی روایات روشن می‌شود که به‌صورت مستقیم چستی نفس و روح را تبیین کرده‌اند که به برخی از آنان اشاره می‌شود:

الف) جسم رقیق بودن روح: یکی از بارزترین روایاتی که به حقیقت نفس اشاره دارد، روایتی از امام صادق علیه السلام است که در حال مناظره با فردی زندق بود. ایشان می‌فرماید: «وَالرُّوحُ جِسْمٌ رَقِيقٌ قَدْ أَلْبَسَ قَالِبًا كَثِيفًا»، روح جسمی رقیق است که در کالبد تیره‌ای پوشیده است (طبرسی، ۱۴۰۳ق، ج ۲، ص ۳۴۹؛ ابن‌ابی‌الحدید، ۱۴۰۴ق، ج ۷، ص ۲۳۷).

مطابق این روایت، روح جسمی رقیق است که در قالب کثیفی پوشیده شده است. «جسم رقیق» نام دیگر «جسم لطیف» است. بنابراین روح از سنخ جسم و ماده است (قزوینی، ۱۳۹۳، ص ۱۲۳-۱۲۴).

ب) هواگونه بودن روح: امام صادق علیه السلام در حدیث دیگری نیز به تبیین حقیقت روح پرداخته است: «إِنَّ الرُّوحَ مَتَحَرِّكُ كَالرَّيْحِ وَإِنَّمَا سُمِّيَ رُوحًا؛ لِأَنَّهُ اشْتَقَّ اسْمُهُ مِنَ الرَّيْحِ وَ إِنَّمَا أَخْرَجَهُ عَنِ لَفْظَةِ الرَّيْحِ؛ لِأَنَّ الْأَرْوَاحَ مَجَانِسَةٌ لِلرَّيْحِ»، روح چون باد در جنبش است و برای این به نام «روح» نامیده شده که از «ریح» اشتقاق یافته و بدین روی از کلمه «ریح» اشتقاق یافته؛ زیرا ارواح همجنس بادند (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۱، ص ۱۳۳-۱۳۴).

شیخ مجتبی قزوینی در توضیح این روایت می‌نویسد: از این روایت چنین استفاده می‌شود که حقیقت روح از سنخ هوا و لطیف‌تر از هواست و دارای وجود مستقل و مصنوع است که در ادعیه مأثوره، تعبیر به «نَسَم» شده است (قزوینی، ۱۳۹۳، ص ۱۲۵).

حاصل آنکه چون در این روایت، روح به جریان هوا تشبیه شده، تفکیکیان معتقدند: نفس و روح نیز همانند هوا موجودی مادی و جسم لطیف است.

تحلیل و بررسی

در بررسی این دلیل تفکیکیان چند نکته قابل تأمل است:

الف) تحلیل سندی روایات: در ذیل این دلیل نقلی دو روایت مطرح شده است. روایت نخست از کتاب شریف *الاحتجاج* به قلم شیخ طبرسی (م ۵۸۸ق) نقل شده است. طبرسی سند این روایت را ذکر نکرده است. بنابراین روایت مقطوع و ضعیف است، اما نویسنده معتقد است: با توجه به اعتبار این کتاب، روایات مندرج در آن از لحاظ سند، اطمینان آور و قابل پذیرش است. افزون بر آن، صدر این روایت را مرحوم کلینی (م ۳۲۹ق) در کتاب شریف *الکافی* و شیخ صدوق (م ۳۸۱ق) در کتاب *گرانسنگ التوحید* با ذکر سند گزارش کرده‌اند (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۱، ص ۹۸؛ ابن بابویه، ۱۳۹۸ق، ص ۱۱۲). با توجه به اشتراک در صدر و ختم سند در هر سه کتاب به *عبدالله بن سنان*، به نظر می‌رسد که هر سه مؤلف یک روایت را نقل کرده‌اند که طبرسی مقدار بیشتری از ذیل آن را گزارش کرده است. چون سند روایت در دو کتاب *الکافی* و *التوحید* صحیح است، پس به صحت روایت طبرسی نیز حکم می‌شود. بنابراین روایت نخست مستمسک تفکیکیان از نظر سند فاقد اشکال است.

روایت دوم به تصریح علامه مجلسی (م ۱۱۱۰ق) روایتی مجهول است (مجلسی، ۱۴۰۴ق، ج ۲، ص ۸۳). محمد بن خالد که یکی از راویان این روایت است، طبق ادعای مجلسی مجهول الحال است. نجاشی (م ۴۵۰ق) نیز وی را ضعیف‌السند معرفی می‌کند (نجاشی، ۱۳۶۵، ص ۳۳۵؛ ابن غضائری، ۱۴۲۲ق، ص ۹۳)، از این رو تمسک بدان از لحاظ سندی صحیح نیست. البته شیخ طوسی (م ۴۶۰ق) و برخی دیگر این راوی را ثقة دانسته و بدین‌روی روایت محل بحث مطابق این دیدگاه صحیح‌السند است (طوسی، ۱۳۷۳، ص ۳۶۳). راز این اختلاف آن است که این راوی از یک‌سو فردی موثق و معتبر است و از دیگر سو بر روایات ضعیف و مرسل اعتماد کرده و آنها را نقل نموده است.

به نظر می‌رسد در موضوع بحث که از قبیل کشف امور تکوینی و فلسفی است و تعبدی صرف به‌شمار نمی‌رود، مباحث دلالتی اهمیت بیشتری نسبت به مباحث سندی دارد. بنابراین بررسی سندی - نظیر بحثی که گذشت - ادامه پیدا نمی‌کند و در صورتی که روایتی در کتب معتبر روایی یافت شود، معتبر تلقی می‌گردد.

ب) عدم اکتفا بر خبر واحد: اگرچه روایت نخست بر جسمانیت نفس دلالت دارد، لیکن کشف حکم دین در صورتی ممکن است که تمام ادله، مطالعه و بررسی گردد و تعارضات احتمالی مرتفع شوند. پس از جمع‌بندی میان ادله مختلف، در نهایت می‌توان نتیجه را ارائه داد. بنابراین اگرچه این روایت با سند و دلالتی مطلوب بر جسمانیت نفس دلالت دارد، لیکن با این وجود، خبر واحدی است که حداکثر موجب ظن و نه یقین در انسان می‌شود و با بسیاری از ادله عقلی و نقلی دیگر که بر تجرد نفس دلالت دارند، در تعارض است (قدردان قراملکی و قدردان قراملکی، ۱۳۹۷، ص ۳۴-۵).

ج) تعارض ادله: روایت نخست اگرچه بر جسمانیت نفس دلالت دارد، اما ادله عقلی و نقلی متعددی - که همچون این روایت از نظر سند و دلالت دارای اعتبارند (بقره: ۳۰؛ تمیمی آمدی، ۱۴۱۰ق، ص ۸۲۰) - بر تجرد نفس دلالت دارند که در تعارض با این روایت هستند. برای نمونه، انسان دارای علم حضوری به خود است. با توجه به تجرد علم - که مقبول تفکیکیان است - اگر تمام حقیقت انسان مادی و جسمانی باشد، هیچ چیزی متعلق علم حضوری انسان واقع نمی‌شود که این سخن با علم حضوری به خویشتن سازگاری ندارد. بنابراین باید معتقد شد که بخشی از حقیقت انسان مجرد است که متعلق علم حضوری انسان واقع می‌شود (جوادی آملی، ۱۳۸۶، ج ۲، ص ۱۴۸). همچنین ادله نقلی فروانی از ملاقات انسان با خدا، رجوع انسان به سوی خدا و حضور انسان نزد پروردگار سخن به میان آورده‌اند: «إِلَى اللَّهِ مَرْجِعُكُمْ جَمِيعاً»، (مائده: ۴۸) روشن است که خدای متعال موجودی مجرد و غیرجسمانی است. هر موجودی که نزد موجود مجردی تحقق داشته باشد و با آن ملاقات کند و به سوی او حرکت نماید، آن نیز مجرد خواهد بود. از این رو نفس و روح آدمی مجرد و فاقد ویژگی‌های عالم ماده است (رازی، ۱۴۰۷ق، ج ۷، ص ۱۳۲-۱۳۳؛ طباطبائی، ۱۳۷۲، ج ۹، ص ۱۲).

با کنارهم قرار دادن ادله گوناگون (به‌ویژه ادله نقلی) و جمع میان آنها، می‌توان نتیجه ادله نقلی را ارائه داد. با توجه به ضعف دیگر اخبار دال بر جسمانیت نفس - نقد آنها در ادامه خواهد آمد - و وفور ادله معتبر دال بر تجرد نفس (برای مطالعه بیشتر، ر.ک: قدردان قراملکی و قدردان قراملکی، ۱۳۹۷، ص ۵-۳۷؛ قدردان قراملکی، ۱۳۹۸، ص ۶۹-۹۹)، این دلیل با وجود اعتبار آن کنار گذاشته خواهد شد و یا حمل بر مقام بیان حدوث نفس می‌شود.

د) تساوی جسم رقیق و موجود مجرد مثالی: با توجه به روایات فراوان دال بر تجرد نفس و برای حل تعارض یادشده، شاید بتوان مدعی شد که مقصود امام علیه السلام از «جسم رقیق»، موجود مجرد مثالی است؛ زیرا در آن زمان مباحث فلسفی برای توده مردم روشن نبود و امام علیه السلام اگر از واژه «مجرد» و «غیرمادی» و اقسام آن (مجرد مثالی و عقلی) سخن به میان می‌آورد، مردم متوجه چیزی نمی‌شدند. از این رو به جای واژه «مجرد»، از واژه «جسم رقیق» که در مقابل «جسم عادی» قرار دارد، استفاده کرده است.

ه) در مقام تشبیه بودن روایت دوم: در روایت دوم، امام علیه السلام در مقام پاسخ به سؤال از چگونگی «نفخ» است. بدین‌روی نفخ را از باب تشبیه معقول به محسوس و برای تفهیم به سائل، به حرکت و جابه‌جایی هوا تشبیه کرده است. طرح بحث همجنس بودن روح و ریح (باد) در روایت، به نظر می‌رسد صرف بحث واژه‌شناسی و لغوی است که «روح» و «ریح» از یک خانواده هستند، وگرنه در مصداق‌شناسی روح موجودی غیر از ریح است و این مغایرت متفق علیه است.

۲. منشأ آفرینش انسان

عمده ادله نقلی مستند تفکیکیان و به‌ویژه شیخ مجتبی قزوینی، ادله‌ای هستند که بر منشأ آفرینش انسان اشاره دارند. با مراجعه به این دسته از ادله، روشن می‌شود که نفس و روح از عناصر مادی تشکیل شده‌اند. از این رو خود نیز موجودی مادی هستند. اینک به برخی از این ادله نقلی اشاره می‌شود:

الف) آفرینش انسان در عالم ذر (خلقت از طینت)

از جمله ادله نقلی که بر آفرینش مادی انسان اشاره دارند، روایات حاکی از عالم ذر هستند. مطابق این دسته از روایات، خدای متعال پیش از این عالم، هر انسانی را به وجود ذری خلق کرده بود (برقی، ۱۳۷۱، ج ۱، ص ۱۳۵؛ صفار، ۱۴۰۴ق، ص ۸۹). از نظر تفکیکیان روایات وارد شده درباره این خلقت دارای تواتر اجمالی است (مرورید، ۱۴۱۸ق، ص ۱۱۱-۱۱۹). با بررسی و مطالعه این دسته از روایات، روشن می‌شود که منشأ پیدایش نفس انسان، «طینت» است. مراد از «طینت» خاک و گِل مادی است. از این رو نفس موجودی مادی و غیرمجرد است (قزوینی، ۱۳۹۳، ص ۵۰۹-۵۱۰).

توضیح بیشتر آنکه مطابق آنچه از مجموعه روایات استفاده می‌شود، عالم ذر نیز مانند این عالم دارای سه حقیقت بوده است: حقیقت نخست نور - که یکی از مصادیق آن عقل است - حقیقت دوم روح و حقیقت سوم طینت یا همان بدن‌های ذری است (همان، ص ۵۰۳). براساس روایات، خدای متعال روح پیامبر اکرم ﷺ و ائمه اطهار ﷺ را از نور عظمت خود، و بدن‌های مطهرشان را از طینت مکنونه خلق کرد (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۱، ص ۳۸۹؛ فیض کاشانی، ۱۴۰۶ق، ج ۳، ص ۶۸۴-۶۸۵). سپس آن نور را در بدن پاک آن بزرگان جای داد. بنابراین آفرینش پیغمبر اعظم ﷺ و ائمه اطهار ﷺ به صورت نورانی بوده است. این آفرینش منحصر در این افراد بوده و هیچ انسان دیگری چنین آفرینشی نداشته است. نفس و روح مؤمنان و شیعیان، از طینتی که بدن اهل بیت ﷺ خلق شده - نه نوری که روح ایشان از آن ایجاد شده - آفریده می‌شوند (قزوینی، ۱۳۹۳، ص ۵۰۹-۵۱۰).

حاصل آنکه پیامبر اکرم ﷺ و ائمه اطهار ﷺ روحی نورانی و جسمی از جنس طینت دارند؛ ولی روح و جسم انسان‌های دیگر از جنس طینت است. مؤمنان و شیعیان از باقی‌مانده طینت پیامبران و اهل بیت ﷺ، و مشرکان و کافران از دیگر طینت‌ها خلق شده‌اند. با این سخنان روشن شد که نفس و روح انسان‌ها از طینت آفریده شده است. چون طینت موجودی مادی است، پس روح نیز مادی و غیرمجرد است.

ب) آفرینش انسان از خاک و نطفه

برخی از ادله نقلی بر آفرینش انسان از خاک و سپس نطفه اشاره دارد: «فَإِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ تُرَابٍ ثُمَّ مِنْ نُطْفَةٍ ثُمَّ مِنْ عَلَقَةٍ ثُمَّ مِنْ مُضْغَةٍ مُخَلَّقَةٍ وَغَيْرِ مُخَلَّقَةٍ لِنُبَيِّنَ لَكُمْ وَنُقَرُّ فِي الْأَرْحَامِ مَا نَشَاءُ إِلَىٰ آجَلٍ مُّسَمًّى ثُمَّ نُخْرِجُكُمْ طِفْلًا» (حج: ۵)؛ ما شما را از خاک آفریدیم، سپس از نطفه و بعد از خون بسته شده، سپس از مضغه که بعضی دارای شکل و خلقت است و بعضی بدون شکل، تا برای شما روشن سازیم (که بر هر چیز قادریم) و جنین‌هایی را که بخواهیم تا مدت معینی در رحم (مادران) قرار می‌دهیم. بعد شما را به صورت طفل بیرون می‌آوریم. با توجه به جسمانی بودن منشأ پیدایش نفس، حکم به جسمانیت و عدم تجرد نفس می‌شود (همان، ص ۱۴۸-۱۴۹).

تفاوت این قسم با قسم پیشین در آن است که قسم پیشین بر خلقت انسان در عالم ذر و این قسم بر آفرینش انسان در دنیا اشاره دارد.

ج) آفرینش انسان از خون

از جمله ادله نقلی که بر منشأ آفرینش نفس اشاره دارد، کلام امام صادق علیه السلام است. ایشان درباره روح می‌فرماید: «الرُّوحُ عَلَى مَا وَصَفْتُ لَكَ مَاذَتْهَا مِنَ الدَّمِ وَمِنَ الدَّمِ رُطُوبَةُ الْجِسْمِ وَصَفَاءُ اللُّونِ وَحُسْنُ الصَّوْتِ وَكَثْرَةُ الضَّحِكِ فَإِذَا جَمَدَ الدَّمُ فَارَقَ الرُّوحُ الْبَدَنَ»؛ روح چنان است که وصف کردم؛ مایه از خون دارد و رطوبت تن و خرمی رنگ و خوشی آواز و خنده بسیار - همه از خون است - و چون خون بخشکد روح از بدن جدا شود (طبرسی، ۱۴۰۳ق، ج ۲، ص ۳۴۹؛ ابن‌ابی‌الحدید، ۱۴۰۴ق، ج ۷، ص ۲۳۷). براساس این روایت، منشأ پیدایش نفس «خون» است. چون ماده اولیه روح، جسمانی و مادی است، پس حقیقت روح نیز جسمانی و غیرمجرد خواهد بود (قزوینی، ۱۳۹۳، ص ۱۲۳-۱۲۴).

برای تحقق یک موجود، چهار علت فاعلی، غایی، صوری و مادی نیاز است. با مراجعه به علت مادی انسان که در آیات و روایات ذکر گردیده، روشن می‌شود که خون علت مادی نفس است که موجودی مادی و جسمانی است. در نتیجه خود نفس نیز مادی خواهد بود (قزوینی، بی‌تا(الف)، قسمت ۲، ص ۱۴۹).

تحلیل و بررسی

در نقد و بررسی این دلیل نقلی تفکیکیان چند نکته قابل ذکر است:

الف) عدم تلازم میان حدوث و بقای جسمانی: اگرچه ادله نقلی متعددی بر مادی بودن منشأ پیدایش انسان اشاره دارند، لیکن دلالتی بر جسمانیت و مادیت همیشگی نفس ندارند؛ زیرا تفکیکیان مدعی هستند که نفس افزون بر حدوث جسمانی، دارای بقای جسمانی نیز هست. اما ایجاد روح از طینت، خاک، نطفه و خون فقط حدوث جسمانی را ثابت می‌کند و دلالتی بر بقای جسمانی ندارد.

این درحالی است که دیگر ادله از بقای غیرجسمانی نفس خبر می‌دهند. برای نمونه آیات فراوانی بر رجوع نفس به سوی خدا و ملاقات آن با پروردگار سخن می‌گویند. روشن است که موجود مادی و جسمانی هرگز نمی‌تواند با خدا که موجودی مجرد است، ملاقات داشته باشد. از این رو باید گفت: همان نفس و روحی که براساس روایات محل بحث به صورت جسمانی حادث شده، دارای بقای روحانی است. همچنین ادله فراوان دیگری بر خلود برخی افراد در بهشت و جهنم دلالت دارند. روشن است که نفس مادی و جسمانی استعداد خلود را ندارد و تفکیکیان نیز بر این مطلب اعتراف دارند (مروارید، ۱۴۱۸ق، ص ۱۱۰-۱۱۱)؛ مؤسسه معارف اهل بیت علیهم السلام، ۱۳۹۵، ج ۲، ص ۲۹۰). پس باید مدعی شد که روایات محل بحث صرفاً بر حدوث و پیدایش نفس اشاره دارد، نه بر بقای آن.

ب) آفرینش بدن انسان در دسته دوم: گروه دوم از ادله دال بر منشأ آفرینش که با عنوان «آفرینش از خاک و نطفه» تبیین شد، بر خلقت بدن آدمی - و نه نفس او - دلالت دارد. این درحالی است که محل بحث نفس آدمی است. بنابراین تمسک به این دسته از ادله خروج تخصصی از مسئله است. البته می‌توان آنها را دال بر آفرینش نفس

نیز دانست که در این صورت، دیدگاه حدوث جسمانی و بقای روحانی اثبات می‌شود؛ زیرا در یکی از این آیات لحن آیه از «خَلَقَ» به «اَنْشَأَ» تغییر کرده و از «خلق آخر» یاد شده است (مؤمنون: ۱۲-۱۴). در فرهنگ قرآن کریم از خلقت امور عادی با واژه «خَلَقَ» و «ذَرَأَ» و از خلقت خاص و آفرینش مجردات با واژه «اَنْشَأَ» یاد می‌شود (ملک: ۲۳-۲۴). طبق این دسته از آیات، خون و نطفه است که تبدیل به بدنی شده که با واژه «خلق» از آن یاد شده و سپس به نفسی تبدیل شده که با واژه «اَنْشَأَ» و «خلق آخر» بیان شده است.

۳. حدوث انسان

انسان موجودی حادث است که در زمان گذشته نبوده و سپس ایجاد شده است (قزوینی، بی‌تاب)، قسمت ۲، ص ۱۴۹-۱۵۰). برخی از ادله نقلی بر این حدوث تصریح دارد: «وَلَا يَذْكُرُ الْإِنْسَانَ أَنَا خَلَقْنَاهُ مِنْ قَبْلُ وَلَمْ يَكُ شَيْئًا؛ آیا انسان به‌خاطر نمی‌آورد که ما پیش از این او را آفریدیم، درحالی‌که چیزی نبود؟» (مریم: ۶۷). برخی دیگر از آیات به‌صورت غیرمستقیم بر حدوث دلالت دارند (ابن بابویه، ۱۳۷۶، ص ۱۱۴).

نتیجه آیات و روایات این است که بدن و روح انسان هر دو دارای سابقه عدم بوده و توسط خدای توانگر خلق شده‌اند و این به‌معنای حدوث آدمی است. پس از تبیین حدوث انسان از طریق ادله نقلی، باید گفت: موجود حادث همیشه در حال تغییر و تبدل است. برای نمونه، انسان در سیر تکاملی وجودش، از نطفه آغاز و به بدن کامل منتهی می‌شود و سپس دوران نوزادی، کودکی، نوجوانی، جوانی، میانسالی و کهولت را پشت سر قرار می‌دهد و سپس از دنیا می‌رود. همچنین مراتب و کمالاتی را پی‌درپی کسب می‌کند و یا آنها را از دست می‌دهد. چون تغییر و تبدل در مجردات محال است، روشن می‌شود که موجود حادث نمی‌تواند مجرد باشد. با توجه به حدوث نفس، حکم به عدم تجرد آن می‌شود (قزوینی، ۱۳۹۳، ص ۹۶۰).

تحلیل و بررسی

حدوث آدمی از جمله باورهای مشترک میان بیشتر و حتی همهٔ دین‌پژوهان است. عقل و نقل بر این مطلب تأکید دارند و فلاسفه نیز بر این مطلب معترف‌اند و انسان را قدیم نمی‌دانند. بنابراین، اصل سخن تفکیکیان و شیخ مجتبی قزوینی مقبول است؛ لیکن آنان درصددند تا با پایه قرار دادن این اصل مشترک، جسمانیت نفس را نتیجه بگیرند. به‌نظر می‌رسد برخلاف ادعای تفکیکیان، تلازمی میان حدوث انسان و جسمانیت او نیست. با بررسی مدعیات تفکیکیان و شیخ مجتبی قزوینی نکاتی در رد این تلازم قابل تبیین است.

الف) اخص بودن دلیل از مدعا: تفکیکیان درصدد انکار تجرد نفس و اثبات بقای جسمانی آن هستند. آیات و روایات مستند آنان مختص حدوث نفس است و ارتباطی به بقای روح ندارد. حکمت متعالیه نیز همچون پیروان نگره تفکیک حدوث نفس را جسمانی دانسته، آیات و روایات یادشده را موافق خود می‌بیند. بنابراین دلیل اخص از مدعا خواهد بود.

ب) جواز حرکت نفس ناطقه: نفس دارای حرکت جوهری اشتدادی است. توضیح آنکه نفس از بدو پیدایش چهار مرحله و نشئه را از سر می‌گذراند: نشئه طبیعت که در این مرحله نفس هنوز به درجه مجرد نائل نیامده و فاقد هرگونه ادراک و حرکت ارادی است. نشئه حیوانی که نفس به درجه ناطقیت نرسیده و حیوان بالفعل و انسان بالقوه است. در این مرحله نفس فقط دارای ادراک جزئی و حرکت ارادی است. نشئه انسانی که نفس به درجه ناطقیت نائل آمده، اما به درجه عقلانیت دست نیافته و بدین‌رو فاقد ادراک خالص عقلی است. نشئه عقلی که در این مرحله نفس افزون بر کمالات مراتب پیشین، دارای ادراک عقلی خالص نیز هست.

نفس در نشئه طبیعی گیاه بالفعل و در حیوان بالقوه است و حرکت او بسان حرکت گیاه است، که بی‌نیاز از توضیح است. نفس طبیعی با حرکت جوهری اشتدادی و به‌سبب دارا بودن قوه حیوانیت، وارد نشئه حیوانی شده، دارای علم حضوری به خود می‌شود. به‌سبب دارایی علم حضوری، این درجه از نفس مجرد است. اگرچه نفس در این مرتبه مجرد است، لیکن حرکت او متوقف نمی‌شود، بلکه تکامل و حرکت او ادامه یافته، از نشئه حیوانی به نشئه انسانی و سپس عقلی صعود می‌کند.

حاصل آنکه «حرکت» که عبارت است از خروج تدریجی شیء از قوه به فعلیت و تکامل جوهری ذاتی، در نفس موجود است. نفس نیز به‌تدریج تکامل می‌یابد و اصطلاح «جسمانیة الحدوث و روحانیة البقاء» به این حرکت اشتدادی اشاره دارد. مجرد نفس مانع این حرکت نیست؛ زیرا نفس در هر نشئه دارای تمام فعلیت نشئه خود و قوه نشئه دیگری است. داشتن قوه سبب جواز حکم به حرکت نفس می‌شود (صدرالمألهین، ۱۳۵۴، ج ۲، ص ۴۶۶-۴۶۷؛ عبودیت، ۱۳۹۱، ج ۳، ص ۴۳۳-۴۳۶).

ج) مصادیق نقض: تمام موجودات عالم هستی مخلوق خدای سبحان‌اند. بنابراین نیازمند و وابسته به او هستند. اگرچه ممکن است موجود نیازمند با لطف الهی قدیم زمانی باشد، لیکن به‌سبب نیازش نمی‌تواند قدیم بالذات باشد. از این‌رو در عالم موجودی جز خدای متعالی قدیم بالذات نیست. با این وجود موجودات حادثی همچون علم و عقل - که به اعتراف تفکیکیان مجردند - در عالم وجود دارند. بدین‌روی مشخص می‌شود که تلازمی میان حدوث و تغییر نیست و موجودات مجرد از یک‌سو حادث و از سوی دیگر غیرمتغیرند. اینها مثال‌های نقضی برای این استدلال‌اند.

۴. مغایرت نفس با علم و عقل

مطابق دیدگاه اصحاب تفکیک، ادله نقلی با صراحت به مغایرت میان روح با علم و عقل حکم داده‌اند. با توجه به آنکه علم و عقل موجوداتی نورانی و مجرد هستند و نیز نفس مغایر آن دو بوده و از سنخ آنان نیست، می‌توان گفت: نفس موجودی غیرنورانی و غیرمجرد است (قزوینی، ۱۳۹۳، ص ۱۵۷؛ همو، بی‌تا(ب)، قسمت ۲، ص ۱۴۹).

پیروان نگره تفکیک برای اثبات مقدمه نخست استدلال خویش (مغایرت نفس با علم و عقل) به ادله نقلی متعددی تمسک جسته‌اند که به برخی از آنها اشاره می‌شود:

الف) نکوهش عدم پیروی از عقل: «وَمَا كَانَ لِنَفْسٍ أَنْ تُؤْمِنَ إِلَّا بِإِذْنِ اللَّهِ وَ يَجْعَلُ الرُّجْسَ عَلَى الَّذِينَ لَا يَعْقِلُونَ» (یونس: ۱۰۰)؛ هیچ کس نمی تواند ایمان بیاورد، جز به فرمان خدا و پلیدی را بر کسانی قرار می دهد که نمی اندیشند. قرآن کریم در امثال این آیه افرادی را که از عقل پیروی نمی کنند نکوهش کرده است. در اینکه مخاطب این سرزنش های الهی کیست، سه فرض «جسم و بدن فرد خاطی»، «عقل انسان خاطی» و «نفس و روح فرد خاطی» متصور است. احتمال نخست باطل است؛ زیرا جسم شأنیت خطاب و مخاطب واقع شدن را ندارد. احتمال دوم نیز صحیح نیست؛ زیرا عقل عین تعقل است و هر جا عقل باشد، تعقل نیز هست؛ مانند نور که هر جا باشد، نورانیت هم هست. پس سرزنش و خطاب آن به عدم تعقل معنا ندارد. با رد دو احتمال نخست، احتمال سوم که مخاطب سرزنش الهی روح و نفس انسان است، ثابت می شود. نتیجه این سخن، غیریت نفس و عقل است. اگر نفس همان عقل بود، خطاب نفس نیز مانند عقل بی معنا بود، در حالی که قرآن کریم در آیات متعددی این خطابات و سرزنش ها را ذکر کرده است (قزوینی، ۱۳۹۳، ص ۱۱۵-۱۱۸).

ب) روشنی نفس به وسیله نور علم و عقل: با مطالعه آیات قرآن کریم، روشن می شود که انسان موجودی تاریک و بدون نور است: «الرَّ كِتَابٌ أَنْزَلْنَاهُ إِلَيْكَ لِتُخْرِجَ النَّاسَ مِنَ الظُّلُمَاتِ إِلَى النُّورِ بِإِذْنِ رَبِّهِمْ؛ الر، (این کتابی است که بر تو نازل کردیم تا مردم را از تاریکی ها به سوی روشنایی به فرمان پروردگارش درآوری» (ابراهیم: ۱). برخی از انسان ها با لطف و عنایت خدا از این تاریکی جدا و به سوی روشنایی برده می شوند.

انسان مرکب از جسم و روح است و چون طبق آیات یادشده این مرکب موجودی تاریک است، پس می توان به تاریکی روح آدمی (به عنوان بخشی از حقیقت انسان) و فقدان نور در آن حکم کرد. از سوی دیگر علم و عقل هر دو وجود نورانی هستند که انسان به وسیله آنها از تاریکی خارج می شود و به سمت نور حرکت می کند. بنابراین مشخص می شود که این دو از یک سنخ نیستند، چون علم و عقل از مجردات هستند، پس روح نمی تواند از سنخ مجردات باشد (قزوینی، ۱۳۹۳، ص ۱۰۶ و ۱۲۲).

تحلیل و بررسی

در تحلیل این دلیل تفکیکیان چند نکته قابل ذکر است:

الف) عدم تلازم میان مغایرت و جسمانیت نفس: بر فرض پذیرش مغایرت نفس با علم و عقل، به نظر می رسد این تغایر هیچ تلازمی با جسمانیت نفس ندارد؛ زیرا مجردات منحصر در علم و عقل نیستند تا اگر موجودی مغایر این دو بود، حکم به عدم تجرد آن شود، بلکه ممکن است با وجود مغایرت، موجودی مجرد باشد. بنابراین نفس در عین مغایرت وجودی با علم و عقل، موجودی مجرد است.

ب) روشنی نفس، نه علم: مطابق ادله یادشده، نفس آدمی در ابتدا موجودی تاریک است که پس از تحصیل علم و عقل از ظلمات خارج و خود موجودی نورانی می شود. اما تفسیر تفکیکیان آن است که نفس خود نورانی نمی شود، بلکه به سبب قرار گرفتن در کنار نور عقل و علم، از نور آن دو بهره خواهد برد (تهرانی، ۱۳۳۳، ج ۲،

ص ۵۶-۵۷). بنابراین به نظر می‌رسد این تعبیر دقیق نیست و باید معتقد شد که خود نفس تبدیل به نور می‌شود. پس یکی از مصادیق عالم انوار و مجردات است.

۵. ذکر آثار مادی نفس

تفکیکیان با توجه به روایاتی که در آنها آثار و نتایج روح بیان شده، مادیت و جسمانیت نفس را نتیجه می‌گیرند. طبق این دسته از روایات، روح دارای خصایص و ویژگی‌هایی است که با عالم ماده سازگار و با عالم تجرد ناسازگار است (قزوینی، بی تا (ب)، قسمت ۲، ص ۱۶۳-۱۶۵). اینک به برخی از این روایات اشاره می‌شود:

الف) نعمت‌های بهشتی: ارواح مؤمنان بعد از مرگ، در بهشت جای خواهند گرفت و در آنجا از غذاها و نوشیدنی‌ها بهره می‌برند. نفس دارای همان صورت و چهره‌ای است که بدن وی در دنیا دارای آن صورت بوده؛ چنان که امام صادق علیه السلام می‌فرماید: «فَإِذَا قَبَضَهُ اللَّهُ إِلَيْهِ صَيَّرَ تِلْكَ الرُّوحَ إِلَى الْجَنَّةِ فِي صُورَةٍ كَصُورَتِهِ فَيَأْكُلُونَ وَيَشْرَبُونَ فَإِذَا قَدِمَ عَلَيْهِمُ الْقَادِمُ عَرَفَهُمْ بِتِلْكَ الصُّورَةِ الَّتِي كَانَتْ فِي الدُّنْيَا؛ زمانی که خدا روح را به سوی خویش قبض کند، روح در صورتی همانند صورت دنیایی‌اش به سوی بهشت می‌رود و می‌خورد و می‌آشامد و اگر کسی نزد او بیاید او را با همان صورتی که در دنیا داشت دیدار می‌کند» (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۶ ص ۲۲۹). این روایت اوصاف و خصایص مادی (نظیر خوردن، آشامیدن و داشتن صورت و چهره) را برای روح و نفس انسان توصیف می‌کند. چون این خصایص، فقط در عالم ماده محقق می‌شوند، روشن می‌شود که روح انسان یکی از موجودات عالم ماده است (قزوینی، ۱۳۹۳، ص ۱۲۴).

ب) ملاقات و گفت‌وگوی ارواح با یکدیگر: از امام صادق علیه السلام سؤال شد که آیا ارواح یکدیگر را ملاقات می‌کنند؟ حضرت فرمود: بله، با هم انس می‌گیرند و از یکدیگر سؤال می‌کنند: «ذَكَرَ الْأَرْوَاحَ أَرْوَاحَ الْمُؤْمِنِينَ. فَقَالَ صلى الله عليه وآله: يَلْتَقُونَ. قُلْتُ: يَلْتَقُونَ؟ فَقَالَ صلى الله عليه وآله: يَسْأَلُونَ وَ يَتَعَارَفُونَ حَتَّى إِذَا رَأَيْتَهُ قُلْتَ فَلَنْ؛ [امام صادق علیه السلام] از ارواح مؤمنان سخن به میان آورد و فرمود: آنان با هم دیدار می‌کنند. عرض کردم: دیدار می‌کنند؟! فرمود: آری و از یکدیگر سؤال و جواب می‌کنند و همدیگر را می‌شناسند، به گونه‌ای که وقتی او را ببینی، می‌گویی: فلانی است» (برقی، ۱۳۷۱، ج ۱، ص ۱۷۸). ملاقات، دیده شدن و پرسش و پاسخ از ویژگی‌های عالم ماده و فرع بر جسمانیت است. در این روایت این اوصاف برای روح و نفس مؤمنان ثابت شده که دلیل جسمانیت آن است (قزوینی، ۱۳۹۳، ص ۱۲۵).

در روایتی دیگر، امام علی علیه السلام در پاسخ به پرسش سائل، از حالات روحی که از بدن جدا شده، سخن گفته است: «لَوْ كُنْصِفَ لَكَ لَرَائِيَهُمْ حَلْفًا حَلْفًا مَحْصِينَ يَتَحَادَثُونَ. فَقُلْتُ: أَجْسَامُ أَمْ أَرْوَاحُ؟ فَقَالَ صلى الله عليه وآله: أَرْوَاحُ؛ اگر برایت پرده برداشته می‌شد، آنان را می‌دیدی که حلقه‌وار نشسته و لباس‌هایی را به خود پیچیده و با یکدیگر سخن می‌گویند. گفتم: آنان جسم هستند یا روح؟ فرمود: روح‌اند» (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۳، ص ۲۳۰). ارواح به صورت حلقه‌حلقه به زانو نشسته و با یکدیگر تکلم می‌کنند؛ ولی به سبب وجود حجاب و مانع، انسان قادر به دیدن آنها نیست. این ویژگی‌ها از علائم عالم ماده‌اند و نفس واجد آنهاست (قزوینی، ۱۳۹۳، ص ۱۲۷).

صدر روایت امام علی علیه السلام، اگرچه بر مادیت روح دلالت دارد، اما ذیل آن صریح در عدم مادیت روح است. سائل از امام علیه السلام می‌پرسد: آنها روح هستند یا جسم؟ [روشن است که مقصود سائل از ارواح، مجردات و غیر اجسام است؛ زیرا معنا ندارد بپرسد روح‌ها، روح هستند یا جسم؟ بلکه مقصود او این است که روح دارای این خصائص، جسمانی است یا روحانی (مجرد)؟] امام علیه السلام در پاسخ، نفس را ارواح و مجرد معرفی می‌کند. شیخ مجتبی قزوینی برای حل مشکل تعارض صدر و ذیل روایت، به ذکر اقسام جسم پرداخته، می‌نویسد: «واضح است مراد از نفی اجسام [توسط امام در پاسخ سائل] اجسام عنصری دنیایی است، نه جسمی که در روایات دیگر فرموده‌اند» (قزوینی، ۱۳۹۳، ص ۱۲۷).

ج) اوصاف روح پس از مرگ: امام صادق علیه السلام در روایتی، به ذکر اوصاف نفس پس از مرگ پرداخته است: «إِذَا قُبِضَتِ الرُّوحُ فَهِيَ مَظْلُومَةٌ فَوْقَ الْجَسَدِ رُوحَ الْمُؤْمِنِ وَ غَيْرِهِ يَنْظُرُ إِلَى كُلِّ شَيْءٍ يُصْنَعُ بِهِ. فَإِذَا كَفَّنَ وَ وُضِعَ عَلَى السَّرِيرِ وَ حُمِلَ عَلَى أَعْنَاقِ الرَّجَالِ عَادَتِ الرُّوحُ إِلَيْهِ وَ دَخَلَتْ فِيهِ، فَيَمُدُّ لَهُ فِي بَصَرِهِ، فَيَنْظُرُ إِلَى مَوْضِعِهِ مِنَ الْجَنَّةِ أَوْ مِنَ النَّارِ فَيُنَادِي بِأَعْلَى صَوْتِهِ إِنَّ كَانَتْ مِنْ أَهْلِ الْجَنَّةِ: عَجَلُونِي! عَجَلُونِي! وَإِنْ كَانَتْ مِنْ أَهْلِ النَّارِ: رُدُونِي! رُدُونِي! وَ هُوَ يَعْلَمُ كُلَّ شَيْءٍ يُصْنَعُ بِهِ وَ يَسْمَعُ الْكَلَامَ؛ هنگامی که کسی را قبض روح می‌کنند، روح بر فراز جسد و نزدیک آن سایه‌گستر است - خواه روح مؤمن باشد و خواه غیرمؤمن - و به هر کاری که با جسد او می‌کنند، می‌نگرد و وقتی او را کفن کردند و بر تابوت گذاشتند و بر شانه مردم قرار گرفت، روح به جانب بدن بازمی‌گردد و در آن حلول می‌کند و چشم او وسعت دید پیدا می‌کند و او به جایگاه خود در بهشت یا در دوزخ می‌نگرد و اگر از اهل بهشت باشد، با بلندترین صدا فریاد می‌زند: بشتابید! بشتابید! و اگر از اهل آتش باشد، می‌گوید: مرا باز گردانید! مرا باز گردانید! او می‌داند هرچه را نسبت به او انجام داده می‌شود و سخن را می‌شنود» (ابن بابویه، ۱۴۱۳ق، ج ۱، ص ۱۹۳). در این روایت ویژگی‌هایی نظیر سایه افکندن، قرار گرفتن در بالای جسد، نگاه کردن، تکلم کردن و شنیدن برای روحی که از بدن جدا شده، ذکر گردیده است. این ویژگی‌ها از اوصاف عالم ماده هستند. بنابراین نفسی که دارای این ویژگی‌هاست، موجودی مادی است (قزوینی، ۱۳۹۳، ص ۱۲۶).

د) اشتراک روح و بدن در شش ویژگی: امام علی علیه السلام در حدیثی، ضمن تفکیک جسم و روح به ذکر اشتراکات آن دو پرداخته، می‌فرماید: «إِنَّ لِلْجِسْمِ سِتَّةَ أَحْوَالٍ: الصَّحَّةَ وَالْمَرَضَ وَالْمَوْتَ وَالْحَيَاةَ وَالنَّوْمَ وَالْيَقَظَةَ وَكَذَلِكَ الرُّوحُ: فَحَيَاتُهَا عِلْمُهَا وَمَوْتُهَا جَهْلُهَا وَمَرَضُهَا شُكُّهَا وَصِحَّتُهَا يَقِينُهَا وَنَوْمُهَا غَفْلَتُهَا وَيَقَظَتُهَا حِفْظُهَا؛ تن را شش حالت است: صحت و بیماری، مرگ و زندگی، خواب و بیداری. روح نیز این‌گونه است؛ زندگی‌اش دانش و مرگش نادانی است. بیماری‌اش شک و صحتش یقین است. خوابش غفلت و بیداری‌اش یادآوری است» (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۵۸، ص ۴۰). روح همانند جسم دارای شش ویژگی «حیات»، «موت»، «مرض»، «صحت»، «خواب» و «خواب و بیداری» است. اشتراک روح و بدن در شش خصلت یادشده، نشان‌دهنده هم‌سنخی این دو وجود است. چون بدن از سنخ ماده و جسم است، پس روح نیز از همین سنخ بوده و از مجردات نیست (قزوینی، ۱۳۹۳، ص ۱۲۵-۱۲۶).

تحلیل و بررسی

با دقت در روایات مستند تفکیکیان، به‌نظر می‌رسد نتوان با استناد بدان‌ها جسمانیت نفس را نتیجه گرفت. ضعف استدلال‌های بیان شده به شرح ذیل قابل تبیین است:

الف) معاد جسمانی و روحانی: در روایات «نعمت‌های بهشتی»، «ملاقات و گفت‌وگوی ارواح با یکدیگر» و «وصاف روح پس از مرگ»، اوصافی مانند سخن گفتن، داشتن صورت و خوردن و آشامیدن به ارواح نسبت داده شده است. این روایات ناظر به روح انسان پس از مرگ هستند. چون حیات برزخی و معاد به‌صورت جسمانی و روحانی محقق است، در برزخ و سپس در قیامت، نفس به بدنی متناسب با همان عالم تعلق خواهد یافت.

قابل ذکر است که تفکیکیان باور دارند که با مرگ، روح از بین نمی‌رود و نابود نمی‌شود، بلکه به عالم برزخ منتقل می‌گردد و در آنجا به حیات خود ادامه می‌دهد، لیکن در روز قیامت و با دمیده شدن در صور اول، تمام ارواح از بین می‌روند و نابود می‌شوند و با دمیده شدن در صور دوم مجدد زنده می‌شوند (مؤسسه معارف اهل بیت علیهم‌السلام، ۱۳۹۵، ج ۲، ص ۲۹۰).

به‌نظر می‌رسد اساساً یکی از انگیزه‌های طرح دیدگاه «جسم لطیف‌انگاری نفس» این است که مجردات نابود نشدنی هستند و در صورتی که نفس مجرد باشد، با دمیده شدن در صور نابود نخواهند شد و این مطلب با ظاهر روایات در تعارض است. بدین‌روی قائل به جسم لطیف بودن نفس شده‌اند تا این مشکل گریبانگیر آنان نشود. آنان جسم لطیف را دارای آثار و خواص عجیب و غیرقابل شناسایی برای انسان معرفی می‌کنند. از این‌رو اوصافی نظیر عدم نابودی با مرگ، طول عمر فراوان و نابودی با دمیده شدن در صور را به آن نسبت می‌دهند.

این سخن تفکیکیان صحیح نیست و اگرچه مطابق ظاهر آیه «كُلُّ مَنْ عَلَيْهَا فَانٍ» (رحمن: ۲۶)، همه‌چیز، اعم از نفس انسان و غیر آن روزی فانی خواهد شد، لیکن فنای هر چیزی به حسب خودش است. برای نمونه، انسان که موجودی مرکب از بدن و روح است، مرگ و فنایش به‌معنای قطع ارتباط تدبیری روح از بدن و انتقال آن به سرای دیگر است. بنابراین مرگ انسان امری وجودی - و نه عدمی - است که آیاتی نظیر «خَلَقَ الْمَوْتَ وَالْحَيَاةَ» (ملک: ۲) بدان اشاره دارند.

ب) تأویل ظاهر توسط شیخ مجتبی قزوینی: حدیث دوم «ملاقات و گفت‌وگوی ارواح با یکدیگر» دارای دو بخش است که صدر آن به ذکر آثار مادی نفس و ذیل آن به تجرد نفس پرداخته است. وی درصدد تأویل و تفسیر ذیل روایت مطابق رهیافت خویش است. بنابراین به‌نظر می‌رسد شیخ مجتبی قزوینی دچار تفسیر به رأی و تأویل ظواهر شده است. ظاهر سؤال سائل در ذیل روایت آن است که ارواح جسم مادی هستند یا روح مجرد؟ امام با صراحت به روح و مجرد بودن آن پاسخ می‌دهد. در صورتی که از ارواح در سؤال سائل، فقط تجرد فهمیده شود، متن مورد بحث، نص خواهد بود. در صورتی که تفسیر و تأویل شیخ مجتبی قزوینی مدنظر امام علیه‌السلام می‌بود، با توجه به آنکه ایشان در مقام بیان بود، حتماً آن را بیان می‌کرد؛ مثلاً می‌فرمود: «جسمی

غیرعنصری و غیرعادی است»، درحالی که چنین سخنی نفرمود. صدر روایت نیز همان گونه که در نقد نخست «معاد جسمانی و روحانی» گذشت، مقصود بدن‌های برزخی است که نشسته و حلقه زده‌اند و این مطلب هیچ استبعاد عقلی و نقلی ندارد.

ج) اشتراک؛ دلیل بر تغایر: در روایت «اشتراک روح و بدن در شش ویژگی» امام علی علیه السلام اشتراکات میان نفس و جسم را تبیین می‌کند. وجود نقاط مشترک میان دو شیء، حاکی از مغایرت آن دو و وجود نقاط افتراق است. در روایت محل بحث، نیز همین گونه است. اشتراک نفس و بدن در برخی امور، حاکی از تغایر و اختلاف آن دو در دیگر امور است. بنابراین روایت یادشده دلالت دارد بر اینکه بدن و روح یک وجود نیست و دو موجود متفاوت‌اند و اساساً دلالتی بر سنخیت و عدم سنخیت این دو موجود ندارد. این درحالی است که تفکیکیان گمان برده‌اند این دو به سبب اشتراکات، از یک سنخ‌اند. به دیگر سخن، اشتراک غیر از عینیت است. دو شیء مشترک دارای نقاط افتراق هم هستند؛ ولی دو شیء عین هم - که درحقیقت یک شیء‌اند - فاقد نقطه افتراق هستند.

نتیجه‌گیری

در مسئله تجرد و عدم تجرد نفس، تفکیکیان برخلاف دیدگاه مقبول حکما و متکلمان عقل‌محور، از جسمانیت نفس دفاع کرده‌اند. آنان با مراجعه به ادله دینی و به‌ویژه ادله نقلی، جسمانیت نفس را از این متون برداشت می‌کنند. با تحلیل و بررسی این ادله نقلی و استدلال‌های تفکیکیان، روشن شد که متون دینی بر جسمانیت و مادیت نفس دلالت ندارند. به نظر می‌رسد سبب اصلی این اشتباه از سوی تفکیکیان و به‌ویژه شیخ مجتبی قزوینی، رویکرد ظاهرگرایی و عدم تحلیل عقلانی متون دینی از سوی آنان است. چنان‌که مشاهده شد، این دو نکته در بیشتر نقدها بر تفکیکیان لحاظ شده است. البته یک یا دو روایت به صورت خبر واحد - و نه مجموعه روایت - به جسمانیت نفس اشاره داشت که به سبب تعارض با ادله عقلی و نقلی فراوان دال بر تجرد نفس، توان اثبات مدلول خود را ندارند.

منابع

- ابن ابی الحدید، عبدالحمید بن هبته الله، ۱۴۰۴ق، *شرح نهج البلاغه*، تحقیق محمد ابوالفضل ابراهیم، قم، کتابخانه آیت الله مرعشی نجفی.
- ابن بابویه، محمد بن علی، ۱۳۹۸ق، *التوحید*، تحقیق هاشم حسینی، قم، جامعه مدرسین.
- ، ۱۴۱۳ق، *من لایحضره الفقیه*، تحقیق علی اکبر غفاری، قم، دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.
- ، ۱۳۷۶، *الأملی*، تهران، کتابچی.
- ابن حزم اندلسی، ۱۴۱۶ق، *الفصل فی الملل و الأهل و النحل*، تعلیق احمد شمس الدین، بیروت، دار الکتب العلمیه.
- ابن غضائری، ۱۴۲۲ق، *الرجال*، قم، دار الحدیث.
- اشعری، ابوالحسن، ۱۴۰۰ق، *مقالات الإسلامیین و اختلاف المصلیین*، آلمان، فرانس شتاينر.
- اصفهانى، میرزاهمدی، ۱۳۸۵، *ابواب الهدی*، قم، دفتر تبلیغات اسلامی.
- برقی، احمد بن محمد بن خالد، ۱۳۷۱، *المحاسن*، تحقیق جلال الدین محدث، قم، دار الکتب الإسلامیه.
- تیمیى آمدی، عبدالواحد بن محمد، ۱۴۱۰ق، *غرر الحکم و درر الکلم*، تصحیح سیدمهدی رجائی، قم، دار الکتب الإسلامیه.
- تهانوی، محمدعلی، ۱۹۹۶م، *موسوعه کشف اصطلاحات الفنون و العلوم*، بیروت، مکتبه لبنان ناشرون.
- تهرانى، میرزا جواد، ۱۳۳۳، *میزان المطالب*، تهران، چاپخانه آفتاب.
- جوادی آملی، عبدالله، ۱۳۸۶، *تفسیر موضوعی قرآن کریم (توحید در قرآن)*، تنظیم حیدرعلی ایوبی، قم، اسراء.
- حکیمی، محمدرضا، ۱۳۸۳، *مکتب تفکیک*، قم، دلیل ما.
- خسروپناه، عبدالحسین، ۱۳۹۱، *جریان شناسی فکری ایران معاصر*، قم، مؤسسه فرهنگی حکمت نوین اسلامی.
- رازی، محمد بن عمر، ۱۴۰۷، *المطالب العالیه*، تحقیق احمد حجازی السقاء، بیروت، دار الکتب العربی.
- رحیمیان فردوسی، محمدعلی، ۱۳۸۱، *مثاله قرآنی شیخ مجتبی قزوینی خراسانی*، قم، دلیل ما.
- سیدمرتضی، علی بن حسین، ۱۴۱۱ق، *ذخیره العالم و بصیره المعلم*، تحقیق سیداحمد حسینی، قم، مؤسسه النشر الإسلامیه.
- صدرالمثالیین، محمد بن ابراهیم شیرازی، ۱۳۵۴، *المبدأ و المعاد*، تصحیح سیدجلال الدین آشتیانی تهران، انجمن حکمت و فلسفه ایران.
- صفار، محمد بن حسن، ۱۴۰۴ق، *بصائر الدرجات فی فضائل آل محمد*، تصحیح محسن کوچه باغی، قم، مکتبه آیت الله مرعشی نجفی.
- طباطبائی، سیدمحمدحسین، ۱۳۷۲، *المیزان فی تفسیر القرآن*، تهران، دار الکتب الإسلامیه.
- طبرسی، احمد بن علی، ۱۴۰۳ق، *الإحتجاج علی أهل اللجاج*، تحقیق محمدباقر خراسان، مشهد، مرتضی.
- طوسی، محمد بن الحسن، ۱۳۷۳، *رجال الطوسی*، قم، دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.
- عبودیت، عبدالرسول، ۱۳۹۱، *درآمدی به نظام حکمت صدرایی*، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
- فیض کاشانی، محمد بن مرتضی، ۱۴۰۶ق، *الوافی*، تحقیق و تعلیق سیدضیاء الدین علامه، اصفهان، کتابخانه امیرالمؤمنین.
- قاضی عبدالجبار، ابوالحسن، ۱۹۶۵م، *المغنی فی أبواب التوحید و العدل*، تحقیق جورج فنوتی، قاهره، الدار المصریه.
- قدردان قراملکی، علی و محمدحسن قدردان قراملکی، ۱۳۹۷، «ادله عقلی تجرد نفس از دیدگاه آیت الله جوادی آملی»، *حکمت اسراء*، ش ۳۲، ص ۳۷-۵.
- قدردان قراملکی، علی، ۱۳۹۸، «بازخوانی ادله نقلی تجرد نفس از دیدگاه آیت الله جوادی آملی»، *حکمت اسراء*، ش ۳۴، ص ۶۹-۹۹.
- قزوینی، شیخ مجتبی، ۱۳۹۳، *بیان الفرقان*، قزوین، حدیث امروز.
- ، بی تا(الف)، *رساله ای در معرفه النفس*، نسخه خطی موجود در کتابخانه مؤسسه معارف اهل بیت بی جا، بی نا.
- ، بی تا(ب)، *رساله ای در نقد اصول یازده گانه ملاحدرا*، نسخه خطی موجود در کتابخانه مؤسسه معارف اهل بیت بی جا، بی نا.
- کلینی، محمد بن یعقوب، ۱۴۰۷ق، *الکافی*، تحقیق علی اکبر غفاری و محمد آخوندی، تهران، دار الکتب الإسلامیه.
- مجلسی، محمدباقر، ۱۴۰۳ق، *بحار الأنوار الجامعه لدرر أخبار الأئمة الأطهار*، بیروت، دار احیاء التراث العربی.
- ، ۱۴۰۴ق، *مرآة العقول فی شرح أخبار آل الرسول*، تحقیق سیدهاشم رسولی محلاتی، تهران، دار الکتب الإسلامیه.
- مروارید، حسعلی، ۱۴۱۸ق، *تمیبهات حول المبدأ و المعاد*، مشهد، آستان قدس رضوی.
- مطهری، مرتضی، ۱۳۹۶، *مجموعه آثار*، تهران، صدرا.
- مؤسسه معارف اهل بیت و مؤسسه فرهنگی امام صادق، ۱۳۹۵، *مشعل معرفت: ارجح نامه آیت الله سیدجعفر سیدان*، قم، مؤسسه معارف اهل بیت.
- نجاشی، ۱۳۶۵، *رجال النجاشی*، قم، دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.

نوع مقاله: پژوهشی

جبر و اختیار از منظر ابن ابی جمهور احسائی

so.monfared@ilam.ac.ir

کسب سمیه منفرد / استادیار گروه فلسفه و کلام اسلامی، دانشگاه ایلام

شمس‌الله سراج / دانشیار گروه فلسفه و کلام اسلامی، دانشگاه ایلام

دریافت: ۱۳۹۸/۰۷/۱۵ - پذیرش: ۱۳۹۸/۱۱/۱۹

چکیده

مسئله «اختیار» انسان یکی از مباحث پرچالش و دامنه‌دار در تاریخ تفکر بشر به‌شمار می‌رود و تاکنون راه‌حل‌های گوناگونی براساس مبانی فکری مختلف برای آن ارائه شده است. این مسئله در اندیشه ابن ابی‌جمهور احسائی نیز مطرح نظر قرار گرفته است، می‌توان گفت آنچه دیدگاه احسائی را از سایرین امتیاز بخشیده و درخور توجه کرده، تلاش کم‌نظیر وی برای تقریب نظریات فلاسفه، عرفا و متکلمان در این زمینه است که در کتاب «مُجلی» صورت گرفته است. این جستار کوشیده است، راه‌حل ارائه شده از سوی احسائی برای پاسخ‌گویی به مسئله اختیار انسان و تلاش او برای رفع تعارض‌های موجود میان اندیشه‌های گوناگون را بررسی کند. از جمله دستاوردهای بحث این است که احسائی متناسب با رویکرد اشراقی خویش، تفسیر خاصی از نظریه «امر بین الامرین» ارائه کرده و اختلافات موجود در مسئله اختیار را بر پایه پذیرش وحدت سه‌گانه «شریعت - طریقت - حقیقت»، قابل جمع و غیرمتعارض با هم قلمداد کرده است.

کلیدواژه‌ها: اختیار، جبر، ابن ابی‌جمهور احسائی، امر بین الامرین، شریعت، حقیقت.

مسئله «جبر و اختیار» از مهم‌ترین مسائل مطرح شده در بین اندیشمندان مسلمان (اعم از فیلسوف، متکلم و عارف) است که همواره ذهن آنها را به خود مشغول کرده و در طول تاریخ، هر گروهی متناسب با مبانی و رویکردهای خود برای یافتن راه‌حل مسئله تلاش کرده است. به‌منظور ارائه تصویر درستی از مسئله، ابتدا به‌اجمال این موضوع را از منظر مبانی کلی فلسفی، کلامی و عرفانی از نظر می‌گذرانیم. رابطه ضروری بین علت و معلول، با توجه به نظام علی و معلولی که بر تمام موجودات حاکم است، خواه ناخواه بحث ضرورت نظام موجودات و به‌دنبال آن مسئله اختیار انسان را در این نظام ضروری و معین، به‌دنبال دارد. این مبحث از آن نظر که به ضرورت و لاجرم افعال انسان در نظام کلی وجود تعبیر می‌شود، با علم اعلا و فلسفه کلی ارتباط پیدا می‌کند و در ضمن بحث‌هایی نظیر وجوب و امکان، اصل علیت و عدم تخلف معلول از علت تامه مطرح می‌شود. به‌عبارت‌دیگر، مبحث جبر و اختیار در فلسفه، ناظر به یافتن راه‌حلی مناسب برای از بین بردن تنافی ظاهری میان جبر علی و معلولی و افعال اختیاری انسان است.

مسئله «جبر و اختیار» براساس مبانی فکری عرفانی این‌گونه قابل طرح است که انسان از یک‌سو مظهر و جلوه‌ای است که از خود استقلالی ندارد؛ بنابراین تفویض در کار نیست. و از سوی دیگر، مظهر اسم «مرید» است؛ بنابراین جبر در کار نیست. / بن‌عربی درباره این مسئله نظر خاصی دارد و از آن به «جبر ذاتی» یا «اضطرار حاکم بر اختیار» تعبیر کرده است. از دیدگاه او، اضطرار، اصلی ثابت و حاکم بر سراسر هستی از جمله حاکم بر اختیار انسان است. بنابراین انسان، مختار است، اما در اختیارش مجبور است (بن‌عربی، بی‌تا، ج ۱، ص ۶۸۷).

همچنین این مسئله از آن نظر که با نحوه تعلق علم ازلی الهی و اراده ذات باری به افعال انسان مرتبط است، با علم کلام پیوستگی دارد. در میان متکلمان مسلمان و پیروان مکاتب کلامی اسلام سه دیدگاه عمده درباره جبر و اختیار وجود دارد: ۱. تفویض (اختیار محض یا خالص)؛ ۲. جبر؛ ۳. امر بین الامرین.

دیدگاه تفویض مبتنی بر اصل «حسن و قبح عقلی» است که از مبانی اساسی مکتب معتزله محسوب می‌شود. در اصطلاح این فرقه، «اختیار» صحت صدور فعل یا ترک از قادر به‌دنبال داعی یا عدم داعی است. معتزله برخلاف قائلان به جبر، معتقدند: افعال بندگان، مخلوق خدا نیست، بلکه خود بندگان فاعل و خالق افعال اختیاری خود هستند؛ به این صورت که خداوند قبل از فعل، در بنده استطاعت و قدرتی آفریده است که صلاحیت فعل و ترک هر دو را دارد و این قدرت مستقلاً در ایجاد فعل مؤثر است (قاضی، ۱۴۰۸ق، ص ۳۳۳-۳۳۴، ۳۸۰-۳۸۱، ۳۹۰-۳۹۱، ۴۱۵-۴۱۶).

«جبر» یعنی: نفی فعل از عبد و اضافه آن به پروردگار. جبریان اصنافی دارند:

- جبری مطلق که برای عبد، اصلاً نه فعل و نه قدرت بر فعل اثبات نمی‌کنند (شهرستانی، ۱۳۶۴، ج ۱، ص ۹۷).
- جبری متوسط که قدرت را برای عبد اثبات می‌کنند؛ اما درحقیقت این قدرتی غیرمؤثر است. این گروه معتقدند: خدای متعال پدیدآورنده افعال، و بنده کسب‌کننده آن است. ایشان برای قدرت بنده در پیدایش فعل هیچ تأثیری قائل نشده‌اند، بلکه گفته‌اند: قدرت و مقدر هر دو به قدرت خداوند ایجاد می‌شوند و این اقتران، همان کسب است (همان).

أمر بین الامرین آن است که برای هدایت‌ها و توفیق‌هایی که از جانب خدای متعال به انسان عنایت می‌شود، مدخلیتی در افعال او قائل شویم، به‌گونه‌ای که به حد الجاء نرسد و مدخلیت داشتن خذلان خدای متعال در انجام معصیت و ترک طاعت، تا حدی که منجر به این نشود که او قادر بر فعل یا ترک نباشد (مجلسی، ۱۴۰۴ق، ج ۲، ص ۲۰۷).

در طول سالیان، از منظرهای گوناگون به موضوع اختیار انسان نگاه شده و هر گروهی برای تأیید نظر خود، به دسته‌ای از آیات و روایات استناد کرده‌اند؛ اما همچنان این مسئله مطرح است که چطور می‌شود دیدگاه‌های به ظاهر متناقض را در این زمینه با هم جمع و یا به هم نزدیک کرد و راه‌حل نهایی برای مسئله جبر و اختیار چیست؟ آیا انسان در افعالش مختار است یا مجبور؟

ابن‌ابی‌جمهور احسائی به این دیدگاه‌ها اشراف داشت و در کتاب *مُجلی* در ضمن مباحث مربوط به عدل الهی، آراء مختلف در این زمینه را مطرح کرده و خود نظریه «أمر بین الامرین» را برگزیده و با تفسیر خاصی که از این نظریه ارائه کرده، درصدد برآمده است تا میان نظر متکلمان (معتزله و اشاعره)، حکما و عرفا در این مسئله آشتی برقرار کند. این جستار می‌کوشد با تعمق در آراء و اظهارات *احسائی*، دیدگاه خاص و راه‌حل ابداعی او را در جمع و تطبیق دیدگاه‌های فلسفی، کلامی و عرفانی دربارهٔ مسئله «اختیار» بررسی کند.

دیدگاه عام احسائی در مسئله «جبر و اختیار»

ابن‌ابی‌جمهور تعریفی از «فعل اختیاری» انسان ارائه می‌دهد و بر مبنای آن، فاعل همه افعال بندگان را که در صورت وجود داعی از آنها صادر می‌شود و با انتفای آنها منتفی می‌گردد، عبد می‌داند که به‌صورت اختیاری آنها را انجام داده است؛ زیرا به تبع قدرت و داعی انجام داده و معتقد است: منظور از «فعل اختیاری» همین است (احسائی، ۱۴۳۴ق، ص ۷۹۵). *احسائی* بر این باور است که علم به اسناد افعال اختیاری به عبد، از علوم ضروری است و هر عاقلی فرق بین کسی را که فعل با داعی و انگیزه از او صادر می‌گردد و کسی را که این‌گونه نیست، درک می‌کند و حتی غیرعاقل نیز این حکم را درک می‌نماید؛ زیرا وی معتقد است: تشکیک و انکار این حکم، تشکیک در ضروریات و انکار آنهاست و استدلال بر این مطلوب در حکم تنبیه است؛ زیرا امر ضروری نیازی به استدلال ندارد. اما امور بدیهی نیز گاه به‌روشنی تصور نمی‌شوند و به همین سبب، برخی دربارهٔ آنها دچار تردید یا غفلت می‌گردند و نیاز به تنبیه پیدا می‌شود (احسائی، ۱۴۳۴ق، ص ۸۰۹؛ همو، ۱۴۳۵، ص ۳۲۶-۳۲۷).

با وجود اینکه *احسائی* انسان را فاعل مباشر افعال خود می‌داند، اما در عین حال با پذیرش و تأکید بر توحید افعالی معتقد است: هیچ ذره‌ای از ذرات وجود بدون عنایت الهی ازلی موجود نمی‌گردد. به باور او، اینکه خداوند تعالی قدرت و اراده را در عبد ایجاد کرده و منجر به فعل شده است، منافاتی با فاعل مباشر بودن انسان ندارد (احسائی، ۱۴۳۴ق، ص ۷۹۵). وی اذعان دارد که همه ممکنات به خداوند اسناد داده می‌شوند و هیچ مؤثری جز خداوند در عالم نیست و

ممکنات به سلسله‌ای متتهی می‌شوند که به او نیاز دارند. بنابراین، دلیل تنبیهی خود برای اثبات فاعلیت انسان و عدم منافات آن با توحید افعالی را این‌گونه شرح می‌دهد:

اینکه می‌گوییم: عبد فاعل است، این نیست که او در فعلش مستقل است؛ زیرا حق تعالی وجود و آلات و شرایط را به او افزوده و موانع را برطرف کرده و قابلیت‌هایی را در او قرار داده، آنگاه زمام اختیار را به‌دست او سپرده و اگر همه آنچه را افعال او بر آنها متوقف است به او نهد و بر انجام و ترک فعل قادر نباشد، تکلیف او و همچنین امر و نهی او معنی نمی‌دهد و بر این اساس، او فاعل مباشر قریب برای افعالش به‌شمار می‌رود؛ زیرا فعل مستند به علت قریب می‌شود و علتِ علت، علت حقیقی نخواهد بود. هیچ شکی نیست که اگر عبد موجود قادر مرید حی عالم متحرک و جامع جمیع شرایط از اوقات و احوال و آلات و قابلیت و به‌دور از همه موانع نباشد، هیچ فعلی از او صادر نخواهد شد. بنابراین او فاعل بالاستقلال نیست؛ زیرا ممکن من حیث هو هو و با نظر به ذاتش در ایجاد شیء مستقل نیست و مشروط به‌وجود شرایط برای وجود خودش و سپس وجود شرایط برای فعلش است (همان، ص ۷۹۶).

احسانی نظریه «امر بین الامرین» را بر پایه استناد به حدیث «لَا جَبْرَ وَ لَا تَفْوِیضَ وَ لَکِنْ أَمْرٌ بَيْنَ أَمْرَيْنِ» (کلینی، ۱۳۶۳، ج ۱، ص ۱۶۰) به خوبی توضیح می‌دهد. وی اذعان می‌کند که صراط مستقیم همواره بین دو طرف افراط و تفریط است و پیروی از این دو طرف نزد اهل الله مذموم است. او قول به جبر انسان و خارج کردن او از دایره اختیار را، آن‌گونه که به جمادات ملحق شود، طرف تفریط می‌داند و به مفاسد آن اشاره می‌کند و معتقد است: هیچ‌کدام از اینها را متدین به دین اسلام نمی‌پسندند؛ از جمله: نسبت دادن کفر، الحاد، فسق و ظلم به حضرت حق، ساقط شدن تکلیف، بطلان شرایع و بی‌فایده شدن بعثت انبیا. *احسانی* قول به تفویض را، به این معنا که انسان فاعل مستقل در ایجاد افعال است، بدون ملاحظه احتیاجش به غیر در ایجاد افعال، طرف افراط می‌داند و معتقد است: این مفاسد بزرگ‌تری را نسبت به جبر در پی دارد؛ از جمله: شرک، الحاد و نفی به‌وجود آورنده، زندقه و قائل شدن به وجوب ذاتی برای فاعل، و همه اینها خروج از دین و تعطیل حدود عقلی و شرعی را در پی دارد. درنهایت، هر دو قول را غیرصحیح می‌داند و معتقد است: حقیقت و صراط مستقیم قولی بین این دو قول است و واجب است که از این دو وجه افراط و تفریط به حد وسط آنها بازگردیم (همان، ص ۷۹۸-۷۹۹).

ابن‌ابی‌جمهور این دیدگاه را، هم با عقل و هم نقل موافق و سازگار می‌داند و آیاتی از قرآن را که بر اسناد فعل عبد به خودش دلالت دارد، به‌مثابه تنبیه ذکر می‌کند؛ از جمله: جائیه: ۲۸؛ سجده: ۱۷؛ احقاف: ۱۴؛ واقعه: ۲۴؛ فصلت: ۴۰؛ کهف: ۲۹. وی معتقد است: این آیات به‌صراحت و غیرقابل تأویل، بر مطلوب دلالت دارند و تعداد آنها در قرآن بسیار است. سایر آیاتی که معارض با این آیات هستند، باید تأویل شوند؛ از جمله آیاتی که خداوند را خالق خیر و شر معرفی می‌کند. وی به‌سبب کثرت آیاتی که بر مطلوبش دلالت می‌کند،

ترجیح را با مطلوب خود می‌داند و سایر آیات را بیانگر این مطلب می‌داند که فعل اگرچه از قدرت و اراده عبد صادر شده، اما قدرت و اراده عبد - به سبب منتهی شدن همه ممکنات به خداوند - مستند به قدرت خدای تعالی است. بدین‌روی، جایز است فعل عبد را به علت بعید آن هم اسناد بدهیم، اما به حکم عقل اسناد فعل به فاعل مباشر قریب ترجیح دارد، بدون اینکه برای خداوند شریکی در تأثیر و اسناد افعال به او قائل شده باشیم. او در ادامه می‌گوید: اگر اسناد افعال به عبد را نپذیریم، خلاف عقل و نقل عمل کرده‌ایم و این اعتقاد مفسد زیادی به دنبال دارد؛ از جمله: نسبت دادن ظلم، جبر و قبیح به خداوند و بی‌فایده بودن بعثت انبیا (احسائی، ۱۴۳۴ق، ص ۸۱۱؛ همو، ۱۴۳۵الف، ص ۳۶۹-۳۸۱).

در نظرگاه عام، با طرح نظریه «أمر بین الامرین» قصد *ابن ابی‌جمهور* آن است که در وهله اول، میان معتزله و اشاعره در مسئله «اختیار» آشتی برقرار کند و البته این بدین معنا نیست که در نهایت به این نتیجه برسیم که میان آنها اختلافی نیست، بلکه *احسائی* به اختلاف‌های اساسی موجود میان دیدگاه‌ها که از اختلاف مبانی سرچشمه می‌گیرد، به خوبی آگاه است و در موارد متعدد، به نقد و نظر در باب دیدگاه هر یک از آنان می‌پردازد. اما در نهایت، چون غایت قصوای او موضوع توحید و انسان کامل است، درک معنای «أمر بین الامرین» را محتاج کشف می‌داند (*احسائی*، ۱۴۳۴ق، ص ۸۰۶). به همین سبب، آنگاه که می‌خواهد دیدگاه خاص خود را درباره این حقیقت بیان کند، تعبیر «ما سنع لهذا الفقیر» را به کار می‌برد (همان، ص ۸۰۲). بنابراین، *ابن ابی‌جمهور* بر مبنای رویکرد عرفانی و اشراقی، مسئله جبر و اختیار را به گونه دیگری طرح کرده و به تبع آن، به دنبال پاسخ دیگری بوده است. هرچند تعریف و تعیین حد وسط کار آسانی نیست، اما - چنان‌که بیان خواهیم کرد - *احسائی* نظرگاه خاص خود را در جهت یافتن این حد وسط ارائه می‌دهد.

دیدگاه خاص احسائی بر مبنای رویکرد اشراقی

از مشخصات عرفان نظری قول به وحدت شخصی وجود است و اینکه هر چیزی شأنی از شئون حق است و وجود حقیقی فقط وجود خداست. براساس این دیدگاه و بر مبنای توحید افعالی، *احسائی* معتقد است: هیچ فاعلی جز خدای تعالی وجود ندارد. کسی که در این مقام تعمق می‌کند فقط حق تعالی و افعال او را می‌نگرد. پس هر چیزی برای او، به واسطه او، از او و به سوی اوست و به توحید وجودی منتهی می‌شود و در وجود جز او را نمی‌بیند. همان‌گونه که در قرآن آمده است: «كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ» (قصص: ۸۸)، نه فاعل، نه مفعول، نه اثر و نه مؤثری غیر از حق تعالی وجود ندارد. *احسائی* معتقد است: در این مقام نسبت شیء به غیرش منتفی می‌شود. کل خلق برای اوست و همه امور به او برمی‌گردد، اما هنگامی که ناظر محقق از درجه توحید (وجودی و افعالی) پایین می‌آید و کثرات وجودی ظهوری را با مناسبت‌ها و اطوار متعددی که مقتضی حسن نظام و ترتیب واقع بر بهترین وجوه و بدیع‌ترین آنهاست، می‌بینید، واجب می‌شود که اسباب و مسببات را ملاحظه کند. سپس آثار را به

آن اسباب مستند بدانند و همراه با آن به مقام شریعت نزول پیدا کند و آنگاه تکلیف و احتیاج به شارع ظاهر به صورت نوع مرشد و معلم به وضع سیاسات و آداب شرعی و عقلی را اثبات کند.

ابن‌ابی‌جمهور معتقد است: اصلاح نوع و انتظام بخشی به اجتماع آنها برای بقای نوع و تکمیل اشخاص و خارج شدن آنها از قوه به فعل، ضروری است و همه اینها بدون اسناد افعال به آنها و اینکه آنها فاعل مباشر افعالشان و مسئول آنچه انجام می‌دهند باشند، محال است (احسائی، ۱۴۳۴ق، ص ۸۰۲).

وقتی به این مطلب توجه شود که فقط وجود خداوند وجود حقیقی است و این علل و اسبابی که بین وجود خداوند و فعل اختیاری واسطه شده‌اند وجودی ندارند، می‌توان گفت: فعل اختیاری مستقیماً به خداوند نسبت دارد و این فعل اختیاری همچون دیگر وسایط، شأنی از شئون خداوند است. در نظرگاه عام/احسائی - چنانکه بیان آن گذشت - انسان علت مباشر و علت حقیقی افعالش بود و خداوند علت بعید افعال اختیاری انسان، و حال آنکه در این نظریه چیزی جز حق وجود ندارد تا بتواند بین فعل و حق واسطه شود. حق از باب ظهور وحدت در کثرت، در شئون مختلف تجلی می‌کند و افعال منسوب به آنها را انجام می‌دهد. اینک باید دید که/احسائی چگونه اختلاف موجود میان این دو نگاه را حل کرده است؟ آیا توانسته است میان نگاه کلامی و رویکرد اشراقی در این مسئله جمع کند و تطبیقی انجام دهد یا خیر؟

دیدگاه احسائی در مقام جمع و تطبیق

تفسیر اشراقی از «امر بین الامرین» از دیدگاه/احسائی، ناظر به این معناست که طالب حق به مقام واحدی مشغول نمی‌شود که دیگری را واگذارد و در یکی از دو طرف افراط و تفریط (جبر و تفویض) قرار بگیرد، بلکه واجب است که بین این دو مقام را جمع کند و هر دو حال را ملاحظه نماید و دو مرتبه را بشناسد و به یکی از آن دو مشغول نگردد. به باور/احسائی در این حالت، انسان وارد مقام «جمع‌الجمع» می‌شود و انسانی که به این مرتبه دست پیدا می‌کند و مقامات را می‌شناسد، درنهایت عارف به حقیقت، طریقت و شریعت و مطلع از غوامض و پیچیدگی‌های آن می‌گردد و هر کدام از آنها را در مقام خودش ادراک می‌کند و در آنها منزل می‌گزیند و این درحقیقت مرتبه‌ای عالی و مقامی محکم است (همان، ص ۸۰۲-۸۰۳).

مطابق اظهارات/احسائی، انسانی که می‌خواهد به پاسخ صحیحی درباره مسئله اختیار دست پیدا کند، باید عارف شود و صاحب مقام «جمع‌الجمع» گردد و جمع میان دیدگاه‌ها را از طریق اذعان به وحدت سه‌گانه «شریعت - طریقت - حقیقت» دنبال کند؛ یعنی اشکال گوناگون حقیقت واحدی که انبیا، حکما و عرفای راستین، مفسر و مبلغ آن بوده‌اند.

وی با وقوف کامل، از این سه‌گانه در جهت تبیین همگرایی تصوف و تشیع و همچنین برای حل مسائل متعدد فلسفی و کلامی استفاده کرده است. بر این مبنا از نظر وی «شریعت»، «طریقت» و «حقیقت» الفاظی مترادف

هستند و بر حقیقت واحد با اعتبارات گوناگون صدق می‌کنند و در این میان اختلافی در نفس الامر میان آنان وجود ندارد و این اعتقاد را که مراتب، تباین، اختلاف و تمایز دارند، توهمی باطل می‌شمارد و معتقد است: انسان کامل کسی است که جامع مراتب سه‌گانه باشد (همان، ص ۱۰۸۱).

در منظومه معرفتی/ احسائی سه‌گانه‌های دیگری در ارتباط با این سه‌گانه مطرح شده است که با استناد به این ارتباط و پیوستگی، به درک واقعی نظرگاه ایشان درباره مسئله اختیار دست می‌یابیم؛ زیرا ابن ابی‌جمهور الگوهای سه‌گانه و منطبق حاکم بر آن را اساس اندیشه خود قرار داده است که همان الگوی «ظاهر - باطن - باطن‌الباطن» است. از نظر او هر کس آن را انکار کند، بلاخلاف کافر است؛ زیرا منکر شریعت، منکر طریقت است و منکر طریقت، منکر حقیقت، و منکر این سه یا یکی از اینها منکر نبوت و رسالت و ولایت است؛ به این علت که شریعت مقتضی رسالت و طریقت مقتضی نبوت و حقیقت از مقتضای ولایت است. از نظرگاه احسائی، درحقیقت، علم‌الیقین، عین‌الیقین و حق‌الیقین اشاره به مراتب سه‌گانه معرفت دارد و اسلام، ایمان و یقین، مراتب حصول آن برای عارف است. وی همچنین بر این باور است که مراتب مردم - از خواص و عوام - جملگی از سه وجه خالی نیست: مبتدی، متوسط و منتهی. نیز اهل ظاهر، اهل باطن و اهل باطن‌الباطن و عام، خاص و خاص‌الخاص و در همه موارد گفته شده، اولی به‌مثابه شریعت، دومی به‌مثابه طریقت و سومی به‌مثابه حقیقت است و حقیقت واحد است، اگرچه جایز است به هزار اسم نامیده شود و چون شریعت مرتبه آغازین و طریقت مرتبه میانه و حقیقت مرتبه پایانی است، اولی از آن عوام، دومی از آن خواص و سومی از آن خواص خواص است و «کامل و مکمل» از دیدگاه احسائی کسی است که جامع مراتب سه‌گانه باشد (احسائی، ۱۴۳۴ق، ص ۱۰۸۰).

با توجه به آنچه گفته شد، احسائی با بهره‌گیری از سه‌گانه «شریعت - طریقت - حقیقت» تلاش کرده است تا این مطلب را به اثبات برساند که درک مسئله اختیار بسته به اینکه در مقام شریعت باشی یا طریقت و یا حقیقت و نیز بسته به اینکه از عوام باشی یا خواص و یا خاص‌الخواص، متفاوت خواهد بود و اختلاف در اقوال به اختلاف در مقامات برمی‌گردد، نه اختلاف درحقیقت آنها. و اگر کسی بتواند جامع مقامات باشد این اختلافات برای او مطرح نخواهد شد و یک حقیقت واحد را در سه منزل و با سه اعتبار مشاهده خواهد کرد. می‌توان گفت: احسائی برای انسان مراتب طولی قائل است که در هر مرتبه معارف را متناسب با آن مرتبه دریافت می‌کند و انسانی که به مقام «جمع‌الجمع» رسیده این تعارض و دوگانگی را قابل جمع و منطبق بر هم و غیرمتعارض با هم قلمداد می‌کند.

بر این مبنا، هرگاه ناظر از طریق تلطیف سرّ به توحید وجودی دست یابد و به‌وجود مطلق که غیرمتعلق به اشیا و موجودات است، نظر کند، در این مقام هیچ موجودی وجود ندارد، چه برسد که برای آنها فعل قائل شود [به همین سبب است که برخی از اساطین حکمت معتقدند: اعیان ثابت‌ه هیچ بویی از وجود نبرده و ابداً ظاهر

نشده‌اند و نمی‌شوند]. کسی که به این درجه می‌رسد، به فعل و فاعل و موجود و موجِد و علت و معلول نظر نمی‌کند و برای فاعل فعلی نمی‌بیند. اما اگر از این مقام به مرتبه شریعت و مقام نظام جمعی که صلاح نوع و بقای اشخاص بشری بر آن متوقف است، تنزل کند، ناگزیر احکام شریعت را باید بپذیرد؛ از جمله: ثبوت تکلیف، مکلف، فاعل و وقوع فعل از فاعل بر مبنای اختیار. در غیر این صورت، نفی حقیقت شریعت و فایده آن لازم می‌آید و این خلاف مذهب اهل اسلام است (همان، ص ۸۰۶).

احسائی در جای دیگری در دفاع از نظریه خود بیان کرده که انکار این وحدت، شایسته انسان عاقل منصف نیست. با این وجود، این انکار در میان اهل زمان او از خواص و عوام وجود داشته است و توهم کرده‌اند که شریعت خلاف طریقت است و طریقت خلاف حقیقت، و تصور می‌کردند که این مراتب درحقیقت متغایرنند و آنچه را که شایسته این سه طایفه، به‌خصوص صوفیه نیست، مثل کفر و زندقه به اینها نسبت داده‌اند. علت این امر را عدم علم به اصول و قوانین ایشان معرفی می‌کند و می‌گوید: اگر مبانی و اصول آنها را می‌شناختند و تحقیق می‌کردند که «طریقت» و «شریعت» و «حقیقت» اسامی مترادف صادق بر حقیقت واحدی که همان حقیقت شرع است، اینها را نمی‌گفتند و تعصب و مجادله و انکار و معارضه را ترک می‌کردند و قلبشان را از ظلمت غی و حسد پاک می‌کردند و نفسشان را از درک شک و شبهه خارج می‌کردند (همان، ص ۱۰۸۱).

آنچه از نظرگاه فلسفی به‌عنوان مسئله «اختیار» انسان مطرح بوده، ناسازگاری اختیار با اصل علیت و عدم تخلف معلول از علت تامه است. احسائی در نظرگاه عام خود، علت قریب و علت مباشر را علت حقیقی برشمرد و از جهتی انسان را علت مباشر فعل خودش دانست و از فاعلیت او دفاع کرد تا اشکالاتی را که بر مجبور دانستن انسان به‌وجود می‌آمد، مرتفع کند. اما از جهت دیگر، معتقد بود که علیت انسان علیت تام نیست و او را فاعل مباشری می‌دانست که در فعل خودش مستقل نیست و اراده خداوند را در طول اراده انسان منشأ فعل قلمداد می‌کرد. به‌عبارت‌دیگر، خداوند را علت تامه فعل بشر معرفی می‌کرد تا اشکالات مربوط به توحید افعالی را پاسخ گفته باشد. اما تا اینجا این تعارض همچنان وجود دارد که در نهایت، انسانی که علت تامه فعل خودش نیست، چگونه می‌تواند مسئول افعالش باشد؟

در حقیقت می‌توان گفت: احسائی در نظرگاه خاص خود، مسئله را به‌گونه دیگری مطرح و حل می‌کند. ابتدا «لاجبر و لاتفویض» را مربوط به یک مقام نمی‌داند، بلکه مطابق مبانی خود بر این باور است که این تعارض در دو مقام اتفاق می‌افتد: در مقام شریعت، انسان مسئول افعال خویش است؛ زیرا فاعل مباشر است و در افعالش از اختیار بهره‌مند است. پس در مقام «تشریح لاجبر بل تفویض» اما در مقام حقیقت، فاعلیت تنها به خداوند برمی‌گردد؛ زیرا علت تامه در عالم فقط خداوند است (توحید افعالی). پس در مقام تکوین «لاتفویض، بل جبر». آنگاه نظریه هم جبر و هم تفویض را ارائه می‌دهد و «امر بین الامرین» را مرتبه جمع بین جبر و تفویض می‌داند.

نکته‌ای که در این دیدگاه وجود دارد این است که ظاهر و باطن را دو روی یک سکه می‌داند و معتقد است: پذیرش فاعلیت انسان در مقام ظاهر با پذیرش فاعلیت خداوند در مقام باطن، هیچ تعارضی با هم ندارد و فهم و درک این امر را مستلزم طی درجات کمال و رسیدن به مقام «جمع‌الجمع» می‌داند و این امر از نگره عرفانی وحدت وجودی وی نشئت می‌گیرد که انسان را تجلی و یکی از مظاهر خداوند برمی‌شمرد که در نهایت فعل او فعل خداست و فعل خدا فعل اوست. با این دیدگاه عمده‌ترین اشکالی که از نظرگاه کلامی بر این مسئله وارد بود نیز حل می‌شود؛ یعنی مسئله نفی فعل از عبد و اضافه آن به پروردگار که دستاویز جبریان قرار گرفته بود.

نتیجه‌گیری

ابن ابی‌جمهور احسائی در مسئله جبر و اختیار، کوشیده است تا دیدگاه معتزله را با دیدگاه اشاعره و دیدگاه عرفا نزدیک کند. نظریه ابداعی احسائی در مسئله اختیار بر پایه چند رکن استوار است: اول جایگاهی که احسائی برای کشف و شهود و معرفت حاصل از آن قائل است. دوم انسان را دارای مراتب و مقامات گوناگون (عوام، خواص، خاص‌الخاص) می‌داند و معرفت او را متناسب با مقام و مرتبه او (علم‌الیقین، عین‌الیقین و حق‌الیقین) متفاوت می‌داند. احسائی این سه‌گانه‌ها را منطبق بر سه‌گانه «شریعت - طریقت - حقیقت» دانسته و انسان کامل را جامع مراتب سه‌گانه می‌داند و معتقد است: هر کسی به این مرتبه (جمع‌الجمع) دسترسی پیدا کند، قادر خواهد بود میان مراتب معرفت جمع کند و در نتیجه تعارضات ظاهری در مسائل مختلف از بین رفته، به وحدت نائل می‌شود. در نتیجه، اختیار انسان را در دو مرتبه وحدت وجود و تشریح ملاحظه می‌کند و به پذیرش جبر در مقام تکوین و اختیار در مقام تشریح روی می‌آورد و این دو را با هم سازگار می‌داند؛ زیرا معتقد است: در هر مرتبه‌ای که انسان قرار گیرد، شریعت، طریقت و حقیقت با هم جمع‌پذیر خواهند بود.

منابع

- ابن عربی، محیی‌الدین محمد، بی‌تا، *الفتوحات المکیه*، بیروت، دار صادر.
- احسائی، ابن ابی‌جمهور، ۱۴۳۴ق، *مجله مرآة المنجی فی الکلام و الحکمتین و التصوف*، بیروت، دار المحجة البيضاء.
- ، ۱۴۳۵الف، *نور المنجی من الظلام*، بیروت، دار المحجة البيضاء.
- ، ۱۴۳۵ب، *شرح علی الباب الحادی عشر*، بیروت، دار المحجة البيضاء.
- شهرستانی، محمدبن عبدالکریم، ۱۳۶۴، *الملل و النحل*، قم، منشورات الشریف الرضی.
- قاضی، عبدالجباربن احمد، ۱۴۰۸ق، *شرح الاصول الخمسة*، قاهره، عبدالکریم عثمان.
- کلینی، محمدبن یعقوب، ۱۳۶۳، *الکافی (اسلامیه)*، تصحیح محمد آخوندی و علی اکبر غفاری، تهران، دارالکتب الإسلامیه.
- مجلسی، محمدباقر، ۱۴۰۴ق، *مرآة العقول فی شرح أخبار آل الرسول*، تحقیق هاشم رسولی محلاتی، تهران، دارالکتب الإسلامیه.

نوع مقاله: پژوهشی

بررسی چگونگی طرح معانی حسن و قبح در کلام اسلامی

جابر اسفندیاریپور / دانشجوی کارشناسی ارشد فلسفه دین، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی

m.faryab@gmail.com

محمدحسین فاریاب / استادیار گروه کلام، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی

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

دریافت: ۱۳۹۸/۰۹/۰۷ - پذیرش: ۱۳۹۹/۰۲/۱۴

چکیده

حسن و قبح یکی از پایه‌های‌ترین مسائل کلامی است که در حل بسیاری از مسائل و قواعد کلامی دیگر نقش دارد. عدلیه بر حسن و قبح واقعی - عقلی و اشاعره بر غیرواقعی - شرعی بودن آن تأکید دارند. در آثار کلامی و اصولی متداول، ابتدا چند معنا برای حسن و قبح ذکر می‌شود و ادعا می‌گردد که نزاع تنها در یک معناست و در واقعی - عقلی بودن معانی دیگر همگی اتفاق نظر دارند. این تحقیق تلاش دارد با روش «تحلیلی» و مراجعه به منابع مهم‌ترین فرقه‌های کلامی، یعنی امامیه، معتزله، ماتریدیه و اشاعره، درستی یا نادرستی تکثیر معانی حسن و قبح را بررسی کند. آنچه به‌دست آمده این است که تکثیر معانی که از سوی اشاعره برای رهایی از اشکالات عدلیه انجام شده، نه‌تنها ضرورت نداشته، بلکه خود تکثیر معانی محل نزاع بوده و بالتبع، حل مسئله را دچار ابهام کرده است، بلکه - درواقع - این معانی متمایز از هم نیستند. در نتیجه ادعای پذیرش حسن و قبح واقعی - عقلی در برخی معانی و انکار آنها در معنای دیگر ادعایی متناقض است و متکلمان بسیاری در این تکثیر و تفکیک معانی اشکال قرار کرده‌اند.

کلیدواژه‌ها: معانی حسن و قبح، عدلیه، اشاعره، کمال و نقص، ملائمت و منافرت، مدح و ذم.

«حسن و قبح» یکی از مهم‌ترین مسائلی است که در کلام اسلامی مطرح می‌شود و از آن در حل بسیاری از مسائل و قواعد کلامی مانند قاعده «لطف»، اثبات ضرورت دین، اثبات نبوت، امامت و معاد و به‌طور کلی، مسئله عدل الهی استفاده می‌شود.

متکلمان در مسئله حسن و قبح اختلاف نظر دارند. گروهی که از آنها به «عدلیه» تعبیر می‌کنند و مهم‌ترین آنها امامیه و معتزله هستند، بر واقعی - عقلی بودن حسن و قبح (لاهیجی، ۱۳۸۳، ص ۳۴۴؛ قاضی عبدالجبار، ۱۹۶۵، ج ۶، ص ۳۳) و گروهی دیگر که اشاعره هستند، بر غیرواقعی - شرعی بودن حسن و قبح (جرجانی، ۱۳۲۵، ج ۸، ص ۱۸۱) تأکید دارند. پیش از اثبات یا رد هر یک از این دو نظر، نخستین سؤال در این باب، سؤال از معنای «حسن و قبح» و تعیین محل نزاع است. در این خصوص در کتاب‌های کلامی و اصولی متداول، معمولاً این‌گونه مطرح می‌شود که «حسن و قبح» سه معنا دارند: «سازگاری و ناسازگاری با طبع»، «کمال و نقص» و «استحقاق مدح و ذم»؛ و بیان می‌شود که در دو معنای نخست، نزاعی میان متکلمان نیست، بلکه محل نزاع تنها همان معنای آخر قلمداد می‌شود (طوسی، ۱۴۱۳ق، ص ۶۱؛ رازی، ۱۴۱۱ق، ص ۴۷۸-۴۷۹؛ مظفر، ۱۴۱۹ق، ج ۱، ص ۱۸۸-۱۸۹؛ سبحانی، ۱۴۱۲ق، ج ۱، ص ۲۳۳) و بررسی واقعی - عقلی یا غیرواقعی - شرعی بودن معنای سوم را بررسی می‌کنند. این تحقیق به بررسی این مطلب می‌پردازد که سیر طرح معنای «حسن و قبح» در کلام اسلامی به چه صورت است؟ یعنی این معنای که برای «حسن و قبح» برمی‌شمارند آیا از ابتدای طرح مسئله به همین نحو بوده است یا به تدریج این معنای افزوده شدند و از هم تفکیک گردیدند؟ اگر به تدریج افزوده شدند، طرح هر یک از معنای به چه منظور بوده است؟ و آیا تفکیک معنای و منحصر کردن محل نزاع در یک معنا، امری درست و برای روشن شدن حقیقت مسئله، ضروری است؟ یا خود افزودن معنای سرپوشی بر حقیقت است و اصل مسئله حسن و قبح را دچار ابهام کرده است؟

روشن است که اشتباه در تشخیص محل نزاع میان عدلیه و اشاعره، می‌تواند متکلم را از مسئله اصلی دور ساخته، درگیر مباحثی بیهوده کند. برای مثال، اگر معنای «حسن و قبح» و در نتیجه محل نزاع، استحقاق ثواب و عقاب داشتن افعال باشد، مسئله حسن و قبح دیگر یک مسئله کلامی نیست و نمی‌توان برای حل مسائل کلامی از حسن و قبح استفاده کرد. از این‌رو بررسی تاریخی و تحلیلی معنای حسن و قبح و درستی یا نادرستی تفکیک آنها از یکدیگر در تشخیص معنای اصلی «حسن و قبح» و تعیین محل نزاع واقعی، امری ضروری به نظر می‌رسد. آثار زیادی به بررسی ابعاد گوناگون حسن و قبح پرداخته‌اند و در بحث معنانشناسی معنای متفاوتی بیان شده است؛ اما این هدف را دنبال نکرده‌اند که این معنای برای چه منظور طرح شده‌اند و اینکه آیا تفکیک معنای حسن و قبح از یکدیگر امری واقعی است؟ و کمکی به حل اصل مسئله کرده است یا خیر؟

در مقابل، متکلمان بسیاری به تفصیل و تفکیک معنای از یکدیگر، انتقاد جدی وارد کرده‌اند (شوشتری، ۱۴۰۹ق، ج ۱، ص ۳۴۸) که بدان توجه نشده است. همچنین در یک نشست علمی تحت عنوان «بازی در زمین اشاعره» به این مسئله توجه شده و تفکیک معنای حسن و قبح نقد گردیده است (یوسفیان، ۱۳۹۳).

از این رو اصل این ایده از جناب دکتر حسن یوسفیان است و این مقاله در اصل، ادعای عدم صحت تفکیک معانی حسن و قبح از سوی ایشان است و از برخی نکات ایشان استفاده شده و البته در برخی نکات از ایشان متمایز است. نگارنده کوشیده است با مراجعه به منابع اصلی مهم‌ترین فرق کلام اسلامی (یعنی امامیه، معتزله، ماتریدیه و اشاعره) این مسئله را بررسی کند. بدین منظور، پس از بیان خاستگاه اصلی طرح مسئله «حسن و قبح»، معانی ذکر شده را بررسی و در آخر، به دیدگاه برخی از متکلمان در باب تفکیک معانی اشاره خواهد کرد.

خاستگاه مسئله حسن و قبح

پرسش مهمی که در داوری درباره معانی حسن و قبح و تعیین معنای اصلی آنها نقش زیادی دارد، چنین است: طرح مسئله حسن و قبح در کلام اسلامی برای چه منظور بوده است؟ حل مسئله حسن و قبح، در حل چه مسائلی از علم کلام نقش دارد که در کلام اسلامی مطرح شده است؟ و آیا اساساً می‌توان از حسن و قبح در حل مسائل کلامی استفاده کرد یا خیر؟

علم کلام اسلامی درباره سه موضوع بحث می‌کند: ذات الهی، صفات الهی و افعال الهی. متکلمانی که در کلام اسلامی به مسئله حسن و قبح پرداخته‌اند، این مسئله را در ذیل بحث «عدل الهی» که به افعال الهی مربوط است، آورده‌اند و مسئله افعال الهی را متفرع بر مسئله حسن و قبح دانسته‌اند (حلی، ۱۳۶۵، ص ۶؛ آمدی، ۱۴۲۳ق، ج ۲، ص ۱۱۳؛ قاضی عبدالجبار، ۱۹۷۱، ص ۲۰۳).

اما چه ارتباطی بین افعال الهی و حسن و قبح وجود دارد که حسن و قبح را در ذیل افعال الهی مطرح کرده‌اند؟ در پاسخ باید گفت: پرسشی که درباره افعال الهی مطرح می‌شود این است که خداوند چه فعالی را انجام می‌دهد؟ به عبارت دیگر، آیا قلمرو افعال الهی محدود به افعال خاصی است و در نتیجه خداوند برخی افعال را انجام می‌دهد و برخی دیگر را انجام نمی‌دهد؟ و یا قلمرو افعال الهی هیچ محدودیتی ندارد و خداوند هر چه را بخواهد انجام می‌دهد؟ قرآن کریم افعال را به دو نوع تقسیم می‌کند: فعالی را به خداوند نسبت می‌دهد و افعالی را از خداوند سلب می‌کند (نحل: ۹۰؛ کهف: ۳۰). قرآن برخی افعال را ظلم می‌داند و برخی را عدل، و بیان می‌کند که خداوند هرگز ظلم نمی‌کند. نیز برخی افعال را فحشا می‌داند و بیان می‌دارد که خداوند به فحشا امر نمی‌کند و مانند آن. در روایات معصومان علیهم‌السلام نیز همین مطلب با تعبیر متفاوتی بیان شده است (صدوق، ۱۳۹۸، ص ۳۹۸ و ۴۰۳).

با تبعیت از آیات و روایات، این مطلب در کلام گروهی از متکلمان نیز مطرح شده است. آنها در ذیل بحث «عدل الهی»، عدل را این‌گونه بیان می‌کنند: تمام افعال خداوند نیکو هستند و او هرگز مرتکب فعل قبیح نمی‌گردد، از فعل نیکو نهی نمی‌کند و به قبیح امر نمی‌نماید. همچنین مصادیق متعددی از افعال قبیح که خداوند انجام نمی‌دهد، در کلام این گروه از متکلمان بیان شده است (مفید، ۱۴۱۳ق، ص ۵۷؛ قاضی عبدالجبار، ۱۴۲۲ق، ص ۳۵ و ۸۳). به تعبیر دیگر، این گروه از متکلمان به پیروی از آیات و روایات، برخی افعال را بر خداوند روا و برخی دیگر را ناروا می‌دانند.

در مقابل، گروه دیگری بر این باورند که قلمرو افعال الهی محدود به هیچ چیز نیست. چنین نیست که برخی افعال بر خداوند روا و برخی دیگر ناروا باشد.

شیخ مفید دیدگاه اول را به گروه بسیاری که مهم‌ترین آنها امامیه و معتزله‌اند و دیدگاه دوم را به اکثریت اهل حدیث نسبت می‌دهد (مفید، ۱۴۱۳ق، ص ۵۸).

بنابراین این اختلاف درباره فعل الهی، در بین مسلمانان از همان ابتدا وجود داشته است. با این حال، این اختلاف درباره فعل الهی، چه ارتباطی با حسن و قبح دارد؟ پاسخ این است که حل اختلاف نظر دو گروه در فعل الهی، منوط به این است که آیا افعال واقعاً با یکدیگر تفاوت دارند یا خیر؟ و تفاوت داشتن افعال با یکدیگر یا تفاوت نداشتن آنها همان مسئله حسن و قبح است؟ در مسئله فعل الهی، گروهی ادعا کردند: برخی افعال نیکو هستند؛ از این رو بر خدا واجب است که آنها را انجام دهد، و برخی دیگر قبیح‌اند و خداوند آنها را نباید انجام دهد. گروه دیگر بر این باور بودند که افعال برای خداوند هیچ فرقی ندارند، بلکه هر کاری بر خداوند رواست. بنابراین درستی و نادرستی هر یک از این دو ادعا منوط به این است که آیا برخی افعال واقعاً حسن و برخی دیگر واقعاً قبیح هستند؟ یا اینکه افعال - در واقع - نه حسن‌اند و نه قبیح؟

تمام متکلمان عدلیه معتقدند: خداوند هرگز ظلم نمی‌کند، اما اشاعره معتقدند: هیچ کاری اصلاً برای خداوند ظلم و قبیح نیست و خداوند هر کاری را می‌تواند انجام دهد و هر کاری بکند، عدل است. اما عدلیه معتقدند: برخی افعال در واقع ظلم و قبیح هستند. از این رو خداوند مرتکب ظلم نمی‌شود. به عبارت دیگر اگر کسی بخواهد تنها عقاید خود را بیان کند، به این بسنده می‌کند که خدا فلان فعل را انجام می‌دهد و فلان فعل را انجام نمی‌دهد. یا اینکه هر فعلی را انجام می‌دهد.

اما اگر کسی بخواهد دیدگاه خود را اثبات نماید و دیدگاه مخالفان خود را رد کند، ناچار است دیدگاه خود درباره حسن و قبح اشیا را اثبات نماید؛ زیرا گروه اول باید اثبات کنند که اولاً افعال، جدای از اینکه در فعل بودن مشترک هستند، واقعاً باهم تفاوت دارند و تفاوتشان هم به نیکویی و زشتی است. ثانیاً، باید اثبات کنند که خداوند فعل قبیح انجام نمی‌دهد. گروه دوم نیز باید اثبات کنند که افعال هیچ تفاوتی باهم ندارند. از این رو مهم‌ترین مسئله حسن و قبح، واقعی یا غیرواقعی بودن حسن و قبح است و متکلمان باید ابتدا دیدگاه خود در این مسئله را روشن کنند.

از این رو ابو الحسن اشعری که در مسئله فعل الهی با اهل حدیث هم عقیده است، راه اثبات دیدگاه اهل حدیث در این باره را اثبات حسن و قبح غیرواقعی و شرعی می‌داند (اشعری، بی‌تا، ص ۱۱۵). پیروان دیدگاه اول هم بر حسن و قبح واقعی - عقلی تکیه می‌کنند.

بنابراین مسئله حسن و قبح راهی است برای شناخت فعل الهی. برای همین قبل از نزاع درباره فعل الهی باید فعل را به نحو مطلق بررسی کرد که آیا دارای دو ویژگی واقعی «حسن» یا «قبح» هست؟ یا به عبارت دیگر، غیر از فعل بودن، دارای هیچ وصف واقعی حسن یا قبح نیست؟

اگر دیدگاه اشاعره اثبات شود، در مسئله فعل الهی دیگر از حسن و قبح نمی‌توان استفاده کرد، بلکه حتی دیگر نمی‌توان درباره فعل الهی داوری کرد، باید معتقد شویم همه کارهای خدا عادلانه است. اما اگر دیدگاه عدلیه اثبات شود می‌توان از حسن و قبح، به مثابه یک قاعده مهم کلامی در مسائل مربوط به فعلی الهی استفاده کرد. اگر اثبات

شود افعال، برخی حَسَن و برخی قبیح هستند و نیز اثبات شود خداوند فعل قبیح مرتکب نمی‌شود، می‌توان در مواردی که عقل فعلی را حَسَن یا قبیح می‌داند حکم کرد که خدا این کار را می‌کند یا نمی‌کند.

اکنون در بحث معنای «حسن و قبح» باید توجه داشت که قبل از اثبات یا انکار واقعی - عقلی بودن حسن و قبح، باید ابتدا آنها را معنا کرد و معنای آنها باید وصف مطلق فعل باشد و نه وصف فعلی خاص؛ زیرا بیان شد که این مسئله در خصوص مطلق فعل است، تا بتوانیم از حسن و قبح فعل مطلق، حسن و قبح فعل الهی را داوری کنیم.

معنای ابتدایی «حسن و قبح»

هرچند نزاع در واقعی یا غیر واقعی بودن حسن و قبح در قرن‌های اولیه هم بوده، اما در معنای آنها اختلاف نداشته‌اند. وقتی واژه‌های «حسن» و «قبح» به کار برده می‌شدند، همگی فهم روشن و بدیهی از آنها داشتند. فعل «حَسَن» فعلی دانسته می‌شد که شخص قادر بر آن، شایسته است آن را انجام دهد، و فعل «قبیح» فعلی دانسته می‌شد که شخص قادر بر آن، شایسته نیست آن را انجام دهد (طوسی، بی‌تا، ج ۹، ص ۲۵۸). به عبارت دیگر، فعل «حسن» فعلی است که باید انجام شود و اگر کسی آن را انجام دهد، عقلاً آن را مدح می‌کنند؛ و فعل «قبیح» نیز فعلی است که نباید انجام شود و اگر کسی آن را انجام دهد، عقلاً آن را نکوهش می‌کنند.

اینکه متکلمان در بحث «عدل الهی» بیان می‌کنند که خداوند ظلم نمی‌کند، دروغ نمی‌گوید؛ زیرا ظلم و دروغ قبیح هستند و خداوند فعل قبیح انجام نمی‌دهد (طوسی، ۱۴۱۱ق، ص ۲۴۵). این نشان می‌دهد که متکلمان فعل قبیح را فعلی می‌دانند که شایسته انجام نیست و از این رو ساحت خداوند را از فعل قبیح منزه می‌دانند.

در کلام اشاعره نیز وقتی از *ابوالحسن اشعری* پرسیده می‌شود: آیا خداوند می‌تواند اطفال را عذاب کند و مؤمنان را در جهنم مخلد سازد؟ او می‌گوید: برای خداست که هر کاری را انجام دهد و هیچ کاری از خدا قبیح نیست. این یعنی هیچ فعلی برای خدا ناشایسته و ناپایسته نیست. از همین رو، *اشعری* در سخن مزبور این گونه استدلال می‌کند که خدا قادر و قاهر مطلق است و مافوق او آمر و ناهی وجود ندارد که بخواهد برای خدا باید و نباید کند و حد و رسم تعیین نماید (*اشعری*، بی‌تا، ص ۱۱۶). بنابراین معنای «حسن و قبح» در این دوران، معنای واضح و روشنی است که هر کسی آن را می‌فهمد.

«حسن و قبح» دو موضوع بدیهی هستند، اما می‌توان برای آنها تعریف لفظی هم ذکر کرد. از این رو *قاضی عبدالجبار* «فعل قبیح» را فعلی می‌داند که - فی‌نفسه و به‌خودی‌خود - چنان است که فاعل آن اگر عالم به‌وقوع آن باشد، سزاوار ذم و نکوهش است، به شرط آنکه مانعی نباشد (*قاضی عبدالجبار*، ۱۹۶۵، ج ۶، ص ۲۶). این تعریف *قاضی عبدالجبار* «تعریف به لازمه شیء» است؛ زیرا وقتی فعلی سزاوار انجام باشد، لازمه‌اش این است که اگر کسی آن را انجام دهد، مستحق ستایش است.

متکلمان در معنای «حسن و قبح» اختلاف ندارند. اختلاف آنها تنها در مصداق فعل حَسَن و قبیح است. عدلیه در اینکه چه فعلی شایسته انجام یا شایسته ترک است، می‌گویند: فعلی که دارای مصلحت یا مفسده نفس‌الامری باشد که شناخت برخی با عقل و شناخت بسیاری از طریق شرع است. اما اشاعره در این باره که مصداق فعل شایسته

انجام یا فعل شایسته ترک چیست؟ می‌گویند: فعلی که شارع به آن امر کند، شایسته انجام است و فعلی که خدا از آن نهی کند، شایسته ترک است؛ یعنی فعل به‌خودی‌خود شایسته فعل و ترک نیست و همه افعال یکسان‌اند؛ اما وقتی خدا به فعلی امر کند آن فعل شایسته انجام است، و اگر از فعلی نهی کند، آن فعل شایسته ترک است.

«شایسته انجام» و «شایسته ترک» دو معنایی هستند که هم در خصوص فعل خدا و هم در خصوص فعل انسان صدق می‌کنند. به‌دیگر سخن، این معنا وصف مطلق فعل است که می‌توان درباره واقعی - عقلی بودن آن یا غیرواقعی - شرعی بودن آن بحث کرد. از این رو نه معنای حسن و قبح و در نتیجه محل نزاع و نه پرسش اصلی مسئله حسن و قبح (واقعی - عقلی بودن یا غیرواقعی - شرعی بودن) مبهم نیستند تا لازم باشد به تکثیر معانی حسن و قبح روی آورد.

تکثیر معانی «حسن و قبح»

به‌نظر می‌رسد، اشاعره از زمان امام‌الحرمین جوینی (۴۷۸ق) برای رهایی از اشکالات عدلیه دست به تکثیر معانی حسن و قبح زده و در برابر اشکالات عدلیه، به یکی از این معانی پناه برده‌اند. هرچند در ابتدا آنها را به‌عنوان معنا ذکر نکردند، اما سرانجام در کلام فخر رازی و بعد از او برای «حسن و قبح» سه معنا ذکر شد و ادعا گردید که اشاعره حسن و قبح را در دو معنا - مانند عدلیه - عقلی می‌دانند و نزاع تنها در یک معناست که اشاعره به شرعی بودن، و عدلیه به عقلی بودن آن اعتقاد دارند (رازی، ۱۴۱۱ق، ص ۴۷۸-۴۷۹). در ادامه، هر یک از سه معنا را بررسی می‌کنیم:

اول. سازگاری و ناسازگاری با طبع انسان

اولین معنای اصطلاحی که متکلمان اشعری به حسن و قبح اضافه می‌کنند، معنای «سازگاری و ناسازگاری با طبع» است و گفته می‌شود: میان عدلیه و اشاعره در این معنا نزاعی نیست؛ زیرا اشاعره مانند عدلیه، عقلی بودن آن را می‌پذیرند.

به‌لحاظ تاریخی، اولین شخص از اشاعره که می‌توان گفت این معنا را پیش کشیده، عبدالملک جوینی است. اینکه چگونه این معنا طرح می‌شود، به این صورت است که اشاعره، به‌ویژه ابوالحسن اشعری (۳۳۰ق) و باقلانی (۴۰۳ق) وقتی حسن و قبح واقعی - عقلی را مطلقاً انکار کردند، با اشکالات متعددی از سوی موافقان واقعی - عقلی بودن حسن و قبح مواجه شدند؛ از جمله اینکه عقل حسن و قبح برخی از افعال را به‌طور مستقل و به‌صورت خیلی روشن و بدیهی درک می‌کند؛ مانند قبح ظلم و دروغ، و حسن صدق و انصاف؛ و برای این کار، نیازی به استناد به شرع نیست؛ زیرا حتی ظلم و دروغ در جاهلیت هم قبیح شمرده می‌شدند. از همین رو گفته شده است: اگر در نبوت شک کنیم، ممکن است قبح زنا مرتفع شود؛ اما قبح ظلم کماکان ثابت است و عقلاً هیچ اختلافی در قبح ظلم ندارند (نوبختی، ۱۴۱۳ق، ص ۴۵؛ سید مرتضی، ۱۴۱۱ق، ص ۱۹۴).

این اشکال با تعبیر گوناگونی بیان شده است؛ مانند اینکه اگر حسن و قبح غیرواقعی و شرعی است، پس چرا منکران شرایع نیز نیکی کردن و عدل را استحسان می‌کنند و ظلم را قبیح می‌دانند؟ درحالی‌که اگر حسن و قبح افعال تنها از طریق امر و نهی تعیین می‌شود، می‌بایست تنها متدینان به شرایع این افعال

را نیکو و زشت بدانند. اما حال که همه عقلا ظلم را قبیح و احسان را نیکو تلقی می‌کنند، پس حسن و قبح افعال واقعی و عقلی است (حلی، ۱۹۸۲، ص ۸۳).

به عبارت دیگر، امامیه و معتزله، اشاعره را به این نکته توجه می‌دادند که چگونه شما افعال را دارای حسن و قبح نمی‌دانید، درحالی که هر عاقلی که عدل و احسان و نجات جان انسان مؤمنی را تصور کند، بالبداهه حکم می‌نماید که این امور نیکو هستند؟

جوینی برای اینکه اشاعره را از این اشکال رهایی بخشد، معنای سازگاری و ناسازگاری با طبع را پیش کشید و در مواجهه با این اشکال به آن معنا پناه برد. او می‌گفت: این معنا، مقبول اشاعره هم هست؛ اما نزاع در چیز دیگری است. او می‌گوید: حسن احسان و قبح ظلم که همه بر آن متفق‌اند و هر عاقلی آن را درک می‌کند، به معنای «سازگاری با طبع و ناسازگاری با طبع» است؛ یعنی هر عاقلی، حتی منکران شرایع، حکم به حسن و قبح اشیائی می‌کنند. از این رو آن امور سازگار یا ناسازگار با میلشان است؛ و حسن و قبح به این معنا محل انکار اشاعره نیست. بنابراین نیکو و قبیح شمرده شدن این امور از سوی انسان‌ها به معنای واقعیت داشتن حسن و قبح نیست، بلکه به خاطر سازگاری و ناسازگاری با طبعشان است، و سازگاری و ناسازگاری با طبع هم اثبات نمی‌کند که واقعیتی عینی در این افعال وجود دارد و عقل آن را درک می‌کند (جوینی، ۱۴۱۶ق، ص ۱۰۷).

باید توجه داشت که جوینی در پاسخ به اشکال مخالفان، «سازگاری و ناسازگاری با طبع» را معنای «حسن و قبح» نمی‌داند و تنها آن را ملاک و منشأ حسن و قبیح شمردن عقلا قرار می‌دهد؛ یعنی او هم معنای حسن و قبیح را شایسته انجام و ترک بودن فعل می‌داند؛ اما اشعری‌های بعد از او «سازگاری» و «ناسازگاری» را به عنوان معنای حسن و قبح قلمداد می‌کنند و آن را از محل نزاع استثنا می‌نمایند و می‌گویند: آنها هم در عقلی بودن معنای سازگاری و ناسازگاری با طبع با عدلیه هم عقیده هستند (رازی، ۱۴۱۱ق، ص ۴۷۸-۴۷۹).

قبل از اشاعره نیز این معنا در کلام معتزله و ماتریدی (قاضی عبدالجبار، ۱۴۲۲ق، ص ۸۲؛ ماتریدی، ۱۴۲۷ق، ص ۱۶۳) ذکر شده است. به طور کلی این بحث از آغاز بوده است که ما باید حسن و قبح افعال را از روی سازگار یا ناسازگار بودن افعال با طبع خود بشناسیم، یا به عقل تکیه کنیم یا در این باره باید به شرع مقدس مراجعه نماییم؟ اما اینها راه شناخت حسن و قبح است، نه معنای «حسن و قبح». و متکلمان نیز آنها را معنای «حسن و قبح» ندانسته‌اند. اما اشعری‌های متأخر، به ویژه فخر رازی، «سازگاری و ناسازگاری با طبع» را معنای «حسن و قبح» قلمداد می‌کنند و مدعی می‌شوند: اشاعره هم برای عقل در این معنا ارزش قائل‌اند.

ملاحظه‌ای بر معنای «سازگاری و ناسازگاری با طبع»

بر اساس آنچه در خاستگاه حسن و قبح بیان کردیم، روشن است که «سازگاری و ناسازگاری با طبع» نمی‌تواند معنای «حسن و قبح» باشد؛ زیرا سازگاری و ناسازگاری با طبع درباره خداوند معنا ندارد. در نتیجه نمی‌تواند وصف مطلق فعل باشد، درحالی که معنای «حسن و قبح» باید وصف مطلق فعل باشد. نمی‌توان گفت: خداوند بر اساس سازگاری و ناسازگاری طبع انسان رفتار می‌کند. بنابراین از اساس، افزودن این معنا اشتباه است و - در واقع -

«سازگاری و ناسازگاری با طبع» جزء مسئله حسن و قبح نیست تا گفته شود نزاعی درباره آن هست یا نیست. به عبارت دیگر، در مقام ثبوت - که بحث واقعیت داشتن حسن و قبح است - و اثبات، واقعیت داشتن و نداشتن، فرع بر معنای حسن و قبح است، معنای «حسن و قبح»، نمی‌تواند «سازگاری و ناسازگاری با طبع» باشد و نیست؛ زیرا درباره خداوند بی‌معناست. از این رو اصلاً سازگاری و ناسازگاری با طبع داخل در صورت مسئله نیست، نه اینکه جزو مسئله است ولی چون همه توافق دارند، محل نزاع نیست. قرار است فعل به نحو مطلق بررسی شود که آیا «حسن» و «قبح» دو وصف واقعی برای فعل هستند یا خیر، که اگر هستند هر فعلی این گونه باشد و اگر نیستند برای هیچ فعلی نباشند. برای این امر باید حسن و قبح را جوری معنا کرد که وصف هر فعل اختیاری قرار گیرد. پس معنایی که اساس مسئله را تشکیل می‌دهد باید بتواند وصف هر فعل اختیاری قرار گیرد، درحالی که سازگاری و ناسازگاری با طبع این گونه نیست. روشن است که چگونه اشاعره با این معنا، از شناخت انکار مطلق درک عقل در امور اختیاری خود کاستند؛ ولی در مقام اثبات که قرار است واقعی بودن حسن و قبح درک شود، باید توجه داشت که اگر به حکم عقلاً تمسک می‌شود، منشأ این حکم سازگاری و ناسازگاری سلیقه‌ای نباشد.

دوم. کمال و نقص

معنای دومی که اشاعره با افزودن آن، خود را از اشکالات عدلیه رهایی می‌بخشند و در موقع اضطراب به آن پناه می‌برند، معنای «کمال و نقص» است. ظاهراً برای نخستین بار (ابن تیمیه، ۱۴۱۶ق، ج ۸، ص ۳۱۰)، فخر رازی معنای «کمال و نقص» را به معنای «حسن و قبح» افزوده و آن را از «استحقاق مدح و ذم» تفکیک کرده و ادعا نموده که این معنا از محل نزاع خارج است؛ زیرا ادعا می‌کند: اشاعره نیز بر این باورند که «حسن و قبح» به معنای کمال و نقص دو امر واقعی هستند و با عقل درک می‌شوند و در این درک، احتیاجی به شرع نیست (رازی، ۱۴۱۱ق، ص ۴۷۸-۴۷۹؛ زرکان، بی‌تا، ص ۵۱۴-۵۱۵).

اشکالات متعددی از سوی عدلیه به اشاعره گرفته می‌شد که با تکیه بر معنای کمال و نقص به ظاهر از آن رهایی پیدا می‌کردند. از این رو در برابر این اشکال که حسن و قبح برخی افعال را هر عاقلی - حتی منکر شرایع هم - می‌فهمد، این گونه پاسخ داده‌اند که منکران شرایع که حکم به حسن و قبح افعال می‌کنند، به خاطر صفت کمال و نقص بودن آنهاست، نه حسن و قبح به معنای نزاع (مظفر، ۱۴۲۲ق، ج ۲، ص ۴۲۲). این اشکالات از همان ابتدا مطرح بود، اما اشاعره اولیه به این نحو پاسخ ندادند. این نوع پاسخ بعد از این است که معنای حسن و قبح تکثیر شد. گویا غیر از این پاسخ، چیزی آنها را - در ظاهر - از اشکالات عدلیه رهایی نمی‌بخشید. از همین رو، بعد از فخر رازی، اشاعره به همین نحو پاسخ می‌دهند (جرجانی، ۱۳۲۵ق، ج ۸، ص ۱۹۲).

اشکال دیگری که اشاعره باید به آن پاسخ دهند این است که حسن و قبح شرعی مستلزم آن است که خداوند موجودی ستمکار باشد که هر کاری بخواهد، بکند؛ لازمه سخن اشاعره که افعال قبیح را به خدا نسبت می‌دهند این است که خداوند معجزه را به دست پیامبر کذاب جاری کند؛ که در نتیجه، دیگر اعتمادی به شرایع باقی نمی‌ماند و نمی‌توان به وفای به وعد و وعید خداوند اطمینان پیدا کرد. نیز لازمه سخن اشاعره این است که

فریکاری خداوند محتمل است؛ زیرا هیچ فعلی بر خداوند قبیح نیست و ممکن است خداوند دروغ گفته باشد! (نوبختی، ۱۴۱۳ق، ص ۴۶).

عدلیه از طریق قبیح بودن کذب، صدق خداوند را اثبات می‌کنند؛ اما اشاعره که حسن و قبح عقلی را انکار می‌نمایند، خود را با این اشکال مواجه می‌بینند که چگونه می‌توانند صدق خداوند را اثبات کنند و دروغ را از خداوند سلب نمایند؟ از این رو *ابوالحسن/شعری* و اشعری‌های بعد از او هم به این اشکال توجه داشتند و سعی می‌کردند به نحوی به آن پاسخ دهند (اشعری، بی‌تا، ص ۱۱۶؛ جونی، ۱۴۱۶ق، ص ۱۳۵).

غزالی (۵۰۵ق) این اشکال را به این نحو مطرح می‌کند: ما اشاعره که به تقبیح عقل اعتقاد نداریم، حتی اگر خدا را بالعیان ببینیم و به ما بگوید: نجات شما در روزه و زکات و نماز است و هلاکت شما در ترک آنهاست، از کجا بدانیم که خدا راست می‌گوید؟ شاید ما را فریب می‌دهد؛ زیرا از دیدگاه اشاعره، کذب قبیح نیست (غزالی، ۱۴۰۹ق، ص ۱۲۴).

برخی از اشاعره برای اینکه از یک سو به این اشکال پاسخ دهند و از سوی دیگر از پذیرش حسن و قبح عقلی که در واقع - برگشتن از عقیده خود است، سر باز زنند، معنای «کمال و نقص» را افزودند و این گونه پاسخ دادند که کذب، نقص است و نقص بر خداوند محال است و ما هم معتقدیم که کمال و نقص دو ویژگی واقعی برای افعال هستند که عقل آنها را درک می‌کند (رازی، ۱۴۱۱ق، ص ۴۳۴ و ۴۷۹). آنها برای اینکه این عقب‌نشینی خود را کتمان کنند «کمال و نقص» را از معنای مدح و ذم تفکیک کردند و ادعا نمودند که محل نزاع در معنای «مدح و ذم» است. از این رو مسئله را این گونه تصویر کردند که آیا مورد ستایش (مدح) و نکوهش (ذم) و ثواب و عقاب قرار گرفتن افعال به خاطر ویژگی واقعی افعال است که عقل آن را درک می‌کند؟ یا هیچ ویژگی ذاتی در افعال نیست و این امر با امر و نهی الهی ثابت می‌شود؟ (رازی، ۱۳۴۱، ج ۲، ص ۲۴۶).

این پاسخ که کذب نقص است و نقص بر خداوند محال است ظاهراً در بین اشاعره توسط *فخر رازی* ارائه شد. باینکه این اشکال از اول وجود داشت و اشاعره به آن توجه داشتند، اما هیچ کدام به نقص بودن کذب پاسخ نداده است؛ چنانکه جویی و *غزالی* این اشکال را بیان می‌کنند، اما پاسخ را در تکثیر معانی نمی‌دانند. گویا آنها به این امر توجه داشته‌اند که نقص کذب با قبح عقلی هیچ تفاوتی ندارد. از این رو سعی می‌کنند به نحوی دیگر پاسخ دهند. حتی خود *فخر رازی* در این مسئله مراحل فکری مختلفی دارد (زرکان، بی‌تا، ص ۵۱۵-۵۲۰).

رازی در آثار اولیه‌اش، معنای «حسن و قبح» را یک چیز بیشتر نمی‌داند و حسن و قبح را همانند *ابوالحسن/شعری* و *باقلانی* طرح می‌کند، اما بعد، برای رهایی از اشکال بر صدق الهی، در آثار خود مانند *المحصل و البراهین*، «کمال و نقص» را اضافه می‌کند و بیان می‌دارد که حسن و قبح به این معانی به واسطه عقل درک می‌شوند و نزاعی در آنها با عدلیه نیست؛ اما اینکه چگونه می‌توان حسن و قبح به معنای «کمال و نقص» را عقلی دانست اما در معنای «مدح و ذم» معتقد به حسن و قبح شرعی شد، تهافتی آشکار بود که دیگران بر او اشکال کردند و خود او هم گویا متوجه این ناسازگاری بود. از این رو در آثار اخیر خود، مانند *المطالب العالیة من العلم الالهی* به طور کامل موافق مذهب عدلیه شد؛ اما بیان داشت که حسن و قبح عقلی را تنها در خصوص افعال انسان می‌پذیرد و آن را به افعال الهی تعمیم نمی‌دهد (رازی، ۱۴۰۷ق، ج ۳، ص ۲۸۹ و ۲۹۸).

سوم. مورد ستایش و نکوهش بودن

معنای اصطلاحی سوم که اشاعره و دیگران برای «حسن و قبح» ذکر می‌کنند و آن را متمایز از دو معنای سابق می‌دانند و محل نزاع بین اشاعره و عدلیه را همین معنا می‌دانند، عبارت است از: «تعلق گرفتن ستایش (مدح) و نکوهش (ذم) در دنیا و تعلق گرفتن ثواب و عقاب در آخرت» - که در کلام *فخر رازی* ذکر شد. از این رو فعل *حسن* فعلی است که مورد ستایش باشد و به آن ثواب تعلق گیرد، و فعل *قبح* فعلی است که مورد نکوهش باشد و به آن عقاب تعلق گیرد. مورد ستایش و نکوهش بودن - به خودی خود - معنای محصلی ندارد. در واقع مورد ستایش و نکوهش بودن لازمه معنای اصلی حسن و قبح (شایسته انجام و شایسته ترک) است؛ یعنی فعلی که شایسته انجام دادن باشد فاعل آن مستحق ستایش است. معنای مورد ستایش و نکوهش بودن از همان ابتدا در کلام متکلمان برای حسن و قبح ذکر می‌شد، به‌ویژه در کلام عدلیه که - در واقع - یکی از مهم‌ترین ادله آنهاست، مبنی بر اینکه عقلاً قبل از ورود شرع، اموری را مورد ستایش و نکوهش قرار می‌دهند؛ اما اینکه ثواب و عقاب از چه زمانی در کنار مدح و ذم افزوده شد، باید گفت: ظاهراً برای نخستین بار در آثار *فخر رازی* و اشاعره بعد از او، «استحقاق ثواب و عقاب» به‌عنوان معنای حسن و قبح دانسته می‌شوند و بیان می‌شود: فعل حسن فعلی است که موجب ثواب است و فعل قبیح فعلی است که موجب عقاب است (رازی، ۱۴۱۱ق، ص ۴۷۸). بعد از آنکه ثواب و عقاب در کلام اشاعره، به‌ویژه در عبارات *فخر رازی* در کنار مدح و ذم به معنای حسن و قبح لحاظ گردید، از روی غفلت در آثار چند تن از متکلمان امامیه (طوسی، ۱۴۱۳ق، ص ۶۱؛ ابن میثم بحرانی، ۱۴۰۶ق، ص ۱۰۴؛ فاضل مقداد، ۱۴۰۵ق، ص ۲۵۴) هم افزوده شد.

ملاحظات در معنای دوم و سوم

برای بررسی معنای «حسن و قبح» باید توجه داشت که اولاً، طرح مسئله حسن و قبح در کلام اسلامی به‌خاطر افعال الهی است. ثانیاً، باید توجه داشت که نکته اصلی که موجب حل مسئله می‌شود، واقعی بودن و نبودن حسن و قبح است. با توجه به این دو نکته، ملاحظات را درباره معنای تفکیک شده «حسن و قبح» ذکر می‌کنیم:

ملاحظه اول

افزودن «ثواب و عقاب» در کنار «مدح و ذم» به‌عنوان معنای سوم اشتباه و نوعی انحراف در مسئله است؛ زیرا اساس طرح حسن و قبح به‌خاطر شناخت افعال الهی و نه شناخت افعال بندگان است. متکلمان هم برای اینکه بتوانند حسن و قبح افعال الهی را بررسی کنند، به‌عنوان مقدمه مسئله، حسن و قبح را درباره مطلق فعل اختیاری مطرح کردند. از این رو باید معنای «حسن و قبح» وصف مطلق فعل قرار گیرد؛ اما «ثواب و عقاب» وصف فعل انسان هستند، نه مطلق فعل؛ زیرا ثواب و عقاب درباره فعل الهی بی‌معناست. اشاعره به‌جای اینکه با استدلال، عقیده خود را - که می‌گویند: افعال، حسن و قبحی ندارند و در نتیجه درباره خدا صدق نمی‌کنند - اثبات نمایند، خواسته‌اند با تعریف «حسن و قبح» به «ثواب و عقاب» مسئله را حل کنند، به این نحو که ثواب و عقاب درباره خدا معنا ندارد. پس حسن و قبح بر خدا صدق نمی‌کند و نمی‌توان بر اساس آن در افعال الهی حکم کرد.

اشاعره با افزودن «ثواب و عقاب» مسئله اصلی «حسن و قبح» را از واقعیت داشتن حسن و قبح، به درک کردن ثواب و عقاب تبدیل کردند که نوعی انحراف در مسئله است. مسئله این نیست که عقل تعلق گرفتن ثواب و عقاب را درک می‌کند یا خیر؟ در کلام این مهم است که عقل، واقعیت داشتن حسن و قبح را درک می‌کند یا خیر؟ این نحوه مغالطه در سخن فضل بن روزبهان/شعری بسیار روشن است. او در پاسخ به استدلال علامه حلی برای حسن و قبح عقلی مبنی بر اینکه اشاعره چیزی را انکار می‌کنند که هر عاقلی به آن علم دارد؛ از اینکه صدق نافع حسن، و کذب مضر قبیح است، چه شرعی وجود داشته باشد و چه نداشته باشد، این‌گونه پاسخ می‌دهد: به‌راستی، چگونه می‌توان تعلق گرفتن ثواب و عقاب به فعلی را فهمید، درحالی‌که این امر از سوی خداست و به‌وسیله شرع بیان می‌شود؟ یا در پاسخ به استدلال دیگر علامه حلی که می‌گوید: اگر شخص عاقلی را که از شرایع بی‌خبر است مخیر کنیم، بین صدق و کذب و هیچ‌کدام از صدق و کذب برایش ضرری نداشته باشند، او همیشه صدق را اختیار می‌کند، درحالی‌که اگر حکم عقل به قبح کذب نبود، او همواره صدق را اختیار نمی‌نمود، این‌گونه پاسخ می‌دهد که شخص عاقل، صدق را از آن‌رو انتخاب می‌کند که کمال است و در شناخت کمال، با عقل نزاعی نیست؛ نه بدان سبب که صدق موجب ثواب می‌شود؛ زیرا عقل راهی به درک ثواب و عقاب افعال ندارد (مظفر، ۱۴۲۲ق، ج ۲، ص ۴۱۵-۴۱۸). اما در اینجا سؤال این است که مگر بحث عدلیه با اشاعره بر سر ثواب و عقاب داشتن افعال است که عدلیه بخواهند اثبات کنند و اشاعره انکار؟

از همین‌رو متکلمان بسیاری متوجه این مغالطه شده‌اند و بر آن اشکال گرفته‌اند (همان، ص ۴۱۷ و ۴۲۰؛ سبحانی، ۱۴۱۲ق، ج ۱، ص ۲۳۵).

ملاحظه دوم

«استحقاق مدح و ذم» به‌عنوان معنای اصطلاحی سوم حسن و قبح، معنای محصلی ندارد که بشود دو مسئله ذاتی (واقعی) و عقلی بودن حسن و قبح را از آن فهمید. «استحقاق مدح و ذم» - به‌واقع - معنای «حسن و قبح» به حساب نمی‌آید، بلکه لازمه معنای اصلی «حسن و قبح» هستند. حسن و قبح یعنی: نیکویی و زشتی، و لازمه آن این است که اگر کسی فعل بایستنی و نیکو را انجام دهد، مستحق مدح است.

ملاحظه سوم

تفکیک بین معنای استحقاق مدح و ذم و دو معنای دیگر صحیح نیست؛ زیرا استحقاق مدح و ذم معنایی در عرض آن دو نیست، بلکه استحقاق مدح و ذم لازمه آن دو معناست. از این‌رو، عقلا فاعل فعلی را که موجب کمال باشد مدح می‌کنند و تارک آن را مذمت می‌نمایند. یا فعلی که متناسب با امیال جامعه باشد اگر فاعل انجام دهد مستحق مدح است و اگر ترک کند مستحق مذمت است. بنابراین معنای «کمال و نقص» و معنای «استحقاق مدح و ذم» دو معنای متمایز از هم نیستند که بتوان در یکی به عقلی بودن اعتقاد داشت و در دیگری به شرعی بودن، بلکه آن دو لازم و ملزوم یکدیگرند (یوسفیان، ۱۳۹۴، ج ۱، ص ۲۴۷). از این‌رو اگر کسی وصف «کمال یا نقص» را برای افعال بپذیرد - درواقع - قائل به حسن و قبح عقلی به معنای «استحقاق مدح و ذم» نیز هست، هرچند به‌ظاهر نپذیرد. بعضی از اشاعره

همچون ایجی (۱۷۵۶ق) هم به این امر واقف بودند که تفاوتی بین «کمال و نقص» با «حسن و قبح» عقلی وجود ندارد. از این رو، او به اشعری‌هایی که در بحث «صدق کلام لفظی خدا» به نقص بودن کذب استدلال می‌کنند و کذب را بر خدا منتعم می‌دانند، انتقاد می‌کند که فرقی بین نقص در فعل و قبح عقلی وجود ندارد، بلکه نقص در فعل عین قبح عقلی است. عبارات فرق می‌کند، اما معنا یک چیز است (ایجی، ۱۴۱۷ق، ج ۳، ص ۱۳۱).

آیت‌الله محمد سند بحرانی به درستی این مطلب را توضیح می‌دهد. او بر این نکته تأکید دارد که تفکیک معانی «حسن و قبح» از یکدیگر امری بی‌وجه و مغالطه‌آمیز است. ایشان بیان می‌کند که اثری از این تفکیک معانی در کلمات فارابی (۳۳۹ق) و فیلسوفان قبل از او دیده نمی‌شود، بلکه آنها این معانی را متساقق باهم می‌دانند. آنها «مدح و ذم» را به «کمال و نقص» و «نفع و ضرر» تعریف می‌کنند؛ چنان که در لغت هم به همین صورت است. می‌گوید: قبل از فارابی، «مدح و حمد و ثنا و تمجید» تنها به کمال است و «ذم و عیب» و مانند آن تنها به نقص است. ملائمت و منافرت هم از لوازم شیء هستند؛ یعنی اگر شیء کمال باشد، مطلوب و ملائم با طبع انسان است و انسان آن را می‌خواهد، هرچند ممکن است انسان در کمال دانستن امور اشتباه کند. او می‌گوید: به هر لغتی که مراجعه شود معنای «مدح» عبارت است از: توصیف به کمال، و معنای «ذم» عبارت است از: توصیف به نقص. از این رو هیچ عاقلی به غیر کمال مدح نمی‌کند، هرچند در شناخت کمال واقعی از کمال توهمی ممکن است اشتباه کند. از همین رو تفکیک معانی «حسن و قبح» از یکدیگر به معنای سلب ماهیت شیء از ذات شیء است. در نتیجه تفکیک بین مدح و کمال ممکن نیست؛ زیرا آنها مانند مفهوم «وحدت» و «وجود» دو امر متساقق هستند و تفکیک میان آنها آغاز مغالطه است (بحرانی، ۱۴۱۸ق، ص ۶، ۲۷، ۳۵۶ و ۴۰۰).

ملاحظه چهارم

آیا به راستی می‌توان «حسن و قبح» عقلی به معنای کمال و نقص و در نتیجه «استحقاق مدح و ذم» را پذیرفت، اما آن را مخصوص انسان دانست و به افعال خداوند تعمیم نداد. فخر رازی در نهایت، به این دیدگاه رسید که تحسین و تقبیح عقل تنها در افعال انسان معتبر است. اما به نظر می‌رسد این سخن نادرست است. اگر کمال و نقص دو ویژگی ذاتی و واقعی برای اشیا هستند و عقل آنها را درک می‌کند، پس - در واقع - افعال باهم متفاوت‌اند و فعل خداوند محدود به افعال خاصی است. در نتیجه برخی افعال واقعاً حَسَن یا قبیح هستند و حَسَن و قبیح بودن آنها هم از روی سلیقه و طبع نیست، بلکه واقعاً فعلی حسن و واقعاً فعلی قبیح است. از این رو لازمه سخن فخر رازی که حسن و قبح عقلی را می‌پذیرد، اما آن را به خداوند تعمیم نمی‌دهد این است که خداوند می‌تواند فعل واقعاً قبیح انجام دهد و از انجام فعل واقعاً حسن سر باز زند.

اما این سخن درست نیست و خود اشاعره هم نمی‌پذیرند. درست است که خداوند حالت منتظره ندارد و استکمال پیدا نمی‌کند، اما خداوند موجودی کامل مطلق است. از این رو همواره بیشترین خیر ممکن را برای بندگانش می‌خواهد. همچنین خداوند همواره به افعالی امر می‌کند که بیشترین خیر ممکن را برای بندگان ایجاد می‌کند. نمی‌توان گفت: تحسین و تقبیح درباره خداوند معتبر نیست؛ زیرا اگر صدق واقعاً کمال است و خداوند کامل مطلق است، دیگر ممکن نیست کذب از خداوند صادر شود.

گفته شد: مسئله اصلی حسن و قبح این است که آیا حسن و قبح دو وصف حقیقی و نفس‌الامری برای افعال هستند تا درباره خداوند هم صادق باشند یا خیر؟ کمال و نقص دو ویژگی واقعی و نفس‌الامری برای افعال به حساب می‌آیند. در نتیجه، حسن و قبح به این معنا ذاتی افعال است و با قطع نظر از بیان شارع در افعال وجود دارد. در نتیجه بر خدا هم صدق می‌کنند. بنابراین اگر عدلیه بتوانند کمال یا نقص فعلی را اثبات کنند، ذاتی بودن حسن و قبح اثبات می‌شود و به‌عنوان یک ویژگی نفس‌الامری - مانند سایر حقایق نفس‌الامری - درباره خداوند هم صادق است؛ یعنی افعال خداوند همگی بر اساس مصالح نفس‌الامری است، هر چند ممکن است خیلی از آنها را ما نفهمیم، و هر چند ممکن است کمال بودن یا نبودن همه افعال را با عقل درک نکنیم.

اگر اشاعره کمال و نقص افعال را می‌پذیرند - چنان که در کلام *فخر رازی* آمده است - به این معناست که آنها از ادعای خود دست برداشتند؛ زیرا معنا ندارد کمال و نقص افعال را بتوان درک کرد و آن را واقعی و عقلی دانست، اما در عین حال، حسن و قبح عقلی را انکار کرد. نیز نمی‌توان خداوند را کامل مطلق دانست، اما حسن و قبیح به معنای کمال و نقص را درباره خداوند نامعتبر دانست.

ملاحظه پنجم

بنابراین چنان که قبلاً گذشت، «کار حَسَن» یعنی: کار شایسته انجام، و «کار قبیح» یعنی: کار شایسته ترک. به تعبیر دیگر، کار حسن و قبیح یعنی: کاری که سزاوار انجام و کاری که سزاوار ترک است، و همین، معنای اصلی حسن و قبح است که وصف مطلق فعل است؛ زیرا هم بر فعل الهی قابل اطلاق است و هم بر فعل انسان قابل اطلاق است؛ اما از سوی دیگر، موجود مختار موجودی است که افعالش یا ناشی از کمالات موجود است یا برای دستیابی به کمالات مفقود. بنابراین، می‌توان گفت: کمال و نقص نیز به همان معنای اصلی (شایسته انجام و ترک) بازمی‌گردد. به تعبیر دیگر، «کمال و نقص» دو ویژگی ذاتی درون فعل هستند که فعل به صورت انجام دادنی و انجام ندادنی درک می‌شود.

در ادامه به برخی از متکلمان که بر تکثیر معانی نقد وارد کرده‌اند، اشاره می‌کنیم:

۱. خواجه نصیرالدین طوسی (۶۷۲ق)

ایشان اگرچه در *قواعد العقائد* و *نقد المحصل*، همانند اشاعره معنای «کمال و نقص» را از «مدح و ذم» تفکیک می‌کند و محل نزاع را در «مدح و ذم» می‌داند (طوسی، ۱۴۱۳ق، ص ۶۱)، اما در بحث «صدق خبر الهی» در *نقد المحصل* در جواب این سخن *فخر رازی* که «خبر خداوند صادق است؛ زیرا کذب نقص است و نقص بر خداوند محال است» می‌گوید: حکم به نقص کذب اگر عقلی باشد به معنای حسن و قبح عقلی است، و اگر سمعی باشد مستلزم دور باطل است (طوسی، ۱۴۰۵ق، ص ۳۱۰).

خواجه نصیر در مقام اشکال به *فخر رازی* در استدلال به نقص کذب است. از این رو اگر همانند *قواعد العقائد* مشی می‌کرد که تفکیک معانی را پذیرفته است، این اشکال بی‌معنا می‌شد؛ زیرا در جواب گفته می‌شود: حکم به نقص عقلی است و مستلزم حسن و قبح عقلی هم نمی‌شود؛ زیرا «حسن و قبح» به معنای «کمال و نقص» از محل نزاع خارج است

و خواجه نصیر هم در قواعد العقائد پذیرفته است. اما خواجه نصیر در اینجا از این نظر به فخر رازی خرده می‌گیرد که کمال و نقص را از استحقاق مدح و ذم منفک نمی‌داند. اگر می‌دانست اشکالش به فخر رازی بی‌معنا بود.

۲. عبیدالله بن مسعود محبوبی مشهور به صدر الشریعه (۷۴۷ق)

او در مواجهه با تفکیک معانی «حسن و قبح» که اشاعره انجام داده‌اند، می‌گوید: تفکیک بین معنای «کمال و نقصان و معنای «استحقاق مدح و ذم» ناموجه است، بلکه این دو معنا لازم و ملزوم یکدیگرند. او در کتاب التوضیح می‌نویسد: اشاعره حسن و قبح عقلی به معنای «کمال و نقص» را مسلم می‌دانند، درحالی که شکی نیست که هر کمالی مورد ستایش و هر نقصانی مورد نکوهش است. صاحبان کمالات به‌خاطر کمالاتشان ستایش و صاحبان نقایص به‌خاطر نقایصشان نکوهش می‌شوند. پس انکار «حسن و قبح» به معنای اینکه آنها دو وصفی هستند که موصوفشان به‌خاطر آنها ستایش و نکوهش می‌شوند در نهایت تناقض است (محبوبی، بی‌تا، ص ۷۸).

۳. قاضی نورالله شوشتری (۱۰۱۹ق)

ایشان از جمله متکلمانی است که تفکیک معانی «حسن و قبح» را که از سوی اشاعره به‌خاطر فرار از محکوم شدن صریح مطرح شده است، ناموجه می‌داند. ایشان می‌گوید: استثنای بعضی از معانی سه‌گانه از محل نزاع، از تصرفات اشاعره متأخر برای فرار از پذیرش صریح (حقیقت) است. ایشان در توضیح این امر بیان می‌دارد که نزاع میان اشاعره و عدلیه در این است که آیا آنچه شارع تحسین می‌کند و به آن امر می‌نماید، قبل از امر حسن است یا خیر؟ جواب عدلیه مثبت و جواب اشاعره منفی است. حال اثبات حسن و قبح افعال به معنای «کمال و نقص» و «ملائمت و منافرت با طبع» و بلکه اثبات حسن و قبح به هر معنایی منافات با ادعای اشاعره دارد (شوشتری، ۱۴۰۹ق، ج ۱، ص ۳۴۳).

۴. فیاض لاهیجی (۱۰۷۲ق)

ایشان تفکیک معانی را نمی‌پذیرد و تنها یک معنا برای «حسن و قبح» ذکر می‌کند. ایشان به‌خاطر سخافت دیدگاه اشاعره به رد آن نمی‌پردازد و تنها سخن یکی از اشاعره را نقل و نقد می‌کند. ایشان می‌گوید:

یکی از محققین این طایفه را سخنی است که اصحابش به گمان آنکه رفع شناعة از ایشان می‌تواند کرد، به آن می‌نمایند؛ و آن چنان است که «حسن و قبح» به سه معنی اطلاق می‌شود: یکی به معنی «کمال و نقص»، و آن در صفات باشد، نه در افعال. دوم به معنی «موافقت با غرض و عدم آن»، و آن در افعال یافت شود و عقلی است، لیکن محل نزاع نیست. سوم «حسن و قبح» در احکام الله، یعنی استحقاق ثواب اخروی، یا عقاب اخروی، و این محل نزاع است و عقلی نتواند بود، چه عقل نداند که به کدام فعل مستحق ثواب اخروی یا عقاب اخروی تواند شد (لاهیجی، ۱۳۷۲ق، ص ۶۰).

فیاض لاهیجی در ادامه، در نقد این سخن، کمال و نقص و همچنین موافقت و مخالفت با غرض را، هرگاه وصف افعال اختیاری باشند، به ممدوحیت و مذمومیت برمی‌گرداند؛ یعنی اگر فعلی کمال باشد یا موافق با غرض باشد، مستحق مدح است و اگر نقص باشد یا مخالف با غرض باشد، مستحق مذمت است؛ یعنی استحقاق مدح و

ذم به خاطر کمال و نقص است. از این رو ایشان معنای «حسن و قبح» را تنها همان «استحقاق مدح و ذم» می‌داند و حتی ثواب و عقاب را هم به مدح و ذم برمی‌گرداند. از این رو بیان می‌کند که ممدوحیت و مذمومیت نفس الامری که هم بر انسان صدق می‌کند و هم بر خدا، با عقل درک می‌شود، و عقل است که حکم می‌کند فعل دارای مذمومیت نفس الامری از خداوند صادر نمی‌شود. در مرحله بعد می‌گوید: اگر ممدوحیت و مذمومیت نفس الامری به صورت عقلی مسلم باشد، ممدوحیت و مذمومیت شرعی را هم که به معنای استحقاق ثواب و عقاب است در پی خواهد داشت (لاهیجی، ۱۳۷۲، ص ۶۰).

۵. محمدحسین مظفر (۱۳۸۱ق)

ایشان اولاً، اضافه کردن ثواب و عقاب را خطا می‌داند و ثانیاً، تأکید می‌کند که تفکیک میان کمال و نقص و مدح و ذم به خاطر فرار از انتقادات است؛ زیرا این دو معنا لازم و ملزوم یکدیگرند. اگر فعلی کمال باشد نزد عقل و عقلا، فاعل آن مستحق مدح است، و اگر نقص باشد فاعل آن مستحق ذم و نکوهش است.

علامه مظفر در کتاب *دلایل الصدق* بعد از تفصیل معانی «حسن و قبح» توسط *فضل بن روزبهان* می‌نویسد: وقتی راه فرار بر اشاعره بسته شد و راه انتقاد بر آنها گسترده شد، آنها به خاطر التزامشان به معنای «کمال و نقص»، به حسن و قبح عقلی در افعال اقرار کردند؛ زیرا علم و مانند علم در حقیقت فعل به حساب می‌آیند و از همین روست که انسان به علم و معرفت مکلف می‌شود و زمانی که علم در نفس انسان ثابت شده، گفته می‌شود که علم صفت است برای انسان. در این هنگام، معنای «حسن» افعال این است که شایسته است انجام شوند و فاعلشان نزد عقلا مستحق مدح است و معنای «قبح» افعال این است که شایسته است ترک شوند و فاعلشان مستحق مذمت است (مظفر، ۱۴۲۲ق، ج ۲، ص ۴۱۳).

ایشان منشأ استحقاق مدح و ذم نزد عقلا را کمال یا نقص بودن فعل می‌داند. بنابراین استحقاق مدح و ذم لازمه کمال یا نقص بودن فعل است. نمی‌توان یکی را واقعی - عقلی و دیگری را غیرواقعی - شرعی دانست.

نتیجه‌گیری

نتیجه این تحقیق آن شد که برخلاف تصور رایجی که اکنون درباره مسئله «حسن و قبح» وجود دارد، «حسن و قبح» یک معنا بیشتر ندارد و آن عبارت از «شایسته فعل و شایسته ترک» است. این معنا هم بر افعال انسان صدق می‌کند و هم بر افعال الهی، و از این رو می‌توان بحث درباره واقعی بودن یا نبودن حسن و قبح به این معنا را در مطلق فعل صورت داد و نتیجه آن را در افعال الهی جاری کرد. از این رو تفصیل و تفکیک معانی حسن و قبح امری نادرست است؛ زیرا اولاً، برخی از این معانی اصلاً درباره فعل الهی صدق نمی‌کنند، در حالی که مسئله حسن و قبح مقدمه بحث فعل الهی است و ثانیاً، این معانی منفک از معنای اصلی حسن و قبح نیستند و - در واقع - لازمه آن هستند. تأکید بر نادرستی این تفکیک، در آثار متکلمان بسیاری بیان شده است که به برخی از آنها اشاره گردید.

منابع

- ابن تیمیّه، احمد، ۱۴۱۶ق، *مجموع الفتاوی*، تحقیق عبدالرحمن بن محمد، مدینه، مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف.
- ابن میثم بحرانی، ۱۴۰۶ق، *قواعد المرام فی علم الکلام*، تحقیق سید احمد حسینی، چ دوم، قم، کتابخانه آیةالله مرعشی نجفی.
- اشعری، ابوالحسن، بی تا، *اللمع*، تصحیح حموده غرابه، قاهره، المكتبة الزهرية للتراث.
- آمدی، سیف الدین، ۱۴۲۳ق، *ابکار الافکار فی اصول الدین*، تحقیق احمد محمد مهدی، قاهره، دار الکتب.
- ایچی، عضدالدین، ۱۴۱۷ق، *المواقف*، تحقیق عبدالرحمن عمیره، بیروت، دار الجبل.
- بحرانی، محمد سند، ۱۴۱۸ق، *المقل العملی*، بیروت، مؤسسه ام القرى للتحقیق و النشر.
- جرجانی، میر سیدشریف، ۱۳۲۵ق، *شرح المواقف*، تصحیح بدرالدین نعنسانی، قم، الشریف الرضی.
- جوینی، عبدالملک، ۱۴۱۶ق، *الارشاد الی قواطع الادلة*، تصحیح زکریا عمیراث، بیروت، دار الکتب العلمیة.
- حلی، حسن بن یوسف، ۱۳۶۵، *الباب الحادی عشر*، تهران، مؤسسه مطالعات اسلامی.
- _____، ۱۹۸۲، *نهج الحق و کشف الصدق*، تحقیق عین الله حسنی ارموی، بیروت، دار الکتب اللبنانی.
- رازی، فخر، ۱۳۴۱، *البراهین در علم کلام*، تصحیح سید محمدباقر سبزواری، تهران، دانشگاه تهران.
- _____، ۱۴۰۷ق، *المطالب العالیة*، تحقیق احمد حجازی سقا، بیروت، دار الکتب العربی.
- _____، ۱۴۱۱ق، *المحصل*، تحقیق حسین اتای، عمان، دار الرازی.
- زرکان، محمد صالح، بی تا، *فخرالدین رازی و آرائه الکلامیة و الفلسفیة*، بی جا، دار الفکر.
- سبحانی، جعفر، ۱۴۱۲ق، *الالهیات*، چ سوم، قم، مرکز العالمی للدراسات الاسلامیة.
- سید مرتضی، ۱۴۱۱ق، *الذخیرة فی علم الکلام*، تحقیق سید احمد حسینی، قم، مؤسسه نشر اسلامی.
- شوشتری، سیدقاضی نورالله، ۱۴۰۹ق، *احقاق الحق و ازهاق الباطل*، تعلیق مرعشی نجفی، قم، مکتبه آیةالله المرعشی النجفی.
- شیخ طوسی، ۱۴۱۱ق، *العقائد الجعفریة*، تحقیق ابراهیم بهادری، قم، مکتبه النشر الاسلامی.
- _____، بی تا، *التبیان فی تفسیر القرآن*، بیروت، دار احیاء التراث العربی.
- صدوق، محمد بن علی، ۱۳۹۸، *التوحید*، قم، مؤسسه النشر الاسلامی.
- مفید، محمد بن محمد، ۱۴۱۳ق، *اوائل المقالات*، قم، المؤتمر العالم للشیخ المفید.
- طوسی، خواجه نصیرالدین، ۱۴۱۳ق، *قواعد العقائد*، تحقیق علی حسن خازم، لبنان، دار الغربة.
- _____، ۱۴۰۵ق، *نقد المحصل*، چ دوم، بیروت، دار الاضواء.
- غزالی، محمد، ۱۴۰۹ق، *الاقتصاد فی الاعتقاد*، بیروت، دار الکتب العلمیة.
- فاضل، مقداد بن عبدالله، ۱۴۰۵ق، *ارشاد الطالبین*، تحقیق سید مهدی رجائی، قم، کتابخانه آیةالله مرعشی.
- قاضی عبدالجبار، ابوالحسن بن احمد، ۱۹۶۵، *المغنی*، جورج فنوتی، قاهره، الدار المصریة.
- _____، ۱۴۲۲ق، *شرح الاصول الخمسة*، تعلیق احمد بن حسین بنی هاشم، بیروت، دار احیاء التراث العربی.
- _____، ۱۹۷۱، *المختصر فی اصول الدین*، تحقیق محمد عماره، بیروت، دار الهلال.
- لاهیجی، ملاعبدالرزاق، ۱۳۷۲، *سرمایه ایمان*، تصحیح صادق لاریجانی، چ سوم، تهران، الزهراء ☞.
- _____، ۱۳۸۳، *گوهر مراد*، تهران، سایه.
- ماتریدی، ابومنصور، ۱۴۲۷ق، *التوحید*، تحقیق عاصم ابراهیم، بیروت، دار الکتب العلمیة.
- محبوبی، عبیدالله بن مسعود، بی تا، *التوضیح فی حل غوامض التفتیح*، بی جا، بی نا.
- مظفر، محمدرضا، ۱۴۱۹ق، *اصول الفقه*، چ هشتم، قم، دار التفسیر.
- مظفر، محمدحسین، ۱۴۲۲ق، *دلائل الصدق*، قم، مؤسسه آل البيت ☞.
- نوبختی، ابواسحاق ابراهیم، ۱۴۱۳ق، *البیاقوت فی علم الکلام*، تحقیق علی اکبر ضیائی، قم، کتابخانه آیةالله مرعشی.
- یوسفیان، حسن، ۱۳۹۳، *«بازی در زمین انسانعمره»*، نشست علمی، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی ☞.
- _____، ۱۳۹۴، *تشریح بر کشف المراد*، قم، مجمع عالی حکمت اسلامی.

نوع مقاله: پژوهشی

نقد دیدگاه «عدم انتفاع پیامبر ﷺ از دعا و صلوات امت» با تأکید بر امکان رفعت درجه آن حضرت در قوس صعود

محمد مهدی کامالی / دانشجوی دکتری تخصصی حکمت متعالیه، فلسفه، دانشگاه فردوسی مشهد

kamali.mohammadhadi@gmail.com

محمد مهدی کامالی / استادیار پژوهشکده علوم اسلامی رضوی، بنیاد پژوهش‌های اسلامی

محمد اسحاق عارفی / استادیار گروه فلسفه و کلام، جامعه المصطفی العالمیه مشهد

دریافت: ۱۳۹۹/۰۹/۱۴ - پذیرش: ۱۴۰۰/۰۳/۱۳

چکیده

در منابع دینی به صلوات بر پیامبر اکرم ﷺ و دعا برای رفعت درجه ایشان بسیار سفارش شده است. براساس روایات، این کار منافع زیادی، مثل طهارت نفس، تکفیر گناهان و سنگینی میزان برای شخص دعاکننده و مصلی بهارمغان می‌آورد. اما پرسش این است که آیا خود پیامبر ﷺ نیز به‌عنوان مدعوله و مصلی علیه از این دعاها و صلوات‌ها منتفع می‌شود و درجه ایشان در سیر صعودی افزایش می‌یابد یا خیر؟ برخی با استناد به دلایل گوناگون معتقدند: پیامبر نفعی از این دعاها و درودها نمی‌برد و ارتقای وجودی آن حضرت در اثر این ادعیه و صلوات‌ها غیرممکن است. در این مقاله با رویکرد جامع عقلی - نقلی، هم اصل این دیدگاه و هم ادله آن جداگانه بررسی و نقد گردیده و در نهایت ثابت شده است که این ادعیه و صلوات در کنار برکاتی که برای داعی و مصلی دارد، برای شخص پیامبر ﷺ هم نافع است و موجب افزونی کمالات و ارتقای درجه آن بزرگوار در قوس صعود می‌گردد.

کلیدواژه‌ها: دعا، صلوات، پیامبر ﷺ، ارتقای وجودی، رفعت درجه، قوس صعود.

«دعا» از بهترین جلوه‌های پرستش پروردگار است، تا جایی که در برخی از روایات از آن به «مغز عبادت» تعبیر شده است (حر عاملی، ۱۴۰۹ق، ج ۷، ص ۲۷). در احادیث، توصیه‌های زیادی شده به اینکه مردم هنگام دعا فقط خود را در نظر نگیرند، بلکه برای سایر بندگان مؤمن خداوند نیز دعا کنند. این توصیه‌ها گاهی همگانی است، یعنی به دعا برای انسان‌های مؤمن سفارش شده است (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۲، ص ۵۰۸)؛ گاهی هم اختصاصی است، یعنی دعا برای برخی اشخاص که حق زیادی بر انسان دارند به‌طور خاص توصیه شده است؛ مانند دعا برای پدر و مادر (اسراء: ۲۴) و فرزندان (طبرسی، ۱۳۴۴، ص ۱۶۲).

از جمله افراد مخصوصی که حق بزرگی بر همه مسلمانان دارد و به همین سبب دعا برای او در آیات و روایات تأکید شده پیامبر گرامی ﷺ است. در متون دینی سفارش شده است که مردم برای پیامبر، مواهب معنوی را از خداوند مسئلت کنند. برای مثال در برخی از ادعیه، علو منزلت و رفعت درجه پیامبر درخواست شده است: «اللَّهُمَّ أَغْلَىٰ مَنْزِلَتَهُ وَأَرْفَعُ دَرَجَتَهُ» (طوسی، ۱۴۱۱ق، ج ۱، ص ۷۶). در بعضی دیگر برای پیامبر در قیامت تقرب مقام، جلالت قدر، و جاهت، سنگینی میزان، تمامیت نور، و علو مرتبه از خداوند طلب شده است: «اللَّهُمَّ اجْعَلْ نَبِيَّنَا... يَوْمَ الْقِيَامَةِ أَقْرَبَ النَّبِيِّينَ مِنْكَ مَجْلِسًا، وَأَمَكَنَهُمْ مِنْكَ شَفَاعَةً، وَأَجْلَلَهُمْ عِنْدَكَ قَدْرًا، وَأَوْجِهَهُمْ عِنْدَكَ جَاهًا. اللَّهُمَّ صَلِّ عَلَى مُحَمَّدٍ وَآلِ مُحَمَّدٍ، وَشَرِّفْ بُنْيَانَهُ، وَعَظِّمْ بُرْهَانَهُ، وَنَقِّلْ مِيزَانَهُ، وَتَقَبَّلْ شَفَاعَتَهُ، وَقَرِّبْ وَسِيلَتَهُ، وَبَيِّضْ وَجْهَهُ، وَأَتِمِّ نُوْرَهُ، وَأَرْفَعُ دَرَجَتَهُ» (صحیفه سجادیه، ۱۳۷۶، ص ۱۸۲).

همچنین معروف‌ترین و پرفضیلت‌ترین دعا برای پیامبر که در قرآن هم بدان توصیه شده (احزاب: ۵۶) دعای موسوم به «صلوات» است. «صلوات» جمع «صلاة» و از ریشه «ص ل و» است. «صلاة» در زبان عربی به معنای دعا، درود، و تحیت است (فراهیدی، ۱۴۱۰ق، ج ۷، ص ۱۵۳؛ ابن‌منظور، ۱۴۱۴ق، ج ۱۴، ص ۴۶۴).

اما در فارسی، مراد از «صلوات» جمع «صلاة» نیست، بلکه از این کلمه معنای اصطلاحی، یعنی درود خاص بر پیامبر اکرم ﷺ را اراده می‌کنند. ذکر صلوات در ادعیه مأثوره به صورت‌های گوناگونی وارد شده است؛ مانند:

اللَّهُمَّ صَلِّ عَلَى مُحَمَّدٍ وَآلِ مُحَمَّدٍ.

اللَّهُمَّ صَلِّ عَلَى مُحَمَّدٍ عَبْدِكَ وَرَسُولِكَ بِأَفْضَلِ صَلَوَاتِكَ وَ عَلَى أُمَّةِ الْهُدَى الرَّاشِدِينَ الْمَهْدِيِّينَ

(طوسی، ۱۴۱۱ق، ج ۱، ص ۱۵۴).

اللَّهُمَّ صَلِّ عَلَى مُحَمَّدٍ وَ أَهْلِ بَيْتِهِ الْمُرْتَضِيِّينَ بِأَفْضَلِ صَلَوَاتِكَ (همان، ص ۳۵۲).

صَلَوَاتُ اللَّهِ وَ صَلَوَاتُ مَلَائِكَتِهِ وَأَنْبِيَائِهِ وَرُسُلِهِ وَجَمِيعِ خَلْقِهِ عَلَى مُحَمَّدٍ وَآلِ مُحَمَّدٍ (ابن‌بابویه، ۱۴۰۳ق، ص ۳۶۸).

صلوات بر حضرت محمد ﷺ اگر از طرف خدا باشد به معنای نزول رحمت خدا بر آن جناب است، و اگر از طرف

فرشتگان و مؤمنان باشد به معنای طلب رحمت از خداوند برای ایشان است (مکارم شیرازی، ۱۳۷۴، ج ۱۷، ص ۴۱۶).

برخی صلوات غیرخدا را عیناً به معنای درخواست اکرام و ترفیع درجه پیامبر دانسته‌اند (معتزلی، ۱۴۰۴ق، ج ۱۹، ص ۲۷۹).

دعا به طور مطلق نفع و برکات زیادی به دنبال دارد؛ زیرا خود خداوند در قرآن مردم را به دعا امر کرده است (غافر: ۶۰)، و پروردگار حکیم به کار بی فایده و لغو دستور نمی دهد. از سوی دیگر، خداوند بلافاصله پس از امر به دعا فرموده است: دعاها را مستجاب می کند (همان).

دعای امت برای پیامبر هم از عموم نافع بودن و مستجاب شدن بیرون نیست. اما پرسشی که در این باره وجود دارد این است که نفع این ادعیه به چه کسی می رسد؟ و استجاب آنها به چه صورت است؟ آیا نفع این دعاها نصیب پیامبر می شود و خداوند با رفعت درجه پیامبر در قوس صعود آن دعاها را مستجاب می کند؟ یا اینکه اساساً جایگاه پیامبر قابل ارتقا نیست، و آن جناب از این دعاها بهره ای نمی برد و استجاب در آنها به گونه دیگری است؟

معنای «رفعت درجه» در قوس صعود

براساس مبانی حکمی، حقیقت هستی از سلسله مراتب متعدد طولی تشکیل شده و دارای دو طرف است. در رأس این سلسله خداوند واجب الوجود قرار دارد که فعلیت محض و کمال مطلق است، و در ذیل آن هیولای اولی واقع شده که قوه محض است و فاصله بین این دو طرف را مراحل متوسط وجود تشکیل می دهند. نور وجود از واجب الوجود صادر می شود و از جمیع مراحل متوسط وجود عبور می کند تا به قوه محض در انتهای سلسله می رسد و این را «قوس نزول» می خوانند. وجود در مراحل استکمال نیز از مرتبه هیولا آغاز می شود و مراحل متوسط را طی می کند تا به مقام قرب واجب الوجود می رسد و این را «قوس صعود» می نامند. بر این اساس، حکما حقیقت وجود را به دایره ای که مشتمل بر دو قوس نزول و صعود است، تشبیه کرده اند.

در قوس نزول، فیض وجود از خداوند، الاشراف فالاشرف به ترتیب صادر می گردد. اولین موجودات عقول اند که عالم آنها را «عالم جبروت» می گویند. در رتبه دوم نفوس کلیه هستند که عالم آنها «عالم ملکوت اعلا» نام دارد. در مرتبه بعد صور مثالی قرار دارند که آن را عالم «ملکوت اسفل» می گویند و در انتها عالم اجسام طبیعی است. در قوس صعود، حقیقت وجود الاخس فالاخس به ترتیب بالا می رود. پست ترین مرتبه «هیولای اولی» است، بعد از آن «صورة جسمیه»، سپس «طبایع» و «صور نوعیه»، و در رتبه بالاتر «نفوس» هستند با مراتبی که دارند، از نباتی و حیوانی و انسانی؛ و بعد از اینها عقل «بالقوه» و عقل «بالمکه» و عقل «بالفعل» و «مستفاد» و عقل «فعل» است (سبزواری، ۱۳۸۳، ص ۴۸۱-۴۸۲).

چنان که ملاحظه می شود، قوس «صعود» بر وفق قوس «نزول» است، و هرچه در آن قوس هست، باید در این قوس به ظهور برسد. لیکن در نزول «الاشرف فالاشرف» از حق پدیدار آمدند، و در صعود «الاخس فالاخس» برمی گردند (همان، ص ۵۰۰).

هریک از موجودات غیر از انسان، در عالم هستی مرتبه وجودی ثابت و معینی دارد، اما انسان حد معینی ندارد و مسافر بین عوالم است. وجود انسان از عالم ماده حادث می شود و سپس هر یک از افراد انسان به قدر قابلیت و

تلاش خویش در مراتب گوناگون سیر می‌کند و بالا می‌رود. انسان کامل که استعداد رشد نامتناهی دارد می‌تواند همه مراتب را در قوس صعود طی نماید. در ابتدا مادیت و هیولانیت دارد و شیء بالفعل نیست، سپس ماده انسان صور جمادی به خود می‌گیرد، بعد از آن قوای نباتی را متلبس می‌شود، آنگاه قوای نفس حیوانی را واجد می‌گردد، و در مرتبه بعد، قوای نفس ناطقه قدسیه (عقل هیولانی تا عقل بالفعل و فعال) را - به ترتیب - متحلّی می‌شود (همان، ص ۴۸۲-۴۸۳).

پیامبر اکرم ﷺ مصداق اتم انسان کامل است. بنابراین آن جناب در عروج، از همه عوالم مادی و ملکوتی عبور نموده و به عالم جبروت رسیده است که در آغاز قوس نزول بود، و در قرب به درجه‌ای نائل شده که هیچ فرشته و پیامبری بدان دسترسی ندارد (همان، ص ۵۰۰)؛ همان‌گونه که خود فرمود: «لِي مَعَ اللَّهِ وَقْتُ لَا يَسْعَىٰ مَلَكٌ مُّقْرَبٌ وَ لَا نَبِيٌّ مُّرْسَلٌ» (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۷۹، ص ۲۴۳).

با توجه به آنچه گذشت، مقصود از «ارتقا و رفعت درجه پیامبر در قوس صعود در اثر دعا و صلوات» آن است که خداوند با نزول رحمت تازه و اعطای فیض و کمال جدید به رسول خدا ﷺ، مرتبه وجودی ایشان را در عالم هستی از آنچه هست بالاتر می‌برد و پیوسته بر جایگاه آن جناب در مدارج تقرب به حق می‌افزاید و بدین‌سان، دعای امت را در حق ایشان مستجاب می‌کند.

اهمیت موضوع بحث

این مسئله ابعاد گوناگون علمی و عملی دارد و از جنبه‌های متعدد حائز اهمیت است. در بُعد علمی، این مسئله به دانش‌های متعدد، از جمله کلام، فلسفه، عرفان، تفسیر و حدیث ارتباط دارد و یکی از موضوعات مهم آنها به‌شمار می‌آید. یکی از مهم‌ترین بخش‌های علم کلام، نبوت خاصه است که در آن اصل نبوت پیامبر اکرم ﷺ و مهم‌ترین صفات ایشان مثل علم و عصمت اثبات می‌شود. استکمال‌پذیری و قابلیت ترقی نیز از صفات بسیار مهم پیامبر است. از سوی دیگر مسئله درجه پیامبر، بحث از جایگاه یکی از مراتب وجود در عالم هستی است که از بحث‌های فلسفی به‌شمار می‌رود. همچنین امکان یا استحاله ارتقای مرتبه ایشان که دارای والاترین مرتبه وجود امکانی است، یک بحث کاملاً فلسفی است. ارتباط بحث با دانش عرفان از آن روست که اولاً، پیامبر مصداق حقیقی انسان کامل است و پژوهش در حالات انسان کامل از مهم‌ترین مباحث عرفانی است. ثانیاً، عرفان عهده‌دار تبیین مراحل سیر و سلوک است و این مسئله‌ای مهم است که سلوک و سیر صعودی انسان در مدارج قرب نقطه پایان دارد یا نه؟ پاسخ به این سؤال با پژوهش درباره تکامل و عدم تکامل پیامبر در اثر صلوات و دعا به‌دست می‌آید. همچنین از آن‌رو که صلوات و دعا برای پیامبر در قرآن و احادیث بسیاری آمده، فهم کامل معنای آیات و روایات مذکور در گرو بحث از امکان و عدم امکان ارتقای پیامبر در اثر این ادعیه و صلوات است و از همین‌رو مسئله به‌لحاظ تفسیری و فقه‌الحدیث نیز اهمیت پیدا می‌کند.

در بُعد عملی نیز به علت آنکه دعا برای پیامبر در میان مسلمانان بسیار شیوع دارد و به‌ویژه ذکر شریف صلوات رایج‌ترین ذکر بر زبان هر مسلمان، و شعار زینت‌بخش همه محافل دینی و نیز مراسم عرفی در جوامع اسلامی است، بحث از آثار و منافع آن بسیار ضروری است؛ زیرا انسان همیشه برای انجام یک کار، منافع آن را در نظر می‌گیرد و زیادی و کمی فایده، نقش مهمی در میزان انگیزه شخص برای انجام آن کار دارد. بی‌تردید اگر ثابت شود صلوات و دعای ما برای شخص پیامبر نیز مفید است و موجب افزونی کمالات آن بزرگوار می‌گردد، شوق بیشتری در ما برای تقدیم صلوات و دعا به پیشگاه آن حضرت به‌وجود می‌آید و انگیزه ما صدچندان می‌شود.

رویکرد و پیشینه تحقیق

با توجه به ابعاد گوناگون این مسئله، توجه به زوایای گوناگون آن رویکردی همه‌جانبه طلب می‌کند؛ رویکردی جامع که همه قواعد کلامی، فلسفی، عرفانی و ادبی را به‌کار گیرد و ادله قرآنی و حدیثی را هم از نظر دور ندارد. افراد گوناگونی در لابه‌لای آثار علمی خود به مسئله رفعت درجه پیامبر در اثر دعا و صلوات مردم اشاره نموده و دیدگاه اثباتی یا سلبی خود را به اختصار در این زمینه بیان نموده‌اند. اما هر کدام فقط از یکی از نظرگاه‌های فوق این موضوع را بررسی کرده و از رهگذر مشرب علمی مخصوص خود بر دیدگاه خود یا نقد ادله دیدگاه مقابل، اقامه دلیل کرده است. افزون بر آن، در هیچ نوشتاری همه اقوال موجود در این زمینه مطالعه و بررسی نشده است. مقاله پیش رو اولین اثر مستقلی است که به‌طور خاص این موضوع را مد نظر قرار داده است. نگارنده با جست‌وجوی دقیق و مطالعه زیاد در آثار بسیاری از علمای مسلمان، کوشیده است همه ادله دیدگاه عدم انتفاع پیامبر از دعا و صلوات را از آثار گوناگون علما جمع‌آوری نماید و آنها را، با همان رویکرد جامع بررسی و نقد کند. در پایان، دیدگاه مختار از میان آراء موجود در این باره برگزیده شده و در اتخاذ دیدگاه مختار نیز از همان رویکرد جامع استفاده گردیده و با ادله گوناگون اثبات شده است.

دیدگاه «عدم انتفاع پیامبر از دعا و صلوات امت»

برخی از علما معتقدند: پیامبر اکرم ﷺ به مقامی رسیده که ارتقا به بالاتر از آن ممکن نیست. از همین رو دعاها و صلوات‌های مردم هیچ نفعی برای پیامبر ندارد و استجاب آنها به این شکل نیست که کمالی بر کمالات پیامبر افزوده شود و درجه ایشان ارتقا یابد، بلکه فایده این دعاها و درودها به خود دعاکننده و مصلی برمی‌گردد، و استجاب این دعاها به این شکل است که خدای متعال منافع و برکات زیادی را نصیب داعی و مصلی می‌کند. درواقع کسی که برای پیامبر از خداوند نزول رحمت و رفعت درجه طلب می‌کند، با این کار به تکریم و تعظیم رسول خدا ﷺ پرداخته، محبت و ارادت خود را به ایشان اظهار می‌نماید و خداوند نیز به همین سبب آن شخص را مورد عنایت ویژه خود قرار می‌دهد و مواهب زیادی به او می‌بخشد که در روایات به آنها اشاره شده است؛ از جمله اینکه در

اثر صلوات، طیب بدن و طهارت نفس برای مصلی حاصل می‌شود (ابن بابویه، ۱۳۷۸، ج ۲، ص ۲۷۵)، گناهانش بخشیده می‌گردد (همو، ۱۳۶۲، ص ۷۳)، میزان اعمالش با سنگین‌ترین کار نیک پر می‌گردد (حرعاملی، ۱۴۰۹، ج ۷، ص ۱۹۷)، و در یک کلام، اگر کسی برای رفعت درجه پیامبر دعا کند، خودش ترفیع مقام می‌یابد و آن دعا موجب ارتقای مقام پیامبر نمی‌شود.

الف) موافقان

دیدگاه فوق از سوی افراد متعددی مطرح و پذیرفته شده است. یکی از طرفداران این نظریه ابن‌ابی‌الحدید معتزلی است (معتزلی، ۱۴۰۴، ج ۱۹، ص ۲۷۹). گرایش به این نظریه در کلام شهید اول نیز به چشم می‌خورد (شهید اول، ۱۴۳۰، ج ۱۵، ص ۳۲۱). برخی این دیدگاه را به شهید ثانی نیز نسبت داده‌اند (ضیاء‌آبادی، ۱۳۹۰، ج ۲، ص ۲۵۵). علامه طباطبائی نیز می‌گوید: صلوات فقط باعث ترفیع درجه مصلی می‌شود و رسول خدا ﷺ هیچ نفعی از صلوات نمی‌برد. ایشان همچنین معتقد است: دعای «ارفع درجته» در حق پیامبر، برای ادامه فیض است، نه اصل افاضه؛ زیرا خدای متعال آخرین درجه کمال امکانی را به رسول اکرم ﷺ داده است، اما در عین حال اگر بخواهد می‌تواند آنچه را داده پس بگیرد، و ما برای تداوم آن افاضه دعا می‌کنیم (طباطبائی، ۱۳۸۸، ج ۱، ص ۱۵۰).

آیه‌الله جوادی آملی نیز همین رأی را برگزیده و بر این باور است که از صلوات ما کمالی به رسول خدا عاید نمی‌شود. ایشان نیز از تمثیلی مشابه تمثیل استاد علامه خود استفاده نموده و صلوات مردم را مانند این می‌داند که باغبانی در روز عید، دسته گلی از باغ بچیند و به صاحب باغ اهدا کند که در این صورت باغبان چیزی از خود به صاحب باغ عطا نکرده است، لیکن این کار موجب تقرب باغبان به صاحب باغ می‌گردد (جوادی آملی، ۱۳۸۸، الف، ج ۲، ص ۲۷۳؛ همو، ۱۳۸۸، ب، ص ۲۴۲؛ همو، ۱۳۸۸، ج، ص ۲۱۶؛ همو، ۱۳۸۸، د، ص ۹۶؛ همو، ۱۳۸۹، ص ۱۱۵). از دیگر موافقان این نظریه می‌توان علامه حسن‌زاده آملی را نام برد (حسن‌زاده آملی، ۱۳۶۵، ص ۱۲۶، نکته ۱۸۹).

ب) ادله

با بررسی کلام طرفداران دیدگاه مذکور، می‌بینیم که آنها برای اثبات مدعای خود به دلائل گوناگونی استدلال نموده‌اند:

دلیل اول

پیامبر اکرم اشرف مخلوقات است. پس باید یک کمال وجودی داشته باشد که بالاتر از آن کمالی نیست. بنابراین اعطای کمال جدیدی به ایشان که دارای آن نباشد، تصور نمی‌شود. پس صلوات ما نوعی تعظیم است که در اثر آن به کمال و مرتبه آن بزرگوار هیچ اضافه نمی‌شود.

این دلیل از سوی علامه طباطبائی مطرح شده است (رخشاد، ۱۳۸۴، ص ۱۰۱). ایشان در ادامه از تمثیل جالبی استفاده نموده، می‌گوید: صلوات فرستادن مانند آن است که کسی یک سیب به باغ سیب ببرد و برای تکریم صاحب باغ به او بدهد؛ زیرا هر مزیت دینی و دنیایی از برکات رسول اکرم ﷺ است و آن حضرت صاحب همه خیرات است (همان).

حد وسط در استدلال فوق، اشرف مخلوقات بودن پیامبر است؛ یعنی پیامبر به علت آنکه اشرف ممکنات است، بالاترین کمالات را دارد، و از این رو در اثر دعای امت، کمال جدیدی بر ایشان افزوده نمی‌شود.

دلیل دوم

براساس آنچه از دو روایت «اَوَّلُ مَا خَلَقَ اللَّهُ الْعَقْلَ» و «اَوَّلُ مَا خَلَقَ اللَّهُ نُورِي» (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۱، ص ۹۷) استفاده می‌شود، مقام نبوت برابر با مقام عقول است. عقل کمال مترقی ندارد و هر چه را باید داشته باشد بالفعل دارد. البته میان عقل نزولی و عقل صعودی از یک جهت فرق است و آن اینکه عقل نزولی از اول واجد کمالات است، و عقل صعودی چون در جمیع مراتب باید سیر کند و هر دو دوره قوس وجود را طی نماید، در انتها به آن درجه می‌رسد (تهرانی، ۱۳۸۳، ص ۳۰۴).

این دلیل در کلمات علامه حسن‌زاده آملی نیز به چشم می‌خورد. ایشان پیامبر را انسان کامل معرفی می‌کند که کمالاتش به فعلیت رسیده است و نقصی ندارد که از صلوات بهره‌مند شود (حسن‌زاده آملی، ۱۳۶۵، ص ۱۲۶، نکته ۱۸۹). حد وسط استدلال مذکور فقدان قوه و استعداد است؛ یعنی اعطای کمال جدید به پیامبر ممکن نیست؛ زیرا پیامبر مانند عقول قوه و نقص ندارد و همه کمالات ممکن برای او به فعلیت رسیده است.

دلیل سوم

صلوات و دعا برای رفعت درجه پیامبر سودی به حال آن بزرگوار ندارد؛ زیرا خداوند پیش از آنکه ما دعا کنیم، اکرام را در حق رسولش تمام کرده و رفیع‌ترین درجه را به وی بخشیده است. پس پیامبر نیازی به دعای ما ندارد، و اگر خداوند ما را به صلوات بر آن حضرت امر نموده، فقط به آن سبب است که خود ما با این کار ثواب ببریم و از رحمت الهی بهره‌مند شویم (معتزلی، ۱۴۰۴ق، ج ۱۹، ص ۲۷۹).

در این استدلال سخن از عدم امکان تکامل پیامبر نیست، بلکه تأکید بر عدم احتیاج رسول خدا ﷺ به دعای مردم در برخورداری از فیوضات الهی است. در تبیین این دلیل، برخی از تمثیل جالبی استفاده کرده و گفته‌اند: صلوات مثل این است که یک نفر از افراد پست رعیت از شاهنشاه درخواست کند که به نخست‌وزیر انعام دهد و او را ترفیع رتبه نماید، و این بسیار رکیک است (طیب، ۱۳۶۹، ج ۱، ص ۱۹۳).

دلیل چهارم

اگر صلوات ما در رفعت درجات پیامبر مؤثر باشد لازم می‌آید موجود کامل از موجود ناقص تحصیل کمال کند و این امری نامعقول است (ضیاء‌آبادی، ۱۳۹۰، ج ۲، ص ۲۵۵).

دلیل پنجم

در فرازی از زیارت جامعه کبیره آمده است: «وَجَعَلَ صَلَاتَنَا (صَلَوَاتِنَا) عَلَيْكُمْ وَ مَا خَصَّنَا بِهِ مِنْ وَلَا يَتَّكُمُ طَبِيبًا لِخَلْقِنَا وَ طَهَارَةً لِنَفْسِنَا وَ تَرْكِيَةً لَنَا وَ كَفَّارَةً لِذُنُوبِنَا». در عبارت مزبور، منافع صلوات به خود مصلی منحصر شده است، و این دلالت بر عدم انتفاع مصلی علیه می کند (تهرانی، ۱۳۸۳، ص ۳۰۴).

ج) بررسی و نقد

برای نقد یک نظریه ابتدا باید ادله آن را بررسی و سپس مدعی آن را نقد کرد؛ زیرا ممکن است دلائل فاقد استحکام لازم باشند، اما مدعا ایرادی نداشته باشد و بتوان آن را با ادله جدیدی اثبات نمود. ما نیز همین دو مرحله را در نقد دیدگاه عدم انتفاع پیامبر از دعا و صلوات پی می گیریم:

یک. نقد ادله

با بررسی دلائل ذکر شده، می بینیم هیچ یک از آنها استحکام لازم را ندارند و نقدهای جدی بر آنها وارد است:

نقد دلیل اول

حد وسط دلیل نخست این است که پیامبر ﷺ اشرف مخلوقات است، و از این رو اعطای کمال به آن بزرگوار ممکن نیست و همه کمالاتی را که یک ممکن می تواند داشته باشد، ایشان دارد. اما این استدلال مردود است؛ زیرا تردیدی در اشرفیت خاتم پیامبران ﷺ نسبت به همه مخلوقات وجود ندارد؛ اما این به معنای آن است که در میان مخلوقات، موجود برتری از ایشان یافت نمی شود، نه اینکه کمال بالاتری برای ایشان قابل فرض نباشد، و راه استکمال بیشتر برای آن حضرت مسدود باشد. اشرف ممکنات بودن منافاتی با امکان تعالی بیشتر و دریافت کمالات جدید ندارد. شاهد مطلب این است که پیامبر، هم در چهل سالگی که به پیامبری رسید و هم در آخرین روز عمر شریفش، اشرف مخلوقات بود. در عین حال شکی نیست که پیغمبر در آخر عمر نسبت به ابتدای بعثت کامل تر و بلندمرتبه تر بود، و ما در نقد دلیل دوم به اثبات این مطلب خواهیم پرداخت که کمالات رسول خدا ﷺ از آغاز رسالت تا پایان عمر یکسان نبوده است.

نقد دلیل دوم

اینکه گفته شود: مقام نبوت در قوس صعود متناظر با مقام عقول در قوس نزول است و از این رو پیامبر همانند عقول، کمال متوقع نداشته و امکان تعالی بیشتر ندارد، قابل پذیرش نیست. درست است که پیامبر در قوس صعود از مرتبه ملکی و ملکوتی عبور نموده و به وادی جبروت ره یافته است، اما این موجب مماثلت رسول خدا ﷺ با عقول مفارق در همه احکام، از جمله فقدان قوه و عدم امکان تکامل نمی شود. عقول در نظام هستی جایگاهی ثابت و معین دارند که از آن بالاتر نمی روند، اما برای رسول خدا امکان ارتقای بیشتر وجود دارد. به چند دلیل این مطلب ثابت می شود:

۱. انسان برای رسیدن به نهایت خلق شده و پیوسته در ضعف و انکسار و ناتوانی و افتقار است و خداوند او را از بطلان حفظ می‌کند و او را از یک دار به دار دیگر می‌رساند. بنابراین مادام که یک شیء در مقام نیاز و ناتوانی باشد، واردات الهیه و فیوضات نورانیه بر او وارد می‌گردد، و مادام که در مقام انانیت و افتخار باشد از زیادت مقام محروم می‌شود، حال یا بر همان جایگاه خود باقی می‌ماند و یا به مقام پایین‌تر سقوط می‌نماید (صدرالمতألّهین، ۱۳۶۶، ج ۲، ص ۳۱۰-۳۱۲).

۲. انسان برای نهایت خلق شده و به سوی آن در حال حرکت است و شیء متحرک باید بین قوه صرف و فعلیت صرف باشد، و شأن چنین موجودی آن است که در حدود طریق به سوی نهایت توقف نکند (همان، ص ۳۱۰).

۳. انسان کامل چون همه مراتب وجودی را در قوس صعود می‌پیماید مقام جمعی دارد و جامع همه مراتب طبیعت و مثال و عقل است و این جامعیت سبب والاتر بودن مقام او نسبت به مقام عقول مفارق است. به همین سبب است که پیامبر سیادت عظام و ریاست کبرا و خلافت الهی در همه عوالم دارد (همان، ج ۷، ص ۱۵۴).

در قرآن و احادیث هم شواهد زیادی وجود دارد که اثبات می‌کند پیامبر اکرم ﷺ در عین اینکه افضل کائنات بوده و در عروج به مرتبه عقلی رسیده بود، کمالاتش در طول دوران رسالت ثابت نبود و ایشان در طول مدت پیامبری خود پیوسته در حال تکامل و ترفیع مقام بود:

الف) پیامبر اکرم ﷺ به فرموده خود نسبت به سایر انبیا بیشترین مشکلات و ابتلائات را متحمل شد (مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۳۹، ص ۵۶)، و براساس روایتی از خود آن حضرت، بلا برای انبیا موجب ترفیع درجه می‌شود (شعیری، بی‌تا، ص ۱۱۳).

ب) خداوند در آیه «قُلْ رَبِّ زِدْنِي عِلْمًا» (طه: ۱۱۴) به رسولش امر می‌کند که افزایش علم را از او مسئلت نماید، و افزایش علم موجب استكمال می‌شود، و اگر تکامل پیامبر غیرممکن بود، خداوند نمی‌فرمود: از من بخواه تا بر درجات علمت بیفزایم.

ج) خداوند در آیه دیگری می‌فرماید: هدایت هدایت‌یافتگان را افزون می‌کند: «وَوَيْدُ اللَّهِ الَّذِينَ إِهْتَدَوْا هُدًى» (مریم: ۷۶)، و عمومیت این حکم شامل پیامبر خاتم نیز می‌شود، و زیاد کردن هدایت آن جناب قطعاً موجب تعالی بیشتر می‌گردد.

د) در حدیثی از امام صادق ﷺ آمده است: «إِنَّ اللَّهَ عَزَّ وَجَلَّ آدَبَ نَبِيِّهِ فَأَحْسَنَ آدَبَهُ، فَلَمَّا أَكْمَلَ لَهُ الْأَدَبَ قَالَ: إِنَّكَ لَعَلَى خَلْقٍ عَظِيمٍ» (کلینی، ۱۴۰۷، ج ۱، ص ۲۶۶). این حدیث شریف دلالت بر آن دارد که کمالات رسول خدا از آغاز رسالت تا پایان عمر یکسان نبوده، بلکه آن بزرگوار پس از بعثت، در سایه تعلیم و تأدیب الهی در حال تکامل بوده است.

ه) اخبار تفویض هم استكمال و استفاضه پیوسته رسول خاتم ﷺ از خداوند را تأیید می‌کنند. مضمون آن روایات این است که وقتی خداوند بخواهد چیزی را بر امام عصر ع افاضه نماید، ابتدا بر رسول خدا ص افاضه می‌کند،

آنگاه به علی مرتضی علیه السلام می‌رسد، و همین‌طور به امامان بعدی تا به امام زمان علیه السلام برسد، و این به سبب آن است که آخرین معصوم، اعلم از اولین معصوم نباشد (مجلسی، ۱۴۰۴ق، ج ۱۲، ص ۱۱۲).

با توجه به آنچه ذکر شد، به خوبی ثابت گردید که مقام عقل نزولی ثابت است و قابل ارتقا نیست، اما انسان کامل که عقل صعودی است، مقام ثابت ندارد و در عروج، از درجهٔ عقل اول نزولی هم عبور خواهد کرد. بر همین اساس است که مولوی می‌گوید: «احمد ار بگشاید آن پر جلیل * تا ابد مدهوش ماند جبرئیل» (مولوی، ۱۳۷۸، ص ۷۲). و در حدیث معراج، آنجا که جبرئیل از راه بازمی‌ماند و می‌گوید: یک بند انگشت دیگر اگر نزدیک گردم می‌سوزم و رسول خدا باز هم پیش می‌رود (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۱۸، ص ۳۸۲)، رمزی از این حقیقت نهفته است.

امام خمینی علیه السلام در همین خصوص می‌نویسد:

هر یک از موجودات عوالم عقول مجرد و فرشتگان مهیمن... همه و همه - مظهر اسم خاصی هستند که پروردگارشان به همان اسم بر آنان تجلی می‌کند، و هر یک از آنان را مقامی است معلوم و معین... که تجاوز از مقام خود نتوانند کرد و قدم از محلی که دارند فراتر نتوانند گذاشت... اما اهل یثرب انسانیت و مدینه نبوت را مقام معین و محدودی نیست، و از این جهت بود که ولایت مطلقه علویه را که همه شئون الهیه بود، حامل گردید و استحقاق خلافت تامه کبرا را یافت (موسوی خمینی، ۱۳۷۶، ص ۱۹۷-۱۹۹).

نقد دلیل سوم

اولاً اینکه گفته شود: خداوند بدون دعای ما نعمت را بر پیغمبرش تمام کرده و او را به رفیع‌ترین درجه رسانده است اصلاً معنا ندارد؛ زیرا به تصریح قرآن نعمت‌های خداوند غیرقابل احصا و نامتناهی است (نحل: ۱۸)، و هر قدر به بنده‌اش عطا کند تمام نمی‌شود. همچنین مقصد نهایی انسان، خداوند نامحدود (بقره: ۱۵۶) است و استعداد پیامبر نیز برای سیر نهایت ندارد. پس هر قدر آن جناب در مراتب سیر بالاتر برود، نه می‌توان گفت به رفیع‌ترین درجه دست یافته و سلوک به انتها رسیده است و نه می‌توان قائل شد که راه باقی است، ولی قوه و استعداد رسول خدا صلی الله علیه و آله پایان یافته است.

لازم به ذکر است که اگرچه استعداد ترقی انسان بی‌نهایت است، اما مرتبه بالفعل او همیشه محدود است و منافاتی بین این دو نیست؛ مانند عدد که بالقوه‌اش نامتناهی است و هیچ‌گاه به جایی نمی‌رسد که بیش از آن عددی نباشد، ولی شمردن بالفعل ما انسان‌های محدود، همواره محدود است، و هر قدر هم که بشمریم باز هم عددش محدود خواهد بود.

ثانیاً، انتفاع پیامبر از دعا و صلوات مستلزم نیازمندی پیامبر به دعا و صلوات مردم نیست. درست است که خداوند بدون دعای مردم هم پیامبرش را غرق نعمت کرده است، اما این اصلاً منافاتی ندارد با اینکه صلوات مردم بهانه افزای بیشتر خداوند بر رسول رحمت قرار گیرد، به‌ویژه آنکه خود خداوند به صلوات بر پیامبر دستور داده است.

در پاسخ به تمثیل ذکر شده در استدلال، ما نیز از تمثیل بهره می‌گیریم و می‌گوییم: صلوات مانند این است که یک نفر از رعیت به حضور شاهنشاه رفته، بگوید نخست‌وزیر شما به من محبت‌های زیادی نموده و من چیزی ندارم که احسان او را جبران نمایم. از شاهنشاه که همه‌چیز دارد درخواست می‌کنم که محبت‌های او را نسبت به من جبران نماید. این درخواست نه‌تنها رکیک نیست، بلکه بسیار خوب و بجاست (طیب، ۱۳۶۹، ج ۱، ص ۱۹۳).

نقد دلیل چهارم

استکمال کامل از ناقص زمانی لازم می‌آید که دعاکننده و فرستنده صلوات، مبدأ فیض و یا واسطه فیض باشد. اما این‌گونه نیست و صلوات صرفاً دعایی از جانب ماست و خداوند کریم به‌عنوان مبدأ فیض، آن را در حق پیامبر ﷺ مستجاب می‌کند و ایشان را بیش از پیش غرق در رحمت بیکران خود می‌گرداند.

برخی در پاسخ به این اشکال، به نکته ژرفی اشاره کرده‌اند و آن اینکه اگر با دعا و صلوات ما درجات قرب پیامبر بالا می‌رود، درواقع آن جناب از نتایج عمل خود بهره می‌برد و میوه از درخت عمل خویش می‌چیند، نه از درخت عمل ما؛ زیرا اگر ما عقاید برحق و اعمال صالح - از جمله دعا و صلوات برای پیامبر - داریم، این نتیجه عمل رسالت و هدایت خود پیامبر است. او مسلمانان را هدایت نموده است و تا روز قیامت، هرچه حسنات و عبادات از مسلمانان صادر شود، تمام آنها به‌حساب آن حضرت گذاشته می‌شود و اعمال او محسوب می‌گردد. درحقیقت، دعا و صلوات موجب استکمال کامل از عمل خویش است، نه از عمل غیر خود که ناقص است (ضیاءآبادی، ۱۳۹۰، ج ۲، ص ۲۵۶-۲۵۷).

نقد دلیل پنجم

اینکه در تعبیر روایی فقط منافی برای صلوات بیان شده است که به مصلی برمی‌گردد، دلیل بر انحصار نفع صلوات به مصلی و عدم بهره‌مندی پیامبر از منافع صلوات نیست؛ زیرا اثبات شیء نفی ماعده نمی‌کند و این قبیل جملات مفهوم ندارند.

همچنین می‌توان گفت: رجوع نفع هر دعائی به مدعوله روشن است و نیاز به بیان ندارد، و چون صلوات دعا در حق پیامبر است انتفاع پیامبر از آن واضح بوده و نیاز به بیان نداشته و بدین‌روی در احادیث به آن اشاره نشده است. آنچه نیاز به بیان دارد و اگر در احادیث نمی‌آید کسی از آن آگاه نمی‌شد، بهره‌مندی خود داعی از دعا برای غیر است، و به‌همین سبب، بیشتر احادیثی که آثار صلوات را بیان می‌کنند، منافی را ذکر کرده‌اند که به خود مصلی برمی‌گردد.

دو. نقد مدعا

اصل مدعای عدم انتفاع پیامبر از دعا و صلوات با قطع نظر از نارسایی ادله آن، مردود و غیرقابل قبول است؛ به چند دلیل:

دلیل اول

عدم انتفاع پیامبر از دعا و صلوات و نفی امکان تکامل از آن جناب، برخلاف قواعد و اصول عام عقلی و عقلایی است؛ زیرا از یکسو تکامل برای همه انسان‌ها تا بی‌نهایت ممکن است و نقطه توقف ندارد (مطهری، ۱۳۷۶، ج ۱۶، ص ۵۷۰)، و پیامبر نیز به سبب آنکه یکی از آحاد بشر است، از عموم امکان تکامل بی‌پایان بیرون نیست. از سوی دیگر، اصالة الظهور اقتضا می‌کند که هر کلامی بر معنای ظاهری خود حمل گردد و معنای ظاهری دعاهایی نظیر «ارفع درجته» و «صل علی محمد و آل محمد» درخواست ترفیع درجه پیامبر و نزول رحمت بر آن حضرت است، نه ترفیع درجه داعی و نزول رحمت بر مصلی؛ و قاعده آن است که اجابت و قبول مطابق با مطلوب و مسئول باشد (آشتیانی، ۱۳۷۶، ج ۱، ص ۵۲). از این رو با صلوات و دعا برای ترفیع درجه پیامبر، باید مقام آن حضرت متعالی گردد و بر کمالاتش افزوده شود، و عدم انتفاع پیامبر از دعا و صلوات و نفی امکان تکامل از آن جناب برخلاف قواعد و اصول عام عقلی و عقلایی است، و تنها زمانی قابل پذیرش است که ادله قوی بر خروج این مورد خاص از عمومات عقلی و عقلایی وجود داشته باشد. این در حالی است که همه ادله ذکر شده برای اثبات این دیدگاه مخدوش هستند.

دلیل دوم

این ادعا که پیامبر همه کمالات ممکن را دارد و از صلوات هیچ نفعی نمی‌برد، با آیه‌ای از قرآن رد می‌شود. خداوند در قرآن می‌فرماید: «إِنَّ اللَّهَ وَمَلَائِكَتَهُ يُصَلُّونَ عَلَى النَّبِيِّ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا صَلُّوا عَلَيْهِ وَسَلِّمُوا تَسْلِيمًا» (احزاب: ۵۶). طبق این آیه شریفه، اولین کسی که بر پیامبر اکرم صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ صلوات می‌فرستد، خود خداوند است. حال درباره صلوات خداوند یکی از احتمالات زیر درست است:

۱. صلوات خداوند هیچ منفعتی ندارد؛ نه برای خودش و نه برای پیامبر. این احتمال باطل است؛ زیرا خداوند حکیم، کار بی‌فایده انجام نمی‌دهد.

۲. نفع این صلوات به خود خداوند (مصلی) می‌رسد. این احتمال نیز باطل است؛ زیرا خداوند کمال مطلق است و هیچ نقصی ندارد تا با صلوات برطرف شود. علاوه بر آن نفع رساندن خداوند به خودش، مستلزم اجتماع فاعل و قابل در شخص واحد و محال است.

۳. نفع صلوات به پیامبر می‌رسد و موجب ترفیع درجه وی می‌شود. با بطلان دو احتمال نخست، صحت احتمال سوم ثابت می‌گردد. بنابراین خداوند پیوسته در حال صلوات فرستادن بر پیامبر است و پیوسته فیض و رحمتش را بر پیامبر فرومی‌فرستد و بر منزلت رسولش می‌افزاید. پس این آیه اثبات می‌کند که ادعای عدم امکان تعالی بیشتر و دریافت کمال جدید برای پیامبر باطل است.

ممکن است اشکال شود که صلوات خدا با صلوات مردم فرق دارد و نافع بودن صلوات خدا برای پیامبر، دلیل نمی‌شود که صلوات ما نیز منفعتی برای ایشان داشته باشد. پاسخ آن است که این سخن درست نیست؛ زیرا طرفداران

نظریه عدم انتفاع پیامبر از دعا و صلوات، مدعی آن هستند که پیامبر چون اشرف مخلوقات است و نیز مانند عقول کمال متوقع ندارد، دارای همه کمالات ممکن است و اساساً امکان تعالی و دریافت کمال جدید برایش وجود ندارد. وقتی تکامل رسول خدا غیرممکن باشد، نباید بین صلوات خدا و صلوات مردم تفاوتی قائل شد و هر دو باید به حال پیامبر غیرنافع باشند. این در حالی است که ثابت شده صلوات خداوند قطعاً موجب انتفاع و تکامل پیامبر می‌گردد.

همچنین ممکن است گفته شود: درباره صلوات خداوند احتمال چهارمی وجود دارد و آن اینکه، نه برای خدا نفع دارد و نه برای پیامبر، بلکه برای مردم نفع دارد؛ زیرا غرض خداوند از صلوات بر پیامبر، تعلیم صلوات به مردم است. در پاسخ می‌گوییم: این احتمال صحیح نیست؛ زیرا اولاً - چنان که در مقدمه مقاله گفتیم - اساساً صلوات امت با صلوات خداوند فرق دارد. صلوات مردم یک دعای ملفوظ است و به معنای درخواست نزول رحمت الهی بر رسول خداست. اما صلوات خداوند نزول رحمت از سوی او بر پیامبر است و یک دعای ملفوظ نیست که گفته شود: خداوند این کار را برای تعلیم مردم انجام داده است. صلوات خداوند فعل خود اوست که ربطی به مردم ندارد. ثانیاً، برای تعلیم صلوات به مردم نیازی نیست خداوند بگوید، من صلوات می‌فرستم تا شما هم بفروستید، بلکه با شیوه‌های گفتاری دیگری نظیر استفاده از فعل امر می‌تواند به غرض تعلیم دست یابد؛ همان گونه که بسیاری از تکالیف را در قرآن به بندگانش تعلیم داده است، بدون آنکه خودش آن را انجام داده باشد. ثالثاً، اگر غرض صرفاً تعلیم صلوات بود، یکبار صلوات از سوی خداوند کفایت می‌کرد، این در حالی است که فعل مضارع «يُصَلُّونَ» بر استمرار و دوام صلوات خداوند بر پیامبر دلالت دارد (مکارم شیرازی، ۱۳۷۴، ج ۱۷، ص ۴۱۶).

دلیل سوم

در ادعیه شریفه تأکیدات زیادی بر دعاهای گوناگون برای پیامبر ﷺ وارد شده است؛ مثل دعا به تبیض وجه، اعطای منزلت، ترفیع درجه، اعلاهی کلمه، سنگینی میزان و اظهار امر که در مقدمه مقاله ذکر شد. حال اگر گفته شود: این دعاها هیچ سودی به حال پیامبر ندارد و موجب تبیض وجه و ترفیع درجه و اعلاهی امر و تتمیم نور آن بزرگوار نمی‌شود، لازم می‌آید جمیع این ادعیه صرفاً الفاظی باشد که به مردم سفارش شده آنها را به زبان بیاورند، اما هیچ معنایی از آنها قصد نکنند، و این خلاف ظاهر و در غایت ضعف است.

دلیل چهارم

اساساً اثبات انتفاع مصلی و انکار انتفاع مصلی علیه قابل جمع نیست، و انتفاع مصلی از منافع صلوات مستلزم انتفاع مصلی علیه هم هست؛ زیرا هر کمالی که به آحاد امت پیامبر برسد، گویی به خود پیامبر رسیده است؛ زیرا وجود مقدس نبوی نورانیت و روحانیت کلی دارد. سعه وجودی پیامبر نه فقط همه مسلمانان، بلکه همه افراد بشر و از آن بالاتر، همه مخلوقات را دربر می‌گیرد و برخی از القاب آن حضرت، از جمله «وجود منبسط» و «رحمة واسعة»

تأییدکننده سعه وجودی ایشان است. بنابراین آن جناب نَبِّ اعظم و امت، شعاع‌های نورانی و مراتب وجود ایشان هستند. پس همان‌گونه که اشعه جدای از نَبِّ نیستند، آحاد امت نیز از صقع وجود نبوی‌اند و میان آنها بینونت وجود ندارد. با توجه به این اتصال، هر کمالی که در اثر دعا و صلوات یا هر عبادت دیگر به یکی از افراد امت برسد به پیامبر نیز واصل می‌شود و با فرارفتن مقام هر مسلمانی درجه پیامبر نیز اعتلا می‌یابد (سبزواری، ۱۳۷۵، ص ۷۳؛ همو، ۱۳۸۳، ص ۶۲۱).

دیدگاه مختار

با توجه به مطالب گذشته، معلوم شد نظریه «عدم انتفاع پیامبر از دعا و صلوات» از صواب به‌دور است. از این رو دیدگاه مختار این است که دعا و صلوات - همان‌گونه که منافی را نصیب داعی و مصلی می‌کند و موجب ترفیع مقام آنان می‌شود، برای مدعوئه و مصلی‌علیه نیز منافی به همراه دارد و بر مرتبه وجودی پیامبر و کمالات آن جناب می‌افزاید.

الف) موافقان

جمع زیادی از علما نیز همین دیدگاه را پذیرفته و بر این باورند که نفع صلوات به مصلی‌علیه هم می‌رسد و موجب ترفیع درجه و مقام رسول خدا نیز می‌شود؛ مانند علامه مجلسی که می‌گوید: دلیلی وجود ندارد که درجه پیامبر در حدی توقف کرده و بالاتر از آن ممکن نباشد و بسیاری از اخبار برخلاف آن دلالت دارند. ایشان می‌افزاید: همان‌گونه که بین ما و پیامبر درجات بی‌انتهایی وجود دارد و هرچه ما به قرب حق و کمال برسیم، به پایین‌ترین منازل پیامبر هم نمی‌رسیم، بین ایشان و حق سبحان نیز درجاتی غیرمتناهی است که رسول خدا هرچه با بال‌های رفعت و کمال به آن منازل قرب و جلال دست یابد، آن درجات تمام نمی‌شود (مجلسی، ۱۴۰۴ق، ج ۱۲، ص ۱۱۲).

حکیم سبزواری نیز معتقد به بهره‌مندی پیامبر از منافع صلوات است. ایشان می‌گوید: شأن پیامبر شأن «عقل کل» است و روحانیت ایشان کلیت و تمامیت دارد. با توجه به این کلیت و تمامیت روحانیت، منافع صلوات در عین اینکه عاید ما می‌شود، به آن حضرت نیز واصل می‌گردد (سبزواری، ۱۳۸۳، ص ۶۲۱).

میرزا مهدی آشتیانی نیز به امکان انتفاع پیامبر از صلوات مردم اشاره کرده، آن را محال ندانسته است. وی به بخشی از کلام امام علی علیه السلام استناد می‌کند که فرموده است: «و منها بدأت الموجودات و اليها تعود بالکمال» و می‌گوید: فرمایش آن حضرت «بالکمال» بر تقدیری که حرف باء را بر سببیت حمل نماییم، اشاره به حرکت جوهری و سیر تکاملی و تحول ذاتی اشیاء و مشعر به آن است که از برای اکل افراد بشر و نفوس کلیه الهیه نیز تکامل هست و فایده صلوات ما به آنها نیز عاید می‌شود (آشتیانی، ۱۳۷۷، ص ۳۱۹). وی همچنین در *تعلیق بر شرح منظومه* پس از گرایش به رجوع منافع صلوات به مصلی و مصلی‌علیه، این دیدگاه را مختار بیشتر ارباب کمال معرفی می‌کند (همو، ۱۳۷۶، ج ۱، ص ۵۲).

عبدالرحیم بن یونس دماوندی از عرفای شیعه قرن ۱۲ می‌گوید: «از جهت بشریت محمد عبد است و مربوط... و از این جهت فایده صلوات و سلام خلق به او می‌رسد» (آشتیانی، ۱۳۷۸، ج ۳، ص ۸۱۹).

در شمار موافقان، استاد مطهری هم قرار می‌گیرد. او با اذعان به اینکه پیامبر انسان کامل است، در عین حال طلب رحمت برای آن حضرت را درست می‌داند؛ زیرا مقصد سیر همه بشر خداوند نامحدود است و پیغمبر هم لحظه به لحظه به سوی این مقصد در حرکت است و تا ابد هم که برود، این راه پایان ندارد (مطهری، ۱۳۷۶، ج ۲۳، ص ۳۱۶).

همچنین آیه‌الله العظمی بهجت صلوات را موجب وسعت مقام و درجه پیامبر به‌عنوان واسطه فیض می‌داند که بهتر است جایگزین دعاهاى شخصی شود؛ زیرا وقتی مقام واسطه فیض ترفیع و توسعه پیدا کند فیض آن به مردم هم می‌رسد و دعاهاى شخصی نیز برآورده می‌شود (باقی‌زاده، ۱۳۸۹، ص ۷۷).

همچنین آیت‌الله میرزا ابوالفضل تهرانی (تهرانی، ۱۳۸۳، ص ۳۰۱)، آیت‌الله سیدمحمد ضیاءآبادی (ضیاءآبادی، ۱۳۹۰، ج ۲، ص ۲۵۶-۲۵۷)، و مؤلفان تفاسیر الفرقان (صادقی تهرانی، ۱۳۸۸، ج ۴، ص ۲۷۶)، اطیب البیان (طیب، ۱۳۶۹، ج ۱، ص ۱۹۲-۱۹۳) و مخزن العرفان (امین، بی‌تا، ج ۲، ص ۳۸۰-۳۸۱) نیز انحصار نفع صلوات در حق مصلی را نادرست دانسته و بر بهره‌مندی پیامبر از فواید صلوات تأکید نموده‌اند.

ب) ادله

ادله زیادی بر درستی نظریه مختار وجود دارد:

دلیل اول

مقصد نهایی برای سلوک انسان، قرب الهی است (بقره: ۱۵۶؛ انشقاق: ۶). نه تنها غایت نهایی انسان، بلکه غایه‌الغایات همه اشیا خداوند است (آل عمران: ۱۰۹؛ هود: ۱۲۳) و این مستلزم آن است که هر چیزی در نهایت به خدا برسد. در غیر این صورت خدا غایت نخواهد بود و این خلاف فرض است (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۹، ص ۲۴۴). با توجه به اینکه خداوند در ذات و کمالات نامحدود است، پس نمی‌توان برای سیر کمالی انسان حد پایانی در نظر گرفت. استاد مطهری در این باره می‌گوید: «خدا یک موجود نامحدود است که اگر آن کامل‌ترین بشرها، یعنی خاتم‌الانبیاء ﷺ تا ابد جلو برود و جلو برود، به پایان نمی‌رسد. خدا یک موجود پایان‌پذیر نیست و این تنها میدان بی‌پایان بشر است» (مطهری، ۱۳۷۶، ج ۲۳، ص ۳۱۶).

دلیل دوم

فقر و حاجت در ذات ممکن نهفته است، و غنا و افاضه شأن واجب‌الوجود تعالی است. بنابراین محال است که ممکن بی‌نیاز و مستغنی شود؛ زیرا در این صورت انقلاب در ذات لازم می‌آید. بنابراین ممکنات هر قدر تحصیل کمال کنند، از دایره حاجت به خداوند خارج نخواهند شد؛ چنان که آیه «يَا أَيُّهَا النَّاسُ أَنْتُمُ الْفُقَرَاءُ إِلَى اللَّهِ» (فاطر: ۳۵)

تصدیق کننده این مطلب است، بلکه بالاتر از آن، به مقتضای امکان وجودی (که عبارت است از: تعلق و وابستگی ذات ممکن به مبدأ و هاب) یک شیء هر قدر وجودش قوی تر و کامل تر شود، تعلق و فقرش به پروردگار غنی بیشتر می گردد. بر همین اساس، هیولای انسانی و ماده خاصه نبوت در بالاترین مرتبه استعداد و قبول برای جمیع انواع فیوضات و خیرات است و نامتناهی القوه است، و مبدأ فیاض هم غیرمتناهی است؛ نه در آن حضرت قصوری است، و نه در خداوند فتوری (تهرانی، ۱۳۸۳، ص ۳۰۳).

دلایل سوم

در حدیثی از امام علی علیه السلام آمده است: وقتی به درگاه خداوند یک حاجت شخصی دارید، ابتدا بر پیامبر صلوات بفرستید و سپس خواسته خود را از خداوند طلب کنید؛ زیرا خداوند کریم تر از آن است که دو حاجت به درگاهش مطرح شود و فقط یکی از آن دو را برآورده سازد: «إِذَا كَانَتْ لَكَ إِلَى اللَّهِ سُبْحَانَهُ حَاجَةٌ فَأَبْدَأْ بِمَسْأَلَةِ الصَّلَاةِ عَلَى رَسُولِهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ ثُمَّ سَلْ حَاجَتَكَ فَإِنَّ اللَّهَ أَكْرَمُ مِنْ أَنْ يُسْأَلَ حَاجَتَيْنِ، فَيَقْضِي إِحْدَاهُمَا وَ يَمْنَعُ الْأُخْرَى» (مجلسی، ۴۰۳، ج ۹۰، ص ۳۱۲). این حدیث صریح در آن است که صلوات بر رسول خدا دعایی مستجاب است و خداوند به برکت صلوات، دعای شخصی قرین با آن را هم مستجاب می کند. بنابراین درخواست نزول رحمت بر پیامبر به اجابت می رسد و این بر انتفاع پیامبر از صلوات دلالت دارد.

کسی نمی تواند مدعی شود که استجابت صلوات به ترفیع درجه مصلی و نزول رحمت بر اوست؛ زیرا اولاً، قاعده آن است که اجابت و قبول مطابق با مطلوب و مسئول باشد (آشتیانی، ۱۳۷۶، ج ۱، ص ۵۲)، و در صلوات مسئول، نزول رحمت بر پیامبر است، نه بر مصلی. ثانیاً، اگر این گونه باشد، صلوات هم مانند دعایی که بعد از آن انجام می شود، به یک دعای شخصی مبدل می گردد. گویا دعاکننده دو دعا در حق خودش کرده است، و این علاوه بر آنکه خلاف ظاهر و اراده داعی است، ضمانت استجابت دعای دوم را از بین می برد.

ج) تبیین چگونگی انتفاع پیامبر از دعا و صلوات

با توجه به مطالب گذشته، ثابت شد که اصل انتفاع پیامبر از دعا و صلوات مردم قطعی و مسلم است. اما دیدگاه مختار از یک جهت نیاز به تبیین دارد و آن اینکه انتفاع پیامبر چگونه و به چه کیفیتی است؟ در این باره وجوه گوناگونی بیان شده است:

وجه اول

کسانی که پیامبر را در عین اینکه اشرف مخلوقات است، به اعتبار ممکن الوجود بودنش دارای نقص و فقر ذاتی می دانند، معتقدند: انتفاع پیامبر به صورت دریافت فیض و کمال جدید از سوی پروردگار است، و این مسئله محذوری به دنبال ندارد؛ زیرا هم قابلیت پیغمبر نامتناهی است و هم فیض و رحمت الهی و مدارج کمال بی پایان است، و

بدین‌روی رسول خاتم با قبول فیض جدید از ناحیه حضرت حق در قوس صعودی در حال حرکت است (تهرانی، ۱۳۸۳، ص ۳۰۳؛ مطهری، ۱۳۷۶، ج ۲۳، ص ۳۱۶).

وجه دوم

برخی از کسانی که پیامبر را عقل کل و فاقد حالت منتظره می‌دانند و در عین حال معتقد به رجوع منافع دعا و صلوات به آن بزرگوار هستند، انتفاع پیامبر را تبعی و در نتیجه انتفاع مصلی دانسته‌اند؛ به این معنا که نفع صلوات و دعا اولاً و بالاصاله به خود مصلی و داعی می‌رسد و چون او از اشعه و انوار وجود پیامبر است، از رهگذر انتفاع او پیامبر هم منتفع می‌شود و کمالاتی که بر داعی عاید شود، گویا به خود پیامبر رسیده است (سبزواری، ۱۳۷۵، ص ۳؛ همو، ۱۳۸۳، ص ۶۲۱).

وجه سوم

برخی دیگر از کسانی که قائل به تمامیت وجودی پیامبر هستند، بر وجه دیگری قائل به انتفاع آن جناب از فواید دعا و صلوات شده‌اند. طبق این وجه، پیامبر یک جهت امر و جمع دارد و یک جهت خلق و فرق. از جهت امر و جمع، خود یک موجود تام و کامل است، اما از جهت خلق و فرق، یک موجود مستکفی و مستکمل است که کمال را از باطن ذات خود دریافت می‌کند. در این تحلیل، دریافت کمال و فیض جدید توسط رسول خدا به صورت خلع و لبس، یا لبس بعد لبس نیست، بلکه به شیوه قبض و بسط است؛ به این معنا که آنچه از فضایل و کمالات در باطن آن حضرت پنهان بوده است، بروز پیدا می‌کند (آشتیانی، ۱۳۷۶، ج ۱، ص ۵۲).

وجه دوم و سوم هرچند در منحصر ندانستن منافع صلوات و دعا به مصلی و داعی و رساندن بهره دعا و صلوات به پیامبر صائب هستند، اما در نفی حالت منتظره از رسول اکرم ﷺ و اعتقاد به تمامیت وجودی آن حضرت دور از واقع‌اند. با توجه به آنچه قبلاً گفته شد، ادعای تمامیت وجودی و نداشتن حالت منتظره برای پیامبر را نمی‌توان پذیرفت؛ زیرا اولاً، رحمت‌ها و نعمت‌های الهی بی‌پایان است. ثانیاً، ممکن‌الوجود در اوج کمال و شکوه، باز هم در دایره عبودیت قرار دارد و نسبت به پروردگار فقر و نقص محض است. ثالثاً، غایت سیر انسان بازگشت به خداوند غیرمتمنهای است و سلوک نقطه پایان ندارد. رابعاً، استعداد تکامل پیامبر محدود به هیچ حدی نیست. خامساً، قرآن کریم بر تکامل مستمر پیامبر در اثر صلوات و نزول رحمت الهی دلالت دارد (احزاب: ۵۶).

بنابراین می‌توان گفت: وجه اول از آن حیث که برای پیامبر تمامیت قائل نیست، به صحت نزدیک‌تر است. اما آن بخش از وجه دوم که انتفاع مصلی را مستلزم انتفاع مصلی‌علیه می‌داند نیز قابل پذیرش است. از این‌رو به نظر نگارندگان می‌توان با تأکید بر اینکه پیامبر حالت منتظره دارد و امکان تکامل برایش وجود دارد، قائل شد که پیامبر، هم بالاصاله و هم بالتبع، از منافع دعا و صلوات بهره‌مند می‌شود و کمالاتش فزونی می‌یابد؛ یعنی از یک‌سو مضمون دعا و صلوات که رفعت وجودی و نزول رحمت بر پیامبر است، در حق آن حضرت مستجاب می‌شود و آن

حضرت از این طریق بالا صاله ارتقای مقام پیدا می‌کند و از سوی دیگر، مقام خود داعی و مصلی نیز با تفضل و عنایت الهی، متعالی می‌شود و ارتقای مقام داعی و مصلی، موجب تکامل تبعی پیامبر نیز می‌شود. بنابراین بهره‌مندی پیامبر از دعا و صلوات دوسویه و مضاعف است.

نتیجه‌گیری

در این مقاله ثابت شد که دعا و صلوات در حق پیامبر اکرم ﷺ علاوه بر منافعی که برای دعاکننده و مصلی دارد، موجب رفعت درجه و افاضه فیض جدید به مدعوله و مصلی علیه هم می‌شود. بی‌شک پیامبر اکرم ﷺ اشرف مخلوقات است، ولی این دلیل نمی‌شود که مقام و مرتبه ایشان قابل ترفیع نباشد، و اساساً اعتقاد به مرتبه‌ای از امکان که بالاتر از آن متصور نباشد، قابل دفاع نیست، و بالاتر از هر مرتبه‌ای امکانی می‌توان مرتبه‌ای امکانی دیگری را تصور نمود. مقصد نهایی در سیر و سلوک، رسیدن به حقیقت توحید و تقرب به خداوند متعال است که از هر نظر نامتناهی است. بدین‌روی سیر تکامل انسان کامل نیز نامتناهی است و هیچ‌گاه در یک نقطه معین متوقف نمی‌شود. انسان کامل پیوسته غرق در اسما و صفات نامتناهی خداست و هر لحظه در نقطه‌ای از کمال قرار دارد که بالاتر از نقطه قبل اوست.

توجه به این نکته نیز لازم است که نافع دانستن دعا و صلوات بر پیامبر و تأکید بر امکان ارتقای بیشتر جایگاه وجودی آن حضرت در نظام هستی، نه تنها موجب تنقیص و فروکاستن از منزلت عظیم پیامبر نمی‌گردد، بلکه موجب تکریم بیشتر و تعظیم شأن آن بزرگوار می‌شود؛ زیرا از یک‌سو به مقتضای «العطیات علی حسب القابلیات» (آشتیانی، ۱۳۷۶، ج ۱، ص ۵۲)، اگر گفته شود: اعطای کمال جدید به آن حضرت محال است، قابلیت آن حضرت محدود می‌شود. از سوی دیگر، اگر جایگاه پیامبر را قابل ترقی بیشتر ندانیم، آن حضرت را محدود به حد وجودی خاص کرده، سیر صعودی ایشان را در نقطه معینی متوقف نموده‌ایم، و این موجب می‌شود از یک‌سو مقام ایشان برای سایر انسان‌ها دست‌یافتنی باشد و فاصله ایشان از سایر مخلوقات کم شود، و از سوی دیگر فاصله پیامبر با خداوند زیاد گردد و تقرب بیشتر برای رسول خدا ﷺ غیرممکن گردد و حال آنکه اگر بگوییم: مرتبه پیامبر در عین اینکه از همه مخلوقات والاتر است، اما باز هم قابلیت تعالی بیشتر را دارد، آن بزرگوار در افق نامتناهی قرار خواهد گرفت و از رکود و سکون بیرون خواهد آمد و با دعاها و صلوات‌های پیوسته مردم، روز به روز مقام ایشان رفیع‌تر و برای سایر مخلوقات دست‌نیافتنی‌تر خواهد شد.

وقتی ثابت شد، صلوات و دعا برای اعتلای منزلت پیامبر اکرم که اشرف مخلوقات است، به حال آن بزرگوار نفع دارد و موجب ترفیع درجه سرور کائنات می‌شود، به طریق اولی برای سایر اولیای الهی که مقام پایین‌تری نسبت به رسول خاتم دارند (مانند اهل بیت عصمت و پیامبران دیگر ﷺ) نیز نافع خواهد بود و موجب رفعت مقام آنان هم خواهد شد.

منابع

الصحيفة السجادية، ۱۳۷۶، قم، الهادی.

ابن منظور، ۱۴۱۴ق، لسان العرب، چ سوم، بیروت، دار صادر.

ابن بابویه، محمد بن علی، ۱۳۶۲، أمالی، چ پنجم، بیروت، علمی.

—، ۱۳۷۸ق، عیون أخبار الرضا، تهران، جهان.

—، ۱۴۰۳ق، معانی الأخبار، قم، دفتر انتشارات اسلامی.

امین، نصرت بیگم، بی تا، مخزن العرفان، بی جا، بی تا.

آشتیانی، جلال الدین، ۱۳۷۸، منتخباتی از آثار حکمای الهی ایران، قم، دفتر تبلیغات اسلامی.

آشتیانی، مهدی، ۱۳۷۶، تعلیقه علی شرح المنظومه السبزواری، قم، دفتر تبلیغات اسلامی.

—، ۱۳۷۷، اساس التوحید، تهران، امیر کبیر.

باقی زاده، رضا، ۱۳۸۹، نکته های ناب از آیت الله العظمی بهجت، قم، کمال اندیشه.

تهرانی، ابوالفضل، ۱۳۸۳، شفاء الصدور فی شرح زیارة العاشور، چ دوم، تهران، مرتضوی.

جوادی آملی، عبدالله، ۱۳۸۸الف، ادب فنای مقربان، تحقیق محمد صفایی، چ پنجم، قم، اسراء.

—، ۱۳۸۸ب، حکمت عبادات، تحقیق حسین شفیعی، چ پانزدهم، قم، اسراء.

—، ۱۳۸۸ج، تسمیم ولایت، تحقیق سید محمود صادقی، چ پنجم، قم، اسراء.

—، ۱۳۸۸د، نسیم اندیشه (دفتر اول)، تحقیق سید محمود صادقی، چ سوم، قم، اسراء.

—، ۱۳۸۹، ولایت علوی، تحقیق سعید بندعلی، چ پنجم، قم، اسراء.

حر عاملی، محمد بن حسن، ۱۴۰۹ق، وسائل الشیعة، قم، مؤسسه آل البيت.

حسن زاده آملی، حسن، ۱۳۶۵، هزار و یک نکته، چ پنجم، تهران، رجا.

رخشاد، محمد حسین، ۱۳۸۴، در محضر علامه طباطبائی، چ سوم، قم، نهانندی.

سبزواری، ملاهادی، ۱۳۷۵، شرح دعاء الصباح، تحقیق نجفقلی حبیبی، چ دوم، تهران، دانشگاه تهران.

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

شعیری، محمد بن محمد، بی تا، جامع الأخبار، نجف، مطبعة حیدریه.

شهید اول، محمد بن مکی، ۱۴۳۰ق، موسوعة الشهيد الاول، قم، پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.

صادقی تهرانی، محمد، ۱۳۸۸، ترجمان فرقان (تفسیر مختصر قرآن کریم)، قم، شکرانه.

صدر المتألهین، ۱۳۶۶، تفسیر القرآن الکریم، قم، بیدار.

—، ۱۹۸۱م، الحکمة المتعالیة، چ سوم، بیروت، دار احیاء التراث.

ضیاء آبادی، سید محمد، ۱۳۹۰، حیل متین؛ شناخت ارکان دین (شرح زیارت جامعه کبیره)، چ چهارم، تهران، بنیاد خیریه الزهراء.

طباطبائی، سید محمد حسین، ۱۳۸۸ق، بررسی های اسلامی، به کوشش سیدهادی خسروشاهی، چ دوم، قم، بوستان کتاب.

طبرسی، علی بن حسن، ۱۳۴۴، مشکاة الأنوار، چ دوم، نجف، المكتبة الحیدریه.

طوسی، محمد بن حسن، ۱۴۱۱ق، مصباح المتهد، بیروت، مؤسسه فقه الشیعة.

طیب، عبدالحسین، ۱۳۶۹، اطیب البیان، چ دوم، تهران، اسلام.

فراهیدی، خلیل بن احمد، ۱۴۱۰ق، کتاب العین، چ دوم، قم، هجرت.

کلینی، محمد بن یعقوب، ۱۴۰۷، الکافی، چ چهارم، تهران، اسلامیة.

۱۹۴ ♦ معرفت کلامی، سال دوازدهم، شماره اول، پیاپی ۲۶، بهار و تابستان ۱۴۰۰

مجلسی، محمدباقر، ۱۴۰۳ق، بحار الأنوار، ج دوم، بیروت، دار إحياء التراث العربی.

—، ۱۴۰۴ق، مرآة العقول، ج دوم، تهران، دار الکتب الاسلامیه.

مطهری، مرتضی، ۱۳۷۶، مجموعه آثار، تهران، صدرا.

معتزلی، ابن ابی الحدید، ۱۴۰۴ق، شرح نهج البلاغه، قم، کتابخانه آیةالله مرعشی نجفی.

مکارم شیرازی، ناصر، ۱۳۷۴، تفسیر نمونه، تهران، دار الکتب الاسلامیه.

موسوی خمینی، سید روح الله، ۱۳۷۶، شرح دعاء السحر، ترجمه سیداحمد فهری، تهران، فیض کاشانی.

مولوی، جلال الدین، ۱۳۷۸، مثنوی معنوی، تحقیق مهدی آذریزدی، تهران، پژوهش.

نوع مقاله: پژوهشی

نقد و بررسی دیدگاه سیدمرتضی درباره تأویل آیه «رب ارنی انظر الیک»

mhtavakoli@rihu.ac.ir

محمدهادی توکلی / استادیار گروه فلسفه و کلام، پژوهشگاه حوزه و دانشگاه

دریافت: ۱۴۰۰/۰۶/۲۲ - پذیرش: ۱۴۰۰/۱۱/۰۶

چکیده

استدلال به آیه «رَبِّ اَرْنِی اَنْظُرْ اِلَیْکَ» (اعراف: ۱۴۳) بر امکان رؤیت خداوند، یکی از مهم‌ترین ادله‌ای است که قائلان به رؤیت‌پذیری خداوند بدان متمسک شده‌اند. در نظر ایشان، این آیه گویای درخواست رؤیت خداوند از سوی حضرت موسی علیه السلام است و ابراز چنین درخواستی از سوی ایشان بر امکان‌پذیری رؤیت خداوند دلالت دارد. سیدمرتضی علم‌الهدی (۴۳۶ق) در آثار خود، پاسخ‌های متعددی درخصوص رد این استدلال ذکر نموده است. او در میان پاسخ‌های مطرح شده، بیشتر بر دو پاسخ تأکید ورزیده است: یکی آنکه درخواست حضرت موسی علیه السلام، نه درخواستی از جانب خود او، بلکه تنها حکایت درخواست رؤیت از جانب قوم او بوده است، و دیگر آنکه اگر درخواست حضرت موسی علیه السلام از جانب خودش بوده، او مشاهده آیاتی را که مستلزم علم ضروری به خداوند هستند، از وی طلب نموده است. در میان این دو پاسخ نیز پاسخ اول را ترجیح داده و بلکه درنهایت، تأویل دوم را باطل دانسته است. به‌نظر می‌رسد وجوهی که او به‌عنوان مرجحات پاسخ اول ذکر نموده و آنچه را مبطل تأویل دوم برشمرده، خالی از مناقشه نیست و درواقع این پاسخ دوم است که بر پاسخ اول رجحان دارد و بلکه اساساً پاسخ اول قابل پذیرش نیست.

کلیدواژه‌ها: رؤیت خدا، علم ضروری، علم اکتسابی، تکلیف، حضرت موسی علیه السلام، سیدمرتضی.

ظاهراً سیدمرتضی اولین متکلمی است که بیش از اندیشمندان مقدم بر خود، بحث رؤیت را در آثار خویش مطرح نموده و به استدلال بر عدم رؤیت‌پذیری حق تعالی و نفی ادله قائلان به رؤیت‌پذیری حق تعالی پرداخته است. یکی از آیاتی که سیدمرتضی در ضمن نفی ادله موافقان رؤیت‌پذیری ذکر کرده، آیه مربوط به مسئله رؤیت از سوی حضرت موسی علیه السلام است که همواره یکی از مهم‌ترین دستمایه‌های موافقان رؤیت‌پذیری خداوند بوده است. روایتی که از امیرالمؤمنین علیه السلام درخصوص این آیه بیان شده (ابن بابویه، ۱۳۹۸، ص ۲۶۲-۲۶۳) و نیز تفسیری که ابن عباس درباره این آیه بیان داشته (همان، ص ۱۱۸) نشانگر آن است که سابقه توجه به این آیه از منظر رؤیت‌پذیری خداوند به قرن اول هجری بازمی‌گردد. همچنین براساس اینکه امام صادق علیه السلام در استدلال بر نفی تعلق رؤیت بصری به خداوند از این آیه استفاده نموده (خزاز رازی، ۱۴۰۱ق، ص ۲۶۱-۲۶۲) و نیز با لحاظ پاسخ امام رضا علیه السلام درخصوص سؤال مأمون از چرایی درخواست رؤیت از سوی موسی علیه السلام (ابن بابویه، ۱۳۹۸، ص ۱۲۱) روشن می‌شود که این آیه در قرن دوم هجری محل بحث بوده است. در قرن سوم، جاحظ (م ۲۰۰م) نیز در رد رؤیت‌پذیری خداوند، به آیه «فَقَدْ سَأَلُوا مُوسَىٰ أَكْبَرًا...» (نساء: ۱۵۳) استشهد نموده است (ر.ک: جاحظ، ۲۰۰۲، ص ۲۳۳). متقدمان از صوفیه نیز به این آیه توجه داشتند؛ چنان‌که ابوسلیمان دارانی (م ۲۱۵ق) مطلوب اهل معرفت را همان مطلوب حضرت موسی علیه السلام معرفی نموده است (اصفهانی، بی تا، ص ۱۲۰).

ظاهراً از میانه قرن سوم به بعد، عده‌ای با تمسک به این آیه سعی در اثبات امکان رؤیت بصری خداوند نموده‌اند که در میان ایشان می‌توان از دینوری (م ۲۷۶ق)، ابوالحسن اشعری (۳۴۱ق)، باقلانی (۴۰۳ق) و عبدالقاهر بغدادی (۴۲۹ق) یاد نمود (دینوری، ۱۴۰۵ق، ص ۳۲؛ اشعری، ۱۳۹۷ق، ج ۱، ص ۴۱-۴۴؛ باقلانی، ۱۴۲۵ق، ص ۱۰۰، ص ۱۱۷-۱۱۸، ۲۱۵-۲۱۶؛ بغدادی، ۲۰۰۳، ص ۸۲).

با وجود استدلال‌های قاضی عبدالجبار (م ۴۱۵ق) و سیدمرتضی (م ۴۳۶ق) در نفی دلالت آیه بر امکان رؤیت بصری خداوند، ادعای دلالت آن در آثار اسفراینی (م ۴۷۱ق)، قاضی عیاض (۵۴۴ق)، شهرستانی (۵۴۸ق)، فخررازی (م ۶۰۶ق)، سیف‌الدین آمدی (م ۶۲۳ق) و دیگران به چشم می‌خورد. حتی شهرستانی آیه محل بحث را قوی‌ترین دلیل نقلی بر امکان رؤیت دانسته و آن را در نهایت اعتماد تلقی کرده است (اسفراینی، بی تا، ص ۱۳۲؛ قاضی عیاض، ۱۴۰۷ق، ج ۱، ص ۲۸۲؛ شهرستانی، ۱۴۲۵ق، ص ۲۰۶-۲۰۷؛ رازی، ۱۹۸۶، ج ۱، ص ۲۷۷-۲۸۲؛ همو، ۱۴۲۰ق، ج ۱، ص ۳۵۴-۳۵۵؛ آمدی، ۱۴۲۳ق، ج ۱، ص ۵۱۷-۵۲۵).

از آن‌رو که مسئله رؤیت خداوند - کماکان - یکی از مباحث پراهمیت در حوزه کلام محسوب می‌شود و واکاوی متون مقدس درخصوص این مسئله و نیز تبیین اندیشه‌های متقدمان و تحلیل ایشان از این مسئله با اهمیت تلقی می‌گردد، این مقاله می‌کوشد رویکرد سیدمرتضی در رد کسانی که درخواست حضرت موسی علیه السلام را دال بر امکان رؤیت بصری خداوند دانسته‌اند، تنظیم، تبیین و تحلیل کند. قابل ذکر است که بسیاری از مطالب سیدمرتضی

درخصوص این آیه، در آثار قاضی عبدالجبار به چشم می‌خورد؛ اما سیدمرتضی به گونه‌ای منظم‌تر و گاهی با نوآوری و تفصیل بیشتر به ارائه مطالب پرداخته است. همچنین ذکر این نکته خالی از لطف نیست که برادر سیدمرتضی، یعنی سیدرضی، برخی از مباحث رؤیت را نزد قاضی عبدالجبار آموخته است (ر.ک: سیدرضی، ۱۴۲۲ق، ص ۶۲-۶۳).

تقریر و نقد شبهه دلالت درخواست حضرت موسی علیه السلام بر رؤیت خداوند

یکی از استدلال‌هایی که قائلان به رؤیت‌پذیری خداوند براساس درخواست رؤیت از جانب حضرت موسی علیه السلام مطرح کرده‌اند آن است که بر شخصی همچون حضرت موسی علیه السلام جایز نیست آنچه را بر خداوند روا نیست درخواست نماید و بنابراین امکان رؤیت خداوند وجود دارد (ر.ک: دینوری، ۱۴۰۵ق، ص ۳۲؛ اشعری، ۱۳۹۷ق، ص ۴۱؛ باقلانی، ۱۴۲۵ق، ص ۱۰۰، ص ۱۱۷، ۲۱۵؛ بغدادی، ۲۰۰۳، ص ۸۲؛ اسفراینی، بی‌تا، ص ۱۳۲؛ قاضی عیاض، ۱۴۰۷ق، ج ۱، ص ۳۸۲؛ شهرستانی، ۱۴۲۵ق، ص ۲۰۶؛ رازی، ۱۹۸۶، ج ۱، ص ۲۷۷-۲۷۸؛ همو، ۱۴۲۰ق، ج ۱۴، ص ۳۵۴؛ آمدی، ۱۴۲۳ق، ج ۱، ص ۵۱۸).

سیدمرتضی در مجموع، چهار پاسخ بر این استدلال ذکر می‌کند؛ پاسخی از جانب خود و سه پاسخ که به گفته او اندیشمندان مقدم بر او بیان نموده‌اند. با توجه به اینکه آنچه به عنوان پاسخ‌های متقدمان بیان داشته، در آثار قاضی عبدالجبار نیز به نحو بسیار مشابهی موجود است، روشن می‌شود که مقصود وی از متقدمان، قاضی عبدالجبار است.

پاسخ اول (عدم دلالت درخواست بر امکان متعلق درخواست)

بر درخواست یک امر، نه دلالتی بر صحت وقوع متعلق درخواست وجود دارد و نه بر امکان آن؛ زیرا به سبب وجود اغراض گوناگون، درخواست‌کننده، هم می‌تواند امری ممکن‌الوقوع را درخواست کند و هم امری محال را، چه به صحت و یا امکان آن علم داشته باشد، چه نداشته باشد. پس در ظاهر درخواست رؤیت، دلالتی بر امکان آن نیست (سیدمرتضی، ۱۹۹۸، ج ۲، ص ۲۱۵). قابل ذکر است که این پاسخ، تنها در الامالی سیدمرتضی ذکر شده است.

پاسخ دوم (درخواست حضرت موسی علیه السلام برای قوم بوده)

حضرت موسی علیه السلام رؤیت را برای خودش درخواست نکرد و شکی در عدم رؤیت‌پذیری خداوند نداشت، بلکه آن را برای قوم خود درخواست نمود؛ زیرا آنها در این باره شک داشتند و با بیان حضرت موسی علیه السلام قانع نمی‌شدند و دوست داشتند که جواب را از جانب حق تعالی دریافت کنند.

سیدمرتضی در بیان صحت و تقویت این پاسخ، به دو آیه «فَقَدْ سَأَلُوا مُوسَىٰ أَكْبَرَ مِنْ ذَلِكَ فَقَالُوا أَرِنَا اللَّهَ جَهْرَةً» (نساء: ۱۵۳)؛ «وَإِذْ قُلْتُمْ يَا مُوسَىٰ لَنْ نُؤْمِنَ لَكَ حَتَّىٰ نَرَى اللَّهَ جَهْرَةً» (بقره: ۶۶) استشهاد می‌کند که براساس آن دو، درخواست رؤیت از جانب قوم او بوده است. به گفته او سخن حضرت موسی (أَتَهْلِكُنَا بِمَا فَعَلَ السُّفَهَاءُ مِنَّا) در آن

هنگام که آنها را رجهه فرا گرفت، وجه دیگری در تأیید پاسخ دوم است؛ زیرا اگر مقصود از «سفهاء» در این آیه، افرادی نباشند که همراه او بودند، بیان حضرت معنایی نخواند داشت (سیدمرتضی، ۱۹۹۸، ج ۲، ص ۲۱۷؛ همو، ۱۲۵۰ق، ص ۷۶؛ همو، ۱۳۸۱، ص ۲۶۴؛ نیز ر.ک: همدانی، ۱۴۲۲ق، ص ۱۷۶؛ همو، ۱۹۶۲، ج ۴، ص ۲۱۸).

اشکال اول: اگر درخواست حضرت موسی علیه السلام برای قوم بود، پس چرا درخواست رؤیت را به خود نسبت داد و فرمود: «أَرِنِي أَنْظُرُ إِلَيْكَ؟» و نیز چرا جواب «لن ترانی» مختص به او شد؟

جواب: بیان درخواست حضرت موسی علیه السلام با نسبت دادن آن به خودش و نیز پاسخ جواب به صورت مختص به او، با درخواست رؤیت برای قوم منافاتی ندارد؛ زیرا اینکه شفاعت کننده درحالی که درخواستش برای دیگری است، درخواست را به خود نسبت دهد و به شخصی که می خواهد شفاعت دیگری را نزد او بکند (یعنی مشفوع الیه) بگوید: «افعل بی کذا» و «أعطني کذا» و اینکه مشفوع الیه در جواب وی بگوید: «قد أجتک و أعطیتک»، امری متعارف است (سیدمرتضی، ۱۳۸۱، ص ۲۶۵؛ همو، ۱۹۹۸، ج ۲، ص ۲۱۷؛ همو، ۱۲۵۰ق، ص ۷۷؛ نیز ر.ک: همدانی، ۱۹۶۲، ج ۴، ص ۱۶۷؛ همو، ۱۴۲۲ق، ص ۱۷۷؛ همو، ۱۹۶۹، ص ۲۹۳).

اشکال دوم: چگونه حضرت موسی علیه السلام امری را که علم به امتناع آن داشت، برای قومش درخواست نمود؟ اگر چنین درخواستی صحیح بود، جایز بود که او درخصوص جسم بودن و دارای همسر و اولاد بودن خداوند متعال هم که ممتنع اند - در آن هنگام که قومش در آن شک می کردند و جواب آن را از خود خداوند می خواستند - از حق تعالی پرسش نماید.

جواب: بین این دو موضوع فرقی آشکار است؛ زیرا صحیح است که رسول برای قومش، چیزی را درخواست کند که وقتی پاسخ آن داده شد، بتواند با آن استدلال کند (به اینکه دلیل سمعی وجود دارد) و آن استدلال سبب علم (که مورد تکلیف است) گردد. این امر (مصحح درخواست) درخصوص رؤیت محقق است؛ زیرا اگر درباره رؤیت پذیری خداوند، آن هم رؤیتی که مستلزم جسمانیت نباشد - و نه رؤیتی که مستلزم جسمانیت است (سیدمرتضی، ۱۳۸۱، ص ۲۶۵؛ همو، ۱۲۵۰ق، ص ۷۷) - جهل وجود داشته باشد، دلیل نقلی در این امر کفایت می کند؛ اما درخصوص جسم بودن و امور شبیه به آن چنین کاری (مصحح درخواست) محقق نیست؛ زیرا اگر شکی هم در این باره وجود داشته باشد، معرفت از طریق دلیل نقلی صحیح نیست و بنابراین اگر جوابی هم داده شود، نافع نیست و نمی توان براساس آن استدلال نمود (سیدمرتضی، ۱۹۹۸، ج ۲، ص ۲۱۷-۲۱۸؛ همو، ۱۳۸۱، ص ۲۶۵؛ همو، ۱۲۵۰ق، ص ۷۷؛ نیز ر.ک: همدانی، ۱۴۲۲ق، ص ۱۷۶-۱۷۷؛ همو، ۱۹۶۲، ج ۴، ص ۱۶۷-۱۶۸؛ همو، ۱۹۶۹، ص ۲۹۵-۲۹۶).

عدم نفع معرفت از طریق دلیل نقلی، درخصوص نفی جسمانیت از خداوند به آن است که در نتیجه جهل به این امور، خداوند به مثابه واقعیتی که بتوان به گفته های او استدلال نمود، شناخته نشده است و تنها زمانی می توان به دلایل نقلی استناد کرد که به توحید به نحو صحیحی - که مستلزم نفی جسمانیت از خداوند و نیز

اذعان به حکیم و صادق بودن اوست - باور داشته باشیم (سیدمرتضی، ۱۹۹۸، ج ۲، ص ۲۱۸؛ همو، ۱۲۵۰ق، ص ۷۷؛ همدانی، ۱۹۶۲، ج ۴، ص ۱۶۷، ص ۱۷۳-۱۷۵؛ همو، ۱۹۶۹، ص ۲۹۵-۲۹۶). باید میان دلیل نقلی و نقلی که دارای دلیل عقلی است تفاوت نهاد، و بر همین اساس است که به گفته قاضی عبدالجبار، برخی از شیوخ معتزله برآنند که حتی درخصوص امتناع همسر و فرزند، ممکن است نبی درخواست تعلیم امتناع را از خداوند نماید (ر.ک: همدانی، ۱۹۶۲، ج ۴، ص ۱۶۸؛ همو، ۱۹۶۹، ص ۲۹۵-۲۹۶).

همچنین سیدمرتضی اشاره نموده است که برخی از صاحب‌نظران این‌گونه جواب داده‌اند: اینکه رسول برای پیروان خود چیزی را بخواهد که علم به غیرممکن بودن آن دارد، در صورتی صحیح است که از طریق نقلی چیزی بر منع آن به ثبت نرسیده باشد، و نیز رسول بداند که ابراز چنین درخواستی و دریافت پاسخ، به مصلحت اهل تکلیف نیست و آمدن جواب، لطف برای آنان در مشاهده دلایل و رساندن ایشان به حق است. البته صاحب‌نظران این جواب را مشروط به آن دانسته‌اند که رسول در درخواست خود بیان کند که او به ناممکن بودن موضوع سؤال آگاه است و نیز بیان کند که هدفش از درخواست، شنیدن پاسخ (دریافت دلیل عقلی برای قوم) است تا (با تحقق دو شرط مذکور) پاسخ از جانب حق تعالی از مصادیق لطف باشد (سیدمرتضی، ۱۹۹۸، ج ۲، ص ۲۱۸؛ همو، ۱۳۸۱، ص ۲۶۵؛ همو، ۱۲۵۰ق، ص ۷۷؛ نیز ر.ک: همدانی، ۱۹۶۲، ج ۴، ص ۱۶۸؛ همو، ۱۹۶۹، ص ۲۹۵).

در اینجا این پرسش قابل طرح است که آیا در درخواست حضرت موسی علیه السلام، دو شرط مذکور (یعنی آگاهی او به امتناع رؤیت‌پذیری خداوند و نیز بیان اینکه هدفش شنیدن پاسخی برای چرایی امتناع رؤیت‌پذیری بوده) ذکر شده است؟ ظاهر آن است که این دو شرط در درخواست حضرت موسی علیه السلام مذکور نیست و گویا به‌همین سبب بوده که سیدمرتضی تنها ادعای برخی از صاحب‌نظران را ذکر کرده و البته خود بدان پایبند نبوده است و یا - دست کم - به ضرورت ذکر «آگاهی رسول به امتناع امر مورد درخواست» و نیز اینکه «هدف از درخواست، دریافت پاسخ عقلی است»، در ضمن درخواست باور نداشته است.

پاسخ سوم (علم ضروری مورد درخواست حضرت موسی علیه السلام بوده)

پیش از تقریر پاسخ سوم، ذکر این مقدمه لازم است که در نظر سیدمرتضی، معرفت خداوند مهم‌ترین تکلیف عقلی است که باید به صورت معرفت اکتسابی باشد، نه ضروری. از نظر او، حصول علم ضروری که به سبب آن ایمان ضرورتاً حاصل می‌شود، با تکلیف به معرفت اکتسابی ناسازگار است؛ زیرا نقض غرض است و با حکمت خداوند ناسازگار است (ر.ک: سیدمرتضی، ۱۴۰۵ق، ج ۱، ص ۳۱۰؛ همو، ۱۴۱۱ق، ص ۱۰۵-۱۴۳، ۱۷۹-۱۸۱). براساس این مقدمه، پاسخ سوم سیدمرتضی به قرار ذیل است:

حضرت موسی علیه السلام شناخت پروردگار متعال را از طریق اظهار نشانه‌های آخرت - که با مشاهده آنها به ضرورت و اضطراب ایمان حاصل می‌شود - درخواست نمود تا به سبب آن شبهه‌ها برطرف گردد و از استدلال بی‌نیاز شود و زحمتی که برای کسب معرفت باید متحمل گردد، کاهش یابد؛ همچنان که حضرت ابراهیم علیه السلام از پروردگار متعال

خواهش کرد تا زحمت مذکور را برای او کاهش دهد و چگونگی احیای اموات را به او بنماید، اگرچه آن حضرت پیش از مشاهده این امر، بدان معرفت داشت. اینکه در درخواست، واژه «رؤیت» آمده است و نه «علم»، اشکالی را وارد نمی‌کند؛ زیرا نتیجه رؤیت همانند ادراک بصری، علم است، بلکه کاربرد رؤیت به جای علم روشن‌تر از آن است که برای اثبات آن نیاز به استدلال یا ارائه شاهد باشیم. سیدمرتضی در *تنزیه الانبیاء*، بیت «رأیت الله إذ سمی نزاراً * و أسکنهم بمکة قاطینا» (دانستم که وقتی خداوند قبیله نزار را نام برد (آفرید) و آنان را در مکه سکونت داد) را به‌عنوان شاهدی درخصوص استعمال «رؤیت» در معنای «علم» ذکر می‌کند. (ر.ک: سیدمرتضی، ۱۲۵۰ق، ص ۷۸، ص ۱۲۹؛ همو، ۱۳۸۱، ص ۲۶۸؛ همدانی، ۱۴۲۲ق، ص ۱۸۱).

خداوند متعال نیز در پاسخ این خواهش فرمود: «أَنْ تَرَانِي»؛ یعنی مرا به‌گونه‌ای که درخواست نموده‌ای، نخواهی شناخت. سپس پاسخ خود را با نشان دادن نشانه‌ها و عجایب خود در کوه بیان نمود که دال بر این بود که اظهار آنچه در عین مکلف بودن، موجب شناخت ضروری در دنیا شود، منافی حکمت است و روا نیست (سیدمرتضی، ۱۳۸۱، ص ۲۶۶؛ همو، ۱۹۹۸، ج ۲، ص ۲۱۸؛ همو، ۱۲۵۰ق، ص ۷۷-۷۸؛ نیز ر.ک: همدانی، ۱۹۶۲، ج ۴، ص ۱۶۲-۱۶۳، ج ۱۲، ص ۵۱۲-۵۱۳ و ۵۱۵، ص ۲۹۱؛ همو، ۱۹۶۲، ص ۲۹۴-۲۹۶؛ همو، ۱۴۲۲ق، ص ۱۷۶؛ همو، ۱۹۶۲، ج ۴، ص ۲۱۸، ۲۳۱ و ج ۱۲، ص ۵۲۰).

اشکال بر پاسخ دوم و پاسخ سوم: اگر درخواست حضرت موسی علیه السلام برای رؤیت خداوند، برای قومش بود و نه برای خودش، چرا از درخواست خود طلب مغفرت کرد؟

جواب: کسانی که پاسخ دوم را صحیح می‌دانند (یعنی: درخواست حضرت موسی علیه السلام در اجابت خواستهٔ پیروانش بوده) معتقدند: آن حضرت به‌سبب آنکه بدون اذن از حق تعالی، اظهار چنین درخواستی را از زبان قوم خود نمود، توبه کرد؛ زیرا چنین امری (درخواست از جانب مردم بدون اذن) بر انبیا روا نیست. ممکن بود مصلحت در منع آنان (بازداشتن ایشان از ابراز چنین خواهشی) باشد که در این صورت، منع و ترک اجابت درخواست آنها دور شدن و رسیدگی مردم از وی را به‌دنبال نداشت (سیدمرتضی، ۱۹۹۸، ج ۲، ص ۲۱۹؛ همو، ۱۳۸۱، ص ۲۶۵-۲۶۶؛ همو، ۱۲۵۰ق، ص ۷۹؛ نیز ر.ک: همدانی، ۱۹۶۲، ج ۴، ص ۱۶۵؛ همو، ۱۹۶۹، ص ۲۹۳-۲۹۴؛ همو، ۱۴۲۲ق، ص ۱۷۷).

کسانی که پاسخ سوم را صحیح می‌دانند (یعنی: درخواست حضرت موسی علیه السلام برای خودش و در جهت کسب علم ضروری بوده) می‌گویند: آن حضرت به‌سبب خواستن معرفتی که با تکلیف ناسازگار بود (یعنی: حضرت موسی علیه السلام به معرفت کسبی مکلف بود و معرفت ضروری با این تکلیف ناسازگار است) توبه کرد.

پاسخ دیگری که سیدمرتضی آن را پاسخی بهتر می‌نامد این است که در آیه مطلبی ذکر نشده مبنی بر اینکه توبه مربوط به درخواست رؤیت یا امری مربوط به آن باشد، و ممکن است توبه حضرت موسی علیه السلام در آن وقت - بر مبنای کسانی که وقوع صغیره از انبیا را ممتنع نمی‌دانند - مربوط به گناه صغیره‌ای مربوط به قبل از درخواست رؤیت و یا قبل از نبوت بوده باشد. یا ممکن است توبه آن حضرت از روی یاد خدا و اظهار انقطاع الی الله و

تقرّب جویی و بدون ارتکاب گناه صغیره باشد. همچنین ممکن است غرض وی - علاوه بر آنچه گفته شد - این باشد که ما در هنگام شداوند و نزول بلا چه کنیم و چگونه خداوند را بخوانیم؟ و نیز تنبیه و توجه پیروان خطایسته خود به ابراز خواسته‌ای ناممکن و ضرورت توبه به سبب آن خواسته باشد؛ زیرا اگرچه پیامبران علیهم السلام مرتکب قبیحی نمی‌شدند، اما پیروان آنان منزّه از گناه نبودند و هر کس مرتکب گناه شود، به توبه و طلب آمرزش و اظهار پشیمانی از رفتارهای ناشایست خود نیازمند است.

سیدمرتضی بیان می‌کند که در چرایی توبه حضرت موسی علیه السلام هرگونه که جواب داده شود، توبه از گناه صغیر بوده و عقاب و ذم به دنبال نداشته است (سیدمرتضی، ۱۹۹۸، ج ۲، ص ۲۱۹-۲۲۰؛ همو، ۱۳۸۱، ص ۲۶۵-۲۶۶؛ همو، ۱۳۵۰، ق، ص ۷۹).

پاسخ چهارم (درخواست حضرت موسی علیه السلام برای خود به منظور تبدیل شک به یقین)

پاسخ دیگری که به گفته سیدمرتضی از برخی از اهل توحید نقل شده آن است که حضرت موسی علیه السلام در هنگام درخواست رؤیت، در امکان آن شک داشت و درخواست دیدار از سوی ایشان برای آن بود که بداند آیا وقوع رؤیت خداوند ممکن است یا نه؟ این پاسخ هم محتمل دانسته شده است. به گفته سیدمرتضی قائلان به این پاسخ گفته‌اند: چنین شکی منافاتی ندارد با اینکه حضرت موسی علیه السلام بخواهد خداوند و صفات او را به نحو شایسته بشناسد، بلکه شک آن حضرت در این خصوص، همچون شک در رؤیت‌پذیری برخی اعراض نادیدنی است و شک در این باره (رؤیت‌پذیری برخی اعراض نادیدنی) مخلّ اموری نیست که در شناخت خداوند مورد نیاز است. به همین سبب، ممکن است اشتباه حضرت موسی علیه السلام در این باره گناه صغیره بوده و توبه آن حضرت نیز به همین سبب باشد.

سیدمرتضی این پاسخ را دور از واقعیت می‌داند؛ زیرا شک در جواز رؤیت خداوند به نحوی که مقتضی تشبیه نباشد، گرچه مانع شناخت خدا و صفاتش نیست - بدان سبب که دلیل سمعی نیز در این خصوص کفایت می‌کند - اما شک در آن برای پیامبران علیهم السلام جایز نیست؛ زیرا ممکن است برخی از کسانی که پیامبران برای هدایت ایشان برانگیخته شده‌اند، واقعیت را در این مسئله (عدم رؤیت‌پذیری خداوند، هرچند مستلزم تشبیه نباشد) بدانند و در این صورت، پیامبر در چیزی شک دارد که امتش به آن عارف هستند! این در حالی است که امت برای دستیابی به معرفت خداوند متعال و آنچه درباره حق تعالی صحیح است، به پیامبر رجوع می‌کنند. چنین حالتی نسبت به هر چه لازم است انبیا از آن به دور باشند، در بیزار کردن مردم از پیامبران مؤثر است (سیدمرتضی، ۱۳۵۰، ق، ص ۷۸-۷۹؛ همو، ۱۹۹۸، ج ۲، ص ۲۱۹؛ همو، ۱۳۸۱، ص ۲۶۵-۲۶۶؛ نیز ر.ک: همدانی، ۱۹۶۲، ج ۴، ص ۱۶۳، ۱۶۶؛ همو، ۱۹۶۹، ص ۲۹۵).

پاسخ مطلوب سیدمرتضی

همان گونه که اشاره شد، سیدمرتضی در مجموع، چهار پاسخ ذکر نموده است: پاسخ اول که از آن خود اوست، بیشتر ظاهری جدلی دارد و صرفاً تلازم درخواست با امکان تحقق خارجی متعلق درخواست را نفی نموده است. اما در مقام

ثبوت، با توجه به آنکه سائل رؤیت، رسول است نمی‌توان به تمامیت این استدلال حکم کرد، مگر آنکه به آن امری دیگر - همچون غرض از درخواست - ضمیمه گردد که بازگشت آن به پاسخ‌های دیگر است. استدلال وی درخصوص بطلان پاسخ چهارم نیز متین به نظر می‌رسد. در این میان، تنها پاسخ دوم و پاسخ سوم باقی می‌ماند. ایشان درصدد بیان ارجحیت پاسخ دوم بر پاسخ سوم برآمده و درنهایت، پاسخ سوم را مردود اعلام کرده است.

(الف) سیدمرتضی در *الامالی* و در *تنزیه الانبیاء* در بیان ارجحیت پاسخ دوم بر پاسخ سوم، اشاره می‌کند: وجوهی که به‌عنوان مؤید پاسخ دوم ذکر شد، دال بر ارجحیت آن بر پاسخ سوم است.

(ب) وی همچنین وجه دیگری را برای رجحان پاسخ دوم برشمرده است:

بحث از دو حال خارج نیست: یا حضرت موسی علیه السلام در اینکه شناخت ضروری در دنیا حاصل نمی‌گردد، شک داشت و یا شکی نداشت. فرض شک داشتن حضرت صحیح نیست؛ زیرا شک در آنچه به اصول دین و قواعد مربوط به تکلیف مربوط می‌گردد بر پیامبران علیهم السلام روا نیست. به‌ویژه اینکه جایز است برخی از افراد امت ایشان به اصول دین و قواعد مربوط به تکلیف به نحو صحیح آگاه بوده و از این نظر بر نبی خودشان برتری داشته باشند. چنین حالتی (آگاه‌تر بودن امت از پیامبر) بیش از هر چیز موجب تنفر مردم و راندن آنان از گرد پیامبر می‌شود.

اما اگر فرض کنیم که حضرت موسی علیه السلام بدان آگاه بود و شکی نداشت، جایی برای درخواست وی برای رؤیت باقی نمی‌ماند، مگر آنکه گفته شود: او چنین درخواستی را تنها به‌خاطر قومش ابراز داشت که در این صورت به پاسخ دوم بازخواهیم گشت (سیدمرتضی، ۱۲۵۰ق، ص ۷۸؛ همو، ۱۹۹۸، ج ۲، ص ۲۱۸-۲۱۹؛ همو، ۱۳۸۱، ص ۲۶۶).

(ج) وجه دیگری که مرجح پاسخ دوم بر پاسخ سوم است، ذکر «چهره» (اشکارا) در درخواست رؤیت است؛ زیرا این نوع رؤیت (چهره) تنها به رؤیت با چشم گفته می‌شود و به‌معنای علم نیست (سیدمرتضی، ۱۹۹۸، ج ۲، ص ۲۱۶؛ همو، ۱۲۵۰ق، ص ۷۶؛ نیز ر.ک: همدانی، ۱۹۶۲، ج ۴، ص ۱۶۳-۱۶۴).

(د) وجه مرجح دیگری که سیدمرتضی در *الملخص* بیان داشته این است که در پاسخ دوم نیازی به تقدیر گرفتن محذوف نیست و «أَرِنِي أَنْظُرُ إِلَيْكَ» بر ظاهرش به‌صورت حقیقی حمل می‌شود. اما در پاسخ سوم باید «آیاتی را که با مشاهده آنها معرفت ضروری حاصل می‌شود» در تقدیر گرفت (سیدمرتضی، ۱۳۸۱، ص ۲۶۶؛ همو، ۱۲۵۰ق، ص ۷۶-۷۷؛ همو، ۱۹۹۸، ج ۲، ص ۲۱۶-۲۱۷؛ نیز ر.ک: همدانی، ۱۹۶۲، ج ۴، ص ۱۶۳؛ همو، ۱۹۶۹، ص ۲۹۳).

قابل ذکر است که سیدمرتضی برخلاف آنکه در *الملخص* این وجه را در تأیید پاسخ دوم پذیرفته، در *تنزیه الانبیاء و الامالی* آن را تضعیف نموده و درنهایت بیان داشته است: «لا قوة في هذا الوجه»، که در ادامه و در ضمن بررسی اشکالات پاسخ سوم به بیان ایشان اشاره می‌شود.

(ه) سیدمرتضی پس از تضعیف پاسخ سوم، درنهایت درصدد ابطال آن برآمده و اشاره کرده است: آیه «اتَّهَلَكُنَا بِمَا فَعَلَ السُّفَهَاءُ» دال بر صحت پاسخ دوم و عدم صحت پاسخ سوم است (ر.ک: سیدمرتضی، ۱۳۸۱، ص ۲۶۶).

قابل ذکر است که قاضی عبدالجبار در *المعنی* این آیه را دلیل بر ابطال پاسخ سوم ندانسته و تنها بیان کرده است که «أَتَهْلِكُنَا بِمَا فَعَلَ السُّفَهَاءُ» دال بر آن است که حضرت موسی علیه السلام خود می دانست رؤیت بصری باطل است (همدانی، ۱۹۶۲، ج ۴؛ ص ۱۶۴)؛ اما در *متشابه القرآن* از زبان برخی از شیوخ معتزله بیان می کند که «ولو كانت المسألة صدرت عنه لأمر يخصه لم يجز أن يقول ذلك (أتهلكنا)...» (همدانی، ۱۹۶۹، ص ۲۹۳) و در *شرح اصول الخمسة* تصریح می کند که این آیه دال بر آن است که درخواست از سوی قوم او بوده است (همدانی، ۱۴۲۲ق، ص ۱۷۶).

نقد و بررسی

پیش تر به ضعف پاسخ اول و چهارم اشاره شد، اما پاسخ دوم - که مختار سیدمرتضی است - خالی از ضعف نیست و آنچه او در تضعیف و رد پاسخ سوم بیان نموده نیز قابل مناقشه است.

۱. ابطال پاسخ دوم

رکن اساسی پاسخ دوم و قوام آنچه مرجح پاسخ دوم بر پاسخ سوم دانسته شد - غیر از دو مورد از آنها - و نیز اساس آنچه به عنوان مبطل پاسخ سوم ذکر گردید، عبارت است از: یکسان‌انگاری معنای رؤیت مطلوب حضرت موسی علیه السلام (اعراف: ۱۴۳) و معنای مراد قوم او از رؤیت که منجر به عذاب آنها شد (بقره: ۵۵؛ نساء: ۱۵۳؛ اعراف: ۱۵۵). این یکسان‌انگاری متوقف بر آن است که (اولاً) تنها یک واقعه صورت گرفته باشد؛ (ثانیاً) در همان واقعه واحد، تنها وقوع یک درخواست رؤیت (درخواست مردم از زبان حضرت موسی علیه السلام) محقق شده باشد و (ثالثاً) در آن درخواست معنای مطلوب حضرت موسی علیه السلام، عین همان معنای مراد قوم او بوده باشد. در صورت نفی هریک از این شروط، پاسخ دوم تضعیف یا ابطال می شود.

الف) بررسی امکان نفی شرط اول

عده‌ای در اثبات تعدد واقعه، بیان داشته‌اند که میقات حضرت موسی علیه السلام و میقات قوم او مربوط به دو واقعه زمانی متعدد بوده است، با این استدلال: در سوره اعراف ابتدا سخن از میقات حضرت موسی علیه السلام به میان آمده و بیان شده که او سپس به دیار خود بازگشت و با گوساله سامری مواجه شد، و بعد از آن سخن از میقات هفتاد تن از قوم او و دچار شدن آنها به رجفه آمده است. چون ذکر بخشی از ماجرا و انتقال به سخن دیگر و سپس برگشتن به همان ماجرا در سخن فصیح سزاوار نیست، روشن می شود که دو واقعه در دو برهه مجزا رخ داده است (رازی، ۱۴۲۰ق، ج ۱۵، ص ۳۷۶؛ طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ج ۸، ص ۲۷۰-۲۷۱).

دلیل دیگر آنکه حضرت موسی علیه السلام در میقات خود، دچار «صعق» گشت و کوه مندک شد؛ اما در میقات قوم او، قوم به «رجفه» مبتلا شدند. با توجه به اینکه حضرت موسی علیه السلام پس از ابتلای قوم به رجفه، به سخن گفتن با خداوند پرداخت، روشن می شود که او گرفتار رجفه نشده و صعق مربوط به او امری جدای از رجفه و

مربوط به قوم او بوده است. بر این اساس، میقات حضرت موسی علیه السلام و میقات قوم او دو واقعه جداگانه بوده‌اند (رازی، ۱۴۲۰ق، ج ۱۵، ص ۳۷۶-۳۷۷).

قابل ذکر است که برخی علاوه بر تمایز نهادن میان میقات حضرت موسی علیه السلام (اعراف: ۱۴۳) و میقات هفتاد تن از قوم او (اعراف: ۱۵۵)، میقات قوم او و درخواست رؤیت جهری از جانب قوم او (بقره: ۵۵؛ نساء: ۱۵۳) را دو امر مجزا دانسته و به دو استدلال تمسک کرده‌اند: از بیان حضرت موسی علیه السلام درخصوص میقات قوم که بیان داشت «تَهْلِكُنَا بِمَا فَعَلَ السُّفَهَاءُ مِنَّا» و نفرمود «بما قال السفهاء»، معلوم می‌شود هلاک به سبب درخواست آنها نبوده، بلکه به سبب فعل خاصی از سوی ایشان بوده است. نیز قوم درخصوص درخواست رؤیت جهری به صاعقه گرفتار شدند، اما در میقات به رجه مبتلا گردیدند.

استدلال اول فاقد اعتبار است؛ زیرا مواخذه به سبب فعل معصیت است که می‌تواند به صورت گرفتار یا غیر آن باشد، و درخواست رؤیت جهری (قول) به سبب دربرداشتن سوء ادب، عنادورزی و سبک شمردن مقام پروردگار (فعل) معصیتی مستلزم عقاب بود. از سوی دیگر، درخصوص درخواست رؤیت جهری، خداوند فرمود: «فَأَخَذْتَهُمُ الصَّاعِقَةُ بِظُلْمِهِمْ» و نفرمود «فَأَخَذْتَهُمُ الصَّاعِقَةَ بِقَوْلِهِمْ». استدلال دوم نیز دلالتی بر تعدد واقعه ندارد؛ زیرا درخصوص نحوه عذاب قوم حضرت صالح علیه السلام خداوند گاه از اخذ بالصاعقه (فصلت: ۱۷۳) سخن گفته است و گاه از اخذ بالرجفه (اعراف: ۷۸) (ر.ک: طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ج ۸، ص ۲۷۰-۲۷۲).

ب) نقد استدلال

اثبات تعدد واقعه براساس تنافی ذکر یک ماجرا به صورت پراکنده با فصاحت قرآن سازگار نیست؛ زیرا قرآن کتاب قصه نیست تا خروج از قصه و ورود به امری دیگر برایش عیب باشد. قرآن کتاب هدایت و راهنمایی و حکمت است که از قصص، آنچه را اهمیت دارد برگزیده و به مخاطبان خود ارائه کرده است (همان، ص ۲۷۱). استدلال دوم نیز تنها بر مغایرت درخواست حضرت موسی علیه السلام و قوم او دلالت دارد و نمی‌توان وقوع دو واقعه در دو برهه زمانی مجزا را از آن استنباط نمود.

اینکه برخی همچون شیخ طوسی با بیان اجماع اهل تورات بر اینکه حضرت موسی علیه السلام تنها یکبار درخواست رؤیت داشته (بخش ۳۳ از سفر خروج)، به اثبات وحدت واقعه و درخواست قوم پرداخته‌اند (طوسی، ۱۴۰۹ق، ج ۱، ص ۲۵۲)، خود نقد دیگری به طریق معارضه بر استدلال‌های قائلان به تعدد است؛ چنان‌که استعمال مکرر «لمیقاتنا» را نیز می‌توان دلیلی بر اثبات وحدت واقعه دانست (صادقی تهرانی، ۱۳۶۵، ج ۱، ص ۴۲۱). همچنین برخی روایات صادر شده از معصومان علیهم السلام دال بر وحدت واقعه هستند (ابن بابویه، ۱۳۹۸، ص ۱۲۱-۱۲۲، ۲۶۲-۲۶۳؛ همو، ۱۳۹۵ق، ج ۲، ص ۴۶۲؛ حلی، ۱۴۲۱ق، ص ۱۰۳؛ عیاشی، ۱۳۸۰، ج ۲، ص ۲۶، ۲۷؛ قمی، ۱۳۶۳، ج ۱، ص ۲۴۰).

درخصوص سه نقد اخیر، باید توجه داشت که این سه، حتی اگر دلیلی برای وحدت واقع باشد، نافی تعدد درخواست (شرط دوم) و نافی مغایرت معنای درخواست حضرت موسی علیه السلام (رب ارنی) و معنای درخواست قوم او (ارنا الله جهرة) (شرط سوم) نیستند.

ج) بررسی امکان نفی شرط دوم و سوم

این اشکال که درخواست قوم حضرت موسی علیه السلام به هلاک آنها (اخذ به صاعقه و رجفه) - و نه خود حضرت موسی علیه السلام - منجر شد و درخواست حضرت موسی علیه السلام به افتادن و سقوط (خرور) او روشنگر آن است که حقیقتاً دو درخواست (با دو لازمه اخذ بالرجفه و خرور) صورت گرفته است.

همچنین روایات متعددی که دال بر آنند که درخواست حضرت موسی علیه السلام برای خود بوده (ابن بابویه، ۱۳۹۸ق، ص ۲۶۲-۲۶۳؛ عیاشی، ۱۳۸۰ق، ج ۲، ص ۲۶، ۲۷؛ قمی، ۱۳۶۳، ج ۱، ص ۲۴۰؛ نیز ر.ک: سلمی، ۱۳۶۹، ج ۱، ص ۲۹) و نیز توبه آن حضرت از درخواست خویش، دال بر آن هستند که حضرت موسی علیه السلام درخواست خاصی برای خود داشته است. درخصوص چرایی توبه آن حضرت، توجیهاتی که سیدمرتضی بر مبنای پاسخ دوم بیان داشت که توبه مربوط به گناه صغیره بود - بر مبنای کسانی که ارتکاب گناه صغیره را بر انبیا جایز می‌دانند - از لحاظ تنافی آن با عصمت انبیا و نیز از لحاظ سیاق آیات قابل قبول نیست. دیگر توجیهات در این خصوص خالی از تکلف نیست؛ همانند اینکه توبه حضرت موسی علیه السلام مربوط به اظهار خشوع به درگاه الهی بوده و یا ایشان از اینکه در بیان درخواست قوم از خداوند اجازه نگرفت و در نتیجه توبه نمود. البته این روایات با روایات دیگری در تعارض اند؛ همانند روایاتی که در آنها توبه حضرت موسی علیه السلام را به نحو دیگری معنا نموده‌اند (خزاز رازی، ۱۴۰۱ق، ص ۲۶۲) و نیز روایتی که در آن حضرت موسی علیه السلام در بیان درخواست، مأذون از خداوند بوده (ابن بابویه، ۱۳۹۸، ص ۱۲۲).

بر این اساس، در نظر بدوی درخصوص تحقق دو درخواست مجزا، چهار فرضیه می‌توان داشت:

الف) قوم دوباره درخواست کردند (قمی، ۱۴۱۵ق، ج ۲، ص ۳۶۷-۳۶۸) و حضرت موسی علیه السلام همان معنای مطلوب آنها را از زبان آنها (و درواقع برای آنها) درخواست نمود.

ب) قوم دوباره درخواست کردند، اما حضرت موسی علیه السلام معنای مطلوب خود (با فرض امکان تحقق رؤیت به معنای صحیح) را برای خود درخواست نمود.

ج) قوم درخواست نکردند، و حضرت موسی علیه السلام معنای مطلوب آنها را برای خود درخواست نمود.

د) قوم درخواست نکردند و حضرت موسی علیه السلام معنای مطلوب خود را برای خود درخواست نمود.

در فرضیه اول با آنکه اشکال وارد شده به نظریه سیدمرتضی و سایر معتزله درخصوص تعدد درخواست رفع شده، اما تأویل درخواست حضرت موسی علیه السلام به درخواست دوم قابل پذیرش نیست. چگونه می‌توان پذیرفت که حضرت موسی علیه السلام امر محالی را درخواست کند که خود نتیجه آن درخواست از سوی قوم را مشاهده نموده و خود او درخواست‌کنندگان آن را «سفیه» نامیده بود؟ (طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ج ۸، ص ۲۵۶؛ نیز ر.ک: همدانی، ۱۹۶۲، ج ۴،

ص ۱۶۴). از سوی دیگر، روایات متعددی که درخواست حضرت موسی علیه السلام را مربوط به معرفتی متعالی تفسیر نموده‌اند (ابن بابویه، ۱۳۹۸، ص ۲۶۲-۲۶۳؛ عیاشی، ۱۳۸۰، ج ۲، ص ۲۶، ۲۷؛ قمی، ۱۳۶۳، ج ۱، ص ۲۴۰؛ نیز ر.ک: سلمی، ۱۳۶۹، ج ۱، ص ۲۹) با این فرضیه در تعارض است. فرضیه سوم نیز به‌طور کلی با توجه به مقام نبوت و نیز با توجه به آنچه درخصوص فرض اول بیان شد، قابل پذیرش نیست. در فرضیه دوم و فرضیه چهارم - که مؤید به روایاتی‌اند که در آنها مطلوب حضرت موسی علیه السلام معرفتی متعالی معرفی شده - باید بتوان رؤیت خدا را در معنایی صحیح تفسیر نمود؛ چنان که عده‌ای با بیان پاسخ سوم (علم ضروری به خداوند از طریق مشاهده آیات خاص) در این خصوص گامی برداشته‌اند.

درخصوص حقانیت یکی از دو فرضیه باقی‌مانده (دوم و چهارم)، براساس روایتی از امام رضا علیه السلام، حضرت با بیان اینکه میقات قوم و میقات حضرت موسی علیه السلام مربوط به یک واقعه زمانی بوده، اشاره کرده‌اند که اخذ قوم به رجفه براساس درخواست رؤیت جهری آنها بود که به هلاک آنها منجر شد، و آنها پس از احیا، دوباره از حضرت موسی علیه السلام خواستند تا او چنین درخواستی بنماید و درخواست حضرت موسی علیه السلام نیز به افتادن (خورر) او و جواب «لن ترانی» منجر شد (ابن بابویه، ۱۳۹۸، ص ۱۲۲).

اینکه روایت مزبور به ظاهر دالّ بر آن است که حضرت موسی علیه السلام درخواست رؤیت بصری داشته، سبب آن شده است که برخی این روایت را با توجه به ضعف سندی آن، از اساس مورد مناقشه قرار دهند و یا آن را بیانی جدلی معرفی کنند (طباطبائی، ۱۴۰۳، ج ۱، ص ۱۲۷-۱۲۸؛ همو، ۱۴۱۷، ج ۸، ص ۲۵۸؛ نیز ر.ک: همو، ۱۴۱۷، ج ۱، ص ۱۴۶، ج ۲، ص ۳۸۰ و ج ۱، ص ۱۶۶)؛ فارغ از اینکه اشکال ایشان به سند روایت وارد باشد یا خیر (اثباتی، ۱۴۰۰، ص ۵۹-۶۰) دقت نظر در این روایت، ما را به این نتیجه می‌رساند که امام رضا علیه السلام با توجه به فهم مخاطبان و بیان پاسخ به‌نحو جدال احسن، درواقع چستی متعلق درخواست حضرت موسی علیه السلام را مسکوت نهاده‌اند. به‌هرحال، براساس دلالت این روایت بر تعدد درخواست، می‌توانیم فرضیه چهارم را نیز کنار نهیم و فرضیه دوم (درخواست دوباره قوم و درخواست معنای صحیح رؤیت از سوی حضرت موسی علیه السلام برای خود) را بر آن ترجیح دهیم.

با توجه به اینکه پاسخ سوم - درواقع - یکی از رویکردهایی است که در ضمن فرضیه دوم قرار می‌گیرد و با توجه به اینکه محوریت مطالب مقاله حاضر حول اندیشه‌های سیدمرتضی است، در ادامه اشکالات ایشان بر پاسخ سوم بررسی می‌شود و رویکردهای دیگری که ذیل فرضیه دوم قرار می‌گیرند، به‌سبب عدم ورود وی به آنها مسکوت نهاده می‌شوند.

پیش از ورود به بخش بعد، قابل ذکر است که مرحوم علامه مجلسی تلویحاً مختار سیدمرتضی را همان مفاد روایت امام رضا علیه السلام تلقی نموده است (مجلسی، ۱۴۰۴، ج ۴، ص ۴۸). با صرف نظر از مدلول روایت یادشده، ظاهر آن است که دیدگاه سیدمرتضی درخصوص نفی تعدد درخواست، نشانگر آن است که بیان او مفاد روایت یادشده نیست و آنچه سیدمرتضی بیان نموده، عمدتاً متأثر از قاضی عبدالجبار است.

۲. بررسی اشکالات (وجوه دال بر مرجوحیت) پاسخ سوم

آنچه سیدمرتضی در ابطال پاسخ سوم بیان داشت و نیز عمده وجوهی که ایشان در بیان مرجوحیت آن برشمرد، به سبب ابتدای آنها بر وحدت درخواست، قابل پذیرش نیست. تنها دو وجه از آنچه در بیان مرجوحیت پاسخ سوم ذکر شد، مبتنی بر وحدت درخواست نیست که می‌توان آن دو را، دو اشکال بر پاسخ سوم تلقی نمود:

اشکال اول: شناخت ضروری در دنیا حاصل نمی‌شود و نمی‌توان پذیرفت حضرت موسی علیه السلام در این خصوص شک داشته است.

اشکال دوم: امکان تفسیر آیه بدون لزوم لحاظ گرفتن مقدر (بسان پاسخ دوم) بر تفسیر آن با تقدیر گرفتن - آنچنان که پاسخ سوم چنین است - ترجیح دارد.

در خصوص اشکال اول (نقض مبنا)، گرچه می‌توان بر اساس دیدگاه *ابوعلی جبایی* در کتاب *الاسماء و الصفات*، این اشکال را مطرح کرد که عدم حصول شناخت ضروری در دنیا به سبب تعارض آن با تکلیف به معرفت، از طریق سمع قابل درک است و تا قبل از ورود دلیل سمعی، شک در خصوص آن رواست (همدانی، ۱۴۲۲ق، ج ۱۲، ص ۵۱۲) و سیدمرتضی باید این اشکال را پاسخ گوید، اما به نظر می‌رسد که مبناى سیدمرتضی در نفی شناخت ضروری در دنیا قابل پذیرش نباشد. سیدمرتضی خود به روایاتی که رؤیت خداوند را در دنیا برای نبی اکرم صلی الله علیه و آله و امیرالمؤمنین علیه السلام ثابت نموده‌اند، التفات داشته و در خصوص آنها اشکالی وارد نکرده است (علم‌الهدی، ۱۹۹۸، ج ۱، ص ۱۴۹-۱۵۰) و مسلماً تفسیر این روایات به درخواست قوم و اموری از این قبیل امکان ندارد. از سوی دیگر، در قرآن بر امکان حصول علم ضروری در دنیا تصریح شده است؛ چنان که در خصوص حضرت ابراهیم علیه السلام خداوند با ارائه ملکوت آسمان‌ها و زمین به او، مرتبه والایی از یقین را به ایشان اعطا نمود. بدین‌روی سیدمرتضی حتی اگر روایات را به‌عنوان خبر واحد کنار نهد، در خصوص آیات قرآنی دال بر امکان علم ضروری در دنیا چاره‌ای جز تسلیم ندارد. به‌رحال نمی‌توان به‌طور کلی امکان حصول علم ضروری در دنیا را منکر شد و فراتر از آن شک در حصول آن را مغایر با نبوت دانست. حتی آنچه خود سیدمرتضی در خصوص درخواست رؤیت احیای اموات از سوی حضرت ابراهیم علیه السلام بیان نموده است، می‌تواند اطلاق نظریه «ضرورت تحصیل علم اکتسابی در دنیا و تعارض آن با علم ضروری» را نقض کند و خود تا حدی راه حل ناقصی برای ترمیم نقص به‌وجود آمده پیشنهاد دهد.

سیدمرتضی در خصوص درخواست حضرت ابراهیم علیه السلام - چنان که پیش‌تر بیان شد - بر این نظر است که ایشان از پروردگار متعال خواهش کرد تا زحمت تحصیل علم اکتسابی را برای او کاهش دهد و چگونگی زنده شدن مردگان را به او بنماید. آن حضرت پیش از مشاهده واقعه مزبور، علمی داشت که امکان ورود شبهه در آن بود.

بر این اساس به نظر می‌رسد که می‌توان از کلیت مبناى «ضرورت تحصیل علم اکتسابی در دنیا به‌مناظره تکلیف و تعارض آن با علم ضروری» دست کشید و حصول علم ضروری را تا زمانی در تضاد با تکلیف به علم اکتسابی دانست که علم اکتسابی تحصیل نشده باشد؛ اما پس از تحصیل آن، امکان نیل به علم ضروری در دنیا محقق

است؛ چنان که می‌توان از ترتب عین‌الیقین بر علم‌الیقین در سوره تکوین این نکته را استنباط نمود. بدین‌روی می‌توان گفت: هم حضرت موسی علیه السلام و هم حضرت ابراهیم علیه السلام هر دو دارای علم اکتسابی یقینی بودند، اما علم ضروری را درخواست کردند.

درخصوص اشکال دوم، سیدمرتضی خود آن را مردود و خالی از قوت دانسته که ماحصل بیان او با تصرف چنین است: اگر این اشکال بر پاسخ سوم وارد باشد، پاسخ دوم نیز از اشکال مصون نخواهد بود؛ به این بیان که براساس تفسیر «رنی انظر الیک» به درخواست رؤیت بصری از سوی قوم، «انظر الیک» در معنای ظاهری و حقیقی خود استعمال نشده است؛ زیرا «نظر الی» دلالت بر تحدیق در جهت خاص دارد. اگر گفته شود: قوم حضرت موسی علیه السلام درخواست رؤیتی داشتند که همراه با «نظر» و تحدیق در جهت خاص بوده، در این صورت نقض گفتار درخصوص تمایز درخواست رؤیت و درخواست امور ممتنع بر خداوند (همانند همسر و فرزند و امور مقتضی جسمانیت خداوند) لازم می‌آید؛ زیرا شک در رؤیت خداوند را - برخلاف اموری همچون همسر و فرزند داشتن - مانع کسب معرفت از طریق دلیل نقلی به‌شمار نیامده است. اما تنها شکی درخصوص رؤیت خداوند مانع از دلیل نقلی نیست که همراه با نظر نباشد و اقتضای تشبیه نکند؛ ولی رؤیت همراه با نظر و تحدیق مستلزم تشبیه خداوند و امور مستحیل بر خداوند است و بسان همسر داشتن، مانع از کسب معرفت با دلیل نقلی است.

و اگر گفته شود: «نظر» قابلیت آن را دارد که مجازاً بر «رؤیت» حمل شود، زیرا نامیدن چیزی به نام طریق کسب آن یا چیزی که با آن قرین است در میان عرب، امری متعارف است، در پاسخ گفته می‌شود: در این‌صورت گویی از مجازی به مجازی دیگر روی آورده‌اید. حاصل آنکه بدان‌روی که در تأویل درخواست حضرت موسی علیه السلام به درخواست قوم، از معنای مجازی بهره گرفته شده است، قائلان به این تفسیر نمی‌توانند اشکالی در به‌کارگیری معنای مجازی بر قائلان به پاسخ سوم وارد نمایند (سیدمرتضی، ۱۲۵۰ق، ص ۷۶-۷۷؛ همو، ۱۹۹۸، ج ۲، ص ۲۱۶-۲۱۷).

چه نقدی که بر اشکال دوم وارد شد صحیح باشد و چه نباشد (رازی، ۱۹۸۶، ج ۱، ص ۲۸۳-۲۹۲)، همان‌گونه که سیدمرتضی بیان داشته تا زمانی که دلیلی وجود نداشته باشد، باید ظاهر سخن در معنای حقیقی - و نه مجازی - لحاظ شود و در صورتی که دلیل نافی معنای حقیقی باشد، واجب است که براساس مقتضای دلیل، معنای مجازی در نظر گرفته شود (سیدمرتضی، ۱۳۷۶، ج ۱، ص ۱۰). درخصوص آیه محل بحث نیز اگر راهی برای قبول معنای ظاهری نباشد، چاره‌ای جز در تقدیر گرفتن و قبول معنای مجازی نیست. اما اینکه آیا درخواست حضرت موسی علیه السلام تنها با علم ضروری که از اقسام علم حصولی محسوب می‌شود، ممکن است یا خیر؟ و یا اینکه آیا علم ضروری تنها منحصر به ارائه آیاتی است که با مشاهده آنها علم ضروری حاصل می‌شود یا خیر؟ مطلب دیگری است که بحث آن در این مجال نمی‌گنجد؛ چنان‌که این نگارش فاقد مجال بررسی چرایی دریافت پاسخ «لن ترانی» از سوی خداوند است.

نتیجه‌گیری

سیدمرتضی در رد استدلال کسانی که درخواست رؤیت خداوند از سوی حضرت موسی علیه السلام را دال بر امکان رؤیت‌پذیری خداوند تلقی کرده‌اند، چهار پاسخ بیان نموده است:

۱. درخواست، دلالتی بر امکان وقوع متعلق درخواست ندارد.

۲. درخواست حضرت موسی علیه السلام از حق تعالی - در واقع - بیان درخواست قوم از سوی او بوده است.

۳. درخواست حضرت موسی علیه السلام - در واقع - درخواست کسب علم ضروری از خداوند بوده است.

۴. درخواست حضرت موسی علیه السلام درخواست خود او برای رهایی از شک درخصوص رؤیت‌پذیری خداوند بوده است.

سیدمرتضی پاسخ اول را پاسخی از سوی خویش معرفی نموده و البته چندان بر آن متمرکز نشده است. پاسخ چهارم از سوی او مردود اعلام شده است. بررسی پاسخ‌های دوم و سوم از سوی سیدمرتضی درنهایت، به ترجیح پاسخ سوم و بلکه تعیین آن به‌عنوان پاسخ صحیح منجر شده است. ترجیح و تعیین پاسخ دوم سیدمرتضی مبتنی بر فرضیه عدم تعدد درخواست رؤیت صورت گرفته که با ابطال این فرضیه، پاسخ سوم، به‌ویژه با رد اشکالاتی که سیدمرتضی بر آن وارد نمود، رجحان می‌یابد. البته تقویت پاسخ سوم و تضعیف و درواقع ابطال پاسخ دوم به‌معنای پذیرش پاسخ سوم نیست، بلکه بررسی تحلیلی پاسخ سوم خود مجال دیگری می‌طلبد.

منابع

- ابن بابویه، ابوجعفر محمد بن علی، ۱۳۹۵ق، *کمال‌الدین و تمام النعمة*، تهران، اسلامیه.
- _____، ۱۳۹۸ق، *التوحید*، قم، جامعه مدرسین.
- اثباتی، اسماعیل، ۱۴۰۰، «منبع‌شناسی و اعتبارسنجی مناظرات امام رضا^{علیه السلام} در آثار شیخ صدوق»، *حدیث پژوهی*، ش ۲۶، ص ۴۹-۸۰.
- اسفرائینی، ابوالمظفر، بی تا، *التبصیر فی الدین*، قاهره، المكتبة الأزهرية للتراث.
- اشعری، ابوالحسن، ۱۳۹۷ق، *الایاتة عن اصول الديانة*، قاهره، دارالانصار.
- اصفهانی، ابونعیم، بی تا، *حلیة الاولیاء و طبقات الاصفیاء*، قاهره، دار ام‌القرء للطباعة و النشر.
- آمدی، سیف‌الدین، ۱۴۲۳ق، *أبکار الأفكار فی اصول الدین*، تحقیق احمد محمد مهدی، قاهره، دارالکتب.
- باقلانی، ابوبکر، ۱۴۲۵ق، *الإنصاف فیما يجب اعتقاده، لا يجوز اعتقاده، لا يجوز الجهل به* (در ضمن کتاب العقیده و علم الکلام)، تحقیق شیخ زاهد کوثری، بیروت، دارالکتب العلمیة.
- بغدادی، عبدالقاهر، ۲۰۰۳م، *اصول الإیمان*، تحقیق ابراهیم محمد رمضان، بیروت، دار و مكتبة الهلال.
- جاحظ، ابوعثمان، ۲۰۰۲م، *رسائل الجاحظ*، بیروت، دار و مكتبة الهلال.
- حلی، حسن بن سلیمان، ۱۴۲۱ق، *مختصر البصائر*، مؤسسة النشر الاسلامی.
- خزاز رازی، علی بن محمد، ۱۴۰۱ق، *کفاية الأثر فی النصّ علی الأئمة الإثنی عشر*، قم، بیدار.
- دینوری، ابومحمد کاتب، ۱۴۰۵ق، *الاختلاف فی اللفظ و الرد علی الجهمیة و المشبهیة*، بیروت، دارالکتب العلمیة.
- رازی، فخرالدین، ۱۴۲۰ق، *مفاتیح الغیب*، بیروت، دار احیاء التراث العربی.
- _____، ۱۹۸۶م، *الأربعین فی اصول الدین*، قاهره، مكتبة کلیات الأزهریة.
- سلمی، ابوعبدالرحمن، ۱۳۶۹، *مجموعه آثار ابوعبدالرحمن سلمی*، تهران، مرکز نشر دانشگاهی.
- سیدرضی، ۱۴۲۲ق، *المجازات النبویة*، قم، دار الحدیث.
- سیدمرتضی، علی بن حسین، ۱۲۵۰ق، *تنزیه الأنبیاء*، قم، الشریف الرضی.
- _____، ۱۳۷۶، *الذریعة الی اصول الشریعة*، تهران، دانشگاه تهران.
- _____، ۱۳۸۱، *الملخص فی اصول الدین*، تهران، مرکز نشر دانشگاهی.
- _____، ۱۴۰۵ق، *رسائل الشریف المرتضی*، تحقیق سید مهدی رجائی، قم، دارالقرآن الکریم.
- _____، ۱۴۱۱ق، *الذخیره فی علم الکلام*، تحقیق سیداحمد حسینی، قم، مؤسسة النشر الإسلامی.
- _____، ۱۹۹۸، *أمالی المرتضی*، قاهره، دارالفکر العربی.
- شهرستانی، عبدالکریم، ۱۴۲۵ق، *نهاية الأقدام فی علم الکلام*، تحقیق احمد فرید مزیدی، بیروت، دارالکتب العلمیة.
- صادقی تهرانی، محمد، ۱۳۶۵، *الفرقان فی تفسیر القرآن بالقرآن*، تهران، فرهنگ اسلامی.
- طباطبائی، سیدمحمدحسین، ۱۴۰۳ق، *تفسیر البیان فی الموافقة بین الحدیث و القرآن*، تصحیح اصغر ارادتی، بیروت، دارالتعارف للمطبوعات.
- _____، ۱۴۱۷ق، *المیزان فی تفسیر القرآن*، قم، مكتبة النشر الإسلامی.
- طوسی، محمد بن حسن، ۱۴۰۹ق، *التبیان فی تفسیر القرآن*، بیروت، دار احیاء التراث العربی.
- عیاشی، محمد بن مسعود، ۱۳۸۰ق، *تفسیر العیاشی*، تهران، المطبعة العلمیة.
- قاضی عیاض، ابوالفضل بن موسی، ۱۴۰۷ق، *الشفاء بتعریف حقوق المصطفی*، عمان، دارالفتح.
- قمی، علی بن ابراهیم، ۱۳۶۳، *تفسیر القمی*، قم، دارالکتب.
- قمی، قاضی سعید، ۱۴۱۵ق، *شرح توحید الصدوق*، تهران، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
- مجلسی، محمدباقر، ۱۴۰۴ق، *بحار الانوار*، بیروت، مؤسسة الوفاء.
- همدانی، عبدالجبار بن احمد، ۱۹۶۲ق، *المعنی فی أبواب التوحید و العدل*، قاهره، دارالمصریة.
- _____، ۱۹۶۹ق، *متشابه القرآن*، تحقیق عدنان زرزور، قاهره، مكتبة دارالتراث.
- همدانی، عبدالجبار بن احمد، مانکدیم، قوام‌الدین، ۱۴۲۲ق، *شرح اصول الخمسة*، بیروت، دار احیاء التراث العربیة.

A Review of Seyyed Morteza's Viewpoint on the Interpretation of the Verse «رَبُّ أَرْنِي أَنْظِرْ إِلَيْكَ» ("O my Lord! Show (Thyself) to me, that I may look upon thee")

Muhammad Hadi Tavakkoli / Assistant Professor / Department of Philosophy and Speculative Theology (Kalam), Research Institute of Hawzeh and University mhtavakoli@rihu.ac.ir

Received: 2021/09/13 - Accepted: 2022/01/26

Abstract

Referring to verse ("O my Lord! Show (Thyself) to me, that I may look upon thee.") (A'raf: 143) as a proof of the possibility of seeing God is one of the most important arguments on which those who believe in the visibility of God have relied. They hold that this verse indicates that prophet Moses asked to see God and this request shows the possibility of seeing God. In his works, Seyyed Morteza Alam al-Huda (436 AH) has mentioned several answers rejecting this argument. He has mainly emphasized on two of these answers: 1. seeing God was not Prophet Moses's request, but his people's request; 2. if this were Prophet Moses's request, he asked God to see the signs that require the necessary knowledge of God. Between these two answers, Alam al-Huda preferred the first one and finally considered the second interpretation invalid. It seems that the aspects that he mentioned as his preferences of the first answer and what he considered as proving the invalidity of the second interpretation are controversial. In fact, the second answer is preferable to the first one, and the first answer is basically unacceptable.

Keywords: seeing God, necessary knowledge, acquired knowledge, obligation, Prophet Moses, Seyyed Morteza.

A Critique of the View of "the Uselessness of the Ummahs' Salawāt (Blessings) and Prayers to the Prophet, with Emphasis on the Possibility of Elevation of His Spiritual Stage in the Arc of Ascent

✉ **Muhammad Hadi Kamali** / PhD Student of Transcendent Wisdom, Philosophy Department, Ferdowsi University of Mashhad kamali.mohammadhadi@gmail.com

Muhammad Mehdi Kamali / Assistant Professor at Razavi Institute of Islamic Sciences, Islamic Research Foundation

Muhammad Ishaq Arefi / Assistant Professor at e Al-Mustafa International University of Mashhad

Received: 2020/12/04 - **Accepted:** 2021/06/03

Abstract

In religious sources, salawat to the Holy Prophet and praying for his elevation are highly recommended. According to narrations, salawat and prayer for the Prophet have many benefits, such as purification of the soul, absolution of sins, and rewards for those sending blessing and salawat. But the question is: does the Prophet himself, as the recipient of these salawats and prayers, benefit from them? Does his spiritual stage improve in the arc of ascent? Giving various reasons, some believe that the Prophet does not benefit from these prayers and blessings and they can never elevate his existential stage. Using a comprehensive rational-narrative approach, this article examines both the nature of this view and its arguments, and finally proves that prayer and salawat are beneficial both for those who send them and for the Prophet. They elevate the spiritual stage of the noble Prophet in the arc of ascent.

Keywords: prayer, salawat, the Prophet, existential elevation, elevation of spiritual stage, arc of ascent.

An Investigation of the Meanings of "Goodness and Badness" in Islamic Theology (Kalam)

Jaber Esfandiarpour / MA Student of Philosophy of Religion, Imam Khomeini Educational and Research Institute

✉ **Muhammad Hussein Faryab** / Assistant Professor of Theology, Imam Khomeini Educational and Research Institute
m.faryab@gmail.com

Hasan Yousefian / Associate Professor of Theology, Imam Khomeini Educational and Research Institute

Received: 2019/11/28 - **Accepted:** 2020/05/03

Abstract

As one of the most basic theological issues, goodness and badness contributes to solving many other theological problems and rules. The Adliya emphasize on real- rational goodness and badness and the Ash'arites emphasize on unreal-legal goodness and badness. In common works on theology and principles, several meanings are mentioned for goodness and badness and it is claimed that difference is only in one meaning and the other meanings are real and rational. Using the analytical method and referring to the sources of the most important theological sects, namely Imamiyya, Mu'tazilites, Matridiyah and Ash'arites, this research tries to investigate the veracity of the multiplicity of meanings of goodness and badness. The results show that the multiplicity of meanings offered by the Ash'arites for solving the Adliyah flaws is not only unnecessary, but a source of conflict and obscurity of the solution to the problem. In fact, these meanings are not different from one another. Therefore, the claim of accepting real-rational goodness and badness in some meanings and rejecting their other meanings is contradictory and many theologians have criticized the multiplicity and separation of meanings.

Keywords: meanings of goodness and badness, Adliyah, Ash'arites, perfection and imperfection, suitedness and unsuitedness, praise and reproach.

Determinism and Free Will from the Perspective of Ibn Abi- Jumhur Ahsa'i

✎ **Somayyeh Monfared** / Assistant Professor, Department of Islamic Philosophy and Speculative Theology (Kalam), Ilam University so.monfared@ilam.ac.ir

Shamsullah Siraj / Associate Professor, Department of Islamic Philosophy and Speculative Theology (Kalam), Ilam University

Received: 2019/10/07 - **Accepted:** 2020/02/08

Abstract

Man's "free will" is one of the most challenging and wide-ranging issues in the history of human thought. So far, based on different intellectual principles, various solutions have been proposed in this regard. Man's "free will" has also been considered by Ibn Abi- Jumhur Ahsa'i. What distinguishes his point of view from that of others and makes it noteworthy is his unique attempt at the approximation of the theories of philosophers, mystics and theologians in this field in the book "Mojli". This paper has tried to examine the answer offered by Ahsa'i to the question of human free will and his attempt to resolve the existing conflicts between different ideas. The findings show that, in accordance with his illumination approach, Ahsa'i has provided a special interpretation of the theory of "intermediate position" and has argued that, based on the acceptance of the threefold unity of "sharī'a, mystical path, and truth"; the disagreements over the issue of free will are reconcilable and non-contradictory.

Keywords: free will, determinism, Ibn Abi- Jumhur Ahsa'i, intermediate position, sharī'a, truth.

A Review of "Separation" and the Narrative Arguments of the Corporeity of the Soul (Based on the views of Sheikh Mujtaba Qazvini)

Ali Ghadrddan Gharamaleki / PhD in Islamic Education, University of Islamic Education agh0251@yahoo.com

Received: 2020/11/21 - Accepted: 2021/04/05

Abstract

One of the most important and challenging issues in egology is the issue of corporeality of the soul. In the present age, the common view among Muslim theologians is the incorporeity of the soul, which has been presented by rational philosophers and theologian (philosophical theology). In contrast, some narrative theologians and the followers of the "separation" view advocate physicality and non-incorporeity. The present paper analyzes the various narrated arguments presented by the separatists. Using the library method and examining the main separatist reference books, especially the works of Sheikh Mujtaba Qazvini, the author has obtained the following evidences and analyzed them in five titles: "definition of the soul as the body", "the origin of human creation", "contingency of man", "the contradiction of the soul with science and reason" and "mentioning the material effects of the soul". Then, using descriptive analysis, he has reviewed these arguments and shown that they do not have the ability to prove the corporeity of the soul.

Keywords: corporeity of the soul, "separation" view, Sheikh Mojtaba Qazvini, narrative evidences of the corporeity of the soul.

A Review of the Rational Arguments for the Rejection of Incorporeity of the Soul in Islamic Theology (Kalam)

Ahmad Reza Kafrashi / MA in the Philosophy of Religion, Imam Khomeini Educational and Research Institute

✉ **Hasan Yousefian** / Associate Professor, Department of Speculative Theology (Kalam), Imam Khomeini Educational and Research Institute

hasanusofian@gmail.com

Received: 2019/11/22 - **Accepted:** 2020/04/12

Abstract

Throughout the history of Islamic theology, some theologians have always rejected the incorporeity of the soul. In order to prove their claim, they have relied on various arguments, such as criticizing and discrediting the rational and narrative evidences of proving the incorporeity of the soul, the narrated evidences of the non-incorporeity of the soul, and the rational evidences of the non-incorporeity of the soul. Using the descriptive-analytical method, this study examines only some of the most important rational arguments for rejecting the incorporeity of the soul in Islamic theology. After explaining the arguments, their correctness and extent of implication is explained and it is concluded that due to the existence of several problems, including the fallacy of some arguments, lack of the implication of sharing in attributes on sharing in essence, inattention to the division of incorporeal being into absolute and non-absolute, inattention to the immateriality of some of the qualities attributed to man and numerous other flaws, the presented arguments cannot be used for rejecting the incorporeity of the soul.

Keywords: rejection of the incorporeity of the soul, corporeity of the soul, incorporeity of the soul, materialism, abstractionism.

The Relationship between Science and Religion in Plantinga's Second View

Seyyed Mustafa Mirbabapour / PhD in the Philosophy of Religion, Imam Khomeini Educational and Research Institute

✉ **Yousef Daneshvar Nilo** / Assistant Professor, Department of the Speculative Theology (Kalam) and Philosophy of Religion, Imam Khomeini Educational and Research Institute

yousef.daneshvar@gmail.com

Received: 2018/10/02 - **Accepted:** 2019/02/24

Abstract

Since the early twenty-first century, Alvin Plantinga has offered a different view of the relationship between science and religion. His second view summarizes the following four claims: 1. All known conflicts between science and religion are either unreal or superficial. 2. There is a broad agreement between science and religion. 3. All known agreements between science and naturalism are superficial. 4. There is a deep conflict between science and naturalism. It is claimed that there is a conflict in terms of classical evolution and physics, but their conflict with religion is not real. In evolutionary psychology and critique of the bible, science and religion are in a superficial conflict, and science cannot contradict it because its evidence is different from that of religion. Theories of "fine tuning" and "intelligent design" are parts of science that can lay the groundwork for religious belief. Also, the harmonious acceptance of evolution and naturalism leads to the invalidation of knowledge of them. Therefore, science and naturalism are in deep conflict.

Keywords: science and religion, methodological naturalism, evolution, Divine Action, Plantinga's second view.

A Comparative Study of the Viewpoints of Allameh Tabataba'i and Neo-Mu'tazilites on the Methods of Religious Language in Resolving the Conflict between Science and Religion

Javad Goli / PhD in the Philosophy of Religion, Imam Khomeini Educational and Research Institute

✉ **Yousef Daneshvarnilo** / Assistant Professor, Department of Philosophy of Religion and Speculative Theology (Kalam), Imam Khomeini Educational and Research Institute yousef.daneshvar@gmail.com

Received: 2016/07/09 - **Accepted:** 2016/11/12

Abstract

In the world of Islam, the schools of Allameh Tabataba'i and the neo-Mu'tazilites are two prominent trends that have proposed some methods for resolving the alleged conflict between science and religion. One of their most prominent methods is resolving the conflicts related to the language of religion. The neo-Mu'tazilites claim that their methods are effective in this regard, whereas the methods of the Allameh Tabatabai school are not. On the other hand, the followers of Allameh Tabatabai's school consider the neo-Mu'tazilites' practices as incompatible with religion. In order to evaluate these claims, it is necessary to investigate and elaborate on the effects of both schools of thought and comparatively examine the methods of resolving the conflict related to the language of religion. Although some of the solutions offered by these two groups, such as knowing the interpretation of a religious text in literary or ethnic language, are in opposition to science, in the school of Allameh Tabatabai, the use of these methods is conditioned by the existence of a definite narrative or rational analogy whereas the neo-Mu'tazilites generalize this method to most or all religious texts. In fact, the two groups have differing methods of religious language.

Keywords: Allameh Tabataba'i school, Neo-Mu'tazilites, conflict between science and religion, language of religion.

An Evaluation of the Adaptation of Imamate Issues to the Narrations about the Similarity of Ummahs

✦ **Rasoul Muhammad Ja'fari** / Assistant Professor, Department of Qur'anic and Hadith Sciences, Shahed University, Tehran r.mjafari@shahed.ac.ir
Majid Zeidi Judaki / PhD in Qur'anic and Hadith Sciences, Arak University
Received: 2021/05/16 - **Accepted:** 2021/09/16

Abstract

There are some narrations by the Holy Prophet in which he has spoken of the similarity between the events of the Muslim Ummah and those of the previous peoples. These narrations have become very famous. It seems that the reason is the extensive adaptations that have been made in this regard by the infallible Imams, companions and Shia and Sunni scholars since the beginning of Islam. Due to the importance of the subject of Imamate among Shiites, most of the adaptations in Shiite sources are based on Imamate. Therefore, this study is conducted with the aim of examining and evaluating the adaptation of Imamate events and happenings with narrations about the similarity of Ummahs. For this purpose, the Shiite sources, including hadiths, narrations, commentaries and theological books have been investigated. The narrations of the Ahl al-Bayt, the explanations of the narrations and the scholars' opinions have been extracted, categorized and analyzed. The findings of this descriptive, analytical and documentary research indicate that the adaptation of events to the issues of Imamate has been in three areas: a) the application of events to the successors of the prophets; B) the application of issues related to the Imam of the Age; C) The application of the distortion of the Qur'an. The most challenging application is related to the distortion of the Qur'an, which has received a lot of criticism.

Keywords: narrations about the similarity of the Ummahs, adaptation, prophethood, successorship, Imamate, Imam of the Age, distortion of the Qur'an.

Analyzing the Necessity of Prophethood Based on the Social Process of Knowledge

Waliullah Jamali / PhD Student of Islamic Jurisprudence (Fiqh) and Fundamentals of Law, Islamic Azad University, Babol Branch

✉ **Gholamhussein Javadpour** / Assistant Professor, Department of Speculative Theology (Kalam), The Research Institute of Iranian Wisdom and Philosophy javadpour@irip.ac.ir

Received: 2021/01/03 - **Accepted:** 2021/05/30

Abstract

Prophethood and revelation are among the pillars of divine religions. There must inevitably be a messenger between the creation and the Creator, a messenger that can carry the message of God for the guidance and awareness of human beings. However, some have questioned the necessity of prophethood, calling it nonsensical, unnecessary, or at most only desirable. Presenting rational reasons, some great theologians have spoken of the necessity of prophethood. On the other hand, some deist philosophers have stated a special reason based on man's natural civilization and his need for social law to guarantee a better life. Considering the arguments of philosophers and theologians and the issue of the sociality of knowledge in modern epistemology, the necessity of prophethood can be dealt with in two new ways: First, in the process of social life, human beings need to rely on others in knowledge and take their beliefs directly from others (simple and conscious state). Second, human beings are naturally influenced by social and cultural structures that may change their beliefs in the meantime (complex and unconscious state). According to each of these two cases, in order not to be subject to epistemological deviations and in order to acquire sincere beliefs about religious truths, ordinary human beings need a divine messenger referred to as "prophet". The scope and variety of the sayings of the prophets depends on the foundation chosen in the scope of Shari'a.

Keywords: prophethood, knowledge, social epistemology, social process, single individual narration.

The Qur'anic Approach of the Immaculate Imams to Essential and Attributive Monotheism

✉ **Ali Amin Rostami** / Assistant Professor, Department of history, Imam Khomeini Educational and Research Institute ali.amini1353@yahoo.com

Muhammad Ja'fari / Associate Professor, Department of Speculative Theology (Kalam) and Philosophy of Religion, Imam Khomeini Educational and Research Institute

Received: 2020/09/19 - **Accepted:** 2021/02/06

Abstract

Monotheism is one of the doctrinal principles of Islam. From among Islamic sources, it has been dealt with more in the Qur'an than any other source. The most scholarly exponents of monotheism with the Qur'anic approach are the infallible Imams who have invited everyone to believing in the one God. Using the descriptive and analytical method, the present paper has analyzed the words of the Infallible Imams about essential and attributive monotheism. In some of the discussions by the Imams about monotheism, especially essential and attributive monotheism, explicit verses of the Qur'an have been cited and the meanings and contents of the verses have been referred to. Based on this approach, some logical arguments for essential and attributive monotheism can be made and the correct doctrinal principles can be extracted from the explicit the Qur'anic verses.

Keywords: the Qur'anic approach, monotheism, types of monotheism, essential monotheism, attributive monotheism.

Abstracts

An analytical Study of the Cumulative Argument for the Existence of God

Hasan Asadi / MA in Philosophy, Baqir al-Olum University

✉ **Muhammad Javad Asghari** / Assistant Professor, Baqir al-Olum University

asgharii51@gmail.com

Received: 2019/02/20 - **Accepted:** 2019/08/05

Abstract

From the point of view of some Western philosophers, such as Basil Mitchell, Richard Swinburne, and Caroline Franks Davis, in order to justify the belief in the existence of God, the probability of the proposition "God exists" must be more than 50% of its corresponding evidence-based propositions. From their point of view, the evidence for the existence of God cannot independently increase the probability of gaining correct results to more than 50%, but can only confirm them. Therefore, the existence of God cannot be justified based on each of those arguments. To solve this problem, the mentioned philosophers have proposed the theory of cumulative argument. The logic behind this argument is inductivism and its purpose is to reach a valid belief. Using the analytical-rational method, this paper evaluates and compares the works of some Western philosophers with the principles of Muslim philosophers and finally concludes that from the point of view of most Islamic philosophers, the cumulative argument is not a valid argument for proving the existence of God, but from the point of view of some other Muslim theologians, philosophers, and writers, this argument has a speculative epistemological value in many aspects and, in some cases, is the only way to prove the claim about the existence of God.

Keywords: proving God's existence, cumulative argument, Richard Swinburne, Basil Mitchell, Caroline Davis.

Table of Contents

| | |
|---|------------|
| An analytical Study of the Cumulative Argument for the Existence of God / Hasan Asadi / Muhammad Javad Asghari..... | 7 |
| The Qur'anic Approach of the Immaculate Imams to Essential and Attributive Monotheism / Ali Amin Rostami / Muhammad Ja'fari..... | 25 |
| Analyzing the Necessity of Prophthood Based on the Social Process of Knowledge / Waliullah Jamali / Gholamhussein Javadpour..... | 41 |
| An Evaluation of the Adaptation of Imamate Issues to the Narrations about the Similarity of Ummahs / Rasoul Muhammad Ja'fari / Majid Zeidi Judaki..... | 57 |
| A Comparative Study of the Viewpoints of Allameh Tabataba'i and Neo-Mu'tazilites on the Methods of Religious Language in Resolving the Conflict between Science and Religion / Javad Goli / Yousef Daneshvarnilo..... | 75 |
| The Relationship between Science and Religion in Plantinga's Second View / Seyyed Mustafa Mirbabapour / Yousef Daneshvar Nilo..... | 93 |
| A Review of the Rational Arguments for the Rejection of Incorporeity of the Soul in Islamic Theology (Kalam)/ Ahmad Reza Kafrahi / Hasan Yousefyan | 113 |
| A Review of "Separation" and the Narrative Arguments of the Corporeity of the Soul (Based on the views of Sheikh Mujtaba Qazvini)/ Ali Ghadrddan Gharamaleki ... | 131 |
| Determinism and Free Will from the Perspective of Ibn Abi- Jumhur Ahsa'i / Somayyeh Monfared / Shamsullah Siraj | 149 |
| An Investigation of the Meanings of "Goodness and Badness" in Islamic Theology (Kalam) / Jaber Esfandiarpour / Muhammad Hussein Faryab / Hasan Yousefian | 159 |
| A Critique of the View of "the Uselessness of the Ummahs' Salawāts (Blessings) and Prayers to the Prophet, with Emphasis on the Possibility of Elevation of His Spiritual Stage in the Arc of Ascent / Muhammad Hadi Kamali / Muhammad Mehdi Kamali / Muhammad Ishaq Arefi | 175 |
| A Review of Seyyed Morteza's Viewpoint on the Interpretation of the Verse «رَبِّ أَرِنِي أَنْظُرْ إِلَيْكَ» ("O my Lord! Show (Thyself) to me, that I may look upon thee.) / Muhammad Hadi Tavakkoli..... | 195 |

In the Name of Allah

Ma'rifat-e Kalāmī (Theological Knowledge)

Vol.12, No.1
Spring & Summer 2021

A Semiannual Journal of Theological inquiry

Proprietor: *Imam Khomeini Educational and Research Institute*

Editor in Chief: *Mahmum Fathali*

Editor: *Abulfazl Sajedi*

Executive Manager: *Reza Safari*

Editorial Board:

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

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

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

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

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

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

☐ **Mohammad Hasan Ghadrnan 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