بسم الله الرحمن الرحیم

دوفصل‌نامه علمی

# معرفت کلامی

سال پانزدهم، شماره دوم، پیاپی ۳۳، پاییز و زمستان ۱۴۰۳

اعضای هیئت تحریریه

**محمد حسین‌زاده یزدی**

استاد مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی

**عبدالحسین خسروپناه**

استاد پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی

**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 قائمی‌نیا**

استاد پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی

**محمدحسن قدردان قراملکی**

استاد پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی

**علی مصباح**

دانشیار مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی

**مؤسسهٔ آموزشی و پژوهشی امام خمینی**

این فصلنامه، 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**» گردید.

**مدیر مسئول**

محمود فتحعلی

**سردبیر**

ابوالفضل ساجدی

**مدیر اجرایی**

سیدحسن حسینی امینی

**صفحه‌آرا**

یوسف آیت اللهی

**ناظر چاپ**

حمید خانی

**چاپ**

زمـــزم

**سامانه ارسال و پیگیری مقالات:**

**www.nashriyat.ir**

شاپا الکترونیکی: ۸۳۱۶-۲۹۸۰

**نشـانی: قـم، بلـوار امیـن، بلـوار جمهـوری اسلامـی، مؤسسـهٔ آموزشـی وپژوهشـی امـام خمینـی ــ طبقـه چهـارم، اداره کل نشـریات تخصصـی**

**تحریریه ۳۲۱۱۳۴۷۳ مشترکان ۳۲۱۱۳۴۷۱ ـ دورنگار ۳۲۹۳۴۴۸۳(۰۲۵)**

**صندوق پستی ۳۷۱۸۵_۴۳۳۳**

www.iki.ac.ir & www.nashriyat.ir

**فروشگاه اینترنتی**

http://eshop.iki.ac.ir

## اهداف و رویکردهای نشریه معرفت کلامی

در سال‌های اخیر شاهد رشد روزافزون نشریات تخصصی در حوزه‌های مختلف علوم انسانی در کشور هستیم و این آغازی است برای جنبش نرم‌افزاری و نویدی است برای تولید علم بیشتر در میان اندیشمندان و پژوهشگران داخلی. با وجود این، متأسفانه هنوز در برخی از مهم‌ترین و اثرگذارترین دانش‌ها، مانند دانش کلام، راه‌های ناپیموده زیادی وجود دارد. بر این اساس، معاونت پژوهش مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی‌ؒ به انتشار دوفصل‌نامه‌ای علمی با عنوان «معرفت کلامی» همت گماشت

### اهداف و رویکرد نشریه

۱. تبیین و نشر معارف دینی در حوزه‌های مختلف کلام‌پژوهی و پاسخگویی به پرسش‌های این عرصه؛

۲. ایجاد فضایی مناسب برای تضارب آرا و رشد علمی پژوهشگران حوزه و دانشگاه در عرصه‌های متنوع علوم کلام؛

۳. گسترش و تقویت ارتباط علمی میان حوزه و دانشگاه؛

۴. معرفی و نقد آثار، آرا و نظریات علمی و تحقیقاتی کلامی.

### حوزه‌های موضوعی مورد تأکید در نشریه

۱. فلسفه دین؛

۲. کلام جدید؛

۳. کلام قدیم؛

۴. تطورات تاریخی علم کلام؛

۵. کلام تطبیقی بین‌المذاهب و بین‌الادیان؛

۶. پرسش‌های نوظهور کلامی.

ضمن استقبال از دستاورد تفکرات و تأمّلات دین‌پژوهی، پیشنهادها و انتقادهای شما را در مسیر کمال و بالندگی نشریه پذیراییم. خواهشمندیم مقالات خود را از طریق تارنمای نشریه: http://nashriyat.ir/SendArticle ارسال فرمایید.

اشتراک: قیمت هر شماره مجله، ۱،۰۰۰،۰۰۰ ریال، و اشتراک دو شماره آن در یک سال، ۲،۰۰۰،۰۰۰ ریال است. در صورت تمایل، وجه اشتراک را به حساب شبای IR910600520701102933448010 بانک مهر ایران، واریز، و 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 ـ تحلیلی، ساختار منطقی، انسجام محتوایی، و مستند و مستدل بوده و با قلمی روان و رسا به زبان فارسی نگارش یافته باشند.

۲. مقالات خود را در محیط WORD با پسوند Doc از طریق تارنمای نشریه به https://nashriyat.ir ارسال نمایید.

۳. حجم مقالات حداکثر در ۲۵ صفحه (۳۰۰ کلمه‌ای) تنظیم شود. از ارسال مقالات دنباله‌دار جداً خودداری 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 ترجمه‌شده خودداری شود. نقد مقالات علمی و یا آثار و کتاب‌های منتشرشده، 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 این‌گونه 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 محتوا 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 براساس سؤالات اصلی و فرعی مطرح و مفاهیم و اصطلاحات اساسی مقاله تعریف گردد.

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

الف ـ ارائه‌کننده نظریه و یافتهٔ جدید علمی؛

ب ـ ارائه‌کننده تقریر و تبیین جدید از یک نظریه؛

ج ـ ارائه‌کننده استدلال جدید برای یک نظریه؛

د ـ ارائه نقد جامع علمی یک نظریه.

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

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

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

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

۷. آدرس‌دهی باید بین متنی باشد (نام خانوادگی نویسنده، سال نشر، شماره جلد، شماره صفحه).

**ج) یادآوری**

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

۲. مجله حداکثر پس از شش 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 مبیّن آراء نویسندگان آنهاست و مسئولیت آن نیز بر عهده آنهاست.

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

# فهرست مطالب


**حکمت واجب‌الوجود از منظر سهروردی و صدرالدین شیرازی / ۷**

جواد حاجی‌پور / سیدسجاد ساداتی‌زاده

**آسیب‌شناسی رویکرد تجربه‌گرایان در مواجهه با شواهد تجربی دال بر تجرد نفس / ۲۷**

منصور کثیری

**بررسی ملاک اخلاق در تحقق «هویت شخصی» / ۴۹**

روح‌الله شیخانی / صفدر الهی‌راد

**بررسی روابط بینامتنیت اشاره‌ای نهج‌البلاغه با قرآن در موضوع نبوت / ۷۵**

ناصر شهرابی فراهانی / رسول محمد جعفری

**تنوع خطابات قرآنی، به‌سود رؤیاانگاری وحی یا به‌زیان آن؟ / ۹۹**

ابوالفضل ساجدی / حامد ساجدی

**تحلیل انتقادی مبانی کلامی نظریهٔ نفی اعجاز تورات و انجیل نخستین / ۱۲۱**

غلامعلی جزینی

**بازخوانی انتقادی ادلهٔ قرآنی معاد عنصری در اندیشهٔ آیت‌الله سبحانی / ۱۴۱**

علی قدردان قراملکی

**تحلیل کارکرد گرایانهٔ اختیار و نقش آن در سبک زندگی از دیدگاه امیر مؤمنان علی علیه‌السلام / ۱۶۳**

علی مصطفی / احمد محمدی پیرو / سیدحسن طالقانی / محمد رضاپور

**بررسی تطبیقی لزوم کسب یقین بالمعنی الاخص در حوزهٔ اعتقادات / ۱۸۳**

سینا علوی‌تبار / محمد شفا

**راست‌کیشی رادیکال: نقدی الهیاتی و فلسفی بر مدرنیتهٔ سکولار / ۲۰۵**

سیدصابر قیاس‌الحسینی / بهروز حدادی

**راهبردهای بنیادین علامه طباطبائی در کاوش‌های دینی / ۲۲۷**

مهدی جلالوند / علیرضا میرزایی

**تبیین عقلی ویژگی‌ها و شرایط عصر ظهور بر اساس نظریهٔ اشتداد وجودی جهان طبیعت / ۲۴۷**

امیر راستین طرقی / محمدجواد جعفری زاده

**Ma'rifat-e Kalāmī (Theological Knowledge)_____2024-25, Vol. 15, No. 2, 7-25**

**https://creativecommos.org/licenses/by-nc/4.0**

**10.22034/marifat.2025.5002089**

**20.1001.1.20088876.1403.15.2.1.5**

# The Wisdom of the Necessary Being in the Views of Suhrawardi and Mulla Sadra

**Javad Hajipour** / Assistant Professor, Department of Islamic Studies, Dezful University of Medical Sciences, Khuzestan, Iran hajipour.j@dums.ac.ir

**Sayyed Sajjad Sadatizadeh** / Assistant Professor, Department of Islamic Studies, Dezful University of Medical Sciences, Khuzestan, Iran sadati.sj@dums.ac.ir

**Received:** 2025/05/13 - **Accepted:** 2025/11/03

## Abstract

When the extensive discussions in the field of the knowledge of the Necessary Being (knowledge of His essence and of existents) mature and become intertwined with His agency, power, providence, and will, the concept of the "wisdom of the Necessary Being" emerges and calls for investigation and inquiry. The perspective of Muslim philosophers on this subject is long-standing, and, influenced by Qur'anic teachings, they have sought to understand the nature of divine wisdom. The discussion of God's wisdom reached a significant stage of development in the thought of Avicenna (Ibn Sīnā). He regarded three categories—knowledge, causality, and divine satisfaction (good pleasure)—as the fundamental elements of the wisdom of the Necessary Being. After Avicenna, and within the same framework of his conceptual clarification, philosophers such as Suhrawardī and Ṣadr al-Dīn al-Shīrāzī (Mullā Ṣadrā), as well as commentators of the Sadrian tradition, undertook to expand and deepen these three foundational elements. The present study seeks, on the basis of the philosophical principles of Suhrawardī and Ṣadr al-Dīn al-Shīrāzī and within the framework of Avicennian conceptualization, to elucidate the concept of divine wisdom to the extent possible and within the limits of its research capacity.

**Keywords**: wisdom of the Necessary Being; providence of the Necessary; knowledge of the Necessary; will of the Necessary; good; evil

معرفت کلامی ——— سال پانزدهم، شماره دوم، پیاپی ۳۳، پاییز و زمستان ۱۴۰۳، ص ۷ـ ۲۵

https://creativecommos.org/licenses/by-nc/4.0

doi 10.22034/marifat.2025.5002089

dor 20.1001.1.20088876.1403.15.2.1.5

**نوع مقاله:** مروری

# حکمت واجب‌الوجود از منظر سهروردی و صدرالدین شیرازی

**جواد حاجی‌پور** / استادیار گروه معارف اسلامی، دانشکده پرستاری، دانشگاه علوم پزشکی دزفول، دزفول،ایران hajipour.j@dums.ac.ir

**سیدسجاد ساداتی‌زاده** / استادیار گروه معارف اسلامی، دانشکده پزشکی، دانشگاه علوم پزشکی دزفول،دزفول،ایران Sadati.sj@dums.ac.ir

**دریافت:** ۱۴۰۴/۰۲/۲۳ – **پذیرش:** ۱۴۰۴/۰۸/۱۲

## چکیده

هنگامی که مباحث دامن‌گستر در حوزهٔ علم واجب‌الوجود (علم به ذات و موجودات) نضج می‌گیرد و با فاعلیت و قدرت و عنایت و ارادهٔ او می‌آمیزد، مفهوم «حکمت واجب‌الوجود» سر برمی‌آورد و ضرورت واکاوی و تحقیق می‌یابد. نظرگاه فیلسوفان مسلمان در این باب، دیرینه است و آنان متأثر از آموزه‌های قرآن، درصدد شناخت ماهیت حکمت باری بوده‌اند. مبحث حکمت پروردگار، در آیینهٔ دیدگاه ابن‌سینا شکوفا شده است. او سه مقولهٔ علم، سببیت و رضایت باری را از عناصر بنیادین حکمت واجب برشمرده است. پس از ابن‌سینا و البته در همان چهارچوب ایضاح مفهومی او، فیلسوفانی همانند سهروردی و صدرالدین شیرازی و شارحان صدرایی به بسط و تعمیق این سه عنصر بنیانی پرداخته‌اند. پژوهش حاضر می‌کوشد که بر اساس مبانی فلسفی سهروردی و صدرالدین شیرازی و البته در چهارچوب ایضاح مفهومی سینوی، مفهوم حکمت باری را به قدر مقدور و بضاعت تحقیقی بر آفتاب افکند.

**کلیدواژه‌ها:** حکمت واجب، عنایت واجب، علم باری، ارادهٔ واجب، خیر، شر.

## مقدمه

جهانی که در برابر دیدگان، دامن‌گسترده و آشکار است، آن‌گاه که چرایی پیدایش پدیدگان آن کاویده می‌شود و از مقصد و غایت آن سخن به‌میان می‌آید، کاوش مفهوم‌شناختی حکمت آفرینندهٔ آن را ناگزیر می‌سازد.

یکی از قدیم‌ترین فیلسوفانی که به مقولهٔ حکمت خداوند اقبال کرده، یعقوب‌بن‌اسحاق کندی است. در آثار این فیلسوف کهن، بیشتر به وجوه عینی و مصداقی حکمت الهی پرداخته شده است و در حوزهٔ مفهومی و معناشناختی آن مطلبی به چشم نمی‌خورد (کندی، ۱۳۸۷، ص۱۰۵، ۱۰۶ و ۱۲۴).

پس از کندی، مبحث حکمت باری در آیینهٔ نگاه فارابی بروز و ظهور یافته است. فارابی را می‌توان اولین فیلسوف مسلمانی دانست که دربارهٔ بحث حکمت الهی و عنایت او به موجودات در حوزهٔ مفهومی فتح مبحث کرده است. فارابی سرشت حکمت واجب را عبارت از عقل و علمِ بالذاتی می‌داند که با آن افضل امور را به‌مدد افضل علوم درک می‌کند (فارابی، ۱۴۰۸ق، ص۴۶).

پس از فارابی، تبیین مقولهٔ حکمت پروردگار در اندیشهٔ فیلسوفان اخوان‌الصفا انعکاس یافت. در آرای اخوان‌الصفا، تبیین مفهومی جدیدی به چشم می‌خورد و آن اینکه سببیت را یکی از عناصر و مؤلفه‌های موجود در بستر حکمت پروردگار برمی‌شمرند (اخوان‌الصفا، بی‌تا، ج۳، ص۳۴۱ و ۳۷۱).

پس از فیلسوفان پیش‌گفته، مبحث حکمت واجب در آثار ابن‌سینا جایگاه درخور خویش را می‌یابد و فیلسوفان پس از او، از جمله سهروردی، صدرالدین شیرازی و شارحان فلسفهٔ صدرایی، همانند علامه طباطبائی و مرحوم مطهری، در چهارچوب ایضاح مفهومی سینوی به بسط و شرح آن می‌پردازند.

ابن‌سینا به‌طور کلی سه مؤلفه برای حکمت واجب برمی‌شمرد:

۱. «عنایت»، همان علم احاطی و شامل اول تعالی به همهٔ موجودات است؛ به‌گونه‌ای‌که تمام پدیدگان چنان تحت چتر علم پروردگار گرد آیند که برترین و بهترین نظام و ساختار ممکن را شکل دهند. پس پیدایش جمیع موجودات، طبق علم پروردگار، آن هم بر عالی‌ترین شکل ممکن خواهد بود؛ با این توضیح که اول تعالی هیچ گونه قصد ذاتی و طلب و انگیزه‌ای از پیدایی پدیدگان نداشته است (حسن‌زاده آملی، ۱۳۷۶، ج۲، ص۴۴۸). در این تبیین، علم واجب دارای ویژگی‌های ذیل است:

الف) علم احاطی و شامل پروردگار به جمیع ماسوا؛

ب) علم دقیق اول تعالی به چگونگی پیدایی موجودات و نظامات طولی و عرضی آنها و نیز مؤلفه‌هایی که در ثبات و بقا و فنای آنها مؤثر است؛

ج) همهٔ هستی باید منطبق بر علم عنایی پروردگار و مطابق با آن باشد؛

د) در عنایت پروردگار به موجودات، هیچ گونه انبعاثی از ناحیهٔ باری صورت نمی‌گیرد (العالی لا یلتفت إلی السافل) (حاجی‌پور و موسوی، ۱۳۹۰، ص۵۳).

۲. ابن‌سینا در تبیین دیگری از حکمت الهی، خیریت و عقلانیت ذاتی پروردگار را در تحقق حکمت ذاتی پروردگار دخیل می‌داند و می‌نگارد: حکمت پروردگار به جمیع موجودات ناشی از آن است که اول تعالی خیر ذاتی، عقل ذاتی و عشق ذاتی، و مطلوب ذات خویش است؛ پس هر آنچه از او صدور می‌یابد، در واقع مطلوب ذات پاکی است که خیر محض است؛ پس مطلوب او نیز خیر خواهد بود:

**وعاشق ذاته التی هی مبدأ کل نظامٍ وخیر من حیث هی کذلک فیصیر نظامُ الخیر معشوقاً له بالعرض لکنّه لا یتحرک ذلک عن شوق فإنّه لا ینفعل منه البتة ولا یشتاق شیئا ولا یطلبه فهذه إرادته الخالیة عن نقصٍ یجلبُه شوق وانزعاج قصدٍ الی غرضٍ (حسن‌زاده آملی، ۱۳۷۶، ج۲، ص۳۶۲).**

ابن‌سینا معتقد است که اگر پروردگار عقل ذاتی نباشد، آنچه از او پدید می‌آید نیز از روی سنجش و تدبیر نخواهد بود و چنانچه عاشق ذات خویش نباشد، مجموعهٔ هستی پدیدآمده از جانب او سازوار و منتظم نخواهد شد؛ زیرا در این فرض (عدم عشق به ذات)، او به ذات و ما صُدر عنه بی‌اشتیاق می‌شود و هیچ گونه اراده‌ای به آن نکرده و نخواهد کرد.

در این بیانِ شیخ از حکمت الهی، عناصری از صفات ذاتی پروردگار، همانند عقل ذاتی، خیریت ذاتی، عشق ذاتی و رضایت ذاتی خداوند را درهم‌تنیده می‌یابیم تا مجلای حکمت ذاتی او باشد؛ درحالی‌که در بیان نخست او، بیشتر بر علم احاطی پروردگار انگشت اشارت و تأکید نهاده شده بود.

۳. بیان سوم ابن‌سینا جامع‌ترین تبیین او از حکمت خداوند است که در آن از سه عنصر «علم»، «سببیت ذاتی برای جنس کمال و خیر»، و «رضایت ذاتی به هر آنچه لباس وجود فروپوشد» نام می‌برد؛ درحالی‌که این سه عنصر با هم در آن ذات درهم تنیده‌اند و در واقع، تجلی و تعیّن حکمت پروردگار، متشکل و برساخته از این سه بن‌مایهٔ ذاتی اوست: «هی کون الاول عالماً لذاته بما علیه الوجود فی نظام الخیر وعلة لذاته للخیر والکمال بحسب الإمکان وراضیاً عنه مایعقله نظاماً وخیراً علی الوجه الأبلغ الذی یعقله فیضاناً علی أتمّ تأدیة إلی النظام بحسب الإمکان فهذا هو معنی العنایة» (حسن‌زاده آملی، ۱۳۷۶، ج۲، ص۴۴۹ـ۴۵۰).

در تبیین معناشناختی حکمت باری، فیلسوفانی مانند سهروردی و صدرالدین شیرازی بر غنا و بسط مفهومی مؤلفه‌هایی که ابن‌سینا در ایضاح مفهومی حکمت باری عرضه کرده بود، افزوده‌اند. برای مثال، چنان‌که مطرح شد، ابن‌سینا از مؤلفهٔ علم در تبیین حکمت واجب بهره می‌برد و مبنای او در علم واجب، صور ارتسامی زاید بر ذات است. طبق عقیدهٔ مشائیان، خداوند با علم بی‌منتهای ذاتی خود، نظام هستی را تعقل می‌کند (نظام علمی یا صور مرتسمه) و آن‌گاه طبق این نظام علمی، نظام عینی تحقق می‌یابد؛ و ازآنجاکه خداوند علم و خیر مطلق

است و هستی نیز نشئت‌یافته از علم چنین وجودی است، پس جهان هستی به‌ناگزیر مبتنی بر خیر و کمال خواهد بود. با این تفاصیل، فاعلیت پروردگار از نوع فاعلیت بالعنایه است و علم سابق پروردگار سبب ایجاد سامان فراگیر هستی خواهد بود؛ و چون خداوند وجودی تام و تمام است، لذا به تمامی وجوه ساختار یک نظامِ اتم و اکمل آگاهی دارد. اما مبنای صدرالدین شیرازی در علم واجب، علم اجمالی در عین کشف تفصیلی است و وی با این نظریهٔ بدیع، تنگناهای نظریهٔ سینوی و حکمت مشاء در علم عنایی را مرتفع می‌سازد.

نکتهٔ قابل ذکر این است که مبحث حکمت الهی در آثار فیلسوفان مسلمان، ذیل مبحث عنایت او صورت گرفته است؛ هرچند به‌عقیدهٔ مرتضی مطهری، شایسته بود که تحت عنوان «حکمت الهی» که تعبیری قرآنی است، صورت می‌گرفت.

## ۱. نظرگاه شیخ اشراق دربارهٔ حکمت پروردگار

مبنای فلسفهٔ شیخ‌شهاب‌الدین سهروردی، «اشراق» است و بر نور و حضور و تابش و عشق و اشراق تأکید دارد؛ اما آنچه از جنس تعریف و ایضاح مفهومی باشد، بیشتر حاکی از غیبت و عدم حضور است؛ زیرا آنچه پیدا و ظاهر است، به‌مثابهٔ وجود، چندان نیازمند تعریف نیست و اساساً در دام تعریف منطقی نمی‌افتد. بر این اساس، فلسفهٔ اشراقی سهروردی در دام تعاریف منطقی و چیستی‌جوی حصولی کمتر گرفتار می‌آید؛ مگر آنجایی که ناگزیر از تفسیر و ایضاح مفهومی شود؛ که البته آن تعاریف نیز کشفی و شهودی‌اند.

در فلسفهٔ سهروردی، حقیقتی که فراوان چشمگیر است، مقولهٔ نحوهٔ چینش هستی از ناحیهٔ نورالانوار است. او در تعریف و تبیین خود از حکمت و عنایت نورالانوار، به این دو مقوله (تبیین و تعریف کشفی و نحوهٔ چینش موجودات در هستی) اشاره دارد و از احاطهٔ حضوری پروردگار به موجودات و چگونگی ترتب آنها سخن می‌گوید، نه از احاطهٔ علمی، آن هم علم عنایی؛ چنان‌که مشائیان عقیده‌مند بودند. شیخ اشراق در فرازهای متعددی از آثار خویش، به‌ویژه اثر گرانسنگ حکمة *الاشراق*، به‌صراحت با نظریهٔ علم عنایی مکتب مشاء به مخالفت برمی‌خیزد و رأی مخصوص خود را مطرح می‌سازد، که همان علم اشراقی و حضوری و فاعلیت بالرضای نورالانوار است که علم تفصیلی فاعل به فعلش عین آن فعل است؛ چنان‌که علم تفصیلی انسان به صورت‌های ذهنی خودش عین همان صورت‌هاست و قبل از تحقق آنها، جز علم اجمالی که عین علم به ذات فاعل است، علم تفصیلی به آنها ندارد. سهروردی در مبحث شرور نیز همان تفسیر و تبیین فلاسفهٔ پیشین مسلمان را دارد و تقریباً رأی جدیدی به‌دست نمی‌دهد. با این توضیحات اجمالی، اینک دیدگاه شیخ اشراق را دربارهٔ حکمت الهی پی می‌گیریم:

### ۱ـ۱. عنایت (حکمت) الهی و عناصر نهفته در بستر آن از نگاه سهروردی

سهروردی عنایت الهی را عبارت می‌داند از احاطه به کیفیت نظام هستی. بر این اساس، وجود از قلهٔ رفیع موجود اشرف پس از اشرف آغاز می‌شود تا درمی‌رسد به دامنهٔ وجود؛ و پس آن‌گاه در قوسی صعودی از دامنهٔ وجود آغاز می‌گردد و

منتهی می‌شود به قله‌های وجودی که نفوس مستکمله و عقول مفارق باشد (سهروردی، ۱۳۸۰، ج۴، ص۲۳۴).

سهروردی ارکان عنایت پروردگار را شامل عناصر ذیل می‌داند:

عنصر نخست، احاطهٔ حضوری و اشراقی حق متعال به کیفیت و چگونگی نظام دامن‌گستر وجود است؛ چنان‌که او نور ذاتی است و ذاتش به‌طور ذاتی برای او ظاهر است (سهروردی، ۱۳۸۰، ج۲، ص۱۵۲).

مشائیان در تبیین نظریهٔ حکمت مشاء دربارهٔ حکمت واجب‌الوجود، نخست احاطهٔ علمی پروردگار را به‌میان می‌آورند؛ سپس به چگونگی وجود اشیا می‌پردازند؛ زیرا طبق رأی آنان، علم پروردگار عین وجود اشیا نیست؛ بلکه از طریق تمثل نظام کلی و صور مرتسمه، علم خدا به موجودات تعلق می‌گیرد (علم قبل الملعوم و قبل الوجود)؛ درحالی‌که از دیدگاه سهروردی، علم پروردگار به اشیا، عین وجود اشیا و به‌اصطلاح، علم مع المعلوم و الوجود است و از همان ابتدا، علم پروردگار به موجودات، قرین علم به چگونگی نظام یافتن آنهاست.

بر این بنیان، برخی از شارحان حکمت اشراق به نظریهٔ علم عنایی فلسفهٔ مشاء واکنش نشان داده‌اند و نظام حیرت‌آوری را که در هستی مشاهده می‌شود، نه‌تنها متأثر از علم عنایی مشائیان نمی‌دانند، بلکه ناشی از چگونگی ترتب موجودات در مجردات عقلی و تحت تدبیر ارباب انواع می‌انگارند (شهرزوری، ۱۳۸۰، ص۳۸۳ـ۳۸۴).

عنصر دوم، از عبارت «وما یجب علیه الکلّ» (سهروردی، ۱۳۸۰، ج۴، ص۲۳۴) استنتاج می‌شود که شیخ اشراق درصدد بیان مطلب جدیدی است؛ زیرا مطلع عبارت او، یعنی «احاطة الحق بکیفیة نظام الکلّ» (سهروردی، ۱۳۸۰، ج۴، ص۲۳۴)، تصریح به واژهٔ «نظام» دارد؛ پس ناگزیر همان مفهوم نظام‌مندی هستی را تأکید نخواهد کرد؛ بلکه مرادش ـ به‌عقیدهٔ نگارنده ـ این خواهد بود که همین نظام کل، لازم است بر یک نوع چینش و مرتبهٔ وجودی تحکیم شود. بر این اساس، ایشان بلافاصله عبارت «ابتداء الوجود من الاشرف فالاشرف» (سهروردی، ۱۳۸۰، ج۴، ص۲۳۴) را قید می‌کند که بیانگر قاعدهٔ معروف امکان اشرف است.

### ۱ـ۱ـ۱. تبیین قاعدهٔ امکان اشرف

قاعدهٔ امکان اشرف سهروردی در تبیین حکمت پروردگار دو کارکرد اساسی دارد: نخست آنکه نظام طولی موجودات را به‌خوبی ترسیم می‌کند؛ دودیگر نظام احسن هستی را بیانگر است.

اینک تبیین قاعده: به‌نظر سهروردی، موجود ممکن دون‌مایه، زمانی که لباس وجود فروپوشد، ناگزیر قبل از آن، موجود بلندپایهٔ عالی‌مقامی باید وجود یافته باشد (سهروردی، ۱۳۸۰، ج۲، ص۱۵۴)؛ زیرا اگر نورالانوار موجود پستی را اقتضا کند، طبق قاعدهٔ الواحد، دیگر برای نورالانوار جهتی برای اقتضای موجود شریف نمی‌ماند؛ ناگزیر این موجود شریف را باید علت و سببی شریف‌تر از نورالانوار اقتضا کند؛ حال آنکه وجودی اعلا و شریف‌تر از واجب‌الوجود قابل تحقق نمی‌تواند بود. پس باید موجود ممکن شریف پیش از ممکن خسیس از ناحیهٔ نوارالانوار

اقتضای هستی پیدا کرده باشد. چنان‌که اشاره شد، بر اساس اصل «الاشرف فالاشرف»، تعین و تجلی حکمت پروردگار مبتنی بر تعدد و تفاوت رتبی موجودات و به‌تبع آن تعدد عوالم است که در مجموع به سه عالم عقلانی، نفسانی و جرمانی منتهی می‌شود. حال اگر مجموعهٔ فراگیر هستی فعل الله باشد، طبق این قاعده، عالمی تمام‌تر و شریف‌تر از عالم گستریدهٔ هستی قابل تصور نمی‌تواند بود؛ زیرا مستلزم اقتضای اخس و ترک اشرف از ناحیهٔ نورالانوار است و چنین امری محال می‌نماید. پس اگر بهتر از نظام فعلی نظامی مفروض تواند بود، نورالانوار همان را اقتضا خواهد کرد و لاغیر (سهروردی، ۱۳۸۰، ج۳، ص۳۰۸).

عنصر سوم، قوس صعود وجودی: عبارت «ثم ابتدأ من الاخس الی الاشرف» (سهروردی، ۱۳۸۰، ج۴، ص۲۳۴) تنویر دیگری از مفهوم حکمت باری است. اگر در امکان اشرف، وجود از مراتب مرتفع به تحقق‌پذیرترین دامنه‌های مادون منتهی می‌شود، درعین‌حال در قوسی صعودی و هدفمند و روشمند، تکامل و تعالی و ترقی وجودی هم می‌یابد؛ به‌ویژه موجود ممتازی همانند انسان، که استعداد و قابلیت درنوردیدن عوالم متعالی و حتی رجوع به مقام بسیار رفیع «الیه» را داراست. در تکمیل این دیدگاه، شیخ اشراق در فرازی دیگر به این حقیقت نیز اشاره می‌کند که حکمت پروردگار مقتضی است به هر شیئی متناسب با حد وجودی‌اش افاضهٔ وجود شود:

> **و بدان که عنایت الهی هر نوعی را وجود، بر آن صفت که لایق اوست، داده است و کمال او و طریق کمال او را میسر کرده؛ و بدان که اگر بدن پشه را استعداد قبول نفس ناطقه بودی، از واهب‌الصور او را حاصل شدی؛ زیرا که مبادی بخیل نیستند و در هرچه نگاه کنی، آثار رحمت و عنایت حق بینی (سهروردی، ۱۳۸۰، ج۳، ص۶۲ـ۶۳).**

### ۲ـ۱. شرور از نگاه سهروردی

از دیدگاه سهرودی، «شر» انتزاعی است که از ضرورت و نحوهٔ وجود موجودات در پهنهٔ هستی حکایت دارد. به‌عقیدهٔ او، تضاد و تفاعل و اصطکاک، ضرورت بی‌نهایت و بلکه از لوازم ماهیت موجودات است؛ زیرا اگر تضاد و اصطکاک در میان موجوات حاکم نباشد، آن‌گاه عالم کون و فساد از مفهوم خود تهی شده، وجود اشخاص غیرمتناهی در بستر هستی ناممکن می‌شود. از نگاه وی، پدیدگان گوناگون هستی در متن تفاعل است که حصول می‌یابند و لازمهٔ تفاعل میان اشیا، تضاد آنها با یکدیگر است. پس اگر تغییر و تحول و اصطکاک در میان موجودات برقرار نباشد، فیض مستمر جاری نخواهد شد؛ به‌ویژه نفوس ناطقهٔ قلیلی امکان تحقق خواهد یافت و بلکه حیات در عالم عناصر تعطیل می‌شود و آنچه از موجودات که امکان فعلیت دارند، در کتم عدم باقی خواهند ماند (سهروردی، ۱۳۸۰، ج۱، ص۴۶۴ـ۴۶۷).

سهروردی در تحلیل مصادیق شر می‌گوید که شر از مقولهٔ وجود نبوده، ذاتیتی برای آن نیست و معنای انتزاعی شر را همان نبود یک امر یا فقدان کمال برای آن می‌شمارد. شیخ اشراق وجود فی‌نفسه اشیا را خیر

محض می‌داند و در مورد شر لغیره که عامل فقدان یا ضرر و زیان از ناحیهٔ برخی موجودات می‌شود، می‌افزاید: اگر این موجودات ـ که فی‌نفسه خیر محض‌اند ـ باعث اضرار به غیر و نابود کردن چیزی نمی‌شدند، هیچ‌گاه اطلاق شر به آنها نمی‌شد (سهروردی، ۱۳۸۰، ج۴، ص۲۳۴). او سپس با تقسیم‌بندی دربارهٔ وجود و کارکرد اشیا در هستی معتقد است که فعلیت نبخشیدن پدیدگانی که امکان فعلیت و تحقق دارند و متضمن خیر کثیر و شر قلیل‌اند، خود شری عظیم است و اساساً پرسش دربارهٔ اینکه چرا عالم کون و فساد به‌گونه‌ای تحقق پیدا نکرد که عاری از شر و فساد باشد، سؤالی فاسد است. به‌نظر شیخ اشراق، اگر کسی بگوید که این قسم را خداوند چرا چنان نیافرید که شری در او نباشد، این سؤال او فاسد است و چنان است که کسی گوید: «آب چرا غیر آب نشد و آتش غیر آتش»؛ و اگر همه چیز خیر محض می‌بود، عالم ماده نیز مبدل به عالم عقول می‌شد و وجود عالمی کامل‌تر از آنچه اکنون حاصل است، امکان نداشت (سهروردی، ۱۳۸۰، ج۳، ص۶۲ـ۶۳).

### ۳ـ۱. مقایسهٔ آرای مکتب مشاء و مکتب اشراق در بحث حکمت الهی

هر یک از دو نظریهٔ مکتب مشاء و اشراق در تبیین حکمت باری و نسبت آن با موجودات، دارای موضع ضعف و قوت‌اند. تبیین حکمت پروردگار از نگاه مکتب اشراق دچار این ضعف اساسی شد که شمول حکمت پروردگار محدود به علم مع المعلوم و الایجاد شد و از حوزهٔ علم قبل المعلوم ـ که در حد علم اجمالی ذات به اشیاست و آن هم بر اساس قاعدهٔ استلزام علم به علت و معلول است ـ بازماند؛ اما همین اندازه از شمول و احاطهٔ علمی پروردگار، حضوری و تفصیلی شد. در مقابل، مکتب مشاء از عهدهٔ تبیین حکمت الهی در مرحلهٔ قبل المعلوم و مع المعلوم فراز آمد؛ اما در این مکتب، علم خداوند عین ذات معلومات نشد؛ بلکه غیرحضوری و به‌واسطهٔ صور علمیه صورت پذیرفت. فاعلیت خداوند، طبق عقیدهٔ مشائیان بالعنایه و بر مبنای نظر اشراقیون بالرضا شد.

## ۲. دیدگاه صدرالمتألهین دربارهٔ حکمت خداوند

بنیان‌گذار حکمت متعالیه را می‌توان نخستین فیلسوف مسلمانی برشمرد که در چهارچوب ایضاح سینوی، تبیینی عمیق و درخور از حکمت باری به‌دست داده است. در آرای او، در پاره‌ای موارد می‌توان تفکیک میان مفهوم حکمت و مفهوم عنایت را کاوید؛ حال آنکه در آثار و آرای فیلسوفان پیش از صدرا، این دو عدیل یکدیگرند و مفهوم حکمت و عنایت، تداعیگر سرشت و حوزهٔ معنایی مشترک بوده است؛ هرچند نگارنده در تحقیقی که صورت می‌دهد، استنتاج می‌کند که رأی صدرا دربارهٔ عنایت الهی قابل هضم و اضمحلال در مفهوم حکمت الهی است. صدرا در چگونگی تجلی و تعین حکمت باری، با طرح و ترسیم نظریهٔ «بسیط الحقیقهٔ کل الاشیاء» و «علم اجمالی در عین کشف تفصیلی»، هم ضعف‌های نظریهٔ حکمت مشاء و اشراق را فروپوشاند و هم به این مبحث ارتقا بخشید. اکنون آرای تفصیلی ملاصدرا را از دیده می‌گذرانیم.

### ۱ـ۲. تعریف صدرا از حکمت

حکمت از منظر صدرا عبارت است از والاترین دانش‌ها و مستحکم‌ترین افعال، و واجب‌الوجود علم ذاتی به جمیع اشیا با علل و اسبابشان دارد و نظام هستی، تام و تمام، برآمده از قدرت بی‌پایان اوست؛ پس او حکیم علی‌الاطلاق است (ملاصدرا، ۱۴۲۸ق، ج۶، ص۳۱۱).

مفهوم حکمت از منظر صدرا آن علم برتر و والاتر به جمیع معلومات و پدیدگان است، که متضمن مستحکم‌ترین فعل و سخته‌ترین کنش دربارهٔ همهٔ مصنوعات باشد. دانش برتر به تمام پدیدگان و کنش اعلی در ایجاد و تدبیر مصنوعات، از عناصر قوام‌بخش مفهوم حکمت از منظر ملاصدراست. وی در بیانی دیگر، این حقیقت را بیشتر می‌شکافد و می‌نگارد: «أن الحکمة تطلق علی أمرین: احدهما العلم التصوری بتحقق ماهیة الاشیاء والتصدیق بها بالیقین المحض المتحقق. الثانی، الفعل المحکم بأن یکون نظماً جامعاً لکل مایحتاج الیه من کمال مرتبته» (ملاصدرا، ۱۳۸۰، ص۲۴۵ـ۲۴۶).

حکمت بر دو بنیان استوار است:

اول: آگاهی بر چگونگی تحقق هویت اشیا؛ به‌گونه‌ای‌که بر این آگاهی صحه نهاده شود، با یقین محض خالص متحقق. در این بنیان، حکمت با عالی‌ترین آگاهیِ ممکن و در واقع یک علم تمام‌عیار، مقرون است.

دوم: فعلی چنان استوار و محکم که حائز یک سامان و نظام جامع کامل باشد؛ به‌گونه‌ای‌که هر پدیده‌ای به هر آنچه در رسیدن به کمال خود بدان محتاج است، دسترسی داشته باشد.

### ۲ـ۲. حکمت باری از منظر صدرا

ملاصدرا سپس واجب‌الوجود را مظهر تمام‌عیار این دانش و کنش برمی‌شمرد که با علم ذاتی‌اش، به همهٔ اشیا و علل و اسباب آنها آگاهی دارد؛ و سامان اتم و اکمل هستی را برپا می‌سازد؛ البته آن هم به‌سبب ویژگی ذاتی وجودی خود. صدرالمتألهین البته برای روشن شدن هرچه افزون‌تر حکمت باری، بر این نکته هم پای می‌فشرد که آنچه سبب وجود اشیا و ارادهٔ ایجاد آنها شده، فقط و فقط ذات و حکمت باری است، نه هیچ امر دیگری، مانند اینکه واجب در ایجاد خود، منظور و هدفی همانند شیء سافل و در کل، هدفی غیر حاصل جز ذات داشته باشد. این امر از نگاه او منتفی است.

ملاصدرا آن‌گاه فراز آخر مطلب پیشین (اینکه واجب در ایجاد اشیا و تدبیر آنان هدفی جز ذات ندارد و شیء سافل مقصد او واقع نمی‌شود) را همان عنایت واجب‌الوجود می‌داند و به‌گونه‌ای بر تفکیک میان مفهوم «عنایت» و «حکمت» صحه می‌گذارد؛ گواینکه عنایت نیز یکی از عناصری می‌تواند بود که نوری افزون‌تر بر ایضاح مفهوم حکمت الهی بیفکند (ملاصدرا، ۱۴۲۸ق، ج۶، ص۳۱۱)؛ اما تبیین ملاصدرا از حکمت باری پشتوانه‌ها در پشت دارد و یکی از آنها مفهوم «هدایت» است. طبق نظریهٔ هدایت، واجب‌الوجود به یک شیء، علاوه بر اصل افاضهٔ

وجودش، آنچه سبب کمال و ارتقای وجودی‌اش می‌شود، اعطا می‌کند. وی دراین‌باره با تمسک به آیه‌ای از قرآن بیان می‌کند: «والیه الإشارة فی القرآن بقوله تعالی: )رَبُّنَا الَّذی أَعْطی کُلَّ شَیْءٍ خَلْقَهُ ثُمَّ هَدی(. فالخلق هو اعطاء الکمال الاول والهدایة هی إفادة الکمال الثانی» (ملاصدرا، ۱۴۲۸ق، ج۶، ص۳۱۱).

صدرالمتألهین در تبیین دیگری از حکمت خداوند، به وجه فعلی صفت حکیمیت باری صبغهٔ بیشتری می‌بخشد و حکمت خدا را همان ایجاد موجودات بر برترین نحو ممکن می‌داند؛ هرچند با تبیین قبلی‌اش تفاوت چندانی دیده نمی‌شود، جز یک مقولهٔ لطیف و عالی که بیان آن در پی خواهد آمد: «...فحکمته تعالی التی هی الایجاد الموجودات علی أحکم الوجوه وأصلحها انّما تنتظم بالعشق الساری...» (ملاصدرا، ۱۳۸۰، ص۲۴۵ـ۲۴۶).

صدرالمتألهین در فراز پایانی این کلام، به حقیقتی عالی و لطیف اشاره می‌کند و انتظام و ساختمندی حکمت باری را که باعث رسوخ و تحقق بی‌عیب و نقص این صفت دلپذیر در متن هستی می‌شود، بیان می‌کند. طبق این بیان، خداوند در نهاد هر موجودی «عشقی» و «شوقی» به ودیعه نهاده است تا با آن «شوق» کمال ممکن را تحصیل و با آن «عشق» کمال حاصل‌شده را حفظ کند.

«عشق» همان شعور به کمال است؛ اما «شوق» از دو امر تشکیل شده: لذتی که منبعث از ادراک و نیل به مشتاق‌الیه است؛ و رنجی که منبعث از ادراک فقدان کمال خویش می‌باشد. پس هر موجودی با جاذبهٔ سحرآمیز عشق در وصول به مطلوب خویش بی‌قرار و ساعی است (ملاصدرا، ۱۳۸۰، ص۲۴۵ـ۲۴۶).

**۳ـ۲. تبیین جامع صدرا از حکمت خداوند**

این بیان ملاصدرا از حکمت باری را می‌توان کامل‌ترین بیانش برشمرد؛ هرچند واضح و مبرهن است که او این بیان را وامدار ابن‌سیناست. در این بیان، صبغهٔ فعلی بودن حکمت خداوند غلبه دارد و حتی ملاصدرا بدان تصریح می‌کند (ملاصدرا، ۱۳۶۲، ص۲۷۵).

ملاصدرا حکمت خدا را عبارت می‌داند از اینکه او به نظام خیر در متن پیدایی، با کامل‌ترین و عالی‌ترین دانش آگاه است و آن را با مستحکم‌ترین فعل ممکن صورتگری می‌کند؛ به این ترتیب که غایتمندی را در ذات هر فعل و پدیده‌ای به ودیعه می‌نهد، بدون آنکه در این غایتمندی و انداموارِی اشیا کوچک‌ترین آفت و خلل و عطلتی راه یابد؛ تا اینکه این سیر شتابان غایتمندی درمی‌رسد به غایةالغایات، که ورای او دیگر غایتی نیست (ملاصدرا، ۱۳۶۲، ص۲۷۵). اینکه صدرالمتألهین از علم خداوند به «یعلم... باتمّ علم» تعبیر می‌کند، در واقع اشاره به تمایز دیدگاه خود با مسلک مشائیان و اشراقیان است که به‌تفصیل به آن خواهیم پرداخت. نکتهٔ قابل ذکر آنکه در بیانات مختلف صدرا دربارهٔ حکمت پروردگار، قاعدهٔ «العالی لایلتفت إلی السافل» آماج توجه او قرار گرفته و جزء لاینفک تحلیل ایشان است.

### ۴ـ۲. عنایت الهی از نظرگاه صدرالمتألهین

#### ۱ـ۴ـ۲. دیدگاه اول

صدرالمتألهین دربارهٔ عنایت الهی دیدگاه‌های گوناگونی ارائه کرده است که در برخی موارد مفهوم «عنایت» از مفهوم «حکمت» زاویه می‌گیرد. در یک دیدگاه، وی پس از تعریف مفهومی حکمت و بیان علم افضل واجب‌الوجود، بیان می‌کند که همین علم افضل سبب فعلیت اشیا و ارادهٔ ایجاد آنها می‌شود، بدون آنکه واجب‌الوجود در این ایجادگری مقصود و غایتی جز ذات خویش داشته باشد؛ یعنی در ایجاد خویش، شیء سافل یا غرض حاصل به غیر ذات، مقصود نیست و غرض، تنها متعلق به ذات است. آن‌گاه او همین را «عنایت» می‌نامد: «قد علمت أن هذا العلم بعینه سبب وجود الاشیاء وإرادة ایجادها من غیر أن یکون المنظور الیه فی الایجاد شیء سافل وغرض غیر حاصل فی ذات الفاعل فهذا هی العنایة» (ملاصدرا، ۱۴۲۸ق، ج۶، ص۳۱۱، پاورقی).

پیداست که در تبیین ملاصدرا از عنایت الهی، مبحث غایتمندی در فعل واجب‌الوجود خودنمایی می‌کند و محور این مبحث نیز قاعدهٔ «العالی» است. در واقع در این بحث، ملاصدرا بین مفهوم حکمت و عنایت تمایز قائل می‌شود و مفهوم «عنایت» مکمل بحث «حکمت» است. در حکمت بالغهٔ الهی به چگونگی پیدایی موجودات و تدبیر آنها پرداخته می‌شود؛ اما در عنایت، از غایت فعل واجب و چرایی صدور و نه چگونگی صدور سخن به‌میان می‌آید. مرحوم علامه طباطبائی نیز به‌تبعیت از رأی صدرا، عنایت پروردگار را چنین تشریع می‌کند: «العلم العنایی هو علم الفاعل بغایة فعله فالمعتمد فی اثبات علمه تعالی علی وجوب تقرر الغایة لکل فعل عند فاعله وکون غایته تعالی فی افعاله هی ذاته» (ملاصدرا، ۱۴۲۸ق، ج۶، ص۲۴۷، پاورقی).

علامه علم عنایی را همان علم فاعل به غایت فعلش معرفی می‌کند و برای اثبات علم عنایی واجب معتقد است که باید به وجوب استقرار غایت هر فعل نزد فاعل آن تمسک جست و غایت واجب در افعالش ذات مقدسش است.

#### ۲ـ۴ـ۲. دیدگاه دوم

«العنایة وهی العلم بالاشیاء الذی هو عین ذاته المقدسة وهو العقل البسیط لاتفصیل فیه ولا إجمال فوقه والعنایة علم تفصیلی متکثر...» (ملاصدرا، ۱۳۸۷، ص۴۵ـ۴۶). در این دیدگاه، ملاصدرا عنایت را همان علم پروردگار به اشیا، که عین ذات اوست، می‌شمارد؛ علمی بسیط که هیچ گونه کثرتی در ساحت آن راه نمی‌یابد و در نهایتِ بساطت است. این نظریه به‌صراحت در برابر نظریهٔ حکمای اشراقی که علم خدا به اشیا را عین اشیا می‌دانستند و نیز در مقابل نظریهٔ حکیمان مشائی که علم واجب را از طریق صور ارتسامی پنداشته بودند، قرار دارد. صدرا علم خدا به اشیا را عین ذات می‌داند، نه عین اشیا و نه به‌واسطهٔ صور ارتسامی. دراین‌باره در نظریهٔ «علم اجمالی در عین کشف تفصیلی» ملاصدرا، مطالبی را فشرده مطرح خواهیم کرد. صدرالمتألهین آیهٔ «وَعِنْدَهُ مَفاتِحُ الْغَیْبِ» (انعام: ۵۹) را مؤیدی بر این رأی می‌داند.

### ۳ـ۴ـ۲. دیدگاه سوم

«عنایت» در این تعریف ملاصدرا، هم‌وزن مفهوم «حکمت» است و تداعیگر تبیین شیخ‌الرئیس از حکمت باری است که در آن از سه عنصر علم، سببیت و رضایت به‌عنوان ارکان معانی نهفته در مفهوم حکمت باری یاد می‌کند:

> **فإذن یجب أن یعلم أن العنایة کما مرَّ هی کون الأول تعالی عالما لذاته بما علیه الوجود فی النظام الأتم والخیر الاعظم وعلة لذاته للخیر والکمال بحسب اقصی ما یمکن وراضیاً به علی النحو المذکور وهذه المعانی الثلاثة التی یجمعها معنی العنایة من العلم والعلیّة والرضا کلها عین ذاته بمعنی أن ذاته عین العلم بنظام الخیر وعین السبب التام له وعین الرضا به... (ملاصدرا، ۱۴۲۸ق، ج۷، ص۵۷ـ۵۹)**

در این تبیین، ملاصدرا حکمت پروردگار را از جهتی صفت ذاتی به‌حساب می‌آورد. در فرازی هم که بیان می‌کند: «کون الاول تعالی عالماً لذاته بما علیه الوجود فی النظام الاتم...»، علم ذاتی پروردگار به نظام اتم و خیر اعظم، از مفاهیم و عناصر مندرج در مفهوم حکمت باری شمرده می‌شود. دراین‌باره تفسیر و تحلیل علامه طباطبائی در شرح رأی ملاصدرا می‌تواند سودمند باشد. به‌عقیدهٔ مرحوم علامه، علم ذاتی پروردگار به نظام اتم و خیر اعظم ملائم با ذات است، که در واقع تعبیر دیگری از رضایت الهی به این علم ذاتی است؛ همان‌گونه‌که فعل پروردگار و ایجاد یک سامان مستحکم در هستی، ملائم ذات اوست. پس هم علم او به نظام خیر ملائم ذاتش است و هم فعلش. آنجا که فعل پروردگار ملائم ذاتش است، اگر همین ملائمت یادشده را به ذات و حیثیت ذاتی رب‌الارباب ارجاع دهیم، در واقع ذات پروردگار اقتضای این ملائمت را داشته است، که بازگشت به صفت ذاتی دارد؛ در عین اینکه صبغهٔ فعلی هم دارد. علامه در تعلیقه بر اسفار بیان می‌کند:

> **أن العنایة بحسب طبع معناه من صفات الفعل فانّ ملائمة فعله له من الصفات المنتزعة من مقام الفعل لکن بارجاع الملائمة المذکورة الی حیثیة ذاتیة تعود من صفات الذات کما نقول: هی کون الذات عالمة بالاشیاء وسبباً لها بحیث یلائمها مسبباته (ملاصدرا، ۱۴۲۸ق، ج۷، ص۵۸ـ۵۹).**

حال با دقت در سه بیانی که صدرالمتألهین از عنایت الهی عرضه کرد، مشخص می‌شود که هرچند ملاصدرا در نظریهٔ اول بر غایتمندی و در نظریهٔ دوم بر علم ذاتی پروردگار به‌عنوان مفاهیم نهفته در بستر مفهومی حکمت باری تأکید می‌کند، اما می‌توان استنتاج کرد که دیدگاه سوم ایشان از عنایت ـ که معادل حکمت گرفته شد ـ ناظر به دو نظر اول و حاوی آنهاست و می‌توان یک روح به این سه بیان بخشید؛ به این نحو که غایتمندی افعال صادریافته از باری، توضیح و تأکیدی افزون‌تر از مقولهٔ سببیت اوست و به مبحث غایت در فاعلیت می‌پردازد؛ یعنی اینکه در مقولهٔ علیت و سببیتِ فعل باری، طرح بحث غایت در فعل و پاسخ به آن، امری طبیعی می‌نماید؛ اما دربارهٔ دیدگاه دوم ایشان که علم ذاتی پروردگار را همان عنایت برشمرد، مسئله کاملاً روشن است؛ زیرا در دیدگاه سوم، یکی از عناصر مندرج در آن، همین علم ذاتی بود. با این تفاصیل به‌نظر می‌رسد، می‌توان نتیجه

گرفت که از منظر صدرالمتألهین، مفهوم «عنایت» مفهومی همسان با «حکمت» پروردگار دارد و آن تمایزی که ابتدائاً به‌نظر می‌آمد ملاصدرا بین حکمت و عنایت قائل باشد، رنگ می‌بازد و از موضوعیت می‌افتد.

**۵ـ۲. رابطهٔ قضا، قدر و قدرت الهی با حکمت خداوند**

یکی از بحث‌های بدیعی که ملاصدرا دربارهٔ حکمت الهی مطرح کرده، تشخص دقیق مفهوم حکمت و مرز آن با قضا و قدر و قدرت الهی است. به‌راستی اختلاف مفهومی حکمت و عنایت با سه عنصر یادشده چه می‌تواند باشد؟ ابتدا از قضا و قدر الهی می‌آغازیم. صدرالمتألهین در تعریف قضا بیان می‌کند: «فالقضاء عبارة عن وجود جمیع الموجودات بحقائها الکلیة وصورها العقلیه فی العالم العقلی مجملة ومجتمع علی سبیل الابداع (ملاصدرا، ۱۳۸۵، ص۴۸)؛ قضا عبارت است از وجود صورت عقلی جمیع موجودات با حقایق کلی‌شان در عالم عقل (قلم)؛ درحالی‌که وجودی بسیط و مجمل دارند؛ آن هم به‌نحو ابداع از ناحیهٔ باری تعالی».

طبق نظر مرحوم علامه طباطبائی، «قضا» عبارت است از وجوبی که موجودات امکانی از جهت انتسابشان با علت تامه پیدا می‌کنند و به دو قسم ذاتی و فعلی منقسم می‌شود. قضای ذاتی (علمی)، علم تفصیلی و ذاتی خداوند به موجودات به‌نحو اعلی و اشرف است و قضای فعلی همان وجود عینی موجودات ممکن در دار هستی است (طباطبائی، ۱۴۲۸ق، ص۲۹۳)

بر این اساس، تعریف صدرالمتألهین از قضا فقط شامل قضای ذاتی می‌شود. ملاصدرا در تعریف «قدر» نیز بر آن است که «قدر» ثبوت جمیع موجودات در عالم انفس (لوح محفوظ) بر وجه جزئی، و مطابق با پدیدگان دار وجود است که به‌اعتبار نظام اسباب و مسببات (علل ناقصه) واجب و متعین می‌شوند، در اوقاتی معین (ملاصدرا، ۱۳۸۰، ص۲۲۴)

طبق آنچه گفته شد، ملاصدرا برای هر یک از «قضا» و «قدر» محل و مکانتی قائل است. محل قضای الهی، «قلم» است؛ عالمی عقلی، بسیط، مجمل و متمرکز و بی‌زمان، که فعل خداوند در آن به‌نحو ابداعی است؛ اما محل قدر، «لوح محفوظ» است و در عالم انفس جریان دارد و با علل ناقصه در هم تنیده است؛ درحالی‌که «حکمت» الهی همان علم ذاتی پروردگار به اشیاست، که عین ذات است و اساساً محلی ندارد. این علم ذاتی، از وجودی تام و فوق‌التمام ـ که خیر محض است ـ متحقق می‌شود و هر آنچه معلوم این علم واقع شود، خیر و بر برترین صورت ممکن خواهد بود؛ و هرگاه به‌عنوان یک مجموعه نگریسته شود، نظامی احسن و اکمل دیده خواهد شد. بر این مبنا، صدرالمتألهین حکمت الهی را شامل و ناظر بر قضا و قدر می‌داند؛ همان‌طورکه قضا را شامل قدر می‌داند و قدر را شامل آنچه در متن هستی تحقق دارد (ملاصدرا، ۱۳۸۰، ص۲۲۴).

**۶ـ۲. رابطهٔ حکمت الهی با قدرت الهی**

فیلسوفان در تعریف قدرت گفته‌اند: فاعل ذاتاً به‌گونه‌ای است که اگر خواست، انجام دهد و اگر نخواست، ترک گوید (ملاصدرا، ۱۴۲۸ق، ج۶، ص۲۶۱). ملاصدرا صفت قدرت را در غیر واجب‌الوجود برآیند علم و اراده می‌داند

(ملاصدرا، ۱۳۸۰، ص۲۳۰)؛ اما قدرت الهی را چنین برمی‌شمرد:

**واما الواجب فلکونه فی ذاته تاما وفوق التمام فبذاته البسیطة الحقة یفعل لابمشیئة زائدة ولا بهمّة عارضة لازمة او مفارقة فهو بمشیئة وعلمه ورضاه وحکمته التی عین ذاته یفیض الخیر ویجود النظام ویصنع الحکمة وهذا اتم انحاء القدرة (ملاصدرا، ۱۴۲۸ق، ج۸، ص۲۶۳).**

ملاصدرا قدرت پروردگار را برخاسته از مشیت و علم و حکمت و رضایت او می‌داند که جملگی عین ذات مقدس اوست. ایشان در فرازی دیگر می‌نگارد:

**هی [القدرة] کون ذاته تعالی بذاته بحیث یصدر عنه الموجودات لأجل علمه بنظام الخیر فاذا نسب الیه الممکنات من حیث انها صادرة عن علمه کان علمه بهذا الاعتبار قدرة واذا نسب إلیه من حیث ان علمه کافٍ فی صدورها کان علمه بهذا الاعتبار ارادة (ملاصدرا، ۱۳۸۰، ص۲۳۰).**

علم و قدرت و اراده از صفات ذاتی پروردگار و عین ذات‌اند و تفاوت آنها در حیثیات گوناگون آنهاست؛ مثلاً تجلی قدرت پروردگار، در مرحلهٔ صدور فعل از ناحیهٔ رب‌الارباب است که عین علم اوست و تجلی ارادهٔ پروردگار در احاطه و اشراف وجودی خداوند بر موجودات، چه قبل از وجود، چه حین وجود و چه بعد وجود (بسیطهٔ الحقیقهٔ کل الاشیاء) است که عین قدرت و ارادهٔ اوست.

نکته‌ای که در اینجا باید طرح کرد، این است که صدرالمتألهین نیز بر خیریت وجود و نظام خیر و نظام احسن هستی در تبیین حکمت باری پای فشرده. وی در بیان حکمت باری، همچنین از قاعدهٔ امکان اشرف سهروردی، که در بخش بررسی آرای او بدان پرداخته شد، استفاده کرده است. می‌ماند دو گزارهٔ اساسی از بیانات مرتبط صدرالمتألهین با حکمت الهی: نخست نظریهٔ او در باب چگونگی جریان حکمت پروردگار در پهنهٔ وجود؛ دودیگر بحث شرور و نسبت آن با حکمت پروردگار.

چنان‌که پیش‌تر ذکر شد، صدرالمتألهین در تعریف و تبیین مفهومی حکمت و عنایت الهی تقریباً همانی را مطرح کرده و بدان عقیده‌مند شده است که ابن‌سینا. وی حتی در مقولهٔ نظام احسن هستی و خیریت ذاتی وجود و نوع تفسیر از مفهوم خیر نیز بسیار مقتبس از آرای شیخ‌الرئیس است. همچنین قبلاً گفته آمد که در مبحث علم و فاعلیت الهی، حکیمان مشاء قائل به علم عنایی و فاعلیت بالعنایهٔ پروردگار شدند و حکیمان اشراقی قائل به علم حضوری و فاعلیت بالرضای پروردگار.

در هر یک از بیانات دو مسلک نام‌برده دربارهٔ علم و فاعلیت الهی، ضعف‌هایی وجود داشت که بیان شد. قلمرو علم خداوند در مسلک مشائی، هرچند دامن‌گستر بود، به صور مرتسمهٔ زاید بر ذات و به‌تبع آن، علم غیرحضوری پروردگار به اشیا مبتلا شد؛ و در حکمت اشراق نیز دامنهٔ علم حضوری پروردگار، به مرحلهٔ حین المعلوم و الایجاد محدود گشت و از مرحلهٔ قبل المعلوم ناتوان ماند.

### ۲ـ۷. قاعدهٔ بسیط الحقیقة کل الاشیاء

در این میان، صدرالمتألهین با بسط قاعدهٔ «بسیط الحقیقة کل الاشیاء» و تسرّی آن به ساحت علم الهی، به تبیینی درخور از حکمت پروردگار نایل آمد و علم پروردگار، در عین اینکه دامن‌گستر و شامل تمام مراحل قبل و حین و بعد از وجود گشت، دانشی شد حضوری؛ آن هم عین ذات و نه عین اشیا؛ و در همان حال، بساطت محض و صرف یافت؛ بدون آنکه کوچک‌ترین ذره و ذروه‌ای از ساحت علم ربانی‌اش بگریزد. پس علم او اجمالی (بسیط) است، در عین کشف تفصیلی. در بساطت محض علم پروردگار به اشیا، که عین ذات اوست، ذکر این نکته ضروری می‌نماید که معلومیت اشیا و حضور آنها در ذات، به‌معنای حضور با حفظ تشخص نیست. به‌عبارت‌دیگر، حمل کل‌الاشیاء بر ذات، از نوع شایع نیست تا موجب تکثر در ذات شود؛ بلکه از نوع حمل حقیقت و رقیقت است. صدرالمتألهین می‌نگارد: «أن واجب الوجود فردانی الذات تام الحقیقة لایخرج من حقیقته شیء من الاشیاء. إعلم أن واجب‌الوجود بسیط الحقیقة غایة البساطة... فهو کل الاشیاء فواجب الوجود کل الاشیاء لا یخرج عنه شیء من الاشیاء (ملاصدرا، ۱۴۲۸ق، ج۱، ص۲۰۲).

واجب‌الوجود چون دارای صرافت ذات و بساطت صرف و نهایی است، در مقام ذات نمی‌توان آنچه از کمالات مختلف مفروض می‌شود، از او سلب کرد؛ که اگر مرتبه‌ای از کمال وجودی تعریف شود که در واجب به‌نحو اتم و اعلی وجود نداشته باشد و حقیقت آن ذات مقدس فاقدش باشد، ذات مقدسش مصداق سلب آن کمال، و در نتیجه مرکب از فقدان و وجدان می‌شود، که به‌نوبهٔ‌خود حاکی از نقص و محدودیت وجودی و ذاتی است؛ درحالی‌که «بسیط الحقیقة کل الاشیاء الوجودیة علماً وقدرة وکمالاً وسعة».

صدرالمتألهین در تبیینی دیگر، این قاعده را بیشتر می‌شکافد و می‌گوید: «فکل بسیط الحقیقة لابد وأن یکون کل الموجودات علی ترتیب ونظام سببی ومسببی آت من الاشرف فالاشرف الی الخس فالأخس حتی لاینثلم وحدته فالایجاد وافاضته الحق وجوده علی الاعیان ووجوده لیس سوی ذاته» (ملاصدرا، ۱۳۶۲، ص۳۳۵). طبق این قاعده، چون علم واجب به ذات خویش عین ذات است و ذات نیز کل‌الاشیاست، پس علم او به ذات، عین علم به کل اشیاست. از طرفی، چون ذات واجب مقدم بر جمیع اشیاست و علمش عین ذاتش است، پس علم به ذات، مقدم بر جمیع اشیاست؛ و چون همین علم به ذات، عین علم به جمیع اشیاست، پس علم به جمیع اشیا، مقدم بر اشیا خواهد بود. بنابراین ثابت می‌شود که علم به جمیع اشیا قبل از وجود آنها، در مرتبهٔ ذات حاصل است.

### ۲ـ۸. علم اجمالی در عین کشف تفصیلی

حال زمان آن فرارسیده است که به بیان نظریهٔ علم اجمالی در عین کشف تفصیلی ملاصدرا بپردازیم. ایشان بیان می‌کند: همان‌گونه‌که وجود حقیقتی دارد و حقیقت وجود، حقیقت واحدی است و در عین وحدتش شامل و فراگیر است

(مع وحدتها یتعلق بکل شیء)، درست به همین ترتیب، علم نیز چنین حقیقتی دارد؛ یعنی علم واجب‌الوجود نیز ناگزیر باید حقیقت علم باشد و حقیقت علم نیز واحد و درعین‌حال عام و پردامنه است (ومع وحدتها علم بکل شیء).

اگر شیئی از اشیا فرض شود که علم واجب به آن تعلق نگیرد، آن‌گاه علم واجب، صِرف علم و حقیقت علم نخواهد بود؛ بلکه علم به وجهی و جهل به وجهی دیگر است؛ درحالی‌که صرف حقیقت علم، ممزوج با امری نیست؛ پس علم خداوند که عبارت است از حضور ذاتش، مشوب به غیبت شیئی از اشیاء نیست؛ پس علم و حضور ذاتش حضور کل اشیاست (ملاصدرا، ۱۳۶۳، ص۶ـ۵۰).

### ۹ـ۲. جستاری در مفهوم خیر و شر از نگاه ملاصدرا

پیش از پرداختن به مبحث شرور، ناگزیر از تبیین مکانت مفهوم خیر از منظر ملاصدراییم. وی ایضاح مفهوم خیریت وجود را منوط به گفتارهایی دربارهٔ اصل وجود می‌داند. بر این اساس می‌فرماید: مفهوم وجود که از پیداترین بدیهیات به‌شمار می‌آید، مصداق و حقیقت ذاتی همهٔ اعیان و پدیدگان محسوب می‌شود؛ به‌گونه‌ای‌که حقیقت و هویت وجود چیزی، جز نفس تحقق و تحصل نیست. بر این اساس، آنچه واقع شده، وجود است و آنچه واقع می‌شود، به‌واسطهٔ وجود. پس آنانی که مفهوم وجود را مصدری می‌پندارند، دچار اشتباه‌اند و نمی‌توانند مدعی خیریت محض وجود شوند؛ زیرا مفهوم خیر، چیزی جز آنچه برگزیدهٔ عقلاست، نیست؛ اینکه اشیا به‌سوی آن مشتاق‌اند و موجودات طالب آن‌اند و هرگونه اراده و سرشت و جبلتی دایرمدار وجود آن است. پس مطلوب اشیا هیچ‌گاه مفهوم مصدری واقع نمی‌گردد و مفهوم ذهنی و معقول ثانی قبله‌گاه آنها نمی‌شود. وقتی روشن شد که وجود هر شیء نحوهٔ سلوک و ظهور او با افاضهٔ نور وجود از ناحیهٔ قیّوم قاهر است، ناگزیر مرجع خیر، چیزی جز وجود نخواهد شد؛ حال، چه این وجود، عاری از شوایب شریه‌ای باشد که ناشی از قصور و نقصان وجودی در شیء یا اساساً ناشی از فقدان و امتناع وجودند یا اینکه مبتلا به شوایب شریه شود. در هر صورت، شر امری عدمی است؛ عدم ذات یا عدم کمال ذات یا عدم صفاتی از صفات کمالی وجودی (ملاصدرا، ۱۴۲۸ق، ج۱، ص۲۳۸).

صدرالمتألهین به‌صورت کلی شرور را بر دو قسم می‌داند:

اول: در این قسم، «شر» دامان همهٔ ماسوا را می‌گیرد؛ زیرا همگان دچار امکان ذاتی و فقر و نقص ذاتی‌اند: «فکل ما سواه لا یخلوا من شوب نقص وفقر فلم یکن شیء من المعلولات خیراً محضاً من کل جهة بل فیه شوب شریه بقدر نقصان درجته عن درجة الخیر المطلق» (ملاصدرا، ۱۴۲۸ق، ج۷، ص۵۹).

دوم: شر مصطلح، که از نظرگاه ملاصدرا عبارت است از فقدان یک شیء یا فقدان کمالی از کمالاتی که شیء لایق و قابل آن است (ملاصدرا، ۱۴۲۸ق، ج۷، ص۶۰). ملاصدرا سپس برخی از امور وجودی را که شر خوانده می‌شوند، «شر بالعرض» می‌نامد و در قالب یک گفتار اخلاقی ـ فلسفی بیان می‌کند که آنچه از خلق و خوی مذموم

در نهاد آدمی است که مانع وصول او به کمالاتش است، از قبیل بخل، جبن، اسراف و نیز افعال ناپسندی چون قتل، ظلم، سرقت و...، اصل وجود اینها هیچ یک فی‌نفسه شر محسوب نمی‌شوند؛ بلکه ـ در صورت مدیریت صحیح تمایلات نفسانی ـ خیرات وجودی و کمالات قوای نوعی‌اند؛ اما انتزاع شر از این امور، بدین خاطر است که این قوا تحت تدبیر قوای عالیه و شریفه، که مسیر هدایت انسان را می‌نمایانند، نیستند (ملاصدرا، ۱۴۲۸ق، ج۷، ص۶۲).

درعین‌حال، ملاصدرا آنچه از شرور در متن هستی رخ می‌دهد، ناشی از نحوهٔ وجود ذاتی ماده و عالم مادی می‌داند که ذاتاً قبول فساد، انقسام، تکثر، اضداد، تجدد و صورت‌های گوناگون می‌نماید و بیان می‌کند: «فکلما هو اکثر براءةً من المادة فهو اقلّ شرا ووبالاً» (ملاصدرا، ۱۴۲۸ق، ج۷، ص۶۷). وی سپس با تقسیم عقلانی موجودات ممکن از حیث خیر و شر، ترک دنیایی را که در آن خیر کثیر و شر قلیل هست، شر کثیر می‌داند و اینکه ذات باری تعالی که خیر و خیرخواه محض است، به ترک خیر کثیر رضایت دهد، درست نمی‌داند؛ زیرا عدم موجودی که عقلاً وجودش ممکن است، خود شر بوده و صدور شر از باری محال است (ملاصدرا، ۱۴۲۸ق، ج۷، ص۶۷ـ۶۹).

## نتیجه‌گیری

چنان که مشروحاً بیان شد، در حوزهٔ تبیین مفهومی حکمت باری، ابن‌سینا اولین و شاید آخرین فیلسوفی است که به آن پرداخت و فیلسوفان پس از وی در تبیین حکمت واجب، وامدار اویند و به شرح و تبیین عناصری از آن می‌پردازند که ابن‌سینا مطرح کرده بود. ابن‌سینا مفاهیم مندرج ذیل چتر حکمت خداوند را به‌مدد نظریهٔ صور مرتسمه تشریح کرد که البته نقد فیلسوفانی همانند سهروردی و صدرالدین شیرازی را به‌دنبال داشت.

تبیین حکمت پروردگار از نگاه مکتب اشراق دچار این ضعف اساسی است که شمول حکمت پروردگار محدود به علم مع المعلوم و الایجاد است و از حوزهٔ علم قبل المعلوم ـ که در حد علم اجمالی ذات به اشیا، آن هم بر اساس قاعدهٔ استلزام علم به علت و معلول است ـ بازماند؛ اما همین اندازه از شمول و احاطهٔ علمی پروردگار، حضوری و تفصیلی شد. در مقابل، مکتب مشاء از عهدهٔ تبیین حکمت الهی در مرحلهٔ قبل المعلوم و مع المعلوم فراز آمد؛ اما در این مکتب، علم خداوند عین ذات معلومات نشد؛ بلکه غیرحضوری و به‌واسطهٔ صور علمیه صورت پذیرفت؛ اما ملاصدرا در چهارچوب ایضاح مفهومی ابن‌سینا، به‌خصوص در مبحث علم واجب، با طرح نظریهٔ علم اجمالی در عین کشف تفصیلی، که شامل علم قبل الایجاد و مع الایجاد و بعد الایجاد و از نوع علم حضوری شد، توانست این مبحث را ارتفاع بخشد.

پس از تبیین ابن‌سینا از حکمت پروردگار، انتظار این بود که از سوی فیلسوفان پس از او به این مبحث پردامنه و کاربردی، که قابلیت پاسخگویی به دیرپاترین دغدغه‌ها و پرسش‌های پرچالش را داراست، پرداخته می‌شد؛ اما متأسفانه باید اذعان کرد که این مبحث مکانت درخور خویش را نیافته و هنوز هم در همان چهارچوب

تبیین مفهومی ابن‌سینا از حکمت الهی متوقف مانده است. اگر مبحث عدل الهی ـ هرچند بجا و بحق ـ چنین فربه شده و کانون توجه فیلسوفان قرار گرفته است، باید توجه داشت که این مبحث، غالباً صبغهٔ فعلی دارد و مرحلهٔ پس از ایجاد و آفرینش را مورد تفطن قرار می‌دهد؛ درحالی‌که مبحث حکمت الهی دامنهٔ شامل و شایان‌تری دارد و مراحل قبل از ایجاد، حین ایجاد و پس از ایجاد را دربرمی‌گیرد.

به‌عقیدهٔ نگارنده، میزان و مناطی که می‌تواند ما را به تبیین جامع، استوار و پردامنه از حکیمیت خداوند رهنمون شود، این است که با پرسش‌ها و چالش‌های تاریخی از دیرباز تا کنون متناسب و متعارف باشد و حیرتی را که آدمی در اثر تفکر و پرداختن به آن دچار می‌شود، بزداید یا به‌تعبیر دیگر، حیرتِ از جنس جهل او به حیرتی عالمانه، محققانه، سازنده و فرح‌زا مبدل شود.

## منابع


اخوان‌الصفا (بی‌تا). *رسائل اخوان الصفا و خلّان الوفاء*. بیروت: نشر الدار الاسلامیه.

حاجی‌پور، جواد و موسوی، سیدمحمود (۱۳۹۰). حکمت خداوند از منظر ابن‌سینا. *پژوهش‌های فلسفی و کلامی*، ۱۳(۵۰)، ۴۹ـ۷۲.

حسن‌زاده آملی، حسن (۱۳۷۶). *الإلهیات من کتاب الشفاء*. قم: مرکز النشر التابع لمکتبة الأعلام الإسلامی.

سهروردی، شیخ‌شهاب‌الدین (۱۳۸۰). *مجموعه مصنفات*. تصحیح: هانری کربن. تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.

شهرزوری، شمس‌الدین محمد (۱۳۸۰). *شرح حکمة الاشراق*. تصحیح و تحقیق: حسین ضیایی تربتی. تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.

طباطبائی، سیمحمدحسین (۱۴۲۸ق). *نهایة الحکمه*. تحقیق: عباس‌علی زارعی. قم: مؤسسهٔ نشر اسلامی.

فارابی، ابونصر محمد (۱۴۰۸ق). *السیاسة المدنیة*. تحقیق: فوزی متری نجار. تهران: الزهراء.

کندی، یعقوب‌بن‌اسحاق (۱۳۸۷). *مجموعه رسائل فلسفی کندی*. ترجمهٔ سیدمحمد یوسف ثانی. تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.

ملاصدرا، صدرالدین محمدبن‌ابراهیم (۱۳۶۲). *مفاتیح الغیب*. تصحیح: محمد خواجوی. تهران: مؤسسهٔ تحقیقات و مطالعات فرهنگی، انجمن اسلامی حکمت و فلسفهٔ ایران.

ملاصدرا، صدرالدین محمدبن‌ابراهیم (۱۳۶۲. *مفاتیح الغیب*. به‌اهتمام هانری کربن. ترجمهٔ بدیع‌الملک میرزاعمادالدوله. تهران: کتابخانهٔ طهوری.

ملاصدرا، صدرالدین محمدبن‌ابراهیم (۱۳۸۰). *مبدأ و معاد*. مقدمه و تصحیح: سیدجلال‌الدین آشتیانی. قم: دفتر تبلیغات اسلامی.

ملاصدرا، صدرالدین محمدبن‌ابراهیم (۱۳۸۵). *اسرار الآیات*. تهران: نشر حکمت.

ملاصدرا، صدرالدین محمدبن‌ابراهیم (۱۳۸۷). *المظاهر الالهیه فی اسرار العلوم الکمالیه*. تصحیح: سیدمحمد خالدی. تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا.

ملاصدرا، صدرالدین محمدبن‌ابراهیم (۱۴۲۸ق). *الحکمة المتعالیة فی اسفار العقلیة*. قم: طلیعهٔ نور.

Ma'rifat-e Kalāmī (Theological Knowledge)_____2024-25, Vol. 15, No. 2, 27-47
https://creativecommos.org/licenses/by-nc/4.0
10.22034/kalami.2025.5001848
20.1001.1.20088876.1403.15.2.2.6

# Pathologies of Empiricist Approaches to Empirical Evidence for the Immateriality of the Soul

**Mansour Kasiri** / PhD student in Islamic Theology (Kalām), Imam Khomeini Educational and Research Institute, Qom, Iran mansour.kasiri@gmail.com
**Received:** 2025/04/06 - **Accepted:** 2025/07/12

## Abstract

Extraordinary phenomena such as near-death experiences, out-of-body experiences, telepathy, spirit summoning, and veridical (true) dreams pose a serious challenge to materialistic presuppositions and empirical methodologies. Using an analytical approach and library-based research methods, this article critiques the performance of empiricists in their confrontation with these phenomena. Due to the inherent limitations of experimental methods, materialistic presuppositions, and scientific bias, empiricists often ignore existing evidence or call its credibility into question. This approach has led many reliable findings and observations in the field of extraordinary phenomena to be challenged or dismissed. The present article examines the methodological shortcomings of this approach, including the use of double standards, excessive focus on ambiguous points, and reliance on unproven hypotheses, and demonstrates that a rational acceptance of these phenomena requires abandoning materialistic biases and adopting more comprehensive and impartial approaches. The article also emphasizes the necessity of revising current scientific methods and expanding research in this field in order to achieve a better understanding of the non-material dimensions of extraordinary phenomena.

**Keywords**: near-death experience; out-of-body experience; telepathy; spirit summoning; veridical dream; empirical method; immateriality of the soul

معرفت کلامی ——— سال پانزدهم، شماره دوم، پیاپی ۳۳، پاییز و زمستان ۱۴۰۳، ص ۲۷ـ۴۷

https://creativecommos.org/licenses/by-nc/4.0

doi 10.22034/kalami.2025.5001848

dor 20.1001.1.20088876.1403.15.2.2.6

**نوع مقاله:** پژوهشی

# آسیب‌شناسی رویکرد تجربه‌گرایان در مواجهه با شواهد تجربی دال بر تجرد نفس

**منصور کثیری** / دانشجوی دکتری کلام اسلامی، مؤسسهٔ آموزشی و پژوهشی امام خمینی، قم، ایران mansour.kasiri@gmail.com

**دریافت:** ۱۴۰۴/۰۱/۱۷ – **پذیرش:** ۱۴۰۴/۰۴/۲۱

## چکیده

پدیده‌های خارق‌العاده‌ای مانند تجربهٔ نزدیک به مرگ، تجربهٔ خروج از بدن، تله‌پاتی، احضار روح، و رؤیای صادقه، چالشی جدی برای پیش‌فرض‌های مادی‌گرایانه و روش‌های تجربی محسوب می‌شوند. این مقاله با رویکردی تحلیلی و روش کتابخانه‌ای به نقد عملکرد تجربه‌گرایان در مواجهه با این پدیده‌ها می‌پردازد. تجربه‌گرایان غالباً به‌دلیل محدودیت‌های ذاتی روش‌های تجربی، پیش‌فرض‌های مادی‌گرایانه و تعصب علمی، شواهد موجود را نادیده می‌گیرند یا اعتبار آنها را خدشه‌دار می‌کنند. این رویکرد باعث شده است که بسیاری از یافته‌ها و مشاهدات معتبر در حوزهٔ پدیده‌های خارق‌العاده به‌چالش کشیده شوند. مقالهٔ پیش رو آسیب‌های روش‌شناختی این رویکرد، از جمله استانداردهای دوگانه، تمرکز بر نقاط مبهم، و استفاده از فرضیه‌های اثبات‌نشده را بررسی می‌کند و نشان می‌دهد که پذیرش منطقی این پدیده‌ها نیازمند کنار گذاشتن تعصبات مادی‌گرایانه و اتخاذ رویکردهای جامع‌تر و بی‌طرفانه‌تر است. متن پیش رو همچنین به ضرورت بازنگری در روش‌های علمی فعلی و گسترش تحقیقات در این زمینه برای درک بهتر ابعاد غیرمادی پدیده‌های خارق‌العاده تأکید می‌کند

**کلیدواژه‌ها:** تجربهٔ نزدیک به مرگ، تجربهٔ خروج از بدن، تله‌پاتی، احضار روح، رؤیای صادقه، روش تجربی، تجرد نفس.

## مقدمه

در دنیای علم‌زدهٔ امروز، از نگاه بشر، هستی محدود به ماده است و انسان نیز مجموعه‌ای از سلول‌های به هم‌پیوسته‌ای است که با گذر از یک دورهٔ طولانی و بر اساس تکامل زیستی به‌وجود آمده است (ر.ک: امامی‌فر، ۱۴۰۲). در این فضای فکری، پدیده‌های خارق‌العاده‌ای همچون تجربهٔ نزدیک به مرگ، تجربهٔ خروج از بدن، تله‌پاتی، احضار روح، و رؤیای صادقه، پرسش‌هایی بنیادین دربارهٔ ماهیت آگاهی، مرگ و ابعاد وجودی انسان برانگیخته‌اند. درحالی‌که این پدیده‌ها گاه شواهدی بر ابعاد غیرمادی انسان تلقی می‌شوند، دیدگاه‌های مادی‌گرایانه همچنان بر انکار یا تقلیل آنها به سازوکارهای فیزیکی پافشاری دارند.

از نظرگاه نگارنده، روش‌های علمی و تجربی، که برای بررسی پدیده‌های مادی طراحی شده‌اند، در مواجهه با پدیده‌های خارق‌العاده اغلب ناکافی به‌نظر می‌رسند. بااین‌حال، تجربه‌گرایان همچنان بر معیارهای تجربی معمول تأکید می‌کنند و به نقاط ضعف و محدودیت‌های ذاتی این روش‌ها توجه کافی نشان نمی‌دهند. با وجود اهمیت این موضوع، باید اشاره کرد که بحث دربارهٔ آسیب‌شناسی عملکرد تجربه‌گرایان در مواجهه با پدیده‌های خارق‌العاده تا کنون به‌شکل جامع و دقیق به‌کار گرفته نشده است و این مقاله از این نظر مسبوق به سابقه نیست

نوشتار پیش رو با هدف بررسی آسیب‌های روش‌شناختی و فلسفی رویکرد تجربه‌گرایان تلاش دارد تا ضمن تحلیل کاستی‌های موجود، ضرورت بازنگری در روش‌های علمی و کنار گذاشتن تعصبات مادی‌گرایانه را تبیین کند؛ ازسوی‌دیگر بر آن است که با رویکردی تحلیلی و استفاده از منابع کتابخانه‌ای، زمینه‌ای برای گفت‌وگوهای علمی سازنده و پیشرفت در این حوزه فراهم آورد.

## ۱. تجارب خارق‌العاده

پیش از ورود به بخش اصلی مقاله، لازم است برای آشنایی اجمالی با پدیده‌های خارق‌العاده، توضیحاتی مختصر در معرفی آنها ارائه کنیم. از نگاه ما، مهم‌ترین پدیده‌های خارق‌العاده عبارت‌اند از: تجربهٔ نزدیک به مرگ، خروج از بدن، احضار روح، تله‌پاتی و رؤیای صادقه. هر یک از این پدیده‌ها شامل ویژگی‌هایی هستند که در صورت تأیید، می‌توانند شاهدی بر ابعاد غیرمادی انسان باشند.

### ۱ـ۱. تجربهٔ نزدیک به مرگ (Near Death Experience)

امروزه یکی از مهم‌ترین شواهد تجربی که به‌نفع دوگانه‌انگاری ارائه می‌شود، «تجربهٔ نزدیک به مرگ» یا به‌طور خلاصه NDE است (ر.ک: کثیری و فاریاب، ۱۴۰۱). تجارب نزدیک به مرگ را این‌گونه تعریف می‌کنند: «رویدادهای معنوی عمیق و ناخواسته‌ای که برای برخی افراد در هنگام مرگ رخ می‌دهد» (Long, 2010, p. 29). مطالعهٔ محققان نشان می‌دهد گروهی از بیماران که شرایطی مانند بیهوشی عمیق

یـا مـرگ بالیـنی را تجربـه کرده‌انـد، پـس از بهبـودی، اطلاعـات دقیـقی از اتفاقاتی کـه در حیـن بیهوشی در اطـراف آنهـا رخ داده اسـت، ارائـه می‌کننـد؛ اطلاعـاتی کـه به‌دلیل عـدم هوشیاری امکان دسـتیابی بـه آنها از طریق حواس فیزیکی ممکن نبوده اسـت (Parnia, 2014, p. 1799; Holden, 2007). بر اساس بررسی‌های انجام‌شـده، سـن، جنسیـت، نـژاد، محـل سـکونت، تحـصیلات، میـزان اعتقادات مذهـبی، دانـش قبلی از تجربیـات نزدیـک بـه مـرگ، شـخصیت و فاصلـهٔ زمـانی بیـن وقـوع تجربـه و گـزارش آن، در ایـن نـوع تجـارب نقـش کلیـدی‌ای ندارنـد. به‌راحـتی می‌تـوان در میـان گزارش‌های گردآوری‌شـده در ایـن زمینه، نمونه‌هـای متعـددی از افـراد بـا پیشینه‌هـای گوناگـون، فرهنگ‌هـا، اقـوام و نژادهـای مختلـف یافـت (Khanna & Greyson, 2014, p. 304; Long, 2010, p. 163; Van Lommel, 2010, p. 105). حتی نابینایـان مـادرزاد و کـودکان نیـز تجربه‌هـای مشـابهی گـزارش کرده‌انـد که صحـت وقوع ایـن پدیده را تقویـت می‌کند (Ring & Cooper, 1997; Long, 2014, p. 377).

### ۲ـ۱. تجربهٔ خروج از بدن (Out Of Body Experience)

OBE حالتی است که فرد در آن احساس می‌کند از بدن خود خارج شده است و محیط پیرامون را از زاویه‌ای متفاوت مشاهده می‌کند (ر.ک: کثیری، ۱۴۰۲). این پدیده نیز شواهد قابل توجهی دارد؛ مانند آزمایش‌های چارلز تارت (Charles Tart) که در آن شرکت‌کننده توانست پس از خروج از بدن، عددی را که تنها از زاویهٔ بالا قابل مشاهده بود، به‌درستی گزارش کند (Tart, 2012, p. 145-147)؛ یا بررسی‌های جانت لی میچل (Janet Lee Mitchell) که توانایی افراد در مشاهدهٔ محیط پیرامونی از خارج بدن را تأیید می‌کند (میچل، ۱۳۹۲، ص۱۵ـ۳۲).

### ۳ـ۱. احضار روح (Séance)

در طول تاریخ، همواره برخی انسان‌ها مدعی ارتباط با مردگان بوده و هستند. این افراد را «مدیوم» (Medium) یا واسطه می‌نامند. آنان در قالب جلسات «احضار روح» تلاش می‌کنند که اطلاعاتی را از ارواح دریافت و در اختیار افراد حاضر در جلسه قرار دهند (Robin, 2006, p. 94). شواهدی مانند ارائهٔ اطلاعات غیبی توسط مدیوم‌ها و تأیید این پدیده توسط دانشمندان برجسته‌ای همچون آلفرد راسل والاس (Alfred Russel Wallace) و ویلیام کروکس (William Crookes) در انگلستان، چارلز ریشه (Charles Richet) در فرانسه و پل گیبیر (Paul Gibier) در ایتالیا و همچنین آزمایش‌های علمی گری شوارتز (Gary Schwart) بر اعتبار این پدیده افزوده‌اند (Schwartz, 2002, p. 254-255; Carter, 2012 b, p. 120; Léon, 2017, p. 118).

### ۴ـ۱. تله‌پاتی (Telepathy)

«تله‌پاتی» را حالتی می‌دانند که از طریق آن میان دو یا چند نفر بدون استفاده از راه‌های معمول، تبادل اطلاعات

و احساسات صورت می‌گیرد (Atkinson, 1910, p. 17). تله‌پاتی را این‌گونه تعریف می‌کنند:

**هرگاه فردی به اطلاعات منحصربه‌فردی دسترسی داشته باشد و آن‌گاه تحت شرایط کنترل‌شده و با مسدود کردن کامل کانال‌های حسی، نفر دوم بتواند به این اطلاعات دست یابد و این دستیابی محصول حدس و تصادف نباشد، ارتباط تله‌پاتیک برقرار شده است (محمدزاده، ۱۳۷۵، ص۹).**

علاوه‌براین، برخی محققان معتقدند که شواهد گوناگونی برای تله‌پاتی در حیوانات وجود دارد. برای نمونه، سگ‌ها می‌توانند تشخیص دهند که چه زمانی صاحبانشان به منزل بازمی‌گردند (Sheldrake, 2011). نتایج مثبت در آزمایش‌های متعدد با استفاده از کارت‌های زینر و گانزفلد و نیز برقراری ارتباط تله‌پاتیک بین کارل نیکلایف (Karl Nikolaev) و یوری کامنسکی (Yuri Kamensky) وقوع این پدیده را تأیید می‌کند. این آزمایش‌ها نشان داده‌اند که نرخ موفقیت در حدس زدن اطلاعات، به‌طور قابل توجهی بالاتر از حد تصادفی بوده است (محمدزاده، ۱۳۷۵، ص۱۳؛ واتسن، ۱۳۸۱، ص۲۶۲ـ۲۶۸؛ Carter, 2012a, p. 66 & 83; Goulding et. al, 2004, p. 66).

### ۵ـ۱. رؤیای صادقه (Precognition Dreaming)

در برخی رؤیاها، انسان اتفاقات و رخدادهایی را مشاهده می‌کند که پس از بیداری و با گذشت زمان در عالم واقع نیز به حقیقت می‌پیوندند. این نوع از رؤیا را «رؤیای صادقه» می‌نامند (سجادی، ۱۳۷۲، ج۲، ص۹۲۸). به‌طور معمول، پیشگویی موجود در یک رؤیای صادقه به سه شکل رخ می دهد:

۱. مشاهدهٔ تام و تمام حادثه‌ای که قرار است در آینده اتفاق افتد؛

۲. دریافت اخبار پیشگویی‌کنندهٔ آینده از زبان یک فرد (مصباح یزدی، ۱۳۸۹، ص۴۰۶)؛

۳. رؤیاهای نمادین که نیازمند تعبیرند و این تعبیر از وقوع حوادثی در آینده خبر می‌دهد (ر.ک: اردبیلی، ۱۴۲۵ق، ج۱، ص۱۴).

به‌نظر می‌رسد که رؤیای صادقه تجربه‌ای مشترک میان انسان‌ها باشد. وجود این تجربهٔ عمومی سبب شده است که صحت وقوع چنین پدیده‌ای در مقایسه با دیگر پدیده‌ها، با چالش کمتری مواجه شود و مطالعات تجربی، بیشتر بر راستای تبیین چرایی وقوع آن متمرکز باشد تا انکار آن (ر.ک: Freud, 1953, v. IV, p. 621; jung, 1974, p. 61).

## ۲. آسیب‌شناسی رویکرد تجربه‌گرایان

با توجه به معرفی اولیهٔ پدیده‌های خارق‌العاده، اکنون زمان آن است که به بررسی آسیب‌ها و چالش‌های موجود در نحوهٔ مواجههٔ تجربه‌گرایان با این پدیده‌ها بپردازیم. این بخش تلاش دارد که با تحلیل دقیق کاستی‌ها و موانع موجود در روش‌های رایج، به درک بهتر این موضوعات کمک کند. بررسی آسیب‌ها، نه‌تنها نقاط ضعف روش‌های متداول را آشکار می‌سازد، بلکه راه را برای ارائهٔ شیوه‌های مؤثرتر در مطالعهٔ این پدیده‌ها هموار می‌کند.

### ۱ـ۲. توجه نداشتن به محدودیت‌های روش تجربی

روش تجربی به‌عنوان یکی از بنیادی‌ترین ابزارهای شناخت، نقش بی‌بدیلی در پیشرفت علم و فناوری داشته است؛ اما این روش، قلمرو مشخصی دارد که فراتر از آن نمی‌تواند به نتایج قابل اتکا دست یابد. روش تجربی به‌دنبال کشف چیستی و روابط میان پدیده‌های مادی است. این روش برای دستیابی به هدف یادشده در درجهٔ اول نیازمند ادراکات حسی (مشاهده، لمس و...)، سپس ارزیابی و در نهایت جمع‌بندی نتایج به‌دست آمده است. بنابراین، قلمرو این روش محدود به موضوعات و مسائلی خواهد بود که قابلیت ادراک مستقیم توسط حواس را داشته باشد. این روش با تکیه بر استقرا قادر است که در حیطهٔ مربوطه پیش‌بینی‌های قابل اعتمادی ارائه دهد؛ ولی در زمینهٔ موضوعات خارج از حوزهٔ امور حسی و تجربی، نتیجه‌بخش نخواهد بود. به همین دلیل است که از روش تجربی در علومی مانند پزشکی، فیزیک، نجوم و... استفاده می‌شود.

تجربه‌گرایان بدون توجه به نکتهٔ یادشده، در مواجهه با پدیده‌های خارق‌العاده می‌کوشند که معیارهای تجربی خود را عیناً به‌اجرا گذارند و در محیطی کاملاً کنترل‌شده پدیدهٔ مورد نظر را تکرار و بازآفرینی کنند. حال آنکه روش تجربی به‌دلیل ماهیت غیرحسی و دور از دسترس بودن این پدیده‌ها توان لازم را برای ارزیابی همه‌جانبهٔ آنها ندارد. دقت در ویژگی‌های ذاتی پدیده‌های خارق‌العاده به‌خوبی نشان می‌دهد که شکست محققان در برخی آزمایش‌ها ممکن است به‌دلیل دخالت مؤلفه‌های ناشناخته، اما اثرگذار در موضوع بوده باشد؛ عواملی که به‌دلیل ماهیت غیرمادی‌شان یا دست‌کم به‌دلیل ضعف ابزارهای آزمایشگاهی موجود، نمی‌توان آنها را به‌دقت مورد ارزیابی قرار داد و کم‌وکیف اثرگذاری آنها را بررسی کرد. برای مثال، ساده‌لوحانه خواهد بود که فرض کنیم گروهی از ارواح در ماورا حضور دارند و هر لحظه که مدیوم اراده کند، همه مشتاق برقراری ارتباط‌اند (Fontana, 2005, p. 116).

ازسوی‌دیگر، دور از ذهن نیست که تداخلات الکترونیکی موجود در اطراف ما دست‌کم در برخی پدیده‌ها همچون «تله‌پاتی» و «احضار روح» اثرگذار باشند (Lester, 2005, p. 210). ما نمی‌دانیم امواج رادیویی انتشاریافته از پخش‌های تلویزیونی و رادیویی، تلفن‌ها و تلفن‌های همراه، کابل‌های برق و حتی از وسایل برقی و مدارهای خانه‌های ما چه آسیبی به بدن‌های فیزیکی ما وارد می‌کنند، چه رسد به تأثیر آنها بر فرایندهای ذهنی و معنوی بسیار ظریف‌تری که به‌نظر می‌رسد توانایی‌های روانی و مدیومی به آنها وابسته‌اند (Fontana, 2005, p. 131). این احتمال در جایی قوت می‌یابد که گاه ساده‌ترین عوامل نیز در موفقیت آزمایش‌ها اثرگذار تلقی می‌شوند. برای مثال، برخی مدیوم‌ها ادعا می‌کنند که حتی نوع نگرش و اعتقاد حاضرین در جلسه، موفقیت آنها را در یک جلسهٔ روحی با چالش مواجه می‌کند. ازاین‌رو عده‌ای از ایشان حضور افراد شکاک در جلسه را برای دست یافتن به نتایج مثبت مانع می‌دانند (Schwartz, 2002, p. 217).

به‌علاوه، تجربه‌کنندگان NDE معمولاً تنها یک بار در طول زندگی خود چنین تجربه‌ای را پشت سر می‌گذارند. چگونه می‌شود انتظار داشت که بتوان یک فرد را بارها و بارها تا آستانهٔ مرگ رساند و سپس مشاهدات او را ارزیابی کرد؟ همچنین در OBE و رؤیاهای صادقه، زمان وقوع و کیفیت آن در اختیار تجربه‌کنندگان نیست تا بتوان آنها را کاملاً تحت اشراف قرار داد. با این توضیح، روشن است که متوقف دانستن پذیرش و صحت وقوع پدیده‌های خارق‌العاده به «امکان تکرار پدیده در هر لحظه و زمانی که پژوهشگران اراده کنند»، توقع بجایی نیست.

برای فهم بهتر موضوع می‌توان از مثالی در زمینهٔ ورزش بیسبال وام گرفت. روشن است که وقتی توپ به‌سمت بازیکن پرتاب می‌شود، این امکان که او می‌تواند به توپ ضربه بزند، پیش‌فرض قطعی در نظر گرفته می‌شود؛ اما لحاظ این پیش‌فرض به این معنا نیست که بازیکن می‌تواند به تمامی توپ‌هایی که به‌سوی او پرتاب می‌شود، ضربه بزند. حتی بهترین بازیکنان نیز با چالش‌ها و محدودیت‌هایی همچون مهارت پرتاب‌کننده، حالت ذهنی او، زاویهٔ خورشید، میزان و جهت وزش باد و... روبه‌رو هستند. در نتیجه، همان‌طورکه این محدودیت‌ها پیش‌فرض ما، یعنی «امکان ضربه زدن به توپ توسط بازیکن» را زیر سؤال نمی‌برند، عدم موفقیت در همهٔ تحقیقات نیز به‌معنای دروغ یا تقلب بودن پدیده‌های خارق‌العاده نخواهد بود (Beischel, 2014, p. 375-376) بله، با همهٔ این تفاسیر، اگر پدیده‌های یادشده وجود داشته باشند، باید نتایج آزمایش‌های کنترل‌شده در بلندمدت، سطحی ثابت و بالاتر از آنچه از طریق شانس انتظار می‌رود را نشان دهند (Carter, 2012a, p. 61). مطابق با نظر عده‌ای از تجربه‌گرایان منصف، شواهد و مدارک مثبت به‌دست‌آمده در تحقیقات و آزمایش‌های انجام‌شده به‌اندازه‌ای هست که وقوع این پدیده‌ها را تأیید کند (ر.ک: schwartz, 2002, p. 256-257).

### ۲ـ۲. استاندارد دوگانه

استاندارد دوگانه‌ای که در بررسی پدیده‌های خارق‌العاده توسط تجربه‌گرایان به‌کار گرفته می‌شود، یکی از مشکلات اساسی در تحلیل این پدیده‌هاست. برخی محققان و منتقدان با وضع ضوابط سخت‌گیرانه و گاه بی‌جا شواهد مربوط به پدیده‌های خارق‌العاده را نادیده می‌گیرند؛ درحالی‌که در موضوعات تجربی و مادی، از چنین معیارهایی خبری نیست.

در علوم تجربی، شواهد به‌مثابهٔ ابزاری برای افزایش احتمال درستی یک فرضیه به‌کار می‌روند؛ اما در مواجهه با پدیده‌های خارق‌العاده، منتقدان اغلب خواستار اثبات قطعی و انکارناپذیر پدیده و رفع هرگونه ابهام هستند. این نوع درخواست، که بیشتر به منطق و ریاضیات تعلق دارد تا علوم تجربی، عملاً امکان پذیرش هر واقعهٔ غیرمادی را از بین می‌برد. این رفتار دربارهٔ پدیده‌های خارق‌العاده، نه‌تنها در میان منتقدان، بلکه حتی در میان پژوهشگران مثبت‌اندیش نیز دیده می‌شود. بسیاری از این پژوهشگران پس از ارائهٔ شواهد قوی، احساس می‌کنند که باید در پایان

کتاب یا مقالهٔ خود حتماً این جمله را اضافه کنند که «تحقیقات آنها "اثبات" نمی‌کند که زندگی پس از مرگ وجود دارد». این در حالی است که هیچ‌گاه محققان از طرح فرضیه‌های علمی به‌دنبال «اثبات» ریاضیاتی یا منطقی نیستند. علم با شواهد سروکار دارد، نه با اثبات قطعی. شواهد، احتمال درستی یک فرضیه را افزایش می‌دهند؛ اما هرگز نمی‌توانند آن را به‌طور قطعی اثبات کنند. بنابراین، درخواست ارائهٔ دلایلی که به اثبات قطعی پدیده‌های خارق‌العاده بینجامند، با رویّهٔ معمول و جاری در روش تجربی و علمی سازگاری ندارد (Grossman, 2002, p. 6-10).

تعجب آنجاست که در بسیاری از رشته‌های علمی، زمانی که محققان به شواهدی حداقلی و مثبت دست می‌یابند، این دستاوردها با استقبال و تحسین فراوانی مواجه می‌شوند؛ دانشمندان و حتی مردم عادی از این نتایج بهره‌مند شده، آنها را پیشرفت‌های علمی ارزشمند تلقی می‌کنند و معتقدند که این نتایج می‌تواند به توسعهٔ دانش و فناوری کمک کند و به بهبود زندگی بشر منجر شود؛ اما اوضاع در زمینهٔ پدیده‌های خارق‌العاده و دیگر موارد مشابه، کاملاً متفاوت است. در این حوزه‌ها، نتایج مثبت می‌تواند به‌جای تحسین، موجب ناراحتی یا حتی خشم برخی تجربه‌گرایان شود. برخی از ایشان ممکن است به این نتایج واکنش منفی نشان دهند و پژوهشگرانی را که در این زمینه‌ها فعالیت می‌کنند، به چشم فریبکار یا نادان ببینند. آنها حتی ممکن است محققان باورمند را به انجام «علم شیطانی» متهم کنند (Schwartz, 2005, p. 113).

### ۳ـ۲. دستاویز قرار دادن نقاط مبهم غیرمرتبط

برخی دانشمندان تجربی، به‌رغم تمام بررسی‌ها و آزمایش‌های انجام‌شده و نتایج مثبت به‌دست‌آمده، با هدف ایجاد تردید در وقوع پدیده‌های خارق‌العاده و لحاظ منشأ متافیزیکی برای آن، به طرح سؤالات فرعی دربارهٔ سازوکار یا افراد و ابزار دخیل در این رویدادها می‌پردازند. آنان درصددند تا با دامن زدن به ابهامات غیرمؤثر در مسئله، فضایی شک‌گرایانه و غبارآلود را رقم بزنند و از این طریق اعتقاد به امور غیرمادی و متافیزیکی را اموری بی‌پشتوانه جلوه دهند. ایشان در نهایت، توقف در تصمیم‌گیری و لاادریگری در چگونگی به‌وجود آمدن پدیده‌های خارق‌العاده را توصیه می‌کنند و با ترجیح مبانی مادی‌گرایانه، پایبندی به سلوک علمی و تجربی را به‌عنوان بهترین مسیر برای ادامهٔ راه معرفی می‌نمایند.

برای نمونه، مخالفان حیات پس از مرگ در مواجهه با اخبار ارائه‌شده از سوی مدیوم‌ها، به طرح سؤالاتی از این دست می‌پردازند: نحوهٔ ارتباط یک انسان جسمانی با موجودی بدون جسم و مجرد چگونه تحقق می‌یابد؟ آگاهی متوفی از اتفاقات و رویدادهای مادی بدون داشتن اندام حسی چگونه ممکن است؟ ایشان با ابراز تردید در فرضیه‌های مطرح‌شده از سوی باورمندان، می‌کوشند تحقق پدیده را غیرمنطقی جلوه دهند (Braude, 2014, p42-52).

نمونهٔ دیگر، تجارب خروج از بدن است. با وجود اطلاعات دقیقی که تجربه‌کننده هنگام خروج از بدن در

پدیده‌هایی مانند NDE و OBE ارائه می‌کند، برخی با طرح سؤالاتی مانند اینکه «اگر آگاهی از مغز جداست، چرا تغییرات فیزیکی در مغز (مانند آسیب یا مصرف دارو) بر آگاهی و ذهن تأثیر می‌گذارد؟» یا «چرا آسیب به مغز می‌تواند شخصیت، حافظه یا رفتار فرد را تغییر دهد؟» اعتقاد به دوگانگی را گرفتاری در بن‌بست معرفی می‌کنند (ر.ک: Blackmore, 2017, p. 32).

باید دقت داشت که این‌گونه سؤالات و بسیاری از سؤالات دیگر، در رتبه‌ای متأخر از اعتقاد به وقوع پدیده و در مقام کشف سازوکار و عملکرد آن مطرح می‌شوند؛ مسائلی که دستیابی به پاسخ آنها در گرو پژوهش‌های تکمیلی است. اعتقاد به صحت وقوع یک پدیده پس از لحاظ جمیع جهات و منطقی یافتن آن نسبت‌به دیگر احتمالات، یک موضوع است و پابرجا ماندن پاره‌ای ابهامات دربارهٔ برخی ابعاد، همچون سازوکار و چگونگی عملکرد عوامل دخیل در پدیده، موضوع دیگری است. روشن است، در جایی که مدیوم یا تجربه‌کنندگان NDE و OBE تحت شدیدترین مراقبت‌ها و ارزیابی‌ها، اطلاعاتی را ارائه می‌کنند که مبنای فیزیکی و مادی ندارد و از راه‌های معمول کسب معرفت به‌دست نیامده است، اطمینان به صحت این وقایع شدت می‌یابد؛ اما اینکه روح چیست و چه قابلیت‌هایی دارد، اطلاعات چگونه خارج از مغز ذخیره می‌شوند و دیگر سؤالات مشابه، قادر به زیر سؤال بردن اصل وقوع پدیده نخواهند بود (ر.ک: Sudduth, 2014, p. 82).

با رسیدن به جمع‌بندی قابل دفاع از پدیده‌های خارق‌العاده و محتمل دانستن امکان بقا پس از مرگ، پذیرش وقوع این پدیده‌ها نه‌تنها منطقی است، بلکه ما را وادار می‌کند تا به پیش‌فرض‌های مادی‌گرایانه همچون محدود دانستن راه شناخت در به‌کارگیری «مغز» با دیدهٔ تردید بنگریم. بنابراین می‌توان چنین نتیجه گرفت که کشفیات تجربی از نحوهٔ عملکرد مغز و آگاهی انسان در مقایسه با شواهد بقا، تنها نیاز بشر به بدن را برای زندگی مادی او اثبات می‌کند و نمی‌تواند نفیاً یا اثباتاً دربارهٔ دنیایی فراتر از حوزهٔ عملکردی خود اظهارنظر کند. بله، اگر مردی در خانه‌ای محصور باشد، برای مشاهدهٔ آسمان توسط او، تمیز و شفاف بودن شیشهٔ پنجره‌ها شرطی ضروری است؛ اما چنین استنباطی عاقلانه نیست که اگر وی از خانه بیرون برود، ادعا شود که او دیگر نمی‌تواند آسمان را ببیند؛ زیرا دیگر شیشه‌ای وجود ندارد تا از طریق آن بتواند بیرون را مشاهده کند (Braude, 2014, p. 57).

### ۴ـ۲. تمسک به فرضیه‌های اثبات‌نشده

برخی دیگر از تجربه‌گرایان به‌دلیل انکارناپذیر یافتن شواهد موجود، می‌کوشند تا با طرح فرضیه‌های جایگزین، از قبول دیدگاه باورمندان شانه خالی کنند. برای نمونه، ایشان تمایل دارند که اطلاعات ارائه‌شده در پدیده‌های خارق‌العاده را محصول عملکرد مغز، اما فراتر از حواس پنج‌گانه، معرفی کنند. این دیدگاه مدعی است، منشأ اخبار و اطلاعاتی که از طریق پدیده‌های یادشده به‌دست آمده‌اند، احتمالاً وجود سازوکارهای ناشناخته‌ای در مغز انسان

است که به او اجازه می‌دهد تا اطلاعات را از طریق روشی ناشناخته و متفاوت با حواس پنج‌گانهٔ معمول (بینایی، شنوایی، بویایی، چشایی و لامسه) ارسال یا دریافت کند. آنان این ادراکات را در اصطلاح، «ادراک فراحسی» یا ESP (Extra sensory Perception) می‌نامند (ر.ک: Irwin & Watt, 2007, p. 6-7).

مهم‌ترین اشکال بر «ادراک فراحسی» این است که با وجود تلاش‌های صورت‌گرفته، تا کنون شواهد آزمایشگاهی نتوانسته‌اند وجود چنین قدرت مادی‌ای را اثبات کنند و آن را توضیح دهند؛ ثانیاً اخبار و اطلاعات موجود در پدیده‌های خارق‌العاده، به‌لحاظ گستردگی و تنوع به‌اندازه‌ای است که برای توجیه آن نیاز به فرض گرفتن نیرویی با عنوان «ادراک فوق فراحسی» (Super ESP) است، نه «فراحسی»؛ نیرویی که اثبات وجود آن برای باورمندان به ESP به‌مراتب دشوارتر است.

توضیح اینکه کسب اطلاعات ناظر به گذشته و آینده و نیز منابع مختلفی همچون کتاب‌ها، نامه‌ها، انسان‌ها، اقسام مختلف موجودات، اتفاقات و همچنین تفکرات آگاهانه و ناخودآگاه، ویژگی‌های شخصیتی و حتی استعدادهای نهان و آشکار و بسیاری دیگر از اخبار و اطلاعات، که معمولاً در پدیده‌های خارق‌العاده مطرح‌اند، از چنان تنوع و گستردگی‌ای برخوردارند که مادی دانستن منبع آن نیازمند فرض قوهٔ ادراکی فوق‌العاده‌ای برای انسان است که او را به یک موجود همه‌چیزدان و همه‌توان تبدیل می‌کند؛ ویژگی‌ای که با مشاهدات عینی و واقعیت‌های میدانی فاصلهٔ زیادی دارد (lester, 2005, p. 214). به‌علاوه، فرضیهٔ Super ESP برای توضیح چرایی وقوع پدیده‌های خارق‌العادهٔ مرتبط با بقای روح، مجبور به افزودن فرضیات جدید و اثبات‌نشدهٔ اضافه‌تر از «ادراک فراحسی» است (Carter, 2012b, p. 268). توضیح اینکه در «ادراک فوق فراحسی» چنین ادعا می‌شود که انسان قادر است از طریق قدرت‌های ناشناخته، اما «مادی» خود، اطلاعات گوناگونی را کسب کند؛ اما دقت در پدیده‌های خارق‌العاده نشان می‌دهد که این پدیده‌ها از ویژگی‌هایی برخوردارند که با آگاهی فعلی و شناخته‌شدهٔ ما از امور مادی سازگاری ندارد.

برای مثال، در تجارب نزدیک به مرگ، افراد قادر بوده‌اند که در هنگام مرگ بالینی و بدون عملکرد مغزی، جزئیاتی از محیط اطراف یا مکان‌های دوردست ارائه دهند. اگر ادراک فراحسی متکی به فعالیت مغزی است، پس لازم است تبیین شود که چگونه در جایی که مغز فعالیتی ندارد و ادراکات معمول انسان (بینایی، شنوایی و... ) ممکن نیست، چنین ادراکی حاصل فعالیت مغزی است. همچنین در پدیدهٔ خروج از بدن، افراد گاهی اشیا یا مکان‌هایی را توصیف می‌کنند که تنها از زاویه‌ای خارج از بدن قابل مشاهده است. اگر ادراک فراحسی حاصل مغز و بدن مادی انسان است، چگونه دیدی خارج از بدن را ممکن می‌سازد؟ همچنین اگر تله‌پاتی را حاصل هر نوع امواج مغناطیسی و رادیویی مغز بدانیم، انرژی مورد نیاز برای ارسال این امواج از کجا تأمین می‌شود؟ قدرت الکتریکی

موجود در مغز به‌قدری ضعیف است که انرژی لازم را برای پرتاب اطلاعات به بیش از چند میلیمتری اطراف جمجمه ندارد (Stokes, 1987, p. 77).

ازسوی‌دیگر، Super ESP باید توضیح دهد که مدیوم‌ها چگونه می‌توانند اخباری کاملاً خصوصی از افراد فوت‌شده به‌دست آورند؛ اخباری که حتی نزدیک‌ترین افراد به متوفی از آن مطلع نبوده‌اند. همچنین در شرایطی که این فرضیه تنها بر احاطهٔ ذهن بر اتفاقات زمان حال و اطلاعات موجود استوار است، چگونه در رؤیای صادقه، رؤیابین قادر است آینده‌ای را که هنوز اتفاق نیفتاده، ببیند یا پیشگویی کند؟ و از همه مهم‌تر، اگر Super ESP استعداد و قوه‌ای است در عرض سایر حواس بشری، چه چیز سبب می‌شود که تنها عده‌ای معدود چنین ویژگی‌ای دارند و بسیاری از انسان ها هیچ‌گاه تجربهٔ مشابهی را گزارش نمی‌کنند؟ برای پاسخ به این نقاط ابهام، طرفداران Super ESP مجبور می‌شوند فرضیات اضافی و پیچیده‌ای به آن بیفزایند. این کار در نهایت، Super ESP را به مجموعه‌ای از ادعاهای اثبات‌نشده تبدیل می‌کند که ارائهٔ شواهد برای درستی آن را بیش‌ازپیش دشوار و غیرممکن می‌کند.

بنابراین اگر اعتقاد به وجود بعدی غیرمادی برای انسان را به‌عنوان تبیینی منطقی از چرایی وقوع پدیده‌های خارق‌العاده، مناقشه‌برانگیز بدانیم، استفاده از فرضیه‌های اثبات‌نشده همچون «ادراک فراحسی» یا «ادراک فوق فراحسی»، در حقیقت جایگزین کردن ادعایی مناقشه‌برانگیز به‌جای ادعای مناقشه‌برانگیز دیگر خواهد بود. البته اعتقاد به وجود چنین نیروی اثبات‌نشده‌ای اعتراض برخی شکاکان را نیز در پی داشته است. سوزان بلک‌مور (Susan Blackmore)، روان‌شناس، نویسنده و محقق انگلیسی، یکی از شناخته‌شده‌ترین شکاکان علمی است. بااین‌حال وی پس از دهه‌ها تحقیق و انجام آزمایش‌های متعدد به این نتیجه رسید که شواهد علمی معتبری به‌نفع ادراک فراحسی وجود ندارد. ازاین‌رو وی وجود «ادراک فراحسی» را به‌طور کلی انکار می‌کند (Blackmore, 2017, p. 29).

### ۵ـ۲. تعصب و پیش‌داوری علمی

یکی از ضعف‌های قابل توجه تجربه‌گرایان در مواجهه با پدیده‌های خارق‌العاده، رویکرد متعصبانه‌ای است که آنها را از اصول علمی و منطقی دور می‌کند. این تعصب هنگامی آشکار می‌شود که حتی با ارائهٔ شواهد معتبر و مستند، منتقدان به‌جای پذیرش شواهد، معیارهای پذیرش را تغییر می‌دهند و سخت‌تر می‌کنند. به‌عبارت‌دیگر، اگر محققان معیارهایی برای بررسی یک پدیدهٔ خارق‌العاده تعیین کنند و شواهد موجود این معیارها را برآورده سازند، منتقدان معیارهای جدیدی تعریف می‌کنند که اغلب دست‌یافتنی نیستند. چنین رفتاری به‌وضوح نشان‌دهندهٔ وابستگی ایدئولوژیک به یک دیدگاه خاص است، نه پیروی از یک رویکرد علمی و بی‌طرفانه.

ایشان با نگاهی شکاکانه، هر نتیجهٔ مثبتی را حاصل خطای محاسباتی، سوءبرداشت، سوءتفسیر، یادآوری

نادرست تجربیات فردی، تصادف یا حتی تقلب در نظر می‌گیرند (Irwin & Watt, 2007, p. 134). بنابراین به‌نظر می‌رسد که مسئلهٔ اصلی در این جریان، اقناع‌کنندگی داده‌های مرتبط با پدیده‌های خارق‌العاده نیست؛ بلکه نتیجه از قبل تعیین شده است و تنها باید دید با کدام بهانه بهتر می‌توان این داده‌ها را نادیده گرفت. این تعصب و پیش‌داوری هرگونه گفت‌وگو و پیشرفت در این حوزه را با چالش جدی مواجه می‌کند.

برای مثال، در سال ۲۰۰۱م آزمایشی‌های مختلفی توسط گری شوارتز (Gary Schwart) و گروه همکار او انجام شد. آنها نتایج آماری جالبی را با بررسی پنج مدیوم ماهر و کارآزموده به‌دست آوردند که شواهد روشنی بر دریافت پیام از ارواح شمرده می‌شد (wilson, 2014, p. 118). بااین‌حال، مخالفین آزمایش‌های انجام‌شده را به دلایل زیر فاقد اعتبار دانستند:

۱. یکی از مدیوم‌ها تلاش داشت از طریق «خواندن سرد» از میان حاضران در جلسه اطلاعاتی را به‌دست آورد. در این روش، مدیوم می‌کوشد به‌شکلی نامحسوس اطلاعاتی را از شرکت‌کنندگان در جلسه به‌دست آورد و سپس با چینش متبحرانهٔ آن در قالبی جدید، دوباره به مخاطب عرضه کند. این موضوع سبب می‌شود مخاطب گمان کند که مدیوم حقیقتاً با روح مورد نظر ارتباط گرفته است (Roe & Roxburgh, 2014, p. 94)؛

۲. برای بررسی هر مدیوم، از یک روش واحد استفاده نشده و برای هر کدام یک شیوهٔ مجزا به‌کار گرفته شده است؛

۳. در این آزمایش‌ها از شرکت‌کنندگان در جلسهٔ روحی خواسته شده است دربارهٔ اطلاعاتی که مدیوم ارائه می‌کند، قضاوت کرده، درستی و غلط بودن آن را تعیین کنند؛ سپس این داده‌ها در نتیجه‌گیری کلی به‌دست‌آمده دخالت داده شده‌اند؛

۴. نتایج به‌دست‌آمده یک‌سویه و متعصبانه بوده است؛

۵. در ارزیابی‌های صورت‌گرفته، از روش‌های مناسب استفاده نشده است (Roe et. al, 2014, 2014, p. 118)

در آزمایش‌های بعدی، شواترز تلاش کرد تا اشکالات پیش‌گفته را برطرف کند و امکان درز اطلاعات را به حداقل برساند. ازاین‌رو مدیوم‌ها و شرکت‌کنندگان از یکدیگر جدا شدند و هر یک در اتاق جداگانه قرار گرفتند. تنها پس از اتمام خوانش توسط مدیوم، مجموع اطلاعات در اختیار شرکت‌کنندگان قرار می‌گرفت. ثانیاً اطلاعاتی که مدیوم‌ها ارائه داده بودند، در کنار دستهٔ دیگری از اطلاعات ساختگی قرار گرفت تا حاضران از آن میان اطلاعاتی را که با متوفای ایشان مرتبط بود، انتخاب کنند. ثالثاً محققان نیز از اخباری که در اختیار شرکت‌کنندگان قرار داده می‌شد، بی‌اطلاع بودند. این روش باعث می‌شد که بسیاری از توضیحات جایگزین که نتایج را با طرح احتمالات مختلف از اعتبار می‌اندازند، حذف شوند. در پایان، شواهد نشان می‌داد که مدیوم‌ها واقعاً این امکان را

دارند که به‌نحوی غیرعادی اطلاعاتی را دربارهٔ افراد متوفی به‌دست آورند (Roe et. al, 2014, 2014, p. 119). بر اساس نتایج به‌دست‌آمده، سیزده نفر از شانزده نفر به‌درستی اطلاعات مرتبط با متوفی خود را انتخاب کرده بودند. محققان این نتایج را کاملاً معنادار توصیف کردند (Kaminker, 2014, p. 207). بااین‌حال، مخالفین دربارهٔ این آزمایش‌ها نیز اشکالات زیر را مطرح کردند:

۱. شرکت‌کنندگان در جلسه، اخیراً یکی از نزدیکان یا خویشان خود را از دست داده بوده‌اند و لذا این احتمال وجود دارد که آنها در تلاش برای رسیدن به یک نتیجهٔ مثبت باشند و لذا بی‌ربط‌ترین مسائل را خبری غیبی تلقی کنند؛

۲. در این آزمایش نشان داده نشده است که مدیوم‌ها و گردانندگان جلسه با چه روشی انتخاب و به‌کارگیری شده‌اند

۳. در گزارش ارائه‌شده، به این نکته اشاره نشده است که آیا شرکت‌کنندگان با مدیوم‌ها آشنایی پیشین داشته‌اند یا خیر؛

۴. در نتیجهٔ آزمایش تنها به توانمندی مدیوم‌ها در ارائهٔ اخبار غیبی اشاره شده، اما تعیین نشده است که این توانمندی دقیقاً چه بوده و چه سازوکاری داشته است؛

۵. در این آزمایش به این نکته اشاره نشده است که آیا شرکت‌کنندگان افراد معتقد به جهان پس از مرگ (مؤمن) هستند یا خیر. اگر تمامی آنها افرادی معتقد باشند، این احتمال به‌وجود خواهد آمد که آنها از روی تعصب و سوگیری نتایج را تأیید کرده باشند (wilson, 2014, p. 119).

این رویکرد عجیب، در خصوص پدیدهٔ تله‌پاتی نیز مشاهده می‌شود. در جایی که به‌نظر نمی‌رسید بتوان خدشه‌ای به شیوهٔ آماری این آزمایش‌ها وارد کرد، برخی از تجربه‌گرایان تلاش کردند تا صرفاً با تکیه بر «امکان وقوع تقلب» (بدون اینکه شاهدی برای رخ دادن آن در دست داشته باشند)، در صحت نتایج خدشه کنند. برای نمونه، با اینکه گیرنده و فرستنده در شرایط آزمایشگاهی حضور داشتند، دلیل درستیِ نتایج این‌گونه توجیه شد که احتمالاً گیرنده قادر بوده است که از اتاق آزمایش خارج شود و از طریق پنجره یا روزنه‌ای مشرف به اتاق گیرنده، کارت‌های موجود در آنجا را ببیند و مجدداً به اتاق اولیه بازگردد (Carter, 2012a, p. 70). بنابراین در کمال شگفتی، عده‌ای تلاش داشتند که با استناد به «امکان وقوع تقلب»، آن را دلیلی بر «وقوع تقلب» در نظر بگیرند و نتایج مثبت را کنار بگذارند.

رویّهٔ یادشده، در مواجهه با تجربیات نزدیک به مرگ و خروج از بدن هم به‌چشم می‌خورد. برخی تجربه‌کنندگان به‌رغم بیهوشی عمیق یا قرار گرفتن در شرف مرگ بالینی، توانسته‌اند جزئیاتی دقیق از محیط اطراف خود یا حتی مکان‌های دورتر ارائه دهند. برای مثال، فردی که در اتاق عمل بیهوش بوده، مکالماتی را که در اتاق انتظار بیمارستان رخ داده، به‌طور دقیق و با جزئیات بازگو کرده است. چنین اطلاعاتی نمی‌تواند از طریق حواس فیزیکی، مانند شنوایی

یا بینایی به‌دست آمده باشد. بااین‌حال، بسیاری از تجربه‌گرایان این شواهد را نادیده می‌گیرند و با توضیحاتی مانند «تصادفی بودن» یا «حدس‌های خوش‌شانس» سعی در رد آن دارند (Grossman, 2002, p. 8).

نکات پیش‌گفته را می‌توان در کتاب *دیدن خودم* (Seeing Myself)، اثر سوزان بلک مور، به‌وضوح مشاهده کرد. او که ادعا می‌کند موضع غیرجانبدارانه در بررسی وقایعی مانند OBE و NDE اتخاذ کرده است، تلاش وافری به‌خرج می‌دهد تا این دو پدیده را به زمینه‌های فیزیولوژیک تقلیل دهد و اساس آن را به کارکردهای تقریباً ناشناختهٔ مغز واسپار کند. با اینکه بلک مور بارها در این کتاب اذعان می‌کند که یافته‌های علمی و پژشکی همچنان نتوانسته‌اند تبیین کاملی از این دو پدیده ارائه کنند، اما این موضع سبب پذیرش اطلاعات و داده‌های حاصل از سوی تجربه‌کنندگان NDE و OBE نمی‌شود.

در خصوص تجارب نزدیک به مرگ، دو گزارش مشهور موسوم به «دندان مصنوعی» و «کفش ورزشی» وجود دارد. گزارش نخست مربوط به خانم ماریاست که در سال ۱۹۷۷م به‌دلیل حملهٔ قلبی به بیمارستان منتقل شد. وی پس از بهبودی ادعا کرد که در زمان احیا از محیط داخل بیمارستان خارج شده و توانسته است یک لنگه کفش ورزشی را کنار یکی از پنجره‌های طبقهٔ سوم مشاهده کند. جزئیات ارائه‌شده توسط او شامل رنگ آبی تیرهٔ کفش، ساییدگی روی انگشت کوچک پا، و بند کفش که زیر پاشنه جمع شده بود، پس از بررسی توسط کادر درمان تأیید و کفش در محل مورد نظر پیدا شد (Laszlo & Peake, 2014, p. 17). گزارش دوم مربوط به مردی ۴۴ ساله است که پس از حملهٔ قلبی در حالت ناهشیار تحت عملیات احیای قلبی قرار گرفت. پرستار دندان‌های مصنوعی او را از دهانش خارج کرد و روی چرخ دستی پرستاری قرار داد و با خود برد. بیمار پس از بهبودی جزئیات دقیق این صحنه را شرح داد؛ از جمله محل قرار دادن دندان‌ها و ویژگی‌های چرخ دستی، که با توجه به بیهوشی او امکان اطلاع از این موارد از طریق عادی وجود نداشت (Van Lommel, 2001, p. 2039).

بلک مور بسیار می‌کوشد که منشأ متافیزیکی این دو حادثه را انکار کند. وی در خصوص گزارش «کفش ورزشی» معتقد است که هیچ مدرکی، مانند یادداشت، صوت ضبط‌شده یا شهادت افراد وجود ندارد که نشان دهد تجربه‌کننده قبل از اینکه پرستار کفش را پیدا کند، جزئیات مربوط به کفش را توصیف کرده یا دربارهٔ آن صحبت کرده باشد؛ یا اینکه بیمار ممکن است از طریق صداها و مشاهدات خود در محیط بیمارستان اطلاعاتی به‌دست آورده باشد؛ یا حتی ممکن است توضیحات او از روی حدس و تصادف باشد. او حتی این اشکال را نیز مطرح می‌کند که چرا پرستار به تأثیرات عاطفی و روانی ناشی از وضعیت بحرانی تجربه‌کننده اشاره نمی‌کند، که می‌تواند بر ادراک و توصیف‌های او تأثیر بگذارد (Blackmore, 2017, p. 291). بلک مور با همین هدف، در خصوص گزارش «دندان مصنوعی» نیز سؤالات مشابهی را مطرح می‌کند (Blackmore, 2017, p. 301).

سوزان بلک مور زمانی که درمی‌یابد انکار بی‌فایده است، از تعابیری استفاده می‌کند که نشان می‌دهد وقوع این دو حادثه را پذیرفته است؛ اما آنها را به فعل و انفعالات مغز تقلیل می‌دهد؛ آن هم با استناد به شواهد و قرائن تجربی و فیزیولوژیکی اثبات‌نشده‌ای که در سراسر کتابش با دیدهٔ فرض و احتمال بدان‌ها می‌نگریست:

> **حقیقت این است که «مرد دندان‌مصنوعی» واقعاً تجربه‌ای خارج از بدن داشته است. واقعاً به‌نظر می‌رسید که اتاق را از نزدیک سقف می‌بیند و آن را به‌طور وفادارانه‌ای توصیف کرد؛ اما این مانند هر تجربهٔ خارج از بدنی که می‌شناسیم، ناشی از وضعیت بدن و مغز او بود؛ نه به این دلیل که روحش از بدنش خارج شده باشد (Blackmore, 2017, p. 303).**

حاصل آنکه غرض‌ورزی در رویکرد علمی، نه‌تنها ناامیدکننده است، بلکه حرّیت و صحت ادعای تجربه‌گرایان مبنی بر تلاش برای کشف مسئولانهٔ حقیقت را زیر سؤال می‌برد. به‌نظر می‌رسد که ریشه و اساس این تعصبات ناموجه که در زیر نقاب علم‌گرایی پنهان شده، سرسپردن به مبانی و پیش‌فرض‌های مادی‌گرایانه است (Grossman, 2002, p. 10). به‌عبارت‌دیگر، اگر ما فقط به ماده اصالت دهیم و روش ارزیابی خود را به مشاهده و تکرار محدود کنیم، به‌طور طبیعی هر آن چیزی که خارج از این دایره قرار گیرد، هیچ‌گاه قدرت عرض اندام پیدا نخواهد کرد و به چشم نخواهد آمد.

### ۶ـ۲. تخریب و ایجاد فشار اجتماعی

در عصر کنونی، تجربه‌گرایی به رویکردی غالب در مجامع علمی و دانشگاهی تبدیل شده است. استفاده از بسترهای تبلیغاتی و رسانه‌ای نیز به گسترش و پذیرش این نگاه در میان اقشار جامعه دامن زده است. مهم‌ترین پیامد تجربه‌گرایی، مادی‌گرایی و نفی متافیزیک است. اگر روش ارزیابی را محدود به تجربه و آزمایش بدانیم، به‌طور طبیعی تنها امور مادی خواهد بود که از این طریق قابل ارزیابی است. غلبهٔ این فضای فکری سبب شده است هر نشانه‌ای که اندکی با رویکرد یادشده زاویه دارد و بخواهد به مخالفت با آن برخیزد، به‌شدت سرکوب شود و گوینده نیز مورد تخریب و شدیدترین حملات قرار گیرد. اعتقاد به وقوع پدیده‌های خارق‌العاده و تلاش برای اثبات آن نیز از این موضوع مستثنا نیست. بسیاری از کسانی که با این پدیده‌ها مواجه می‌شوند، در ابتدا با دیدهٔ تردید بدان می‌نگرند و گاه نگران سلامت روان خود می‌شوند (Roe et. al, 2014, p. 105). این موضوع از زمانی که فروید دین و باورهای دینی را معادل روان‌رنجوری قرار داد (قرن بیستم)، تشدید شد (Kaminker, 2014, p. 209).

تجربه‌کنندگان پدیده‌های خارق‌العاده برای پرهیز از به‌چالش کشیده شدن زندگی شخصی خود، ترجیح می‌دهند که یا به‌طور کلی از بیان آنها خودداری کنند یا به‌شدت از نشر عمومی آن مراقبت نمایند. رویّهٔ پیش‌گفته، علاوه بر اخلال در تحقیق و پژوهش در این زمینه، به از میان رفتن حجم بسیاری از گزارش‌ها منجر شده است؛ اطلاعاتی که می‌توانست در رسیدن به یک راه‌حل مناسب برای برون‌رفت از وضع فعلی کمک شایانی کند. به‌نظر می‌رسد که یکی از دلایل اصلی کاهش آزمایش‌ها و تحقیقات انجام‌شده حول این موضوع، برخلاف دههٔ ۱۹۸۰م، همین فشار

فزاینده‌ای باشد که به‌واسطهٔ فراگیر شدن روش تجربی و نفی متافیزیک در مغرب‌زمین شکل گرفت.

شرایط پیش‌گفته، حتی بر کیفیت اجرای آزمایش‌ها و نتایج به‌دست‌آمده از آنها نیز اثرگذار بوده است. شواهدی وجود دارد که پاسخ‌های شرکت‌کنندگان در این تحقیقات، به‌طور قابل توجهی تحت تأثیر فضای روانی حاکم بر آنهاست. نتایج برخی پژوهش‌ها نشان می‌دهد که اگر شرکت‌کنندگان از شکاک بودن مسئولان برگزاری یک آزمایش مطلع باشند، از بیان کامل باورها و اعتقاداتشان خودداری می‌کنند. این موضوع می‌تواند تا حدودی چرایی بروز تناقضات گاه‌وبی‌گاه در نتایج به‌دست‌آمده از آزمایش‌های مختلف را نیز توضیح دهد. طبیعی است که تجربه‌کنندگان در جایی که عقیده و آرای خویش را در معرض حمله ببینند، تلاش خواهند کرد که خود را از هرگونه استهزا و تمسخر حفظ کنند (Irwin & Watt, 2007, p. 223). فشارها و تخریب‌ها، گاه چهرهٔ علمی نیز به‌خود گرفته‌اند. برای نمونه، برخی دانشمندان در تبیین‌های روان‌شناختی از پدیده‌های خارق‌العاده، به‌شکلی کاملاً غیرواقع‌بینانه وقایع یادشده را به مشکلات روانی یا اوهام و خیالات واهی تقلیل می‌دهند (ر.ک: Roe & Roxburgh, 2014, p. 101; Moody & Perry, 2011, p. 115).

### ۲ـ۷. تغافل از تحقیقات تکمیلی

آسیب جدی دیگر در ارتباط با نحوهٔ عملکرد تجربه‌گرایان پیرامون پدیده‌های خارق‌العاده، عدم انجام آزمایش‌های مکفی در این زمینه است. طبق آمار منتشرشده در یک بررسی، فقط دو آزمایشگاه در ایالات متحده به‌طور تمام‌وقت به تحقیقات روانی می‌پردازند و تنها تعداد انگشت‌شماری از چنین آزمایشگاه‌هایی در سراسر جهان وجود دارند. ازسوی‌دیگر، بودجهٔ اختصاص‌یافته به تحقیقات فراروان‌شناسی طی صد سال، از ۱۸۸۲م تا ۱۹۸۲م، تقریباً برابر با هزینه‌های دو ماه تحقیقات روان‌شناسی متعارف در ایالات متحده در سال ۱۹۸۳م بوده است (Carter, 2012a, p. 133).

بدیهی است که اگر مواجههٔ جوامع علمی و محققان با این موضوعات از نظر کمی و کیفی همچون دیگر مسائل تجربی می‌بود، بسیاری از ابهامات پیرامون پدیده‌های خارق‌العاده خاتمه می‌یافت. متأسفانه کاهش این تحقیقات در عصر حاضر سبب شده است که این وقایع همچنان معماگونه باقی بمانند و نتوانند جایگاه واقعی خود را پیدا کنند. شکاکیت کسانی که نهادهای علمی را اداره می‌کنند، بدون شک یکی از دلایلی است که سبب شده است در طول تاریخ، منابع اختصاص‌یافته به تحقیقات روانی بسیار ناچیز باشد.

### ۲ـ۸. نقایص روش‌شناختی

شاید اصلی‌ترین و مهم‌ترین آسیب در روند ارزیابی پدیده‌های خارق‌العاده از سوی تجربه‌گرایان، خطا در تفکیک و بازشناسی پدیده‌های غیرمرتبط از پدیده‌های خارق‌العاده باشد. نبود معیار و ضابطهٔ دقیق و قابل اتکا در این

زمینه، سبب شده است که پدیده‌های یادشده، عمدتاً در زمرهٔ بیماری‌ها یا اختلالات عصبی و روانی دسته‌بندی شوند. به‌نظر می‌رسد که این موضوع تحت تأثیر دو عامل به‌وجود آمده است:

۱. شخصی بودن تجارب در برخی پدیده‌ها (به‌خصوص در OBE و NDE) ارزیابی همه‌جانبه و دقیق آنها را غیرممکن می‌کند. اگر افراد زیادی مدعی ادراک حالاتی همچون احساس آرامش، خروج از بدن، دیدن نور و... باشند، با چه ابزاری می‌توان کم‌وکیف این حالات را ارزیابی و سپس میان آنها تمایز قائل شد؟ یا چگونه می‌توان از داخل شدن پدیده‌های متفاوت در ذیل یک عنوان واحد جلوگیری کرد؟ توجه به این محدودیت‌ها سبب شده است که برخی صاحب‌نظران مطالعات پرسش‌نامه‌ای پدیده‌های خارق‌العاده را خالی از اشکال ندانند؛ زیرا هرگز نمی‌توان از پاسخ‌های مثبت تجربه‌کنندگان به یک سؤال واحد، از وقوع تجربه‌ای مشابه برای همهٔ آنها اطمینان حاصل کرد (Alvarado, 2000, p. 205). در این شرایط، ساده‌ترین کار یکسان‌انگاری همهٔ وقایع است؛ چیزی که از سوی محققان بسیاری اتفاق می‌افتد.

۲. اکتفا به گزارش‌گیری و استفاده از پرسش‌نامه‌های توصیفی از تجربه‌کنندگان مانع دیگری در مسیر جداسازی دقیق گزارش‌های حقیقی و کاذب است. فارغ از این موضوع که در برخی پژوهش‌ها نوع پرسش‌نامه و سازوکار محقق برای گزارش‌گیری مشخص نیست، حتی در مواردی که محققان تلاش کرده‌اند تا از پرسش‌نامه‌های استاندارد بهره برند، مؤلفهٔ بسیار مهمی به‌نام «قابلیت راستی‌آزمایی توضیحات ارائه‌شده از سوی تجربه‌کننده» نادیده گرفته شده است.

به‌عبارت‌دیگر، پدیده‌های خارق‌العاده به این دلیل مورد توجه واقع شده‌اند که تجربه‌کننده قادر به ارائهٔ اطلاعاتی است که فرض دستیابی به آن از طرق عادی محتمل و منطقی نیست. اهمیت این مؤلفه به‌اندازه‌ای است که به‌نظر می‌رسد اگر این خصیصه در پدیده‌ای یافت نشود، از اساس نمی‌توان آن را خارق‌العاده نامید. بله، سایر ویژگی‌هایی که در یک پدیده وجود دارد، در مرحلهٔ بعدی می‌تواند در شناخت کامل آن به ما کمک کند؛ اما این ویژگی‌ها در اثبات وجود و وقوع آن دخیل نیستند.

با بررسی پرسش‌نامه‌ها و گزارش‌گیری‌ها از سوی محققان، به‌صورت مکرر دیده می‌شود که به این موضوع بی‌توجهی می‌شود. همین مسئله سبب شده است بسیاری از گزارش‌هایی که ایشان به‌عنوان یک مصداق از پدیده‌های خارق‌العاده محسوب می‌کنند، از نگاه باورمندان ویژگی‌های مهم و اصلی یک پدیدهٔ خارق‌العاده را ندارند. به متن زیر توجه کنید:

> **بسیاری از افرادی که تجربهٔ خروج از بدن (OBE) دارند، از «کیفیت خواب‌مانند» این تجربه صحبت می‌کنند؛ گویی که در یک خوابِ بیدار هستند... . بنابراین یک فرضیهٔ مهم که نیاز به پیگیری تجربی دارد، این است که OBEها تنها یک زیرمجموعهٔ محدودتر از خواب‌های روشن هستند (Metzinger, 2003, p. 19-20).**

با نگاه به مطلب فوق به‌خوبی عیان است که نویسندهٔ محترم به مؤلفهٔ اصلی OBE، یعنی واقع‌نگری (مشاهدهٔ واقعی

بدن و اتفاقات پیرامونی آن حین تجربه)، بی‌توجه است. پر پیداست که اگر این ویژگی را در ارزیابی گزارش‌های دریافتی لحاظ کنیم، دیگر نمی‌توانیم خواب و رؤیا را به‌عنوان نظریه‌ای برای تفسیر این پدیده در نظر بگیریم. بی‌توجهی به این موضوع سبب خواهد شد که بسیاری از ویژگی‌ها و حالاتی که از اساس ارتباطی با پدیدهٔ خروج از بدن ندارند، عناصر تشکیل‌دهندهٔ OBE شمرده شوند و محققان را به‌جای نزدیک کردن به حقیقت، از آن دور کنند.

اوضاع در جایی بغرنج‌تر می‌شود که برخی نظریه‌پردازان، تجربهٔ خروج از بدن را با حالات تغییریافته‌ای یکسان می‌دانند که از هم‌زمانی اشتغال به بازی‌های واقعیت مجازی (Virtual Reality Games / VR) و دریافت هم‌زمان محرک‌های حسی بیرونی برای برخی افراد به‌وجود می‌آید (Blackmore, 2017, p. 249-252)

کاستی‌های بیان‌شده دو آسیب جدی به تحقیقات مرتبط با پدیده‌های خارق‌العاده وارد کرده است: از طرفی به‌دلیل وارد شدن گزارش‌های غیرمرتبط با یک پدیده در میان گزارش‌های موجود، به بروز تناقاضات متعدد در توصیف یک واقعه منجر می‌شود؛ ازسوی‌دیگر، افراد دارای بیماری‌ها و اختلالات عصبی و روانی را تنها به‌دلیل مشابهت، در زمرهٔ تجربه‌کنندگان به‌شمار می‌آورد. به‌عبارت‌دیگر، نقایص پیش‌گفته سبب می‌شود که روش ارزیابی، نه جامع افراد باشد و نه مانع اغیار.

## نتیجه‌گیری

این مقاله نشان داد که پدیده‌های خارق‌العاده به‌دلیل ماهیت غیرمادی و پیچیده‌شان، فراتر از محدودیت‌های روش تجربی قرار دارند. تجربه‌گرایان با تکیه بر پیش‌فرض‌های مادی‌گرایانه و محدودیت‌های ذاتی این روش، به‌جای پذیرش شواهد معتبر، غالباً تلاش کرده‌اند که اعتبار این پدیده‌ها را با تمرکز بر نقاط مبهم و اشکالات جزئی یا طرح فرضیه‌های جایگزین اثبات‌نشده خدشه‌دار کنند. این رویکرد، همراه با پیش‌فرض‌های مادی‌گرایانه، اعمال استانداردهای دوگانه و گاه متوسل شدن به ادعای وقوع تقلب، بررسی بی‌طرفانهٔ پدیده‌های خارق‌العاده را به‌چالش کشیده است.

علاوه‌براین، فشار اجتماعی و فضای غالب تجربه‌گرایی باعث شده است که از سویی، بسیاری از تجربه‌کنندگان از بیان تجاربشان خودداری کنند و ازسوی‌دیگر، محققان نیز از بیم از دست دادن اعتبار علمی خود، از پرداختن به این موضوعات بپرهیزند. به‌علاوه، نبود تحقیقات کافی، معیارهای دقیق روش‌شناختی و گسترش تعصب علمی، منجر به از دست رفتن فرصت‌های ارزشمند برای درک بهتر این پدیده‌ها شده است. نوشتار حاضر بر این نکته تأکید دارد که برای بررسی پدیده‌های خارق‌العاده، باید از چهارچوب‌های محدود روش تجربی فراتر رفت و رویکردهایی جامع‌تر و بی‌طرفانه‌تری که بتوانند ابعاد غیرمادی و فراتر از حواس پنج‌گانه را پوشش دهند، اتخاذ کرد. به‌اعتقاد نگارنده، اصلاح وضعیت فعلی به پذیرش منطقی این پدیده‌ها خواهد انجامید.

## منابع


اردبیلی، احمدبن‌محمد (۱۴۲۵ق). *حدیقة الشیعه*. تصحیح: صادق حسن‌زاده. تهران: انصاریان.

امامی‌فر، حمید (۱۴۰۲). بررسی فلسفی شواهد نظریهٔ تکامل. *معرفت فلسفی*، ۲۱(۳)، ۵۷ـ۷۸.

سجادی، جعفر (۱۳۷۲). *فرهنگ معارف اسلامی*. تهران: کومش.

کثیری، منصور (۱۴۰۲). دلالت آتوسکوپی بر اثبات وجود بعد غیرمادی انسان. *معرفت کلامی*، ۱۴(۱)، ۱۲۹ـ۱۴۰.

کثیری، منصور و فاریاب، محمدحسین (۱۴۰۱). نقش و جایگاه تجربه‌های نزدیک به مرگ در اثبات وجود روح. *معرفت*، ۳۱(۵). ۵۹ـ۷۰.

محمدزاده، علی‌اکبر (۱۳۷۵). *تله‌پاتی*. تهران: مؤسسهٔ فرهنگی درمانگر.

مصباح یزدی، محمدتقی (۱۳۸۹). *آموزش عقاید اسلامی*. قم: مؤسسهٔ آموزشی و پژوهشی امام خمینی﵀.

میچل، جانت لی (۱۳۹۲). *احساس خروج روح از بدن*. ترجمهٔ رضا جمالیان. تهران: عطایی.

واتسن. لیال (۱۳۸۱). *فوق طبیعت*. ترجمهٔ شهریار بحرانی و احمد ارژمند. تهران: امیرکبیر.

Alvarado, C. S. (2000). Out-of-body experiences. In: *Varieties of anomalous experience: Examining the scientific evidence.* Etzel Cardeña, S. J. Lynn, & S. Krippner (Eds.). (p. 183-218). American Psychological Association. https://doi.org/10.1037/10371-006.

Atkinson, William Walker (1910). *Telepathy, Its Theory, Facts and Proof.* YOGeBooks: Hollister, MO.

Beischel, Julie (2014). Advances in Quantitative Mediumship Research. In: *The Survival Hypothesis: Essays on Mediumship*. edited by Adam J. Rock. North Carolina: McFarland & Company.

Blackmore, Susan (2017). *Seeing Myself: What Out-of-body Experiences Tell Us About Life, Death and the Mind*. London: Robinson.

Braude, Stephen E. (2014). The Possibility of Mediumship. In: *The Survival Hypothesis: Essays on Mediumship*. North Carolina: McFarland & Company.

Carter, Chris (2012a). *Science and Psychic Phenomena: The Fall of the House of Skeptics, Revised edition, Rochester*. VT: Inner Traditions.

Carter, Chris (2012b). *Science and the Afterlife Experience: Evidence for the Immortality of Consciousness, Rochester*. VT: Inner Traditions.

Fontana, David (2005). *Is There an Afterlife?*. UK: O Books.

Freud, Sigmund (1953). The Interpretation of Dreams (First Part). In: *The Standard*

*Edition of the Complete Psychological Works of Sigmund Freud*. ed. and trans: James Strachey. London: The Hogarth Press.

Grossman, Neal (2002). Who's Afraid of Life After Death?. *Journal of Near-Death Studies*, 21(1), 5-24.

Goulding, A., Westerlund, J., Parker, A. & Wackermann, J. (2004). The first digital autoganzfeld study using a real-time judging procedure. *European Journal of Parapsychology*, 19, 66-97.

Holden, Janice M. (2007). More Things in Heaven and Earth: A Response to 'Near-Death Experiences with Hallucinatory Features, *Journal of Near-Death Studies*, 26(1), 33-49.

Irwin, Harvey J. & Watt, Caroline A. (2007). *An Introduction to Parapsychology*. North Carolina and London: McFarland & Company, Inc. Publishers.

Jung, C. G. (1974). *Dreams*. Translated by R. F. C. Hull. Bollingen Series. Princeton and Oxford: Princeton University Press.

Kaminker, Jacob (2014). Mediumship and Psychopathology. In: *The Survival Hypothesis: Essays on Mediumship.* North Carolina: McFarland & Company.

Khanna, Surbhi & Greyson, Bruce (2014). Daily Spiritual Experiences Before and After Near-Death Experiences. *Psychology of Religion and Spirituality,* 6(4), 302-309.

Laszlo, Ervin & Peake, Anthony (2014). *The Immortal Mind: Science and the Continuity of Consciousness Beyond the Brain, Rochester*. USA: Inner Traditions.

Lester, David (2005). *Is There Life After Death?*. London: McFarland & Company Inc. Publishers

Léon, Denis (2017). *After Death*. Trans: George G. Fleurot and Jussara Korngold. 2nd Kindle Edition. United States: Spiritist Federation.

Long, Jeffry (2010). *Evidence of Afterlife*. USA: HarperCollins eBooks.

Long, Jeffry (2014). Near-Death Experiences: Evidence for Their Reality. *Missouri Medicine*, 111(5), 372-380.

Metzinger, Thomas (2003). *The Pre-Scientific Concept of a Soul, A Neurophenomenological Hypothesis About Its Origin*. Accessed January 14, 2025. http://sammelpunkt.philo.at/id/eprint/2485/.

Moody, Raymond & Perry, Paul (2011) *The Light Beyond*. New York: HarperOne.

Parnia, Sam (2014). Aware, Awareness During Resuscitation: A Prospective Study. *Resuscitation*, 85(12), 1799-1805.

Ring, Kenneth & Cooper, Sharon (1997). Near-Death and Out-of-Body Experiences in the Blind: A Study of Apparent Eyeless Vision. *Journal of Near Death Studies*,16 (2), 101-147.

Robin, Wooffitt (2006). *The Language of Mediums and Psychics*. England: Ashgate Publishing.

Roe, Chris A. & Roxburgh, Elizabeth C. (2014) Non-Parapsychological Explanations of Ostensible Mediumship, In: *The Survival Hypothesis: Essays on Mediumship*. edited by Adam J. Rock. North Carolina: McFarland & Company. eBook.

Sudduth, Michael (2014). Is Postmortem Survival the Best Explanation of the Data of Mediumship?. In: *The Survival Hypothesis: Essays on Mediumship*. edited by Adam J. Rock. North Carolina: McFarland & Company. eBook.

Schwartz, Gary E. R. (2002). *The Afterlife Experiments: Breakthrough Scientific Evidence of Life After Death*. New York: Atria Books.

Schwartz, G. E. (2005). *The Truth About Medium*. USA: Hampton Roads Publishing.

Sheldrake, Rupert (2011). *Dogs That Know When Their Owners Are Coming Home: And Other Unexplained Powers of Animals.* 1st rev. ed. New York: Three Rivers Press.

Stokes, D. M. (1987). Theoretical Parapsychology. In: *Advances in Parapsychological Research, Stanley Krippner*. Fifth Edition. Jefferson, NC: McFarland.

Tart, Charles (2012). *The End of Materialism*. California: New Harbinger Publisher.

Van Lommel, Pim (2001). Near-Death Experience in Survivors of Cardiac Arrest: A Prospective Study in the Netherlands. *The Lancet*, 358(9298). 2039-2045. DOI: 10.1016/S0140-6736(01)07100-8.

Van Lommel, Pim (2010). *Consciousness Beyond Life: The Science of the Near-Death Experience*. New York: HarperOne.

Wilson, Krissy (2014). A Skeptic's View of Mediumship. In: *The Survival Hypothesis: Essays on Mediumship*. edited by Adam J. Rock. North Carolina: McFarland & Company.

Ma'rifat-e Kalāmī (Theological Knowledge)_____2024-25, Vol. 15, No. 2, 49-74
https://creativecommos.org/licenses/by-nc/4.0
10.22034/kalami.2025.5002020
20.1001.1.20088876.1403.15.2.3.7

# A Study of the Criterion of Ethics in the Realization of Personal Identity

**Rouhollah Sheikhani** / M.A. Student, Imam Khomeini Educational and Research Institute, Qom, Iran rooholllah.sheikhani@gmail.com
**Safdar Elahi-Rad** / Assistant Professor, Department of Theology and Philosophy of Religion, Imam Khomeini Educational and Research Institute, Qom, Iran elahi@iki.ac.ir
**Received:** 2025/04/26 - **Accepted:** 2025/07/08

## Abstract

The issue of personal identity has occupied the minds of scholars for many years. To understand the nature of personal identity, several perspectives have been proposed, the most significant of which are the psychological continuity view and the non-physical substantial continuity view. Proponents of the psychological continuity view argue that our continuity involves a psychological relationship that can rely on various criteria such as memory, beliefs, recollections, and so on. Some empirical studies have suggested that ethics can also serve as a criterion for the realization of personal identity alongside these factors. Based on the acceptance of the psychological continuity view and considering these studies, ethics not only plays a role in the realization of personal identity but also ranks far above other criteria of psychological continuity, such as memory, perceptions, desires, and personality. In this paper, in addition to critiquing the psychological continuity view, we argue from the perspective of non-physical substantial continuity—the view we endorse—that the stable "self" is a non-material substance upon which all internal states, including ethics, depend. Therefore, ethics cannot constitute our philosophical identity.

**Keywords**: ethics; personal identity; moral identity; non-physical substantial sameness; psychological continuity

معرفت کلامی ——— سال پانزدهم، شماره دوم، پیاپی ۳۳، پاییز و زمستان ۱۴۰۳، ص ۴۹ـ۷۴

https://creativecommos.org/licenses/by-nc/4.0

doi 10.22034/kalami.2025.5002020

dor 20.1001.1.20088876.1403.15.2.3.7

**نوع مقاله:** پژوهشی

# بررسی ملاک اخلاق در تحقق «هویت شخصی»

**روح‌الله شیخانی** / دانشجوی کارشناسی ارشد مؤسسهٔ آموزشی و پژوهشی امام خمینی ﷺ roohollah.sheikhani@gmail.com

**صفدر الهی‌راد**/ استادیار گروه کلام و فلسفه دین مؤسسهٔ آموزشی و پژوهشی امام خمینی ﷺ elahi@iki.ac.ir

**دریافت:** ۱۴۰۴/۰۲/۰۶ – **پذیرش:** ۱۴۰۴/۰۴/۱۷

## چکیده

مسئلهٔ هویت شخصی سال‌هاست که ذهن اندیشمندان را به خود مشغول کرده است. برای پی بردن به ماهیت هویت شخصی، دیدگاه‌هایی مطرح شده که مهم‌ترین آنها دیدگاه‌های استمرار روانی و استمرار جوهری غیرفیزیکی است. طرف‌داران دیدگاه استمرار روانی می‌گویند: تداوم ما شامل یک رابطهٔ روان‌شناختی است که می‌تواند معیارها و ملاک‌های متفاوتی مانند حافظه، باورها، خاطرات و... را داشته باشد. برخی در تحقیقاتی که با روش تجربی انجام داده‌اند، در کنار این ملاک‌ها، اخلاق را نیز معیاری برای تحقق هویت شخصی مطرح کرده‌اند. بر مبنای پذیرش دیدگاه استمرار روانی و با توجه به مطالعات صورت‌گرفته، نه‌تنها اخلاق در تحقق هویت شخصی نقش دارد، بلکه نسبت‌به سایر معیارهای استمرار روانی، مانند حافظه، ادراکات، تمایلات، شخصیت و...، با فاصلهٔ بسیار زیادی در صدر قرار دارد. در این نوشتار، علاوه بر نقد دیدگاه استمرار روانی خواهیم گفت که بر مبنای پذیرش دیدگاه استمرار جوهری غیرفیزیکی، که دیدگاه پذیرفتهٔ ماست، هویت ثابت «من»، جوهری فرامادی است که تمام حالات مختلف درونی، از جمله اخلاق، قائم به آن است. بنابراین اخلاق نمی‌تواند هویت فلسفی ما را شکل دهد.

**کلیدواژه‌ها:** اخلاق، هویت شخصی، هویت اخلاقی، این‌همانی جوهری غیرفیزیکی، استمرار روانی.

## مقدمه

«انسان» چیست؟ این سؤالی است که فلاسفه و اندیشمندان زیادی را در طول تاریخ به خود مشغول کرده است. اندیشمندان همیشه کوشیده‌اند که بتوانند تعریفی دقیق و جامع از «انسان» به‌دست آورند؛ ولی هرگز موفق به این کار نشده‌اند. در کنار این سؤال، سؤال دیگری به ذهن می‌رسد که اخص از سؤال قبلی است. «من» کیستم؟ مسئلهٔ «هویت شخصی» نیز مسئله‌ای است که سالیان دراز مورد توجه قرار گرفته است. در این نوشتار، بحث ما حول «هویت شخصی» است، نه تعریف «انسان»؛ گرچه این دو مبحث می‌توانند به هم کمک کنند.

نکتهٔ دیگری که می‌تواند محل بحث را روشن کند، این است که «این‌همانی» به دو صورت است: گاهی «این‌همانی در کیفیات» است؛ به این معنا که دو شیء متمایز، ویژگی‌ها و خصلت‌های یکسانی دارند؛ گاهی نیز «این‌همان عددی» را داریم؛ به این معنا که مثلاً نویسندهٔ کتاب گلستان و نویسندهٔ کتاب بوستان، در عالم خارج یک فرد واحد است. پس این دو نویسنده دارای «این‌همانی عددی»اند. آنچه در بحث مهم است، این‌همانی عددی است. ما به دنبال ملاکی هستیم که بتوانیم به‌کمک آن بگوییم: من عدداً همان فردی هستم که ده سال پیش بوده‌ام (کرباسی‌زاده و شیخ‌رضایی، ص۱۱۳).

بنابراین ما در بحث دربارهٔ هویت شخصی به دنبال شرایطی لازم و کافی هستیم که بتوانیم بگوییم شخص دوم در زمان دوم، با شخص اول در زمان اول دارای این‌همانی عددی است. به‌عبارت‌دیگر، به دنبال ملاکی هستی‌شناختی هستیم که شرایط لازم و کافی برای استمرار هویت شخصی در طی زمان را برای ما معلوم کند (کرباسی‌زاده و شیخ‌رضایی، ص۱۱۴)

در این مقاله صحبت بر سر این است که آیا اخلاق می‌تواند در استمرار هویت شخصی نقش داشته باشد یا خیر؟ پرواضح است که اگر قائل به این‌همانی جوهری غیرفیزیکی شویم، جوهر غیرفیزیکی هویت فرد را تشکیل می‌دهد و نه‌تنها اخلاق، بلکه تمام مؤلفه‌های دیگر، مانند حافظه، احساسات، ادراکات و...، در این‌همانی عددی هویت شخصی نقشی ندارند؛ اما اگر دیدگاه استمرار روانی را بپذیریم، آن‌گاه اخلاق می‌تواند یکی از مؤلفه‌های مورد بحث در نظر گرفته شود. در این نوشتار به این نتیجه می‌رسیم که اولاً دیدگاه صحیح، دیدگاه استمرار جوهری غیرفیزیکی است؛ ثانیاً بر فرض ثبوت دیدگاه استمرار روانی، اخلاق می‌تواند یکی از مؤلفه‌های مهم در استمرار هویت شخصی مدنظر قرار گیرد.

## ۱. دیدگاه‌های مختلف دربارهٔ ملاک هویت شخصی

دیدگاه‌های مختلفی دربارهٔ ملاک هویت شخصی مطرح شده است. مهم‌ترین این دیدگاه‌ها عبارت‌اند از:

### ۱ـ۱. دیدگاه‌های استمرار روانی (Psychological-continuity)

این دیدگاه‌ها می‌گویند که تداوم ما شامل یک رابطهٔ روان‌شناختی است که می‌تواند معیارهای مختلفی داشته

باشد. در واقع، شما آن موجودِ آینده‌ای هستید که به‌نوعی ویژگی‌های ذهنی خود را از شما به‌ارث می‌برد (مانند حافظه، باورها، خاطرات، ترجیحات، ظرفیت تفکر منطقی و...) و شما آن موجودِ گذشته‌ای هستید که ویژگی‌های ذهنی‌اش را به این شکل به ارث برده‌اید. بر سر اینکه ملاک استمرار روانی چیست و چه ویژگی‌های ذهنی باید به ارث برده شود، اختلاف وجود دارد: برخی اعتقاد دارند که ملاک، حافظه است (Behan, 1979)؛ برخی یک پیوند علّی بین دو حالت روان‌شناختی را مطرح کرده‌اند (Shoemaker, 1979)؛ عده‌ای ویژگی‌های گرایشی و ادراک را مدنظر قرار داده‌اند (Allport, 1937) و در نهایت، برخی اندیشمندان ویژگی‌های شخصیتی را در نظر گرفته‌اند (Haslam & Other, 2004)؛ اما آیا ویژگی‌های دیگر نیز می‌تواند مطرح شود؟ بیشتر فیلسوفانی که از اوایل قرن بیستم دربارهٔ هویت شخصی قلم به دست گرفته‌اند، به‌گونه‌ای این دیدگاه را تأیید کرده‌اند (Olson, 2024). در این نوشتار، ما با این دیدگاه ـ که دیدگاه رایج متفکران غربی است ـ مواجهیم و می‌خواهیم ببینیم که آیا اخلاق می‌تواند معیاری در دیدگاه استمرار روانی باشد یا خیر.

### ۲ـ۱. دیدگاه استمرار فیزیکی (Physical continuity)

دیدگاه دوم این است که تداوم ما شامل یک رابطهٔ فیزیکی است که شامل روان‌شناسی نمی‌شود. شما آن موجودِ گذشته یا آینده‌ای هستید که بدن شما یا همان ارگانیسم بیولوژیکی شما یا مانند آن را داراست. این ارگانیسم می‌تواند بدن، مغز یا حتی یک نیم‌کرهٔ مغز باشد (Maslin, 2001, p. 248). اسم این دیدگاه را، گاهی «دیدگاه‌های بی‌رحمانهٔ فیزیکی» (brute-physical views) می‌گذارند؛ زیرا با این دیدگاه می‌توان موجوداتی را که از نظر فیزیکی با موجودات آگاه یکسان‌اند و دارای رفتاری مشابه با آنها، اما فاقد هرگونه عنصر روانی‌اند نیز دارای هویت انسانی دانست. در بین اندیشمندان مسلمان نیز بوده‌اند کسانی که ساحت وجودی انسان را همان هیکل و بدن جسمانی قابل مشاهده می‌دانستند (رودبندی‌زاده و فیاضی، ۱۳۹۶). این تفکر، حتی در متکلمان شیعه نیز طرف‌دار دارد. سید مرتضی اعتقاد دارد که انسان حقیقتی تک‌ساحتی است و آن حقیقت تک‌ساحتی، بدن مادی و جسمانی مشاهده‌پذیر است (یوسفیان و خوش‌صحبت، ۱۳۹۱).

برخی سعی کرده‌اند که دیدگاه اول و دوم را ترکیب کنند و به این بحث پرداخته‌اند که ما برای زنده ماندن، آیا به تداوم ذهنی و فیزیکی نیاز داریم یا اینکه هر کدام بدون دیگری کافی است (Olson, 2024).

### ۳ـ۱. ضدمعیارگرایی (anticriterialism)

دو دیدگاه یادشده موافق‌اند که چیزی وجود دارد که ما باید ادامه دهیم؛ مثلاً شرایط خاص، لازم و کافی‌ای برای وجود یک فرد در یک زمان هست تا در زمان دیگر همان فرد وجود داشته باشد. دیدگاه ضدمعیارگرایی این دو دیدگاه را رد می‌کند. این دیدگاه می‌گوید: تداوم روانی و جسمی شواهدی برای تداوم است؛ اما همیشه آن را

تضمین نمی‌کند و ممکن است که اصلاً تداوم لازم نباشد. واضح‌ترین مدافع این دیدگاه، مریکس است. دربارهٔ چگونگی درک ضدمعیارگرایی، بحث و اختلاف‌نظر وجود دارد (Olson, 2024).

### ۴ـ۱. دیدگاه این‌همانی جوهری

بر اساس دیدگاه این‌همانی جوهری، اولاً باید ملاک این‌همانی را خود جوهر شخص، که از آن به «من» یاد می‌شود، دانست؛ نه صرفاً اموری همانند آگاهی و خاطرات، که متعلق به «من» باشند؛ زیرا دغدغهٔ اساسی این‌همانی آن است که برای وحدت هویت «من» چاره‌ای اندیشیده شود؛ ثانیاً باید برای توجیه این‌همانی، حقیقت ثابتی را بین وضعیت الآن و گذشته در نظر گرفت؛ زیرا سخن دربارهٔ این‌همانی حقیقی بدون وجود هیچ جهتی از حقیقت ثابت، سخنی متناقض به نظر می‌رسد. ازاین‌رو این‌همانی شخصی، نه قابل تأویل به مقولاتی فیزیکی است که همواره در حال تغییر و تحول‌اند (به‌گونه‌ای‌که نتوان جهت ثابتی را در شرایط مختلف زمانی و مکانی در نظر گرفت) و نه قابل تأویل به مقولات غیرشخصی است؛ هرچند مرتبط با شخص و قائم به آن باشد؛ همانند حالات درونی (الهی‌راد، ۱۴۰۱، ص۵۷۷). برخی از متکلمین نیز این نظر را دارند. برای مثال، شیخ صدوق با استناد به آیات و روایات معتقد است که روح و نفس یک چیزند و حقیقت آنها مغایر با بدن است (ضیائی‌نیا و فایدئی، ۱۳۹۴).

به سه دیدگاه اول اشکالات اساسی وارد است و بنابراین دیدگاه این‌همانی جوهری دیدگاه برگزیدهٔ ماست. بااین‌حال دیدگاه اول، یعنی دیدگاه استمرار روانی، با اینکه با اشکالات متعددی روبه‌روست، دیدگاه رایج در بین متفکران غربی است. پرواضح است که طبق دیدگاه این‌همانی جوهری، اخلاق نقشی در تحقق هویت شخصی ندارد. با توجه به مطالبی که گذشت، سؤالی که در این نوشتار به دنبال آن هستیم، این است که آیا طبق دیدگاه استمرار روانی، اخلاق در تحقق هویت شخصی نقش دارد یا خیر؟ و آیا می‌توان اخلاق را به‌تنهایی به‌عنوان یک ملاک در کنار ملاک‌هایی که مطرح کردیم، قرار داد یا اینکه اخلاق در کنار مجموعه‌ای از موارد دیگر یک ملاک برای تحقق هویت شخصی خواهد بود؟ در صورتی که پاسخ ما قسم دوم باشد، اخلاق چه مقدار در تحقق آن نقش دارد؟ و اخلاق در دیدگاه این‌همانی جوهری چه جایگاهی دارد؟

## ۲. رابطهٔ اخلاق و هویت شخصی از حیث آزمایش‌های شهودی ـ تجربی

عده‌ای از دانشمندان سعی کرده‌اند که با کمک آزمایش‌های شهودی ـ تجربی بین اخلاق و هویت شخصی رابطه‌ای را پیدا کنند. در این نوشتار، پنج آزمایش بررسی می‌شود. ویژگی اصلی این آزمایش‌ها این است که بین اخلاق و هویت شخصی ارتباط ویژه‌ای را نشان می‌دهند. ازسوی‌دیگر، این آزمایش‌ها فقط به اخلاق نمی‌پردازند و ملاک‌های دیگر، مثل حافظه، شخصیت، احساسات، تمایلات و حتی ادراکات را نیز بررسی می‌کنند. در ابتدا ما گزارشی از این آزمایش‌ها ارائه خواهیم کرد.

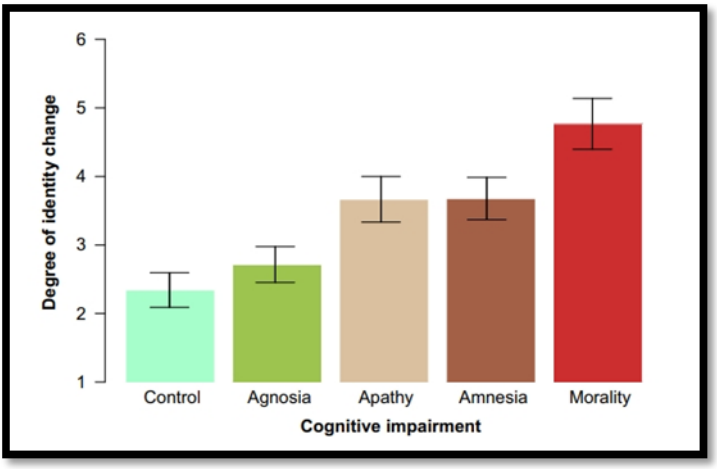
### ۱ـ۲. مطالعهٔ اول: آزمایش پیوند مغز (The brain transplant)

در این مطالعه، ۱۴۸ شرکت‌کنندهٔ آمریکایی (میانگین سن: ۳۰٫۵ سال، ۵۸ درصد زن) در یک مطالعهٔ برخط شرکت کردند. از شرکت‌کنندگان درخواست شد که داستان زیر را با دقت مطالعه کنند:

**فرض کنید الآن سال ۲۰۴۹ میلادی است. «جیم» حسابداری است که در شیکاگو زندگی می‌کند. یک روز او در اثر یک تصادف رانندگی به شدت از ناحیهٔ سر آسیب می‌بیند. تنها شانس او برای زنده ماندن، درمان به‌کمک یک فناوری پزشکی پیشرفته به نام «روش پیوند مغز» است. در این آزمایش، دانشمندان در صورت آسیب دیدن قسمت‌های مختلف مغز می‌توانند قسمت‌های آسیب‌دیده را با قطعات یدکی، که در دمای بسیار پایین منجمد شده‌اند، جایگزین کنند. تیمی از پزشکان قسمت‌های آسیب‌دیدهٔ مغز جیم را برمی‌دارند و با دقت آن را با بافت مغز آسیب‌دیده جایگزین می‌کنند. بافت آسیب‌دیدهٔ مغز پس از برداشتن از بین می‌رود. پس از عمل، تمام اتصالات عصبی مناسب بین مغز قدیمی و بافت مغزِ جایگزین، ایجاد شده است. پزشکان تمام پاسخ‌های فیزیولوژیکی را آزمایش می‌کنند و تشخیص می‌دهند که بیمار زنده است و می‌تواند به امور روزمرهٔ زندگی خود بپردازد. در ادامه، پزشکان برخی از آزمایش‌های روان‌شناختی را روی آقای جیم انجام می‌دهند. فرض ما این است که در پی جراحی، جیم هیچ تغییر شناختی (شرایط کنترل)، ناتوانی در تشخیص اشیا (آگنوزی اشیای بصری)، از دست دادن خاطرات زندگی‌نامه (فراموشی)، از دست دادن خواسته‌ها (بی‌تفاوتی) یا از دست دادن وجدان اخلاقی را تجربه نمی‌کند.**

پس از اینکه شرکت‌کنندگان این داستان را مطالعه کردند، از آنها خواسته شد که با اعداد یک تا هفت به این سؤال پاسخ دهند که تا چه حد با این جمله موافق‌اند: «گیرندهٔ پیوند مغز، هنوز جیم است». در این آزمایش، ۱ «کاملاً موافق»، ۷ «کاملاً مخالف» و ۴ «خنثی» بود. پس از آن، از شرکت‌کنندگان خواسته شد که پاسخ خود را توضیح دهند.

نتایج نشان می‌داد که «از دست دادن قوهٔ اخلاقی» مهم‌ترین تغییر در هویت را ایجاد می‌کند. بعد از «اخلاق» (Morality)، «فراموشی» (Amnesia)، «سرکوب احساسات» (Apathy)، «ادراک‌پریشی» (Agnosia) و در نهایت، «توانایی بر اثرگذاری در خود یا دیگران یا محیط» (Control) قرار دارند.




نمودار ۱: آزمایش پیوند مغز

چنان‌که در نمودار (۱) دیده می‌شود، اخلاق (Morality) مهم‌ترین تغییر در هویت را ایجاد می‌کند. فراموشی (Amnesia) و سرکوب احساسات (Apathy) در رتبه‌های بعدی قرار دارند. ادراک‌پریشی (Agnosia) و قدرت اثرگذاری در خود یا در دیگران (Control) کمترین رتبه را به خود اختصاص داده‌اند.

نتایج دیگری نیز از این آزمایش به‌دست آمد که در نوع خود جالب بود. اگر تداوم جسمانی به‌تنهایی برای تغییر هویت کافی باشد، این تغییرات شناختی نباید تأثیر زیادی بر هویت داشته باشند. به همین ترتیب، اگر ذهن به‌طور یکنواخت بیشتر از بدن با خود مرتبط باشد، پس همهٔ تغییرات روان‌شناختی باید هویت را بیشتر از تغییرات فیزیکی تغییر دهند.

در این مطالعه به فراموشی نیز پرداخته شده است. اگرچه پژوهشهای پیشین در مورد استمرار روانی، درابرهٔ «حافظه» به‌صورت عمومی صحبت می‌کنند، اما به نظر می‌رسد که حافظهٔ اپیزودیک همان چیزی است که در چنین بحث‌هایی در نظر گرفته شده است. حافظهٔ رویدادی یا همان حافظهٔ اپیزودیک، به نوعی از حافظه در انسان اشاره دارد که تجربه‌های ویژهٔ شخصی را ذخیره می‌کند. خاطرات تجربیات خود، برخلاف دانستن نحوهٔ عملکرد چرخ دستی یا دانستن پایتخت فرانسه، صریحاً با خود مرتبط است. هنگامی که شرکت‌کنندگان مواردی را در نظر می‌گیرند که به سادگی به «از دست دادن حافظه» اشاره می‌کنند، ممکن است فرض کنند که این به حافظهٔ زندگی‌نامه‌ای اشاره دارد یا ممکن است سؤال را به‌طور فراگیرتری تفسیر کنند. «حافظهٔ زندگی‌نامه» یک سیستم حافظهٔ متشکل از قسمت‌هایی است که از زندگی یک فرد، بر اساس ترکیبی از حافظهٔ اپیزودیک (تجربیات شخصی و اشیای خاص، افراد و رویدادهایی که در زمان و مکان خاص تجربه شده‌اند) و حافظهٔ معنایی (دانش عمومی و حقایق دربارهٔ جهان) به یاد می‌آید. ما

می‌خواستیم اطمینان حاصل کنیم که هیچ ابهامی در این زمینه وجود ندارد. درحالی‌که «خاطرات» نقطهٔ کانونی بسیاری از بحث‌های فلسفی دربارهٔ هویت بوده‌اند، ظرفیت‌های اخلاقی نیز ممکن است محوری باشند. راه‌های مختلفی وجود دارد که ظرفیت‌های اخلاقی یک فرد بتواند تغییر کند. در این پژوهش، سؤال اصلی این بود: پس از از دست دادن بیشتر صفات اخلاقی، چه اتفاقی خواهد افتاد؟ (Strohminger & Nichols, 2014).

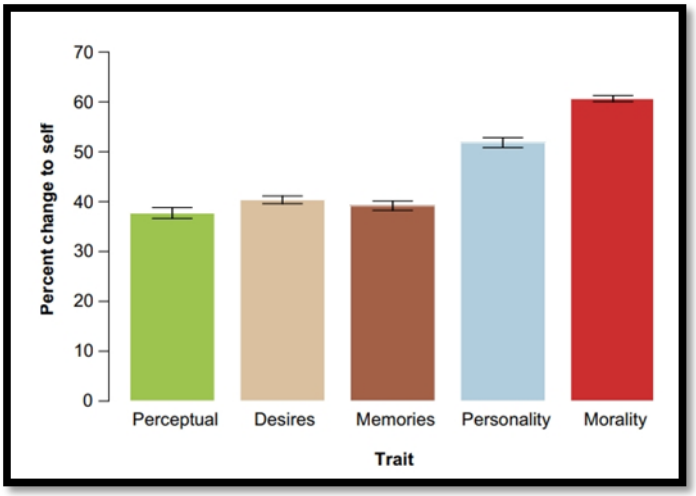
**۲ـ۲. مطالعهٔ دوم: آزمایش گلولهٔ نقره‌ای (The silver bullet)**

در یک مطالعهٔ برخط از ۲۰۹ آمریکایی (میانگین سن: ۲۷ سال، ۵۹ درصد زن) خواسته شد که تصور کنند قرص‌هایی ساخته شده است که پس از بلعیده شدن، فقط یک قسمت از ذهن فرد را برای همیشه تغییر می‌دهند، بدون اینکه بر هیچ چیز دیگری تأثیر بگذارند. سپس آزمون گیرنده ۶۲ ویژگیِ شناختی ـ رفتاری را مطرح می‌کند و از شرکت‌کنندگان می‌خواهد که تصور کنند اگر با خوردن قرص، هریک از این ویژگی‌ها حذف شوند، چه مقدار در هویت فرد تغییر ایجاد می‌شود؟ آزمون به‌صورت مقیاس کشویی از صفر درصد («آنها همان فرد قبلی‌اند») به صد درصد («آنها اکنون کاملاً متفاوت‌اند») می‌باشد و شرکت‌کنندگان می‌توانند موقعیت کشویی را با موس تنظیم کنند

ویژگی‌ها به‌گونه‌ای انتخاب شده‌اند که تمام ظرفیت‌های شناختی را دربر بگیرند. برخی از مواردی که این آزمایش بر آنها متمرکز است، عبارت‌اند از: ادراک، خواسته‌ها و ترجیحات، خاطرات و صفات اخلاقی. در این آزمایش، چند نوع حافظه در نظر گرفته شده است؛ زیرا نتایج مطالعهٔ قبلی این احتمال را باز می‌گذارد که برخی از انواع حافظه بیشتر از انواع دیگر با هویت مرتبط باشند. ممکن است حافظه به‌خودی‌خود آن چیزی نباشد که مردم فکر می‌کنند برای خود ضروری است؛ بلکه نوع خاصی از حافظه، یا حافظه‌ای که حاوی انواع خاصی از اطلاعات است، مدنظر آنها باشد.

در مطالعهٔ قبلی، ما به تغییر هویت ناشی از آسیب مغزی نگاه کردیم؛ اما گاهی اوقات تغییر شناختی عمدی است؛ مانند زمانی که افراد به دنبال مداخلات روان‌پزشکی‌اند. در چنین مواردی، تغییر هویت می‌تواند یک نگرانی یا حتی یک هدف باشد. با وجود تفاوت در این دو مطالعه، ممکن است تغییر هویت را در یک مجموعه از صفات مشاهده کنیم. هدف از این مطالعه این است که ببینیم آیا همان الگوی اساسی مشاهده‌شده در مطالعهٔ اول، برای حالت کاملاً متفاوتی از تغییر مغز به‌دست می‌آید یا خیر. علاوه بر این، طیف وسیعی از صفات خاص مورد بررسی قرار گرفته است.

پس از انجام آزمایش و با تحلیل داده‌ها مشاهده شد که مانند آزمایش قبلی، اخلاق در تغییر هویت نقش اساسی را بازی می‌کند. در مرتبهٔ بعدی و با فاصلهٔ کم، شخصیت (Personality) قرار دارد. امیال و خواسته‌ها (Desires & Preferences)، ادراک (Perceptual) و حافظه (Memories) در رتبه‌های بعد قرار می‌گیرند (نمودار ۲).




نمودار ۲: آزمایش گلولهٔ نقره‌ای

چنان‌که دیدید، حافظه در رتبهٔ آخر قرار گرفت. در مطالعهٔ اول، فراموشی در حافظهٔ اپیزودیک منجر به تغییر هویت شد و این سؤال را باز گذاشت که چگونه این اثر به سایر اَشکال حافظه تعمیم می‌یابد. در مطالعهٔ حاضر، میزان تعریف ما به‌کمک خاطراتمان، به نوع خاطراتی که داریم بستگی دارند. پایین‌ترین رتبه از ۶۲ مورد، مربوط به حافظه بود (دانستن نحوهٔ دوچرخه‌سواری و خاطرات زمان صرف‌شده برای رفت‌وآمد به محل کار). این امتیازات، حتی کمتر از صفات ادراکی بودند. به‌عبارت‌دیگر، مردم بر این باورند که گذاشتن یک عینک، تهدیدی بزرگ‌تر برای هویت است تا از بین بردن کل خاطرات تجربی! ازسوی‌دیگر، خاطرات اپیزودیک مرتبط با روابط اجتماعی و شخصی (چه مثبت و چه منفی) بسیار مهم تلقی می‌شوند. ما پرسیدیم که اگر کسی توانایی شناخت افراد مشهور یا توانایی شناخت عزیزان خود را از دست بدهد، چقدر تغییر می‌کند. درحالی‌که هر دوی اینها یک نوع نقص شناختی‌اند، ادراک‌پریشی برای عزیزان نسبت‌به ادراک‌پریشی برای افراد مشهور به تغییر هویت بسیار بیشتری می‌انجامد.

این نتایج را می‌توان با این فرضیهٔ اساسی سازگار دانست که «حافظه به‌خودی‌خود مهم نیست؛ بلکه برای ارتباطاتی است که به هستهٔ اجتماعی ـ اخلاقی مربوط می‌شود». به همین دلیل این مطالعه نشان می‌دهد که اخلاق در مرکز هویت قرار دارد؛ تاجایی‌که سایر ویژگی‌های ذهنی برای هویت مهم تلقی می‌شوند. این داده‌ها نکتهٔ ظریف‌تری را در بحث‌های گذشته دربارهٔ نقش حافظه در هویت شخصی در اختیار ما قرار می‌دهد و آن این است که همهٔ خاطرات به‌طور مساوی به هویت کمک نمی‌کنند؛ همچنین حافظهٔ زندگی‌نامه‌ای مهم‌ترین بخش «خود» نیست. در واقع، برخی از انواع حافظه حتی از توانایی‌های ادراکی اهمیت کمتری دارند (جدول ۱) (Strohminger & Nichols, 2014).

در این آزمایش نیز اخلاق (Morality) در رتبهٔ اول قرار گرفته است. شخصیت (Personality) در رتبهٔ دوم و امیال (Desires)، ادراک (Perceptual) و حافظه (Memories) نیز در رتبه‌های بعد قرار دارند. آنچه در این مطالعه اهمیت دارد، این است که برخلاف تصور برخی افراد، حافظه کمترین اثر را در تغییر هویت ایجاد می‌کند.

جدول ۱: آزمایش گلولهٔ نقره‌ای: نتایج صفت فردی برای چهار دستهٔ روان‌شناختی در مطالعهٔ دوم

| دسته بندی | ویژگی‌ها | میانگین* |
|---|---|---|
| اخلاق | روان‌پریشی | ۷۳/۶ |
| | کودک‌آزاری | ۷۰/۴ |
| | جرم و جنایت | ۶۴/۸ |
| | همدلی با رنج دیگران | ۶۴/۳ |
| | احمق بودن | ۶۴/۰ |
| | وظیفه‌شناسی | ۶۱/۱ |
| | فضیلت‌گرایی | ۵۷/۱ |
| | ادب | ۵۶/۴ |
| | زنانه‌سازی | ۵۵/۵ |
| | جنون سرقت | ۵۵/۳ |
| | بزدلی | ۵۳/۵ |
| | تقوای دینی | ۵۲/۱ |
| شخصیت | خجالتی | ۵۷/۳ |
| | اضطراب | ۵۳/۸ |
| | سخت‌کوش | ۵۰/۵ |
| | حواس‌پرت | ۴۵/۷ |
| حافظه | خاطرات آسیب‌زا | ۶۵/۵ |
| | خاطرات خوب از زمانی که با والدین گذرانده‌اید | ۵۳/۴ |
| | دانش ریاضی | ۴۴/۵ |
| | دانستن نحوهٔ نواختن پیانو | ۲۹/۵ |
| | خاطرات زمانی که برای رفت‌وآمد به محل کار سپری شده است | ۲۱/۷ |
| | دانستن نحوهٔ دوچرخه‌سواری | ۲۰/۴ |

| | | |
|---|---|---|
| تمایلات و ترجیحات | همجنس‌گرایی | ۵۸/۱ |
| | لذت بردن از رابطهٔ جنسی | ۵۲/۴ |
| | میل به تغذیهٔ سالم | ۴۳/۸ |
| | تمایل به سیگار کشیدن | ۳۸/۹ |
| | تمایل به ترک سیگار | ۳۶/۴ |
| | تمایل به پزشک شدن | ۳۵/۵ |
| | لذت بردن از موسیقی راک | ۲۹/۳ |
| | لذت بردن از غذای مورد علاقه | ۲۸/۴ |
| ادراک | توانایی احساس درد | ۵۷/۶ |
| | امکان دیدن رنگ | ۴۰/۶ |
| | توانایی بویایی | ۳۹/۵ |
| | توانایی قدردانی از هنر | ۳۸/۷ |
| | نزدیک‌بینی | ۳۲/۰ |

*عدد میانگین نشان‌دهندهٔ درصد تغییری است که یک فرد در صورت مصرف دارویی که آن ویژگی را از بین می‌برد، متحمل می‌شود.

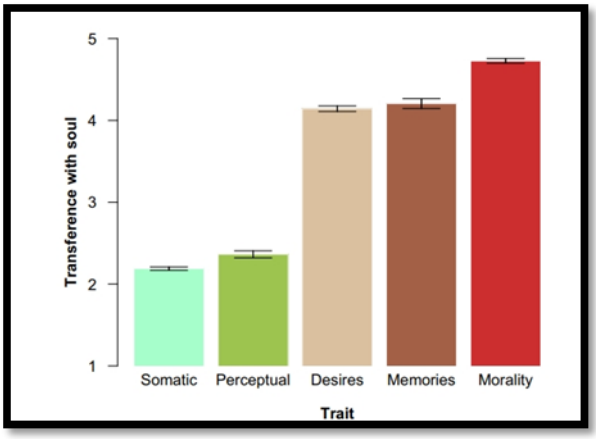
### ۳ـ۲. مطالعهٔ سوم: آزمایش تغییر روح (The soul switch)

عرف از هویت شخصی برداشت‌های مختلفی دارد. یکی از قابل‌توجه‌ترین آنها روح است؛ موجودی غیرمادی که جوهر یک فرد را نشان می‌دهد. بسیاری از ادیان معتقدند که روح در دگرگونی‌های فیزیکی ادامه می‌یابد و مستقل از بدن سفر می‌کند. مثلاً در طول تناسخ یا در تسخیر روح، روح مستقل از بدن در نظر گرفته می‌شود. اگرچه روح کارکردهای معنوی دارد، اما محتوای ذهنی نیز دارد. تبتی‌ها هنگام قضاوت دربارهٔ هویت رهبران مذهبی تناسخ‌یافته، استمرار روانی را فرض می‌کنند و چنین می‌پندارند که ارواح، حالات ذهنی پیشینیان زندهٔ خود را حفظ می‌کنند. مواردی که روح در یک بدن جدید ساکن می‌شود، به زمینه‌های مذهبی محدود نمی‌شود؛ بلکه تکیه گاه اصلی هنر و فرهنگ عامهٔ مردم نیز می‌باشد. فیلم‌ها و رمان‌ها اغلب بر اساس باورهایی که ما دربارهٔ روح و خواص آن داریم، مخصوصاً هنگامی که روح از گوشت جدا می‌شود، اقتباس شده‌اند. برای درگیر شدن با این داستان‌ها نیازی نیست که به روح اعتقاد داشته باشیم یا معتقد باشیم به اینکه ممکن است یک روح در بدن دیگری ساکن شود (تناسخ). مطالعهٔ حاضر به ما اجازه می‌دهد تا به این موضوع بپردازیم که آیا این فرضیه که اخلاق در هویت شخصی نقش دارد، به شهود دربارهٔ روح گسترش می‌یابد یا خیر؛ بنابراین دامنهٔ تحقیقات ما را گسترش می‌دهد. ما پیش‌بینی کردیم که وقتی روح از بدن خارج می‌شود، مردم آن را به‌گونه‌ای قضاوت می‌کنند که ویژگی‌های اخلاقی را با اطمینان

بیشتری نسبت‌به سایر ویژگی‌های ذهنی در نظر می‌گیرند. جالب اینجاست که این الگوی نتایج بدون توجه به اعتقاد صریح به خدا، یک روح غیرمادی یا مالکیت معنوی به‌دست می‌آید.

نکته‌ای که به ذهن می‌رسد، این است که در این آزمایش، بدن‌ها تغییر کرده و روح ثابت مانده و از بدنی به بدن دیگر منتقل شده است. بنابراین بهتر بود که نام این آزمایش را تغییر بدن‌ها می‌گذاشتند، نه تغییر روح. شاید به این دلیل نام آزمایش را تغییر روح گذاشته‌اند که ما می‌خواهیم ببینیم آیا مردم قبول دارند که با تغییر بدن، روح ثابت می‌ماند یا اعتقاد دارند که با تغییر بدن، تغییراتی در روح به‌وجود می‌آید.

در این مطالعه، از ۳۱۸ آمریکایی (متوسط سن: ۳۳ سال، ۶۱ درصد زن) برای شرکت در یک مطالعهٔ برخط دعوت شد. از افراد خواسته شد که تصور کنند ممکن است روح یک نفر به‌اسم «جیم» بدنش را ترک کند و در بدن دیگری ساکن شود که آن بدن هیچ‌یک از ویژگی‌های اصلی جیم را ندارد. سپس این پرسش‌ها مطرح شد که تا چه حد موافق‌اند که صفات جیم در بدن جدید ثابت مانده است؛ برای مثال، اگر جیم در بدن اصلی خود یک «کودک‌آزار» بود، در بدن جدید نیز یک «کودک‌آزار» خواهد بود؟ آنها ۶۶ صفت را مطرح کردند. شرکت‌کنندگان گزارش دادند که تا چه حد فکر می‌کردند این صفات، از ۱ (به‌شدت مخالف) تا ۷ (کاملاً موافقم) به بدن جدید منتقل می‌شود. مطالعهٔ حاضر این ویژگی را دارد که اجازه می‌دهد به این موضوع بپردازیم که آیا فرضیهٔ خوداخلاقی ذاتی، به شهود دربارهٔ روح گسترش می‌یابد یا خیر. بنابراین این مطالعه دامنهٔ تحقیقات را گسترش می‌دهد.




نمودار ۳: آزمایش تغییر روح

مطابق پیش‌بینی‌ها، شرکت‌کنندگان گزارش کردند زمانی که روح به بدن جدیدی سفر می‌کند، ویژگی‌های اخلاقی به‌احتمال زیاد همراه با آن به بدن جدید منتقل می‌شوند. در این مطالعه، به‌ترتیب اخلاق، خاطرات،

تمایلات، ادراکات و در پایان، ویژگی‌های جسمانی (Somatic) به بدن جدید منتقل می‌شوند (نمودار ۳).

نکتهٔ جالب در این مطالعه این است که برخلاف پیش‌بینی‌ها، با اینکه بدن کاملاً تغییر یافته است، برخی از ویژگی‌های جسمانی در هویت نقش داشته‌اند؛ مثل بی‌خوابی و گرسنگی؛ اما در طرف دیگر، از بین همهٔ صفات، اثر انگشت کمترین احتمال انتقال به بدن جدید را دارد، که نشان می‌دهد ویژگی‌های شناسایی لزوماً هویت‌بخش نیستند. این بازتاب، یافته‌ای از مطالعهٔ اول است که ویژگی‌های فیزیکی تا حدی با هویت مرتبط‌اند.

نکتهٔ مهم دیگر این است که در این آزمایش، نتایج مطالعات نسبت‌به کسانی که به ثنویت و مالکیت روح اعتقاد دارند و کسانی که اعتقاد ندارند، تفاوتی ندارد. این با تحقیقات قبلی مطابقت دارد که نشان می‌دهد اعتقادات مذهبی همیشه در سطح ضمنی آشکار نمی‌شوند. برای مثال، مردم می‌توانند اعتقاد صریحی داشته باشند که خدا در همه‌جا حضور دارد؛ اما به‌طور ضمنی با او به‌عنوان عاملی که توسط مکان و زمان محدود شده است، رفتار کنند. به‌طور مشابه، برینگ گزارش می‌دهد که مردم ویژگی‌های خاصی (احساسات، خواسته‌ها و باورها) را بیشتر از دیگران به ارواح نسبت می‌دهند (ادراک و فرایندهای روان‌شناختی)؛ الگویی که صرف‌نظر از اینکه فرد معتقد است آگاهی شخصی در هنگام مرگ متوقف می‌شود یا خیر، به‌دست می‌آید (جدول ۲) (Strohminger & Nichols, 2014)

جدول ۲: آزمایش تغییر روح

| دسته‌بندی | ویژگی‌ها | میانگین |
|---|---|---|
| اخلاق | صادق بود | ۵/۴۰ |
| | شیطانی بود | ۵/۲۸ |
| | وظیفه‌شناس بود | ۵/۱۴ |
| | ترسو بود | ۴/۸۶ |
| | احمق بود | ۴/۸۳ |
| | فکر می‌کرد داشتن رابطهٔ جنسی اشتباه است | ۴/۷۹ |
| | زن‌ذلیل بود | ۴/۷۰ |
| | کودک‌آزار بود | ۴/۵۸ |
| | دزد بود | ۴/۵۸ |
| | جنون سرقت داشت | ۴/۵۳ |
| حافظه | خاطرات آسیب‌زایی داشتند | ۴/۵۰ |
| | خاطرات او | ۴/۲۶ |
| | می‌دانست چگونه دوچرخه‌سواری کند | ۳/۸۶ |

| | | |
|---|---|---|
| تمایلات و ترجیحات | می‌خواستم سالم غذا بخورم | ۴/۷۱ |
| | موسیقی رپ را دوست داشتم | ۴/۶۷ |
| | می‌خواستم پزشک شوم | ۴/۵۱ |
| | همجنس‌گرا بود | ۴/۴۶ |
| | طعم قهوه را دوست داشتم | ۳/۸۱ |
| | کلم بروکلی متنفر | ۳/۷۷ |
| | از رابطهٔ جنسی لذت نمی‌برد | ۳/۷۲ |
| | سیگار هوس | ۳/۴۹ |
| ادراکات | حس بویایی خوبی داشت | ۲/۶۴ |
| | کوررنگ بود | ۲/۲۴ |
| | دوربین بود | ۲/۲۱ |
| ویژگی‌های جسمانی | بی‌خوابی داشت | ۳/۶۰ |
| | باکره بود | ۳/۲۹ |
| | گرسنه بود | ۳/۱۸ |
| | فشار خون بالا داشت | ۲/۱۹ |
| | در هضم پیاز مشکل داشت | ۲/۱۶ |
| | کلسترول بالا داشت | ۲/۱۲ |
| | مستعد آفتاب‌سوختگی بود | ۲/۰۵ |
| | مغز بزرگی داشت | ۲/۰۴ |
| | دیابت داشت | ۲/۰۳ |
| | بیماری کبدی داشت | ۱/۹۷ |
| | خال مادرزادی داشت | ۱/۹۴ |
| | تومور مغزی داشت | ۱/۹۳ |
| | پاهای بلندی داشت | ۱/۹۲ |
| | زبان بلندی داشت | ۱/۹۰ |
| | اثر انگشت او | ۱/۶۱ |

در این مطالعه نیز اخلاق (Morality) در رتبهٔ نخست قرار دارد؛ حافظه (Memories) و تمایلات (Desires) با فاصلهٔ کم از یکدیگر در مرتبهٔ بعدی قرار گرفته‌اند و ادراکات (Percertual) و ویژگی‌های جسمانی (Somatic) با فاصلهٔ زیاد در رتبه‌های آخر قرار دارند. نکتهٔ جالب در این آزمایش این است که برخی ویژگی‌های جسمانی در تغییر هویت نقش دارند.

**۴ـ۲. مطالعهٔ چهارم: تناسخ (Reincarnation)**

در این مطالعهٔ برخط، از ۱۱۸ آمریکایی (میانگین سن: ۲۶ سال، ۳۳ درصد زن) دعوت به عمل آمد. به شرکت‌کنندگان گفته شد، بسیاری از سنت‌های مذهبی معتقدند که انسان‌ها می‌توانند پس از مرگ در بدن جدید انسانی دیگر تناسخ یابند. به‌منظور مطالعه، از آنها خواسته شد که تصور کنند فردی تناسخ‌یافته‌اند. در طول فرایند تناسخ، «خود واقعی» آنها، یعنی اینکه در اعماق وجودشان واقعاً چه کسی‌اند، حفظ شده است. برخی از ویژگی‌های سطحی‌تر آنها ممکن است تغییر کرده باشد؛ اما هویت واقعی آنها تغییر نکرده است. به شرکت‌کنندگان مؤلفه‌های دوتایی داده و از آنها خواسته شد تا انتخاب کنند که کدام یک از دو مورد به‌احتمال زیاد در طول تناسخ حفظ شده است. این مؤلفه‌ها شامل ده ویژگی شخصیتی بودند که به‌شدت با اخلاق مرتبط بودند و ده مورد که ارتباط زیادی با اخلاق نداشتند. در پایان مطالعه، اطلاعات جمعیت‌شناختی شامل دینداری (در مقیاس کشویی از ۰ تا ۱۰۰)، اعتقاد به تناسخ (بله یا خیر) و اعتقاد به روح (در مقیاس ۱ـ۷) جمع آوری شد. در پژوهش حاضر از پیش‌فرض تناسخ به‌عنوان سکوی پرشی برای بررسی ارتباط نسبی بین خود و دو ویژگی روان‌شناختی شخصیت اخلاقی و شخصیت استفاده می‌شود.

در آزمایش چهارم، از پیش‌فرض تناسخ به‌عنوان سکوی پرشی برای بررسی ارتباط نسبی بین دو ویژگی روان‌شناختی شخصیت اخلاقی (Morality) و شخصیت (Personality) استفاده می‌شود. نظریه‌های «هویت» و «خود» که بر متمایز بودن تکیه دارند، پیش‌بینی می‌کنند که هر ویژگیِ گرایشیِ متمایز باید به‌شدت به هویت کمک کند؛ صرف‌نظر از رابطهٔ آن با اخلاق. در مطالعهٔ دوم دریافتیم که چهار ویژگی شخصیتی (خجالتی، مضطرب، سخت‌کوش و حواس‌پرت) که تعیین‌کنندهٔ هویت‌اند، به‌عنوان ویژگی‌های اخلاقی در نظر گرفته نمی‌شوند. بااین‌حال این موارد به‌طور دقیق با موارد اخلاقی کنترل نمی‌شدند و در وسعت آنها دقت کافی صورت نگرفته است. پژوهش حاضر به‌طور مستقیم و نظام‌مند بر ویژگی‌های اخلاقی و شخصیتی تمرکز دارد تا بتوان استنباط‌های قوی‌تری دربارهٔ سهم نسبی آنها در «خود»، انجام داد. برخی از ویژگی‌های گرایشی، مانند وظیفه‌شناسی، به‌شدت با رفتار اخلاقی مرتبط‌اند و برخی دیگر، مانند برون‌گرایی، مرتبط نیستند. در این مطالعه، ویژگی‌های شخصیتی بسیار اخلاقی (مانند صداقت و وفاداری) را در برابر ویژگی‌های دارای اخلاق پایین (مانند

خلاقیت و شوخ‌طبعی) قرار دادیم. این طراحی همچنین به ما اجازه می‌دهد که ویژگی‌های اخلاقی را با هوش عمومی که برخی ادعا می‌کنند برای هویت شخصی ضروری است، مقایسه کنیم.

در این مطالعه به وضوح دیده می‌شود که صفات اخلاقی (مانند مهربانی، اعتماد، وفاداری، دلسوزی، سخاوتمندی، شجاعت، بخشش، انصاف و تشکر کردن) بر صفات شخصیتی (مانند خلاق، باهوش، جاه‌طلب، آرام، محتاط، بامزه، پرانرژی، قاطع و کثیف) تقدم دارد (جدول ۳) (Strohminger & Nichols, 2014).

جدول ۳: آزمایش تناسخ

| دسته‌بندی | ویژگی‌ها | میانگین |
|---|---|---|
| اخلاق | صادق بودن | ۸۹/۰ |
| | قابل اعتماد بودن | ۸۳/۱ |
| | وفادار بودن | ۷۹/۷ |
| | دلسوز بودن | ۷۸/۰ |
| | سخاوتمند بودن | ۷۷/۱ |
| | شجاع بودن | ۶۸/۶ |
| | آمرزنده بودن | ۶۶/۹ |
| | منصف بودن | ۶۶/۱ |
| | سپاسگزار بودن | ۵۹/۳ |
| | سالم بودن | ۵۸/۵ |
| شخصیت | خلاق | ۴۶/۶ |
| | باهوش | ۳۸/۱ |
| | جاه‌طلب | ۳۳/۱ |
| | آرام | ۲۸/۸ |
| | خروجی | ۲۸/۰ |
| | محتاط | ۲۸/۰ |
| | سرگرم‌کننده | ۲۲/۹ |
| | انرژی | ۲۲/۹ |
| | قاطعانه | ۱۹/۵ |
| | کثیف | ۵/۹ |

### ۵ـ۲. مطالعهٔ پنجم: سال‌های طلایی (Golden years)

چهار مطالعهٔ قبلی سناریوهای فرضی را به افراد ارائه می‌دادند که به‌نوعی حدس و گمان یا غیرمعمول بودند. از طرفی، مهم است که نشان دهیم فرضیه‌های خودِ اخلاقی در محیط‌های روزمره‌تر نیز صادق است. علاوه بر این، دو مورد از مطالعات ارائه‌شده (مطالعهٔ سوم و چهارم) از شهود ماورای طبیعی استفاده می‌کنند که ممکن است بیشتر با ویژگی‌های مذهبی و درنتیجه اخلاقی مرتبط باشد. برای آزمایش نهایی، ما شرایطی را انتخاب کردیم (تغییرات شناختی و رفتاری همراه با پیری) که با خیال راحت در محدودهٔ تجربهٔ عادی است.

بسیاری از نظریه‌های هویت پیشنهاد کرده‌اند که «ویژگی‌های شناسایی منحصربه‌فرد» همان چیزی است که ادراک از خود را هدایت می‌کند. به نظر ما بعید است که این کل داستان باشد؛ زیرا مطالعات اول تا چهارم نشان می‌دهد که ویژگی‌های بسیار متمایز، مانند خاطرات آسیب‌زا یا نفرت از کلم بروکلی، به‌اندازهٔ ویژگی‌های تقریباً همگانی انسان، مانند ظرفیت همدلی، بر هویت تأثیر نمی‌گذارد. بااین‌حال، تمایز ممکن است در خود تغییر نیز قضاوت شود؛ مثلاً از دست دادن حافظه ممکن است شایع‌تر از تغییر در شخصیت اخلاقی دیده شود (برای مثال، پس از آسیب مغزی یا خوردن قرص / مطالعات اول و دوم). ازاین‌رو پژوهش حاضر با هدف سنجش فراوانی درک‌شده از تغییرات ذهنی علاوه بر تغییر هویت انجام شد. این به ما اجازه می‌دهد تا ببینیم که آیا متمایز بودن یک تغییر، به توانایی آن در تعیین هویت مربوط می‌شود یا خیر؛ همچنین به ما این امکان را می‌دهد که این احتمال را رد کنیم که برجستگی اخلاق در مطالعات قبلی به‌دلیل تغییر اخلاقی است که به‌عنوان خاص‌تر تلقی می‌شود.

یکی از دلایل تسلط اخلاق در تعیین قضاوت‌های هویتی ممکن است این باشد که تأثیرات آن بر رفتار، گسترده است. برخی از جنبه‌های مطالعات قبلی شواهدی را در رد این احتمال ارائه می‌دهد. برای مثال، هوش عمومی کمتر از هر ویژگی اخلاقی دیگری در زندگی بعدی تناسخ می‌یابد (مطالعهٔ چهارم). برای پیشبرد این ایده، که البته کمی مشکل است، مطالعهٔ حاضر دستهٔ جدیدی از موارد ذهنی را معرفی کرد: شناخت اساسی. اگر محتوای ذهنی صرفاً به‌دلیل تأثیرات فراگیر آن در بسیاری از حوزه‌ها برای «خود» مهم تلقی شود، آن‌گاه توانایی‌های شناختی عمومی و سطح بالاتر، مانند توجه، برنامه‌ریزی و توانایی‌های یادگیری، ممکن است در قله قرار گیرند.

به‌طور خلاصه، آزمایش حاضر با هدف گره زدن چهار نقطهٔ سستی است که در مطالعات قبلی به‌طور کامل به آنها پرداخته نشده است: یکی نشان دادن اینکه ویژگی‌های شخصیتی هنگامی که در یک زمینهٔ غیر ماورای طبیعی قرار می‌گیرند، همچنان برای هویت کمتر مهم تلقی می‌شوند؛ دوم، آزمایشِ اینکه آیا ماهیت استثنایی یک تغییر ذهنی به‌خودی‌خود می‌تواند الگوی نتایج ما را به‌طور کامل توضیح دهد یا خیر؛ سوم، نشان دادن اینکه تغییرات اساسی در ذهن، مانند آنهایی که توسط شناخت اساسی ایجاد می‌شوند، نیروی محرکه برای ترویج

ویژگی‌های اخلاقی در ادراک هویت عددی نیستند؛ و چهارم، برای نشان دادن اینکه نتایج ما در یک زمینهٔ معمولی درست است؛ تغییر در چشم‌انداز ذهنی با افزایش سن.

از ۷۹ آمریکایی (میانگین سن: ۳۲ سال، ۵۶ درصد زن) در یک نظرسنجی برخط دعوت شد تا در یک آزمون شرکت کنند. از شرکت‌کنندگان خواسته شد تصور کنند که دوست قدیمی خود را که در ۲۵سالگی می‌شناختند و چهل سال است که او را ندیده‌اند، ملاقات می‌کنند. به آنها فهرستی از تغییراتی که امکان داشت دوست آنها در این سال‌ها متحمل شده باشد، ارائه شد و به افراد دستور داده شد تا میزان تأثیر هر تغییر بر هویت دوست خود را نشان دهند. پاسخ به هر مورد در مقیاسی از صفر («این تغییر هیچ تأثیری بر خود واقعی او ندارد») تا صد درصد («این تغییر خود واقعی او را کاملاً تغییر می‌دهد») داده شد. در مجموع، ۵۶ صفت وجود داشت که به ترتیب تصادفی بین شرکت‌کنندگان ارائه شد. موارد در شش دسته قرار می‌گیرند: اخلاق، شخصیت، شناخت اساسی، حافظه، خواسته‌ها و ترجیحات، و ادراک. در این آزمایش سعی شده است که صفات مثبت و منفی در دسته‌بندی قرار گیرند. برای مثال، صفات اخلاقی مثبت (صادقانه، سخاوتمندانه) و همچنین صفات اخلاقی منفی (نژادپرستانه، بی‌رحمانه) وجود داشت. بهبودهای شناختی (بهتر در انجام چندوظیفه‌ای، بهبود واژگان) و همچنین کاهش (دامنهٔ توجه بدتر، فراموشی) وجود داشت (برای مشاهدهٔ فهرست کامل، به جدول ۴ مراجعه کنید).

در این مطالعه، سن شرکت‌کنندگان از هجده تا ۷۹ سال متغیر بود و یک‌سوم از شرکت‌کنندگان بالای ۵۳ سال سن داشتند. ازآنجایی‌که شرکت‌کنندگان مسن‌تر به‌احتمال زیاد شاهد انواع تغییرات توصیف‌شده در این مطالعه هستند، ممکن است سن بر الگوی کلیِ پاسخ تأثیر بگذارد.

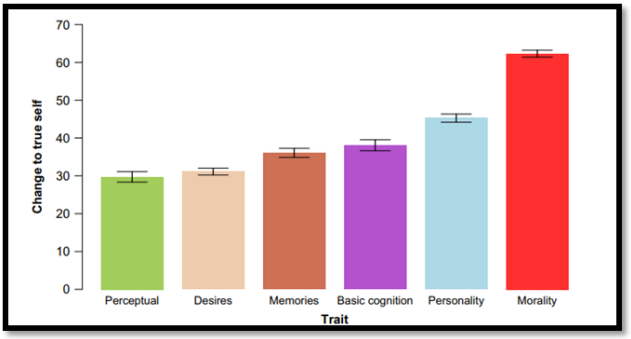
نتایج مطالعهٔ پنجم مانند مطالعات دیگر بود. اولین موردی که شرکت‌کنندگان آن را در تغییر هویت مؤثر دانسته‌اند، اخلاق است؛ سپس به‌ترتیب، شخصیت، شناخت اساسی، خاطرات، تمایلات و در پایان، ادراک قرار دارد. همانند مطالعهٔ چهارم، هر مؤلفهٔ اخلاقی امتیاز بالاتری نسبت‌به هر مورد دیگری، از جمله ویژگی‌های شخصیتی، کسب کرد (برای مشاهدهٔ نتایج مؤلفه‌های فردی، به جدول ۴ مراجعه کنید). همچنین برای آگاهی از اهمیت درک درد در مقایسه با سایر روش‌های حسی، و اهمیت تمایلات جنسی در مقایسه با سایر خواسته‌ها، به الگوهایی که در مطالعهٔ دوم ظاهر می‌شوند، توجه کنید (نمودار ۴) (Strohminger & Nichols, 2014).

جدول ۴: آزمایش سال‌های طلایی

| دسته‌بندی | ویژگی‌ها | میانگین |
|---|---|---|
| اخلاق | نژادپرستی | ۷۴/۱ |
| | ظلم | ۷۰/۶ |
| | خشن | ۶۵/۷ |
| | معنوی | ۶۴ |
| | خودخواه | ۶۳/۱ |
| | ریاکار | ۶۲/۷ |
| | آمرزنده | ۶۱/۹ |
| | صادق بودن | ۶۱/۰ |
| | سخاوتمند بودن | ۶۱/۰ |
| | احتمال بیشتری برای سرقت | ۵۹/۹ |
| | زنا | ۵۸/۲ |
| | مهربان | ۵۸/۰ |
| | همدل | ۵۷/۷ |
| | فروتن | ۵۴/۳ |
| شخصیت | ماجراجو | ۵۰/۲ |
| | آرام | ۵۰/۱ |
| | جاه‌طلب | ۴۸/۸ |
| | خجالتی | ۴۸/۰ |
| | بازیگوش | ۴۷/۴ |
| | کنجکاو | ۴۳/۹ |
| | روال عادی زندگی را دوست دارد | ۴۳/۶ |
| | هنری | ۴۲/۵ |
| | جزئیات‌گرا | ۴۰/۹ |
| | یادگیرندهٔ آهسته | ۳۷/۰ |

| | | |
|---|---|---|
| شناخت پایه | در دامنهٔ توجه بدتر است | ۴۴/۶ |
| | در برنامه‌ریزی از قبل، بهتر است | ۳۹/۲ |
| | بدتر در کسب مهارت‌های جدید | ۳۷/۶ |
| | در شناسایی سریع اشیا بدتر است | ۳۶/۹ |
| | در انجام چند وظیفه با هم، بهتر است | ۳۲/۲ |
| حافظه | خاطرات کودکی او محو شده است | ۴۸/۵ |
| | فراموش‌کار | ۴۷/۱ |
| | در به خاطر سپردن اطلاعات جدید بد است | ۴۱/۳ |
| | تجربیات را با وضوح بیشتری به‌یاد می‌آورد | ۳۸/۱ |
| | معنای کلمات بیشتر را می‌داند | ۴۳/۳ |
| | می‌داند چگونه فرانسوی صحبت کند | ۳۲/۱ |
| | فراموش می‌کند که چگونه حساب دیفرانسیل و انتگرال را انجام دهد | ۲۵/۱ |
| | دوچرخه‌سواری را فراموش می‌کند | ۲۲/۲ |
| خواسته ها و ترجیحات | کاهش میل جنسی | ۳۸/۴ |
| | از دور انداختن چیزها متنفر است | ۳۷/۱ |
| | موسیقی کلاسیک را دوست دارد | ۳۵/۶ |
| | آشپزی را دوست دارد | ۳۳/۵ |
| | از تمرین متنفر است | ۳۲/۷ |
| | از تعمیر چیزها متنفر است | ۳۱/۵ |
| | خرید و فروش را دوست دارد | ۳۰/۹ |
| | هنر معاصر را دوست دارد | ۳۰/۹ |
| | موتورسیکلت سواری را دوست دارد | ۲۹/۷ |
| | از ورزش متنفر است | ۲۹/۷ |
| | رادیو گفت‌وگو را دوست دارد | ۲۹/۳ |
| | سبزیجات را دوست دارد | ۲۶/۹ |
| | از باغبانی متنفر است | ۱۸/۵ |

| | | |
|---|---|---|
| درک | عدم احساس در بازوها یا پاها | ۴۳/۵ |
| | کم‌شنوایی متوسط | ۳۶/۵ |
| | نیاز به عینک تجویزی دارد | ۳۰/۵ |
| | می‌تواند طعم غذا را بهتر بچشد | ۲۴/۸ |
| | کوررنگ | ۲۴/۲ |
| | در دید در شب، تیزبین است | ۱۹/۰ |




نمودار ۴

مطالعهٔ پنجم: میانگین پاسخ درون دسته‌ای برای اینکه چقدر تغییر یک ویژگی در یک دوست سالخورده هویت او را تغییر می‌دهد، با نوارهای خطای استاندارد. نمرهٔ بالاتر نشان‌دهندهٔ تغییر بیشتر در مورد هویت اوست. همهٔ مقایسه‌های جفتی، به‌جز بین شناخت و حافظهٔ اساسی و ادراک و خواسته‌ها، قابل توجه‌اند.

## ۳. نتیجهٔ کلی آزمایش‌ها

مطالعاتی که در اینجا شرح داده شده‌اند، چندین نکته را دربارهٔ هویت شخصی نشان می‌دهند. اولین و اساسی‌ترین نکته این است که همهٔ بخش‌های ذهن به یک اندازه در ایجاد هویت شخصی نقش ندارند. بنابراین دیدگاه مستقیم استمرار روانی به‌چالش کشیده می‌شود.

نکتهٔ دیگر این است که هویت صرفاً به میزان محتوای ذهنی حفظ‌شده بستگی ندارد. در واقع برخی از فرایندهای شناختی، کمتر از ویژگی‌های صرفاً فیزیکی به هویت کمک می‌کنند.

در طول پنج آزمایش، ما پشتیبانی قوی و صریحی از این فرضیه پیدا می‌کنیم که ویژگی‌های اخلاقی برای هویت شخصی مهم‌تر از هر بخش دیگری از ذهن در نظر گرفته می‌شوند. این امر صادق است که مردم به سرنوشت کسی فکر می‌کنند که دچار ترومای مغزی می‌شود (مطالعهٔ اول)؛ داروی روان‌گردان مصرف می‌کند (مطالعهٔ دوم)؛

از یک بدن به بدن دیگر حرکت می‌کند (مطالعهٔ سوم)؛ پس از مرگ، با تغییر بدن، روح ثابت میماند (مطالعهٔ چهارم) یا دستخوش تغییرات شناختی مرتبط با سن می‌شود (مطالعهٔ پنجم)؛ درحالی‌که اخلاق به‌طور مداوم به‌عنوان مهم‌ترین بخش «خود» در نظر گرفته می‌شود. در مقابل، مردم اهمیت کمتری به شخصیت، خاطرات و خواسته‌ها می‌دهند. مردم همچنین به‌میزان کمتری شناخت سطح پایین و توانایی‌های ادراکی را بخشی از خود می‌دانند.

از طرفی، درحالی‌که حافظه به‌طور برجسته‌ای در بحث‌های هویت شخصی برجسته شده، در این مطالعات به‌ندرت بین انواع یا محتوای حافظه تمایز قائل شده است. تحقیقات ارائه‌شده در اینجا نشان می‌دهد که خاطرات تا حدی مهم‌اند که با روابط شخصی طنین‌انداز شوند. درحالی‌که به نظر می‌رسد حافظهٔ اپیزودیک مهم‌ترین فرایند حافظه است، این امر تا حد زیادی توسط خاطرات مربوط به جایگاه فرد در دنیای اجتماعی ارتباط پیدا می‌کند؛ چنان‌که با کاهش کامل ارزش خاطرات زندگی‌نامه‌ای که حاوی این ویژگی‌ها نیستند، ارتباط دارد (مطالعهٔ دوم).

اهمیت متوسط حافظهٔ معنایی ممکن است به‌دلیل رابطهٔ درک‌شدهٔ آن با هوش باشد، که تحقیقات قبلی نشان داده است که به خودپنداره مربوط می‌شود. حافظهٔ معنایی نوعی از حافظه در انسان است که اطلاعات واقعی را ذخیره می‌کند. این طبقه‌بندی‌ها در حافظه، بینشی دربارهٔ خطوط چگونگی ساخت هویت شخصی ارائه می‌دهد. این صرفاً مجموعهٔ منحصربه‌فرد و تصادفی خاطراتی نیست که یک فرد در طول زندگی به‌دست می‌آورد؛ بلکه گونه‌ای خاص از خاطرات زمان‌های گذشته است. بنابراین یک دیدگاه کلی را تقویت می‌کند که بر اساس آن، مردم آن «خود»ی را می‌پذیرند که در هستهٔ آن، روابط اجتماعی وجود دارد.

## ۴. بررسی اخلاق در دیدگاه استمرار روانی

درصورتی‌که دیدگاه استمرار روانی را بپذیریم، می‌گوییم شکی باقی نمی‌ماند که در این آزمایش‌ها مردم اخلاق را در مرکز هویت قرار می‌دهند. سؤال این است که چرا اخلاق ممکن است چنین جایگاه ممتازی را اشغال کند؟

یک احتمال این است که اخلاق، محور اصلی انسان بودن است (Strohminger & Nichols, 2014). در این صورت، بین انسان بودن و هویت شخصی ارتباط تنگاتنگی به‌وجود می‌آید. در واقع، چون در تعریف انسان «اخلاق» را دخیل می‌دانیم، در هویت شخصی نیز جایگاه ویژه‌ای برای اخلاق قائل می‌شویم.

عامل دیگری که شاید قابل توجه‌تر باشد، این است که ویژگی‌های اخلاقی پیش‌بینی‌کنندهٔ قابل اعتمادی برای نحوهٔ مواجههٔ ما با افرادی هستند که می‌خواهیم با آنها تعامل کنیم. یکی از دلایلی که ما در وهلهٔ اول بین افراد تمایز قائل می‌شویم، انتخاب دوستان اجتماعی مناسب است. در واقع، هویت اخلاقی یک فرد، در مقایسه با مثلاً شخصیت یا علایق مشترک با او، جایگاه ویژه‌ای دارد که بر اساس آن، دوستان، شرکای تجاری یا همسران را انتخاب می‌کنیم. بنابراین منطقی است که ویژگی‌های اخلاقی بیشترین تأثیر را بر تداوم هویت

داشته باشند (Strohminger & Nichols, 2014). دیدگاه دوم بر مبنای این دیدگاه اجتماعی شکل گرفته است که اخلاق زمینه‌ساز ارتباطات اجتماعی است. بنابراین انسان که موجودی اجتماعی است، برای اخلاق در هویت شخصی اهمیت قائل است.

طبق ادعای آزمایش‌کنندگان به نظر می‌رسد با توجه به نتایجی که از این آزمایش‌ها به‌دست آمد، دیدگاه مستقیم استمرار روانی به‌چالش کشیده می‌شود. در دیدگاه استمرار روانی فرض این است که اگر یک استمرار روانی وجود داشته باشد، یک نفر در زمان اول، همان فرد است در زمان دوم. تداوم ما شامل یک رابطهٔ روان‌شناختی است که معیار حافظه ـ که پیش‌تر ذکر شد ـ نمونه‌ای از آن است. در واقع، ما در آینده همان موجودی هستیم که به‌نوعی ویژگی‌های ذهنی (مانند باورها، خاطرات، ترجیحات، ظرفیت تفکر منطقی و...) را از گذشتهٔ خود به‌ارث برده‌ایم؛ و ما آن موجود گذشته‌ای هستیم که ویژگی‌های ذهنی خودمان را به این شکل از گذشته‌های دورتر به‌ارث برده‌ایم.

بر سر جزئیات اینکه چه نوع تداومی را باید به‌ارث ببریم (مثلاً تداوم فیزیکی یا تداوم غیرفیزیکی) و دربارهٔ اینکه چه ویژگی‌های ذهنی باید به ارث برده شود، اختلاف وجود دارد. بیشتر فیلسوفانی که از اوایل قرن بیستم دربارهٔ هویت شخصی می‌نویسند، نسخه‌ای از این دیدگاه را تأیید کرده‌اند (اولسون، ۲۰۲۴). طبق نتایجی که از آزمایش‌ها به‌دست آوردیم، یک مؤلفهٔ واحد در شکل‌گیری هویت تأثیر ندارد؛ بلکه مجموعه‌ای از مؤلفه‌ها، مانند اخلاق، شخصیت، تمایلات، حافظه، ویژگی‌های شناختی و... دست به دست هم داده و هویت را ساخته‌اند. بنابراین استمرار روانی بر اساس یک مؤلفه زیر سؤال می‌رود. نه حافظه به‌تنهایی می‌تواند استمرار روانی را توجیه کند و نه اخلاق و نه هر مؤلفهٔ دیگری.

با این توصیفات نمی‌توان گفت که ملاک اخلاق به‌تنهایی در هویت شخصی نقش دارد؛ ولی می‌توان گفت که قطعاً نسبت‌به خصوصیات دیگر انسان در صدر قرار دارد. به‌عبارت‌دیگر، بخش اعظمی از هویت شخصی ما را اخلاق شکل می‌دهد. بنابراین شاید از این جهت است که هویت اخلاقی در روان‌شناسی امری پذیرفته شده و مفروغٌ‌عنه است و دربارهٔ وجوه و انواع آن صحبت می‌شود؛ ولی ما چیزی با عنوان هویت حافظه‌ای یا هویت شخصیتی یا هویت ادراکی نداریم.

ازسوی‌دیگر، چنانچه مطالعهٔ سوم را نیز در نظر بگیریم، یک نکتهٔ جالب به‌چشم می‌خورد و آن اینکه ویژگی‌های جسمانی نیز بخشی از هویت ما را شکل می‌دهند؛ گرچه نقش آنها در شکل‌گیری هویت کم‌اهمیت باشد. بنابراین به نظر می‌رسد که استمرار روانی به‌تنهایی نتواند هویت شخصی را شکل دهد؛ بلکه برخی ویژگی‌های جسمانی نیز دخیل‌اند (Olson, 2024).

یکی از اشکالات دیگری که با آن مواجهیم، این است که برخی از مؤلفه‌هایی که در این مطالعات آزمایش

شده‌اند، در جایگاه صحیح خود قرار ندارند؛ مثلاً در مطالعهٔ سوم، «دوربین بودن» را زیرمجموعهٔ ادراکات در نظر گرفته‌اند؛ درحالی‌که به نظر می‌رسد این مؤلفه یک ویژگی جسمانی باشد.

سؤالی که به ذهن می‌رسد، این است که چرا باید اخلاق را در مرکز توجه قرار داد؟ اخلاق یک مسئلهٔ بنیادین نیست؛ بلکه خودش منشأ و مبدائی دارد. اخلاق از جایی سرچشمه می‌گیرد و در جایی ریشه دارد. بنابراین اگر هویت شخصی حول اخلاق می‌چرخد، سزاوار است که به دنبال سرچشمهٔ اخلاق بگردیم و آن را ملاک در هویت شخصی بدانیم. منشأ اخلاق کجاست؟ اگر به این سؤال پاسخ دهیم، چه‌بسا به ملاک هویت شخصی نزدیک شویم و این خود نیاز به تحقیق بیشتری دارد.

جایگاه برخی مؤلفه‌های دیگر نیز در این مطالعات خالی است؛ مثلاً «باورها» به‌عنوان یک ملاک مستقل مورد بحث قرار نگرفته‌اند. چه‌بسا بسیاری از اخلاقیات ما بر پایهٔ باورهایمان شکل گرفته‌اند. باورها و عقاید ما، نه‌تنها در اخلاق، بلکه در تمایلات و ترجیحات، در شکل‌گیری شخصیت ما و حتی در چگونگی ادراک ما نقشی اساسی دارند. بنابراین شاید بتوان گفت: این باورهای مایند که شخصیت ما را شکل می‌دهند. آیا بهتر نبود که این مؤلفه نیز بررسی شود؟

## ۵. بررسی اخلاق در دیدگاه این‌همانی جوهری غیرفیزیکی

نکتهٔ اساسی‌ای که وجود دارد، این است که اساساً اموری مانند عقلانیت و اخلاقی بودن و حافظه، عَرَض‌اند. بنابراین وجود فی‌غیره دارند و اساساً جوهر نیستند تا وجود فی‌ذاته داشته باشند و بتوانند مستقلاً اساس هویت قرار گیرند. بنابراین نه‌تنها اخلاق، بلکه عقلانیت نیز نمی‌تواند مستقلاً در هویت شخصی نقش داشته باشد. اشکال اساسی این دیدگاه آن است که مقولاتی همانند آگاهی و سایر پدیده‌های ذهنی، وجود عرَضی دارند و عرض نیز قائم به جوهر خویش است. مهم‌ترین ویژگی عرض این است که وجود استقلالی از خود ندارد و قائم به جوهر خویش است. آگاهی‌های ما انسان‌ها نیز قائم به جوهری است که آن را «من» می‌نامیم (الهی‌راد، ۱۴۰۱، ص۵۷۴). بنابراین هم در نگاه عقلی و هم در نگاه شهودی ـ تجربی، این ایراد به‌طور جدی وجود دارد

اشکال دیگر این است که اگر ملاک اخلاق را بپذیریم (و هرچه عَرَض باشد، مانند حافظه یا شخصیت یا...) ، در این صورت، اگر اخلاق فردی عوض شود، باید هویت او نیز عوض شود و آن موجود، دیگر موجود سابق نباشد؛ درحالی‌که چنین نیست. بله، می‌پذیریم که اخلاق می‌تواند در وجود انسان تأثیر بگذارد و آن را تشدید کند؛ ولی نمی‌تواند جوهر انسان یا همان «من» را تغییر دهد؛ و هویت انسان به جوهر اوست، نه به اعراضی که بر جوهر عارض می‌شوند.

با توجه به اشکالات متعددی که به دیدگاه استمرار روانی وارد شد، ما این دیدگاه را دیدگاه صحیحی نمی‌دانیم و دیدگاه این‌همانی جوهری غیرفیزیکی را می‌پذیریم. بر اساس دیدگاه، «این‌همانی جوهری غیرفیزیکی»، هویت «من»، نه بدن فیزیکی و اموری همانند مغز است تا وحدت آن با تغییرات بدنی از بین رود و نه حالات ذهنی برخوردار از روابط

علًی است تا وجود آن، حقیقتی غیر از من قلمداد شود؛بلکه هویت ثابت من همان جوهر فرامادی است که اولا به‌رغم تغییرات بدنی همچنان ثابت می‌ماند و ثانیاً محل تحقق حالات مختلف درونی است؛ به‌طوری‌که همهٔ پدیده‌های درونی، مانند آگاهی، احساسات و عواطف، قائم به آن هستند و حتی اگر این پدیده‌ها کاملاً دستخوش تحول قرار گیرند، آن جوهر فرامادی ثابت می‌ماند؛ به‌گونه‌ای‌که همهٔ آن تحولات به این جوهر نسبت داده می‌شود (الهی‌راد، ۱۴۰۱، ص۵۷۹). بر همین اساس می‌گوییم: «من همان انسانی هستم که قبلاً عصبانی بودم و الآن حلم دارم» و «من همان شخصی هستم که قبلاً بخیل بودم و الآن سخی هستم».

به‌عبارت‌دیگر، وقتی جوهر نفس را به‌عنوان ملاک هویت شخصی انتخاب کردیم، اخلاق نمی‌تواند هویت فلسفی ما را شکل دهد. بله، اخلاق می‌تواند شخصیت یا همان اعراض یا شئون جوهر را تشکیل دهد و این غیر از اصل هویت و وحدت عددی است.

## نتیجه‌گیری

ما در هر دو دیدگاه استمرار روانی و این‌همانی جوهری غیرفیزیکی، به کمک عقل نمی‌توانیم اثبات کنیم که اخلاق در تحقق هویت شخصی نقشی داشته باشد. اگر دیدگاه استمرار روانی را بپذیریم، مطالعات شهودی ـ تجربی نشان می‌دهد که مجموعه‌ای از مؤلفه‌ها در تحقق هویت شخصی نقش دارند. ازهمین‌رو نظریهٔ استمرار روانی مورد چالش قرار می‌گیرد. البته در بین مؤلفه‌هایی که مورد آزمایش قرار گرفت، اخلاق همواره در صدر توجه قرار داشت. بنابراین اگر بخواهیم در نظریهٔ استمرار روانی یک ملاک را مطرح کنیم، به نظر می‌رسد که اخلاق از دیگر مؤلفه‌ها، از جمله حافظه، موجه‌تر باشد. این مطالعات نشان می‌دهند که بسیاری از مؤلفه‌هایی که آزمایش شدند، به‌نحوی با اخلاق در ارتباط بوده‌اند و شاید مطالعات دقیق‌تری در این زمینه لازم باشد.

یکی از ضعف‌های این مطالعات این بود که برخی مؤلفه‌ها، مثل باورها و اعتقادات، مورد توجه قرار نگرفتند. نکتهٔ مهمی که به نظر می‌رسد، این است که اخلاق چون خودش منشائی دارد، خود یک ملاک پایه نباشد. بنابراین اگر آن منشأ (که در مکاتب گوناگون دربارهٔ آن اختلاف‌نظر هست) بررسی شود، شاید بتوانیم به یک ملاک بهتری دست پیدا کنیم؛ اما اگر دیدگاه صحیح را ـ که دیدگاه این‌همانی جوهری غیرفیزیکی است ـ بپذیریم، آن‌گاه می‌گوییم: اخلاق و هرچه عرض باشد، نمی‌توانند در هویت شخصی نقشی داشته باشند و یک جوهر فرامادی ثابت وجود خواهد داشت که تمام این ملاک‌ها، از جمله اخلاق، به آن نسبت داده می‌شود.

## منابع


الهی راد، صفدر (۱۴۰۱). بررسی تطبیقی دیدگاه «استمرار روانی» و «جوهر غیرفیزیکی» در باب این‌همانی شخصی. *پژوهش‌های هستی‌شناختی*، ۱۱(۲۲)، ۵۶۳ـ۵۸۸.

رودبندی‌زاده، مهدی و فیاضی، غلامرضا (۱۳۹۶). دلایل و شواهد قرآنی بر تجرد روح در قرآن. *معرفت کلامی*، ۸(۱)، ۹۵ـ۱۱۰.

ضیائی‌نیا، ناصرالرضا و فایدئی، اکبر (۱۳۹۴). تبیین حقیقت روح و استعمالات قرآنی و روایی آن با توجه به دیدگاه علامه طباطبائی. *معرفت کلامی*، ۶(۲)، ۲۷ـ۴۸.

کرباسی‌زاده، امیراحسان و شیخ‌رضایی، حسین (۱۴۰۱). *آشنایی با فلسفهٔ ذهن*. تهران: هرمس.

یوسفیان، حسن و خوش‌صحبت، مرتضی (۱۳۹۱). حقیقت انسان و تأثیر آن در تبیین حیات پس از مرگ از نگاه سید مرتضی. *معرفت کلامی*، ۳(۲)، ۲۵ـ۴۸.

Allport, G.W. (1937). *Personality: A psychological interpretation*. Oxford, England: Holt.

Behan, D. (1979). Locke on Persons and Personal Identity. *Canadian Journal of Philosophy*, )9(, 53–75.

Haslam, N. & Bastian, B. & Bissett, M. (2004). Essentialist beliefs about personality and their implications. *Personality and Social Psychology Bulletin*, 30(12), 1661-1673

Maslin, K.T. (2001). *An Introduction to the philosophy of mind*. Cambridge: St. Polity Press.

Olson, E.T. (2024). Retrieved from https://plato.stanford.edu

Shoemaker, S. (1979). Identity, Properties, and Causality. *Midwest Studies in Philosophy*, (4), 321–342

Strohminger, N. & Nichols, S. (2014). The essential moral self. Cognition, 131(1), 159-171.

Ma'rifat-e Kalāmī (Theological Knowledge) 2024-25, Vol. 15, No. 2, 75-98
https://creativecommos.org/licenses/by-nc/4.0
10.22034/kalami.2025.5002041
20.1001.1.20088876.1403.15.2.4.8

# A Study of Allusive Intertextual Relations between Nahj al-Balāghah and the Qur'an on the Topic of Prophethood

**Naser Shahrabi Farahani** / M.A. in Qur'anic Sciences and Hadith, Faculty of Humanities, Shahed University, Tehran, Iran nasernasersharab1368@gmail.com
**Rasoul Mohammad Jafari** / Associate Professor, Department of Qur'anic Sciences and Hadith, Faculty of Humanities, Shahed University, Tehran, Iran r.mjafari@shahed.ac.ir
**Received:** 2025/05/01 - **Accepted:** 2025/07/13

## Abstract

According to the theory of intertextuality, no text or discourse exists that is not derived from other texts. The Holy Qur'an, which is the miracle of the Noble Prophet and was sent for the guidance of humanity, has inspired many religious and theological works by great scholars. Nahj al-Balāghah is one of the texts that has been profoundly influenced by the Qur'an, and its intertextual relationship with Qur'anic verses is extensive. Examining all dimensions of intertextuality between Nahj al-Balāghah and the Qur'an requires numerous studies. Focusing on the topic of "prophethood," the present research employs a descriptive–analytical method to answer the question: What is the nature of the allusive intertextual relations concerning prophethood between Nahj al-Balāghah and the Qur'an? The findings indicate that Imam ʿAlī (peace be upon him) extensively explained issues related to prophethood—especially specific prophethood—by drawing inspiration from Qur'anic verses. General prophethood is mentioned twenty-two times, reflecting themes such as God's selection of prophets for guidance, the covenant taken from the prophets, and their duty of conveying the message. Specific prophethood is mentioned forty-five times and includes topics such as the recognition of the Seal of the Prophets by followers of other religions, the guidance of the pre-Islamic Arabs and their salvation from Hellfire, glad tidings of the final Prophet's mission, and the Ahl al-Bayt as the successors of the Prophet.

**Keywords**: Imam ʿAlī; *Nahj al-Balāghah*; Qur'an; allusive intertextuality; general prophethood; specific prophethood

معرفت کلامی ـــــــــــــــ سال پانزدهم، شماره دوم، پیاپی ۳۳، پاییز و زمستان ۱۴۰۳، ص ۷۵ـ۹۸

https://creativecommos.org/licenses/by-nc/4.0

doi 10.22034/kalami.2025.5002041

dor 20.1001.1.20088876.1403.15.2.4.8

**نوع مقاله:** پژوهشی

# بررسی روابط بینامتنیت اشاره‌ای نهج‌البلاغه با قرآن در موضوع نبوت

**ناصر شهرابی فراهانی** /کارشناسی ارشد علوم قرآن و حدیث، دانشکدهٔ علوم انسانی، دانشگاه شاهد، تهران، ایران
nasernasersharab1368@gmail.com

**رسول محمدجعفری** / دانشیار گروه علوم قرآن و حدیث، دانشکدهٔ علوم انسانی، دانشگاه شاهد، تهران، ایران r.mjafari@shahed.ac.ir

**دریافت:** ۱۴۰۴/۰۲/۱۱ - **پذیرش:** ۱۴۰۴/۰۴/۲۲

## چکیده

بر اساس نظریهٔ بینامتنیت، هیچ نوشته یا مطلبی نیست، مگر آنکه از متون دیگر گرفته شده باشد. قرآن مجید که معجزهٔ پیامبر اکرمﷺ و برای هدایت بشریت فرستاده شده، برای بسیاری از متون دینی و کلام بزرگان دین الهام‌بخش بوده است. نهج‌البلاغه یکی از متونی است که بسیار از قرآن متأثر بوده و رابطهٔ بینامتنی آن با آیات قرآن بسیار است. بررسی تمام ابعاد بینامتنیت نهج‌البلاغه و قرآن، به پژوهش‌های بسیار نیاز دارد. این تحقیق با تمرکز بر موضوع «نبوت»، با روش توصیفی ـ تحلیلی در پی پاسخ به این سؤال است که بررسی روابط بینامتنی «نبوت» در نهج‌البلاغه و قرآن در سطح بینامتنی اشاره‌ای چگونه است؟ نتایج تحقیق نشان داد که امام علی‌ؑ به‌صورت گسترده با الهام از آیات قرآن، مسائل نبوت به‌ویژه نبوت خاصه را تبیین فرموده است. به نبوت عامه ۲۲ بار اشاره شده و مسائلی مانند انتخاب پیامبران برای هدایت، پیمان گرفتن خداوند از پیامبران و وظیفهٔ تبلیغ در آن انعکاس یافته است. به نبوت خاصه نیز ۴۵ بار اشاره شده و موضوعاتی مانند آشنا بودن پیامبر خاتمﷺ برای پیروان ادیان دیگر، هدایت اعراب جاهلی و نجات آنان از آتش جهنم، بشارت بر نبوت پیامبر خاتم، و اهل‌بیتؑ جانشینان پیامبرﷺ در ذیل آن آمده است.

**کلیدواژه‌ها:** امام علی‌ؑ، نهج‌البلاغه، قرآن، بینامتنیت اشاره‌ای، نبوت عامه، نبوت خاصه.

## مقدمه

واژۀ «بینامتنیت» متشکل از یک اسم (text) و یک پسوند اسم‌ساز (ualite) است و یکی از اصطلاحاتی است که در فرهنگ و ادبیات معاصر بسیار استفاده می‌شود. بینامتنی ایده‌ای است که در ساده‌ترین شکل آن، ارتباط دو لفظ، و در عمیق‌ترین شکل آن، ارتباط دو متن با همدیگر بررسی و تحلیل می‌شود. در حال حاضر در علم زبان‌شناسی از عنوان «بینامتنیت» برای نشان دادن اثرپذیری یک متن از متن دیگر استفاده می‌شود. بینامتنیت اصطلاحی جدید و تازه است که در دهۀ شصت میلادی توسط غربی‌ها طرح شد و پس از آن در ادبیات عرب گسترش یافت و سپس به سایر کشورهای دنیا سرایت پیدا کرد (امامی، ۱۳۹۳، ج۱، ص۳۲۵).

در *نهج‌البلاغه* نیز روابط بینامتنی به وفور دیده می‌شود و بدون مبالغه، بسیاری از سخنان امیرمؤمنان﵇ متأثر از آیات قرآن است. امام علی﵇ نیز در بسیاری از خطبه‌ها و حکمت‌ها و نامه‌ها به موضوع نبوت اشاره داشته است. حضرت در این مسئله متأثر از قرآن بوده و بدون اینکه به آیات قرآن تصریح داشته باشد، مضامین آیات در آنها نهفته است. استخراج و تحلیل سخنان امام علی﵇ و آیات همسو در موضوع نبوت، پژوهشی در خور توجه است؛ لذا نظر به اهمیت آن، این پژوهش با روش توصیفی ـ تحلیلی در پی پاسخ به این سؤال است که بررسی بینامتنیت اشاره‌ای *نهج‌البلاغه* با قرآن در موضوع نبوت چگونه است؟

در خصوص ارتباط قرآن و *نهج‌البلاغه* تحقیقات و آثار بسیاری تألیف شده و به‌طور خاص در زمینۀ روابط بینامتنی قرآن و *نهج‌البلاغه* نیز چندین پژوهش در طی سال‌های قبل نوشته شده است؛ برای مثال: طحانی و همکاران (۱۴۰۰) در مقالۀ «تحلیل روابط بینامتنی «دنیا» در نهج‌البلاغه و قرآن کریم»، حسینی‌فر (۱۳۹۹) در پایان‌نامۀ خود با عنوان *تحلیل روابط بینامتنی «آخرت» در نهج‌البلاغه و قرآن*، و مسبوق (۱۳۹۲) در پژوهشی با عنوان *روابط بینامتنی قرآن با خطبه‌های نهج‌البلاغه*، از بینامتنیت *نهج‌البلاغه* و قرآن سخن گفته‌اند؛ بااین‌حال در هیچ‌یک از این پژوهش‌ها بررسی روابط بینامتنی *نهج‌البلاغه* و قرآن با محوریت موضوع «نبوت» انجام نشده است؛ درحالی‌که یکی از مباحث مهم در قرآن و *نهج‌البلاغه*، موضوع «نبوت» است. پژوهش حاضر برای جبران این کاستی سامان می‌یابد.

## ۱. تعریف مفاهیم تحقیق

دو واژۀ محوری تحقیق، «بینامتنیت» و «نبوت» است؛ بنابراین لازم است معنا و مفهوم اراده‌شده از آنها در این تحقیق تبیین شود.

### ۱ـ۱. بینامتنیت

قانون حاکم بر بینامتنیت این را می‌گوید که یک متن به‌صورت یک‌باره و بدون بهره‌گیری از متن‌های قبل از خود به وجود نیامده است؛ بلکه هر متنی حاصل امتزاج، به‌هم‌پیوستگی و ارتباط متقابل اندیشه‌های قبلی با ذوق،

بینش و ایده‌های کنونی است. بنابراین بر اساس رویکرد بینامتنیت، هیچ متنی خودبسنده و مستقل نیست؛ بلکه آمیزه‌ای از آواهای پیش از خود است. حتی بر اساس این نظریه می‌توان گفت که سیر پیدایش و پیشرفت همهٔ علوم مبتنی‌بر استفاده از داشته‌های قبلی علمی است؛ زیرا آنچه در گذشته بوده، زمینه‌ای بوده است برای آنچه در حال حاضر هست (نامور مطلق، ۱۳۹۰، ص۲۸). از لحاظ فنی و هنری، روابط بینامتنی اقسامی دارد که از جمله عبارت‌اند از: الف) بینامتنیت کامل متنی؛ ب) بینامتنیت کامل تعدیلی؛ ج) بینامتنیت اشاره‌ای (تلمیحی)؛ د) بینامتنیت واژگانی (حبیبی، ۱۳۹۲، ص۳۲).

الف) بینامتنیت کامل متنی: در این قسم، تأکید بر متن کامل و مستقل است و کاملاً همان متن اولیه، بدون کم و زیاد شدن، در سیاق اصلی‌اش به‌وسیلهٔ خالق متن حاضر (پسامتن) استفاده می‌شود. خواه این متن یک جمله یا یک مصرع یا یک بیت یا عبارت نثری باشد (شاهرخی شهرکی و دیگران، ۱۳۹۵، ص۱۲۵).

ب) بینامتنیت کامل تعدیلی: در این قسم از روابط، شاعر به متنی مستقل و کامل (خواه یک جمله یا بیت یا یک بیت یا جملهٔ نثری) تأکید دارد. او این بخش از متن را از سیاقش جدا می‌کند و بعد از انجام برخی اصلاحات ساده یا پیچیده، مثل افزایش یا کم کردن کلمات، تقدیم و تأخیر بخش‌ها، عوض کردن زمان و صیغهٔ افعال، تبدیل عبارات انشایی به خبری و بالعکس، آن متن را در بافت متن شعر خود قرار می‌دهد و از آن در راستای تبیین اندیشهٔ شعری نو استفاده می‌کند (تقوایی کارمزدی، ۱۳۹۴، ص۶۷).

ج) بینامتنیت اشاره‌ای (تلمیحی): در این قسم، شاعر به ذکر یک یا چند نشانه در کلام، که خواننده را به متن غایب راهنمایی می‌کند، بسنده کرده، با کلماتی کم معانی زیادی را به اذهان خوانندگان می‌رساند (حبیبی، ۱۳۹۲، ص۴۷؛ راستگو، ۱۳۹۶، ص۵۲).

د) بینامتنیت واژگانی: در این روشِ اثرپذیری، شاعر در به‌کارگیری بخشی از ترکیب‌ها و کلمات، متأثر از قرآن است؛ یعنی عبارات و کلماتی را در شعر خود به‌کار می‌گیرد که ریشهٔ قرآنی دارند؛ به‌گونه‌ای‌که اگر قرآن نبود، زبان و ادب نیز از آن کلمات بی‌بهره بود؛ مانند استفاده از عبارات «کراماً کاتبین»، «ید بیضاء»، «عروةالوثقی»، «فی احسن تقویم» و بسیاری از نام‌های خاص قرآن، مثل آدم، حوا، ابراهیم، جالوت، طالوت، قابیل، هابیل و... (راستگو، ۱۳۹۶، ص۱۵ـ۱۸).

### ۲ـ۱. نبوت

در اصطلاح علم کلام، به بحث دربارهٔ مطلق پیامبران آسمانی بدون اشاره به نبوت شخصی معین، «نبوت عامه» گفته می‌شود (سبحانی، ۱۳۷۶، ص۱۷۹؛ غرویان و همکاران، ۱۳۷۵، ج۲، ص۱۲۳) و به بحث دربارهٔ نبوت فرد معینی از پیامبران مانند حضرت محمدﷺ با هدف بیان دلایل و اثبات نبوت ایشان، «نبوت خاصه» می‌گویند

(سبحانی، ۱۳۷۶، ص۱۷۹). نبوت خاصه در کتاب‌های کلامی مشخصاً به مباحث مرتبط با پیامبر خاتمﷺ اختصاص دارد که به ویژگی‌های زندگی آن حضرت و نیز دوران رسالت ایشان می‌پردازد (غرویان و همکاران، ۱۳۷۵، ج۲، ص۱۲۳).

در نبوت عامه، این مسائل مورد بحث قرار می‌گیرد: لزوم بعثت پیامبران؛ راه شناسایی پیامبران واقعی از مدعیان دروغین؛ حقیقت وحی؛ شرایط روحی و جسمی پیامبران الهی؛ فواید بعثت پیامبران؛ و ویژگی‌های پیامبران (سبحانی، ۱۳۷۶، ص۱۷۹؛ مصباح یزدی، ۱۳۷۶، ج۱، ص۲۱۶ـ۲۷۷؛ غرویان و همکاران، ۱۳۷۵، ج۲، ص۵، ۱۲۲ـ۱۳۰). در نبوت خاصه نیز این قبیل مباحث مورد مطالعه است: اعجاز قرآن؛ مصونیت قرآن از تحریف؛ جهانی و جاودانگی بودن اسلام؛ و خاتمیت (مصباح یزدی، ۱۳۷۶، ج۱، ص۳۰۶، ۳۱۸، ۳۲۶ و ۳۳۴؛ غرویان و همکاران، ۱۳۷۵، ج۲، ص۵، ۱۶۱، ۱۷۶، ۱۸۵ و ۱۹۳).

## ۲. بررسی روابط بینامتنیت اشاره‌ای نهج‌البلاغه با قرآن در موضوع نبوت عامه و خاصه

با توجه به تبیین صورت‌گرفته از بینامتنیت و نبوت عامه و خاصه، به بررسی روابط بینامتنی *نهج‌البلاغه* با قرآن پرداخته می‌شود. ازآنجاکه بسیاری از فرازهای *نهج‌البلاغه* در موضوع محل بحث با قرآن ارتباط دارند، به‌منظور رعایت اقتضای حجم مقاله، تنها سه نمونه به تفصیل بحث می‌شود و موارد دیگر در قالب جدول عرضه می‌گردد. برای تبیین نمونه‌های مورد بحث، ابتدا سخن امام علیؑ تحت عنوان «متن حاضر» و سپس آیه یا آیات قرآن تحت عنوان «متن غایب» گزارش شده، آن‌گاه به تحلیل روابط بینامتنی اشاره‌ای میان آنها پرداخته می‌شود.

### ۲ـ۱. ضرورت بعثت پیامبران

متن حاضر: در خطبهٔ اول *نهج‌البلاغه* آمده است: «لَمْ يُخْلِ اللهُ سُبْحَانَهُ خَلْقَهُ مِنْ نَبِيٍّ مُرْسَلٍ أَوْ كِتَابٍ مُنْزَلٍ أَوْ حُجَّةٍ لازِمَةٍ أَوْ مَحَجَّةٍ قَائِمَةٍ» (سید رضی، ۱۴۱۴ق، ص۴۳)؛ خداوند سبحان هیچ‌گاه جامعهٔ بشری را از پیامبر مرسل یا کتاب آسمانی یا دلیلی قاطع یا راهی روشن خالی نگذاشته است.

متن غایب: «وَإِن مِّنْ أُمَّةٍ إِلَّا خلا فِيهَا نَذِيرٌ» (فاطر: ۲۴)؛ هر امتی در گذشته انذارکننده‌ای داشته است.

تحلیل رابطهٔ بینامتنی: در آیات قرآن از ارسال پیامبران به‌سوی همهٔ انسان‌ها سخن گفته شده است. آیهٔ یادشده از جملهٔ آنهاست و بر ضرورت وجود پیامبران برای هدایت انسان‌ها دلالت دارد و این امر از موضوعات نبوت عامه است.

در نظام الهیاتی که خدا خالق جهان و واضع شریعت است، واسطه‌هایی بین او و انسان‌ها وجود دارد تا هم بشر برنامهٔ سعادت خود را از او برگیرد و هم از مصالح و مفاسد خود آگاه شود (جمالی و جوادپور، ۱۴۰۰، ص۵۵). علامه طباطبائی بر این باور است که طبق سیاق، مفاد آیهٔ «وَإِن مِّنْ أُمَّةٍ إِلَّا خلا فِيهَا نَذِيرٌ» این است که هیچ قومی از اقوام گذشته نبوده، مگر آنکه انذاردهنده‌ای در میان آنان بوده است. فرستادن بشارت‌دهنده و انذاردهنده،

از سنت‌های خداوند است که پیوسته در عالم آفرینش جریان دارد. از ظاهر سیاق برمی‌آید که مراد از «نذیر»، پیامبری است که از طرف خدا مبعوث شود؛ ولی برخی از مفسران، «نذیر» را به مطلق افرادی تفسیر کرده‌اند که مردم را انذار می‌کنند؛ خواه پیامبر باشد و خواه عالمی از میان عالمان. این تفسیر خلاف ظاهر آیه است (طباطبائی، ۱۳۷۴، ج۱۷، ص۵۱)؛ اما آیت‌الله جوادی آملی معتقد است که فقرهٔ «وَإِن مِّنْ أُمَّةٍ إِلَّا خلا فِيهَا نَذِيرٌ»، بدان معنا نیست که در میان همهٔ امت‌ها و ساکنان هر منطقه، شخص پیامبر الهی حضور دارد؛ بلکه اعم از پیامبر الهی و امامان و دیگر عالمان و مبلغان دین مراد است که سبب اتمام حجت الهی‌اند؛ چنان‌که پیامبر اکرمﷺ تنها در بخشی از حوزهٔ اسلامی صدر اسلام بودند و دیگر مناطق را با فرستادگان و نمایندگان خود تبلیغ و اداره می‌کردند؛ به گواهی اینکه خداوند می‌فرماید: اگر ما می‌خواستیم، برای هر روستایی یک پیامبر می‌فرستادیم: «وَلَوْ شِئْنَا لَبَعَثْنَا فِي كُلِّ قَرْيَةٍ نَّذِيرًا» (فرقان: ۵۱). از این آیه برمی‌آید که برای هر شهر یا روستا پیامبر نبوده است (جوادی آملی، ۱۳۹۵، ج۳۹، ص۶۳۷)؛ چنان‌که در دورهٔ فترت رسل، رسولی نبوده است؛ اما نبی و وصی یا حجج الهی بوده‌اند (کریمی، ۱۳۹۴، ص۱۵۵).

در سخن امام علی‌ؑ به چهار موضوع اشاره شده است که همواره یکی از آنها یا بخشی از آنها در بین خلق خدا وجود دارد و از این راه بر آنها اتمام حجت می‌شود: نخست پیامبران خداست؛ چه صاحب کتاب آسمانی باشند یا نه؛ زیرا وجود پیامبر در هر حال مایهٔ رشد و بیداری و اسباب اتمام حجت است (مکارم شیرازی، ۱۳۷۵، ج۱، ص۲۱۸ـ۲۱۷)؛ دوم کتاب‌های آسمانی است که در میان مردمان وجود دارد؛ هرچند پیامبرانی که آن را آورده‌اند، از این دنیا رحلت کرده‌اند؛ سوم اوصیا و امامان معصوم‌اند که از آن به «حُجَّةٍ لازِمَةٍ» تعبیر شده است؛ البته برخی احتمال داده‌اند که منظور از حجت، دلیل عقل باشد؛ ولی چون دلیل عقل به‌تنهایی برای هدایت کافی نیست، این احتمال بعید به‌نظر می‌رسد؛ اما مانعی ندارد که هر دو با هم در این عبارت جمع باشند؛ چهارم سنت پیامبران و اوصیا و امامان‌ؑ، که از آن به «مَحَجَّةٍ قَائِمَةٍ» تعبیر شده است؛ زیرا «محجّة» را در لغت به معنی طریقهٔ واضح و مستقیم معنا کرده‌اند؛ چه ظاهری باشد و چه معنوی؛ راهی که انسان را به مقصود می‌رساند (مکارم شیرازی، ۱۳۷۵، ج۱، ص۲۱۸).

از آنچه گذشت، روشن شد که این سخن امام علی‌ؑ که فرمود: «لَمْ يُخْلِ اللهُ سُبْحَانَهُ خَلْقَهُ مِنْ نَبِيٍّ مُرْسَلٍ أَوْ كِتَابٍ مُنْزَلٍ أَوْ حُجَّةٍ لازِمَةٍ أَوْ مَحَجَّةٍ قَائِمَةٍ» با این کلام خداوند: «وَإِن مِّنْ أُمَّةٍ إِلَّا خلا فِيهَا نَذِيرٌ» کاملاً ارتباط مفهومی دارد و سخن امامؑ برگرفته از این آیه است و چون عبارت قرآنی در آن به‌کار نرفته و تنها مفهوم کلام خداوند در آن نهفته است، رابطهٔ میان آن دو از نوع رابطهٔ بینامتنی اشاره‌ای است. سخن امامؑ تبیین‌کنندهٔ آیه نیز می‌باشد و انذاردهنده را یکی از چهار امر دانسته است: پیامبر مرسل، کتاب آسمانی، دلیل

قاطع یا راه روشن. البته ممکن است که هر چهار مورد در زمانی واحد جمع شوند. بر پایهٔ سخن امام﵇، دیدگاهی که انذاردهنده را اعم از پیامبران می‌داند و عالمان و مبلغان دین را نیز می‌تواند شامل شود، تقویت می‌شود.

**۲ـ۲. توسل به پیامبرﷺ**

متن حاضر: در خطبهٔ ۱۱۰ آمده است: «إِنَّ أَفْضَلَ مَا تَوَسَّلَ بِهِ الْمُتَوَسِّلُونَ إِلَى اللهِ سُبْحَانَهُ وَتَعَالَى الإِيمَانُ بِهِ وَبِرَسُولِهِ» (سید رضی، ۱۴۱۴ق، ص۱۶۳)؛ برترین وسیله‌ای که متوسلان به خدا به آن توسل می‌جویند، ایمان به خدا و پیامبرﷺ اوست.

متن غایب: «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اتَّقُوا اللهَ وَابْتَغُوا إِلَيْهِ الْوَسِيلَةَ» (مائده: ۳۵)؛ ای کسانی که ایمان آورده‌اید! از (مخالفت با فرمان) خدا بپرهیزید! و وسیله‌ای برای تقرب به او بجویید.

تحلیل رابطهٔ بینامتنی: خطبهٔ ۱۱۰ را به نام «خطبهٔ دیباج» می‌خوانند و در چند کتاب دیگر هم نقل شده است؛ از جمله در کتاب *تُحَف العقول*، که عبارات آن چندین برابر آن چیزی است که در *نهج‌البلاغه* آمده است. شاید بتوان گفت که اصل خطبهٔ نقل‌شده در *تحف العقول* تقریباً پنج برابر خطبه‌ای است که در *نهج‌البلاغه* ذکر شده است (منتظری، ۱۳۸۳، ج۵، ص۱۳۶).

هرچه با آن به کسی نزدیکی جوییم، «توسل» یا «وسیله» نامیده می‌شود. امام علی﵇ در این خطبه به بهترین وسایل برای جلب خشنودی و پاداش خداوند اشاره می‌کند (مغنیه، ۱۳۸۷، ج۲، ص۵۴۸). در کلام امام علی﵇ آمده است: بهترین چیز یا بهترین وسیله‌ای که مقربان درگاه الهی با آن به خداوند تقرب می‌یابند، ایمان به خدا و ایمان به فرستادهٔ اوست: «أَلإِيمَانُ بِهِ وَ بِرَسُولِهِ». در درجهٔ اول و مهم‌تر از همه، ایمان قلبی است. اگر انسان اعمال خوب انجام دهد، ولی به خدا ایمان نداشته باشد، نفعی برای او ندارد. در مرحلهٔ نخست باید به خدا ایمان داشت. «ایمان» به‌معنای عقیده و باوری است که موجب آرامش می‌شود؛ چراکه وقتی انسان به خدا ایمان داشته باشد، این اعتقاد سبب آرامش دل او می‌شود؛ چنان‌که قرآن کریم می‌فرماید: «أَلا بِذِكْرِ اللهِ تَطْمَئِنُّ الْقُلُوبُ» (رعد: ۲۸) (منتظری، ۱۳۸۳، ج۵، ص۱۳۶).

پس نخستین وسیله‌ای که انسان را به خداوند نزدیک می‌سازد و موجب ارتباط با خدا می‌شود، ایمان است که یک امر قلبی است. در مرحلهٔ بعد، نوبت به امور عملی می‌رسد (منتظری، ۱۳۸۳، ج۵، ص۱۳۸ـ۱۳۹).

امام علی﵇ در این بخش از خطبه، بهترین چیزی را که رهروان راه حق و سالکان طریق بندگی خدا می‌توانند به آن متوسل شوند و به قرب پروردگار راه یابند، بیان می‌کنند؛ از جمله می‌فرمایند: «برترین وسیله‌ای که متوسلان به خدا به آن توسل می‌جویند، ایمان به خدا و پیامبر اوست». این تعبیر، گویی به آیهٔ شریفهٔ «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اتَّقُوا اللهَ وَابْتَغُوا إِلَيْهِ الْوَسِيلَةَ» اشاره دارد و شرح و تفسیر آن است؛ زیرا خداوند در این آیه ابتدا دستور

به تقوا می‌دهد؛ سپس دستور به انتخاب وسیله به‌سوی خداوند؛ و به این ترتیب، منظور از «وسیله» ایمان و جهاد و سایر اعمالی است که در این خطبه آمده است. این سخن با تفسیر دیگر آیه که وسیله را شفاعت اولیاءالله می‌شمرد، منافات ندارد؛ زیرا همهٔ این وسایل می‌توانند در مفهوم آیهٔ یادشده جمع باشند (مکارم شیرازی، ۱۳۷۵، ج۴، ص۶۲۰).

در این آیه، خداوند به مؤمنان دستور می‌دهد که برای تقرب به خداوند وسیله‌ای بجویند. البته در اینجا نوع وسیله تعیین نشده و معلوم است که هر آنچه مرضی خدا و مورد توجه او باشد، می‌تواند وسیله قرار گیرد. حال ممکن است که این وسیله از نوع اشیا باشد، مانند کعبه، حجرالاسود و قرآن، یا از نوع افعال باشد، مانند نماز، حج و جهاد، یا از نوع ترک‌کردنی باشد، مانند روزه، یا از نوع اشخاص باشد، مانند اولیاءالله از انبیا و صلحا و شهدا؛ و بالاخره هر چیزی که ما را به خدا نزدیک کند و خدا را به یاد ما بیندازد، می‌تواند وسیلهٔ میان ما و خدا باشد. اولیای خدا نیز همین حالت را دارند (جعفری، ۱۳۷۶، ج۳، ص۱۴۱).

«وسیله» در آیهٔ «وَابْتَغُوا إِلَيْهِ الْوَسِيلَةَ» عام است و هیچ عامی مصداق خود را مشخص نمی‌کند؛ ولی از ادلهٔ دیگر درمی‌یابیم که همهٔ عبادت‌ها، از جمله نماز، روزه، جهاد، نذر و محبت اهل‌بیت علیهم‌السلام، همه وسیله‌اند و بهره‌گیری از آنها در درگاه الهی توسل شمرده می‌شود (جوادی آملی، ۱۳۸۹، ج۱۸، ص۵۲۴).

«وسیله» در اصل به‌معنای تقرب جستن یا چیزی است که باعث تقرب به دیگری از روی علاقه و رغبت می‌شود. بنابراین وسیله در آیهٔ یادشده معنای بسیار گسترده‌ای دارد و هر کار و هر چیزی را که باعث نزدیک شدن به درگاه خداوند متعال می‌شود، دربرمی‌گیرد که مهم‌ترین آنها ایمان به خدا و پیامبر اکرم صلی‌الله‌علیه‌وآله و جهاد و عباداتی مانند نماز و زکات و روزه و حج و نیز صلهٔ رحم و انفاق در راه خدا ـ اعم از انفاق‌های پنهانی و آشکار ـ و همچنین هر کار نیک و خوب است؛ چنان‌که امام علی علیه‌السلام در *نهج‌البلاغه* فرموده‌اند (مکارم شیرازی، ۱۳۷۱، ج۴، ص۳۶۴).

از مقایسهٔ سخن امام علی علیه‌السلام که فرمود: «إِنَّ أَفْضَلَ مَا تَوَسَّلَ بِهِ الْمُتَوَسِّلُونَ إِلَى اللهِ سُبْحَانَهُ وَتَعَالَى الإِيمَانُ بِهِ وَبِرَسُولِه» با آیهٔ «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اتَّقُوا اللهَ وَابْتَغُوا إِلَيْهِ الْوَسِيلَةَ» روشن شد که اولاً سخن امام علیه‌السلام ناظر به آیهٔ شریفه و برگرفته از آن است و ارتباط بینامتنیت اشاره‌ای میان آنها برقرار است؛ ثانیاً کلام حضرت می‌تواند بیانگر مصادیق «وسیله» در آیه باشد و ایمان به خداوند و رسولش وسایلی برای توسل به خداوند هستند.

### ۳ـ۲. جانشینی پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وآله

امامت به معنایی که شیعه بدان معتقد است، اساسی‌ترین باوری است که موجب امتیاز شیعهٔ امامیه از دیگر فرق اسلامی شده است (فاریاب، ۱۳۹۱، ص۲۵)؛ لذا موضوع جانشینی پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وآله به‌صورت یک مسئلهٔ جدی در تمایز شیعه با دیگر

فرقه‌ها در میان تمام اهل‌بیت علیهم‌السلام مطرح بوده است. در *نهج‌البلاغه* فراوان از آن سخن به میان آمده است.

متن حاضر: در خطبهٔ ۱۰۹ آمده است: «نَحْنُ شَجَرَةُ النُّبُوَّةِ وَمَحَطُّ الرِّسَالَةِ وَمُخْتَلَفُ الْمَلائِكَةِ وَمَعَادِنُ الْعِلْمِ وَيَنَابِيعُ الْحُكْمِ» (سید رضی، ۱۴۱۴ق، ص۱۶۳ـ۱۶۲)؛ ما درخت نبوتیم و فرودگاه رسالت، و جای آمدوشد فرشتگان رحمت، و کان‌های دانش و چشمه‌سارهای بینش». در خطبهٔ دوم آمده است: «لَهُمْ خَصَائِصُ حَقِّ الْوِلايةِ وَفِيهِمُ الْوَصِيةُ وَالْوِرَاثَةُ» (سید رضی، ۱۴۱۴ق، ص۴۷)؛ حق ولایت، خاص ایشان است و میراث پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وآله مخصوص آنان.

متن غایب: «يا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الأَمْرِ مِنْكُمْ» (نساء: ۵۹)؛ ای کسانی که ایمان آورده‌اید! از خدا اطاعت کنید و از پیامبر و اولیای امر خود [نیز] اطاعت کنید.

تحلیل رابطهٔ بینامتنی: مسائل مرتبط با جانشینی پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وآله در نهج‌البلاغه در سه موضوع است: مقام ممتاز اهل‌بیت علیهم‌السلام، احقیت و اولویت ایشان، انتقاد از خلفا و فلسفهٔ سکوت (مطهری، ۱۳۹۲، ص۱۴۳ـ۱۴۴). دو موضوع اول با آیهٔ اولوالامر رابطهٔ بینامتنیت دارند. خطبهٔ ۱۰۹ در معرفی مقام ممتاز اهل‌بیت علیهم‌السلام و دربارهٔ احقیت و اولویت ایشان است.

امیرالمؤمنین علیه‌السلام در این خطبه در معرفی مقام ممتاز اهل‌بیت علیهم‌السلام فرموده‌اند: «ما درخت نبوتیم و فرودگاه رسالت، و جای آمدوشد فرشتگان رحمت، و معادن و سرچشمه‌های دانش و بینش» و دربارهٔ احقیت و اولویت اهل‌بیت علیهم‌السلام در خطبهٔ دوم بیان کرده‌اند: «حق ولایت خاص ایشان است و میراث پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وآله مخصوص آنان. اکنون حق به خداوندِ آن رسید و رخت بدان‌جا که بایستهٔ اوست، کشید».

این سخنان امام علی علیه‌السلام اشاره به آیهٔ اولوالامر دارد. در این آیه، خداوند بلافاصله پس از دستور به اطاعت از خود، فعل «اطیعوا» را برای پیروی از پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وآله و صاحبان امر به‌طور مشترک به‌کار برده است. بر این اساس، تمام ویژگی‌های پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وآله باید در اولوالامر ـ به‌جز نبوت ـ جمع باشد. کلام امام علیه‌السلام مبنی‌بر اینکه «ما درخت نبوتیم...» و «حق ولایت خاص ایشان است...»، هم‌پایهٔ مفهوم محل بحث و مبیّن آن است.

توضیح افزون‌تر آنکه، مهم‌ترین آیات مرتبط با امامت به سه بخش منقسم‌اند (مکارم شیرازی، ۱۳۸۳، ص۳۵۵ـ۹): ۱. آیات خلافت و ولایت بر مسلمانان: این قسم شامل پنج مورد است که عبارت‌اند از: آیهٔ «اولوالامر» (نساء: ۵۹)، آیهٔ «تبلیغ» (مائده: ۶۷)، آیهٔ «اکمال دین» (مائده: ۳)، آیهٔ «ولایت» (مائده: ۵۵) و آیهٔ «صادقین» (توبه: ۱۱۹)؛ ۲. آیات فضایل اهل‌بیت علیهم‌السلام: این قسم شامل شش مورد است: آیهٔ «تطهیر» (احزاب: ۳۳)، آیهٔ «مودت» (شوری: ۲۳)، آیهٔ «مباهله» (آل‌عمران: ۶۱)، آیات سورهٔ «دهر» (انسان: ۵ـ۲۲) و آیهٔ «توبهٔ آدم» (بقره: ۳۷)؛ ۳. آیات فضایل خاص امام علی علیه‌السلام: این قسم نیز شامل پانزده مورد است؛ از جمله آیهٔ «لیلة المبیت» (بقره: ۲۰۷)، آیهٔ «سقایة الحاج» (توبه: ۱۹)، آیهٔ «نصرت» (توبه: ۴۰)، آیهٔ «علم الکتاب» (رعد: ۴۳)، آیهٔ «مؤذن»

(توبه: ۳)، آیهٔ «اذان» (جمعه: ۹)، آیهٔ «محسنین» (بقره: ۱۹۵)، آیهٔ «السابقون الأولون» (توبه: ۱۰۰)، آیهٔ «محبت» (مائده: ۵۴)، آیهٔ «سابقون» (واقعه: ۱۰)، آیهٔ «اذنٌ واعیه» (حاقه: ۱۲)، آیهٔ «صالح المؤمنین» (تحریم: ۴)، آیهٔ «انذار و هدایت» (شعراء: ۲۱۴)، آیهٔ «خیر البریه» (بینه: ۷) و آیهٔ «حکمت» (بقره: ۲۶۹).

در بین سه دستهٔ یادشده، آیات دستهٔ اول بیشترین ارتباط را با بحث حاضر دارد. در بین آیات این دسته نیز آیهٔ «اولوالامر» به‌جهت آنکه جریان‌های کلامی دیدگاه خود را در مسئلهٔ امامت بر محور آن سامان داده‌اند، بیشترین اهمیت را دارد.

طبری، از عالمان برجستهٔ اهل‌سنت، معتقد است که صحیح‌ترین نظر دربارهٔ «اولوالامر» این است که آنان حاکمان و والیان‌اند. وی این نظر را مستند به اخبار پیامبر ﷺ می‌کند که به اطاعت از پیشوایان و والیان در هر آنچه تبعیت آنان و مصلحت مسلمانان است، امر فرموده‌اند؛ مانند روایت ابوهریره از پیامبر ﷺ که فرمود: بعد از من والیانی خواهند آمد. برخی نیک‌اند و برخی فاجر. به سخنان آنان گوش فرادهید و در آنچه موافق حق است، فرمان برید. پشت آنان نماز (به‌جماعت) گذارید. اگر نیکی ورزند، شما و آنان از نیکی بهره‌مند می‌شوید؛ و اگر بد کنند، بدی دامنگیر شما و آنان خواهد شد (طبری، ۱۴۱۲ق، ج۵، ص۹۵).

احمدبن‌حنبل، از بزرگان اهل حدیث، در رسالهٔ *اصول السنه* که به تبیین عقاید اهل‌سنت پرداخته است، می‌نویسد: از پیشوایان و امیرمؤمنان، نیک‌مرد باشد یا فاجر، باید اطاعت کرد و از هرکس که خلافت را به عهده گیرد و مردم بر او اجماع کرده و راضی باشند و نیز از هرکس که با شمشیر غلبه یافته و به خلافت رسد و امیر مؤمنان نامیده شود، باید اطاعت کرد (احمدبن‌حنبل، ۱۴۱۱ق، ص۴۲). اهل‌سنت اجماع امت را حجت دانسته و از رسول خدا ﷺ به طرق و الفاظ مختلف نقل کرده‌اند: خداوند هرگز امت من را بر گمراهی به اجماع نمی‌آورد (حاکم نیشابوری، بی‌تا، ج۱، ص۱۱۵). عامه معتقدند که امت بر بیعت با ابوبکر اجماع کردند و بر اساس این فرمودهٔ پیامبر ﷺ، اجماع امت حجت است (سیدشرف‌الدین، ۱۴۰۲ق، ص۴۹۴).

بنابراین آنان چنین امامی را ـ هرگونه‌که باشد ـ لازم‌الاتباع می‌دانند. وقتی از ابوحنیفه سؤال شد که آیا جایز است پشت سر قاتل نماز خواند، گفت: نماز پشت سر هر نیک و گناهکاری جایز است؛ تو مأجور خواهی بود و بار گناه به دوش او خواهد بود (ابوحنیفه، ۱۴۲۵ق، ص۶۰۹ـ۶۱۰). این فتوای ابوحنیفه مستند به حدیثی است که از پیامبر ﷺ نقل می‌کند: ظلم امام ظالم و عدالت امام عادل به شما زیان نمی‌رساند؛ شما از اجر عمل بهره‌مند می‌شوید و گناه عمل به دوش او خواهد بود (ابوحنیفه، ۱۴۲۵ق، ص۶۰۳). همچنین در جوامع روایی اهل‌سنت از پیامبر ﷺ نقل شده است: یکی از پایه‌های دین، نماز گذاردن در عقب هر نیک‌مرد و فاجری است و جهاد با هر امیری است و تو مأجور هستی (نسائی، ۱۳۴۸ق، ج۴، ص۱۹).

اهل‌بیت ﷺ مراد از «اولوالامر» را عالمان و فقیهان می‌دانند؛ اما عمومیت را نفی می‌کنند و آن را خاص اهل‌بیت ﷺ می‌دانند. امام باقر ؑ در پاسخ به سؤالی دربارهٔ آیه می‌فرماید: اولوالامر فقیهان و عالمان‌اند. سائل پرسید: آیا خاص است یا عمومیت دارد؟ امام ؑ فرمود: آیه خاص ما می‌باشد (فرات کوفی، ۱۴۱۰ق، ص۱۰۸). در روایتی دیگر، امام باقر ؑ در پاسخ به سؤال دو تن، «اولوالامر» را به عالمان تفسیر می‌کند. آنان از محضر امام ؑ خارج می‌شوند؛ اما برای دانستن کیستی عالمان دوباره به امام ؑ رجوع می‌کنند و ایشان می‌فرمایند: امامان از اهل‌بیت رسول خدا ﷺ هستند (ابن‌حَیّون، ۱۳۸۵ق، ج۱، ص۲۴).

روایاتی که در اکثریت قرار دارند، صریحاً با ذکر نام امام علی ؑ یا ایشان و فرزندانشان، آنان را «اولوالامر» معرفی می‌کنند؛ برای نمونه، ابوبصیر گوید: از امام صادق ؑ دربارهٔ آیهٔ «أَطِيعُوا اللهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الأَمْرِ مِنْكُمْ» سؤال کردم. فرمود: در شأن علی‌بن‌ابی‌طالب، حسن و حسین ؑ نازل شده است. ابوبصیر گوید: عامه می‌گویند: چرا نام علی و اهل‌بیتش ﷺ در قرآن نیامده است؟ امام ؑ فرمود: به آنان بگویید: بر رسول خدا ﷺ آیهٔ نماز فرود آمد؛ ولی خداوند تعداد رکعت‌ها را تعیین نکرد و رسول خدا ﷺ بود که آن را تبیین کرد؛ آیهٔ زکات فرود آمد؛ ولی مقدار آن به‌ازای هر چهل درهم، یک درهم زکات را مشخص نکرد و رسول خدا ﷺ بود که آن را تفسیر کرد؛ آیهٔ حج نازل شد؛ ولی نفرمود که هفت دور طواف کنند و رسول خدا ﷺ بود که آن را تفسیر کرد؛ همچنین آیهٔ «أَطِيعُوا اللهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الأَمْرِ مِنْكُمْ» در شأن علی، حسن و حسین ؑ فرود آمد و رسول خدا ﷺ دربارهٔ علی ؑ فرمود: «هرکه من مولای اویم، علی مولای اوست»؛ و فرمود: «شما را به پیروی از کتاب خدا و اهل‌بیتم سفارش می‌کنم» (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج۱، ص۲۸۶ـ۲۸۷).

### ۱ـ۳ـ۲. جدول روابط بینامتنیت اشاره‌ای نهج‌البلاغه با قرآن در موضوع نبوت

| متن حاضر | متن غایب | رابطهٔ بینامتنی | |
|---|---|---|---|
| | | مفهوم کلی | مفهوم جزئی |
| وَ اصْطَفَى سُبْحَانَهُ مِنْ وَلَدِهِ أَنْبِيَاءَ (خطبهٔ ۱) | **انَّ اللَّه اصْطَفى آدَمَ وَ نُوحاً وَ آلَ إبْراهِيمَ وَ آلعمران عَلَى الْعالَمِينَ** (آل‌عمران: ۳۳) | نبوت عامه | انتخاب پیامبران برای هدایت |

| | | | |
|---|---|---|---|
| **اخَذَ عَلَى الْوَحْيِ مِيثَاقَهُمْ** (خطبهٔ ۱) | **وَاِذْ اَخَذْنا مِنَ النَّبِيِّين مِيثاقَهُمْ وَ مِنْكَ وَمِنْ نُوح وَ اِبْراهيمَ وَ مُوسى وَ عيسَى بْنِ مَرْيَمَ وَاَخَذْنا مِنْهُمْ مِيثاقاً غَليظاً** (احزاب: ۷) | نبوت عامه | پیمان گرفتن خداوند از پیامبران |
| **اخَذَ عَلَى الْوَحْيِ مِيثَاقَهُمْ وَ عَلَى تَبْلِيغِ الرِّسَالَةِ أَمَانَتَهُمْ** (خطبهٔ ۱) | **الَّذينَ يُبَلِّغُونَ رِسالاتِ اللَّهِ وَيَخْشَوْنَهُ وَلا يَخْشَوْنَ أَحَدًا إِلَّا اللَّهَ وَكَفى بِاللَّهِ حَسيبًا** (احزاب: ۳۹) | نبوت عامه | وظیفهٔ تبلیغ |
| **فَبَعَثَ فِيهِمْ رُسُلَهُ** (خطبهٔ ۱) | **وَ لَقَدْ بَعَثْنا فى كُلِّ أُمَّةٍ رَسُولاً** (نحل: ۳۶) | نبوت عامه | فرستادن پیامبر برای هر امتی |
| **فَبَعَثَ فِيهِمْ رُسُلَهُ وَ وَاتَرَ إِلَيْهِمْ أَنْبِيَاءَهُ لِيَسْتَأْدُوهُمْ مِيثَاقَ فِطْرَتِهِ** (خطبهٔ ۱) | **ثُمَّ أَرْسَلْنَا رُسُلَنَا تَتْرَى** (مومنون: ۴۴) | نبوت عامه | فرستادن پیاپی پیامبران |
| **فَبَعَثَ فِيهِمْ رُسُلَهُ وَ وَاتَرَ إِلَيْهِمْ أَنْبِيَاءَهُ لِيَسْتَأْدُوهُمْ مِيثَاقَ فِطْرَتِهِ** (خطبهٔ ۱) | **فَاَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفًا فِطْرَتَ اللَّهِ الَّتِى فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللَّهِ** (روم: ۳۰) | نبوت عامه | مطالبه از مردم برای به‌جای آوردن عهد فطری خداوند با آنان |
| **فَبَعَثَ فِيهِمْ رُسُلَهُ وَ وَاتَرَ إِلَيْهِمْ أَنْبِيَاءَهُ لِيَسْتَأْدُوهُمْ مِيثَاقَ فِطْرَتِهِ وَ يُذَكِّرُوهُمْ مَنْسِيَّ نِعْمَتِهِ** (خطبهٔ ۱) | **وَاِذْ قَالَ مُوسى لِقَوْمِه يَا قَوْمِ اذْكُرُوا نِعْمَةَ اللَّهِ عَلَيْكُمْ إِذْ جَعَلَ فِيكُمْ أَنْبِيَاءَ** (مائده: ۲۰) | نبوت عامه | یادآوری نعمت‌های فراموش‌شده |
| **لَمْ يُخْلِ اللَّهُ سُبْحَانَهُ خَلْقَهُ مِنْ نَبِيٍّ مُرْسَلٍ أَوْ كِتَابٍ مُنْزَلٍ أَوْ حُجَّةٍ لَازِمَةٍ أَوْ مَحَجَّةٍ قَائِمَةٍ** (خطبهٔ ۱) | **وَ إِنْ مِنْ أُمَّةٍ إِلَّا خلا فِيها نَذِيرٌ** (فاطر: ۲۴) | نبوت عامه | فرستادن حجت الهی برای هر امتی |
| **إِلَى أَنْ بَعَثَ اللَّهُ سُبْحَانَهُ مُحَمَّداً رَسُولَ اللَّهِ لِإِنْجَازِ عِدَتِهِ وَ إِتْمَامِ نُبُوَّتِهِ مَأْخُوذاً عَلَى النَّبِيِّينَ مِيثَاقُهُ، مَشْهُورَةً سِمَاتُهُ** (خطبهٔ ۱) | **الَّذينَ آتَيْناهُمُ الْكِتابَ يَعْرِفُونَهُ كَما يَعْرِفُونَ أَبْناءَهُمْ** (بقره: ۱۴۶) **وَمُبَشِّرًا بِرَسُولٍ يَأْتِى مِن بَعْدِى اسْمُهُ أَحْمَدُ** (صف: ۶) | نبوت خاصه | آشنا بودن پیامبر خاتمﷺ برای پیروان ادیان دیگر |

| | | | |
|---|---|---|---|
| إِلَى أَنْ بَعَثَ اللهُ سُبْحَانَهُ مُحَمَّداً رَسُولَ اللهِ لِإِنْجَازِ عِدَتِهِ... فَهَدَاهُمْ بِهِ مِنَ الضَّلَالَةِ وَ أَنْقَذَهُمْ بِمَكَانِهِ مِنَ الْجَهَالَةِ (خطبهٔ ۱) | اعْتَصِمُوا بِحَبْلِ اللهِ جَمِيعًا وَلَا تَفَرَّقُوا وَاذْكُرُوا نِعْمَتَ اللهِ عَلَيْكُمْ إِذْ كُنْتُمْ أَعْدَاءً فَأَلَّفَ بَيْنَ قُلُوبِكُمْ فَأَصْبَحْتُمْ بِنِعْمَتِهِ إِخْوَانًا وَكُنْتُمْ عَلَى شَفَا حُفْرَةٍ مِّنَ النَّارِ فَأَنْقَذَكُمْ مِّنْهَا (آل‌عمران: ۱۰۳) | نبوت خاصه | هدایت عرب جاهلیت و نجات آنان از آتش جهنم |
| وَ خَلَّفَ فِيكُمْ مَا خَلَّفَتِ الْأَنْبِيَاءُ فِي أُمَمِهَا إِذْ لَمْ يَتْرُكُوهُمْ هَمَلًا بِغَيْرِ طَرِيقٍ وَاضِحٍ وَ لَا عَلَمٍ قَائِمٍ (خطبهٔ ۱) | يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللهَ وَ أَطِيعُوا الرَّسُولَ وَ أُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ (نساء: ۵۹) | نبوت عامه | ضرورت وجود وصی برای هر پیامبری |
| رُسُل لا تُقَصِّرُ بِهِمْ قِلَّةُ عَدَدِهِمْ وَلا كَثْرَةُ الْمُكَذِّبِينَ لَهُمْ (خطبهٔ ۱) | فَأَرْسَلَ فِرْعَوْنُ فِي الْمَدائِنِ حاشِرِينَ إِنَّ هؤُلاءِ لَشِرْذِمَةٌ قَلِيلُونَ وَ إِنَّهُمْ لَنا لَغائِظُونَ وَ إِنَّا لَجَمِيعٌ حاذِرُونَ (شعراء: ۵۳ـ۵۶) | نبوت عامه | کمی حق‌باوران و فراوانی حق‌ستیزان |
| مِنْ سابِقٍ سُمِّيَ لَهُ مَنْ بَعْدَهُ أَوْ غابِرٍ عَرَّفَهُ مَنْ قَبْلَهُ عَلَى ذلِكَ نَسَلَتِ الْقُرُونُ وَ مَضَتِ الدُّهُورُ وَ سَلَفَتِ الآباءُ وَ خَلَفَتِ الأَبْناءُ (خطبهٔ ۱) | وَإِذْ قَالَ عِيسَى ابْنُ مَرْيَمَ يَا بَنِي إِسْرَائِيلَ إِنِّي رَسُولُ اللهِ إِلَيْكُم مُّصَدِّقًا لِّمَا بَيْنَ يَدَيَّ مِنَ التَّوْرَاةِ وَمُبَشِّرًا بِرَسُولٍ يَأْتِي مِن بَعْدِي اسْمُهُ أَحْمَدُ (صف: ۶) | نبوت خاصه | بشارت بر نبوت پیامبر خاتمﷺ |
| هُمْ مَوْضِعُ سِرِّهِ، وَ لَجَأُ أَمْرِهِ، وَ عَيْبَةُ عِلْمِهِ، وَ مَوْئِلُ حُكْمِهِ، وَ كُهُوفُ كُتُبِهِ (خطبهٔ ۲) | وَيَقُولُ الَّذِينَ كَفَرُوا لَسْتَ مُرْسَلًا قُلْ كَفَى بِاللهِ شَهِيدًا بَيْنِي وَبَيْنَكُمْ وَمَنْ عِندَهُ عِلْمُ الْكِتَابِ (رعد ۴۳) | نبوت خاصه | اهل‌بیتﷺ جانشینان پیامبرﷺ |
| وَ أَشْهَدُ أَنَّ مُحَمَّداً عَبْدُهُ وَ رَسُولُهُ أَرْسَلَهُ بِالدِّينِ الْمَشْهُورِ وَ الْعَلَمِ الْمَأْثُورِ وَ الْكِتَابِ الْمَسْطُورِ وَ النُّورِ السَّاطِعِ وَ الضِّيَاءِ اللَّامِعِ (خطبهٔ ۲) | يَا أَيُّهَا النَّاسُ قَدْ جَاءَكُم بُرْهَانٌ مِّن رَّبِّكُمْ وَأَنزَلْنَا إِلَيْكُمْ نُورًا مُّبِينًا (نساء: ۱۷۴) | نبوت خاصه | دعوت پیامبرﷺ با علم و استدلال |

| | | | |
|---|---|---|---|
| **شُغِلَ مَنِ الْجَنَّةُ وَ النَّارُ أَمَامَهُ، سَاعٍ سَرِيعٌ نَجَا، وَ طَالِبٌ بَطِيءٌ رَجَا، وَ مُقَصِّرٌ فِي النَّارِ هَوَى** (خطبهٔ ۱۶) | **ثُمَّ أَوْرَثْنَا الْكِتَابَ الَّذِينَ اصْطَفَيْنَا مِنْ عِبَادِنَا فَمِنْهُمْ ظَالِمٌ لِنَفْسِهِ وَمِنْهُم مُّقْتَصِدٌ وَمِنْهُمْ سَابِقٌ بِالْخَيْرَاتِ بِإِذْنِ اللَّهِ** (فاطر: ۳۲) | نبوت عامه | موضع‌گیری متفاوت مردمان در قبال دعوت پیامبران |
| **و ما يُبَلِّغُ عَنِ اللهِ بَعْدَ رُسُلِ السَّماءِ إِلَّا الْبَشَرُ** (خطبهٔ ۲۰) | **اللَّهُ يَصْطَفِي مِنَ الْمَلَائِكَةِ رُسُلًا وَمِنَ النَّاسِ** (حج: ۷۵) | نبوت عامه | بشر بودن پیامبران |
| **إِنَّ اللَّهَ [تَعَالَى] بَعَثَ مُحَمَّداً نَذِيراً لِلْعَالَمِينَ**(خطبهٔ ۲۶) | **نَذِيراً لِلْبَشَرِ** (مدثر: ۳۶) | نبوت خاصه | پیامبرﷺ مبعوث به‌سوی همه مردمان |
| **إِنَّ اللَّهَ بَعَثَ مُحَمَّداً نَذِيراً لِلْعَالَمِينَ وَ أَمِيناً عَلَى التَّنْزِيلِ** (خطبهٔ ۲۶) | **وما هُوَ عَلَى الْغَيْبِ بِضَنِينٍ** (تکویر: ۲۴) | نبوت خاصه | امانت‌داری پیامبرﷺ در ابلاغ وحی |
| **إِنَّ اللَّهَ [سُبْحَانَهُ] بَعَثَ مُحَمَّداً وَ لَيْسَ أَحَدٌ مِنَ الْعَرَبِ يَقْرَأُ كِتَاباً وَ لَا يَدَّعِي نُبُوَّةً** (خطبهٔ ۳۳) | **كَمَا أَرْسَلْنَا فِيكُمْ رَسُولاً مِّنكُمْ يَتْلُو عَلَيْكُمْ آيَاتِنَا وَيُزَكِّيكُمْ وَيُعَلِّمُكُمُ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ وَيُعَلِّمُكُم مَّا لَمْ تَكُونُوا تَعْلَمُونَ** (بقره: ۱۵۱) | نبوت خاصه | جاهلیت مردم عصر پیامبرﷺ |
| **وَ لَقَدْ كُنَّا مَعَ رَسُولِ اللَّهِ نَقْتُلُ آبَاءَنَا وَ أَبْنَاءَنَا وَ إِخْوَانَنَا وَ أَعْمَامَنَا، مَا يَزِيدُنَا ذَلِكَ إِلَّا إِيمَاناً وَ تَسْلِيماً** (خطبهٔ ۵۶) | **لا تَجِدُ قَوْماً يُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَ الْيَوْمِ الْآخِرِ يُوادُّونَ مَنْ حَادَّ اللَّهَ وَ رَسُولَهُ وَ لَوْ كانُوا آباءَهُمْ أَوْ أَبْناءَهُمْ أَوْ إِخْوانَهُمْ أَوْ عَشِيرَتَهُمْ أُولئِكَ كَتَبَ فِي قُلُوبِهِمُ الْإِيمانَ وَ أَيَّدَهُمْ بِرُوحٍ مِنْهُ وَ يُدْخِلُهُمْ جَنَّاتٍ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهارُ خالِدِينَ فِيها رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمْ وَ رَضُوا عَنْهُ أُولئِكَ حِزْبُ اللَّهِ أَلا إِنَّ حِزْبَ اللَّهِ هُمُ الْمُفْلِحُونَ** (مجادله: ۲۲) | نبوت خاصه | قتال پیامبرﷺ و یاران با خویشان کافر |

| | | | |
|---|---|---|---|
| اجْعَلْ شَرَائِفَ صَلَوَاتِکَ وَ نَوَامِیَ بَرَکَاتِکَ عَلَى مُحَمَّدٍ عَبْدِکَ وَ رَسُولِکَ، الْخَاتِمِ لِمَا سَبَقَ (خطبهٔ ۷۲) | إِنَّ اللَّهَ وَمَلَائِکَتَهُ یُصَلُّونَ عَلَى النَّبِیِّ یَا أَیُّهَا الَّذِینَ آمَنُوا صَلُّوا عَلَیْهِ وَسَلِّمُوا تَسْلِیمًا (احزاب: ۵۶) | نبوت خاصه | درود ویژهٔ خداوند بر پیامبرﷺ |
| الْخَاتِمِ لِمَا سَبَقَ (خطبهٔ ۷۲) | مَّا کَانَ مُحَمَّدٌ أَبَا أَحَدٍ مِّن رِّجَالِکُمْ وَلَکِن رَّسُولَ اللَّهِ وَخَاتَمَ النَّبِیِّینَ (احزاب: ۴۰) | نبوت خاصه | خاتمیت نبوت با پیامبرﷺ |
| کَیْفَ تَعْمَهُونَ وَ بَیْنَکُمْ عِتْرَةُ نَبِیِّکُمْ؟ وَ هُمْ أَزِمَّةُ الْحَقِّ وَ أَعْلَامُ الدِّینِ وَ أَلْسِنَةُ الصِّدْقِ فَأَنْزِلُوهُمْ بِأَحْسَنِ مَنَازِلِ الْقُرْآنِ وَ رِدُوهُمْ وُرُودَ الْهِیمِ الْعِطَاشِ (خطبهٔ ۸۷) | یا أَیُّهَا الَّذِینَ آمَنُوا أَطِیعُوا اللَّهَ وَ أَطِیعُوا الرَّسُولَ وَ أُولِی الأَمْرِ مِنْکُمْ (نساء: ۵۹) | نبوت خاصه | اهل‌بیت‌ﷺ جانشینان پیامبرﷺ |
| اخْتَارَ آدَمَ ﷺ خِیرَةً مِنْ خَلْقِهِ وَ جَعَلَهُ أَوَّلَ جِبِلَّتِهِ (خطبهٔ ۹۱) | ثُمَّ اجْتَبَاهُ رَبُّهُ فَتَابَ عَلَیْهِ وَهَدَى (طه: ۱۲۲) | نبوت عامه | انتخاب آدم ﷺ به‌عنوان نخستین پیامبر |
| حَتَّى تَمَّتْ بِنَبِیِّنَا مُحَمَّدٍ حُجَّتُهُ وَ بَلَغَ الْمَقْطَعَ عُذْرُهُ وَ نُذُرُهُ (خطبهٔ ۹۱) | مَّا کَانَ مُحَمَّدٌ أَبَا أَحَدٍ مِّن رِّجَالِکُمْ وَلَکِن رَّسُولَ اللَّهِ وَخَاتَمَ النَّبِیِّینَ (احزاب: ۴۰) | نبوت خاصه | خاتمیت نبوت با پیامبرﷺ |
| لَقَدْ رَأَیْتُ أَصْحَابَ مُحَمَّدٍ فَمَا أَرَى أَحَداً یُشْبِهُهُمْ مِنْکُمْ، لَقَدْ کَانُوا یُصْبِحُونَ شُعْثاً غُبْراً وَ قَدْ بَاتُوا سُجَّداً وَ قِیَاماً، یُرَاوِحُونَ بَیْنَ جِبَاهِهِمْ وَ خُدُودِهِمْ وَ یَقِفُونَ عَلَى مِثْلِ الْجَمْرِ مِنْ ذِکْرِ مَعَادِهِمْ، کَأَنَّ بَیْنَ أَعْیُنِهِمْ رُکَبَ الْمِعْزَى مِنْ طُولِ سُجُودِهِمْ (خطبهٔ ۹۷) | مُّحَمَّدٌ رَّسُولُ اللَّهِ وَالَّذِینَ مَعَهُ أَشِدَّاءُ عَلَى الْکُفَّارِ رُحَمَاءُ بَیْنَهُمْ تَرَاهُمْ رُکَّعًا سُجَّدًا یَبْتَغُونَ فَضْلًا مِّنَ اللَّهِ وَرِضْوَانًا سِیمَاهُمْ فِی وُجُوهِهِم مِّنْ أَثَرِ السُّجُودِ (فتح: ۲۹) | نبوت خاصه | اوصاف اصحاب پیامبرﷺ |
| إِنَّ الَّذِی أَنْبَئْتُکُمْ بِهِ عَنِ النَّبِیِّ الأُمِّیِّ، مَا کَذَبَ الْمُبَلِّغُ وَ لَا جَهِلَ السَّامِعُ (خطبهٔ ۱۰۱). | مَا کَذَبَ الْفُؤَادُ مَا رَأَى (نجم: ۱۱) | نبوت خاصه | امانت‌داری پیامبرﷺ در ابلاغ وحی |
| حَتَّى بَعَثَ اللَّهُ مُحَمَّداً شَهِیداً وَ بَشِیراً وَ نَذِیراً، خَیْرَ الْبَرِیَّةِ طِفْلًا، وَ أَنْجَبَهَا کَهْلًا، وَ أَطْهَرَ الْمُطَهَّرِینَ شِیمَةً، وَ أَجْوَدَ الْمُسْتَمْطَرِینَ دِیمَةً (خطبهٔ ۱۰۵) | وَإِنَّکَ لَعَلَى خُلُقٍ عَظِیمٍ (قلم: ۴) | نبوت خاصه | اخلاق والای پیامبرﷺ |

| | | | |
|---|---|---|---|
| طَبِيبُ دَوَّارٌ بِطِبِّهِ، قَدْ أَحْكَمَ مَرَاهِمَهُ وَ أَحْمَى مَوَاسِمَهُ يَضَعُ ذَلِكَ حَيْثُ الْحَاجَةُ إِلَيْهِ مِنْ قُلُوبٍ عُمْيٍ وَ آذَانٍ صُمٍّ وَ أَلْسِنَةٍ بُكْمٍ (خطبهٔ ۱۰۸) | لَقَدْ جَاءَكُمْ رَسُولٌ مِّنْ أَنفُسِكُمْ عَزِيزٌ عَلَيْهِ مَا عَنِتُّمْ حَرِيصٌ عَلَيْكُم بِالْمُؤْمِنِينَ رَءُوفٌ رَّحِيمٌ (توبه: ۱۲۸) | نبوت خاصه | دلسوزی و مهربانی بی‌نظیر پیامبرﷺ برای امت |
| قَدْ حَقَّرَ الدُّنْيَا وَ صَغَّرَهَا وَ أَهْوَنَ بِهَا وَ هَوَّنَهَا وَ عَلِمَ أَنَّ اللَّهَ زَوَاهَا عَنْهُ اخْتِيَاراً وَ بَسَطَهَا لِغَيْرِهِ احْتِقَاراً (خطبهٔ ۱۰۹) | يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ قُلْ لِأَزْوَاجِكَ إِنْ كُنتُنَّ تُرِدْنَ الْحَيَاةَ الدُّنْيَا وَ زِينَتَهَا فَتَعَالَيْنَ أُمَتِّعْكُنَّ وَ أُسَرِّحْكُنَّ سَرَاحاً جَمِيلاً (احزاب: ۲۸) | نبوت خاصه | عدم دلبستگی پیامبرﷺ به دنیا |
| وَ اقْتَدُوا بِهَدْيِ نَبِيِّكُمْ فَإِنَّهُ أَفْضَلُ الْهَدْيِ، وَ اسْتَنُّوا بِسُنَّتِهِ فَإِنَّهَا أَهْدَى السُّنَنِ (خطبهٔ ۱۱۰) | أُولَئِكَ الَّذِينَ هَدَى اللَّهُ فَبِهُدَاهُمُ اقْتَدِهْ قُل لَّا أَسْأَلُكُمْ عَلَيْهِ أَجْرًا إِنْ هُوَ إِلَّا ذِكْرَى لِلْعَالَمِينَ (انعام: ۹۰) | نبوت خاصه | مکلف بودن مردم در پیروی از پیامبرﷺ |
| إِنَّ أَفْضَلَ مَا تَوَسَّلَ بِهِ الْمُتَوَسِّلُونَ إِلَى اللَّهِ سُبْحَانَهُ وَ تَعَالَى: الْإِيمَانُ بِهِ وَ بِرَسُولِهِ (خطبهٔ ۱۱۰) | يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ وَابْتَغُوا إِلَيْهِ الْوَسِيلَه (مائده: ۳۵) | نبوت عامه | اذن توسل به پیامبران |
| ارْسَلَهُ دَاعِياً إِلَى الْحَقِّ وَ شَاهِداً عَلَى الْخَلْقِ (خطبهٔ ۱۱۶) | وَدَاعِيًا إِلَى اللَّهِ بِإِذْنِه وَسِرَاجًا مُّنِيرًا ( احزاب: ۴۶) | نبوت خاصه | پیامبرﷺ دعوت‌کننده به حق |
| فَهَذَا عِلْمُ الْغَيْبِ الَّذِي لَا يَعْلَمُهُ أَحَدٌ إِلَّا اللَّهُ، وَ مَا سِوَى ذَلِكَ فَعِلْمٌ عَلَّمَهُ اللَّهُ نَبِيَّهُ فَعَلَّمَنِيهِ وَ دَعَا لِي بِأَنْ يَعِيَهُ صَدْرِي وَ تَضْطَمَّ عَلَيْهِ جَوَانِحِي (خطبهٔ ۱۲۸) | عَالِمُ الْغَيْبِ فَلَا يُظْهِرُ عَلَى غَيْبِهِ أَحَدًا إِلَّا مَنِ ارْتَضَى مِن رَّسُولٍ فَإِنَّهُ يَسْلُكُ مِن بَيْنِ يَدَيْهِ وَمِنْ خَلْفِهِ رَصَدًا (جن: ۲۶ـ۲۷) | نبوت خاصه | برخورداری پیامبرﷺ از علم غیب |
| فَجَاهَدَ فِي اللَّهِ الْمُدْبِرِينَ عَنْهُ وَ الْعَادِلِينَ بِهِ (خطبهٔ ۱۳۳) | يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ جَاهِدِ الْكُفَّارَ وَالْمُنَافِقِينَ وَاغْلُظْ عَلَيْهِمْ وَمَأْوَاهُمْ جَهَنَّمُ وَبِئْسَ الْمَصِيرُ (توبه: ۷۳) | نبوت خاصه | جهاد پیامبرﷺ با کافران و منافقان |

| | | | |
|---|---|---|---|
| بَعَثَ اللهُ رُسُلَهُ بِمَا خَصَّهُمْ بِهِ مِنْ وَحْيِهِ (خطبهٔ ۱۴۴) | إِنَّا أَوْحَيْنَا إِلَيْکَ كَمَا أَوْحَيْنَا إِلَى نُوحٍ وَالنَّبِيِّينَ مِن بَعْدِهِ وَأَوْحَيْنَا إِلَى إِبْرَاهِيمَ وَإِسْمَاعِيلَ وَإِسْحَاقَ وَيَعْقُوبَ وَالْأَسْبَاطِ وَعِيسَى وَأَيُّوبَ وَيُونُسَ وَهَارُونَ وَسُلَيْمَانَ وَآتَيْنَا دَاوُودَ زَبُورًا ( نساء: ۱۶۳) | نبوت عامه | وحی الهی به پیامبران |
| بَعَثَ اللهُ رُسُلَهُ بِمَا خَصَّهُمْ بِهِ مِنْ وَحْيِهِ، وَ جَعَلَهُمْ حُجَّةً لَهُ عَلَى خَلْقِهِ، لِئَلَّا تَجِبَ الْحُجَّةُ لَهُمْ بِتَرْكِ الْإِعْذَارِ إِلَيْهِمْ (خطبهٔ ۱۴۴) | فَيَقُولُوا رَبَّنَا لَوْلَا أَرْسَلْتَ إِلَيْنَا رَسُولاً فَنَتَّبِعَ آيَاتِکَ وَنَكُونَ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ (قص: ۴۷) وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّى نَبْعَثَ رَسُولاً (اسراء: ۱۵) | نبوت عامه | اتمام حجت خداوند با فرستادن پیامبران |
| فَبَعَثَ اللهُ مُحَمَّداً بِالْحَقِّ لِيُخْرِجَ عِبَادَهُ مِنْ عِبَادَةِ الْأَوْثَانِ إِلَى عِبَادَتِهِ وَ مِنْ طَاعَةِ الشَّيْطَانِ إِلَى طَاعَتِهِ، بِقُرْآنٍ قَدْ بَيَّنَهُ (خطبهٔ ۱۴۷) | هُوَ الَّذِي يُنَزِّلُ عَلَى عَبْدِهِ آيَاتٍ بَيِّنَاتٍ لِّيُخْرِجَكُم مِّنَ الظُّلُمَاتِ إِلَى النُّورِ (حدید: ۹) | نبوت خاصه | هدایت مردمان با قرآن |
| وَ أَشْهَدُ أَنْ لَا إِلَهَ إِلَّا اللهُ وَ أَشْهَدُ أَنَّ مُحَمَّداً عَبْدُهُ وَ رَسُولُهُ (خطبهٔ ۱۵۱) | سُبْحَانَ الَّذِي أَسْرَى بِعَبْدِهِ لَيْلاً مِّنَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ إِلَى الْمَسْجِدِ الْأَقْصَى الَّذِي بَارَكْنَا حَوْلَهُ لِنُرِيَهُ مِنْ آيَاتِنَا (اسراء: ۱) | نبوت خاصه | پیامبرﷺ بندهٔ خاص خدا |
| يَحْيَوْنَ عَلَى فَتْرَةٍ و يَمُوتُونَ عَلَى كَفْرَةٍ (خطبهٔ ۱۵۱) | يَا أَهْلَ الْكِتَابِ قَدْ جَاءَكُمْ رَسُولُنَا يُبَيِّنُ لَكُمْ عَلَى فَتْرَةٍ مِّنَ الرُّسُلِ أَن تَقُولُوا مَا جَاءَنَا مِن بَشِيرٍ وَلَا نَذِيرٍ فَقَدْ جَاءَكُم بَشِيرٌ (مائده: ۱۹) | نبوت عامه | وجود فترت در میان پیامبران |
| فَاسْتَجِيبُوا لِلدَّاعِي وَاتَّبِعُوا الرَّاعِيَ (خطبهٔ ۱۵۴) | يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اسْتَجِيبُوا لِلَّهِ وَلِلرَّسُولِ إِذَا دَعَاكُمْ لِمَا يُحْيِيكُمْ (انفال: ۲۴) | نبوت خاصه | پیامبرﷺ عامل حیات بشر |

| | | | |
|---|---|---|---|
| **فَتَأَسَّ بِنَبِيِّکَ الْأَطْيَبِ الْأَطْهَرِ، فَإِنَّ فِيهِ أُسْوَةً لِمَنْ تَأَسَّى وَ عَزَاءً لِمَنْ تَعَزَّى** (خطبهٔ ۱۶۰) | نبوت خاصه | **لَقَدْ كانَ لَكُمْ فی رَسُولِ اللَّهِ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ لِمَنْ كانَ يَرْجُوا اللَّهَ وَ الْيَوْمَ الْآخِرَ وَ ذَكَرَ اللَّهَ كَثِيرا** (احزاب: ۲۱) | الگوبرداری از پیامبرﷺ |
| **فَتَأَسَّ بِنَبِيِّکَ الْأَطْيَبِ الْأَطْهَرِ، فَإِنَّ فِيهِ أُسْوَةً لِمَنْ تَأَسَّى وَ عَزَاءً لِمَنْ تَعَزَّى، وَ أَحَبُّ الْعِبَادِ إِلَى اللَّهِ الْمُتَأَسِّى بِنَبِيِّهِ** (خطبهٔ ۱۶۰) | نبوت خاصه | **قُلْ إِن كُنتُمْ تُحِبُّونَ اللَّهَ فَاتَّبِعُونِی يُحْبِبْكُمُ اللَّهُ وَيَغْفِرْ لَكُمْ ذُنُوبَكُمْ وَاللَّهُ غَفُورٌ رَّحِيمٌ** (آل‌عمران: ۳۱) | پیروی از پیامبرﷺ موجب محبوبیت نزد خداوند |
| **وَ لَوْ لَمْ يَكُنْ فِينَا إِلَّا حُبُّنَا مَا أَبْغَضَ اللَّهُ وَ رَسُولُهُ، وَ تَعْظِيمُنَا مَا صَغَّرَ اللَّهُ وَ رَسُولُهُ، لَكَفَى بِهِ شِقَاقاً لِلَّهِ وَ مُحَادَّةً عَنْ أَمْرِ اللَّهِ** (خطبهٔ ۱۶۰) | نبوت خاصه | **قُلْ أَطِيعُوا اللَّهَ وَالرَّسُولَ فَإِن تَوَلَّوْا فَإِنَّ اللَّهَ لَا يُحِبُّ الْكَافِرِينَ** (آل‌عمران: ۳۲) | روی‌گردانی از دستورهای خدا و پیامبرﷺ عامل نگون‌بختی |
| **إِنَّ اللَّهَ بَعَثَ رَسُولا هَادِياً بِكِتَابٍ نَاطِقٍ وَ أَمْرٍ قَائِمٍ، لَا يَهْلِكُ عَنْهُ إِلَّا هَالِكٌ** (خطبهٔ ۱۶۹) | نبوت خاصه | **وَنُنَزِّلُ مِنَ الْقُرْآنِ مَا هُوَ شِفَاءٌ وَرَحْمَةٌ لِّلْمُؤْمِنِينَ وَلَا يَزِيدُ الظَّالِمِينَ إِلَّا خَسَارًا** (اسراء: ۸۲) | هدایت و گمراهی با قرآن |
| **أَمِينُ وَحْيِهِ** (خطبهٔ ۱۷۳) | نبوت خاصه | **وَمَا يَنطِقُ عَنِ الْهَوَى إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْیٌ يُوحَى** (نجم: ۳ـ۴) | امانت‌داری پیامبرﷺ در ابلاغ وحی |
| **بَشِيرُ رَحْمَتِهِ وَ نَذِيرُ نِقْمَتِهِ** (خطبهٔ ۱۷۳) | نبوت خاصه | **وَأَنذِرِ النَّاسَ يَوْمَ يَأْتِيهِمُ الْعَذَابُ** (ابراهیم: ۴۴) | انذارگری پیامبرﷺ |
| **وَ إِنَّ لَكُمْ فِي الْقُرُونِ السَّالِفَةِ لَعِبْرَةً، أَيْنَ الْعَمَالِقَةُ وَ أَبْنَاءُ الْعَمَالِقَةِ؟ أَيْنَ الْفَرَاعِنَةُ وَ أَبْنَاءُ الْفَرَاعِنَةِ؟ أَيْنَ أَصْحَابُ مَدَائِنِ الرَّسِّ الَّذِينَ قَتَلُوا النَّبِيِّينَ وَ أَطْفَئُوا سُنَنَ الْمُرْسَلِينَ وَ أَحْيَوْا سُنَنَ الْجَبَّارِينَ؟** (خطبهٔ ۱۸۲) | نبوت عامه | **كَذَّبَتْ قَبْلَهُمْ قَوْمُ نُوحٍ وَأَصْحَابُ الرَّسِّ وَثَمُودُ وَعَادُ وَفِرْعَوْنُ وَإِخْوَانُ لُوطٍ وَأَصْحَابُ الْأَيْكَةِ وَقَوْمُ تُبَّعٍ كُلٌّ كَذَّبَ الرُّسُلَ فَحَقَّ وَعِيدِ** (ق: ۱۲ـ۱۴) | سنت تکذیب پیامبران توسط امت‌ها |
| **وَ بَعَثَ إِلَى الْجِنِّ وَ الْإِنْسِ رُسُلَهُ، لِيَكْشِفُوا لَهُمْ عَنْ غِطَائِهَا وَ لِيُحَذِّرُوهُمْ مِنْ ضَرَّائِهَا** (خطبهٔ ۱۸۳) | نبوت عامه | **يَا مَعْشَرَ الْجِنِّ وَالْإِنسِ أَلَمْ يَأْتِكُمْ رُسُلٌ مِّنكُمْ يَقُصُّونَ عَلَيْكُمْ آيَاتِی** (انعام: ۱۳۰) | ارسال پیامبران برای هدایت انسان‌ها و جنیان |
| **فَبَلَّغَ الرِّسَالَةَ صَادِعاً بِهَا** (خطبهٔ ۱۸۵) | نبوت خاصه | **فَاصْدَعْ بِمَا تُؤْمَرُ وَأَعْرِضْ عَنِ الْمُشْرِكِينَ** (حجر: ۹۴) | دعوت علنی پس از دعوت پنهانی |

| | | | |
|---|---|---|---|
| فَارْعَوْا عِبَادَ اللَّهِ مَا بِرِعَايَتِهِ يَفُوزُ فَائِزُكُمْ (خطبهٔ ۱۹۰) | وَمَن يُطِعِ اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَيَخْشَ اللَّهَ وَيَتَّقْهِ فَأُولَئِكَ هُمُ الْفَائِزُونَ (نور: ۵۲) | نبوت خاصه | پیروی از خدا و پیامبرﷺ شرط رستگاری |
| وَ أَشْهَدُ أَنَّ مُحَمَّداً عَبْدُهُ وَ رَسُولُهُ، ابْتَعَثَهُ وَ النَّاسُ يَضْرِبُونَ فِي غَمْرَةٍ وَ يَمُوجُونَ فِي حَيْرَةٍ؛ قَدْ قَادَتْهُمْ أَزِمَّةُ الْحَيْنِ، وَ اسْتَغْلَقَتْ عَلَى أَفْئِدَتِهِمْ أَقْفَالُ الرَّيْنِ (خطبهٔ ۱۹۱) | هُوَ الَّذِي بَعَثَ فِي الْأُمِّيِّينَ رَسُولاً مِّنْهُمْ يَتْلُو عَلَيْهِمْ آيَاتِهِ وَيُزَكِّيهِمْ وَيُعَلِّمُهُمُ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ وَإِن كَانُوا مِن قَبْلُ لَفِي ضَلَالٍ مُّبِينٍ (جمعه: ۲) | نبوت خاصه | جاهلیت مردم عصر پیامبرﷺ |
| فَلَوْ رَخَّصَ اللَّهُ فِي الْكِبْرِ لِأَحَدٍ مِنْ عِبَادِهِ لَرَخَّصَ فِيهِ لِخَاصَّةِ أَنْبِيَائِهِ وَ أَوْلِيَائِهِ، وَ لَكِنَّهُ سُبْحَانَهُ كَرَّهَ إِلَيْهِمُ التَّكَابُرَ وَ رَضِيَ لَهُمُ التَّوَاضُعَ، فَأَلْصَقُوا بِالْأَرْضِ خُدُودَهُمْ وَ عَفَّرُوا فِي التُّرَابِ وُجُوهَهُمْ وَ خَفَضُوا أَجْنِحَتَهُمْ لِلْمُؤْمِنِينَ (خطبهٔ ۱۹۲) | وَإِذَا جَاءَكَ الَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِآيَاتِنَا فَقُلْ سَلَامٌ عَلَيْكُمْ (انعام: ۵۴) | نبوت خاصه | فروتنی پیامبرﷺ برای مؤمنان |
| حِينَ بَعَثَ إِلَيْهِمْ رَسُولاً، فَعَقَدَ بِمِلَّتِهِ طَاعَتَهُمْ وَ جَمَعَ عَلَى دَعْوَتِهِ أُلْفَتَهُمْ (خطبهٔ ۱۹۲) | وَاذْكُرُوا نِعْمَتَ اللَّهِ عَلَيْكُمْ إِذْ كُنتُمْ أَعْدَاءً فَأَلَّفَ بَيْنَ قُلُوبِكُمْ فَأَصْبَحْتُم بِنِعْمَتِهِ إِخْوَانًا (آل‌عمران: ۱۰۳) | نبوت خاصه | برقراری الفت در میان مردم توسط پیامبرﷺ |
| وَ لَوْ كَانَتِ الْأَنْبِيَاءُ أَهْلَ قُوَّةٍ لَا تُرَامُ وَ عِزَّةٍ لَا تُضَامُ وَ مُلْكٍ تُمَدُّ نَحْوَهُ أَعْنَاقُ الرِّجَالِ وَ تُشَدُّ إِلَيْهِ عُقَدُ الرِّحَالِ، لَكَانَ ذَلِكَ أَهْوَنَ عَلَى الْخَلْقِ فِي الِاعْتِبَارِ وَ أَبْعَدَ لَهُمْ فِي الِاسْتِكْبَارِ، وَ لَآمَنُوا عَنْ رَهْبَةٍ قَاهِرَةٍ لَهُمْ أَوْ رَغْبَةٍ مَائِلَةٍ بِهِمْ، فَكَانَتِ النِّيَّاتُ مُشْتَرَكَةً وَ الْحَسَنَاتُ مُقْتَسَمَةً (خطبهٔ ۱۹۲) | إِن نَّشَأْ نُنَزِّلْ عَلَيْهِم مِّنَ السَّمَاءِ آيَةً فَظَلَّتْ أَعْنَاقُهُمْ لَهَا خَاضِعِينَ (شعراء: ۴) | نبوت عامه | عدم اجبار در دعوت مردم به ایمان آوردن |
| نَحْنُ نَسْأَلُكَ أَمْراً إِنْ أَنْتَ أَجَبْتَنَا إِلَيْهِ وَ أَرَيْتَنَاهُ، عَلِمْنَا أَنَّكَ نَبِيٌّ وَ رَسُولٌ، وَ إِنْ لَمْ تَفْعَلْ عَلِمْنَا أَنَّكَ سَاحِرٌ كَذَّابٌ. فَقَالَ وَ مَا تَسْأَلُونَ؟ قَالُوا تَدْعُو لَنَا هَذِهِ الشَّجَرَةَ حَتَّى تَنْقَلِعَ بِعُرُوقِهَا وَ تَقِفَ بَيْنَ يَدَيْكَ (خطبهٔ ۱۹۲) | وَ لَوْ نَزَّلْنا عَلَيْكَ كتاباً فی قِرْطاسٍ فَلَمَسُوهُ بِأَيْديهِمْ لَقالَ الَّذينَ كَفَرُوا إِنْ هذا إِلَّا سِحْرٌ مُبينٌ (انعام: ۷) | نبوت خاصه | امتناع از آوردن معجزات اقتراحی |

| | | | |
|---|---|---|---|
| وَ نَشْهَدُ أَنَّ مُحَمَّداً عَبْدُهُ وَ رَسُولُهُ، خَاضَ إِلَى رِضْوَانِ اللَّهِ كُلَّ غَمْرَةٍ وَ تَجَرَّعَ فِيهِ كُلَّ غُصَّةٍ (خطبهٔ ۱۹۴) | مَا أَنزَلْنَا عَلَيْكَ الْقُرْآنَ لِتَشْقَى (طه: ۲) | نبوت خاصه | رنج طاقت‌فرسای پیامبرﷺ در تبلیغ دین |
| فَاتَّقُوا اللَّهَ الَّذِي نَفَعَكُمْ بِمَوْعِظَتِهِ وَ وَعَظَكُمْ بِرِسَالَتِهِ وَ امْتَنَّ عَلَيْكُمْ بِنِعْمَتِهِ (خطبهٔ ۱۹۸) | هَذَا بَيَانٌ لِّلنَّاسِ وَهُدًى وَمَوْعِظَةٌ لِّلْمُتَّقِينَ (آل‌عمران: ۱۳۸) | نبوت خاصه | قرآن وسیلهٔ تبلیغ و هدایت مردم |
| أَيُّهَا النَّاسُ، إِنَّمَا يَجْمَعُ النَّاسَ الرِّضَا وَ السُّخْطُ، وَ إِنَّمَا عَقَرَ نَاقَةَ ثَمُودَ رَجُلٌ وَاحِدٌ، فَعَمَّهُمُ اللَّهُ بِالْعَذَابِ لَمَّا عَمُّوهُ بِالرِّضَا، فَقَالَ سُبْحَانَهُ: فَعَقَرُوهَا فَأَصْبَحُوا نادِمِينَ (خطبهٔ ۲۰۱) | الَّذِينَ قَالُوا إِنَّ اللَّهَ عَهِدَ إِلَيْنَا أَلَّا نُؤْمِنَ لِرَسُولٍ حَتَّى يَأْتِيَنَا بِقُرْبَانٍ تَأْكُلُهُ النَّارُ قُلْ قَدْ جَاءَكُمْ رُسُلٌ مِّن قَبْلِي بِالْبَيِّنَاتِ وَبِالَّذِي قُلْتُمْ فَلِمَ قَتَلْتُمُوهُمْ إِن كُنتُمْ صَادِقِينَ (آل‌عمران: ۱۸۳) | نبوت عامه | رضایت به فعل اقوام، عامل مشارکت در فعل آنان |
| أَرْسَلَهُ بِالضِّيَاءِ وَ قَدَّمَهُ فِي الاصْطِفَاءِ، فَرَتَقَ بِهِ الْمَفَاتِقَ وَ سَاوَرَ بِهِ الْمُغَالِبَ (خطبهٔ ۲۱۳) | كَتَبَ اللَّهُ لَأَغْلِبَنَّ أَنَا وَرُسُلِي إِنَّ اللَّهَ قَوِيٌّ عَزِيزٌ (مجادله: ۲۱) | نبوت عامه | پیروزی نهایی با رسولان |
| فَأَرَادَ قَوْمُنَا قَتْلَ نَبِيِّنَا وَ اجْتِيَاحَ أَصْلِنَا، وَ هَمُّوا بِنَا الْهُمُومَ وَ فَعَلُوا بِنَا الْأَفَاعِيلَ وَ مَنَعُونَا الْعَذْبَ وَ أَحْلَسُونَا الْخَوْفَ وَ اضْطَرُّونَا إِلَى جَبَلٍ وَعْرٍ وَ أَوْقَدُوا لَنَا نَارَ الْحَرْبِ؛ فَعَزَمَ اللَّهُ لَنَا عَلَى الذَّبِّ عَنْ حَوْزَتِهِ وَ الرَّمْيِ مِنْ وَرَاءِ حُرْمَتِهِ (نامهٔ ۹) | إِذْ يَمْكُرُ بِكَ الَّذِينَ كَفَرُوا لِيُثْبِتُوكَ أَوْ يَقْتُلُوكَ أَوْ يُخْرِجُوكَ وَيَمْكُرُونَ وَيَمْكُرُ اللَّهُ وَاللَّهُ خَيْرُ الْمَاكِرِينَ (انفال: ۳۰) | نبوت خاصه | توطئه برضد پیامبرﷺ |
| أَمَّا بَعْدُ، فَقَدْ أَتَانِي كِتَابُكَ تَذْكُرُ فِيهِ اصْطِفَاءَ اللَّهِ مُحَمَّداً لِدِينِهِ، وَتَأْيِيدَهُ إِيَّاهُ بِمَنْ أَيَّدَهُ مِنْ أَصْحَابِهِ (نامهٔ ۲۸) | هُوَ الَّذِي أَيَّدَكَ بِنَصْرِهِ وَبِالْمُؤْمِنِينَ (انفال: ۶۲) | نبوت خاصه | یاری پیامبرﷺ توسط خداوند و مؤمنان |
| وَ السَّلَامُ عَلَى رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَ آلِهِ وَ سَلَّمَ الطَّيِّبِينَ الطَّاهِرِينَ وَ سَلَّمَ تَسْلِيماً كَثِيراً وَ السَّلَامُ (نامهٔ ۵۳) | انَّ اللَّهَ وَمَلَائِكَتَهُ يُصَلُّونَ عَلَى النَّبِيِّ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا صَلُّوا عَلَيْهِ وَسَلِّمُوا تَسْلِيمًا (احزاب: ۵۶) | نبوت خاصه | درود ویژهٔ خداوند بر پیامبرﷺ |
| أَمَّا بَعْدُ، فَإِنَّ اللَّهَ سُبْحَانَهُ بَعَثَ مُحَمَّداً نَذِيراً لِلْعَالَمِينَ وَ مُهَيْمِناً عَلَى الْمُرْسَلِينَ (نامهٔ ۶۲) | وَيَوْمَ نَبْعَثُ فِي كُلِّ أُمَّةٍ شَهِيدًا عَلَيْهِم مِّنْ أَنفُسِهِمْ وَجِئْنَا بِكَ شَهِيدًا عَلَى هَؤُلَاءِ (نحل: ۸۹) | نبوت خاصه | پیامبرﷺ شاهد بر پیامبران و امت‌ها |

| | | | |
|---|---|---|---|
| **ثُمَّ قَالَ إِنَّ وَلِيَّ مُحَمَّدٍ مَنْ أَطَاعَ اللَّهَ وَ إِنْ بَعُدَتْ لُحْمَتُهُ، وَ إِنَّ عَدُوَّ مُحَمَّدٍ مَنْ عَصَى اللَّهَ وَ إِنْ قَرُبَتْ قَرَابَتُهُ** (حکمت ۹۶) | **وَمَن يُطِعِ اللَّهَ وَالرَّسُولَ فَأُولَئِكَ مَعَ الَّذِينَ أَنْعَمَ اللَّهُ عَلَيْهِم مِّنَ النَّبِيِّينَ وَالصِّدِّيقِينَ وَالشُّهَدَاءِ وَالصَّالِحِينَ وَحَسُنَ أُولَئِكَ رَفِيقًا** (نساء: ۶۹) | نبوت خاصه | اطاعت و نافرمانی از خداوند معیار دوستی و دشمنی با پیامبرﷺ |
| **إِذَا كَانَتْ لَكَ إِلَى اللَّهِ سُبْحَانَهُ حَاجَةٌ، فَابْدَأْ بِمَسْأَلَةِ الصَّلَاةِ عَلَى رَسُولِهِ ثُمَّ سَلْ حَاجَتَكَ** (حکمت ۳۶۱) | **وَ لَوْ أَنَّهُمْ إِذْ ظَلَمُوا أَنْفُسَهُمْ جاؤُكَ فَاسْتَغْفَرُوا اللَّهَ وَ اسْتَغْفَرَ لَهُمُ الرَّسُولُ لَوَجَدُوا اللَّهَ تَوَّاباً رَحِيماً** (نساء: ۶۴) | نبوت خاصه | شفیع قرار دادن پیامبرﷺ به هنگام مسئلت از خداوند |

### ۲ـ۳ـ۲. جمع‌بندی و تحلیل جدول

بررسی و مقایسهٔ گزاره‌های *نهج‌البلاغه* و قرآن در موضوع نبوت نشان می‌دهد که به موضوع نبوت عامه ۲۲ بار اشاره شده است و مسائل ذیل احصا شد: انتخاب پیامبران برای هدایت؛ پیمان گرفتن خداوند از پیامبران؛ وظیفهٔ تبلیغ؛ فرستادن پیامبر برای هر امتی؛ فرستادن پیاپی پیامبران؛ مطالبه از مردم برای به‌جای آوردن عهد فطری خداوند با آنان؛ یادآوری نعمت‌های فراموش‌شده؛ فرستادن حجت الهی برای هر امتی؛ ضرورت وجود وصی برای هر پیامبری؛ کمی حق‌باوران و فراوانی حق‌ستیزان؛ موضع‌گیری متفاوت مردمان در قبال دعوت پیامبران؛ بشر بودن پیامبران؛ انتخاب آدم ﷺ به‌عنوان نخستین پیامبرﷺ؛ اذن توسل به پیامبران؛ وحی الهی به پیامبران؛ اتمام حجت خداوند با فرستادن پیامبران؛ وجود فترت در میان پیامبران؛ سنت تکذیب پیامبران توسط امت‌ها؛ ارسال پیامبران برای هدایت انسان‌ها و جنیان؛ عدم اجبار در دعوت مردم به ایمان آوردن؛ رضایت به فعل اقوام؛ عامل مشارکت در فعل اقوام؛ پیروزی نهایی با رسولان.

به نبوت خاصه نیز ۴۵ بار اشاره شده است و این مسائل ذیل آن احصا شد: آشنا بودن پیامبر خاتمﷺ برای پیروان ادیان دیگر؛ هدایت عرب جاهلیت و نجات آنان از آتش جهنم؛ بشارت بر نبوت پیامبر خاتمﷺ؛ اهل‌بیت ﷺ جانشینان پیامبرﷺ (دو بار)؛ دعوت پیامبرﷺ با علم و استدلال؛ پیامبرﷺ مبعوث به‌سوی همهٔ مردمان؛ امانت‌داری پیامبرﷺ در ابلاغ وحی (سه بار)؛ جاهلیت مردم عصر پیامبرﷺ (دو بار)؛ قتال پیامبرﷺ و یاران با خویشان کافر؛ درود ویژهٔ خداوند بر پیامبرﷺ (دو بار)؛ خاتمیت نبوت با پیامبرﷺ؛ خاتمیت نبوت با پیامبرﷺ؛ اوصاف اصحاب پیامبرﷺ؛ اخلاق والای پیامبرﷺ؛ دلسوزی و مهربانی بی‌نظیر پیامبرﷺ برای امت؛ عدم دلبستگی پیامبرﷺ به دنیا؛ مکلف بودن مردم در پیروی از پیامبرﷺ؛ پیامبرﷺ دعوت‌کننده به حق؛ برخورداری پیامبرﷺ از علم غیب؛

جهاد پیامبرﷺ با کافران و منافقان؛ هدایت مردمان با قرآن؛ پیامبرﷺ بندهٔ خاص خدا؛ پیامبرﷺ عامل حیات بشر؛ الگوبرداری از پیامبرﷺ؛ پیروی از پیامبرﷺ موجب محبوبیت نزد خداوند؛ روی‌گردانی از دستورهای خدا و پیامبرﷺ عامل نگون‌بختی؛ هدایت و گمراهی با قرآن؛ انذارگری پیامبرﷺ؛ دعوت علنی پس از دعوت پنهانی؛ پیروی از خدا و پیامبرﷺ شرط رستگاری؛ فروتنی پیامبرﷺ برای مؤمنان؛ برقراری الفت در میان مردم توسط پیامبرﷺ؛ امتناع از آوردن معجزات اقتراحی؛ رنج طاقت‌فرسای پیامبرﷺ در تبلیغ دین؛ قرآن وسیلهٔ تبلیغ و هدایت مردم؛ توطئه برضد پیامبرﷺ؛ یاری پیامبرﷺ توسط خداوند و مؤمنان؛ پیامبرﷺ شاهد بر پیامبران و امت‌ها؛ اطاعت و نافرمانی از خداوند معیار دوستی و دشمنی با پیامبرﷺ؛ شفیع قرار دادن پیامبرﷺ به هنگام مسئلت از خداوند

فزونی بحث دربارهٔ مسائل نبوت خاصه در مقایسه با نبوت عامه، دلایل متعددی دارد؛ از جمله: ۱. امام علی ؑ در عصر نبوت پیامبرﷺ قرار داشتند و تبیین ابعاد رسالت آن حضرت ضرورت داشت؛ ۲. انحراف امت از توصیه‌ها و آموزه‌های پیامبرﷺ و به‌ویژه کنار گذاشتن وصی و جانشین آن حضرت، موجب شکل‌گیری تحریف‌های فراوان در ابعاد و اهداف نبوت پیامبرﷺ شد؛ ازاین‌رو لازم بود که برای زدودن این انحرافات، به تبیین آنها اهتمام ورزد؛ ۳. امامت امام علی ؑ امتداد نبوت پیامبر خاتمﷺ است و آن حضرت و فرزندانشان در همهٔ ویژگی‌های پیامبرﷺ به‌جز نبوت، مشترک است. تبیین مسائل نبوت خاصه، به‌صورت غیرمستقیم روشن‌کنندهٔ جانشینان شایستهٔ رسول خداﷺ خواهد بود.

## نتیجه‌گیری

از ارتباط میان *نهج‌البلاغه* و قرآن روشن شد که آموزه‌های قرآنی در موضوع نبوت به‌صورت غیرمستقیم فراوان در *نهج‌البلاغه* به‌کار رفته است و با تحلیل و تعمق می‌توان ارتباط مفهومی سخنان امام علی ؑ با آیات را دریافت. گزاره‌هایی که در این سطح از بینامتنیت قرار دارند، در خطبه‌ها، نامه‌ها و حکمت‌های ذیل به‌کار رفته‌اند: خطبه‌های ۱، ۲، ۱۶، ۲۰، ۲۶، ۳۳، ۵۶، ۷۲، ۸۷، ۹۱، ۹۷، ۱۰۱، ۱۰۵، ۱۰۸، ۱۰۹، ۱۱۰، ۱۱۶، ۱۲۸، ۱۳۳، ۱۴۴، ۱۴۷، ۱۵۱، ۱۵۴، ۱۶۰، ۱۶۹، ۱۷۳، ۱۸۲، ۱۸۳، ۱۸۵، ۱۹۰، ۱۹۱، ۱۹۲، ۱۹۴، ۱۹۸، ۲۰۱ و ۲۱۳؛ نامه‌های ۹، ۲۸، ۵۳ و ۶۲؛ و حکمت‌های ۹۶ و ۳۶۱. گستردگی مباحث نبوت در نهج‌البلاغه و اثرپذیری امام علی ؑ از آیات قرآن، نشان داد همان‌گونه‌که در قرآن فراوان دربارهٔ نبوت عامه و خاصه در قالب قصص پیامبران و تبیین حوادث عصر پیامبرﷺ بحث شده است، امام علی ؑ نیز با الهام از آیات قرآن، مسائل نبوت، به‌ویژه نبوت خاصه را تبیین فرموده‌اند. در بیانات ایشان به نبوت عامه ۲۲ بار اشاره شده که مسائلی مانند انتخاب پیامبران برای هدایت، پیمان گرفتن خداوند از پیامبران و وظیفهٔ تبلیغ انعکاس یافته است. به نبوت خاصه نیز ۴۵ بار اشاره شده و موضوعاتی مانند آشنا بودن پیامبر خاتمﷺ برای پیروان ادیان دیگر، هدایت عرب جاهلیت و نجات آنان از آتش جهنم، بشارت بر نبوت پیامبر خاتمﷺ، و جانشینی اهل‌بیت ؑ برای پیامبرﷺ آمده است.

## منابع


*قرآن کریم*. ترجمهٔ ناصر مکارم شیرازی (۱۳۷۳). قم: دفتر مطالعات تاریخ و معارف اسلامی.

ابن‌حیّون، نعمان بن محمد (۱۳۸۵ق). *دعائم الإسلام*. تحقیق: آصف فیضی. قم: مؤسسهٔ آل‌البیت علیهم‌السلام.

ابوحنیفه، نعمان بن ثابت (۱۴۲۵ق). *الفقه الأبسط*. تحقیق: زاهد کوثری. بیروت: دار الکتب العلمیه.

امامی، زهره (۱۳۹۳). بررسی بینامتنیت قرآنی در اشعار دیک‌جن حمصی. در مجموعه *مقالات همایش ملی بینامتنیت*، قم: پویشگر.

تقوایی کارمزدی، فاطمه (۱۳۹۴). *تحلیل سطوح بینامتنی در مجموعه‌های «گوشوارهٔ عرش» و «خواب ارغوانی» علی موسوی گرمارودی*، پایان نامه کارشناسی ارشد، دانشگاه شاهد.

جعفری، یعقوب (۱۳۷۶). *تفسیر کوثر*. قم: هجرت.

جمالی، ولی‌الله و جوادپور، غلامحسین (۱۴۰۰). تحلیل ضرورت نبوت براساس فرایند اجتماعی معرفت. *معرفت کلامی*، ۱۲(۲۶)، ۴۱_۵۶.

جوادی آملی، عبدالله (۱۳۸۹). *تسنیم*. قم: اسراء.

جوادی آملی، عبدالله (۱۳۹۵). *تسنیم*. قم: اسراء.

حاکم نیشابوری، محمد بن عبدالله (بی‌تا). *المستدرک علی الصحیحین*. بیروت: دار الفکر.

حبیبی، علی‌اصغر (۱۳۹۲). بررسی روابط بینامتنی میان شعر صفی‌الدین حلی و قرآن کریم. *پژوهش‌های ادبی ـ قرآنی*، ۱(۴)، ۲۷_۶۱.

حسینی‌فر، سمیرا (۱۳۹۹). *تحلیل روابط بینامتنی «آخرت» در نهج‌البلاغه و قرآن*. پایان‌نامهٔ کارشناسی ارشد. دانشگاه شاهد. دانشکدهٔ علوم انسانی. گروه علوم قرآن و حدیث.

راستگو، سیدمحمد (۱۳۹۶). *تجلی قرآن و حدیث در شعر فارسی*. تهران: سمت.

سبحانی تبریزی، جعفر (۱۳۷۶). *الهیات و معارف اسلامی*. قم: مؤسسهٔ امام صادق علیه‌السلام.

سید رضی، محمد بن حسین (۱۴۱۴ق). *نهج‌البلاغه*. تحقیق: صبحی صالح. قم: مؤسسهٔ دار الهجره.

سیدشرف‌الدین، عبدالحسین (۱۴۰۲ق). *المراجعات*. تحقیق: حسین راضی. قم: المجمع العالمی لأهل‌البیت علیهم‌السلام.

شاهرخی شهرکی، فرنگیس، بیگ‌زاده، خلیل و صادقی، اسماعیل (۱۳۹۵). خوانش رابطهٔ بینامتنی شعر رضوی معاصر و قرآن کریم. *فرهنگ رضوی*، ۵(۱۸)، ۱۱۷-۱۴۴.

شیبانی، احمد بن محمد (۱۴۱۱ق). *اصول السنه*. سعودی: دار المنار.

طباطبائی، سیدمحمدحسین (۱۳۷۴). *تفسیر المیزان*. قم: دفتر انتشارات اسلامی.

طبری، محمد بن جریر (۱۴۱۲ق). *جامع البیان فی تفسیر القرآن*. بیروت: دار المعرفه.

طحانی، اشرف، محمدجعفری، رسول و برج‌ساز، غفار (۱۴۰۰). تحلیل روابط بینامتنی «دنیا» در نهج‌البلاغه و قرآن کریم. *دراسات حدیثه فی نهج البلاغه*، ۵(۱)، ۱۷_۲۹.

غرویان، محسن، غلامی، محمدرضا و میرباقری، محمدحسین (۱۳۷۵). *بحثی مبسوط در آموزش عقاید*. ایران، قم: موسسه دارالعلوم

فاریاب، محمدحسین (۱۳۹۱). امامت در مکتب صادق آل محمدﷺ، *معرفت کلامی*، ۲(۷)، ۲۵ـ۴۶.

فرات کوفی، فرات بن ابراهیم (۱۴۱۰ق). *تفسیر فرات الکوفی*. تهران: وزارت ارشاد اسلامی.

کریمی، حمید (۱۳۹۴). دفاع مجدد از دلیل عقلی ضرورت وحی بر اساس حکمت الهی، *معرفت کلامی*، ۶(۱۵)، ۱۳۷ـ۱۵۶.

کلینی، محمد بن یعقوب (۱۴۰۷ق). *الکافی*. تصحیح: علی‌اکبر غفاری و محمد آخوندی. تهران: دار الکتب الاسلامیه.

مسبوق، سیدمهدی (۱۳۹۲). روابط بینامتنی قرآن با خطبه‌های نهج‌البلاغه. *تحقیقات علوم قرآن و حدیث*، ۱۰(۲)، ۲۰۵ـ۲۲۴.

مصباح یزدی، محمدتقی (۱۳۷۶). *آموزش عقاید*. تهران: سازمان تبلیغات اسلامی.

مطهری، مرتضی (۱۳۹۲). *سیری در نهج‌البلاغه*. تهران: صدرا.

مغنیه، محمدجواد (۱۳۸۷). *در سایه‌سار نهج‌البلاغه*، مترجمان: محمدجواد معموری، حسن بستان، محمدباقر معموری، زهرا حسنی، اعظم حیدری عارف و مهدی ملک‌محمدی. قم: دار الکتاب الاسلامی.

مکارم شیرازی، ناصر (۱۳۷۱). *تفسیر نمونه*. تهران: دار الکتب الاسلامیه.

مکارم شیرازی، ناصر (۱۳۷۵). *پیام امام امیرالمؤمنین* ﷺ. تهران: دار الکتب الاسلامیه.

مکارم شیرازی، ناصر (۱۳۸۳). *آیات الولایة فی القرآن*. قم: مدرسة الإمام علی‌بن‌أبی‌طالب ﷺ.

منتظری، حسینعلی (۱۳۸۳). *درس‌هایی از نهج‌البلاغه*. تهران: سرایی.

نامور مطلق، بهمن (۱۳۹۰). *درآمدی بر بینامتنیّت، نظریه ها و کاربردها*، تهران: سخن.

نسائی، احمد بن شعیب (۱۳۴۸ق). *السنن*. بیروت: دار الفکر.

Ma'rifat-e Kalāmī (Theological Knowledge) 2024-25, Vol. 15, No. 2, 99-119
https://creativecommos.org/licenses/by-nc/4.0
10.22034/kalami.2025.5002236
20.1001.1.20088876.1403.15.2.5.9

# The Diversity of Qur'anic Discourses: Beneficial or Detrimental to the Dream Interpretation of Revelation?

**Abu al-Fazl Sajedi** / Full Professor, Imam Khomeini Educational and Research Institute, Qom, Iran
ab.sajedi.1395@gmail.com
**Hamed Sajedi** / Assistant Professor, Research Institute of Hawzah and University, Qom, Iran
hamed.sajedi@gmail.com
**Received:** 2025/06/28 - **Accepted:** 2025/08/16

## Abstract

The majority of Islamic scholars hold that the Qur'an is the word of God and was revealed to the Prophet in these very words. In contrast, Abdolkarim Soroush argues that the Qur'an is a description of the Prophet's own observations in a special visionary experience. Accepting or rejecting this claim can greatly affect our perspective on the Qur'an and the balance of divinity and humanity attributed to it. Soroush's hypothesis can be examined from various hadithic, historical, philosophical, and phenomenological perspectives. One critical category of data for evaluating these two viewpoints concerns the internal textual features of the Qur'an, including the arrangement of speaker, addressee, and the presence or absence of various subjects within the text. Soroush maintains that these data support his hypothesis. This paper demonstrates, however, that these data actually undermine Soroush's hypothesis and reinforce the conventional view.

**Keywords**: dream; revelation; Abdolkarim Soroush; Qur'anic discourses; attentiveness (iltifat)

معرفت کلامی ـــــــــــــــ سال پانزدهم، شماره دوم، پیاپی ۳۳، پاییز و زمستان ۱۴۰۳، ص۹۹ـ ۱۱۹

https://creativecommos.org/licenses/by-nc/4.0

doi 10.22034/kalami.2025.5002236

dor 20.1001.1.20088876.1403.15.2.5.9

**نوع مقاله:** پژوهشی

# تنوع خطابات قرآنی، به‌سود رؤیاانگاری وحی یا به‌زیان آن؟

**ابوالفضل ساجدی** / استاد گروه کلام و فلسفه دین موسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی ﷺ ، قم، ایران ab.sajedi.1395@gmail.com

**حامد ساجدی** / استادیار پژوهشگاه حوزه و دانشگاه، قم، ایران hamed.sajedi@gmail.com

**دریافت:** ۱۴۰۴/۰۴/۰۷ – **پذیرش:** ۱۴۰۴/۰۵/۲۵

## چکیده

دیدگاه عموم اندیشمندان اسلامی بر آن است که قرآن کلام خداوند است و با همین الفاظ بر پیامبرﷺ نازل شده است. در مقابل، عبدالکریم سروش بر آن است که قرآن توصیف مشاهدات خود پیامبرﷺ در رؤیایی ویژه است. پذیرش یا نفی این ادعا می‌تواند در نگاه ما به قرآن و سهم الوهیت و بشریتی که به آن نسبت می‌دهیم، بسیار مؤثر باشد. فرضیهٔ سروش را از جنبه‌های مختلف حدیثی، تاریخی، فلسفی و پدیدارشناختی می‌توان بررسی کرد. یک دسته از داده‌هایی که در قضاوت میان این دو دیدگاه دارای اهمیت و تعیین‌کنندگی است، داده‌های درون‌متنی قرآن از منظر آرایش متکلم، مخاطب و غایب بودن سوژه‌های مختلف در این کتاب است. سروش معتقد است که این دسته از داده‌ها به‌سود فرضیهٔ اوست. در این نوشتار نشان داده می‌شود که این داده‌ها اتفاقاً تضعیف‌کنندهٔ این فرضیه و تقویت‌کنندهٔ دیدگاه رایج است

**کلیدواژه‌ها:** رؤیا، وحی، عبدالکریم سروش، خطابات قرآنی، التفات.

## مقدمه

دیدگاه رایج در باب وحی این است که آیات قرآن عیناً سخنان خداوند است که پیامبرﷺ طی تجربه‌ای دینی آنها را دریافت کرده و به همان شکل به مردم عرضه نموده است. بر این اساس، زبان قرآن نیز همان زبان متعارف حاکم بر عرف جامعه است؛ چراکه خداوند برای انتقال مفاهیمش به مردم، از همان سیستم اظهارات انسانی بهره جسته است. عبدالکریم سروش در مقابل این دیدگاه سخن دیگری دارد و مدعی است که قرآن سخنان خود پیامبرﷺ است که دارد مشاهداتش در عالم رؤیا را بازمی‌گوید. پس اولاً وحی در عالم رؤیا رخ داده است، نه در بیداری؛ ثانیاً وحی مشاهدات پیامبر در رؤیاست، نه شنیده‌های او؛ ثالثاً زبان وحی هم زبانی رؤیایی و رمزآلود و محتاج تعبیر است، نه زبان بیداری و هشیاری (سروش، ۱۳۹۲الف).

نگارنده در مقالهٔ دیگری به نقد این مدعا از منظرهای مختلف (درون‌متنی، حدیثی، تاریخی، پدیدارشناختی، فلسفی و الهیاتی) پرداخته است (ر.ک: ساجدی و ساجدی، ۱۳۹۴). در این مقاله و همچنین کتاب *رؤیاانگاری وحی* نشان داده شده که شواهد عقلی و نقلی گوناگون به‌زیان دیدگاه سروش است (ن.ک: ساجدی و ساجدی، ۱۳۹۶) (برای مشاهدهٔ دیگر نقدها، ن.ک: کریمی، ۱۳۹۳؛ صادقی و همکاران، ۱۳۹۶؛ عشریه و اسماعیلی، ۱۴۰۰؛ دهقانی و دستجانی فراهانی، ۱۴۰۳؛ زاده‌بامری و مظفری، ۱۴۰۱؛ زاده‌بامری و مظفری، ۱۴۰۲؛ نجاتی و تقوی، ۱۳۹۷).

اما در نوشتهٔ حاضر این بحث را از یک منظر خاص پیگیری می‌کنیم و آن اینکه متن قرآن از نظر آرایشی که در متکلم، مخاطب و غایب قرار دادن موجودات مختلف دارد، با کدام فرضیه سازگارتر است. سروش بر آن است که از این منظر، فرضیهٔ او در جایگاه برتر قرار دارد.

وی مزیت فرضیه‌اش را در این می‌بیند که قدرت تبیینی بالاتری نسبت‌به فرضیات رقیب دارد و از این جهت داده‌های قرآنی بیشتری را پوشش می‌دهد و نظریهٔ مقتصدانه‌تری است. در مقابل، حامیان دیدگاه رایج باید برای هر یک از این داده‌های قرآنی نظریه‌پردازی مستقل کنند و فرضیات جدیدی را پیش بکشند. وی به ناقدان خود می‌گوید: اگر می‌خواهند پاسخ مستدلی به او بدهند، توفیق فرضیات دیگر را در پوشش دادن این داده‌های قرآنی ارزیابی کنند (سروش، ۱۳۹۲ب؛ سروش، ۱۳۹۵).

یک دسته از این داده‌های قرآنی مربوط به این است که خدا، حضرت محمدﷺ و دیگر پیامبران و موجودات در قرآن، کدام یک به‌صورت اول‌شخص ذکر شده‌اند و کدام یک به‌صورت دوم یا سوم‌شخص؟ تنوع و گوناگونی کاربردهای قرآنی از این جنبه با کدام فرضیه سازگارتر است؛ دیدگاه رایج یا مدعای سروش؟ وی بر آن است که در این زمینه کفهٔ ترازو به‌سود اوست؛ یعنی برخی داده‌های قرآنی با دیدگاه او سازگاری بیشتری دارند و برخی دیگر که به‌عنوان مصادیق ناسازگاری مطرح شده‌اند، به‌راحتی با فرضیهٔ او سازگارشدنی‌اند.

در این نوشتار با بررسی جامع و دقیق قرآن نشان داده می‌شود که از قضا دیدگاه سروش در این زمینه در نقطهٔ ضعف قرار دارد و قدرت تبیینی‌اش بسیار پایین‌تر از دیدگاه رایج است.

## ۱. تبیین سروش از متکلم، مخاطب و غایب‌های قرآن

از منظر سروش، پیامبرﷺ مشاهدات خود در رؤیا را بازگو کرده است که محصول آن قرآنی است که می‌بینیم. در این رؤیا، حضرت ناهشیارانه جای این و آن می‌نشیند و از زبان این و آن سخن می‌گوید: او، هم جای جبرئیل می‌نشیند و هم جای شیطان؛ او جای پیامبران هم می‌نشیند؛ گاه آدم می‌شود و گاه ابراهیم و گاه موسی و از زبان آنها سخن می‌گوید؛ از همهٔ اینها بالاتر، او جای خدا هم می‌نشیند و از زبان او سخن می‌گوید و خود را خطاب می‌کند. همهٔ «إنّا أنزلنا»ها و «قل»های قرآن از همین قبیل است.

خود را مخاطب قرار دادن‌های قرآن شبیه کاری است که شعرا می‌کنند؛ مثل مواردی که در شعر حافظ و سعدی، «حافظا» و «سعدیا» داریم. در اینجا، گویا شاعر خود را جای دیگری قرار داده است و خود را صدا می‌زند. در قرآن نیز پیامبرﷺ خود را جای خدا می‌گذارد و خود را مورد خطاب قرار می‌دهد. وقتی در قرآن می‌خوانیم «یا عبادی» (ای بندگان من)، این را نباید خطاب خدا با مردم در نظر بگیریم؛ بلکه این خطاب حضرت محمدﷺ به مردم است (در مقامی که خود را جای خدا نشانده است) (سروش، ۱۳۹۲ب). ناقدان که می‌گویند آیات شریفهٔ قرآن (مثل «إنّا أوحینا إلیک» و «إنّا أنزلنا إلیک») بر دوگانگی خطیب و مخاطب دلالت دارند، کافی است خواب را در نظر بگیرند که در آن، گوینده و شنونده یکی است؛ یا دیوان شمس را نیکو در مطالعه گیرند تا به عین عیان ببینند که شاعر و معشوقش گاه چنان درهم می‌تنند که پیدا نیست سخن از زبان کیست! کافی است به خطاب‌هایی گوش بسپارند که اهل هنر با خود می‌کنند یا به تفنّنی که در مخاطبه می‌ورزند: «گفتم غم تو دارم، گفتا غمت سر آید...» (سروش، ۱۳۹۲ج).

وی دراین‌باره می‌گوید: مگر هر خطابی از دیگری به دیگری است؟ نمی‌توان خطابی از خود به خود داشت؟ علی‌الخصوص در عالم رؤیا و ناهشیاری، که آدمی از پیش خود به پیش خود می‌رود و نقش‌ها می‌بازد و صورت‌ها می‌پذیرد و گاه از دوست چیزی می‌شنود و گاه از دشمن و «دو هزاران من و ما» پیدا می‌کند و به‌حقیقت، همه همو هستند و جز او نیستند. وقتی «قُلْ أَعُوذُ بِرَبِّ النَّاسِ» یا «قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ» را می‌خوانیم، چرا گمان نبریم که محمدﷺبر خود واجب می‌کند تا استعاذه کند یا خدا را به وحدانیت یاد کند؟ یا چرا گمان نبریم که این «قُل» گفتن‌ها فنونی بلاغی و وسایطی واژگانی و صناعاتی ادبی و شگردهای زبانی‌اند تا سخن را زیباتر و مؤکدتر کنند و از بی‌پیرایگی مبتذل بیرون آورند؟ مگر دیگر ادیبان و هنرمندان چنین نکرده‌اند؟ (سروش، ۱۳۹۷). در آیهٔ «یَا أَیُّهَا الرَّسُولُ بَلِّغْ مَا أُنْزِلَ إِلَیْکَ مِنْ رَبِّکَ»، پیامبر است که به خود می‌گوید: پیام خداوندت را به مردم ابلاغ کن (سروش، ۱۳۹۷).

یکی از شواهدی که سروش به‌سود خود می‌آورد، سوم‌شخص بودن پیامبرﷺ در برخی آیات قرآن است. طبق فرضیهٔ او، این آیات به‌راحتی توجیه می‌شوند و از همان سنخ جای دیگران قرار گرفتن پیامبرﷺ و از زبان دیگران سخن گفتن ایشان است. سروش می‌گوید: در نقطهٔ مقابل، دیدگاه رایج در مواجهه با این‌گونه آیات، محتاج تأویل و تکلف می‌شود (سروش، ۱۳۹۲ج).

شاهد دیگر وی، دعاهای پیامبرﷺ در قرآن است. در این موارد، خود پیامبرﷺ است که از زبان خودش دعا می‌کند. به‌تعبیر سروش، «این بخش از قرآن بی‌هیچ تکلف، از زبان رسول برمی‌خیزد و در اینجا اوست که سخن می‌گوید». نمونهٔ بارز آن، آیات سورهٔ حمد است (سروش، ۱۳۹۵). سروش می‌گوید: [با پذیرش فرضیهٔ وی] فهم سورهٔ فاتحةالکتاب بسی آسان‌تر می‌شود. آیات هفت‌گانهٔ سورهٔ حمد چگونه می‌تواند سخن خدا باشد؟ کیست که می‌گوید: «اِیَّاکَ نَعْبُدُ وَاِیَّاکَ نَسْتَعین»؟ خدا یا محمد؟ به زبان حال یا زبان قال؟ و دعاهایی دیگر از این جنس در قرآن (سروش، ۱۳۹۷).

جابه‌جایی‌های مکرر قرآن از اول شخص به دوم شخص و برعکس آن یا از خطاب به غیاب و برعکس آن، شاهد دیگری است که سروش به آن تمسک کرده است. این جابه‌جایی‌ها اتفاقی است که واقعاً در عالم ناهشیاری و رؤیا، در ضمیر و خیال حضرت محمد ﷺ رخ داده است. دیدگاه رایج چنین تفنن‌هایی را مصداقی از صنعت ادبی التفات می‌شمارد که برای تزیین و تحسین کلام به‌کار می‌رود؛ اما برتری دیدگاه سروش در این است که به‌جای توسل به یک صنعت ادبی، این تنوعات خطابی را ویژگی حقیقی تجربهٔ دینی پیامبر ﷺ می‌شمارد؛ چراکه درهم‌تنیدگی متکلم و مخاطب و ناظر و نشستن یکی به جای دیگری، از خصلت چنین تجربه‌ای بوده است.

در این زمینه مثال‌های بسیاری هست؛ اما سروش آیهٔ ۵۷ سورهٔ اعراف را برای نمونه می‌آورد: «وَ هُوَ الَّذی یُرْسِلُ الرِّیاحَ بُشْراً بَیْنَ یَدَیْ رَحْمَتِهِ حَتَّی إِذا أَقَلَّتْ سَحاباً ثِقالاً سُقْناهُ لِبَلَدٍ مَیِّتٍ فَأَنْزَلْنا بِهِ الْماءَ فَأَخْرَجْنا بِهِ مِنْ کُلِّ الثَّمَراتِ کَذلِکَ نُخْرِجُ الْمَوْتی لَعَلَّکُمْ تَذَکَّرُونَ». به‌گفتهٔ سروش، در این آیه ابتدا پیامبر ﷺ است که دارد می‌گوید: «خدا بادها را می‌فرستد»؛ سپس حضرت جای خدا می‌نشیند و از زبان او می‌گوید: «ما ابرها را می‌رانیم» (سروش، ۱۳۹۵).

## ۲. مبنای مراجعه به آیات قرآن

آیا در این بحث می‌توان به خود قرآن مراجعه کرد؟ سروش، با اینکه در نوشته‌های خود بارها و بارها به آیات قرآن اشاره کرده است، تأکید دارد که:

> **صاحب این نظریه البته هیچ‌گاه برای تحکیم نظریهٔ خویش به آیات قرآن استناد نکرد و شواهد متنی و درون‌دینی را در میان نیاورد تا اینک با شواهد متنی معارض آن را فروگذارد؛ لکن گشودن راز آیات مشکله و شفاف‌سازی معانی آنها، چون راه را برای فهم نظریه هموارتر می‌کند و نقش یکتای رؤیای محمد را در تألیف و خلق قرآن مدلل و معلل می‌سازد، تحلیل آن‌گونه آیات را هم برای ناظران ناقد واجب شمرد و اندکی از بسیار را آورد و حل ناگفته‌ها را به زیرکان سپرد؛ بدان امید که سحاب احتجاب دریده شود و دیوار انکار فروریزد و خورشیدِ نورپاشِ حقیقت فاش بدرخشد (سروش، ۱۳۹۷).**

اما اگر به شش مقالهٔ سروش و نوشته‌های بعدی ایشان در زمینهٔ رؤیاانگاری وحی مراجعه کنیم، خواهیم دید که هیچ چیز به‌اندازهٔ تمسک به قرآن و ادلهٔ نقلی در آن نمود ندارد. اینکه از آیات قرآن به‌سود خود استفاده کنیم، ولی به طرف مقابل چنین اجازه‌ای ندهیم، منطقی به‌نظر نمی‌رسد؛ اما این سخن صحیح است که استدلال به متن قرآن باید مبتنی بر یک روش‌شناسی مشخص و اتخاذ مبنای هرمنوتیکی مناسب باشد. ازآنجاکه بحث دربارهٔ زبان و ماهیت قرآن است، باید دقت کرد که در استدلال به آیات قرآن، یک دیدگاه خاص پیش‌فرض گرفته نشده باشد که استدلال را دوری و از سنخ مصادره به مطلوب بکند.

ازسوی‌دیگر، این معضل نباید باعث شود در بحثی که دربارهٔ قرآن است، متن خود قرآن بی‌اثر شود و نقشی در استنتاج ما نداشته باشد. هر مبنای هرمنوتیکی‌ای که داشته باشیم، برای فهم یک متن، لازم است به محتوای آن نگاه دقیق بیفکنیم تا بعد بتوانیم تحلیل‌های زبان‌شناختی و هرمنوتیکی خود را بر آن اعمال کنیم. پس در مواجهه با دیدگاه‌های مختلف که دربارهٔ قرآن مطرح می‌شود، گام نخست بررسی خود آیات قرآن است تا موضوع بحث تحلیلی ما آشکار باشد. سخن در این نیست که نگاه درون‌متنی، پژوهش را به نقطهٔ پایان آن می‌رساند؛ اما نباید به‌بهانهٔ اینکه فهم متن مبتنی بر پیش‌فرض‌هاست، بر شواهد درون‌متنی چشم بپوشیم و از آنها گذر کنیم.

راه‌حل میانه این است که به این شواهد درون‌متنی در قالب استنتاج بهترین تبیین نگاه کنیم؛ یعنی ببینیم که کدام یک از فرضیات موجود بهتر می‌تواند بدون پیش کشیدن فرض‌های الحاقی و پیچیده کردن نظریهٔ خود، شواهد متنی را در خود هضم کند و توضیحی یکپارچه از آنها ارائه دهد. به‌نظر می‌رسد که این شیوه مورد قبول خود سروش هم هست؛ چراکه بارها به همین نکته اشاره کرده است که فرضیه‌اش گسترهٔ تبیینی بیشتری دارد و شواهد متنی را نیز بهتر و بیشتر پوشش می‌دهد. بنابراین در ادامه با این نگاه به بررسی داده‌های متنی قرآن می‌پردازیم تا ببینیم که آیا فرضیهٔ سروش می‌تواند بی‌تکلف و بدون پیچ و خم دادن به فرضیه‌اش، همهٔ این داده‌ها را به‌خوبی تبیین کند یا نه. همچنین بررسی می‌کنیم که دیدگاه رایج از این منظر در چه وضعیتی قرار دارد.

## ۳. لزوم تفکیک میان سه مفهوم از «متکلم»

در ادامه می‌خواهیم قرآن را از نظر آرایشی که در متکلم، مخاطب و غایب قرار دادن خدا و انسان‌ها و موجودات دیگر دارد، بررسی کنیم. پیش از این بررسی باید منظورمان را از متکلم و دو عِدل آن مشخص کنیم. وقتی از متکلم سخن می‌گوییم، یکی از این سه معنا باید مدنظر باشد:

### ۱ـ۳. متکلم حقیقی آیات قرآن

در این معنا، منظور از متکلم آیات قرآن کسی است که واقعاً این آیات کلام اوست. متکلم حقیقی کسی است که این الفاظ و اصوات را برای فهماندن مقصود خود ابراز کرده است. این دقیقاً همان چیزی است که محل

اختلاف میان دیدگاه رایج و مدعای سروش است. دیدگاه رایج می‌گوید: قرآن سخن خداست؛ یعنی الفاظی است که خدا برای فهماندن مقصود خود ایجاد کرده است. پیامبر ﷺ نیز به‌سان یک پیام‌رسان این الفاظ را بازگو کرده؛ اما نه برای فهماندن مقصود خود؛ بلکه برای فهماندن مقصود خدای خود؛ پس او متکلم حقیقی قرآن نیست؛ اما در فرضیهٔ سروش، متکلم حقیقی آیات قرآن، خود پیامبر ﷺ است؛ یعنی او مقصودی در ضمیر خود داشته و برای ابراز آن، این الفاظ را بر زبان جاری کرده است و از این جهت، قرآن تفاوتی با سایر سخنان ایشان ندارد.

**۲ـ۳. متکلم سیاقی آیات قرآن**

اگر بدون هیچ پیش‌فرضی دربارهٔ متکلم حقیقی قرآن به‌سراغ آیات قرآن برویم، خود متن به ما القا می‌کند که متکلم چه کسی است یا چه ویژگی‌ای دارد. متکلم سیاقی، یعنی کسی که ـ در فرض ناآگاهی ما از متکلم حقیقی قرآن یا نادیده گرفتن آن ـ از سیاق و ظاهر آیه‌ای از قرآن برداشت می‌شود که او متکلم آن آیه است. مثلاً در «إنّا أنزلنا»ها و «لقد خلقنا»های قرآن، متکلم سیاقی آیه، خداوند است. دیدگاه رایج می‌گوید: متکلم حقیقی و متکلم سیاقی در این آیات، یکی است؛ اما سروش می‌گوید که متکلم حقیقی در این آیات، پیامبر ﷺ است. در آیهٔ «إیاک نعبد» قضیه برعکس است. متکلم سیاقی این آیه، یک انسان است؛ اما در دیدگاه رایج، متکلم حقیقی خداوند است؛ ولی سروش می‌گوید که متکلم سیاقی و حقیقی در این آیه، یکی است.

به‌طور کلی، مغایرت متکلم حقیقی و سیاقی بدین معناست که متکلم حقیقی، در یک آیه یا جمله‌ای بدون اینکه در متن خود نشانه‌ای قرار دهد مبنی بر اینکه از زبان شخص دیگری سخن می‌گوید، از زبان شخص دیگری سخن بگوید. البته این منافاتی با این ندارد که متکلم حقیقی نشانه‌ها و شواهد برون‌متنی مناسبی را در اختیار مخاطبان گذاشته باشد که بتوانند مغایرت متکلم حقیقی و سیاقی را دریابند؛ مثلاً در مورد آیات سورهٔ حمد، دیدگاه رایج بر آن است که پیامبر ﷺ بارها گفته است که تمام قرآن سخن خداست و لذا قرائن برون‌متنی برای ما کافی است تا بفهمیم که متکلم حقیقی و متکلم سیاقی در این آیات متفاوت‌اند.

**۳ـ۳. متکلم مقولی آیات قرآن**

گاهی متکلم قرآن از زبان شخص دیگری سخن می‌گوید، اما نشانه‌های درون‌متنی کافی در سخن خود قرار می‌دهد که نشان می‌دهد او از زبان شخص دیگری سخن گفته است. این نشانه‌های درون‌متنی می‌تواند کاملاً صریح و آشکار باشد؛ مثل وقتی که قرآن صراحتاً از واژهٔ «قال» استفاده می‌کند؛ مانند: «وَ إِذْ قالَ إِبْراهِيمُ رَبِّ اجْعَلْ هذا بَلَداً آمِناً» (بقره: ۱۲۶)؛ و می‌تواند برآمده از سیاق گفتار باشد. نمونه‌هایی زیادی از آیات قرآن وجود دارد که بدون آنکه واژهٔ «قال» یا چیزی مترادف با آن بیاید، از سیاق بیان مشخص است که متکلم دارد سخن فرد دیگری را بیان می‌کند؛ مثلاً قرآن در بسیاری از موارد، وقتی به توصیف روز قیامت می‌رسد، نداهایی را که

در آن ظرف زمانی به جهنمیان گفته می‌شود، مستقیماً بیان می‌کند. به دو نمونهٔ زیر از سورهٔ احقاف توجه کنید

**وَيَوْمَ يُعْرَضُ الَّذينَ كَفَرُوا عَلَى النَّارِ أَذْهَبْتُمْ طَيِّباتِكُمْ فی حَياتِكُمُ الدُّنْيا وَاسْتَمْتَعْتُمْ بِها فَالْيَوْمَ تُجْزَوْنَ عَذابَ الْهُونِ بِما كُنْتُمْ تَسْتَكْبِرُونَ فِی الْأَرْضِ بِغَيْرِ الْحَقِّ وَبِما كُنْتُمْ تَفْسُقُونَ (احقاف: ۲۰)**

**وَيَوْمَ يُعْرَضُ الَّذينَ كَفَرُوا عَلَى النَّارِ أَ لَيْسَ هذا بِالْحَقِّ قالُوا بَلى وَرَبِّنا قالَ فَذُوقُوا الْعَذابَ بِما كُنْتُمْ تَكْفُرُونَ (احقاف: ۳۴)**

در این آیات، متکلم سیاقی در حال توصیف قیامت است و می‌گوید: «روزی که کافران بر آتش عرضه شوند...». در ادامه منتظر این هستیم که ببینیم در آن روز چه اتفاقی برای کافران می‌افتد؛ اما به‌یک‌باره جمله‌ای می‌آید که به‌نظر می‌رسد سخنی است که در آن روز به کافران گفته می‌شود: «نعمت‌های پاکیزهٔ خود را در زندگی دنیایی‌تان تمام کردید و از آن بهره بردید؛ پس امروز عذاب خواری را می‌چشید» و «آیا این (آتش) حقیقت ندارد؟» در اینجا واضح است که این جملات، سخن متکلم سیاقی این آیات نیست؛ بلکه متکلم سیاقی دارد ندایی را که روز قیامت به این جهنمیان داده می‌شود، بیان می‌کند. به بیان سنتی می‌توان گفت که عبارت «به آنها ندا داده می‌شود» یا چیزی شبیه آن، در تقدیر است (اندلسی، ۱۴۲۰ق، ج۹، ص۴۵۱؛ طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ج۱۸، ص۲۰۷).

نمونهٔ دیگری را می‌توان در سورهٔ انسان مشاهده کرد:

**إِنَّ الْأَبْرارَ يَشْرَبُونَ مِنْ كَأْسٍ كانَ مِزاجُها كافُوراً (۵) ... وَيُطْعِمُونَ الطَّعامَ عَلى حُبِّهِ مِسْكيناً وَيَتيماً وَأَسيراً (۸) إِنَّما نُطْعِمُكُمْ لِوَجْهِ اللَّهِ لا نُريدُ مِنْكُمْ جَزاءً وَلا شُكُوراً (۹)... فَوَقاهُمُ اللَّهُ شَرَّ ذلِكَ الْيَوْمِ وَلَقَّاهُمْ نَضْرَةً وَسُرُوراً (۱۱)**

در این آیات، ابتدا متکلم سیاقی در حال توصیف ابرار است و در این راستا می‌گوید: «آنها بر پایهٔ محبت خدا به مسکین و یتیم و اسیر طعام می‌دهند»؛ سپس سخن آنها (در دلشان) را بازگو می‌کند: «ما شما را فقط از برای خدا اطعام کردیم»؛ سپس بار دیگر متکلم سیاقی این آیات، سرنوشت ابرار را در قیامت بیان می‌کند. بدیهی است که جملهٔ «ما شما را...» سخن متکلم سیاقی این آیات نیست؛ بلکه او دارد از زبان فرد دیگری سخن می‌گوید (آلوسی، ۱۴۱۵ق، ج۱۵، ص۱۷۲).

نمونهٔ دیگر، آیهٔ ۱۰۰ سورهٔ صافات است: «وَقَالَ إِنِّی ذاهِبٌ إِلَىٰ رَبِّی سَيَهْدِينِ. رَبِّ هَبْ لِی مِنَ الصَّالِحِينَ فَبَشَّرْنَاهُ بِغُلَامٍ حَلِيمٍ (صافات: ۹۹ـ۱۰۱)؛ و گفت: من به‌سوی پروردگارم می‌روم. او مرا هدایت خواهد کرد. پروردگارا! مرا [فرزند] صالحی عطا فرما. پس او را به پسری عاقل بشارت دادیم». آیهٔ میانی، دعای حضرت ابراهیم علیه‌السلام است؛ اما با نظر به آیهٔ قبل و بعد مشخص است همان متکلمی که در آیهٔ قبل دربارهٔ حضرت ابراهیم علیه‌السلام گفته است که او خطاب به قومش «گفت: من به‌سوی پروردگارم می‌روم»، در این آیه از زبان آن حضرت دعایش را ذکر می‌کند و گویی عبارت «و دعا کرد...» در تقدیر است. پس در این آیه، حضرت ابراهیم علیه‌السلام متکلم سیاقی این دعا نیست؛ بلکه متکلم مقولی آن است. مثال دیگر، آیهٔ هفتم سورهٔ غافر است:

**الَّذِينَ يَحمِلُونَ الْعَرْشَ وَمَنْ حَوْلَهُ يُسَبِّحُونَ بِحَمْدِ رَبِّهِمْ وَيُؤْمِنُونَ بِهِ وَيَسْتَغْفِرُونَ لِلَّذِينَ ءَامَنُواْ رَبَّنَا وَسِعْتَ كُلَّ شَيءٍ رَّحْمَةً وَعِلْمًا فَاغْفِرْ لِلَّذِينَ تَابُواْ وَاتَّبَعُواْ سَبِيلَكَ وَقِهِمْ عَذَابَ الجَحِيمِ (غافر: ۷)**
**آنهایی که عرش را حمل می‌کنند و اطرافیانشان با ستایش پروردگارشان او را تسبیح می‌گویند و به او ایمان دارند و برای مؤمنان طلب آمرزش می‌کنند: پروردگارا! رحمت و علمت بر همه چیز گسترده است؛ پس کسانی را که توبه کرده‌اند و از راهت پیروی کرده‌اند، بیامرز و آنها را از عذاب جهنم نگاه دار.**

در این آیه نیز عبارت «ربنا...»، گرچه مقول قول نیست، اما از سیاق مشخص است که به‌عنوان دعای ملائکه ذکر شده است، نه دعای گویندهٔ این فراز قرآن (اندلسی، ۱۴۲۲ق، ج۴، ص۵۴۸؛ زمخشری، ۱۴۰۷ق، ج۴، ص۱۵۳).

در نوشته‌های امروزی در این‌گونه مواقع از علامت دو نقطه ( : ) استفاده می‌کنیم؛ مثلاً «علی با ناراحتی وارد خانه شد: این چه وضعی است؟ چرا خانه به هم ریخته است؟ بعد چرخید و پشت سرش را نگاه کرد...». اگر با چنین متنی مواجه شویم، به‌سادگی همهٔ ما خواهیم گفت که جملهٔ «این چه وضعی است؟...» سخن علی است، نه سخن کسی که دارد این قضیه را تعریف می‌کند.

آیات ۲۸ و ۲۹ سورهٔ جاثیه، ۲۲ و ۲۳ سورهٔ صافات و ۱۶ سورهٔ لقمان نمونه‌های دیگری از این موارد‌ند. بنابراین باید میان سه نوع متکلم حقیقی، سیاقی و مقولی تفکیک کنیم. همین تفکیک در مورد مخاطب و غایب نیز مطرح است. مثلاً مخاطب حقیقی آن کسی است که متکلم حقیقی این سخن را خطاب به او و به‌قصد اطلاع‌رسانی به او بیان کرده است. در این زمینه میان دیدگاه رایج و فرضیهٔ سروش تفاوت اساسی وجود ندارد؛ چراکه هر دو، مخاطب قرآن را عموم مردم می‌دانند. مخاطب سیاقی کسی است که طبق ظاهر و سیاق آیات قرآن، متکلم سیاقی او را خطاب قرار می‌دهد و مخاطب مقولی آن کسی است که متکلم مقولی با او مخاطبه می‌کند.

متأسفانه یکی از خطاهای سروش این است که میان متکلم سیاقی و مقولی تفکیک نمی‌کند و همین عدم تفکیک، منشأ اشتباه در فرضیه‌سازی وی شده است؛ مثلاً او می‌کوشد مولوی را هم‌نظر با خود جلوه دهد و در این راستا می‌گوید: مولوی بر آن است که هرجا در قرآن «یا عبادی» آمده، این خطاب حضرت محمد ﷺ به مردم است، نه خطاب خداوند به مردم (سروش، ۱۳۹۲ب)؛ اما سخن مولوی اصلاً در مورد آیاتی نیست که «یا عباد» به‌صورت مستقیم (بدون اینکه مقول قول باشد) می‌آید (مثل زمر: ۱۶ و زخرف: ۶۸)؛ بلکه در مورد آیه‌ای است که در آن، تعبیر «قل یا عباد» (زمر: ۱۰) آمده است:

بندهٔ خود خواند احمد در رشاد　　جمله عالم را. بخوان: قل یا عباد

تفاوت سخن سروش و مولوی با این مثال مشخص‌تر می‌شود: فرض کنید که آرش کتابی نوشته است. در این کتاب، گاهی خطاب به مردم می‌گوید: من شما را دوست دارم. گاهی هم خطاب به دوستش پیمان می‌گوید:

به مردم بگو: من شما را دوست دارم. حال مولوی می‌گوید: هرگاه در کتاب آرش دیدید که او به پیمان می‌گوید: «به مردم بگو: من شما را دوست دارم»، این کلمهٔ «من» اشاره به پیمان است. یعنی آرش دارد به پیمان می‌گوید که به مردم بگو که آنها را دوست داری (نه اینکه به آنها بگو که من (یعنی آرش) آنها را دوست دارم)؛ اما سروش از حرف مولوی نتیجه می‌گیرد که از نظر او، هرگاه در کتاب آرش با جملهٔ «من شما را دوست دارم» مواجه شدیم، آن را باید سخن پیمان بدانیم، نه آرش! سخن مولوی پیش‌فرضش این است که کل کتاب برای آرش است؛ اما نتیجه‌گیری سروش خلاف این پیش‌فرض است.

### ۴. تهیهٔ جدولی از متکلم، مخاطب و غایب در آیات قرآن

در این مرحله می‌خواهیم یک شمای کلی از متکلم، مخاطب و غایب‌های قرآنی به‌دست آوریم. با توجه به تفکیکی که میان سه مفهوم از متکلم بودن بیان شد، آنچه در این مرحله بررسی می‌کنیم، متکلم سیاقی و مخاطب و غایب سیاقی آیات قرآن است. متکلم حقیقی، خود محل نزاع میان دیدگاه رایج و فرضیهٔ سروش است و نمی‌توان به‌صورت پیش‌فرض بر اساس داده‌های درون‌متنی دربارهٔ آن قضاوت کرد. متکلم مقولی نیز ارزشی در کشف متکلم حقیقی قرآن ندارد؛ چون متکلم حقیقی به‌طور آشکار نشان می‌دهد که از زبان دیگری دارد حرف می‌زند. ما دنبال آن کسی هستیم که از زبان دیگران حرف می‌زند و حرف‌های دیگران را نقل می‌کند، نه آن دیگری‌ای که متکلم از زبان او سخن می‌گوید و حرف‌هایش را نقل می‌کند. پس کاری که باید انجام دهیم، این است که متکلم و مخاطب سیاقی آیات را بررسی کنیم و سپس ببینیم که این دادهٔ قرآنی با کدام فرضیه دربارهٔ متکلم حقیقی قرآن سازگارتر است. بدین منظور باید جدولی به شرح زیر تهیه کنیم:

بدون پیش‌فرض گرفتن اینکه متکلم حقیقی قرآن کیست، به‌سراغ آیات قرآن می‌رویم و فهرستی تهیه می‌کنیم که دارای سه ستون باشد: متکلم، مخاطب و غایب. در هر آیه با در نظر گرفتن سیاق و محتوای خود آیه، تعیین می‌کنیم که در این آیه چه کسی متکلم به‌نظر می‌رسد، چه کسی مخاطب و چه کسی غایب.

طبیعتاً در این جدول ممکن است بعضی از خانه‌ها را خالی بگذاریم؛ چون مثلاً بعضی از آیات ممکن است دربارهٔ اینکه متکلم آن کیست، حرفی نزده باشد و فقط مخاطب را نشان دهد یا برعکس یا فقط مشخص باشد که چه کسی غایب است.

اگر در آیه‌ای آمده باشد که «فلانی گفت...»، این فرد در جدول ما در ستون متکلم قرار نمی‌گیرد؛ چون این فرد گویندهٔ جملهٔ «فلانی گفت» نیست؛ وگرنه می‌گفت: «من گفتم...». پس در این مورد باید با توجه به جملات قبلی و بعدی بگردیم و ببینیم که گویندهٔ این جمله کیست. همین‌طور، اگر سیاق آیه کاملاً مشخص می‌کند که متکلم دارد از زبان فرد دیگری حرف می‌زند ـ مثل مواردی که قبلاً مثال زدیم ـ آن دیگری را در ستون متکلم نمی‌نویسیم.

نتایج اولیهٔ به‌دست‌آمده از جدول:

اگر چنین جدولی تهیه شود و به ستون‌های سه‌گانهٔ آن نظر کنیم، اطلاعات زیر به‌دست می‌آید:

الف) در ستون متکلم: با کنار گذاشتن خانه‌های خالی، تقریباً در همهٔ موارد نام خدا قرار می‌گیرد (یعنی با در نظر نگرفتن آیاتی که مستقیماً دادهٔ مشخصی دربارهٔ متکلم خود نمی‌دهند، در باقی آیات در بیش از ۹۹ درصد موارد، سیاق و ظاهر آیه نشان می‌دهد که متکلم خداوند است). در موارد اندکی، متکلم سیاقی مشخصاً فردی غیر خداست. این موارد واقعاً بسیار بسیار کم‌اند. یک مورد آن همان آیات ۵ تا ۷ سورهٔ حمد است که به‌نظر می‌رسد متکلم آن یک بندهٔ خداست. مورد دیگر، آیهٔ ۶۴ سورهٔ مریم و آیات ۱۶۴ تا ۱۶۶ سورهٔ صافات است که متکلم آن به‌نظر می‌رسد از ملائکه (جبرئیل) باشد. ممکن است برخی مواردی که ما در صفحات پیشین به‌عنوان متکلم مقولی دسته‌بندی کردیم، مورد مناقشه قرار گیرد و دلالت سیاق بر اینکه متکلم از زبان دیگری سخن می‌گوید، پذیرفته نشود. در این صورت، نهایتاً مواردی از آنها که در ستون متکلم‌ها وارد می‌شوند، به‌سختی به عدد ۱۰ خواهد رسید که بازهم درصد بسیار پایینی از آیات قرآن است؛ یعنی حدود دودهم درصد.

در هیچ موردی، متکلم مشخصاً حضرت محمد ﷺ نیست (مواردی که متکلم آن مشخصاً غیر خدا هستند، اکثراً مشخص است که آن متکلم سیاقی، حضرت محمد ﷺ نیست؛ به‌جز یک مورد که همان آیات سورهٔ حمد باشد؛ اما در این آیات نیز داده‌های درون‌متنی تنها نشان می‌دهد که متکلم سیاقی یک بندهٔ خداست، نه لزوماً خود حضرت ﷺ. استنتاج بیش از این، نیاز به ضمیمه کردن داده‌های برون‌متنی دارد که هنوز وارد آن مرحله نشده‌ایم).

ب) در ستون مخاطب: افراد یا گروه‌های مختلفی مثل حضرت محمد ﷺ، مؤمنین، کافرین و مردم به دفعات زیاد در خانه‌های این ستون به‌چشم می‌خورند. تنها در یک مورد نام خداوند در این ستون هست (همان آیات پنج به بعد سورهٔ حمد).

ج) در ستون غایب: افراد یا گروه‌های مختلفی مثل حضرت محمد ﷺ، مؤمنین، کافرین و مردم به دفعات زیاد در خانه‌های این ستون به‌چشم می‌خورند. نام خداوند نیز به دفعات زیاد در این ستون جای می‌گیرد.

**۱ـ۴. تحلیل اولیهٔ داده‌ها**

حال با توجه به داده‌های فوق باید میان دو فرضیه یکی را انتخاب کنیم. بدین منظور، ابتدا باید ببینیم که داده‌های تأییدکننده و ناسازگار (در نگاه اولیه) با هر یک از دو فرضیه چیست و سپس ببینیم هر فرضیه برای وضعیت‌های ناسازگار چه توجیهی دارد.

فرضیهٔ اول: متکلم خداست.

داده‌های تأییدکنندهٔ این فرضیه:

– اینکه تقریباً در تمام مواردی که متکلم آن مشخص است، خدا متکلم است؛

– اینکه تقریباً در تمام مواردی که مخاطب آن مشخص است، خدا مخاطب نیست.

وضعیت‌های ناسازگار:

– موارد زیادی که خداوند به‌صورت غایب ذکر شده است؛

– موارد بسیار اندکی که متکلم آن مشخصاً غیر خداست که در یکی از آنها، خداوند مخاطب قرار گرفته است

فرضیهٔ دوم: متکلم پیامبر ﷺ است که مشاهداتش در رؤیا را حکایت می‌کند.

داده‌های تأییدکنندهٔ این فرضیه:

– تقریباً هیچ دادهٔ تأییدکننده‌ای ندارد؛ چون تقریباً در هیچ آیه‌ای پیامبر ﷺ به‌عنوان متکلم معرفی نشده و در آیات بسیاری مخاطب و غایب بوده است.

وضعیت‌های ناسازگار:

– موارد بسیاری که پیامبر ﷺ به‌صورت غایب ذکر شده است؛

– موارد بسیاری که پیامبر ﷺ مخاطب قرار گرفته است؛

– موارد بسیاری که خداوند متکلم قرار گرفته است و موارد اندکی که متکلم آن مشخصاً، نه خداست و نه پیامبر ﷺ؛

– این واقعیت که در هیچ آیه‌ای متکلم مشخصاً پیامبر ﷺ نیست.

**۲ـ۴. توجیه فرضیهٔ اول برای موارد ناسازگار و آزمون توان تبیینی آن**

فرضیهٔ اول در وهلهٔ اول با دو وضعیت ناسازگار روبه‌رو بود: یکی آیات بسیاری که در آنها خداوند با ضمیر غایب یا اسم ظاهر آمده است؛ دوم آیات بسیار اندکی که متکلم سیاقی فردی غیر از خداست. در توجیه همهٔ این موارد، این فرضیه به نکات ادبی متوسل می‌شود:

اینکه متکلم خود را با اسم ظاهر یا به‌صورت سوم‌شخص ذکر کند، خود نوعی تعبیر ادبی است که لطافت‌ها و نکات بلاغی متعددی در آن نهفته است و بر زیبایی متن می‌افزاید. طبق هر فرضیه‌ای، اینکه قرآن یک متن ادبی است، مورد پذیرش همگان است و لذا به‌کار رفتن فنون ادبی و بلاغی در آن نیز نباید دور از انتظار باشد. سوم‌شخص ذکر شدن خداوند، مناسب مقام الوهیت و خداوندی اوست؛ چراکه می‌تواند توصیف‌ناپذیر بودن، فراتر از درک بودن، لاحدّیت و برتری و علوّ مقام گوینده را برساند و نوعی همراهی اولیه با مخاطبی باشد که او را نزد خود حاضر نمی‌بیند (برای مشاهدهٔ وجوه ادبی سوم‌شخص ذکر شدن خداوند، ن.ک: طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ج۱، ص۳۹۱؛ ج۲، ص۳۱۱؛ ج۷، ص۶۲؛ مکارم شیرازی، ۱۳۷۴، ج۲۷، ص۴۳۲).

موارد اندکی که متکلم سیاقی غیر از خداست، در این فرض چگونه تبیین می‌شوند؟ این موارد شبیه مواردی در

نظر گرفته می‌شوند که متکلم مقولی غیر از خداست؛ ولی واژهٔ «قال» در آن حذف شده است و مقول قول بودن، از سیاق فهمیده می‌شود. در این موارد، نکتهٔ ادبی این حذف چیست؟ این حذف باعث می‌شود که توصیف مطرح‌شده بسیار تصویرپردازانه‌تر باشد و مخاطب را غرق در صحنه کند (طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ج۱، ص۲۰؛ سید قطب، ۱۴۱۲ق، ج۳، ص۱۲۰۷؛ ج۶، ص۳۲۷۵؛ محمدقاسمی، ۱۳۹۰، ص۱۰۲)؛ مثلاً در خلال توصیف جهنم، چنانچه ندایی که آن روز به جهنمیان گفته می‌شود، مستقیماً بیان شود، خوانندهٔ قرآن خود را در وسط بحبوحهٔ جهنم احساس می‌کند؛ گویی که این ندا را مستقیماً می‌شنود. همین نکته در موارد اندکی هم که متکلم سیاقی غیر از خداست، جاری می‌شود. البته این موارد در سیاق جزئی خود، نشانه‌ای بر اینکه متکلم خداست، ندارند؛ اما اولاً بر اساس سیطرهٔ متکلم بودن خداوند در کل قرآن و ثانیاً پیش‌فرض ارائه‌شده از سوی آورندهٔ آن، یعنی پیامبر ﷺ که این کتاب را به‌عنوان کلام خدا بر ما عرضه کرده است، خدا در ذهن خواننده به‌عنوان متکلم کل قرآن نقش بسته است و لذا وقتی مثلاً با آیات سورهٔ حمد مواجه می‌شود، این حس را دارد که خدا از زبان بندگان حرف می‌زند. چنان‌که ذکر مستقیم ندای روز قیامت باعث می‌شد ما خود را در آن حال و هوا قرار دهیم، ذکر دعای بندگان هم باعث می‌شود که ما هنگام خواندن این آیات، خود را در حال دعا و نیایش و تضرع قرار دهیم.

به‌طور کلی، این فرضیه یک نگاه ادبی به گوناگونی خطابات قرآنی دارد. یک راه آزمون این فرضیه این است که ببینیم آیا تنوع خطابات قرآن محدود به حدود ادبی می‌شود یا نه؟ مثلاً اینکه متکلم خود را با اسم ظاهر یا به‌صورت غایب ذکر کند، از نظر ادبی طبیعی و ملموس است (مثلاً پدر به پسرش می‌گوید: «به من اعتماد کن. پدر تو به‌جز تو به کس دیگری فکر نمی‌کند. هیچ کس برای آدم جای پدرش را نمی‌گیرد»)؛ اما مرسوم و ملموس نیست که متکلم خود را به‌صورت مخاطبِ فرد دیگری (نه مخاطب خودش) ذکر کند (مثلاً اگر پدر به پسرش بگوید: «به من اعتماد کن. تو پدر منی و جز به من فکر نمی‌کنی»، این جمله نامتعارف است و همهٔ ما می‌گوییم که در این جمله چیزی حذف شده یا در تقدیر است و احتمالاً منظور این بوده که: «با خودت بگو تو پدر منی...»). پس اگر تنوع خطابات قرآنی منشأ ادبی داشته باشد، باید این محدودیت در آن رعایت شده باشد. وقتی به داده‌های قرآنی مراجعه می‌کنیم، می‌بینیم همین‌طور است؛ یعنی خداوند، گرچه در بسیاری از آیات به‌صورت غایب آمده، تقریباً هیچ‌گاه در قرآن مخاطب نیست. این سازگاری جالبی با فرضیهٔ اول دارد.

لازمهٔ دیگر این توجیه ادبی این است که سوم‌شخص بودن خداوند در برخی آیات، به‌معنای این نیست که متکلمِ متشخص دیگری (مثلاً خود پیامبر ﷺ) در حال سخن گفتن است. پس نباید تشخص هیچ گوینده‌ای، از جمله خود پیامبر ﷺ، در آیاتی که خدا سوم‌شخص است، تبلور پیدا کرده باشد. وقتی به این آیات مراجعه می‌کنیم، می‌بینیم که این شرط را کاملاً استیفا می‌کنند و مشخصات هیچ گویندهٔ انسانی یا غیرانسانی مشخصی را در

خود نشان نمی‌دهند؛ بلکه مثلاً با مخاطب و غایب قرار دادن هر گزینه‌ای، متکلم بودن آن گزینه را نفی می‌کنند. برای مثال، در همان آیاتی که خدا با اسم ظاهر یا ضمیر غایب ذکر شده است، پیامبر ﷺ و دیگر انسان‌ها نیز مخاطب قرار گرفته‌اند، که متکلم سیاقی بودن پیامبر ﷺ و دیگر انسان‌ها را نفی می‌کند: «هُوَ الَّذِی أَنْزَلَ عَلَیْکَ الْکِتابَ» (آل‌عمران: ۷) و «هُوَ الَّذِی خَلَقَ لَکُمْ ما فِی الْأَرْضِ جَمِیعاً» (بقره: ۲۹).

در مورد توجیه ادبی دوم (سخن گفتن از زبان دیگران برای عمیق‌تر شدن ارتباط خواننده با متن، بدون اینکه سیاق جزئی نمایانگر آن باشد) نیز می‌توان یک آزمون در نظر گرفت. این ترفند ادبی، به‌رغم زیبا بودن، نباید آن‌قدر زیاد باشد که هیمنهٔ متکلم بودن گوینده در کل متن را به‌هم بزند. در قرآن نیز می‌بینیم که این حد ادبی رعایت شده است و مواردی که متکلم سیاقی خدا نیست، بسیار اندک است؛ به‌گونه‌ای‌که سیطرهٔ متکلم بودن خداوند در کل قرآن بر آن حاکم است و آنها را در خود هضم می‌کند. پس به‌طور کلی، این فرضیه سه آزمون یادشده را با پیروزی سپری می‌کند.

## ۵. توجیه فرضیهٔ دوم برای موارد ناسازگار و آزمون توان تبیینی آن

فرضیهٔ دوم به‌جای پیش کشیدن آرایه‌های ادبی و ظرافت‌های بلاغی، فرض می‌گیرد که متکلم در حالتی ناهشیار گاهی جای این و آن می‌رود و از طرف آنها هم سخن می‌گوید؛ سپس هر چیزی را که جای خودش و این و آن دیده و شنیده و گفته است، حکایت می‌کند. این فرضیه می‌گوید: در این تجربه، حضرت محمدﷺ گاه از زبان خودش سخن می‌گوید و گاه جای شیطان، جبرئیل، پیامبران و خدا می‌نشیند و از زبان آنها سخن می‌گوید. بدین ترتیب، فرضیهٔ متکلم حقیقی بودن پیامبرﷺ می‌کوشد وضعیت‌های ناسازگار، یعنی مواردی را که متکلم سیاقی خداست یا پیامبرﷺ مخاطب یا غایب است، توجیه کند.

مانند فرضیهٔ قبلی، این فرضیه را نیز می‌توان به آزمون گذاشت. اگر چنین است که حضرت محمدﷺ در این رؤیا، هم جای خودش و هم جای دیگران می‌رود و از زبان آنها سخن می‌گوید، دیگر تنوع خطابات قرآنی یک منشأ ادبی ندارد؛ بلکه حالتی است که واقعاً در ضمیر پیامبرﷺ رخ داده است. بنابراین در این فرضیه، برخلاف فرضیهٔ اول، تنوع خطابی قرآن نباید محدود به حدود ادبی باشد. اگر صاحب فرضیه نخواهد سراغ علاج‌های پراکنده و توجیهات مکمل برود، انتظار ما این است که تنوع خطابات قرآنی محدودیتی نداشته باشد؛ اما متأسفانه این فرضیه از این آزمون سربلند بیرون نمی‌آید و نمی‌تواند داده‌های قرآنی زیر را تبیین کند:

فرض کنید بپذیریم که انسان در رؤیا می‌تواند جای دیگران بنشیند؛ اما طبیعی‌ترین حالت این است که جای خودش باشد و از زبان خودش سخن بگوید. پس توقع می‌رود که دست‌کم بخشی از آیات قرآن از زبان خود پیامبرﷺ باشد. اگر چنین باشد، انتظار می‌رود که در آن بخش از آیات، نشانه‌هایی از تشخص پیامبرﷺ تبلور یافته باشد؛ مثلاً

دست‌کم یک بار در قران آیه‌ای ببینیم که می‌گوید: «من رسول خدا هستم»، «من امتم را دوست دارم»، «وقتی وحی به من نازل شد، ترسیدم»، «من یقین کردم که کیفر کافران دوزخ است»، «چرا مردم مرا تکذیب می‌کنند؟»، «آیا آنها با من پدرکشتگی دارند؟»، «ای مردم! من چه بدی با شما کرده‌ام؟» و...؛ اما واقعیت این است که هیچ‌گاه در قرآن آیه‌ای را نمی‌یابید که متکلم آن مشخصاً پیامبرﷺ باشد؛ یعنی تشخصات او به‌عنوان متکلم را متبلور سازد

اگر فرض بر این است که پیامبرﷺ در رؤیایش جای این و آن می‌نشیند، طبیعتاً وقتی جای افراد مختلف می‌نشیند و از زبان آنها سخن می‌گوید، انتظار می‌رود که تشخصات آن دیگران هم در این گفتار ظهور و بروز کند؛ مثلاً اگر جای حضرت ابراهیم ؑ نشسته است، از زبان او (به‌عنوان متکلم سیاقی، نه متکلم مقولی) بگوید: «اگر مرا به آتش بیندازید، خدا مرا نجات خواهد داد» یا وقتی جای حضرت موسی ؑ نشسته است، از زبان او بگوید: «ای مردم! من این همه شما را به خدای یکتا دعوت کردم؛ اما شما بازهم رفتید و گوساله‌پرست شدید». سؤال این است که چرا پیامبرﷺ در این رؤیا، گاهی که جای دیگرانی غیر از خدا می‌نشیند، از جانب آنها سخن نمی‌گوید (بدون اینکه از واژۀ «قال» و مانند آن استفاده کند)؛ به‌طوری‌که معلوم باشد مشخصاً متکلم سیاقی (نه مقولی) است؛ مثلاً حضرت ابراهیم ؑ یا حضرت موسی ؑ یا هر کس دیگری؟ این فرضیه این واقعیت را که تقریباً در هیچ آیه‌ای کسی غیر از خدا مشخصاً در جدول ما در ستون متکلم نوشته نشده است، توجیه نمی‌کند

خدا پررنگ‌ترین مفهومی است که در قرآن جلوه دارد. حال اگر طبق این فرضیه، پیامبر ﷺ جای افراد مختلف می‌نشیند و از زبان آنها سخن می‌گوید، طبیعی است که انتظار داشته باشیم این افراد خداوند را خطاب قرار دهند و با او سخن بگویند؛ اما واقعیت این است که تقریباً در هیچ آیه‌ای از قرآن، خداوند مخاطب سیاقی نیست. در قرآن هیچ موضوعی به‌اندازۀ خداوند مطرح و حاضر نیست و همچنین قرآن پر است از جملاتی که مقول قول‌اند و خطابشان به خداست (مثلاً «الَّذینَ یَقُولُونَ رَبَّنا...»). سؤال این است که چرا خداوند که در قرآن به‌وفور مخاطب مقولی افراد مختلف قرار می‌گیرد، تقریباً هیچ‌گاه مخاطب سیاقی هیچ کسی واقع نشده است؟

این فرضیه هیچ دادۀ تأییدکننده‌ای در آرایش خطابات قرآنی ندارد. پیامبرﷺ، نه در ستون متکلمین خود را بروز داده و نه از ستون مخاطبین و غایبین پرهیز کرده است. آیا می‌شود متکلم اثری بر جای بگذارد که هیچ دادۀ تأییدکننده‌ای از متکلم بودن او به‌دست ندهد؟ در این صورت، اگر کسی به‌جای متکلم دانستن پیامبرﷺ بگوید که متکلم آن فرد ثالثی است، هیچ رجحانی برای فرضیۀ متکلم بودن پیامبرﷺ بر آن ـ از نظر درون‌متنی ـ وجود ندارد. دیگر بدتر از اینکه آن فرد ثالث، نه هیچ‌گاه به‌عنوان متکلم ظهور کرده باشد و نه از مخاطب و غایب بودن پرهیز کرده باشد، که چیزی نیست!

ممکن است کسی در دفاع از این فرضیه بگوید: پیامبر ﷺ در این رؤیا، نه جای خودش می‌نشیند و نه جای

دیگران؛ بلکه کلاً می‌رود و جای خدا می‌نشیند و همه چیز را از زبان او می‌گوید! البته این، خلاف مدعای سروش است؛ اما در این صورت، این فرضیه مزیت تبیینی‌اش را به‌طور کلی از دست می‌دهد. این فرضیه نقطهٔ قوت خود را در این می‌دید که به‌جای التفات‌های زبانی و ادبی، تنوع خطابات قرآنی را از سنخ تغییرات حقیقی در ضمیر پیامبر ﷺ دانسته است؛ اما با این اصلاحیهٔ جدید، همه چیز به نقطهٔ آغاز بازمی‌گردد؛ یعنی برای مواردی که خداوند غایب است، باز باید مثل فرضیهٔ اول متوسل به آرایه‌های ادبی و التفات‌های زبانی بشویم. بر این اساس باید بپذیریم که فرضیهٔ اول ساده‌تر است و به‌دلیل تیغ اُکام، مقدم می‌شود؛ چون اینکه لقمه را دور سرمان بچرخانیم و بگوییم که پیامبر ﷺ جای خدا نشسته است و از جانب او همه چیز را می‌گوید، هیچ چیز جدیدی را تبیین نمی‌کند. به‌عبارت‌دیگر، تنها وضعیت ناسازگار برای فرضیهٔ اول، مواردی بود که خداوند غایب است و در واقع فرضیهٔ دوم آمده بود که این مسئله را حل کند؛ اما عملاً فرضیهٔ دوم هیچ راه‌حلی برای این موارد ارائه نمی‌دهد؛ چون اگر بگوید که در این موارد کس دیگری غیر از خدا متکلم است (یعنی پیامبر ﷺ یا جای خودش است یا جای فرد دیگری غیر از خدا)، سؤال می‌شود: چرا ردپایی از متکلم بودن فرد مشخص دیگری غیر از خدا در این آیات یافت نمی‌شود؟ و چرا مخاطب بودن خدا در این آیات جلوه نمی‌کند؟ و اگر بگوید که در همهٔ قرآن، خدا متکلم سیاقی است، بازهم برای مواردی که خداوند به‌صورت سوم‌شخص آمده است، باید همان توجیهات فرضیهٔ اول را بیاورد و در واقع، عملاً آنچه سروش به‌عنوان شاهدی به‌سود فرضیه‌اش آورده بود، به شاهدی برضد آن مبدل خواهد شد.

### ۱ـ۵. پاسخ به اشکالات سروش

با توجه به توضیحات فوق مشخص است که در نگاه درون‌متنی، متکلمِ قرآن خداوند است. دکتر سروش در مواجهه با برخی ناقدان که «قل»ها و «إنا أنزلنا»های قرآنی را نقضی بر فرضیهٔ ایشان تلقی کرده‌اند، پاسخ‌هایی داده است؛ اما این پاسخ‌ها با توجه به توضیحات یادشده قانع‌کننده نیستند. وی می‌گوید: در تمام «قل»ها و «إنا أنزلنا»ها، پیامبر ﷺ جای خدا نشسته است. مواردی که پیامبر ﷺ در قرآن مخاطب قرار گرفته، مثل «سعدیا» و «حافظا»یی است که در اشعار حافظ و سعدی دیده می‌شود و از نوع خطاب به خویشتن است. وی می‌گوید: ناقدان پیش‌فرض گرفته‌اند که گوینده و شنونده دو کس هستند؛ اما مثلاً در دیوان شمس، شاعر و معشوق چنان درهم می‌تنند که پیدا نیست سخن از زبان کیست.

در پاسخ به این سخنان باید گفت:

چنان‌که ملاحظه می‌شود، هیچ یک از این پاسخ‌ها مشکلاتی را که فرضیهٔ رؤیاانگاری با آن دست‌وپنجه نرم می‌کند، حل نمی‌کنند. سؤال این است که: چرا پیامبر ﷺ در این کتاب همواره جای خدا نشسته است؟ چرا

هیچ‌گاه جای خودش یا حتی دیگری ـ غیر از خدا ـ ننشسته و متکلم بودن خود یا دیگری را ابراز و اظهار نکرده است؟ اگر حافظ و سعدی گاه خود را خطاب می‌کنند، در بسیاری از موارد هم از زبان خود سخن می‌گویند؛ مثلاً حافظ در وصف عشق و نظربازی خودش می‌گوید:

عاشق و رند و نظربازم و می‌گویم فاش
تا بدانی که به چندین هنر آراسته‌ام

یا می‌گوید:

من همان دم که وضو ساختم از چشمهٔ عشق  چار تکبیر زدم یک‌سره بر هرچه که هست

سعدی هم در وصف عشق و وفاداری‌اش می‌گوید:

هرگز این گمان نبد با تو که دوستی کنم  باورم این نمی‌شود با تو نشسته کاین منم
گر بزنی به خنجرم، کز پی او دگر مرو  نعرهٔ شوق می‌زنم تا رمقی است در تنم

دیوان شمس هم پر است از این‌گونه جملات:

امشب غنیمت دارمت باشم غلام و چاکرت  فردا ملک بی‌هُش شود، هم عرش بشکافد قبـ
مرا حلوا هوس کردست حلو  میفکن وعدهٔ حلوا به فرد

همو در وصف معشوق می‌گوید:

از مقال گوهرین بحر بی‌پایان تو  لعل گشته سنگ‌ها و ملک گشته حال‌هـ

بنابراین در همین دیوان شمس که به‌گفتهٔ سروش عاشق و معشوق درهم تنیده‌اند، در موارد بسیاری مولوی از خود با لفظ متکلم و از شمس با لفظ مخاطب یا غایب استفاده می‌کند؛ اما چرا در قرآن تقریباً هیچ‌گاه خدا مخاطب نیست و باز تقریباً هیچ‌گاه پیامبر متکلم نیست؟

جالب است که دکتر سروش در پاسخ به ناقدینش می‌گوید: «کافی است به خطاب‌هایی گوش بسپارند که اهل هنر با خود می‌کنند یا به تفننی که در مخاطبه می‌ورزند: گفتم غم تو دارم، گفتا غمت سر آید» (سروش، ۱۳۹۲ج)؛ درحالی‌که «گفتم» و «گفتا»ی شاعران دقیقاً شاهدی برخلاف فرضیهٔ ایشان است؛ زیرا شاعر برای خودش از واژهٔ «گفتم» استفاده کرده و برای معشوق از واژهٔ «گفتا»؛ یعنی شاعر دقیقاً از زبان خودش حرف زده است، نه معشوق؛ وگرنه، چنانچه می‌خواست از زبان معشوق حرف بزند، می‌گفت: «گفتا غم تو دارم؛ گفتم غمت سر آید»! چنان‌که پیش‌تر گفتیم، یکی از اشتباهات سروش این است که میان متکلم سیاقی و متکلم مقولی تفکیک نکرده؛ و در عبارت یادشده نیز همین اشتباه تکرار شده است.

یکی دیگر از حجت‌هایی که سروش به‌سود خود مطرح می‌کند، این است که نظریهٔ رؤیای رسولانه،

سوم‌شخص بودن پیامبر ﷺ را به‌خوبی توضیح می‌دهد؛ درحالی‌که دیدگاه سنتی برای توجیه آن به تکلف و تأویل نیاز دارد؛ اما این سخن نیز ناشی از تصور نادرست ایشان از دیدگاه رایج است. آنچه در نظریهٔ خطاب‌گونگی قرآن ادعا می‌شود، این است که وحی قرآنی پیامی است از سوی خدای متعال که دریافت‌کنندهٔ مستقیم این پیام، شخص پیامبر ﷺ است و پیامبر ﷺ مأمور است که این پیام را به سایر انسان‌ها منتقل کند. حال در این پیام الهی، روی سخن می‌تواند با خود پیامبر ﷺ باشد یا با همهٔ مؤمنین یا حتی صرفاً با کفار و ملحدین باشد. در قرآن از «یا أیها الرسول» و «یا أیها النبی» و «یا أیها الذین آمنوا» و «یا اولی الالباب» داریم تا «یا أیها الناس» و «یا بنی‌آدم» و «یا معشر الجن و الانس» و «یا نساء النبی» و «یا بنی‌اسرائیل» و «یا اهل الکتاب». این نداها روی سخن را نشان می‌دهند؛ اما دریافت‌کنندهٔ پیام الهی در همهٔ این نداها پیامبر ﷺ است. حال با این تصور صحیح از خطاب‌گونگی قرآن، آشکار است که آیات یادشده هیچ منافاتی با این نظریه ندارند.

به‌عبارت‌دیگر، خطاب‌گونگی قرآن سه مدعا را دربردارد:

۱. قرآن از جنس سخن و کلام و پیام است؛

۲. متکلم و سخنگو در قرآن، خدای متعال است؛

۳. دریافت‌کنندهٔ مستقیم این سخن و پیام، شخص پیامبر ﷺ است.

هیچ کدام از این سه مدعا منافاتی با این گزاره ندارد که: «در برخی از آیات قرآن، روی سخن با شخص پیامبر ﷺ نیست». کسی که روی سخن با اوست و مخاطب کلام است، لزوماً همان مشافَه و دریافت‌کنندهٔ کلام نیست. برای مثال، پیغام‌رسانی که نامه‌ای را دریافت می‌کند و به مقصد می‌رساند، دریافت‌کنندهٔ مستقیم آن کلام هست؛ اما مخاطب آن نیست. بنابراین باید گفت: منافات داشتن آیات یادشده با نظریهٔ خطاب‌گونگی قرآن، از خلط بین مخاطب و مشافَه (دریافت‌کنندهٔ کلام) ناشی شده است.

## نتیجه‌گیری

خطابات قرآنی و نحوهٔ آرایش متکلم، مخاطب و غایب در قرآن، یکی از داده‌های قرآنی است که در انتخاب دیدگاه صحیح دربارهٔ متکلم حقیقی قرآن تأثیرگذار و تعیین‌کننده است. گرچه نمی‌توان این داده‌ها را مستقیماً مبنای نتیجه‌گیری قرار داد، اما با اتخاذ روش‌شناسی مناسب می‌توان از این داده‌ها در تعیین فرضیهٔ برتر سود جست.

پس از تقسیم متکلم به سه نوع حقیقی، سیاقی و مقولی مشخص شد که در مقام چنین پژوهشی، محوریت تحلیل باید بر روی متکلم سیاقی و مخاطب و غایب سیاقی در قرآن باشد تا از طریق این تحلیل، به متکلم حقیقی رهنمون شویم. داده‌های اولیه به ما می‌گویند که تقریباً در همهٔ قرآن کسی که به‌عنوان متکلم سیاقی جلوه می‌کند، خداوند است. خداوند تقریباً هرگز در قرآن مخاطب سیاقی نیست؛ گرچه غایب سیاقی قرار می‌گیرد.

پیامبرﷺ و دیگر سوژه‌ها به‌وفور مخاطب و غایب سیاقی قرار می‌گیرند؛ بدون اینکه به‌عنوان متکلم سیاقی ظهور و بروز کنند (به‌جز موارد اندکی که کمتر از دودهم درصد آیات است).

تنها دادهٔ ناسازگار (در سطح ماقبل تحلیل) با دیدگاه متکلم بودن خداوند، غایب بودن خداوند در بسیاری از آیات است؛ به‌ضمیمهٔ آیات بسیار اندکی که در آنها متکلم سیاقی غیر خداوند است. این دیدگاه برای رفع این ناسازگاری، این موارد را از سنخ به‌کارگیری فنون ادبی در متن برای اغراض لطیف بلاغی می‌شمارد. اگر چنین باشد، تنوع خطابات قرآنی باید محدود به حدود ادبی باشد. بر این اساس، سه آزمون برای این فرضیه می‌توان در نظر گرفت:

نخست اینکه غایب سیاقی بودن متکلم حقیقی، حُسن ادبی دارد؛ اما مخاطب سیاقی بودن متکلم حقیقی، حُسن ادبی ندارد. وقتی به قرآن مراجعه می‌کنیم، می‌بینیم که این حد رعایت شده است؛ زیرا همان‌طورکه گفتیم، تقریباً هرگز خداوند در قرآن مخاطب سیاقی نیست.

دوم اینکه لازمهٔ این فرضیه این است: مواردی که خداوند غایب سیاقی است، به‌خاطر این نیست که متکلم دیگری (مثلاً خود پیامبر ﷺ) در حال سخن باشد؛ پس نباید متکلم سیاقی بودنِ کس دیگری غیر از خدا، در این آیات تبلور پیدا کرده باشد. چنان‌که گفتیم، این انتظار نیز کاملاً در این آیات برآورده می‌شود؛ بلکه در همین آیات با مخاطب یا غایب سیاقی قرار گرفتنِ پیامبر ﷺ و دیگر سوژه‌ها، متکلم بودن آنها نفی می‌شود.

سوم اینکه حُسن ادبی متکلم سیاقی قرار گرفتنِ کسی غیر از متکلم حقیقی، مشروط به اندک بودن موارد آن است و چنان‌که گفتیم، این اندک بودن در قرآن کاملاً رعایت شده است.

دیدگاه مقابل، یعنی رؤیاانگاری وحی، تنوع خطابات قرآنی را محصول تغییرات حقیقی در ضمیر حضرت محمد ﷺ در خلال این تجربهٔ رؤیایی می‌شمارد که باعث می‌شود آن حضرت گاه جای خود، گاه جای دیگر انسان‌ها و موجودات و گاه جای خدا بنشیند و از زبان آنها سخن بگوید. اگر چنین باشد، تنوع خطابات قرآنی دیگر نباید محدود به حدود ادبی پیش‌گفته باشد. در این صورت، سؤالات بی‌پاسخی رخ می‌نماید: چرا تقریباً هیچ‌گاه متکلم سیاقی بودن حضرت محمد ﷺ در قرآن متبلور نشده است؟ چرا تقریباً هیچ‌گاه متکلم سیاقی بودن پیامبران و موجودات دیگر که طبق این فرضیه، حضرت گاه جای آنها نشسته و سخن گفته است، در قرآن متبلور نشده است؟ چرا تقریباً هیچ‌گاه خداوند در آیات قرآن مخاطب سیاقی قرار نگرفته است؟ در صفحات پیشین نشان داده شد که این فرضیه پاسخ درخوری برای این سؤالات ندارد و لذا در مقام استنتاج بهترین تبیین، دیدگاه اول رجحان دارد.

## منابع


آلوسی، سیدمحمود (۱۴۱۵ق). *روح المعانی فی تفسیر القرآن العظیم*. بیروت: دار الکتب العلمیه.

اندلسی، ابن‌عطیه (۱۴۲۲ق). *المحرر الوجیز فی تفسیر الکتاب العزیز*. بیروت: دار الکتب العلمیه.

اندلسی، ابوحیان (۱۴۲۰ق). *البحر المحیط فی التفسیر*. بیروت: دار الفکر.

دهقانی، فرهاد و دستجانی فراهانی، رضوانه (۱۴۰۳). بررسی سندی و دلالی روایت «رؤیا الانبیاء وحی» در نظریهٔ «محمد، راوی رؤیای رسولانه». *حدیث‌پژوهی*، ۱۶(۳۱)، ۳۶۷ـ۳۹۸.

زاده‌بامری، مرتضی و مظفری، حسین (۱۴۰۱). نقد استناد نظریهٔ «رؤیاانگاری وحی» به متافیزیک وصال. *انوار معرفت (حکمت عرفانی)*، ۲(۲۳)، ۷۳ـ۹۰.

زاده‌بامری، مرتضی و مظفری، حسین (۱۴۰۲). نقد استناد نظریهٔ «رؤیاانگاری وحی» به آرای اهل معرفت. *معرفت کلامی*، ۲(۳۱)، ۱۲۵ـ۱۴۰.

زمخشری، محمود (۱۴۰۷ق). *الکشاف عن حقائق غوامض التنزیل*. بیروت: دار الکتاب العربی.

ساجدی، ابوالفضل و ساجدی، حامد (۱۳۹۴). رؤیاانگاری وحی؛ نقدی بر آراء دکتر سروش. *معرفت کلامی*، ۶(۲)، ۳۳ـ۵۸.

ساجدی، ابوالفضل و ساجدی، حامد (۱۳۹۶). *رؤیاانگاری وحی*. قم: پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.

سروش، عبدالکریم (۱۳۹۲الف). محمد ﷺ راوی رؤیاهای رسولانه (۱). *سایت عبدالکریم سروش*. به‌نشانی: محمّدص-راوی-رویاهای-رسولانه/drsoroush.com/fa

سروش، عبدالکریم (۱۳۹۲ب). محمدﷺ راوی رؤیاهای رسولانه (۲): خواب احمد، خواب جمله انبیاست. *سایت عبدالکریم سروش*. به‌نشانی: /محمّدص-راوی-رویاهای-رسولانه-۲-خواب-احمدfa/drsoroush.com/

سروش، عبدالکریم (۱۳۹۲ج). محمدﷺ راوی رؤیاهای رسولانه (۴): انتفاء شریعت و امتناع رسالت. *سایت عبدالکریم سروش*. به‌نشانی: انتفاء-شریعت-و-امتناع-رسالتdrsoroush.com/fa/

سروش، عبدالکریم (۱۳۹۵). محمدﷺ راوی رؤیاهای رسولانه (۶). *سایت عبدالکریم سروش*. به‌نشانی: http://drsoroush.com/fa/wp-content/uploads/roya.pdf

سروش، عبدالکریم (۱۳۹۶). رویاروی رؤیا (۲). *سایت زیتون*. به‌نشانی: https://www.zeitoons.com/31105

سروش، عبدالکریم (۱۳۹۷). زبان رؤیا زبان حال. *سایت زیتون*. به‌نشانی: https://www.zeitoons.com/52583

سید قطب، محمد (۱۴۱۲ق). *فی ظلال القرآن*. بیروت ـ قاهره: دار الشروق.

صادقی، هادی؛ حبیبی سی‌سرا، مرتضی و علیمردی، محمدمهدی (۱۳۹۶). وحی و رؤیا: بررسی و نقد تئوری «رؤیای رسولانه». *آیین حکمت*، ۹(۳۱)، ۲۹ـ۵۲.

طباطبائی، سیدمحمدحسین (۱۴۱۷ق). *المیزان فی تفسیر القرآن*. قم: دفتر انتشارات اسلامی جامعهٔ مدرسین حوزهٔ علمیهٔ قم.

عشریه، رحمان و اسماعیلی، محمدعلی (۱۴۰۰). ارزیابی مؤلفه‌ها و مستندات قرآنی نظریهٔ رؤیاانگاری وحی دکتر سروش با تأکید بر دیدگاه علامه طباطبائی. *پژوهشنامهٔ معارف قرآنی (آفاق دین)*، ۱۲(۴۷)، ۷ـ۳۶.

کریمی، مصطفی (۱۳۹۳). المیزان و تحلیل وحی. *معرفت کلامی*، ۵(۱)، ۷ـ۳۴.

محمدقاسمی، حمید (۱۳۹۰). *جلوه‌هایی از هنر تصویرآفرینی در قرآن*. تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی.

مکارم شیرازی، ناصر (۱۳۷۴). *تفسیر نمونه*. تهران: دار الکتب الاسلامیه.

نجاتی، محمد و تقوی، سیدعباس (۱۳۹۷). بررسی و نقد مدعای اذعان صدرالمتألهین به نظریهٔ «رؤیاانگاری وحی». *معرفت کلامی*، ۲(۲۱)، ۷۹ـ۹۲.

**Ma'rifat-e Kalāmī (Theological Knowledge)** **2024-25, Vol. 15, No. 2, 121-139**
**https://creativecommos.org/licenses/by-nc/4.0**
**10.22034/kalami.2025.5002224**
**20.1001.1.20088876.1403.15.2.6.0**

# A Critical Analysis of the Theological Foundations of the Theory Denying the Miraculous Nature of the Original Torah and Gospel

**Gholamali Jazini** / PhD in Qur'anic Sciences and Hadith, University of Tehran (Farabi Campus), Qom, Iran a.jazini@ut.ac.ir
**Received:** 2025/06/22 **- Accepted:** 2025/08/25

## Abstract

The issue of the miraculous nature of the heavenly scriptures prior to the Qur'an—especially the original Torah and Gospel—has received little attention in Islamic theology. The theory denying the miraculous character of these books has emerged on the basis of specific theological assumptions and has influenced interpretations of the status of divine revelation. The importance of examining and criticizing these foundations lies in the fact that any position regarding the miraculous or non-miraculous nature of earlier scriptures depends on the validity of these assumptions. Using an analytical–critical approach, this study first identifies and reconstructs these foundations, including the absence of supernatural disruption of ordinary causality, the lack of formal challenge (taḥaddī), the existence of counter-examples, and the denial of universality. It then critically evaluates them from both rational and revelatory perspectives. The findings show that these foundations lack sufficient demonstrative power and are inconsistent with rational analysis and Qur'anic evidence. Accordingly, the theory denying the miraculous nature of the original Torah and Gospel lacks theoretical coherence and requires fundamental reconsideration.

**Keywords**: theological theories of miracle, miracle of heavenly scriptures, original Torah and Gospel, foundations of the theory of the Qur'an's miraculous nature

معرفت کلامی ـــــــــــــــ سال پانزدهم، شماره دوم، پیاپی ۳۳، پاییز و زمستان ۱۴۰۳، ص ۱۲۱ـ ۱۳۹

https://creativecommos.org/licenses/by-nc/4.0

doi 10.22034/kalami.2025.5002224

dor 20.1001.1.20088876.1403.15.2.6.0

**نوع مقاله:** پژوهشی

# تحلیل انتقادی مبانی کلامی نظریهٔ نفی اعجاز تورات و انجیل نخستین

**غلامعلی جزینی** / دکتری علوم قرآن و حدیث دانشکدگان فارابی دانشگاه تهران، قم، ایران a.jazini@ut.ac.ir

**دریافت:** ۱۴۰۴/۰۴/۰۱ – **پذیرش:** ۱۴۰۴/۰۶/۰۳

## چکیده

مسئلهٔ اعجاز کتب آسمانی پیش از قرآن، به‌ویژه تورات و انجیل نخستین، از مباحث مغفول در کلام اسلامی به‌شمار می‌رود. نظریهٔ نفی اعجاز این کتب با اتکا به مبانی خاصی در اندیشهٔ متکلمان اسلامی شکل گرفته و در تبیین جایگاه کلام وحیانی اثرگذار بوده است. اهمیت واکاوی و نقد مبانی این نظریه در آن است که هرگونه موضع‌گیری در قبال اعجاز یا عدم اعجاز کتب آسمانی متوقف بر صحت این مبانی است. پژوهش حاضر با رویکرد تحلیلی ـ انتقادی، نخست مبانی نظریهٔ یادشده، شامل عدم خرق عادت، فقدان تحدی، وجود معارضه و نفی جهان‌شمولی را شناسایی و بازیابی کرده و سپس از منظر عقلانی و وحیانی به بررسی انتقادی آنها پرداخته است. یافته‌های تحقیق نشان می‌دهد که مبانی یادشده فاقد قدرت اثباتی کافی‌اند و با تحلیل‌های عقلی و شواهد قرآنی ناسازگارند. بر این اساس، نظریهٔ نفی اعجاز تورات و انجیل نخستین، به‌لحاظ مبانی نظری از انسجام لازم برخوردار نیست و نیازمند بازنگری بنیادین است.

**کلیدواژه‌ها:** نظریه‌های کلامی اعجاز، اعجاز کتب آسمانی، تورات و انجیل نخستین، مبانی نظریهٔ اعجازمحوری قرآن.

## مقدمه

اعجاز همواره به‌عنوان نشانه‌ای برای صدق پیامبران مطرح بوده است. در میان متون وحیانی، قرآن کریم جایگاهی ویژه دارد؛ چنان‌که مسلمانان از دیرباز آن را معجزه‌ای جاودان، بی‌بدیل و یگانه دانسته‌اند. این تلقی به‌تدریج به تکوین گفتمانی در الهیات اسلامی انجامید که بر انحصار اعجاز در قرآن تأکید می‌کرد و اعجاز کتب پیشین (تورات و انجیل نخستین) را به‌چالش می‌کشید (باقلانی، ۱۴۲۱ق، ص۲۷). نظریه‌ای که از آن می‌توان به «نظریهٔ نفی اعجاز کتب آسمانی پیشاقرآنی» یاد کرد.

بااین‌حال بررسی تحولات اندیشهٔ اسلامی نشان می‌دهد که این دیدگاه از آغاز مورد وفاق نبوده است. در دوره‌های نخستین، شواهدی در آثار مسلمانان وجود دارد که بر پذیرش ضمنی یا حتی صریح اعجاز تورات و انجیل دلالت دارند (از جمله، ر.ک: جاحظ، ۱۳۹۴ق، ج۱، ص۱۷۲). تنها در بستر تحولات کلامی و در پی شکل‌گیری دو پارادایم اصلی، یعنی «تحریف‌باوری» و «اعجازمحوری قرآن»، نظریهٔ نفی اعجاز کتب پیشین به گفتمان غالب بدل شد (ر.ک: راد و جزینی، ۱۴۰۳، ص۳۲ـ۳۵). این تغییر نگرش، نه‌تنها متأثر از جدال‌های دینی با پیروان سایر ادیان بود، بلکه برخاسته از تحولات درونی سنت اسلامی، نظیر گسترش علم کلام، تطور نظریهٔ اعجاز و تغییر رویکردهای تفسیری نیز بود.

با وجود اهمیت بنیادین این نظریه در ساختار تفکر دینی مسلمانان، تحلیل انتقادی مبانی آن کمتر مورد توجه قرار گرفته است؛ به‌ویژه آنکه هر دیدگاهی بر مصادر و مبانی ویژه‌ای استوار است که بدون شناخت آنها، فهم جامع و تحلیل دقیق آن دیدگاه عقیم خواهد ماند. ازهمین‌رو بازخوانی و نقد مبانی کلامی نظریهٔ نفی اعجاز کتب آسمانی پیشاقرآنی ضروری است. پژوهش حاضر در همین راستا بر آن است که مهم‌ترین مبانی کلامی مؤثر در شکل‌گیری این نظریه را شناسایی کند و مورد تحلیل انتقادی قرار دهد.

تا آنجا که تتبع نشان می‌دهد، این موضوع در پژوهش‌های پیشین بررسی نشده است. تنها پژوهشی که به‌طور جزئی به یکی از جلوه‌های این نظریه پرداخته، مقاله‌ای از نگارنده با عنوان «تأثیر پارادایم نفی اعجاز تورات وحیانی بر اندیشهٔ مفسران؛ مورد مطالعه: آیات ۴۸ـ۴۹ سورهٔ قصص» است که در آن به تأثیر انگارهٔ نفی اعجاز بر تفسیر برخی آیات قرآن پرداخته شده (راد و جزینی، ۱۴۰۳، ص۲۹ـ۵۵). بدین ترتیب، پژوهش پیش رو نخستین گام نظام‌مند برای تحلیل انتقادی مبانی کلامی این نظریه به‌شمار می‌آید.

از حیث روش‌شناسی، این مقاله با رویکرد تحلیلی ـ انتقادی سامان یافته است. ابتدا با استقرا در آثار کلامی و تفسیری، مبانی نظریه استخراج و بازیابی می‌شود؛ سپس با بهره‌گیری از مباحث وحیانی و عقلانی، این مبانی نقد و ارزیابی می‌گردد. امید است که این پژوهش بتواند با گشودن افقی تازه، زمینهٔ بازاندیشی در نسبت اعجاز و کتب آسمانی پیشاقرآنی را در فضای کلامی و تفسیری معاصر فراهم آورد.

## ۱. مفهوم‌شناسی

### ۱ـ۱. مبانی کلامی

«مبانی» جمع «مبنا» به‌معنای بنیاد و اساس است (دهخدا، ۱۳۷۷، ج۱۳، ص۲۰۰۹۹) و مراد از «علم کلام» نیز دانشی است که با هدف تبیین، اثبات و دفاع عقلانی از باورهای دینی سامان یافته است (مطهری، ۱۳۷۶، ج۳، ص۵۷). بنابراین منظور از «مبانی کلامی» در این پژوهش، گزاره‌هایی است که در بستر علم کلام اسلامی به‌عنوان پیش‌فرض‌های مؤثر در شکل‌گیری و تبیین نظریهٔ نفی اعجاز تورات و انجیل نخستین نقش ایفا کرده‌اند. این مبانی، گاه به‌صورت صریح در آثار متکلمان آمده و گاه به‌صورت ضمنی و ناخودآگاه در آرای آنان حضور یافته است.

بر همین اساس، پژوهش حاضر در پی آن است که مهم‌ترین مبانی کلامی سهیم در شکل‌گیری دیدگاه اعجاززُدایی را بازشناسد و تحلیل انتقادی به آن ارائه کند. این نکته حائز اهمیت است که متکلمان اسلامی با فرض بداهت این انگاره، غالباً از تبیین و اثبات این مبانی خودداری کرده‌اند و گاه حتی به وجود این مبانی آگاهی مستقیم نداشته‌اند. بااین‌حال از خلال تحلیل آثار ایشان می‌توان پیش‌فرض‌های کلیدی این نظریه را شناسایی و بازسازی کرد.

بدیهی است که استقصای تمامی مبانی نظری در این زمینه، نه ممکن است و نه ضروری؛ ازاین‌رو تمرکز این نوشتار بر چهار مبنای کلامی مورد مناقشه است؛ یعنی آن دسته از مبانی که به‌طور مستقیم در تحلیل چیستی معجزه و شرایط تحقق اعجاز در کتاب‌های آسمانی نقش دارند.

### ۲ـ۱. معجزه

واژهٔ «معجزه» از ریشهٔ «عجز» گرفته شده و در معانی گوناگونی چون «ناتوانی»، «فروماندن»، «تأخیر» و «فوت کردن» به‌کار رفته است (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲ق، ص۵۴۷؛ ابن‌فارس، ۱۴۰۴ق، ج۴، ص۲۳۳؛ ازهری، ۱۴۲۱ق، ج۱، ص۲۱۹). در تحلیل‌های دقیق‌تر، برخی لغویان بر این نکته تأکید کرده‌اند که مفهوم «اعجاز» ملازمه‌ای ذاتی با نوعی سلطه و برتری دارد و ازهمین‌رو دلالت بر تأثیرگذاری و چیرگی بر مخاطب نیز در آن مستتر است (مصطفوی، ۱۳۷۱، ج۸، ص۳۹).

در اصطلاح علم کلام، تعریفی که غالباً برای معجزه پذیرفته شده، این است: «امر خارق عادتی که مقرون به تحدی است و از معارضه مصون می‌باشد و برای اثبات صدق نبی یا وصی از سوی خداوند اظهار می‌شود» (علم‌الهدی، ۱۴۰۵ق، ج۲، ص۲۸۳؛ فاضل مقداد، بی‌تا، ص۶۱؛ فخر رازی، ۱۴۱۱ق، ص۴۸۹). بااین‌حال برخی متکلمان، به‌ویژه در پاسخ به اشکالات مربوط به مصادیق معجزه، شرط تحدی را جزء ماهیت معجزه ندانسته و بر امکان وقوع معجزه بدون تحدی تأکید کرده‌اند (ابن‌تیمیه، ۱۴۲۰ق، ج۱، ص۵۴۱؛ فخرالاسلام، ۱۳۲۲، ص۶۰؛ صفایی، ۱۳۷۴، ج۲، ص۶۶).

با در نظر گرفتن مجموع دیدگاه‌ها می‌توان تعریفی جامع‌تر برای معجزه ارائه داد: «هر امر خارق‌العاده‌ای که

در شرایط خاص با عنایت الهی از نبی یا وصی صادر شود؛ مصون از معارضه باشد و به‌قصد اتمام حجت بر مخاطبان تحقق یابد». این تعریف، ضمن پوشش نظریه‌های مختلف، معیاری برای تحلیل مسئلهٔ اعجاز در زمینهٔ کتب آسمانی قرار می‌گیرد. بر مبنای این تعریف، سه رکن اصلی برای تحقق اعجاز در نظر گرفته می‌شود: وقوع خرق عادت؛ ناتوانی دیگران از معارضه و مقابله؛ و در نهایت، کارکرد اتمام حجت در اثبات رسالت یا وصایت.

### ۳ـ۱. تورات و انجیل نخستین

مراد از تورات و انجیل نخستین در این پژوهش، کتاب‌های وحیانی اصیل و نخستینی است که بر حضرت موسی ﷺ و حضرت عیسی ﷺ نازل شده‌اند. در قرآن کریم از این کتب با عناوینی چون «تورات» و «انجیل» یاد شده (ر.ک: سلامی و ایازی، ۱۳۹۷، ص۹۰) و همواره با توصیفاتی احترام‌آمیز و افتخارآمیز همراه بوده است (از جمله، مائده: ۴۴ و ۴۶؛ انعام: ۹۱ و ۱۵۴؛ اعراف: ۱۴۵؛ هود: ۱۷؛ قصص: ۴۳؛ غافر: ۵۴؛ احقاف: ۱۲). شایان توجه است که این تعبیر ناظر به اصل وحی الهی و نسخه‌های اولیهٔ این کتب است؛ نه متونی که امروزه تحت عنوان عهد قدیم و عهد جدید در اختیار است و بنا بر باور مسلمانان و حتی بسیاری از عالمان یهودی و مسیحی دچار تغییر، تحریف، نقصان یا فراموشی شده‌اند (ر.ک: نقوی، ۱۳۹۰، ص۹ـ۱۲؛ فاریاب، ۱۳۸۸، ص۱۳۸).

### ۴ـ۱. معرفی اجمالی نظریهٔ نفی اعجاز کتب آسمانی پیش از قرآن

نظریهٔ نفی اعجاز کتب آسمانی پیش از قرآن، از جمله دیدگاه‌های مهم و نسبتاً تثبیت‌شده در سنت کلامی مسلمانان به‌شمار می‌رود. این دیدگاه بر این باور مبتنی است که کتاب‌های آسمانی پیشین، همچون تورات و انجیل نخستین، به‌رغم وحیانی بودن، فاقد ویژگی‌های لازم برای تحقق اعجازند و از این حیث با قرآن کریم قابل مقایسه نیستند. بر اساس این نظریه، اعجاز خصیصه‌ای انحصاری برای قرآن در نظر گرفته شده و اثبات نبوت پیامبران پیشین، عمدتاً از طریق معجزات حسی ـ نظیر شکافتن دریا یا شفای بیماران ـ تحقق یافته است، نه از رهگذر استناد به اعجاز کتب آنان.

در نهادینه‌سازی این دیدگاه، ابوبکر باقلانی (م. ۴۰۳ق) نقشی محوری ایفا کرده است. وی در اثر مهم خود، *اعجاز القرآن*، با استناد به فصاحت و بلاغت بی‌بدیل قرآن، هرگونه امکان اعجاز برای تورات و انجیل را به‌صراحت انکار می‌کند (باقلانی، ۱۴۲۱ق، ص۲۷).

پس از باقلانی، نظریهٔ انحصار اعجاز در قرآن در آثار کلامی و تفسیری متعددی انعکاس یافته و تدریجاً به یکی از مبانی پذیرفته‌شده در اندیشهٔ اسلامی تبدیل شده است (برای نمونه، ر.ک: علم‌الهدی، ۱۴۴۱ق، ص۳۳۷؛ امام‌الحرمین، ۱۴۴۳ق، ج۲، ص۷۸۳؛ زمخشری، ۱۴۰۷ق، ج۳، ص۹۹ و ۴۵۸؛ طبرسی، ۱۴۱۲ق، ج۲، ص۴۴۵؛ قاضی عیاض، ۱۴۰۷ق، ج۱، ص۵۳۵؛ فخر رازی، ۱۴۲۰ق، ج۹، ص۴۵۱؛ آمدی،

۱۴۲۳ق، ج۴، ص۱۰۲؛ بیضاوی، ۱۴۱۸ق، ج۲، ص۵؛ ج۴، ص۴۳؛ قونوی، ۱۴۲۲ق، ج۱۴، ص۵۳۶؛ ابوحجر، ۱۴۱۱ق، ص۱۳۰ ـ۱۳۸؛ طباطبائی، ۱۳۹۰ق، ج۱۲، ص۱۷؛ مطهری، ۱۳۷۶، ج۲، ص۱۷۰؛ بن‌نبی، ۲۰۰۶م، ص۲۳؛ حمصی، ۱۴۰۰ق، ص۱۶؛ حسینی جلالی، ۱۴۲۲ق، ص۲۰۳؛ معارف، ۱۳۸۳، ص۴۹ و ۱۳۲؛ رضایی اصفهانی، ۱۳۸۱، ص۸۳ـ۸۴؛ طهطاوی، ۱۴۲۵ق، ص۸۷؛ زرزور، ۱۴۱۹ق، ص۱۵۴). در پاره‌ای از منابع، ادعای اجماع بر این دیدگاه نیز مطرح شده است (بنت‌الشاطی، ۱۴۰۴ق، ص۹۳).

بااین‌حال نظریهٔ نفی اعجاز کتب آسمانی پیشین، اگرچه در شماری از آثار کلامی صریحاً بیان شده است، اغلب به‌عنوان پیش‌فرضی بدیهی در نظر گرفته شده و کمتر مورد تحلیل انتقادی قرار گرفته است. در ادامه تلاش می‌شود که با تحلیل مبانی این نظریه و نقد بنیادهای آن، تصویری روشن‌تر از میزان اعتبار یا امکان نقدپذیری این دیدگاه ارائه شود.

## ۲. مبانی نظریهٔ نفی اعجاز کتب آسمانی پیشاقرآنی

### ۱ـ۲. عدم خرق عادت

چنان‌که در مباحث پیشین اشاره شد، یکی از ویژگی‌های اصلی معجزه، وقوع خرق عادت است؛ به این معنا که معجزه باید نظم طبیعی و عادت جاری را نقض کند (علامه حلی، ۱۴۰۷ق، ص۳۵۰؛ سیوطی، ۱۴۲۱ق، ج۳، ص۳؛ خوئی، ۱۳۹۴ق، ص۱۰۳؛ طباطبائی، ۱۳۶۲، ص۷۲).

اگرچه مخالفان اعجاز تورات و انجیل نخستین مستقیماً به این ویژگی به‌عنوان مبنای انکار نپرداخته‌اند، اما به‌نظر می‌رسد که عدم باور به تحقق خرق عادت در این کتاب‌ها یکی از مبانی اثرگذار و مطوی در شکل‌گیری نظریهٔ نفی اعجاز بوده است. تأمل در این مسئله چند احتمال اساسی را پیش رو می‌نهد:

نخست آنکه از منظر برخی طرفداران این نظریه، هرچند تورات و انجیل به‌لحاظ قالب و محتوای خود در زمرهٔ متون حکیمانه و ارزشمند قرار می‌گیرند، اما فراتر از دسترس توان بشری نیستند. به‌عبارت‌دیگر، این کتاب‌ها با تمام منزلت و قداستشان، در مرتبه‌ای از فصاحت، حکمت یا ساختار زبانی قرار دارند که امکان مشابهت و معارضه در آنها تصورپذیر است. یهودیان و مسیحیان نیز به‌رغم قداست‌بخشی به کتاب‌های خود، هرگز ادعای اعجاز یا خارق‌العادگی دربارهٔ آنها مطرح نکرده‌اند (Encyclopedia of Judaica, 1972, V. 15, p. 1235-1239). این وضعیت، در مقایسه با تأکید مسلمانان بر جنبهٔ اعجازی قرآن، تفاوت روشنی را نشان می‌دهد.

دومین احتمال به تحلیل درجه‌بندی کمال در آثار ادبی بازمی‌گردد. ممکن است برخی از متفکران اسلامی چنین استدلال کرده باشند که متون کلامی مختلف در مراتب گوناگونی از کمال قرار دارند و فقط بالاترین مرتبهٔ کمال زبانی و محتوایی ـ که بشر از دستیابی به آن ناتوان است ـ مصداق اعجاز است. در این صورت، حتی اگر تورات و انجیل دارای

مرتبه‌ای بلند از بلاغت یا حکمت باشند، تا زمانی که به سطح بی‌همتایی قرآن نرسند، معجزه تلقی نمی‌شوند.

افزون‌براین، دربارهٔ بُعد اخبار غیبی در این کتاب‌ها نیز می‌توان مناقشه کرد که حتی اگر برخی اخبار پیشین یا آینده در تورات و انجیل محقق شده باشد، این امر الزاماً به‌معنای خرق عادت نیست؛ چراکه وقوع پیشگویی‌های صادق ممکن است از طریق فراست، حدس یا انتقال سنت‌های شفاهی نیز تفسیر شود و به پذیرش معجزه نیاز نداشته باشد.

به‌نظر می‌رسد که این مجموعه تحلیل‌ها و فرضیات، چه به‌صورت آگاهانه و چه به‌صورت ناهشیار، در ذهن بسیاری از متکلمان اسلامی به‌مثابهٔ زمینه‌هایی برای پذیرش نظریهٔ نفی اعجاز تورات و انجیل نخستین عمل کرده است.

**نقد و ارزیابی**

برای تحلیل انتقادی این مبنا، ابتدا باید مفهوم «عادت» و شرایط آن را روشن کرد. برخی متکلمان ویژگی‌های زیر را برای تحقق عادت مطرح کرده‌اند:

الف) عادت باید دارای ثبات و استمرار باشد تا بتوان آن را از پدیده‌های غیرعادی تمییز داد. در غیر این صورت، معجزه و غیرمعجزه از یکدیگر تفکیک‌پذیر نخواهند بود؛

ب) عادتی که معجزه آن را نقض می‌کند، باید متعلق به جامعه‌ای باشد که معجزه در آن عرضه می‌شود. تغییر عادات در مکان‌ها و زمان‌های مختلف، این نکته را ضروری می‌سازد؛

ج) آشنایی جامعه با عادت مورد نظر، پیش‌شرط تحقق معجزه است؛ زیرا بدون شناخت پیشین از جریان عادی امور، خرق آن قابل درک نخواهد بود؛

د) نقض عادت باید مربوط به افعال الهی یا نظام‌های طبیعی باشد و شامل تغییر رفتارهای اختیاری انسان‌ها نمی‌شود (قاضی عبدالجبار، بی‌تا، ص۱۸۲ـ۱۸۴).

بنابراین می‌توان گفت که نقض عادت به‌معنای انجام کاری است که با انتظارات رایج و تبیین‌های علمی بشر همخوانی نداشته باشد.

**الف) گواه تاریخ بر خرق عادت**

در پاسخ به این اشکال که تورات و انجیل به‌دلیل عدم تلقی تاریخی به‌عنوان متونی اعجاب‌آور، از ویژگی اعجازمندی برخوردار نیستند، چند نکته قابل توجه است:

نخست آنکه، ادعای فقدان برتری محتوایی تورات و انجیل و امکان آفرینش کتابی همسان با آنها، بر مبنای تجربهٔ تاریخی قابل رد است. بررسی شواهد تاریخی نشان می‌دهد که هیچ یک از جوامع بشری در طول تاریخ موفق به ارائهٔ متنی نشده‌اند که از حیث هدایتگری و اشتمال بر اخبار غیبی با این کتب الهی برابری کند؛ ثانیاً صِرف این ادعا، مشابه موضع مشرکان صدر اسلام در برابر قرآن است. خدای متعال چنین گزارش می‌کند: «وَإِذا

تُتْلی عَلَیْهِمْ آیاتُنا قالُوا قَدْ سَمِعْنا لَوْ نَشاءُ لَقُلْنا مِثْلَ هذا إِنْ هذا إِلَّا أَساطِیرُ الْأَوَّلِینَ (انفال: ۳۱)؛ هنگامی که آیات قرآن بر آنان تلاوت شود، می‌گویند: شنیدیم [چیز مهمی نیست]. اگر ما هم می‌خواستیم، مانند این را می‌سرودیم. این چیزی جز افسانه‌هایی که پیشینیان ساخته‌اند، نیست».

بدین ترتیب، مشرکان مدعی بودند که در صورت اراده، می‌توانند متنی همانند قرآن پدید آورند؛ بااین‌حال تاریخ گواهی داد که این ادعا هرگز به تحقق نپیوست و هیچ یک از انسان‌ها توان خلق معادلی برای قرآن را نیافتند. از همین رهگذر می‌توان استدلال کرد که دربارهٔ تورات و انجیل نیز وضعیت مشابهی برقرار بوده است

از طرفی، آیات قرآن دلالت دارند بر آنکه مشرکان مکه نه‌تنها قرآن، بلکه تورات را نیز از حیث اثرگذاری و اعجاز برجسته می‌دانستند و آن را به سحر نسبت می‌دادند. قرآن کریم دراین‌باره می‌فرماید:

**فَلَمَّا جاءَهُمُ الْحَقُّ مِنْ عِنْدِنا قالُوا لَوْ لا أُوتِیَ مِثْلَ ما أُوتِیَ مُوسی أَ وَلَمْ یَکْفُرُوا بِما أُوتِیَ مُوسی مِنْ قَبْلُ قالُوا سِحْرانِ تَظاهَرا وَقالُوا إِنَّا بِکُلٍّ کافِرُونَ (قصص: ۴۸)؛**
**هنگامی که قرآن از جانب ما برایشان آمد، گفتند: چرا قرآن یک‌جا به او داده نشد؟ آن‌گونه‌که تورات یک‌جا به موسی داده شد؟ آیا این مشرکان، پیش‌تر [آن‌گاه که اهل کتاب قرآن را تصدیق کردند] به توراتی که به موسی داده شد، کافر نشدند؟ [آن‌گاه] که گفتند: تورات و قرآن هر دو سحر و افسون‌اند و یکدیگر را تأیید می‌کنند و نیز گفتند: ما هر رسالتی را که از جانب خدا ادعا شود، منکریم.**

بر اساس این آیه، مشرکان تورات و قرآن را دو متن شگفت‌انگیز تلقی کرده و هر دو را به سحر و افسون نسبت داده‌اند (بیضاوی، ۱۴۱۸ق، ج۴، ص۱۸۰؛ طباطبائی، ۱۳۹۰ق، ج۱۶، ص۵۲)؛ امری که مؤید برداشت آنان از جنبهٔ خارق‌العادهٔ این کتب است (ر.ک: راد و جزینی، ۱۴۰۳، ص۴۳ـ۴۸).

افزون‌براین، در سنت دینی یهودی و مسیحی نیز شواهدی وجود دارد که بر تأیید جنبه‌های معجزه‌آمیز تورات و انجیل دلالت دارند. برای نمونه، یوسف دره حداد، از متفکران مسیحی معاصر، در آثار خود بر معجزه‌آسا بودن این متون تأکید کرده است (حداد، ۱۹۹۳م، ص۱۸۷، ۱۹۲ و ۲۰۲).

مجموع این شواهد نشان می‌دهند که حتی در میان اهل کتاب نیز افرادی بوده‌اند که به ابعاد خارق‌العادهٔ تورات و انجیل باور داشته‌اند. ازاین‌رو عدم ادعای صریح اعجاز برای این کتب در باور عمومی یهودیان و مسیحیان معاصر، نمی‌تواند دلیل قطعی بر فقدان اعجاز ـ دست‌کم ـ در نسخه‌های اصیل آنها به‌شمار آید.

**ب) امکان اعجاز در مراتب متعدد بلاغت**

در پاسخ به اشکال دوم که مدعی است چون قرآن بالاترین سطح ترکیبات کلامی و معارف الهی را داراست، هیچ کتابی فروتر از آن نمی‌تواند حد اعجاز را احراز کند، نکات زیر قابل طرح است:

نخست باید توجه داشت، بلاغتی که به‌عنوان معجزه شناخته می‌شود، تنها دایرمدار الفاظ نیست؛ بلکه ریشه در معانی عمیق و کیفیات منحصربه‌فردی دارد که فراتر از توان بشری قرار می‌گیرند. به‌عبارت‌دیگر، بلاغت بر محور معانی استوار است و منطبق بر مافی‌الضمیر و جهات خارجی است. پس این معانی می‌توانند با جهات مختلف و انطباق با حالات و مقتضیات، در بیانی متفاوت جلوه کنند.

حتی اگر بپذیریم که بلاغت صرفاً به سطح الفاظ و ترکیبات زبانی محدود است، بازهم این اشکال قابل پاسخ است؛ چراکه ممکن است چندین متن معجزه‌آسا وجود داشته باشد که با وجود تفاوت در درجهٔ بلاغت، همگی از توان بشر فراتر رفته باشند. در این صورت، برتری مطلق قرآن مانع از آن نیست که متون وحیانی پیشین نیز در مرتبه‌ای پایین‌تر، ولی همچنان معجزه‌آسا، قرار گیرند. به‌تعبیردیگر، قرآن تنها معیار اعجاز نیست؛ بلکه نمونهٔ کامل‌تر آن است؛ درحالی‌که سایر کتب الهی می‌توانند در مرتبه‌ای متفاوت، اما همچنان در حوزهٔ اعجاز قرار گیرند.

از نتایج پذیرش اشکال یادشده این خواهد بود که باید سطح بلاغت تمامی آیات و سوره‌های قرآن یکسان فرض شود؛ چراکه همگی از حد اعجاز فراترند؛ اما روشن است که این فرض نادرست است. اختلاف در سطح بلاغت و شیوه‌های بیانی آیات و سوره‌های قرآن امری پذیرفته‌شده و بدیهی است. قرآن گاه یک محتوا را متناسب با مقتضای حال با عبارات گوناگون و سطوح بلاغتی متفاوت عرضه می‌کند. این انعطاف در بیان، نشان‌دهندهٔ قابلیت تحقق اعجاز در قالب‌های متنوع و متناسب با شرایط مختلف است.

ازاین‌رو، همان‌گونه‌که در خود قرآن اختلاف مراتب بلاغت پذیرفته شده است، در دیگر کتاب‌های وحیانی نیز می‌توان تصور کرد که در سطحی متفاوت با قرآن، اما همچنان خارق عادت و معجزه‌آسا باشند. بنابراین، وابستگی بلاغت معجزه‌آسا به معنا و کیفیت، و امکان تحقق آن در مراتب مختلف، راه را برای پذیرش اعجاز کتب آسمانی پیشاقرآنی باز می‌کند.

**ج) خرق عادت در پرتو کثرت و دقت اخبار غیبی**

در پاسخ به اشکال آخر که وقوع چند خبر غیبی در تورات و انجیل را برای احراز خرق عادت ناکافی می‌دانست، نکات زیر قابل تأمل است:

نخست باید توجه داشت که هرچند تحقق یک یا دو خبر غیبی در یک کتاب لزوماً خرق عادت تلقی نمی‌شود، اما از منظر عرف، تعدد و کثرت اخبار غیبیِ دقیق و تحقق‌یافته در یک متن، امری است که فراتر از توان بشر معمولی قلمداد می‌شود. معیار سنجش خرق عادت در اینجا تحلیل عقلی محض یا بررسی استثنائات فردی نیست؛ بلکه عرف، تحقق مکرر پیشگویی‌های درست و دقیق را نشانه‌ای آشکار از خروج از حدود توانایی بشری تلقی می‌کند.

بر همین اساس، کثرت و دقت در اخبار غیبی مندرج در کتاب‌های آسمانی، از جمله تورات و انجیل نخستین،

می‌تواند گواهی روشن بر تحقق خرق عادت باشد. افزون‌براین، قرآن کریم و روایات اسلامی نیز بر وقوع چنین اخبار غیبی در تورات و انجیل تأکید کرده‌اند. این شواهد، هم در قالب بشارت‌های مربوط به پیامبران آینده (اعراف: ۱۵؛ فتح: ۲۹؛ صف: ۶؛ ابن‌بابویه، ۱۴۱۳ق، ج۴، ص۱۷۷) و هم از طریق پیشگویی‌های تاریخی (ر.ک: صحاف کاشانی، ۱۴۰۲، ص۱۲۹ـ۱۴۲) انعکاس یافته است. قرآن کریم به‌روشنی بیان می‌کند که اهل کتاب از تحقق این پیش‌بینی‌ها آگاه بودند (بقره: ۱۴۶؛ انعام: ۲۰) و همین آگاهی یکی از دلایل باور آنان به الهی بودن تورات و انجیل به‌شمار می‌آمد. در برخی از پژوهش‌ها نیز به بررسی اخبار غیبی در نسخه‌های موجود این کتب پرداخته شده است (رجب‌زاده و دیگران، ۱۳۹۹، ص۲۰۱ـ۲۱۴). این تحلیل‌ها نشان می‌دهند که چگونه این پیش‌بینی‌ها از مرز توانایی‌های بشری فراتر می‌روند و در سطحی خارق‌العاده قرار می‌گیرند.

در نهایت، می‌توان گفت که تأمل در نزول آسمانی تورات و انجیل و ارائهٔ معارف غیبی و هدایتگرانهٔ این کتاب‌ها نشان می‌دهد که تمامی شروط ذکرشده برای تحقق «عادت»، دست‌کم در زمان نزول آنها وجود داشته است. این شرایط، به‌ویژه در فقدان کتاب‌هایی مشابه به‌لحاظ محتوا و جایگاه، چه قبل و چه بعد از نزول، به‌وضوح دیده می‌شود. در نتیجه، این مبنا فاقد توان تبیینی لازم برای سلب صفت اعجاز از تورات و انجیل نخستین است

### ۲ـ۲. فقدان تحدی

بنا بر دیدگاه بسیاری از متکلمان، تحدی شرط یا جزء ماهیت معجزه است (مفید، بی‌تا، ص۲۸؛ سیوطی، ۱۴۲۱ق، ج۳، ص۳؛ سیوری، ۱۳۶۵، ص۳۶؛ اسفراینی، ۱۴۰۸ق، ص۱۵۶؛ طباطبائی، ۱۳۶۲، ص۱۱۵ـ۱۱۶؛ مطهری، ۱۳۷۶، ج۴، ص۴۳۰). روشن است که چنانچه تحدی را شرط یا جزء ماهیت معجزه محسوب کنیم، ادعای اعجاز از طرف کتابی که فاقد تحدی باشد، پذیرفته نمی‌شود. ابوبکر باقلانی در کتابش، *اعجاز القرآن*، در تحلیل نفی اعجاز کتاب‌های آسمانی پیش از قرآن می‌نویسد: «یکی از دلایلی که اثبات می‌کند این کتاب‌ها معجزه نیستند، این است که می‌دانیم آن‌گونه‌که به قرآن تحدی شده، هیچ‌گاه به این کتاب‌ها تحدی نشده است» (باقلانی، ۱۴۲۱ق، ص۲۶). او در اثر دیگرش، *تمهید الأوائل وتلخیص الدلائل*، این دلیل را چنین تقریر می‌کند:

> **اگر موسی و عیسی‌ؑ مخالفانشان، از جمله اهل هوا و الحاد را به مقابله و آوردن مشابه تورات و انجیل فرامی‌خواندند و آنان در این چالش عاجز می‌ماندند، در این صورت آنچه موسی و عیسی‌ؑ آورده بودند، باید به‌عنوان معجزه شناخته می‌شد؛ اما چون چنین رویدادی اتفاق نیفتاده است، اعجاز این کتاب‌ها قابل اثبات نیست (باقلانی، ۱۴۰۷ق، ص۱۸۰).**

بنت‌الشاطی نیز پس از رد ادعای اعجاز کتاب‌های آسمانی می‌نویسد: «سراغ نداریم که عیسی و موسی‌ؑ طایفهٔ خود را به میدان این مبارزه فراخوانده باشند که سفر یا فصلی همانند اسفار یا فصول تورات و انجیل بیاورند»

(بنت‌الشاطی، ۱۴۰۴ق، ص۹۳). برخی پژوهشگران نیز در بیان امتیازات قرآن نسبت‌به دیگر کتب آسمانی به این مطلب تصریح کرده‌اند که قرآن در آیات متعددی هماورد طلبیده؛ ولی به تورات و انجیل تحدی نشده است (مؤدب، ۱۳۷۹، ص۲۰۳؛ حفنی، ۲۰۰۴م، ج۱، ص۱۱۵؛ فاضلی، ۱۳۸۶، ص۲۹؛ نقوی، ۱۳۸۸، ص۳۶). بنابراین، فقدان تحدی یکی از شرایط ضروری برای احراز معجزه را زیر سؤال می‌برد و امکان اثبات معجزه برای کتاب‌های آسمانی پیش از قرآن را منتفی می‌سازد.

**نقد و ارزیابی**

گرچه فقدان تحدی یکی از مهم‌ترین مبانی در نفی اعجاز کتاب‌های پیش از قرآن دانسته شده است، اما بررسی دقیق‌تر این مبنا نشان می‌دهد که این مبنا از جهات مختلف محل تأمل و خدشه است:

۱. این انگاره بیشتر ناظر به نسخه‌های موجود تورات و انجیل است؛ درحالی‌که اثبات عدم تحدی باید به تورات و انجیل اصیل و وحیانی مربوط شود. صرف عدم وجدانِ تحدی در نسخه‌های موجود، دلیلی بر عدم وقوع آن در متون اصیل نخواهد بود. ممکن است ادعای تحدی در نسخه‌های اصیل موجود بوده و بر اثر تحریف یا از میان رفتن اسناد، به دست ما نرسیده باشد.

۲. بازاندیشی در مفهوم تحدی نشان می‌دهد که اصل ادعای نزول وحی، اعلام مأموریت الهی و دعوت به پذیرش کتاب‌های آسمانی، خود دربردارندهٔ نوعی تحدی ضمنی است. به‌تعبیر سید مرتضی، این موارد حتی از تحدی لفظی نیز مؤثرترند و انگیزهٔ معارضه را به بالاترین حد ممکن می‌رسانند (علم‌الهدی، ۱۴۴۱ق، ص۳۳۵ـ۳۳۷). توضیح اینکه با تأمل در جریان تاریخی نزول تورات به حضرت موسی‌ﷺ، می‌توان دریافت که مجموعه‌ای از رفتارها، وعده‌ها و حوادث همراه با نزول وحی، بازتاب‌دهندهٔ نوعی تحدی حالی و غیرلفظی است. موسی‌ﷺ سال‌ها پیش از نزول تورات، در برابر فرعون و قبطیان ادعای نبوت و ارتباط مستقیم با خداوند را مطرح کرد (شعراء: ۱۵ـ۳۳) و وعده داد که کتابی آسمانی برای هدایت قوم خویش دریافت خواهد کرد (طه: ۸۰). بنی‌اسرائیل در انتظار نزول این کتاب بودند و حتی موسی‌ﷺ پیش از رفتن به طور سینا، این وعده را آشکارا به قوم خود اعلام کرد. اهمیت این ماجرا به‌حدی بود که گروهی از بنی‌اسرائیل از او خواستند تا تکلمش با خداوند را بشنوند. موسی‌ﷺ هفتاد نفر را برگزید و به میعادگاه برد (اعراف: ۱۵۵)؛ اما آنان پس از شنیدن خطاب الهی، خواهان مشاهدهٔ خدا شدند و بر اثر تجلی الهی و صاعقه مردند و سپس به دعای موسی‌ﷺ حیات دوباره یافتند. این مجموعه رخدادها، به‌ویژه وعدهٔ قبلی موسی‌ﷺ به دریافت شریعت، انتخاب نمایندگان قوم برای شهادت بر نزول وحی و تجربهٔ معجزه‌آمیز مرگ و حیات مجدد آنان، به‌روشنی نوعی تحدی عملی و حالی را به نمایش می‌گذارد

۳. وجود تحدی در قرآن نسبت‌به کتاب‌های آسمانی پیشین، برای اثبات وجود تحدی کافی است؛ چراکه

اثبات اعجاز قرآن خود به‌تنهایی حجیت تمامی آیات آن را تضمین می‌کند و در نتیجه آیاتی که به تحدی تورات یا انجیل اشاره دارند، قابل اعتمادند. خدای متعال در آیهٔ «قُلْ فَأْتُوا بِكِتَابٍ مِنْ عِنْدِ اللَّهِ هُوَ أَهْدَى مِنْهُمَا» (قصص: ۴۹)، به وجه هدایتیِ کتاب تورات تحدی کرده است. توضیح اینکه بعد از بهانه‌جویی‌های مشرکان مکه و سحر خواندن قرآن و تورات، خداوند به رسول اکرمﷺ دستور می‌دهد که به ایشان بگوید: پس شما کتابی بیاورید که از قرآن و تورات هدایت‌آفرین‌تر باشد تا من از آن پیروی کنم. آیه در مقام محاجّه است و برتری هدایتگری قرآن و تورات را نسبت‌به دیگر متون مورد تأکید قرار می‌دهد (طباطبائی، ۱۳۹۰ق، ج۱۶، ص۵۲).

همچنین آیت‌الله جوادی آملی در تفسیر آیهٔ ۸۲ سورهٔ نساء بیان می‌کند که این آیه ناظر به تحدی عام قرآن است و تورات و انجیل را نیز شامل می‌شود. وی تصریح دارد که در تحدی عام، همهٔ کتاب‌هایی که از سوی خدا نازل شده و متضمن حقایق غیبی و نظام تشریع و تکوین‌اند، به آوردن کتابی بی‌اختلاف فراخوانده شده‌اند (جوادی آملی، ۱۳۸۷، ج۱۹، ص۶۳۴ـ۶۳۵). بر این اساس، آیهٔ مورد نظر با بیانی فراگیر، به تمامی کتاب‌های آسمانی، از جمله تورات و انجیل، تحدی می‌کند و همهٔ مخاطبان خود را به ارائهٔ کتابی که از هرگونه اختلاف مصون باشد، فرامی‌خواند.

ممکن است اشکال شود که طبق نظر برخی متکلمان، تحدی باید هم‌زمان با ظهور معجزه باشد و تحدی در قرون بعد، اثری در اثبات معجزه ندارد. در پاسخ باید گفت: طرفداران نظریهٔ اعجاز تورات و انجیل مدعی‌اند که این کتاب‌ها از بدو نزول تا قیامت قابل معارضه نیستند و تحدی خداوند به آنها در قرآن، دلیلی بر اعجاز دائمی آنها به‌شمار می‌رود.

۴. با توجه به تعریفی که از اصطلاح معجزه ارائه شد، اساساً تحدی از ارکان و شرایط تحقق معجزه نیست. ازاین‌رو مقتضی برای ایمان آوردن مخاطبی که امر خارق‌العاده‌ای از مدعی نبوت ببیند و به عجز خود از همانندآوری آن پی ببرد، موجود است.

با عنایت به مجموع این نکات، می‌توان نتیجه گرفت که استناد به فقدان تحدی برای نفی اعجاز کتاب‌های آسمانی پیشین، از اعتبار لازم برخوردار نیست.

### ۳ـ۲. وجود معارضه

حکمت الهی اقتضا می‌کند که معجزات پیامبران همواره فراتر از توان و قدرت بشر باشد؛ به‌گونه‌ای‌که هیچ کس قادر به آوردن مشابه آن نباشد؛ زیرا در غیر این صورت، تمییز بین مدعیان راستین و دروغین نبوت ممکن نمی‌شود و حقیقت رسالت مبهم می‌ماند (علم‌الهدی، ۱۴۴۱ق، ص۳۲۹).

ممکن است در نگاه برخی، وجود کتاب‌های نگارش‌یافته توسط دانشمندان یهودی و مسیحی و جای گرفتن

این کتاب‌ها در بین کتب عهد عتیق و عهد جدید موهم این باشد که کتاب‌های اصیل نازل‌شده بر حضرت موسی و حضرت عیسی‌ﷺ معارض و رقیب یافته‌اند؛ چنان‌که بر پایهٔ باور سنتی یهودیان، تمام عهد عتیق با الفاظش به‌طور کامل توسط خداوند بر حضرت موسی‌ﷺ وحی شده است و حتی برخی از دانشمندان یهودی به قدیم بودن آن سخت پایبندند (Encyclopedia of Judaica, 1972, V. 15, P. 1235-1239) یا آن‌طورکه گزارش شده است، از قرن هفتم میلادی بسیاری از پروتستان‌ها کتاب مقدس را مخزن معارف لدنّی و معصوم از خطا دانسته‌اند. این گروه کتاب مقدس را نه‌تنها مجموعه‌ای از گزارش‌ها دربارهٔ تجلی الهی، بلکه کلامی بی‌نقص و خطاناپذیر تلقی کرده‌اند که لفظ‌به‌لفظ از جانب خداوند نازل شده است (باربور، ۱۳۷۴، ص۳۴ـ۳۵)؛ درحالی‌که می‌دانیم این باورها در تعارض با واقعیت‌اند؛ زیرا بخش‌هایی از عهد عتیق، نه‌تنها فاقد جنبه‌های وحیانی‌اند، بلکه از معارف الهی نازل‌شده بر انبیای الهی فاصله‌ای چشمگیر دارند و سال‌ها بعد از نزول تورات نخستین به عهد عتیق ملحق شده‌اند.

**نقد و ارزیابی**

در نگاه نخست، وجود متون متعدد در کنار تورات و انجیل اصیل ممکن است نشانه‌ای از امکان معارضه تلقی شود؛ اما با دقت در نوع، جایگاه و تلقی دینی از این آثار، روشن می‌شود که چنین تصوری قابل دفاع نیست:

۱. وجود کتاب‌هایی که در کنار نسخه‌های اصیل تورات و انجیل نگاشته شده‌اند، لزوماً به‌معنای معارضه با این کتاب‌ها نیست. بسیاری از این آثار در حوزهٔ شرح و تفسیر یا در قالب سنت‌های شفاهی و فقهی نوشته شده‌اند. نمونهٔ بارز آن «میشنا»ست که در اوایل قرن سوم میلادی به‌عنوان تدوین تعالیم شفاهی یهودیان پدید آمد و بعدها با «گمارا» تلفیق شد و «تلمود» را شکل داد (برای توضیحات بیشتر، ر.ک: اشتاین سالتز، ۱۳۸۳، ص۶۱ـ۶۹؛ برای آگاهی از مباحث انتقادی، ر.ک: شولر، ۱۳۹۳، ص۱۹۳ـ۱۹۵).

این اقدام یهودیان می‌تواند معادل تدوین کتب سیره، حدیث و تفسیر در کنار قرآن محسوب شود. شایان توجه است که در سنت اسلامی نیز برخی مخالفان کتابت حدیث، احادیث نگاشته‌شده را با «المثناه» یهودیان ـ که به‌احتمال قوی همان میشناست ـ مقایسه کرده‌اند (ابن‌سعد، ۱۴۱۰ق، ج۵، ص۱۴۳؛ طبری، ۱۴۲۰ق، ج۲، ص۲۷۱). ازاین‌رو نگارش و تقدیس برخی متون تفسیری یا روایی هرگز به‌معنای پیدایش معارض برای وحی اصیل شمرده نمی‌شود.

۲. بسیاری از پژوهشگران یهودی و مسیحی معاصر، بشری بودن بخش زیادی از عهد عتیق را پذیرفته‌اند. پرادفوت اذعان می‌کند که بیشتر متون عهد عتیق حاصل تلاش انسان‌ها برای تفسیر رویدادهای تاریخی است (پرادفوت، بی‌تا، ص۶۹). دیگر محققان نیز تصریح کرده‌اند که این کتاب‌ها بیشتر تألیف بشرند؛ هرچند جایگاه

دینی خاصی در سنت یهودی ـ مسیحی یافته‌اند (توفیقی، ۱۳۸۴، ص۲۳۱ـ۲۳۲).

بنابراین، صرف وجود چنین آثار بشری را نمی‌توان دلیل موجهی برای معارضه با تورات و انجیل نخستین دانست. این نکته آشکار می‌سازد که استناد به وجود معارضه، مبنایی ناکافی برای نفی اعجاز این کتب الهی است.

**۴ـ۲. نفی جهان‌شمولی**

یکی از مبانی مؤثر در شکل‌گیری دیدگاه نفی اعجاز کتب آسمانی پیشاقرآنی، باور به محدود بودن رسالت تورات و انجیل به قوم بنی‌اسرائیل است. برخی مفسران و متکلمان اسلامی بر این عقیده‌اند که هدایت این کتاب‌ها، برخلاف قرآن، جهانی نبوده و تنها بر قوم خاصی تمرکز داشته است (مغنیه، ۱۴۲۴ق، ج۲، ص۶۴؛ خالدی، ۱۴۲۸ق، ج۴، ص۲۹۰؛ سبحانی، ۱۴۲۱ق، ج۳، ص۷۸؛ عبدالباری، ۲۰۰۴م، ص۱۸؛ احمدی، ۱۳۷۷، ص۱۰۰؛ نقوی، ۱۳۸۸، ص۳۶).

برای اثبات اختصاص رسالت موسی و عیسی﵇ به قوم بنی‌اسرائیل، به آیاتی استناد شده است که به‌صراحت هدف اصلی نزول تورات را هدایت بنی‌اسرائیل معرفی می‌کنند (اسراء: ۲؛ سجده: ۲۳؛ غافر: ۵۳). علاوه‌براین، مجموعه آیات دیگری در قرآن وجود دارد که به‌صورت ضمنی بر اختصاص شریعت موسی﵇ به بنی‌اسرائیل دلالت می‌کنند (بقره: ۴۰ و ۵۳؛ مائده: ۳۲؛ اعراف: ۱۰۵؛ طه: ۹۴). برخی از طرفداران این دیدگاه قائل شده‌اند که لازم است قبطیان را نیز به دایرهٔ شمول اختصاص شریعت موسی﵇ افزود (سبحانی، ۱۴۲۱ق، ج۳، ص۷۹ـ۸۳)؛ چراکه در برخی آیات قرآن به فرستاده شدن موسی﵇ به‌سوی فرعون و درباریانش اشاره شده است (یونس: ۷۵؛ مؤمنون: ۴۵ـ۴۶؛ غافر: ۲۳ـ۲۴؛ زخرف: ۴۶). همین تحلیل دربارهٔ رسالت حضرت عیسی﵇ نیز قابل مشاهده است و برخی آیات قرآن بر اختصاص شریعت عیسی﵇ یا انجیل به بنی‌اسرائیل دلالت دارد (آل‌عمران: ۴۹؛ مائده: ۷۲؛ زخرف: ۵۹؛ صف: ۶).

افزون بر شواهد قرآنی، از شواهد روایی نیز برای تأیید این نظریه کمک گرفته شده است. برای نمونه، امام باقر﵇ در ضمن حدیثی طولانی می‌فرماید: خدای متعال حضرت عیسی﵇ را به‌سوی بنی‌اسرائیل فرستاد؛ پس نبوتش برای بیت‌المقدس بود (ابن‌بابویه، ۱۳۹۵ق، ج۱، ص۲۲۰).

ازسوی‌دیگر، برخی اندیشمندان اسلامی بر این باورند که در اعصار گذشته به‌دلیل نبود ارتباطات گسترده و فاصله‌های جغرافیایی، رسالت جهانی نمی‌توانست اثرگذاری لازم را داشته باشد و مردم به‌صورت پراکنده و جدا از یکدیگر می‌زیستند. بنابراین، تحدید قلمرو دعوت موسی و عیسی﵇ به یک قوم خاص، منطقی و عقلانی می‌نمود (سبحانی، ۱۴۲۱ق، ج۳، ص۸۴ـ۸۵).

با توجه به مجموع این شواهد و استدلال‌ها می‌توان گفت که نظریهٔ محدود بودن قلمرو هدایت تورات و انجیل در میان شماری از اندیشمندان اسلامی جایگاه یافته و یکی از مبانی نظری دیدگاه نفی اعجاز این کتب تلقی شده است.

**نقد و ارزیابی**

بررسی مبنای نفی جهانی بودن تورات و انجیل نشان می‌دهد که بسیاری از استدلال‌های طرفداران این دیدگاه بیش از آنکه مبتنی بر جامع‌نگری قرآنی و تحلیل‌های کلامی باشد، تنها بر ظواهر برخی آیات یا شرایط قومی انبیای پیشین اتکا دارد. این برداشت یک‌سویه، از نادیده گرفتن سایر شواهد قرآنی و مفاهیم بلند رسالت ناشی شده است. ازاین‌رو مبنای یادشده از جهات مختلف محل تأمل است:

۱. در پاسخ به استنادهای قوم‌گرایانه باید گفت که ذکر بنی‌اسرائیل در برخی آیات، ناشی از محل ظهور موسی و عیسی‌ﷺ در میان این قوم است؛ چنان‌که سایر پیامبران نیز به قوم خود مبعوث شدند؛ بدون آنکه رسالتشان منحصر به آن قوم باشد (صادقی تهرانی، ۱۴۰۶ق، ج۱۷، ص۲۷). این آیات فاقد ادات حصرند و اثبات شیء نفی ماعدا نمی‌کند.

۲. توجه به دستهٔ دیگری از آیات (آل‌عمران: ۳ـ۴؛ انعام: ۹۱؛ انبیاء: ۴۸؛ احقاف: ۲۹ـ۳۰) نشان می‌دهد که تورات و انجیل برای «ناس» و «متقین» نازل شده و حتی برای هدایت جنیان (احقاف: ۲۹ـ۳۰) نیز اعتبار داشته‌اند. این گستره، اختصاص رسالت موسی و عیسی‌ﷺ به بنی‌اسرائیل را نفی می‌کند.

۳. در پاسخ به استدلال به روایت کمال‌الدین که نبوت حضرت عیسی‌ﷺ را مخصوص بنی‌اسرائیل می‌داند، باید گفت که این روایت به محدودیت‌هایی اشاره دارد که آن حضرت در ایام تبلیغ و رسالت خود با آن مواجه بود و نتوانست مخاطبان بیشتری جز بنی‌اسرائیل را جذب کند. این در حالی است که در زمان پیامبر اسلامﷺ قبایل مختلفی غیر از قریش نیز به اسلام گرویدند.

۴. تحلیل کارکردی رسالت‌های اولواالعزم نیز مؤید همین معناست. روایات متعددی تصریح دارند به اینکه پیامبران اولواالعزم دارای شریعت مستقل و دعوت جهانی بوده‌اند (ابن‌بابویه، ۱۳۷۸، ج۲، ص۸۰؛ ابن‌قولویه، ۱۳۵۶، ص۱۸۰). بر این اساس، مأموریت موسی و عیسی‌ﷺ نیز به همهٔ انسان‌ها و جنیان تعلق می‌گرفت.

۵. ادعای طرفداران تحدید مبنی بر عدم امکان برقراری رسالت جهانی به‌دلیل کمبود ابزارهای ارتباطی نیز ناپذیرفتنی است؛ زیرا وضعیت ارتباطی در عصر بعثت پیامبر اسلامﷺ تفاوت چندانی با دوره‌های پیشین نداشت؛ بااین‌حال رسالت او جهانی دانسته شده است؛ ثانیاً انتقال پیام‌های الهی می‌توانست از طریق نمایندگان، تجار، مهاجران و شبکه‌های فرهنگی انجام پذیرد؛ ثالثاً محدود بودن جمعیت جهان و تراکم تمدنی در مراکز خاص، امکان تأثیرگذاری وسیع را فراهم می‌ساخت (ر.ک: کریمی، ۱۳۸۹، ص۱۳۳).

۶. شواهد موجود در عهد جدید (متی، باب ۲۴: ۱۴؛ و باب ۲۸: ۱۶ـ۲۰؛ مرقس، باب ۱۳: ۱۰؛ و باب ۱۶: ۱۵) نشان می‌دهد که عیسی‌ﷺ فرمان داده بود که پیام الهی به تمام امت‌ها ابلاغ شود.

۷. رشد مسیحیت در میان غیر بنی‌اسرائیل در چند قرن اول میلادی بدون هیچ نشانه‌ای از مخالفت، نشان می‌دهد که دیدگاه جهان‌شمولانه‌ای دربارهٔ رسالت مسیح ﷺ وجود داشته است.

در جمع‌بندی باید گفت که آیات قرآن، روایات اسلامی، شواهد عقلی و سیرهٔ تاریخی انبیا ﷺ، همگی مؤید این هستند که تورات و انجیل نخستین برای هدایت همهٔ انسان‌ها نازل شده‌اند و رسالت موسی و عیسی ﷺ جهانی بوده است و استناد صرف به ظهور قومی پیامبران یا زمینهٔ جغرافیایی ظهور ایشان نمی‌تواند دلیلی بر محدود بودن دعوت آنان باشد. بنابراین، مبنای نفی جهانی بودن تورات و انجیل پایهٔ علمی و استدلالی مستحکمی ندارد و نمی‌توان آن را مبنایی معتبر برای نفی اعجاز این کتاب‌های مقدس شمرد.

## نتیجه‌گیری

تحلیل و بررسی مبانی کلامی نظریهٔ نفی اعجاز کتب آسمانی پیشاقرآنی، ضعف‌های نظری و شواهد نقض آنها را آشکار ساخت. در خصوص مبنای نخست، یعنی عدم خرق عادت در تورات و انجیل نخستین، روشن شد که تجربهٔ تاریخی، شواهد قرآنی و ویژگی‌های محتوایی این کتب، بر وجود اموری خارق عادت و معجزه‌آسا دلالت دارند. تحقق اخبار غیبی متعدد، هدایت بی‌سابقه و نفوذ معنوی این کتب، شاهدی بر این مدعاست.

در نقد مبنای دوم، یعنی فقدان تحدی، بیان شد که اولاً عدم وجدان تحدی در نسخه‌های موجود دلیلی بر عدم تحدی در نسخ اصیل نیست؛ ثانیاً تحدی صرفاً به‌صورت لفظی در متن کتاب ضروری نیست؛ بلکه رفتار، وعده‌های پیشینی و رخدادهای پیرامون نزول وحی نیز می‌توانند مصداق نوعی تحدی باشند؛ ثالثاً قرآن کریم به‌طور خاص به تورات و به‌طور عام به همهٔ کتب آسمانی تحدی کرده است.

مبنای سوم، یعنی وجود معارضه با تورات و انجیل، نیز با نقد ساختاری مواجه شد. وجود متون تفسیری و روایی در کنار کتاب‌های آسمانی، همانند ظهور احادیث و تفاسیر در کنار قرآن، دال بر معارضه و رقیب بودن آنها نیست. افزون‌برآن، خود دانشمندان یهودی و مسیحی اذعان دارند که بسیاری از این متون دارای ماهیت بشری‌اند و جنبهٔ وحیانی ندارند.

در نهایت، مبنای چهارم، یعنی نفی جهان‌شمولی تورات و انجیل، از طریق شواهد قرآنی و تاریخی مردود شناخته شد. قرآن تورات و انجیل را هدایتگر برای مردم معرفی کرده است؛ بدون آنکه آنان را به قوم خاصی محدود کند. همچنین سنت و شواهد تاریخی دلالت دارند که رسالت‌های حضرت موسی و حضرت عیسی ﷺ از سوی خداوند برای هدایت همهٔ انسان‌ها مقرر شده بود؛ هرچند که ایشان دعوت خود را از قوم خویش آغاز کردند.

از مجموع این تحلیل‌ها می‌توان نتیجه گرفت که نظریهٔ نفی اعجاز کتب آسمانی پیشاقرآنی فاقد مبانی کلامی مستحکم و قابل قبول است و تورات و انجیل اصیل، به‌عنوان متونی وحیانی، واجد ویژگی‌هایی از قبیل خرق عادت، تحدی، جهان‌شمولی و عدم معارضهٔ حقیقی بوده‌اند. بر این اساس، بازاندیشی در نظریه‌های سنتی و توجه به شواهد قرآنی و عقلانی در اثبات یا رد اعجاز کتاب‌های آسمانی پیشین امری ضروری به‌نظر می‌رسد

## منابع


*قرآن کریم*.

آمدی، سیف‌الدین (۱۴۲۳ق). *أبکار الأفکار فی أصول الدین*. محقق: احمد محمد مهدی. قاهره: دار الکتب.

ابن‌بابویه، محمدبن‌علی (۱۳۷۸). *عیون أخبار الرضا* ﷺ. محقق: مهدی لاجوردی. تهران: اسلامیه.

ابن‌بابویه، محمدبن‌علی (۱۳۹۵ق). *کمال الدین و تمام النعمه*. مصحح: علی‌اکبر غفاری. تهران: اسلامیه.

ابن‌بابویه، محمدبن‌علی (۱۴۱۳ق). *من لا یحضره الفقیه*. محقق: علی‌اکبر غفاری. قم: دفتر انتشارات اسلامی.

ابن‌تیمیه، احمدبن‌عبدالحلیم (۱۴۲۰ق). *النبوات*. محقق: عبدالعزیزبن‌صالح الطویان. ریاض: أضواء السلف.

ابن‌سعد، ابوعبدالله محمد (۱۴۱۰ق). *الطبقات الکبری*. تحقیق: محمد عبدالقادر عطا. بیروت: دارالکتب العلمیه.

ابن‌فارس، احمد (۱۴۰۴ق). *معجم مقاییس اللغه*. محقق: عبدالسلام محمد هارون. قم: مکتب الاعلام الاسلامی.

ابن‌قولویه، جعفربن‌محمد (۱۳۵۶). *کامل الزیارات*. نجف: دار المرتضویه.

ابوحجر، احمد عمر (۱۴۱۱ق). *التفسیر العلمی القرآن فی المیزان*. بیروت: دار قتیبه.

احمدی، محمود (۱۳۷۷). محدود بودن شریعت حضرت موسی و حضرت عیسی ـ علیهما السلام ـ به بنی اسرائیل. *کلام اسلامی*، ۷(۲۷)، ۱۰۰-۱۰۶.

ازهری، محمدبن‌محمد (۱۴۲۱ق). *تهذیب اللغه*. بیروت: دار احیاء التراث العربی.

اسفراینی، ابی‌المظفر (۱۴۰۸ق). *التبصیر فی الدین*. تحقیق: محمد زاهد کوثری. بیروت: دار الکتب العلمیه.

اشتاین سالتز، آدین (۱۳۸۳). *سیری در تلمود*. ترجمهٔ باقر طالبی دارابی. قم: مرکز مطالعات و تحقیقات ادیان و مذاهب.

امام‌الحرمین، عبدالملک‌بن‌عبدالله (۱۴۴۳ق). *الکامل فی أصول الدین*. تحقیق: جمال عبدالناصر عبدالمنعم. قاهره: دار السلام.

باربور، ایان (۱۳۷۴). *علم و دین*. ترجمهٔ بهاءالدین خرمشاهی. تهران: مرکز نشر دانشگاهی.

باقلانی، ابوبکر محمدبن‌الطیب (۱۴۰۷ق). *تمهید الأوائل فی تلخیص الدلائل*. محقق: عمادالدین أحمد حیدر. لبنان: مؤسسهٔ الکتب الثقافیهٔ.

باقلانی، ابوبکر محمدبن‌الطیب (۱۴۲۱ق). *إعجاز القرآن*. بیروت: دارالکتب العلمیه.

بنت‌الشاطی، عائشه عبدالرحمن (۱۴۰۴ق). *الإعجاز البیانی للقرآن*. القاهره: دار المعارف.

بن‌نبی، مالک (۲۰۰۶م). *الظاهرة القرآنیة*. محقق: عبدالصبور شاهین. بیروت: مکتبهٔ النافذهٔ.

بیضاوی، عبدالله‌بن‌عمر (۱۴۱۸ق). *أنوار التنزیل و أسرار التأویل*. اعداد: محمد عبدالرحمن مرعشلی. بیروت: دار إحیاء التراث العربی.

پرادفوت، وین (بی‌تا). *تجربهٔ دینی*. ترجمهٔ عباس یزدانی. قم: مؤسسهٔ فرهنگی طه.

توفیقی، حسین (۱۳۸۴). *آشنایی با ادیان بزرگ*. تهران: سمت.

جاحظ، عمروبن‌بحر (۱۳۹۴ق). *الحیوان*. محقق: محمد باسل عیون السود. بیروت: دار الکتب العلمیه.

جوادی آملی، عبدالله (۱۳۸۷). *تسنیم*. قم: إسراء.

حداد، یوسف دره (۱۹۹۳م). *نظم القرآن و الکتاب: اعجاز القرآن*. بیروت: المکتبهٔ البولسیهٔ.

حسینی جلالی، محمدحسین (۱۴۲۲ق). *دراسة حول القرآن الکریم*. بیروت: مؤسسهٔ الأعلمی للمطبوعات.

حفنی، عبدالمنعم (۲۰۰۴م). *موسوعة القرآن العظیم*. قاهره: مکتبهٔ مدبولی.

حمصی، نعیم (۱۴۰۰ق). *فکرة اعجاز القرآن من البعثة النبویة الی عصرنا الحاضر*. بیروت: مؤسسهٔ الرسالهٔ.

خالدی، صلاح عبدالفتاح (۱۴۲۸ق). *القصص القرآنی*. بیروت: دار الشامیه.

خوئی، سیدابوالقاسم (۱۳۹۴ق). *البیان فی تفسیر القرآن*. قم: المطبعهٔ العلمیهٔ.

دهخدا، علی‌اکبر (۱۳۷۷). *لغت‌نامه*. تهران: دانشگاه تهران، مؤسسهٔ انتشارات و چاپ.

راد، علی و جزینی، غلامعلی (۱۴۰۳). تأثیر پارادایم نفی اعجاز تورات وحیانی بر اندیشهٔ مفسّران؛ مورد مطالعه: آیات ۴۸ـ۴۹ سورهٔ قصص. *مشکوه*، ۴۳(۱۶۲)، ۲۹ـ۵۵.

راغب اصفهانی، حسین‌بن‌محمد (۱۴۱۲ق). *مفردات ألفاظ القرآن*. بیروت: دار القلم.

رجب‌زاده، شیرین؛ ایازی، محمدعلی و عباسی، مهرداد (۱۳۹۹). کارکرد خبرهای غیبی در آیات قرآن کریم و عهد عتیق. *مطالعات تفسیری*، ۱۱(۴۱)، ۱۳۷ـ۱۵۶.

رضایی اصفهانی، محمدعلی (۱۳۸۱). *پژوهشی در اعجاز علمی قرآن*. رشت: کتاب مبین.

زرزور، عدنان محمد (۱۴۱۹ق). *مدخل إلی تفسیر القرآن وعلومه*. بیروت: دار القلم.

زمخشری، محمودبن‌عمر (۱۴۰۷ق). *الکشاف عن حقائق غوامض التنزیل*. مصحح: مصطفی حسین احمد. بیروت: دار الکتاب العربی.

سبحانی، جعفر (۱۴۲۱ق). *منیة الطالبین فی تفسیر القرآن المبین*. قم: مؤسسهٔ امام صادق ﷺ.

سلامی، احمد و ایازی، سیدمحمدعلی (۱۳۹۷). مقصود از «تورات و انجیل» در قرآن. *پژوهش‌های قرآنی*، ۲۳(۸۶)، ۷۶–۱۰۱.

سیوری، مقدادبن‌عبدالله (۱۳۶۵). *الباب الحادی عشر للعلامة الحلی مع شرحیه*. تهران: دانشگاه تهران.

سیوطی، جلال‌الدین (۱۴۲۱ق). *الإتقان فی علوم القرآن*. بیروت: دار الکتاب العربی.

شولر، گریگور (۱۳۹۳). *شفاهی و مکتوب در نخستین سده‌های اسلامی*. ترجمهٔ نصرت نیلساز. تهران: حکمت.

صادقی تهرانی، محمد (۱۴۰۶ق). *الفرقان*. تهران: فرهنگ اسلامی.

صحاف کاشانی، محمد (۱۴۰۲). قرآن و عهدین و مسئلهٔ تحقق پیشگویی‌ها. *پژوهشنامهٔ کلام تطبیقی شیعه*، ۴(۶)، ۱۲۶ـ۱۴۴.

صفایی، احمد (۱۳۷۴). *علم کلام*. تهران: دانشگاه تهران.

طباطبائی، سیدمحمدحسین (۱۳۶۲). *اعجاز قرآن*. قم: بنیاد علمی و فکری علامه طباطبایی.

طباطبائی، سیدمحمدحسین (۱۳۹۰ق). *المیزان فی تفسیر القرآن*. بیروت: مؤسسهٔ اعلمی.

طبرسی، فضل‌بن‌حسن (۱۴۱۲ق). *تفسیر جوامع الجامع*. مصحح: ابوالقاسم گرجی. قم: حوزهٔ علمیهٔ قم.

طبری، محمدبن‌جریر (۱۴۲۰ق). *جامع البیان عن تأویل آی القرآن*. بیروت: دار المعرفه.

طهطاوی، علی احمد (۱۴۲۵ق). *عون الحنان فی شرح الأمثال فی القرآن*. بیروت: دار الکتب العلمیه.

عبدالباری، فرج‌الله (۲۰۰۴م). *نقض دعوی عاملیهٔ النصرانیهٔ*. قاهره: دار الآفاق العربیه.

علامه حلی، حسن‌بن‌یوسف (۱۴۰۷ق). *کشف المراد فی شرح تجرید الاعتقاد*. قم: دفتر انتشارات اسلامی.

علم‌الهدی، سید مرتضی (۱۴۰۵ق). *رسائل الشریف المرتضی*. تحقیق: سیدمهدی رجایی. قم: دار القرآن.

علم‌الهدی، سید مرتضی (۱۴۴۱ق). *الموضح عن جهة اعجاز القرآن الصرفه*. مشهد: آستان قدس رضوی، بنیاد پژوهش‌های اسلامی.

فاریاب، محمدحسین (۱۳۸۸). تحریف تورات و انجیل از دیدگاه قرآن. *معرفت*. ۱۸(۱۴۳)، ۱۳۷ـ۱۵۳.

فاضل مقداد (بی‌تا). *شرح الباب الحادی عشر*. قم: مصطفوی.

فاضلی، قادر (۱۳۸۶). *قرآن از زبان قرآن*. تهران: فضیلت علم.

فخر رازی، محمدبن‌عمر (۱۴۱۱ق). *المحصل*. تحقیق: حسین اثای. عمان: دار الرازی.

فخر رازی، محمدبن‌عمر (۱۴۲۰ق). *التفسیر الکبیر (مفاتیح الغیب)*. بیروت: دار إحیاء التراث العربی.

فخرالاسلام، محمد صادق (۱۳۲۲). *بیان الحق والصدق المطلق*. تهران: بی‌نا.

قاضی عبدالجبار، عبدالجباربن‌احمد (بی‌تا). *المغنی فی ابواب التوحید و العدل*. بیروت: دار احیاء التراث العربی.

قاضی عیاض، عیاض‌بن‌موسی (۱۴۰۷ق). *الشفاء بتعریف حقوق المصطفی*. عمان: دار الفیحاء.

قونوی، اسماعیل‌بن‌محمد (۱۴۲۲ق). *حاشیة القونوی علی تفسیر الإمام البیضاوی و معه حاشیة ابن التمجید*. مصحح: عبدالله محمود عمر. بیروت: دار الکتب العلمیه، منشورات محمد علی بیضون.

کریمی، حمید (۱۳۸۹). بررسی مسئلهٔ جهانی بودن رسالت موسی و عیسی ﷺ. *اندیشهٔ نوین دینی*، ۶(۲۲)، ۱۱۵ـ۱۳۶.

مصطفوی، حسن (۱۳۷۱). *التحقیق فی کلمات القرآن الکریم*. تهران: وزارت ارشاد.

مطهری، مرتضی (۱۳۷۶). *مجموعه آثار*. تهران: صدرا.

معارف، مجید (۱۳۸۳). *مباحثی در تاریخ و علوم قرآنی*. تهران: نبأ.

مغنیه، محمدجواد (۱۴۲۴ق). *التفسیر الکاشف*. قم: دار الکتاب الإسلامی.

مفید، محمدبن‌محمد (بی‌تا). *النکت الاعتقادیه*. تهران: اقبال.

مؤدب، رضا (۱۳۷۹). *اعجاز قرآن در نظر اهل‌بیت عصمت* ﷺ. قم: احسن الحدیث.

نقوی، حسین (۱۳۸۸). بررسی تطبیقی ویژگی‌های نوشتاری کتاب مقدس و قرآن کریم. *معرفت ادیان*، ۱(۱)، ۹ـ۴۲.

نقوی، حسین (۱۳۹۰). تدوین تورات و انجیل از دیدگاه آیات قرآن. *معرفت ادیان*، ۳(۹)، ۵ـ۲۴.

*Encyclopedia of Judaica* (1972). New York: Macmillan.

Ma'rifat-e Kalāmī (Theological Knowledge) 2024-25, Vol. 15, No. 2, 141-161

https://creativecommos.org/licenses/by-nc/4.0

10.22034/kalami.2025.5001985

20.1001.1.20088876.1403.15.2.7.1

# A Critical Review of the Qur'anic Arguments for Elemental Resurrection in the Thought of Ayatollah Subhani

**Ali Ghadrdan Gharamaleki** / Assistant Professor of Islamic Studies, University of Tabriz, Iran
a.ghadrdan@tabrizu.ac.ir

**Received:** 2025/04/16 - **Accepted:** 2025/07/12

## Abstract

Resurrection, as a fundamental pillar of Islam, possesses multiple dimensions. The manner in which the dead are resurrected is a central issue in eschatology and the subject of divergent views. Ayatollah Subhani, a prominent contemporary theologian, while affirming the presence of the immaterial soul in the afterlife, emphasizes the possibility of elemental (material) resurrection. He bases this claim solely on transmitted evidence, especially Qur'anic verses. The aim of this study is to critically analyze the Qur'anic evidence cited by Ayatollah Subhani in support of elemental resurrection. The research adopts a theoretical and problem-oriented approach, based on content analysis and argumentative examination. Through reference to Qur'anic verses and Subhani's works, the relevant arguments are extracted and analyzed using principles of inference. The findings indicate that his emphasis on the apparent meaning of Qur'anic verses, without sufficient rational analysis, has led him to affirm elemental resurrection, whereas closer examination reveals ambiguities in the indication of these verses. Ultimately, the study shows that the cited Qur'anic evidence does not provide conclusive proof of elemental resurrection.

**Keywords**: Qur'anic arguments for elemental resurrection, Ayatollah Subhani, bodily resurrection, elemental resurrection, critique of elemental resurrection

معرفت کلامی ـــــــــــــــــــ سال پانزدهم، شماره دوم، پیاپی ۳۳، پاییز و زمستان ۱۴۰۳، ص ۱۴۱ـ۱۶۱

https://creativecommos.org/licenses/by-nc/4.0

doi 10.22034/kalami.2025.5001985

dor 20.1001.1.20088876.1403.15.2.7.1

نوع مقاله: پژوهشی

# بازخوانی انتقادی ادلهٔ قرآنی معاد عنصری در اندیشهٔ آیت‌الله سبحانی

علی قدردان قراملکی / استادیار گروه معارف اسلامی، دانشکدهٔ الهیات و علوم اسلامی، دانشگاه تبریز، تبریز، ایران

a.ghadrdan@tabrizu.ac.ir

دریافت: ۱۴۰۴/۰۱/۲۷ - پذیرش: ۱۴۰۴/۰۴/۲۱

## چکیده

معاد به‌عنوان رکن بنیادین اسلام دارای ابعاد گوناگون است. چگونگی رستاخیز مردگان مسئله‌ای محوری در معادشناسی است که محل اختلاف دیدگاه‌های متعددی است. آیت‌الله سبحانی، از متکلمان برجستهٔ معاصر، ضمن اعتقاد به حضور نفس مجرد در معاد، بر امکان معاد عنصری نیز تأکید دارد. او برای اثبات معاد عنصری، صرفاً به ادلهٔ نقلی به‌ویژه آیات قرآن کریم استناد می‌کند. هدف این پژوهش، تحلیل انتقادی ادلهٔ قرآنی مورد استناد آیت‌الله سبحانی در زمینهٔ اثبات معاد عنصری است. روش تحقیق در این پژوهش نظری و مسئله‌محور، مبتنی‌بر تحلیل محتوای متون و بررسی استدلالی است و از طریق مراجعه به آیات قرآن کریم و آثار آیت‌الله سبحانی، استدلال‌های مختلف در این زمینه استخراج می‌شوند و با استفاده از قواعد و اصول استنباط مورد تجزیه‌وتحلیل قرار می‌گیرند. یافته‌های پژوهش نشان می‌دهد که تأکید ایشان بر ظاهر آیات قرآن بدون تحلیل عقلی به اثبات معاد عنصری در اندیشهٔ وی منجر شده است؛ درحالی‌که تأمل در آیات و ارزیابی استدلال‌های وی ابهاماتی را در دلالت آیات بر معاد عنصری آشکار می‌سازد. در نهایت، این پژوهش نشان می‌دهد که ادلهٔ قرآنی آیت‌الله سبحانی در زمینهٔ اثبات معاد عنصری دارای ابهامات قابل توجهی است و نمی‌توان ادلهٔ مورد استناد ایشان را دلیلی قطعی بر معاد عنصری تلقی کرد.

**کلیدواژه‌ها:** ادلهٔ قرآنی معاد عنصری، آیت‌الله سبحانی، معاد جسمانی، معاد عنصری، نقد معاد عنصری.

## طرح مسئله

مسئلهٔ معاد، به‌عنوان یکی از ارکان بنیادین دین، همواره مورد توجه و مداقهٔ متفکران و اندیشمندان بوده است. یکی از چالش‌های اساسی در حوزهٔ معادشناسی، چگونگی تحقق این رستاخیز است که موجب پیدایش دیدگاه‌های متنوعی شده است. نظریات مربوط به رستاخیز با تکیه بر مبانی فکری و رویکردهای متفاوت، اشکال گوناگونی از معاد، از جمله معاد جسمانی، معاد روحانی یا ترکیبی از هر دو را مطرح می‌کنند. در این میان، گرایشی با تمرکز بر معنای ظاهری متون دینی، به‌ویژه آیات قرآن، بر تحقق معاد عنصری تأکید می‌ورزد. در مقابل، گرایشی دیگر با استناد به استدلال‌های عقلانی و تفسیرهای نوآورانه از آیات، این دیدگاه را مورد نقد قرار می‌دهد و بر نوعی از معاد جسمانی، که لزوماً مبتنی‌بر عناصر مادی نیست، اصرار می‌ورزد (ر.ک: صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱م، ج۹، ص۱۶۵؛ سبحانی، ۱۴۱۳ق، ج۴، ص۲۷۵ـ۲۷۷).

آیت‌الله سبحانی، از متکلمان برجسته و صاحب‌نام عصر حاضر، با ارائهٔ آثار متعدد و متنوع در زمینهٔ کلام و مباحث مرتبط با علوم قرآنی، جایگاهی ممتاز در این حوزه کسب کرده است. این جایگاه، توجه محققان و دانش‌پژوهان بسیاری را به خود جلب نموده و نقش ایشان را در پیشبرد مباحث کلامی و قرآنی معاصر تثبیت کرده است. او با نقد و نپذیرفتن دیدگاه‌هایی که معاد را تنها به‌عنوان یک واقعیت مادی محض و عنصری تعریف می‌کنند؛ همچنین نفی کامل نظریهٔ معاد روحانی صرف، به دنبال یکپارچه‌سازی این دو دیدگاه است؛ به این معنا که آیت‌الله سبحانی بر این باور است که معاد به‌عنوان یک حقیقت، متشکل از دو بعد مختلف است: از یک‌سو معاد جسمانی که با بدن عنصری و مادی دنیوی مرتبط است؛ و ازسوی‌دیگر معاد روحانی، که به نفس مجرد و انسانی تعلق دارد.

با وجود اشتهار آیت‌الله سبحانی به رویکردی عقل‌گرایانه در تبیین مسائل دینی، موضع وی در قبال معاد عنصری محل تأمل است. درحالی‌که او با استدلال‌های عقلی به اثبات تجرد نفس و معاد روحانی مبادرت ورزیده، در زمینهٔ اثبات معاد عنصری تنها به ظواهر آیات قرآن کریم استناد کرده و بدون توجه به مبانی عقلی به این نتیجه رسیده است که معاد صرفاً روحانی نیست و شامل جسم عنصری انسان نیز می‌شود.

استدلال‌های آیت‌الله سبحانی مبنی‌بر اثبات معاد عنصری که بر اساس برداشت از ظاهر شش دسته از آیات قرآنی صورت گرفته، نیازمند بررسی دقیق‌تر است. تحلیل این ادلهٔ قرآنی نشان می‌دهد که رویکرد وی عمدتاً معطوف به ظواهر آیات بوده و از تعمق در لایه‌های معنایی عمیق‌تر و ملاحظات عقلی اساسی غفلت شده است. ازاین‌رو فرضیهٔ مطرح‌شده مبنی‌بر عدم استحکام کافی استدلال‌های وی، به‌واسطهٔ این اتکا به تفسیر ظاهری و نادیده انگاشتن تحلیل‌های عقلی تقویت می‌شود و جا برای تأمل و طرح ملاحظات انتقادی جدی باقی می‌ماند

پرسش اصلی این تحقیق، تبیین ابهامات و نقدهای وارد بر ادلهٔ قرآنی مورد استناد آیت‌الله سبحانی در زمینهٔ اثبات

معاد عنصری است. سؤالات فرعی از این قرار است: دیدگاه آیت‌الله سبحانی دربارهٔ کیفیت معاد چیست؟ وی برای اثبات معاد عنصری به چه آیاتی استناد کرده و چه نقدهایی بر ادلهٔ او وارد است؟ فرضیهٔ اصلی این پژوهش این است که رویکرد آیت‌الله سبحانی به ادلهٔ قرآنی برای اثبات معاد عنصری جامع نیست و او به ظواهر آیات بسنده کرده و از تحلیل‌های عقلی لازم غفلت ورزیده است. درنتیجه، تفسیر ظاهرگرایانهٔ او از آیات معاد عنصری ابهامات فراوانی دارد.

در پی بررسی دقیق منابع مرتبط، فقدان یک اثر مستقل و جامع که مشخصاً به این موضوع پرداخته باشد، آشکار شد. بدین ترتیب، مسئلهٔ مورد تحقیق فاقد پیشینهٔ پژوهشی معتبر و اختصاصی به نظر می‌رسد. با وجود این، نظر به اهتمام وافر متفکران و مفسران دینی به مسئلهٔ معاد و چگونگی تحقق آن، آثار متعددی در زمینهٔ معاد و کیفیت وقوع آن به رشتهٔ تحریر درآمده که است ابعاد گوناگون این آموزهٔ بنیادین را مورد واکاوی قرار داده‌اند. با این وصف، این آثار به‌طور مشخص و جامع به مسئلهٔ مورد بررسی در این پژوهش نپرداخته‌اند. در ادامه به برخی از این آثار که می‌توان آنها را پیشینهٔ عمومی تحقیق قلمداد کرد، اشاره می‌شود:

۱. مقالهٔ «ارزیابی شبهات مهم معاد با جسم عنصری»، نوشتهٔ سیدمحمدمهدی نبویان و محمود فتحعلی (۱۳۹۹). تحقیق حاضر با رویکردی متفاوت با مقالهٔ یادشده، ضمن تحلیل آیات مرتبط با معاد عنصری، به نقد استدلال‌های آیت‌الله سبحانی در این زمینه نیز می‌پردازد. این در حالی است که مقالهٔ یادشده با تمرکز بر دفع شبهات معاد عنصری و اعتقاد راسخ نگارندگان به آن، از ورود به تحلیل آیات و نقد استدلال‌های یادشده اجتناب ورزیده است.

۲. مقالهٔ «تحلیل تفسیری آیات معاد جسمانی عنصری و میزان دلالت آنها»، نوشتهٔ سیدمحمدمهدی نبویان (۱۴۰۲). مقالهٔ حاضر به نقد ادلهٔ اثبات معاد عنصری از منظر آیات قرآن کریم می‌پردازد. این نقد مبتنی‌بر اندیشهٔ آیت‌الله سبحانی و در تقابل با مقالهٔ یادشده است که با استناد به پنج دسته از آیات به تبیین معاد عنصری می‌پردازد

۳. مقالهٔ «تحلیل انتقادی قرآنی از معاد جسمانی عنصری در نگرهٔ تفکیک»، نوشتهٔ سیدمرتضی حسینی شاهرودی، وحیده فخار و مهدی جعفری‌فر (۱۴۰۲). مقالهٔ یادشده ضمن نقد معاد عنصری، عمدتاً به نقد نگرهٔ تفکیک و رویکرد آن می‌پردازد. در مقابل، نوشتار حاضر با رویکردی انتقادی به اندیشهٔ آیت‌الله سبحانی ـ با تکیه بر ادلهٔ قرآنی معاد عنصری ـ که دارای رویکرد عقل‌گرایانه است، می‌پردازد که تفاوت چشمگیری با ادلهٔ تفکیکیان دارد.

۴. مقالهٔ «کاوش مبناشناختی مؤلفه‌های فلسفی در تحلیل عقلانی معاد جسمانی»، نوشتهٔ احمد امدادی (۱۳۹۹). مقالهٔ یادشده به بررسی بنیان‌های مؤثر در پذیرش یا رد معاد جسمانی از منظر فیلسوفان، به‌ویژه ابن‌سینا و صدرالمتألهین، می‌پردازد. در این مقاله، مبانی‌ای نظیر ثبوت عالم مثال، نقش قوهٔ خیال در آفرینش، عینیت یا مثلیت بدن اخروی و بدن دنیوی مورد ارزیابی قرار گرفته و هیچ اشاره‌ای به آیات قرآن کریم نشده است. این در حالی است که پژوهش پیش رو با تمرکز بر آیات معاد عنصری، به تحلیل و نقد تفسیر و رویکرد آیت‌الله

سبحانی در این زمینه می‌پردازد.

۵. مقالهٔ «معاد جسمانی از دیدگاه علامه طباطبائی»، نوشتهٔ علی الهبداشتی و محمدرضا رضایی‌راد (۱۳۹۴). مقالهٔ حاضر با تمرکز بر ادلهٔ قرآنی معاد جسمانی رویکردی متمایز از مقالهٔ مورد اشاره دارد. درحالی‌که مقالهٔ یادشده به بررسی جامع دیدگاه علامه طباطبائی می‌پردازد، تحقیق فعلی به نقد رهیافت آیت‌الله سبحانی از آیات قرآن در این زمینه اختصاص یافته است.

۶. مقالهٔ «معاد جسمانی از دیدگاه حکیم سبزواری»، نوشتهٔ زکریا بهارنژاد و لیلا اسداللهی (۱۳۹۴). مقالهٔ حاضر در قیاس با مقالهٔ یادشده، رویکردی متفاوت در زمینهٔ بررسی معاد جسمانی اتخاذ کرده است. درحالی‌که مقالهٔ پیشین به دیدگاه حکیم سبزواری در این زمینه می‌پردازد، پژوهش حاضر صرفاً بر ادلهٔ قرآنی متمرکز است و رهیافت آیت‌الله سبحانی در تفسیر این ادله را مورد نقد قرار می‌دهد.

## ۱. مباحث مقدماتی

پیش از پرداختن به تبیین ادلهٔ قرآنی معاد عنصری از دیدگاه آیت‌الله سبحانی و ارائهٔ تحلیل انتقادی دربارهٔ آن، بایسته است نکاتی مقدماتی در راستای زمینه‌سازی برای فهم دقیق‌تر مباحث بعدی مورد بررسی و طرح قرار گیرد.

### ۱ـ۱. معیارهای کیفیت تحقق معاد از دیدگاه آیت‌الله سبحانی

از نظر آیت‌الله سبحانی، معیار تعیین نحوهٔ تحقق معاد، اعم از جسمانی یا روحانی، به دو مسئلهٔ اساسی مرتبط است: اول، حقیقت و ماهیت وجودی انسان که شناخت آن، دیدگاه ما را در زمینهٔ معاد متأثر می‌کند؛ دوم، حقیقت پاداش و جزا و کیفیت وقوع آن در روز قیامت (سبحانی، ۱۴۱۳ق، ج۴، ص۲۷۷ـ۲۷۹).

حقیقت انسان، به‌عنوان یکی از مهم‌ترین معیارها در تعیین معاد جسمانی و روحانی مطرح است. مطالعات اندیشمندان در طول تاریخ در این زمینه ارتباط ویژه‌ای با کیفیت تحقق معاد دارد و درک دیدگاه‌های مختلف دراین‌باره می‌تواند در فهم بهتر معاد جسمانی و روحانی مؤثر باشد.

برخی از محققان در حوزهٔ دین‌پژوهی با استناد به استدلال‌های عقلی، از جمله تمایز آثار نفس و مجردات و مغایرت نفس با علم و عقل و همچنین شواهد نقلی، مانند خلقت انسان از خاک و نطفه، یادآوری آثار مادی نفس، و تعریف نفس به‌عنوان جسم، به نظریهٔ جسمانیت نفس گرایش یافته‌اند (ر.ک: مجلسی، ۱۴۰۴ق، ج۵۸، ص۱۰۴؛ قزوینی، ۱۳۹۳، ص۱۱۰ و ۱۴۸ـ۱۴۹؛ تهرانی، ۱۳۳۳، ص۳۸ـ۳۹؛ مروارید، ۱۴۱۸ق، ص۳۸؛ سقای بیریا و باقری، ۱۴۰۰، ص۱۶۰ـ۱۶۳). در مقابل، فلاسفه و تعدادی از متکلمان اسلامی با ارائهٔ براهین عقلی، از قبیل ادراک مفاهیم کلی و تمایل به زندگی ابدی، و نیز دلایل نقلی، نظیر ماهیت الهی روح و جاودانگی نفس، از تجرد نفس دفاع کرده‌اند (برای آگاهی از ادلهٔ این گروه، ر.ک: قدردان قراملکی، ۱۴۰۱، ص۱۵۶ـ۱۷۹ و ۲۱۵ـ۲۴۶).

طرف‌داران جسمانیت نفس، به دلیل انکار وجود ساحتی مجرد در انسان، تنها به معاد جسمانی باور دارند (سبحانی، ۱۴۲۱ق، ج۸، ص۷۸). این در حالی است که پیروان تجرد نفس، به دلیل این اعتقاد، به معاد روحانی باور دارند و ممکن است با پذیرش بازگشت نفس به بدن، به معاد جسمانی نیز معتقد باشند. بنابراین متفکران معتقد به تجرد نفس می‌توانند به دو دیدگاه معاد روحانی محض یا معاد جسمانی ـ روحانی باور داشته باشند (سبحانی، ۱۴۱۳ق، ج۴، ص۲۷۷؛ ۱۴۲۱ق، ج۸، ص۷۸).

یکی دیگر از معیارهای سنجش کیفیت معاد، نحوهٔ تحقق پاداش و جزاست. در متون دینی، هم پاداش‌ها و عذاب‌های جسمانی ذکر شده است، مانند باغ‌های بهشتی (مائده: ۶۵) و عذاب آتش (همزه: ۶) و هم پاداش‌ها و عذاب‌های معنوی، نظیر سلام خدا (یس: ۵۸) و حسرت (بقره: ۱۶۷). اگر پاداش‌ها و کیفرها صرفاً جسمانی باشند، معاد صرفاً جسمانی خواهد بود؛ اما اگر این تحلیل پذیرفته شود که هر دو نوع پاداش و عذاب وجود دارد، معاد به‌صورت جامع (هم جسمانی و هم روحانی) تحقق خواهد یافت؛ بدن مادی پاداش‌ها و کیفرهای جسمانی، و نفس مجرد پاداش‌ها و عذاب‌های معنوی را دریافت می‌کنند (سبحانی، ۱۴۱۳ق، ج۴، ص۲۷۸ـ۲۷۹؛ ۱۴۲۱ق، ج۸، ص۷۹ـ۸۰؛ ر.ک: خوش‌صحبت، ۱۳۹۳، ص۳۷).

### ۲ـ۱. تبیین دیدگاه آیت‌الله سبحانی دربارهٔ معاد عنصری

آیت‌الله سبحانی با استناد به دلایل متنوع نقلی و عقلی به معاد جسمانی ـ روحانی ایمان دارد. او انسان را ترکیبی از جسم مادی و روح مجرد تصور می‌کند که در فرایند معاد و حیات پس از مرگ، هر دو جنبه به‌طور هم‌زمان حاضر خواهند بود. با توجه به روح مجرد انسان و وجود نعمت‌ها و عذاب‌های معنوی و روحانی در قیامت، معاد به لحاظ روحانی تبیین می‌شود. علاوه بر این، با در نظر گرفتن وجود نعمت‌ها و عذاب‌های جسمانی، لازم است که بدن عنصری نیز در قیامت حضور داشته باشد (سبحانی، ۱۴۱۹ق، ص۲۳۰؛ ۱۴۱۳ق، ج۴، ص۳۹۱).

بر این اساس، به موجب وجود متون دینی متعدد و به‌ویژه آیات قرآن کریم دربارهٔ معاد جسمانی، باید به معاد جسمانی در کنار معاد روحانی ایمان داشت. به گفتهٔ آیت‌الله سبحانی، اگر قرآن به‌صراحت به جسمانی بودن معاد در آخرت اشاره نمی‌کرد، عقل می‌توانست به احیای روح و نفس بسنده کند؛ اما تأکید مکرر قرآن بر جسمانی بودن معاد، مانع از این است که تنها به معاد روحانی بسنده شود (سبحانی، ۱۴۱۳ق، ج۴، ص۳۹۲).

مقصود از معاد روحانی، حضور نفس مجرد انسانی در قیامت است؛ درحالی‌که معاد جسمانی به معنای بازگشت بدن مادی و دنیوی انسان و ارتباط دوبارهٔ نفس با این بدن است. آیت‌الله سبحانی دراین‌باره می‌نویسد: «المعاد الذی یصرُّ علیه القرآن، هو عود البدن الذی کان الإنسان یعیش به فی الدنیا وتعلق الروح إلیه مرّة أخری ولا یکتفی بحیاة الروح فی عالم الآخرة» (سبحانی، ۱۴۲۸ق، ص۴۰۹). وی بر این باور است که بدنی عنصری و

مادی، مثل بدنی که در دنیا نفس را همراهی می‌کرد، به‌نحو عنصری در قیامت حضور خواهد داشت (سبحانی، ۱۴۱۳ق، ج۴، ص۲۸۲).

البته منظور ایشان از عود بدن عنصری و مادی، تنها تن و جسد بدون روح نیست که این بدن به معنای شیء بی‌جان و جماد است؛ بلکه این بدن عنصری و مادی به‌عنوان ابزاری برای روح عمل می‌کند تا پاداش‌ها یا کیفرهای جسمانی را دریافت کند؛ مانند صداهای دلنشینی که از طریق گوش شنیده می‌شوند؛ درحالی‌که لذت بردن از آنها به نفس انسان مربوط می‌شود. همین‌طور است تجربهٔ شلاق خوردن، که توسط بدن رخ می‌دهد؛ اما تحمل درد و رنج بر عهدهٔ روح است. در قیامت نیز ذات و حقیقت انسان به نفس او بستگی دارد و بدن عنصری تنها وسیله‌ای برای دریافت پاداش و کیفر جسمانی شمرده می‌شود (سبحانی، ۱۴۱۳ق، ج۴، ص۳۸۷ـ۳۸۸؛ ۱۴۲۱ق، ج۸، ص۸۴)

### ۳ـ۱. تمایز میان معاد عنصری و مثالی

مفهوم معاد جسمانی دربرگیرندهٔ طیفی از تفسیرها و رویکردهای گوناگون است. وجه اشتراک این دیدگاه‌ها، اذعان به حضور و وجود جسم در عالم آخرت است؛ امری که آن را از مفهوم معاد روحانیِ صرف، که منکر هرگونه حضور جسمانی در معاد است، متمایز می‌سازد.

در داخل چهارچوب معاد جسمانی نیز دو رویکرد اصلی قابل شناسایی است: گروهی همچون آیت‌الله سبحانی بر حضور جسم دنیوی و عنصری در معاد تأکید می‌ورزند و معتقدند که «عنصر» جزء جدانشدنی معاد است؛ در مقابل، گروهی دیگر مانند پیروان حکمت متعالیه با ارائهٔ نظریهٔ جسم مثالی، معتقدند که معاد جسمانیِ مورد تأکید متون دینی و عقل، به جسمی فاقد ماده و عنصر، اما برخوردار از صورت، اشاره دارد. این جسم، چنان‌که از نامش پیداست، شباهتی به جسم عنصری دارد؛ اما موجودیتی مجرد از ماده است (ر.ک: قدردان قراملکی، ۱۴۰۱، ص۱۳۴)

آیت‌الله سبحانی معتقد است که با بررسی آیات قرآن کریم و توصیفاتی که دربارهٔ اجسام در معاد مطرح شده است، مشخص می‌شود که منظور از جسم و معاد جسمانی، جسم عنصری است، نه جسم مثالی. به اعتقاد وی، جسم مثالی که تنها دارای صورت و از ماده جداست، در معاد و روز قیامت حضور نخواهد داشت؛ بلکه بدن عنصری، که هم صورت و هم ماده دارد، در معاد حاضر می‌شود (سبحانی، ۱۴۲۱ق، ج۸، ص۸۱ـ۸۲ و ۱۰۶). البته مقصود ایشان این نیست که همان جسم دنیوی با تمام ویژگی‌ها و اوصافش در معاد حاضر باشد؛ بلکه منظور این است که جسم عنصری دچار تغییرات گسترده‌ای می‌شود و در دنیای دیگری که نظام متفاوتی بر آن حاکم است، به شکل کامل‌تر و تکامل‌یافته حضور می‌یابد (سبحانی، ۱۴۲۸ق، ص۴۵۵ـ۴۵۶؛ ۱۴۱۳ق، ج۴، ص۴۰۲ـ۴۰۴).

## ۲. ادلهٔ قرآنی معاد عنصری

آیت‌الله سبحانی بر این باور است که با مراجعه به آیات قرآن کریم واضح می‌شود که معاد به حیات روحانی

نفس منحصر نیست و عنصر و ماده نیز در آن به‌عنوان ابزار نفس حضور دارند و قرآن بر معاد عنصری تأکید دارد (سبحانی، ۱۴۱۳ق، ج۴، ص۳۹۲). ازاین‌رو ایشان هیچ تردیدی ندارند که معاد از نگاه قرآن کریم به معنای بازگشت روح مجرد به بدن مادی و عنصری دنیایی ـ البته با تکامل و تغییراتی در آن ـ است (سبحانی، ۱۴۲۱ق، ج۸، ص۸۲ و ۸۴؛ ۱۴۱۳ق، ج۴، ص۳۹۲). در ادامه به تحلیل ادلهٔ قرآنی‌ای که آیت‌الله سبحانی برای اثبات معاد عنصری مورد استناد قرار داده است، پرداخته خواهد شد.

آیت‌الله سبحانی با توجه به فراوانی آیات قرآن کریم که به مسئلهٔ معاد عنصری اشاره دارند، آنها را به‌منظور تسهیل درک، در شش گروه سازمان‌دهی کرده است: داستان‌های قرآنی معاد؛ تردید منکران معاد در خصوص معاد جسمانی؛ شهادت اعضا و جوارح در قیامت؛ ایجاد تغییر و تبدل در بدن اخروی؛ آفرینش انسان از زمین، بازگشت به آن و خروج از آن؛ و خروج انسان‌ها از قبور در قیامت (سبحانی، ۱۴۲۱ق، ج۸، ص۸۱ـ۸۴). بااین‌حال، نگارنده پس از بررسی دقیق‌تر این تقسیم‌بندی، بر آن است که می‌توان آنها را به سه دستهٔ «اثبات امکان معاد عنصری، حشر بدن عنصری، و کیفیت وقوع معاد» تقلیل داد.

### ۱ـ۲. اثبات امکان معاد عنصری

موضوع حیات پس از مرگ و معاد عنصری یکی از مسائل اساسی است که قرآن کریم با ارائهٔ نمونه‌های عینی در دنیا به اثبات امکان آن می‌پردازد؛ به این ترتیب که بهترین دلیل برای اثبات امکان یک چیز، وقوع و تحقق آن است. در این راستا، خدای متعال در برخی موارد، حیات پس از مرگ را در این دنیا به‌تصویر کشیده و داستان‌های مربوط به آن را در قرآن مجید روایت کرده است. با بررسی این داستان‌های قرآنی، از جمله داستان حضرت ابراهیم﵇ و زنده شدن پرندگان (بقره: ۲۶۰)، داستان حضرت عزیر﵇ و زنده شدن پس از صد سال (بقره: ۲۵۹)، داستان گاو بنی‌اسرائیل و زنده شدن مقتول (بقره: ۶۷ـ۷۳) و... مشخص می‌شود که معاد امری ممکن است و داستان‌های قرآنی همگی به معاد عنصری و بازگشت حیات به بدن مادی مربوط می‌شوند. بنابراین با توجه به آنکه این داستان‌ها در مقام ترسیم معادند و معاد را به‌صورت عنصری به‌تصویر می‌کشند، معاد در قیامت نیز به‌صورت مادی و عنصری خواهد بود (سبحانی، ۱۴۲۸ق، ۴۱۰؛ ۱۴۱۳ق، ج۴، ص۲۸۰؛ برای مطالعهٔ بیشتر، ر.ک: طبرسی، ۱۳۷۲، ج۲، ص۱۷۳)

یک مسئلهٔ دیگر که قرآن با استناد به آن به امکان معاد عنصری می‌پردازد، آفرینش دوبارهٔ انسان از زمین است. آیاتی از قرآن با اثبات آفرینش انسان از خاک، امکان تکرار این آفرینش را گوشزد می‌کنند. برای نمونه، آیاتی نظیر «مِنْهَا خَلَقْنَاكُمْ وَ فِيهَا نُعِيدُكُمْ وَ مِنْهَا نُخْرِجُكُمْ تَارَةً أُخْرَى» (طه: ۵۵) و «ثُمَّ يُعِيدُكُمْ فِيهَا وَ يُخْرِجُكُمْ إِخْرَاجًا» (نوح: ۱۸) بر این نکته تأکید دارند که آفرینش نخستین انسان از خاک بوده است و پس از مرگ با دفن در آن قرار می‌گیرد و در قیامت مجدداً از آن خارج می‌شود. این آیات به وضوح به امکان معاد عنصری و مادی

و همچنین حضور چنین بدنی در قیامت اشاره می‌کنند (سبحانی، ۱۴۲۱ق، ج۸، ص۸۳؛ برای مطالعهٔ بیشتر، ر.ک: طبری، ۲۰۰۱م، ج۱۶، ص۸۶ـ۸۷؛ فیاضی و شکری، ۱۳۹۱، ص۶۹).

### ۲ـ۲. حشر بدن عنصری

آیات متعددی در قرآن کریم به مسئلهٔ حشر و کیفیت آن اشاره کرده‌اند. در این آیات، حشر به معنای خروج بدن‌های دنیوی و عنصری از قبرها در روز قیامت توصیف شده است. برای مثال، در آیهٔ «يَخْرُجُونَ مِنَ الأَجْدَاثِ كَأَنَّهُمْ جَرَادٌ مُنْتَشِرٌ» (قمر: ۷)، خروج بدن‌ها از قبر به حرکت بی‌نظم گروهی از ملخ‌ها تشبیه شده است. همچنین در آیهٔ «وَنُفِخَ فِي الصُّورِ فَإِذَا هُمْ مِنَ الأَجْدَاثِ إِلَى رَبِّهِمْ يَنْسِلُونَ» (یس: ۵۱)، اشاره شده است که بعد از دمیده شدن در صور و قیامت، مردگان از قبرهای خود خارج می‌شوند و به‌سوی خدا و دادگاه الهی شتابان حرکت می‌کنند. بر اساس آیهٔ «وَأَنَّ اللَّهَ يَبْعَثُ مَنْ فِي الْقُبُورِ» (حج: ۷)، خدای متعال تمام مردگانی را که در قبرها قرار دارند، زنده می‌کند. بنابراین حشر و قیامت با حیات و حرکت بدن‌های عنصری و دنیوی که درون قبرها هستند، محقق می‌شود (سبحانی، ۱۴۱۳ق، ج۴، ص۲۸۰ـ۲۸۱؛ ۱۴۲۸ق، ص۴۱۰).

مسئلهٔ دیگری که به حشر بدن عنصری در قرآن کریم دلالت دارد، تردیدهای منکران معاد در خصوص معاد عنصری است. در قرآن کریم تردیدهای مختلفی از سوی منکران معاد دربارهٔ این موضوع مطرح شده است که بخشی از آنها به معاد عنصری و بازگشت و حیات دوبارهٔ بدن مادی و دنیوی اختصاص دارد. برای مثال، منکران معاد از زنده شدن انسان پس از متلاشی شدن بدن و پوسیده شدن استخوان‌هایش بسیار متعجب بودند؛ چنان‌که در آیهٔ «إِذا مُزِّقْتُمْ كُلَّ مُمَزَّقٍ إِنَّكُمْ لَفِي خَلْقٍ جَدِيدٍ» (سبأ: ۷) و نیز در آیهٔ «قالَ مَنْ يُحْيِي العِظامَ وَهِيَ رَمِيمٌ» (یس: ۷۸)، به این موضوع اشاره شده است. این نکته به وضوح بیانگر آن است که معادی که از سوی انبیا مطرح می‌شد و منکران به آن معترض بودند، بازگشت جسم و بدن مادی و عنصری‌ای است که در درون قبر قرار داده شده است و دچار پوسیدگی می‌شود. بنابراین می‌توان نتیجه گرفت که معاد به‌صورت جسمانی و با جسم مادی و دنیوی خواهد بود (سبحانی، ۱۴۲۱ق، ج۸، ص۸۴؛ برای مطالعهٔ بیشتر، ر.ک: طبرسی، ۱۳۷۲، ج۶، ص۱۳).

### ۳ـ۲. کیفیت وقوع معاد

با مراجعه به آیات قرآن کریم که در باب معاد و کیفیت وقوع آن سخن می‌گویند، این نکته آشکار می‌شود که خصایص مندرج در این آیات، با ماهیت جسم عنصری سازگاری و همخوانی قابل توجهی دارند.

از جمله آیاتی که بر عنصری بودن معاد دلالت می‌کنند، آیاتی است که از شهادت اعضا و جوارح در قیامت خبر می‌دهند. برای مثال، طبق آیهٔ «يَوْمَ تَشْهَدُ عَلَيْهِمْ أَلْسِنَتُهُمْ وَأَيْدِيهِمْ وَأَرْجُلُهُمْ بِما كانُوا يَعْمَلُونَ» (نور: ۲۴)، در روز قیامت زبان، دستان و پاهای انسان برضد وی شهادت خواهند داد؛ همچنین بر اساس آیهٔ «حَتَّى إِذَا مَا جَاءُوهَا

شَهِدَ عَلَيْهِمْ سَمْعُهُمْ وَأَبْصَارُهُمْ وَجُلُودُهُمْ» (فصلت: ۲۰)، گوش، چشم و پوست انسان نیز شهادت خواهند داد. خدای متعال در روز قیامت دهان انسان‌ها را می‌بندد و اعضا و جوارح آنان را به سخن درخواهد آورد تا حقایق را بیان کنند: «الْيَومَ نَخْتِمُ عَلَى أَفْواهِهِمْ وَتُكَلِّمُنا أَيدِيهِمْ وَتَشْهَدُ أَرْجُلُهُمْ بِما كانُوا يَكْسِبُونَ» (یس: ۶۵).

از مجموع این آیات مشخص می‌شود که در روز قیامت، این اعضا و جوارح عنصری به شهادت خواهند پرداخت. بنابراین بدن و جسم عنصری و دنیایی در معاد حضور دارند و معاد به‌صورت عنصری خواهد بود (سبحانی، ۱۴۱۳ق، ج۴، ص۲۸۱؛ ۱۴۲۱ق، ج۸، ص۸۳؛ همچنین ر.ک: فیض کاشانی، ۱۴۱۵ق، ج۳، ص۴۱۹ و ۴۲۷).

مسئلهٔ دیگری که آیات قرآن به آن پرداخته‌اند، ایجاد تغییر و تبدّل در بدن اخروی است. با مراجعه به قرآن کریم می‌توان مشاهده کرد، بدنی که در آخرت حضور دارد، تغییرات مختلفی را تجربه می‌کند. برای مثال، خدای سبحان برای دوزخیان پس از سوختن آنان در آتش جهنم، پوست جدیدی می‌آفریند و جایگزین پوست قبلی می‌کند: «كُلَّمَا نَضِجَتْ جُلُودُهُمْ بَدَّلْنَاهُمْ جُلُودًا غَيْرَهَا لِيَذُوقُوا الْعَذَابَ» (نساء: ۵۶)؛ همچنین با نوشاندن آب‌جوش به جهنمیان، اندرون آنان متلاشی می‌شود: «وَسُقُوا مَاءً حَمِيمًا فَقَطَّعَ أَمْعَاءَهُمْ» (محمد: ۴۷). این تغییر و تبدّل‌ها همگی به‌صورت عنصری بوده و گواهی بر حضور بدن مادی و عنصری در قیامت هستند (سبحانی، ۱۴۲۱ق، ج۸، ص۸۳؛ ۱۴۲۸ق، ۴۱۰؛ برای مطالعهٔ بیشتر، ر.ک: طوسی، بی‌تا، ج۳، ص۲۳۰ـ۲۳۱).

## ۳. تحلیل انتقادی ادلهٔ قرآنی معاد عنصری

دیدگاه آیت‌الله سبحانی دربارهٔ کیفیت تحقق معاد، مشتمل بر دو بخش مجزاست: معاد روحانی مبتنی‌بر تجرد نفس، و معاد عنصری مستند به ظواهر آیات قرآن کریم است. نگارنده با وجه نخست، یعنی معاد روحانی و دلایل عقلی و نقلیِ مؤید آن، هم‌داستان است و تجرد نفس را مبنایی استوار برای بقای روح پس از مرگ می‌داند (برای اطلاع از ابعاد مختلف و ادلهٔ مسئله، ر.ک: قدردان قراملکی، ۱۳۹۷، ص۵ـ۳۴). بااین‌حال بخش دوم دیدگاه ایشان، یعنی معاد عنصری، با پرسش‌ها و ابهاماتی مواجه است که نیازمند بررسی و تبیین بیشتر به نظر می‌رسد. در ادامه، این مسئله به‌صورت انتقادی مورد تحلیل قرار خواهد گرفت.

### ۳ـ۱. لزوم مراجعه به دلیل عقلی در اثبات معاد جسمانی

نخستین انتقاد به آیت‌الله سبحانی این است که وی با اتکا به مجموعه‌ای از آیات قرآن کریم و بدون ارائهٔ دلیل و تفسیر عقلی، بر حضور بدن عنصری و دنیوی در کنار روح مجرد در رستاخیز تأکید دارد (سبحانی، ۱۴۱۳ق، ج۴، ص۳۹۲). از منظر ایشان، بیشتر آیاتی که در باب معاد جسمانی در قرآن کریم آمده‌اند، به‌صراحت بر معاد عنصری دلالت می‌کنند؛ لذا به‌اعتقاد وی، با وجود این تصریح قرآنی، دیگر نیازی به اقامهٔ ادلهٔ عقلی و براهین فلسفی برای اثبات این مسئلهٔ احساس نمی‌شود (سبحانی، ۱۴۲۱ق، ج۸، ص۱۰۱).

در این راستا، شایان ذکر است که بر اساس اظهارات ایشان، دین‌پژوهی به‌عنوان یک دانش چندروشی شناخته می‌شود و برای دستیابی به درک صحیح از آموزه‌های دینی، در کنار ادلهٔ نقلی، ضروری است تا به ادلهٔ عقلی نیز مراجعه شود (سبحانی، ۱۳۸۲، ج۳، ص۲۸۷ـ۲۸۸). مسئلهٔ معاد عنصری نیز از این قاعده مستثنا نیست و علاوه بر آیات قرآن، مراجعه به عقل و استدلال نیز حائز اهمیت است. بدین ترتیب، اثبات معاد جسمانی صرفاً با استناد به آیات قرآن و ادلهٔ نقلی کافی نیست و عقل نیز به‌عنوان یک منبع معرفتی، به تحلیل این مسئله می‌پردازد و توجه به آن ضروری است.

نگارنده برخلاف دیدگاه آیت‌الله سبحانی که بر استناد صرف به ادلهٔ نقلی برای اثبات حضور جسم در معاد تأکید دارند (سبحانی، ۱۴۱۳ق، ج۴، ص۳۹۲)، معتقد است که حضور جسم در معاد، مستند به حکم عقل نیز است و صرفاً مبتنی‌بر ادلهٔ نقلی نیست؛ زیرا هویت انسانی که در فرایندی با پیدایش جسمانی و بقای روحانی تبلور می‌یابد، در هر گام از تکامل و قدم نهادن در مراحل نوین هستی، کمالات پیشین خود را حفظ می‌کند. انسان با حفظ کمالات جسمانی وارد عرصهٔ تجرد می‌شود و درحقیقت، انسان بدون جسم (نفس محض) در تعریف انسان نمی‌گنجد (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱م، ج۳، ص۶۶)؛ برخلاف عقل جوهری، که از آغاز موجودی مجرد آفریده شده و فاقد پیدایش جسمانی است (ابن‌سینا، ۱۳۷۹، ص۶۶۰؛ سهروردی، ۱۳۷۵، ج۴، ص۶۶).

به‌دیگرسخن، بررسی دقیق چیستی انسان، شناخت عمیق نفس و تمایز آن از عقلِ ذاتاً و فعلاً مجرد، آشکار می‌سازد که تحقق رستاخیز انسان ــ به‌عنوان یک موجود انسانی ــ مستلزم اعادهٔ توأمان روح و بدن است (صدرالدین شیرازی، ۱۳۵۴، ج۲، ص۵۵۴؛ عبودیت، ۱۳۹۱، ج۳، ص ۱۲۵ـ و ۱۳۷). بنابراین بازگشت صرف روح ــ هرچند ممکن و محتمل است ـ نمی‌تواند به‌تنهایی معادل بازگشت انسان به معنای اتمّ کلمه تلقی شود (قدردان قراملکی، ۱۴۰۱، ص۲۶ـ۲۷).

معاد انسان مستلزم بازگشت توأمان روح و بدن است. این بازگشت، نه صرفاً احیای یک جزء، بلکه احیای کامل و یکپارچهٔ هویت انسانی را دربردارد؛ زیرا هویت انسانی در تعامل و همبستگی بین این دو عنصر شکل می‌گیرد (برای مطالعهٔ بیشتر، ر.ک: جوادی آملی، ۱۳۸۹، ج۱۹، ص۲۰۱).

### ۲ـ۳. فناناپذیری قیامت و فناپذیری موجودات مادی

بر اساس تحلیل عقلی، عالم هستی به سه مرتبهٔ جبروت، ملکوت و مُلک تقسیم می‌شود که هریک واجد ویژگی‌های منحصربه‌فردی است. موجودات در عالم مُلک، مادی و دارای صورت‌اند؛ درحالی‌که در ملکوت صرفاً واجد صورت‌اند و در جبروت فاقد هر دوی این ویژگی‌ها هستند. این تمایز ناشی از ماهیت متفاوت هر مرتبه و قوانین حاکم بر آن است (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱م، ج۱، ص۳۰۰؛ طباطبائی، ۱۴۲۲ق، ص۳۷۹؛ ۱۳۷۴، ج۵، ص۱۹۱ـ۱۹۵).

با استناد به براهین نقلی و عقلی، بقا و جاودانگی از خصوصیات معاد و قیامت است (فصلت: ۲۸؛ آمدی، ۱۴۲۳ق، ج۴، ص۳۵۶). با توجه به فناپذیری موجودات مادی (جوادی آملی، ۱۳۸۹، ج۷، ص۱۶۲ـ۱۶۴)، رستاخیز در این عالم تحقق نخواهد یافت؛ بلکه در ساحت غیرمادی و مجردات رخ خواهد داد. بنابراین جسم حاضر در معاد، ضمن حفظ صورت ظاهری، از مادهٔ دنیوی و ویژگی‌های فناپذیر آن، تهی خواهد بود و طبیعتی متناسب با عالم ملکوت و جبروت خواهد داشت (جوادی آملی، ۱۳۸۳، ج۳، ص۲۳۲).

شایان ذکر است که موجودات مادی، متشکل از دو ساحت ماده و صورت‌اند و قوام و ثبات آنها وابسته به این ترکیب است. با انحلال و زوال این ترکیب، موجود مادی مضمحل می‌شود. این فرایند، مغایر با قانون پایستگی انرژی و بقای ماده نیست؛ زیرا قانون یادشده بیان می‌کند که ماده نابود نمی‌شود؛ بلکه صرفاً از صورتی به‌صورت دیگر دگرگون می‌شود و از ترکیب هویت‌ساز موجودات مادی و علل داخلی آنها (علت مادی و علت صوری) سخنی به‌میان نمی‌آورد. برای مثال، مادهٔ چوب با سوختن به انرژی حرارتی و خاکستر تبدیل می‌شود. بااین‌حال، مفهوم چوب به‌عنوان یک موجودیت مستقل که در گرو ترکیب خاصی از ماده و صورت است، به موجب زوال ترکیب آن، از بین می‌رود و دیگر وجود نخواهد داشت.

شاهد قرآنی تغایر جسم اخروی با جسم دنیوی، آیات «وَنَحْشُرُهُ يَوْمَ الْقِيامَةِ أَعْمى * قالَ رَبِّ لِمَ حَشَرْتَنى أَعْمى وَقَدْ كُنْتُ بَصيرًا» (طه: ۱۲۴ـ۱۲۵) است. این آیات نشان می‌دهند که خداوند متعال دسته‌ای از انسان‌ها را که در زندگی دنیوی بینا بوده‌اند، در قیامت نابینا محشور می‌کند. این امر بدین سبب است که بینایی دنیوی صفتی وابسته به جسم دنیوی و عنصری است که با مرگ زایل می‌شود. در مقابل، بدن برزخی این افراد به‌دلیل غفلت و عدم توجه به آیات الهی در دنیا، از بینش معنوی محروم می‌ماند و آنها با همین نابینایی باطنی وارد عالم آخرت می‌شوند

شاهد عقلی این مطلب نیز تمایز صفات موجودات است. صفات ذاتی، جوهرهٔ ماهیت اشیا را شکل می‌دهند و تغییرناپذیر و جدانشدنی از موجودیت آنها هستند؛ درحالی‌که صفات عرضی، متأثر از شرایط محیطی، متحول می‌شوند و بر هویت اصلی اثر نمی‌گذارند. «پایداریِ هویت» وابسته به حفظ صفات ذاتی و «انعطاف‌پذیری» خاصیت صفات عرضی است (ر.ک: طوسی، ۱۳۲۶، ص۲۱ـ۲۴).

اوصاف اجسام مادی نیز قابل تحلیل به اوصاف ذاتی و عرضی هستند. صفات عرضی آنها متأثر از عوامل محیطی است و دستخوش دگرگونی می‌شوند. این تغییرپذیری، ناشی از تعامل جسم با محیط پیرامون است و در مقیاس‌های قابل مشاهده، مانند تغییر وزن جسم تحت تأثیر نیروی جاذبه در سیارات مختلف، قابل ردیابی است. این در حالی است که صفات ذاتی موجودات مادی تغییرناپذیر است. این خصایص بنیادین که هویت آن را تعریف می‌کنند، شامل عناصر و مواد سازنده‌ای هستند که تغییر یا فقدانشان موجب زوال ماهیت شیء می‌شود.

این ویژگی‌های ذاتی، جوهرهٔ وجودی آن را شکل می‌دهند و تفکیک‌ناپذیرند.

با توجه به نکات یادشده و تأمل در توصیفات عالم آخرت، می‌توان چنین استنباط کرد که حضور موجود مادی با ویژگی‌های دنیوی در معاد با چالش‌های جدی مواجه است؛ چراکه ویژگی ذاتی موجود مادی، حضور عنصر در آن و بقای صورت آن است و ماده نیز پیوسته در حال تغییر و تبدّل است؛ لذا ثبات ماهوی ندارد و هویت آن (نه موجودیت آن) فناپذیر و غیرابدی است. این در حالی است که از ویژگی‌های آخرت، حیات جاودانه و ابدی است. بنابراین یا جسم عنصری باید با وصف فناپذیری در معاد حاضر باشد که با حیات جاودانه در آخرت سازگار نیست یا باید گفت که این ویژگی در آخرت، جسم عنصری را همراهی نمی‌کند که به موجب تشکیل ماده از عنصر، امکان‌پذیر نیست.

### ۳ـ۳. نقد تفسیر آیت‌الله سبحانی از آیات معاد

آیت‌الله سبحانی با دسته‌بندی آیات معاد عنصری در شش گروه ـ که نگارنده آنها را در سه قسم تحلیل کرد ـ تفسیری ارائه می‌دهد که بر معاد عنصری دلالت دارد. در ادامه، این ادلهٔ قرآنی با رویکرد انتقادی مورد بررسی قرار خواهند گرفت

#### ۱ـ۳ـ۳. بررسی انتقادی «اثبات امکان معاد عنصری»

استدلال مطرح‌شده بر این مبنا استوار است که معاد عنصری امری است ممکن و برترین دلیل برای اثبات آن، وقوع آن است. تجارب دنیویِ معاد ـ که در قالب داستان‌های قرآنی معاد بازگو شده‌اند ـ همواره در قالب معادِ عنصری و احیای جسم دنیوی افراد بوده‌اند. همچنین انسان برای نخستین بار از خاک عنصری آفریده شده و ممکن است مجدداً از عنصر آفریده شود. این استدلال، تجارب پیشین را به‌عنوان شاهدی بر ماهیت معاد اخروی در نظر می‌گیرد و بر تداوم این شکل از احیا تأکید می‌ورزد.

این در حالی است که تمامی تجارب مربوط به معاد، در عالم دنیا به وقوع پیوسته‌اند. این امر به‌ناچار به تحقق معاد با جسمی متناسب با این عالم، یعنی جسم عنصری، منجر شده است. به‌عبارت‌دیگر، تجربه‌های دنیوی ما از معاد همواره با جسم مادی و محدود این جهان عجین بوده‌اند. با وجود این، نباید این انتظار را داشت که تحقق معاد عنصری در دنیا لزوماً به همین شکل در عوالم دیگر نیز عینیت یابد؛ چراکه اثبات یک پدیده در یک زمینه، لزوماً بر وقوع مشابه آن در زمینهٔ دیگر دلالت ندارد. به بیان دقیق‌تر، سنخیتی لازم و کافی میان دلیل ارائه‌شده (وقوع معاد عنصری در دنیا) و مدعای اثبات‌شده (وقوع معاد عنصری در قیامت) وجود ندارد.

بنابراین نمی‌توان با قطعیت ادعا کرد که معاد در عوالم دیگر نیز لزوماً با جسم عنصری محقق خواهد شد؛ بلکه می‌توان گفت: با توجه به تفاوت ماهوی میان عالم دنیا و آخرت، مقایسهٔ این دو، قیاسی ناموجه است.

نکتهٔ قابل توجه آنکه آیت‌الله سبحانی بر تمایز بنیادین بین دنیا و آخرت تأکید دارد و قیاس این دو عالم را

امری ناروا می‌داند. وی بر این باور است که اوصاف و ویژگی‌های اجسام دنیوی قابل تعمیم به اجسام اخروی نیست؛ چراکه علوم تجربی محدود به دنیای مادی است و تسرّی احکام این عالم به عالم آخرت قیاسی بی‌وجه است: «السؤال ناشٍ من مقایسة الآخرة بالدنیا، وهو خطأ فادح، لأنّ التجارب العلمیة لا تتجاوز نتائجها المادة الدنیویة. وإسراء حکم هذا العالم إلی العالم الآخر وإن کان مادیاً وعنصریاً مثلها، قیاس لا دلیل علیه» (سبحانی، ۱۴۱۳ق، ج۴، ص۴۰۴). بااین‌حال، ایشان اعتقاد دارند که بدن مادی ـ با تکامل و تغییراتی در آن ـ در واقع همان بدن اخروی است که روح پس از مفارقت از آن در دنیا، مجدداً و به‌اذن الهی به آن بازمی‌گردد: «أَنَّ حقیقة المَعاد هی أنّ الرُّوح بعد مفارَقَتها للجَسَد تعودُ مرة أُخری ـ وبإذن الله ومشیئته ـ إلی نفسِ البدنِ الذی عاشت به» (سبحانی، ۱۴۱۹ق، ص۲۳۴). دیدگاه یادشده که حاوی نوعی تناقض درونی است (از یک‌سو قیاس احکام دنیا و آخرت را مردود می‌شمارد؛ و ازسوی‌دیگر با استناد به عنصری بودن معاد در دنیا، بر عنصری بودن آن در آخرت حکم می‌کند)، پرسشی بنیادی را نیز در خصوص ماهیت وجود مادی در عالم قیامت مطرح می‌سازد؛ بدین معنا که آیا در صورت حضور ماده در آن عالم، صفات مادی و همچنین ترکیب آن از عناصر سازنده نیز همراه با آن باقی خواهد ماند؟

با عنایت به اینکه موجود مادی ماهیتاً مرکب از اجزا و عناصر تشکیل‌دهندهٔ آن است و با توجه به ناپایداری ذاتی عناصر و تغییر مستمر آنها، استنتاج می‌شود که موجود مادیِ حاضر در قیامت، یا باید واجد خصوصیات عنصری و ناپایدار باشد یا به وجهی غیرعنصری و درنتیجه پایدار و ثابت، متصف شود.

در حالت نخست، تعارضی آشکار میان «اوصاف ناپایدار عناصر و زوال‌پذیری صورت موجودات مادی» و «خصایص نامتناهی، جاودانه و پایدار جهان آخرت» مشاهده می‌شود. در حالت دوم، موجود مادی بدون عنصر تصور می‌شود که امری ناممکن است؛ زیرا ماده مرکب از عناصر است و با فقدان جزء، کل نیز قابل تصور نخواهد بود.

همچنین با مداقه در آیاتِ بیانگر منشأ خاکی خلقت بشر، بازگشت پیکر به خاک پس از مرگ و خروج دوباره از آن در رستاخیز، به نظر می‌رسد که دلالت مستقیمی بر معاد عنصری ندارند. استدلال بر این اصل استوار است که همان‌گونه که در بخش آغازین این آیات بر خلقت اولیهٔ انسان از خاک و زمین تأکید شده، در بخش پایانی نیز به برانگیخته شدن آنان از زمین اشاره شده است. این در حالی است که به‌استثنای حضرت آدم﵇ سایر افراد بشر به‌صورت مستقیم از خاک خلق نشده‌اند؛ بلکه از طریق فرایندهای طبیعی آفرینش یافته‌اند که خداوند متعال در آیات متعددی، از جمله در آیات ۱۳ و ۱۴ سورهٔ مؤمنون، به شرح و بسط آن پرداخته است. بنابراین با توجه به تناسب معنایی صدر و ذیل آیات، این فرضیه تقویت می‌شود که همان‌گونه که نقش خاک در پیدایش تمام انسان‌ها یک علت بعید و غیرمستقیم است، نقش خاک و زمین در برانگیخته شدن نیز صرفاً بر یک علت بعیده دلالت دارد و مقصود از برانگیختگی از خاک، الزاماً احیای عنصری از همان خاک نخستین نیست.

به بیان دقیق‌تر، این دسته از آیات درصدد تبیین این واقعیت‌اند که پیدایش و تکوین نوع بشر ماهیتی جسمانی دارد و انسان‌ها صرفاً موجوداتی معنوی و روحانی به‌شمار نمی‌آیند. این وضعیت و خصلت جسمانی، در عرصهٔ قیامت نیز تداوم خواهد یافت.

با وجود آنکه آیات یادشده دلالتی بر معاد جسمانی ندارند، در صورت پذیرش دلالت آنها بر این نوع معاد، می‌توان گفت که دامنهٔ شمول این آیات، معاد جسمانی با جسم برزخی و مثالی را دربرمی‌گیرد. بنابراین این آیات بر هر دو نوع معاد جسمانی، چه مبتنی‌بر بازگشت عناصر مادی و چه مبتنی‌بر جسم مثالی، قابل حمل هستند. لذا تخصیص این آیات به یکی از این دو تفسیر، فاقد توجیه منطقی است.

**۲ـ۳ـ۳. بررسی انتقادی «حشر بدن عنصری»**

در قرآن «حشر» به معنای خروج بدن‌های مادی از قبرها در روز قیامت توصیف شده است. آیات متعددی به این موضوع اشاره دارند و بر اساس این آیات، خداوند همهٔ مردگان در قبرها را زنده می‌کند و حشر با حیات و حرکت بدن‌های دنیوی محقق می‌شود.

استدلال مطروحه واجد خدشه به نظر می‌رسد؛ چراکه هر نشئه از عالم هستی حامل خصایص و کیفیات متمایز و منحصربه‌فردی است که کنش‌ها و واکنش‌های متناظر با آن بر پایهٔ همین ویژگی‌ها قوام می‌یابند. در عالم دنیا عناصر و ماده نقش محوری ایفا می‌کنند و سرمنشأ آثار مختلف به‌شمار می‌روند؛ حال آنکه در عالم ملکوت، موجودات مجرد و اجسام مثالی و برزخی عامل تأثیرگذاری‌اند. بنابراین آیاتی که به خروج انسان‌ها از قبور اشاره دارند، با عنایت به اینکه ناظر به واقعهٔ قیامت‌اند، دلالتشان نیز معطوف به اوصاف و مختصات متناسب با آن جهان خواهد بود. ازاین‌رو به نظر می‌آید که منظور از قبر در این دسته از آیات، گودال فیزیکی و مادیِ مدفون‌کنندهٔ اجساد نیست؛ بلکه مفهومی از قبر است که با ماهیت مجرد عالم قیامت همخوانی دارد و تجلیگاه حالات وجودی انسان در آن نشئه خواهد بود.

شاهد این تحلیل آن است که مفهوم «قبر» در منظومهٔ فکری اسلامی فراتر از معنای لغوی و دلالت صرف بر مدفن فیزیکی است. آنچه در فرهنگ اسلامی تحت عنوان «عالم قبر» و «عذاب قبر» مطرح می‌شود، صرفاً به‌مثابهٔ حفره‌ای مادی و گودالی در خاک تلقی نمی‌شود، بلکه به عالمی غیبی و مرتبه‌ای از وجود به‌نام «برزخ» نیز اشاره دارد. استناد به روایاتی نظیر «إِنَّ الْقَبْرَ رَوْضَةٌ مِنْ رِيَاضِ الْجَنَّةِ أَوْ حُفْرَةٌ مِنْ حُفَرِ النِّيرَانِ» (قمی، ۱۴۰۴ق، ج۲، ص۹۴) نیز مؤید این نکته است که قبر در این سیاق، به سرای برزخی و وضعیتی از حیات معنوی پس از مرگ اشاره دارد. همچنین کلام امام صادق﵇ که فرموده‌اند: «القبر منذ حين موته إلى يوم القيامة» (مجلسی، ۱۴۰۴ق، ج۶، ص۲۶۷)، دلالت دارد بر اینکه قبر به ساحت معنوی و غیر از گودال فیزیکی اطلاق می‌شود.

ازاین‌رو می‌توان استنباط کرد که واژۀ «قبر» دارای کارکرد مشترک لفظی است و در دو سطح معنایی متفاوت به‌کار می‌رود: نخست گودال فیزیکی و مدفن اجساد در دنیای مادی؛ و دوم عالم برزخ و حیات معنوی پس از انتقال از این جهان. بنابراین آیات مورد بحث حاوی دو تفسیر احتمالی در خصوص معاد هستند: نخست حشر اجساد عنصری از قبور مادی، و دیگری حشر ابدان مثالی از عالم برزخ. بنابراین استناد به این آیات برای اثبات معاد عنصری ـ آن‌گونه‌که آیت‌الله سبحانی ادعا کرده‌اند ـ فاقد وجاهت است؛ زیرا دلالت صریحی بر هیچ‌یک از این دو احتمال وجود ندارد.

نکتۀ قابل توجه اینکه آیت‌الله سبحانی خود به این مسئله توجه دارد و می‌نویسد: «وعلی ذلک فکلُّما أطلق القبر فهو کنایة عن تلک الحیاة، وذلک العالم الفسیح» (سبحانی، ۱۴۲۱ق، ج۸، ص۱۸۱)؛ اما در این استدلال، خود توجهی به این نکته ندارد و قبر را به معنای گودال فیزیکی در نظر می‌گیرد. گفتنی است که این نکته در خصوص واژگان «قبر» و «قبور» مصداق دارد؛ بااین‌حال در برخی آیات قرآن کریم، نظیر آیۀ شریفۀ «یَوْمَ یَخْرُجُونَ مِنَ الأَجْدَاثِ سِرَاعًا» (معارج: ۴۳)، از واژۀ «اجداث» مفهوم «قبر» استفاده شده است. این واژه، ظاهراً بر گودالی دلالت دارد که انسان در آن دفن می‌شود و احتمالاً نکتۀ پیش‌تر ذکرشده دربارۀ واژۀ «قبر»، در مورد آن صدق نمی‌کند.

البته در این دسته از آیات می‌توان مدعی شد که منظور از «قبر»، قبری متناسب با عالم آخرت است، نه قبر فیزیکی دنیوی. شاهد این احتمال آن است که با فرض پذیرش صدق «قبر» و «جدث» بر گودال فیزیکی و حشر اجساد عنصری از گودال‌های فیزیکی، استدلال ایجاب می‌کند که موجودات مدفون‌شده در این گودال‌ها ـ که همان بدن‌های دنیوی با ویژگی‌های مادی هستند ـ به همان شکل و شمایل محشور و در قیامت حاضر شوند. بااین‌حال، آیت‌الله سبحانی عینیت بدن اخروی و دنیوی را مردود می‌شمارد و بر حضور بدنی متکامل و شبیه به بدن دنیوی در قیامت تأکید دارد. این امر، عدم تجانس میان دلیل و مدعا را نمایان می‌سازد؛ زیرا بدنی که دستخوش تغییرات بنیادین شده است، نمی‌تواند عیناً همان بدنی باشد که مدفون شده است و انتظار می‌رود که از قبر برانگیخته شود. بنابراین آیت‌الله سبحانی و سایر معتقدان به معاد عنصری، با پذیرش این تغییرات، ناگزیر در تعارض آشکار با ظاهر استدلال خویش قرار می‌گیرند.

دستۀ دیگری از آیات که در اندیشۀ آیت‌الله سبحانی بر حشر بدن عنصری دلالت دارند، تردید منکران معاد در زنده شدن دوبارۀ انسان پس از متلاشی و پوسیده شدن بدن مادی‌اش است. از نظر آیت‌الله سبحانی، این نشان می‌دهد که معاد مورد نظر پیامبران، بازگشت جسم و بدن مادی بوده که مورد مخالفت منکران قرار گرفته است.

در ارزیابی استدلال مطروحه، فقدان پیوستگی معنادار میان آموزه‌های انکارشده از سوی کافران و بیانات ارائه‌شده از جانب انبیا مشهود است. پیامبران در مقام تبیین وقایع تکوینی و تشریع قوانین الهی عمل می‌کردند.

در مقابل، کافران در پاره‌ای از مسائل پیچیده، از درک صحیح موضوع عاجز می‌ماندند و درنتیجه به انکار مفاهیمی متفاوت مبادرت می‌ورزیدند. به تبع آن، استدلال‌های آنان نیز معطوف به موضوعی دیگر بوده است. برای مثال، در مبحث جبر و اختیار، پیامبران، به‌ویژه پیامبر اکرمﷺ، به تشریح مفهوم توحید افعالی و امر بین الامرین همت می‌گماشتند؛ درحالی‌که اغلب مردم به دلیل صعوبت مسئله و درک ناصحیح، به سمت تفاسیر جبرگرایانه یا تفویضی سوق پیدا می‌کردند (برای تفصیل بحث، ر.ک: قدردان قراملکی، ۱۳۹۹، ص۵۸).

در این مسئله نیز هیچ‌گونه تلازم یا سنخیتی میان یکسانی و هماهنگیِ مورد انکارِ کافران و آنچه انبیا ارائه می‌کنند، وجود ندارد. پیچیدگی‌های ادراک مفهوم معاد و عدم انطباق آن با اصول و قواعد طبیعی، سبب ناتوانی منکران و کافران در تصور آن شد و آنان را به انکار و استبعاد معاد سوق داد؛ چنان‌که آیات سورهٔ سجده گواه این مدعا (تصور غلط از معاد توسط کافران) است.

منکران معاد با تمرکز بر معاد عنصری مدعی بودند که پس از پوسیدگی و اضمحلال بدن، امکان آفرینش مجدد آن متصور نیست و در واقع به استحالهٔ اعادهٔ معدوم استناد می‌جستند: «وَقَالُوا أَإِذَا ضَلَلْنَا فِي الْأَرْضِ أَإِنَّا لَفِي خَلْقٍ جَدِيدٍ» (سجده: ۱۰). در پاسخ به این انکار، خداوند متعال به پیامبر خود امر می‌فرماید تا به آنان یادآور شود که درکی صحیح از معاد و مرگ ندارند و گمان می‌کنند که تمام حیات و حقیقت انسان منحصر به بدن عنصری اوست و با نابودی آن، بازگشتش ناممکن است؛ حال آنکه مرگ «توفی» و به معنای دربرگیری کامل است (جوادی آملی، ۱۳۸۹، ج۱۰، ص۴۳۳)؛ بدین ترتیب که حقیقت انسانی به‌طور کامل توسط ملک‌الموت دربرگرفته می‌شود و این همان چیزی است که به‌سوی خدا در حرکت است و در معاد حاضر می‌شود: «قُلْ يَتَوَفَّاكُمْ مَلَكُ الْمَوْتِ الَّذِي وُكِّلَ بِكُمْ ثُمَّ إِلَى رَبِّكُمْ تُرْجَعُونَ» (سجده: ۱۱).

بر اساس این آیات، اساساً معاد عنصری از سوی انبیا ارائه نشده است تا نابودی بدن موجبات استبعاد آن را فراهم آورد. درک اشتباه مسئله از سوی منکران معاد دلیلی بر عنصری بودن معاد نخواهد بود (برای مطالعهٔ بیشتر، ر.ک: طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ج۱۱، ص۲۹۹).

### ۳ـ۳ـ۳. بررسی انتقادی «کیفیت وقوع معاد»

آیت‌الله سبحانی با استناد به آیات مرتبط با معاد به این نتیجه رسیده است که دلالت ظاهری آیات قرآن کریم بر شهادت اعضا و جوارح در روز قیامت، ناظر به اعضای بدن دنیوی و مادی است. با توجه به این حضور بدن دنیوی در عرصهٔ قیامت، می‌توان استدلال کرد که معاد با جسم عنصری تحقق می‌یابد (سبحانی، ۱۴۱۳ق، ج۴، ص۲۸۱؛ ۱۴۲۱ق، ج۸، ص۸۳).

با بررسی دقیق استدلال مطرح‌شده، این‌گونه به نظر می‌رسد که ظهور بیان‌شده برای آیات، ظهوری بدوی و غیر قابل استناد است و تمسک به این ظاهر با تعارضات اساسی روبه‌روست. در ابتدای آیات یادشده، الفاظی نظیر

دست و پا به‌کار رفته‌اند که ظاهر آنها بر اعضای جسمانی و دنیوی دلالت دارد. در ادامه، به موضوع شهادت دادن این اعضا به نفع یا به زیان شخص اشاره شده است. با توجه به وحدت سیاق و لزوم پایبندی به ظهور صدر آیه، ایجاب می‌کند که شهادت نیز به معنای ظاهری خود، یعنی گواهی دادن و سخن گفتن دست‌ها و پاها، تفسیر شود

این در حالی است که سخن گفتن و شهادت دادن عادی دست‌ها و پاها ممکن نیست و لازم است که از طریق معجزه یا پدیده‌ای خارق‌العاده تحقق یابد. شهادت این‌چنینی به معنای دست کشیدن از ظهور ذیل آیه و لازمهٔ آن نیز کنار گذاشتن ظهور صدر آیه است. این در حالی است که ظهور صدر آیه موجب تصور معاد عنصری شده است

بر این پایه، با در نظر گرفتن اینکه آیات قرآن بر شهادت دادن اعضای بدن در قیامت دلالت دارند و اعضای عنصری و دنیوی فاقد چنین قابلیتی هستند، روشن می‌شود که اجسام اخروی با اجسام دنیوی متفاوت‌اند و برای این آیات تفسیری فراتر از برداشت اولیه و ظاهری متصور و قابل تعمق است. این تفاوت، یا به این شکل است که دست و پاهای عنصری، اما متکامل، یا اجزای بدن مثالی و غیرعنصری در معاد حاضرند. طبق هر دو تفسیر، آیه ظهوری بر بدن عنصری دنیوی ندارد و لذا این آیه قابلیت انطباق بر هر دو مفهوم جسم مثالی و جسم عنصری متکامل را داراست و با توجه به این ابهام موجود، آیات فاقد ظهورند و نمی‌توان آنها را دلیلی قاطع بر معاد عنصری قلمداد کرد.

آیت‌الله سبحانی برای وقوع معاد به‌صورت عنصری به آیاتی دیگر تمسک می‌کند که بر اساس آنها تغییر و تحولاتی در بدن اخروی محقق می‌شود که این تغییرات، مادی بوده و نشان‌دهندهٔ حضور بدن عنصری در قیامت است.

بااین‌حال، استناد به این آیات به‌عنوان دلیلی قاطع بر اثبات معاد عنصری با اشکالاتی مواجه است. در واقع، استدلال یادشده صرفاً بر وجود جسم در رستاخیز دلالت دارد و صرفاً احتمال معاد روحانی محض را منتفی می‌سازد؛ اما در مقام تبیین ماهیت و کیفیت این حضور جسمانی در قیامت سخنی به میان نمی‌آورد. این احتمال وجود دارد که بدن اخروی ماهیتی متناسب با عالم قیامت داشته باشد، نظیر بدن مثالی یا برزخی، و تغییر و تبدل در این نوع از بدن رخ دهد. بدین ترتیب، مدعای آیت‌الله سبحانی حضور جسم عنصری در قیامت است؛ درحالی‌که دلیل ایشان، هم شامل جسم عنصری می‌شود و هم شامل اجسامی با ماهیت غیرعنصری (مثالی). بنابراین استدلال یادشده نمی‌تواند به‌طور قطعی مدعای معاد عنصری را اثبات کند.

به بیان دقیق‌تر، اگرچه ممکن است ظاهر برخی آیات مورد بحث بر جسم عنصری با قوانین طبیعی دلالت داشته باشد، اما آیت‌الله سبحانی بر این باورند که جسم حاضر در معاد، جسمی منطبق با قوانین دنیوی و طبیعی نیست؛ بلکه جسمی است که قوانین اخروی بر آن حاکم است (سبحانی، ۱۴۱۳ق، ج۴، ص۴۰۲ـ۴۰۳). این نوع جسم به وضوح در ظاهر آیات منعکس نشده است؛ چنان‌که جسم مثالی فاقد ظهور بدوی است. بنابراین هر دو احتمال نیازمند شواهد و قرائن خارجی است و هیچ یک بدون وجود این قرائن، بر دیگری اولویت ندارد.

## نتیجه‌گیری

پژوهش حاضر به بازخوانی انتقادی ادلهٔ قرآنی معاد عنصری از منظر آیت‌الله سبحانی پرداخت. وی با استناد به آیاتی از قرآن کریم در تلاش است که معاد عنصری را اثبات کند. این پژوهش استدلال‌های او را در سه محور اساسی «اثبات امکان معاد عنصری»، «حشر بدن عنصری» و «کیفیت وقوع معاد» تحلیل می‌کند و نشان می‌دهد که آیت‌الله سبحانی با تأکید بر این آیات، قائل به حضور جسم دنیوی و عنصری در صحنهٔ معاد است.

بررسی و تحلیل انتقادی آیاتی که از سوی ایشان به‌منظور اثبات معاد عنصری مورد استناد قرار گرفته‌اند، بیانگر آن است که استدلال به این آیات برای اثبات این نوع خاص از معاد، با چالش‌های جدی مواجه است. نه‌تنها دلالت این مستندات بر معاد عنصری قطعی و بلامعارض نیست و امکان ارائهٔ تفاسیر بدیل برای آنها وجود دارد، بلکه بنیان‌های نظری معاد عنصری نیز خود دارای ابهامات و ناسازگاری‌هایی است. پذیرش این نظریه می‌تواند به تضادهای درونی در منظومهٔ معارف دینی منجر شود و انسجام و سازگاری نظام فکری و اعتقادی اسلام را خدشه‌دار سازد. ازاین‌رو ضرورت بازبینی و تعمیق در مبانی و ادلهٔ معاد عنصری با رویکردی نقادانه و با لحاظ چهارچوب‌های تفسیری معتبر بیش‌ازپیش احساس می‌شود.

آیت‌الله سبحانی از یک‌سو ضمن تفکیک قائل شدن میان نظام دنیوی و اخروی، بر عدم استمرار و انتقال احکام و مختصات مادی این جهان به عالم آخرت تأکید می‌ورزد و بر این باور است که ساختار و کارکرد نظام اخروی اساساً متفاوت با نظام فعلی است. ازسوی‌دیگر، با پذیرش اصل معاد عنصری، بر حضور جسمی در عالم آخرت که در نظام پیشین وجود داشته است، صحه می‌گذارد؛ هرچند معتقد است که این جسم با اوصاف و ویژگی‌های نظام جدید ظهور خواهد کرد. این رویکرد، در عین اذعان به حشر و برانگیخته شدن بدن‌های عنصری و تحقق معاد عنصری، در تبیین چگونگی این فرایند دچار ابهاماتی می‌شود و آیت‌الله سبحانی در مواجهه با اشکالات متعدد، حشر از قبور را به نوعی تعبیر کنایه‌ای قلمداد می‌کند.

بااین‌حال، با توجه به ابهامات و چالش‌هایی که در ادلهٔ قرآنی معاد عنصری وجود دارد، همچنین با در نظر گرفتن بروز تناقضات احتمالی ناشی از این دیدگاه، به نظر می‌رسد که استنتاج معاد عنصری از آیات قرآن کریم با دشواری‌های قابل توجهی مواجه است و نیازمند بررسی و تأملات بیشتری در این حوزه می‌باشد و استدلال‌های قرآنی مورد اشارهٔ آیت‌الله سبحانی در زمینهٔ اثبات معاد عنصری، فاقد استحکام لازم به نظر می‌رسد.

## منابع


*قرآن کریم.*

ابن‌سینا، حسین بن عبدالله (۱۳۷۹). *النجاة من الغرق فی بحر الضلالات*. به کوشش: محمدتقی دانش‌پژوه. تهران: دانشگاه تهران.

امدادی، احمد (۱۳۹۹). کاوش مبناشناختی مؤلفه‌های فلسفی در تحلیل عقلانی معاد جسمانی. *پژوهش در آموزش معارف و تربیت اسلامی*، ۱(۱)، ۶۳-۸۴.

آمدی، سیف‌الدین (۱۴۲۳ق). *أبکار الأفکار فی أصول الدین*. تحقیق: احمد محمد مهدی. قاهره: دار الکتب.

الهبداشتی، علی و رضایی‌راد، محمدرضا (۱۳۹۴). معاد جسمانی از دیدگاه علامه طباطبائی. *اندیشه علامه طباطبائی*، ۲(۲)، ۶۱-۷۲.

بهارنژاد، زکریا و اسداللهی، لیلا (۱۳۹۴). معاد جسمانی از دیدگاه حکیم سبزواری. *آینه معرفت*. ۴(۵۱)، ۱۹-۳۶.

تهرانی، میرزاجواد (۱۳۳۳). *میزان المطالب*. تهران: چاپخانهٔ آفتاب.

جوادی آملی، عبدالله (۱۳۸۳). *سرچشمهٔ اندیشه*. به کوشش: عباس رحیمیان محقق. قم: اسراء.

جوادی آملی، عبدالله (۱۳۸۹). *تسنیم*. به کوشش: سعید بندعلی و عباس رحیمیان محقق. قم: اسراء.

حسینی شاهرودی، سیدمرتضی و فخار، وحیده و جعفری‌فر، مهدی (۱۴۰۲). تحلیل انتقادی قرآنی از معاد جسمانی عنصری در نگره تفکیک. *قبسات*، ۲۸(۱۰۷)، ۱۷۱-۲۰۱.

خوش‌صحبت، مرتضی (۹۳۱۳). معاد جسمانی از منظر علامه طباطبائی، با تأکید بر تفسیر المیزان. *معرفت کلامی*، ۱(۱۲)، ۵۳_۵۶.

سبحانی تبریزی، جعفر (۱۳۸۲). *مدخل مسائل جدید در علم کلام*. قم: مؤسسهٔ الإمام الصادق علیه‌السلام.

سبحانی تبریزی، جعفر (۱۴۱۳ق). *الإلهیات علی هدی الکتاب و السنة و العقل*. قم: مؤسسهٔ الإمام الصادق علیه‌السلام.

سبحانی تبریزی، جعفر (۱۴۱۹ق). *العقیدة الإسلامیة علی ضوء مدرسة أهل البیت*. قم: مؤسسهٔ الإمام الصادق علیه‌السلام.

سبحانی تبریزی، جعفر (۱۴۲۱ق). *مفاهیم القرآن*. به کوشش: جعفر هادی. قم: مؤسسهٔ الإمام الصادق علیه‌السلام.

سبحانی تبریزی، جعفر (۱۴۲۸ق). *محاضرات فی الإلهیات*. قم: مؤسسهٔ الإمام الصادق علیه‌السلام.

سقای بی‌ریا، محمد جواد و باقری، علی‌اوسط (۱۴۰۰). رابطهٔ انسان‌شناسی و معاد از دیدگاه قرآن کریم. *معرفت کلامی*، ۲(۲۷)، ۱۴۹_۱۶۶.

سهروردی (شیخ اشراق)، یحیی (۱۳۷۵). *مجموعه مصنفات شیخ اشراق*. به کوشش: هانری کربن و دیگران. تهران: مؤسسهٔ مطالعات و تحقیقات فرهنگی.

صدرالدین شیرازی، محمد (۱۳۵۴). *المبدأ و المعاد*. به کوشش: سیدجلال‌الدین آشتیانی. تهران: انجمن حکمت و فلسفهٔ ایران.

صدرالدین شیرازی، محمد (۱۹۸۱م). *الحکمة المتعالیة فی الاسفار الاربعة العقلیة*. بیروت: دار احیاء التراث.

طباطبائی، سیدمحمدحسین (۱۳۷۴). *اصول فلسفه و روش رئالیسم*. مقدمه و پاورقی: مرتضی مطهری. تهران: صدرا.

طباطبائی، سیدمحمدحسین (۱۴۱۷ق). *المیزان فی تفسیر القرآن*. قم: جامعهٔ مدرسین.

طباطبائی، سیدمحمدحسین (۱۴۲۲ق). *نهایة الحکمة*. قم: جامعهٔ مدرسین.

طبرسی، فضل بن حسن (۱۳۷۲). *مجمع البیان فی تفسیر القرآن*. تهران: ناصرخسرو.

طبری، محمد بن جریر (۲۰۰۱م). *جامع البیان فی تفسیر القرآن*. مصر: هجر.

طوسی، خواجه‌نصیرالدین (۱۳۲۶). *اساس الاقتباس*. تصحیح: مدرس رضوی. تهران: دانشگاه تهران.

طوسی، محمد بن حسن (بی‌تا). *التبیان فی تفسیر القرآن*. بیروت: دار احیاء التراث العربی.

عبودیت، عبدالرسول (۱۳۹۱). *درآمدی بر نظام حکمت صدرائی*. تهران: سمت.

فیاضی، غلامرضا و شکری، مهدی (۱۳۹۱). معاد جسم عنصری (دلایل نقلی و نقد دیدگاه‌های رقیب). *معرفت کلامی*، ۲(۹)، ۶۷ـ۸۸.

فیض کاشانی، ملامحسن (۱۴۱۵ق). *تفسیر الصافی*. تهران: صدر.

قدردان قراملکی، علی (۱۳۹۷). ادلهٔ عقلی تجرد نفس از دیدگاه آیت‌الله جوادی آملی. *حکمت اسراء*، ۱۰(۳۲)، ۵ـ۲۹.

قدردان قراملکی، علی (۱۳۹۹). *اشاعره و آزادی انسان، بررسی و تحلیل نظریهٔ کسب و تطور آن*. قم: بوستان کتاب.

قدردان قراملکی، علی (۱۴۰۱). *تجرد نفس از دیدگاه آقامجتبی قزوینی و آیت‌الله جوادی آملی*. قم: مجمع عالی حکمت اسلامی.

قزوینی، شیخ‌مجتبی (۱۳۹۳). *بیان الفرقان*. قزوین: حدیث امروز.

قمی، علی بن ابراهیم (۱۴۰۴ق). *التفسیر*. به کوشش: طیب موسوی جزائری. قم: دار الکتاب.

مجلسی، محمدباقر (۱۴۰۴ق). *بحار الأنوار الجامعة لدرر أخبار الأئمة الأطهار*. بیروت: مؤسسة الوفاء.

مروارید، حسنعلی (۱۴۱۸ق). *تنبیهات حول المبدأ و المعاد*. مشهد: آستان قدس رضوی.

نبویان، سیدمحمدمهدی (۱۴۰۲). تحلیل تفسیری آیات معاد جسمانی عنصری و میزان دلالت آنها. *مطالعات تفسیری*، ۱۴(۵۶)، ۱۲۱–۱۳۸.

نبویان، سیدمحمدمهدی و فتحعلی، محمود (۱۳۹۹). ارزیابی شبهات مهم معاد با جسم عنصری. *معرفت کلامی*، ۱(۲۴)، ۱۶۱–۱۷۶.

Ma'rifat-e Kalāmī (Theological Knowledge) _____2024-25, Vol. 15, No. 2, 163-182

https://creativecommos.org/licenses/by-nc/4.0

10.22034/kalami.2024.2021753

20.1001.1.20088876.1403.15.2.8.2

# A Functional Analysis of Free Will and Its Role in Lifestyle from the Perspective of Imam Ali

**Ali Mostafa** / PhD graduate in Islamic Theology (Kalām), Al-Mustafa International University, Qom, Iran sajjadaliyu@miu.ac.ir

**Ahmad Mohammadi Peyro** / Assistant Professor, Encyclopedia Department, Imam Khomeini Educational and Research Institute, Qom, Iran mohammadi.p@iki.ac.ir

**Sayyed Hasan Taleghani** / Assistant Professor, Ahl al-Bayt Theology Department, Qur'an and Hadith Research Institute, Qom, Iran hasan.taleghani87@gmail.com

**Mohammad Rezapour** / Assistant Professor, Islamic Theology Department, Al-Mustafa International University, Qom, Iran rezapoor110@yahoo.com

**Received:** 2025/10/12 **- Accepted:** 2025/11/23

## Abstract

The discussion of free will and human influence over actions is one of the most significant issues in anthropology and theology and is connected with many Islamic sciences. The human being possesses multiple dimensions, one of which is free will. Imam Ali explicitly emphasized human freedom and agency in opposition to deterministic interpretations. Belief in free will manifests itself in lifestyle. Using a descriptive–analytical method, this paper examines Imam Ali's statements on free will and its role in shaping human lifestyle. An active or passive lifestyle results respectively from affirming or denying free will. Progress, success, divine reward, and happiness are realized through freedom and effort; without free will, reward and punishment would be meaningless. Effort and striving constitute a fundamental feature of lifestyle arising from belief in human freedom.

**Keywords**: free will, the middle position (between determinism and delegation), determinism, delegation, lifestyle, effort, Imam Ali

معرفت کلامی ـــــــــــــــــــ سال پانزدهم، شماره دوم، پیاپی ۳۳، پاییز و زمستان ۱۴۰۳، ص ۱۶۳ـ۱۸۲

https://creativecommos.org/licenses/by-nc/4.0

doi 10.22034/kalami.2024.2021753

dor 20.1001.1.20088876.1403.15.2.8.2

نوع مقاله: ترویجی

# تحلیل کارکردگرایانهٔ اختیار و نقش آن در سبک زندگی از دیدگاه امیر مؤمنان علی علیه‌السلام

**علی مصطفی** / دکتری کلام اسلامی جامعة المصطفی العالمیة، قم، ایران sajjadaliyu@miu.ac.ir

**احمد محمدی پیرو** / استادیار گروه دایرةالمعارف مؤسسهٔ آموزشی و پژوهشی امام خمینی رحمه‌الله، قم، ایران mohammadi.p@iki.ac.ir

**سیدحسن طالقانی** / استادیار گروه کلام اهل‌بیت علیهم‌السلام، پژوهشگاه قرآن و حدیث، قم، ایران hasan.taleghani87@gmail.com

**محمد رضاپور** / استادیار گروه کلام اسلامی، جامعة المصطفی العالمیة، قم، ایران rezapoor110@yahoo.com

**دریافت:** ۱۴۰۴/۰۷/۲۰ – **پذیرش:** ۱۴۰۴/۰۹/۰۲

## چکیده

بحث دربارهٔ اختیار و تأثیر انسان بر افعال خود، یکی از مسائل مهم در حوزهٔ انسان‌شناسی و خداشناسی است و با بسیاری از مباحث فنون و علوم اسلامی ارتباط دارد. انسان دارای ابعاد و ویژگی‌های مختلفی است که «اختیار» یکی از آنهاست. امیر مؤمنان علی علیه‌السلام در برابر قرائت رایج جبرگرایانه، بر اختیار و تأثیر انسان در افعال خود تأکید می‌فرمود. باور به اختیار، در سبک زندگی افراد ظهور و بروز پیدا می‌کند. این نوشتار با روش تحلیلی ـ توصیفی درصدد بررسی سخنان امیر مؤمنان علی علیه‌السلام دربارهٔ اختیار انسان و نقش آن در سبک زندگی است. سبک زندگی فعالانه یا سبک زندگی منفعلانه، از نتایج اعتقاد یا انکار این اختیار به‌شمار می‌رود. ترقی و پیشرفت در زندگی و همچنین سعادت و پاداش الهی، در سایهٔ اختیار و تلاش و کوشش محقق می‌شود؛ ازهمین‌رو ثواب و عقاب بدون اختیار معنایی نخواهد داشت. تلاش و کوشش یکی از خطوط کلی سبک زندگی است که در اثر اعتقاد به اختیار انسان به‌وجود می‌آید.

**کلیدواژه‌ها:** اختیار، امر بین الامرین، جبر، تفویض، سبک زندگی، تلاش و کوشش، امیر مؤمنان علی علیه‌السلام.

## مقدمه

بحث دربارهٔ اختیار انسان یکی از مسائل مهم در حوزهٔ انسان‌شناسی است که با مباحث خداشناسی نیز مرتبط است و با بسیاری از مباحث فنون و علوم اسلامی ارتباط دارد. وجود انسان دارای ابعاد مختلفی است که برخی از آنها مربوط به معرفت و برخی مربوط به توانایی و گرایش‌های اوست. عقل و اختیار انسان در حوزهٔ توانش مطرح می‌شود.

تحلیل مسئلهٔ قدرت، اختیار و ارادهٔ الهی و به‌تبع آن، قدرت و اختیار انسان، از نخستین مسائل کلامی مورد نزاع میان فرق مختلف اسلامی بوده است. جبرگرایان تأکید می‌کردند که قدرت و ارادهٔ خداوند ذاتی و قدیم و غیرمعلل به غرض است و افعالی که از انسان سر می‌زند، از جانب خداوند و به قدرت و اختیار او پدید می‌آید. در مقابل، معتزله ارادهٔ الهی را حادث و افعال خداوند را هدفمند تبیین می‌کردند و برای دفاع و تبیین عدل الهی، اراده و قدرت انسان را علت افعال او می‌دانستند.

در بررسی پیشینهٔ موضوع این مقاله، با جست‌وجویی که انجام شد، اثری در خصوص این موضوع پیدا نشد؛ به‌جز چند مقاله با عناوین «مبانی انسان‌شناسی اخلاق دینی در نهج‌البلاغه»، «بررسی فلسفهٔ نظری تاریخ در نهج‌البلاغه» و «جبر و اختیار و عدل الهی» که به‌ترتیب در مجلهٔ *مطالعات فلسفی کلامی* (ش۱۴، اسفند ۱۳۹۷)، مجلهٔ *پژوهش‌های اعتقادی* (ش۲۵، بهار ۱۳۹۶) و *دانشنامهٔ امام علی* ﷺ، ج۲، به‌چاپ رسیده‌اند. این مقالات از چند جهت با مقالهٔ ما متفاوت‌اند:

الف) این مقالات به تحلیل کارکردگرایانهٔ اختیار در سبک زندگی نپرداخته‌اند و به ابعاد دیگر مسئله توجه کرده‌اند

ب) با لحاظ گسترهٔ تتبع، به تکمیل نیاز دارند؛ چراکه سخنان امیر مؤمنان علی ﷺ در نهج‌البلاغه خلاصه نمی‌شود و لازم است به سایر کتب نیز مراجعه شود؛

ج) در تحلیل مطالب نیز به تکمیل نیاز دارند؛ چراکه در تحلیل روایات، لازم است روایات معارض بررسی شوند.

با توجه به نکات یادشده و نواقص مشاهده‌شده در این مقالات و همچنین با توجه به جایگاه نگاه کارکردگرایانه به این موضوع، ضرورت پرداختن به این بحث بیشتر روشن می‌شود.

این مقاله در پی ارائهٔ تحلیل کارکردگرایانهٔ اختیار در سبک زندگی از منظر امیر مؤمنان علی ﷺ است و دو سؤال فرعی آن عبارت‌اند از:

- امیر مؤمنان علی ﷺ رابطهٔ جبر و اختیار را چگونه ترسیم و تبیین می‌کنند؟
- تبیین آن حضرت از اختیار، چه تأثیری بر سبک زندگی انسان دارد؟

بنابراین، نوآوری این تحقیق عبارت است از ارائهٔ تحلیل کارکردگرایانه از نظریهٔ اختیار امیرالمؤمنین ﷺ در سبک زندگی انسان و پیشرفت او.

## ۱. مفهوم‌شناسی

نخستین گام در تبیین و تحلیل اختیار انسان، ایضاح مفهومی آن و دیگر کلمات مرتبط است. در ادامه، مفاهیم اصلی و مرتبط را توضیح می‌دهیم.

### ۱ـ۱. جبر

«جبر» در لغت همان واداشتن شخصی به انجام فعلی با توسل به زور و تهدید است؛ چنان‌که در لغت آمده: «أجبرته علی کذا بالألف حملته علیه قهرا» (فیومی، ۱۴۱۴ق، ج۱، ص۸۹).

در اصطلاح، از معنای جبر رهیافت‌های گوناگونی ارائه شده است؛ اما تعریف مشترک و کلی آن را می‌توان همان معنای لغوی دانست؛ به این معنا که انسانِ مجبور انسانی است که برای انجام عملی به‌وسیلهٔ عامل دیگر تحت الزام قرار گرفته است. شیخ مفید در تعریف جبر می‌گوید: «الجبر هو الحمل علی الفعل والاضطرار إلیه بالقهر والغلبة وحقیقة ذلک إیجاد الفعل فی الخلق من غیر أن یکون لهم قدرة علی دفعه والامتناع من وجوده فیه» (مفید، ۱۳۷۱، ص۴۶).

این عامل می‌تواند عامل بیرونی باشد؛ مانند واداشتن انسان ضعیف به انجام عملی به‌وسیلهٔ انسان قاهر با تهدید و اکراه؛ و می‌تواند مربوط به عوامل درونی باشد. جرجانی هم جبر را به‌معنای نفی فعل از انسان و نسبت دادن آن به خداوند تعریف می‌کند (ابن‌عربی و جرجانی، ۱۴۱۲ق، ص۳۳).

### ۲ـ۱. اختیار

واژهٔ «اختیار» نیز به چند معنا به‌کار می‌رود که عبارت‌اند از:

- تأثیر خواست فاعل در فعل خود؛
- انتخاب با وجود گرایش‌های متضاد (طباطبائی، ۱۴۱۶ق، ص۱۷۴)؛
- تأثیر خواست فاعل در فعل خود بدون فشار عوامل بیرونی (مصباح، ۱۳۹۳، ص۴۹۰).

در میان این معانی، تنها معنای اول در برابر جبر فلسفی قرار می‌گیرد؛ پس جبر به‌معنای عدم تأثیر فاعل در فعل خود است

اختیار به‌معنای «انتخاب با وجود گرایش‌های متضاد»، در مقابل جبر قرار نمی‌گیرد. بر این اساس، اگر موجودی تنها به یک کار گرایش داشته باشد و همواره همان را بخواهد و انجام دهد، گرچه انتخابگر نیست، در کار خود مجبور هم نیست؛ مانند ملائکه؛ چون در ملائکه انتخاب بدون وجود گرایش متضاد محقق است؛ ولی باز هم آنها را مجبور نمی‌دانیم.

اختیار به‌معنای «تأثیر خواست فاعل در فعل خود، بدون فشار عوامل بیرونی» هم در مقابل جبر قرار نمی‌گیرد؛ زیرا در این موارد، هرچند دایرهٔ اختیارات فاعل محدود می‌شود، بااین‌حال او با اختیار خود فعل را برمی‌گزیند. مثل انسانی که تهدید می‌شود و به او می‌گویند که یا باید خمر بنوشد یا کشته شود. در این صورت، می‌بینیم

که این شخص باز هم بین نوشیدن و عدم نوشیدن اختیار دارد و لذا اگر خمر بنوشد، این کار یک کار اختیاری است؛ چون می‌توانست ننوشد و نهایتاً او را می‌کشند.

بنابراین، «جبر» عبارت است از ناچار بودن کسی در انجام یا ترک فعلی؛ به‌گونه‌ای‌که هیچ گونه قدرت مقابله در قبال حوادث برای آدمی وجود نداشته باشد. «اختیار» هم عبارت است از قدرت انتخاب و آزادی در عمل؛ به‌خلاف جبر که انتخابی در آن وجود ندارد.

### ۳ـ۱. تفویض

واژهٔ «تفویض» بر وزن تفعیل از کلمهٔ «فوض» به‌معنای سپردن است. این واژه دارای معانی مختلف است که گاهی آن را به‌معنای تفویض تشریعی یا تکوینی به‌کار می‌برند؛ ولی در این نوشتار، مراد از «تفویض» کاربردی است در مقابل جبر و معنای آن این است که عباد در افعال خود مستقل‌اند و خداوند هیچ مدخلیتی در افعال ایشان ندارد (زنوزی، ۱۳۷۱، ص۱۱۱)

### ۴ـ۱. امر بین الامرین

این اصطلاح، تعبیری است که از روایات اهل‌بیت﵈ گرفته شده. همچنین در برخی از روایات، تعبیر «منزلهٔ بین المنزلتین» نیز آمده است. معنای «امر بین امرین» این است که انسان افعال را با اراده و انتخاب خویش انجام می‌دهد؛ ولی این افعال خارج از مشیت و ارادهٔ خداوند هم نیست. انسان این افعال را با قدرتی انجام می‌دهد که خدا به او عنایت کرده است. این قدرت به‌ارادهٔ الهی برای او باقی است و اگر امداد مستمر خدا نباشد، این توان برای انسان نخواهد بود. بنا بر باورهای مکتب شیعه، انسان دارای اختیار و قدرت تأثیرگذار است؛ اما در اثرگذاری مستقل نیست. اِعمال قدرت در انجام افعال به اختیار انسان است؛ ولی بنیان قدرت از ذات الهی است. ازاین‌رو منشأ افعال انسان به دو قدرت و ارادهٔ الهی و انسانی بازمی‌گردد و هر دو، نه به‌گونهٔ مشارکت و جزئیت و نه به‌گونهٔ عرضی (که تعلق یکی موجب بطلان تعلق دیگری یا مستلزم اجتماع دو مؤثر بر یک اثر شود)، بلکه به‌گونهٔ طولی است (رکنی لموکی، ۱۳۸۷، ص۴۶؛

در ادامه و در قسمت تبیین احادیث اهل‌بیت﵈ ﵀ می‌خواهیم این نظریه را در پرتو روایات اهل‌بیت﵈ مورد مطالعه قرار دهیم تا امتیازات آن بر سایر نظریات معلوم شود.

## ۲. اثبات اختیار انسان

چنان‌که پیش‌تر اشاره شد، اصل اختیار واقعیتی است که وجداناً درک می‌شود و نیازی به اثبات آن نیست. آیت الله مصباح﵀ دراین‌باره می‌نویسد:

**هیچ انسانی در گام اول منکر اختیار و توانایی انتخاب خود نمی‌شود؛ چون همه آن را با تمام وجود می‌یابند. هیچ کس در وسط دچار شک نمی‌شود که آیا می‌تواند خود را از خطر تصادف برهانم یا**

**خیر! بلکه همه می‌دانند که می‌توانند و اقدام می‌کنند. کسانی که دچار شبههٔ جبر می‌شوند، به این دلیل است که توانایی هضم مسائل مختلف را ندارند و در مقابل بعضی حقایق، نمی‌توانند درک کنند چگونه اختیارشان با آن مسئله قابل جمع است. به‌عنوان نمونه، عده‌ای وقتی که قدرت بیکران خداوند را دیدند و توحید فاعلی را فهمیدند، تصور کردند که انسان مجبور آفریده شده است؛ یعنی فاعل کارهای انسان خداوند است و انسان هیچ اراده‌ای ندارد؛ اما با اندک توجهی، غلط بودن این اندیشه روشن می‌شود؛ چون خدای تعالی عادل است و انسان را جزا می‌دهد! پس معلوم است که انسان اختیار دارد که از او بازخواست می‌شود و در مقابل اعمالش مسئول است. دانشمندان الهی با راهنمایی از عقل و کمک گرفتن از روایات امامان معصوم علیهم‌السلام معتقدند: انسان، نه مجبور است که فقط ابزار کار باشد و هیچ اختیاری از خود نداشته باشد و نه مستقل، که خداوند او را به حال خود رها کرده باشد (رودگر، ۱۳۹۵، ص۲۴؛**

بنابراین می‌توان گفت که اصل وجود اختیار، بالوجدان ادراک می‌شود. البته مختار بودن انسان به‌معنای مستقل بودن او نیست؛ که در ادامهٔ بحث به آن اشاره خواهد شد.

## ۳. اختیار انسان از دیدگاه امیرالمؤمنین و سایر ائمه علیهم‌السلام

دربارهٔ جبر و اختیار، روایات گوناگونی از جانب ائمه علیهم‌السلام نقل شده است. برخی از این روایات، موافق اختیار انسان‌اند و برخی دیگر در نگاه بدوی ممکن است موافق جبر تلقی شوند. از امیرالمؤمنین علیه‌السلام نیز روایات متعددی در این زمینه وجود دارد که به برخی از آنها اشاره می‌کنیم:

الف) «رُوِیَ أَنَّهُ سُئِلَ عَنِ الْقَضَاءِ وَالْقَدَرِ فَقَالَ لَا تَقُولُوا وَكَلَهُمُ اللَّهُ عَلَى أَنْفُسِهِمْ فَتُوَهِّنُوهُ وَلَا تَقُولُوا أَجْبَرَهُمْ عَلَى الْمَعَاصِي فَتُظَلِّمُوهُ وَلَكِنْ قُولُوا الْخَيْرُ بِتَوْفِيقِ اللَّهِ وَالشَّرُّ بِخِذْلَانِ اللَّهِ وَكُلٌّ سَابِقٌ فِي عِلْمِ اللَّهِ» (طبرسی، ۱۳۷۵، ج۱، ص۲۰۹؛

ب) از امیر مؤمنان علی علیه‌السلام در تفسیر آیهٔ «لا حول ولا قوة الاّ بالله» چنین نقل شده است:

**وقَالَ علیه‌السلام وقَدْ سُئِلَ عَنْ مَعْنَى قَوْلِهِمْ لَا حَوْلَ ولَا قُوَّةَ إِلَّا بِاللَّهِ: إِنَّا لَا نَمْلِكُ مَعَ اللَّهِ شَيْئاً ولَا نَمْلِكُ إِلَّا مَا مَلَّكَنَا ـ فَمَتَى مَلَّكَنَا مَا هُوَ أَمْلَكُ بِهِ مِنَّا كَلَّفَنَا ـ ومَتَى أَخَذَه مِنَّا وَضَعَ تَكْلِيفَه عَنَّا (*نهج‌البلاغه*، ۱۳٤٦، حکمت ٤٠٤)؛ از امام معنای لا حول و لا قوهٔ إلا بالله را پرسیدند. پاسخ داد: ما برابر خدا مالک چیزی نیستیم و مالک چیزی نمی‌شویم، جز آنچه او به ما بخشیده است؛ پس چون خدا چیزی به ما ببخشد که خود سزاوارتر است، وظایفی نیز بر عهدهٔ ما گذاشته؛ و چون آن را از ما گرفت، تکلیف خود را از ما برداشته است.**

ج) آن حضرت به مرد شامی که دربارهٔ جنگ صفین و برگشت آن به قضا و قدر الهی سؤال کرده بود، فرمود:

**وای بر تو! شاید با این گفته‌ات قضا را حکمی لازم و جداناشدنی و قدر را امری حتمی و تغییرناپذیر گمان کرده‌ای؟! اگر چنین بود، بی‌گمان پاداش کار خوب و کیفر کار بد، بیهوده و نادرست بود و نوید سرانجام نیک و بیم دادن از بدفرجامی از میان برداشته می‌شد! زیرا بدون تردید، خداوند**

**سبحان به بندگانش بر پایهٔ اختیار فرمان داده و از باب هشدار آنان را بازداشته است و وظیفه و تکلیف را به‌آسانی بر عهدهٔ آنان گذاشته و تکلیف برتر از توان را بر آنان بار نکرده است و در برابر اندک عمل، پاداش بسیار بخشد؛ سرپیچی از فرمانش از روی مغلوب شدن او نیست و کسی را به‌اجبار به فرمان‌بری وادار نکرده است؛ و پیامبران را به بازی و سرگرمی نفرستاده و کتاب را برای بندگان بیهوده فرود نیاورده و آسمان‌ها و زمین را باطل و بی‌بنیاد نیافریده است. «این باور در گمان کسانی است که حقایق را نادیده گرفتند؛ پس وای بر سرانجام کسانی که کفر ورزیدند از آتشی که در انتظارشان است» (*نهج‌البلاغه*، ۱۳۴۶، حکمت ۷۸؛**

## ۴. تحلیل و توجیه روایات

در تحلیل و تفسیر روایات یادشده، توجه به مؤلفه‌های مختلفی لازم است. با توجه به مجموعهٔ این روایات، به شرح برخی از مؤلفه‌ها می‌پردازیم.

### ۱ـ۴. نفی جبر و تفویض

در روایات اهل‌بیت﵈، ابتدا دو دیدگاه جبر و تفویض ابطال می‌شود. طبق روایت «الف»، علاوه بر نفی جبر، تفویض نیز از خدا نفی می‌شود؛ چون هر کدام از این دیدگاه‌ها لوازمی دارند که با شأن و منزلت خدا نمی‌سازند. این لوازم عبارت‌اند از انتساب «ناتوانی» و «ظلم» به خدای متعال. توضیح آن این است که نسبت دادن گناهان به خدای متعال یکی از مصادیق جبر است؛ چراکه جبر ـ بنا بر یک اصطلاح ـ عبارت است از نفی فعل از انسان و نسبت دادن آن به خداوند. در این سخن امیر مؤمنان﵇ نیز «جبر» ناظر به همین معناست. بنا بر این بیان، معلوم می‌شود که چنین انتسابی موجب ظالم دانستن خدا خواهد بود؛ چنان‌که باور به اینکه خداوند امور را به بندگان واگذار کرده است و هیچ نقشی در افعال ایشان ندارد، موجب وهن و انتساب سستی و ناتوانی به خداوند بوده و با عزت او ناسازگار است.

روایات ذکرشده، همگی بر اختیار و حق انتخاب انسان دلالت می‌کنند؛ اما این انتخابگری به‌گونه‌ای نیست که دست خدا بسته باشد؛ بلکه خدای متعال می‌تواند در مقدمات این اختیار و حتی تحقق آثار آن تصرف کند و این واقعیتی است که در زندگی روزمره‌مان تجربه می‌شود. شخصی از امیر مؤمنان﵇ سؤال کرد که خدا را چگونه و به چه وسیله‌ای شناختی؟ آن حضرت در جواب فرمود: «عَرَفْتُ اللَّه سُبْحَانَه بِفَسْخِ الْعَزَائِمِ وحَلِّ الْعُقُودِ ونَقْضِ الْهِمَمِ (نهج‌البلاغه، ۱۳۴۶، حکمت ۲۵۰)؛ خدا را از سست شدن اراده‌های قوی، گشوده شدن گره‌های دشوار و درهم شکسته شدن تصمیم‌ها شناختم».

با توجه به مطالب گفته‌شده، جا دارد که رابطهٔ اختیار انسان با برخی امور را روشن کنیم. در این زمینه به تبیین و توجیه رابطهٔ اختیار انسان با قضا و قدر و همچنین رابطهٔ آن با علم پیشین الهی خواهیم پرداخت.

### ۲ـ۴. قضا و قدر و اختیار انسان

بحث قضا و قدر در فهم نظام فعل الهی جایگاه خیلی مهمی دارد که البته فهم نادرست آن سبب انحرافات اعتقادی بزرگی می‌شود و برخی از اندیشمندان آن را در تحلیل عوامل سقوط و انحطاط ملت‌های مسلمان مورد توجه قرار داده‌اند. یکی از این انحرافات اعتقادی این بود که برخی گمان کرده‌اند قضا و قدر الهی با اختیار انسان ناسازگار است و تصور می‌کنند که «تقدیر» چیزی ورای نظام اسباب و مسببات است؛ ازاین‌رو قضا و قدر را با لغو قانون جهان و اختیار انسان ملازم دانستند.

در تبیین رابطهٔ قضا و قدر با قانونمندی عالم و اختیار انسان، توجه به تقسیمات قضا و قدر می‌تواند مؤثر باشد. یکی از تقسیمات معروف قضا و قدر، تقسیم آن به علمی و عینی است که تعریف این دو، بر علم و ارادهٔ خدا استوار است.

شیخ‌محمد عبده در شرح یکی از سخنان امیرالمؤمنین ﷺ قضا و قدر را بر اساس علم الهی تفسیر کرده، آنها را چنین تعریف می‌کند: «علم اللّه السابق بحصول الأشیاء علی أحوالها فی أوضاعها إیجاده لها عند وجود أسبابها (عبده، بی‌تا، ج۳، ص۱۶۷)؛ «قضا» علم پیشین الهی به حصول اشیا بر حسب احوال و اوضاع خودشان است و «قدر» ایجاد اشیا به هنگام تحقق علل و اسبابشان شمرده می‌شود». بنا بر این تفسیر، نقش انسان در ایجاد اشیا را می‌توان در همان واژهٔ «اسباب» جست‌وجو کرد؛ چون یکی از علل ایجاد، ارادهٔ خود عبد و اختیار اوست و کسی که قائل به اختیار انسان باشد، تعریف اختیارگرانه از قضا و قدر ارائه می‌کند؛ پس خود «اختیار» هم یکی از مصادیق قضا و قدر الهی است.

این یک حقیقتی است که در سیرهٔ عملی امیرالمؤمنین ﷺ به‌وضوح قابل مشاهده است. روزی آن حضرت با جمعی از یاران خود در سایهٔ دیواری نشسته بودند. آن حضرت متوجه کجی و سستی دیوار شد. برای اینکه دیوار روی ایشان و یاران نریزد، از آنجا برخاست و زیر سایهٔ دیواری دیگر نشست. یکی از یاران به آن حضرت گفت: یا امیرالمؤمنین! آیا از قضای الهی می‌گریزی؟ امام فرمود: «از قضای الهی به قدر الهی پناه می‌برم». برداشت نابجای آن شخص این بود که اگر قضای الهی به مرگ انسان تعلق گرفته باشد، چه در سایهٔ دیوارِ کج و سست نشسته باشد، چه در سایهٔ دیوار مستحکم، دیوار خراب خواهد شد و مرگ خواهد آمد؛ بنابراین، حرکت و تغییر مکان وی و تصمیم‌گیری بر اساس دستور عقل، بی‌فایده است؛ اما امیرالمؤمنین ﷺ با رفتار و گفتار خود، نگرش صحیح از قضا و قدر را نشان داد و به آن شخص (و دیگران) آموخت که اعتقاد به قضا و قدر، نه‌تنها مانع تحرک و عمل انسان نیست؛ بلکه عامل و زمینه‌ساز آن است؛ زیرا فرو ریختن دیوار کج، یک قانون و قضای الهی است که با شرایط و تقدیر خاص آن دیوار، یعنی کجی آن، تناسب دارد؛ اما اگر دیوار ویژگی دیگری داشته باشد، مثلاً محکم باشد، قانون و قضای دیگری را به‌دنبال خواهد آورد و انسانی که این دو تقدیر و این دو قضا را بشناسد، تصمیم می‌گیرد و دست به انتخاب مناسب‌تر می‌زند.

امیر مؤمنان علیه‌السلام از قضای الهی (مردن یا مجروح شدن انسان به‌وسیلهٔ دیوار) به‌سمت قدر الهی (که متوقف بر عدم فرار و احتیاط است) فرار کردند. بنابراین ما نیز نباید دربارهٔ سلامتی خود یا دیگر امور بی‌تفاوت بمانیم؛ چون این فرار و احتیاط کردن نیز یکی از تقدیرات الهی است و ازاین‌رو باید در همهٔ کارهای خوب تلاش خود را به‌کار گرفت و در موارد خطر احتیاط کرد.

از دیگر امامان معصوم علیهم‌السلام نیز روایاتی نقل شد که بر ارتباط نزدیک تقدیر الهی با اختیار انسان دلالت می‌کند و از آن ارتباط به رابطهٔ روح و بدن تعبیر کردند؛ از جمله این روایت:

**...عَنِ الْعَالِمِ علیه‌السلام أَنَّهُ قَالَ: الْقَدَرُ وَالْعَمَلُ بِمَنْزِلَةِ الرُّوحِ وَالْجَسَدِ فَالرُّوحُ بِغَيْرِ الْجَسَدِ لَا يَتَحَرَّكُ وَلَا يُرَى وَالْجَسَدُ بِغَيْرِ الرُّوحِ صُورَةٌ لَا حِرَاكَ لَهُ فَإِذَا اجْتَمَعَا قَوِيَا وَصَلُحَا وَحَسُنَا وَمَلُحَا كَذَلِكَ الْقَدَرُ وَالْعَمَلُ فَلَوْ لَمْ يَكُنِ الْقَدَرُ وَاقِعاً عَلَى الْعَمَلِ لَمْ يُعْرَفِ الْخَالِقُ مِنَ الْمَخْلُوقِ وَلَوْ لَمْ يَكُنِ الْعَمَلُ بِمُوَافَقَةٍ مِنَ الْقَدَرِ لَمْ يَمْضِ وَلَمْ يَتِمَّ وَلَكِنْ بِاجْتِمَاعِهِمَا قَوِيَا وَصَلُحَا وَلِلَّهِ فِيهِ الْعَوْنُ لِعِبَادِهِ الصَّالِحِينَ ثُمَّ تَلَا هَذِهِ الْآيَةَ وَلَكِنَّ اللَّهَ حَبَّبَ إِلَيْكُمُ الْإِيمانَ وَزَيَّنَهُ فِي قُلُوبِكُمْ الْآيَةَ ثُمَّ قَالَ علیه‌السلام وَجَدْتُ ابْنَ آدَمَ بَيْنَ اللَّهِ وَبَيْنَ الشَّيْطَانِ فَإِنْ أَحَبَّهُ اللَّهُ تَقَدَّسَتْ أَسْمَاؤُهُ خَلَّصَهُ وَاسْتَخْلَصَهُ وَإِلَّا خَلَا بَيْنَهُ وَبَيْنَ عَدُوِّهِ (ابن‌بابویه، ۱۳۹۸، ص۳٦٦).**

این روایت تأکید می‌کند به اینکه قضا و قدر به‌هیچ‌وجه موجب تنبلی نیست؛ چراکه عمل، ضامن اجرایی قدر است؛ مثل رابطهٔ نفس و بدن. نفس بدون بدن حرکت و کمال ندارد و بدن نیز بدون نفس خشک و نابود می‌شود. نکتهٔ دیگر این است که همان‌طورکه در رابطهٔ نفس و بدن اصالت با نفس است، در اینجا نیز به‌نظر می‌رسد می‌توان گفت که اصالت با عمل است و تقدیر بر محور عمل می‌چرخد. در توضیح عبارت «وَلِلَّهِ فِيهِ الْعَوْنُ لِعِبَادِهِ الصَّالِحِينَ» نیز می‌توان به کلام حضرت فاطمهٔ زهرا علیهاالسلام دراین‌باره اشاره کرد که می‌فرماید: «...مَنْ أَصْعَدَ إِلَى اللَّهِ خَالِصَ عِبَادَتِهِ أَهْبَطَ اللَّهُ إِلَيْهِ أَفْضَلَ مَصْلَحَتِهِ» (مجلسی، ۱۳۹۱، ج۶۷، ص۲۴۹).

لازم به ذکر است که بنی‌امیه، از جمله معاویه و فرزندش، برای گسترش قدرت و حکومت خود اندیشهٔ جبرگرایی را بر مردم شام تحمیل کردند و بر اساس این اندیشه به مردم القا نمودند که هرچه بر سر شما می‌آید، خواست و تقدیر حتمی الهی است که جای اعتراض ندارد و این خواست خداست که بر شما حکومت کنیم! اما امیرالمؤمنین علیه‌السلام در نقلی، پاسخ روشنی به اندیشهٔ جبر وجبرگرایی می‌دهد و با صراحت تمام، تفسیر جبرگرایانه از قضا و قدر را رد می‌کند. در قسمتی از همین روایت، امیر مؤمنان علیه‌السلام قدریه را مجوس امت می‌خواند و باور به قضا و قدر حتمی و ضروری دربارهٔ اعمال انسان را سخن برادران بت‌پرستان، سپاه شیطان و دشمنان خدا معرفی می‌کند (طبرسی، ۱۳۷۵، ج۱، ص۲۰۹؛

### ۱ـ۲ـ۴. روایات معارض

برای تکمیل مباحث مربوط به روایات ذکرشده، لازم است روایات معارض را نیز مورد مطالعه قرار دهیم. در کتب حدیثی با روایاتی برخورد می‌کنیم که ـ در نگاه بدوی ـ با روایات گذشته ناسازگارند. برخی از این روایات عبارت‌اند از:

الف)

مُحَمَّدُبن‌يَحْيَى عَنْ أَحْمَدَبن‌مُحَمَّدٍ عَنْ عَلِيِّ‌بن‌الْحَكَمِ عَنْ عَبْدِ الرَّحْمَنِ الْعَرْزَمِيِّ عَنْ أَبِيهِ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ﷺ قَالَ: كَانَ قَنْبَرٌ غُلَامُ عَلِيٍّ يُحِبُّ عَلِيّاً ﷺ حُبّاً شَدِيداً فَإِذَا خَرَجَ عَلِيٌّ ص خَرَجَ عَلَى أَثَرِهِ بِالسَّيْفِ فَرَآهُ ذَاتَ لَيْلَةٍ فَقَالَ يَا قَنْبَرُ مَا لَكَ فَقَالَ جِئْتُ لِأَمْشِيَ خَلْفَكَ يَا أَمِيرَ الْمُؤْمِنِينَ قَالَ وَيْحَكَ أَ مِنْ أَهْلِ السَّمَاءِ تَحْرُسُنِي أَوْ مِنْ أَهْلِ الْأَرْضِ فَقَالَ لَا بَلْ مِنْ أَهْلِ الْأَرْضِ فَقَالَ إِنَّ أَهْلَ الْأَرْضِ لَا يَسْتَطِيعُونَ لِي شَيْئاً إِلَّا بِإِذْنِ اللَّهِ مِنَ السَّمَاءِ فَارْجِعْ فَرَجَعَ (کلینی، ۱۳۸۷، ج۲، ص۵۹)؛

امام صادق ﷺ فرمود: قنبر، غلام علی ﷺ، آن حضرت را بسیار دوست می‌داشت و چون بیرون می‌شد، قنبر هم با شمشیری دنبالش می‌رفت. شبی حضرت او را دید و فرمود: ای قنبر! تو را چه شده است؟ عرض کرد: یا امیرالمؤمنین! آمده‌ام تا پشت سرت باشم. فرمود: وای بر تو! مرا از اهل آسمان حفظ می‌کنی یا از اهل زمین؟ عرض کرد: نه، بلکه از اهل زمین. فرمود: اهل زمین جز به‌اذن خدا نمی‌توانند به من کاری کنند؛ برگرد. او هم برگشت.

ب)

عَلِيُّ‌بن‌إِبْرَاهِيمَ عَنْ أَبِيهِ عَنِ ابْنِ أَبِي عُمَيْرٍ عَنْ زَيْدٍ الشَّحَّامِ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ﷺ أَنَّ أَمِيرَ الْمُؤْمِنِينَ ﷺ جَلَسَ إِلَى حَائِطٍ مَائِلٍ يَقْضِي بَيْنَ النَّاسِ فَقَالَ بَعْضُهُمْ لَا تَقْعُدْ تَحْتَ هَذَا الْحَائِطِ فَإِنَّهُ مَعْوِرٌ فَقَالَ أَمِيرُ الْمُؤْمِنِينَ ﷺ حَرَسَ امْرَأً أَجَلُهُ فَلَمَّا قَامَ سَقَطَ الْحَائِطُ قَالَ وَكَانَ أَمِيرُ الْمُؤْمِنِينَ ﷺ مِمَّا يَفْعَلُ هَذَا وَأَشْبَاهَهُ وَهَذَا الْيَقِينُ (کلینی، ۱۳۸۷، ج۲، ص۵۸)؛

امام صادق ﷺ فرمود: امیرالمؤمنین ﷺ کنار دیوار خمیده‌ای نشسته بود و میان مردم داوری می‌کرد. یکی از آنها عرض کرد: زیر این دیوار منشین که شکسته است. امیرالمؤمنین ﷺ فرمود: مرد را اجلش نگه‌دار است (چون زمان مرگ هر کسی نزد خدا معین است، همین امر سبب می‌شود که پیش از آن نمیرد)؛ و چون حضرت از آنجا برخاست، دیوارش فروریخت. امام صادق ﷺ فرمود: و امیرالمؤمنین ﷺ این‌گونه کارها و امثال آن را می‌کرد و همین است یقین.

ج)

مُحَمَّدُبن‌يَحْيَى عَنْ أَحْمَدَبن‌مُحَمَّدبن‌عيسَى عَنِ الْوَشَّاءِ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ‌بن‌سِنَانٍ عَنْ أَبِي حَمْزَةَ عَنْ سَعِيدبن‌قَيْسٍ الْهَمْدَانِيِّ قَالَ: نَظَرْتُ يَوْماً فِي الْحَرْبِ إِلَى رَجُلٍ عَلَيْهِ ثَوْبَانِ فَحَرَّكْتُ فَرَسِي فَإِذَا هُوَ أَمِيرُ الْمُؤْمِنِينَ ﷺ فَقُلْتُ يَا أَمِيرَ الْمُؤْمِنِينَ فِي مِثْلِ هَذَا الْمَوْضِعِ فَقَالَ نَعَمْ يَا سَعِيدبن‌قَيْسٍ إِنَّهُ لَيْسَ مِنْ عَبْدٍ إِلَّا وَلَهُ مِنَ اللَّهِ حَافِظٌ وَوَاقِيَةٌ مَعَهُ مَلَكَانِ يَحْفَظَانِهِ مِنْ أَنْ يَسْقُطَ مِنْ رَأْسِ جَبَلٍ أَوْ يَقَعَ فِي بِئْرٍ فَإِذَا نَزَلَ الْقَضَاءُ خَلَّيَا بَيْنَهُ وَبَيْنَ كُلِّ شَيْءٍ (کلینی، ۱۳۸۷، ج۲، ص۵۸)؛

سعیدبن‌قیس گوید: روزی در میدان جنگ مردی را دیدم که تنها دو جامه بر تن داشت (بدون زره و خود). اسبم را به جانبش حرکت دادم. دیدم امیرالمؤمنین ﷺ است. عرض کردم: یا امیرالمؤمنین! در چنین جایی (با این لباس)؟ فرمود: آری، ای سعیدبن‌قیس! هیچ بنده‌ای نیست، جز آنکه برای او از جانب خدا به‌عنوان نگهبان و نگه‌دار، دو فرشته است که او را نگه می‌دارند از اینکه از سر کوهی سرنگون نشود یا در چاهی نیفتد؛ و چون قضای خدا فرود آید (اجلش برسد)، او را به همه چیز واگذارند.

### ۲ـ۲ـ۴. حل تعارض

در مطالعهٔ این روایات، لازم است به برخی از آیات قرآن کریم نیز توجه شود. قرآن کریم می‌فرماید: «وَلَا تُلْقُوا بِأَيْدِيكُمْ إِلَى التَّهْلُكَة» (بقره: ۱۹۵)؛ خود را به‌دست خود به هلاکت نیفکنید. در اینجا پرسش‌هایی از این دست مطرح می‌شود: آیا موارد یادشده (از جمله جنگ کردن بدون لباس مناسب)، از مصادیق «خود را به هلاکت انداختن» نیست؟ آیا امام معصوم علیه‌السلام در شرایط عادی هم از علم غیب بهره می‌برد یا آن را فقط در موارد خاص اعمال می‌کند؟ آیا مواردی که در روایات مذکور نقل شد، از مصادیق حالات عادی نیست؟

برخی از علما در مقام حل این تعارض پاسخ‌هایی ارائه کرده‌اند. مرحوم مجلسی رحمه‌الله در حل این تعارض بیان جالبی دارد. خلاصهٔ سخن او این است که شاید این چیزها و رفتارها از خصوصیات و مختصات آنها (اهل‌بیت علیهم‌السلام) باشد؛ به‌دلیل اینکه آنها علم سابق داشتند به اینکه در چنین حادثه‌ای آسیبی نخواهند دید. به‌همین‌دلیل (امیرالمؤمنین علیه‌السلام) از دیواری فرار کرد و از دیوار دیگر فرار نکرد؛ چون به سقوط اولی و عدم سقوط دومی علم داشت. توجیه دوم هم این است که بگوییم ممکن است مراد و پیام این روایات، نفی افراط در فرار از بلاها و همچنین نفی ترک واجبات به‌دلیل ضرر احتمالی و خیالی باشد (ر.ک: مجلسی، ۱۳۹۱، ج۵، ص۱۰۵).

به‌نظر می‌رسد که این توجیه، بیان خوبی است؛ ولی احتمال اول قابل مناقشه است؛ چراکه ـ همان‌طورکه قبلاً به آن اشاره شد ـ ممکن است گفته شود، در این مورد که یک حالت عادی است، چه نیازی به اعمال علم غیب است؟ آیا فرار از محل سقوط دیوار یا عدم فرار از آن، نیازی به استفاده از علم غیب دارد؟ در توجیه حرکت امام حسین علیه‌السلام به‌سمت کوفه، معمولاً به این مطلب اشاره می‌کنند که آن حضرت در این مورد از علم غیب استفاده نکرد؛ بلکه طبق وظیفه عمل کرد که باید با فساد و ظلم مبارزه کرد. پس اگر استفاده از علم غیب در اینجا مطرح نمی‌شود، به‌طریق اولی در قضیهٔ دیوار کج هم قابل اجرا نخواهد بود؛ و در نتیجه، عدم فرار از چنین دیواری مصداقی از مصادیق «خود را به‌هلاکت انداختن» می‌شود، که این خلاف دستور خداست و با شأن امام معصوم علیه‌السلام سازگار نیست.

اما احتمال دوم وجیه است؛ چراکه یکی از آموزه‌های اسلام، جهاد و فداکاری است و برای ایجاد و تقویت چنین روحیه‌ای، لازم است گام‌هایی برداشته شود که به‌نظر می‌رسد یکی از این گام‌ها، «فکر مثبت» و کم کردن دغدغه‌مندی بیش از حد است. نکتهٔ دیگر هم می‌توان در این مطلب گنجاند و آن اینکه شاید خصوصیات مخاطب نیز در این روایات بی‌تأثیر نبوده باشد؛ چراکه شاید مخاطب یا مخاطبان این روایات کسانی بوده‌اند که چنین خصلتی (ترسو بودن) در آنها به حد افراط رسیده بود و امام علیه‌السلام با این فرمایش و رفتار می‌خواست آنها را اصلاح کند.

خلاصهٔ کلام اینکه انسان از قدر الهی می‌تواند فرار کند و چاره بیندیشد؛ اما دربارهٔ قضای الهی نمی‌توان فرار کرد.

### ۳ـ۴. علم پیشین الهی و اختیار انسان

بر اساس تعریف قضا و قدر، ممکن است ناهماهنگی‌هایی در این نظام اعتقادی پیش بیاید یا افراد مغرض شبهه ایجاد کنند. برای مثال، در تفسیر معنای قضا و قدر، قضا را علم پیشین الهی به حصول اشیا بر حسب احوال و اوضاع خودشان می‌دانند که نتیجهٔ علم مطلق ذاتی خداوند به غیر خود است و بدین معناست که خداوند سرنوشت هر موجودی، از جمله سرنوشت انسان را از پیش می‌داند. ازآنجاکه علم خداوند قطعاً مطابق با واقع است، وقوع این سرنوشت، حتمی و ضروری است و این مستلزم آن است که سرنوشت انسان ارتباطی با خواست و ارادهٔ او نداشته باشد و انسان نسبت‌به سرنوشت حتمی خود مجبور و بدون اختیار باشد.

به‌عبارت‌دیگر، اگر خدا از قبل سرنوشت و آیندهٔ خودمان و افعالمان را می‌داند، تلاش و ارادهٔ ما دیگر نمی‌تواند نقشی در آیندهٔ ما داشته باشد. اگر ما تلاشی داشته باشیم و در علم خدا شکست ما آمده باشد، تلاشمان به جایی نخواهد رسید؛ و اگر علم خداوند بر موفقیت ما باشد، نیازی به تلاش نخواهیم داشت.

در جواب می‌توان گفت که ایشان قضا را به‌معنای آگاهی قبلی خدا از افعال ما می‌دانند. آنها می‌گویند که این علم و آگاهی برای انسان، نه مانع است و نه حرکتی مجبورکننده. امیر مؤمنان ﷺ در یکی از روایات قبل به این حقیقت اشاره کردند و فرمودند: «...لَكِنْ قُولُوا الْخَيْرُ بِتَوْفِيقِ اللَّهِ وَالشَّرُّ بِخِذْلَانِ اللَّهِ وَكُلٌّ سَابِقٌ فِي عِلْمِ اللَّهِ... (طبرسی، ۱۳۷۵، ج۱، ص۲۰۹)؛ بلکه بگویید: اعمال خیر به یاری و توفیق خداوند است و اعمال شر و بد در نتیجهٔ سلب توفیق خداوند از انسان سر می‌زند؛ و باید توجه داشت که تمام این امور، در مرحلهٔ علم خداوند ثبت و نوشته شده‌اند».

ازسوی‌دیگر، می‌توان اضافه کرد که چنین برداشتی از علم الهی، ناشی از قیاس کردن خداوند متعال با انسان و کارهای اوست. این از لغزشگاه‌های انسان است و قرآن کریم پیوسته دراین‌باره هشدار می‌دهد.

نکتهٔ مهم این است که علم خداوند منحصر به نتیجهٔ پایانی فرایند نیست؛ بلکه به سلسلهٔ تصمیم‌ها و عوامل دیگر مؤثر در آن فرایند نیز تعلق دارد. در حقیقت، علم خداوند بر اساس علم به تمام عوامل و جزئیات است، نه یک پیش‌بینی ساده. به‌تعبیری، خداوند می‌داند که فرد این فعل را با اختیار خود انجام می‌دهد، نه بدون اختیار؛ و به‌اصطلاح، علم خداوند تابع است؛ یعنی حقیقت را کشف می‌کند؛ نه آنکه علت چیزی باشد.

بنابراین، معصومین ﷺ به‌ویژه امیر مؤمنان علی ﷺ بر اساس آموزهٔ قرآن و تعلیمات پیامبر ﷺ، دربارهٔ افعال اختیاری بندگان و نسبت آن با خدای متعال نظریه‌ای را اختیار کردند که نه افراط است، نه تفریط؛ بلکه نظریه‌ای متفاوت میان جبر و تفویض است. در این نظریه، علاوه بر به‌رسمیت شناختن اختیار انسان، تفویض نفی می‌شود؛ چون خدا بر مقدورات انسان همچنان قدرت دارد؛ بلکه مالکیت انسان در طول مالکیت خداست. به‌عبارت‌دیگر، خداوند «اَقدر» و «اَملک» است «...هو الْقَادِرُ عَلَى مَا أَقْدَرَهُمْ عَلَيْه» (ابن‌بابویه، ۱۳۹۸، ص۳۶۱).

### ۴ـ۴. امتیازات نظریهٔ امر بین الامرین و طبقه‌بندی آنها

ویژگی‌ها و امتیازات نظریهٔ امر بین امرین را می‌توان به دو جنبهٔ سلبی و ایجابی یا تخلیه و تحلیه تقسیم کرد:

الف) ویژگی‌های سلبی:

- نفی جبر؛
- نفی تفویض.

ب) ویژگی‌های ثبوتی

- به‌رسمیت شناختن اختیار انسان به‌معنای حقیقی آن؛
- سازگاری با اراده و قدرت مطلقهٔ الهی؛
- سازگاری با عدل و حکمت الهی؛
- سازگاری با توحید افعالی؛
- سازگاری با دریافت‌های وجدانی انسان.

### ۵ـ۴. جلوه‌هایی از اختیار و انتخاب صحیح

عده‌ای معتقدند که انسان محکوم و اسیر شرایط تاریخی و اجتماعی است (انصاری، ۱۳۷۸، ص۷۵). آنها عواملی همچون شرایط اقتصادی را عوامل شکل‌دهندهٔ ساختارهای فرهنگی، مذهبی و سیاسی انسان می‌دانند. بنابراین با طرح این دیدگاه، اصل اختیار انسان زیر سؤال می‌رود؛ اما این ادعا خلاف واقعیت است؛ چراکه با مراجعه به تاریخ، افرادی یافت می‌شوند که با وجود شرایط سخت، قدرت اختیار خود را حفظ کردند. ذکر این موارد می‌تواند پاسخی به امثال این افراد باشد.

#### ۱ـ۵ـ۴. خَبَّاب‌بن‌اَرَتّ و ایمان از روی اخلاص

یکی از الگوهایی که امیر مؤمنان علی ﵇ برای ما معرفی می‌کند، شخصی است به‌نام خباب‌بن‌أرت. او از پیشگامان در ایمان و پذیرش اسلام بود و در این راه آزار و شکنجهٔ کفار را تحمل کرد (ابن‌اثیر، ۱۴۰۹ق، ج۱، ص۵۹۱). وی به‌قدری در این مسیر شکنجه دید که به «شکنجه‌شده در راه خدا» معروف شد (قمی، ۱۴۱۶ق، ج۱، ص۳۷۱) و او را یکی از «معذبین فی الله» می‌دانند. ابن‌اثیر گوید: زره آهنین بر او پوشاندند و او را در آفتاب داغ نهادند؛ ولی او به خواست دشمنان تن در نداد (امینی، ۱۳۵۹، ص۲۰). این حادثه بیانگر این است که انسان حتی در شرایط سخت می‌تواند با تکیه بر اراده و اختیار خود، همهٔ ساختارها و قالب‌های جذاب و فریبنده را درهم‌بشکند و برای خود بهترین انتخاب را به‌ارمغان آورد.

امیر مؤمنان ﵇ دربارهٔ خباب‌بن‌ارت می‌فرماید: «يَرْحَمُ اللَّهُ خَبَّابَ‌بن‌الأَرَتِّ فَلَقَدْ أَسْلَمَ رَاغِباً وهَاجَرَ طَائِعاً وقَنِعَ

بِالْكَفَافِ ورَضِيَ عَنِ اللَّه وعَاشَ مُجَاهِداً (*نهج‌البلاغه*، ۱۳۴۶، حکمت ۴۳)؛ خداوند خباب را بیامرزد که با رغبت اسلام آورد و فرمان‌بردارانه هجرت کرد و مجاهدانه زیست».

### ۲ـ۵ـ۴. همسر فرعون و انتخاب شایسته

آسیه، همسر فرعون، زنی باایمان و بااستقامت بود که قرآن کریم او را به‌عنوان الگو و سرمشق معرفی می‌کند. او با اینکه جایگاه اجتماعی خاصی داشت و همهٔ امکانات رفاهی و آسایش برای او فراهم بود، از خود استقامت نشان داد و در برابر شرایط اجتماعی دوران خود ایستادگی کرد و با پیروی از حضرت موسی ﷺ راه ایمان و معنویت را برگزید. این وضعیت برای همسرش فرعون قابل تحمل نبود و سرانجام این زن مؤمن را با شکنجه به‌قتل رساند.

موارد یادشده جلوه‌هایی از انتخاب‌های وزین‌اند که بیانگر این حقیقت‌اند که انسان می‌تواند برخلاف شرایط اجتماعی و تاریخی، انتخاب شایسته‌ای را برای خود ایجاد کند تا بهترین سرنوشت برای او شکل گیرد (انصاری، ۱۳۷۸، ص۷۷)

## ۵. تحلیل کارکردهای اختیار انسان در سبک زندگی

در مباحث گذشته، سؤالاتی از این دست مطرح شد: نظر اهل‌بیت ﷺ در باب اختیار چیست؟ نظریهٔ ایشان چه رابطه‌ای با نظریهٔ اختیاری که برخی از اندیشمندان مطرح کرده‌اند، دارد؟ ملاک و مؤلفه‌های این نظریه چیست؟ و نظریهٔ اهل‌بیت ﷺ چه نقشی در سبک زندگی انسان دارد؟ در این قسمت به‌دنبال پاسخگویی به سؤال اخیر هستیم.

مسائل انسان‌شناسی، علاوه بر آثار مستقیم در معارف اسلامی، بدون شک بازتاب‌هایی در مسائل دیگر دارد که شناخت آنها دارای اهمیت است و ضرورت موضوع بحث را روشن‌تر می‌سازد. بنابراین، نظریهٔ امر بین الامرین و بحث دربارهٔ اختیار انسان نیز از این قاعده مستثنا نیست؛ بلکه بازتاب‌های قابل توجهی دارد که در ضمن مباحث این نوشته، کم‌وبیش به آنها اشاره شد؛ ولی به‌دلیل اهمیت آن، مناسب است آن را بازگو کنیم تا نقش آن در سبک زندگی روشن‌تر شود.

### ۱ـ۵. اختیار انسان و معنای زندگی

اگر انسان اختیار نداشته باشد، بحث دربارهٔ معنای زندگی بی‌فایده و بی‌معنا خواهد بود. موجود بدون اختیار شاید دارای کمال و ارزش غیراختیاری باشد، اما استکمال اختیاری، اخلاقیات و ثواب و عقاب دنیوی و اخروی تنها برای موجودی معنا خواهد داشت که دارای اختیار باشد. انسان با اعمال، صفات و ملکات اختیاری می‌تواند به کمالاتی برسد که زندگی او را ارزشمند سازد. انسانی که هیچ اختیاری دربارهٔ افعال جوانحی یا جوارحی خود ندارد، زندگی معناداری نخواهد داشت و بحث دربارهٔ معنای زندگی عبث و بیهوده خواهد بود. با عبث بودن هدف و معنای زندگی، سبک زندگی نیز عبث می‌شود؛ چراکه «هدف» عنصر اساسی سبک زندگی است. آدلر، از نظریه‌پردازان سبک زندگی، در این زمینه می‌نویسد: «زندگی انسان به‌وسیلهٔ اهداف خاصی هدایت می‌شود. این

اهداف ضرورتاً معرف واقعیت نیستند. ممکن است خیالی باشند. با وجود این، نیروی غیر قابل مقاومتی بر اعمال انسان وارد می‌کند» (مهدوی کنی، ۱۳۸۷، ص۱۱۵). بنابراین، انسان با اختیار خود می‌تواند راهی را انتخاب کند که زندگی او را بامعنا یا بی‌معنا سازد. پس معنای زندگی و سبک زندگی در سایهٔ اختیار معنا می‌یابد.

**۲ـ۵. تأثیر اراده و اختیار انسان در سعادت انسان**

یکی از دغدغه‌های اصلی انسان، رهایی از وضع موجود غیرمطلوب و رسیدن به وضع مطلوب غیرموجود است. بر اساس این خواست درونی است که به این حقیقت پی می‌بریم که اسلام به‌عنوان دین فطری، یکی از فلسفه‌های آفرینش انسان را به‌کمال رسیدن او می‌داند تا در زندگی دنیا و آخرت سعادتمند باشد. با طرح مسئلهٔ اختیار، یکی از سؤالاتی که مطرح می‌شود، این است که سعادت امری اختیاری است یا اجباری؟ اگر اختیاری است، چرا در سخنان معصومان(ع) روایاتی پیدا می‌شود که با اختیاری بودن سعادت سازگار نیستند؟

در پاسخ به این سؤال باید گفت: ممکن است در نگاه بدوی چند روایت ناسازگار به‌نظر برسد؛ ولی باید دید که آیا این تعارض، بدوی است یا مستقر. در برخی از روایات، چنین تعارض بدوی مشاهده می‌شود. در روایتی آمده است: «قَالَ رَسُولُ اللَّهِ(ص) الشَّقِيُّ مَنْ شَقِيَ فِي بَطْنِ أُمِّهِ وَالسَّعِيدُ مَنْ سَعِدَ فِي بَطْنِ أُمِّه (مجلسی، ۱۳۹۱، ج۵، ص۹)؛ شقی کسی است که در شکم مادر شقی باشد و سعادتمند کسی است که در شکم مادر سعادتمند و نیک‌بخت باشد». معنای روایت این نیست که خدای متعال انسان‌ها را بدون اختیار، سعید و شقی آفریده باشد؛ بلکه تفسیر روایت به این صورت است که خداوند از قبل می‌داند چه کسی با اختیار خود سعید می‌شود و چه کسی شقی. برای تفسیر این روایت، از کلمات امیر مؤمنان (ع) استفاده می‌شود که در آن می‌فرماید: «...فَيَعْلَمُ اللَّهُ سُبْحَانَه مَا فِي الْأَرْحَامِ مِنْ ذَكَرٍ أَوْ أُنْثَى وقَبِيحٍ أَوْ جَمِيلٍ وسَخِيٍّ أَوْ بَخِيلٍ وشَقِيٍّ أَوْ سَعِيد... فَهَذَا عِلْمُ الْغَيْبِ الَّذِي لَا يَعْلَمُه أَحَدٌ إِلَّا اللَّه» (*نهج‌البلاغه*، ۱۳۴۶، خطبهٔ ۱۲۸).

علاوه‌براین، روایتی از امام کاظم (ع) هست که می‌فرماید: «الشَّقِيُّ مَن عَلِمَ اللهُ وَهوَ فی بَطنِ امِّهِ أَنَّهُ سَيَعمَلُ أَعمالَ الأَشقياءِ، وَالسَّعيدُ مَن عَلِمَ اللهُ وَهُوَ فی بَطنِ امِّهِ أَنَّهُ سَيَعمَلُ أَعمال السُّعداء (ابن‌بابویه، ۱۳۹۸، ص۳۵۶)؛ شقی کسی است که در شکم مادرش خداوند از او خبر دارد که اعمال و افعال افراد بدبخت را انجام می‌دهد؛ و سعید کسی است که در شکم مادرش خدا از او خبر دارد که اعمال اشخاص سعادتمند را انجام می‌دهد».

پس خداوند سبحان از آنچه در رحم مادران است، از پسر یا دختر، زشت یا زیبا، سخاوتمند یا بخیل، سعادتمند یا شقی، آگاه است... و این علم غیب است که غیر از خدا کسی نمی‌داند. بنابراین، علم ازلی خداوند نمی‌تواند مستمسکی برای اثبات جبر باشد و علم، تابع معلوم است. همچنین اگر دقت کنیم، می‌بینیم که تعبیر روایت، «مَنْ سَعِدَ» است و این بیانگر فاعلیت انسان در این امر است؛ و این مطلبی است که محمد عبده در شرح این

فرمایش امیرالمؤمنین ﷺ می‌نویسد: «...فالعبد وما یجد من نفسه من باعث علی الخیر والشر ولا یجد شخص إلا أن اختیاره دافعه إلی ما یعمل، واللّه یعلمه فاعلا باختیاره: إما شقیا به، وإما سعیدا...» (عبده، بی‌تا، ج۳، ص۱۶۷)

**۳ـ۵. آزادی و عزت نفس در سبک زندگی**

یکی از کارکردهای اختیار انسان در سبک زندگی، آزادی است. به‌عبارت‌دیگر، یکی از لوازم اختیار انسان، «آزادی» و «حریت» است. خدای متعال انسان را حرّ و آزاد آفرید. بر اساس «مطابقت تکوین و تشریع»، انسان باید در رفتار خود، این آزادی و استقلال را حفظ کند. به‌عبارت‌دیگر، با توجه به رابطهٔ «هست» و «باید»، انسان مختار باید رفتار آزادانه داشته باشد؛ و این یکی از حقایقی است که در سخنان امیرالمؤمنین ﷺ دیده می‌شود. آن حضرت خطاب به همهٔ انسان‌ها می‌فرماید: «ولاَ تَكُنْ عَبْدَ غَيْرِكَ وَقَدْ جَعَلَكَ اللَّه حُرًّا» (*نهج‌البلاغه*، ۱۳۴۶، نامهٔ ۳۱). این استقلال و آزادی، در برابر سایر مخلوقات است، نه در مقابل خدا. بنابراین اگر کسی خود را آزاد و مختار بداند، در رفتار و تصمیم‌گیری نباید نوکر دیگر مخلوقات شود.

البته این آزادی باید در سراسر زندگی رعایت شود؛ نه فقط در مقابل دیگر انسان‌ها؛ بلکه حتی در مقابل امور مربوط به خویش. برای مثال، در سبک زندگی که عبارت است از نظام ترجیحات رفتاری، شخص باید در مقام تصمیم‌گیری بتواند آزادی و اختیار خود را در مقابل احساسات حفظ کند و اجازه ندهد که باورها و ارزش‌های دینی توسط امیال و احساسات مدیریت شوند. در «تصمیم‌گیری»، به محاسبهٔ نفع و ضررها می‌پردازیم. اما سؤالی که در اینجا مطرح می‌شود، این است که: آیا این محاسبه همیشه درست انجام می‌شود؟ به‌عبارت‌دیگر، آیا ممکن است که در چنین محاسبه‌ای، محل نفع و ضررها جابه‌جا شود؟

با توجه به اینکه رفتار انسان بر اساس افکار و احساسات صورت می‌گیرد، پاسخ این سؤال مثبت به‌نظر می‌رسد؛ چراکه ممکن است انسان در اثر افکار غیرصحیح، نفع و ضررها را درست تشخیص ندهد یا محاسبهٔ نفع و ضررها بر اساس عواطف و احساست صورت گیرد، نه بر اساس نفع و ضررهای واقعی و عقلانی. بنابراین در اینجا مسئلهٔ انتخاب «واقع‌بینانه» مطرح می‌شود. سبک زندگی نوعی انتخاب است که هر شخصی بنا بر شرایط درونی و بیرونی انجام می‌دهد یا تحت فشار شرایط اجتماعی آن را می‌پذیرد. به همین دلیل، همان‌گونه‌که قابل ایجاد است، قابل تغییر نیز هست و امکان خلاقیت همواره وجود دارد (کاویانی، ۱۳۹۸، ص۱۹).

منظور از «انتخاب واقع‌بینانه» انتخاب و اختیاری است که بر اساس حقایق باشد، نه بر اساس اعتباریات؛ به‌عبارت‌دیگر، مصالح و مفاسد یا کمال و نقص حقیقی باشد، نه بر اساس خوشایند غریزی یا پسند کور اجتماعی. کسی که ملاک تصمیم‌گیری‌هایش سلیقه و میل شخصی باشد، احساساتی عمل می‌کند و انتخاب او واقع‌بینانه نیست. این شخص کاری را انجام می‌دهد که دلش می‌خواهد و چیزی جز این خواهش نفسانی در تصمیم او

دخالت ندارد. در مقابل این شخص، شخص دیگری قرار دارد که ملاک او در تصمیم‌گیری، عقل و حقایق است؛ نه سلیقهٔ شخصی و خواهش نفسانی، که به‌اعتبار خود معتبر است.

امیر مؤمنان علی (ع) دراین‌باره می‌فرماید: «إِنَّ اللهَ عَزَّ وجَلَّ رَكَّبَ فی الْمَلئِكَةِ عَقْلاً بِلا شَهْوَةٍ وَرَكَّبَ فی الْبَهائِمِ شَهْوَةً بِلا عَقْلٍ وَرَكَّبَ فی بَنی ءَادَمَ كِلَيْهِما؛ فَمَنْ غَلَبَ عَقْلُهُ شَهْوَتَهُ فَهُوَ خَيْرٌ مِنَ الْمَلئِكَةِ وَمَنْ غَلَبَتْ شَهْوَتُهُ عَقْلَهُ فَهُوَ شَرٌّ مِنَ الْبَهائِمِ (ابن‌بابویه، ۱۳۸۵، ج۱، ص۴)؛ خداوند قرار داده است برای ملائکه عقل را بدون شهوت (جنسی و...)؛ و قرار داده است برای حیوانات شهوت را بدون عقل؛ و قرار داده است برای بنی‌آدم، هم عقل و هم شهوت را؛ پس هر که از بنی‌آدم عقلش غالب شود بر شهوتش، از ملائکه بهتر و افضل است؛ و هر کسی شهوتش بر عقلش زیادتی کند، از حیوانات پست‌تر و بدتر است.

آن حضرت در سخنی دیگر می‌فرماید: «أَلَا حُرٌّ يَدَعُ هَذِهِ اللُّمَاظَةَ لِأَهْلِهَا إِنَّهُ لَيْسَ لِأَنْفُسِكُمْ ثَمَنٌ إِلَّا الْجَنَّةَ فَلَا تَبِيعُوهَا إِلَّا بِهَا (*نهج‌البلاغه*، ۱۳۴۶، حکمت ۴۵۶)؛ آیا آزادمردی نیست که این لقمهٔ جویدهٔ حرام دنیا را به اهلش واگذارد؟ همانا بهایی برای جان شما جز بهشت نیست؛ پس به کمتر از آن نفروشید!»

پس بر اساس اصل آزادی، انتخاب ما باید واقع‌بینانه باشد. بنابراین، یکی از ثمرات اعتقاد به اختیار انسان، آزادی و عزت شخصیت است. در مقابل چنین اعتقادی، جبر قرار دارد که یکی از لوازم آن ضعف شخصیت است. یکی از شارحان *نهج‌البلاغه* دراین‌باره می‌نویسد: «فکما یکون من نتائج مذهب الجبر الشعور بضعف شخصیة المعتقد فی نفسه أمام الله، یکون من نتائجه شعوره بهذا الضعف أمام غیره من البشر؛ لأن اعتقاد الجبر یقوم فی واقع الامر...» (بهی، ۱۹۹۱م، ص۱۱۹).

### ۴ـ۵. جنبش اصلاح جامعه

یکی از بازتاب‌هایی که برای نظریهٔ اختیار انسان و امر بین الامرین می‌توان مطرح کرد، ایجاد جنبش جامعهٔ اسلامی به‌منظور وارد کردن آن در جریان تمدن جهانی، پس از قرن‌ها انحطاط است. یکی از عوامل انحطاط و سقوط جامعهٔ اسلامی، همان تفسیر ناصحیح از قضا و قدر و اختیار انسان بود.

برای روشن‌تر شدن مطلب جا دارد که به برخی از فعالیت‌های امیر مؤمنان (ع) در این زمینه اشاره کنیم تا شیوهٔ آن حضرت در اصلاح جامعه و احیای حریت و اختیار انسان برای ما الگو باشد. یکی از فعالیت‌های آن حضرت در این زمینه، مبارزه با خرافات و زیاده‌روی معاویه و پیروان او بود. امیرالمؤمنین (ع) با خرافات و تفسیر عامیانه از قضا و قدر مبارزه کرد و معتقد بود نباید پذیرفت که انسان تابع سرنوشتی محتوم و بدون امکان انتخاب است (رضا، ۱۹۱۷م، ج۲، ص۷۵، ۴۳۲ و ۵۰۹). چنان‌که پیش‌تر گفته شد، امیر مؤمنان علی (ع) با این افکار مقابله کرد و قدریه را مجوس و سپاه شیطان معرفی فرمود (ابن‌بابویه، ۱۳۹۸، ص۳۸۰)؛

### ۵ـ۵. تلاش و کوشش

نظریهٔ اختیار چنان با اصل تلاش و کوشش عجین است که گاهی اوقات به آن نظریهٔ جدیت و عمل اطلاق می‌شود. امر بین الامرین یک مذهب کار و جدیت است که در آن تنبلی و اتلاف وقت نفی می‌شود. امیر مؤمنان علی ﷺ و فرزندان بزرگوارش بر این مهم تأکید داشتند و ارزش شخص را وابسته به تلاش و کوشش او می‌دانستند. در یکی از سخنان آن حضرت آمده است: «قَدْرُ الرَّجُلِ عَلَى قَدْرِ هِمَّتِه» (*نهج‌البلاغه*، ۱۳۴۶، حکمت ۴۷).

ائمهٔ معصوم ﷺ نیز علاوه بر آنکه مردم را به تلاش و کوشش دعوت می‌کردند، خودشان هم در مقام عمل، به کار و تلاش می‌پرداختند و این امر در سیرهٔ عملی آنها به‌وضوح قابل مشاهده است. برای نمونه، روزی امیرالمؤمنین ﷺ در مدینه سخت گرسنه شد و در پی یافتن کار به قسمت‌های بالای شهر رفت. ناگاه به زنی برخورد که مقداری کلوخ گرد آورده بود. گمان کرد که می‌خواهد آنها را با آب بخیساند. ازهمین‌رو نزد او رفت و قرار شد که در برابر هر دلو آب، یک دانهٔ خرما بگیرد. حضرت شانزده دلو کشید و دست مبارکشان تاول زد؛ سپس قدری آب خورد و نزد آن زن آمد و گفت که دست ایشان تاول زده است (دیگر نمی‌تواند آب بکشد). او هم شانزده دانه خرما شمرد و به آن حضرت داد (اربلی، ۱۳۸۱، ج۱، ص۱۷۰)؛

### ۶ـ۵. اختیار انسان و آزادمنشی فکری

یکی از راه‌های رسیدن به حیات طیبه و کسب سعادت دنیا و آخرت این است که انسان در اندیشه و فکر حریت داشته باشد. پیروی از پدران و اطرافیان بر اساس تقلید کورکورانه پذیرفته نیست و چنین کاری ممکن است انسان را از حقیقت و خدا دور کند. ازاین‌رو کسی که می‌خواهد به سعادت دنیا و آخرت نائل شود، باید از اختیار خود استفاده کند تا خود را از افتادن در چاه تقلید نجات دهد و حق را معیار قرار دهد.

## نتیجه‌گیری

به‌نظر می‌رسد که با مراجعه به نظر امیرالمؤمنین و اهل‌بیت ﷺ می‌توان به نتایج زیر رسید:

۱. امیر مؤمنان علی ﷺ با صراحت تمام جبر و تفویض را نفی می‌کند و بر نقش ارادهٔ انسان در افعالش تأکید می‌فرماید.

۲. پس از نفی جبر و تفویض، دیدگاه معتدل به‌نام «امر بین الامرین» مطرح می‌شود. این نظریه، مذهب کار و جدیت است که در آن تنبلی و اتلاف وقت نفی می‌شود. در این دیدگاه، انسان مختار است؛ ولی مستقل نیست. یکی از جلوه‌های این دیدگاه، تلاش و کوشش در جهت تغییر وضعیت نامطلوب و حرکت به‌سمت وضعیت مطلوب است. البته بدیهی است که انسان مؤمن نباید مغرور اختیار و آزادی خویش شود؛ بلکه باید همیشه خود را بین حالت خوف و امید به کمک الهی حفظ کند.

۳. یکی دیگر از جلوه‌های اختیار، حکومت باورهاست. انسان باید بکوشد که آزادی خود را حفظ کند و اجازه

ندهد باورها و ارزش‌ها تحت سیطرهٔ احساسات قرار گیرند؛ بلکه احساسات و عواطف باید تحت نفوذ باورهای دینی باشند.

۴. انتخاب شایسته معیارهایی دارد. یکی از معیارهای آن، واقع‌بینی است؛ یعنی انتخاب بر اساس حقایق باشد، نه اعتباریات و سلایق.

۵. امیر مؤمنان علی‌ؑ قضای الهی را به‌گونه‌ای تفسیر می‌فرماید که با اختیار انسان سازگار است: علم پیشین الهی مشتمل بر تحقق فعل همراه با اختیار انسان است و برای اختیاری بودن، لازم است که خواست فاعل نیز در مجموعهٔ عللِ دخیل در شیء باشد؛ پس «اختیار انسان» نیز یکی از مصادیق قضا و قدر الهی است.

۶. رابطهٔ تقدیر و عمل، مثل رابطهٔ روح و بدن است و بدون پذیرش قضا و قدر الهی هیچ نظمی برقرار نمی‌شود و هیچ زمینه‌ای برای کار اختیاری پدید نمی‌آید.

## منابع


*نهج‌البلاغه* (۱۳۴۶). گردآورنده: سید رضی. بیروت: دار الهجره.

ابن‌اثیر، علی‌بن‌محمد (۱۴۰۹ق). *أسد الغابه*. بیروت: دار الفکر.

ابن‌بابویه (شیخ صدوق)، محمدبن‌علی (۱۳۸۵). *علل الشرائع*. نجف: المکتبة الحیدریة.

ابن‌بابویه (شیخ صدوق)، محمدبن‌علی (۱۳۹۸). *التوحید*. قم: جماعة المدرسین فی الحوزة العلمیة بقم، مؤسسة النشر الإسلامی.

ابن‌عربی، محمدبن‌علی و جرجانی، علی‌بن‌محمد (۱۴۱۲ق). *التعریفات*. مطبعة الخیریة، ناصر خسرو.

ابن‌قتیبه، عبدالله‌بن‌مسلم (۱۴۱۰ق). *الإمامة و السیاسة*. بیروت: دار الأضواء.

اربلی، علی‌بن‌عیسی (۱۳۸۱). *کشف الغمة فی معرفة الأئمة*. تبریز: بنی‌هاشمی.

امینی، محمدهادی (۱۳۵۹). *ترجمهٔ اعلام نهج البلاغه، دانشنامهٔ علوی*. تهران: بنیاد نهج‌البلاغه.

انصاری، محمدعلی (۱۳۷۸). *مبانی مدیریت اسلامی و الگوهای آن*. مشهد: محقق.

بهی، محمد (۱۹۹۱م). الفکر الإسلامی الحدیث وصلته بالاستعمار الغربی. قاهره: مکتبهٔ وهبه.

جزایری، سیدنعمت‌الله‌بن‌عبدالله (۱۴۱۷ق). *نور البراهین او انیس الوحید فی شرح التوحید*. قم: مؤسسهٔ النشر الاسلامی.

حکیمی، علی؛ حکیمی، محمد و حکیمی محمدرضا (۱۳۸۶). الحیاة. ترجمهٔ احمد آرام. قم: دلیل ما.

رضا، محمد رشید (۱۹۱۷م). *تاریخ الاستاذ الامام الشیخ محمد عبده*. قاهره: مطبعهٔ المنار.

رکنی لموکی، محمدتقی (۱۳۸۷). *عدل الهی*. تهران: نمایندگی ولی‌فقیه، ادارهٔ آموزش‌های عقیدتی سیاسی سپاه پاسداران انقلاب اسلامی

رودگر، محمدجواد (۱۳۹۵). *پیشرفت اسلامی (ماهیت، مبانی و مؤلفه‌ها)*. تهران: امیرکبیر.

زنوزی، عبدالله‌بن‌بیرمقلی باباخان (۱۳۷۱). *انوار جلیه در کشف اسرار حقیقت علویه*. تهران: امیرکبیر.

طباطبائی، سیدمحمدحسین (۱۴۱۶ق). *نهایة الحکمه*. قم: مؤسسة النشر الإسلامی.

طبرسی، احمدبن‌علی (۱۳۷۵). *الاحتجاج*. قم: اسوه.

عبده، محمد (بی‌تا). *شرح نهج‌البلاغه*. مصر: مطبعة الاستقامه.

فیومی، احمدبن‌محمد (۱۴۱۴ق). *المصباح المنیر*. قم: مؤسسهٔ دار الهجره.

قمی، شیخ‌عباس (۱۴۱۶ق). *سفینة البحار و مدینة الحکم و الآثار*. تهران: دار الاسوه.

کاویانی، محمد (۱۳۹۸). *مبانی سبک زندگی اسلامی بر اساس آموزه‌های قرآن و اهل‌بیت علیهم‌السلام*. تهران: سازمان انتشارات پژوهشگاه فرهنگ و اندیشهٔ اسلامی.

کلینی، محمدبن‌یعقوب (۱۳۸۷). *الکافی*. قم: مؤسسهٔ علمی فرهنگی دار الحدیث، سازمان چاپ و نشر.

مجلسی، محمدباقربن‌محمدتقی (۱۳۹۱). *بحار الأنوار*. بیروت: الوفاء.

مصباح، محمدتقی (۱۳۸۹). *آموزش عقاید*. قم: مؤسسهٔ آموزشی و پژوهشی امام خمینی رحمه‌الله.

مصباح، محمدتقی (۱۳۹۳). *تعلیقة علی نهایة الحکمة*. قم: مؤسسهٔ آموزشی و پژوهشی امام خمینی رحمه‌الله.

مطهری، مرتضی (۱۳۶۸). *مجموعه آثار استاد شهید مطهری*. تهران: صدرا.

مفید، محمدبن‌محمد (۱۳۷۱). *تصحیح إعتقادات الإمامیه*. قم: المؤتمر العالمی لألفیة الشیخ المفید.

مهدوی کنی، محمدسعید (۱۳۸۷). *دین و سبک زندگی*. تهران: دانشگاه امام صادق علیه‌السلام.

Ma'rifat-e Kalāmī (Theological Knowledge) 2024-25, Vol. 15, No. 2, 183-204

https://creativecommos.org/licenses/by-nc/4.0

10.22034/marefatfalsafi.2025.5002829

20.1001.1.17354545.1404.23.2.1.8

# A Comparative Study of the Necessity of Attaining Certainty in the Strict Sense in the Domain of Beliefs, with Emphasis on the Thought of Qāḍī Ṭabāṭabāʾī and Muḥaqqiq Qummī

**Sina Alavitabar** / Assistant Professor, Department of Theology (Kalām), Al-Mustafa International University, Qom, Iran alavitabar@mailfa.com

**Mohammad Shafa** / PhD Student, Department of Theology (Kalām), Al-Mustafa International University, Qom, Iran shafaabidi@gmail.com

**Received:** 2025/07/05 - **Accepted:** 2025/11/15

## Abstract

Beliefs, as the fundamental foundations of religion, must be based on reasoning and certainty so that other religious teachings may rest upon firm convictions. For this reason, Islamic scholars have emphasized the necessity of certainty in the principles of faith. However, an examination of their views shows that only Ayatollah Qāḍī Ṭabāṭabāʾī and the late Muḥaqqiq Qummī have explicitly addressed the level of certainty required in the domain of beliefs. Using a descriptive–analytical method and a comparative study of the views of these two thinkers, the present research seeks to answer the question of whether attaining certainty in the strict sense (logical certainty) is necessary in the domain of beliefs, or whether lower degrees—such as certainty in the specific sense or certainty in the general sense (psychological certainty), or even customary certainty (including certainty obtained through imitation, taqlīd)—are sufficient. Qāḍī Ṭabāṭabāʾī emphasizes the necessity of certainty in the strict sense in matters of belief and does not consider imitation to be permissible, whereas Muḥaqqiq Qummī does not regard this level of certainty as necessary and considers inner reassurance (including firm conviction resulting from imitation) to be sufficient. It appears that logical certainty, although desirable and attainable by capable individuals, is not obligatory due to the impossibility of achieving this level of certainty in all doctrinal matters and because of differences in the capacities of religiously responsible individuals. Lower levels of certainty are therefore sufficient. Moreover, certain knowledge obtained through conscious imitation of experts constitutes a form of reasoning and possesses rational validity in the domain of beliefs.

**Keywords**: beliefs; certainty; imitation (taqlīd); Qāḍī Ṭabāṭabāʾī; Muḥaqqiq Qummī

معرفت کلامی ـــــــــــــــ سال پانزدهم، شماره دوم، پیاپی ۳۳، پاییز و زمستان ۱۴۰۳، ص ۱۸۳ـ۲۰۴

https://creativecommos.org/licenses/by-nc/4.0

doi 10.22034/marefatfalsafi.2025.5002829

dor 20.1001.1.17354545.1404.23.2.1.8

نوع مقاله: پژوهشی

# بررسی تطبیقی لزوم کسب یقین بالمعنی الاخص در حوزهٔ اعتقادات با تأکید بر اندیشهٔ قاضی طباطبائی و محقق قمی

سینا علوی‌تبار / استادیار گروه کلام، دانشگاه بین‌المللی جامعة المصطفی العالمیه، قم، ایران alavitabar@mailfa.com

محمد شفا / دانشجوی دکتری گروه کلام، جامعة المصطفی العالمیه، قم، ایران shafaabidi@gmail.com

دریافت: ۱۴۰۴/۰۴/۱۴ - پذیرش: ۱۴۰۴/۰۸/۲۴

## چکیده

اعتقادات به‌عنوان پایه‌های اساسی دین باید بر اساس استدلال و یقین استوار باشند تا سایر آموزه‌های دینی بر پایهٔ باورهای راسخ قرار گیرند. ازاین‌رو اندیشمندان اسلامی بر ضرورت یقینی بودن اصول عقاید تأکید کرده‌اند. بااین‌حال بررسی نظرات آنان نشان می‌دهد که تنها آیت‌الله قاضی طباطبائی و مرحوم محقق قمی به تبیین سطح یقین مورد نیاز در حوزهٔ اعتقادات پرداخته‌اند. پژوهش حاضر با روش توصیفی ـ تحلیلی و با بررسی مقایسه‌ای آرای این دو اندیشمند، به این پرسش پاسخ می‌دهد که آیا کسب یقین بالمعنی الاخص (یقین منطقی) در حوزهٔ اعتقادات ضروری است یا اینکه مراتب نازل‌تر آن، مانند یقین بالمعنی الخاص یا یقین بالمعنی الاعم (یقین روان‌شناختی) یا حتی یقین عرفی (از جمله یقین حاصل از تقلید) نیز کفایت می‌کند؟ قاضی طباطبائی بر لزوم یقین بالمعنی الاخص در حوزهٔ اعتقادات تأکید دارد و تقلید را جایز نمی‌داند؛ درحالی‌که محقق قمی این مرتبه از یقین را ضروری نمی‌داند و به کفایت اطمینان قلبی (از جمله جزم حاصل از تقلید) قائل است. به‌نظر می‌رسد که یقین منطقی، اگرچه مطلوب است و افراد مستعد بدان دست می‌یابند، اما به‌دلیل عدم امکان دستیابی به این مرتبه از یقین در کلیهٔ اعتقادات و تفاوت استعدادهای مکلفان، الزامی نیست و مراتب نازل‌تر یقین نیز کفایت می‌کند. همچنین، معرفت یقینی حاصل از تقلید آگاهانه از متخصصان، نوعی استدلال بوده و واجد اعتبار عقلایی در حوزهٔ اعتقادات است.

**کلیدواژه‌ها:** اعتقادات، یقین، تقلید، قاضی طباطبائی، محقق قمی.

## مقدمه

عقاید بنیادین‌ترین بخش معارف دینی هستند و باید بر پایهٔ دلایل استوار و محکم شکل گیرند؛ چراکه نقش محوری در جهان‌بینی انسان ایفا می‌کنند و اساس همهٔ تعلیمات دینی و زیربنای افعال و اخلاق انسان است. ازاین‌رو انسان باید از تقلید کورکورانه در زمینهٔ عقاید دوری جوید و با عقل خویش به تفکر و استدلال بپردازد و به اعتقادات راستین دست یابد.

به همین دلیل، بسیاری از متکلمان و فقها بر لزوم نظر و استدلال و کسب یقین در حوزهٔ اعتقادات تأکید کرده‌اند؛ اما در کلمات آنان صراحتی دربارهٔ مرتبهٔ یقین مورد نظر وجود ندارد؛ یعنی مشخص نیست که منظورشان از یقین، یقین بالمعنی الاخص (یقین منطقی) است یا مراتب نازل‌تر آن؛ مانند یقین بالمعنی الخاص، یقین بالمعنی الاعم یا حتی علم متعارف.

با بررسی انجام‌شده، تنها آیت‌الله قاضی طباطبائی و مرحوم محقق قمی به جزئیات این مسئله پرداخته و بدان تصریح کرده‌اند؛ اما پاسخ این بزرگان به این سؤالات متفاوت است. آیت‌الله قاضی طباطبائی کسب یقین بالمعنی الاخص را لازم می‌داند و معرفت تقلیدی را کافی نمی‌شمارد؛ درحالی‌که محقق قمی «اطمینان قلبی» (علم متعارف) را کافی می‌شمارد و حتی اطمینان حاصل از تقلید متخصصان با قرائن صحیح را نیز کافی می‌داند. البته گزاره‌های اعتقادی ـ چنان‌که در ادامه و در ذیل تبیین مفاهیم خواهد آمد ـ به دو دستهٔ پیشین و پسین تقسیم می‌شوند؛ اما این تقسیم‌بندی در کلمات این دو بزرگوار ملحوظ نبوده است. بنابراین در این مقاله، دیدگاه ایشان به‌صورت یکپارچه بررسی می‌شود.

طبق تفحص انجام‌گرفته، پژوهشی مستقل دربارهٔ لزوم کسب یقین بالمعنی الاخص در حوزهٔ اعتقادات انجام نشده است. در این میان، کتاب معرفت لازم و کافی در دین (حسین‌زاده، ۱۳۸۷) و مقالهٔ برگرفته از این کتاب تحت عنوان «معرفت لازم و کافی در دین (مروری بر عمده‌ترین مباحث معرفت‌شناسی دینی)» (حسین‌زاده، ۱۳۸۴)، در ضمنِ بحث دربارهٔ معرفت لازم و کافی در دین، به معرفت لازم در اصول عقاید پرداخته است. در ذیل نظریه‌های اندیشمندان اسلامی، به نظریه‌های آیت‌الله قاضی طباطبائی و محقق قمی نیز به‌اختصار اشاره شده است. در مباحث مقدماتی این مقاله، بیشتر به آثار استاد حسین‌زاده ارجاع داده شده است.

اما پژوهش حاضر با واکاوی دیدگاه‌های این دو اندیشمند و با محور قرار دادن آن، به بررسی آرای متکلمان و فقهای گذشته و معاصر می‌پردازد. همچنین به جزئیات دقیق مسئله، مانند کفایت یقین تقلیدی از دیدگاه محقق قمی و صاحب‌نظران همسو با وی، و نظر قاضی طباطبائی در شرایط اضطرار، توجه دارد و در نهایت با استنتاج از یافته‌ها، به‌نظر مختار می‌رسد. همچنین مقاله‌ای با عنوان «لزوم کسب علم اجتهادی یا کفایت علم تقلیدی در عقاید

از منظر مذاهب اسلامی» (زاهدی مقدم و فرهادی، ۱۴۰۳) وجود دارد که در آن، اولاً بحثی دربارهٔ لزوم کسب یقین بالمعنی الاخص مطرح نشده و ثانیاً به نظرات قاضی طباطبائی و محقق قمی اشاره‌ای نشده است.

## ۱. مفهوم‌شناسی علم، معرفت و یقین

### ۱ـ۱. معنای لغوی علم، معرفت و یقین

علم: لغت‌شناسان در تعریف «علم» تعابیر گوناگون و متفاوتی دارند. برخی علم را به‌معنای ادراک حقیقت شیء دانسته‌اند (مصطفی و دیگران، ۱۳۶۸، ج۲، ص۶۲۴) و طبق گفتهٔ برخی، علم به‌معنای دانستن و در برابر جهل به‌کار می‌رود (ابن‌منظور، ۱۴۱۴ق، ج۱۲، ص۴۱۷)؛ اما برخی دیگر علم را به‌معنای به‌دست آوردن چیزی و یقین و معرفت دانسته‌اند (بستامی، ۱۳۷۵، ص۶۲۲).

معرفت: دربارهٔ واژهٔ «معرفت» نیز گوناگون سخن گفته‌اند؛ از جمله ابن‌فارس برای آن، دو معنا ذکر کرده است: اول تتابع و دوم آرامش یا سکون (ابن‌فارس، ۱۳۶۳، ج۴، ص۲۸۱)؛ برخی دیگر معرفت را اخص از علم قلمداد کرده و معتقد شده‌اند: معرفت ادراک به شیء از طریق تفکر و تدبر در اثر آن است (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲ق، ص۵۶۰)؛ در نگاه برخی دیگر، معرفت صرفاً به ادراک حسی گفته می‌شود (فیومی، ۱۴۱۴ق، ج۲، ص۴۰۴) و برخی دیگر معنای آن را ادراک جزئی و بسیط دانسته‌اند (مصطفی و دیگران، ۱۳۶۸، ج۲، ص۶۲۴). به‌گفتهٔ برخی محققان، واژهٔ معرفت مرادف علم است و به‌معنای مختلف آن، مانند علم حضوری، شناخت حصولی تصوری، و مطلق شناخت به‌کار می‌رود (عارفی، ۱۳۸۸، ص۹۰).

یقین: واژهٔ «یقین» که به شناخت و معرفت مرتبط است، تعاریف متنوعی را به خود اختصاص داده است. بر اساس تعریف مصباح المنیر، یقین به شناختی اشاره دارد که از طریق تفکر، اندیشه‌ورزی و استدلال حاصل می‌شود. به همین دلیل، این واژه دربارهٔ علم خداوند متعال به‌کار نمی‌رود (فیومی، ۱۴۱۴ق، ج۲، ص۶۸۱). از این منظر، یقین به نوع خاصی از علم حصولی نظری تعلق دارد و شامل معرفت‌ها و علوم بدیهی نمی‌شود. در مقابل، برخی دیگر از لغت‌شناسان یقین را به‌گونه‌ای گسترده‌تر تعریف کرده و آن را معادل علم و زوال شک دانسته‌اند (ابن‌فارس، ۱۳۶۳، ج۶، ص۱۵۷). به بیان دیگر، یقین نقیض شک و عاملی برای نابودی آن به‌حساب می‌آید (فیروزآبادی، ۱۴۲۰ق، ج۲، ص۱۶۲۹).

با وجود تفاوت‌هایی در این تعاریف، با تأمل در آنها می‌توان ویژگی‌های مختلفی به شرح ذیل برای یقین استخراج کرد

آرامش روانی: یقین انسان را به آرامش و سکونت درونی می‌رساند؛ زیرا شک، که نقیض آن است، از بین می‌رود و هرگونه احتمال خلاف منتفی می‌شود (ابن‌فارس، ۱۳۶۳، ج۶، ص۱۵۷؛ فیروزآبادی، ۱۴۲۰ق، ج۲، ص۱۶۲۹).

ثبات و وضوح: متعلَق یقین دارای ثبات و روشنی است که به شناخت عمیق‌تر می‌انجامد (فیومی، ۱۴۱۴ق، ج۲، ص۶۸۱)

پایداری و استحکام: یقین به‌واسطهٔ تفکر و استدلال شکل می‌گیرد و به‌عنوان یک علم ثابت به‌شمار می‌رود؛ به‌طوری‌که با مطرح شدن شبهه‌ای، تردید در آن به‌وجود نمی‌آید (فیومی، ۱۴۱۴ق، ج۲، ص۶۸۱).

با توجه به این تعاریف از علم، معرفت و یقین، می‌توان نتیجه‌گیری کرد که یقین بالاترین مرتبهٔ معرفت یا علم است. به‌عبارتی، پس از جست‌وجو در لغت‌نامه‌ها، درمی‌یابیم که علم به یک چیز به‌معنای احاطه بر آن است. با توجه به اینکه قوای ادراکی انسان متفاوت است، میزان احاطه‌ای که به‌دست می‌آید، مراتب مختلفی دارد. اگر علم با ادراک ویژگی‌های شیءِ معلوم همراه باشد، به آن «معرفت» می‌گویند و اگر به وضعیت سکون و آرامش برسد، «یقین» نامیده می‌شود (حسین‌زاده، ۱۳۸۷، ج۱، ص۱۴۲).

بنابراین، اگرچه واژه‌های «علم»، «معرفت» و «یقین» از نظر لغوی تفاوت‌های جزئی دارند، اما در اصل معنای «شناخت و ادراک» مشترک‌اند؛ برای مثال، واژه‌شناسان یکی از معانی «معرفت» را همین مفهوم دانسته‌اند

**۲ـ۱. معانی اصطلاحی علم، معرفت و یقین**

علم: در مباحث فلسفی، کلمهٔ «علم» در اصطلاحات و معانی مختلفی به‌کار رفته است؛ تاآنجاکه آیت‌الله مصباح برای آن یازده معنا یا کاربرد ذکر کرده است: ۱. مطلق علم یا ادراک، و مطلق انکشاف واقع (علم به این معنا، مقسم علم حصولی و حضوری قرار می‌گیرد)؛ ۲. علم حصولی؛ ۳. تصدیق؛ ۴. تصدیق یقینی؛ ۵. تصدیق یقینی مطابق با واقع؛ ۶. تصدیق یقینی موجهِ مطابق با واقع؛ ۷. مجوعه قضایای متناسب؛ ۸. مجموعه قضایای متناسب کلی؛ ۹. مجموعه قضایای کلی حقیقی؛ ۱۰. علم تجربی (Science)؛ ۱۱. باور صادق موجه (ر.ک: مصباح و دیگران، ۱۳۹۵، ص۱۰۰).

معرفت: معرفت از منظر متفکران اسلامی به‌معنای مطلق علم و آگاهی، شامل معرفت بدون واسطه (علم حضوری) و معرفت باواسطه (علم حصولی، اعم از تصورات و تصدیقات) است (ر.ک: حسین‌زاده، ۱۳۸۷، ج۱، ص۳۰)؛ همان‌گونه‌که فارابی معارف را به تصور و تصدیق، و هر دو را به معرفت تام و ناقص تقسیم کرده است: «والمعارف صنفان تصور وتصدیق، وکل واحد فی هذین إمّا أتم وإمّا انقص» (فارابی، ۱۴۰۸ق، ج۱، ص۲۶۶). همچنین در بیان برخی فلاسفه، معرفت به «علم مطابق با واقع» تعریف شده است؛ چنان‌که صدرالمتألهین به‌نقل از قاضی باقلانی می‌گوید: «قال القاضی الباقلانی: العلم معرفة المعلوم علی ما هو علیه... وأیضا أنه مشتمل علی الحشو لأن معرفة الشیء لا یکون إلا علی وفقه وربما قال العلم هو المعرفة» (صدرالمتألهین، ۱۳۶۳، ص۹۹ـ۱۰۰).

یقین: در اصطلاح منطق و فلسفه، یقین به اعتقادی اطلاق می‌شود که معمولاً بر چهار رکن استوار است: «اعتقاد»، «صدق»، «جزم» و «ثبات». برخی از فلاسفه، مانند فارابی، تمامی این ارکان را در تعریف یقین ضروری شمرده‌اند؛ آنجا که می‌فرماید: «والیقین هو ان نعتقد فی الصادق... انه لا یمکن اصلاً ان یکون وجود ما نعتقده... بخلاف ما نعتقده» (فارابی، ۱۴۰۸ق، ج۱، ص۲۶۷)؛ اما برخی دیگر صراحتاً به ذکر تمامی این ارکان در تعریف خود

نپرداخته‌اند؛ مانند مرحوم مظفر که به رکن چهارم (ثبات) و ابن‌سینا که به رکن دوم (صدق) اشاره نکرده‌اند: «الیقین: وهو أن تصدق بمضمون الخبر ولا تحتمل کذبه أو تصدق بعدمه ولا تحتمل صدقه، أی أنک تصدق به علی نحو الجزم وهو أعلی قسمی التصدیق» (مظفر، ۱۴۲۴ق، ص۱۷؛ ر.ک: ابن‌سینا، ۱۴۰۵ق، ج۳، ص۲۵۶).

واژه‌های «علم»، «معرفت» و «یقین»، همان‌گونه‌که در معنای لغوی خود در اصلِ «ادراک و شناخت» مشترک‌اند، در حوزهٔ اصطلاح نیز اشتراک معنایی دارند و مرادف یکدیگرند: «العلم هو المعرفة» (صدرالمتألهین، ۱۳۶۳، ص۱۰۰) و «العلم هو الیقین» (فارابی، ۱۴۰۵ق، ص۵۲)، و بر «اعتقاد صادق جازم» ـ و گاه با قید «ثبات» ـ دلالت می‌کنند. با توجه به تفاوت در تعریف و تأکید بر ارکان مختلف، یقین (معرفت) دارای مراتب می‌گردد. بر این اساس، نخست به تبیین مراتب پرداخته می‌شود؛ سپس با توجه به همین اصطلاحات (مراتب یقین یا معرفت یقینی)، دیدگاه‌های شهید آیت‌الله قاضی طباطبائی و مرحوم محقق قمی دربارهٔ مرتبهٔ لازمِ یقین مورد تحلیل قرار می‌گیرد و در پایان، نظر مختار پژوهش ارائه می‌شود.

### ۳ـ۱. مراتب معرفت

#### ۱ـ۳ـ۱. یقین یا معرفت یقینی بالمعنی الاخص

یقین یا معرفت یقینی بالمعنی الاخص، به‌معنای اعتقاد یا تصدیق جزمی و صادق و ثابت است: «والیقین هو ان نعتقد فی الصادق الذی حصل التصدیق به انه لا یمکن اصلا ان یکون وجود ما نعتقده فی ذلک الامر بخلاف ما نعتقده، ونعتقد مع ذلک فی اعتقاده هذا انّه لا یمکن غیره» (فارابی، ۱۴۰۸ق، ج۱، ص۲۶۷؛ ر.ک: ابن‌سینا، ۱۴۰۵ق، ج۳، ص۲۵۶). این بدان معناست که یقین، اعتقادی قاطع و مطابق با واقعیت است که قابلیت زوال ندارد. قید «اعتقاد جازم» به‌وضوح ظنون و احتمالات را از این مفهوم خارج می‌کند؛ درحالی‌که قید «صادق» یقین‌های غیرمطابق با واقع، مانند جهل مرکب را نیز کنار می‌زند. با استفاده از قید «ثابت»، اعتقادات صادقی که تقلیدی‌اند و احتمال زوال دارند، از این تعریف حذف می‌شوند. بنابراین در یقین به‌معنای اخص، دو نوع یقین به‌طور هم‌زمان وجود دارد: یکی یقین به محتوای قضیه و دیگری یقین به غیرممکن بودن نقیض آن قضیه. به همین دلیل، این نوع معرفت را به‌عنوان «یقین مضاعف» نیز می‌شناسند (ر.ک: حسین‌زاده، ۱۳۸۷، ج۱، ص۱۴۴).

#### ۲ـ۳ـ۱. یقین یا معرفت یقینی بالمعنی الخاص

منظور از یقین یا معرفت یقینی به‌معنای خاص، اعتقاد جزمی و صادقی است که قابلیت زوال دارد. به همین دلیل، این نوع معرفت شامل معرفت‌های تقلیدی نیز می‌شود. قید «جازم» به‌روشنی ظنون و احتمالات را از این مفهوم خارج می‌کند و قید «صادق» نیز جهل مرکب را (حسین‌زاده، ۱۳۸۷، ج۱، ص۳۱). در دانش‌های عقلی از این کاربرد به‌طور خاص یاد نمی‌شود؛ یعنی این اصطلاح به‌طور مستقیم در کلمات منطق‌دانان یافت نمی‌شود.

برای نمونه، مرحوم مظفر یقین را به دو قسم «بالمعنی الاخص» و «بالمعنی الاعم» تقسیم کرده است (مظفر، ۱۴۲۴ق، ص۳۲۷). البته از لحاظ معنایی، وجود این نوع یقین ـ یعنی «یقین بالمعنی الخاص» که در آن قید «ثبات» مفقود است ـ در تعریف ارائه‌شدهٔ «یقین» توسط مرحوم مظفر قابل ادراک است؛ چراکه در تعریف ایشان، به قید «ثبات» اشاره نشده است: «الیقین: وهو أن تصدق بمضمون الخبر ولا تحتمل کذبه أو تصدق بعدمه ولا تحتمل صدقه، أی أنک تصدق به علی نحو الجزم وهو أعلی قسمی التصدیق» (مظفر، ۱۴۲۴ق، ص۱۷). بنابراین می‌توان این دسته از معرفت (با حذف قید ثبات) را در مقابل «معرفت یقینی به‌معنای اخص» و «معرفت یقینی به‌معنای اعم»، تحت عنوان «معرفت یقینی به‌معنای خاص» نام‌گذاری کرد (حسین‌زاده، ۱۳۸۷، ج۱، ص۳۱).

### ۳ـ۳ـ۱. یقین یا معرفت یقینی بالمعنی الاعم

یقین یا معرفت یقینی بالمعنی الاعم، همان یقین روان‌شناختی است و آن عبارت است از اعتقاد جزمی: «الیقین بالمعنی الاعم و هو مطلق الاعتقاد الجازم...» (مظفر، ۱۴۲۴ق، ص۳۲۷). این مرتبه از یقین، جهل مرکب را نیز دربرمی‌گیرد؛ زیرا یقین روان‌شناختی در مورد یک قضیه، یقین و علمی است که انسان بدان قطع پیدا کند. در این لحاظ، فقط ارتباط قضیه با ادراک‌کننده مورد نظر است. ازاین‌رو اگر ارتباط قضیه با واقع لحاظ شود، ممکن است مطابقت نداشته باشد و این همان جهل مرکب است (حسین‌زاده، ۱۳۸۷، ج۱، ص۳۲ و ۱۴۴).

### ۴ـ۳ـ۱. معرفت ظنی یا ظن صادق

معرفت ظنی، که به‌عنوان ظن صادق نیز شناخته می‌شود، به‌معنای «اعتقاد راجح صادق» است. در این نوع معرفت، جنبهٔ مطابقت با واقع در نظر گرفته می‌شود. این مرتبه از ظن، به یقین نزدیک بوده و به «علم متعارف» نیز معروف است. البته احتمال خلاف در آن وجود دارد؛ اما عقلا به آن اعتنا نمی‌کنند (حسین‌زاده، ۱۳۸۷، ج۱، ص۳۲ـ۳۳). همچنین واژهٔ «اطمینان» که به‌معنای «ظن متآخم به علم» تعریف شده است، معادل یقین (یقین عرفی) و علم متعارف به‌شمار می‌آید. «اطمینان» در لغت و عرف به‌معنای یقین و آرامش تلقی می‌شود (مرعشی نجفی، ۱۴۲۲ق، ج۱، ص۳۵۵؛ دهخدا، ۱۳۹۰، ج۱، ص۱۷۵). بنابراین، این سه واژه (علم متعارف، یقین عرفی و اطمینان) با یکدیگر مترادف‌اند.

## ۲. مبانی

### ۱ـ۲. پیشین یا پسین بودن گزاره‌های اعتقادی

گزاره‌های پسینی به گزاره‌هایی اطلاق می‌شود که اولاً صدق و کذب آنها از طریق حواس قابل شناسایی است و ثانیاً استثناپذیرند. بنابراین اگر مورد نقضی برای آنها وجود داشته باشد، گزاره به‌طور کلی باطل نمی‌شود؛ بلکه صرفاً از کلیت ساقط می‌شود. در مقابل، گزاره‌های پیشینی به گزاره‌هایی گفته می‌شود که اولاً از طریق عقل

به‌دست می‌آیند و نیازی به حواس و آزمایش ندارند؛ ثانیاً استثناناپذیرند؛ به‌طوری‌که وجود یک مورد نقض، کل گزاره را باطل می‌کند (حسین‌زاده، ۱۳۸۷، ج۱، ص۴۳ـ۴۴؛ ۱۳۹۰، ص۳۶ و ۲۴۹؛ ۱۳۸۴، ص۵۳).

حال بر اساس تعریف این دو نوع گزاره، باید بررسی شود که آیا گزاره‌ها یا معرفت‌های اعتقادی، گزاره‌های پیشینی‌اند یا پسینی؟ پاسخ این است که برخی از گزاره‌های اعتقادی، پیشینی و برخی دیگر پسینی‌اند. برای مثال، اصول اعتقادی مانند «خدا هست»، «خدا یکتاست» و «همهٔ کمالات را دارد»، گزاره‌هایی‌اند که می‌توان با عقل به شناخت آنها دست یافت و با روش فلسفی اثبات کرد. ازآنجاکه معرفت‌های پیشینی گزاره‌هایی هستند که شناخت و تشخیص صدق و کذبشان تنها از طریق عقل ممکن است، این دسته از معرفت‌های اعتقادی، پیشین به‌شمار می‌روند (حسین‌زاده، ۱۳۸۷، ج۱، ص۴۵ـ۴۶؛ ۱۳۸۴، ص۵۴).

اما دسته‌ای دیگر از اعتقادات، پسینی‌اند؛ مانند اصول عقاید مرتبط با نبوت خاصه و امامت خاصه (حسین‌زاده، ۱۳۸۴، ص۵۵) و نیز برخی فروع اعتقادی، مانند اعتقاد به تفاصیل مربوط به معاد، همچون اعتقاد به حشر، کیفیت آن، چگونگی سؤال در قبر، برزخ و... (حسین‌زاده، ۱۳۸۷، ج۱، ص۱۷۲ـ۱۷۳). چنین معرفت‌هایی معمولاً از ادلهٔ نقلی استنباط می‌شوند.

### ۲ـ۲. معرفت ممکن در حوزهٔ اعتقادات

پس از بررسی مراتب معرفت و پیشینی و پسینی بودن گزاره‌های اعتقادی، اکنون باید بررسی کنیم که: آیا دستیابی به معرفت یقینی به‌معنای اخص در حوزهٔ اعتقادات (گزاره‌های پیشین و پسین اعتقادی) ممکن است یا خیر؟ همچنین در صورت امکان دستیابی به چنین مرتبه‌ای از معرفت، آیا می‌توان به آن در همهٔ بخش‌های اعتقادات دست یافت یا نه؟

با توجه به مباحث مقدماتی مطرح‌شده، پاسخ به هر دو بخش این سؤال روشن می‌شود. بیشترِ گزاره‌های اعتقادی پیشینی‌اند. برای مثال، مباحثی مانند اثبات وجود خدا، توحید، علم و قدرت، حکمت، عدالت و سایر صفات خدا، و همچنین مباحث انسان‌شناسی مانند دوبعدی بودن انسان (نفس و بدن) و تجرد نفس، معرفت‌هایی پیشین به‌شمار می‌آیند. در این گزاره‌ها می‌توان با استفاده از روش‌های عقلی و استدلال برهانی به یقین منطقی دست یافت. بنابراین، کسب یقین بالمعنی الاخص در این بخش از اعتقادات ممکن و تحقق‌یافته است (حسین‌زاده، ۱۳۸۴، ص۶۳؛ ۱۳۸۷، ج۱، ص۴۷).

اما در مورد گزاره‌های اعتقادی پسین نمی‌توان در همهٔ آنها به یقین به‌معنای خاص دست یافت؛ زیرا مبادی گزاره‌های نظری پسین شامل متواترات، حسیات، حدسیات و تجربیات‌اند. تنها حسیات، درصورتی‌که بر مفاد آنها برهانی عقلی اقامه شود، می‌توانند مفید یقین به‌معنای خاص باشند؛ اما گزاره‌های نظری پسینی که بر حدسیات،

تجربیات یا متواترات مبتنی هستند، تنها موجب یقین روان‌شناختی، علم متعارف یا اطمینان می‌شوند. به‌گفتهٔ برخی محققین، متواترات مفید علم متعارف‌اند (ر.ک: حسین‌زاده، ۱۳۹۲، ص۵۰).

برای مثال، در مورد متواترات، احتمال خلاف، عقلاً محتمل است؛ هرچند از دید عُقلا این احتمال معمولاً نادیده گرفته می‌شود. در یقین به‌معنای خاص، احتمال خلاف باید صفر باشد. اگر احتمال خلاف وجود داشته باشد، یقین به‌معنای خاص حاصل نمی‌شود. بااین‌حال، عقلا و عرف به این نکته توجه نمی‌کنند و برای آنها یقین و علم متعارف حاصل می‌شود (حسین‌زاده، ۱۳۸۴، ص۶۳ـ۶۴).

### ۳ـ۲. معرفت لازم در حوزهٔ اعتقادات

در بررسی امکان دستیابی به معرفت یقینی بالمعنی الاخص در حوزهٔ اعتقادات، مشخص شد که این سطح از معرفت، تنها در بخش گزاره‌های اعتقادی پیشین و همچنین از میان گزاره‌های پسین که مبادی آن حسیات مُبرهَن هستند، ممکن است. اکنون با این پرسش روبه‌روییم که آیا اسلام در این موارد تحصیل یقین بالمعنی الاخص را از ما خواسته است؟ اصلاً اسلام چه نوع معرفتی را از ما خواسته و بر ما لازم کرده است؟ پاسخ این است که تحصیل یقین بالمعنی الاخص مقدمات پیچیده‌ای را می‌طلبد که برای همگان مقدور و میسور نیست و مکلف ساختن آنها به تحصیل چنین مرتبه‌ای از معرفت، موجب عسر و حرج و چه‌بسا تکلیف بما لایطاق است. بنابراین، اسلام عموم مردم را به تحصیل معرفت یقینی بالمعنی الاخص مکلف نکرده و تحصیل یقین روان‌شناختی، بلکه علم متعارف و اطمینان، را کافی دانسته و بدان بسنده کرده است؟

به دیگر سخن، معرفت لازم در دین، «حجت» است؛ یعنی دلیلی که اگر مطابق واقع باشد، مُنجِّز (موجب تکلیف) و اگر مخالف واقع باشد، معذِّر (عذرآور) است (شاهرودی، ۱۴۱۷ق، ج۴، ص۲۷؛ اسماعیلی و احمدی، ۱۳۹۴، ص۱۰۶). این حجت، شامل قطع و یقین بالمعنی الاعم، علم متعارف، و حتی برخی ظنون مستند به دلایل یقینی نیز می‌شود. اسلام منطق عقلایی را مبنای احتجاج قرار داده و روش عُقلا در اعتباربخشی به علم متعارف و برخی ظنون خاص (مانند خبر ثقه و ظواهر) را تأیید کرده است؛ زیرا از منظر عقلا، علاوه بر یقین بالمعنی الاعم، اطمینان و علم متعارف نیز قابل احتجاج است (حسین‌زاده، ۱۳۸۴، ص۶۶ـ۶۷؛ ۱۳۸۷، ج۱، ص۷۴ـ۷۵).

ازسوی‌دیگر، از میان متفکران مسلمان، کسانی که به مسئلهٔ «معرفت لازم در حوزهٔ اعتقادات» پرداخته‌اند، بیشتر آنها تنها علم و یقین را در این باب معتبر دانسته‌اند (حلی، بی‌تا، ص۱)؛ اما به‌تفصیل سخن نگفته‌اند که مقصود آنان از یقینِ موردِ لزوم در حوزهٔ اعتقادات چیست. آیا آنها یقین بالمعنی الاخص (یقین منطقی) را اراده کرده‌اند یا مرتبهٔ نازل‌تر آن، مانند یقین بالمعنی الخاص یا یقین بالمعنی الاعم را نیز کافی می‌دانند؟ تحقیق نشان می‌دهد که فقط دو اندیشمند شیعه به این مسئله پرداخته و دیدگاه خود را به‌وضوح بیان کرده‌اند: یکی

آیت‌الله سیدعلی قاضی طباطبائی در میان متکلمان شیعه و دیگری محقق قمی در میان اصولیان شیعه. این پژوهش، در عین آنکه محور اصلی خود را بر آرای این دو شخصیت متمرکز کرده، به‌تناسب به بررسی نظریات دیگر اندیشمندان در چهارچوب دیدگاه‌های آنان می‌پردازد.

## ۳. دیدگاه قاضی طباطبائی دربارهٔ لزوم کسب یقین بالمعنی الاخص در حوزهٔ اعتقادات

شهید محراب، آیت‌الله سیدمحمدعلی قاضی طباطبائی، یکی از اندیشمندان برجستهٔ کلامی و فقهی معاصر و چهره‌ای شاخص در حوزهٔ فقه و اجتهاد به‌شمار می‌رود (گلی زواره، ۱۳۸۸، ص۱۶ـ۱۸). وی با صراحت و روشنی دیدگاه خود را دربارهٔ لزوم کسب یقین بالمعنی الاخص در حوزهٔ اعتقادات بیان کرده است.

### ۱ـ۳. لزوم کسب معرفت یقینی بالمعنی الاخص در اصول عقاید

از منظر شهید محراب، آیت‌الله قاضی طباطبائی، کسب معرفت یقینی بالمعنی الاخص در اصول عقاید لازم است. ایشان نظر خود را چنین بیان می‌کند: «المراد بالمعرفة، العلم الخاص و هو الاعتقاد الجازم المطابق الثابت» (فاضل مقداد، ۱۳۹۶ق، ص۱۱، پاورقی)؛ ازاین‌رو در نگاه قاضی طباطبائی، اصول اعتقادی اصلی شیعه بر یقین استوار است و تمسک به تقلید در عقاید جایز نیست (فاضل مقداد، ۱۳۹۶ق، ص۶ـ۷، پاورقی).

### ۲ـ۳. استدلال بر لزوم معرفت یقینی بالمعنی الاخص در اصول عقاید

قاضی طباطبائی دربارهٔ لزوم کسب یقین بالمعنی الاخص در حوزهٔ اعتقادات چنین استدلال می‌کند:

> **یجب العلم والیقین باصول الدین الخمسه ولا یجوز التقلید فیها؛ لأن الإنسان إذا رأی الناس مختلفین فی الاعتقادات، فإما أن یأخذ بالجمیع فیلزم جمع المتنافیات وهو غیر ممکن، وإما أن یأخذ بالبعضٍ بلا مرجحٍ فترجیح بلا مرجحٍ وهو محال، وإما أن یأخذ ببعضٍ مع المرجحٍ ولیس هو إلا العلم... فالتقلید فی أصول الدین کالشک، والشاک فی أصول الدین کافر. بل الظن فی أصول الدین کذلک...؛ بل العلم الحاصل عن تقلیدٍ أیضاً کذلک... ولعل الوجه فیه أن العلم الحاصل من التقلید هو العلم العادی، کما هو الغالب فی التقالید، وهو الظن الاطمئنانی، وهو یحتمل الخلاف. والذی یحتمل الخلاف واضح البطلان فی أصول الدین، والمطلوب فیها هو العلم القطعی الذی لا یحتمل الخلاف...؛ نعم، ان حصل العلم القطعی من التقلید فیکفی فی المطلوب،...ولکن الشأن فی حصول العلم القطعی من التقلید، کما عرفت وجهه. فالحق... عدم کفایة التقلید فی أصول الدین. نعم، لو قلنا بالعجز عن الیقین وان أحاله بعض فلا مناص لهذا الظان عن التدین بظنه الحاصل له عن تقلیده بعد إعادة نظر، فیکون کالعلم فی حقه إذا کان عن قصور لا تقصیر... (فاضل مقداد، ۱۳۹٦ق، ص٦ـ۷، پاورقی).**

خلاصهٔ استدلال ایشان این است که انسان در مواجهه با آرای مختلف، یکی از چهار حالت زیر را دارد:

۱. به هیچ یک از آنها باور نمی‌کند و ترتیب اثر نمی‌دهد؛

۲. همهٔ آن دیدگاه‌ها و گرایش‌ها را می‌پذیرد و تسلیم آنها می‌شود؛

۳. بدون هیچ مُرجّحی برخی از آنها را می‌پذیرد و برخی را رد می‌کند؛

۴. بر اساس دلیل و مرجح، برخی از آن دیدگاه‌ها را می‌پذیرد و به آنها گردن می‌نهد.

روشن است که از میان این چهار حالت، حالت اول باطل است؛ زیرا ما موظفیم که برای کسب معرفت خداوند تلاش کنیم. حالت دوم ناممکن است؛ زیرا مستلزم پذیرش دیدگاه‌های متناقض و ناسازگار با یکدیگر است. حالت سوم نیز باطل است؛ زیرا ترجیح بلا مرجح لازم می‌آید. بنابراین، تنها حالت چهارم ممکن و معقول است؛ زیرا در آن، فرد مکلف با دلیل و مرجح آن دیدگاه‌ها را می‌پذیرد و به آنها گردن می‌نهد و آن مرجح، همان علم و یقین بالمعنی الاخص است.

### ۳ـ۳. عدم جواز تقلید در حوزهٔ اعتقادات

از منظر قاضی طباطبائی، تقلید در اصول عقاید مشروع نیست؛ زیرا تقلید تنها مفید ظن است و ظن در حکم شک به‌شمار می‌آید و اعتباری ندارد؛ حتی اگر تقلید به‌طور تصادفی منجر به علم شود، این علم کافی نیست؛ زیرا علمِ حاصل از تقلید، علم عادی و متعارف است که معادل اطمینان و ظن اطمینانی است. در این حالت، احتمال خلاف در آن وجود دارد؛ درحالی‌که در اصول اعتقادی، علم یقینی مطلوب است؛ علمی که احتمال خلاف در آن روا نیست (فاضل مقداد، ۱۳۹۶ق، ص۶ـ۷، پاورقی).

### ۴ـ۳. بررسی دیدگاه قاضی طباطبائی

قاضی طباطبائی بر نظر خود مبنی بر لزوم کسب معرفت یقینی به‌معنای خاص در اصول عقاید، استدلالی را اقامه کرده است؛ اما به‌نظر می‌رسد که این استدلال می‌تواند یقین به‌معنای عام (یقین روان‌شناختی) را نیز دربرگیرد؛ زیرا این نوع یقین می‌تواند در زمینهٔ انتخاب یک گرایش از میان دیدگاه‌ها و گرایش‌های مختلف، مؤثر باشد. بنابراین با کسب معرفت جزمی و یقین به‌معنای عام در اصول اعتقادی دین، وظیفه و تکلیف انجام می‌شود. بدین ترتیب، استدلال ایشان اثبات نمی‌کند که دستیابی به معرفت یقینی به‌معنای خاص در اصول اعتقادی لازم است.

ازسوی‌دیگر، ایمان تودهٔ مردم بر پایهٔ معرفت است؛ اما این معرفت لزوماً به‌معنای معرفت یقینی به‌معنای خاص نیست؛ زیرا ادله‌ای که عموم مردم در اصول اعتقادی ارائه می‌دهند، معمولاً مفید علم متعارف یا حداکثر مطلق جزم (یقین به‌معنای اعم) است. در این صورت، اگر معرفت لازم را یقین به‌معنای اخص بدانیم، عملاً اکثر مردم را غیرمؤمن تلقی خواهیم کرد. البته قاضی طباطبائی نیز به این محذور توجه داشته و برای مکلفی که عاجز از کسب یقین بالمعنی الاخص است، ظن حاصل از تقلید را در حق وی به‌منزلهٔ علم دانسته است: «نعم، لو قلنا بالعجز عن الیقین وان أحاله بعض فلا مناص لهذا الظان عن التدین بظنه الحاصل له عن تقلیده بعد إعادة نظر، فیکون کالعلم فی حقه إذا کان عن قصور لا تقصیر» (فاضل مقداد، ۱۳۹۶ق، ص۷، پاورقی).

با این توصیف، اگر کسب یقین به‌معنای خاص در اصول اعتقادی را برای عموم مردم لازم بشماریم، به عسر و حرج می‌انجامد. همچنین عرف عقلا در امور مهم خود نیز به علم متعارف بسنده می‌کند.

**۵ـ۳. دیدگاه‌های همسو با دیدگاه قاضی طباطبائی**

جمهور علما همانند قاضی طباطبائی کسب یقین را با استدلال و نظر در اصول دین لازم می‌دانند (قمی، ۱۴۳۰ق، ج۴، ص۳۷۲). در این میان، برخی از متکلمان بر وجوب نظر و کسب علم ادعای اجماع کرده‌اند. محقق لاهیجی دراین‌باره می‌نویسد: «اجمع المتکلمون علی وجوب النظر فی معرفة الله تعالی واختلفوا فی انه هل هو واجب عقلا وشرعا... واما وجوب المعرفة اجماعی من الامة...» (لاهیجی، بی‌تا، ج۴، ص۲۴۹).

از طرفی، علامه حلی بر عدم جواز تقلید در اصول دین ادعای اجماع کرده و همچنین گفته است که تقلید در توحید، نبوت، عدل و امامت کافی نیست؛ بلکه نیاز به جست‌وجو، فکر و استدلال دارد (حلی، بی‌تا، ص۱). سیدعبدالله شُبر، از متکلمان قرن سیزدهم هجری، نیز تصریح کرده است که ظاهر اقوال اکثر علما بر لزوم تحصیل علم دلالت دارد؛ سپس می‌افزاید: بلکه بر این مطلب اجماع حکایت شده است (شبر، ۱۴۲۴ق، ج۲، ص۱۵۷).

بسیاری از فقها و متکلمین معاصر نیز تقلید در اصول دین را ناکافی می‌دانند و معتقدند که اعتقاد یک مسلمان به اصول دین باید مبتنی بر علم، دلیل و از روی بصیرت باشد (ر.ک: مکارم شیرازی، ۱۳۸۷، ص۲۰؛ حسینی سیستانی، بی‌تا، ص۱). به‌نظر آیت‌الله سبحانی، در خصوص عقیده، آنچه مطلوب و مورد نظر است، علم و یقین است. به همین دلیل بر هر مسلمانی لازم است که دربارهٔ عقاید خود به یقین برسد و نمی‌تواند در اینجا به صِرف تقلید از دیگران استناد جوید و آن را بدون تحقیق به گردن آویزان کند (سبحانی، ۱۳۸۶، ص۱۸ـ۲۱)؛ زیرا مسائل اعتقادی در یک تقابل دوقطبی کامل قرار دارند: یک قطب اثبات محض (مانند الهیون) و قطب دیگر نفی محض (مانند مادیون). ازآنجاکه هیچ اصل مشترکی بین این دو دیدگاه وجود ندارد و هر دو گروه ادعای تخصص در این حوزه را دارند، تقلید روا نیست؛ بلکه بر هر کس واجب است که عقاید خویش را از مجرای تعقل و تدبر شخصی تحصیل کند و اندیشهٔ غیر را سند خویش نسازد (ر.ک: سبحانی، ۱۳۸۸، ج۱، ص۲۲).

متکلمان و فقهایی که کسب علم و یقین از روی استدلال در حوزهٔ اعتقادات را لازم دانسته‌اند، منظورشان از یقین را به‌صراحت بیان نکرده‌اند که کدام مرتبه از یقین را در نظر دارند؛ اما ازآنجاکه در بیان و فتوایشان علم و یقین را در مقابل تقلید قرار داده‌اند و گاه در کنار علم، کلمهٔ قطع را به‌کار گرفته‌اند، استظهار می‌شود که منظورشان از یقین، یقین بالمعنی الاخص نیست. البته از بیان برخی مانند آیت‌الله جوادی آملی و قاضی سعید قمی می‌توان اشاره‌ای به مرتبهٔ بالاتر یقین یافت: «جزم‌های تقلیدی...، جزم‌های ضعیف و بی‌بنیان هستند...؛ چنین جزمی با شبهه‌ای ممکن است زایل شود» (جوادی آملی، ۱۳۷۴، ص۲۳۹)؛ «...لأنّ الایمان لا یزول والاّ لم یکن یقینا،

ویستحیل زوال الیقین» (قمی، ۱۴۱۵ق، ج۲، ص۲۸۵). بنابراین بر اساس تتبع انجام‌شده، تصریح بر لزوم یقین با قید «یقین بالمعنی الاخص» تنها در بیان آیت‌الله قاضی طباطبائی﵀ آمده است.

## ۴. دیدگاه محقق قمی دربارهٔ لزوم کسب یقین بالمعنی الاخص در حوزهٔ اعتقادات

صاحب قوانین، میرزاابوالقاسم، معروف به میرزای قمی و محقق قمی (م۱۲۳۱ق)، یکی از فقهای بزرگ امامیه در سده‌های اخیر به‌شمار می‌رود (میرشمسی، ۱۳۸۵، ص۳ و ۹). وی معرفت لازم در حوزهٔ اعتقادات را «اطمینان» می‌داند؛ اطمینانی که نفس بدان مطمئن شود (قمی، ۱۴۳۰ق، ج۴، ص۴۱۹).

### ۴ـ۱. کفایت اطمینان و علم متعارف در حوزهٔ اعتقادات

محقق قمی دربارهٔ معرفت لازم در حوزهٔ اعتقادات به‌صراحت می‌گوید که یقین اصطلاحی لازم نیست؛ بلکه صرفاً اطمینان کافی است. اطمینان حالتی نفسانی است که با حصول آن، نفس به آرامش خاطر می‌رسد: «إذا سأل سائل: هل یجب فی الدّلیل أن یفید الیقین، أعنی الاعتقاد الجازم الثّابت المطابق للواقع أو یکفی مطلق الجزم أو یکفی مطلق الظنّ؟ فنقول: یکفی ما تطمئنّ به النّفس» (قمی، ۱۴۳۰ق، ج۴، ص۴۱۹).

حصول چنین حالتی، بر یقین بالمعنی الاخص یا یقین بالمعنی الخاص یا یقین بالمعنی الاعم مبتنی نیست؛ بلکه از راه اطمینان و علم متعارف نیز حاصل می‌شود. ازاین‌رو ایشان در مهم‌ترین اثر خود، قوانین الاصول، پس از طرح مسئلهٔ معرفت لازم در حوزهٔ اعتقادات، در چند جا تصریح می‌کنند که تحصیل معرفت یقینی بالمعنی الاخص، یعنی اعتقاد جزمی ثابت مطابق با واقع، لازم نیست: «وأمّا لزوم تحصیل الیقین بمعنی الجزم الثّابت المطابق للواقع مطلقا، فهو فی غایهٔ البعد» (قمی، ۱۴۳۰ق، ج۴، ص۳۶۷)؛ زیرا دلیلی نداریم که تحصیل چنین مرتبه‌ای از معرفت، لازم باشد:

> **فقد تقرّر بما قرّرنا أنّ الجزم المطلق یکفی فی سقوط الإثم مع عدم التّقصیر إذا حصل له الجزم، ویکتفی بالظنّ إذا لم یمکنه تحصیل الجزم، ولا دلیل علی وجوب تحصیل الجزم بتفاصیله الخاصّ المسمّی بالیقین فی الاصطلاح، وهو ما لا یقبل الزّوال المطابق للواقع، ولا تحصیل ما یقبله ولکن کان مطابقا للواقع...» (قمی، ۱۴۳۰ق، ج۴، ص۳۵۸).**

بنابراین از استدلال‌های محقق قمی معلوم می‌شود که ایشان در اصول دین اطمینان را کافی می‌دانند. از مراجع معاصر، آیت‌الله حسین مظاهری نیز معتقد است که در اصول دین اطمینان کفایت می‌کند و مسلمان باید به اصول دین اطمینان داشته باشد (مظاهری، ۱۳۸۹، ص۱۵).

### ۴ـ۲. نقدهای محقق قمی بر دیدگاه لزوم کسب یقین بالمعنی الاخص در حوزهٔ اعتقادات

#### ۴ـ۲ـ۱. نقد بر استدلال از آیات قرآن بر لزوم کسب یقین بالمعنی الاخص

برخی اندیشمندان بر دیدگاه خود مبنی بر «وجوب نظر و کسب یقین در عقاید و ناکافی بودن تقلید»، به آیات

قرآن کریم استدلال کرده‌اند؛ آیاتی مانند: «وَلا تَقْفُ ما لَيْسَ لَکَ بِهِ عِلْمٌ» (اسراء: ۳۶)، «وَمِنَ النَّاسِ مَنْ يُجادِلُ فِي اللَّهِ بِغَيْرِ عِلْمٍ...» (لقمان: ۲۰) و «وَما لَهُمْ بِهِ مِنْ عِلْمٍ إِنْ يَتَّبِعُونَ إِلاَّ الظَّنَّ وَإِنَّ الظَّنَّ لا يُغْنِي مِنَ الْحَقِّ شَيْئاً» (نجم: ۲۸). محقق قمی در نقد استدلال به آیات قرآن کریم، معنای «علم» را در این آیات بررسی کرده و به این نتیجه رسیده است که این واژه در قرآن به‌معنای لغوی خود به‌کار رفته است، نه به‌معنای اصطلاحی. بر این اساس، علم در این آیات قرآن به‌معنای جزم، زوال شک و عدم تزلزل است، نه به‌معنای اعتقاد جزمی ثابت که مطابق با واقع باشد. او می‌گوید:

**ثمّ إنّ هذه الآيات وما فی معناها لا تدلّ علی اشتراط العلم بمعنی اليقين المصطلح. ودعوی أنّه حقيقةٌ فيه عرفا ولغةً، ممنوعةٌ، بل القدر المسلّم من العرف واللّغة هو الجزم وعدم التّزلزل. فقد تراهم يفسّرون اليقين فی كتب اللّغة بالعلم وبزوال الشّک» (قمی، ۱۴۳۰ق، ج۴، ص۳۷۵).**

محقق قمی برای تأیید این مدعا که در آیات قرآن واژۀ «علم» به‌معنای یقین به‌معنای خاص اراده نشده و تنها به‌معنای جزم به‌کار رفته است، به خود قرآن نیز استشهاد می‌کند:

**منع كون المراد بالعلم هو اليقين المصطلح لمنع كونه حقيقةً فيه، بل هو حقيقةٌ فی الجزم أو الجزم المطابق وإن أمكن زواله بالتّشكيک وهم لا يرضون به، ويشهد به قوله تعالی فی سورة يوسف حكايةً عن يوسف وإخوته: «ارْجِعُوا إِلى أَبِيكُم فَقُولُوا يا أَبانا إِنَّ ابنکَ سَرَقَ وَما شَهِدْنا إِلاَّ بِما عَلِمْنا» (قمی، ۱۴۳۰ق، ج۴، ص۳۷۸).**

کلمۀ «علم» در آیۀ شریفه به‌معنای یقین مصطلح (یعنی تصدیق جزمی، صادق و ثابت) به‌کار نرفته است؛ چراکه این علم با تشکیک و آشکار شدن واقعیت از بین می‌رفت؛ به این معنا که اگر برادران حضرت یوسف﵇ از حیلۀ قرار دادن جام در بار بنیامین آگاه می‌شدند، علم آنان به سرقت بنیامین زایل می‌شد؛ درحالی‌که یقین مصطلح زوال‌ناپذیر است.

### ۲ـ۲ـ۴. نقد اجماع بر لزوم کسب یقین در حوزۀ اعتقادات

او در نقد تمسک به اجماع، به کسانی همچون شیخ طوسی، محقق اردبیلی و شیخ بهایی اشاره می‌کند که در اصول اعتقادی دین، ظن را کافی دانسته‌اند؛ به‌ویژه شیخ بهایی مبتنی کردن اصول اعتقادی دین بر یقین را دشوار می‌داند:

**إنّ الظّاهر من كلام جماعةٍ من الأعلام كفايةُ الظّنّ وهو المستفاد من كلام المحقّق الطوسی فی بعض الرّسائل المنسوبةُ إليه، ونقل عن «فصوله» أيضا وكذلک المولی الورع المقدّس الأردبيلی وهو الظّاهر من شيخنا المحقّق البهائی حيث قال: اشتراط القطع فی أصول الدّين مشكل» (قمی، ۱۴۳۰ق، ج۴، ص۳۸۳).**

### ۳ـ۲ـ۴. حال عموم مکلفین

محقق قمی همچنین خاطرنشان می‌کند که حتی اگر کسب یقین در اصول اعتقادی دین را ضروری بدانیم، باید توجه داشته باشیم که همهٔ افراد نمی‌توانند در تمام باورها به یقین برسند. برخی افراد ممکن است توانایی رسیدن به یقین را نداشته باشند و قادر به استفاده از استدلال‌های یقین‌آور نباشند. بنابراین در برخی مسائل به‌دلیل ویژگی‌ها یا شرایط خاص نمی‌توان به شناخت یقینی دست یافت:

**وقد عرفت وستعرف أنّ القول بأنّ أدلّهٔ المعارف کلّها ممّا یوجب الیقین حتّی للعوامّ وغیر الکاملین من العلماء، وأنّ عدم الإصابهٔ کاشف عن التّقصیر غیر تمام، ولو سلّم، فإنّما یسلّم فی بعض مجملات المعارف لا فی کلّها ولا فی تفاصیل بعض ما له دلیل یوجب الیقین فی الجملهٔ، وفی العلماء الکاملین لا غیرهم» (قمی، ۱۴۳۰ق، ج۴، ص۳۶۶).**

این دیدگاه‌ها نشان می‌دهند که نیاز به یقین در حوزهٔ اعتقادات، بستگی به شرایط و قابلیت‌های متفاوت افراد دارد و همچنین به معنای دقیق واژه‌ها وابسته است.

### ۳ـ۴. جواز تقلید و کفایت جزم حاصل از آن در حوزهٔ اعتقادات

محقق قمی در قوانین الاصول دربارهٔ مسئلهٔ «جواز تقلید در اصول دین» به‌تفصیل بحث کرده است. وی در ضمن بررسی دیدگاه‌های موجود در مسئله، به اظهارنظر می‌پردازد. محقق در یک جا می‌گوید که مسئلهٔ وجوب نظر یا کفایت تقلید در حوزهٔ اعتقادات، مبتنی بر مسئلهٔ واجب عقلی یا شرعی بودن کسب معرفت است؛ زیرا هر یک از ایشان بر اساس مبنای خود، بر لزوم اجتهاد و تحصیل معرفت یقینی در حوزهٔ اعتقادات و ناکافی بودن تقلید استدلال آورده‌اند.

قائلان به واجب عقلی بودن معرفت، به «وجوب شکر منعم» و «ازالهٔ خوف» استدلال کرده‌اند و معتقدند که کسب معرفت یقینی از روی استدلال می‌تواند خوف را زایل سازد؛ اما به‌باور برخی دیگر، معرفت تقلیدی نیز می‌تواند خوف را زایل کند (قمی، ۱۴۳۰ق، ج۴، ص۳۹۹ـ۴۰۰). با ضمیمهٔ چند مقدمهٔ دیگر می‌توان نتیجه گرفت که ایشان تقلید را در حوزهٔ اعتقادات کافی می‌دانند؛ بدین شرح که محقق قمی قائل به واجب عقلی بودن معرفت است: «أنّ الوجوب عندنا عقلیّ لا شرعیّ» (قمی،۱۴۳۰ق، ج۴، ص۳۸۷)؛ از طرفی ایشان می‌گویند که تقلید، گاه جزم‌آور است و چه‌بسا یقین به‌دنبال دارد: «أنّ التّقلید أیضا قد یفید الجزم، بل الیقین» (قمی، ۱۴۳۰ق، ج۴، ص۳۷۹). بنابراین، اطمینان، جزم یا احیاناً یقینِ حاصل از تقلید، زایل‌کنندهٔ خوف است. محقق دربارهٔ اینکه اعتماد به علما به‌منزلهٔ استدلال و زایل‌کنندهٔ خوف است، می‌گوید:

**فیمکن أن یحصل له الجزم الذی تطمئنّ به النّفس، ویزول الخوف بمتابعهٔ جماعهٔ ممّن یعتمد علیه من العلماء، بل واحد منهم وهو أیضا بمنزلهٔ الاستدلال، ولا یضرّنا إطلاق التّقلید علیه. فإنّ المعیار فی الجواز وعدم الجواز هو الدّلیل لا الإطلاق والإسم (قمی،۱۴۳۰ق، ج۴، ص۴۰۹).**

از این طرز استدلال محقق به‌وضوح می‌توان یافت که ایشان تقلید و معرفت تقلیدی را در حوزهٔ اعتقادات جایز و کافی می‌دانند. به دیگر سخن، از نظر محقق، اطمینان و جزم حاصل از تقلید، که همان علم متعارف است، در حوزهٔ عقاید کفایت می‌کند.

محقق قمی تقلید پذیرفته‌شده در اصول دین را این‌گونه به‌تصویر می‌کشد: مکلفی که به‌سبب دلیل ـ خواه از سوی خودش، خواه در نتیجهٔ اعتماد به کسی که به قول او اطمینان دارد ـ اصل لزوم بعثت و نصب وصی برایش ثابت شود و سپس آن شخص معتَمَد، صفات «نبی» را بگوید و با ذکر قراین از افعال و اخلاق و کارهای خارق‌العادهٔ او بگوید و آن صفات را بر شخص حضرت محمدبن‌عبدالله ﷺ تطبیق دهد و برای مکلف از این طریق اطمینان حاصل شود که موجب زوال خوف باشد، چه اشکالی دارد؟

> **فإذا ثبت عند المكلّف بدليل إمّا من عنده أو بالاعتماد على أحد يطمئنّ بقوله أصل لزوم بعث النبيّ ﷺ ونصب الوصيّ ثمّ يذكر له أنّ الواسطة بين اللّه وعباده لا بدّ أن يكون أمينا معتمدا عليه أفضل من كلّ من يجب له متابعته، أو معصوما ومحفوظا من الزّلل والخطأ واطمئنّ المكلّف بذلك، ثمّ ذكر أنّ هذا الشّخص فى هذا الدّين هو محمّد بن عبد اللّه ﷺ، فإنّه كان كذا فى أخلاقه، وكذا فى أفعاله، وكذا فى خلقته، وكذا فيما أظهره من الخوارق، وذكر له برهة من الأحوال، وقارن بذلك امور وقرائن من حال هذا الذى يعتمد عليه أنّه صادق فى ذلك، وانضمّ إليه قول عالم آخر مثله، وهكذا، فإنكار حصول الاطمئنان له بحيث يزول الخوف عنه مكابرة. (قمی، ۱۴۳۰ق، ج۴، ۴۰۹).**

آیت‌الله جوادی آملی دیدگاه محقق قمی دربارهٔ کفایت معرفت تقلیدی در حوزهٔ عقاید را این‌گونه توصیف می‌کند: تقلید از کسی که سخن او حق و اطمینان‌آور است، رواست. این ایمان، گاهی با برهان عقلی و گاه با پیروی از کسانی که سخنانشان اطمینان‌آور است، حاصل می‌شود. محقق قمی باور دارد که در کنار استدلال به ادلهٔ لفظیه، سایر ادله ـ همچون عسر و حرج، تکلیف مالایطاق و مانند اینها ـ باید مورد توجه قرار گیرند تا تکلیف حکم به وجوب ایمان به مبدأ و معاد و وحی و رسالت بر فردفرد مکلفان، معلوم شود؛ و چون اقامهٔ برهان عقلی بر وجود و وجوب اصول یادشده مقدور بسیاری از افراد نیست، برای آنها چاره‌ای جز تقلید نیست (جوادی آملی، ۱۳۸۸، ج۸، ص۵۶۶ـ۵۵۷).

### ۴ـ۴. دیدگاه‌های همسو با محقق قمی در کفایت یقین حاصل از تقلید در حوزهٔ اعتقادات

برخی از فقها، از جمله شیخ اعظم انصاری، بر این باورند که معرفت تقلیدی در اصول اعتقادات کافی است و چنین استدلال می‌کنند:

> **کسب معرفت بر ما واجب است و ما در این امور مکلفیم. بنابراین وظیفهٔ ما این است که به معرفت اصول اعتقادی دست یابیم. آنچه بر عهدهٔ ماست، تنها همین است و نه بیشتر. تلاش برای تحصیل معرفت از طریق نظر و استدلال، فراتر از تکلیف و وظیفهٔ ماست و ما دلیلی برای وجوب این امر فراتر نداریم. ازاین‌رو با دستیابی به معرفت یقینی ناشی از تقلید، در واقع تکلیف خود را در زمینهٔ معرفت، اعتقاد و تصدیق به انجام رسانده‌ایم (انصاری، ۱۴۱۹ق، ج۱، ص۵۷۲ـ۵۷۴).**

بنابراین، شیخ انصاری قطع و جزم را در اصول اعتقادی لازم می‌داند و فرقی نمی‌بیند که این جزم و قطع از راه برهان و نظر به‌دست آید یا از راه تقلید؛ زیرا دلیلی وجود ندارد که شارع بیش از این را از ما طلب کرده باشد: «وکیف کان: فالأقوی کفایه الجزم الحاصل من التقلید؛ لعدم الدلیل علی اعتبار الزائد علی المعرفه والتصدیق والاعتقاد، وتقییدها بطریق خاصّ لا دلیل علیه» (انصاری، ۱۴۱۹ق، ج۱، ص۵۷۴).

برخی از مراجع معاصر نیز یقین و قطع را در اصول اعتقادی ملاک مسلمانی می‌دانند. آنها بر این باورند که اگر شخصی از گفتهٔ دیگران به یقین برسد، در مسلمان بودن او کافی است. برای نمونه، امام خمینی﵀ و دیگران گفته‌اند: «در اصول اعتقادیه، میزان، علم و یقین است و اگر از قول دیگری حاصل شود، کفایت می‌کند» (موسوی خمینی، ۱۳۹۲، ج۱، ص۷؛ ر.ک: صافی گلپایگانی، ۱۴۳۲ق، ص۵؛ شبیری زنجانی، ۱۳۸۸، ص۵).

به‌گفتهٔ برخی از پژوهشگران، دسته‌ای از متکلمان یا گروه‌های زیرمجموعهٔ مذاهب کلامی نیز تقلید در حوزهٔ عقاید را جایز می‌دانند؛ بزرگانی از عالمان معتزله، همچون جاحظ و نظام، از این دسته‌اند. آنان معتقدند که مردم دین خود را باید به‌وسیلهٔ تقلید به‌دست آورند، نه از طریق نظر و اندیشه (زاهدی مقدم و فرهادی، ۱۴۰۳، ص۱۲۳)

## ۵. مقایسهٔ تطبیقی ـ تحلیلی دیدگاه‌های قاضی طباطبائی و محقق قمی

### ۵ـ۱. مقایسه در لزوم کسب یقین بالمعنی الاخص در حوزهٔ اعتقادات

دیدگاه‌های قاضی طباطبائی و محقق قمی دربارهٔ لزوم کسب یقین بالمعنی الاخص در حوزهٔ اعتقادات، کاملاً در مقابل یکدیگرند. شهید آیت‌الله قاضی طباطبائی کسب یقین بالمعنی الاخص را لازم می‌داند (فاضل مقداد، ۱۳۹۶ق، ص۱۱، پاورقی)؛ درحالی‌که مرحوم محقق قمی جزم اطمینانی (علم متعارف) را کافی می‌داند (قمی، ۱۴۳۰ق، ج۴، ص۴۱۹).

دلیل قاضی طباطبائی این است که مکلف در مواجهه با گرایش‌های گوناگون (گاه متناقض) باید یکی از آنها را با مُرجِح عقلی بپذیرد (فاضل مقداد، ۱۳۹۶ق، ص۶، پاورقی) و این مرجح چیزی جز علم خاص (یعنی اعتقاد جازمِ مطابق با واقع) نیست (فاضل مقداد، ۱۳۹۶ق، ص۱۱)؛ اما استدلال محقق قمی این است که معرفت لازم صرفاً همان اطمینان نفس است و دلیلی بر لزوم معرفت مطابقِ ثابت در دست نیست (قمی، ۱۴۳۰ق، ج۴، ص۴۱۹). از نظر ایشان، لزوم تحصیل یقین بالمعنی الاخص بسیار بعید می‌نماید (قمی، ۱۴۳۰ق، ج۴، ص۳۶۷)؛ زیرا عموم مکلفین توانایی رسیدن به چنین یقینی را ندارند؛ و ازسوی‌دیگر، جزم مطلق (به شرطی که در کسب یقین مرتبهٔ بالاتر کوتاهی نشود)، برای رفع تکلیف و دفع ضرر محتمل کافی است (قمی، ۱۴۳۰ق، ج۴، ص۳۵۸).

به‌نظر می‌رسد که استدلال قاضی طباطبائی در لزوم کسب یقین بالمعنی الاخص تمام نباشد؛ زیرا مراتب پایین‌تر یقین، مانند یقین بالمعنی الخاص و یقین بالمعنی الاعم (قطع روانشناختی) نیز می‌تواند به‌مثابهٔ مُرجحی برای انتخاب یک دیدگاه در میان گرایش‌های گوناگون عمل کند.

### ۲ـ۵. مقایسه در کفایت معرفت تقلیدی در حوزهٔ اعتقادات

قاضی طباطبائی معتقد است که تقلید در اصول عقاید جایز نیست؛ زیرا تقلید تنها مفید ظن است و ظن در اعتقادات کافی نیست. حتی اگر تقلید گاهی موجب علم عادی شود، باز هم کافی نیست؛ زیرا در اصول عقاید، معرفتی مطلوب است که احتمال خلاف نداشته باشد؛ درحالی‌که در علم عادی (علم متعارف) احتمال خلاف منتفی نیست (فاضل مقداد، ۱۳۹۶ق، ص۶ـ۷، پاورقی).

به‌نظر می‌رسد که احتمال خلاف در یقین بالمعنی الاعم (یقین روان‌شناختی) نیز منتفی است و لزومی ندارد که یقین بالمعنی الاخص را شرط بدانیم. عرف عقلا علم متعارف را برای عموم مکلفین کافی می‌داند؛ بدین معنا که عقلا در امور مهم خود به علم متعارف اکتفا می‌کنند. اگر بیش از این شرط بدانیم، موجب عسر و حرج می‌شود و چه‌بسا عموم مردم از ایمان خارج شوند.

محقق قمی تقلید در اصول دین را جایز می‌داند. او معتقد است که جزم و اطمینان حاصل از تقلید برای زوال خوف و تحقق ایمان کافی است (قمی، ۱۴۳۰ق، ج۴، ص۴۰۰)؛ علاوه‌براین، تقلید نیز گاهی موجب یقین است (قمی، ۱۴۳۰ق، ج۴، ص۳۷۹). به‌نظر او، اعتماد به علمای متخصص و تبعیت از آنها، در حکم استدلال است. اگر این تقلید منجر به اطمینان قلبی شود، در باب معرفتِ لازم کفایت می‌کند (قمی، ۱۴۳۰ق، ج۴، ص۴۰۹).

### ۳ـ۵. دیدگاه مختار

با توجه به پیشنی و پسینی بودن اعتقادات، باید گفت که در کلیهٔ عقاید دینی نمی‌توان به یقین بالمعنی الاخص دست یافت. فقط در عقاید بنیادین (مانند اثبات خداوند، اصل توحید، نبوت عامه، امامت عامه و معاد) می‌توان به این مرتبهٔ اعلی از یقین دست یافت؛ اما در مقابل، فروع اعتقادی (مانند اعتقاد به رجعت، جزئیات معاد و چگونگی حوادث آخرت و امثال آن)، از گزاره‌های پسینی‌اند که امکان دستیابی به یقین بالمعنی الاخص در آن راه ندارد. بنابراین، الزام کسب یقین بالمعنی الاخص در کلیهٔ حوزهٔ اعتقادات امکان‌پذیر نیست. حتی در مواری که دستیابی به یقین بالمعنی الاخص امکان‌پذیر است، تکلیف همگانی به چنین سطحی از معرفت، با توجه تفاوت‌های توانایی ادراکی عموم مردم، موجب عسر و حرج خواهد شد.

ازاین‌رو به‌نظر می‌رسد که معیار معرفت لازم در اعتقادات نمی‌تواند منحصر به یقین بالمعنی الاخص باشد؛ بلکه باید سطوح پایین‌تر یقین، از جمله یقین روان‌شناختی یا علم متعارف را نیز شامل شود.

البته ما مکلف به عقاید راستین هستیم؛ لذا هر کس توان دستیابی به مرتبهٔ اعلای یقین را دارد، باید به‌دنبال کسب آن باشد؛ به‌ویژه در عقاید بنیادین، که زیربنای اعتقاد و ایمان است. همچنین کسی که با شبهه روبه‌رو می‌شود یا در جایگاهی است که پاسخگوی شبهات است، باید به یقین بالمعنی الاخص دست پیدا کند.

اما در مسئلهٔ عدم جواز تقلید در حوزهٔ اعتقادات، با بررسی اقوال یادشده به‌نظر می‌رسد که منظور از تقلید، تقلید کورکورانه و تعبد محض است؛ همان تقلیدی که قرآن آن را مذمت می‌کند: «وَإِذَا قِيلَ لَهُمْ تَعَالَوْا إِلَى مَا أَنزَلَ اللَّهُ وَإِلَى الرَّسُولِ قَالُوا حَسْبُنَا مَا وَجَدْنَا عَلَيْهِ آبَاءَنَا أَ وَلَوْ كَانَ آبَاؤُهُمْ لَا يَعْلَمُونَ شَيْئًا وَلَا يَهْتَدُونَ» (مائده: ۱۰۴)؛ زیرا در مقابل این تقلید، تقلید از شخص معصوم قرار دارد که کاملاً معتبر است و بلکه منبع معرفت دینی است. آیت‌الله جوادی آملی این‌گونه به آن اشاره می‌کند: اگر مقلِد عصمت مقلَد منه را از قبل با برهان اثبات کند و کلام او را نیز به‌صورت قطعی دریابد، آنچه وی از این طریق به‌دست آورد، تقلید صرف نیست؛ زیرا تقلید چنین فردی با برهان است و یقینی است. ازاین‌رو این نوع تقلید، زیرمجموعهٔ تحقیق قرار می‌گیرد (زاهدی مقدم، ۱۴۰۳، ص۱۲۵).

همچنین تقلید از خبرگان و متخصصان، چنانچه از روی اعتماد به قول مخبر بوده، قرائن صدق آنها وجود داشته و مفید جزم باشد، در حقیقت نوعی نظر و استدلال به‌شمار می‌رود که مفید قطع به اصول عقاید است (طبرسی نوری، بی‌تا، ج۱، ص۱۲). البته مرحوم محقق قمی نیز بدان تصریح کرده است (قمی، ۱۴۳۰ق، ج۴، ص۴۰۹).

خلاصه اینکه اگر منظور از تقلید در اصول عقاید، تعبد محض و بدون علم باشد، باطل است؛ اما تقلید توأم با اجتهاد، چنانچه همراه با قرائن صدقِ مخبرِ متخصص باشد و با ضمیمه کردن خبرِ متخصصین دیگر جزم و یقین حاصل شود، از اعتبار عقلایی برخوردار بوده و معتبر است.

## نتیجه‌گیری

با بررسی انجام‌شده دربارهٔ آرای دو اندیشمند، شهید محراب قاضی طباطبائی و مرحوم محقق قمی، دربارهٔ لزوم کسب یقین بالمعنی الاخص در حوزهٔ اعتقادات، به این نتیجه رسیدیم که آیت‌الله قاضی طباطبائی بر لزوم کسب یقین بالمعنی الاخص در حوزهٔ اعتقادات اصرار می‌ورزد. به‌عقیدهٔ ایشان، تنها یقین بالمعنی الاخص است که مرجع انتخاب دیدگاه درست در هنگام مواجهه با گرایش‌های مختلف است. بنابراین، ایشان تقلید در اصول دین را جایز نمی‌دانند؛ زیرا تقلید در حکم شک یا ظن بوده و موجب کفر است. اگر از تقلید، ظن اطمینانی حاصل شود، باز هم جایز نیست؛ زیرا احتمال خلاف وجود دارد و در عقاید، علمی معتبر است که احتمال خلاف در آن منتفی باشد. ایشان باور دارند کسانی که قاصر از کسب یقین‌اند، بعد از اجتهاد و نظر، ظن تقلیدی برایشان در حکم علم خواهد بود و این راه‌حلی برای عموم مکلفان است.

اما محقق قمی، به‌عکس قاضی طباطبائی، یقین بالمعنی الاخص را لازم نمی‌داند و حتی مراتب پایین‌تر یقین (یقین روان‌شناختی) را هم لازم ندانسته و به اطمینان قلبی (علم متعارف) بسنده کرده است. به‌اعتقاد ایشان، ما مکلف به کسب معرفتیم و برای لزوم بیش از علم متعارف دلیلی نداریم. ازاین‌رو ایشان کفایت جزم و اطمینان حاصل از تقلید را در حوزهٔ اعتقادات کافی می‌دانند و معتقدند که با چنین جزم و اطمینانی، تکلیف

انجام می‌شود و خوف (ناشی از ضرر محتمل) زایل می‌گردد.

متکلمان و فقهای بسیاری ـ از قدما گرفته تا معاصرین ـ نظریاتی همسو با هر یک از این دو دیدگاه داشته‌اند. برای نمونه، علامه حلی و آیات عظام سبحانی، جوادی آملی، مکارم شیرازی و سیستانی تقلید در اصول دین را جایز نمی‌دانند؛ هرچند با توجه به فتاوای ایشان، به‌نظر می‌رسد که برخی صرفاً تقلید محض را ناکافی می‌شمرند. در مقابل، برخی علما، مانند شیخ اعظم انصاری، جزم و یقین تقلیدی را کافی دانسته‌اند. از فقهای معاصر، امام خمینی﵀ و برخی دیگر از مراجع، مانند آیات عظام صافی گلپایگانی و زنجانی، یقین حاصل از تقلید را جایز شمرده‌اند. آیت‌الله حسین مظاهری نیز همچون محقق قمی اطمینان را در اصول دین کافی می‌داند.

## منابع


*قرآن کریم*.

ابن‌سینا، حسین‌بن‌عبدالله (۱۴۰۵ق). *الشفا*: المنطق. قم: مکتبة آیت الله العظمی المرعشی النجفی.

ابن‌فارس، احمد (۱۳۶۳). *معجم مقاییس اللغه*. قم: دفتر تبلیغات اسلامی حوزهٔ علمیه.

ابن‌منظور، محمدبن‌مکرم (۱۴۱۴ق). *لسان العرب*. بیروت: دار الفکر للطباعة والنشر والتوزیع.

اسماعیلی، محمدعلی و احمدی، سیدمحمدمهدی (۱۳۹۴). پژوهشی در حجیت ذاتی قطع در علم اصول. *فقه*، ۱(۲۲)، ۱۰۳ـ۱۲۹.

انصاری، شیخ‌مرتضی (۱۴۱۹ق). *فرائد الاصول*. قم: مجمع الفکر الاسلامی.

بستامی، فؤاد افرام (۱۳۷۵). *فرهنگ ابجدی*. ترجمهٔ مهیار رضا. تهران: اسلامی.

جوادی آملی، عبدالله (۱۳۷۴). *شناخت‌شناسی در قرآن*. قم: جامعهٔ مدرسین.

جوادی آملی، عبدالله (۱۳۸۸). *تسنیم (تفسیر قرآن کریم)*. تحقیق و تنظیم: حسن واعظی محمدی. قم: اسراء.

حسین‌زاده، محمد (۱۳۸۴). معرفت لازم و کافی در دین (مروری بر عمده‌ترین مباحث معرفت‌شناسی دینی). *معرفت فلسفی*، ۳(۲)، ۴۳ـ۷۸.

حسین‌زاده، محمد (۱۳۸۷). *معرفت لازم و کافی در دین*. قم: مؤسسهٔ آموزشی و پژوهشی امام خمینی.

حسین‌زاده، محمد (۱۳۹۰). *پژوهشی تطبیقی در معرفت‌شناسی معاصر*. قم: مؤسسهٔ آموزشی و پژوهشی امام خمینی.

حسین‌زاده، محمد (۱۳۹۲). نگاهی معرفت‌شناختی به گزاره‌های متواتر در اندیشهٔ اسلامی. *معرفت کلامی*، ۲(۴)، ۲۹ـ۵۶.

حسینی سیستانی، سیدعلی (بی‌تا). *رسالة توضیح المسائل*. بی‌جا: دفتر حضرت آیت‌الله سیدعلی حسینی سیستانی.

حلی (بی‌تا). الباب الحادی عشر. بی‌جا: بی‌نا.

دهخدا، علی‌اکبر (۱۳۹۰). *لغت‌نامه، فرهنگ متوسط دهخدا*. تهران: مؤسسهٔ انتشارات و چاپ دانشگاه.

راغب اصفهانی، حسین‌بن‌محمد (۱۴۱۲ق). *مفردات الفاظ القرآن*. بیروت: دار الشامیه.

زاهدی مقدم، محمد و فرهادی، وحید (۱۴۰۳). لزوم کسب علم اجتهادی یا کفایت علم تقلیدی در عقاید از منظر مذاهب کلامی، *پژوهشنامهٔ کلام*، ۲۰(۱۱)، ۱۰۹ـ۱۳۸.

سبحانی، جعفر (۱۳۸۶). *اصول عقاید اسلامی و نگاهی به زندگی پیشوایان*. قم: مؤسسهٔ امام صادق.

سبحانی، جعفر (۱۳۸۸). *الالهیات علی هدی الکتاب و السنهٔ و العقل*. قم: مؤسسهٔ الامام الصادق.

شاهرودی، سیدمحمود (۱۴۱۷ق). *بحوث فی علم الاصول*. قم: مرکز الغدیر للداراسات الاسلامیه.

شُبر، سیدعبدالله (۱۴۲۴ق). *حق الیقین فی معرفة الاصول الدین*. قم: انوار الهدی.

شبیری زنجانی، موسی (۱۳۸۸). *توضیح المسائل*. قم: سلسبیل.

صافی گلپایگانی، لطف‌الله (۱۴۳۲ق). *توضیح المسائل*. قم: نشر آثار حضرت آیت‌الله‌العظمی صافی گلپایگانی.

صدرالمتألهین (۱۳۶۳)، *مفاتیح الغیب*. تصحیح: محمد خواجوی. تهران: مؤسسهٔ مطالعات و تحقیقات فرهنگی، انجمن اسلامی حکمت و فلسفه.

طبرسی نوری، سیداسماعیل (بی‌تا). *کفایة الموحدین*. تهران: علمیهٔ اسلامیه.

عارفی، عباس (۱۳۸۸). معرفت و گونه‌های یقین. *معارف عقلی*، ۲(۴)، ۸۹ـ۱۱۲.

فارابی، محمدبن‌محمد (۱۴۰۵ق). *فصول منتزعه*. تهران: مکتبهٔ الزهراء.

فارابی، محمدبن‌محمد (۱۴۰۸ق). *المنطقیات*. تحقیق: محمدتقی دانش‌پژوه. قم: کتابخانهٔ آیت‌الله‌العظمی مرعشی نجفی.

فاضل مقداد (۱۳۹۶ق). *اللوامع الالهیه فی المباحث الکلامیه*. تحقیق: محمدعلی قاضی طباطبائی. تبریز: بی‌نا.

فیروزآبادی، محمدبن‌یعقوب (۱۴۲۰ق). *القاموس المحیط*. بیروت: دار احیاء التراث العربی.

فیومی، احمدبن‌احمد (۱۴۱۴ق). *المصباح المنیر فی غریب الشرح الکبیر للرافعی*. قم: مؤسسهٔ دار الهجره.

قمی، سعید (۱۴۱۵ق). *شرح توحید الصدوق*. تصحیح: نجفقلی حبیبی. تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.

قمی، میرزاابوالقاسم (۱۴۳۰ق). *القوانین المحکمه فی الأصول المتقنه*. تحقیق: رضا حسین صبح. قم: احیاء الکتب الاسلامیه.

گلی زواره، غلامرضا (۱۳۸۸). *زندگی‌نامهٔ شهید آیت‌الله سیدمحمدعلی قاضی طباطبائی*. قم: دفتر عقل.

لاهیجی، عبدالرزاق (بی‌تا). *شوارق الالهام فی شرح تجرید الکلام*. قم: مؤسسهٔ الامام الصادق علیه‌السلام.

مرعشی نجفی، شهاب‌الدین (۱۴۲۲ق). *القول الرشید فی الاجتهاد و التقلید*. قم: کتابخانهٔ آیت‌الله‌العظمی مرعشی نجفی.

مصباح، محمدتقی و دیگران (۱۳۹۵). *هم‌اندیشی معرفت‌شناسی*. نگارش: محمد سربخشی. قم: مؤسسهٔ آموزشی و پژوهشی امام خمینی ره.

مصطفی، ابراهیم و دیگران (۱۳۶۸). *معجم الوسیط*. استانبول: دار الدعوه.

مظاهری، حسین (۱۳۸۹). *توضیح المسائل*. اصفهان: مؤسسهٔ فرهنگی مطالعاتی الزهراء علیهاالسلام.

مظفر، محمدرضا (۱۴۲۴ق). *المنطق*. قم: مؤسسهٔ النشر الاسلامی.

مکارم شیرازی، ناصر (۱۳۸۷). *رسالة توضیح المسائل*. قم: مدرسهٔ الامام علی‌بن‌ابی‌طالب علیه‌السلام.

موسوی خمینی، سیدروح‌الله (۱۳۹۲). *استفتائات امام خمینی* ره. تهران: موسسهٔ حفظ و نشر آثار امام خمینی ره.

میرشمسی، فاطمه (۱۳۸۵). محقق قمی و دیدگاه‌های خلاف مشهور او در فقه و اصول. برهان و عرفان، ۲(۲)، ۹۳ـ۱۱۳.

Ma'rifat-e Kalāmī (Theological Knowledge) 2024-25, Vol. 15, No. 2, 205-226

https://creativecommos.org/licenses/by-nc/4.0

10.22034/kalami.2025.5002852

20.1001.1.20088876.1403.15.2.10.4

# Four Evolutionary Accounts on the Point of Dispute concerning 'The Primacy of Existence' Inspired by Allameh Misbah Yazdi's Viewpoints

**Seyyed Saber Gheyas-al-Hosseini** / PhD Student of Comparative Studies of Religions, University of Religions and Denominations, Qom, Iran Seyyedsaber87@gmail.com

**Behrooz Haddadi** / Associate Professor, University of Religions and Denominations, Department of Abrahamic Religions, Qom, Iran behrooz.haddadi@gmail.com

**Received:** 2025/10/14 - **Accepted:** 2025/11/30

## Abstract

Radical Orthodoxy is a theological movement that critiques secular modernity, arguing that modern philosophy and political thought are based on distorted interpretations of Christian theology. This article examines the intellectual foundations of Radical Orthodoxy, its engagement with Christian theological traditions, and its critique of secular rationality. Drawing on the works of John Milbank, Catherine Pickstock, and Graham Ward, the study shows how this movement has contributed to contemporary theology, philosophy, and political theory. It also reviews criticisms directed at the movement, particularly accusations of theological idealism and rejection of modern secular frameworks. The article concludes that Radical Orthodoxy presents a powerful theological critique of secularism and restores theology as a foundational discipline in intellectual inquiry. Given its significance, further investigation of its wide-ranging and multifaceted influence on contemporary theology and its relationship with Western philosophical developments may open new horizons in interdisciplinary research.

**Keywords**: Radical Orthodoxy, secularism, modernism, postmodernism, political theology

معرفت کلامی ـــــــــــــــــــ سال پانزدهم، شماره دوم، پیاپی ۳۳، پاییز و زمستان ۱۴۰۳، ص ۲۰۵ـ۲۲۶

https://creativecommos.org/licenses/by-nc/4.0

doi 10.22034/kalami.2025.5002852

dor 20.1001.1.20088876.1403.15.2.10.4

نوع مقاله: پژوهشی

# راست‌کیشی رادیکال: نقدی الهیاتی و فلسفی بر مدرنیتهٔ سکولار

سیدصابرقیاس‌الحسینی / دانشجوی دکتری مطالعات تطبیقی ادیان، دانشگاه ادیان و مذاهب، قم، ایران Seyyedsaber87@gmail.com

بهروز حدادی / دانشیار گروه ادیان ابراهیمی، دانشگاه ادیان و مذاهب، قم، ایران behrooz.haddadi@gmail.com

دریافت: ۱۴۰۴/۰۷/۲۲ - پذیرش: ۱۴۰۴/۰۹/۰۹

## چکیده

راست‌کیشی رادیکال یک جنبش الهیاتی است که به نقد مدرنیتهٔ سکولار می‌پردازد و استدلال می‌کند که فلسفه و اندیشهٔ سیاسی مدرن بر اساس برداشت‌های تحریف‌شده‌ای از الهیات مسیحی شکل گرفته است. این مقاله به بررسی مبانی فکری راست‌کیشی رادیکال، تعامل آن با سنت‌های الهیاتی مسیحی، و نقد آن بر عقلانیت سکولار می‌پردازد. این پژوهش با بهره‌گیری از آثار جان میل‌بانک، کاترین پیک‌استاک و گراهام وارد نشان می‌دهد که چگونه این جنبش به الهیات، فلسفه و نظریهٔ سیاسی معاصر کمک کرده است. همچنین نقدهای واردشده به این جنبش، به‌ویژه اتهام آرمان‌گرایی الهیاتی و رد چهارچوب‌های سکولار مدرن، بررسی خواهد شد. در نهایت، این مقاله استدلال می‌کند که راست‌کیشی رادیکال یک نقد الهیاتی قوی بر سکولاریسم وارد می‌کند و الهیات را به‌عنوان بنیان اصلی پژوهش‌های فکری، بازمی‌گرداند. با توجه به اهمیت این جریان فکری، بررسی دقیق‌تر تأثیرات گسترده و چندوجهی آن بر الهیات معاصر و نسبت آن با تحولات فلسفی غربی می‌تواند افق‌های تازه‌ای در پژوهش‌های میان‌رشته‌ای بگشاید.

**کلیدواژه‌ها:** راست‌کیشی رادیکال، سکولاریسم، مدرنیسم، پست‌مدرنیسم، الهیات سیاسی.

## مقدمه

راست‌کیشی رادیکال یک جنبش الهیاتی معاصر است که هدف آن بازگرداندن الهیات مسیحی به‌عنوان چهارچوب اصلی برای درک واقعیت است. این جنبش که در اواخر قرن بیستم شکل گرفت، مدرنیتهٔ سکولار و نسبی‌گرایی پست‌مدرن را به‌چالش می‌کشد و معتقد است که هر دو بر برداشت‌های تحریف‌شده‌ای از الهیات مسیحی مبتنی هستند (Milbank, 1990).

چهره‌های کلیدی این جنبش، جان میل‌بانک، کاترین پیک‌استاک و گراهام وارد، معتقدند که مدرنیتهٔ سکولار یک پروژهٔ بی‌طرفانهٔ فکری نیست؛ بلکه تداوم منحرف‌شده‌ای از الهیات مسیحی است که عقل را از مشارکت الهی جدا کرده است.

ظهور جنبش «راست‌کیشی رادیکال» با انتشار کتاب میل‌بانک (Theology and Social Theory,1990) آغاز شد؛ اثری که استدلال می‌کند سکولاریسم مدرن ادامه‌ای تحریف‌شده از الهیات مسیحی و پیامد گسست از مابعدالطبیعهٔ مشارکتی آگوستینی ـ توماسی است (Milbank, 2006 & Milbank, 1990). پیک‌استاک با کتاب After Writing (۱۹۹۸) بُعد معرفت‌شناختی و زبان‌شناختی این جریان را بسط داد و نشان داد که زبان سکولار مدرن فاقد بنیان متافیزیکی است؛ درحالی‌که زبان آیینی امکان مشارکت در حقیقت الهی را حفظ می‌کند. وارد نیز با تأکید بر فرهنگ و تجسد، پیوند الهیات و حیات اجتماعی را گسترش داده است (Ward, 2005).

این جنبش از سنت مشارکتی آگوستین و آکویناس الهام می‌گیرد؛ سنتی که در پژوهش‌های اخیر دربارهٔ آموزهٔ مشارکت، چه در آثار آگوستین و چه در شرح‌های توماسی، مانند وِیل (۲۰۰۰) و مک‌اینرنی (۱۹۹۶)، نقش بنیادین آن در فهم هستی و معرفت تأیید شده است. از منظر فلسفهٔ سیاسی، میل‌بانک و پیک‌استاک لیبرالیسم و دولت سکولار را مبتنی بر خشونت هستی‌شناختی دانسته و کلیسا را به‌عنوان اجتماع بدیل مبتنی بر صلح و مشارکت پیشنهاد کرده‌اند (Milbank, 1999 & Milbank, 1990).

اگرچه برخی محققان مانند هایمن (۲۰۱۰) و استوت (۲۰۱۰) تبارشناسی تاریخی و پیامدهای سیاسی راست‌کیشی رادیکال را نقد کرده‌اند، پژوهش‌هایی همچون هارت (۲۰۰۴) و کاوانا (۲۰۰۹) اهمیت احیای بنیان‌های الهیاتی در نقد سکولاریسم را برجسته ساخته‌اند. در مجموع، ادبیات موجود نشان می‌دهد که راست‌کیشی رادیکال به‌عنوان یکی از جریان‌های مهم پساسکولار، با بازخوانی الهیات کلاسیک و نقد فلسفهٔ مدرن، نقش مهمی در الهیات و نظریهٔ سیاسی معاصر ایفا کرده است.

پرسش‌های این مقاله از این قرار است:

۱. راست‌کیشی رادیکال چگونه مدرنیتهٔ سکولار را نقد می‌کند؟

۲. مبانی کلیدی الهیاتی و فلسفی این جنبش چیست؟

۳. این جنبش چگونه با فلسفهٔ مدرن و پست‌مدرن تعامل دارد؟

۴. نقدهای اصلی بر راست‌کیشی رادیکال چیست؟

اهمیت این پژوهش در بررسی تلاش راست‌کیشی رادیکال برای احیای الهیات مسیحی در عصری است که توسط تفکر سکولار تحت سلطه قرار گرفته است.

## ۱. مبانی الهیاتی راست‌کیشی رادیکال

### ۱ـ۱. تأثیر آگوستین و نوافلاطونی‌گری

راست‌کیشی رادیکال عمیقاً تحت تأثیر الهیات مشارکتی سنت آگوستین قرار دارد که در آن، تمام عالم خلقت وجود خود را از خدا دریافت می‌کند. آموزهٔ تجلی الهی در نوشته‌های آگوستین (De Trinitate) تأکید می‌کند که دانش بشری تنها از طریق مشارکت در حکمت الهی ممکن است.

#### ۱ـ۱ـ۱. الهیات مشارکت در اندیشهٔ سنت آگوستین

سنت آگوستین هیپو (۳۵۴ـ۴۳۰م) یکی از تأثیرگذارترین متفکران در الهیات مسیحی است. آموزهٔ «مشارکت» در تفکر او نقشی محوری در تبیین رابطهٔ میان خالق و مخلوق دارد. این مفهوم که در فلسفهٔ نوافلاطونی ریشه دارد، در آموزه‌های آگوستین دربارهٔ خلقت، تألّه (Deification)، کلیسا، و فرجام‌شناسی حضور پررنگی دارد (Cambridge, 2023).

#### ۱ـ۱ـ۲. مشارکت و ماهیت هستی

مفهوم مشارکت در اندیشهٔ آگوستین بر این اصل استوار است که همهٔ مخلوقات از طریق مشارکت در ذات الهی هستی می‌یابند. آگوستین معتقد است که خدا تنها وجود مطلق، تغییرناپذیر و ازلی است؛ درحالی‌که هستی مخلوقات، وابسته به خدا و غیرمستقل از اوست. او در اثر خود، اعترافات، بیان می‌کند: «مخلوقات هستند؛ زیرا از تو سرچشمه گرفته‌اند» (Augustine, 1998).

#### ۱ـ۱ـ۳. مشارکت در تألّه (Deification)

یکی از ابعاد مهم مشارکت در الهیات آگوستین، مفهوم «تألّه» است. او تأکید می‌کند که انسان‌ها به‌صورت ذاتی الهی نیستند؛ اما می‌توانند از طریق فیض خدا به مقام تألّه نائل شوند. او در تفسیر مزامیر توضیح می‌دهد: «انسان‌ها خدایان نامیده می‌شوند؛ اما نه به‌لحاظ ماهیت، بلکه به‌واسطهٔ فیض الهی» (Augustine, 2003) بنابراین، تألّه در اندیشهٔ او نتیجهٔ فیض است و مرز میان خالق و مخلوق را حفظ می‌کند (Cambridge, 2023)

#### ۱ـ۱ـ۴. مشارکت در مسیح‌شناسی: مفهوم «مسیح کامل» (Totus Christus)

مفهوم مشارکت در کلیساشناسی آگوستین، در آموزهٔ مسیح کامل (Totus Christus) تجلی می‌یابد. در این دیدگاه، مسیح سرِ کلیساست و مؤمنان بدن آن. این آموزه تأکید دارد که کلیسا از طریق مشارکت در مسیح در حیات

الهی سهیم می‌شود. آگوستین بیان می‌کند: «کلیسا شهری است که مشارکت آن در خداست» (Augustine, 1950).

«مشارکت در مسیح» بیان می‌کند که انسان و کلیسا از طریق پیوند با مسیحِ متجسد، به‌عنوان سَر و بدن در مفهوم «مسیح کامل» (Totus Christus) در حیات الهی سهیم می‌شوند و تقدس، وحدت و تألّه را از طریق فیض دریافت می‌کنند. بنابراین، «مشارکت در مسیح»، بُعد نجات‌شناختی و کلیساییِ مشارکت را توضیح می‌دهد

**۵ـ۱ـ۱. مشارکت و ایده‌های الهی**

در تفکر آگوستین، «مشارکت» با نظریهٔ «ایده‌های الهی» نیز مرتبط است. او باور دارد که خداوند ایده‌های ازلی و تغییرناپذیری را در ذهن خود دارد که همهٔ مخلوقات بر اساس آنها خلق شده‌اند. بنابراین، مخلوقات از طریق مشارکت در این ایده‌ها به کمال می‌رسند. آگوستین در *دربارهٔ تثلیث* می‌نویسد: «همهٔ چیزهای آفریده‌شده، در ایده‌های الهی جای دارند» (Augustine, 1991; Tyndale Bulletin, 2023).

«مشارکت در ایدهٔ الهی» ناظر به این است که همهٔ مخلوقات، هستی و کمالات خود را با مشارکت در «ایده‌های ازلی خدا» می‌یابند و وجودشان بازتابی از صور الهی است. بنابراین، «مشارکت در ایدهٔ الهی» بُعد مابعدالطبیعی و آفرینشی مشارکت را توضیح می‌دهد.

**۶ـ۱ـ۱. مشارکت در ابدیت**

آگوستین در آثار خود به مشارکت برخی از موجودات در ابدیت اشاره می‌کند. او در *اعترافات*، از «آسمان آسمان‌ها» به‌عنوان موجودی یاد می‌کند که هرچند مخلوق است، در ابدیت خدا سهیم شده است. این مشارکت، نوعی ثبات نسبی را به برخی مخلوقات اعطا می‌کند؛ به‌گونه‌ای‌که در پیوند با خدا تغییرناپذیر می‌شوند (Augustine, 1998; Cambridge, 2023).

الهیاتِ مشارکت در اندیشهٔ آگوستین، چهارچوبی برای درک رابطهٔ خالق و مخلوقات فراهم می‌آورد. او نشان می‌دهد که تمام هستی از خدا نشئت گرفته است و از طریق مشارکت در او استمرار دارد. این آموزه در حوزه‌های مختلفی همچون تألّه، کلیسا و فرجام‌شناسی کاربرد دارد و در عین تأکید بر نزدیکی مخلوقات به خدا، مرز میان خالق و مخلوق را حفظ می‌کند. بنابراین، مشارکت در اندیشهٔ آگوستین نه‌تنها بیانگر پیوند موجودات با خداست، بلکه مسیر تکامل و کمال آنها را نیز مشخص می‌کند (Cambridge, 2023).

نوافلاطونی‌گری، به‌ویژه اندیشهٔ فلوطین، در شکل‌گیری جهان‌بینی متافیزیکی این جنبش نقش دارد. مفهوم مشارکت (methexis) که در آن، موجودات فانی در امر الهی سهیم‌اند، مبنایی برای رد هستی‌شناسی سکولار در نظر گرفته می‌شود؛ هستی‌شناسی‌ای که امر متعالی را انکار می‌کند.

**۲ـ۱. ارتباط میان مابعدالطبیعهٔ توماسی و راست‌کیشی رادیکال**

مابعدالطبیعهٔ توماسی که در اندیشه‌های سنت توماس آکویناس (۱۲۲۵ـ۱۲۷۴م) ریشه دارد، چهارچوبی قوی

برای درک هستی، مشارکت و علیت الهی فراهم می‌آورد. ازسوی‌دیگر، راست‌کیشی رادیکال عقلانیت سکولار را به‌چالش می‌کشد و خواهان بازنگری در مابعدالطبیعه با محوریت مشارکت الهی است (Milbank, 1990).

رابطهٔ این دو سنت، پیچیده است؛ زیرا راست‌کیشی رادیکال در عین آنکه از مابعدالطبیعهٔ توماسی الهام می‌گیرد، به بازخوانی انتقادی آن می‌پردازد.

راست‌کیشی رادیکال، هرچند فلسفهٔ متافیزیکی آکویناس را ارزشمند می‌داند، آن را نقد می‌کند؛ که بعدها عقل‌گرایی توماسی به جدا شدن عقل از وحی منجر شد. میل‌بانک (۱۹۹۰) استدلال می‌کند که تأکید آکویناس بر قیاس وجودی، ارزشمند بود؛ اما بعدها به یک فلسفهٔ خودمختار جدا از الهیات تبدیل شد.

**۱ـ۲ـ۱. مابعدالطبیعهٔ توماسی: جوهر و مشارکت**

مابعدالطبیعهٔ توماسی مبتنی بر رئالیسم ارسطویی و اصل قیاس وجود (analogia entis) است. آکویناس بر این باور بود که تمام موجودات از طریق فعلیت وجود (esse) و ماهیت (essentia) در وجود الهی سهیم‌اند؛ درحالی‌که در ذات الهی، این دو یکی‌اند (Aquinas, 2006).

مفهوم مشارکت (participatio) در این سیستم نقشی کلیدی دارد؛ زیرا موجودات مخلوق، هستی خود را از خدا، که فعلیت محض (actus purus) است، دریافت می‌کنند. این مشارکت به‌صورت سلسله‌مراتبی است و تمایز وجودی میان خالق و مخلوق را حفظ می‌کند (Wippel, 2000).

روش علمی مورد استفاده در مابعدالطبیعهٔ توماسی شامل سه ویژگی اصلی است:

**أ)** روش دیالکتیک اسکولاستیک: استفاده از مناظرهٔ نظام‌مند (quaestio method) برای حل مسائل فلسفی (Brock, 2015)؛

**ب)** شناخت‌شناسی ارسطویی: تکیه بر تجربهٔ حسی به‌عنوان پایهٔ معرفت و صعود از آن به مفاهیم انتزاعی (Feser, 2009)؛

**ت)** تشبیه وجودی: توصیف صفات الهی به‌صورت قیاسی، نه به‌صورت یگانه‌انگارانه (univocal) یا اشتراک لفظی (McInerny, 1996).

این اصول، ساختار مابعدالطبیعهٔ توماسی را تشکیل می‌دهند و آن را از گرایش‌های پست‌مدرن در راست‌کیشی رادیکال متمایز می‌کنند.

**۲ـ۲ـ۱. راست‌کیشی رادیکال و بازنگری مفهوم مشارکت**

راست‌کیشی رادیکال عقلانیت سکولار را نقد می‌کند و معتقد است که فلسفهٔ مدرن، از دانز اسکوتوس تا کانت، به یک هستی‌شناسی غیردینی منجر شده است. میل‌بانک (۱۹۹۰) تأکید دارد که توماسیسم، در تفسیر درست، در برابر

این انحراف مقاومت کرده؛ اما درعین‌حال نیازمند بازنگری است. برخلاف توماس، پیک‌استاک (۱۹۹۸) معتقد است که مابعدالطبیعهٔ او بیش از حد ایستاست و باید به‌گونه‌ای پویا و آیینی (liturgical ontology) بازتفسیر شود.

**۳ـ۲ـ۱. روش علمی راست‌کیشی رادیکال**

مؤلفه‌های روش علمی راست‌کیشی رادیکال عبارت‌اند از:

**أ)** نقد تبارشناختی: تحلیل تاریخی تغییرات فکری برای آشکار ساختن مفروضات الهیاتی پنهان (Milbank, 1990)؛

**ب)** مواجهه با پست‌مدرنیسم: استفاده از متفکرانی چون هایدگر و دریدا همراه با بازتعریف الهیاتی مابعدالطبیعه (Ward, 2005)؛

**ت)** تأکید بر آیین و زیبایی‌شناسی: فهم مشارکت از طریق ساختارهای نمادین و آیینی (Pickstock, 1998).

**۴ـ۲ـ۱. نقاط اشتراک**

به‌رغم تفاوت‌های روش‌شناختی، هر دو سنت بر نکات زیر توافق دارند:

**أ)** مشارکت به‌عنوان بنیان هستی‌شناسی: هر دو سنت اذعان دارند که مخلوقات، هستی خود را از خدا می‌گیرند؛ هرچند در نظام‌های مختلف (Milbank, 2006)؛

**ب)** نقد سکولاریسم: هر دو سنت روایت‌های صرفاً درون‌دنیوی را رد می‌کنند و بر تقدم الهیات تأکید دارند (McAleer, 2005)؛

**ت)** رد نام‌گرایی: هر دو با نظریهٔ وحدت لفظی اسکوتوسی مخالفت می‌کنند و بر تمایز وجودی میان خالق و مخلوق اصرار دارند (Hart, 2004).

**۵ـ۲ـ۱. نقاط اختلاف**

**أ)** رابطهٔ طبیعت و فیض: درحالی‌که توماسیسم میان طبیعت و فیض تمایز واقعی قائل است، راست‌کیشی رادیکال استدلال می‌کند که تمام هستی درون نظم فیض قرار دارد (Milbank, 1990)؛

**ب)** شناخت‌شناسی: توماسیسم بر پایهٔ رئالیسم ارسطویی بنا شده است؛ اما راست‌کیشی رادیکال انتقادات پست‌مدرن به مبناگرایی را در نظر می‌گیرد (Ward, 2005)؛

**ت)** اسکولاستیسم در برابر الهیات شاعرانه: درحالی‌که استدلال توماسی مبتنی بر نظام‌مندی فلسفی است، راست‌کیشی رادیکال تمایل بیشتری به روایت‌های شاعرانه و زیباشناختی دارد (Pickstock, 1998).

مابعدالطبیعهٔ توماسی و راست‌کیشی رادیکال هر دو بر مفهوم مشارکت تأکید می‌کنند؛ اما به‌لحاظ روش و تفسیر، تفاوت‌هایی اساسی دارند. راست‌کیشی رادیکال، درحالی‌که از توماس الهام می‌گیرد، آن را در چهارچوبی نوافلاطونی

و پست‌مدرن بازخوانی می‌کند. تحلیل این تفاوت‌ها مستلزم روشی علمی است که هم‌زمان تفسیر تاریخی و تطبیقی را مدنظر قرار دهد. تحقیقات آینده می‌توانند بررسی کنند که آیا نقد راست‌کیشی رادیکال بر توماسیسم موجه است یا اینکه تفسیر نادرستی از آن ارائه شده.

## ۲. نقد مدرنیتهٔ سکولار

راست‌کیشی رادیکال در نقد بنیادین مدرنیتهٔ سکولار استدلال می‌کند که سکولاریسم نه یک پدیدهٔ خنثی، بلکه یک ساختار الهیاتی تحریف‌شده است. راست‌کیشی رادیکال معتقد است که سکولاریسم از طریق تغییرات الهیاتی خاصی به‌وجود آمده؛ به‌ویژه آنهایی که با نومینالیسم در اواخر قرون وسطی مرتبط‌اند؛ و این امر به فروپاشی مابعدالطبیعه، اخلاق و زندگی سیاسی منجر شده است (Milbank, 1990).

### ۲ـ۱. نقد تبارشناختی: مدرنیتهٔ سکولار به‌عنوان پدیده‌ای مشتق از الهیات

یکی از استدلال‌های محوری راست‌کیشی رادیکال این است که عقلانیت سکولار یک توسعهٔ مستقل نیست؛ بلکه نتیجهٔ تغییرات الهیاتی است. میل‌بانک خاستگاه‌های مدرنیتهٔ سکولار را به نومینالیسم اواخر قرون وسطی، به‌ویژه آموزه‌های ویلیام اوکام، بازمی‌گرداند. اوکام متافیزیک مبتنی بر مشارکت توماس آکویناس را رد کرد و به‌جای آن دیدگاهی اراده‌گرایانه از خدا ارائه داد.

میل‌بانک استدلال می‌کند که ادعای مدرنیته مبنی بر خودبسندگی، یک توهم است؛ زیرا حتی مقوله‌هایی چون فردگرایی، قدرت و دانش، در چهارچوب یک ساختار الهیاتی تحریف‌شده شکل گرفته‌اند (Milbank, 2006).

از این نظر، عقلانیت سکولار نوعی «رونوشت تحریف‌شده» از الهیات مسیحی است که در آن مفاهیمی مانند «فیض» و «مشارکت» جای خود را به ایده‌های درون‌ماندگار «قدرت» و «اراده» داده‌اند (Milbank, 1990).

سکولاریسم محصول مجموعه‌ای از تحولات معرفتی و فرهنگی است و نه نتیجهٔ یک تغییر دفعی؛ فرایندی تدریجی که با تحول در تلقی انسان از جهان و جایگاه دین همراه بوده است (عنوانی و همکاران، ۱۴۰۲).

این ادعا بر بازسازی تاریخی ریشه‌های سکولاریسم استوار است؛ زیرا میل‌بانک نشان می‌دهد که با ظهور نومینالیسم، رابطهٔ مشارکتی میان خدا و عالم تضعیف شد و همین تحول، بنیان نظری عقلانیت سکولار را پدید آورد (Milbank, 1990).

### ۲ـ۲. افسون‌زدایی از هستی و از دست رفتن مشارکت

راست‌کیشی رادیکال بر این باور است که مدرنیتهٔ سکولار با از دست دادن هستی‌شناسی مشارکتی مشخص می‌شود. میل‌بانک و پیک‌استاک استدلال می‌کنند که متافیزیک توماسی، به‌ویژه آموزهٔ قیاس وجود (analogia entis)، واقعیت را به‌مثابهٔ پدیده‌ای اساساً مشارکتی می‌فهمید که در آن تمام موجودات، هستی خود را از خدا می‌گرفتند (Pickstock, 1998)؛ اما ظهور نومینالیسم و دوگانه‌گرایی دکارتی یک نگرش مکانیکی و ابزاری از جهان را

معرفی کرد که به افسون‌زدایی از طبیعت منجر شد (Ward, 2005).

از دیدگاه راست‌کیشی رادیکال، جهان‌بینی علمی مدرن تمایل دارد که واقعیت را به فرایندهای صرفاً مادی تقلیل دهد و معنای الهیاتی را کنار بگذارد. این تقلیل‌گرایی، نه‌تنها متافیزیک، بلکه اخلاق و زیباشناسی را نیز تضعیف کرده و به فرهنگی نیهیلیستی منجر شده است که در آن، معنا نه به‌مثابهٔ امری داده‌شده، بلکه به‌صورت دلخواه ساخته می‌شود (Milbank, 2006).

در گونه‌ای از سکولاریسم علمی، حذف مبانی الهیاتی از روش علمی، به شکل‌گیری رویکردی خودبنیاد و تقلیل‌گرایانه به واقعیت انجامیده است (رمضانی، ۱۳۸۷).

**۳ـ۲. عقلانیت سکولار و اسطورهٔ بی‌طرفی**

یکی از انتقادات کلیدی راست‌کیشی رادیکال به مدرنیتهٔ سکولار، رد این ایده است که عقلانیت می‌تواند بی‌طرف یا کاملاً عینی باشد. از نظر میل‌بانک، عقل سکولار، خود یک ساختار تاریخی و ایدئولوژیک است که توسط پیش‌فرض‌های الهیاتی خاصی شکل گرفته است (Milbank, 1990). از دیدگاه راست‌کیشی رادیکال، پروژهٔ روشنگری که تلاش داشت یک نظم عقلانی جهانی مستقل از الهیات ایجاد کند، گمراه‌کننده است؛ زیرا هرگونه عقلانیت درون یک سنت خاص عمل می‌کند.

این نقد با دیدگاه‌های متفکرانی مانند میشل فوکو و السدیر مک‌اینتایر همخوانی دارد که معتقدند تمام دانش‌ها در بسترهای تاریخی خاصی شکل می‌گیرند (MacIntyre, 1988). بااین‌حال، برخلاف پست‌مدرنیسم سکولار، راست‌کیشی رادیکال نسبی‌گرایی را نمی‌پذیرد؛ بلکه به‌دنبال احیای یک چهارچوب الهیاتی است که در آن، عقلانیت در وحی و مشارکت الهی ریشه دارد (Milbank, 1999).

**۴ـ۲. سیاست مدرن به‌عنوان خشونت سکولار**

راست‌کیشی رادیکال نظریهٔ سیاسی مدرن، به‌ویژه لیبرالیسم و دموکراسی سکولار را مبتنی بر خشونت می‌داند. میل‌بانک (۱۹۹۰) استدلال می‌کند که اندیشهٔ سیاسی مدرن، از هابز تا لیبرالیسم معاصر، بر یک «اسطورهٔ دولت» مبتنی است که طبیعت انسانی را ذاتاً متعارض فرض می‌کند. این دیدگاه در تضاد کامل با سنت الهیاتی مسیحی است که صلح را به‌مثابهٔ واقعیت بنیادین و خشونت را به‌منزلهٔ نتیجهٔ سقوط انسان در نظر می‌گیرد.

از دیدگاه میل‌بانک، لیبرالیسم انسان را واحدی خودمختار در نظر می‌گیرد که تنها از طریق قراردادهای اجتماعی و چهارچوب‌های قانونی به جامعه پیوند می‌خورد. در مقابل، راست‌کیشی رادیکال خواهان بازگشت به یک چشم‌انداز الهیاتی است که در آن، کلیسا به‌مثابهٔ یک اجتماع بدیل در برابر دولت سکولار، مبتنی بر محبت الهی، نه اجبار و عقلانیت ابزاری، عمل می‌کند (Milbank, 1990).

### ۵ـ۲. نقد آیینی و زیباشناختی از مدرنیتهٔ سکولار

کاترین پیک‌استاک این نقد را به حوزه‌های زبان، زیباشناسی و آیین گسترش می‌دهد. او در After Writing (۱۹۹۸) استدلال می‌کند که گفتمان مدرن سکولار، گسسته و فاقد وحدت درونی‌ای است که در زبان الهیاتی سنتی وجود داشت. او روشنگری را به‌دلیل طرد اَشکال آیینی و شاعرانهٔ شناخت مورد انتقاد قرار می‌دهد و معتقد است که این طرد باعث از بین رفتن عمق و تعالی در تجربهٔ انسانی شده است.

پیک‌استاک زبان سکولار مدرن را با زبان نمادین و مشارکتی آیین‌های مسیحی مقایسه می‌کند. از نظر او، از بین رفتن آگاهیِ مناسکی در دوران مدرن باعث شکل‌گیری یک نگرش سکولار و ابزاری به زبان و فرهنگ شده است (Pickstock, 1998). این نقد با دیدگاه کلی راست‌کیشی رادیکال همخوانی دارد که معتقد است تنها یک چهارچوب الهیاتی می‌تواند ارتباط اصیل با زیبایی، اخلاق و حقیقت را احیا کند.

## ۳. بازپس‌گیری الهیاتی واقعیت

راست‌کیشی رادیکال یک نقد عمیق از مدرنیتهٔ سکولار ارائه می‌دهد و استدلال می‌کند که سکولاریسم، نه بی‌طرف است و نه خودبسنده؛ بلکه نتیجهٔ تحریفات الهیاتی است. این مکتب فکری، از طریق نقدهای تبارشناختی، هستی‌شناختی و سیاسی، به بازپس‌گیری الهیات به‌عنوان افق نهایی معنا می‌پردازد. در مقابلِ خشونت، تکه‌تکه‌شدگی و نیهیلیسم سکولار، راست‌کیشی رادیکال خواستار ادغام مجدد الهیات در تمامی حوزه‌های دانش است و استدلال می‌کند که انسان، تنها از طریق مشارکت در الوهیت می‌تواند معنای حقیقی خود را بازیابد.

بنابراین این نقد بر چند اصل استوار است:

**أ)** عقلانیت مدرن سکولار، نسخه‌ای تحریف‌شده از الهیات مسیحی است؛

**ب)** تقابل عقل و وحی، مصنوعی است؛

**ت)** تمام تفکر سکولار، در نهایت به نیهیلیسم (پوچ‌گرایی) ختم می‌شود.

## ۴. انتقادات راست‌کیشی رادیکال بر لیبرالیسم سکولار، معرفت‌شناسی مدرن و فلسفهٔ سیاسی

راست‌کیشی رادیکال لیبرالیسم سکولار، معرفت‌شناسی مدرن و فلسفهٔ سیاسی را به‌دلیل جدایی مصنوعی میان امر مقدس و امر سکولار مورد نقد قرار می‌دهد. بنیان‌گذاران راست‌کیشی رادیکال (جان میل‌بانک، کاترین پیک‌استاک و گراهام وارد) معتقدند که این جدایی ناشی از تغییرات الهیاتی اواخر قرون وسطی است که راه را برای نگرشی درون‌ماندگار و غیردینی به جهان هموار کرد (Milbank, 1990). راست‌کیشی رادیکال با بهره‌گیری از تحلیل تبارشناختی، مابعدالطبیعهٔ الهیاتی و الهیات سیاسی، مفروضات اساسی لیبرالیسم مدرن، معرفت‌شناسی و فلسفهٔ سیاسی را به‌چالش می‌کشد و خواستار بازادغام الهیات در تمامی حوزه‌های معرفت است.

### ۱ـ۴. نقد راست‌کیشی رادیکال بر لیبرالیسم سکولار

همان‌طورکه بیان شد، راست‌کیشی رادیکال بر این باور است که لیبرالیسم سکولار نه یک چهارچوب بی‌طرف، بلکه یک ساختار ایدئولوژیک مبتنی بر تحریفات الهیاتی است. میل‌بانک (۱۹۹۰) ریشه‌های لیبرالیسم را به نومینالیسم بازمی‌گرداند، که متافیزیک مشارکتی توماس آکویناس را کنار گذاشت و اراده‌گرایی الهی را جایگزین آن کرد. این تغییر به یک برداشت اتمی از جامعه منجر شد که در آن، افراد نه بر اساس مشارکت در الوهیت، بلکه صرفاً از طریق قراردادهای اجتماعی به یکدیگر مرتبط می‌شوند (Milbank, 2006).

از دیدگاه راست‌کیشی رادیکال، تأکید لیبرالیسم بر فردگرایی و خودمختاری عقلانی (که متفکرانی همچون جان لاک و ایمانوئل کانت مطرح کرده‌اند)، اخلاق را از بنیان‌های متافیزیکی خود جدا کرده است. میل‌بانک (۱۹۹۹) استدلال می‌کند که لیبرالیسم مدرن به‌طور ساختاری به یک الهیات سکولار وابسته است که در آن، حاکمیت دولت جایگزین اقتدار الهی شده است. این امر در اندیشهٔ هابز دربارهٔ لویاتان مشهود است؛ جایی که دولت به ضامن نهایی نظم تبدیل شده و اقتدار کلیسا و مشارکت جمعی در حیات الهی را به حاشیه رانده است (Milbank, 1990).

علاوه‌براین، راست‌کیشی رادیکال تحمل لیبرال را نوعی نیهیلیسم پنهان می‌داند. لیبرالیسم به‌جای ترویج تنوع واقعی، تعهدات اخلاقی و دینی را به اولویت‌های فردی تقلیل می‌دهد و آنها را از اهمیت عمومی محروم می‌کند (Pickstock, 1998). در این چهارچوب، الهیات به حوزهٔ خصوصی محدود می‌شود و سکولاریسم به‌عنوان یک «ارتدوکسی پنهان» عمل می‌کند که مانع از طرح دوبارهٔ خیر مشترک در بستر نظم الهی می‌شود (Ward, 2005).

### ۲ـ۴. نقد راست‌کیشی رادیکال بر معرفت‌شناسی مدرن

معرفت‌شناسی مدرن نیز که توسط متفکرانی مانند دکارت و کانت شکل گرفته است، به‌دلیل جدایی مصنوعی میان معرفت و روشنگری الهی مورد نقد راست‌کیشی رادیکال قرار می‌گیرد. میل‌بانک (۱۹۹۰) استدلال می‌کند که بنیان‌گذاری معرفت بر شکِ دکارتی به سوژه‌ای خودبنیاد منجر شده است که ماهیت رابطه‌ای و مشارکتی حقیقت را نادیده می‌گیرد. این تغییر، رد دیدگاه آگوستین و توماس آکویناس است که معرفت را وابسته به روشنگری الهی و مشارکت در لوگوس می‌دانستند (Milbank, 1999).

معرفت‌شناسی کانتی به‌طور ویژه برای راست‌کیشی رادیکال مشکل‌آفرین است؛ زیرا شناخت را به حوزهٔ پدیداری محدود می‌کند و ما را از شناخت امر متعال بازمی‌دارد (Kant, 1781). این امر به آنچه پیک‌استاک (۱۹۹۸) «انسداد معرفت‌شناختی» می‌نامد، منجر شده است؛ جایی که امکان معرفت الهی از اساس نفی می‌شود. با ایجاد تمایز صُلب میان عقل و وحی، اندیشهٔ کانتی نقش الهیات را در قلمرو معرفت به حاشیه رانده است (Pickstock, 1998).

پیک‌استاک این پیامد را ناشی از ساختار زبان مدرن می‌داند؛ زیرا با کنار گذاشتن صورت آیینی زبان، امکان

مشارکت در حقیقتِ متعالی از میان می‌رود و معرفت دچار بی‌ثباتی و گسست می‌شود (Pickstock, 1998).

مدرنیته در سطح هستی‌شناسی، معرفت‌شناسی و اخلاق، با مجموعه‌ای از گسست‌ها از سنت دینی همراه است و همین امر زمینهٔ بحران معنایی انسان معاصر را فراهم کرده است (محمدی، ۱۳۸۹). بخشی از بحران معنایی مدرنیته ناشی از رویکردهایی است که دین را به سطح روان‌شناختی یا اجتماعی تقلیل می‌دهند و از بنیان متافیزیکی آن غفلت می‌کنند (میربابا‌پور و ساجدی، ۱۳۹۲).

وارد (۲۰۰۵) تجربه‌گرایی و پوزیتیویسم را به‌دلیل تقلیل معرفت به آنچه صرفاً از طریق تجربهٔ حسی قابل تأیید است، نقد می‌کند. او استدلال می‌کند که این چهارچوب، با ساختارهای قدرت سکولار که تعیین می‌کنند چه نوع دانشی مشروعیت دارد، مرتبط است. در مقابل، راست‌کیشی رادیکال از یک معرفت‌شناسی آیینی دفاع می‌کند که در آن، معرفت به‌عنوان هدیه‌ای از سوی خدا و مشارکت در حکمت الهی درک می‌شود (Milbank, 1999).

### ۳ـ۴. نقد راست‌کیشی رادیکال بر فلسفهٔ سیاسی مدرن

راست‌کیشی رادیکال فلسفهٔ سیاسی مدرن را به‌دلیل بنیاد نهادن حاکمیت بر اقتدار سکولار به‌جای سلطنت الهی، مورد انتقاد قرار می‌دهد. میل‌بانک (۱۹۹۰) استدلال می‌کند که لیبرالیسم سیاسی، از هابز تا رالز، بر پایهٔ الهیاتی از خشونت اولیه بنا شده است که در آن، دولت تنها راه مهار منازعات انسانی تلقی می‌شود. این دیدگاه در تضاد کامل با الهیات مسیحی است که صلح را واقعیتی اولیه و خشونت را پیامد گناه در نظر می‌گیرد (Milbank, 2006).

این نقد ازآن‌رو برای راست‌کیشی رادیکال موجه است که به‌زعم میل‌بانک، سکولاریسم بر مبنای گسست از مابعدالطبیعهٔ مشارکتی شکل گرفته و همین گسست، ساختار رقابتی و خشونت‌بار نظم اجتماعی مدرن را تولید کرده است؛ زیرا با حذف منشأ الهی مشارکت، روابط انسانی ناگزیر بر تعارض و قدرت استوار می‌شود (Milbank, 1999).

تصور هابزی از دولت به‌عنوان ضامن صلح، به‌گفتهٔ میل‌بانک، نسخه‌ای سکولار از الهیات سیاسی آگوستین است؛ اما بدون متافیزیک مشارکتی آن. به‌جای آنکه نظم اجتماعی بر اساس مشارکت در خداوند استوار باشد، نظریه‌های سیاسی مدرن چهارچوبی مصنوعی می‌سازند که در آن، قدرت بدون ارجاع به امر متعال اعمال می‌شود (Milbank, 1990). این وضعیت به چیزی منجر شده است که راست‌کیشی رادیکال آن را «خشونت هستی‌شناختی» می‌نامد؛ جایی که دولت سکولار اقتدار را انحصاری می‌کند و هویت دینی را به حوزهٔ خصوصی محدود می‌سازد

لیبرال دموکراسی نیز به‌دلیل اتکای آن بر رویّه‌های بی‌طرف، به‌جای مفاهیم محتوایی از خیر مشترک، مورد نقد قرار می‌گیرد. پیک‌استاک (۱۹۹۸) استدلال می‌کند که ساختارهای سیاسی لیبرال با ادعای بی‌طرفی، به‌عنوان یک ایدئولوژی پنهان عمل می‌کنند که دیدگاه‌های الهیاتی را از گفتمان عمومی حذف می‌کند. این حذف، نه‌فقط یک اقدام سیاسی، بلکه یک اقدام هستی‌شناختی است؛ زیرا وجود یک نظم الهی فراتر از سیاست انسانی را نفی می‌کند (Pickstock, 1998).

در مقابل، راست‌کیشی رادیکال خواستار احیای کلیسا به‌عنوان یک اجتماع بدیل است. میل‌بانک (۱۹۹۹) با الهام از شهر خدای آگوستین، پیشنهاد می‌کند که کلیسا باید یک نظم اجتماعی جایگزین را مجسم کند که در آن، مشارکت در صلح الهی جایگزین سازوکارهای اجباری دولت شود (Milbank, 2006).

## ۵. بازالهیاتی‌سازی جامعه

بنابراین، انتقادات راست‌کیشی رادیکال از لیبرالیسم سکولار، معرفت‌شناسی مدرن و فلسفهٔ سیاسی، حول این محور است که آنها به‌طور مصنوعی امر مقدس را از امر سکولار جدا کرده‌اند. راست‌کیشی رادیکال این جدایی را ناشی از تغییرات الهیاتی اواخر قرون وسطی می‌داند و استدلال می‌کند که بازادغام الهیات در تمامی عرصه‌های زندگی، تنها راه برون‌رفت از نیهیلیسم و خشونت مدرن است.

## ۶. تعامل با متفکران پست‌مدرن: مواجههٔ راست‌کیشی رادیکال با هایدگر و دریدا

راست‌کیشی رادیکال به‌طور انتقادی با متفکران پست‌مدرن، به‌ویژه مارتین هایدگر و ژاک دریدا، درگیر می‌شود و می‌کوشد که در عین پذیرش برخی از نقدهای آنها بر مدرنیته، فرضیات سکولار آنها را به‌چالش بکشد. این تعامل نشان‌دهندهٔ پروژهٔ گسترده‌تر راست‌کیشی رادیکال است: بازتئولوژی‌سازی اندیشهٔ غربی از طریق احیای هستی‌شناسی مشارکتی، که فلسفهٔ مدرن تا حد زیادی آن را کنار گذاشته است (Milbank, 1990).

### ۱ـ۶. هایدگر و تمایز هستی‌شناختی

مفهوم تمایز هستی‌شناختی مارتین هایدگر، یعنی تفاوت بین هستی (Sein) و موجودات (Seiendes)، یکی از موضوعات محوری در تعامل راست‌کیشی رادیکال با اندیشهٔ پست‌مدرن است. هایدگر فلسفهٔ متافیزیک مدرن را به‌دلیل کاهش هستی به یک موضوع قابل دسته‌بندی و کنترل انسانی مورد نقد قرار می‌دهد و استدلال می‌کند که این امر به فراموشی هستی منجر شده است (Heidegger, 1927). اندیشمندان مکتب راست‌کیشی رادیکال، به‌ویژه جان میل‌بانک، اعتبار این نقد را می‌پذیرند؛ اما معتقدند که چهارچوب هایدگر ناقص است؛ زیرا فاقد بنیان الهیاتی است (Milbank, 1999).

میل‌بانک استدلال می‌کند که تحلیل هایدگر جایگزین مناسبی برای سکولاریزاسیون متافیزیک ارائه نمی‌دهد. هایدگر، درحالی‌که دوگانگی دکارتیِ سوژه ـ ابژه را با موفقیت تضعیف می‌کند، یک هستی‌شناسی مشارکتی را که در آن انسان‌ها ذاتاً به‌سوی هستی الهی گرایش دارند، بازنمی‌گرداند (Milbank, 1990). در مقابل، تأکید دیرهنگام هایدگر بر مفهوم Gelassenheit (رهاسازی یا گذاشتن به حال خود) باعث می‌شود که هستی به‌عنوان یک راز تعریف‌نشده باقی بماند؛ درحالی‌که راست‌کیشی رادیکال اصرار دارد که هستی حقیقی تنها در چهارچوبی الهیاتی که خدا را به‌عنوان منبع تمام مشارکت‌ها به‌رسمیت می‌شناسد، قابل درک است (Pickstock, 1998). بنابراین، راست‌کیشی رادیکال هایدگر را به این دلیل نقد می‌کند که در حل کامل مشکل متافیزیک، از یک راه‌حل کاملاً الهیاتی کوتاه می‌آید.

### ۲ـ۶. دریدا و شالوده‌شکنی

نقد شالوده‌شکنانهٔ ژاک دریدا بر لوگوس‌مداری (ادعای او مبنی بر اینکه فلسفهٔ غرب تحت سلطهٔ اولویت‌دهی متافیزیکی به حضور و معنای ثابت است)، یکی دیگر از نقاط تعامل راست‌کیشی رادیکال است (Derrida, 1967). کاترین پیک‌استاک مفهوم دریدا را که معنا همواره به‌تعویق افتاده و ناپایدار است، نقد می‌کند؛ درحالی‌که دریدا در تلاش است بی‌ثباتی ذاتی معنای زبانی را آشکار کند، پیک‌استاک استدلال می‌کند که زبان آیینی و مناسک مقدس، بنیانی پایدار برای معنا ارائه می‌دهند که فراتر از بازی صرف متنی است (Pickstock, 1998).

پاسخ راست‌کیشی رادیکال به دریدا دو جنبه دارد: نخست، محدودیت‌های تلاش‌های مدرنیستی برای دستیابی به یقین مطلق از طریق چهارچوب‌های عقل‌گرایانه را می‌پذیرد؛ دوم، استدلال می‌کند که رد معنای پایدار از سوی دریدا، خود محصول سکولاریزاسیون تفکر است. از دیدگاه پیک‌استاک، سنت الهیاتی پیشامدرن، به‌ویژه همان‌طورکه در مناسک قرون وسطایی دیده می‌شود، ساختار زبانی و نمادینی را فراهم می‌ساخت که از طریق مشارکت در واقعیت الهی، معنای ثابت را حفظ می‌کرد. او معتقد است که شالوده‌شکنی دریدا در نهایت به نیهیلیسم منجر می‌شود؛ زیرا فاقد یک لنگر الهیاتی است که بتواند معنایی فراتر از تفاوت‌های زبانی صرف را حفظ کند (Pickstock, 1998).

میل‌بانک همچنین پیامدهای اخلاقی دریدا را مورد نقد قرار می‌دهد و استدلال می‌کند که بدون یک مرجع متعالی، اخلاق شالوده‌شکنانه خودسرانه باقی می‌ماند و فاقد یک اصل اساسی برای عدالت است (Milbank, 1999). در مقابل، راست‌کیشی رادیکال تأکید می‌کند که مشارکت الهی بنیان لازم را برای معنا و اخلاق فراهم می‌سازد و از این طریق، جایگزینی برای هر دو رویکرد عقل‌گرایی مدرنیستی و نسبی‌گرایی پست‌مدرنیستی ارائه می‌دهد (Ward, 2005).

تعامل راست‌کیشی رادیکال با متفکران پست‌مدرن، مانند هایدگر و دریدا، منعکس‌کنندهٔ مأموریت گسترده‌تر الهیاتی آن است: بازپس‌گیری یک هستی‌شناسی مشارکتی، که هم مدرنیته و هم پست‌مدرنیته آن را کنار گذاشته‌اند. درحالی‌که راست‌کیشی رادیکال با پست‌مدرن در نقدهای آن بر عقل‌گرایی روشنگری اشتراکاتی دارد، در نهایت نتایج سکولار آنها را رد می‌کند و بر این امر اصرار دارد که الهیات تنها بنیان کافی برای دانش، معنا و عدالت است. راست‌کیشی رادیکال از طریق تعامل انتقادی با هایدگر و دریدا می‌کوشد که تفکر معاصر را بازتئولوژی‌سازی کند و به‌سوی چهارچوبی متافیزیکی بازگردد که در مشارکت الهی ریشه دارد.

## ۷. الهیات سیاسی راست‌کیشی رادیکال

این جنبش، هم لیبرالیسم فردگرایانه و هم سوسیالیسم سکولار را رد می‌کند و یک چشم‌انداز همبستگی مسیحی ارائه می‌دهد (Milbank, 2006). راست‌کیشی رادیکال نقدی اساسی بر ایدئولوژی‌های سیاسی مدرن، به‌ویژه فردگرایی

لیبرالی و سوسیالیسم سکولار، وارد می‌کند. چنان‌که گفته شد، راست‌کیشی رادیکال معتقد است که هر دو سنت از یک چهارچوب الهیاتی تحریف‌شده‌ای نشئت می‌گیرند که به‌طور مصنوعی امر مقدس را از امر سکولار جدا می‌کند و در نتیجه به نظم اجتماعی گسسته‌ای منجر می‌شود (Milbank, 1990). راست‌کیشی رادیکال با احیای بینشی الهیاتی از جامعه که بر مابعدالطبیعهٔ مشارکتی مبتنی است، چشم‌اندازی اجتماعی ـ مسیحی را پیشنهاد می‌دهد که از دوگانگی فردگرایی و جمع‌گرایی فراتر می‌رود و کلیسا را اجتماع سیاسی و اجتماعی حقیقی معرفی می‌کند.

### ۱ـ۷. نقد راست‌کیشی رادیکال بر فردگرایی لیبرالی

فردگرایی لیبرالی، که در سنت روشنگری ریشه دارد، استقلال فرد را به‌عنوان واحد اساسی جامعه در اولویت قرار می‌دهد. متفکرانی چون جان لاک، ایمانوئل کانت و جان استوارت میل به چهارچوبی کمک کردند که در آن مشروعیت سیاسی، نه از یک نظم متعالی، بلکه از فرد عقلانی و خودمختار ناشی می‌شود (MacIntyre, 1988)

راست‌کیشی رادیکال این پارادایم را بر چندین اساس نقد می‌کند:

#### ۱ـ۱ـ۷. ریشه‌های الهیاتی فردگرایی

میل‌بانک (۱۹۹۰) استدلال می‌کند که فردگرایی لیبرالی از نومینالیسم قرون وسطایی متأخر که مابعدالطبیعهٔ مشارکتی آکویناس را رد کرد و آن را با الهیاتی اراده‌گرایانه جایگزین ساخت، سرچشمه می‌گیرد. این تغییر، به تصور افراد به‌عنوان عاملانی اخلاقی و منزوی منجر شد؛ نه موجوداتی که اساساً در ارتباط و مشارکت با نظم الهی تعریف می‌شوند (Milbank, 2006).

وارد این پیامد را به حذف بُعد تجسدی و بدنمند حیات مسیحی نسبت می‌دهد؛ زیرا با کنار رفتن امر مقدس، فرد خود را مستقل از اجتماع و بدن مشترک مسیحی تجربه می‌کند (Ward, 2005).

#### ۲ـ۱ـ۷. اسطورهٔ بی‌طرفی و خودمختاری سکولار

لیبرالیسم ادعا می‌کند که چهارچوبی بی‌طرف عرضه می‌کند که در آن افراد می‌توانند برداشت‌های شخصی خود را از خیر دنبال کنند. بااین‌حال، راست‌کیشی رادیکال استدلال می‌کند که این بی‌طرفی توهمی بیش نیست؛ زیرا خود لیبرالیسم یک مابعدالطبیعهٔ ضمنی را تحمیل می‌کند که در آن، نقش مشارکت الهی در ساختار اجتماعی انکار می‌شود (Milbank, 1999). با کاهش هویت انسانی به مجموعه‌ای از حقوق و آزادی‌ها، فردگرایی لیبرالی انسجام اجتماعی را تضعیف می‌کند و به ازهم‌گسیختگی و بیگانگی می‌انجامد (Pickstock, 1998).

#### ۳ـ۱ـ۷. بازار به‌عنوان الهیات جایگزین

راست‌کیشی رادیکال همچنین پیامدهای اقتصادی فردگرایی لیبرالی، به‌ویژه ارتباط آن با ایدئولوژی سرمایه‌داری را نقد می‌کند. میل‌بانک (۱۹۹۰) معتقد است که بازار آزاد به‌عنوان شکلی سکولارشده از مشیت الهی عمل

می‌کند که در آن سازوکارهای اقتصادی جایگزین حکمرانی الهی در نظم‌دهی به جامعه می‌شوند. این امر، اقتصاد را به‌جای تبادل هدیه و نیکوکاری، به نظامی مبتنی بر رقابت تبدیل می‌کند و در نتیجه به تضعیف ایدئال‌های مسیحی عدالت و خیر مشترک می‌انجامد (Ward, 2005).

### ۲ـ۷. نقد راست‌کیشی رادیکال بر سوسیالیسم سکولار

راست‌کیشی رادیکال در کنار رد کردن فردگرایی لیبرالی، به سوسیالیسم سکولار نیز انتقادات مشابهی وارد می‌کند. سوسیالیسم، گرچه خود را بدیلی برای تکه‌تکه‌شدگی لیبرالیسم معرفی می‌کند، به‌گفتهٔ راست‌کیشی رادیکال، در نهایت همان فرضیات سکولار را بازتولید می‌کند؛ زیرا به‌جای مشارکت الهی، چشم‌اندازی مادی‌گرایانه از حیات جمعی ارائه می‌دهد (Milbank, 2006).

#### ۱ـ۲ـ۷. سکولاریزاسیون خیر مشترک

سوسیالیسم تلاش دارد که عدالت اجتماعی و برابری را از طریق مداخلهٔ دولت برقرار کند؛ اما راست‌کیشی رادیکال این رویکرد را به‌دلیل سکولاریزه کردن مفهوم مسیحی خیر مشترک مورد نقد قرار می‌دهد. میل‌بانک (۱۹۹۰) استدلال می‌کند که سوسیالیسم ایدئال‌های خود را از الهیات مسیحی به‌ارث برده است؛ اما آنها را از بنیان‌های الهیاتی‌شان جدا کرده و عدالت را صرفاً به یک فرایند توزیعی تقلیل داده است (Milbank, 2006).

#### ۲ـ۲ـ۷. دولت به‌عنوان یک بُت

راست‌کیشی رادیکال معتقد است که سوسیالیسم سکولار، همچون لیبرالیسم، یک حاکمیت بدیل ایجاد می‌کند که جایگزین حکومت الهی می‌شود. درحالی‌که لیبرالیسم فرد را می‌پرستد، سوسیالیسم دولت را به‌عنوان عامل نهایی عدالت به‌تصویر می‌کشد. میل‌بانک (۱۹۹۹) استدلال می‌کند که این تمرکز قدرت، به نظامی بروکراتیک و قهری منجر می‌شود که به‌جای تشویق مشارکت واقعی اجتماعی، ساختارهای حاکمیت سکولار را تقویت می‌کند (Milbank, 2006).

### ۳ـ۷. بینش اجتماعی مسیحی: کلیسا به‌عنوان اجتماع حقیقی

در برابر فردگرایی لیبرالی و سوسیالیسم سکولار، راست‌کیشی رادیکال یک بینش اجتماعی مسیحی را پیشنهاد می‌دهد که حول محور کلیسا به‌عنوان اجتماع سیاسی و اقتصادی واقعی شکل می‌گیرد. این بینش، که به‌نام «مدینهٔ کلیسایی» (ecclesial polis) شناخته می‌شود، از الهیات سیاسی آگوستینی و مابعدالطبیعهٔ توماسی الهام می‌گیرد تا نظمی مشارکتی را احیا کند (Milbank, 1999).

#### ۱ـ۳ـ۷. کلیسا به‌عنوان اجتماع جایگزین

راست‌کیشی رادیکال، کلیسا را نه یک نهاد خصوصی درون دولت سکولار، بلکه اجتماع واقعی و بدیل سیاسی تلقی می‌کند. میل‌بانک (۱۹۹۹) با الهام از شهر خدای آگوستین استدلال می‌کند که کلیسا باید بدیلی برای نظم خشونت‌آمیز دولت‌های مدرن باشد، نه صرفاً یک نهاد مذهبی محدود به حوزهٔ خصوصی (Pickstock, 1998).

### ۲ـ۳ـ۷. اقتصاد مبتنی بر هدیه و فیض

اقتصاد مسیحی باید بر اساس اصل هدیه و مشارکت باشد، نه رقابت یا بازتوزیع دولتی. میل‌بانک (۲۰۰۶) پیشنهاد می‌کند که یک جامعهٔ عادلانه باید حول تبادل متقابل هدایا شکل گیرد، که بازتاب زندگی تثلیثی خداوند است؛ جایی که روابط بر اساس محبت و نیکوکاری تعریف می‌شوند (Milbank, 2006).

### ۳ـ۳ـ۷. بازسازی جامعه از طریق آیین‌های عبادی

پیک‌استاک (۱۹۹۸) استدلال می‌کند که تحول اجتماعی در نهایت یک عمل عبادی است. او معتقد است که جامعهٔ واقعی از طریق پرستش شکل می‌گیرد؛ جایی که انسان‌ها در واقعیت الهی مشارکت می‌کنند. از این منظر، آیین‌های عبادی نه‌تنها اعمال مذهبی، بلکه ساختاردهندهٔ حیات اجتماعی و سیاسی‌اند (Pickstock, 1998).

بنابراین مشخص شد که راست‌کیشی رادیکال با نقد فردگرایی لیبرالی و سوسیالیسم سکولار بر این نکته تأکید دارد که آنها به‌طور مصنوعی امر مقدس را از امر سکولار جدا کرده‌اند. پیشنهاد راست‌کیشی رادیکال برای مدینهٔ کلیسایی، راهی برای بازسازی جامعه بر اساس مشارکت الهی ارائه می‌دهد که از هر دو الگوی مدرن عبور کرده، کلیسا را نمونهٔ واقعی یک اجتماع عادلانه معرفی می‌کند.

میل‌بانک یک نظم تئوپولیتیک (الهیاتی ـ سیاسی) را پیشنهاد می‌دهد که در آن، عمل عبادی مسیحی زندگی اجتماعی را شکل می‌دهد.

## ۸. نقدها و پاسخ‌ها

راست‌کیشی رادیکال یکی از جریان‌های مهم در الهیات معاصر و فلسفه به‌شمار می‌رود. درحالی‌که طرفداران آن می‌کوشند که مبانی سکولار مدرنیته را به‌چالش بکشند و یک مابعدالطبیعهٔ مسیحی مبتنی بر مشارکت را احیا کنند، منتقدان انتقاداتی را دربارهٔ دقت تاریخی، انحصارگرایی الهیاتی و پیامدهای سیاسی این جنبش مطرح کرده‌اند.

### ۱ـ۸. نقد روایت تاریخی راست‌کیشی رادیکال

یکی از اصلی‌ترین انتقادات به راست‌کیشی رادیکال، مربوط به تبارشناسی تاریخی آن، به ویژه تفسیر آن از الهیات قرون وسطی و بازنمایی مدرنیته است. میل‌بانک (۱۹۹۰) استدلال می‌کند که زوال نظم مسیحی مشارکتی از دورهٔ اواخر قرون وسطی و با ظهور نومینالیسم آغاز شد که در نهایت به سکولاریزاسیون دانش و سیاست انجامید. بااین‌حال، برخی محققان این روایت را به‌چالش می‌کشند.

#### ۱ـ۱ـ۸. ساده‌سازی بیش از حد اندیشهٔ قرون وسطایی

منتقدانی مانند گاوین هایمن (۲۰۱۰) معتقدند که راست‌کیشی رادیکال دیدگاهی بیش از حد یک‌جانبه و یکپارچه از الهیات قرون وسطی ارائه می‌دهد. هایمن می‌گوید که نومینالیسم لزوماً به سکولاریسم منجر نشد؛ بلکه در

توسعهٔ تفکر الهیاتی و فلسفی مدرن نقش داشت. همچنین ریچارد کراس (۲۰۰۵) تأکید می‌کند که اندیشمندانی مانند ویلیام اوکام پیچیده‌تر از آن بوده‌اند که راست‌کیشی رادیکال مطرح می‌کند و نمی‌توان آنها را مستقیماً مسئول فروپاشی مابعدالطبیعهٔ مسیحی دانست.

**۲ـ۱ـ۸. تبارشناسی مشکوک از مدرنیته**

تصویری که راست‌کیشی رادیکال از مدرنیته به‌عنوان امری ذاتاً خشونت‌آمیز و نیهیلیستی ارائه می‌دهد نیز مورد انتقاد قرار گرفته است. الیور اودانوان (۲۰۰۱) استدلال می‌کند که اندیشهٔ سیاسی مدرن با وجود تأثیرات سکولاریزاسیون، همچنان دارای ابعاد الهیاتی‌ای است که راست‌کیشی رادیکال نادیده می‌گیرد. به‌طور مشابه، جان بولین (۲۰۱۱) معتقد است که نقد میل‌بانک از لیبرالیسم، اغلب سنت‌های فلسفی متمایز را به‌اشتباه یکی در نظر می‌گیرد و در نتیجه، مدرنیته را بیش از حد غیرمنصفانه محکوم می‌کند.

**۳ـ۱ـ۸. راست‌کیشی رادیکال**

میل‌بانک و همکارانش در دفاع از رویکرد تاریخی خود استدلال می‌کنند که کار آنها بیشتر یک «تبارشناسی بدیل» است تا یک تحلیل تاریخی خالص. میل‌بانک (۲۰۰۶) اظهار می‌کند که نقد او قرار نیست یک مطالعهٔ تاریخی جامع باشد؛ بلکه مداخله‌ای الهیاتی است که پیامدهای ناخواستهٔ تغییرات فلسفی خاص را نشان می‌دهد. علاوه‌براین، پیک‌استاک (۱۹۹۸) تأکید می‌کند که تمرکز بر نومینالیسم، نه به‌عنوان یک نظریهٔ تاریخی جامع، بلکه به‌عنوان نمادی از یک روند کلی جدایی از مابعدالطبیعهٔ مشارکتی مورد استفاده قرار گرفته است.

**۲ـ۸. انحصارگرایی الهیاتی و نقد سنت‌های غیرمسیحی**

یکی دیگر از انتقادات اصلی به راست‌کیشی رادیکال مربوط به انحصارگرایی آن است؛ به‌ویژه رد فلسفه‌های غیرمسیحی و نادیده گرفتن دیگر دیدگاه‌های الهیاتی. برخی محققان معتقدند که راست‌کیشی رادیکال به‌طور کافی با پلورالیسم دینی و گفت‌وگوی بین‌الادیانی درگیر نمی‌شود.

**۱ـ۲ـ۸. رد مابعدالطبیعه‌های غیرمسیحی**

منتقدانی مانند نیکلاس آدامز (۲۰۰۶) استدلال می‌کنند که راست‌کیشی رادیکال رویکردی بیش از حد تحقیرآمیز به تفکر غیرمسیحی، به‌ویژه فلسفهٔ اسلامی و یهودی، دارد. برای مثال، راست‌کیشی رادیکال اغلب نوافلاطونی‌گری مسیحی را برتر می‌داند و تأثیر متفکرانی چون ابن‌سینا و موسی‌بن‌میمون بر مابعدالطبیعهٔ قرون وسطایی را کم‌اهمیت جلوه می‌دهد. آدامز معتقد است که این رویکرد انحصارگرایانه، اعتبار دیدگاه الهیاتی راست‌کیشی رادیکال را تضعیف می‌کند.

**۲ـ۲ـ۸. تعامل محدود با دیگر سنت‌های مسیحی**

راست‌کیشی رادیکال همچنین به‌دلیل تعامل محدود با الهیات پروتستان مورد انتقاد قرار گرفته است. درحالی‌که این جنبش

به‌شدت از آگوستین و آکویناس اثر می‌پذیرد، برخی محققان استدلال می‌کنند که این جریان به‌اندازهٔ کافی به الهیات متفکرانی مانند کارل بارت و دیتریش بونهوفر نپرداخته است. استنلی هاورواس (۲۰۰۸) می‌گوید که نقد میل‌بانک از پروتستانتیسم به‌عنوان بخشی از سکولاریسم مدرن، نادیده گرفتن مقاومت سنت‌های پروتستانی در برابر سکولاریزاسیون است.

### ۳ـ۲ـ۸. راست‌کیشی رادیکال

پاسخ راست‌کیشی رادیکال به این انتقادات این است که هدف آنها طرد کامل سنت‌های غیرمسیحی یا پروتستانی نیست؛ بلکه احیای یک مابعدالطبیعهٔ مسیحی است. میل‌بانک (۱۹۹۹) نقش تفکر اسلامی و یهودی را می‌پذیرد؛ اما تأکید می‌کند که تمرکز راست‌کیشی رادیکال بر نقش یگانهٔ الهیات مسیحی در شکل‌گیری مابعدالطبیعهٔ غربی است. علاوه‌براین، پیک‌استاک (۲۰۰۳) استدلال می‌کند که راست‌کیشی رادیکال پروتستانتیسم را به‌طور کامل رد نمی‌کند؛ بلکه اشکالات آن را در پذیرش ناآگاهانهٔ مفروضات سکولار مورد نقد قرار می‌دهد.

### ۳ـ۸. پیامدهای سیاسی و اجتماعی: اتهام گرایش‌های تئوکراتیک

دیدگاه اجتماعی ـ سیاسی راست‌کیشی رادیکال باعث شده است که برخی منتقدان، آن را به گرایش به تئوکراسی یا اقتدارگرایی مسیحی متهم کنند. با توجه به رد لیبرالیسم و ساختارهای سیاسی مدرن، برخی نگران‌اند که راست‌کیشی رادیکال فاقد الگوی مشخصی برای حکومت در جوامع کثرت‌گرا باشد.

### ۱ـ۳ـ۸. بی‌اعتمادی به نهادهای دموکراتیک

منتقدانی مانند ویلیام کاوانا (۲۰۰۹) و جفری استوت (۲۰۱۰) استدلال می‌کنند که راست‌کیشی رادیکال با رد دموکراسی لیبرال، جایگزینی عملی برای جوامع متکثر ارائه نمی‌دهد. استوت می‌گوید: درحالی‌که راست‌کیشی رادیکال به‌درستی به محدودیت‌های لیبرالیسم اشاره دارد، با سنت‌های دموکراتیکی که امکان مشارکت دینی را فراهم می‌کنند، تعامل کافی ندارد.

### ۲ـ۳ـ۸. پاسخ راست‌کیشی رادیکال

میل‌بانک (۲۰۰۶) در پاسخ بیان می‌کند که راست‌کیشی رادیکال خواستار تئوکراسی نیست؛ بلکه الگویی را پیشنهاد می‌کند که در آن، اصول الهیاتی مسیحی بدون اجبار در زندگی عمومی نقش ایفا کنند. او استدلال می‌کند که سکولاریسم مدرن، خود یک «تئوکراسی پنهان» است که جهان‌بینی سکولار را به‌طور یک‌جانبه تحمیل می‌کند. وارد (۲۰۰۵) نیز تأکید دارد که نقد راست‌کیشی رادیکال بر دموکراسی لیبرال، ردِ دموکراسی به‌طور کلی نیست؛ بلکه دعوت به الگویی مشارکتی‌تر و مبتنی بر اجتماع است.

راست‌کیشی رادیکال با نقد سکولاریسم و مدرنیته، توجه گسترده‌ای را به خود جلب کرده است. درحالی‌که انتقادات مختلفی دربارهٔ روایت تاریخی، انحصارگرایی الهیاتی و پیامدهای سیاسی آن مطرح شده است، مدافعان این جنبش همچنان بر ضرورت اصلاح تفکر مدرن از منظر مسیحی تأکید دارند. خواه کسی با این دیدگاه موافق باشد، خواه مخالف، تأثیر آن بر الهیات معاصر انکارناپذیر است.

## نتیجه‌گیری

راست‌کیشی رادیکال یک نقد الهیاتی قوی بر مدرنیته ارائه می‌دهد و استدلال می‌کند که تنها از طریق الهیات مسیحی می‌توان جامعه و دانش را به‌درستی فهمید. این جنبش با به‌چالش کشیدن عقلانیت سکولار، فلسفهٔ مدرن و لیبرالیسم سیاسی، هرچند بحث‌برانگیز است، همچنان چالشی مهم برای تفکر معاصر شمرده می‌شود.

راست‌کیشی رادیکال با رد کردن فرضیه‌های اساسی مدرنیته، بر این باور است که گسست از سنت‌های دینی، معرفت و سیاست را به بی‌ثباتی کشانده است. این مکتب فکری معتقد است که عقلانیت سکولار به‌جای ارائهٔ یک فهم جامع از واقعیت، نوعی تقلیل‌گرایی را تحمیل می‌کند که جنبه‌های متافیزیکی و الهیاتی وجود انسان را نادیده می‌گیرد. ازاین‌رو اندیشمندان این جنبش تأکید دارند که تنها از طریق بازگشت به یک چهارچوب الهیاتی مسیحی می‌توان یک نظام فکری جامع و منسجم را شکل داد.

در حوزهٔ فلسفه، راست‌کیشی رادیکال بر این نکته تأکید دارد که بسیاری از مفاهیم مدرن، از جمله فردگرایی، علم‌گرایی و قراردادهای اجتماعی، ریشه در گسست از سنت‌های دینی دارند. این جنبش با تحلیل انتقادی آثار متفکرانی چون دکارت، کانت و نیچه، استدلال می‌کند که رویکرد مدرن به معرفت‌شناسی و اخلاق، بنیانی لرزان دارد و نمی‌تواند به یک فهم کامل از هستی منجر شود. به همین دلیل این جنبش از نوعی بازگشت به متون کلاسیک الهیاتی، مانند آثار آگوستین و آکویناس، حمایت می‌کند.

در سیاست نیز راست‌کیشی رادیکال دیدگاهی انتقادی به لیبرالیسم دارد. این جنبش، لیبرالیسم را نه به‌مثابهٔ یک نظام خنثی و بی‌طرف، بلکه به‌منزلهٔ یک چهارچوب ایدئولوژیک می‌بیند که ارزش‌های دینی را به حاشیه رانده و سیاست را از اخلاق الهیاتی جدا کرده است. به‌باور این جنبش، تنها از طریق یک سیاست الهیاتی می‌توان به عدالت و خیر عمومی دست یافت.

در نهایت، راست‌کیشی رادیکال با وجود نقدهایی که به آن وارد شده، چالشی جدی برای اندیشهٔ مدرن ایجاد کرده است. این جنبش، نه‌تنها کاستی‌های عقلانیت سکولار را آشکار می‌سازد، بلکه امکانی برای بازاندیشی در باب جایگاه الهیات در عرصه‌های مختلف زندگی فراهم می‌کند. راست‌کیشی رادیکال با ارائهٔ یک نقد بنیادین از مدرنیته و دعوت به یک سنت فکری الهیاتی می‌کوشد که زمینه‌ای برای درک عمیق‌تر از انسان، جامعه و هستی فراهم آورد.

## منابع


رمضانی، علی (۱۳۸۷). سکولاریسم علمی در غرب. *معرفت*، ۱۷(۹)، ۱۳۵ـ۱۵۰.

عنوانی، سیدحامد؛ پورسینا، میترا و مشگی، مهدی (۱۴۰۲). بررسی علل و عوامل شکل‌گیری و بسط سکولاریسم. *معرفت*، ۳۲(۱)، ۸۷ـ۹۹.

محمدی، عبدالله (۱۳۸۹). مبانی نقد مدرنیته در اندیشهٔ سیدحسین نصر. *معرفت*، ۱۹(۱۲)، ۱۲۳ـ۱۳۰.

میرباباپور، سیدمصطفی و ساجدی، ابولفضل (۱۳۹۲). دین و مدرنیته؛ بررسی رویکرد فروکاهشی به دین در نسبت با مدرنیته *معرفت کلامی*، ۴(۱)، ۹۳ـ۱۱۴.

Adams, N. (2006). *Eclipse of Grace: Divine and Human Action in Hegel*. Chichester, West Sussex: Blackwell.

Aquinas, T. (2006). *Summa Theologiae* (Fathers of the English Dominican Province, Trans.). London: Blackfriars/Paulist Press.

Augustine. (1998). *Confessions* (R. S. Pine-Coffin, Trans.). London: Penguin Classics.

Augustine. (1991). *On the Trinity* (E. Hill, Trans.). New York: New City Press.

Augustine. (2003). *Expositions of the Psalms* (H. Browne, Trans.). New York: New City Press.

Augustine. (1950). *Sermons* (R. J. Deferrari, Ed.). Washington DC: Fathers of the Church, Catholic University of America Press.

Bowlin, J. (2011). *Tolerance Among the Virtues*. Princeton, New Jersey: Princeton University Press.

Brock, S. (2015). *The Philosophy of Saint Thomas Aquinas*. Oxford: Oxford University Press.

Cavanaugh, W. (2009). *The Myth of Religious Violence: Secular Ideology and the Roots of Modern Conflict*. Oxford: Oxford University Press.

Cross, R. (2005). *The Medieval Christian Philosophers: An Introduction*. London: Routledge.

Derrida, J. (1967). *Of Grammatology*. Baltimore, Maryland: Johns Hopkins University Press.

Feser, E. (2009). *Aquinas: A Beginner's Guide*. Oxford: Oneworld Publications.

Hart, D. B. (2004). *The Beauty of the Infinite: The Aesthetics of Christian Truth*. Grand Rapids, Michigan: Eerdmans.

Hauerwas, S. (2008). *The State of the University: Academic Knowledges and the Knowledge of God*. Oxford: Blackwell.

Heidegger, M. (1927). *Being and Time*. New York: Harper & Row.

Hyman, G. (2010). *The Predicament of Postmodern Theology*. Louisville, Kentucky: Westminster John Knox Press.

Kant, I. (1781). *Critique of Pure Reason*. Cambridge: Cambridge University Press.

MacIntyre, A. (1988). *Whose Justice? Which Rationality?* Notre Dame, Indiana, USA: University of Notre Dame Press.

McAleer, G. (2005). *Ecstatic Morality and Sexual Politics*. New York: Fordham University Press.

McInerny, R. (1996). *Aquinas and Analogy.* Washington D.C: Catholic University of America Press.

Milbank, J. (1990). *Theology and Social Theory: Beyond Secular Reason*. Oxford: Blackwell.

Milbank, J. (1999). *The Word Made Strange: Theology, Language, Culture*. Oxford: Blackwell.

Milbank, J. (2006). *Being Reconciled: Ontology and Pardon.* Abingdon: Routledge.

O'Donovan, O. (2001). *The Desire of the Nations: Rediscovering the Roots of Political Theology.* Cambridge: Cambridge University Press.

Pickstock, C. (1998). *After Writing: On the Liturgical Consummation of Philosophy.* Oxford: Blackwell.

Pickstock, C. (2003). *Truth in the Making: Creative Knowledge in Theology and Philosophy.* London: Routledge.

Stout, J. (2010). *Democracy and Tradition*. Princeton: Princeton University Press.

Ward, G. (2005). *Christ and Culture*. Oxford: Blackwell.

Wippel, J. F. (2000). *The Metaphysical Thought of Thomas Aquinas*. Washington D.C: CUA Press.

*Augustine and the Divine Ideas* (2023). Cambridge: Tyndale Bulletin.

*The Doctrine of Participation in Augustine's Totus Christus Ecclesiology* (2023). Cambridge: Cambridge University Press.

Ma'rifat-e Kalāmī (Theological Knowledge) 2024-25, Vol. 15, No. 2, 227-245

https://creativecommos.org/licenses/by-nc/4.0

10.22034/marifat.2025.5001779

20.1001.1.20088876.1403.15.2.11.5

# Fundamental Strategies of Allameh Tabataba'i in Religious Investigations

**Mehdi Jalalvand** / Assistant Professor, Department of Philosophy and Islamic Theology, Shahid Mahallati Higher Education Complex, Qom, Iran jalalvand61@gmail.com

**Alireza Mirzaei** / Associate Professor, Department of Philosophy and Islamic Theology, Shahid Mahallati Higher Education Complex, Qom, Iran mohajerhazin2@gmail.com

**Received:** 2025/03/07 - **Accepted:** 2025/11/13

## Abstract

Religious knowledge enables humans to attain a deeper understanding of religious concepts, the meaning of life, and the relationship with the Creator and creation, resulting in human happiness and perfection. Religious thinkers have always sought to achieve the most accurate and comprehensive understanding of religion and, for this purpose, have employed various methods. Allameh Tabataba'i, as a prominent figure in religious thought, made significant efforts to achieve a correct understanding of religion and to transmit methods for religious knowledge. This study, using a descriptive–analytical approach and an examination of Allameh Tabataba'i's works, seeks to identify and present his most important strategies for advancing specialized religious research. Strategies such as the primacy of truth, rationality, interpretation (ta'wil), application (tatbiq), distinction (tafkik), adherence to method, validation of knowledge (iʿtibariyat), religious community, and ethical life provide an appropriate framework for researchers and specialists in religious studies, allowing them to achieve a deeper understanding of religion and offer religious knowledge close to reality. The results indicate that employing these strategies plays a significant role in shaping Allameh Tabataba'i's social perspectives and can serve as a model for contemporary religious research.

**Keywords**: Allameh Tabataba'i; religious knowledge; religious research; religious community

معرفت کلامی ـــــــــــــــ سال پانزدهم، شماره دوم، پیاپی ۳۳، پاییز و زمستان ۱۴۰۳، ص ۲۲۷ـ ۲۴۵

https://creativecommos.org/licenses/by-nc/4.0

doi 10.22034/marifat.2025.5001779

dor 20.1001.1.20088876.1403.15.2.11.5

**نوع مقاله:** ترویجی

# راهبردهای بنیادین علامه طباطبائی در کاوش‌های دینی

**مهدی جلالوند** / استادیار گروه فلسفه و کلام اسلامی مجتمع آموزش عالی شهید محلاتی، قم، ایران jalalvand61@gmail.com

**علیرضا میرزایی**/ دانشیار گروه فلسفه و کلام اسلامی مجتمع آموزش عالی شهید محلاتی، قم، ایران mohajerhazin2@gmail.com

**دریافت:** ۱۴۰۳/۱۲/۱۷ - **پذیرش:** ۱۴۰۴/۰۸/۲۲

## چکیده

معرفت دینی دستیابی انسان به درک عمیق‌تری از مفاهیم دینی، معنای زندگی و ارتباط با خالق و مخلوق را ممکن می‌سازد و در نتیجهٔ آن، سعادت و کمال انسان رقم خواهد خورد. اندیشمندان دینی همواره در تلاش بوده‌اند که به بهترین و دقیق‌ترین فهم از دین دست یابند و به همین دلیل از روش‌های مختلفی برای این منظور بهره برده‌اند. علامه طباطبائی نیز به‌عنوان یکی از شخصیت‌های برجسته در اندیشهٔ دینی، تلاش‌های فراوانی در دستیابی به فهم صحیح دین و انتقال روش‌های معرفت دینی داشته است. پژوهش حاضر به‌روش توصیفی ـ تحلیلی و با جست‌وجو در آثار علامه طباطبائی در تلاش بوده است که مهم‌ترین راهبردهای این عالم فرزانه را در زمینهٔ پیشبرد پژوهش‌های تخصصی دینی احصا و ارائه کند. راهبردهایی چون اصالت حقیقت، عقلانیت، تأویل، تطبیق، تفکیک، التزام به روش، اعتباریات، جامعهٔ دینی و زیست اخلاقی، بستر مناسبی برای پژوهشگران و متخصصان در دین‌شناسی فراهم کرده است تا به‌سبب آنها بتوان به فهم عمیق‌تری از دین دست یافت و معرفت دینی نزدیک به واقعی ارائه کرد. نتایج این پژوهش نشان می‌دهد که بهره‌گیری از راهبردهای یادشده نقش مهمی در شکل‌گیری آرای اجتماعی علامه طباطبائی دارد و می‌تواند به‌عنوان الگویی برای پژوهش‌های دینی معاصر مورد استفاده قرار گیرد.

**کلیدواژه‌ها:** علامه طباطبائی، معرفت دینی، پژوهش‌های دینی، جامعهٔ دینی.

## مقدمه

دین توحیدی منبعی الهام‌بخش در امور معنوی و اخلاقی است؛ لکن نمی‌توان آن را منحصر در این زمینه دانست؛ بلکه در زمینهٔ سازمان‌دهی به ساختارهای اجتماعی و فرهنگی نیز نقش بسزایی دارد. در این راستا، فهم و معرفت دین در حیات فردی و اجتماعی و نیز در سعادت انسان تأثیرات فراوانی خواهد داشت؛ لذا معرفت دینی علاوه بر ارائهٔ تصویر روشن‌تری از تعالیم دینی، به ایجاد پیوندهای قوی‌تر میان مفاهیم دینی و واقعیت‌های اجتماعی می‌پردازد

برای متخصصان و پژوهشگران دینی، داشتن راهبردهای مؤثر و کارآمد ضروری است تا بتوانند به تحلیل و تفسیر دقیق‌تر متون دینی بپردازند و پاسخ‌های مناسبی برای مسائل پیچیدهٔ دینی ارائه دهند. این راهبردها کمک می‌کنند که پژوهشگران به‌شکلی نظام‌مند و سازمان‌یافته به مطالعهٔ متون و مفاهیم دینی بپردازند و از پراکندگی و ابهام در نتایج پژوهش‌های خود مصون بمانند. ازاین‌رو تدوین اصول و راهبردهای کارآمد برای تحلیل و تفسیر مفاهیم دینی، امری ضروری و اجتناب‌ناپذیر است.

علامه طباطبائی یکی از برجسته‌ترین متفکران و فیلسوفان اسلامی است که نقش مهمی در تبیین و ترویج مفاهیم دینی و فلسفی ایفا کرده است. آثار و تألیفات ایشان در زمینه‌های مختلف، از جمله تفسیر قرآن، فلسفه، عرفان و عقاید اسلامی، نقش بسزایی در غنی‌سازی فرهنگ دینی و فلسفی جامعهٔ اسلامی داشته است. این عالم ربانی با ارائهٔ دیدگاه‌های نوین و روش‌های منحصربه‌فرد در تفسیر و تحلیل متون دینی، منشأ تحولی شگرف در معرفت‌شناسی دینی بوده است. سیرهٔ علمی و عملی ایشان در معرفت دینی کمک شایانی به پژوهشگران و متخصصان دینی در راستای فهم عمیق‌تر از آموزه‌های دینی کرده و سبب شده است که اندیشمندان در این حوزه، با اطمینان بیشتری به تحلیل و تفسیر متون دینی بپردازند.

علامه طباطبائی با عنایت به اصول فطری و اخلاقی انسان‌ها راهبردهایی به‌کار بسته است که نه‌تنها در تبیین مفاهیم دینی نقش داشته، بلکه در ایجاد تحول فکری و فرهنگی جامعهٔ اسلامی نیز مؤثر بوده‌اند. این راهبردها از اهمیت ویژه‌ای در پژوهش‌های دینی برخوردارند؛ به‌گونه‌ای‌که علاوه بر تبیین مفاهیم دینی، به ایجاد پایه‌های علمی و فکری مستحکم برای پژوهش‌های آینده نیز کمک کرده و بنای محکمی را در زمینهٔ ارائهٔ دین عقلانی مبتنی بر استدلال‌های دقیق و برهانی پدید آورده‌اند. پژوهش حاضر با جست‌وجویی در آثار علامه طباطبائی به‌دنبال احصای مهم‌ترین راهبرهای ایشان در پژوهش‌های دینی بوده است و سعی دارد مختصات معرفت دینی ایشان را از این طریق معرفی کند.

## ۱. راهبردهای معرفت‌شناسانهٔ دینی

### ۱ـ۱. اصالت حقیقت در معرفت

علامه طباطبائی اموری را حق می‌داند که در طبیعت، وقوع آنها اکثری و دائمی باشد؛ به‌گونه‌ای‌که بازگشت

اکثریتش هم به همان دوام و ثبات است. حق بودن هر چیزی به‌اعتبار این نیست که من به آن علم دارم یا درکش می‌کنم؛ بلکه حق بودن، صفت امری است که معلوم به علم ماست، نه صفت علم ما؛ ازاین‌رو حق، تابع علم اکثریت افراد و اعتقادشان به یک موضوع نیست و نمی‌توان آن را دائمی دانست؛ اما چنانچه باور اکثریت افراد مطابق واقعیت خارجی باشد، می‌توان آن را حق دانست (طباطبائی، ۱۳۷۴، ج۴، ص۱۶۴).

علامه طباطبائی تنها شعار جامعهٔ اسلامی را ـ چه در اعتقاد و چه در عمل ـ پیروی از حق می‌داند. این در حالی است که شعار جوامع به‌اصطلاح متمدن را خواست اکثریت معرفی می‌کند؛ چه این خواست، حق باشد و چه باطل. اهداف جوامع مختلف نیز با توجه به شعارهای آنها متفاوت خواهد بود. هدف جامعهٔ اسلامی دنبال کردن سعادت حقیقی انسان و ایجاد تعادل در همهٔ ابعاد وجودی اوست؛ درحالی‌که تمدن غرب با شعار تأمین خواست اکثریت، هدف خود را وضع و اجرای قوانینی می‌داند که مطابقت بیشتری با خواست اکثریت جامعه داشته باشد. با این استدلال، علامه حق و حق‌گرایی را یکی از راهبردهای اساسی در دین و دین‌شناسی می‌داند (طباطبائی، ۱۳۷۴، ج۴، ص۱۶۴)

استدلال علامه با آیاتی از قرآن کریم به‌عنوان شاهد بر این راهبرد، اساس محکم‌تری می‌یابد و ایشان با بهره‌گیری از محتوای آیات زیر، استدلال عقلی خود را با آیات قرآن گره می‌زند:

**هُوَ الَّذِی أَرسلَ رَسُولَهُ بِالْهُدی وَدِینِ الحقِّ (توبه: ۳۴)؛ او کسی است که فرستادهٔ خود را با هدایت و دین حق فرستاد.**
**وَاللّهُ یَقْضِی بِالحقِّ (مؤمن: ۲۰)؛ و خدا به حق حکم می‌کند.**
**وَتَواصَوْا بِالحقِّ (عصر: ۳)؛ یکدیگر را به رعایت حق سفارش می‌کنند.**
**لَقَدْ جِئْناکُمْ بِالحقِّ وَلکِنَّ أَکثَرَکُمْ لِلحقِّ کارِهُونَ (زخرف: ۷۸)؛ ما با حق به‌سویتان آمده‌ایم و حق برایتان آورده‌ایم؛ ولیکن چه کنیم که بیشتر شما از حق تنفر دارید.**
**بَل جاءهُمْ بِالحقِ وَأَکثَرُهُمْ لِلحقِّ کارِهُونَ، وَلَوِ اتَّبَعَ الحقُّ أَهواءهُم لفَسَدَتِ السَّماواتُ وَالأَرْضُ، وَمَنْ فِیهِنَّ بَل أَتَیْناهُمْ بِذِکْرِهِم فهُم عنْ ذِکْرِهِمْ مُعْرِضُونَ (مؤمنون: ۷۱)؛ بلکه پیامبر برایشان حق را آورده است؛ اما چه باید کرد که بیشترشان از حق کراهت دارند. اگر قرار باشد مردم از حق پیروی نکنند، بلکه حق پیرو خواست مردم باشد، آسمان‌ها و زمین و هر کس که در آنها هست، همه فاسد می‌شوند. از این بالاتر اینکه ما برای آنان هوشیاری آوردیم و ایشان از هوشیار شدن خود گریزان‌اند.**
**فَما ذا بَعْد الحقِّ إِلاَّ الضَّلالُ فَأَنَّی تُصْرفُونَ (یونس: ۳۲)؛ با اینکه بعد از حق چیزی جز ظلالت نیست، دیگر از حق به کجا می‌گریزند؟**

علامه طباطبائی در موضعی دیگر دفاع از حق را بسیار عمیق‌تر و وسیع‌تر از دفاع از آب و خاک می‌داند و هدف اصلی آیین اسلام را دفاع از حق و احیای حق و حقیقت معرفی می‌کند. از این روست که آیین اسلام دین حق نامیده شده؛ دینی که حق است و حق را دربرگرفته و هدفی جز حق ندارد: «یَهْدِی إِلَی الْحَقِّ وَإِلَی طَرِیقٍ مُسْتَقِیمٍ؛

قرآن راهنمایی می‌کند به‌سوی حق و به‌سوی راهی که هیچ‌گونه تناقض و تضاد در آن نیست» (احقاف: ۳۰). علامه با استناد به این آیه و با استدلال مطرح‌شده، معتقد است بر هر مسلمانی واجب است که پیرو حق باشد؛ حق بگوید؛ حق بشنود و با همهٔ توان خود و از هر طریق ممکن، از حق دفاع کند (طباطبائی، ۱۳۸۷الف، ص۳۵۵)

حق‌گرایی علامه طباطبائی به‌گونه‌ای است که در فقره‌ای از تفسیر آیات سورهٔ هود، به مطالبی از اوپانیشادهای هندویی استناد می‌کند و به‌دور از تعصب خاص مذهبی بر حقانیت آنها صحه می‌گذارد. ایشان معتقد است که اگر کسی به «اوپانیشاد» مراجعه کند، در بسیاری از فصول آن می‌بیند که به حقایق و معارف دینی و اخروی تصریح شده است. ایشان دریافت‌کنندگان معارف عمیق هندویی را اولیای الهی معرفی می‌کند.

**آنچه که نظر عمیق و بحث دقیق ما را بدان رهنمون می‌شود، این است که این‌گونه مطالب، حقایق عالیه‌ای است که بعضی از افراد انگشت‌شماری که اهل ولایت الله بوده‌اند، آن را کشف کرده و به بعضی از شاگردان خود که صلاحیت آنان را به‌دست آورده بودند، تعلیم و خبر داده‌اند؛ چیزی که هست، این مردانِ برجسته و انگشت‌شمار، آنچه به شاگردان خود گفته‌اند، غالباً به طریق رمز بوده و در تعلیم خود مثال‌هایی نیز به‌کار برده‌اند (طباطبائی، ۱۳۷۴، ج۱۰، ص۴۳۲).**

### ۲ـ۱. عقلانیت، مبنای دین‌شناسی

علامه طباطبائی بر این باور است که حق همواره با حجت و دلیل قاطع ارائه می‌شود و باطل هیچ دلیلی با خود ندارد؛ لذا عقل به‌عنوان نیرویی مطرح است که ضمن تشخیص حجت‌ها و دلایل قطعی، حق را از باطل متمایز می‌سازد و معرفی می‌کند (طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ج۲، ص۱۸۸). البته ازآنجاکه در نظرهای مختلف ممکن است حجت‌ها و دلایل غیرواقعی به‌جای دلایل واقعی بنشینند، به ملاکی برای تشخیص دلایل واقعی نیازمندیم تا به‌سبب آن، مسائل عقلی از مسائل غیرعقلی متمایز شوند. ازاین‌رو علامه حرکت عقل در مسیر فطرت سالم را لازمهٔ تمییز و تشخیص درست حق از باطل معرفی می‌کند.

رویکردهای عقلی مطرح در دنیای غرب را می‌توان عقلانیت ابزاری، عقلانیت اخلاقی، عقلانیت انتقادی و عقلانیت ارتباطی دانست که در همهٔ آنها، عقل و فعالیت‌های عقلی به چند بعد خاص محدود شده و غفلت از دیگر ابعاد آن قابل ملاحظه است. علامه طباطبائی ضعف اساسی عقلانیت‌های غربی را در مادی‌گرایی می‌داند و آنها را به‌سبب توجه بیش از حد به مشتهیات نفسانی، از شناخت سعادت حقیقی انسان ناکام می‌خواند (طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ج۷، ص۲۷۷)؛ لذا معتقد است که بهترین رویکرد عقلی ممکن، عقلانیت فطری است که ادراک در آن، با سلامت فطرت همراه است و سلامت فطرت را در دوری از غرایز و امیال نفسانی می‌داند.

در عقلانیت فطری، به میزان تلاش انسان در پیرایش و طهارت نفس، فطرت او از سلامت برخوردار می‌شود و تشخیص حجت‌ها و دلایل برای او سهل‌تر خواهد بود؛ ازاین‌رو فرصت شناخت حق را برای همهٔ افراد انسانی

متناسب با ظرفیت‌های وجودی آنها مهیا می‌سازد. در عقلانیت فطری، جایگاه سلامت نفس و پیرایش فطرت بیش از دانش و آگاهی است و ایجاد و تقویت آن در افراد جامعه زمینه‌های شکل‌گیری مدینهٔ فاضله را مهیا می‌کند و حیات طیبه مبتنی بر تهذیب نفس و بازگشت به فطرت شکل خواهد گرفت (جلالوند و دیگران، ۱۳۹۷، ص۲۳).

عقلانیت مدنظر علامه طباطبائی را می‌توان یکی از مبانی مهم در دین‌شناسی برشمرد؛ زیرا برای شناخت دینی که حق است و مبتنی بر حق حکم می‌کند، چاره‌ای جز پناه بردن به عقلی که حق را می‌شناسد و مرزهای میان حق و باطل را به‌خوبی متمایز می‌کند، وجود ندارد؛ و البته با رویکرد علامه، توهم عقلانیت و حکم عقل نیز با مراجعه به فطرتی که مهذب شده و از سلامت برخوردار است، مرتفع می‌شود و می‌توان به حقیقت دین پی برد. در نتیجه می‌توان گفت که در نظر علامه طباطبائی، دین آسمانی حق است و حق همواره با حجت و دلیل قاطع ارائه خواهد شد و برای شناخت این حجت‌ها و استدلال‌ها باید دست‌به‌دامن عقل شد و برای در امان ماندن از آسیب‌های عقل‌های آغشته به وسوسه‌های مادی، باید به فطرت سالم تمسک جست و از طریق آن، عقلانیت فطری را به جریان انداخت تا مسیری برای فهم حقایق دینی باز کند. بنابراین، مبنای فهم دین و شناخت معارف دینی در منظومهٔ فکری علامه طباطبائی، همان عقل فطری است.

### ۳ـ۱. تفکیک روش‌های معرفت

یکی دیگر از مشخصه‌های راهبردی علامه طباطبائی در پژوهش‌های دینی، مسئلهٔ تفکیک است. علامه از وحی، عقل و کشف به‌عنوان سه روش کسب معرفت نام می‌برد و قائل به تفکیک این راه‌ها از یکدیگر است؛ به‌گونه‌ای‌که تلاش عالمان گذشته برای پیوند این راه‌ها را بیهوده خوانده است. این راهبرد اساسی علامه سبب معرفت‌های خالص قرآنی، فلسفی و عرفانی در دین شده، که به‌دور از امتزاج این معارف صورت گرفته است.

لکن مسئله‌ای که ذهن را به خود مشغول کرده، این است که آیا وی را باید در زمرهٔ مکتب تفکیک به‌شمار آورد یا تفکیک مورد نظر او مغایر با مکتب میرزامهدی اصفهانی و پیروان اوست؟

مکتب تفکیک سه جریان وحی، عقل و کشف را به‌عنوان سه راه و روش معرفت که مباین یکدیگرند، معرفی می‌کند و قائل به جدایی مدلولات این سه طریق و تباین دستاوردهای آنها در قالب معرفت دینی، فلسفی و عرفانی است. این مکتب، فلسفه و عرفان را مکاتبی در عرض و مباین با وحی قلمداد می‌کند و اختلافات واقع‌شده در مذاهب مختلف و فرق اسلامی و مکاتب فکری آن را ناشی از همین دخالت‌ها و اختلاط علوم با یکدیگر می‌داند و طبعاً اعمال روش تفکیک را ضامن نیل به اسلام ناب می‌خواند (رحیمیان، ۱۳۷۳، ص۷۵). از منظر آنان، هیچ یک از سه جریان و طریق معرفت بر دیگری قابل انطباق نیست؛ هرچند مشترکاتی در میان آنها وجود دارد؛ زیرا جریان نخست معتقد است که حقیقت‌های علمی و شناخت‌های دینی در صورتی درست‌اند که از راه وحی الهی و علم ربانی به‌دست

آیند؛ جریان دوم اعتقاد دارد که راه رسیدن به شناخت‌ها و حقایق، عقل است، با روش‌ها و امکانات خویش؛ و جریان سوم بر این باور است که راه وصول به شناخت و درک حقایق، کشف است (مرتضوی، ۱۳۷۸، ص۱۷۲).

بنابراین، پیروان این مکتب ضمن تفکیک طرق دستیابی به معرفت، قائل به تفکیک بین معارف و نتایج حاصل از آن طرق نیز هستند؛ به‌نحوی‌که آن معارف قابل انطباق بر هم نخواهند بود. این در حالی است که تلاش علامه تنها در تفکیک راه‌های حصول معرفت است و بین دستاوردهای حاصل از آن طرق، قائل به اتحاد، هماهنگی و یکپارچگی است؛ چنان‌که در مذاکرات با هانری کربن به آن اشاره می‌کند:

> **وجودِ بیش از یک حقیقت در یک موضوع، ممکن نیست. به‌عبارت‌دیگر، وجود در دو حقیقت متضاد در مورد یک موضوع، غیرممکن است. به‌عنوان مثال، اگر قانون علت و معلول را که بیانگر ارتباطی خاص میان عامل به‌وجودآورنده و شیء ایجادشده است، مورد ملاحظه قرار دهیم، از یکی از این دو حال خارج نیست: یا این حقیقت در این عالم وجود دارد و یا وجود ندارد. نمی‌توان گفت که این قانون، هم وجود دارد و هم وجود ندارد (طباطبائی، ۱۳۸۷الف، ص۵۲ـ۵۳).**

علاوه‌براین، ایشان در مواضع متعددی از آثار خویش بر هماهنگی قرآن، برهان و عرفان تأکید دارد. روش تفسیر قرآن با قرآن علامه نیز نشئت‌گرفته از طرز تفکر او در باب تفکیک راه‌های معرفت است. ایشان ضمن استفاده از این روش در تفسیر قرآن، از مسائل دیگر علوم، مانند فلسفه، علوم اجتماعی، ادبی و...، به‌صورت مباحث مستقل و جداگانه، لکن به‌عنوان تأییدی بر بیان خود بهره می‌برد؛ درصورتی‌که اگر قائل به تفکیک بین معارف حاصل از طرق گوناگون بود، این انطباق و تأییدات کاری عبث به‌شمار می‌رفت.

### ۴ـ۱. التزام به روش

روش‌شناسی به‌عنوان یکی از ارکان اساسی پژوهش‌های علمی و دینی نقشی کلیدی در تضمین دقت، نظم و اعتبار نتایج پژوهش ایفا می‌کند. در زمینهٔ مطالعات دینی، استفاده از روش‌های مناسب و علمی به محققان این امکان را می‌دهد تا به تحلیل و تفسیر متون و مفاهیم دینی با دقت بیشتری بپردازند و گرفتار سوگیری‌های احتمالی نشوند. اهمیت روش‌شناسی در تأملات و اندیشه‌های علامه طباطبائی نیز به‌وضوح نمایان است؛ به‌گونه‌ای‌که ایشان با التزام به روش‌های معتبر و استدلالی توانسته است آثار ارزشمند و ماندگاری در حوزهٔ علوم عقلی، نقلی و تفسیری از خود به یادگار بگذارد. این التزام به روش‌شناسی، نه‌تنها به اعتبار علمی آثار ایشان افزوده، بلکه به پژوهشگران بعدی نیز الگویی جهت‌دار و مستحکم ارائه داده است.

فکر و ذهن ساختارمند علامه طباطبائی در نگارش و تدوین آثار متعدد در حوزه‌های مختلف معارف و تعالیم اسلامی و تنوع روشی در حوزه‌های متکثر، سبب شده است که ایشان ضمن التزام به رویّه‌ای روشمند در حوزه‌های معرفتی و مطالعاتی، گرفتار خلط و عدول از آنها نشود. برای نمونه، در کتب فلسفی خاصی همچون *بدایة الحکمه* و *نهایة الحکمه*

به روش عقل‌گرایی، برهانی و استدلالی، در تفسیر *المیزان* به روش قرآنی و تفسیر آیه با آیه، در کتاب *شیعه در اسلام* به اسلوب کلامی، در *سنن النبی* به شیوهٔ ابتنای مطالب بر احادیث، و در کتاب *شیعه*، که به مجموعه گفت‌وگوهای ایشان با پروفسور کربن اختصاص دارد، به روش‌های جدال احسن و اقناع مخاطب پایبند بوده و از آنها عدول نکرده است.

علامه طباطبائی با تعهد به روش‌های مختلف در آثار متعدد خود، توانسته است تنوع و گستردگی اندیشه‌های خود را به‌نحوی نظام‌مند به نمایش بگذارد. این التزام به روش‌شناسی، نشان از عمق اندیشه و دقت علمی ایشان دارد و سبب شده است که آثار او نه‌تنها مورد توجه محققان قرار گیرد، بلکه به‌عنوان مرجعی معتبر در پژوهش‌های دینی شناخته شود. این التزام، یکی از مهم‌ترین عوامل موفقیت و تأثیرگذاری آثار علامه طباطبائی است، که هر یک از این آثار در حوزه‌های مختلف اسلامی و دینی الگویی برای پژوهشگران بعدی فراهم آورده است.

## ۲. راهبردهای تفسیری در دین

### ۱ـ۲. تأویل؛ زیربنای فهم صحیح قرآن و دین

نگاه خاص علامه در مسئلهٔ تأویل، یکی از راهبردهای اساسی ایشان در فهم دین و تفسیر قرآن است. ایشان برخلاف دیگر اندیشمندان دینی، تأویل را از قبیل مفاهیم نمی‌داند؛ بلکه آن را زیربنای تمامی تعالیم قرآنی، اعم از معارف و احکام، قلمداد می‌کند.

مفسران قرآن کریم در معنای اصطلاحی تأویل اختلاف دارند و نزدیک به بیست معنای متفاوت برای آن بیان کرده‌اند که تنها در *الاتقان* سیوطی بیش از ده معنا برای آن ذکر شده است (علوی‌مهر، ۱۳۸۳، ص۸۲).

علامه طباطبائی در تفسیر *المیزان* آرای اندیشمندان مسلمانی را که در باب تأویل اظهارنظر داشته‌اند، در چهار گروه، دسته‌بندی کرده است (طباطبائی، ۱۳۷۴، ج۳، ص۶۹ـ۶۸) و پس از رد نظرات آنان، در نهایت حق مطلب را دربارهٔ معنای تأویل چنین بیان می‌کند:

> **«تأویل» حقیقتی است واقعی که بیانات قرآنی، چه احکامش و چه مواعظش و چه حکمت‌هایش، مستند به آن است. چنین حقیقتی، در باطن تمامی آیات قرآنی هست؛ چه محکمش و چه متشابهش. و نیز بگوییم که این حقیقت، از قبیل مفاهیمی که از الفاظ به ذهن می‌رسد، نیست؛ بلکه امور عینی است که از بلندی مقام، ممکن نیست در چاردیواری شبکهٔ الفاظ قرار گیرد؛ و اگر خدای تعالی آنها را در قالب الفاظ و آیات کلامش درآورده، در حقیقت از باب «چون که با کودک سر و کارت فتاد» است؛ خواسته است ذهن بشر را به گوشه‌ای و روزنه‌ای از آن حقایق نزدیک سازد.**

به‌نظر ایشان، کلام خدا به‌منزلهٔ مَثَل‌هایی است که برای نزدیک کردن ذهن شنونده به مقصد گوینده زده می‌شود تا مطلب بر حسب فهم شنونده روشن شود.

علامه برای این بیان، به آیاتی از قرآن استدلال می‌کند (طباطبائی، ۱۳۷۴، ج۳، ص۸۲ـ۸۳) که در ذیل به

آنها اشاره می‌شود:

الف) إِنَّا جَعَلْناهُ قُرْآناً عَرَبِيًّا لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ، وَإِنَّهُ فِي أُمِّ الْكِتابِ لَدَيْنا لَعَلِيٌّ حَكِيمٌ (زخرف: ۴). این آیه می‌فهماند که قرآن نازل‌شده بر ما، پیش از قابل فهم بودن برای انسان، نزد خدا امری اعلی و بلندمرتبه‌تر از آن است که عقول بشر قدرت فهم آن را داشته یا جزءجزء شده باشد؛ لکن خدای متعال به‌دلیل عنایتی که به بندگانش داشته، آن را در قالب الفاظ عربی درآورده است تا بشر آنچه را که تا آن زمان در ام‌الکتاب بود و بدان دسترسی نداشت، درک کند و آنچه را که باز هم در ام‌الکتاب است و باز هم نمی‌تواند بفهمد، علمش را به خدا محوّل کند؛

ب) يَمْحُوا اللَّهُ ما يَشاءُ وَيُثْبِتُ وَعِنْدَهُ أُمُّ الْكِتابِ (رعد: ۳۹)؛

ج) بَلْ هُوَ قُرْآنٌ مَجِيدٌ فِي لَوْحٍ مَحْفُوظٍ (بروج: ۲۲)؛

د) كِتابٌ أُحْكِمَتْ آياتُهُ ثُمَّ فُصِّلَتْ مِنْ لَدُنْ حَكِيمٍ خَبِيرٍ (هود: ۱). این کتاب که در عالم ما انسان‌ها کتابی مشتمل بر سوره‌ها و آیه‌ها و الفاظ و حروف است، نزد خدا امری یکپارچه است؛ نه سوره‌ای و فصلی دارد و نه آیه‌ای؛ و در مقابل کلمهٔ «اِحکام»، کلمهٔ «تفصیل» است که معنایش همان سوره‌سوره و آیه‌آیه شدن و بر پیامبر اسلامﷺ نازل شدن است؛

ه) وَقُرْآناً فَرَقْناهُ لِتَقْرَأَهُ عَلَى النَّاسِ عَلى مُكْثٍ، وَنَزَّلْناهُ تَنْزِيلاً (اسراء: ۱۰۶).

از آیات شریفه‌ای که ذکر شد، چنین فهمیده می‌شود که در ورای این قرآنی که اکنون در دسترس ماست، امر دیگری هست که به‌منزلهٔ روح برای جسد و ممثل برای مثل است و آن امر همان است که خدای تعالی آن را کتاب حکیم نامیده و تمام معارف قرآن و مضامین آن متکی بر آن است؛ امری که نه از سنخ الفاظ بوده و مانند الفاظ جمله‌جمله و قسمت‌قسمت است و نه حتی از سنخ معانی الفاظ به‌شمار می‌رود؛ و همین امر بعینه آن تأویلی است که اوصافش در آیات متعرض تأویل آمده است؛ لذا با این بیان، حقیقت معنای تأویل روشن می‌گردد و معلوم می‌شود که چرا فهم‌های عادی و نفوس غیرمطهره به آن دسترسی ندارند.

آن‌گونه‌که این آیات دلالت دارند، قرآن کریم از مرحله‌ای سرچشمه می‌گیرد که فهم‌های مردم قادر به رسیدن به آن و نفوذ در آن نیستند و هیچ کس کمترین درکی از آنجا ندارد؛ جز بندگانی که خدا آنان را پاک کرده است و اهل‌بیت پیغمبر اکرمﷺ از آن پاکان‌اند (طباطبائی، ۱۳۸۸ب، ص۸۴).

لذا در نظر علامه، «تأویل» عبارت است از یک حقیقت خارجی واقعیت‌دار که بیانات قرآن، اعم از موعظه‌ها و حکمت‌ها، مستند به آن است. این حقیقت، در همهٔ آیات قرآن، اعم از محکم و متشابه، وجود دارد و بنابراین، «تأویل» داشتن آیه، غیر از متشابه بودن و رجوع کردن به محکم است و تأویل قرآن، حقیقت یا حقایقی است که در ام‌الکتاب نزد خداست و از مختصات غیب است.

با حفظ معنای لغوی «تأویل»، یعنی «رجوع» و توجه دقیق به آیاتی که کلمهٔ «تأویل» در آن ذکر شده است، همچنین توجه به این حقیقت که قرآن دارای مقامی بالاتر و والاتر از کلمات و الفاظ در نزد خداوند متعال است، به‌خوبی درمی‌یابیم که «تأویل» قرآن عبارت است از همان حقیقت والا و واقعیت ناپیدای دور از افهام عمومی که به‌منزلهٔ روح برای جسد و مُمثّل برای مثال است و همان است که خداوند آن را «کتاب حکیم» نامیده است؛ یعنی آن چیزی که تکیه‌گاه و مستند معارف و مضامین این قرآنی است که نازل شده و در دست ماست (طباطبائی، ۱۳۸۷ب، ص۲۱۵).

از آنچه گذشت، معلوم می‌شود که تأویل مورد نظر مرحوم علامه، آن‌گونه‌که در تفسیر *المیزان* به آن می‌پردازد، ویژگی‌هایی دارد که در ذیل می‌آید (طباطبائی، ۱۳۷۴، ج۳، ص۴۲):

اول: تأویل داشتن آیه‌ای از آیات، غیر از این است که آیه‌ای متشابه باشد و به آیهٔ محکمی برگشت داده شود؛

دوم: تأویل اختصاص به آیات متشابه ندارد؛ بلکه تمامی آیات قرآن تأویل دارند؛ پس همان‌طورکه آیات متشابه تأویل دارند، آیات محکم نیز تأویل دارند؛

سوم: تأویل از مفاهیمی نیست که معنا و مدلول لفظی دارند؛ بلکه از امور خارجی و عینی است؛ و اگر گفته می‌شود که آیات قرآن تأویل دارند، در حقیقت، وصف «تأویل» صفت خود آیات نیست؛ بلکه صفت متعلق آنهاست، که اعمال انسان‌ها یا چیز دیگر است.

با این نگاه علامه به تأویل، گسترهٔ فهم بشر از معارف دینی و قرآن پهنهٔ وسیع‌تری را شامل می‌شود؛ چنان‌که «تأویل» غیر از «باطن» است و بشر با تدبر در قرآن می‌تواند به مراتبی از باطن قرآن دست یابد و با ابزار عقل در پهنهٔ وسیعی از معارف جولان دهد و افرادی که از مراتب بالاتری از فهم برخوردارند، معارف بیشتری برای آنها مکشوف خواهد شد؛ لکن تنها مرتبهٔ «حقیقت» قرآن است که به خدا و پاکان درگه او اختصاص دارد و غیر آنها را راهی بدان نیست.

### ۲ـ۲. بازاندیشی نوین در آموزه‌های دینی

نواندیشی به‌معنای از نو دربارهٔ مسائل فکر کردن است؛ یعنی افراد به پژوهش‌ها و نظریه‌های گذشتگان اکتفا نکنند و درصدد باشند که از طریق بازاندیشی در افکار پیشینیان، بر مبنای مقدمات یقینی‌تر و به‌کار بردن روش صحیح‌تر، به نتایج نو و جدید دست یابند. بر اساس این تعریف، عنصر اصلی نواندیشی، تفکر و اندیشه است که در صورت همراه بودن با دو شرط یادشده (ابتنا بر مقدمات یقینی‌تر و به‌کار بردن روش صحیح‌تر) می‌تواند به نوآوری و تولید علم جدید بینجامد. بنابراین، مقصود از نواندیشی این است که افراد به پژوهش‌ها و نظریه‌های گذشتگان از اندیشمندان بسنده نکنند و درصدد باشند که از طریق بازتفکر در افکار پیشینیان و ایجاد تعادل با

معرفت‌های نوین، به نتایج نو و جدید دست یابند (مصباح یزدی، ۱۳۸۸، ص۵)؛ لذا مقصود از نواندیشی، بازاندیشی در افکار و نظریه‌های گذشتگان و تعامل معرفتی با عصر خود، به‌منظور کشف خطاهای آنها یا دستیابی به تبیین‌ها و تفسیرهای جدید از دین و آموزه‌های آن است. این امر اهمیت و ظرافت فوق‌العاده‌ای دارد؛ زیرا دین و دین‌پژوهی با سرنوشت ابدی انسان و سعادت یا شقاوت اخروی او گره خورده است.

نواندیشی دینی به‌دنبال ارائهٔ راهکارهای دینی برای مسائل و چالش‌های روزمره است و می‌کوشد که دین را یک منبع راهنمایی برای حل مشکلات جامعه معرفی کند و نواندیش دینی می‌کوشد که دین را به‌مثابهٔ منبعی معتبر و قابل اعتماد برای پاسخ‌گویی به نیازهای معاصر جامعه بشناساند. البته این تلاش‌ها هرگز به‌معنای گذر از اصول اساسی دین نخواهد بود و حفظ ارزش‌ها و اصول بنیادین دین همواره مورد نظر نواندیش دینی خواهد بود.

علامه طباطبائی به‌عنوان یکی از برجسته‌ترین نواندیشان دینی، تلاش‌های خود را صرف فهم صحیح از دین و پاکسازی آن از آفات و آسیب‌های ناشی از تعامل با دیگر حوزه‌های معرفتی کرد و در این راستا موفقیت‌های شایانی به‌دست آورد. آثار فلسفی و تفسیری ایشان، از قبیل *تفسیر المیزان* و مقالات فلسفی در *اصول فلسفه و روش رئالیسم*، نمود بارز تلاش‌های وی برای بازنگری و بازتفسیر مفاهیم دینی و انطباق آن با واقعیت‌های جدید اجتماعی، فرهنگی و علمی با هدف پاسخ به نیازهای روز انسان است. این فرایند نیازمند دانش عمیق از دین، شناخت درست از مسائل زمان و رویکردی تحلیلی و نقادانه است.

مرحوم علامه طباطبائی به گرایش‌های مختلف نوظهور در حوزهٔ تفکر دینی حساس بود و در مباحثات و مناقشات علمی خود، تنها معطوف به مباحث کلامی، روایی و فلسفی رایج و سنتی که در قالب تفاسیر قابل مشاهده است، نبود؛ بلکه سعی و اهتمام فراوانی به پیرایش تفکر مذهبی از آفات و آسیب‌های ناشی از تعامل گسترده با دیگر حوزه‌های معرفتی برون‌دینی داشت. ایشان با پرداختن به شبهات و ارائهٔ تعالیم اسلامی در این قالب و نیز بازگرداندن دین به اصل و جوهر خود و تأکید بر فطری بودن آن، به‌دنبال یک نگاه جدید به تعالیم دینی و عرضهٔ آن به‌شکلی نو بود (جمعی از نویسندگان، ۱۳۸۱، ص۱۵۲).

یکی از شاخصه‌های بارز معرفت دینی علامه طباطبائی، توجه به شبهات و اشکالات مخالفان و بررسی و نقد آنهاست. گرچه شبهات کلامی اشاعره، معتزله، مرجئه و دیگر فرقه‌های مذهبی جهان اسلام مورد توجه ایشان بود، اما عنایت اساسی ایشان به شبهات و اشکالات مطرح‌شده در دوران اخیر چشمگیرتر است. مرحوم علامه از عالمان بصیر زمانه بود که ضمن توجه به اوضاع جهان اسلام و بررسی وضعیت حال و آیندهٔ مسلمانان و بنا به نیاز آنان، تعیین مسیر کرد و در هنگامه‌ای که آماج شبهات به‌سمت دین روانه شد، ارائهٔ معارف دینی در قالب پاسخ به شبهات را اختیار کرد.

علاوه‌برآن، ایشان در بازسازی معرفت دینی در پی بازگرداندن دین به اصول و جوهرهٔ خود و خدایی کردن دین بود. بنابراین در نگرش او، دین امری فطری است و در تار و پود بشر ریشه دارد و خلقت انسان، بر اساس خدامحوری و گرایش به معارف دینی تنظیم شده است. مرگ دین در صورتی است که دین خاصیت همه‌بعدی و خداگونه‌پروری خود را از دست بدهد و انسان‌های یک‌بعدی تربیت کند و هویت الهی آدمی را مسخ کرده، از وی چهره‌ای مشوش و مضطرب بسازد. لذا علامه با بدعت‌های انحرافی در دین که توسط جریان روشنفکری در تاریخ معاصر ایران پدید آمد، سخت مخالفت کرد و به مقابله با آنان پرداخت (جمعی از نویسندگان، ۱۳۸۱، ص۶۹۱).

علامه طباطبائی ضمن تذکر دربارهٔ اختلاف دین اسلام با ادیان پیشین، بزرگ‌ترین مشخصهٔ این دین الهی را مطابقت با فطرت انسان می‌داند. ازاین‌رو با پرداختن به این مسئله در بیشتر آثار خویش، به‌دنبال اثبات اکناه حقایق و معارف دینی با ساده‌ترین زبان، یعنی زبان فطرت بوده است. تصویری که ایشان از دین ترسیم کرده‌اند، تصویری ساده در عین اشتمال بر معارف والاست و هدف او معرفی دین به‌عنوان امری آشنا و هماهنگ با سرشت افراد بشر است تا اسباب پیش‌برد جامعه به‌سمت خداباوری و تربیت جامعه ربانی فراهم شود (طباطبائی، ۱۳۸۸الف، ص۵۵).

### ۳ـ۲. دین‌شناسی تطبیقی

علامه طباطبایی به‌جهت برخورداری از ویژگی‌های برجستهٔ علمی و عملی، از شخصیت‌های بسیار تأثیرگذاری است که دامنهٔ تأثیرش فراتر از زمان و مکانی است که در آن می‌زیست. برخی از تأثیرات او ماندگار و عام است که محدود به شاگردان خاص او نیست؛ بلکه کم‌وبیش نهادینه شده و به سنتی قوی تبدیل گردیده است. یکی از این شاخصه‌ها، راهبرد تطبیقی است که در آثار ایشان نمود دارد. ایشان از پیشگامان فلسفهٔ تطبیقی است که برای تبیین مکاتب بشری و بیان زوایای انتقادپذیر این مکاتب، کوشید تا علاوه بر کسب مهارت‌های لازم در مبانی فکری اسلام، از آگاهی لازم دربارهٔ نظر اندیشوران مطرح جهان، به‌ویژه متفکران غربی، برخوردار شود (جوادی آملی، ۱۳۸۶، ص۵۳). لذا ایشان در زمرهٔ نخستین فیلسوفان اسلامی است که با برخی از فلسفه‌های جدید غرب مواجه شد و به نقد و بررسی آنها پرداخت. در حدود دههٔ سی قرن چهاردهم شمسی، فلسفهٔ مارکسیسم در ایران به‌ویژه از طریق حزب توده منتشر شد و توجه بسیاری از روشنفکران را به خود جلب کرد. انتشارات حزب توده، به‌ویژه آثار تقی ارانی، در این زمینه قابل ذکر است.

اندیشه‌های فیلسوفان کلاسیک غرب همچون دکارت و کانت نیز به‌تدریج در محافل دانشگاهی و در میان دانش‌آموختگان غربی مطرح بود. علامه طباطبایی که با این اندیشه‌ها از طریق آثار و ترجمه‌های فارسی و عربی آشنایی داشت، با تشکیل جلسات درسی ـ که حاصل آن تألیف کتاب *اصول فلسفه و روش رئالیسم* بود ـ به این هجوم افکار غربی واکنش نشان داد. ایشان با عرضهٔ آرای نو و مکاتب نوظهور بر قرآن کریم و پیام‌های وحیانی

اسلام، برای آغاز انقلاب فرهنگی گام بلندی برداشت (جوادی آملی، ۱۳۸۶، ص۵۳).

علامه طباطبایی در این کتاب ضمن نقد فلسفهٔ مارکسیسم، تقریری نو از فلسفهٔ اسلامی ارائه کرد و پایگاه محکمی برای مشتاقان حقیقت به‌ارمغان آورد و اعتقاد متدینان را از تزلزل و انحراف بازداشت. این کتاب، هم از جهت دربرداشتن آرای جدید، هم از حیث روش طرح بحث و هم از نظر ادبیات فلسفی، بدیع و بی‌نظیر بود. این نخستین‌بار بود که یک فیلسوف اسلامی از نظریهٔ معرفت به‌صورتی جدید و ابتکاری سخن می‌گفت و مباحث مابعدالطبیعی در باب هستی، حرکت، زمان و الهیات فلسفی را نیز در قالبی نو و ناظر به پرسش‌های فلسفی معاصر طرح می‌کرد. تدوین این اثر به زبان فارسی و تطبیقی بودن آن، دو وجه تمایز دیگر این اثر نسبت‌به بسیاری از آثار فلسفی سنتی است.

حساسیت ایشان در مباحث تطبیقی منحصر به بحث‌های فلسفی نبود و در دین‌شناسی نیز این راهبرد پیگیری و عملیاتی می‌شد. توجه و حساسیت ایشان دربارهٔ دین‌شناسی تطبیقی به‌اندازه‌ای بود که یکی از همراهان ایشان دراین‌باره می‌گوید:

> **با او تجربه‌ای را گذراندیم که احتمالاً در جهان اسلامی یگانه است؛ پژوهش تطبیقی مذاهب جهان به‌هدایت و ارشاد مرشد و علامه ایرانی. ترجمه‌های انجیل، ترجمهٔ فارسی اوپانیشادها، سوتراهای بودائیان و تائوته چینگ لائوتسه را بررسی کردیم. استاد با چنان کشف و شهودی به تفسیر متون می‌پرداخت که گویی در نوشتن این متون شرکت داشته است (جمعی از نویسندگان، ۱۳۸۱، ص۶۹۰)**

نمونه‌ای بسیار جالب از ارتباط عظیم و عمیق علامه طباطبایی با جریان‌های فکری و حتی جریان‌های غیراسلامی و تفکراتی که از آن سوی مرزهای اندیشهٔ وی از شرق دور یا غرب آمده بودند، محفل علمی و مذاکرات علامه با هانری کربن بود که سال‌ها به‌طول انجامید و با وجود سختی‌هایی که داشت، با اشتیاق در این محفل حاضر می‌شد تا از مکاتب موجود در غرب مطلع شود. لذا ایشان هرگز خود را در حصار معلومات اندیشمندان اسلامی محصور نکرد و به‌دنبال آشنایی با دیگر مکاتب جهان بود تا در سایهٔ آیات وحیانی به نقد آن مکاتب بپردازد و بدین وسیله جهان را با افق فکری اسلام و شیعه آشنا کند.

## ۳. راهبردهای جامعه‌شناختی دینی

### ۳ـ۱. کشف اعتباریات و تأثیر آن در استمرار زیست‌بوم جمعی

علامه طباطبائی غرض خلقت را ابتدائاً متعلق به طبیعت انسان و ثانیاً متعلق به اجتماع انسانی می‌داند (طباطبائی، ۱۳۷۴، ج۱، ص۵۶۶). واحد حقیقی، تک‌تک انسان‌هایند و «اجتماع» هویت اعتباری دارد. این داعی فطری، انسان را به تلاش‌های فکری و عملی وامی‌دارد که فراتر از طاقت اوست؛ چون نیازهای طبیعی او بسیار زیاد است و یک انسان به‌تنهایی نمی‌تواند همهٔ نیازهای خود را برآورده کند. بنابراین، فطرت او راه‌حلی ارائه می‌دهد و آن اینکه به زندگی اجتماعی متوسل شود و تمدنی پدید آورد که نیازهای زندگی را در میان افراد اجتماع تقسیم کند و برای هر

یک از نیازها گروهی را مسئول سازد؛ درست مانند یک بدن زنده، که هر عضو از اعضای آن یک قسمت از نیازهای بدن را برآورده می‌کند و حاصل کار هر یک، عاید همه می‌شود (طباطبائی، ۱۳۷۴، ج۱، ص۳۱۸).

دانشمندان متخصص در زمینهٔ جامعه‌شناسی اگر آثار و خواصی را که از اجتماع ناشی می‌شود، بررسی کنند، شکی ندارند که اجتماع و انشعاب آن به شاخه‌های گوناگون به‌سبب اختلاف طبیعت انسان‌ها، فقط و فقط یک عامل داشته و آن درکی است که خداوند در طبیعت انسان‌ها ملهم کرده است. این درک شامل نیاز به تشکیل اجتماع و پایبندی به آن برای موفقیت در همهٔ کارها و حرکات و سکنات می‌شود. بعد از این درک، به صور ذهنی ملهم می‌شود که این ادراکات و معیارها را در ماده و نیازهای مادی محک و میزان قرار دهد و همه را با آن میزان بسنجد (طباطبائی، ۱۳۷۴، ج۱، ص۵۰۶).

از نظر علامه، مهندسی اجتماع و تشکیل مجتمعی برای زیست جمعی، از نوعی محاسبه‌گری عقلانی ناشی می‌شود. اجتماع به‌معنای تعاون افراد برای آسان‌تر شدن راه رسیدن به کمال است. افراد با همکاری یکدیگر طبیعت‌های خود را به حد کمال و هدف نهایی می‌رسانند (طباطبائی، ۱۳۷۴، ج۱، ص۵۷۰). در انگارهٔ علامه طباطبائی، انسان برای سود خود استخدام می‌کند و برای تضمین سود خود، سود جمعی یعنی «اجتماع» را و برای تضمین سود همگانی «عدالت اجتماعی» را اعتبار می‌کند (طباطبائی، ۱۳۹۷، ص۳۲۳).

بنابراین، اساس اجتماع مدنی انسان بر تعاون و تبادل منافع و رفع نیازهایی بنا شده است که همواره و در همهٔ انسان‌ها وجود دارد (طباطبائی، ۱۳۷۴، ج۱۴، ص۳۷۲). ازآنجاکه تمامیت‌خواهی در فطرت نوع انسان است و با منابع و مناصب محدودی در اجتماع مواجهیم، ناگزیر از وجود تنازع در اجتماع خواهیم بود. بنابراین برای زیست سالم و کاهش منازعات، وجود اصول مشترک و قوانین لازم‌الرعایه در اجتماع، ضروری است و جوامع به‌سمت وضع قوانینی حرکت می‌کنند که مبنای هر نوع مفاهمهٔ اجتماعی است. البته اجرای قوانین در موارد جزئی و خاص ممکن است داوطلبانه باشد؛ لکن در موارد مهم‌تر و عمومی‌تر، قوای قهریه و سلطهٔ حاکمیتی لازم است تا با افراد مخل نظم اجتماع برخورد کند و عوامل مزاحم را برطرف سازد.

اصول اجتماعی نشان می‌دهند که اجتماع بشری به‌هیچ‌وجه قادر به حفظ حیات و ادامهٔ وجود خود نیست؛ مگر با قوانینی که از نظر خود اجتماع معتبر شمرده شوند تا ناظر بر احوال اجتماع باشند و در اعمال تک‌تک افراد حکومت کنند. این قوانین باید از فطرت اجتماع و غریزهٔ افراد جامعه سرچشمه گرفته و بر طبق شرایط موجود در اجتماع وضع شده باشند تا همهٔ طبقات اجتماعی بتوانند به‌سوی کمال حیات خود حرکت کنند و جامعه نیز به‌سرعت رو به کمال قدم بردارد. در این راه، طبقات مختلف با تبادل اعمال و آثار گوناگون و با برقراری عدالت اجتماعی، به یکدیگر در مسیر پیشرفت کمک می‌کنند (طباطبائی، ۱۳۷۴، ج۱، ص۲۷۹). بنابراین، ایجاد محدودیت در تمایلات فردی و تن

دادن به قواعد جمعی به‌عنوان قانون مشترک، امری ضروری برای بقای اجتماع است.

**۲ـ۳. ابتنای مدنیت بر تعالیم دینی**

در انگارهٔ علامه طباطبائی، انسان برای سود خود استخدام می‌کند و برای تضمین سود خود، سود جمعی ـ یعنی اجتماع ـ و برای تضمین سود همگانی عدالت اجتماعی را اعتبار می‌کند (طباطبائی، ۱۳۹۷، ص۳۲۳). این اعتبارات در صورتی موجب رشد متوازن و متعادل انسان می‌شوند که احکام و مقررات و قوانینی مطابق با فطرت او را به‌همراه داشته باشند. اسلام دین جامع و منطبق با فطرت الهی است که سعادت انسان و شکوفایی استعدادهای همه‌جانبه و تحصیل کمال نوعیهٔ آن، مورد اهتمام و سرلوحهٔ تعالیمش است.

علامه طباطبائی بر این باور است که اسلام تنها دینی است که بنیان خود را بر اجتماع نهاده و این معنا را به‌صراحت اعلام کرده و در هیچ شأنی از شئون بشری، مسئلهٔ اجتماع را مهمل نگذاشته است (طباطبائی، ۱۳۷۴، ج۴، ص۱۴۸). از نگاه ایشان، اسلام صلاحیت خود را برای هدایت مردم به‌سوی سعادت و پاکی حیاتشان ثابت کرده (طباطبائی، ۱۳۷۴، ج۴، ص۱۵۸)؛ لذا برای اجرای قانون در جامعهٔ انسانی، سازمان حکومتی را تعریف نموده است تا مصالح نوع انسانی در پرتو آن تأمین شود و در این راستا، حکومت و مقام ولایت اسلامی را نیز مأمور اجرای آن با مراقبت و تحفظ سیاست‌ها و حدود و امثال آن کرده است (طباطبائی، ۱۳۷۴، ج۴، ص۱۶۰).

مبنای قوانین اسلام تأمین مصالح و رفع اختلافات یا به حداقل رساندن آنهاست. ازهمین‌رو دستورهای اجتماعی در جامعه مقرر کرده است تا از بروز اختلاف‌های شدید (اختلافاتی که مایهٔ تباهی و ویرانی بنای جامعه‌اند) جلوگیری کند (طباطبائی، ۱۳۷۴، ج۴، ص۲۰۴). از طرفی، خداوند متعال عقل را معیاری عمومی برای سنجش درستی و نادرستی مطالب قرار داده است. این معیار عمومی بشری مورد تأیید و تأکید اسلام است؛ لذا می‌توان گفت که اسلام دینی عقلانی و مطابق با سنت‌های الهی است. به همین جهت، اسلام قوانین خود را بر اساس مراعات جانب عقل وضع کرده و ازآنجاکه جبلت و فطرت عقل بر پیروی حق است، از هر آنچه مایهٔ فساد عقل است، به شدیدترین وجه جلوگیری کرده و ضمانت اجرای تمامی احکامش را بر عهدهٔ اجتماع گذاشته است (طباطبائی، ۱۳۷۴، ج۴، ص۱۵۹).

کلیدواژهٔ «اجتماع» در این رویکرد، قابل تأمل است؛ زیرا ازآنجایی‌که رویّه‌های اجتماعی مبتنی بر رأی و نظر اکثریت شکل می‌گیرد، ممکن است در صحت آن و اصابت اکثریت به واقع، تشکیک ایجاد شود. علامه طباطبائی در یک فرض ایدئال به این شبهه پاسخ می‌دهد و بر این باور است که اجتماعِ پرورش‌یافته بر اساس اخلاق و تربیت اسلامی، در رویکرد به مجموعه مسائل اجتماعی با نگاه اکثریت، مرتکب خطاهای بزرگ نمی‌شود. در واقع، اکثریت جامعهٔ اسلامی که بر اساس تربیت دینی رشد یافته‌اند، طبق مشتهیات نفسانی و امیال و اهوای بی‌ضابطه عمل نمی‌کنند؛ زیرا خواست

اکثریت، متناسب با عادت‌های مستقر و مقاصد عمومی جامعهٔ آنهاست (طباطبائی، ۱۳۴۱، ص۸۸).

ابتنای مدنیت در آموزه‌های دینی در اندیشهٔ علامه طباطبائی تا جایی پیش می‌رود که احکام و مقررات در جوامع اسلامی به دو دستهٔ ثابت و متغیر تقسیم می‌شوند و در این میان، شکل و ابزار و نحوهٔ حکومت و شیوهٔ حکمرانی، در زمرهٔ امور متغیر دانسته شده است. در واقع، امور ثابت از تعالیم دینی نشئت می‌گیرند و امور متغیر از مقام ولایت و حکومت اسلامی؛ و در بقا و زوال، تابع مقتضیات و موجبات وقت‌اند و حتماً با پیشرفت مدنیت و تغییر مصالح و مفاسد، تغییر و تبدل می‌یابند (طباطبائی، ۱۳۴۱، ص۸۳ و ۸۵).

**۳ـ۳. زیست اخلاقی، مبنای زیست اجتماعی**

اخلاق‌مداری یکی از اهداف بعثت انبیا و ضامن مطمئن زیست سالم اجتماعی به‌صورت درون‌زاست. علامه طباطبائی یکی از حوزه‌های اصلی دانش دینی و مسائل مرتبط با زیست فضیلت‌مندانه را اخلاق می‌داند و جایگاه آن را در رتبهٔ دوم، بعد از معارف و قبل از احکام، قرار می‌دهد (طباطبائی، ۱۳۷۴، ج۱، ص۲۵ و ۴۵۵). از نظر ایشان، زیربنای اخلاق «اندیشهٔ توحیدی» است و نسبیت در اخلاق مردود است (طباطبائی، ۱۳۷۴، ج۱، ص۲۶). قوانین قرآن نیز مبتنی بر توحید فطری و اخلاق فاضله بیان شده‌اند (طباطبائی، ۱۳۷۴، ج۱، ص۹۹).

در باور علامه طباطبائی، فضیلت‌های اخلاقی و تهذیب، فواید دنیوی و اخروی دارند (طباطبائی، ۱۳۷۴، ج۱، ص۵۳۵) و مشکل جوامع متمدن فعلی را می‌توان در دوری از اخلاق فاضله برشمرد و عامل چشیدن تلخی توسط جوامع بشری را همین نقصان دانست (طباطبائی، ۱۳۷۴، ج۱، ص۳۱۷). با انگارهٔ علامه طباطبائی در تاریخ تمدنی اسلام، فساد اخلاقی حکّام فاقد صلاحیت، موجب انحطاط مسلمین و اختلاف در امت شد (طباطبائی، ۱۳۷۴، ج۲، ص۱۴۵) و چنانچه تحولات اجتماعی به تشکیل اجتماع دینی‌ای منتهی شود که ضامن سعادت و کمال افراد آن جامعه باشد، زندگی انسان در چنین اجتماعی حقیقی خواهد بود و سعادت و کمال انسان در آن محقق خواهد شد (طباطبائی، ۱۳۷۴، ج۲، ص ۲۲۵).

علامه مهم‌ترین ضامن اجرای قانونی را که لازمهٔ استمرار حیات جمعی انسان است، اخلاق عالیهٔ انسانی می‌داند (طباطبائی، ۱۳۷۴، ج۲، ج۴، ص۱۷۴) و بیان می‌کند که اسلام سنت جاریهٔ خود و قوانین موضوعه را بر اساس اخلاق تشریع کرده است (طباطبائی، ۱۳۷۴، ج۲، ص۱۷۴)؛ ازاین‌رو متخلق شدن به اخلاق و گزینش راه وسط و اجتناب از افراط و تفریط، راه سعادتمندی است (طباطبائی، ۱۳۷۴، ج۱۳، ص۱۱۵). علامه تصریح می‌کند که اجتماعی می‌تواند سعادت را قرین حیات بشریت کند که مبتنی بر اخلاق فاضله باشد (طباطبائی، ۱۳۷۴، ج۱۵، ص۲۹۱) و تعالیم ناب برگرفته از دین توحیدی، به‌واسطهٔ نشر فضیلت‌های اخلاقی، توان تعدیل افراط و تفریط‌های موجود در روابط اجتماعی را خواهد داشت (طباطبائی، ۱۳۷۴، ج۱۰، ص۲۱۱).

بنابراین در منظومهٔ فکری علامه طباطبائی، اجتماعِ متشکل از انسان‌های نیازمندی که دنبال تعامل و تعاون با یکدیگرند، در صورتی می‌تواند اجتماع متکامل و موفق و پایداری باشد که روابط میان افراد آن بر مبنای فضایل اخلاقی تعریف شود؛ در غیر این صورت، منفعت‌طلبی نوع انسانی در کنار زیاده‌خواهی‌های او اجازهٔ تعامل مناسب و متناسب را به انسان نخواهد داد و اجتماعِ متشکل از چنین افرادی، وحدت و انسجام امت را نخواهد داشت و به‌تبع آن، تحقق سعادت و کمال انسان در چنین جامعه‌ای به‌دور از تصور خواهد بود.

**۴ـ۳. جامعه‌سازی از پایین به بالا**

علامه طباطبائی در تشکیل جامعه و ادارهٔ آن، برای افراد آن جامعه قائل به عاملیت در کنشگری است. در نظر ایشان، اعتباریات اجتماعی و نظام‌سازی از متن اجتماع اتفاق می‌افتد و جامعه یک واحد منسجم با هنجارها و ارزش‌های جمعی است که مستلزم مدیریت برخاسته از خود جامعه است. در جامعهٔ مدنظر علامه طباطبائی، حکومت و حاکمان اعتباراتی هستند که افراد جامعه اعتبار می‌کنند تا روند حرکت استکمالی جامعه با خلل مواجه نشود. لذا قانون‌گذاری در جامعه توسط همین حکومت اعتباری صورت می‌گیرد؛ لکن ضمانت اجرای قوانین، علاوه بر حکومت، بر عهدهٔ مردم جامعه نیز قرار داده شده است (طباطبائی، ۱۳۷۴، ج۴، ص۱۷۲). بنابراین، سازوکار خودمهارگری اجتماعی، هم به افکار عمومی اصالت می‌دهد و هم نوعی مسئولیت افراد را بدون برخورداری از مزایای طبقهٔ خاص، در حفظ تعادل اجتماعی نشان می‌دهد. ازهمین‌رو علامه معتقد به مسئولیت همگان در این عرصه است.

در نظام فکری علامه طباطبائی، در دورهٔ غیبت امام معصوم و والی منصوب الهی، افراد خاصی برای حاکمیت تعیین نشده‌اند و جامعه مسئولیت تعیین حاکم را بر عهده دارد (طباطبائی، ۱۳۷۴، ج۴، ص۱۲۵). علاوه‌براین، افراد طبقهٔ پایین اجتماع حق نظارت بر طبقات و افراد بالا و امر به معروف و نهی از منکر آنان را دارند (طباطبائی، ۱۳۷۴، ج۴، ص۲۸۲). علامه طباطبائی به این نکته نیز توجه دارد که چون ملاک و مبنا در کنشگری آحاد جامعه، اکثریت عددی است و اکثریت در مظان خطا در انتخاب‌اند، راه‌حل تقلیل خطاهای احتمالی افراد، تربیت دینی و فضیلتمندی جامعه است. لذا تربیت دینی افراد جامعه سبب می‌شود که اکثریت آنان در تعیین حاکم و کنشگری با خطای کمتری مواجه شوند (طباطبائی، ۱۳۴۱، ص۸۵).

در انگارهٔ علامه، مهم‌ترین سازوکار ادارهٔ جامعه در جهت تأمین مصالح و ممانعت از ترتب مفاسد در نظام ولایی، تصمیم‌گیری با دخالت مردم در نظام شورایی است و حاکمیت در خصوص امور داخلی و خارجی و امور جنگی و مالی و غیرمالی، مصلحت اجتماع را پس از مشورت با مسلمانان تشخیص می‌دهد و بر آن اساس تصمیم می‌گیرد (طباطبائی، ۱۳۷۴، ج۴، ص۱۲۱).

از دیدگاه علامه طباطبائی، اساس زندگی اجتماعی بر تعاون استوار است و همکاری متقابل در زمینهٔ قوام

اجتماعی و سلامت جامعه، متکی بر ارادهٔ آحاد جامعه است و نقش حاکمیت در درجهٔ دوم تلقی می‌شود (طباطبائی، ۱۳۷۴، ج۱، ص۲۳۸). در جامعهٔ آرمانی علامه طباطبائی، هنجارپذیری در جامعه‌سازی بر مبنای پذیرش حسن و قبح عقلی مورد قبول همگان است و تخلف از هر قانونی که مقتضای انسانیت و مدینهٔ فاضلهٔ بشریت است، قبیح و ناپسند شمرده می‌شود (طباطبائی، ۱۳۷۴، ج۴، ص۲۸۰).

## نتیجه‌گیری

از آنچه گذشت، به‌دست می‌آید:

– نوع معرفت دینی تأثیر فراوانی در نگاه انسان به جهان و نقش او در این عالم دارد و سعادت و کمال انسان، تنها در پرتو این معرفت است که شکل می‌گیرد. بدیهی است که خطا در معرفت دینی، سرنوشت شقاوت‌باری در پیش روی او قرار خواهد داد و تلاش برای فهم دقیق و صحیح از دین، باید جزء اولویت‌های اصلی انسان قرار گیرد.

– اندیشمندان دینی، علاوه بر تلاش برای فهم صحیح دین، برای ارائه و اشتراک‌گذاری فهم خود و طرق دستیابی به آن نیز کوشش‌های فراوانی به‌کار بسته‌اند و بدیهی است که ارائهٔ الگوی فهم صحیح دین، مسیر بسیاری از پژوهشگران در این حوزه و انسان مصرف‌کنندهٔ معرفت دینی را بسیار هموار خواهد کرد.

– علامه طباطبائی راهبردهای مهمی در پژوهش‌های دینی به‌کار برده که هر کدام به‌نوبهٔ‌خود ابتکاری در معرفت دینی و بازگشایی مسیرهای جدیدی در دین‌شناسی بوده است؛ راهبردهایی که نگاهی جدید به دین و مفاهیم دینی به جامعهٔ انسانی ارائه کرد.

– راهبردهای ارائه‌شده توسط علامه طباطبائی را می‌توان بر مبنای اصولی دانست که مهم‌ترین آنها فطرت و عقلانیت است و به‌نوعی می‌توان ریشهٔ همهٔ راهبردهای ارائه‌شده را در این دو اصل دانست. بدیهی است که این راهبردها نقش بسزایی در شکل‌گیری آرای اجتماعی علامه و ترسیم دین کامل و تکامل‌بخش برای انسان داشته‌اند.

## منابع

*قرآن کریم.*

جلالوند، مهدی؛ طاهری، اسحاق و سعیدی مهر، محمد (۱۳۹۷). مختصات عقلانیت فطری از منظر علامه طباطبائی. *عقل و دین*، ۱۰(۱۸)، ۷ـ۲۸.

جمعی از نویسندگان (۱۳۸۱). *مرزبان وحی و خرد*. قم: بوستان کتاب.

جوادی آملی، عبدالله (۱۳۸۶). *شمس‌الوحی تبریزی*. تنظیم و تحقیق: علیرضا روغنی موفق. قم: اسراء.

رحیمیان، سعید (۱۳۷۳). علامه طباطبایی و مکتب تفکیک. *کیهان اندیشه*، ۱۰(۵۳)، ۷۵ـ۸۸.

طباطبائی، سیدمحمدحسین (۱۳۴۱). *بحثی دربارهٔ مرجعیت و روحانیت*. تهران: شرکت سهامی انتشار، چاپخانهٔ مصباحی.

طباطبائی، سیدمحمدحسین (۱۳۷۴). *تفسیر المیزان*. ترجمهٔ سیدمحمدباقر موسوی همدانی. قم: دفتر انتشارات اسلامی.

طباطبائی، سیدمحمدحسین (۱۳۸۷الف) *شیعه*. به‌کوشش سیدهادی خسروشاهی. قم: بوستان کتاب.

طباطبائی، سیدمحمدحسین (۱۳۸۷ب). *روابط اجتماعی در اسلام*. به‌کوشش سیدهادی خسروشاهی و محمدجواد حجتی کرمانی. قم: بوستان کتاب.

طباطبائی، سیدمحمدحسین (۱۳۸۸الف). *تعالیم اسلام*. به‌کوشش سیدهادی خسروشاهی. قم: بوستان کتاب.

طباطبائی، سیدمحمدحسین (۱۳۸۸ب). *شیعه در اسلام*. به‌کوشش سیدهادی خسروشاهی. قم: بوستان کتاب.

طباطبائی، سیدمحمدحسین (۱۳۹۷). *اصول فلسفه و روش رئالیسم*. با مقدمه و شرح مرتضی مطهری. قم: صدرا.

طباطبایی، سیدمحمدحسین (۱۴۱۷ق). *المیزان فی تفسیر القرآن*. قم: مکتبهٔ النشر الاسلامی.

علوی‌مهر، حسین (۱۳۸۳). رهیافتی به تأویل؛ مقایسهٔ دیدگاه آیت‌الله معرفت و علامه طباطبایی. *بینات*، ۱۱(۴۴)، ۸۲ـ۹۸.

مرتضوی، علی‌حیدر (۱۳۷۸). جایگاه المیزان نسبت‌به مکتب تفکیک. *اندیشهٔ حوزه*، ۵(۱۹)، ۱۷۲ـ۱۹۷.

مصباح یزدی، محمدتقی (۱۳۸۸). نواندیشی دینی و روش‌شناسی آن. *دوفصلنامهٔ پژوهش*، ۱(۲)، ۹ـ۳۸.

Ma'rifat-e Kalāmī (Theological Knowledge) _____2024-25, Vol. 15, No. 2, 247-264

https://creativecommos.org/licenses/by-nc/4.0

10.22034/kalami.2025.5001738

20.1001.1.20088876.1403.15.2.12.6

# A Rational Explanation of the Characteristics and Conditions of the Era of Reappearance Based on the Theory of the Intensification of Existence in the Natural World

**Amir Rastin Toroghi** / Assistant Professor, Islamic Philosophy and Theosophy, Faculty of Theology and Islamic Studies, Ferdowsi University of Mashhad, Mashhad, Iran arastin@um.ac.ir

**Mohammadjavad Jafarizadeh** / PhD Student of Transcendent Philosophy, Ferdowsi University of Mashhad, Iran mjjz.ir@gmail.com

**Received:** 2025/05/01 - **Accepted:** 2025/08/26

## Abstract

Religious sources describe characteristics and transformations for humanity and the world in the Era of Reappearance that indicate remarkable and comprehensive elevation and growth, to such an extent that the human being and the world of that era appear fundamentally different from those prior to it. This study, using library data, philosophical reasoning, and textual interpretation, examines the applicability of the philosophical theory of the intensification of existence in the natural world to interpreting the transformations mentioned in narrations regarding the Era of Reappearance. Sadra philosophy, based on its principles, views the natural world as a realm entirely characterized by transformation and dynamism, continuously undergoing intensification and gradual perfection through a single unified motion. This article attempts to explain the features of the Era of Reappearance found in religious sources within the framework of Sadra theory and to present a rationally coherent account of humanity and the world in that era. The most important results of applying this philosophical theory include: eliminating the necessity of explaining the events of the Reappearance in purely miraculous terms; explaining why the time of the Reappearance is not a case of arbitrary preference without justification; emphasizing the necessity of human participation through preparing the capacities of humanity and the world to receive the perfections of that era; providing a comprehensive explanation of the human, terrestrial, celestial, and natural transformations of that time; and explaining the necessity of the existence of the Imam of the Age and rejecting doubts concerning his historical existence.

**Keywords**: Era of Reappearance, intensification of existence in the natural world, substantial motion, gradual intensification, Sadra philosophy

معرفت کلامی ـــــــــــــــــــ سال پانزدهم، شماره دوم، پیاپی ۳۳، پاییز و زمستان ۱۴۰۳، ص ۲۴۷ـ۲۶۴

https://creativecommos.org/licenses/by-nc/4.0

doi 10.22034/kalami.2025.5001738

dor 20.1001.1.20088876.1403.15.2.12.6

**نوع مقاله:** پژوهشی

# تبیین عقلی ویژگی‌ها و شرایط عصر ظهور بر اساس نظریهٔ اشتداد وجودی جهان طبیعت

**امیر راستین طرقی** / استادیار گروه فلسفه و حکمت اسلامی، دانشکدهٔ الهیات و معارف اسلامی، دانشگاه فردوسی مشهد، مشهد، ایران
arastin@um.ac.ir

**محمدجواد جعفری‌زاده** / دانشجوی دکتری حکمت متعالیه، دانشکده الهیات و معارف اسلامی، دانشگاه فردوسی مشهد، مشهد، ایران
mjjz.ir@gmail.com

**دریافت:** ۱۴۰۴/۰۲/۱۱ – **پذیرش:** ۱۴۰۴/۰۶/۰۴

## چکیده

در منابع دینی، ویژگی‌ها و تحولاتی برای انسان و جهان در عصر ظهور بیان می‌شود که نشان از تعالی و رشد چشمگیر و همه‌جانبه دارد؛ به‌گونه‌ای‌که گویی انسان و جهان عصر ظهور، انسان و جهانی به‌کلی متفاوت با دورهٔ پیش از ظهور است. در این پژوهش با روشی مبتنی‌بر داده‌های کتابخانه‌ای و با شیوهٔ استدلال فلسفی و تفسیر متن، تلاش می‌شود تا کاربست نظریهٔ فلسفی اشتداد وجودی جهان طبیعت در خوانش تحولات یادشده در روایات برای عصر ظهور مورد بررسی قرار گیرد. حکمت صدرایی با مبانی و اصول خود جهان طبیعت را عالمی سراسر تحول و پویایی می‌بیند که در یک حرکت واحد، پیوسته در حال اشتداد و استکمال تدریجی است. این مقاله می‌کوشد مشخصات عصر ظهور در منابع دینی را در بستر این نظریهٔ صدرایی تبیین کند و خوانشی خردپذیر از انسان و جهان عصر ظهور ارائه دهد. مهم‌ترین نتایج کاربست این نظریهٔ فلسفی در تبیین این آموزهٔ دینی عبارت است از: عدم ضرورت تبیین معجزه‌وار از مجموعه حوادث ظهور؛ تبیین وجه ترجیح بلامرجح نبودن زمان حدوث ظهور؛ ضرورت نقش‌آفرینی انسان از طریق آماده‌سازی قابلیت انسان و جهان برای دریافت کمالات عصر ظهور؛ تبیین جامع از تحولات همه‌جانبهٔ انسانی، زمینی، آسمانی و طبیعی در عصر ظهور؛ و تبیین ضرورت وجود امام عصر و نفی تردید در وجود تاریخی وی.

**کلیدواژه‌ها:** عصر ظهور، اشتداد وجودی جهان طبیعت، حرکت جوهری، سیر اشتدادی، حکمت صدرایی.

## مقدمه

بر اساس مبانی حکمت متعالیه و به‌گواهی سخنان صدرالمتألهین و پیروان او، جهان طبیعت در یک حرکت پیوسته قرار دارد و در اثر تحولات جوهری موجودات مادی درون خود، اشتداد وجودی می‌یابد. این اصل که از آن می‌توان به «نظریهٔ اشتداد وجودی جهان طبیعت» یاد کرد، پیامدهای گوناگونی در مسائل فلسفی و کلامی دارد و می‌تواند زمینهٔ تحول در فهم و تبیین برخی مفاهیم و موضوعات دینی و فلسفی را فراهم سازد که در پژوهش‌های دیگر به آن اشاره شده است (ر.ک: راستین‌طرقی، ۱۴۰۳). در پژوهش کنونی دلالت‌های این نظریه در باب تبیین تحولات عصر ظهور و شرایط جهان و انسان در دوران ظهور منجی آخرالزمان حضرت امام مهدی‌ﷺ مورد کاوش قرار می‌گیرد. گزارش‌های دینی در خصوص شرایط انسان و جهان در آستانهٔ ظهور، پیش و پس از آن، خبر از یک تحول اساسی می‌دهد که پذیرش برخی از آنها دور از ذهن به نظر می‌رسد؛ به‌گونه‌ای‌که فهم عرفی نمی‌تواند رویداد این اوصاف و شرایط را جز به اعجاز و خرق سنن طبیعی جهان نسبت دهد. تصور ظاهری و تلقی عرفی از این دست ویژگی‌های عصر ظهور، شرایط و اوصاف یادشده در روایات را اموری اسرارآمیز می‌داند که صرفاً به خواست و ارادهٔ الهی و معجزه و کرامت از سوی صاحب‌الامرﷺ حواله می‌دهد که فارغ از زمینه‌های طبیعی و شرایط قابلی تحقق خواهد یافت. این تبیین اسرارآمیز و خوانش عرفی از ظهور، پیامدهای ناگواری به‌همراه دارد که بیهوده‌انگاری کوشش‌های بشری و طبیعی برای زمینه‌سازی ظهور از مهم‌ترین آنهاست. از دیگر کاستی‌های این نگرش سطحی، اما رایج، عقب‌نشینی آن در مواجهه با موارد نقض است؛ چراکه تجربهٔ تاریخی نشان داده است که با پیشرفت علم و فناوری یا رشد انسان در زمینه‌های اجتماعی و...، پاره‌ای از این ویژگی‌های دور از ذهن عصر ظهور به‌تدریج باورپذیر شده و بلکه تحقق خارجی یافته است (مانند سخن گفتن انسان‌ها با یکدیگر در مشرق و مغرب زمین) (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج۵۲، ص۳۹۱).

پژوهش کنونی بر آن است تا تبیینی عقلی و خردپذیر از این تحولات به‌دست دهد که هم با مبانی فلسفی سازگار باشد و هم فهمی شایسته از محتوای دینی دال بر تحولات عصر ظهور ارائه دهد. این خوانش، در عین پذیرش تفاوت اساسی جهان و انسان کنونی با جهان و انسان عصر ظهور و التزام به دخالت قدرت و ارادهٔ الهی از طریق ولی‌عصر ـ ارواحنا فداه ـ در تحولات پیش‌آمده، این تغییرات بنیادین را در راستای اراده و حکمت الهی مبنی‌بر رشد تدریجی و اشتداد طبیعی عالم ماده تفسیر می‌کند که پیوسته از مراحل ضعیف وجودی به مراحل شدیدتر در حال سیر است. منتها این سیر تدریجیِ طبیعی به‌گونه‌ای است که اگر صرفاً یکی از قطعات ابتدایی و اجزای پایانی این حرکت ـ بدون لحاظ حلقات میانی آن ـ در نظر گرفته و مقایسه شود، چه‌بسا وحدت و اشتراک آن دو در یک حرکت انکار شود و گمان رود که اینها اساساً مربوط به موضوعات و حرکات متباینی

هستند؛ چنان‌که اگر کسی صرفاً دورهٔ نطفه بودن یک انسان و دورهٔ جوانی او را مشاهده و با هم مقایسه کند، به دلیل تمایز اساسی میان آن دو، ممکن است اتحاد وجودی آنها را انکار کند و چنین بپندارد که انسانِ دورهٔ جوانی دارای عامل، مبدأ و موضوعی متباین با دورهٔ نطفه‌ای است. ادعای پژوهش کنونی این است که نظریهٔ صدرایی اشتداد وجودی جهان طبیعت ـ که در ادامه بدان پرداخته خواهد شد ـ این قابلیت را دارد که چنین تبیین خردپذیری را از حوادث و تحولات عصر ظهور ارائه دهد؛ به‌گونه‌ای‌که از پیامدهای ناگوار تبیین عرفی از متون دینی مرتبط با این پدیده‌ها مصون باشد. این مسئله در پژوهش‌های دیگر سابقه ندارد و تنها در نوشتاری با عنوان «وضعیت‌سنجی فلسفی شرور در عصر ظهور» (رضایی، گرجیان و نجفی، ۱۴۰۳)، ضمن اشاره به استکمال هستی و انسان در بستر زمان، کاربست چنین استکمالی صرفاً در مسئلهٔ شرور و امکان متافیزیکیِ رفع شرور مورد بحث قرار گرفته است.

## ۱. شواهد نقلی کمال جهان و انسان

در ابتدا شایسته است اشاره‌ای به شواهد نقلی‌ای داشته باشیم که نشان می‌دهند عصر ظهور دورانی ویژه در تاریخ حیات بشر است که در آن، نهایت کمال و رشد مادی و معنوی عالم تحقق می‌یابد. در این دوران، هم زمین و آسمان از نظر جسمانی و مادی برکات خود را با نهایت استکمال به مردم عرضه می‌کنند و هم از جهات معنوی و علمی، جهان به کمالی برتر دست می‌یابد. در روایات به این دورهٔ کمالی، چه از جنبهٔ مادی و چه معنوی، با شاخص‌ها و بیان‌های متفاوتی تصریح شده است، که در ادامه نمونه‌هایی از آن را یادآور می‌شویم.

### ۱ـ۱. استکمال مادی و معنوی زمین

دربارهٔ استکمال مادی زمین، در حدیثی آمده است: «یُخْرِجُ لَه الأَرْضُ أَفْلاذَ کَبِدِها وَیَحْثُو الْمَالَ حَثْواً وَلا یَعُدُّه عَدّا» (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج۵۱، ص۶۸)؛ یعنی زمین گنجینه‌های خود را برای او (قائم) بیرون می‌فرستد و او ثروت بدون شماره و محاسبه در میان مردم پخش می‌کند. در حدیث دیگری آمده است: «تُنَعَّمُ أُمَّتِی فِی زَمَنِ الْمَهدِیِّ نِعْمَةً لَمْ یُنَعَّمُوا مِثْلَها قَطُّ، تُرْسِلُ السَّمَاءُ عَلَیْهِمْ مِدْرَاراً، وَلاَ تَدَعُ الْأَرْضُ شَیْئاً مِنَ النَّبَاتِ إِلاَّ أَخْرَجَتْه» (ابن‌طاووس، ۱۴۱۶ق، ص۱۴۹)؛ یعنی امت من در زمان مهدی از چنان نعمتی برخوردار می‌شوند که مانند آن را هرگز برخوردار نشده‌اند؛ آسمان بر سر آنان برکات خود را فروریزد و زمین هرگونه گیاهی را برویاند. روایت صراحتاً دلالت دارد بر اینکه چنین برکاتی سابقه نداشته است؛ بنابراین عالم به لحاظ جسمانی به نهایت کمال خود رسیده است؛ گویا شرایط زیست‌محیطی زمین در این عصر به‌حدی معتدل می‌شود و تمام اجزای عالم به‌حدی نهایت ارتباط را با هم برقرار می‌کنند که این وفق و توافق در هستی سبب می‌شود فیض و برکات به نهایت نازل شود.

در روایت دیگری آمده است: «وتُخرِجُ الأرضُ بَرَکاتِها، وتُنزِلُ السَماءُ بَرَکَتَها، وَتُظهِرُ لَه الکُنُوز» (حر عاملی،

۱۴۲۵ق، ج۵، ص۱۴۵)؛ زمین و آسمان برکات خود را نازل می‌کنند و گنج‌ها و معادن زمین برای حضرت آشکار می‌شوند. همچنین آمده است: «لا يَدَعُ السَّمَاءُ مِنْ قَطْرِها شَيْئاً إِلاَّ صبَّه مِدْرَاراً وَلا يَدَعُ الأَرْضُ مِنْ نَبَاتِها شَيْئاً إِلاّ أَخْرَجَتْه حَتَّى يَتَمَنَّى الأَحْيَاءُ الأَمْوَاتَ تَعِيشُ فِي ذَلِك» (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج۵۱، ص۱۰۴)؛ آسمان از ریزش باران قطره‌ای دریغ نمی‌کند و فراوان می‌بارد؛ و زمین از رویش گیاهان خودداری نمی‌کند؛ به‌گونه‌ای‌که زندگان آرزو می‌کنند که ای کاش مردگان زنده می‌شدند و از این برکات استفاده می‌کردند.

دربارهٔ کمال عقلی و علمی و معنوی بشر نیز مضامین صریحی در روایات آمده است:

**عَنْ أَبِی عَبْدِ اللهِ ﷺ قَالَ الْعِلْمُ سَبْعَةُ وَعِشْرُونَ حَرْفاً فَجَمِيعُ مَا جَاءَتْ بِه الرُّسُلُ حَرْفَانِ فَلَمْ يَعْرِفِ النَّاسُ حَتَّى الْيَوْمِ غَيْرَ الْحَرْفَيْنِ فَإِذَا قَامَ قَائِمُنَا أَخْرَجَ الْخَمْسَةَ وَالْعِشْرِينَ حَرْفاً فَبَثَّها فِی النَّاسِ وَضَمَّ إِلَيْها الْحَرْفَيْنِ حَتَّى يَبُثَّها سَبْعَةً وَعِشْرِينَ حَرْفاً (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج۵۲، ص۳۳۶)؛**
**علم ۲۷ حرف است (۲۷ شعبه و شاخه دارد) و تمام آنچه پیامبران الهی برای مردم آوردند، دو حرف بیش نبود و مردم تا کنون جز آن دو حرف را نشناخته‌اند؛ اما هنگامی که قائم ما قیام کند، ۲۵ حرف دیگر را آشکار و در میان مردم منتشر می‌کند و دو حرف دیگر را به آن ضمیمه می‌کند تا ۲۷ حرف علم کامل شود.**

حدیث بر این مطلب دلالت دارد که تمام علوم بشری در طول چندین هزار سال زندگی بشر، تنها بخش کوچکی از علمِ کامل است؛ اما گویا تا این سیر در هستی طی نمی‌شد و بشر به این دو حرف علم دست نمی‌یافت، آمادهٔ پذیرش ۲۵ حرف دیگر نبود؛ لذا سیر تکاملی عالم در طول هزاران سال زمینه‌ای است تا جهان آمادهٔ پذیرش علم جامع و کامل شود و در عصر ظهور به نهایت کمال وجودی خود برسد و علم به‌نحو تام و کامل منتشر شود.

در حدیث دیگری نیز آمده است: «إِذَا قَامَ قَائِمُنَا وَضَعَ الله يَدَه عَلَى رُءُوسِ الْعِبَادِ فَجَمَعَ بِها عُقُولَهمْ وَكَمَلَتْ بِه أَحْلامُهمْ» (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج۱، ص۲۵)؛ هنگامی که قائم ما قیام کند، خداوند دست لطف خود را بر سر بندگان می‌گذارد و عقول آنها را با آن نظر لطفش، کامل و افکارشان را تکمیل می‌کند. در حدیث دیگری این نظر لطف، به خود حضرت مستند شده است (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج۵۲، ص۳۲۸). روایت اشاره دارد که در این عصر، عقول انسان‌ها نیز به نهایت کمال خود می‌رسد.

ممکن است گفته شود که ادعای مقاله رشد و اشتداد وجودی تدریجی است؛ اما ظاهر این روایات، نه‌تنها دلالتی بر این مدعا ندارد، بلکه به‌نحوی بیانگر دفعی بودن آن است؛ یعنی به‌صرف و به یُمن ظهور این اتفاقات می‌افتد و پیش از آن خبری از این امور نیست. در پاسخ می‌توان بیان کرد: مدعای پژوهش این است که اگر جهان بر اساس اشتداد وجودی طبیعت در بستر زمان، برای این دورهٔ خاص (ظهور) آماده نمی‌شد، این برکات و کمالات نیز قابل حصول و وقوع نمی‌بود؛ زیرا طفره در وجود محال است و در جهان ماده و حدوث، باید آمادگی

و شایستگی و قابلیت‌های پیشین در کار باشد تا نوبت به فعلیت‌های پسین برسد (کلُّ حادثٍ زمانی مسبوقٌ بقوةٍ ومادةٍ تَحملُها). درحقیقت، روایاتی که ظهور را مقید به آمادگی بشر می‌کنند، مقدم و حاکم بر این روایات‌اند و تبیین‌کنندهٔ این مطلب‌اند که چون عالَم (مطابق ادعای مقاله، با اشتداد وجودی) آمادگی این حوادث و فعلیت‌ها را پیدا کرده، این برکات حاصل شده است. لذا دفعی بودن یا سریع بودن این اتفاقات در عصر ظهور، با تدریجی بودن آمادگی عالم قبل از ظهور تنافی ندارد. همچنین تقریباً تمام افعال به‌کاررفته در این روایات شریف، به‌صورت مضارع است که بر تدریج دلالت دارد؛ به‌ویژه آنکه قرینه‌ای بر دفعی بودن این تحولات در متن خود روایات وجود ندارد و صرفاً آنها را موکول به عصر ظهور کرده است.

بنابراین استکمال تدریجی مادی و معنوی زمین به‌صورت غایت نهایی زمین مطلبی است که عقل و روایات بدان دلالت دارند. این استکمال، مقدمات و همچنین لوازمی دارد که در سایر روایات بیان شده است و در ادامه نمونه‌هایی از آن را مرور می‌کنیم.

### ۲ـ۱. مقدمات استکمال جهان و انسان

برای نیل عالم به کمال نهایی خود، باید مقدماتی در انسان و جهان صورت گیرد.

#### ۱ـ۲ـ۱. تطهیر انسان‌ها

یکی از مقدمات نیل زمین به کمال نهایی خود، تطهیر انسان‌هاست؛ چراکه در استکمال عالم، انسان عنصری منفعل نیست؛ بلکه کاملاً فعال است. انسان از جنبهٔ جسمانی، عالم صغیر بوده و احوالاتش نمونه‌ای از عالم کبیر است؛ و از جنبهٔ روحانی خود، کتاب کبیری مثل عالم، بلکه کتابی بزرگ‌تر از همهٔ عالم است (ملاصدرا، ۱۳۸۳، ج۱، ص۲۹۲)؛ چنان‌که در آیهٔ «ظَهَرَ الْفَسَادُ فِی الْبَرِّ وَالْبَحْرِ بِمَا کَسَبَتْ أَیْدِی النَّاسِ» (روم: ۴۱)، ظهور فساد در خشکی و دریا مستند به اعمال انسان‌ها می‌شود. بنابراین در تغییرات و تحولات زمین، انسان یکی از مهم‌ترین عناصر به‌شمار می‌رود.

لذا برای اینکه عالم به کمال نهایی خود برسد، انسان باید خود را از آلودگی‌ها تطهیر کند و به نور ایمان روشن شود. به «تطهیر انسان و اثرات تکوینی آن در جهان» در آیات قرآن کریم تصریح شده است:

«وَلَوْ أَنَّ أَهلَ الْقُرَی آمَنُوا وَاتَّقَوْا لَفَتَحْنَا عَلَیْهِمْ بَرَکَاتٍ مِنَ السَّمَاءِ وَالأَرْضِ» (اعراف: ۹۶)؛ اگر اهل شهرها و آبادی‌ها ایمان می‌آوردند و تقوا پیشه می‌کردند، یقیناً برکاتی از آسمان و زمین را بر آنان می‌گشودیم. آیه دلالت دارد به اینکه ایمان و تقوای انسان‌ها نقش مستقیم در نزول برکات دارد و درنتیجه، وقتی این ایمان و تقوا به نهایت برسد (عصر ظهور) برکات زمین نیز به نهایت خود خواهد رسید.

در آیهٔ دیگری آمده است: «فَقُلتُ ٱستَغفِرُواْ رَبَّکُم إِنَّه کَانَ غَفَّاراً، یُرسِلِ ٱلسَّمَاءَ عَلَیکُم مِّدرَارا، وَیُمدِدکُم بِأَموَل وَبَنِینَ وَیَجعَل لَّکُم جَنَّات وَیَجعَل لَّکُم أَنهاراً» (نوح: ۱۰ـ۱۲). در این آیات، حضرت نوح﵇ اصلی مهم را به قوم

خود القا می‌کند. ایشان می‌گوید: به درگاه خدای خود توبه کرده، استغفار کنید؛ که این توبه و استغفار (و به تبع آن، تطهیر جانتان از آلودگی‌ها)، آثاری تکوینی در عالم دارد و سبب می‌شود که باران به وفور بر شما نازل شود و مال و فرزند بسیار و باغ‌های خرم و نهرهای جاری به شما عطا شود. این سخن حضرت نوح﵇ از اسرار عالم پرده برمی‌دارد و نشان‌دهندهٔ ارتباط عمیق انسان با جهان است و نتیجهٔ تطهیر انسان در تکوین عالم را آشکار می‌سازد. لذا بر اساس این ارتباط تکوینی تنگاتنگ میان انسان و عالم، در عصر ظهور با منوّر شدن جان انسان‌ها به نهایت ایمان، برکات زمینی و آسمانی به نهایت خود نازل می‌شود.

در خصوص تدریجی بودن فرایند تطهیر در انسان از جنبهٔ اجتماعی و سیاسی، می‌توان چنین گفت که لازمهٔ تطهیر اجتماعی و سیاسی فرصت‌یابی ظهور قدرت‌های مختلف از گروه‌ها و جریان‌های متعدد است که پس از اثبات ناکارآمدی یکایک آنها و حذف تدریجی از عرصهٔ قدرت اجتماعی سیاسی بشر، زمینه برای قدرت یافتن انسان کامل و پیروان و جریان تحت امر او فراهم شود. مطابق روایت امام صادق﵇، قیام امام عصر ـ اوراحنا فداه ـ زمانی رخ می‌دهد که پیش از آن تمام گروه‌ها و جریان‌های انسانی قدرت را به‌دست گرفته و بر مردم حکومت کرده باشند و تا همهٔ اندیشه‌ها و مکاتب آزمون خود را پس نداده باشند و حجت بر همهٔ آنها تمام نشده باشد، نوبت به ظهور دولت حق و عدل نمی‌رسد: «مَا يَكُونُ هذَا الأَمْرُ حَتَّى لا يَبْقَى صِنْفٌ مِنَ النَّاسِ إِلَّا قدْ وُلُّوا عَلَى النَّاسِ حَتَّى لا يَقُولَ قَائِلٌ إِنَّا لَوْ وُلِّينَا لَعَدَلْنَا ثُمَّ يَقُومُ الْقَائِمُ بِالْحَقِّ وَالْعَدْل» (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج۵۲، ص۲۴۴).

در ساحت فردی نیز تطهیر انسان برای شایستگی ظهور نیاز به گذشت زمان دارد. توصیف نیروی انسانی دولت و تشکیلات حکومت جهانی حضرت، هم از جنبه‌های کمّی و هم از حیث کیفی، به‌گونه‌ای است که به‌طور طبیعی امکان فراهم شدن و به حد نصاب رسیدن آن، مرور زمان را می‌طلبد. در باب کمّیت، در برخی روایات، حلقهٔ اولیهٔ یاران حضرت تا ده هزار نفر ذکر شده، که البته از باب کثرت است، نه تعیین (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج۵۲، ص۳۶۷ـ۳۶۸) و از حیث کیفیت، اوصاف اخلاقی و معرفتی خاصی برای یاران حضرت برشمرده شده است که جمع آنها در یک فرد به سادگی امکان‌پذیر نیست. در هر صورت، شرایط اجتماعی و فردی ظهور در روایات به‌گونه‌ای است که فراهم شدن زمینهٔ تحقق آن شرایط مستلزم نیل به یک رشد تدریجی و در بستر زمان است (برای آشنایی بیشتر با ابعاد مختلف شرایط فردی و اجتماعی عصر ظهور، ر.ک: نجفی، ۱۳۹۵).

بنابراین بر اساس مبانی عقلی و به تأیید روایات، تطهیر و پاک‌سازی جهان و انسان‌ها از ظلم و آلودگی‌ها مقدمه‌ای لازم برای نیل عالم به کمال لایق خویش است که اگر این تطهیر نباشد، فیض اتمّ الهی شامل عالم نمی‌شود.

### ۲ـ۲ـ۱. تجربهٔ انباشته و تدریجی بشری

از دیگر مقدمات نیل زمین به کمال نهایی خود، افزایش قابلیت و ظرفیت انسان برای پذیرش ولایت الهی و

ظهور ولیّ مطلق الهی در اثر تجربه کردن انواع و اقسام پیشرفت‌های مادی و تنوعات فکری و تکثرات در حوزهٔ اندیشه است. توضیح آنکه از جنبهٔ علمی، انسان‌ها به‌صورت تدریجی در طول هزاران سال به فناوری‌های فراوان دست یافته‌اند که در عصر کنونی گسترش قابل توجهی یافته و جامعهٔ بشری از این حیث رشد فراوانی کرده است. از جنبهٔ معنوی نیز جهان به حد اشباع رسیده و از زمان آدم تا خاتم، معارف دینی فراوانی عرضه شده است؛ همچنین نحله‌های فراوان غیر قابل شمارش مذهبی در طول سالیان مدید زندگی انسان‌ها تعالیم خود را عرضه کرده‌اند و بشر با وجود همهٔ این آموزه‌ها همچنان احساس پوچی و عدم اطمینان می‌کند؛ حتی دین اسلام به‌عنوان دین پیامبر خاتمﷺ در اثر پیدایش مکاتب و فرقه‌های متعدد، دستخوش انحرافات فراوان شده است. همچنین پیدایش قدرت‌ها و حکومت‌های متعدد با شیوه‌های گوناگون حکومت، نه‌تنها نتوانسته است عدالت را به معنای واقعی کلمه و به‌نحو مطلق محقق سازد، بلکه ناعدالتی و ظلم و فساد بیش‌ازپیش در هستی ظاهر شده است.

البته باید توجه داشت که این فراگیر شدن ظلم منافاتی با اشتداد وجودی جهان و انسان ندارد؛ زیرا:

اولاً فراگیر شدن ظلم به معنای ظالم بودن همهٔ انسان‌ها و فساد همهٔ افراد نوع بشر نیست؛ چراکه با وجود یک ظالم نیز امکان گسترش ظلم در بخشی از تاریخ و جغرافیای حیات بشر وجود دارد و یک فرد یا گروه فاسد و ظالم می‌تواند منشأ ظهور ستم و فساد در گسترهٔ وسیعی باشد. بنابراین با اینکه اکثریت جهان در جهت رشد حرکت می‌کند، عدهٔ اندکی نیز خلاف جریان طبیعی و اکثری حرکت می‌کنند (جهت‌گیری اصلی عالم به سمت اشتداد و خیر است و اقلیتی از ظالمان و فاسدان در جهت قهقرایی سیر می‌کنند)؛

ثانیاً پیشرفت در فساد و ظلم برای خود همین افراد اندک نیز نوعی اشتداد وجودی است؛ زیرا اشتداد وجودی اشتداد به معنای هستی‌شناسانه است، نه الزاماً رشد و تعالی ارزش‌شناسانه و اخلاقی.

در تبیین رابطهٔ قاعدهٔ اشتداد وجودی و مسئلهٔ فساد و ظلم، دو رویکرد می‌توان اتخاذ کرد: بنا بر رویکرد اول، این موارد سیر قهقرایی‌اند؛ اما پاسخ صحیح‌تر، رویکرد دوم است. بنا بر این رویکرد، این موارد نیز تحت قانون عقلی و کلیِ غیر قابل تخصیصِ «اشتداد وجودی عالم» قرار می‌گیرند؛ به همان بیانی که علامه طباطبائی در نهایة الحکمه دارند (طباطبائی، ۱۴۱۶ق، ص۲۱۲). علامه پس از اثبات حرکت اشتدادی در تمام هستی، این نکته را تذکر می‌دهند که برخی حرکات، به ظاهر سیر نزولی و تضعفی‌اند (در جایی که موضوع از شدت به ضعف و از کمال به نقص می‌درآید) و توضیح می‌دهند: حرکت‌هایی که حرکت تضعفی به نظر می‌رسند، در واقع حرکت بالعرض‌اند و تابع یک حرکت اشتدادی دیگرند؛ مثلاً فاسد شدن و کرم‌خوردگی سیب به‌واسطهٔ آن است که کرم در حرکت اشتدادی خود از آن تغذیه می‌کند و رشد می‌یابد؛ و در واقع، حرکت، همان حرکت اشتدادی کرم است و فاسد شدن سیب حرکت بالعرض و مجازی محسوب می‌شود.

بنابراین مواردی همچون ظلم و فساد در زمین، یا خشکسالی زمین، یا کم‌بارشی و...، همگی تحت این عنوان قرار می‌گیرند؛ و اگر بر اساس دلیل عقلی، یک حکم عقلی غیر قابل تخصیص در عالم اثبات شد، موارد نقض ظاهری با همان سخن علامه در حرکات تضعفی حل می‌شود؛ و لذا در همه‌جا حرکت به همان معنای اشتداد و رشد خواهد بود بحسبه. پس درحقیقت، کسب رذایل توسط بسیاری از انسان‌ها و موارد مشابه دیگر نیز «اشتداد وجودی» شمرده می‌شود (سعیدی، ۱۳۹۳، ص۱۶) و اشتداد وجودی در هر شیئی و در هر زمینه‌ای به‌حسب خود آن شیء است؛ یکی وجودش در ناحیهٔ قوای حیوانی (شهوت و غضب) رشد و اشتداد می‌یابد و دیگری در ناحیهٔ قوا و ابعاد الهی و انسانی به رشد دست می‌یابد (گسترش و آشکار شدن ظلم نیز نشانهٔ اشتداد است؛ منتهی اشتداد یافتن قوا و ابعاد حیوانی وجود ظالمان).

احتمال سومی نیز وجود دارد و آن اینکه با توجه به تعالی جهان و انسان در اثر اشتداد وجودی، رفته‌رفته حساسیت انسان‌ها در برابر ظلم و فساد بیشتر شده، مصادیق ظلم و ستم و فساد ظریف‌تر و دقیق‌تر می‌شود و آنچه روزگاری عین عدل شناخته می‌شد، اکنون مصداقی از ستم یا فساد معرفی می‌شود. این امر با برخی از مصادیق ناظر به فهم عمومی از حقوق بشر، کودک، طبیعت، حیوانات و...، قابل تأیید است؛ هرچند در برخی موارد، انحرافاتی به‌چشم می‌خورد. به‌عبارت‌دیگر، گسترش ظلم معلول نگاه رشدیافتهٔ انسان و وضعیت مناسب‌تر او در مقاطع بعدی سیر وجودی نسبت‌به مقاطع گذشته است؛ و اتفاقاً با عبور از مراتب نازلِ رعایت عدل و حق، کوچکترین تخطی ـ که پیش‌تر ظلم به‌شمار نمی‌آمد ـ در مقطع کنونی می‌تواند مصداقی از ظلم و فساد دانسته شود (ظهور و احساس غلبهٔ ظلم، ناشی از و نشانه‌ای از اشتداد وجودی و تغییر سطح وجودی و آگاهی انسان است).

لذا این تجربهٔ زیستهٔ بشری و سیر تدریجی او در دست و پنجه نرم کردن با دوره‌های مختلف تسلط اندیشه‌ها و قدرت‌ها و ابزارهای گوناگون، سبب شده است که انسان:

اولاً از جنبهٔ علمی و معنوی آمادهٔ پذیرش عصر ظهور شود تا حضرت جهان را از جنبهٔ علمی به نهایت خود برساند (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج۱، ص۲۵؛ مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج۵۲، ص۳۳۶)؛

ثانیاً عدل و داد را در عالم به معنای واقعی خود در جهان محقق کند: «الَّذِی یَمْلَأُ الْاَرْضَ عَدْلاً وَقِسْطاً کَما مُلِئَتْ ظُلْماً وَجَوْراً» (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج۳۷، ص۲)؛

ثالثاً از جنبهٔ معنوی، دین اسلام را به‌عنوان دین کامل زنده کند؛ تاآنجاکه گویا دین جدیدی عرضه کرده است: «اللَّهمَّ جَدِّدْ بِه مَا مُحِیَ مِنْ دِینِکَ وَأَحْیِ بِه مَا بُدِّلَ مِنْ کِتَابِکَ وَأَظْهِرْ بِه مَا غُیِّرَ مِنْ حُکْمِکَ حَتَّی یَعُودَ دِینُکَ بِه وَعَلَی یَدَیْه غَضًّا جَدِیداً خَالِصاً مُخْلِصاً لَا شَکَّ فِیه وَلَا شُبْهَةَ مَعَه وَلَا بَاطِلَ عِنْدَه وَلَا بِدْعَةَ لَدَیْه» (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج۹۴، ص۸۲)؛ خدایا! آنچه از دین تو محو شده است، به وجود او تازه کن؛ و آنچه از کتاب تو را تغییر داده‌اند، به

وجودش زنده ساز؛ و آنچه از حکمت‌های تو را دگرگون کرده‌اند، به وجود او ظاهر کن تا آنکه دین تو باز طراوت تازه یابد و خالص از شائبهٔ اوهام شود و شک و شبهه در آن راه نیابد و باطل و بدعت از آن دور شود.

### ۳ـ۱. لوازم استکمال جهان و انسان

استکمال و رشد نهایی جهان پیامدها و لوازمی دارد که در ادامه به این پیامدها اشاره می‌شود.

#### ۱ـ۳ـ۱. ظهور یک قدم قبل از قیامت است

ارادهٔ خدا بر این است که قبل از قیامت و پایان عمر جهان، حتماً باید عالَم به کمال لایق خود برسد و به نهایت رشد و اشتداد و استکمال خود نائل شود. این سیر، نه به‌صورت معجزه به معنای عرفی، بلکه ـ همان‌گونه که پیش‌تر بیان شد ـ به‌صورت تدریجی است.

به این ارادهٔ الهی در آیات و روایات اشاره شده است: «لَوْ لَمْ يَبْقَ مِنَ الدُّنْيَا إِلاَّ يوْمٌ وَاحِدٌ لَطَوَّلَ الله ذَلِکَ الْيَوْمَ حَتَّى يَخْرُجَ فَيَمْلأَها عَدْلاً كَمَا مُلِئَتْ جَوْراً» (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج۵۱، ص۱۵۴). اگر تنها یک روز از زمین باقی مانده باشد، خداوند آن روز را طولانی می‌کند تا قائم قیام کرده، و زمین را مملو از عدل و داد کند.

همچنین آیات زیر نیز به مضمون یادشده (یعنی ضرورت نیل زمین به کمال لایق خود در عصر ظهور قائم) اشاره دارد

«يُرِيدُ الله أَنْ يُحِقَّ الْحَقَّ بِكَلِمَاتِه» (انفال: ۷)

«إِنَّ الأَرْضَ لِلَّهِ يُورِثُها مَنْ يَشَاءُ مِنْ عِبَادِه» (اعراف: ۱۲۸)

«وَلَقَدْ كَتَبْنَا فِي الزَّبُورِ مِنْ بَعْدِ الذِّكْرِ أَنَّ الأَرْضَ يَرِثُها عِبَادِيَ الصَّالِحُونَ» (انبیاء: ۱۰۵)

«وَنُرِيدُ أَنْ نَمُنَّ عَلَى الَّذِينَ اسْتُضْعِفُوا فِي الأَرْضِ وَنَجْعَلَهُمْ أَئِمَّةً وَنَجْعَلَهُمُ الْوَارِثِينَ» (قصص: ۵)

«وَعَدَ الله الَّذِينَ آمَنُوا مِنْكُمْ وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ لَيَسْتَخْلِفَنَّهُمْ فِي الأَرْضِ» (نور: ۵۵)

«هوَ الَّذی أَرسَلَ رَسولَه بِالهدی وَدینِ الحَقِّ لِيُظهِرَه عَلَی الدِّین کُلِّه وَلَو کَرِه المُشرِکونَ» (توبه: ۳۳)

بنابراین چون ارادهٔ حق متعال این است که عالم به کمال نهایی خود برسد، ازاین‌رو در روایات ذکر شده است که حتماً باید قبل از قیامت، ظهور حضرت اتفاق بیفتد (طوسی، ۱۴۱۱ق، ص۴۳۶). البته نمی‌توان ادعا کرد که بلافاصله پس از ظهور، قیامت است؛ اما سخن این است که عصر ظهور نشانهٔ تکامل جهان و در نزدیکی تحولات مربوط به قیامت است.

#### ۲ـ۳ـ۱. جهان‌شمول شدن دین اسلام

با توجه به نهایت رشد وجودی و استکمال جهان و انسان‌ها و قابلیت دریافت دین برتر، دین اسلام به‌عنوان دین حق و به‌عنوان نهایت استکمال ادیان، جهانی خواهد شد. در روایتی از امیرالمؤمنین علیه‌السلام دربارهٔ آیهٔ «هوَ الَّذی أَرْسَلَ رَسُولَه بِالْهدی وَدینِ الْحَقِّ لِيُظْهِرَه عَلَی الدِّینِ کُلِّه وَلَوْ کَرِه الْمُشْرِکُونَ» (توبه: ۳۳) سؤال شد که آیا این اظهار دین

اسلام بر همهٔ ادیان تا کنون صورت گرفته است؟ حضرت فرمودند: «هنوز خیر؛ اما قسم به کسی که جان من در دست اوست، هیچ روستا و آبادی‌ای نمی‌ماند، جز اینکه در آن به شهادت خدا و نبوت پیامبر صبح و شب گواهی داده می‌شود» (یعنی در همهٔ بلاد زمین اذان گفته می‌شود) (بحرانی، ۱۴۱۵ق، ج۵، ص۳۶۷). در حدیثی از امام صادق﵇ نیز بیان شده است که پس از قیام قائم ما هیچ مشرکی بر زمین باقی نمی‌ماند (عیاشی، ۱۳۸۰ق، ج۲، ص۵۶).

بنابراین روایات یادشده به جهان‌شمول شدن دین اسلام به‌عنوان یکی از پیامدهای ظهور و رسیدن عالم به کمال نهایی خود اشاره دارند. البته جهان‌شمول شدن دین اسلام به معنای گسترش و نفوذ دین اسلام در اقصی‌نقاط جهان است؛ نه به این معنا که لزوماً همهٔ انسان‌ها مسلمان می‌شوند؛ بلکه بدین معنا که همه تحت لوای حکومت اسلامی و اسلام، از عقیدهٔ تثلیث و شرک دست برمی‌دارند و خداپرست می‌شوند و در حمایت حکومت اسلامی به زندگی خویش ادامه می‌دهند.

## ۲. اشتداد وجودی جهان طبیعت

«جهان» در ادبیات فارسی، اسم فاعل از «جهیدن» است. عالم طبیعت را «جهان» گویند؛ چراکه یکپارچه در جنبش و حرکت است و مدار جهان بر «بودن» و سکون نیست؛ بلکه لحظه‌به‌لحظه بر «شدن» و صیرورت و تبدیل است که هر دم متن طبیعت و سرشت و تاروپود آن در تبدل و جنبش و دگرگونی است و تمام موجودات عالم طبیعت به حرکت جوهری در حال حرکت به سمت کمال لایق خود بوده و پیوسته در حال حرکت و تجدد و تغیر و سیلان وجودی است (حسن‌زاده آملی، ۱۳۸۴، ص۱۳ و ۱۴).

این آموزه از اصول و نیز سخنان حکمای حکمت متعالیه قابل استفاده است. ملاصدرا معتقد است که طبیعت بذاته امری سیال است که وجودش از ماده (که شأن آن قوه و زوال است) و از فاعل (که شأن آن افاضه است) ناشی می‌شود و در حرکت، به‌طور همیشگی از فاعل چیزی صادر می‌گردد و در قابل معدوم می‌شود؛ سپس به‌وسیلهٔ ایجاد بدل، آنچه را معدوم شده است، جبران می‌کند و به‌طور متصل این امر تکرار می‌شود (ملاصدرا، ۱۳۶۰، ص۸۵).

بنابراین در نظام حکمت صدرایی، تمام ذرات عالم ماده، حتی نفوس فلکی و غیرفلکی، یک‌سره در حال حرکت ذاتی و استکمال و سیر اشتدادی است: «بالجملة لا شیء من الأجسام والجسمانیات المادیة، فلکیا کان أو عنصریا، نفسا کان أو بدنا، إلا وهو متجدد الهویة غیر ثابت الوجود والشخصیة» (ملاصدرا، ۱۳۶۳، ص۶۴ـ۶۶)؛ و یکپارچه همهٔ اجسام و جسمانیات مادی، چه فلکی چه عنصری، چه نفس، چه بدن، هویتی متجدد و سیال و گذرا دارند و شخصیت و وجودشان ثابت نیست. صدرالمتألهین صراحتاً معتقد است که کل عالم ماده و هر موجود منسوب به ماده، در وجود و شخصیت خود متجددالهویّه و در سیلان وجودی است: «کل جسم وجسمانی متعلق الوجود بالمادة بوجه من الوجوه فهو متجدد الهویة غیر ثابت الوجود والشخصیة» (ملاصدرا، ۱۳۴۱، ص۲۲۰)؛ هر

جسم و هر شیء منسوب به جسم، به‌گونه‌ای به ماده تعلق دارد؛ ازاین‌رو وجود و شخصیت آن ثابت نیست و هویتش متجدد و در جنبش و گذراست. این گستره، حتی قبل از ملاصدرا در میان برخی عارفان نیز مطرح بوده است (ر.ک: کهنوجی و طاهری، ۱۴۰۱).

از مجموع سخنان یادشده این نتیجه حاصل می‌شود که اشتداد وجودی عمومی جهان طبیعت، اصلی مسلّم و غیر قابل انکار نزد ملاصدرا بوده است و تک‌تک ذرات عالم ماده دم‌به‌دم در حال حرکت جوهری و سیلان وجودی بوده، به سمت کمال لایق خود روان‌اند.

هر نفس نو می‌شود دنیا و ما　　بی‌خبر از نو شدن اندر بقا

(مولوی بلخی، ۱۳۹۰، ص۵۴)

مبانی و اصول فلسفی‌ای که مؤید نظریهٔ اشتداد وجودی جهان طبیعت است، هم شامل مبانی بعید، مانند «اصالت وجود»، «وحدت تشکیکی وجود» و «بساطت حقیقت وجود» می‌شود و هم مبانی قریبی همچون «حرکت جوهری ذاتی برای وجودهای مادی»، «وحدت جهان طبیعت و وحدت حرکت سراسری آن بر اساس وحدت مواد و صور» و «اشتدادی بودن حرکت جوهری وجودهای مادی» را دربرمی‌گیرد. ازآنجاکه مبانی بعید روشن است و در آثار اصیل و فرعی بارها مورد بحث قرار گرفته، صرفاً به تحلیل مبانی قریب و تبیین اصل نظریه می‌پردازیم (برای تفصیل بیشتر دربارهٔ تبیین نظریهٔ اشتداد وجودی جهان طبیعت، ر.ک: راستین‌طرقی، ۱۴۰۳).

اصل حرکت جوهری در مادیات، از مسلمات حکمت متعالیه بوده و دلایل فراوانی بر آن اقامه شده است؛ برای نمونه، علامه حسن‌زاده آملی در رسالهٔ مفصلی ۲۱ دلیل بر این مطلوب اقامه کرده است (حسن‌زاده آملی، ۱۳۸۱، ج۴، ص۵) که به دلیل رعایت اختصار، از نقل ادله صرفنظر می‌شود.

دربارهٔ «وحدت حرکت بر اساس وحدت صور و مواد» باید گفت: حکیمان الهی، هم بر وحدت صور جوهری وارد بر ماده تأکید می‌کنند و هم بر وحدت مادهٔ پذیرای حرکت جوهری. ازآنجاکه «حرکت» یک وجود واحد اتصالی و سیال است، اجزای آن فرضی‌اند و از حدود آنی مفروض بر حرکت، فرد یا ماهیت نوعیه‌ای از یک مقوله را می‌توان انتزاع کرد؛ ولی وحدت اتصالی حرکت مانع می‌شود که این اجزا و افراد، حقیقی باشند و سبب تکثر و تخلخل در حرکت شوند؛ لذا آنچه ذهن ما به‌عنوان صورت‌های جوهری وارد بر روی ماده بهصورت پیاپی پندار می‌کند، درحقیقت یک صورت جوهری واحد و گذراست که بر هیولا جریان یافته و چون این صورت جوهری، یک وجود واحد و سیال است که به‌تدریج از قوه به فعل درمی‌آید، ذهن ما از هر یک از حدود فرضی آن یک مفهوم خاص انتزاع کرده، فعلیت و صورت خاصی را درک می‌کند؛ اما در واقع یک فعلیت و صورت واحد و متصل بیش نیست؛ چون یک وجود بیشتر نیست؛ و از طرفی، «وجود» مساوق فعلیت است و «صورت» نیز

همان فعلیت است؛ پس تنها یک فعلیت و صورت در کار است (طباطبائی، ۱۴۱۶ق، ص۲۰۹).

برای درک بهتر این مطلب می‌توان از تمثیلی بهره برد: انسان وقتی کنار رودخانه‌ای می‌ایستد، عکس خود را در آب روان به‌صورت ثابت می‌بیند و درعین‌حال می‌داند که دم‌به‌دم آب در جریان است و قرار ندارد؛ اما از توالی و سرعت پدید آمدن صورت‌ها در آب، در ذهن ما یک عکس ثابت پنداشته می‌شود؛ با اینکه درحقیقت، آب در جنبش و جریان است. در حرکت جوهری نیز با اینکه یک حقیقت نوعیه به‌ظاهر ثابت است، در واقع از شدت توالی صور، ما یک صورت واحد پندار می‌کنیم؛ درحالی‌که متن ذات آن شیءِ واحد، عین تجدد و اشتداد و جنبش است (حسن‌زاده آملی، ۱۳۹۱، ص۵۲۳).

همچنین باید توجه داشت که این حرکت، حرکتی اشتدادی است؛ زیرا با نظر به تعریف حرکت، یعنی «خروج از قوه به فعل و درآمدن از نقص به کمال»، هر حرکتی فی‌نفسه اشتدادی و استکمالی است و هر جزء فرضی پسین، فعلیت و کمال جزء مفروض پیشین بوده و هر جزء سابق، قوه و نقص جزء لاحق است (طباطبائی، ۱۴۱۶ق، ص۲۰۹). لذا این نتیجه حاصل می‌شود که هر حرکتی بر استکمال و اشتداد وجودی مشتمل است.

دلیل ویژهٔ حکمت متعالیه بر اشتدادی بودن حرکت، به بیان علامه طباطبائی، بر اساس اتحاد وجود قابل و وجود مقبول است؛ که به‌طور اجمال بیان می‌کنیم. با عنایت به قاعدهٔ «کلُّ حادثٍ زمانی مسبوقٌ بقوةٍ ومادةٍ تَحملُها»، حوادث طبیعی مسبوق به استعداد پیشین و ماده‌ای هستند که حامل این استعداد باشد. به دیگر سخن، باید موضوع و ماده‌ای پیش از تحقق یک پدیدهٔ مادی وجود داشته باشد که مستعد دریافت آن حادث در آینده بوده و پذیرا و قابل آن باشد، که در عرف فلسفه از آن به «امکان استعدادی» تعبیر می‌شود. لذا با تحلیل نسبت میان «قابل»، «وجود پیشین و بالقوهٔ مقبول» و «وجود پسین و بالفعل مقبول» می‌توان برای تبیین وحدت حرکت و اشتدادی بودن آن بهره برد.

از طرفی، میان قابل و مقبول (یعنی دو چیز که یکی از آنها به دیگری تبدیل می‌شود)، در خارج یک نسبت وجودی و رابطهٔ حقیقی هست. همچنین ازسوی‌دیگر، وجود نسبت و رابطه در هر موطنی، خواستار وجود طرفین نسبت در همان موطن و اتحادشان با یکدیگر در آن موطن است؛ اما ازآنجاکه وجود بالفعل مقبول مربوط به آینده است و هنوز موجود نشده، قابل نمی‌تواند با وجود بالفعل مقبول متحد باشد؛ پس باید با وجود ضعیفی از مقبول که هم‌اکنون موجود است، اما تمام آثار وجود مقبول را ندارد (یعنی وجود بالقوهٔ مقبول)، متحد باشد.

ازسوی‌دیگر، وجود بالقوهٔ مقبول و وجود بالفعل آن نیز با یکدیگر اتحاد دارند؛ زیرا هر دو، مراتب ضعیف و شدید یک حقیقت واحدند. یک حقیقت است که در حالت بالقوه، تمام آثار مورد انتظار را ندارد و در حالت بالفعل، همهٔ آثار مورد انتظار را داراست. در نتیجه، هر سه وجود قابل، وجود بالقوه و بالفعل مقبول، با یکدیگر متحدند

و در واقع یک وجود سیال با مراتب مختلف را تشکیل می‌دهند که به‌تدریج از ضعف به شدت سیر می‌کند؛ و این چیزی جز حرکت مصطلح در عرف فلسفه نیست (طباطبائی، ۱۴۱۶ق، ص۱۹۸ـ۱۹۹).

از باب مثال، نطفه‌ای که قابلیت انسان شدن دارد و در آینده قابل فعلیت انسانی خواهد بود، با وجود ضعیف و بالقوهٔ کنونی انسان و نیز با وجود بالفعل آتی آن متحد است و هر سه مراتب، یک وجود واحد پیوسته و تشکیکی را تشکیل می‌دهند. از این روست که ملاصدرا در بحث حرکت، این اصل را القا می‌کند که ماهیت واحد، انحای وجودی مختلفی از جهت شدت و ضعف و کمال و نقص را داراست (ملاصدرا، ۱۳۶۰، ص۹۸).

نکتهٔ مهم آن است که این امر اختصاص به یک قابل و مقبول با دو مرتبهٔ بالقوه و بالفعلش ندارد؛ بلکه در تمام اجزای فرضی پیشین و پسین حرکت جاری خواهد بود؛ یعنی اگر با سلسله و مجموعه‌ای از قابل‌ها و مقبول‌ها مواجه باشیم که از هر دو طرفِ پس و پیش ادامه می‌یابد و هرکدام از اجزای فرضی پیشین، استعداد تبدیل به اجزای بالفعل بعدی را داشته و هر جزء بعدی نیز فعلیت‌یافتهٔ همان اجزای قبلی باشد، در این صورت نیز تمام اجزای فرضی این سلسله، متحد به یک وجود واحدِ دارای مراتب خواهند بود. حوادث جهان طبیعت همگی از همین نوع‌اند و تا آنجا که این زنجیره ادامه و استمرار یابد، این وجود نیز ادامه خواهد داشت (طباطبائی، ۱۴۱۶ق، ص۱۹۸ـ۲۰۰).

این سخن دربارهٔ تمام حوادث مادی و اجسام عالم طبیعت، از جمله جسم نباتات و حیوانات و انسان‌ها و حتی فلکیات و جمادات، جاری است و همگی سلسله‌ای از قابل‌ها و مقبول‌ها را تشکیل می‌دهد که به وجودی واحد موجودند و مراتب حقیقتی یگانه را شکل می‌دهند. افزون بر این، در خصوص جوهر، حرکت اشتدادی مضاعفی نیز وجود دارد و آن همان حرکت جوهری هیولا به‌سوی طبیعت، سپس نبات، بعد از آن حیوان، و سرانجام انسان است و پس از آن متوجه فعلیت محض است (طباطبائی، ۱۴۱۶ق، ص۲۰۹). پس حرکت جوهری، از طرف آغاز، از قوه و نقصی آغاز می‌شود که هیچ فعلیتی ندارد و قوهٔ محض است؛ و از طرف نهایت، به فعلیت و کمالی ختم می‌شود که قوه و نقصی ندارد و فعلیت صرف است (طباطبائی، ۱۴۱۶ق، ص۲۰۰). بنابراین بدایت حرکت جوهریِ جهان طبیعت، همان مادهٔ اولی و هیولاست و ختم آن، تجردِ (طباطبائی، ۱۴۱۶ق، ص۲۰۴ و ص۲۰۱ـ۲۰۲) محض (طباطبائی، ۱۴۱۶ق، ص۱۰۵) خواهد بود.

اکنون با در دست داشتن اصول یادشده مبنی‌بر «وجود حرکت جوهری»، «اشتدادی بودن این حرکت»، «جریان این حرکت در تمام وجودهای مادی» و «قائل شدن به صورت و ماده و حرکت واحد برای کل جهان ماده»، این نتیجه حاصل می‌شود که کل جهان طبیعت بهصورت یکپارچه در حال جنبش و صیرورت و حرکت ذاتی و جوهری و اشتداد وجودی است و بنای کل عالم ماده لحظه‌به‌لحظه بر صیرورت و تبدیل است و متن طبیعت و سرشت و تاروپود آن دم‌به‌دم در حال تبدل و شدن و جنبش و دگرگونی است.

همچنین با عنایت به تقسیم وجود به قوه و فعل و قابلیت تقسیم حرکت به اجزای پسین و پیشینی، که هر جزء قبلی قوهٔ جزء بعدی و جزء بعدی فعلیت جزء پیشین است و همچنین با نظر به اینکه هر حرکتی مبدأ و منتهایی دارد، این پیامد اثبات می‌شود که به‌حسب تحلیل عقلی و نه ترتیب زمانی، این حرکت، از قوهٔ محض و مادیت صرف آغاز می‌شود و هر آن به‌سوی فعلیت و تجرد محض روان است. بنابراین کل جهان طبیعت با تمام اجزا و آحادش از وحدتی برخوردار است که خودش و اجزایش رو به یک‌سو دارند و همهٔ جهان مادی در اثر استکمالات جوهری و اشتداد وجودی، پیوسته در حال درآمدن از قوه و نقص به فعلیت و استکمال است (ملاصدرا، ۱۹۸۱م، ج۵، ص۳۴۲ـ۳۴۳).

بنابراین با نظر به سخنان یادشده، اگر قائل به حرکت جوهری یکپارچه در تمام جهان طبیعت باشیم که موضوع واحدی نیز دارد، روزی فراخواهد رسید که با فعلیت یافتن قوا و شکوفا شدن استعدادهای پیشین، این جهان مادی و انسان‌ها و موجودات عالم ماده، از جهات وجودی بسیار متفاوت با امروز خواهند بود. چنان‌که پیداست، این تبیین فلسفی می‌تواند به‌سهولت تحولات شگرفی را که در روایات و آیات برای عصر ظهور بیان شده است، تبیین کند؛ به‌گونه‌ای‌که آیندهٔ انسان و تمام موجودات جهان ماده، چیزی جز همین وجود کنونیِ تحول‌یافته نخواهد بود؛ وجودی که در اثر تحولات جوهری اشتدادی، با حفظ هویت شخصی و اتصال وجودی خود، از جنبهٔ رتبه و اوصاف وجودی، کاملاً متفاوت با حالت کنونی خواهد بود و در ذات خود به‌کلی متبدل شده است.

## ۳. مروری بر نتایج کاربست نظریهٔ اشتداد وجودی جهان طبیعت در شرایط عصر ظهور

هرچند در خلال مباحث، نقش کاربست نظریهٔ فلسفی «اشتداد وجودی عمومی جهان طبیعت» در تصویر دینی از عصر ظهور تا حدی روشن شد، اما شایسته است که به‌طور اجمالی برخی از نتایج این کاربست را مشخصاً نشان دهیم. بر اساس رهیافت فلسفی، تمام تغییرات مادی و معنوی در عالم در طول سالیان مدید حیات بشر باید به‌صورت تدریجی جهان را برای فیض ظهور آماده کرده باشد؛ به‌طوری‌که اگر این سیر استکمالی نبود، بشر توانایی درک و قابلیت این دوران را نداشت. لذا این سیر تدریجی رشد و استکمال جهان نشان‌دهندهٔ حرکت مستمر و پیوستهٔ عالم به سمت کمال و آمادگی برای پذیرش فیض ظهور است. هر مرحله از این حرکت، به‌نوبهٔ‌خود نقش مهمی در دستیابی به کمال نهایی دارد و جهان به‌تدریج به‌سوی این هدف نهایی حرکت کرده است. لذا باید در سیر زندگی نوع انسان اتفاقاتی در جهان بیفتد تا عالم به‌صورت تدریجی آمادهٔ پذیرش ظهور شود؛ یعنی نزول فیض، ترجیح بلامرجح نیست؛ بلکه این اتفاقات، قابلیت عالم را تأمین می‌کند تا در طول زمان مشمول دریافت فیض ظهور شود

### ۱ـ۳. تبیین شرایط زمانی عصر ظهور با توجه به اشتداد وجودی جهان

الف) زمان ظهور امام عصرﷺ ترجیح بلامرجح نخواهد بود: چون عالم به حدی از اشتداد و استکمال وجودی رسیده است که قابلیت حضور و ظهور کامل ولیّ خدا را دارد؛ نه یک روز قبلش، نه یک روز بعدش؛

ب) ظهور، مرحله‌ای میان دنیا و آخرت است؛ به این معنا که جزء آخرین مراحل دنیا و پیش از برپایی قیامت و آخرت قرار دارد و باید تا پیش از ختم سیر جهان، حتماً تحقق یابد.

**۲ـ۳. تبیین شرایط وقوعی عصر ظهور**

الف) عصر ظهور یک اتفاق معجزه‌آسا به معنای عرفی نیست؛ بلکه نتیجهٔ یک روند حرکت اشتدادی جهان و انسان است. معجزات و کرامات انکار نمی‌شود؛ اما بنای خداوند بر دخالت حداکثری اعجاز در جهان طبیعت نبوده و نیست. به‌عبارتی، مزیت این تفسیر، هزینهٔ کمتر الهیاتی آن در مقایسه با دیدگاه رقیب آن است؛ یعنی ما برای فهمی خردپذیر از عصر ظهور، که یک آموزهٔ دینی است، مخاطب را ملزم به پذیرش مقدمات و پیش‌فرض‌های کمتری می‌کنیم؛

ب) انسان در پدید آمدن عصر ظهور، به‌عنوان عالی‌ترین مرحلهٔ اشتدادی جهان طبیعت، می‌تواند فعالانه نقش‌آفرینی کند. پس انسان منفعل نیست و علم و عمل اختیاری او در نزدیک شدن به عصر ظهور و تحقق آن، مؤثر است.

**۳ـ۳. تبیین ویژگی‌های انسان و اوصاف جهان**

الف) اوصافی که برای کمال انسان‌ها بیان شده است، مانند کمال عقلی و کمال علمی، نشان‌دهندهٔ یک تحول عظیم در انسان‌هاست که می‌تواند ثمرهٔ همان حرکت جوهری و اشتدادی وجود باشد؛

ب) اوصافی که برای کمال آسمان و زمین بیان شده است، مانند اینکه آسمان برکاتش را نازل می‌کند و زمین آنچه از گنج و استعدادهای طبیعی دارد، اظهار می‌کند و...، نشان‌دهندهٔ یک تحول عظیم در جهان است که می‌تواند نتیجهٔ همان سیر اشتدادی وجود باشد.

**۴ـ۳. تبیین اوصاف ولی‌عصر**

از دیگر ثمراتی که می‌توان برای نظریهٔ ظهور اشتدادی در نظر داشت، تأیید ضرورت وجود و حضور تاریخی امام عصر ـ ارواحنا فداه ـ در طول دورهٔ غیبت است. تاکنون شبهات فراوانی در خصوص وجود تاریخی امام عصر پدید آمده و اکنون نیز پررنگ شده است. به نظر می‌رسد که تبیین عقلی عصر ظهور بر اساس اشتداد وجودی جهان و انسان، شاهدی است بر ضرورت وجود امام عصر؛ زیرا فردی می‌تواند امامت و رهبری این تحولات را بر عهده داشته باشد که خود نیز بخشی از تحولات اشتدادی باشد تا بتواند تکویناً و تشریعاً قیادت و رهبری را بر عهده گیرد. به‌عبارتی، نظریهٔ یادشده مستلزم آن است که تمام عناصر اصلی دخیل در ظهور، ازجمله وجود امام عصر، در مرتبهٔ طبیعت خاستگاهی طبیعی داشته باشند و در اثر تحولات اشتدادی تدریجی به عرصهٔ ظهور راه یابند.

## نتیجه‌گیری

شواهد نقلی و روایات مرتبط با عصر ظهور ولی‌عصر نشان‌دهندهٔ یک تحول عظیم در جهان و انسان است؛ به‌گونه‌ای‌که رشد و تعالی محسوس و روشنی از آنها برای انسان و جهان برداشت می‌شود. تصویر عصر ظهور

در روایات، چیزی شبیه به تصویر بهشتی است که در جهان ماده تحقق یافته است؛ درحالی‌که هنوز قیامت و بهشت و جهنمی در کار نیست. این نشان می‌دهد که عصر ظهور عالی‌ترین مرتبهٔ کمال جهان طبیعت در رشد و کمال است که فقط یک قدم و مرتبهٔ بعد از آن، مساوی است با رسیدن به جهان واپسین و برپایی قیامت. به‌عبارتی، عصر ظهور، پیشاهنگ قیامت و در واقع میانهٔ دنیا و آخرت است.

دو گونه تفسیر از این تحولات شگرف برای جهان و انسان می‌توان ارائه داد: تصویر عرفی و ابتدایی، که گمان می‌کند انسان و عالم ماده بدون قابلیت و آمادگی و صرفاً به‌اعجاز الهی، به معنای دخالت مستقیم، دچار تبدلات ناگهانی و اساسی می‌شود؛ و تصویری که می‌کوشد نشان دهد تفاوت‌های بنیادین آن عصر با اکنون، محصول تبدلات و تحولات تدریجی در بستر اشتداد وجود انسان و طبیعت است. در نگاه نخست، «ظهور» یک اتفاق استثنایی و منطقع از روال طبیعی پیش از خود است؛ اما در نگاه دوم، بخش و قطعه‌ای از حرکت طبیعی و اشتدادی جهان طبیعت است که به حکمت و تدبیر الهی، در آخرین مراحل و مقاطع سیر خود به آن نایل می‌شود.

بله، رسیدن به این مرحلهٔ عالی از مراتب وجود طبیعی، شرایطی دارد که باید برای فراهم شدن آن کوشش کرد (شرایط ظهور) و چنین نیست که خداوند حکیم امری را که به حال طبیعی و از طرق عادی قابل حصول است، از مجاری غیرعادی تحقق بخشد؛ چراکه دأب الهی بر تحقق اشیا از اسباب آن است (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج۱، ص۱۸۳)؛ وگرنه نیازی به گذشت این همه زمان و اتلاف فرصت‌ها برای نجات و هدایت بشر وجود نداشت و خداوند می‌توانست همان ابتدا همه چیز را با معجزه اصلاح و آباد کند و خودش مستقیماً زمینهٔ ظهور ولی‌اش را فراهم سازد.

در این پژوهش سعی شد تا بر اساس نظریهٔ صدرایی اشتداد وجودی جهان طبیعت، از خوانش دوم از تحولات عصر ظهور دفاع شود و در واقع، برای مشخصات عصر ظهور در منابع دینی تبیینی خردپذیر بر اساس این نظریه ارائه شود. مهم‌ترین رهاورد کاربست این نظریهٔ فلسفی در تبیین این آموزهٔ دینی عبارت است از دستاوردهای الهیاتی آن؛ مانند: هزینهٔ کمتر الهیاتی از بابت عدم ضرورت تبیین معجزه‌وار حوادث ظهور، ترجیح بلامرجح نبودن زمان حدوث ظهور بر اساس نفی طفره در سیر یک متحرک در مقاطع حرکتش، ضرورت آماده‌سازی قابلیت انسان و جهان برای دریافت کمالات عصر ظهور، تبیین جامع از همهٔ تحولات انسانی، زمینی، آسمانی و طبیعی، و تبیین ضرورت وجود امام عصرﷺ و نفی تردید در وجود تاریخی وی.

پژوهش حاضر نمونه‌ای از نقش بنیادین به‌کارگیری مبانی عقلی در تبیین آموزه‌های دینی است و می‌تواند کوششی در جهت اثبات سخن بلند ملاصدرا در باب «تطابق عقل و نقل، و توافق آموزه‌های وحیانی و مبانی حکمی» (ملاصدرا، ۱۳۶۸، ج۸، ص۳۰۳) به‌شمار آید.

## منابع


*قرآن کریم.*

ابن‌طاووس، علی بن موسی (۱۴۱۶ق). *التشریف بالمنن فی التعریف بالفتن*. قم: مؤسسة صاحب الأمر.

بحرانی، هاشم بن سلیمان (۱۴۱۵ق). *البرهان فی تفسیر القرآن*. قم: مؤسسة البعثة.

حر عاملی، محمد بن حسن (۱۴۲۵ق). *إثبات الهداة بالنصوص و المعجزات*. بیروت: اعلمی.

حسن‌زاده آملی، حسن (۱۳۸۱). *هزار و یک کلمه*. قم: بوستان کتاب.

حسن‌زاده آملی، حسن (۱۳۸۴). *گشتی در حرکت*. تهران: مرکز نشر فرهنگی رجاء.

حسن‌زاده آملی، حسن (۱۳۹۱). *دیوان اشعار*. قم: الف لام میم.

راستین‌طرقی، امیر (۱۴۰۳). اشتداد وجودی جهان طبیعت از منظر علامه طباطبائی و دلالتهای معادشناختی آن. *جستارهایی در فلسفه و کلام*، ۵۶(۱۱۳)، ۶۱ـ۸۳.

سعیدی، احمد (۱۳۹۳). دستاوردهای نظریه حرکت جوهری نفس در حل برخی مشکلات عقلی و نقلی. *معرفت فلسفی*،۴(۴۴)، ۱۱ـ۳۸.

طباطبائی، سیدمحمدحسین (۱۴۱۶ق). *نهایة الحکمة*. قم: مؤسسة النشر الاسلامی.

طوسی، محمد بن حسن (۱۴۱۱ق). *الغیبه*. قم: دار المعارف الاسلامیه.

عیاشی، محمد بن مسعود (۱۳۸۰ق). *تفسیر العیاشی*. تصحیح: رسول محلاتی. تهران: المطبعة العلمیة.

کلینی، محمد بن یعقوب (۱۴۰۷ق). *الکافی*. تهران: دار الکتب الإسلامیه.

کهنوجی، مهدی و طاهری، سیده‌لیلا (۱۴۰۱). خوانشی تطبیقی بر گسترهٔ حرکت جوهری و تجدد امثال. *انوار معرفت*، ۲(۲۳)، ۱۰۹ـ۱۲۴.

مجلسی، محمدباقر (۱۴۰۳ق). *بحار الأنوار الجامعة لدرر أخبار الأئمة الأطهار*، بیروت: مؤسسة الوفاء.

ملاصدرا، محمدبن‌ابراهیم (۱۳۴۱). *عرشیه*. اصفهان: دانشکدهٔ ادبیات و علوم انسانی.

ملاصدرا، محمد بن ابراهیم (۱۳۶۰). *الشواهد الربوبیه فی المناهج السلوکیه*. تهران: مرکز نشر دانشگاهی.

ملاصدرا، محمد بن ابراهیم (۱۳۶۳). *المشاعر*. به‌اهتمام: هنری کربین. تهران: کتابخانهٔ طهوری.

ملاصدرا، محمد بن ابراهیم (۱۳۶۸). *الحکمة المتعالیة فی الأسفار العقلیة الأربعة*. قم: مکتبة المصطفوی.

ملاصدرا، محمد بن ابراهیم (۱۳۸۳). *شرح اصول الکافی*. تصحیح: محمد خواجوی. قم: بیدار.

ملاصدرا، محمد بن ابراهیم (۱۹۸۱م). *الحکمة المتعالیة فی الأسفار العقلیة الأربعة*. بیروت: دار احیاء التراث العربی.

مولوی بلخی، جلال‌الدین محمد (۱۳۹۰). *مثنوی معنوی*. تصحیح: رینولد نیکلسون. تهران: هرمس.

نجفی، حسن (۱۳۹۴). بررسی ابعاد رفتار اخلاقی در سبک زندگی زمینه‌ساز ظهور موعود. *معرفت*، ۴(۲۲۳)، ۲۱ـ۳۶.

# Table of Contents

**The Wisdom of the Necessary Being in the Views of Suhrawardi and Mulla Sadra / 7**

✍ *Javad Hajipour / Sayyed Sajjad Sadatizadeh*

**Pathologies of Empiricist Approaches to Empirical Evidence for the Immateriality of the Soul / 27**

*Mansour Kasiri*

**A Study of the Criterion of Ethics in the Realization of Personal Identity / 49**

✍ *Rouhollah Sheikhani / Safdar Elahi-Rad*

**A Study of Allusive Intertextual Relations between Nahj al-Balāghah and the Qur'an on the Topic of Prophethood / 75**

*Naser Shahrabi Farahani /* ✍ *Rasoul Mohammad Jafari*

**The Diversity of Qur'anic Discourses: Beneficial or Detrimental to the Dream Interpretation of Revelation? / 99**

*Abual-Fazl Sajedi /* ✍ *Hamed Sajedi*

**A Critical Analysis of the Theological Foundations of the Theory Denying the Miraculous Nature of the Original Torah and Gospel / 121**

*Gholamali Jazini*

**A Critical Review of the Qur'anic Arguments for Elemental Resurrection in the Thought of Ayatollah Subhani / 141**

*Ali Ghadrdan Gharamaleki*

**A Functional Analysis of Free Will and Its Role in Lifestyle from the Perspective of Imam Ali / 163**

✍ *Ali Mostafa / Ahmad Mohammadi Peyro / Sayyed Hasan Taleghani / Mohammad Rezapour*

**A Comparative Study of the Necessity of Attaining Certainty in the Strict Sense in the Domain of Beliefs, with Emphasis on the Thought of Qāḍī Ṭabāṭabāʾī and Muḥaqqiq Qummī / 183**

✍ *Sina Alavitabar / Mohammad Shafa*

**Radical Orthodoxy: A Theological and Philosophical Critique of Secular Modernity / 205**

✍ *Seyyed Saber Gheyas-al-Hosseini / Behrooz Haddadi*

**Fundamental Strategies of Allameh Tabataba'i in Religious Investigations / 227**

✍ *Mehdi Jalalvand / Alireza Mirzaei*

**A Rational Explanation of the Characteristics and Conditions of the Era of Reappearance Based on the Theory of the Intensification of Existence in the Natural World / 247**

✍ *Amir Rastin Toroghi / Mohammadjavad Jafarizadeh*

*In the Name of Allah*

**Ma'rifat-e Kalāmī (Theological Knowledge)** **Vol.15, No.2**

*A Semiannual Journal of Theological inquiry* **Fall & Winter 2024-25**

**Proprietor:** *Imam Khomeini Education and Research Institute*

**Editor in Chief:** *Mahmum Fathali*

**Editor:** *Abulfazl Sajedi*

## Editorial Board:

- **Mohammad Hoseinzadeh Yazdi:** *Professor,* ***IKI***
- **Abd-Al-Hosein Khosropanh:** *Professor Islamic Research Institute for Culture and Though.*
- **Abulfazl Sajedi:** *professor,* ***IKI***
- **Mohammad Mohammadredaii:** *Professor, Tehran University (Farabi Pardis)*
- **Ahmadhosein Sharifi:** *Professor,* ***IKI***
- **Ali Reda Ghaeminiya:** *Professor, The Culture and Thought research Center*
- **Mohammad Hasan Ghadrdan 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
Tel: +98 253-211-3473
Fax: +98 253-293-4483
politicsmag@qabas.net
www.iki.ac.ir & www.nashriyat.ir