

معرفت کلامی

سال شانزدهم، شماره اول، پیاپی ۳۴، بهار و تابستان ۱۴۰۴

مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی علیه السلام

این فصلنامه، بر اساس نامه مورخ ۱۳۹۲/۹/۲۰ به شماره ۱۹/۵۲۸۰/۱۸/۳ کمیسیون نشریات علمی کشور (وزارت علوم، تحقیقات و فناوری)، از شماره ۹ حائز رتبه «علمی» گردید.

مدیر مسئول

محمود فتحعلی

سر دبیر

ابوالفضل ساجدی

مدیر اجرایی

سیدحسن حسینی امینی

صفحه آرا

یوسف آیت اللهی

ناظر چاپ

حمید خانی

چاپ

زمزم

سامانه ارسال و پیگیری مقالات:

www.nashriyat.ir

شاپا الکترونیکی: ۸۳۱۶ - ۲۹۸۰

اعضای هیئت تحریریه

محمد حسین زاده یزدی

استاد مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی علیه السلام

عبدالحسین خسروپناه

استاد پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی

ابوالفضل ساجدی

استاد مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی علیه السلام

محمد محمدرضایی

استاد دانشگاه تهران، پردیس فارابی

احمد حسین شریفی

استاد مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی علیه السلام

علیرضا قائمی نیا

استاد پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی

محمدحسن قدردان قراملکی

استاد پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی

علی مصباح

دانشیار مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی علیه السلام

حسین حمزه شهید العامری

استاد، دانشگاه کوفه، فلسفه هنر

ستار جبر حمود الاعرجی

استاد، دانشگاه کوفه، فلسفه

رزاق حسین فرهود العرباوی الموسوی

استاد، دانشگاه کوفه، فلسفه

نشانی: قم، بلوار امین، بلوار جمهوری اسلامی، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی علیه السلام - طبقه چهارم، اداره کل نشریات تخصصی

تحریریه ۳۲۱۱۳۴۷۳ - مشترکان ۳۲۱۱۳۴۷۱ - دورنگار ۳۲۹۳۴۴۸۳ (۰۲۵)

صندوق پستی ۴۳۳۳_۳۷۱۸۵

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 خمینی^ع 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 تأملات 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، ۳,۵۰۰,۰۰۰ ریال، و اشتراک دو شماره آن در یک سال، ۷,۰۰۰,۰۰۰ 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 بر خوردار از صیغه تحقیقی - 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 به عنوان بخشی از یک کتاب چاپ شده باشند. و نیز همزمان برای چاپ به سایر مجلات علمی ارسال نشده باشند.
۶. از ارسال مقالات ترجمه شده خودداری شود. نقد مقالات علمی و یا آثار و کتاب‌های منتشر شده، که حاوی موضوعات بدیع یا نکات علمی ویژه، که با مقتضیات و نیاز جامعه علمی تناسب داشته باشد، امکان چاپ دارند. البته، چاپ مقالات پژوهشی و تالیفی بر این گونه مقالات اولویت خواهد داشت.

ب) نحوه تنظیم مقالات

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

۱. چکیده: چکیده فارسی مقاله (در صورت امکان به همراه چکیده انگلیسی) حداکثر ۱۵۰ کلمه تنظیم گردد و به اختصار شامل: بیان مسئله، هدف پژوهش، روش و چگونگی پژوهش و اجمالی از یافته‌های مهم پژوهش باشد. در چکیده از طرح فهرست مباحث یا مرور بر آنها، ذکر ادله، ارجاع به ماخذ و بیان شعاری خودداری گردد.
۲. کلیدواژه‌ها: شامل حداکثر ۷ واژه کلیدی مرتبط با محتوا که ایفانکننده 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. بدنه اصلی: در سامان‌دهی بدنه اصلی مقاله، یکی از شرایط زیر لازم است:

- الف - ارائه‌کننده نظریه و یافته جدید علمی؛
 - ب - ارائه‌کننده تقریر و تبیین جدید از یک نظریه؛
 - ج - ارائه‌کننده استدلال جدید برای یک نظریه؛
 - د - ارائه نقد جامع علمی یک نظریه.
۵. نتیجه‌گیری: نتیجه بیانگر یافته‌های تفصیلی تحقیق است که به صورت 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.
- 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 مبنی بر 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

تبیین مبانی توحیدی معنویت اسلامی؛ با تأکید بر دیدگاه علامه مصباح یزدی / ۷

حسن دین پناه

تبیینی نو از مسئلهٔ شرور در پرتو واقع گرایی اخلاقی با تکیه بر آموزه‌های اسلامی / ۳۱

کلمه حمیدرضا گودرزی / احمدرضا کفراشی

امکان رؤیت حسی و عقلی خداوند از منظر آیت‌الله جوادی آملی / ۴۷

کلمه مجید احسن / امین اسحاقی دوست

تحلیل عقلی آموزهٔ «نفی صفات» در روایات بر اساس دلیل لزوم محدودیت / ۶۵

مرتضی خوش صحبت

پارادوکس علم مطلق / ۸۷

کلمه جابر اسفندیارپور / حسن یوسفیان

تحلیل انتقادی مسئلهٔ «ایمان به محال» در مسیحیت / ۱۰۵

کلمه بهزاد حمیدیه / محمد انصاری اصل

واقعی ندانستن اختلاف نظرهای دینی و چالش معرفت‌شناختی اختلاف نظر / ۱۲۱

روح‌الله موحدی

تحلیلی فلسفی از عصمت امام بر اساس مبانی فلسفی ملاصدرا و پیامدهای تربیتی آن / ۱۴۱

کلمه منوچهر شامی‌نژاد / وحید گرامی / سیلیمهدی حسینی

تبیین و ارزیابی پدیدهٔ تله‌پاتی به‌عنوان شاهی بر حقیقت غیرمادی انسان / ۱۶۱

منصور کثیری

سنجش راهکارهای ارائه‌شده توسط اندیشمندان مختلف در رفع تعارض علم و دین، از منظر آیت‌الله

مصباح یزدی / ۱۸۷

کلمه محمدحسین زارعی جلال‌آبادی / ابوذر رجبی

تبیین مبانی هستی‌شناختی، معرفت‌شناختی، روش‌شناختی و الهیاتی جاحظ در «الرد علی النصارى»

به‌مثابهٔ بستری تاریخی برای اسلامی‌سازی علوم / ۲۰۷

مجتبی نوری کوهبنانی

واکاوی قانون جذب بر اساس مبانی کلامی - فلسفی علامه مصباح یزدی / ۲۲۵

کلمه امیرپژوهنده / حسن قره‌باغی / محمد جعفری

Explaining the Monotheistic Foundations of Islamic Spirituality (With Emphasis on the Viewpoint of ‘Allāmah Miṣbāḥ Yazdī)

Hasan Dinpanāh  / Assistant Professor, Department of Religions, Imam Khomeini Educational and Research Institute, Qom, Iran
dinpanah@iki.ac.ir

Received: 2025/10/13 - Accepted: 2026/02/16

Abstract

In the present era, characterized by a crisis of spirituality and the proliferation of emergent and false kinds of spirituality, it is essential to explain the authentic foundations of Islamic spirituality in order to preserve its originality and efficacy. The purpose of this article is to extract the specific monotheistic foundations of Islamic spirituality. Employing a descriptive-analytical method and relying on authentic Islamic sources, this study demonstrates that theoretical and practical monotheism is not merely a theological principle but the epistemological and practical basis for the spiritual life of the believer. According to the research findings, the most important specific and proximate foundations of Islamic spirituality derived from the principle of theoretical monotheism include: God as the sole source of spirituality; the role of the unity of divine attributes in fostering contentment and peace of heart in the face of divine decrees; the exclusivity of inner connection to connection with God; and God as the origin of all spiritual connections and the determinant of the roadmap of spirituality. Furthermore, some of the most significant specific foundations of Islamic spirituality that can be derived from practical monotheism are: ascending the ladder of spirituality through pure obedience to God; exclusive love for God; asceticism (zuhd) and liberation from worldly attachment of the heart; mindful and heartfelt attention to God; and God as the sole worthy source of seeking help.

Keywords: Islamic spirituality, essential monotheism (tawḥīd dhātī), attributive monotheism (tawḥīd ṣifātī), monotheism of acts (tawḥīd af‘ālī), practical monotheism (tawḥīd ‘amalī), Miṣbāḥ Yazdī.

نوع مقاله: پژوهشی

تبیین مبانی توحیدی معنویت اسلامی؛ با تأکید بر دیدگاه علامه مصباح یزدی*

dinpanah@iki.ac.ir

حسن‌دین‌پناه / استادیار گروه ادیان مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره) قم، ایران

دریافت: ۱۴۰۴/۰۷/۲۱ - پذیرش: ۱۴۰۴/۱۱/۲۷

چکیده

در عصر حاضر که بحران معنویت و گسترش معنویت‌های نوظهور و کاذب در این حوزه مشهود است، تبیین مبانی اصیل معنویت اسلامی برای حفظ اصالت و کارآمدی آن ضروری است. هدف از این مقاله، استخراج مبانی توحیدی خاص معنویت اسلامی است. پژوهش حاضر با روش توصیفی - تحلیلی و تکیه بر منابع اصیل اسلامی نشان می‌دهد که توحید نظری و عملی نه تنها یک اصل کلامی، بلکه زیربنای معرفتی و عملی برای حیات معنوی مؤمن است. بر اساس یافته‌های تحقیق، مهم‌ترین مبانی خاص و قریب معنویت اسلامی مستخرج از اصل توحید نظری عبارت‌اند از: خداوند تنها مبدأ معنویت؛ نقش وحدت اوصاف الهی در ایجاد رضا و آرامش قلبی انسان در برابر مقدرات الهی؛ انحصار ارتباط باطنی در ارتباط با خداوند؛ و اینکه خداوند منشأ تمام ارتباط‌های معنوی و تعیین‌کننده نقشه راه معنویت است. همچنین برخی از مهم‌ترین مبانی خاص معنویت اسلامی که از توحید عملی می‌توان استخراج کرد، عبارت‌اند از: صعود از نردبان معنویت با اطاعت محض از خدا؛ محبت انحصاری به خدا؛ زهد و رهایی از وابستگی قلبی به دنیا؛ توجه و حضور قلبی به خدا؛ و یگانه منبع شایسته یاری‌خواهی بودن خداوند.

کلیدواژه‌ها: معنویت اسلامی، توحید ذاتی، توحید صفاتی، توحید افعالی، توحید عملی، مصباح یزدی.

مقدمه

توحید، به‌عنوان بنیادی‌ترین اصل در نظام فکری و معنوی اسلام، محور اصلی و مبنایی جهان‌بینی اسلامی و سرچشمه تمام ارزش‌ها و معارف اسلامی به‌شمار می‌آید. توحید در معنای دقیق کلمه، یگانگی و یکتایی مطلق خداوند است؛ بدین معنا که جز ذات اقدس او موجودی به‌طور مستقل و بالذات وجود ندارد و هر آنچه هست، پرتوی از وجود و فیض اوست (توحید در وجوب وجود) (طباطبایی، ۱۳۸۲، ص ۱۶-۳۳).

بر اساس آموزه‌های وحیانی، اساس دین و ستون استوار آن، ایمان و اعتقاد به «لا اله الا الله» (کلمه توحید) است (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۲۳، ص ۲۴۷)؛ اصلی که همه معارف، اخلاق و اعمال عبادی و عملی انسان (فروع دین) در نهایت به آن بازمی‌گردند و از هر گونه شرک برای خداوند میرا می‌شوند. تمامی آموزه‌های دینی، اعم از اعتقادات، فضایل اخلاقی و رفتارهای عبادی، هنگامی معنا و اصالت می‌یابند که بر بنیاد این اصل استوار باشند (ر.ک: طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۱۱، ص ۲۱۳؛ ج ۱۷، ص ۳۰؛ ج ۱، ص ۹۹). گوهر معنویت اسلامی نیز با توحید پیوند خورده است (موسوی خمینی، ۱۳۷۸، ج ۸، ص ۴۳۴) و در پرتو آن معنا می‌یابد.

مطلب یادشده یکی از جهات اهمیت و ضرورت این نوشتار است؛ زیرا تبیین مبانی توحیدی به افراد کمک می‌کند که تجربه‌های معنوی آنها بر توحید مبتنی باشد. این امر مسیر معنوی را از هر گونه شرک یا خرافه دور می‌کند و به آن اصالت می‌بخشد. دوم آنکه تبیین مستحکم مبانی توحیدی یک سپر دفاعی فکری و روحی ایجاد کرده، هویت معنوی فرد را در برابر مکاتب رقیب حفظ می‌کند. سوم آنکه تبیین مستدل مبانی توحیدی در عصر حاضر، پاسخی جامع و منطقی به عطش درونی کسانی است که به‌دنبال پایه و اساس معنویت در اسلام‌اند.

توحید دارای مراتب و اقسام گوناگونی است؛ همچون توحید نظری (توحید ذاتی، صفاتی و افعالی) و توحید عملی (توحید در الوهیت و عبودیت)، که هر یک در تبیین مبانی الهیاتی معنویت اسلامی نقشی اساسی دارند و انکار هر مرتبه‌ای از آن به نوعی شرک و نقصان در ایمان می‌انجامد. توحید نظری به حوزه شناخت و اندیشه مربوط است و به‌معنای اعتقاد به یگانگی خدا در ذات، صفات و افعال است. توحید عملی یعنی انسان به‌گونه‌ای عمل کند که خطمشی زندگی او موحدانه باشد. این دو توحید، مانند دو بال برای سلوک معنوی انسان هستند (ر.ک: جوادی آملی، ۱۳۸۳، ص ۲۰۱ و ۵۱۰).

بی‌تردید درباره معنویت اسلامی پژوهش‌هایی صورت گرفته است؛ با وجود این، نوشتاری که مبانی توحیدی خاص معنویت اسلامی را به‌طور خاص تبیین کرده باشد، مشاهده نشده است. خود علامه مصباح یزدی رحمته‌الله نیز در نوشتاری مستقل به این موضوع نپرداخته‌اند و دیدگاه ایشان در این زمینه را باید از آثار و تألیفات ایشان به‌دست آورد. از این‌رو دستیابی به مبانی توحیدی خاص معنویت اسلامی از میان تألیفات ایشان، از مهم‌ترین نوآوری‌های این نوشتار است.

با توجه به این مطلب، پرسش اصلی نوشتار این است: از دیدگاه علامه مصباح یزدی رحمته الله علیه، معنویت اسلامی بر چه مبانی خاص توحیدی استوار است؟ در این پژوهش، برای پاسخ به این پرسش، ابتدا معنویت اسلامی را تعریف می‌کنیم و در ادامه به ارتباط منطقی توحید نظری و عملی با معنویت اسلامی می‌پردازیم.

۱. معنویت اسلامی

معنویت در اسلام به معنای توجه به باطن عالم هستی و ارتباط باطنی انسان با خداوند است. در این اتصال و ارتباط، خداوند سرچشمه وجود و کمالات بوده و نیل به قرب الهی هدف اصلی و نهایی آن است (ر.ک: محمدی، ۱۳۹۰، ص ۱۲۰؛ رضایت و دیگران، ۱۴۰۱، ص ۲۵۵؛ ذاکری و دیگران، ۱۳۹۰، ص ۱۴۵). با توجه به تعریف یادشده از معنویت، توضیح چند عنصر لازم است:

الف) باطن هستی: «باطن» در لغت، اسم فاعل و از ریشه «بَطَن» به معنای پوشیده، پنهان، پیچیده و چیزی است که با حواس نتوان درک کرد (ر.ک: فیروزآبادی، ۱۴۱۲ق، ج ۲، ص ۱۵۵۲، ذیل واژه «باطن»؛ راغب اصفهانی، ۱۴۱۲ق، ص ۱۳۰، ذیل واژه «باطن»).

خداوند مصداق اتمّ و کامل باطن هستی است؛ زیرا هیچ ادراک، قدرت، حیات، نور و وجودی نیست، مگر آنکه از نور و فیض اوست (مصطفوی، ۱۳۶۸، ج ۱، ص ۲۹۳-۲۹۴). از سوی دیگر، هر چیزی که در عالم، «باطن» فرض شود، خداوند به سبب احاطه قدرتش بر آن، باطن‌تر از آن است؛ زیرا او محیط به تمام اشیا است و محیط هم شاخه‌ای از اطلاق قدرت اوست؛ چون قدرتش محیط بر هر چیز است: «وَهُوَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ» (حدید: ۲). پس باطن مطلق، تنها خداوند است و هر چیز جز او باطن فرض شود، باطن نسبی و اضافی خواهد بود؛ زیرا خدا از ورای آن چیز بر آن احاطه دارد و اوست که آن چیز را باطن کرده است (طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۱۹، ص ۱۴۵).

ب) توجه به باطن هستی: قرآن کریم سطحی‌نگری به دنیا و بسنده کردن به ظواهر این جهان مادی و توجه نکردن به ژرفا و باطن عالم و غفلت از آن را مذموم و ناشایست می‌داند (فصلت: ۵۳؛ روم: ۷) و بر اساس آن، کسی که عملش تنها به امور مادی محدود باشد و همت او جز در بهره‌مندی از زینت‌های زودگذر نباشد، در حقیقت با جاهل هیچ فرقی ندارد (طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۱۶، ص ۱۵۷؛ زمخشری، ۱۴۰۷ق، ج ۳، ص ۴۶۸). بیشتر بدبختی‌های بشر امروزی ناشی از غفلت از توجه به باطن و محدود کردن توجه صرف به جهان حسی و مادی است. فراموشی و تحقیر خود و خدای خود، عبث انگاشتن جهان خلقت، و هدفی جز چشیدن مادیات ندیدن و ندانستن، اگر جهانگیر شود، یک‌باره بشریت را نیست و نابود می‌کند (مطهری، بی‌تا، ج ۱۹، ص ۱۵۳). از این رو شایسته است که انسان‌ها برای درک و توجه به باطن این عالم تلاش کنند. توجه به باطن عالم - هرچند در سطح مفهومی - با برقراری ارتباط با خداوند تفاوت دارد؛ اما در عمل و در سطح عالی به هم پیوسته‌اند و در نهایت یکی می‌شوند، که توضیح آن در ادامه می‌آید.

پ) ارتباط باطنی با خدا: باطن انسان قلب و روح اوست و ارتباط باطنی با خدا، ارتباطی روحی و قلبی (توجه قلبی) است، نه جسمانی و ظاهری؛ زیرا ذات خداوند از زمان، مکان و صفات مادی منزّه است (ر.ک: مصباح یزدی، ۱۳۹۹، ص ۸۷؛ مصباح یزدی، ۱۳۹۱، ص ۲۵؛ مصباح یزدی، ۱۳۹۶/۰۹/۲۲، ص ۷). از نگاه اسلام (انفال: ۵۵؛ محمد: ۳۸، نهج‌البلاغه، نامه ۳۱)، انسان تا زمانی دارای کرامت و شرافت است که با خداوند ارتباط برقرار کند. حیات و رشد انسان وابسته به این پیوند بوده و غفلت از این حقیقت و فراموشی آن، سرچشمه همه لغزش‌ها و انحراف‌ها، حتی شرک و جنگ با خدا و خداپرستان است. کسی هم که درصدد گسستن پیوند بندگان با خدا برآید، مفسد است و از هر حیوانی پست‌تر دانسته می‌شود (مصباح یزدی، ۱۳۹۳، الف، ص ۶۳؛ مصباح یزدی، ۱۳۹۴، الف، ص ۹۵-۹۷).

مهم‌ترین راه ارتباط باطنی با خدا، ارتباط علمی با اوست. علم و آگاهی درباره خدا، گاه از راه استدلال و برهان‌های عقلی و مجموعه‌ای از مفاهیم ذهنی حاصل می‌شود (علم حصولی) و گاه از طریق شهود و علم حضوری. علم حضوری به خدا که نقطه اوج ارتباط انسان با خداست، توجه و حالت عمیق قلبی است که در آن، انسان رابطه وجودی خود با خدا را حضوراً و شهوداً می‌یابد و با او سخن می‌گوید. در واقع، او درمی‌یابد که حقیقت وجود او چیزی جز ربط، تعلق و وابستگی کامل به آفریدگار نیست و همان‌گونه که نور بدون منبع خود، یعنی خورشید، معنایی ندارد، او نیز بدون پیوند با خالقش، از حقیقت و کمال خویش جدا می‌ماند. حقیقت «قرب الهی» همین مرتبه عالی ارتباط با خداوند است. در روایات، از این معرفت به «رویت خدا» تعبیر شده است. امام سجاد علیه السلام در گفت‌وگوی عاشقانه با خدا می‌فرماید: «...رُؤیتُكَ حاجَتی وَ جِوارُكَ طَلَبی وَ قُرْبُكَ سُؤلی» (مناجات خمس عشر، مناجات هشتم)؛ ...نیازمند مشاهده تو هستم و نعمت جوار تو مطلوب من است و مقام قربت منتهای خواسته من.

البته تعلقات دنیوی مانع از درک و وجدان معرفت حضوری می‌شود. وقتی این تعلقات قطع شوند یا انسان در موقعیت‌های اضطراری (شرایط بسیار دشواری نظیر شکستن قایق یا از کار افتادن هواپیما) قرار گیرد که دستش از همه وسایل کوتاه و امیدش از همه دنیا قطع می‌شود، آن‌گاه در عمق دل خود این رابطه وجودی را می‌یابد. اینجاست که خدا را از صمیم قلب و با عمق وجود صدا می‌زند.

این مشاهده حضوری در پرتو پایداری در عبادت و اطاعت خدا و تعمیق و گسترش توجهات قلبی به خداوند به دست می‌آید. انسان در این سیر به مرحله‌ای می‌رسد که کاملاً با خداوند مرتبط می‌شود؛ تا آنجا که برایش هیچ لذتی فراتر از مناجات و ارتباط عاشقانه با خداوند وجود ندارد (ر.ک: مصباح یزدی، ۱۳۸۳، ص ۳۴۰؛ مصباح یزدی، ۱۳۹۱، ص ۲۳۷؛ مصباح یزدی، ۱۳۸۰، ص ۱۲۹-۱۳۷؛ مصباح یزدی، ۱۳۹۹، ص ۸۷؛ مصباح یزدی، ۱۳۹۶/۰۹/۲۲، ص ۷).

ت) شدت و ضعف داشتن ارتباط باطنی: ارتباط با خداوند مراتب مختلفی دارد: از مرتبه پایین ارتباط، یعنی «توجه درونی و یک یا الله گفتن با توجه» آغاز می‌شود و تا مرتبه عالی آن، یعنی «درک شهودی و حضوری تعلق و وابستگی کامل نفس خویش به پروردگارش» ادامه می‌یابد (ر.ک: مصباح یزدی، ۱۳۹۹، ص ۸۷؛ مصباح یزدی، ۱۳۹۶/۰۹/۲۲، ص ۷).

برای برقراری ارتباط باطنی با خدا، نخست باید خدا را «شناخت»؛ آن‌گاه به او «دل سپرد» (ر.ک: مصباح یزدی، ۱۳۹۱، ص ۳۰۶؛ مصباح یزدی، ۱۳۹۱، ص ۲۳۷). انسان هرچه بیشتر به خدا و اوصاف الهی معرفت و شناخت پیدا کند، قدر نعمت‌های خدا را نیز بیشتر می‌داند و با استفاده بهتر از آنها، شکر درونی (توجه قلبی) و نیز شکر بیرونی (ذکر زبانی و عملی) آن را بهتر به‌جا می‌آورد و چنانچه معرفت او به خدا ضعیف باشد، در انجام این امر نیز ضعیف عمل می‌کند (مصباح یزدی، ۱۳۸۴، الف، ص ۳۷).

انسان به‌طور فطری دوست‌دار کسانی است که به وی خدمت و احسان می‌کنند. حال اگر خدا را منبع اصلی همه نعمت‌ها و کمالات (علم، قدرت و...) بشناسد، شکرگزار و عاشق او می‌شود. بنابراین انسان هرچه از دل‌بستگی‌های مادی رها شود و معرفتش به خدا افزایش یابد، محبتش به او عمیق‌تر می‌شود (ر.ک: مصباح یزدی، ۱۳۸۳، ص ۱۲۰؛ مصباح یزدی، ۱۳۸۰، ص ۲۴۴). از جمله عواملی که به‌صورت کامل در ذات الهی وجود دارد و باعث پیدایش محبت و عشق به خدا در انسان می‌شود، این است که جمال موجودات دنیا زودگذر و ارتباط میان آنها محدود و موقتی است؛ اما جمال خداوند پایدار و ابدی و ارتباط با او همیشه امکان‌پذیر است؛ از این‌رو او سزاوارترین معشوق است. برای استواری این رابطه عاشقانه، باید رضایت خدا را جلب کنیم و این رضایت با عمل به فرمان‌های الهی که به‌سود خود ماست، تحقق می‌یابد (مصباح یزدی، ۱۳۹۱، ص ۲۳۶-۲۴۲؛ ر.ک: مصباح یزدی، ۱۳۸۰، ص ۱۲۹).

اساساً هنگامی که محبت خدا در دل بیشتر شد، علاقه به عبادت و بندگی، به‌ویژه مناجات هم بیشتر می‌شود (مصباح یزدی، ۱۳۹۰، ص ۲۴۴). این بندگی که معنویت اسلامی بدون آن قابل تصور نیست (ذاریات: ۵۶)، مبنایی را فراهم می‌کند که از طریق آن، معنویت رشد می‌کند و معنا می‌یابد. اگر انسان توفیق عبودیت را پیدا کند، در مسیر معنویت و کمال با سرعت بیشتری حرکت می‌کند (مصباح یزدی، ۱۳۸۲، ص ۷۲-۷۴).

در روایتی از پیامبر اکرم ﷺ وارد شده است که خداوند فرمود: وقتی دانستم که بندهام بیشتر وقتش را صرف [یاد و توجه به] من می‌کند، میل و رغبتش را متوجه مناجات و درخواست از خودم می‌کنم. وقتی بندهام چنین شد، اگر در معرض سهو و غفلت قرار گیرد، من بین او و غفلت و فراموشی از یاد خودم حائل می‌شوم (و نمی‌گذارم مرا فراموش کند)... (مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۹۳، باب ۱، ح ۴۲). خداوند می‌فرماید: کسانی که در دنیا بیشتر وقتشان

صرف من می‌شود و تنها به من دل بستگی و توجه دارند و در راه انجام خواسته‌های من قدم برمی‌دارند، من میل و گرایش و علاقه آنها را در مناجات و راز و نیاز و درخواست از خودم قرار می‌دهم تا تنها از گفت‌وگو با من لذت ببرند. اگر هم دنیا و مظاهر آن بخواهد او را از توجه به من غافل کند، من مانع می‌شوم و او را متذکر و متوجه خود می‌کنم (مصباح یزدی، ۱۳۸۴ ب، ص ۱۰۵).

بنابراین، اشتداد ارتباط علمی و معرفتی به خدا باعث حصول محبت و دل بستگی بیشتر انسان به خداوند می‌شود و هر چه این محبت شدت یابد، میل به بندگی خداوند و در ادامه، لذت ارتباط با خداوند بیشتر خواهد شد و نیل به چنین توفیقاتی مسیر حرکت به کمال و قرب الهی را سرعت می‌بخشد.

۲. توحید نظری و معنویت اسلامی

در ادامه به نسبت مراتب شاخه‌های توحید نظری (توحید ذاتی، صفاتی و افعالی) با معنویت اسلامی اشاره می‌شود.

۲-۱. نسبت توحید ذاتی با معنویت اسلامی

بر اساس توحید ذاتی، که عالی‌ترین و عمیق‌ترین مرتبه توحید است، در سراسر هستی تنها یک وجود مستقل و قائم به ذات وجود دارد و آن خداوند متعال است که منشأ و بخشنده هستی به همه موجودات می‌باشد و هر چه جز اوست، وجودی تبعی، وابسته و ممکن دارد و در حقیقت، پرتوی از وجود مطلق اوست. در این نگرش، هر گونه دوگانگی و کثرت حقیقی نفی می‌شود (حسینی تهرانی، ۱۴۲۳ ق، ج ۱، ص ۲۰۴)؛ زیرا ذات الهی بسیط، یگانه و بی‌همتا است و مثل و مانند ندارد: «لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ» (شوری: ۱۱) و در مرتبه وجود او موجودی نیست: «وَلَمْ يَكُنْ لَهُ كُفُوًا أَحَدٌ» (توحید: ۴). از همین رو جهان هستی در مبدأ و معاد، یک‌محور و یک‌کانون است و از یک اصل و از یک حقیقت پدید آمده: «قُلِ اللَّهُ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ» (رعد: ۱۶) و به همان اصل و همان حقیقت بازمی‌گردد: «أَلَا إِلَى اللَّهِ تَصِيرُ الْأُمُورُ» (شوری: ۵۳) (ر.ک: مطهری، بی‌تا، ج ۲، ص ۱۰۰). ذات پروردگار، احد است؛ یعنی نه در عقل و نه در وهم و نه در خارج، دوگانگی بردار، تقسیم‌پذیر، مرکب یا قابل افزایش نیست (طباطبایی، ۱۴۱۷ ق، ج ۱، ص ۵۹۵؛ ج ۶، ص ۱۰۲).

بنابراین، توحید ذاتی یا توحید در وجود استقلالی بدین معناست که هیچ وجودی غیر از خداوند وجود اصیل و استقلالی ندارد. این توحید مبنای بسیار قوی برای معنویت اسلامی است که همه ارزش‌ها و پیوندهای روحی و وجودی انسان را به حقیقت واحد الهی متصل می‌سازد. در ادامه به مبنای خاصی که از این توحید می‌توان برای معنویت اسلامی استخراج کرد، اشاره می‌شود.

۲-۱-۱. خداوند، یگانه مبدأ شایسته معنویت

با پذیرش توحید در وجود استقلالی، در جهان بینی اسلامی تنها خداوند سرچشمه و منبع معنویت است و معنویت اسلامی بدون ارتباط و اتصال به او معنای خود را از دست می‌دهد؛ زیرا همه موجودات غیر از خداوند، هستی و

بقای خود را از خداوند می‌گیرند که علت حقیقی عالم است. آنان از نظر وجودی، وابسته مطلق به خدا و فقر محض در برابر او هستند و هستی و حتی افعال خود را به‌طور مستمر از منبع فیض الهی دریافت می‌کنند. هستی آنها تنها در پرتو ربط و وابستگی به خدا و اراده او معنا دارد (مصباح یزدی، ۱۳۸۷، ج ۱، ص ۱۶۸؛ مصباح یزدی، ۱۳۹۱، ص ۹۸). از این‌رو غیر خداوند، نظیر بت یا مدعیان الوهیت و معنویت، شایستگی این را ندارند که مبدأ معنویت و برقراری ارتباط باطنی و قلبی باشند.

از سوی دیگر، دوام وصل، لقا و تقرب فقط در ارتباط با خدا میسر است؛ زیرا هیچ پیوندی در عالم مادی دوام ندارد و در نهایت انسان از آن جدا می‌شود؛ مانند رابطه مادر و فرزند که بسیار مستحکم است؛ ولی هرچقدر به هم نزدیک باشند، روزی می‌رسد که از یکدیگر جدا می‌شوند و با مرگ بین آنها فاصله می‌افتد. از این‌رو تنها ارتباط حقیقی و پایدار، ارتباط با خداست که فراتر از مرگ، مکان و زمان است و هیچ موانع مادی بین او و انسان فاصله نمی‌اندازد (مصباح یزدی، ۱۳۸۰، ص ۹۴-۹۵).

بنابراین، از آنجاکه خداوند، غنی و بی‌نیاز بوده و انسان سراسر فقر و نیاز است، تنها راه بقا و تکامل وجودی و معنوی او، ارتباط و پیوند دائمی با منبع رفع نیاز یعنی خداوند است. آنچه حقیقتاً در رشد و تعالی انسان تأثیر دارد و او را به خدا نزدیک می‌کند، این است که دل و قلب او با خدا مرتبط و به او متوجه شود. چنان‌که پیش از این نیز بیان شد، بالاترین مرتبه معنویت، درک کامل این فقر و وابستگی است، نه قدرت یا دانایی (ر.ک: مصباح یزدی، ۱۳۹۹، ص ۱۹۱-۱۹۲).

۲-۲. نسبت توحید صفاتی با معنویت اسلامی

توحید صفاتی از نتایج مستقیم بساطت ذات الهی است و بر این حقیقت تأکید دارد که همه صفات کمالی خداوند، مانند علم، قدرت، حیات و اراده، نه اموری جدا از ذات او، بلکه عین ذات مقدس الهی‌اند. البته هر یک از این صفات از نظر مفهوم با یکدیگر متمایزند؛ اما در مقام حقیقت عینی و وجودی، هیچ دوگانگی، تمایز یا ترکیب میان آنها و ذات راه ندارد؛ زیرا ذات الهی بسیط و تجزیه‌ناپذیر است. از این‌رو در همه عالم هستی تنها یک علم مطلق، یک قدرت مطلق و یک حیات مطلق وجود دارد و کثرت مفاهیم صفات الهی صرفاً کثرتی ذهنی و اعتباری است؛ یعنی عقل این مفاهیم را از ذات بسیط الهی انتزاع می‌کند (ر.ک: طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۱، ص ۵۹۵؛ ج ۶، ص ۱۰۲؛ مصباح یزدی، ۱۳۹۸، ص ۱۶۶). در مقابل، هر یک از صفات کمال مخلوقات، نظیر علم، قدرت و حیات، پرتوی از صفات الهی است و سرچشمه آن خداست. صفات مخلوقات نسبت به صفات خداوند، چون سایه در برابر صاحب سایه یا شعاع در برابر منبع روشنایی و نورند (حسینی تهرانی، ۱۴۲۳، ج ۱، ص ۲۰۵).

بدین ترتیب، توحید صفاتی به معنای یگانگی عینی ذات و صفات خداوند و نیز یگانگی صفات با یکدیگر،

مفهومی است که در عمق خود نفی هر گونه کثرت، ترکیب و اختلاف ذات و صفات درباره وجود خداوند را دربردارد (مطهری، بی‌تا، ج ۲، ص ۱۰۱). توحید صفاتی به معنای بیان شده، یک نگاه بسیار عمیق به ذات الهی است که از مبنای خاص ذیل برای معنویت اسلامی پرده برمی‌دارد.

۲-۲-۱. رضا و آرامش قلبی انسان در برابر مقدرات الهی

چنان‌که بیان شد، صفات اراده، علم، حکمت و قدرت الهی با یکدیگر یگانگی دارند و همه اینها عین ذات خداوندند؛ بدین معنا که خدا هرچه اراده کند، می‌داند که اراده کرده، حکیمانه اراده کرده و قادر به انجام آن اراده نیز است. با توجه به اینکه افعال الهی از صفاتی چون علم، قدرت و محبت به کمال و خیر سرچشمه می‌گیرند، این افعال همیشه به صورتی تحقق می‌یابند که دارای مصلحت باشند؛ یعنی بیشترین کمال و خیر بر آنها مترتب شود و چنین اراده‌ای «اراده حکیمانه» نامیده می‌شود (مصباح یزدی، ۱۳۹۸، ص ۱۱۹).

این مبنا، یعنی باور به وحدت اوصاف الهی، نقش مهمی در ایجاد رضا و اطمینان قلبی عمیق به تقدیرات الهی - که نوعی ارتباط قلبی و روحانی با خداوند شمرده می‌شود - ایفا می‌کند؛ زیرا انسان می‌داند که افعال الهی و سختی‌ها و حوادثی که در حال رخ دادن هستند، نتیجه علمی ازلی، اراده‌ای حکیمانه و قدرتی مطلق‌اند که هیچ تضادی در آنها نیست. کسانی که به این حد از معرفت و آگاهی رسیده‌اند، علاوه بر اینکه یقین دارند هرچه خداوند بخواهد و برای آنان مقدر کرده باشد، به آنان می‌رسد، می‌دانند که خیرشان در مقدرات الهی است؛ حتی گاهی خوشحال نیز هستند و نگرانی ندارند؛ اگر مصیبتی رخ دهد، خرسندند و با روی گشاده از آن استقبال می‌کنند؛ چون می‌دانند که خیرشان در چیزی است که پیش آمده است. این مقام رضاست (ر.ک: مصباح یزدی، ۱۳۹۱، ج ۲، ص ۳۱۳).

بنابراین، وقتی انسان به تقدیرات الهی رضایت و اطمینان قلبی عمیق دارد، در واقع در این حالت، قلب انسان پیوسته احساس ارتباط و نزدیکی به خداوند دارد؛ چون درک می‌کند که همه چیز بر اساس اراده حکیمانه الهی است و در نتیجه آرامش و رضایت درونی حاصل می‌شود.

۲-۳. نسبت توحید افعالی با معنویت اسلامی

توحید افعالی یعنی در سراسر عالم هستی تنها یک فاعل حقیقی، مستقل و قائم به ذات وجود دارد و همه افعال و رویدادها جلوه و پرتوی از اراده و فعل الهی‌اند. هر کاری که از موجودات ممکن سر می‌زند، در حقیقت، ظهور فعل خداست و بدون اذن او تحقق نمی‌یابد. هیچ موجودی در ایجاد، دگرگونی یا پایان دادن به چیزی استقلال ندارد و همه تحت اراده و مشیت الهی عمل می‌کنند (حسینی تهرانی، ۱۴۲۳، ق، ج ۱، ص ۲۰۵). همان‌گونه که موجودات در ذات خود قائم به خدایند، در اثر فاعلیت نیز غیر مستقل و قائم و وابسته به اویند. هر قدرت و توان، تجلی «قوة الهی» است و تأثیر و فاعلیت هر فاعل و سببی از او سرچشمه می‌گیرد: «ما شاء الله ولا قوة الا به؛ لا حول ولا قوة الا بالله» (مطهری، بی‌تا، ج ۲، ص ۱۰۳).

در ادامه به چند مورد از مبانی خاصی که از مفهوم توحید افعالی به دست می‌آیند و پایه‌های معنویت اسلامی را تشکیل می‌دهند، اشاره می‌شود.

۱-۳-۲. خداوند منشأ تمام ارتباط‌های معنوی

توحید در اراده از اساسی‌ترین شاخه‌های توحید افعالی است و بیانگر این حقیقت است که تمام هستی در قلمرو اراده الهی است. هیچ چیز در عالم - چه مادی و چه غیرمادی - بدون خواست خدا به وجود نمی‌آید یا ادامه نمی‌یابد. جهان، انسان و همه حرکات و رویدادها جلوه‌ای از اراده واحد الهی‌اند و انسان نیز در نظام اراده الهی جایگاهی دارد که از طریق اختیار و آگاهی می‌تواند مسیر ارتباط خود با خدا را معنا کند.

توحید در اراده تکوینی بدین معناست که آفرینش، رزق، مرگ، حیات و تمام اسباب طبیعی و ماورایی تنها به اراده خداوند تحقق می‌یابند. هیچ موجودی استقلال حقیقی ندارد؛ هر تأثیری در جهان به اراده و نیرویی است که خدا عطا کرده است. باین حال اراده تکوینی اختیار انسان را نفی نمی‌کند؛ بلکه مقدمات را فراهم می‌سازد تا انسان با اراده خویش عمل کند. هر فعل اختیاری انسان، در عین وابستگی به قدرت و اراده خدا، از سوی انسان ممکن و از سوی خدا ضروری‌التحقق است. آیه «إِنَّمَا أَمْرُهُ إِذَا أَرَادَ شَيْئًا أَنْ يَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ» (یس: ۸۲)، بیانگر شأن اراده تکوینی خدا و اقتدار مطلق خداوند بر هستی است (ر.ک: طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۱۸، ص ۹۱؛ ج ۲۰، ص ۱۰۰؛ مصباح یزدی، ۱۳۹۱ج، ص ۳۱؛ مصباح یزدی، ۱۳۹۱ج، ص ۲۰۳).

توحید در اراده تکوینی به کسب معنویت یا ارتباط انسان با خدا تعلق می‌گیرد تا انسان از این طریق به تکامل انسانی و مقام خلافت الهی دست یابد. متعلق اراده و خواست تکوینی الهی - هرچند اصالتاً و اولاً حب ذات خودش است - در مراحل پایین‌تر، تحقق خیر و کمال وجودی موجودات از جمله انسان است؛ زیرا این کمال است که با ذات پاک الهی تناسب دارد. عقل این را درک می‌کند که مقتضای صفات اراده و حکمت الهی این است که جهان به بهترین و کامل‌ترین وجه آفریده شود؛ به گونه‌ای که در آن، موجودات کامل‌تری پدید آیند و انسان‌های کامل‌تری تحقق یابند. از این رو به انسان این حق را عطا می‌کند که در حیوانات، نباتات و دیگر موجودات، به عنوان مقدمات و شرایط تحقق تکامل، تصرف کند و حتی به او این حق را می‌دهد که از برخی انسان‌ها به طور درست استفاده کند: «وَرَفَعْنَا بَعْضَهُمْ فَوْقَ بَعْضٍ دَرَجَاتٍ لِّيَتَّخِذَ بَعْضُهُمْ بَعْضًا سُلْحِيًّا» (زخرف: ۳۲)؛ بعضی را بر بعضی دیگر درجاتی برتری دادیم تا یکدیگر را به کار گمارند (ر.ک: مصباح یزدی، ۱۳۹۱الف، ج ۳، ص ۱۴۳ و ۱۶۸).

در حقیقت، توحید در اراده تکوینی، انسان را به جایی می‌رساند که تمام اعمال اختیاری‌اش را که از جمله آنها معنویت و ارتباط قلبی با خداست، در پرتو اراده الهی معنا کند. به عبارت دیگر، هیچ چیز غیر از خداوند نمی‌تواند به وجود آورنده معنویت یا ارتباط قلبی و روحی باشد.

۲-۳-۲. خداوند، تعیین‌کننده نقشه راه معنویت

توحید در اراده تشریعی بدین معناست که صدور تمام دستورها، تکالیف، اوامر و نواهی شرعی فقط با اراده خداوند است. خداوند خواسته است که انسان‌ها تنها او را بپرستند؛ از شرک دوری کنند و اعمال عبادی همچون نماز، روزه، حج و طهارت را انجام دهند تا از این مسیر به پاکی و معنویت برسند. این اراده تشریعی مسیر تربیت انسان را شکل می‌دهد و او را از سطح رفتارهای طبیعی به ارتباط روحانی و قلبی با خدا می‌برد (ر.ک: طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۱۸، ص ۹۱؛ ج ۲۰، ص ۱۰۰؛ مصباح یزدی، ۱۳۹۱ج، ص ۳۱؛ مصباح یزدی، ۱۳۹۱ج، ص ۲۰۳). توحید در اراده تشریعی تعیین نقشه راه و دستورالعمل ارتباط با خداست؛ زیرا بر اساس آن، تنها اوست که معیار صحیح یا غلط بودن معنویت را تعیین کرده است. فرامین شرعی (نماز، روزه و دوری از شرک) دقیقاً همان دستورالعمل‌های عملی و صحیح‌اند که خداوند برای برقراری ارتباط با خدا تعیین نموده است.

اراده تشریعی الهی به دنبال اراده تکوینی او محقق می‌شود؛ زیرا خدا (تکویناً) اراده کرده است که انسان با اختیار خود به کمال لایق خود برسد؛ بنابراین لازم است که او را هدایت کند و شریعت را برای رشد او در معنویت و کمال قرار دهد. در حقیقت، نظام تشریعی خداوند ادامه و تجلی نظام تکوینی خداست که هر دو به تکامل اختیاری انسان تعلق گرفته‌اند (مصباح یزدی، ۱۳۹۱الف، ج ۳، ص ۱۴۳-۱۴۴).

بنابراین خداوند در هر دو عرصه تکوین و تشریع فقط بندگی را از انسان خواسته است؛ زیرا عبادت و بندگی جوهر معنویت و راه ارتباط با خداست. معنویت حقیقی زمانی پدید می‌آید که انسان در برابر اراده خدا تسلیم شود و همه وجود و خواست خود را در مدار بندگی او قرار دهد. این تسلیم آغاز حرکت به سوی مقام «خلیفه‌اللهی» است؛ مقامی که برتر از مقام فرشتگان است و تنها در سایه توحید در اراده و ارتباط عاشقانه و آگاهانه با خداوند و حرکت تکاملی انسان حاصل می‌شود (ر.ک: مصباح یزدی، ۱۳۸۳ب، ص ۸۱).

۲-۳-۳. انحصار ارتباط باطنی (معنویت) در ارتباط با خداوند

از جمله مراتب توحید افعالی، توحید در ولایت است؛ به این معنا که هر نوع ولایت، ارتباط، سرپرستی، تدبیر، تصرف، هدایت و شفاعت در عالم، در حقیقت از آن خداست و دیگران تنها در پرتو اذن و تجلی او دارای ولایت‌اند. حقیقت اصلی و محوری در مفهوم «ولایت»، به معنای «قرب و نزدیکی دو چیز به یکدیگر به شکلی است که مانع و واسطه‌ای میان آنها نباشد» (ر.ک: راغب اصفهانی، ۱۴۱۲ق، ص ۸۸۵). این نزدیکی می‌تواند مکانی، تکوینی یا اعتباری باشد. واژه‌هایی همچون «ارتباط»، «پیوند» و «اتصال» می‌توانند تا حدی هم‌معنای واژه ولایت باشند. سایر معانی ولایت، نظیر نصرت، محبت، سرپرستی امور، تدبیر و تصرف در اشیاء، لوازم این معنای ولایت (قرب و پیوستگی) به شمار می‌آیند و این قرب در صورتی تحقق می‌پذیرد که دو موجود کاملاً با یکدیگر ارتباط و اتصال برقرار کنند و بیگانه‌ای بین آن دو فاصله و جدایی نیندازد (مصباح یزدی، ۱۳۹۳ب، ج ۲، ص ۵۳-۵۴؛ مصباح یزدی، ۱۳۹۴پ، ص ۳۷).

بنابراین، حقیقت ولایت عبارت است از رابطه عمیق قلبی میان دو موجود عاقل که منشأ استفاده یکی از دیگری می‌شود؛ چنان که ما همه از خدا استفاده می‌کنیم یا دو فرد انسان از یکدیگر استفاده می‌کنند یا دو جامعه با هم رابطه ولایی برقرار می‌کنند و پیمان دوستی و مودت می‌بندند (مصباح یزدی، ۱۳۹۴، ص ۳۷).

این واژه و واژگان هم‌خانواده آنها، پس از تصرف و توسعه و تجرید از جنبه‌های حسی، در امور معنوی و اعتباری نیز به کار می‌روند. وقتی برای حکایت از ارتباط روحی و قلبی عمیق و تنگاتنگ دو انسان به یکدیگر، از واژه «ولایت» استفاده می‌شود، همچنین با توجه به اینکه خداوند از هر چیز به مخلوقات و از جمله به انسان‌ها نزدیک‌تر است (ق: ۱۶)، پس او بر تمام آنها ولایت مطلق دارد. از این رو معنویت یا ارتباط باطنی منحصر در ارتباط قلبی با خداوند است و بدون اذن او حق برقراری ارتباط قلبی با دیگران را نداریم.

۴-۳-۲. ولایت الهی بستر وجودی معنویت

ولایت الهی به دو شاخه اصلی تکوینی و تشریعی تقسیم می‌شود که هر دو مستقیماً بر عمق ارتباط انسان با خدا تأثیر می‌گذارند. ولایت عام تکوینی خداوند بستر وجودی معنویت است؛ زیرا تحقق و شکل‌گیری ارتباط با خدا، علم و آگاهی درباره خدا و اوصاف او، و شکل‌گیری احساس و میل محبت به خداوند جز به اذن و تدبیر او انجام نمی‌شود. ولایت عام تکوینی خداوند سرپرستی، اداره و تدبیر حقیقی تمامی شئون هستی را شامل می‌شود. تمام امور عالم در چهارچوب این حاکمیت مطلق الهی بر جهان هستی عمل می‌کند؛ چنان که هیچ نفسی جز به اذن او نمی‌میرد: «وَمَا كَانَ لِنَفْسٍ أَنْ تَمُوتَ إِلَّا بِإِذْنِ اللَّهِ» (آل عمران: ۱۴۵) و هیچ اراده‌ای جز اراده خدا به‌طور استقلالی مؤثر نیست: «وَمَا تَشَاءُونَ إِلَّا أَنْ يَشَاءَ اللَّهُ إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَلِيمًا حَكِيمًا» (انسان: ۳۰). (ر.ک: مصباح یزدی، ۱۳۹۴، ص ۳۷-۴۴؛ مصباح یزدی، ۱۳۹۳، ج ۲، ص ۵۷-۶۱).

۵-۳-۲. ایفای نقش ولایت خاص الهی برای نیل به عالی‌ترین مرتبه قرب معنوی

ولایت خاص تکوینی تصرف حقیقی و تدبیر ویژه‌ای است که خداوند برای اولیا و سالکان طریق کمال و معنویت اعمال می‌کند. خداوند متعال امور، افکار و رفتارهای اختیاری این افراد را در مسیر تعالی و کمال هدایت می‌کند و در این امر به تدبیر شخصی‌شان احتیاج نخواهد بود (مصباح یزدی، ۱۳۸۳، ص ۲۶۴). آنان در پرتو این ولایت، به مصالح و منافع واقعی دنیوی و اخروی دست می‌یابند. خداوند درباره این قسم از ولایت می‌فرماید: «اللَّهُ وَلِيُّ الَّذِينَ آمَنُوا يُخْرِجُهُم مِّنَ الظُّلُمَاتِ إِلَى النُّورِ...» (بقره: ۲۵۷)؛ خدا سرپرست و کارساز مؤمنان است و آنان را از تاریکی‌ها به روشنایی می‌برد....

این ولایت، دوطرفه است: از یک سو خدا ولی مؤمنان است: «اللَّهُ وَلِيُّ الَّذِينَ آمَنُوا» (بقره: ۲۵۷)؛ و از سوی دیگر مؤمنان نیز ولی خدایند: «أَلَا إِنَّ أَوْلِيَاءَ اللَّهِ لَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ» (یونس: ۶۲)؛ آگاه باشید که اولیای

خدا، نه می‌ترسند و نه اندوهگین می‌شوند. گرچه در اینجا نیز ولایت و رابطه اتصال و پیوند طرفینی است، یعنی هم انسان به خدا و هم خدا به انسان نزدیک است، ولی تأثیر و تأثر طرفینی نیست.

این ولایت خاص، قله معنویت و ارتباط قلبی است. این ولایت، به تناسب اختلاف مراتب ایمان اشخاص، متفاوت می‌شود و هر کس از ایمان قوی‌تری برخوردار باشد، اعمال ولایت الهی در حق او قوت و وسعت بیشتری خواهد داشت. رابطه ولایت بین انسان و خدا، درباره برخی از بندگان مؤمن به مرحله‌ای می‌رسد که اراده و خواست خداوند جانشین اراده و خواست آن بندگان می‌شود و همه تصمیمات و کارهای آنها از مسیر ولایت خاص الهی انفاذ و اجرا می‌شود؛ چنان که خداوند در حدیث قدسی درباره بندگان مطیع و فرمان‌بردار خود، که افزون بر انجام تکلیف الزامی می‌کشند که با انجام مستحبات به خداوند تقرب جویند، می‌فرماید: «من گوش او می‌شوم که با آن می‌شنود و چشم او می‌شوم که با آن می‌بیند و دست او می‌شوم که با آن برمی‌گیرد. اگر از من چیزی بخواهد، به او می‌دهم و اگر به من پناه آورد، پناهش می‌دهم» (دبلی، ۱۴۱۲ق، ج ۱، ص ۹۱). رابطه ولایت بین انسان و خدا بدین معناست که شناخت انسان شناخت خدایی، محبتش محبت خدایی و رفتارش رفتار خدایی می‌شود.

بنده به مقامی می‌رسد که خداوند امور و شئون وجودی وی را اداره و تدبیر می‌کند و اراده و اختیار خداوند جایگزین اراده و اختیار او می‌شود و کارهای انسان بر وفق مراد و مصلحت و در مسیر سعادت انجام می‌پذیرد. امام حسین (علیه السلام) در دعای عرفه از خداوند درخواست می‌کند: «خدایا! با تدبیر خود مرا از تدبیر در کار خویش بی‌نیاز گردان و با اختیار خود [امور را به انجام رسان و] مرا از اختیار خودم بی‌نیاز گردان» (مصباح یزدی، ۱۳۹۴پ، ص ۳۷-۴۴؛ مصباح یزدی، ۱۳۹۳ب، ج ۲، ص ۵۷-۶۱).

۲-۳-۶. خداوند، یگانه قانون‌گذار برای رشد در معنویت و ارتباط با خدا

توحید در ولایت تشریعی به معنای اختیار تام خداوند در قانون‌گذاری، امر و نهی، و تعیین احکام است که البته این منصب به انبیا و ائمه (علیهم السلام) نیز تفویض شده است و آنان حق دارند به‌اذن الهی به مردم امر و نهی کنند (مصباح یزدی، ۱۳۹۴پ، ص ۳۷-۴۴؛ مصباح یزدی، ۱۳۹۳ب، ج ۲، ص ۵۷-۶۱). بنابراین، ولی مطلق، مستقل و حقیقی در جهان هستی فقط خداوند است و از همین رو در معنویت اسلامی، انسان برای نیل به کمال و قرب الهی، منحصرأ باید با خداوند ارتباط و اتصال قلبی و معنوی برقرار کند؛ در زندگی به او توکل کند؛ اصلاح امور را به او واگذارد و اراده او را جایگزین اراده خود سازد.

۲-۳-۷. عمق‌یابی ارتباط با خدا با تسلیم محض در برابر اراده خداوند

توحید در تسلیم یعنی انسان در همه جهات (نعمت‌ها و مصیبت‌ها)، تسلیم محض اراده، قدرت و فرمان‌های الهی (چه تکوینی و چه تشریعی) باشد و در برابر آنها سر فرود آورد؛ زیرا وجود و همه شئون وجودی او (عقل و

اراده، قدرت جسمی و توان تصمیم‌گیری)، حتی کارهای ارادی او نیز بی‌نیاز از خدا و خارج از قلمرو اراده و قدرت او نیست. این امور به‌صورت مستمر از این منبع یگانه دریافت می‌شوند. ارادهٔ انسان همانند اصل وجودش، وابسته به ارادهٔ الهی است و ارادهٔ خدای متعال برای تحقق آن ضرورت دارد: «وَمَا تَشَاوُنَ إِلَّا أَنْ يَشَاءَ اللَّهُ رَبُّ الْعَالَمِينَ» (تکویر: ۲۹) (ر.ک: مصباح یزدی، ۱۳۸۲، ص ۲۶۷؛ مصباح یزدی، ۱۳۹۱ ج، ص ۳۸۲).

کسی که خود، اراده و تمام دارایی خود را از آن خدا بداند، به‌طور کامل تسلیم ارادهٔ اوست و در مقام ارتباط با خداوند، از روی اختیار، بندگی تکوینی خود را این‌گونه اعتراف و اظهار می‌کند: «إِلَهِي أَنْتَ الْخَالِقُ وَأَنَا الْمَخْلُوقُ وَأَنْتَ الْمَالِكُ وَأَنَا الْمَمْلُوكُ وَأَنْتَ الرَّبُّ وَأَنَا الْعَبْدُ... وَأَنْتَ الْقَوِيُّ وَأَنَا الضَّعِيفُ» (مجلسی، ۱۴۰۳ ق، ج ۹۵، ص ۳۹۱، ح ۳۱، ر.ک: مصباح یزدی، ۱۳۸۲، ص ۲۰)؛ خدایا! تو خالق و من مخلوق؛ و تو مالکی و من مملوک؛ تو ربی و من مربوب و عبد؛ و تو قوی هستی و من ضعیف.

با این بیان، توحید در تسلیم، پایه‌ای برای معنویت به‌شمار می‌آید؛ زیرا کنار گذاشتن ارادهٔ خود و خواسته‌های نفسانی و تسلیم ارادهٔ الهی شدن، عمیق‌ترین شکل نزدیکی درونی با خداوند است. وقتی انسان به این حالت برسد، در عمق روح خود این اتصال و ارتباط را برقرار می‌کند. معنویت اسلامی در این نگاه، به‌معنای نابودی اراده و قدرت انسان نیست؛ بلکه به‌معنای کنار گذاشتن ارادهٔ شخصی و مستقل و تسلیم محض در برابر ارادهٔ الهی است. این امر در مفهوم «تسلیم»، «رضا به قضای الهی» و «تفویض امر به خدا» تجلی می‌یابد.

۳. توحید عملی و معنویت اسلامی

توحید عملی به‌معنای حاکمیت بخشیدن به باورهای توحیدی در عمل، رفتار و سبک زندگی است. مهم‌ترین عرصهٔ آن را توحید در الوهیت و عبودیت دانسته‌اند؛ یعنی انسان باید تنها خداوند را پرستد و تنها از او یاری بجوید؛ بدون اینکه هیچ شریکی در این عبادت برای او قائل شود (مصباح یزدی، ۱۳۸۳ ب، ص ۲۱۵). قرآن کریم که هدفش رساندن مردم به آستانهٔ نجات و سعادت ابدی است، یکی از اهداف نزول خود را آگاه‌سازی مردم به همین توحید قرار داده است و می‌فرماید: «هَذَا بَلَاغٌ لِلنَّاسِ وَلِيُنذِرُوا بِهِ وَلاَ يَعْلَمُوا أَنَّ هُوَ إِلَهُ وَاحِدٌ» (ابراهیم: ۵۲)؛ این (قرآن) بیان‌رسانی برای مردم است تا بدان بیم داده شوند و تا آنکه بدانند که خدا یگانه معبود و موجود شایستهٔ پرستش است (ر.ک: مصباح یزدی، ۱۳۹۲ الف، ص ۳۰).

این قسم از توحید متوقف بر پذیرش خالقیت و ربوبیت (تکوینی و تشریعی) خداوند است؛ زیرا تنها با اعتقاد به او به‌عنوان آفریننده و مدبر مطلق است که انسان باور می‌کند تنها او سزاوار پرستش است و شریک قرار دادن دیگری در عبادت شرک به‌شمار می‌رود (مصباح یزدی، ۱۳۸۳ ب، ص ۶۳). در ادامه به مبانی خاص معنویت اسلامی که از اصل توحید عملی قابل استخراج است، اشاره می‌شود.

۳-۱. صعود از نردبان معنویت با اطاعت محض از خدا

توحید در اطاعت به‌عنوان نتیجه طبعی اعتقاد به ربوبیت تشریعی بدین معناست که تنها اطاعت و فرمان‌برداری از خداوند واجب است و در راه عملی ساختن اوامر و نواهی او نباید از هیچ دشواری و ناهمواری و فراز و نشیبی هراس داشت (سبحانی، ۱۳۸۰، ص ۴۱؛ مصباح یزدی، ۱۳۹۴، ص ۲۲۰).

اطاعت از غیر خداوند که مأذون از طرف خداوند نباشد، حرام و موجب شرک در اطاعت خواهد بود: «وَمَا أُمِرُوا إِلَّا لِيَعْبُدُوا اللَّهَ مُخْلِصِينَ لَهُ الدِّينَ» (بینه: ۵)؛ و به آنها دستوری داده نشده بود، جز آنکه خدا را پرستید؛ درحالی‌که دین خود را برای او خالص کنند. «مُخْلِصِينَ لَهُ الدِّينَ» به این معناست که اطاعت و سرسپردگی خالصانه فقط در برابر خدای ثابت است، نه غیر او (سبحانی، ۱۳۸۰، ص ۴۱-۴۲؛ قراتی، ۱۳۸۸، ج ۱۰، ص ۵۵۶)؛ ازاین‌رو وجوب اطاعت از پیامبر، امامان، اولی‌الامر، معلم، و پدر و مادر، نه به‌طور مستقل، بلکه به‌دلیل دستور خداوند است: «وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ رَّسُولٍ إِلَّا لِيُطَاعَ بِإِذْنِ اللَّهِ» (نساء: ۶۴)؛ ما هیچ پیامبری را نفرستادیم، مگر برای اینکه به فرمان خدا از وی اطاعت شود (همچنین ر.ک: نساء: ۸۰؛ مصباح یزدی، ۱۳۹۱، ص ۸۰؛ سبحانی، ۱۳۸۰، ص ۴۲). اطاعت از آنان، تنها در طول اطاعت خداست، نه در عرض آن.

توحید در اطاعت بیانگر آن است که انسان می‌خواهد پیوند روحی با خداوند برقرار کند و به خواسته‌های او لباس عمل بپوشاند. بنابراین، التزام و پایبندی به اجرای اوامر و نواهی الهی صعود از پله‌های نردبان معنویت و ارتباط بنده با رب را فراهم می‌کند. مواد اصلی بنای رابطه انسان با خداوند، همین اوامر و نواهی اوست. اگر کسی ادعای معنویت یا ارتباط با خدا دارد، ولی در عمل از اطاعت او سرپیچی می‌کند، معنویت او بی‌ریشه و بی‌پایه خواهد بود.

۳-۲. محبت انحصاری به خدا، شکل کاملی از ارتباط با خدا

توحید در محبت بدین معناست که محبت و عشق استقلالی و اصیل تنها به خداوند است و محبت به غیر خداوند جلوه‌هایی از محبت به خداوند و در امتداد آن محبت اصیل و متعالی است؛ زیرا کسی که درک کند سرچشمه اصلی همه فضایل، کمال‌ها و زیبایی‌ها خداست و ما تمام نعمت‌های خود را وامدار اویم، این معرفت سرآغاز محبت عمیق به خدا می‌شود. اینکه ما به هر کس یا هر چیزی محبتی داریم، به‌واسطه آن است که دارای کمال یا جمالی است. وقتی دانستیم که این کمال‌ها و جمال‌ها عاریه‌ای است و آن کس که کمال و جمال ذاتی دارد، فقط الله است، نباید جز او را اصالتاً دوست بداریم. موحد کامل کسی است که تنها دل در گرو محبت خدا داشته باشد و اگر کس دیگری را دوست دارد، در شعاع محبت خدا و برای خدا باشد؛ زیرا این طبعی است که وقتی انسان کسی را دوست دارد، این علاقه، به متعلقاتش هم سرایت می‌کند. وقتی آدم رفیقی دارد که به او علاقه‌مند است، لباس و کتابش را هم دوست دارد؛ خانه‌اش را هم دوست دارد. لازمه محبت به خدا این است که آنچه

منتسب به اوست نیز مورد علاقه قرار گیرد (مصباح یزدی، ۱۳۹۱ ج، ص ۵۹؛ مصباح یزدی، ۱۳۹۰، ص ۲۴۳؛ ر.ک: مصباح یزدی، ۱۳۹۱ الف، ج ۲، ص ۶۸).

افزون‌براین، انسان موحد وقتی فقط خدا را دارای هستی مستقل دانسته، همه شئون هستی را از او می‌داند، دیگر علاقه استقلالی به غیر خداوند ندارد. امام حسین علیه السلام نیز در فرازی از دعای عرفه به همین محبت استقلالی و اصیل الهی اشاره می‌فرماید؛ آنجا که به خداوند عرض می‌کند: «تو کسی هستی که انوار خود را در دل‌های اولیای تاباندی، تا آنکه تو را شناختند و به یکتایی تو باور کردند؛ و اغیار و بیگانگان را از دل‌های دوستان زدودی، تا آنکه آنان غیر تو را دوست ندارند» (مصباح یزدی، ۱۳۹۳ ب، ج ۱، ص ۲۹۱).

محبت و علاقه زیاد به خداوند موجب حرکت در مسیر رضای او و انجام قالب‌های عبادی (ذکر، نماز، سجده، رکوع، دعا، مناجات و...) می‌شود که حقیقت این قالب‌ها، توجه قلبی به خداست و به‌طور مستقیم در تقویت رابطه انسان با خدا مؤثرند (مصباح یزدی، ۱۳۹۱ ت، ص ۲۳۹؛ مصباح یزدی، ۱۳۹۰، ص ۲۴۴). ازسویی دیگر، از میان اعضای بدن، بهره‌ای که دل و قلب از عبادت و بندگی خدا دارد، این است که باید ظرف محبت و عشق به خداوند باشد (مصباح یزدی، ۱۳۹۹، ص ۹۳). ازاین‌رو می‌توان گفت که کامل‌ترین و زیباترین صورت ارتباط قلبی و باطنی انسان با خداوند، محبت به اوست.

افزون‌براین، علامت صدق دوستی خداوند دو چیز است: یکی روی آوردن و توجه کامل به خدا (معنویت) و تمام‌اموری که او می‌پسندد؛ و دیگری پرهیز از هر کس و هر چیزی که به‌نحوی برای او نامطلوب است. ازاین‌رو اگر انسان علاوه بر محبت خدا و اهل ایمان، با دشمنان خدا هم طرح دوستی بریزد، هر عاقلی وی را در ادعای محبت به خداوند دروغگو می‌داند. خداوند می‌فرماید: «مَا جَعَلَ اللَّهُ لِرَجُلٍ مِنْ قَلْبَيْنِ فِي جَوْفِهِ» (احزاب: ۴)؛ خداوند به انسان دو دل نداده است؛ تا با یکی فردی را و با دیگری فرد دیگری را دوست بدارد؛ بلکه در اینجا خداوند از انسان «توحید در محبت» را خواسته است. پس «معنویت» نشانه صداقت انسان در محبت به خداست (مصباح یزدی، ۱۳۹۷، ص ۱۸۵).

۳-۳. زهد و رهایی از وابستگی قلبی به دنیا

توحید در تعلق بدین معناست که دل از هر گونه علقه و دلبستگی به غیر خدا فارغ و رها شود؛ زیرا اگر تنها وجود حقیقی و اصیل، ذات الهی است و همه مالک حقیقی همه چیز، از جمله انسان و دارایی‌های اوست، و او اینها را به‌امانت در اختیار انسان نهاده است، این موضوع هر گونه وابستگی و دلبستگی انسان به دنیا و زرق و برق زودگذر آن را کم می‌کند و تعلق قلبی‌اش را به‌سوی خداوند معطوف می‌سازد (ر.ک: مصباح یزدی، ۱۳۸۰، ص ۲۶۴-۲۶۵).

بی‌تردید این خصلت در کسی پدید می‌آید که باور کند دنیا و تعلقات آن نظیر ریاست، مقام و سایر دارایی‌های

دنیوی، که انسان بدان‌ها دل خوش کرده است، فانی، پوچ و بی‌ارزش‌اند و برخلاف تصور ما، خیلی زود از بین می‌روند و آنچه در نزد خداست، اصل، پایدار، ماندنی و دارای ارزش نامحدود است. خداوند می‌فرماید: «مَا عِنْدَكُمْ يَنْفَدُ وَمَا عِنْدَ اللَّهِ بَاقٍ وَلَنَجْزِيَنَّ الَّذِينَ صَبَرُوا أَجْرَهُمْ بِأَحْسَنِ مَا كَانُوا يَعْمَلُونَ» (نحل: ۹۶)؛ آنچه نزد شماست، پایان پذیرد و آنچه نزد خداست، ماندنی است و کسانی که شکیبایی کردند، هر آینه مزدشان را بر پایه نیکوترین کاری که می‌کردند، دهیم (ر.ک: مصباح یزدی، ۱۳۹۳، ج ۲، ص ۱۰۱-۱۰۲).

کسی که معتقد است همه هستی از آن خداست، عقل و منطق به او حکم می‌کند که غیر خدا را در حوزه مالکیت خدا شریک نسازد. وی با اخلاص در نیت و رفتار، آنچه را از خداست و او به امانت در اختیارش نهاده است، به صاحب اصلی‌اش تقدیم می‌کند و در آنچه می‌اندیشد و انجام می‌دهد، سهمی برای خود و غیر خدا در نظر نمی‌گیرد (مصباح یزدی، ۱۳۹۲، الف، ص ۱۲۲). از این‌رو تنها ارتباط و پیوند باطنی و قلبی با خداوند ممدوح است. در معنویت اسلامی، این خصلت، «زهد» (به معنای عدم وابستگی قلبی، نه ترک دنیا)، «قناعت» و «رهایی از دلبستگی‌های دنیوی» (نظیر مال، مقام، شهرت و حتی وابستگی به خانواده به‌شکلی که انسان را از خدا دور کند) نام دارد.

۳-۴. توجه و حضور قلبی، شاهراه معنویت

توحید در توجه به معنای تمرکز کامل و مطلق قلب، ذهن و روح بر خداوند متعال در تمامی لحظات زندگی است. این اصل، که همان حضور قلبی و ذکر دائم خدا محسوب می‌شود، اساس و پایه معنویت و تکامل انسان در اسلام است؛ چنان‌که قرآن کریم امر می‌کند: «وَادْكُرْ رَبَّكَ فِي نَفْسِكَ تَضَرَّعًا وَخِيفَةً وَدُونَ الْجَهْرِ مِنَ الْقَوْلِ» (اعراف: ۲۰۵)؛ پروردگارت را در دل خود، از روی تضرع و خوف و (در زبان) آهسته و آرام یاد کن (ر.ک: مصباح یزدی، ۱۳۸۲، ص ۲۱۰؛ مصباح یزدی، ۱۳۸۳، الف، ص ۱۲۴).

تکرار و پایداری این توجه قلبی به خداوند به حصول معنویت، یعنی انس و الفت عمیق با خداوند، چشیدن لذت مناجات و در نتیجه تقرب حقیقی منجر می‌شود. این انس چنان لذت و نیرویی دارد که جاذبه‌های معنوی را برای سالک از هر متاع مادی و دنیوی ارزشمندتر می‌سازد و او را به تعلقات دنیوی بی‌اعتنا می‌کند. برای تقویت این انس، توجه به امور مرتبط با خدا، نظیر حج، زیارت مشاهد مشرفه و همنشینی با علما نیز توصیه شده است (ر.ک: مصباح یزدی، ۱۳۸۰، ص ۳۵۲؛ مصباح یزدی، ۱۳۹۴، الف، ص ۴۹).

بعد اصلی و روح تمام اعمال عبادی، توجه قلبی و ارتباط باطنی است. این اعمال برای رسیدن به همین حالت توجه و ارتباط قلبی عمیق طراحی شده‌اند (ر.ک: مصباح یزدی، ۱۳۹۰، ص ۷۹؛ مصباح یزدی، ۱۳۹۱، ج ۱، ص ۲۶۳؛ مصباح یزدی، ۱۳۸۴، ص ۲۰-۲۳)؛ چنان‌که خداوند خطاب به حضرت موسی (علیه السلام) می‌فرماید: «وَأَقِمِ الصَّلَاةَ لِذِكْرِي» (طه: ۱۴).

توجه و یاد قلبی خداوند سه مرتبه دارد:

۱. تقوای الهی یا انجام واجبات و ترک محرمات: این رعایت حدود، خود نشانه‌ای از عدم غفلت از خداست. در حدیثی وارد شده است: منظور از اینکه همیشه به یاد خدا باشی این نیست که پیوسته «سبحان‌الله» و «الحمدالله» بگویی؛ بلکه منظور این است که واجبات و محرماتی را که خدا برای تعیین کرده است، رعایت کنی و مراقب باشی در این مورد کوتاهی و تقصیر نورزی (ر.ک: کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۲، باب اجتناب المحارم، ح ۴). در همین مرتبه یاد خدا، یک مرحله بالاتر این است که انسان از مشتبهات و مکروهات نیز اجتناب کند.

۲. یقین به نظارت دائمی خداوند بر تمام اعمال خلوت و جلوت: در حدیثی نقل شده است که ابوذر از پیامبر اکرم ﷺ درباره احسان و مقام «محسنین»، که بالاتر از مقام «متقیان» است، سؤال کرد و پیامبر ﷺ فرمودند: «احسان این است که چنان برای خدا کار کنی که گویا خدا را می‌بینی؛ و اگر تو او را نمی‌بینی، [بدانی که] او تو را می‌بیند» (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۵۹، باب ۲۴، ح ۳۵). پیامبر ﷺ در این روایت تذکر می‌دهند که باید همیشه متوجه باشی که در خلوت و جلوت در حضور او هستی و کوچک‌ترین عمل تو، حتی نفس کشیدن و چشم بر هم زدن، از خدا مخفی نیست.

۳. مشاهدۀ قلبی (مقام عالی): در این حالت، سالک خدا را چنان می‌بیند که گویی در حضور اوست. پیامبر اکرم ﷺ می‌فرماید: انسان باید چنان باشد که گویا خدا را می‌بیند: «كَأَنَّكَ تَرَاهُ»؛ گویا تو خدا را می‌بینی. این حالت، مشکل‌تر از مرحله قلبی است. اینجا، هم «می‌داند» که خدا شاهد و ناظر بر اعمال اوست و هم «می‌بیند» که خدا حاضر است. اگر این حالت برای انسان تکرار شود و ثبات یابد، شبیه آن حالتی است که امیرالمؤمنین ﷺ در پاسخ به ذِعلَبِ یمانی می‌فرماید. او سؤال کرد: یا امیرالمؤمنین! آیا پروردگارت را دیده‌ای؟ حضرت فرمود: «فَأَعْبُدْ مَا لَا أَرَى»؛ آیا چیزی را می‌پرستم که نمی‌بینم؟! امیرالمؤمنین ﷺ می‌فرماید: من خدای غایب را عبادت نمی‌کنم؛ بلکه او را می‌بینم و عبادتش می‌کنم! حضرت در پاسخ به اینکه چگونه خدا را می‌بینی، فرمود: «چشم‌ها او را آشکارا درک نمی‌کنند؛ لکن دل‌ها با حقایق ایمان او را درک می‌کنند» (نهج‌البلاغه، ۱۳۷۹، خطبه ۱۷۹، ص ۳۴۳). این مرتبه سوم، از ذکر و یاد معمولی فراتر می‌رود و نزدیک به «رؤیت» می‌شود؛ رؤیتی که در اثر نور ایمان برای قلب حاصل می‌شود.

کسانی که به مقامات عالی معنویت رسیده‌اند، دل‌هایشان از یاد خداوند و توجه به او چنان غرق سرخوشی و لذت می‌شود که تمامی لذت‌های دیگر دنیا در مقابل آن صفر، پوچ و بی‌ارزش است؛ نزد آنها کارها و حرکات ما مثل بازی‌ها و حرکات و لذت‌های کودکان است. امام سجاد ﷺ که این لذت را چشیده است، در مناجات‌های خود این گونه عرض می‌کند: «مولای من! دل من با یاد تو زنده است و حیات دارد» (مصباح یزدی، ۱۳۹۹، ص ۹۵-۹۸).

۳-۵. ارتباط انحصاری با خداوند، حقیقت نهفته در عبادت

توحید در عبادت یعنی تنها خداوند شایسته پرستش و عبادت است. «إِيَّاكَ نَعْبُدُ» شعار همه‌روزه مسلمانان است

که دست‌کم ده بار در روز در پیشگاه الهی توحید در عبادت را اقرار و تکرار می‌کنند. بنابراین، پرستش غیر خداوند شریک کردن غیر در عبادت خداوند است و موجب بیرون رفتن انسان از دایره اسلام می‌شود (سبحانی، ۱۳۸۰، ص ۴۳). از این‌رو در معنویت اسلامی هر گونه عبادت، دعا، نذر، قربانی یا تضرع برای غیر او، شرک در الوهیت و عبادت است. از نگاه قرآن کریم، عباد الرحمن در مقام پرستش، چیزی را شریک خدا قرار نمی‌دهند: «لَا يَدْعُونَ مَعَ اللَّهِ إِلَهًا آخَرَ» (فرقان: ۶۸)؛ با خداوند معبودی دیگر را نمی‌خوانند (ر.ک: مصباح یزدی، ۱۳۸۸، ص ۲۶۶).

معنویت اسلامی بدون مفهوم «بندگی محض» قابل تصور نیست. این بندگی مبنایی را فراهم می‌کند که از طریق آن، معنویت رشد می‌کند و معنا می‌یابد. اگر انسان توفیق عبودیت را پیدا کند، در مسیر معنویت و کمال با سرعت بیشتری حرکت می‌کند (ر.ک: مصباح یزدی، ۱۳۸۲، ص ۷۲-۷۴). از این‌رو بندگی از اهداف میانی آفرینش انسان و راهی برای تقرب به خدا نیز به‌شمار می‌آید: «وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ» (ذاریات: ۵۶)؛ جن و انس را نیافریدم، جز برای آنکه مرا عبادت کنند.

حقیقت و روح عبادت صرفاً انجام مناسب نیست؛ بلکه انسان در مقابل معبود حقیقی باید همه وجود خود و متعلقات خویش را تنها تسلیم خدا کند: «وَجْهَتْ وَجْهِي لِلَّذِي فَطَرَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ خَنِيفًا وَمَا أَنَا مِنَ الْمُشْرِكِينَ» (انعام: ۷۹)؛ من از روی اخلاص، پاک‌دلانه روی خود را به‌سوی کسی گردانیدم که آسمان‌ها و زمین را پدید آورده است؛ و من از مشرکان نیستم (ر.ک: مصباح یزدی، ۱۳۹۹، ص ۱۸۹)؛ تا بدان‌جا که نه به زبان، بلکه به قلب و با تمام وجود اعتراف کند: «أَسْلَمْتُ وَجْهِي لِلَّهِ» (آل عمران: ۲۰)؛ من خود را تسلیم خدا کرده‌ام. این حقیقت والای توحید عملی، در تمامی اعمال، به‌ویژه نماز، تمثل و تجسم می‌یابد. عملی بهتر از نماز نمی‌تواند این نقش را ایفا کند. توجه قلبی، اصل است و حرکات (رکوع و سجود) و ذکر زبانی، جلوه و بیانگر این حالت قلبی‌اند. بنده با نماز، دعا، حرکات جوارحی و ذکر زبانی، حقیقت توجه قلبی و ارتباط با خداوند را متجلی می‌سازد (ر.ک: مصباح یزدی، ۱۳۹۹، ص ۱۸۹-۱۹۰؛ مصباح یزدی، ۱۳۸۲، ص ۲۰). این اصل، معنویت را از هر گونه آلودگی شرک پاک می‌کند و تمام توجه و خضوع انسان را به خداوند واحد معطوف می‌سازد. این امر موجب خلوص نیت و عبادتی می‌شود که تنها رضایت الهی را هدف قرار می‌دهد.

«نفی خودبینی و خودپرستی نیز ذیل توحید عبادی قرار می‌گیرد؛ زیرا بر اساس این توحید، حتی خود انسان نیز نباید محور قرار گیرد. هر گونه خودمحوری یا تکیه بر «من» و «توانایی‌های خودم» به‌طور مستقل، «انانیت» و «منیت» و نوعی شرک خفی است. از این‌رو اگر انسان باور کند که همه چیز (وجود، عزت، قدرت، احترام و ثروت، استعداد و موقعیت‌های اجتماعی) از خداست و خود «بنده»‌ای بیش نیست، در این صورت انگیزه عبادت حقیقی که همان توجه و ارتباط قلبی با خداوند است، در او پدید می‌آید (ر.ک: مصباح یزدی، ۱۳۹۹، ص ۲۲۵).

مصباح یزدی، ۱۳۸۳ الف، ص ۲۷۱؛ مصباح یزدی، ۱۳۹۳ ب، ج ۲، ص ۱۵۵). این مبنا، در معنویت اسلامی بر «تواضع»، «شکستن خود» و «ذوب شدن در اراده الهی» تأکید می‌کند.

۳-۶. انحصار یاری‌خواهی در خدا، رکن ارتباط باطنی انسان با خدا

توحید در استعانت، یعنی تنها خداست که شایسته یاری‌خواهی است. خداوند می‌فرماید: انسان در مقام عبادت باید به پیشگاه خداوند علاوه بر اقرار به «إِيَّاكَ نَعْبُدُ»، عرضه بدارد: «إِيَّاكَ نَسْتَعِينُ»؛ یعنی اقرار کند که تنها خداوند را شایسته استعانت می‌داند و فقط از او مدد می‌جوید (ر.ک: مصباح یزدی، ۱۳۸۳ ب، ص ۲۰۹). وقتی ما مؤثر حقیقی را الله دانستیم، معنایش این است که باور داریم جز به اراده او سود و زیان به ما نمی‌رسد و عملاً از کس دیگری جز الله کمک نمی‌خواهیم (مصباح یزدی، ۱۳۹۱ چ، ص ۵۹).

در معنویت اسلامی، این اصل انسان را از استعانت و توسل به مخلوقات در امور مختص خدا (مانند شفا، رزق بی‌واسطه و نجات از عذاب) باز می‌دارد و تمام امید و اتکا و اتصال او را به منبع معنویت، یعنی خداوند، معطوف می‌سازد.

نتیجه‌گیری

با توجه به آنچه بیان شد، می‌توان گفت که از تمام مراتب توحید، مبانی خاص و قریب معنویت اسلامی قابل استخراج است. مبنای اختصاصی معنویت اسلامی مستخرج از اصل توحید ذاتی این است که تنها مبدأ شایسته معنویت، خداوند است.

توحید صفاتی نیز از مبنای رضا و آرامش قلبی انسان در برابر مقدرات الهی، که نوعی ارتباط قلبی و روحانی با خداوند شمرده می‌شود، پرده برمی‌دارد؛ زیرا باور به وحدت اوصاف الهی، در ایجاد این مبنا نقش مهمی ایفا می‌کند. مبانی خاصی که مستقیماً از مفهوم توحید افعالی برای معنویت اسلامی به‌دست می‌آیند، از این قرار است: خداوند منشأ تمام ارتباط‌های معنوی؛ خداوند تعیین‌کننده نقشه راه معنویت؛ انحصار ارتباط باطنی (معنویت) در ارتباط با خداوند؛ ولایت الهی، بستر وجودی معنویت؛ ایفای نقش ولایت خاص الهی برای نیل به عالی‌ترین مرتبه قرب معنوی؛ خداوند، یگانه قانون‌گذار برای رشد در معنویت و ارتباط با خدا؛ و عمق‌یابی ارتباط با خدا با تسلیم محض در برابر اراده خداوند.

مهم‌ترین مبانی خاص معنویت اسلامی مستخرج از توحید عملی عبارت‌اند از: صعود از نردبان معنویت با اطاعت محض از خدا؛ محبت انحصاری به خدا، شکل کاملی از ارتباط با خدا؛ زهد و رهایی از وابستگی قلبی به دنیا؛ توجه و حضور قلبی، شاهراه معنویت؛ ارتباط انحصاری با خداوند، حقیقت نهفته در عبادت؛ و خداوند، یگانه منبع شایسته یاری‌خواهی.

منابع

قرآن کریم.

نهج البلاغه (۱۳۷۹). گردآورنده: شریف الرضی. ترجمه محمد دشتی. قم: مشهور.

جواد آملی، عبدالله (۱۳۸۳). توحید در قرآن. قم: اسراء.

حسینی تهرانی، سیدمحمدحسین (۱۴۲۳ق). معادشناسی. مشهد: نور ملکوت قرآن.

دیلمی، حسن بن محمد (۱۴۱۲ق). ارشاد القلوب الی الصواب. قم: الشریف الرضی.

ذاکری، آذر؛ هویدا، رضا و نجفی، محمد (۱۳۹۰). رهبری معنوی با رویکرد اسلامی. فصلنامه مطالعات اسلامی در تعلیم و تربیت، ۲(۴)، ۱۳۷-۱۶۴.

راغب اصفهانی، حسین (۱۴۱۲ق). مفردات ألفاظ القرآن. بیروت: دار الشامیه.

رضایت، غلامحسین؛ غلامعلی، احمد و رضایت، فاطمه (۱۴۰۱). ماهیت معنویت اسلامی با رویکرد تربیتی. فصلنامه پژوهش در مسائل تعلیم و تربیت اسلامی، ۳۰(۵۴)، ۲۴۰-۲۷۲.

زمخشری، محمود (۱۴۰۷ق). الكشف عن حقائق غوامض التنزیل و عیون الاقوال فی وجوه التأویل. بیروت: دار الکتاب العربی.

سبحانی، جعفر (۱۳۸۰). مرزهای توحید و شرک در قرآن. ترجمه مهدی عزیزیان. تهران: مشعر.

طباطبایی، سیدمحمدحسین (۱۳۸۲). رسائل توحیدی. ترجمه علی شیروانی هرنندی. قم: بوستان کتاب.

طباطبایی، سیدمحمدحسین (۱۴۱۷ق). المیزان فی تفسیر القرآن. قم: جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.

فیروزآبادی، محمدبن یعقوب (۱۴۱۲ق). القاموس المحيط. بیروت: دار الاحیاء التراث العربی.

قرائتی، محسن (۱۳۸۸). تفسیر نور. تهران: مرکز فرهنگی درس‌هایی از قرآن.

کلینی، محمدبن یعقوب (۱۴۰۷ق). الکافی. تهران: دار الکتب الإسلامیه.

مجلسی، محمدباقر (۱۴۰۳ق). بحارالانوار. بیروت: دار إحياء التراث العربی.

محمّدی، عبدالله (۱۳۹۰). نقد نظریه تباین دین و معنویت. معرفت کلامی، ۲(۳)، ۱۱۵-۱۳۶.

مصباح یزدی، محمدتقی (۱۳۸۰). به سوی خودسازی. نگارش: کریم سبحانی. قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.

مصباح یزدی، محمدتقی (۱۳۸۲). بر درگاه دوست: شرح فرازهایی از دعای ابوحمزه ثمالی، افتتاح و مکارم الاخلاق. تحقیق و نگارش: عباس قاسمیان. قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.

مصباح یزدی، محمدتقی (۱۳۸۳الف). به سوی او. محقق: محمد مهدی نادری قمی. قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.

مصباح یزدی، محمدتقی (۱۳۸۳ب). به سوی تو. تدوین و نگارش: کریم سبحانی. قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.

مصباح یزدی، محمدتقی (۱۳۸۳پ). در پرتو ولایت. قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.

مصباح یزدی، محمدتقی (۱۳۸۴الف). آفتاب ولایت، تدوین: محمدباقر حیدری کاشانی. قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.

خمینی.

مصباح یزدی، محمدتقی (۱۳۸۴ب). یاد او. قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.

مصباح یزدی، محمدتقی (۱۳۸۷). شرح نه‌ایة‌الحکمه، تحقیق و نگارش: عبدالرسول عبودیت. قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی. ❀

مصباح یزدی، محمدتقی (۱۳۸۸). رستگاران. تدوین و نگارش: محمدمهدی نادری قمی. قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی. ❀

مصباح یزدی، محمدتقی (۱۳۹۰). در جستجوی عرفان اسلامی. قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی. ❀

مصباح یزدی، محمدتقی (۱۳۹۱ الف). اخلاق در قرآن. تحقیق و نگارش: محمدحسین اسکندری. قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی. ❀

مصباح یزدی، محمدتقی (۱۳۹۱ ب). به پیشواز خورشید غرب؛ گزارش سفر آیت‌الله مصباح یزدی به اسپانیا و آمریکای لاتین. تدوین و نگارش: مرتضی موسی‌پور. قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی. ❀

مصباح یزدی، محمدتقی (۱۳۹۱ پ). پندهای امام صادق (ع) به رهجویان صادق. تدوین و نگارش: محمدمهدی نادری قمی. قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی. ❀

مصباح یزدی، محمدتقی (۱۳۹۱ ت). پیش‌نیازهای مدیریت اسلامی. تحقیق و نگارش: غلامرضا متقی‌فر. قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی. ❀

مصباح یزدی، محمدتقی (۱۳۹۱ ث). رتوشه؛ پندهای پیامبر (ص) به ابوذر. قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی. ❀

مصباح یزدی، محمدتقی (۱۳۹۱ ج). صهبای حضور (شرح دعای چهل و چهارم صحیفه سجاده). تدوین و نگارش: اسدالله طوسی. قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی. ❀

مصباح یزدی، محمدتقی (۱۳۹۱ چ). معارف قرآن (۱-۳). قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی. ❀

مصباح یزدی، محمدتقی (۱۳۹۲ الف). بهترین‌ها و بدترین‌ها از دیدگاه نهج‌البلاغه. تدوین و نگارش: کریم سبحانی. قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی. ❀

مصباح یزدی، محمدتقی (۱۳۹۲ ب). قرآن‌شناسی (۲). تحقیق و نگارش: غلامعلی عزیزی‌کیا. قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی. ❀

مصباح یزدی، محمدتقی (۱۳۹۳ الف). اصلاحات؛ ریشه‌ها و تیشه‌ها. تدوین و نگارش: قاسم شبان‌نیا. قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی. ❀

مصباح یزدی، محمدتقی (۱۳۹۳ ب). سجاده‌های سلوک: شرح مناجات‌های امام سجاد (ع). تدوین و نگارش: کریم سبحانی. قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی. ❀

مصباح یزدی، محمدتقی (۱۳۹۴ الف). پندهای /الاهی. تدوین و نگارش: کریم سبحانی. قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی. ❀

مصباح یزدی، محمدتقی (۱۳۹۴ ب). جنگ و جهاد در قرآن. قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی. ❀

مصباح یزدی، محمدتقی (۱۳۹۴ پ). حکیمانه‌ترین حکومت: کاوشی در نظریه ولایت فقیه. تحقیق و نگارش: قاسم شبان‌نیا. قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی. ❀

- مصباح یزدی، محمدتقی (۱۳۹۷). *زینهار از تکبر! شرح بزرگ‌ترین خطبه نهج‌البلاغه در نکوهش متکبران و فخر فروشان*. تدوین و نگارش: محسن سبزواری. قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ع).
- مصباح یزدی، محمدتقی (۱۳۹۸). *آموزش عقاید ۱*. قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ع).
- مصباح یزدی، محمدتقی (۱۳۹۹). *آیین پرواز*. قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ع).
- مصباح یزدی، محمدتقی (۱۳۹۶/۰۹/۲۲). *درس‌های اخلاق سال تحصیلی ۹۶-۹۷*. ارائه شده در دفتر مقام معظم رهبری.
- مصطفوی، حسن (۱۳۶۸). *التحقیق فی کلمات القرآن الکریم*. تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
- مطهری، مرتضی (بی تا). *مجموعه آثار استاد شهید مطهری*. تهران: صدرا.
- موسوی خمینی، سیدروح‌الله (۱۳۷۸). *صحیفه امام*. تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار حضرت امام خمینی (ع).

A New Explanation of the Problem of Evil in Light of Moral Realism Based on Islamic Teachings

✉ **Ḥamīd Riḍā Gūdārzi**  / PhD in Philosophy of Religion, Imam Khomeini Educational and Research Institute, Qom, Iran goudarzi5579980124@gmail.com

Aḥmad Riḍā Kafrāshī / PhD in Philosophy of Religion, Imam Khomeini Educational and Research Institute, Qom, Iran Kafrashi1390@gmail.com

Received: 2025/10/29 - **Accepted:** 2026/01/27

Abstract

The problem of evil has always been a concern for scholars, and various answers have been given to it. The importance of this problem reveals the necessity of research. Moral realism can provide a suitable explanation of this problem, as has been accomplished in this research using a rational-traditional-based method. Moral realism, based on the inherent perfectionism of the human being, which is a real matter and whose true instance is nearness to God (al-qurb ilā Allāh), considers the intrinsic value of morality to be real, and given that extrinsic values are determined on the basis of real intrinsic value, it believes in the reality of all moral values. The degree of perfection of individuals is determined by their voluntary actions and acquired attributes, which have extrinsic moral value. There is a close relationship between human perfections and the existential system of the universe, and good and evil are directly related to the degree of individual perfections. The deficiency of perfection, resulting from an actually unsound action, leads to affliction with punitive evils, which manifest as punishment in the hereafter and as worldly calamities in this world. Of course, some evils occur because of their role in promoting and perfecting human beings.

Keywords: evils, moral realism, moral anti-realism, human perfection, promotional evils (shurūr-i tarfījī), punitive evils (shurūr-i tanbīhī), divine nearness (al-qurb al-ilāhī).

نوع مقاله: پژوهشی

تبیینی نو از مسئله شرور در پرتو واقع‌گرایی اخلاقی با تکیه بر آموزه‌های اسلامی*

✉ حمیدرضا گودرزی /  دکتری فلسفه دین، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره)، قم، ایران goudarzi5579980124@gmail.com

احمدرضا کفراشی / دکتری فلسفه دین، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره)، قم، ایران Kafrashi1390@gmail.com

دریافت: ۱۴۰۴/۰۸/۰۷ - پذیرش: ۱۴۰۴/۱۱/۰۷

چکیده

مسئله شر همواره دغدغه اندیشمندان بوده و پاسخ‌های مختلفی به آن داده شده است. اهمیت این مسئله ضرورت تحقیق را نمایان می‌کند. توجه به واقع‌گرایی در اخلاق می‌تواند پاسخ و تبیینی مناسب از این مساله فراهم آورد که در این تحقیق با روشی عقلی-نقلی به سرانجام رسیده است. واقع‌گرایی اخلاقی بر پایه کمال‌طلبی ذاتی انسان که امری واقعی است و مصداق حقیقی آن، تقرب به خداوند است، ارزش ذاتی اخلاق را واقعی می‌داند و با توجه به اینکه ارزش‌های غیری بر اساس ارزش ذاتی واقعی تعیین می‌شوند، معتقد به واقعی بودن همه ارزش‌های اخلاقی است. درجه کمالی افراد توسط افعال اختیاری و صفات اکتسابی، که ارزش غیر اخلاقی دارند، مشخص می‌شود. میان کمالات انسانی و نظام تکوینی عالم رابطه تنگاتنگی وجود دارد و خیر یا شر رابطه مستقیمی با میزان درجات افراد پیدا می‌کنند. نقص کمال که نتیجه عمل واقعی ناصالح است، منجر به ابتلا به شرور تنبیهی می‌شود که در آخرت به صورت عذاب و در دنیا به شکل بلاهای دنیوی خود را نشان می‌دهند. البته برخی از شرور نیز به دلیل نقشی که در ترفیع و کمال انسانی دارند، تحقق می‌یابند.

کلیدواژه‌ها: شرور، واقع‌گرایی اخلاقی، غیرواقع‌گرایی اخلاقی، کمال انسانی، شرور ترفیعی، شرور تنبیهی، قرب الهی.

مقدمه

بحث درباره هستی‌شناسی ارزش‌های اخلاقی و تحقیق درباره اینکه آیا ارزش‌های اخلاقی در عالم هستی وجود عینی دارند یا خیر، مهم‌ترین مسئله در قلمرو فلسفه اخلاق به‌شمار می‌رود. سؤال اساسی این است که آیا ارزش‌های اخلاقی و گزاره‌های حاکی از آنها صرفاً انشایی‌اند و ورای سلايق، قراردادهای، توصیه‌ها و دستورها، واقعیتی عینی ندارند یا اینکه اخباری‌اند و صرف‌نظر از سلايق، قراردادهای، توصیه‌ها و دستورها از واقعیتی عینی حکایت می‌کنند؟ مکاتب اخلاقی بر اساس پاسخشان به این پرسش، به مکاتب اخلاقی «غیرواقع‌گرا» و «واقع‌گرا» تقسیم می‌شوند. واقع‌گراها ارزش‌های اخلاقی را مستقل از خواست فرد یا جمع یا دستور و توصیه می‌دانند و معتقدند که جملات اخلاقی واقع‌نمایند و از واقعیت عینی سخن می‌گویند (مصباح، ۱۳۸۵، ص ۳۰-۳۱). البته واقع‌گراها در مورد چیستی آن واقعیت اتفاق نظر ندارند؛ برخی آن را لذت یا قدرت یا کمال انسانی و... دانسته‌اند (فرانکنا، ۱۳۸۹، ص ۴۶)؛ اما غیرواقع‌گراها برای ارزش‌های اخلاقی هیچ گونه واقعیتی قائل نشده‌اند و مثلاً احساس‌گرایان ارزش‌های اخلاقی را صرفاً ابراز احساسات فرد می‌دانند؛ امرگرایان و توصیه‌گرایان آنها را بیان دستور و توصیه می‌دانند؛ قراردادگرایان ارزش‌های اخلاقی را حاصل توافق میان افراد می‌دانند و... (مصباح، ۱۳۸۵، ص ۱۱۸-۱۳۰). واقع‌گرایی یا غیرواقع‌گرایی اخلاقی با مسئله شر ارتباط وثیقی دارد؛ چراکه در صورت پذیرش واقع‌گرایی اخلاقی، سخن از صعود و سقوط واقعی در اخلاق به‌میان می‌آید. اگر در اخلاق، کمال انسانی و قرب الهی را حقیقت اخلاقی و منشأ خوبی‌ها و بدی‌ها بدانیم، آن‌گاه با توجه به ارتباط امور واقعی با یکدیگر، وجود شرور تنبیهی یا ترفیعی معنای دیگری پیدا خواهد کرد؛ بدین صورت که طبق این نگاه، هر مقدار کمال اختیاری بیشتری حاصل شود، مواجهه با شرور واقعی تنبیهی دنیوی و اخروی کمتر شده، در نتیجه برخورداری از نعمت‌های واقعی در دنیا و آخرت بیشتر خواهد شد؛ و هرچه کمالات اختیاری کمتری به‌دست آید، مواجهه با شرور تنبیهی در دنیا و آخرت بیشتر خواهد بود. البته شرور ترفیعی به‌دلیل کمال‌زا بودنشان مخصوص افرادی ویژه‌اند که خود را به مراتب خاصی از کمال رسانده باشند که با توجه به میزان کمالی که به‌دست آورده‌اند، از این نعمت برخوردار خواهند بود.

هرچند در زمینه پاسخ به مسئله شرور تلاش‌های زیادی صورت گرفته است، اما نقش و میزان تأثیر عملی و نظری آن، خصوصاً آثار الهیاتی، همانند باور به وجود خدا، عدالت و حکمت الهی، معاد و...، به‌گونه‌ای است که همواره نیازمند تبیین‌های جدید است. از آنجایی که مسئله شرور از منظر واقع‌گرایی اخلاقی مورد بررسی قرار نگرفته است و چنین نگاهی می‌تواند موجب تغییر نگاه انسانی به این مسئله شود، تبیین آن ضرورت پیدا می‌کند.

پیشینه تحقیق

بر اساس جست‌وجوی انجام‌شده در خصوص مسئله شر و واقع‌گرایی اخلاقی، تنها اثری که یافت شد، مقاله‌ای با

عنوان «تحلیل ترابط شرور ارزشی و کمال اخلاقی از منظر استاد مصباح یزدی»، اثر نویسندگان (درویشی، خادمی، منصوری نوری و دولت‌آبادی) است. در این مقاله به مسائلی مانند اقسام شر، تفاوت کمال اخلاقی و وجودی، نقش شرور ارزشی در شناخت ارزش‌های منتهی به کمال اخلاقی، تحصیل قرب الهی در پرتو انتخاب آگاهانه کمالات که در پی شناخت شرور حاصل می‌شوند، نقش شرور در بهره‌مندی از وحی، زمینه‌سازی شرور نسبت به آزمایش و ارتباط آنها با کمال اخلاقی، و نقش شرور در قطع دلبستگی به دنیا پرداخته شده است. این در حالی است که تحقیق حاضر تلاش دارد که نقش نگاه واقع‌گرایانه به اخلاق را در موجه‌سازی شرور تبیین کند. در این مسیر، ابتدا واقع‌گرایی و منظور از آن روشن می‌شود؛ سپس ارتباط شرور با این واقعیت مورد بحث قرار می‌گیرد.

۱. تعریف شر

در خصوص تعریف اصطلاحی شر نظریات مختلفی ارائه شده است. برخی به مصداق و برخی به مفهوم شر نظر دارند. با توجه به اینکه در این پژوهش، شرور از منظر واقع‌گرایی اخلاقی مورد توجه قرار می‌گیرند و عامل ابتلای افراد به شرور، نقص و کمال وجودی آنهاست، از میان تعاریف ارائه‌شده تعریف مصداقی مناسب است؛ به‌دلیل اینکه برخی از تعاریف مفهومی که شرور را عدمی می‌دانند، همه شرور را شامل نمی‌شوند و برخی شر را به‌گونه‌ای تعریف می‌کنند که مقدم بر کمال و نقص است، نه نتیجه و ثمره آن. نویسندگان عقل و اعتقاد دینی در تعریف شر می‌نویسند:

به‌رغم اختلاف‌نظری که در تعریف شر وجود دارد، اغلب مردم در مورد وضعیت‌هایی که شر تلقی می‌شوند، اتفاق نظر دارند. فیلسوفان نیز کمابیش بر سر مصداق واژه «شر» (یعنی مواردی که این واژه بر آنها قابل اطلاق است)، اجماع دارند؛ اما در مورد معنای این واژه اختلاف‌نظرهای فراوانی دارند. بعضی وضعیت‌هایی که به‌طور مسلم مصداق شرند، عبارت‌اند از: درد طاقت‌فرسا، رنج انسان‌های بی‌گناه، معلولیت‌های جسمی، اختلال‌های روانی، اختلال‌های شخصیتی، بی‌عدالتی و بلای‌های طبیعی (پترسون و همکاران، ۱۳۹۰، ص ۱۷۷).

البته تعریف مفهومی‌ای که برخی از محققان ارائه می‌دهند نیز می‌تواند مناسب باشد؛ به این بیان که اگر در مقام سنجش، پدیده‌ای را با موجودی بسنجیم و در یک برآیند کلی با وجود یا کمال وجودی آن موجود سازگار باشد، خیر است و اگر نباشد، شر است (شیروانی و همکاران، ۱۳۹۱، ص ۵۲۰). مطابق این تعریف، اگر پدیده‌ایی با وجود فردی یا کمال او ناسازگار باشد که طبیعتاً انسان باشعور از آن تنفر دارد، شر است. برای نمونه، «بیماری» که با وجود افراد تناسبی ندارد و از آن تنفر وجود دارد، یکی از شرور است. در این تعریف، این امکان وجود دارد که فرد بر اثر سقوط کمالی در شر تنبیهی یا صعود کمالی در شر ترفیعی - چنان‌که خواهد آمد - به این امور نامتناسب و بی‌میل و رغبت دچار شود.

۲. واقع‌گرایی اخلاقی

واقع‌گرایی اخلاقی دیدگاهی است که معتقد است: اولاً حقایق اخلاقی واقعیتی مستقل از باورها، امیال، احساسات، توافقات، گرایش‌ها و رویکردهای انسان دارند؛ بر این اساس، برخی از صفات و افعال اختیاری به خوب، باید یا درست و برخی دیگر به بد، نباید یا نادرست متصف می‌شوند؛ ثانیاً آن حقایق، قابل شناخت توسط ابزارهای ادراکی انسان و نیز وحی هستند؛ ثالثاً با تکیه بر همین واقعیت است که امکان سنجش گزاره‌های اخلاقی به لحاظ صدق و کذب فراهم می‌شود؛ رابعاً دست‌کم برخی از احکام صادق‌اند.

دیوید ناوتن در این باره می‌نویسد: «واقع‌گرایی اخلاقی تأکید دارد که واقعیات اخلاقی، مستقل از باورهای اخلاقی ما وجود دارند و آن واقعیت است که مشخص می‌کند باورها صادق‌اند یا کاذب. از منظر این دیدگاه، صفات اخلاقی صفات حقیقی چیزها یا کارها هستند. ممکن است ما نسبت به برخی صفات حساس باشیم یا نباشیم؛ اما وجود و عدم آن صفات، به اینکه ما چه فکر می‌کنیم بستگی ندارد (ناوتن، ۱۳۸۰، ص ۲۵).

همچنین مایکل دامت واقع‌گرایی را این گونه تعریف می‌کند: «این باور است که مجموعهٔ گزاره‌های مورد بحث و نزاع، دارای ارزش صدقی عینی هستند که از ابزار شناخت ما مستقل است؛ یعنی صدق و کذب آنها بر حسب وجود واقعی‌ای که مستقل از ما دارند، تعیین می‌شود» (جفری سر، ۱۳۸۱، ص ۷۱).

به‌طور کلی، واقع‌گرایان اخلاقی چند ادعا را در این خصوص مطرح می‌کنند: الف) در عالم، حقایق اخلاقی وجود دارند. مطابق این ادعا، حقایق اخلاقی وجود دارند؛ ب) این حقایق، از احساسات و گرایش‌ها و آگاهی‌ها و امیال ما مستقل‌اند. طبق این ادعا، مستقل بودن حقایق اخلاقی بیان می‌شود؛ ج) گزاره‌های اخلاقی قابل صدق و کذب‌اند و دست‌کم برخی صادق‌اند. مطابق این سخن، چون حقایق اخلاقی با انسان مرتبط‌اند، انسان باید از آنها مطلع شود. این آگاهی، یا با واقعیت همخوانی دارد یا مطابق نیست. البته واقع‌گرایان معتقدند که برخی از ارزش‌های اخلاقی صادق‌اند و چنین نیست که تمام احکام اخلاقی کاذب باشند. این درک به‌نوعی فطری است و مطابق با حکم فطرت آدمی است (حسینی قلعه‌بهمن، ۱۳۸۳، ص ۱۶۴ و ۱۶۵).

۳. اثبات و تبیین واقع‌گرایی

انسان‌ها ذاتاً خود را دوست دارند و دارای حب ذات‌اند. نمی‌توان کسی را یافت که حب ذات نداشته باشد. چنین محبت و علاقه‌ای موجب شده است که انسان‌ها علاقه‌مند به داشته‌های خود بوده و در پی رفع نواقص خود باشند. بر این اساس، علاقه و حب به ذات باعث حب به کمال و کمال‌طلبی نیز می‌شود (مصباح یزدی، ۱۳۸۴، ج ۲، ص ۴۲؛ موسوی لاری، ۱۳۸۶، ص ۲۱). به اقتضای انسانیت، هر انسانی باید در پی کمالاتی باشد که او را در بُعد انسانی‌اش کامل کند و به کمال حقیقی‌اش برساند.

کمال و نقص از امور واقعی هستند. در کمال، همیشه نوعی «بود» و فزونی وجودی، و در نقص نوعی «نبود» و عدم بهره وجودی مطرح است. توضیح اینکه: واژه کمال و کامل شدن تنها در جایی می‌تواند استعمال صحیح و حقیقی داشته باشد که چیزی بر فرد افزوده شده باشد و اثر واقعی جدیدی تحقق پیدا کرده باشد؛ مثلاً وقتی گفته می‌شود که قدرت علی از حسن بیشتر است (یعنی علی به لحاظ قدرت از حسن کامل‌تر است)، در صورتی این واژه درست به کار برده شده است که علی چیزی را که قبلاً نداشته است، دارا شود و اثر جدیدی به وجود آید. مثلاً علی بتواند وزنه بیشتری از حسن بردارد؛ یا مثلاً وقتی یک هندو به عنوان یک فعل ارزشی غذای کمتری می‌خورد و لذاتی را ترک می‌کند، علت کار خویش را بر اساس ادراکاتش (توهم یا استدلال) بر محور نوعی کمال بیان می‌کند؛ بدین معنا که وضعیت فعلی خود را نوعی نقص و کمبود می‌داند و با معرفی یک مرتبه بالاتر از «بود» و ترسیم وضعیتی مطلوب در رابطه با آن، فعل اخلاقی فوق را زمینه و ابزار وصول رسیدن به «بود جدید» معرفی می‌کند و بین آثار و لوازم ناشی از تحقق فعل و تحقق وضع مطلوب، نسبت تساوی قائل است. بر این اساس، فردی که مثلاً از بُعد علم کامل می‌گردد، واقعاً چیزی بر او افزوده می‌شود و آثار واقعی متفاوتی از قبل دارد. پس وقتی گفته می‌شود که انسان‌ها به کمال علاقه دارند و بدان حب می‌ورزند، یعنی به امر واقعی علاقه‌مندند. تمام انسان‌ها، با وجود تفاوت‌ها و اختلافاتی که در بینش‌ها و گرایش‌های خود دارند، در این مسئله مشترک‌اند که همه خواهان کمال و خوشبختی‌اند. تنها اختلاف آنها در این است که انسان کامل چگونه انسانی است (کمال حقیقی انسان)؛ همچنین چگونه می‌توان به کمال انسانی دست یافت (راه وصول به آن) (حاجی صادقی، ۱۳۸۳، ص ۱۶۳).

از سوی دیگر، رسالت علم اخلاق بیان ارزش و لزوم صفات اکتسابی و رفتارهای اختیاری با هدف رساندن انسان‌ها به کمال اختیاری آنهاست (مصباح، ۱۳۸۵، ص ۱۸)؛ یعنی علم اخلاق مشخص می‌کند که چه کاری خوب یا بد و درست یا نادرست است. همچنین مشخص می‌کند که چه کاری باید یا نباید انجام شود یا وظیفه است. پس برای اینکه انسان به کمالات انسانی دست یابد، باید سراغ علم اخلاق برود. با توجه به آنچه بیان شد که کمال امری واقعی است، چون هدف علم اخلاق، کمال انسانی است، می‌توان به این نتیجه دست یافت که هدف علم اخلاق امری واقعی است.

با حفظ این مقدمه و به منظور روشن‌تر شدن بحث، به احکام اخلاقی نظری می‌افکنیم. احکام اخلاقی گزاره‌ها و قضایایی‌اند که رفتار یا صفات انسان را به خوبی یا بدی، یا بایستگی یا نبایستگی متصف می‌کنند. در قضایای اخلاقی، مانند دیگر قضایا، دست‌کم یک موضوع و یک محمول وجود دارد. موضوع قضایای اخلاقی افعال یا صفاتی مانند عدالت، ظلم و... هستند (مصباح یزدی، ۱۳۷۳، ص ۴۶). محمول قضایای اخلاقی نیز خوب، بد، باید، نباید و... هستند (مصباح یزدی، ۱۳۸۴، ج ۱، ص ۵۱)؛ مثلاً وقتی گفته می‌شود که «صداقت خوب است»

یا «باید صداقت داشت»، صداقت موضوع و باید یا خوب بودن محمول قضیه‌اند. «خوب یا بد» همچنین «باید یا نباید» در اخلاق از جمله مفاهیمی‌اند که از راه مقایسه به‌دست می‌آیند. توضیح اینکه مفاهیم در یک تقسیم‌بندی به دو قسم تقسیم می‌شوند: مفاهیمی که در مقابل آنها در خارج یک مابازای مستقل وجود دارد؛ مانند مفهوم سیب. این مفاهیم را به زبان فلسفی «مفاهیم ماهوی» می‌نامند. مفاهیم دیگر مفاهیمی هستند که هرچند در مقابل آنها مابازایی مستقل وجود ندارد، ولی منشأ انتزاع دارند و از راه مقایسه دو چیز خارجی به‌دست می‌آیند. چنین مفاهیمی را به زبان فلسفی، «مفاهیم ثانی فلسفی» می‌نامند؛ مانند مفهوم علت و معلول، آن‌گاه که گفته می‌شود: «آتش علت حرارات است». با مقایسه آتش و حرارت، مفهوم علت و معلول را به‌دست می‌آوریم (مصباح یزدی، ۱۳۸۲، ج ۱، ص ۱۹۹). در اخلاق، صفات و افعال اختیاری در قیاس با هدف اخلاق قرار می‌گیرند؛ اگر این دو تأمین‌کننده هدف اخلاق باشند، از این رابطه مفهوم خوب و باید انتزاع می‌شود؛ اما اگر نقشی منفی و دورکننده از هدف اخلاق داشته باشند، مفهوم بد و نباید از این رابطه اخذ می‌شود. استاد مصباح یزدی در این زمینه می‌فرماید:

ملاک خوب بودن افعال اخلاقی یا بایدهای اخلاقی یا ایجاب و الزام، عبارت است از رابطه مثبت بین فعل اختیاری و هدف مطلوب ما؛ و ملاک بد بودن، شر بودن، ممنوع بودن و نبایدهای اخلاقی این است که با هدف ما مابینت داشته باشد؛ نسبت معکوس داشته باشد (مصباح یزدی، ۱۳۷۳، ص ۴۰) همچنین شهید مطهری می‌فرماید: «تمام خوبی‌ها و بدی‌ها بیان‌کننده رابطه شیئی است با کمال خودش...» (مطهری، بی‌تا، ص ۲۰۹).

واقعیت داشتن «خوبی و بدی» و نیز «باید و نباید» همانند واقعیت داشتن مفهومی مثل «علت» است. علت با توجه به منشأ انتزاعی که دارد، واقعی است و در عالم عینی محقق می‌شود. خوبی، بدی، باید و نباید نیز با تکیه بر منشأ انتزاعشان واقعیت دارند. واقع‌گرایی در عرصه مفاهیم اخلاقی به چیزی بیش از این نیاز ندارد. به عبارت دیگر، واقعیت داشتن یک چیز، یا از طریق مابازای عینی داشتن است؛ چنان‌که واقعیت داشتن طول و عرض و حجم از این قبیل است؛ یا از طریق منشأ انتزاع داشتن است؛ مثل واقعیت داشتن مفاهیمی از قبیل علت، معلول، خوب، بد، درست، خطا، باید، نباید و... هنگامی که یک فعل و رفتار نقش مثبت یا منفی در تحقق هدف اخلاقی داشته باشد و به‌صورت گزاره مستقل بیان شود، گزاره اخلاقی ساخته می‌شود. واقعیت داشتن این گزاره‌ها نیز در حقیقت، به واقعیت داشتن نقش آنها و رابطه مثبت و منفی آنها در وصول یا عدم وصول به غایت اخلاق بازمی‌گردد و حکایتگری این جملات از آن نقش‌ها موجب حقیقی و واقعی بودن آنها می‌شود و این به معنای واقع‌گرایی اخلاقی در ناحیه گزاره‌های اخلاقی است (حسینی قلعه‌بهمن، ۱۳۸۳، ص ۳۸-۳۱).

۴. قرب الهی مصداق کمال نهایی انسانی

هر کاری که انسان انجام می‌دهد، نمی‌تواند خالی از هدف خاصی باشد. همه اهداف و اغراض مستتر در افعال و رفتار انسان ریشه در جلب منافع و دفع ضرر دارند و به بیان فلسفی، ریشه در کمال دارند. اینکه گفته می‌شود هر نوع حرکت انسان برای جلب منفعت یا دفع ضرر است، در واقع بیانگر این است که فرد با جلب منفعت به دنبال کسب نوعی افزون‌خواهی است؛ یعنی می‌خواهد چیزی به او اضافه شود؛ و با دفع ضرر در پی رهایی از نوعی کمبود و نقص است. انسان‌ها به مقتضای فطرت و ذات خود به دنبال رسیدن به کمال بی‌نهایت‌اند و در هیچ مرتبه‌ای متوقف نمی‌شوند. از طرفی، خداوند، کامل مطلق و دربردارنده همه صفات کمالی به‌نحو نامحدود است؛ پس مصداق کمال نهایی انسانی، نزدیک شدن به خداوند است (مصباح یزدی، ۱۳۹۷، ص ۲۷). بنابراین می‌توان گفت که علت حرکت انسان، کمال مطلق است و ترس و امیدوی که بر حرکت و رفتار انسان حکومت می‌کند، بر اساس مفهومی است که از کمال مطلق دارد. کمال انسان و سعادت او - یعنی نزدیک شدن انسان به کانون و مرکز هستی - به میزان کسب کمالات واقعی وجودی او بستگی دارد. در صورت کسب کمالات، حجاب‌های ظلمانی از انسان دور می‌شوند و وی به مقام فنا فی الله نائل می‌آید. به عبارت دیگر، چون خداوند کامل مطلق است، انسان ناقص وقتی که در رفع نواقصش می‌کوشد، از نظر معنوی به خدا نزدیک می‌شود (مطهری، ۱۳۸۱، ص ۱۰۳-۱۰۸؛ جوادی آملی، ۱۳۸۰، ص ۱۳-۱۶؛ جوادی آملی، ۱۳۸۲، ص ۴۲۲-۴۲۳؛ شجاعی، ۱۳۶۲، ص ۲۵-۳۸؛ شبر، ۱۳۸۶، ص ۴۵). بر این اساس، انسان در نقطه نهایی سیر استکمالی خویش به جایگاهی می‌رسد که آنجا نزد خدا و جوار رحمت اوست. قرآن کریم نیز کمال نهایی را قرب الهی می‌داند که مؤمن در جوار رحمت الهی استقرار می‌یابد؛ آنجا که می‌فرماید: «إِنَّ الْمُتَّقِينَ فِي جَنَّاتٍ وَنَهَرٍ فِي مَقْعَدٍ صَدِيقٍ عِنْدَ مَلِكٍ مُّقْتَدِرٍ» (قمر: ۵۴ و ۵۵)؛ یقیناً پرهیزگاران در باغ‌ها و نه‌رهای بهشتی جای دارند؛ در جایگاه صدق نزد خداوند مالک مقتدر. امیرالمؤمنین (علیه السلام) نیز در دعای کمیل از خدای متعال چنین می‌خواهد: «وَأَجْعَلْنِي مِنْ أَحْسَنِ عِبِيدِكَ نَصِيبًا عِنْدَكَ وَأَقْرَبَهُمْ مَنَزَلَةً مِنْكَ وَأَخْصِهِمْ زُلْفَةً لَدَيْكَ»؛ مرا از بندگانی قرار ده که بهره آنان نزد تو افزون‌تر و جایگاهشان به تو نزدیک‌تر و تقریبشان به تو بیشتر است. همچنین امام زین‌العابدین (علیه السلام) در مناجات‌المحبین از خدای متعال چنین می‌خواهد:

إِلَهِي فَاجْعَلْنَا مِمَّنْ اصْطَفَيْتَهُ لِقُرْبِكَ وَوَلَّيْتَهُ وَأَخْلَصْتَهُ لِدُوكَ وَمَحَبَّتِكَ وَسَوَّقْتَهُ إِلَيَّ لِقَائِكَ وَرَضَيْتَهُ بِقَضَائِكَ وَمَحَبَّتِهِ بِالنَّظَرِ إِلَيَّ وَجْهَكَ وَحَبْوَتِهِ بِرِضَاكَ وَأَعِزَّنِي مِنْ هَجْرِكَ وَقِلَاقٍ وَبَوَّأْتَهُ مَقْعَدَ الصَّدِيقِ فِي جِوَارِكَ (مجلسی، ۱۳۶۱، ج ۹۱، ص ۱۴۸).

پروردگارا! مرا از کسانی قرار ده که برای قرب و دوستی خود برگزیده‌ای؛ کسانی که آنان را برای

مودت و محبت خود خالصشان کرده‌ای؛ و آنان را مشتاق لقای خود ساخته‌ای؛ و کسانی که آنان را به قضای خود راضی کرده‌ای؛ و آنانی که به آنان نظاره به خودت را بخشیده‌ای؛ و خشنودیت را عطا کرده‌ای؛ و از هجران خود پناهشان داده‌ای و در جایگاه صدق در همسایگی خود جایشان داده‌ای.

۵. نقش انسان در کمال و نقص

با توجه به واقعی بودن هدف اخلاق، یعنی کمال انسانی و تقرب به خداوند و در نتیجه واقعی بودن ارزش (خوب و بد و...) و لزوم (باید و نباید و...) در اخلاق، این انسان‌ها هستند که با انتخاب خود، حد کمالی خود را مشخص می‌کنند. از آنجایی که هر فعلی نتیجهٔ متناسب خود را دارد، انسان در صورت اهتمام به خوبی‌ها و باید‌ها همراه با نیت تقرب به کامل مطلق، یعنی خداوند، دارای کمالات والای انسانی خواهد شد و در صورت اهتمام به بدی‌ها و نباید‌ها، فاقد کمالات حقیقی انسان یا دارای کمالات پست‌تر خواهد بود. به عبارت دیگر، با واقعی شدن ارزش‌های اخلاقی، بحث صعود و سقوط واقعی انسان مطرح می‌شود که برخی از انسان‌ها با اختیار خود در مسیر صعود و برخی دیگر در مسیر سقوط قرار می‌گیرند. انسان‌ها با تبعیت از هواهای نفسانی (بدی‌ها و نباید‌ها) یا تقوا (خوبی‌ها و باید‌ها) به زندگی خود جهت می‌دهند و هویت و شخصیت خودشان را می‌سازند؛ به طوری که انعکاس این انتخاب و جهت‌گیری را می‌توان در ابعاد وجودی‌شان مشاهده کرد (اکبری، ۱۳۸۶، ص ۱۳۸). به بیان دیگر، وقتی انسان به جای بها دادن به هوس‌ها و درخواست‌های مادی و حیوانی خود در پرتو تلاش و شناخت، به رشد روحانی و معنوی خود اهمیت می‌دهد، در هر مقطعی از سیر تکاملی خویش احساس تقرب بیشتری به خداوند می‌کند (مصباح یزدی، ۱۳۸۰، ص ۲۵۷). بنابراین، اینکه انسان در چه حدی از کمال باشد، به انتخاب‌های او بستگی دارد. علامه طباطبایی در این زمینه می‌فرماید: عمل انسان است که او را می‌سازد (طباطبایی، ۱۳۷۱، ص ۱۰۲). تنها عمل است که مربی نفس انسان است و نفس او را مطابق خودش شکل می‌دهد. عمل انسان، چنانچه با واقعیت مطابق باشد، کامل خواهد شد و وی نفس سعید و نیک‌بختی خواهد بود (طباطبایی، ۱۳۸۵، ج ۶، ص ۲۴۴ و ۲۴۵)؛ اما چنانچه با واقعیت سازگار نباشد، ناقص می‌شود و سقوط می‌کند و در نتیجه شقی و نگون‌بخت خواهد شد. علامه در تفسیر آیهٔ شریفه «وَلِكُلِّ دَرَجَاتٍ مِمَّا عَمِلُوا وَيُفْقِهِمْ أَعْمَالُهُمْ وَهُمْ لَا يَظْلُمُونَ» (احقاف: ۱۹)، منشأ اختلاف افراد را اعمال آنها می‌داند و می‌فرماید: «برای آنان درجاتی است... و منشأ آن درجات، اعمالشان است» (طباطبایی، ۱۳۸۵، ج ۱۸، ص ۳۱۱). بنابراین منشأ رشد و تکامل انسان، حرکات اوست (جوادی آملی، ۱۳۹۶/۱۲/۲۴) و تکامل تنها در ذیل «آزادی» و «اختیار» محقق می‌شود (ره‌دار، ۱۳۹۱، ص ۲۰). به قول مولوی، «این جهان کوه است و فعل ما ندا / سوی ما آید نداها را صدا» (مولوی، ۱۳۹۴، دفتر اول).

۶. ضرورت و کمال انسانی

از یک سو رتبه، مقام و جایگاه هر انسانی به میزان کمالاتی که با انجام کارهای اختیاری خود کسب می‌کند، بستگی دارد؛ یعنی هرچه اعمال صالح بیشتر، کمالات بالاتر؛ و هرچه کمالات بالاتر، رتبه و مقام فرد بالاتر؛ و در مقابل، هرچه کمال پایین‌تر، مقام و رتبه فرد نیز پایین‌تر خواهد بود. از سوی دیگر، دریافت نعمت‌ها و نعمت‌های الهی نیز قاعده‌مند است و بی‌حساب نیست. قرآن در این خصوص یک قاعده کلی بیان می‌فرماید: «ذَلِكَ بِأَنَّ اللَّهَ لَمْ يَكُ مُغَيِّرًا نِعْمَةً أَنْعَمَهَا عَلَى قَوْمٍ حَتَّى يُغَيِّرُوا مَا بِأَنْفُسِهِمْ» (انفال: ۵۳). چنانچه افراد موجبات تغییر نعمتی را فراهم کنند، تغییر اتفاق می‌افتد و اگر موجبات دریافت نعمت را فراهم سازند، نعمت ادامه می‌یابد. در خصوص مصیبت نیز خداوند متعال می‌فرماید: «وَمَا أَصَابَكُمْ مِنْ مُصِيبَةٍ فِيمَا كَسَبَتْ أَيْدِيكُمْ» (شوری: ۳۰)؛ هر مصیبتی به شما برسد، به سبب دستاورد خود شماست. همچنین می‌فرماید: «فَكَلَّا أَخَذْنَا بِذُنُوبِهِ» (عنکبوت: ۴۰)؛ پس هر یک از ایشان را به واسطه گناهش گرفتار عذاب کردیم. در این آیات، نقش افراد و لیاقت آنها در دریافت نعمت و نعمت برجسته می‌شود؛ افرادی که عمل صالح انجام می‌دهند، کسب کمال می‌کنند؛ رتبه‌شان بالا می‌رود و در پی آن، نعمت دریافت می‌کنند؛ و در مقابل، کسانی که مرتکب عمل سیئه می‌شوند، کمال را از دست می‌دهند و ناقص می‌شوند؛ رتبه و مقام پایین به دست می‌آورند و در نهایت سلب نعمت می‌شوند. پس هر فرد در هر سطحی از کمالات و بسته به مرتبه‌اش با عذاب یا نعمت الهی روبه‌رو می‌شود. به دیگر بیان، انسان‌ها به هر میزانی که عمل صالح انجام دهند، به همان میزان نیز کمال به دست می‌آورند و در نتیجه، نعمت‌های الهی را دریافت می‌کنند و از نعمت‌های الهی به دور می‌مانند. در مقابل، هر انسانی به هر میزانی که سیئه انجام دهد، به همان میزان کمال از دست می‌دهد و ناقص می‌شود. چنین انسانی با توجه به میزان کمالی که از دست داده است، از نعمت‌های الهی محروم و گرفتار نعمت و عذاب الهی می‌شود. به بیان فنی، پاداش و عذاب الهی با عمل و رفتار اختیاری انسان رابطه تکوینی و واقعی از سنخ رابطه علی و معلولی دارد؛ به این معنا که کیفر یا پاداشی که به انسان داده می‌شود، نتیجه طبیعی اعمال و رفتارهایی است که انسان مرتکب آنها شده است. بنابراین، فردی که تلاشش در راستای انجام افعال خوب و بایسته است، کمالات بالاتری کسب می‌کند و نتیجه این عمل و کمالات حاصل از آن، برخورداری از پاداش و نعمت خواهد بود. در مقابل، فردی که افعال بد و نبایسته را انجام می‌دهد، دچار سقوط کمالی می‌شود و نتیجه این عمل و کمال حاصل از آن، برخورداری از کیفر خواهد بود. فاعل افعال بد و ناشایست، همچون انسان نادانی است که در میان دریا کشتی را سوراخ می‌کند که اثر واقعی آن غرق شدن کشتی است.

قرآن کریم نیز به این رابطه تکوینی و علی - معلولی میان درجات کمال و نعمت یا نعمت در دنیا در قالب برخورداری

بودن از آسایش و امکانات و برکات یا گرفتار شدن به مصیبت‌ها و مشکلات اشاره می‌کند و می‌فرماید: «وَلَوْ أَنَّ أَهْلَ الْقُرَىٰ آمَنُوا وَاتَّقَوْا لَفَتَحْنَا عَلَيْهِم بَرَكَاتٍ مِّنَ السَّمَاءِ وَالْأَرْضِ وَلَٰكِن كَذَّبُوا فَأَخَذْنَاهُم بِمَا كَانُوا يَكْسِبُونَ» (اعراف: ۹۶)؛ اگر اهل شهرها ایمان و تقوا داشته باشند، برکات آسمان و زمین را دریافت می‌کنند؛ اما آنها تکذیب کردند و به‌سبب رابطه حقیقی عمل و مرتبه کمالی فرد با نعمت و نعمت در جهان آخرت به‌صورت بهشت و جهنم و نعمت‌های بهشتی و عذاب‌های جهنمی خودنمایی می‌کند؛ یعنی بهشت برای اعمال و کمالات برتر و جهنم برای اعمال ناشایست و سقوط کمالی خواهد بود. قرآن کریم به این حقیقت صراحت دارد و عمل، کمال، رتبه و مقام انسانی را محور نعمت و عذاب اخروی معرفی می‌کند: «بَلَىٰ مَنْ كَسَبَ سَيِّئَةً وَأَحَاطَتْ بِهِ خَطِيئَتُهُ فَأُولَٰئِكَ أَصْحَابُ النَّارِ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ وَالَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ أُولَٰئِكَ أَصْحَابُ الْجَنَّةِ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ» (بقره: ۸۱-۸۲)؛ آری! کسانی که مرتکب گناه شوند و آثار گناه سراسر وجودشان را بپوشاند (و در نتیجه به سقوط کمالی مبتلا شوند)، آنها اهل آتش‌اند و در آن جاودانه خواهند بود؛ و آنها که ایمان آورده و کارهای شایسته انجام دهند (و در نتیجه، کمالات رفیع کسب کنند)، آنان اهل بهشت‌اند و همیشه در آن خواهند بود. بنابراین، انسان‌هایی که در نتیجه افعال بد و ناپیدی دچار سقوط شده‌اند، به شرور اخروی مبتلا خواهند شد.

۷. شرور تنبیهی و ترفیعی

در واقع میان کمالات و اعمال انسانی و نظام تکوینی عالم رابطه تنگاتنگی وجود دارد. اگر فرد مطابق اصول و قوانین نظام آفرینش قدم بردارد، یعنی خوب‌ها و بایدها را انجام دهد و به کمالات بالا نائل آید، از نعمت‌های عالم برخوردار می‌شود (عباسی سراب، ۱۳۹۵/۱۲/۲۳)؛ اما اگر در جهت خلاف نظام آفرینش گام بردارد، یعنی بدی‌ها و نبایدها را انجام دهد و به سقوط کمالی مبتلا شود، به شرور و مصیبت‌ها مبتلا خواهد شد. این دسته از شرور را «شرور تنبیهی» می‌نامند که این حقیقت را بیان می‌کند که فرد در اثر اعمال ناصحیح مورد تنبیه قرار می‌گیرد. حضرت امیر علیه السلام در دعای کمیل عرضه می‌دارد: «اللَّهُمَّ اغْفِرْ لِي الذُّنُوبَ الَّتِي تُنَزِّلُ الْبَلَاءَ»؛ خدایا! گناهیانی را که موجب نزول بلا می‌شوند، مورد غفران خودت قرار ده.

طبق بیان حضرت، گناهان (بدها و نبایدها که موجب سقوط کمالی می‌شوند)، بلا را بر انسان نازل می‌کنند. به همین دلیل افراد اهل معنا بعد از گرفتاری به بلایی، ابتدا در اعمال خود تفکر می‌کردند. آیت‌الله فهری (نماینده ولی فقیه و امام‌جمعه زینبیه دمشق) نقل می‌کند که جناب شیخ‌رجبعلی به ایشان فرمود: روزی برای انجام کاری روانه بازار شدم. اندیشه مکروهی از ذهنم گذشت؛ ولی بلافاصله استغفار کردم. در ادامه راه شترهایی که از بیرون شهر هیزم می‌آوردند، قطاروار از کنارم می‌گذشتند. ناگاه یکی از شترها لگدی به‌سوی من انداخت که اگر خودم را کنار نکشیده بودم، آسیب جدی می‌دیدم. به مسجد رفتم و این پرسش در ذهن من بود که سبب این حادثه چه بوده

است. با نگرانی عرض کردم: خدایا! این چه بود؟ در عالم معنا به من گفتند: این نتیجه آن فکری بود که کردی. گفتیم: گناهی که انجام ندادم. گفتند: لگد آن شتر هم که به تو نخورد (محمّدی ری‌شهری، ۱۳۸۶، ص ۸۴-۸۵).

این حقیقت در آیات و روایات به‌زیبایی به‌تصویر کشیده شده است که آنچه از بلا دامن‌گیر انسان می‌شود، از اعمال بد او، یعنی از سقوط کمالی او، نشئت می‌گیرد. خداوند می‌فرماید: «وَمَا أَصَابَكُمْ مِنْ مُصِيبَةٍ فَمَا كَسَبَتْ أَيْدِيكُمْ» (شوری: ۳۰)؛ هر مصیبتی به شما رسد، به‌سبب اعمالی است که انجام داده‌اید. پیامبر اکرم صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم درباره این آیه به حضرت امیر علیه‌السلام فرمودند: «این آیه بهترین آیه در قرآن است. ای علی! هر خراشی که از چوبی بر تن انسان وارد می‌شود و هر لغزش قدمی، بر اثر گناهی است که از او سر زده است» (طبرسی، ۱۳۷۴، ج ۲۲، ص ۴۷). خداوند در مورد گروهی از امت‌های پیشین، که هر کدام به‌سبب گناهانشان گرفتار مجازات‌هایی شدند، می‌فرماید: «وَمَا كَانَ اللَّهُ لِيُظْلِمَهُمْ وَلَكِنْ كَانُوا أَنْفُسَهُمْ يَظْلِمُونَ» (عنکبوت: ۴۰)؛ این خدا نبود که بر ایشان ستم کرد؛ بلکه خودشان بر خود ستم کردند. حضرت امیر علیه‌السلام در نهج‌البلاغه می‌فرماید: «مَا كَانَ قَوْمٌ قَطُّ فِي غَضِّ نِعْمَةٍ مِنْ عَيْشٍ، فَرَالَ عَنْهُمْ، إِلَّا يَذْنُوبُ اجْتَرَحَهَا، لِأَنَّ اللَّهَ لَيْسَ بِظَالِمٍ لِلْعَبِيدِ» (نهج‌البلاغه، خطبه ۱۷۸، ص ۲۵۷)؛ هیچ ملتی از آغوش ناز و نعمت زندگی گرفته نشد، مگر به‌واسطه گناهایی که انجام دادند؛ زیرا خداوند هرگز به بندگان ستم روا نمی‌دارد. پیوند شرور با سقوط انسانی، طبیعتاً تنها توجیه‌گر آن دسته از شروری است که بر اثر سقوط کمالی، یعنی انجام بدی‌ها و ناپایدها، گریبان‌گیر انسان می‌شود.

اما گاه برخی از انسان‌ها با شروری روبه‌رو می‌شوند که در قبال آنها کار بدی انجام نداده‌اند و سقوط کمالی در میان نیست؛ مثلاً فرد مصیبت‌زده از اولیای الهی است که تصور گناه نیز در مورد او محال است. این سخن، ما را وارد جهت دیگری از بحث می‌کند که گاه شرور نه به‌سبب سقوط کمالی، بلکه به‌سبب صعود کمالی واقعی فرد به‌وجود می‌آیند. توضیح اینکه انسان‌ها برای رشد کمالات باید همت خود را در جهت تحقق افعال کمال‌زا، یعنی خوب‌ها و بایسته‌ها، به‌کار بندند؛ اما گاه یک شر و مصیبت، فرد را به کمالاتی می‌رساند که با اعمال خود به آنها نمی‌رسید؛ به‌بیان امام صادق علیه‌السلام، ممکن است برای بنده‌ای در نزد خدا درجه و رتبه‌ای باشد که از طریق عملش به آن درجه نمی‌رسد؛ پس خداوند او را به بلا و مصیبتی در بدن یا مال یا مصیبت فرزند مبتلا می‌سازد تا اگر صبر و تحمل کند، خداوند او را به آن درجه برساند (مجلسی، ۱۳۶۱، ج ۶۸، ص ۹۴).

گاهی نیز رسیدن به کمال نیازمند جهد و کوشش فراوان است؛ اما از طریق شر، بهتر و سریع‌تر به آن می‌رسد. به‌بیان دیگر، جان انسان همانند جسم او در سختی‌ها پرورش می‌یابد و آبدیده و پولادین می‌شود. قرآن کریم می‌فرماید: «وَعَسَى أَنْ تَكْرَهُوا شَيْئًا وَهُوَ خَيْرٌ لَكُمْ» (بقره: ۲۱۶)؛ چه بسیار شود که چیزی را مکروه شمارید، ولی به‌حقیقت خیر و صلاح شما در آن است. این دسته از شرور، هرچند ظاهری شر دارند، در واقع شر نیستند

و خیرند و فرد به سبب کمال حاصل از شر، به آن مبتلا می‌شود. این شرور، شرور ترفیعی‌اند که البته در صورت دریافت پاسخ مناسب از طرف فرد مورد شر و مصیبت‌دیده، کمال خاص خود را در فرد تولید می‌کنند. به بیان قرآن، باید در برابر این شرور راه صبر و پایداری را در پیش گرفت: «وَلَنَبْلُوَنَّكُمْ بِشَيْءٍ مِّنَ الْخَوْفِ وَالْجُوعِ وَنَقْصٍ مِّنَ الْأَمْوَالِ وَالْأَنْفُسِ وَالثَّمَرَاتِ وَبَشِّرِ الصَّابِرِينَ الَّذِينَ إِذَا أَصَابَتْهُمُ مُصِيبَةٌ قَالُوا إِنَّا لِلَّهِ وَإِنَّا إِلَيْهِ رَاغِبُونَ؛ أُولَئِكَ عَلَيْهِمْ صَلَوَاتٌ مِنْ رَبِّهِمْ وَرَحْمَةٌ وَأُولَئِكَ هُمُ الْمُهْتَدُونَ» (بقره: ۱۴۷-۱۵۵)؛ و قطعاً شما را به چیزی از [قبیل] ترس و گرسنگی و کاهشی در اموال و جان‌ها و محصولات می‌آزماییم؛ و مژده ده شکیبایان را؛ [همان] کسانی که چون مصیبتی به آنان برسد، می‌گویند: ما از آن خدا هستیم و به سوی او بازمی‌گردیم. بر ایشان درودها و رحمتی از پروردگارشان [باد] و راه‌یافتگان [هم] خود ایشان‌اند.

وقتی خدا در خصوص بندهای از بندگانش لطف ویژه‌ای دارد، او را گرفتار سختی‌ها می‌کند (مطهری، ۱۳۹۸، ص ۱۵۴). امام صادق (ع) می‌فرماید: بیشترین بلاها در میان انسان‌ها ابتدا متوجه انبیا، سپس متوجه جانشینان و پیروان آنهاست: «ان اشد الناس بلاء الانبياء ثم الذين يلونهم ثم الامثل فالامثل» (کلینی، ۱۳۸۲، ج ۲، ص ۲۵۲). به تعبیر علامه طباطبایی، بلاها و محنت‌هایی که اولیای خدا بدان مبتلا می‌شوند، تربیتی است الهی که خدا به وسیلهٔ آن بلاها را تربیت می‌کند و به حد کمال می‌رساند و درجاتشان را بالا می‌برد (مکارم شیرازی و دیگران، ۱۳۶۷، ج ۱۷، ص ۲۵۸). پیامبر (ص) می‌فرماید: «إِنَّ اللَّهَ لَيُعَذِّبُ عَبْدَهُ الْمُؤْمِنَ بِالْبَلَاءِ، كَمَا تُعَذِّبُ الْوَالِدَةُ وَلَدَهَا بِاللَّبَنِ» (مجلسی، ۱۳۶۱، ج ۸۱، ص ۱۹۵)؛ خداوند بندهٔ مؤمنش را با بلا تغذیه می‌کند؛ همان‌گونه که مادر فرزندش را با شیر تغذیه می‌کند.

البته بین شدت بلا و تولید کمال رابطهٔ تنگاتنگی وجود دارد. هرچه بلا سخت‌تر، کمال واقعی ناشی از آنها نیز بیشتر خواهد بود؛ به‌طوری که امیرالمؤمنین (ع) می‌فرماید: پاداش بزرگ همراه با بلای بزرگ است؛ پس هرگاه خدای سبحان قومی را دوست بدارد، آنها را مورد ابتلا قرار می‌دهد (تمیمی آمدی، ۱۴۱۰، ج ۱، ص ۲۲۸). در مقابل، هرچه کمال بیشتر باشد، بلا و شر بیشتر خواهد بود. امیرالمؤمنین (ع) نقش بلا در تکامل و رشد را در تمثیلی زیبا بیان می‌فرماید: «لَا وَإِنَّ الشَّجَرَةَ الْبَرِّيَّةَ أَصْلَبُ عودًا وَالرَّوَاغِ الْخَضِرَةُ أَرْقُ جلودًا» (نهج/البلاغه، نامهٔ ۴۵). حضرت علی (ع) انسان مبتلا به مشکلات را به درختان بیابانی تشبیه کرده‌اند که چوبشان سخت‌تر است؛ یعنی انسانی که با مشکلات مبارزه کرده و در این شرایط رشد یافته است، ثمرهٔ ایمانی‌اش در مقابل افرادی که زندگی را به خوشی و راحتی سپری می‌کنند، بیشتر خواهد بود. در روایتی از امام صادق (ع) آمده است: «مؤمن و بلا همچون کفهٔ ترازویند؛ هرچه بر ایمان او افزوده شود، بر بلا و مصیبتش افزوده می‌شود» (کلینی، ۱۳۸۲، ج ۲، ص ۲۵۳).

بنابراین، مصائب (گرفتاری‌های) زندگی دو جهت می‌توانند داشته باشند: گاه برای مجازات و تأدیب و تطهیرند و گاه برای پرورش استعدادها و کمال‌یابی. محنت‌های اولیای الهی از قسم دوم‌اند. در جریان برخورد یزیدین معاویه

با امام زین العابدین (ع)، هنگامی که یزید آیه «وَمَا أَصَابَكُمْ مِنْ مُصِيبَةٍ فِيمَا كَسَبَتْ أَيْدِيكُمْ» (شوری: ۳۰) را قرائت کرد و با استناد به آن، مصائب واردشده بر اهل بیت امام حسین (ع) را مجازات الهی خواند، امام زین العابدین (ع) در پاسخ فرمود: «لَيْسَتْ هَذِهِ الْآيَةُ فِينَا، إِنَّ فِينَا قَوْلَ اللَّهِ عَزَّ وَجَلَّ: مَا أَصَابَ مِنْ مُصِيبَةٍ فِي الْأَرْضِ وَلَا فِي أَنْفُسِكُمْ إِلَّا فِي كِتَابٍ مِنْ قَبْلِ أَنْ نَبْرَأَهَا» (حدید: ۲۲)؛ این آیه درباره ما نیست. درباره ما این سخن خداوند متعال است که فرمود: «هیچ مصیبتی نه در زمین و نه در نفس‌های شما [به شما] نمی‌رسد، مگر پیش از آنکه آن را پدید آوریم، در کتابی هست».

نتیجه‌گیری

با توجه به تبیینی که صورت گرفت، ارزش‌های اخلاقی دارای واقعیت خارجی و مستقل از خواست و احساسات فردی‌اند و کمال انسانی غایت واقعی و قابل تحقیق است که افعال اختیاری انسان باید در جهت نیل به آن سامان یابند. در این چهارچوب، افعال خوب و بد، نه اموری قراردادی، بلکه دارای نسبت واقعی با هدف نهایی یعنی «قرب الهی» هستند. بدین ترتیب می‌توان شرور را به دو دسته کلی تقسیم کرد: نخست، شرور تنبیهی که در نتیجه افعال ناصالح و سقوط کمالی انسان پدید می‌آیند؛ و دوم، شرور ترفیعی که با هدف ارتقای مرتبه کمال انسانی (بدون پیش‌فرض گناه و سقوط) بر انسان عارض می‌شوند.

این تحقیق نشان داد که در نظام تکوینی هستی، میان عمل اختیاری انسان و پیامدهای دنیوی و اخروی آن رابطه‌ای علی و واقعی برقرار است. کیفر و پاداش به‌مثابه آثار طبیعی اعمال انسان، نه صرفاً داوری‌های قراردادی یا تشریعی، بلکه بازتابی از ساختار علی عالم‌اند. شرور با توجه به رابطه واقعی‌شان با نتایج افعال و مراتب وجودی، گاه موجب تنبیه و خروج از غفلت و گاه موجب رشد و تکامل مرتبه می‌شوند. به همین دلیل درک واقع‌گرایانه از اخلاق، امکان تفسیر حکیمانه و غایتمند از شرور را فراهم می‌آورد و پاسخ معناداری به مسئله شر عرضه می‌کند؛ پاسخی که نه صرفاً بر مبنای تمایزهای صوری، بلکه بر مبنای پیوند وجودی میان «کمال»، «عمل اختیاری» و «نظام پاداش و کیفر» استوار است. بنابراین بر اساس این تبیین، شرور، یا نتیجه اعمال افرادند یا فرصت‌هایی برای رشد و کمال. نگاه واقع‌گرایانه به اخلاق، زمینه فهمی ژرف‌تر، حکیمانه‌تر و انسان‌مدارتر از شرور در نظام آفرینش را فراهم می‌کند.

منابع

قرآن کریم.

نهج البلاغه (۱۳۷۴). محقق: صبحی صالح. قم: مرکز البحوث الاسلامیه.

اکبری، محمدظاهر (۱۳۸۶). *کمال انسان و انسان کامل*. تهران: عروج.

پترسون، مایکل و همکاران (۱۳۹۰). *عقل و اعتقاد دینی*. ترجمه ابراهیم سلطانی و احمدبن محمد مهدی نراقی. بی‌جا: طرح نو.

تمیمی آمدی، عبدالواحد بن محمد (۱۴۱۰ق). *غرر الحکم و درر الکلم*. قم: دار الکتاب الاسلامی.

جفری سر، مک کورد (۱۳۸۱). *تنوع و کثرت واقع‌گرایی‌های اخلاقی*. ترجمه سیداکبر حسینی. معرفت، ۱۱ (۱۰)، ۷۱.

جوادی آملی، عبدالله (۱۳۸۰). *علی علیه السلام مظهر اسمای حسنی الاهی*. قم: اسراء.

جوادی آملی، عبدالله (۱۳۸۲). *شمیم ولایت*. قم: اسراء.

جوادی آملی، عبدالله (۱۳۹۶/۱۲/۲۴). *جلسه درس اخلاق*.

حاجی صادقی، عبدالله (۱۳۸۲). *انسان کامل در اندیشه مطهری*. قیسات، ۸ (۳۰ و ۳۱)، ۱۶۳-۱۸۶.

حسینی قلعه‌بهمن، سیداکبر (۱۳۸۳). *واقع‌گرایی اخلاقی در نیمه دوم قرن بیستم*. قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی علیه السلام.

رهدار، احمد (۱۳۹۱). *فلسفه تاریخ آیت‌الله جوادی آملی و پیامدهای سیاسی*. نگاه حوزه، (۲۸۶).

شبر، سیدعبدالله (۱۳۸۶). *اخلاق*. ترجمه محمد رضا جباران. بی‌جا: هجرت.

شجاعی، محمد (۱۳۶۲). *انسان و خلافت الاهی*. تهران: مؤسسه فرهنگی خدمات رسا.

شیروانی و همکاران، علی (۱۳۹۱). *مباحثی در کلام جدید*. قم: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.

طباطبایی، سیدمحمدحسین (۱۳۷۱). *انسان از آغاز تا انجام*. ترجمه و تعلیق: صادق لاریجانی. تهران: انتشارات الزهراء علیها السلام.

طباطبایی، سیدمحمدحسین (۱۳۸۵). *المیزان فی تفسیر القرآن*. ترجمه محمدباقر موسوی. قم: دفتر انتشارات اسلامی.

طبرسی، فضل بن حسن (۱۳۷۴). *مجمع البیان فی تفسیر القرآن*. تهران: ناصر خسرو.

عباسی سراب، محمد (۱۳۹۵/۱۲/۲۳). *مصائب و مشکلات در زندگی*. پایگاه اطلاع‌رسانی دفتر آیت‌الله مکارم شیرازی. به‌نشانی:

<https://www.makarem.ir>

فرانکنا، ویلیام کی (۱۳۸۹). *فلسفه اخلاق*. ترجمه هادی صادقی. قم: طه.

کلینی، محمد بن یعقوب (۱۳۸۲). *اصول کافی*. بی‌جا: مؤسسه الوفا.

مجلسی، محمدباقر (۱۳۶۱). *بحار الانوار*. بیروت: دار احیاء التراث العربی.

محمدی ری‌شهری، محمد (۱۳۸۶). *کیمیای محبت*. قم: سازمان چاپ و نشر.

مصباح یزدی، محمدتقی (۱۳۷۳). *دروس فلسفه اخلاق*. تهران: اطلاعات.

مصباح یزدی، محمدتقی (۱۳۸۰). *به‌سوی خودسازی*. نگارش: کریم سبحانی. قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی علیه السلام.

مصباح یزدی، محمدتقی (۱۳۸۲). *آموزش فلسفه*. تهران: شرکت چاپ و نشر بین‌الملل وابسته به سازمان تبلیغات اسلامی.

مصباح یزدی، محمدتقی (۱۳۸۴). *اخلاق در قرآن*. تحقیق و نگارش: محمدحسین اسکندری. قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی علیه السلام.

- مصباح یزدی، محمدتقی (۱۳۹۷). تکامل در انسانیت و رسیدن به قرب الهی همان پیشرفت حقیقی است (مصاحبه غیرحضوری با علامه مصباح). فرهنگ پویا، (۳۸)، ۳۵-۳۷.
- مصباح، مجتبی (۱۳۸۵). بنیاد اخلاق. قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی علیه السلام.
- مطهری، مرتضی (۱۳۸۱). آزادی معنوی. تهران: صدرا.
- مطهری، مرتضی (۱۳۹۸). عدل الهی. تهران: صدرا.
- مطهری، مرتضی (بی تا). نقلی بر مارکسیسم. تهران: صدرا.
- مکارم شیرازی و دیگران (۱۳۶۷). ترجمه المیزان. تهران: رجا.
- موسوی لاری، سیدمجتبی (۱۳۸۶). رسالت اخلاق در تکامل انسان. قم: مرکز چاپ و نشر دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم.
- مولوی، جلال‌الدین (۱۳۹۴). مثنوی معنوی. تهران: عقیل.
- ناوتن، دیوید مک (۱۳۸۰). بصیرت اخلاقی. ترجمه محمود فتحعلی. قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی علیه السلام.

The Possibility of Sensory and Intellectual Vision of God from the Perspective of Ayatollah Javādī Āmulī

✉ **Majid Ahsan**  / Assistant Professor, Department of Philosophy, Imam Šādiq University, Tehran, Iran
ahsan.majid62@gmail.com

Amīn Ishāqī Dūst / MA in Islamic Philosophy and Theology, Imam Šādiq University, Tehran, Iran

Received: 2024/11/27 - **Accepted:** 2025/02/09
amineshaghidost@gmail.com

Abstract

Divine vision (ru'yat Allāh), which is explicitly mentioned in numerous verses and narratives, has been a point of contention among Muslim thinkers, such that they have adopted various positions in explaining and justifying this issue: some affirm vision with the physical eye, while others negate it and accept a vision other than with the physical eye. Meanwhile, Ayatollah Javādī Āmulī, as one of the great expositors of Šadra transcendent philosophy, has addressed this issue in his works. The main problem of this research is to examine the possibility of seeing God from the perspective of Professor Javādī Āmulī in two domains: sensory vision and intellectual vision, processed through a descriptive-analytical method. The research findings show that he not only proves the impossibility of sensory vision of God with multiple positive arguments and critiques the arguments of the opposing view, but also, unlike most thinkers, attends to the issue of intellectual vision and negates it as well with various arguments.

Keywords: divine vision (ru'yat Allāh), sensory vision, intellectual vision, Javādī Āmulī.

نوع مقاله: ترویجی

امکان رؤیت حسی و عقلی خداوند از منظر آیت‌الله جوادی آملی

ahsan.majid62@gmail.com

amineshaghidost@gmail.com

مجید احسن  / استادیار گروه فلسفه دانشگاه امام صادق  تهران، ایرانامین اسحاقی دوست / کارشناس ارشد فلسفه و کلام اسلامی دانشگاه امام صادق  تهران، ایران

دریافت: ۱۴۰۳/۰۹/۰۷ - پذیرش: ۱۴۰۳/۱۱/۲۱

چکیده

رؤیت الهی که در آیات و روایات متعدد به آن تصریح شده، از مسائل اختلافی میان متفکران مسلمان بوده است؛ به گونه‌ای که ایشان در توضیح و توجیه این مسئله مواضع متعددی گرفته‌اند: برخی به رؤیت با چشم سر قائل شده‌اند و برخی دیگر آن را نفی کرده و رؤیتی غیر از رؤیت با چشم ظاهری را پذیرفته‌اند. در این میان، آیت‌الله جوادی آملی به عنوان یکی از شارحان بزرگ حکمت متعالیه صدرایی، در آثار خود به این مسئله ورود کرده است. مسئله اصلی در این تحقیق، بررسی امکان رؤیت خداوند از منظر استاد جوادی در دو حوزه رؤیت حسی و عقلی است که با روش توصیفی - تحلیلی پردازش شده است. یافته‌های تحقیق نشان می‌دهد که وی علاوه بر اینکه با ادله متعدد ایجابی محال بودن رؤیت حسی خداوند را اثبات می‌کند و به نقد ادله دیدگاه مخالف می‌پردازد، برخلاف بیشتر متفکران، متفطن مسئله رؤیت عقلی شده است و با ادله مختلفی آن را نیز نفی می‌کند.

کلیدواژه‌ها: رؤیت الهی، رؤیت حسی، رؤیت عقلی، آیت‌الله جوادی آملی.

مقدمه

در برخی آیات قرآن (مانند: قیامت: ۲۲ و ۲۳، اعراف: ۱۴۳، مطفین: ۱۵ و انعام: ۱۰۳) و نیز برخی روایات (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۱، ص ۹۵؛ بخاری، ۱۴۲۲ق، ج ۱، ص ۱۱۵) از رؤیت الهی سخن به میان آمده است. تقریباً همه فرق اسلامی درباره آن موضع‌گیری کرده‌اند:

- برخی مانند مجسمه و کرامیه با قول به تجسیم الهی، دیدن او را در دنیا و آخرت ممکن می‌دانند (رازی، ۱۹۸۶م، ج ۱، ص ۲۶۶-۲۶۷؛ بهبهانی، ۱۴۲۶ق، ص ۱۵):

- برخی مانند اشاعره و اهل حدیث با رد تجسیم الهی، صرفاً به رؤیت الهی در آخرت قائل‌اند (سبحانی، ۱۴۱۲ق، ج ۲، ص ۱۲۵):

- برخی نیز مانند امامیه و معتزله امکان رؤیت حسی خدا را قبول ندارند (آمدی، ۱۴۱۳ق، ج ۱، ص ۱۴۲؛ شهرستانی، ۱۳۶۴، ج ۱، ص ۵).

جوادی آملی قائل به دیدگاه سوم است؛ با این تفاوت که اگرچه در اصل این مدعا با دیگر اهل اندیشه همدل است، لیکن برخلاف ایشان که معمولاً از یکی از منظرهای کلامی یا فلسفی یا عرفانی به بحث می‌پردازند یا در ارائه بحثشان جامعیت ابعاد نقلی و عقلی دیده نمی‌شود، جامع این سه منظر بوده و به‌طور مستوفی همه ابعاد مسئله را مدنظر داشته است؛ به‌طوری که کمتر شخصیتی را می‌توان یافت که علاوه بر مباحث مطرح در حوزه علمی مربوطه، تمامی آیات مربوط به این بحث را نیز مورد توجه مستقل قرار داده باشد. این مسئله آن‌گاه مهم‌تر جلوه می‌کند که بدانیم برخی از اندیشمندان وهابیت مدعی شده‌اند که در بحث رؤیت الهی، اندیشه امامیه فاقد انسجام درونی، خالی از جامعیت و فاقد ادله است (القفاری، ۱۴۱۴ق، ج ۲، ص ۵۵۰-۵۵۵). بررسی دیدگاه جوادی آملی به‌عنوان یکی از معاصرین اندیشه امامیه، که از جامعیت پیش‌گفته برخوردار است، خود می‌تواند ابطال‌کننده موضع یادشده باشد و در کلیت خود پاسخی از جانب امامیه به ایشان قلمداد شود. آن‌گونه که از اندیشه‌های جوادی آملی به‌دست می‌آید، وی به‌نحو جامع و همه‌جانبه‌ای مسئله رؤیت خداوند را مورد توجه قرار داده است و در این زمینه دارای مبانی و ادله عقلی و نقلی است. وی همچنین با نفی رؤیت عقلی بر این باور است که با چشم عقل نیز نمی‌توان خدا را مشاهده کرد؛ زیرا خدا وجود محض است و ماهیت یا مفهوم ذهنی ندارد؛ پس آنچه ما با علم حصولی ادراک می‌کنیم و آن را خدا می‌نامیم، هرچند از لحاظ حمل اولی خداست، ولی از جهت حمل شایع صناعی، نه‌تنها خدا و خالق ما نیست، بلکه مخلوق و مصنوع ماست. سخن تفصیلی درباره رؤیت عقلی، از ابداعات ایشان است که شایسته توصیف و تبیین است. البته ایشان بیان می‌کند که نمی‌توان به‌صورت کلی به ممتنع بودن شناخت خداوند قائل شد و لذا رؤیت قلبی ممکن است (جوادی آملی، ۱۳۹۶، ج ۱، ص ۴۵۴)

پیشینه بحث تنها یک مقاله با نام «رؤیت خداوند از دیدگاه جوادی آملی با تأکید بر آیه ۱۴۳ سوره اعراف»، نوشته زهرا اقبال (۱۳۹۹) را نشان می‌دهد که به‌گونه‌ای محدود به تفسیر ایشان از این آیه پرداخته است؛ بی‌آنکه به‌نحو جامع و منسجم رویکرد و موضع ایشان را در این زمینه استقصا و تبیین کند یا متفطن طرح ایشان در باب رؤیت عقلی شود. بر این اساس مسئله اصلی این پژوهش، بررسی دیدگاه جوادی آملی در خصوص امکان رؤیت حسی و عقلی خداست که خود ایشان در کتاب *تحریر رساله الولایه* و کتاب *تحریر تمهید القواعد* به‌طور مبسوط به بررسی رؤیت الهی پرداخته است. ایشان همچنین در کتاب *سیره پیامبران* ذیل آیه ۱۴۳ سوره اعراف در مورد سیره حضرت موسی علیه السلام، مسئله رؤیت خدا را بررسی کرده است.

اهمیت این مقاله از آن روست که مباحث پراکنده آیت‌الله جوادی آملی در آثار مختلفشان را در تنظیمی نو یک‌جا محل توجه قرار داده است.

۱. چیستی رؤیت حسی و عقلی

واژه «رؤیت» در لغت عرب گاه به‌معنای مشاهده با چشم آمده و گاه در معنای مطلق علم و ادراک به‌کار رفته است. واژه «رؤیت» به‌معنای مشاهده با چشم، کاربست فراوان دارد و نخستین معنایی هم که از این واژه به ذهن می‌رسد، همین مشاهده با چشم یا اصطلاحاً «رؤیت حسی» است که در آن یک نحو مقابله وجود دارد؛ به این معنا که در رؤیت با چشم، شیئی در برابر انسان قرار دارد و انسان آن را می‌بیند. از این‌رو رؤیت حسی خداوند به‌معنای این است که خداوند در برابر انسان ظاهر شود و انسان او را با چشم خود ببیند (جوادی آملی، ۱۳۹۷ الف، ج ۱۶، ص ۵۶۵؛ ۱۳۹۷ ب، ص ۲۵۶).

ارسطوئیان معتقد بودند که وقتی شیئی در مقابل باصره قرار می‌گیرد، صورت آن شیء بر چشم می‌افتد و فرایند دیدن رخ می‌دهد. در مقابل، افلاطونیان بر این باور بودند که نوری از چشم خارج می‌شود و با مبصر تلاقی می‌یابد و رؤیت محقق می‌شود. به عبارتی فیلسوفانی که به این نظریه معتقدند، چشم را جسمی نورانی می‌دانند که در هنگام مواجهه با شیء، پرتوهای نوری به‌شکل مخروط یا استوانه از آن خارج شده، به‌سوی مرئی تابانده می‌شود (جوادی آملی، ۱۳۹۹ الف، ج ۳، ص ۶۹).

مطابق نظر دانشمندان جدید، چشم مانند یک دستگاه عکاسی است که اشعه مستقیم یا منعکس شده از شیء مرئی به داخل چشم وارد می‌شود و از قرنیه و عنبیه می‌گذرد و داخل مردمک می‌شود و از عدسی چشم عبور می‌کند و مطابق خاصیت مخصوص عدسی‌ها در نقطه معین، تصویری از نور ایجاد می‌کند و آن نقطه عبارت است از نقطه مخصوصی در شبکیه به‌نام «نقطه زرد» که تصویر در آنجا وارد می‌شود (طباطبایی، ۱۳۹۳، ج ۱، ص ۱۰۲).

به‌عقیده ملاصدرا، فارغ از اینکه چه نظریه‌ای از نظریه‌های سه‌گانه یادشده را بپذیریم و آن را درست بدانیم، باید به این مطلب توجه کنیم که هر سه نظریه عملکرد فیزیکی چشم را شرح می‌دهند و هیچ کدام به این سؤال

پاسخ نمی‌دهند که چگونه صورتی از شیء خارجی در نفس انسان ایجاد می‌شود. بله، انسان با چشم شیئی را می‌بیند؛ اما آیا همین که انسان شیئی را دید، در ایجاد صورت آن شیء در نفس کافی است؟ از نظر ملاصدرا، چشم و فرایند فیزیکی آن تنها مقدمه‌ای مادی برای ایجاد صورت توسط نفس انسان است و هموست که یک صورت را انشا می‌کند (جوادی آملی، ۱۳۹۹ الف، ج ۳، ص ۶۹).

نتیجه اینکه مقصود از رؤیت حسی، مشاهده یک شیء با چشم سر است که در آن، وجود ابزار بینایی (چشم) و وجود شیء مادی در جهان خارج، شرط است. بحث در اینجا این است که آیا رؤیت حسی خدا امکان دارد یا خیر؟ اگر پاسخ مثبت باشد، به این معناست که خداوند در برابر انسان به عنوان یک شیء مرئی قرار گیرد وانسان او را با چشم خود ببیند.

معنای دوم واژه رؤیت، مطلق علم و ادراک بود که جوادی آملی از آن به رؤیت عقلی تعبیر کرده و بر این باور است که همین معنا در آیه ۶ سورة فجر و آیه ۱ سورة فیل اراده شده است. در این آیات، واژه رؤیت در باب اصحاب فیل و قوم عاد به کار رفته، که اساساً مورد مشاهده حسی حضرت رسول نبوده‌اند (جوادی آملی، ۱۳۹۷ الف، ج ۱۶، ص ۵۶۵). در این کاربست، مقصود از رؤیت خداوند، همانا ادراک عقلی و مفهومی خداوند است (جوادی آملی، ۱۳۹۷ ب، ص ۲۵۶)؛ یعنی مشاهده خداوند به واسطه مفاهیم و تصوراتی که در ذهن انسان به واسطه براهین عقلی ایجاد می‌شوند. در واقع، رؤیت عقلی همان علم حصولی و باواسطه به خداوند است؛ زیرا علم حصولی، حاصل شدن چیزی نزد عقل به واسطه مفاهیم است.

حال سؤال پژوهش چنین است: آیا همان گونه که انسان به واسطه مفاهیمی که حاکی از حقیقت اشیا هستند، اشیا را می‌شناسد، می‌تواند مفهومی از خدا داشته باشد که به واسطه آن خدا را بشناسد؟ برای مثال، طبق براهین عقلی، خداوند واجب‌الوجود بالذات است و از این رو تصویری که انسان از خداوند پیدا می‌کند، این است که او واجب‌الوجود بالذات است و ذاتاً تحقق دارد. چنین شناختی را شناخت حصولی و باواسطه خداوند می‌خوانند که با علم به مفهوم عقلی واجب‌الوجود بالذات، خداوند ادراک می‌شود. جوادی آملی این نحو ادراک و مشاهده خداوند را که هر انسانی، اعم از عامی و فیلسوف ممکن است داشته باشد، «رؤیت عقلی» می‌نامد (جوادی آملی، ۱۳۹۷ ب، ص ۲۵۶).

۲. ادله آیت‌الله جوادی آملی بر نفی امکان رؤیت حسی خداوند

ادله جوادی آملی بر نفی امکان رؤیت حسی خداوند متعدد است. از منظر حکمای اسلامی، از جمله آیت‌الله جوادی آملی، کوچک‌ترین تفاوت در حد وسط، به استدلال جدیدی می‌انجامد؛ هرچند ممکن است در نهایت به هم قابل بازگشت باشند. در اینجا نیز وجود تفاوت‌هایی در حد وسط باعث تعدد ادله ایشان شده است. بر این اساس، ایشان ادله ذیل را ذکر کرده‌اند:

۲-۱. دلیل یکم: بسیط بودن ذات باری تعالی

تمام ادله‌ای که برای محال بودن رؤیت حسی خداوند اقامه می‌شوند، بر بسیط بودن ذات باری تعالی استوارند؛ زیرا اگر خداوند را بسیط من جمیع الجهات بدانیم، ناخودآگاه به این نتیجه می‌رسیم که خداوند از هر گونه ترکیبی مبرا است؛ خواه ترکیب ماده و صورت، خواه ترکیب جوهر و عرض، خواه ترکیب شیمیایی یا ترکیب از اجزای مقداری و

برای اثبات بسیط بودن ذات باری تعالی ابتدا باید از اینجا شروع کرد که واقعیتی هست که نه قابل انکار است و نه قابل اثبات؛ زیرا وجود واقعیت از بدیهیات است و نیاز به اثبات ندارد و از انکار آن به اثبات آن می‌رسیم؛ زیرا اگر کسی در آن شک کند یا آن را نفی کند، واقعاً شک کرده است و واقعاً نفی کرده است؛ از این رو گریزی از واقعیت نیست و به‌ناچار همگان به آن اذعان دارند.

از طرفی، این واقعیت، هیچ کدام از موجودات عالم نیست؛ زیرا هر یک از موجودات، مسبوق به عدم و لاحق به وجودند؛ همچنین فرض موجود نبودن و اتصاف به عدم، برای همه موجودات عالم وجود دارد؛ حال آنکه این واقعیت که نه انکار می‌شود و نه نیاز به اثبات دارد، مسبوق به عدم و متصف به آن نمی‌شود و فرض عدم بر آن محال است. از طرف دیگر مجموعِ آحادِ موجودات نیز نیست؛ زیرا مجموع موجودات امری ذهنی است و چیزی جز تک تک موجودات نیست. از طرفی، این واقعیت یک امر ذهنی نیست؛ زیرا فرض عدم بر امور ذهنی جایز است؛ حال آنکه این واقعیت، نه محدود به حدی است، نه محدود به قیدی، و نه مسبوق به عدم است و نه فرض عدم بر آن صحیح است. از این رو این واقعیت صرف، همانا واجب‌الوجود بالذات است.

به بیان دیگر، باید گفت: شکی نیست که در عالم هستی موجوداتی هستند که چون متصف به وجودند و چون وجود به آنها تعلق گرفته است، تحقق یافته‌اند؛ زیرا «وجود داشتن» ذاتی آنها نیست؛ به این معنا که این گونه نیست که نتوان وجود نداشتن و عدم را بر آنها فرض نکرد؛ بلکه همواره می‌توان موجودات و اشیایی را که در مقابل خود می‌یابیم، معدوم فرض کنیم. بنابراین نمی‌توان گفت که «وجود» ذاتی آنهاست؛ زیرا اگر «وجود» ذاتی آنها بود یا به عبارت دیگر، «تحقق داشتن» ذاتی آنها بود و آنها خودبه‌خود تحقق داشتند، دیگر نمی‌توانستیم عدم را به آنها نسبت دهیم؛ زیرا وجود و عدم، متناقض‌اند و هیچ‌گاه با هم جمع نمی‌شوند. از این رو یک شیء، یا موجود است یا معدوم. اگر موجود است، یا بالذات موجود است یا به واسطه عارض شدن وجود بر آن، موجود شده است. بنابراین، از آنجایی که «تحقق داشتن» ذاتی هیچ یک از موجودات نیست، آنها نیازمند موجودی هستند که او خود عین تحقق و تشخص و وجود است و به همه موجودات، «وجود» را عطا می‌کند.

انکار وجود مطلق و محض، محال است؛ زیرا عدم که در برابر وجود مطلق قرار دارد، نیست مطلق است و

اصلاً تحقق ندارد و از این رو وجود مطلق، نه معدوم می‌شود و نه فرض عدم برای آن ممکن است. بنابراین، حقیقت وجود یا همان واقعیتهایی که هست و قابل انکار و اثبات نیست، بالذات واجب است؛ یعنی ذاتاً تحقق دارد؛ زیرا ما اشیا را در نسبتی که با وجود دارند، به سه دسته تقسیم می‌کنیم: واجب‌الوجود؛ ممکن‌الوجود و ممتنع‌الوجود. شیئی را که وجودش محال بوده و معدوم است، ممتنع‌الوجود می‌نامیم و شیئی را که نسبتش با وجود و عدم تساوی است - یعنی نه موجود است و نه معدوم - و برای موجود شدن نیازمند علتی است تا آن را از حد تساوی خارج کند، ممکن‌الوجود می‌خوانیم؛ و به آن موجودی که وجودش برایش ضرورت دارد، یعنی ضرورتاً تحقق دارد، واجب‌الوجود می‌گوییم.

حقیقت وجود، واجب است، نه ممکن یا ممتنع؛ زیرا «تحقق داشتن»، ذاتی وجود است و اساساً وجود یعنی تحقق؛ و چون نقیض وجود، عدم است و عدم اصلاً تحقق ندارد، حقیقت وجود هیچ‌گاه عدم را نمی‌پذیرد؛ زیرا اولاً هرگز در مقابل و در تناقض با او چیزی تحقق ندارد؛ زیرا عدم یعنی نیستی محض و لاشیء محض؛ ثانیاً اگر وجود متصف به عدم شود، اجتماع نقیضین رخ می‌دهد که محال است و آن چیزی که ذاتاً عدم را نمی‌پذیرد، ذاتاً تحقق دارد و «وجوب» ذاتی آن است.

از طرفی، این حقیقت وجود که ذاتاً تحقق دارد، بسیط است؛ زیرا اگر مرکب از اجزا باشد، آن اجزا، یا موجودند یا معدوم. اگر معدوم باشند، از آنجا که وجود جزء، شرط وجود کل است، در صورت معدوم بودن اجزا، کل نیز (که در اینجا وجود مطلق است) معدوم است. این در حالی است که وجود مطلق یا حقیقت وجود، با عدم جمع نمی‌شود؛ پس اجزا نمی‌توانند معدوم باشند. اما اگر اجزا موجود باشند، یا به واسطه وجود مطلق موجودند که این امر، تقدم شیء بر نفس را لازم می‌آورد؛ زیرا لازم می‌آید که وجود مطلق پیش از آنکه به واسطه تحقق یافتن اجزا موجود شود، موجود باشد؛ که این همان تقدم شیء بر نفس است که محال است. اما اگر اجزا به واسطه علتی غیر از وجود مطلق، موجود باشند، باز هم با در بسته مواجه می‌شویم؛ زیرا اولاً وجود مطلق هیچ غیر و مقابلی ندارد؛ زیرا مقابل و غیر او عدم است و عدم هم که اساساً تحقق ندارد. از این رو مطلق وجود، غیری ندارد. از طرفی، وجود مطلق و حقیقت وجود، صرف‌الشیء است و صرف‌الشیء تکرارپذیر نیست. بنابراین، وجود مطلق یا وجود صرف و حقیقت هستی، سراپا تحقق است و غیر از هستی به آن راه ندارد و با غیر خود ترکیب نمی‌شود و اساساً بسیط است و مرکب نیست. به بیان جوادی آملی:

خدای سبحان دارای وحدت مطلقه و یگانگی محض بوده و هیچ یک از اقسام شش‌گانه کثرت و ترکیب در او نیست؛ زیرا هر ترکیبی مستلزم فقر و امکان وجودی است. پس واجب تعالی واحد محض است که هیچ نوع کثرتی و ترکیبی ندارد (جوادی آملی، ۱۳۹۶، ج ۲، ص ۲۱۸).

تمام مطالب فوق با تفکر در مفهوم هستی مطلق یا حقیقت وجود حاصل می‌شود. این حقیقت صرف، که «تحقق» عین ذات اوست و غیر و مقابل ندارد، همانا خداوند متعال است (جوادی آملی، ۱۳۹۷ب، ص ۲۱۸-۲۱۹).

۲-۲. دلیل دوم: حقیقت وجود یا خداوند متعال، جسم نیست

در برهان قبل که برای اثبات بسیط بودن ذات باری تعالی بود، به این مطلب اشاره شد که حقیقت وجود، مرکب از اجزا نیست و بسیط است؛ اما جسم، مرکب از اجزای مختلفه و متکثره است؛ مثلاً جسم انسان، مرکب از چشم و گوش و دست و... است؛ حال آنکه واجب‌الوجود بالذات مرکب از اجزا نیست. ازسوی دیگر، «جسم طبیعی» مرکب از ماده و صورت است و چون باری تعالی بسیط است، پس جسم نیست؛ چون جسم دست‌کم مرکب از دو جزء است؛ حال آنکه باری تعالی مرکب نیست. بنابراین نمی‌توان آیاتی از قرآن کریم را که در آنها ید و صفات جسمانی، مانند تکیه زدن بر عرش و...، به خداوند متعال نسبت داده شده‌اند، تفسیر به ظاهر کرد؛ چون مستلزم جسم داشتن خداوند و بر خورداری او از صفات جسمانی است و جسم داشتن خداوند عقلاً محال است؛ زیرا جسم نبودن خداوند لازمه بسیط بودن اوست (جوادی آملی، ۱۳۹۷ب، ص ۴۳-۴۶).

۲-۳. دلیل سوم: مکانمند نبودن حقیقت وجود

جسم جوهری است که طول و عرض و ارتفاع دارد و هر چیزی که دارای طول و عرض و ارتفاع باشد، یعنی بُعد داشته باشد، دارای مکانی خاص است یا دست‌کم می‌توان مکانی خاص برای او در نظر گرفت. اگر خداوند قابل رؤیت حسی باشد، باید مکانمند باشد؛ زیرا یکی از شروط رؤیت کردن یک شیء، شرط مقابله است؛ به این معنا که انسان شیئی را می‌بیند که در مقابل و در معرض دید او باشد. واضح است که چیزی در معرض دید انسان قرار می‌گیرد که در یک مکان قرار داشته باشد. بنابراین، یکی از دلایل نفی رؤیت حسی از خداوند نیز نفی مکان داشتن برای خداوند متعال است؛ به این ترتیب که برای خداوند متعال که حقیقت هستی است، نمی‌توان قائل به مکان شد؛ زیرا آنچه در عالم هستی واقعیت دارد، وجود است و غیر او عدم است و عدم نیز هیچ مصداق و هیچ فردی در عالم هستی ندارد؛ زیرا نیستی محض است و تحقیقی ندارد. بنابراین، حقیقت وجود یا واجب‌الوجود بالذات، ذاتاً نامحدود است و همه‌جا و همه‌مکان‌ها قلمرو اوست.

مکان نیز هستی خود را از باری تعالی می‌گیرد؛ ازاین‌رو او نیست که در مکان استقرار دارد؛ بلکه مکان است که با او مستقر می‌شود. ازسوی دیگر، فرض مکان برای خداوند متعال به‌معنای محدود کردن اوست؛ زیرا شیء مکانمند با قرار گرفتن در مکانی، از قرار گرفتن در مکان دیگری به‌طور هم‌زمان محروم است و اگر اینجا باشد، دیگر آنجا نیست؛ اما خداوند متعال در سراسر هستی حضور دارد؛ زیرا تمام موجودات و سراسر هستی در وجود و تحقق خود وامدار باری تعالی هستند؛ ازاین‌رو اگر خداوند متعال حقیقت وجود است و حقیقت شیء هم قابل

تکرار نیست، پس تمام هستی‌ها متعلق به خداوند متعال اند و اساساً غیر هستی او در عالم نیست. بنابراین نمی‌توان گفت که خداوند در اینجا هست و در آنجا نیست یا در آخرت هست و در دنیا نیست یا شب‌ها در آسمان دنیا هست و صدای توبه‌کنندگان را می‌شنود و با سپیده صبح به عرش خود بازمی‌گردد؛ بلکه عرش او تمام جهان هستی است و خداوند در همه‌جا حضور دارد و همواره ندا می‌دهد: «وَهُوَ مَعَكُمْ أَيْنَ مَا كُنْتُمْ» (حدید: ۴).

به عبارت دیگر، خداوند مکان ندارد؛ چون محدود نیست و لذا یک جای معین و مشخص ندارد تا بتوان به او اشاره کرد و گفت که خداوند در آنجا قرار دارد؛ و چون محدود نیست و در همه‌جا حضور دارد و در هیچ مکانی غایب نیست، لذا همه مکان‌ها و غیر مکان‌ها و فوق آنها، یعنی سراسر هستی، قلمرو وجود خداوند است و او در حصار هیچ مرتبه‌ای از هستی قرار نمی‌گیرد (جوادی آملی، ۱۳۹۹، ج ۵، ص ۳۲۹-۳۳۰).

۲-۴. دلیل چهارم: نزاهت خدای سبحان از حلول و اتحاد

آیت‌الله جوادی آملی در این دلیل که بسیار متأثر از منظر عرفانی است، بیان می‌کند: این‌گونه نیست که خداوند با حلول در چیزی خود را به ما نشان دهد؛ مثلاً با حلول در هیكل انسانی، خود را در مقابل دیدگان قرار دهد. بنابراین چنین نیست که خداوند در آتش وادی مقدس حلول کند و با حضرت موسی علیه السلام سخن بگوید. ایشان در کتاب سیره پیامبران می‌نویسند: «حلول و اتحاد از این جهت محال است که ممکن نیست یک موجود واقعی اصیل با صورت مرآت‌ی خود متحد شود و یا در او حلول کند» (جوادی آملی، ۱۳۹۷، ج ۷، ص ۱۲۷).

از آنجاکه تمام هستی و موجودات وجود خود را وامدار باری تعالی هستند، در مقابل او فقیر محض اند و هیچ از خود ندارند و هرچه هست، بارقه‌ای از وجود باری تعالی و تجلی اوست؛ چنان‌که فلاسفه با در میان آوردن بحث اشتراک معنوی مفهوم وجود، و در ادامه، وحدت تشکیکی حقیقت وجود، در پی اثبات و تبیین این مسئله‌اند که در عالم هستی تنها یک وجود تحقق دارد که دارای مراتب است و عالی‌ترین مرتبه آن، خدای متعال است که صرف وجود است و همه موجودات در وجود خود به او نیازمندند و اوست که علت همه موجودات است. دلیل این وحدت این است که اگر «وجود» واحد نباشد، آن‌گاه نقیض عدم نیست؛ زیرا عدم بدهتاً واحد است و نقیض امر واحد نیز باید واحد باشد؛ زیرا اگر واحد نباشد، ارتفاع نقیضین رخ می‌دهد که محال است.

توضیح اینکه گفتیم: «نقیض واحد، واحد است»، این است که یک چیز نمی‌تواند دو نقیض داشته باشد؛ زیرا اگر فرض کنیم که فقط یکی از آن دو نقیض تحقق یابد و دیگری تحقق نیابد، در این صورت اگر خود آن طرف تحقق داشته باشد، مستلزم اجتماع نقیضان است که محال است و اگر تحقق نداشته باشد، مستلزم ارتفاع نقیضان است که آن هم محال است. فرض کنید که «ج» و «ب» هر دو نقیض یک امر واحد به نام «الف» اند. اگر فقط «ج» تحقق داشته باشد، در این صورت، اگر «الف» هم تحقق یابد، اجتماع نقیضان رخ می‌دهد که محال است

و اگر «الف» تحقق نیابد، چون «الف» و «ب» که هر دو نقیض یکدیگرند، هیچ یک تحقق ندارند، ارتفاع نقیضان رخ می‌دهد که محال است. بنابراین، «وجود» واحد است و همه موجودات، آینه خداوندند که او را نشان می‌دهند؛ زیرا اگر «وجود» واحد باشد، موجودات که وجود خود را از خدا گرفته‌اند، تمام وجودشان نشان از خدا دارد. بنابراین، عالم هستی صورت مرآتیه خداوند متعال است.

از طرفی، محال است که صاحب صورت با صورت یکی شود و هر دو با هم متحد باشند؛ چون صورت شأن و مرتبه‌ای غیر صاحب صورت دارد؛ و ازسوی دیگر، وقتی کسی خود را در آینه می‌بیند، هیچ‌گاه خودش در آینه حلول نمی‌کند و در آن قرار نمی‌گیرد؛ بلکه صورت اوست که در آینه می‌افتد. ازاین‌رو خداوند نیز هرگز در آینه جهان هستی حلول نمی‌کند و در آن قرار نمی‌گیرد؛ زیرا اصلاً شأن و مرتبه آینه این نیست که صاحب صورت در آن قرار گیرد یا در آن حلول کند. هرگز از صورتی که در آینه افتاده است، به صاحب صورت تعبیر نمی‌کنند. نقش آینه، گرچه سراب نیست که باطل باشد، ولی چیزی را نشان می‌دهد، بدون آنکه خود وجودی داشته باشد. بنابراین، هنگامی که کسی در برابر آینه قرار می‌گیرد، نمی‌توان گفت که دو چیز وجود واقعی دارد: یکی صاحب صورت و دیگری خود صورت، به این نحو که صاحب صورت در صورت حلول کرده یا با صورت متحد شده باشد؛ بلکه صرفاً می‌توان گفت که آینه فقط صاحب صورت را نشان می‌دهد.

درباره آتش وادی مقدس نیز باید گفت که سراسر عالم هستی آتش وادی مقدس و تمام هستی تجلی خداوند است. بنابراین، حضرت موسی (علیه السلام) بود که ندای حق را از آتش وادی مقدس شنید. مقصود آنکه اگر از مقابل انسان پرده‌های دگرخواهی و شرک کنار رود و انسان تنها به‌سوی خدا نظر کند و غیر او را مستقل از او نداند، سراسر عالم برای انسان وادی مقدس و تمام موجودات عالم آتش وادی مقدس خواهند شد که همواره با او سخن می‌گویند. موسی‌ای نیست که دعوی انا الحق شنود ورنه این زمزمه اندر شجری نیست که نیست

(سبزواری، ۱۳۸۳، ص ۷۱)

تا انسان به شجر به‌عنوان یک شجر نگاه کند، هیچ زمزمه‌ای از او نخواهد شنید؛ اما اگر شجر را ندید، بلکه در آن خدا را دید که همواره به این صورت (صورت شجر) بر وی تجلی کرده است، آن‌گاه زمزمه‌هایی از شجر می‌شنود که تنها فردی چون نبی خدا، یعنی حضرت موسی (علیه السلام)، می‌تواند بشنود (جوادی آملی، ۱۳۹۷، ج ۷، ص ۱۲۷-۱۲۸).

۳. نقد ادله قائلین به امکان رؤیت حسی خداوند از سوی آیت‌الله جوادی آملی

آیت‌الله جوادی آملی به ارائه استدلال بر محال بودن رؤیت حسی بسنده نکرده و کوشیده است که ادله قائلین به امکان آن را نیز طرح و نقد کند. فخر رازی از جمله این قائلین است. وی بیان می‌کند که خداوند ازیک‌سو فرموده است: «لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ وَهُوَ يُدْرِكُ الْأَبْصَارَ وَهُوَ اللَّطِيفُ الْخَبِيرُ» (انعام: ۱۰۳) و ازسوی دیگر بیان کرده

است: «وَجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَاصِرَةٌ إِلَىٰ رَبِّهَا نَاطِرَةٌ» (قیامت: ۲۲ و ۲۳). رازی برای جمع این دو آیه مدعی می‌شود، چون در دنیا موانع وجود دارد، انسان قادر به دیدن خداوند نیست؛ اما چون در آخرت این موانع برای مؤمنان برداشته می‌شود، ایشان به نظاره خدا می‌پردازند و او را ملاقات و مشاهده می‌کنند. وی از رؤیت دقیقاً معنای حسی آن (رؤیت و مشاهده با چشم سر) را مراد کرده است و به این روایت استناد می‌کند که از جریر منقول است: شبی در خدمت رسول اکرم ﷺ بودیم. حضرت به ماه نگاه کردند و فرمودند: به‌زودی شما خداوند را آن‌گونه که این ماه را به‌خوبی می‌بینید، بدون هیچ سختی و ناراحتی خواهید دید (نیشابوری، ۱۴۱۰ق، باب فضل صلوٰۃ العصر). فخر رازی در ادامه بیان می‌کند که رؤیت دو نوع است: رؤیتی که همراه با احاطه به شیء مرئی است، که «ادراک» نام دارد؛ و رؤیت بدون احاطه بر آن. رؤیت با احاطه، همان ادراکی است که در آیه «لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ» نفی شده است؛ و رؤیت بدون احاطه، که همان دیدن و مشاهده کردن است، همانی است که در آیات دیگر، مانند «وَجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَاصِرَةٌ إِلَىٰ رَبِّهَا نَاطِرَةٌ» اثبات شده است (رازی، ۱۳۶۰، ج ۱۳، ص ۱۳۴).

جوادی آملی این قول فخر رازی را چنین نقد می‌کند: اولاً در آیه «لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ»، ادراک به چشم نسبت داده شده؛ لذا مقصود آیه همان ادراک حسی، یعنی دیدن است؛ و از آنجایی که دیدن، خود یک نوع ادراک حسی است و هر ادراک حسی مستلزم احاطه بر شیء مدرک است، خداوند - چه در دنیا و چه در آخرت - اگر قابل رؤیت حسی باشد، محدود است و شیء محدود را هرچند با واسطه اشیا یا اشخاص، می‌توان احاطه کرد. این در حالی است که اولاً خداوند محدود نیست؛ بلکه حقیقتی نامتناهی و نامحدود است؛ ثانیاً اوست که محیط بر همه اشیاست، بی‌آنکه موجودی بر او احاطه داشته باشد؛ چنان که خداوند در آیه ۲۰ سوره بروج می‌فرماید: «وَاللَّهُ مِنْ وَرَائِهِمْ مُحِيطٌ» (جوادی آملی، ۱۳۹۷، ص ۲۵۹).

فخر رازی در پاسخ بیان می‌کند: حتی اگر قبول کنیم که چشم‌ها خداوند را نمی‌بینند، می‌توانیم بگوییم خداوند در آخرت به انسان حس ششمی عطا می‌کند که مغایر با حواس پنج‌گانه است و انسان با آن حس خداوند را می‌بیند (رازی، ۱۳۶۰، ج ۱۳، ص ۱۳۵). جوادی آملی در پاسخ می‌گوید:

اگر مقصود از حس ششم، معرفت قلبی و شهودی خداوند باشد، ما نیز این مطلب را قبول داریم؛ چراکه علاوه بر دلایل و براهین عقلی، روایات فراوان از ائمه اطهار علیهم‌السلام در باب رؤیت خداوند به‌واسطه معرفت قلبی و شهودی به ما رسیده است؛ اما اگر مقصود از حس ششم، یک نحو حس مادی از قبیل همین حواس پنج‌گانه مادی باشد که با آن رؤیت حسی صورت گیرد، باید بدانیم که از نظر امتناع، تفاوتی بین حس ششم با حواس پنج‌گانه دیگر نیست؛ چراکه خداوند جسم نیست تا بتوان او را با حواس ظاهری ادراک کرد (جوادی آملی، ۱۳۹۷، ص ۲۶۰).

ابوالحسن اشعری، از دیگر اندیشمندان قائل به امکان رؤیت حسی خداوند، دلیل دیگری بدین شرح اقامه

کرده است: هیچ موجودی نیست، مگر آنکه رؤیت آن جایز باشد و صرفاً رؤیت امر معدوم، محال است. خداوند موجود است؛ پس رؤیت او جایز است (اشعری، ۱۳۹۷ق، ص ۳۵-۴۵). اشعری خود به توضیح و تفسیر این استدلال نپرداخته، بلکه گویی آن را بديهی و بی‌نیاز از توضیح دانسته است. به نظر می‌رسد که استدلال او قیاسی از نوع شکل اول قیاس اقترانی است و دارای شرایط استنتاج بوده و به لحاظ صوری بی‌اشکال است. صورت استدلال چنین است: «خداوند موجود است و هر موجودی قابل رؤیت؛ پس خداوند قابل رؤیت است». اشکالی اگر هست، در محتوای کبراست که آیا کلیت دارد یا نه! ظاهر این است که ما اموری از جمله صوت‌ها، طعم‌ها و بوهای داریم که موجودند؛ اما با چشم سر مرئی نیستند. اشعری در پاسخ به این اشکال و مرئی نبودن این امور موجود می‌گوید: این امور نیز ممکن‌الرؤیة‌اند؛ یعنی محال و غیرممکن نیست که این امور مرئی باشند؛ اما فعلاً عاده‌الله این است که ما توانایی دیدن این امور را نداشته باشیم. به تعبیر دیگر، عادت خدا چنین است که رؤیت این امور در ما خلق نمی‌شود؛ گرچه خلق رؤیت آنها ممتنع نیست (ابجی، بی‌تا، ج ۳، ص ۱۸۳).

جوادى آملی در نقد این استدلال بیان می‌کند:

این ادعا که شیء معدوم قابل رؤیت نیست، کاملاً صحیح است؛ چراکه سؤال از قابل رؤیت بودن یا نبودن شیء معدوم، سالبه به انتفای موضوع است. در مقابل، این ادعا که «هرچه موجود است، قابل رؤیت است»، صحیح نیست؛ چراکه سبب رؤیت اجسام با چشم سر، وجود چشم و رنگ است که هر دو مادی‌اند و در مورد خدا که موجود غیرمادی است، منتفی است. روشن است که رنگ از اوصاف ذاتی اشیا نیست؛ بلکه از اوصاف نسبی و ثانوی اشیاست. توضیح اینکه رنگ، واقع چیزی جز امواج نوری خاصی که بین چشم انسان و شیء مرئی در حال تردد است و آن دو را تحت تأثیر خود قرار می‌دهد، نیست. بنابراین اگر چشمی نباشد، رنگ ادراک نمی‌شود. پس در دیدن اشیا، وجود چشم و نور، شرط است. بنابراین، موجودی که مجرد از ماده است، با چشم قابل رؤیت نیست و اگر آن شیء مجرد، خداوند باشد، قابل رؤیت نبودن او با چشم ظاهری، اولی از هر شیء مجرد است؛ چراکه خداوند نورالانوار و خالق نور است. پس چگونه می‌توان به این امر قائل شد که خداوند به واسطه نور در مقابل دیدگان انسان ظاهر می‌گردد؛ درحالی‌که نور است که به واسطه خداوند ظاهر گشته است؟ (جوادى آملی، ۱۳۹۷ق، ج ۴، ص ۴۹۳-۴۹۴).

از سوی دیگر، این رویکرد اشاعره که در پاسخ به نقد دیدگاهشان، به مبنای خودشان در قول به عاده‌الله تمسک می‌کنند، از نظر منطقی صحیح نیست؛ چرا که مستشکل اولاً این مبنا را قبول ندارد و لذا پاسخ یادشده فرومی‌ریزد؛ ثانیاً حتی اگر این مبنا پذیرفته شود، باز این مطلب به قابل رؤیت بودن خداوند با چشم سر منجر نمی‌شود و با نظریه عاده‌الله نمی‌توان قابل رؤیت بودن خداوند با چشم سر را نتیجه گرفت؛ چراکه خداوند هرگز محدود به هیچ حد مکانی، زمانی، عقلی و... نمی‌شود و لذا نمی‌توان با هیچ حسی - اعم از چشم یا هر حس مادی دیگری

خداوند را ادراک کرد؛ زیرا حواس مادی انسان اشیای محدود و مادی را درک می‌کنند؛ و قول به اینکه خداوند در آخرت در ما حسی خلق می‌کند که به واسطه آن او را ببینیم، مستلزم محدود بودن خداوند است، که محال است. استاد جوادی در این باره به بیانی از امام رضا علیه السلام در پاسخ به فیلسوف مادی استناد می‌کند؛ آن‌گاه که وی به آن حضرت عرض می‌کند: «آنچه را نمی‌بینیم، چگونه به خدایی برگزینیم؟» و ایشان می‌فرمایند: او اگر دیدنی بود که دیگر خدا نبود. اگر قابل رؤیت و در جهتی معین بود، موجودی محتاج و مستمند و ممکن بود، نه خدا؛ و چون دیدنش محال است، خداست و چون محض هستی و هستی نامحدود است، لازم‌ه‌اش امتناع دیدن است. او علت ماسواست و تمام موجودات معلول اویند (جوادی آملی، ۱۳۹۸، ص ۶۰-۶۱).

ممکن است گفته شود که تأمل در آیه «وَجُوهٌ يُّؤَمِّدُ نَاصِرَةً إِلَى رَبِّهَا نَاطِرَةٌ» و تمسک به آن، امکان رؤیت حسی خدا و تحقق آن در قیامت را اثبات می‌کند؛ زیرا واژه «نظر» اگر با «فی» استعمال شود، به معنای فکر است و اگر با «لام» استعمال شود، به معنای رحمت است؛ چنان‌که اگر بدون واسطه حرف جرّ آید، به معنای مقابله است و اگر با حرف «الی» به کار برود، به معنای مشاهده است. روشن است که در آیه یادشده، نظر با «الی» آمده؛ پس صراحتاً به معنای مشاهده است که چیزی جز همان رؤیت حسی نیست.

استاد جوادی این تأمل و تمسک را نیز مردود می‌شمرد؛ زیرا در آیه ۲۴۳ سوره بقره، «رؤیت» که مساوق «نظر»، بلکه دقیق‌تر از آن است، با حرف «الی» به کار رفته و معنای مشاهده را افاده نکرده است؛ بدین دلیل که اساساً مراد از رؤیت در آن نمی‌تواند رؤیت بصری و حسی باشد؛ چراکه هنگام مخاطب و نزول آیه، متعلق آن - یعنی خروج مردم از خانه‌ها - امری محسوس و مبصر نبوده است. این خود نشان می‌دهد که استعمال نظر و رؤیت با «الی» لزوماً و همه‌جا به معنای مشاهده حسی نیست (جوادی آملی، ۱۳۹۷ الف، ج ۱۱، ص ۵۴۰-۵۵۹). لازم به ذکر است، اشاعره که بر رؤیت حسی خداوند در آخرت تأکید دارند، کوشیده‌اند خود را از وادی تشبیه و تجسیم دور کنند؛ گرچه این ابهام در باب اندیشه ایشان باقی می‌ماند که چگونه رؤیت خداوند با چشم سر، با جسم نبودن او جمع می‌شود. در این خصوص، دیدگاه سلفیه و در رأسشان ابن تیمیه - با قطع نظر از دیدگاه نادرستشان در این زمینه - در نسبت با اشاعره انسجام بیشتری دارد؛ زیرا دچار ابهام پیش گفته نیست. از منظر ایشان، خداوند جسم و دارای صفات جسمانی است. ابن تیمیه می‌نویسد:

خداوند، سمیع و بصیر و علیم و خبیر است و دارای تکلم، خشنودی، غضب، خنده، گریه و تعجب است و در روز قیامت با خنده بر بندگان ظاهر می‌شود و هر شب به آسمان دنیا نزول می‌کند و هر کسی که نزول خداوند را به آسمان دنیا انکار کند، گمراه و اهل بدعت است (ابن تیمیه، ۱۴۰۶ ق، ج ۵، ص ۶۱۵).

وی بر این اساس مدعی می‌شود که خداوند در قیامت برای مؤمنان با چشم سر قابل رؤیت است؛ چنان‌که مؤمن

در خواب نیز می‌تواند خدا را به صورت‌های گوناگون و به اندازه ایمانش ببیند (ابن تیمیه، ۱۴۰۰ ق الف، ج ۳، ص ۳۹۰). ابن تیمیه استدلال می‌کند: می‌توان مدعی شد که وجه فارق اشیای قابل رؤیت و غیرقابل رؤیت نمی‌تواند یک امر عدمی باشد؛ زیرا «رؤیت» هویت وجودی دارد و همین هویت وجودی رؤیت است که نشان می‌دهد هر موجودی که درجه کامل‌تری از وجود دارد، قابلیت مرئی واقع شدنش کامل‌تر و بیشتر است؛ چنان‌که هرچه بهره وجودی کمتر و ضعیف‌تری داشته باشد، رؤیت‌پذیری‌اش اندک‌تر است؛ و چون خداوند کامل‌ترین موجود است، پس رؤیت‌پذیرترین موجود نیز هست؛ اگرچه ممکن است انسان‌ها به دلیل نقصانشان در این دنیا او را رؤیت نکنند؛ یعنی مورد رؤیت واقع شدن، نه تنها یک نقص نیست، بلکه یک صفت کمالی است که باید برای کامل‌ترین موجود، یعنی خداوند، اثبات شود. نتیجه اینکه عدم رؤیت خدا در دنیا ناشی از این است که چشم آدمی توانایی دیدن او را ندارد؛ نه اینکه دیدن خدا غیرممکن باشد؛ و لذا در آخرت، چون این توانایی به مؤمنان عطا خواهد شد، مؤمنان می‌توانند خدا را در مقابل چشمان خود با حالت رضایت و خشنودی ببینند (ابن تیمیه، ۱۴۰۰ ق ب، ج ۲، ص ۳۲۹-۳۳۲).

آنچه از مبانی جوادى آملی برداشت می‌شود، این است که گرچه «رؤیت» هویت وجودی دارد، اما روشن است همان‌طور که «وجود» مراتب دارد، رؤیت نیز مراتب دارد. اگر در مرتبه ناقص و مادی، رؤیت مشوب و مشروط به بودن نور و رنگ بوده و محتاج ابزار بینایی مانند چشم است، لزومی ندارد که در مرتبه عالی‌تر چنین باشد. پس نباید میان «اصل رؤیت‌پذیری» که یک امر وجودی است و هرچه موجود کامل‌تر باشد، ظاهرتر است و «رؤیت‌پذیری حسی» که کمال یک موجود ناقص و مادی است، خلط کرد (جوادى آملی، ۱۳۹۷ الف، ج ۴، ص ۴۹۳).

۴. ادله آیت‌الله جوادى آملی بر نفی امکان رؤیت عقلی خداوند

مسئله ناتوانی عقل در درک ذات باری تعالی کم‌وبیش در آثار فلسفی و عرفانی مورد اشاره بوده است؛ چنان‌که می‌توان این امر را در مکاتبات کمپانی اصفهانی و سیداحمد کربلایی ذیل شعری از عطار مشاهده کرد (طهرانی، ۱۳۹۳)؛ اما سخن از رؤیت عقلی در کنار رؤیت حسی و قلبی و اینکه رؤیت الهی کار عقل نیست و همان‌گونه که «لا تدرکه الابصار»، «لا تدرکه العقول والاوهام»، از نوآوری‌های جوادى آملی است (جوادى آملی، ۱۳۹۹ الف، ج ۳، ص ۷۱)؛ یعنی اساساً تقسیم رؤیت به سه قسم حسی، عقلی و قلبی از ابداعات ایشان است (جوادى آملی، ۱۳۹۷ ب، ص ۲۵۶-۲۵۷).

مدعای استاد چنین است: خدایی که به واسطه مفاهیم عقلی در ذهن انسان تصور می‌شود، خدای حقیقی نیست؛ بلکه خداوند به حمل اولی است، نه به حمل شایع؛ چراکه خداوند در هیچ ظرفی - اعم از خارج و ذهن - محدود نمی‌شود. بنابراین، همان‌گونه که آنچه چشم می‌بیند، خدا نیست، آنچه عقل می‌بیند نیز خدا نیست؛ چراکه آنچه چشم می‌بیند، مظهری از مظاهر خداوند است و آنچه عقل می‌بیند نیز مظهری از مظاهر خداوند است؛ و اگر سخن از هویت مطلقه است، او را نه چشم می‌بیند و نه عقل می‌فهمد؛ و اگر سخن از مظاهرش است، مظاهر

مجرده را عقل می‌فهمد و مظاهر مادیه را چشم می‌بیند (جوادی آملی، ۱۳۹۹ الف، ج ۳، ص ۷۱-۷۳). دلایل استناد جوادی بدین شرح است:

۴-۱. دلیل یکم: ذات باری تعالی محدود نیست و حدی ندارد

خداوند برتر از آن است که در ظرف دیده و ذهن محدود شود؛ زیرا برای ادراک حسی و عقلی یک امر، آن امر باید محدود باشد؛ زیرا در ادراک حسی و عقلی، همواره از دو امر سخن به میان می‌آید: یکی مُدرک و دیگری مُدرک. پرواضح است که اگر شیئی حدی نداشته باشد، فرض مقابل برای او محال است؛ یعنی اگر مدرک حدی نداشته و نامحدود باشد، آن‌گاه دیگر چیزی در برابر او قرار ندارد که او را درک کند؛ و از آنجاکه ذات الهی حدی ندارد و چیزی در مقابلش قابل فرض نیست که او را درک کند، نه با حس و نه با عقل درک نمی‌شود. بنابراین، عقل مفهومی از خداوند را درک می‌کند، نه خود خداوند را؛ و آنچه از خدا در ذهن انسان است که مثلاً واجب‌الوجود است، مفهومی از اوست، نه خود واجب‌الوجود.

از طرفی، چون باری تعالی بسیط است و باطن او عین ظاهر اوست، نمی‌توان ادعا کرد که هر کس به اندازه فهم خود، خداوند را می‌شناسد؛ زیرا این سخن درباره موجودات مرکب و محدود قابل بیان است که چون ظاهرشان غیر باطنشان است، اگر فهم باطن آنها میسر نباشد، هنوز سخن از فهم ظاهر آنها میسر است. چنین تفکیکی درباره خداوند که بسیط محض است، معنا ندارد و نفی شناخت باطن، نفی شناخت ظاهر را هم در پی دارد. البته این به معنای تعطیلی عقل در شناخت خداوند نیست؛ بلکه سخن این است که خداوند را با شناخت و علم حصولی نمی‌توان ادراک و رؤیت کرد. تنها راه، رؤیت شهودی است که در آن برخلاف علم حصولی، این عقل است که به حضور معقول بار می‌یابد؛ نه اینکه معقول نزد عقل، حاضر یا حاصل شود (جوادی آملی، ۱۳۹۵، ص ۵۶-۵۷).

۴-۲. دلیل دوم: خداوند عین حقیقت هستی است و وجودی وابسته و مرآتی نیست

مفاهیم ذهنی فی‌حدنفسه عاری از وجودند و می‌توانند با وجود خارجی یا وجود ذهنی مقارن شوند؛ اما حق تعالی عین حقیقت هستی است و ماهیت ندارد؛ پس شناخت و ادراک او از طریق مفهوم و علم حصولی محال است (جوادی آملی، ۱۳۹۶، ج ۲، ص ۲۱۵). شناختی که از مشاهده و مطالعه ممکنات حاصل می‌شود، چیزی جز یک علم حصولی به وجود صانع و صفات او نیست. متعلق چنین علمی، قضیه‌ای با یک موضوع و محمول مشخص است که هر دو از سنخ مفاهیم و ماهیات‌اند و بالتبع، آنچه توسط چنین معارفی ادراک می‌شود، شناخت دو مفهوم و ارتباط و تعلق ذهنی آنها به یکدیگر است؛ درحالی‌که طبق براهین متقن حکمی، حق تعالی وجود محض است و ماهیت ندارد و مفهوم نیست (جوادی آملی، ۱۳۹۶، ج ۲، ص ۲۱۵).

۴-۳. دلیل سوم: آنچه عقل انسان ادراک می‌کند، مصنوع اوست

علم حصولی علمی است که به واسطه مفاهیم و صور برای عالم حاصل می‌شود؛ در مفاهیم جزئی به نحو

انشاء‌الصورة، که توسط نفس رخ داده است و در مفاهیم کلیه نیز به تجرید این مفاهیم یا برگرفتن مفهومی از حقایق افلاطونی؛ که در هر صورت، وابسته به نفس‌اند؛ یعنی ممکن‌الوجودند، نه واجب‌الوجود؛ و با درک و رؤیت ممکن‌الوجود نمی‌توان مدعی شد که به درک و رؤیت واجب‌الوجود نائل شده است (جوادی آملی، ۱۳۸۲، ج ۱، ص ۵۳۴). بنابراین آنچه ذهن به‌عنوان واجب‌تعالی تصور و ادراک می‌کند و محمولاتی را به آن نسبت می‌دهد، چیزی غیر از خداست؛ بلکه مخلوقی همچون خود ما و بلکه نازل‌تر از ماست؛ زیرا آن تصور، خود مخلوق و معلول ذهن ماست (جوادی آملی، ۱۳۹۶، ج ۲، ص ۲۱۵).

۴-۴. دلیل چهارم، خداوند هرگز به ذهن نمی‌آید

نفس هستی یا واجب‌تعالی به‌دلیل اینکه حقیقتش عین واقع است، هرگز به ذهن منتقل نمی‌شود؛ زیرا در این صورت، اولاً انقلاب در حقیقتش لازم می‌آید؛ یعنی چیزی که عین خارجیت است، ذهنی می‌شود؛ ثانیاً هستی مطلق، که همانا واجب‌تعالی است، ذهن و عین را فراگرفته است؛ نه اینکه ذهن او را فراگرفته و ظرف او باشد (جوادی آملی، ۱۳۸۲، ج ۱، ص ۵۳۵)؛ و لذا انسان در ابتدا بر این پندار است که ذات واجب را به مصداق [لا تُدرِکُهُ الأبصار] تنها با چشم نمی‌توان دید؛ اما چون مقداری فراتر می‌رود، به این حقیقت پی می‌برد که «لا تدرکه الأوهام ولا العقول»؛ و از این برتر، آن عبارت بلند است که «كُلَّمَا مِيزْتُمُوهُ بِأَوْهَامِكُمْ فِي أَدَقِّ مَعَانِيهِ مَخْلُوقٍ مِثْلَكُمْ مَرْدُودٌ إِلَيْكُمْ» (جوادی آملی، ۱۳۹۹ الف، ج ۳، ص ۷۳).

۴-۵. دلیل پنجم، محال بودن شناخت آفاقی خداوند

خدا غیر از آثار اوست که در ذهن ما با وجود ذهنی موجودند و متعلق علم ما قرار گرفته‌اند. بنابراین با شناخت این امور نمی‌توان به شناخت خدا رسید؛ زیرا در این صورت باید بپذیریم که خدای متعال و آثار و افعال او، که دوامر متباین‌اند، در عین تباین و دوگانگی، یک چیزند؛ و این محال است. از سوی دیگر، تمام موجودات در شئونشان محتاج خداوندند؛ پس شناخت خدا به‌واسطه شناخت آنها صورت نمی‌گیرد؛ بلکه برعکس، این موجودات‌اند که با خدا شناخته می‌شوند؛ زیرا او ظاهری است که به اظهار غیر نیاز ندارد؛ بلکه او خود همه موجودات را ظاهر می‌کند (جوادی آملی، ۱۳۹۶، ج ۲، ص ۲۲۱).

نتیجه‌گیری

آیت‌الله جوادی آملی از معدود اندیشمندان جامع‌نگری است که به مسئله امکان رؤیت الهی به‌نحو جامع ورود کرده و هر سه منظر عرفانی، فلسفی و کلامی را در تناسب با یکدیگر طرح نموده است؛ علاوه بر اینکه به ابعاد عقلی و نقلی مسئله توأمان توجه داشته. ایشان صراحتاً امکان رؤیت حسی و عقلی خداوند را رد کرده است، بی‌آنکه اصل امکان رؤیت الهی را منکر شود. خود ایشان ادله‌ای در رد امکان رؤیت حسی الهی اقامه کرده است، بی‌آنکه از نقد ادله مخالفان غفلت کرده باشد.

نتیجه دیدگاه ایشان، اثبات اصل امکان رؤیت در همه مراتب وجود است؛ در هر مرتبه‌ای به‌حسب وجود همان مرتبه. از آنجاکه خداوند بالاترین مرتبه وجود را دارد و کمال مطلق است، پس بالاترین ظهور و رؤیت مربوط به اوست؛ بی‌آنکه لازم باشد رؤیت حسی - که لازمه مرتبه ضعیفه وجود است - برای خداوند اثبات شود. بررسی دیدگاه ایشان به‌عنوان یکی از اندیشمندان معاصر امامیه در باب امکان رؤیت حسی خداوند، نشان داد ادعای برخی مدعیان معاصر وهابی که اندیشه امامیه را در باب رؤیت حسی الهی فاقد انسجام درونی، خالی از جامعیت و فاقد ادله شمرده‌اند، باطل است. این امر از دیگر نتایج مترتب بر این مقاله شمرده می‌شود که بسیار مهم است. بر این اساس می‌توان در برابر این رویکرد نقادانه به امامیه، خود آن را غیرجامع و فاقد ادله دانست. مستند اصلی این ادعا، دیدگاه‌های جوادی آملی است که مسئله رؤیت الهی را در سه حوزه رؤیت حسی، رؤیت عقلی و رؤیت شهودی مطرح می‌کند. از دیدگاه ایشان، رؤیت حسی خداوند به‌وسیله چشم، به‌دلیل تنزه او از ماده و صفات مادی، محال است؛ چنان‌که رؤیت عقلی او از طریق براهین و مفاهیم، ناممکن است؛ زیرا رؤیت عقلی به‌وسیله علم حصولی محقق می‌شود و در چنین علمی اشیا به‌واسطه ماهیت، مفهوم، مثال و مانند آن شناخته می‌شوند؛ درحالی‌که خداوند، نه ماهیت دارد و نه مثال و مفهوم. درعین‌حال، چون «رؤیت» امر وجودی است و در مراتب نازله وجود مشوب به مفاهیم و چشم عقل یا سر شده است، آیت‌الله جوادی نوع دیگری از رؤیت را مطرح می‌کند که کاملاً در باب خداوند ممکن و محقق است. ایشان رؤیت خدای سبحان با شهود باطنی و قلبی را ممکن و قابل اثبات می‌داند و یگانه راه شناخت خداوند را شهود قلبی و باطنی او اعلام می‌کند، که باید در مقاله دیگری پی گرفته شود.

منابع

- آمدی، سیفال‌الدین (۱۴۱۳ق). *غایة المرام*. بیروت: دار الکتب العلمیه.
- ابن تیمیه، احمد (۱۴۰۰ق الف). *مجموع الفتاوی*. بیروت: دار الکتب العلمیه.
- ابن تیمیه، احمد (۱۴۰۰ق ب). *منهاج السنة النبویه*. بیروت: الفضیله.
- ابن تیمیه، احمد (۱۴۰۶ق). *منهاج السنة النبویه*. بیروت: الکتب العلمیه.
- اشعری، ابوالحسن (۱۳۹۷ق). *الابانة عن اصول الديانة*. قاهره: الانصار.
- ایجی، عضدالدین (بی تا). *المواقف*. قم: الرضی.
- بخاری، محمد (۱۴۲۲ق). *صحیح بخاری*. دمشق: طوق النجاة.
- بهبهانی، عبدالکریم (۱۴۲۶ق). *رؤية الله بين التنزيه والتشبيه*. قم: مجمع جهانی اهل بیت (علیه السلام).
- جوادى آملی، عبدالله (۱۳۸۲). *رحیق مختوم*. قم: اسراء.
- جوادى آملی، عبدالله (۱۳۹۵). *منزلت عقل در هندسه معرفت دینی*. قم: اسراء.
- جوادى آملی، عبدالله (۱۳۹۶). *تحریر رساله الولایة*. قم: اسراء.
- جوادى آملی، عبدالله (۱۳۹۷ الف). *تفسیر تسنیم*. قم: اسراء.
- جوادى آملی، عبدالله (۱۳۹۷ ب). *توحید در قرآن*. قم: اسراء.
- جوادى آملی، عبدالله (۱۳۹۷ ج). *سیره پیامبران در قرآن کریم*. قم: اسراء.
- جوادى آملی، عبدالله (۱۳۹۸). *حکمت نظری و عملی در نهج البلاغه*. قم: اسراء.
- جوادى آملی، عبدالله (۱۳۹۹ الف). *عین نضاح تحریر تمهید القواعد*. قم: اسراء.
- جوادى آملی، عبدالله (۱۳۹۹ ب). *ادب فنای مقربان*. قم: اسراء.
- رازی، فخرالدین (۱۳۶۰). *تفسیر الفخر الرازی*. بیروت: الفکر.
- رازی، فخرالدین (۱۹۸۶م). *الاربعین فی اصول الدین*. مصر: مکتبه الکلیات الازهریه.
- سبحانی، جعفر (۱۴۱۲ق). *الالهیات*. قم: مرکز العالمی.
- سبزواری، هادی (۱۳۸۳). *دیوان اشعار*. سبزواری: ابن یمن.
- شهرستانی، محمد (۱۳۶۴). *الملل و النحل*. قم: الشریف الرضی.
- طباطبایی، سیدمحمدحسین (۱۳۹۳). *اصول فلسفه و روش رئالیسم*. تهران: صدرا.
- طهرانی، محمدحسین (۱۳۹۳). *توحید علمی و عینی*. تهران: طباطبایی.
- القفاری، ناصر (۱۴۱۴ق). *أصول مذهب الشيعة الإمامية الاثني عشرية*. عربستان: النشر.
- کلینی، محمدبن یعقوب (۱۴۰۷ق). *الکافی*. تهران: الکتب الاسلامیه.
- نیشابوری، مسلم (۱۴۱۰ق). *صحیح مسلم*. بیروت: دار الفکر.

A Rational Analysis of the Doctrine of “Negation of Attributes” (Nafy al-Şifāt) in the Narratives Based on the Argument from the Necessity of Limitation

Murtaḍā Khushshūbat  / Assistant Professor, Department of Theology and Philosophy of Religion,
Imam Khomeini Educational and Research Institute, Qom, Iran khoshsohbat@iki.ac.ir

Received: 2025/12/04 - Accepted: 2026/01/27

Abstract

The doctrine of “negation of attributes” (nafy al-şifāt) is one of the controversial discussions in attributive monotheism (tawḥīd şifātī), which emphasizes the negation of any external realization of attributes in the divine essence. In addition to its ontological dimension, it also has epistemological and semantic aspects. Although this doctrine has been accepted by many theologians and some early philosophers, today (due to the predominance of the philosophical theory of identity or ‘ayniyah) it is presented as an aberrant, rejected theory lacking rational support. However, the narrations of the Ahl al-Bayt (upon them be peace), while explicitly affirming the doctrine, provide the basis for various rational arguments for it by stating the impossible consequences of God having attributes, including the argument from the “necessity of limitation” (luzūm al-taḥaddud). Despite its special place in the narrations, this argument has rarely been treated systematically and independently. The main problem of this research is to explain and rationally analyze this entailment, drawing inspiration from the narrations. In this regard, using an analytical-rational method, four epistemological bases are examined and explained: “the inherent limitation of concepts,” “concepts as entailing limit,” “the impossibility of abstracting multiple concepts from an unlimited essence,” and “the impossibility of concepts conveying the unlimited reality.” The research findings show that based on these foundations, the entailment of attribute with the limitation of the divine essence can be rationally explained, thereby clarifying one of the arguments for the doctrine of the negation of attributes.

Keywords: name, attribute, negation of attributes, infinite, narratives of the entailment of attribute and limitation, inherent limitation of concepts, concepts as entailing limit.

نوع مقاله: پژوهشی

تحلیل عقلی آموزه «نفی صفات» در روایات بر اساس دلیل لزوم محدودیت

مرتضی خوش صحبت  / استادیار گروه کلام و فلسفه دین مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره) قم، ایران khoshsohbat@iki.ac.ir

دریافت: ۱۴۰۴/۰۹/۱۳ - پذیرش: ۱۴۰۴/۱۱/۰۷

چکیده

آموزه «نفی صفات» از مباحث مناقشه‌برانگیز در توحید صفاتی است که بر نفی هر گونه تحقق خارجی صفات در ذات الهی تأکید دارد و افزون بر بُعد هستی‌شناختی، دارای سویه‌های معرفت‌شناختی و معناشناختی نیز هست. این آموزه با اینکه مورد پذیرش بسیاری از متکلمان و برخی فلاسفه متقدم بوده است، امروزه (به دلیل غلبه نظریه عینیت فلسفی) به عنوان نظریه‌ای شاذ، مطرود و فاقد پشتوانه عقلی معرفی می‌شود؛ درحالی که روایات اهل بیت (علیهم‌السلام) ضمن تصریح به اصل آموزه، از طریق بیان لوازم محال صفت داشتن خداوند، زمینه طرح ادله عقلی مختلفی را برای آن فراهم آورده‌اند؛ از جمله دلیل «لزوم محدودیت»، که به رغم داشتن جایگاهی ویژه در روایات، کمتر به صورت نظام‌مند و مستقل به آن پرداخته شده است. مسئله اصلی این پژوهش تبیین و تحلیل عقلی این ملازمه با الهام از روایات است. در این راستا، با روش تحلیلی - عقلی چهار مبنای معرفت‌شناختی «محدودیت ذاتی مفاهیم»، «حدآوری مفاهیم»، «امتناع انتزاع مفاهیم متعدد از ذات نامحدود» و «عدم امکان حکایت مفاهیم از حقیقت نامحدود» بررسی و تبیین شده است. یافته‌های پژوهش نشان می‌دهند که بر اساس این مبانی، می‌توان تلازم وصف با محدودیت ذات الهی را به نحوی عقلانی تبیین کرد و از این رهگذر، یکی از ادله آموزه نفی صفات را روشن‌تر ساخت.

کلیدواژه‌ها: اسم، صفت، نفی صفات، نامتناهی، روایات تلازم صفت و محدودیت، محدودیت ذاتی مفاهیم، حدآوری مفاهیم.

مقدمه

آموزه «نفی صفات» یکی از مهم‌ترین و بحث‌برانگیزترین مباحث حوزه اسما و صفات الهی، به‌ویژه «توحید صفاتی» است. در تاریخ کلام و فلسفه اسلامی نظریه‌های گوناگونی درباره حقیقت صفات و نسبت آنها با ذات الهی مطرح شده است (ر.ک: خوش صحبت، ۱۴۰۳). در این میان، آموزه نفی صفات بر این اساس استوار است که صفات، نه عین ذات دانسته می‌شوند (نظریه حکما) و نه زاید بر ذات (نظریه اشاعره)؛ بلکه اساساً به لحاظ هستی‌شناختی، هر گونه تحقق خارجی و وجود داشتن صفات، از ذات الهی نفی می‌شود تا بساطت و یگانگی الهی محفوظ بماند (شهرستانی، ۱۳۶۴، ج ۱، ص ۹۲؛ مازندرانی ۱۳۸۲ق، ج ۳، ص ۳۲۶) و صفات صرفاً اعتباراتی عقلی و انتزعاتی ذهنی‌اند که منشأ انتزاع آنها، نه ذات الهی، بلکه افعال الهی (مخلوقات) است. از این رو آموزه «نفی صفات» ضمن بیان اصلی هستی‌شناختی درباره صفات الهی، دارای سویه‌هایی معرفت‌شناختی و معناشناختی است و نظریه‌هایی همچون «نیابت»، «احوال»، «اعتباریت صفات» و «ترادف مفهومی» را می‌توان تفسیرهایی برای آن به‌شمار آورد (زارع‌پور، ۱۴۰۰، ص ۸۶؛ خوش صحبت و یوسفیان، ۱۳۹۹، ص ۳۳-۳۴).

امروزه آموزه نفی صفات رویکردی شاذ، مطرود و فاقد پشتوانه عقلی معرفی می‌شود و نظریه عینیت صفات (وحدت مصداقی و اختلاف مفهومی)، که نتیجه تأملات فلسفی در قرون اخیر است، به‌عنوان قرائت غالب در میان متکلمان امامیه و تفسیر رایج از روایات اهل‌بیت علیهم‌السلام پذیرفته شده است؛ درحالی‌که بسیاری از متکلمان و حتی برخی فلاسفه به این آموزه باور داشته‌اند (ر.ک: برنجکار و زارع‌پور، ۱۴۰۱؛ زارع‌پور و دیگران، ۱۴۰۱؛ عابدی و حیدری، ۱۳۸۹؛ ساعتچی و سعیدی‌مهر، ۱۳۹۶؛ عشریه، ۱۳۹۸، ص ۱۱۶؛ خوش صحبت، ۱۴۰۳) و در منابع روایی امامیه احادیث متعددی وجود دارد که بر نفی مطلق صفات از ذات الهی و امتناع ذات از داشتن صفات صراحت دارند (ر.ک: سید رضی، ۱۴۱۴ق، ص ۳۹-۴۰؛ کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۱، ص ۱۴۰، ح ۶؛ صدوق، ۱۳۹۸ق، ص ۳۴-۳۵ و ص ۵۶-۵۷؛ صدوق، ۱۳۷۸، ج ۱، ص ۱۵۰-۱۵۱؛ ابن‌شعبه، ۱۴۰۴ق، ص ۶۱؛ مفید، ۱۴۱۳ق، ج ۱، ص ۲۲۳-۲۲۴؛ طبرسی، ۱۴۰۳ق، ج ۱، ص ۲۰۰).

این روایات غالباً از طریق بیان لوازم محال صفت داشتن خداوند، به تبیین آموزه نفی صفات می‌پردازند و از این رهگذر، زمینه شکل‌گیری استدلال‌هایی عقلی مبتنی بر داده‌های نقلی را فراهم می‌سازند. در میان این لوازم محال، مسئله «تلازم وصف و محدودیت ذات الهی» جایگاهی ویژه دارد. در روایات اهل‌بیت علیهم‌السلام، هر گونه توصیف و اتصاف خداوند مستلزم محدودیت ذات نامتناهی خداوند تلقی شده است. اگرچه آموزه نفی صفات و مبانی و ادله آن در پژوهش‌های معاصر مورد توجه قرار گرفته (ر.ک: اعتصامی، ۱۳۹۲؛ بنی‌هاشمی و روشن‌بین، ۱۳۹۳؛ برنجکار و زارع‌پور، ۱۴۰۰؛ زارع‌پور، ۱۴۰۰)، اما تحلیل عقلی مستقل و تفصیلی دلیل «لزوم محدودیت»

مبتنی بر روایات، کمتر به صورت متمرکز و نظام‌مند انجام شده است. حتی در آثاری که به بررسی مبانی و ادله این آموزه پرداخته‌اند، این دلیل غالباً به‌اختصار و در حد ذکر برخی شواهد روایی و عبارات متکلمان طرح شده است (ر.ک: برنجکار و زارع‌پور، ۱۴۰۱ الف).

بر این اساس، مسئله اصلی پژوهش حاضر این است که آیا می‌توان با الهام از روایات اهل‌بیت (علیهم‌السلام) و با بهره‌گیری از تحلیل‌های عقلی، ملازمه صفت داشتن خداوند با محدودیت ذات الهی را به نحوی منقح تبیین کرد و از این طریق، یکی از مهم‌ترین ادله آموزه نفی صفات را بازسازی نمود. هدف این مقاله، نه تحلیل تفصیلی تمامی روایات ناظر به این آموزه و نه بررسی جامع همه ادله نفی صفات، بلکه تمرکز بر تحلیل عقلی دلیل «لزوم محدودیت» به عنوان یکی از برجسته‌ترین لوازم محال توصیف الهی مطرح‌شده در روایات است. نوآوری پژوهش در تمرکز اختصاصی بر دلیل «لزوم محدودیت»، تبیین مبانی معرفت‌شناختی آن و ارائه صورت‌بندی استدلالی مرحله‌به‌مرحله از این دلیل است؛ امری که در مطالعات پیشین به صورت مستقل و نظام‌مند انجام نشده است. بر این اساس، در ادامه ابتدا روایات ناظر به تلازم «وصف» و «محدودیت» گزارش می‌شود؛ سپس مفاهیم بنیادین و مبانی معرفت‌شناختی لازم برای تحلیل این ملازمه تبیین می‌گردد و در نهایت، استدلال عقلی مبتنی بر این داده‌ها، در قالب مقدماتی منظم ارائه خواهد شد.

۱. تلازم وصف و محدودیت در روایات

یکی از مهم‌ترین مباحثی که در همین ابتدا باید تبیین شود، مسئله تلازم توصیف و محدودیت خداوند متعال از منظر روایات اهل‌بیت (علیهم‌السلام) است. در روایات اهل‌بیت (علیهم‌السلام)، همواره از توصیف خداوند به عنوان عملی که در نهایت به محدودیت ذات خداوند منجر می‌شود، یاد شده است. در این بخش برخی از این روایات را بررسی و تحلیل می‌کنیم.

۱. امام صادق (علیه‌السلام) در نقل خطبه‌ای از امام علی (علیه‌السلام) می‌فرماید: «الْحَمْدُ لِلَّهِ الْمُلْهِمِ عِبَادَهُ حَمْدَهُ... وَقَمَعَ وَجُودَهُ جَوَائِلَ الْأَوْهَامِ فَمَنْ وَصَفَ اللَّهَ فَقَدْ حَدَّهَ وَمَنْ حَدَّهَ فَقَدْ عَدَّهَ وَمَنْ عَدَّهَ فَقَدْ أَبْطَلَ أَرْزَلَهُ» (کلینی، ۱۴۰۷ ق، ج ۱، ص ۱۳۹، ح ۵). این روایت بیان می‌کند که هر گونه توصیف خداوند موجب محدود کردن اوست. این مضمون در احادیث دیگری نیز آمده است (ر.ک: کلینی، ۱۴۰۷ ق، ج ۱، ص ۱۳۹-۱۴۰، ح ۶؛ صدوق، ۱۳۹۸ ق، ص ۵۷).

۲. در بخشی از خطبه اول امیرالمؤمنین (علیه‌السلام) در نهج‌البلاغه نیز آمده است: «فَمَنْ وَصَفَ اللَّهَ سُبْحَانَهُ فَقَدْ قَرَنَهُ وَمَنْ قَرَنَهُ فَقَدْ ثَنَاهُ وَمَنْ ثَنَاهُ فَقَدْ جَزَاهُ وَمَنْ جَزَاهُ فَقَدْ جِهَلَهُ وَمَنْ جِهَلَهُ فَقَدْ أَشَارَ إِلَيْهِ وَمَنْ أَشَارَ إِلَيْهِ فَقَدْ حَدَّهَ وَمَنْ حَدَّهَ فَقَدْ عَدَّهَ» (سید رضی، ۱۴۱۴ ق، ص ۳۹). حضرت در این فرمایش نیز پیامدهای ناگوار و نادرست متعددی

را برای توصیف خداوند (به صورت مطلق) مطرح می‌کنند که یکی از آنها محدود کردن ذات الهی است.

۳. امام سجاد (علیه‌السلام) در پاسخ به ابوحمره می‌فرماید: «يَا أَبَا حَمْرَةَ إِنَّ اللَّهَ لَا يُوصَفُ بِمَحْدُودِيَّةٍ عَظُمَ رَبُّنَا عَنْ

الصِّفَةِ فَكَيْفَ يُوصَفُ بِمَحْدُودِيَّةٍ مَنْ لَا يَحُدُّ وَلَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ وَهُوَ يُدْرِكُ الْأَبْصَارَ وَهُوَ اللَّطِيفُ الْخَبِيرُ» (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۱، ص ۱۰۰). در این حدیث نیز به این نکته اشاره شده است که هر نوع وصف کردنی نوعی محدود کردن است؛ چراکه عظمت الهی برتر از هر گونه صفتی است؛ یعنی با هیچ صفتی نمی‌توان به عظمت الهی دست یافت. این تعبیر بیانگر آن است که هیچ صفتی توانایی حکایت از ذات الهی را ندارد و علت آن را بر اساس کلیدواژه محدودیت باید فهمید. به عبارت دیگر، همه (مفاهیم) صفات، دارای محدودیتی هستند که موجب محدودیت موصوف آنها می‌شود (در ادامه توضیح بیشتر این مسئله خواهد آمد). بنابراین نمی‌توان خداوندی را که هیچ حدی ندارد، با مفاهیم ذاتاً محدود و حدآفرین توصیف کرد. بدین ترتیب نمی‌توان با تمسک به این روایت گفت که در این روایت اصل توصیف پذیرفته شده است؛ اما توصیف به محدودیت مشکل دارد؛ زیرا هر صفتی ذاتاً محدود بوده و در موصوفش نیز حدآفرین است.

۴. امام صادق (ع) می‌فرماید: «إِنَّ اللَّهَ لَا يُوصَفُ وَكَيْفَ يُوصَفُ وَقَدْ قَالَ فِي كِتَابِهِ وَمَا قَدَرُوا اللَّهَ حَقَّ قَدْرِهِ فَلَا يُوصَفُ بِقَدَرٍ إِلَّا كَانَ أَعْظَمَ مِنْ ذَلِكَ» (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۱، ص ۱۰۳؛ صدوق، ۱۳۹۸ق، ص ۱۲۷). در این روایت، واژه «قدر» به جای «حد» به کار رفته است که نشان‌دهنده هر نوع اندازه‌گیری است. لازمه چنین تعبیری این است که هر گونه توصیف بیانگر یک حد و اندازه خاص باشد. از این رو هیچ صفتی منطبق بر ذات باعظمت الهی نخواهد شد؛ زیرا ذات خداوند متعال از هر گونه حد و اندازه پیراسته است. بنابراین هیچ صفتی که بتوان خداوند را با آن توصیف کرد، وجود ندارد.

۵. روایاتی که در تبیین معنای «الله اکبر» نقل شده‌اند، نشان می‌دهند که هر وصفی، حتی اگر خدا را بزرگ‌تر و والاتر از هر چیز بدانیم، ناگزیر نوعی تحدید به همراه دارد. در حدیثی امام صادق (ع) از شخصی که در حضورشان عبارت «الله اکبر» را گفته بود، پرسیدند: «خداوند از چه چیزی بزرگ‌تر است؟» و او در پاسخ گفت: «از هر چیزی». امام (ع) فرمودند: «[با این تفسیر] او را محدود کردی». آن مرد گفت: «پس چگونه بگوییم؟» حضرت فرمودند: «قُلْ اللَّهُ أَكْبَرُ مِنْ أَنْ يُوصَفَ» (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۱، ص ۱۱۷). از این رو مراد از «الله اکبر» این است که ذات الهی فراتر از هر توصیفی است و چون توصیف‌پذیر نیست، نسبت دادن هر صفتی به ذات مقدس او امکان‌پذیر نخواهد بود و سر این مطلب همان لزوم محدودیت است.

۶. در برخی روایات آمده است که برخی معصومین (ع) به کسانی که در پی شناخت و توصیف خداوند برمی‌آمدند، می‌فرمودند: «سُبْحَانَ مَنْ لَا يَحُدُّ وَلَا يُوصَفُ» (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۱، ص ۱۰۲). این سخن نشان می‌دهد که میان هر گونه توصیف و محدودیت خداوند پیوندی وجود دارد و هر نوع توصیف، در حقیقت او را به نوعی محدود می‌کند.

۷. امام صادق (ع) در نقل خطبه‌ای از امیرالمؤمنین (ع) می‌فرماید: «وَلَمْ تَحْطَ بِالصِّفَاتِ فَيَكُونُ يَادِرَاكِهَا إِثَاء

بِالْحُدُودِ مُتَنَاهِيًّا وَمَا زَالَ لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ عَنْ صِفَةِ الْمَخْلُوقِينَ مُتَعَالِيًّا...» (صدوق، ۱۳۹۸ق، ص ۵۰). این روایت به روشنی بیان می‌کند که توصیف خداوند و اطلاق صفات بر ذات حق تعالی موجب محدود شدن خداوند - تبارک و تعالی - می‌شود. با دقت در تعبیر روایت ملاحظه می‌شود که حضرت می‌فرماید: هیچ صفتی بر ذات الهی احاطه ندارد تا بتوان با ادراک آن صفات، حق تعالی را با حدود آن صفات، متناهی کرد. بنابراین، روایت، هم به محدود بودن صفات تصریح دارد و هم اینکه ادراک این صفات موجب محدود شدن موصوف (ذات الهی) می‌شود.

۸. حضرت علی (ع) در خطبه‌ای می‌فرماید: «الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي... سُبْحَانَهُ وَتَعَالَى عَنِ الصِّفَاتِ فَمَنْ زَعَمَ أَنَّ إِلَهَ الْخَلْقِ مَحْدُودٌ فَقَدْ جَهِلَ الْخَالِقَ الْمَعْبُودَ» (صدوق، ۱۳۹۸ق، ص ۷۹). در این سخن، خداوند از هر گونه توصیفی برتر دانسته شده است؛ چراکه صفت داشتن خداوند متعال و توصیف او ملازم با محدودیت است و چنین کاری (توصیف الهی) ناشی از عدم شناخت حقیقی خداوند متعال دانسته شده است.

۹. امام حسن (ع) در پاسخی به درخواست توصیف پروردگار می‌فرماید: «الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي لَمْ يَكُنْ لَهُ أَوَّلٌ مَعْلُومٌ وَلَا آخِرٌ مَّتَنَاهٍ وَلَا قَبْلُ مُدْرِكٌ وَلَا بَعْدُ مَحْدُودٌ وَلَا أَمَدٌ بِحَتَّى وَلَا شَخْصٌ فَيَتَجَزَّأُ وَلَا اخْتِلَافٌ صِفَةٍ فَيَتَنَاهَى فَلَا تُدْرِكُ الْعُقُولُ وَأَوْهَامُهَا وَلَا الْفِكَرُ وَخَطَرَاتُهَا وَلَا الْأَلْبَابُ وَأَذْهَانُهَا صِفَتَهُ» (صدوق، ۱۳۹۸ق، ص ۴۵-۴۶). این روایت نیز تأکید می‌کند که داشتن صفات گوناگون ملازم با تناهی و محدودیت حق تعالی است و به روشنی بیان می‌کند که تناهی خداوند متفرع بر داشتن صفات مختلف است. از این رو دستیابی ابزارهای ادراکی بشر به صفتی برای خداوند، غیرممکن است. بنابراین هر گونه تلاش برای وصف او، در نهایت به محدودیت و نقصان در شناخت خداوند منتهی می‌شود.

۱۰. در برخی از فقرات روایت امام رضا (ع) در مجلس مأمون نیز بر این مطلب تأکید شده است: «...فَقَدْ جَهِلَ اللَّهُ مَنْ اسْتَوْصَفَهُ... وَمَنْ وَصَفَهُ فَقَدْ أَحَدَ فِيهِ لَا يَتَغَيَّرُ اللَّهُ بِإِنْغِيَارِ الْمَخْلُوقِ كَمَا لَا يَتَحَدَّدُ بِتَحْدِيدِ الْمَحْدُودِ... وَلَا تَحْدُهُ الصِّفَاتُ...» (صدوق، ۱۳۹۸ق، ص ۳۶-۳۷). در این عبارت، حضرت می‌فرماید: «هر که در پی توصیف خدا برآید، در حقیقت به او جهل ورزیده است». مفهوم این سخن آن است که شناخت صحیح خداوند مستلزم نفی توصیف و سلب صفات از ذات الهی است. امام (ع) توصیف خداوند را «الحاد» (انحراف در خداشناسی) می‌داند و لوازم ناپذیرفتنی متعددی را برای آن برمی‌شمارند. به قراین موجود در روایت، «صفت» در اینجا در معنای وجودی به کار رفته است و وجود هر صفتی برای خداوند را مطلقاً مستلزم محدود کردن دانسته‌اند. امام (ع) در این بیان به تنزیه همه ویژگی‌های وجودشناختی‌ای می‌پردازند که وجودشان به نوعی به محدودیت موصوف می‌انجامد و بدین ترتیب به تلازم بین توصیف‌پذیری خداوند و محدودیت ذات او اشاره فرموده‌اند.

این روایات، علاوه بر اینکه به وضوح نشان می‌دهند که در آموزه‌های اهل بیت (ع) توصیف خداوند همواره

با محدودیت و تحدید او همراه است و در مباحث توحید و شناخت ذات حق باید از هر نوع توصیف و نسبت دادن صفات به خداوند پرهیز کرد، معیار لازم برای تبیین این تلازم را نیز در اختیار ما قرار می‌دهند. در ادامه می‌کوشیم که این دلیل را بر اساس تحلیل عقلی معیار یادشده تبیین کنیم.

۲. تبیین مفاهیم

پیش از تبیین تحلیل عقلی دلیل لزوم محدودیت بر آموزه نفی صفات، لازم است توضیحاتی درباره برخی مفاهیم کلیدی در این بحث ارائه کنیم.

۱-۲. اسم و صفت

واژه «اسم» به اتفاق اندیشمندان لغوی به معنای نشانه و علامت است (ابن منظور، ۱۴۱۴ق، ج ۱۴، ص ۴۰۱؛ ابن فارس، ۱۴۰۴ق، ج ۶، ص ۱۱۵؛ ابن الانباری، بی تا، ص ۴ و ۶؛ عسکری، ۱۴۰۰ق، ص ۲۰). این نکته در روایات نیز تأیید شده است (صدوق، ۱۳۹۸ق، ص ۲۳۹-۲۳۰). واژه «صفت» نیز دارای دو معنای اصلی است: یکی معنای حاصل مصدری، که به حالت و کیفیت موجود در ذات اشاره دارد (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲ق، ص ۸۷۳)؛ دیگری معنای مصدری، که به عمل توصیف و بیان آن ویژگی اطلاق می‌شود (ابن منظور، ۱۴۱۴ق، ج ۹، ص ۳۵۶). به عبارت دیگر، صفت در معنای حاصل مصدری نشانه آن خصوصیت یا ویژگی در موصوف است و در معنای مصدری صرف بیان (جعل) نشانه برای موصوف؛ از این رو «اسم»، اعم مطلق از «صفت» است.

در اصطلاح علوم ادبی نیز اسم اعم از صفت است و واژه‌ای است که در مقابل فعل و حرف قرار دارد (اعم از اینکه مشتق باشد یا نباشد)؛ ولی صفت تنها اسم مشتقی است که معنای وصفی داشته باشد. در علم کلام و فلسفه، بیشتر متکلمان و همه فلاسفه بر این باورند که میان اسم و صفت تفاوتی نیست، جز اینکه صفت بر معنایی از معنای دلالت دارد که ذات به آن متلبس است (مبدأ اشتقاق همچون «علم»، «قدرت» و «حیات») و اسم بر ذاتی دلالت دارد که صفتی در آن اخذ شده است (الفاظ مشتق) (برای مثال، رک: رازی، ۱۴۲۰ق، ص ۴۸۳؛ طوسی، ۱۴۱۳ق، ص ۲۱؛ تفتازانی، ۱۴۰۹ق، ج ۴، ص ۳۳۷؛ جرجانی، ۱۴۱۲ق، ص ۵۸؛ فیض کاشانی، ۱۴۲۳ق، ص ۳۴۶؛ مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۱۱، ص ۹۸؛ ج ۱۴، ص ۱۲۴؛ طباطبایی، ۱۹۷۳م، ج ۸، ص ۳۵۲).

در روایات اهل بیت (علیهم السلام) نیز این دو واژه به یک معنا به کار رفته‌اند و هم بر مبدأ اشتقاق (اصل کمالات) و هم بر الفاظ مشتق (ذات متصف به کمالات)، هر دو واژه اطلاق شده‌اند (رک: صدوق، ۱۳۹۸ق، ص ۱۴۶، ۱۸۷، ۱۸۸ و ۹۲؛ کفعمی، ۱۴۰۵ق، ص ۲۴۷؛ کفعمی، ۱۴۱۸ق، ص ۴۰۲؛ کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۱، ص ۸۸ و ۱۱۳). البته شاید بتوان با توجه به مباحث مختلف صفات الهی، در حوزه هستی‌شناسی و معناشناسی دو کاربرد متفاوت برای واژه صفت در متون دینی معرفی کرد. توضیح آنکه وقتی در متون دینی واژه‌ای به منزله صفتی برای حق تعالی

به کار می‌رود، گاهی به این هدف است که تنها مفهوم یا معنایی را که مخاطب با آن آشناست، در ذهن او ایجاد کند و از طریق آن معنا یا مفهوم، صرفاً اشاره‌ای به حق تعالی داشته باشد تا از این طریق شناختی اجمالی، هرچند سلبی یا فعلی (کارکردی)، حاصل شود. در این صورت، صفت تنها یک نشانه است و هرگز بیانگر کیفیت، چگونگی و نحوه تحقق حق تعالی نیست. این کاربرد را چون ناظر به مباحث معناشناسی اوصاف است، می‌توانیم کاربرد معناشناختی صفت بنامیم؛ اما گاهی از اطلاق یک واژه، به مثابه یک صفت برای حق تعالی، امری فراتر مدنظر است و ارائه‌دهنده نگرشی شناختی - وجودی از حق تعالی و بیانگر کیفیت وجودی اوست. بر این اساس، از صرف یک معنای ذهنی درباره حق تعالی به حقیقتی وجودی در او پل زده می‌شود. از آنجایی که در این کاربرد، به «صفت» نگاهی هستی‌شناسانه می‌شود و بیانگر تحقق خارجی و وجودی بودن معنای آن است (مصدق یا مابازای آن)، می‌توانیم آن را کاربرد هستی‌شناختی صفت بنامیم. این تفکیک میان دو کاربرد صفت، به لحاظ دو معنای لغوی آن (مصدری و حاصل‌مصدری) قابل دفاع است؛ چنان که تقسیم صفات به ذاتی و غیرذاتی (فعلی) یا ثبوتی و سلبی، مبتنی بر چنین انگاره‌ای است (تفصیل این مطلب نیازمند مقالی دیگر است).

بی‌توجهی به تمایز این دو کاربرد، گاه موجب خطا می‌شود و از ذکر صفات و اسمای الهی در متون دینی که کاربردی معناشناختی دارند، نتایجی هستی‌شناختی گرفته می‌شود. اساساً تمامی پیروان ادیان الهی در لزوم وجود چنین اسمایی برای سخن گفتن درباره خداوند متعال و برقراری ارتباط با او تردیدی ندارند. حتی باورمندان به آموزه نفی صفات، که هیچ نحوه تحقق یا وجودی برای صفات قائل نیستند، در به کارگیری این اسما درباره حق تعالی شکی ندارند و همواره به دنبال توجیه معنای این اسما و صفات و وجه تمایز آنها از یکدیگرند. بنابراین نمی‌توان با تمسک به آیات و روایاتی که به توصیف خداوند متعال با اسمایی چون عالم، قادر، حی و... می‌پردازند، مدعی وجودی بودن صفات در حق تعالی شد؛ زیرا نهایت دلالت آیات و روایات یادشده، امکان خواندن و وصف خداوند از نظر معنایی و معرفتی با چنین اسما و اوصافی است و هیچ دلالت هستی‌شناختی بر وجود یا تحقق داشتن این اوصاف در ذات الهی ندارند.

۲-۲. مفهوم نامتناهی و نامحدود

«نامحدود (نامتناهی) بودن خداوند» در میان ادیان ابراهیمی مسئله‌ای بدیهی و مسلم است. «تناهی» در لغت به معنای پایان، حد و مرز است (ابن منظور، ۱۴۱۴ق، ج ۱۵، ص ۳۴۴؛ صاحب، ۱۹۹۴م، ج ۴، ص ۶۹)؛ از این رو می‌توان «نامحدود» را با «نامتناهی» معادل گرفت که در امور مختلفی همچون زمان، مکان و عدد کاربرد دارد. در اندیشه اسلامی نیز مسئله «نامتناهی» در حوزه‌های گوناگون فلسفی و کلامی، از طبیعیات و الهیات بالمعنی الاعم گرفته تا الهیات بالمعنی الاخص، به‌ویژه در بحث ذات و صفاتی الهی مطرح شده است (ر.ک:

طالبزاده، ۱۳۸۵، ص ۸۸؛ تفتازانی، ۱۴۰۹ق، ج ۲، ص ۱۲۲؛ جرجانی، ۱۳۲۵ق، ج ۸، ص ۵۸). بررسی کاربردهای اصطلاح نامتناهی در آثار اندیشمندان مسلمان نشان می‌دهد که این مفهوم دست کم سه کاربرد متمایز دارد:

الف) سلب ملکه: در این کاربرد، رابطه متناهی و نامتناهی رابطه عدم و ملکه خواهد بود و تنها بر کم و کمیات، اعم از مقدار، زمان و عدد عارض می‌شود (ر.ک: ابن‌سینا، ۱۴۰۴ق ب، ج ۱، ص ۲۰۹-۲۱۰؛ ابن‌سینا، ۱۴۰۴ق الف، ص ۲۶؛ رازی، ۱۴۱۱ق، ج ۱، ص ۱۹۱؛ شهرزوری، ۱۳۸۳، ص ۲۰۶؛ طوسی، ۱۳۷۵، ج ۳، ص ۱۷۵؛ حلی، ۱۴۱۹ق، ص ۳۷۱؛ صدرالمآلهین، ۱۹۸۱م، ج ۴، ص ۲۱؛ طباطبایی، ۱۹۷۳م، ج ۱۳، ص ۷۷ و ۷۹). از آنجاکه ذات الهی نه کمی است و نه مقداری، این کاربرد به اتفاق فلاسفه و متکلمان درباره خداوند منتفی است.

ب) سلب مطلق: در این کاربرد، نامتناهی صرفاً به معنای سلب کم و کمیات از یک موجود است. از این رو هر موجود غیرکمی (نظیر نقطه، عقل، نفس و ذات واجب تعالی) نامتناهی تلقی می‌شود (ر.ک: ابن‌سینا، ۱۴۰۴ق ب، ج ۱، ص ۲۰۹؛ رازی، ۱۴۱۱ق، ج ۱، ص ۱۹۱؛ حلی، ۱۴۱۹ق، ص ۳۷۱؛ شهرزوری، ۱۳۸۳، ص ۲۰۶؛ صدرالمآلهین، ۱۹۸۱م، ج ۴، ص ۳۱). در اینجا رابطه نامتناهی و متناهی، رابطه سلب و ایجاب است، نه شأیت اتصاف؛ بنابراین در ورای این سلب عام، هیچ معنای تحصلی/وجودی خاصی برای نامتناهی اثبات نمی‌شود. گرچه برخی متکلمان اطلاق نامتناهی بر خداوند را در همین حد دانسته‌اند (جرجانی، ۱۳۲۵ق، ج ۸، ص ۲۵) یا حتی ظاهر پاره‌ای روایات بر آن دلالت دارد، اما اکتفا به آن برای تبیین حقیقت توحید، شایسته به نظر نمی‌رسد.

ج) نامتناهی وجودی: در این کاربرد، «تناهی» و «عدم تناهی» وصف وجود و کمالات وجودی است، نه ماهیت. موجود متناهی دارای حدود وجودی خاص و فاقد برخی کمالات است؛ درحالی که وجود نامتناهی فاقد هر گونه حد، تعین و فقدان بوده و جامع همه کمالات وجودی است. در فلسفه و عرفان اسلامی، «نامتناهی وجودی» منحصر به ذات الهی است (ابن‌سینا، ۱۴۰۴ق الف، ص ۳۲؛ میرداماد، ۱۳۶۷، ص ۳۷۴؛ صدرالمآلهین، ۱۹۸۱م، ج ۱، ص ۲۵۴؛ صدرالمآلهین، ۱۳۶۶، ج ۱، ص ۴۶۱). گرچه در این کاربرد (برخلاف دو کاربرد قبلی)، نامتناهی دارای معنایی ایجابی/وجودی است و متناهی معنایی مشوب به عدم دارد، اما ادراک انسانی از نامتناهی همچنان سلبی است؛ زیرا ذهن محدود انسان، تنها با موجودات متناهی و کمالات محدود آنها آشناست؛ از این رو توان درک و تصور حقیقت وجود نامتناهی را ندارد؛ بلکه تنها با سلب تناهی از وجود خداوند می‌تواند بدان اشاره کند. بنابراین ایجابی/وجودی بودن معنای نامتناهی به معنای امکان تصور آن نیست.

از منظر معرفت‌شناختی، «نامحدود» مفهومی فلسفی است، نه ماهوی یا منطقی؛ زیرا نه فرد (مابازای مستقل) خارجی دارد و نه صورت حسی یا خیالی یا حتی وهمی برای آن متصور است؛ همچنین وصفی برای دیگر مفاهیم ذهنی نیست (ر.ک: طباطبایی، ۱۳۷۸، ج ۱، ص ۸۴؛ مصباح یزدی، ۱۳۹۱، ج ۱، ص ۱۹۱-۲۰۰). مفاهیم فلسفی

مابازای مستقل خارجی ندارند؛ بلکه دارای منشأ انتزاع خارجی‌اند و این عقل است که با تجزیه، تحلیل و سنجش دیگر مفاهیم و مقایسه اشیا با یکدیگر، به آنها پی می‌برد (مصباح یزدی، ۱۳۹۱، ج ۱، ص ۱۹۱-۲۰۰).

بر این اساس، ذهن با بهره‌گیری از قوه «متصرفه» این امکان را دارد که با تجزیه و تحلیل، مفهیمی را که در خارج اتحاد مصداقی دارند، از یکدیگر جدا کند (تجريد) و با مفهیمی دیگر پیوند بزند (ترکیب). بدین ترتیب، تصور خط، سطح یا حجم نامتناهی را باید نتیجه همین تصرفات ذهنی دانست؛ بدین صورت که ذهن مفهوم تناهی را از خطی که در خارج همراه آن فرض می‌شود، سلب می‌کند و مفهوم خط نامحدود را می‌سازد. همین کار درباره سطح و حجم نیز قابل اجراست (سوری و بیگلری، ۱۳۹۵، ص ۶۴). با استفاده از همین سازوکار می‌توانیم تصویری از مفهوم «نامحدود وجودی» نیز داشته باشیم؛ یعنی معنای «محدودیت/تناهی» و «عدم محدودیت/نامتناهی» در مفاهیم کمی را حفظ و ارتباط آن با مقادیر را نفی کنیم؛ سپس این معنا را به وجود نسبت دهیم. روشن است که چنین تعریف و تصویری از نامتناهی قطعاً تعریف و درکی سلبی است.

همچنین لازم به ذکر است که در این روند ذهنی، تنها تصویری اجمالی از نامحدود پدید می‌آید؛ زیرا امکان تصور خود نامحدود به‌صورت مستقل برای ذهن، به‌دلیل محدود بودن ذهن، وجود ندارد (ر.ک: مطهری، ۱۳۷۴، ج ۶، ص ۱۰۱)؛ بنابراین در این فرایند ذهنی، مفهومی ساخته می‌شود که حقیقت نامحدود را حکایت نمی‌کند؛ بلکه تنها بدان اشاره می‌کند. می‌توانیم برای تمایز نهادن میان چنین مفهومی و مفهیمی که از حقیقت مصداق حکایت می‌کنند، از اصطلاح «عنوان مشیر» استفاده کنیم؛ با این توضیح که اطلاق واژه مفهوم بر عناوین مشیر، حقیقی نیست؛ چراکه مفاهیم، حکایتی ذاتی از واقع و خارج دارند و بر اساس رئالیسم معرفتی، این حکایت باید حکایتی مطابق با واقع باشد؛ درحالی‌که در عناوین مشیر، این حکایت مطابق با واقع نیست. راز این امر آن است که چنین حقایقی (مثل حقایق نامحدود) قابل درک و تصور نیستند؛ از این‌رو تنها الفاظی برای اشاره به آنها وضع می‌شود؛ نه اینکه این الفاظ، مفاهیم حقیقی حکایتگر از کنه واقع آنها باشند. بنابراین می‌توان گفت که آنچه از این دست حقایق در ذهن وجود دارد، تنها مفهومی عام و عنوانی مشیر است که صرفاً به وجهی از وجوه آن حقیقت فراتر از ادراک اشاره می‌کند (آن‌هم به‌صورت سلبی)، نه اینکه تمام حقیقت و کنه آن را نشان دهد.

نکته دیگر اینکه با تحلیل همین عناوین مشیر سلبی می‌توان به عناوین دیگری چون وحدت و بساطت الهی دست یافت؛ بدین معنا که نامتناهی بودن وجودی خداوند مستلزم وحدت حقیقی و نفی هر گونه کثرت بیرونی (نفی شریک و مثل) و درونی (نفی ترکیب)، و در نتیجه بساطت محض ذات الهی است؛ زیرا هر گونه تکثر یا ترکیبی مستلزم محدودیت و نیاز است.

۳. مبانی معرفت‌شناختی تحلیل ملازمه صفت داشتن و محدودیت

اکنون با توجه به روشن شدن مفهوم «نامتناهی» و اطلاق آن بر حق تعالی، باید به تبیین این نکته بپردازیم که چگونه صفت داشتن خداوند به محدودیت ذات الهی می‌انجامد. مدعای ما این است که صفات و مفاهیم آنها دارای محدودیت ذاتی‌اند و اطلاق آنها بر خداوند متعال مستلزم محدودیت ذات الوهی می‌شود. تبیین و تحلیل این مدعا و استدلال بر آن نیازمند روشن شدن چند مقدمه، به‌مثابه مبانی معرفت‌شناختی این مسئله، به شرح زیر است.

۳-۱. محدودیت ذاتی مفاهیم

همه تصورات ذهن ما صورت‌هایی از ممکنات (= مخلوقات) هستند که مشحون از حدود و نقایص مختلف و متعدّدند. این امر در تصورات جزئی کاملاً آشکار است و در تصورات کلی ماهوی نیز - که بر امور عینی حمل می‌شوند و از ماهیت و حدود وجودی اشیا حکایت دارند - به همان اندازه بدیهی است؛ زیرا عقل این مفاهیم را از طریق سازوکارهایی چون تجرید، تعمیم و ترکیب، از موارد خاص - اعم از صورت‌های جزئی حاصل از ادراک حسی، خیالی و وهمی یا شهود باطنی - انتزاع می‌کند. مفاهیم منطقی نیز که صرفاً بر مفاهیم و صورت‌های ذهنی حمل می‌شوند، حاصل تحلیل‌های عقلی بر همان صورت‌های جزئی و مفاهیم ماهوی موجود در ذهن‌اند و از این‌رو برآمده از صور ممکنات‌اند؛ ولی تنها در قلمرو ذهن اعتبار دارند و ناظر به واقعیت خارجی نیستند. مفاهیم فلسفی نیز هرچند بر موجودات خارجی حمل می‌شوند و از انحای وجود آنها - نه حدود ماهوی‌شان - حکایت می‌کنند، بدون مقایسه و تحلیل عقلی و کندوکاوی ذهنی حاصل نمی‌شوند (ر.ک: مصباح یزدی، ۱۳۹۱، ج ۱، ص ۱۷۹-۱۹۴). بنابراین می‌توان گفت که مفاهیم فلسفی نیز در ابتدا صرفاً از موجوداتی انتزاع می‌شوند که ذهن با آنها مواجهه دارد و سپس به دیگر موجودات تعمیم داده می‌شوند. از این‌رو این مفاهیم نیز در نهایت مبتنی بر صور ممکنات‌اند؛ لذا تمام مفاهیمی هم که از این تصورات حکایت دارند، دارای چنین نقایص و حدودی هستند. اگر خداوند را دارای صفاتی وجودی بدانیم، مفاهیم صفات و کمالات نیز از این اصل مستثنا نیستند. بنابراین، مفاهیم صفات و کمالات، از آنجاکه برگرفته از صفات و کمالات مخلوقی‌اند، محدودیت‌هایی دارند.

از سوی دیگر، در اندیشه اسلامی، این یک اصل مسلم است که نمی‌توان مفاهیم صفات و کمالات را با محدودیت‌هایشان به خدای متعال نسبت داد و ضروری است که به هنگام اطلاق صفات بر خداوند، او را از این نقایص و محدودیت‌ها تنزیه کنیم. اما نکته‌ای که در اینجا وجود دارد، این است که ما هر قدر هم تلاش کنیم، نهایتاً می‌توانیم حدود بیرونی یک مفهوم را از آن بزداییم؛ اما حدود ذاتی یک مفهوم همچنان باقی است و ما هرگز نمی‌توانیم ذاتی یک شیء را از آن سلب یا تجرید کنیم. این مطلب نیاز به توضیح بیشتری دارد:

ویژگی ذاتی هر مفهومی تباین با سایر مفاهیم (انعزال) است و مفاهیم، از آن جهت که مفهوم‌اند، متباین

بالذات‌اند. البته نباید حکم تباین ذاتی مفاهیم را، که به‌اعتبار ذات مفاهیم مطرح می‌شود، با حکم تباین مفاهیم بر اساس نسب اربعه، که از حیث اشتغال مفاهیم ماهوی بر افراد مورد لحاظ قرار می‌گیرد، خلط کرد؛ مثلاً میان مفهوم حیوان و مفهوم انسان از نسب اربعه، نسبت عموم و خصوص مطلق و میان مفهوم انسان و مفهوم ناطق نسبت تساوی برقرار است. این احکام به‌اعتبار افراد حیوان، انسان و ناطق، میان مفاهیمشان برقرار است؛ اما بر اساس ذات این مفاهیم، تمامی این مفاهیم با یکدیگر تباین دارند و هیچ یک بیانگر دیگری نیست. به همین دلیل بهتر است برای بیان تباین ذاتی میان مفاهیم، به‌جای لفظ «تباین»، از واژه «انغزال» استفاده کنیم.

گذشته از این، چنین حکمی، اگرچه شامل همه مفاهیم (مفاهیم ماهوی، معقولات ثانی منطقی و فلسفی) می‌شود، ولی در بحث صفات خدا، مفاهیم ماهوی و منطقی اساساً مورد نظر نیستند؛ چراکه تمامی ویژگی‌های ماهوی از صفات سلبیه خداوند به‌شمار می‌آیند و مفاهیم منطقی هم مختص عرصه ذهن‌اند؛ حال آنکه خداوند در خارج دارای تمام کمالات است؛ لذا نمی‌توان خداوند و صفاتش را صرفاً اعتباراتی ذهنی دانست. بنابراین، تنها معقولات ثانی فلسفی که به موجودات خارجی نسبت داده می‌شوند، می‌توانند موضوع بحث باشند.

بدین‌سان می‌توان گفت که هر مفهومی محدود به ذات خود و محصور در چهارچوب معنای خویش است؛ چنان‌که مفهوم «علم» متفاوت با مفهوم «قدرت» و مغایر با آن است و هیچ یک منطبق بر مفهوم «حیات» نیست و در هیچ کدام دلالتی بر دیگری وجود ندارد و در ذات خود، هیچ کدام حاکی از دیگری نیستند. بر این اساس می‌توان گفت هر مفهومی دارای ماورایی است که هرگز شامل آن نمی‌شود: «لکل مفهوم وراء يقصر عن شموله» (طباطبایی، ۱۹۷۳م، ج ۶، ص ۱۰۱). در نتیجه، «محدودیت» ویژگی ذاتی مفهوم است که هرگز از آن جدا نمی‌شود (ر.ک: جوادی آملی، ۱۳۶۸، ج ۶، بخش ۴، ص ۳۰۶-۳۰۷؛ فیاضی، ۱۳۸۷، ص ۱۷-۱۹).

حتی با افزودن قیودی مانند «صرافت»، «اطلاق» و... به مفهومی مثل علم، و بیان تعبیری همچون «علم مطلق»، «علم صرف»، «علم نامحدود» یا «علم لا کالعلوم»، تنها می‌توانیم نقایص و حدود مراتب مختلف علم را (که می‌توان آنها را «جهل» نامید)، از مفهوم علم نفی کنیم؛ نه اینکه مفهوم علم شامل صفات دیگری مانند قدرت و حیات شود و حاکی از آنها باشد. بنابراین چنین مفاهیمی همچنان محدودند. این مطلب درباره تمامی صفات ذاتی خداوند صادق است؛ حتی وصف «نامحدود» نیز اگر به‌طور مطلق و به‌مثابه یک وصف ذاتی ثبوتی در نظر گرفته شود، محدود به «نامحدودی» است و در مقابل مفاهیم محدود و صفاتی چون علم، قدرت و... قرار می‌گیرد؛ نه اینکه این صفات را در خود جای دهد (ر.ک: جوادی آملی، ۱۳۶۸، ج ۶، بخش ۲، ص ۱۲۵-۱۲۶)؛ مگر اینکه آن را به‌مثابه عنوانی مشیر، و نه یک وصف، در نظر بگیریم که در این صورت، از دایره بحث خارج خواهد بود. در نتیجه، با این‌گونه قید زدن‌ها حداکثر می‌توانیم حدود بیرونی یک مفهوم را از آن بزداییم؛ اما حدود

درونی و ذاتی آن، حتی با این‌گونه قیدها نیز قابل سلب نیست (ر.ک: طباطبایی، ۱۴۱۹ق، ص ۶؛ طباطبایی، ۱۹۸۱م، ص ۴۷-۴۸؛ طباطبایی، ۱۹۷۳م، ج ۶ ص ۱۰۱).

از اصل معرفت‌شناختی محدودیت ذاتی مفاهیم و انزال آنها از یکدیگر می‌توان نتایج مختلفی را به‌دست آورد که در ادامه به برخی از مهم‌ترین آنها اشاره می‌کنیم.

۲-۳. حدآوری مفاهیم

از آنجاکه هر مفهومی محدود است، پس می‌توان گفت که هر مفهومی به‌نحوی یک قید و حد برای مصداق خود است. بیان دیگر این عبارت این است که مفاهیم، حدآور و حدآفرین‌اند و به‌تعبیر علامه طباطبایی: «أن نفس الصفة تحديد و تعیین» (طباطبایی، ۱۴۱۹ق، ص ۱۲). در تبیین این مطلب باید گفت که مفاهیم فلسفی مختلفی را می‌توان بر یک مصداق خارجی حمل کرد. از آنجاکه این مفاهیم دارای تباین ذاتی (انزال) با یکدیگرند، پس باید حقیقتاً و بالذات متکثر باشند (وگرنه، هر مفهوم باید حاکی از مفاهیم دیگر هم باشد که بر اساس محدودیت ذاتی مفاهیم، چنین امری پذیرفتنی نیست). از این‌رو انتزاع هر کدام از این مفاهیم و حکایتش از آن مصداق خارجی باید با لحاظ حیثیت و جهتی خاص (متفاوت با حیثیات و جهات دیگر مفاهیم) باشد تا متکثر حقیقی مفاهیم محقق شود. بنابراین باید در ذات آن مصداق، حیثیات و جهات کثرت متعدی را فرض کرد؛ و اگر هیچ جهت کثری در آن وجود نداشته باشد، هیچ دلیل موجهی برای کثرت بالذات آن مفاهیم و انزال آنها از یکدیگر نخواهیم داشت و این خلف، فرض ماست. ازسوی دیگر، بدیهی است که هر گونه لحاظ حیثیت یا جهت (تَحْيِث) در یک ذات، حاکی از نوعی قید زدن و ایجاد محدودیت در آن است. در نتیجه، حمل مفاهیم فلسفی متکثر و متباین بالذات بر یک مصداق، منجر به تحدید و تقیید آن می‌شود.

بنابراین، اگر در انتزاع صفت «علم» از یک «وجود حئی عالمِ قادر» به‌نام «الف» و حملش بر آن بگوییم: «الف عالم است»، از آنجاکه در مفهوم «علم» هیچ نشانی از مفاهیم «حیات»، «قدرت» و «وجود» دیده نمی‌شود و بر آنها دلالت ندارد، ناگزیر باید پذیرفت که حمل این صفت بر «الف» تنها از طریق نوعی تقیید و تحدید «الف» حاصل شده است؛ چراکه وصف «عالم» به‌تنهایی توانایی ارائه تصویری تمام‌نما (کامل و مطابق با واقع) از «الف» را به‌دلیل عدم حکایت از دیگر شئون او ندارد و این همان خاصیت محدودیت ذاتی و حدآوری مفاهیم است. ممکن است گفته شود که این تقیید تنها در ظرف حمل و موطن ذهن است و مستلزم تحدید خارجی نیست؛ اما باید توجه داشت که با توجه به مطلب پیشین (یعنی اصل انزال تام مفاهیم از یکدیگر)، اگر ذاتی در خارج بدون هیچ قیدی متصف به این اوصاف شود، باید بپذیریم که آن ذات از حیث واحد، متصف به اوصاف متباین بالذات شده است (ساعت‌چی و سعیدی مهری، ۱۳۹۶، ص ۷۱).

۳-۳. امتناع انتزاع مفاهیم متعدد از ذات نامحدود واحد بسیط محض

نتیجه دیگری که از اصل محدودیت ذاتی مفاهیم به دست می‌آید، این است که از ذات واحد بسیط نامحدود - که هیچ گونه کثرتی در آن راه ندارد - نمی‌توان مفاهیم متعدد را انتزاع کرد؛ زیرا انتزاع مفاهیم، نیازمند لحاظ حیثیات و جهات متکثر است.

در توضیح این مطلب باید گفت: انتزاع هر مفهوم از یک مصداق، تنها به واسطه حیثیت (= معنا یا محکی) موجود در آن مصداق است؛ به همین دلیل نمی‌توان هر مفهومی را از هر مصداقی انتزاع کرد. از سوی دیگر، انطباق یک مفهوم بر مصداق خود نیز منوط به وجود همان حیثیت است؛ وگرنه می‌بایست هر مفهومی بر هر مصداقی منطبق می‌شد (مطهری، ۱۳۷۶، ج ۵، ص ۲۲۱).

بر اساس این نکته، انتزاع مفاهیم متعدد از واحد، دو فرض دارد:

- انتزاع مفاهیم مختلف از مصداقی واحد که دارای حیثیات (معانی یا محکی‌های) گوناگون است؛ یعنی هر مفهوم از جهتی خاص از آن مصداق برگرفته شود؛

- انتزاع مفاهیم متعدد از حیثیتی واحد بما هو واحد؛ به گونه‌ای که چند مفهوم از یک حیثیت برداشت شود. فرض نخست کاملاً قابل قبول است و نمونه‌های فراوانی هم دارد (ر.ک: صدرالمآلهین، ۱۹۸۱م، ج ۳، ص ۳۲۶؛ صدرالمآلهین، ۱۳۶۶، ص ۱۵۰)؛ اما فرض دوم، یعنی انتزاع مفاهیم متعدد و متغایر از حیثیتی واحد بما هو واحد، دشوار و محل اشکال است؛ زیرا همان گونه که پیش‌تر بیان شد، هر امری که امکان تحلیل آن به مفاهیم متعددی وجود داشته باشد، در واقع امری متشکل از حیثیات متعدد است که هر یک منشأ انتزاع مفاهیم گوناگون واقع می‌شوند. به عبارت دیگر، «مفاهیم» چیزی بیش از حکایت از همان حیثیات متعدد نیستند. بنابراین، اگر آن امر تنها یک حیثیت داشته باشد، مفهومی که از آن انتزاع می‌شود نیز واحد خواهد بود و امکان ندارد که از دو حقیقت متغایر حکایت کند.

البته صدرالمآلهین در مقام بحث درباره صفات الهی، نه تنها تعدد مصادیق خارجی صفات را نفی می‌کند، بلکه حیثیات متعدد را نیز نمی‌پذیرد و همه صفات را - با وجود تمایز و تغایر مفهومی - به حیثیتی واحد بازمی‌گرداند (صدرالمآلهین، ۱۴۲۲ق، ص ۳۴۹؛ صدرالمآلهین، ۱۳۶۳، ص ۲۵۳؛ صدرالمآلهین، ۱۹۸۱م، ج ۲، ص ۹۹؛ ج ۶، ص ۱۲۱). از این رو انتزاع صفات متعدد از حیثیتی واحد - آن گونه که صدرا مطرح می‌کند - مستلزم تناقض است. ممکن است گفته شود: بر فرض که نتوان از مصداق واحد، مفاهیم متعددی را انتزاع کرد؛ چه اشکالی دارد که یک مفهوم جامع انتزاع شود و سپس مفاهیم سایر صفات از تحلیل عقلی ملازمات آن مفهوم استنتاج شود؟ (برای مشاهده چنین رویکردی در تحلیل صفات، ر.ک: طوسی، ۱۴۰۷ق، ص ۱۹۳).

در پاسخ باید گفت: اگر مقصود آن باشد که همه صفات الهی در نهایت به صفتی واحد همچون «وجود» بازگردند، آن گاه سخن در خصوص انتزاع مفاهیم متعدد از حیثیت واحد، موضوعیت خود را از دست می‌دهد؛ زیرا در این تحلیل، صفات گوناگون حقیقتاً وجود ندارند و همگی به یک حقیقت واحد تقلیل یافته‌اند؛ در حالی که محل بحث ما فرض انتزاع واقعی چندین مفهوم (صفت) از ذات الهی است؛ اما اگر مقصود از ارجاع صفات به وجود وجود آن باشد که منشأ انتزاع همه صفات، حیثیتی واحد است - آن گونه که صدرالمآلهین در مواضع متعدد بر آن تأکید دارد - آن گاه مسئله اصلی و دشوار «امکان یا امتناع انتزاع مفاهیم متعدد از حیثیتی واحد» مطرح می‌شود.

با این توضیح، نسبت وثیق میان حوزه هستی‌شناسی و معرفت‌شناسی صفات الهی نیز روشن می‌گردد؛ به این معنا که هر راه حل معرفت‌شناختی باید با مبانی هستی‌شناختی صفات نیز سازگار باشد و بالعکس.

۳-۴. عدم امکان حکایت مفاهیم از حقیقت نامحدود

در نهایت، سومین نتیجه و مهم‌ترین نتیجه‌ای که اصل محدودیت ذاتی مفاهیم در پی دارد، این است که هیچ مفهومی توان حکایت از مصداق نامحدود را ندارد و حقیقت نامحدود در حصار هیچ مفهومی نمی‌گنجد. به عبارت دیگر، نه تنها انتزاع مفاهیم متعدد از ذات نامحدود، ممتنع است، بلکه حتی یک مفهوم هم از چنین ذاتی نمی‌توان انتزاع کرد. هر چند این مطلب ضروری است، اما در زمره ضروریاتی است که درک ضرورت آن نیازمند تنبّه است. با بهره‌گیری از آنچه گفته شد، می‌توانیم ضرورت این نکته را به شرح زیر تبیین کنیم.

یکی از نتایج اصل محدودیت ذاتی مفاهیم این بود که مفاهیم حدآورند. این نتیجه را می‌توان به این صورت بیان کرد که «وقوع مفهوم بر مصداق، محدد مصداق است». از آنجایی که این گزاره صادق و ضروری است، از راه استدلال مباشر می‌توان گزاره‌هایی به‌سان آن را در صدق و ضرورت، نتیجه گرفت. معادل عکس نقیض این گزاره چنین خواهد بود: «مصداق نامحدود، مفهومی بر آن واقع نمی‌شود»؛ یعنی هر مفهومی که بر ذات نامحدود اطلاق شود، توانایی نمایش تمام‌قامت آن ذات را نخواهد داشت. به نظر می‌رسد که صورت منطقی این استدلال را می‌توان این گونه بیان کرد: «هر دارای مفهومی، محدود است»، که عکس نقیض موافق آن می‌شود: «هر آنچه محدود نیست، دارای مفهوم نیست».

از این رو هیچ مفهومی امکان ارائه تصویری کامل و مطابق با واقع از حقیقت نامحدود را ندارد. بنابراین آنچه می‌تواند مصداق مطابق مفاهیم محدود قرار گیرد، نمی‌تواند همان ذات حقیقت نامحدود باشد. با توجه به اینکه حدآوری (تحدید مصداق) از شئون ذاتی مفهوم است، باید گفت که موجود نامحدود هرگز در قلمرو مفاهیم نمی‌گنجد. به تعبیر علامه طباطبائی، هر چه بکوشیم که با توسل به مفاهیم به او نزدیک شویم، بیشتر از دسترس ما می‌گریزد و فراتر می‌رود (طباطبائی، ۱۹۷۳م، ج ۶، ص ۱۰۱).

۴. تحلیل ملازمهٔ صفت داشتن و محدودیت

حال با توجه به مقدمات و مبانی مطرح‌شده و ضمیمهٔ اصولی همچون نامتناهی وجودی بودن ذات حق تعالی و وحدت حقیقی و بساطت محض آن (که با ادلهٔ عقلی و نقلی متعددی قابل اثبات است و به‌منزلهٔ یک اصل مسلم در اسلام شناخته می‌شود)، می‌توان استدلالی بر ملازمهٔ صفت داشتن و محدودیت، به این شرح تبیین کرد: بنا بر فرض صفت داشتن حق تعالی، اسما و صفات مفاهیمی‌اند که بدون شک دارای منطبق‌علیه خارجی (= محکی ← صفات ذات) هستند؛

مفاهیم به‌طور کلی، مَثَر کثرت‌اند؛ زیرا هر مفهومی ذاتاً و بالضرورة از مفهوم دیگر جدا و منعزل است و تنها نشانگر مفهوم خویش است و نمی‌تواند بر مفهومی دیگر دلالت کند (اصل محدودیت ذاتی مفاهیم)؛

ازسوی دیگر، ذات حق تعالی ذاتی نامحدود، واحد حقیقی و بسیط محض است؛

انتزاع مفاهیم کثیره از ذات واحد بسیط من جمیع الجهات محال است؛

بنابراین نمی‌توان از ذات واحد بسیط حق تعالی مفاهیم مختلفی انتزاع کرد.

در این صورت، دو حالت متصور است:

تنها یک مفهوم از ذات حق تعالی انتزاع شود، نه مفاهیم کثیر؛

هیچ مفهومی از ذات حق تعالی انتزاع نشود.

اگر تنها یک مفهوم از ذات حق تعالی انتزاع شود؛ این مفهوم نیز دارای محدودیت ذاتی است.

انطباق هر مفهومی بر مصداق، همراه با تحدید (محدود کردن) آن است (اصل حدآوری مفاهیم)؛

انطباق مفهوم بر مصداقی که در ذات خود غیرمحدود است (ذات حق تعالی)، مستلزم تناقض و محال است

(اصل مفهوم‌ناپذیری ذات حق تعالی).

بنابراین هیچ مفهومی از ذات حق تعالی نمی‌توان انتزاع کرد. در این صورت دو حالت قابل فرض است:

حق تعالی صفت دارد؛ اما صفات او مفهوم ندارند؛

حق تعالی صفت ندارد و ازاین‌رو نمی‌توان مفهومی از ذات حق انتزاع کرد.

اگر حق تعالی صفت داشته باشد، اما صفات او مفهوم نداشته باشند، افزون بر اینکه خلف فرض است، تعبیری

پارادوکس است؛ زیرا صفتی که مفهوم نداشته باشد، در حقیقت، صفت نیست.

بنابراین، ذات الهی از هر گونه تعین اسمی و وصفی و از هر تقیید مفهومی بالاتر است.

بنابراین از ذات واحد و بسیط الهی، نه می‌توان اسم یا صفتی انتزاع کرد (اصل مفهوم‌ناپذیری ذات حق تعالی)

و نه می‌توان مفاهیم اسما و صفات را بر آن اطلاق نمود (به‌دلیل اصل حدآوری مفاهیم).

نتیجه: باید از ذات الهی هر گونه صفت را نفی کرد؛ زیرا مستلزم محدودیت ذات می‌شود.

بدین ترتیب، همان گونه که در مقدمه اشاره شد، آموزه «نفی صفات» یکی از مهم ترین و بحث برانگیزترین مباحث حوزه اسما و صفات الهی، به ویژه «توحید صفاتی» است که با نگاهی «هستی شناختی»، هر گونه تحقق خارجی و وجود داشتن صفات از ذات الهی را نفی می کند تا بساطت و یگانگی الهی محفوظ بماند. از این رو مفاهیمی همچون علم، قدرت و حیات، در این دیدگاه به گونه ای نیستند که بتوانند نحوه ای از وجود (چه عین ذات و چه زاید بر ذات) در ساحت ذات الهی داشته باشند؛ بلکه آنچه ما «صفات» می نامیم، تنها اعتباراتی عقلی و ذهنی اند که نه از ذات الهی، بلکه از مخلوقات انتزاع شده اند و در تمامی مراتب تشکیکی وجود خود دارای حدی ذاتی و غیرقابل سلب اند (حتی با تنزیه حداکثری). از این رو به لحاظ «معرفت شناختی»، قابلیت انطباق بر خداوند را ندارند و ذات الهی نمی تواند مصداقی برای آنها باشد؛ بلکه تنها از باب «دلالت مخلوق بر خالق» می توانند به مثابه «عنوان هایی مشیر» به حقیقت الهی (که هیچ مفهومی منطبق بر آن از او نداریم)، به کار روند؛ بی آنکه نشان دهنده هویت یا معنایی وجودی در ذات باشند.

البته در این آموزه، به لحاظ معناشناختی، الفاظ صفات به کاررفته در متون دینی بی معنا نیستند؛ بلکه یا معنایی سلبی دارند و نافی نقص اند (مانند نفی جهل و عجز) یا دارای معنایی فعلی/کارکردی اند که نحوه صدور افعال را بیان می کنند؛ به این معنا که برخلاف مخلوقات، ذات حق، خود بی واسطه صفاتی همچون علم و قدرت، منشأ آن آثار است و افعالی عالمانه و مقتدرانه از او صادر می شود (عالم بذاته، نه عالم بعلم).

البته برخی اندیشمندان بزرگ که ما در اینجا از خرمن معارف ایشان خوشه چینی کردیم و تحلیل یادشده را بر اساس برخی آثارشان مطرح کردیم (طباطبایی، ۱۴۱۹ق، ص ۸۷ و ص ۱۱-۱۲)، در جایی دیگر به این نتیجه پایبند نبوده اند و با وجود تبیین نکات یادشده می کوشند که صفات کمال را با قید «نامحدود» برای خداوند اثبات کنند و ذات حق را متحد با صفات نامحدود بدانند:

ومن المعلوم أن إثباتها هي لا تنفك عن الحد فنفي الحد عنها إسقاط لها بعد إقامتها ويؤول إلى أن إثبات شيء من صفات الكمال فيه لا ينفي ما وراءها فتتحد الصفات بعضها مع بعض ثم تتحد مع الذات ولا حد، ثم لا ينفي ما وراءها مما لا مفهوم لنا نحكي عنه ولا إدراك لنا يتعلق به فافهم ذلك (طباطبایی، ۱۹۷۳م، ج ۶، ص ۱۰۱).

خلاصه نظر ایشان این است که خدای متعال صفت دارد، ولی صفتش محدود نیست؛ اما چون اثبات هر صفتی با اثبات یک حد همراه و ملازم است، باید بگوییم که اثبات هر صفت کمالیه برای خداوند، ماورای آن صفت را نفی نمی کند؛ مثلاً چنین نیست که اثبات علم برای او، قدرت را نفی کند یا اثبات قدرت، حیات را نفی نماید و... . این صفات، همیشه ماورای خود را نفی می کنند؛ اما در مورد خدای متعال، چون حدود صفات از بین می روند، پس هیچ یک دیگری را نفی نمی کند؛ بنابراین همه صفات با یکدیگر متحد و با ذات نامحدود هم متحد می شوند؛ اما البته این صفاتی که با هم متحدند، ماورای خود را نفی نمی کنند. ماورای آنها چیست؟ همان چیزی که ما

مفهومی حاکی از آن نداریم و مورد ادراک ما هم قرار نمی‌گیرد.

در مقام بررسی این تحلیل می‌توان گفت: اگر قرار باشد که اثبات هر صفت کمالیه برای خداوند، ماورای آن صفت را از او نفی نکند، لازمه‌اش این است که آن صفت، مفهوم خاص خود را نداشته باشد. تا وقتی مفهوم هر صفت باقی است، ویژگی مفاهیم، کثرت است. بالاخره مفهوم علم با مفهوم قدرت یکی نیست. اگر قرار باشد که اینها متحد شوند، باید مفاهیمشان را از دست بدهند. با حفظ مفهوم هر کدام نمی‌توان آنها را با یکدیگر متحد دانست. اینکه هر مفهومی دارای ماورایی است که شامل آن نمی‌شود، مورد تصدیق علامه طباطبایی است (ر.ک: طباطبایی، ۱۹۷۳م، ج ۶، ص ۱۰۱). مثالی هم که خود ایشان مطرح فرموده‌اند، مفهوم «علم لا کالعلوم» است که به قول ایشان، ممکن است برخی حدود را نداشته باشد؛ اما تا وقتی مفهوم علم باقی است، یک محدودیت ذاتی دارد و آن عدم شمولش بر سایر کمالات مانند قدرت و حیات است. هرچه این مفاهیم به یکدیگر ضمیمه شوند، این محدودیت ذاتی که ویژگی مفهوم داشتن است، از بین نمی‌رود.

بر این مبنا می‌توان گفت: وحدت حقیقی صفات کمالی تنها در صورتی امکان‌پذیر است که هر صفت، مفهوم خود را از دست بدهد؛ زیرا تا زمانی که مفاهیم صفات محفوظ است، کثرت آنها نیز برقرار خواهد بود. اما از میان رفتن مفهوم صفت، به معنای نابودی آن صفت است؛ چراکه «صفت بودن صفت» اساساً به همان مفهوم ویژه‌ای است که از آن حکایت می‌کند. در نهایت، اینکه گفته شود حق تعالی صفت دارد، اما صفات او مفهوم ندارد، سرانجامی جز تعطیل محض ندارد. چه چیزی و چگونه بر وجود آن در موصوف خود دلالت می‌کند؟! به عبارت دیگر، اگر مفهوم به منزله امر حاکی وجود ندارد، چگونه از محکی و وجود آن دم می‌زنیم؟! بدین ترتیب، آنچه مثبتان صفات بر منکران صفات خرده می‌گرفتند، خود بدان گرفتار می‌شوند. نتیجه اینکه نفی مفاهیم از صفات پروردگار به نفی خود صفات از ذات می‌انجامد.

نتیجه‌گیری

تحلیل عقلی انجام‌شده نشان داد که دلیل «لزوم محدودیت»، نه تنها یکی از پرکاربردترین لوازم محال مطرح‌شده در روایات است، بلکه از نظر مبانی معرفت‌شناختی، هستی‌شناختی و معناشناختی نیز ساختاری استوار دارد. مفاهیم اوصاف الهی، به دلیل آنکه ذاتاً محدود به خود هستند و در نتیجه محدودیت‌سازند، نمی‌توانند بر ذات نامتناهی و بسیط الهی حمل شوند. این امر از منظر روایی به صورت تلازم قطعی میان وصف و تحدید بیان شده و از منظر عقلی نیز با تبیین ماهیت مفاهیم و محدودیت ذاتی آنها قابل دفاع است. بنابراین، آموزه «نفی صفات» پشتوانه عقلی محکم و نیرومندی در مسئله توحید صفاتی دارد و فهم دقیق آن، علاوه بر رفع بسیاری از تعارضات ظاهری در متون، امکان تفسیر استوارتر تنزیه الهی را فراهم می‌کند. این پژوهش، در نهایت نشان داد که تحلیل عقلی این دلیل، خلأ موجود در تحقیقات پیشین را تکمیل می‌کند و می‌تواند مبنایی برای بازخوانی سایر لوازم محال مطرح‌شده در روایات باشد.

منابع

- ابن الانباری، ابوالبركات (بی تا). *الانصاف فی مسائل الخلاف بین البصریین و الكوفیین*. تحقیق: جوده مبروك محمد مبروك. قاهره: مكتبه الخانجی.
- ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۴۰۴ق الف). *التعلیقات*. تحقیق: عبدالرحمن بدوی. بیروت: مكتبه الاعلام الاسلام.
- ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۴۰۴ق ب). *الشفاء (الطبیعیات)*. تحقیق: سعید زاید و دیگران. قم: مكتبه آیه الله المرعشی.
- ابن شعبه، حسن بن علی (۱۴۰۴ق). *تحف العقول*. تصحیح: علی اکبر غفاری. قم: جامعه مدرسین.
- ابن فارس، احمد (۱۴۰۴ق). *معجم مقاییس اللغة*. قم: مكتب الاعلام الاسلامی.
- ابن منظور، محمد بن مكرم (۱۴۱۴ق). *لسان العرب*. بیروت: دار الفكر - دار صادر.
- اعتصامی، عبدالهادی (۱۳۹۲). مسئله نفی صفات در روایات اهل بیت. *تحقیقات کلامی*، ۱(۲)، ۲۹-۵۰.
- برنجکار، رضا و زارع پور، محسن (۱۴۰۰). آموزه نفی صفات در احادیث شیعه. *علوم حدیث*، ۲۶(۲)، ۱۲۲-۱۴۴.
- برنجکار، رضا و زارع پور، محسن (۱۴۰۱ق الف). مبانی و ادله نفی صفات در کلام امامیه. *فلسفه دین*، ۱۹(۱)، ۷۳-۹۸.
- برنجکار رضا و زارع پور، محسن (۱۴۰۱ب). نظریه نفی صفات در مدرسه کلامی کوفه و قم. *سفینه*، ۱۹(۷۵)، ۹-۳۰.
- بنی هاشمی، سید محمد و روشن بین، ایمان (۱۳۹۳). بررسی روایات نفی صفات از ذات الهی و دلالت های آن. *نقد و نظر*، ۱۹(۱)، ۱۶۹-۱۴۷.
- تفتازانی، سعدالدین (۱۴۰۹ق). *شرح المقاصد*. قم: شریف الرضی.
- جرجانی، میرسیدشریف (۱۳۲۵ق). *شرح المواقف*. تصحیح: بدرالدین نعسانی. قم: شریف الرضی.
- جرجانی، میرسیدشریف (۱۴۱۲ق). *التعریفات*. تهران: ناصر خسرو.
- جوادی آملی، عبدالله (۱۳۶۸). *شرح حکمت متعالیه اسفار اربعه*. تهران: الزهرا.
- حلی، حسن بن یوسف (۱۴۱۹ق). *نهایه المرام فی علم الکلام*. تحقیق: فاضل عرفان. قم: موسسه الامام الصادق.
- خوش صحبت، مرتضی (۱۴۰۳). بازخوانی تحلیلی انتقادی نظریه های هستی شناختی اوصاف الهی نزد اندیشمندان مسلمان. *معرفت کلامی*، ۱۵(۳۲)، ۴۸-۲۸.
- خوش صحبت، مرتضی و یوسفیان، حسن (۱۳۹۹). بازخوانی نظریه نیابت ذات از صفات در هستی شناسی اوصاف الهی و نسبت آن با مسئله نفی صفات و نظریه عینیت. *معرفت کلامی*، ۱۱(۲۴)، ۲۳-۴۰.
- رازی، فخرالدین (۱۴۱۱ق). *المباحث المشرقیه فی علم الالهیات و الطبعیات*. قم: بیدار.
- رازی، فخرالدین (۱۴۲۰ق). *المحصل*. تحقیق: حسین آتای. قم: شریف الرضی.
- راغب اصفهانی، حسین بن ابراهیم (۱۴۱۲ق). *مفردات الفاظ القرآن*. بیروت: دار القلم - دمشق: الدار الشامیه.
- زارع پور، محسن (۱۴۰۰). *بررسی اشکالات آموزه نفی صفات*. *تحقیقات کلامی*، ۹(۳۴)، ۸۵-۱۰۶.
- زارع پور، محسن؛ برنجکار، رضا و توران، امداد (۱۴۰۱). نظریه نفی صفات در مدرسه کلامی اصفهان. *شیعه پژوهشی*، ۹(۲۳)، ۸-۳۷.
- ساعتچی، مهدی و سعیدی مهر، محمد (۱۳۹۶). معنای نفی صفات در آموزه های شیعی از دیدگاه سیداحمد کربلایی و علامه

طباطبایی. معرفت کلامی، ۸(۱۸)، ۷۸-۶۱.

سوری، روح الله و بیگلری، زهرا (۱۳۹۵). مقایسه نامحدود وجودی با نامحدود کمی. *جاویدان خرد*، (۲۹)، ۸۴-۵۹.

سید رضی، محمد بن حسین (۱۴۱۴ق). *نهج البلاغه*. تحقیق: صبحی صالح. قم: هجرت.

شهرزوری، شمس الدین (۱۳۸۳). *رسائل الشجرة الالهية فی علوم الحقایق الربانية*. تصحیح: نجفقلی حبیب. تهران: مؤسسه حکمت و فلسفه ایران.

شهرستانی، محمد بن عبدالکریم (۱۳۶۴). *الملل و النحل*. تحقیق: محمد بدران. قم: الشریف الرضی.

الصاحب، اسماعیل بن عباد (۱۹۹۴م). *المحیط فی اللغة*. تحقیق: محمد حسن آل یاسین. بیروت: عالم الکتب.

صدر المتألهین، محمد بن قوام (۱۳۶۳). *مفاتیح الغیب*. تصحیح: محمد خواجوی. تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.

صدر المتألهین، محمد بن قوام (۱۳۶۶). *شرح اصول کافی*. تصحیح: محمد خواجوی. تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.

صدر المتألهین، محمد بن قوام (۱۴۲۲ق). *شرح الهدایة الاثریة*. تصحیح: محمد مصطفی فولادکار. بیروت: التاريخ العربی.

صدر المتألهین، محمد بن قوام (۱۹۸۱م). *الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة*. بیروت: دار احیاء التراث.

صدوق، محمد بن بابویه (۱۳۷۸). *عیون اخبار الرضا* علیه السلام. تهران: نشر جهان.

صدوق، محمد بن بابویه (۱۳۹۸ق). *التوحید*. قم: مؤسسه النشر الاسلامی.

طالب زاده، سید حمید (۱۳۸۵). *متناهی و نامتناهی*. فلسفه، ۳۴(۶)، ۸۷-۱۰۲.

طباطبایی، سید محمد حسین (۱۳۷۸). *نهایة الحکمة*. تصحیح و تعلیق: غلامرضا فیاضی. قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی علیه السلام.

طباطبایی، سید محمد حسین (۱۴۱۹ق). *الرسائل التوحیدیة*. بیروت: مؤسسه النعمان.

طباطبایی، سید محمد حسین (۱۹۷۳م). *المیزان فی تفسیر القرآن*. بیروت: الاعلمی.

طباطبایی، سید محمد حسین (۱۹۸۱م). *علی* علیه السلام و *الفلسفة الالهیة*. بیروت: الدار الاسلامیة.

طبرسی، احمد بن علی (۱۴۰۳ق). *الاحتجاج علی اهل اللجاج*. مشهد: نشر مرتضی.

طوسی، نصیر الدین (۱۳۷۵). *شرح الاشارات و التنبیها*. قم: البلاغه.

طوسی، نصیر الدین (۱۴۰۷ق). *تجريد الاعتقاد*. تحقیق: حسینی جلالی. قم: دفتر تبلیغات اسلامی.

طوسی، نصیر الدین (۱۴۱۳ق). *قواعد العقائد*. تحقیق: علی حسن خازم. لبنان: دار الغرب.

عابدی، احمد و حیدری، مجتبی (۱۳۸۹). بررسی و نقد دیدگاه قاضی سعید قمی در نفی اتصاف ذات خداوند به اسما و صفات.

پژوهش های کلامی، ۱۱(۴-۳)، ۱۴۳-۱۶۲.

عسکری، حسن بن عبدالله (۱۴۰۰ق). *الفروق فی اللغة*. بیروت: دار الآفاق الجدیدة.

عشریة، رحمان (۱۳۹۸). ارزیابی آموزه نفی صفات در نهج البلاغه در اندیشه ابن میثم بحرانی. *پژوهش نامه نهج البلاغه*، ۷(۲۶)، ۱۶-۱.

فیاضی، غلامرضا (۱۳۸۷). هستی و چیستی در مکتب صدرایی. تدوین: حسینعلی شیدانشید. قم: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.

فیض کاشانی، محسن بن مرتضی (۱۴۲۳ق). *قرة العیون فی المعارف و الحکم*. قم: دار الکتب الاسلامی.

- کفعمی، ابراهیم بن علی (۱۴۰۵ق). المصباح. قم: دار الرضی.
- کفعمی، ابراهیم بن علی (۱۴۱۸ق). البلد الامین والدرع الحصین. بیروت: الاعلمی.
- کلینی، محمد بن یعقوب (۱۴۰۷ق). الکافی. تصحیح: علی اکبر غفاری. تهران: دار الکتب الاسلامیه.
- مازندرانی، ملا صالح (۱۳۸۲ق). شرح الکافی؛ الاصول و الروضه. تحقیق: ابوالحسن شعرانی. تهران: المکتبه الاسلامیه.
- مجلسی، محمدباقر بن محمد تقی (۱۴۰۳ق). بحار الانوار. بیروت: دار احیاء التراث العربی.
- مصباح یزدی، محمد تقی (۱۳۹۱). آموزش فلسفه. قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی علیه السلام.
- مطهری، مرتضی (۱۳۷۴). مجموعه آثار شهید مطهری (جز: پاورقی بر اصول فلسفه و روش رئالیسم). تهران: صدرا.
- مطهری، مرتضی (۱۳۷۶). مجموعه آثار شهید مطهری (ج ۵: شرح منظومه). تهران، صدرا.
- مفید، محمد بن نعمان (۱۴۱۳ق). الإرشاد فی معرفه حجج الله علی العباد. قم: المؤتمر العالمی للشیخ المفید.
- میرداماد، محمد بن محمد باقر (۱۳۶۷). قبسات. تهران: دانشگاه تهران.

The Paradox of Omniscience

 **Jābir Asfandiyārpūr**  / PhD in Philosophy of Religion, Imam Khomeini Educational and Research Institute, Qom, Iran j.eesfandiarpour70@gmail.com

Ḥasan Yūsufiyan / Associate Professor, Department of Theology and Philosophy of Religion, Imam Khomeini Educational and Research Institute, Qom, Iran yosofiyani@iki.ac.ir

Received: 2025/11/08 - **Accepted:** 2026/01/28

Abstract

Today, atheists attempt to find a way to definitively deny God’s existence by demonstrating inconsistency in divine attributes. In their critical approach, they sometimes examine independently some of these fundamental attributes, such as omniscience and omnipotence, aiming to show each of these characteristics individually as self-contradictory concepts. Moreover, another distinct strategy is to claim inconsistency between two or more divine attributes, deeming the simultaneous presence of these characteristics in a single being logically impossible. One of the most prominent attributes that is repeatedly attacked, and which atheists claim is self-contradictory, is God’s omniscience, hence referring to it as the “paradox of omniscience.” To demonstrate this, they rely on arguments based on Cantor’s theorem in set theory and the divine liar paradox. In this article, we critically examine these two arguments.

Keywords: atheism, inconsistency of divine attributes, paradox of omniscience, Cantor’s theorem, divine liar paradox, philosophy of religion.

نوع مقاله: پژوهشی

پارادوکس علم مطلق

j.eesfandiarpour70@gmail.com

yosofiyan@iki.ac.ir

ک. جابر اسفندیارپور /  دکتری فلسفه دین، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره)، قم، ایران

حسن یوسفیان / دانشیار گروه کلام و فلسفه دین، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره)، قم، ایران

دریافت: ۱۴۰۴/۰۸/۱۷ - پذیرش: ۱۴۰۴/۱۱/۰۸

چکیده

خداناباوران امروزه می‌کوشند که با نشان دادن ناسازگاری در صفات خداوند راهی برای اثبات ادعای خود، یعنی انکار قاطعانه وجود خداوند، بیابند. در رویکرد انتقادی خود، آنان گاهی به بررسی مستقل برخی از این صفات بنیادین، نظیر صفت علم مطلق و قدرت مطلق، می‌پردازند و هدفشان این است که هر یک از این ویژگی‌ها را به صورت مجزا مفاهیمی خودمتناقض نشان دهند. علاوه بر این، یک راهبرد متمایز دیگر، طرح ادعای ناسازگاری بین دو یا چند صفت الهی است؛ به این شکل که حضور هم‌زمان این ویژگی‌ها در یک موجود واحد و یگانه را از نظر منطقی غیرممکن قلمداد می‌کنند. یکی از برجسته‌ترین صفاتی که به طور مکرر مورد حمله قرار می‌گیرد و خداناباوران مدعی خودمتناقض بودن آن هستند، صفت علم مطلق خداوند است و از این رو از آن به «پارادوکس علم مطلق» یاد می‌کنند. برای بیان این امر، به استدلال مبتنی بر نظریه کانتور در نظریه مجموعه‌ها و استدلال پارادوکس دروغگوی الهی تمسک می‌کنند. در این مقاله، این دو استدلال را مورد نقد و بررسی قرار می‌دهیم.

کلیدواژه‌ها: خداناباوری، ناسازگاری صفات الهی، پارادوکس علم مطلق، قضیه کانتور، پارادوکس دروغگوی الهی، فلسفه دین.

مقدمه

بحث دربارهٔ صفات خدا یکی از مهم‌ترین مباحث در فلسفهٔ دین، کلام اسلامی و همچنین فلسفهٔ اسلامی است. صفات خدا عبارت‌اند از: صفاتی که بر خدا حمل می‌شوند، مانند علم و قدرت (صفات ایجابی)؛ و صفاتی که از او سلب می‌شوند، مانند ترکیب و عجز و جهل (صفات سلبی). صفات ایجابی اعم از صفاتی هستند که کمال برای ذات به‌شمار می‌روند و انفکاکشان از ذات ممتنع است (صفات حقیقی / ذاتی)، مانند علم و قدرت، و صفاتی که کمال برای ذات به‌شمار نمی‌روند و انفکاکشان از ذات ممتنع نیست (صفات اضافی / فعلی)، مانند خالقیت و رازقیت (نراقی، ۱۴۲۳ق، ص ۱۴۴-۱۴۵).

در بحث صفات خدا، مسائل متعددی به‌لحاظ هستی‌شناختی، معرفت‌شناختی و معناشناختی مطرح شده است. مهم‌ترین آنها از این قرارند: ۱. آیا اساساً خداوند را می‌توان دارای صفت یا صفاتی دانست؟ برخی به‌صراحت هر گونه صفت را از خدا سلب می‌کنند و معتقدند که نمی‌توان هیچ صفتی را به خدا نسبت داد. در مقابل، بسیاری خدا را واجد صفات کمالیه می‌دانند. ۲. آیا صفات خدا وجودی جدا از ذات او و جدا از یکدیگر دارند؟ بسیاری از اندیشمندان در این باره معتقدند که همهٔ اوصاف خدا عین ذات و در نتیجه عین یکدیگرند. برخی نیز ذات خدا را جانشین صفات می‌دانند و بین نیابت و عینیت صفات تمایز می‌نهند. گروه سومی نیز وجود دارد که صفات را زاید بر ذات می‌داند. ۳. آیا مقصود از این صفات، آن‌گاه که به خدا نسبت داده می‌شوند، همان چیزی است که دربارهٔ انسان به‌کار می‌رود؟ در پاسخ به این سؤال، سه دیدگاه مهم وجود دارد: اشتراک لفظی، اشتراک معنوی و دیدگاه تمثیل. دیدگاه الهیات سلبی نیز در اینجا مشهور و دارای اهمیت است؛ هرچند طبق برخی تلقی‌ها، زیرمجموعهٔ اشتراک لفظی قرار می‌گیرد (یوسفیان، ۱۳۹۰، ص ۱۰۷-۱۱۸).

یکی دیگر از مسائل مهم دربارهٔ صفات خدا مسئلهٔ سازگاری یا ناسازگاری صفات خداست. این مسئله آن‌قدر مهم است که برخی معتقدند تا حل نشود، یعنی تا تبیین سازگار از خدا ارائه نگردد، نوبت به مسئلهٔ وجود خدا نمی‌رسد. برای همین، در آثار خود پیش از بحث دربارهٔ وجود یا عدم خدا، به بحث دربارهٔ صفات او می‌پردازند (پترسون و دیگران، ۱۳۹۳، ص ۹۹). به اعتقاد برخی دیگر، اگر نتوان تبیینی منسجم از خدا ارائه کرد، همین عدم ارائهٔ تبیین سازگار، نوعی تأیید خدا ناباوری است (Markham, 2010, p.21-22).

یکی از راه‌هایی که ملحدان امروزه برای اثبات خدا ناباوری دنبال می‌کنند، ناسازگاری صفات الهی است. آنان گاهی این ناسازگاری را در تک‌صفاتی مانند علم مطلق و قدرت مطلق جست‌وجو می‌کنند و آنها را صفاتی خودمتناقض نشان می‌دهند و گاهی نیز بین دو یا چند صفت ادعای ناسازگاری می‌کنند؛ به‌گونه‌ای که جمع این صفات را در یک موجود ناممکن می‌دانند؛ گاهی نیز صفات بیان‌شده برای خدا را با برخی از آموزه‌های کتاب‌های

مقدس ادیان ناسازگار می‌دانند؛ و گاهی نیز به ناسازگاری بین صفات خدا و حقایق خارجی تمسک می‌کنند، که این همان مسئله شر است: چگونه می‌توان بین خدایی که دارای علم مطلق، قدرت مطلق و خیرخواهی محض است و وجود شرور در عالم جمع کرد؟ (Martin & Monnier, 2003, p.13-14)

از جمله استدلال‌های مبتنی بر ناسازگاری درونی صفات، «استدلال مبتنی بر پارادوکس علم مطلق» است؛ استدلالی که درصدد است نشان دهد خود صفت علم مطلق، بی‌آنکه با صفات دیگر لحاظ شود، ناسازگاری درونی دارد و به تعبیر دیگر، علم مطلق مفهومی پارادوکسیکال و تناقض‌آمیز است و از این رو مفهوم خدایی که دارای وصف علم مطلق باشد نیز این‌گونه خواهد بود؛ در نتیجه، مفهوم خدا مصداق ندارد و نمی‌تواند داشته باشد. پارادوکس علم مطلق را با دو استدلال نشان می‌دهند: استدلال اول مبتنی بر قضیه کانتور در نظریه مجموعه‌هاست؛ استدلال دوم مبتنی بر پارادوکس شبیه «پارادوکس دروغگو» است؛ از این رو از آن به «پارادوکس دروغگوی الهی» تعبیر می‌کنند. در این مقاله، نخست به اختصار اصطلاح پارادوکس (paradox) را معنا می‌کنیم؛ سپس می‌کوشیم که این دو صورت از استدلال را تقریر و در آخر نقد و بررسی کنیم.

۱. پارادوکس

«پارادوکس این است که از مقدمه‌هایی که به‌ظاهر پذیرفتنی می‌نمایند، با استدلالی که به‌ظاهر درست می‌نماید، نتیجه‌ای ناپذیرفتنی به‌دست آید» (موحد، ۱۳۸۲، ص ۱۱۵). جمله پارادوکسیکال نیز عبارت است از «جمله‌ای که صدق آن و صدق نفیض آن، هر دو به تناقض انجامد» (موحد، ۱۳۷۴، ص ۷۲). برای مثال، می‌گویند در دهکده سیسلی آرایشگری هست که تنها ریش کسانی را می‌تراشد که خود ریش خود را نمی‌تراشند. حال آیا این آرایشگر ریش خود را می‌تراشد یا خیر؟ فرض می‌کنیم ریش خود را می‌تراشد. در این صورت از کسانی است که خودشان ریش خودشان را می‌تراشند و طبق تعریف، او نباید ریش خودش را بتراشد. حال فرض می‌کنیم که خودش ریش خودش را نمی‌تراشد. در این صورت، چون از کسانی است که ریش خود را خودش نمی‌تراشد، باید ریش خود را بتراشد. اگر ریش خود را بتراشد، ریش خود را نمی‌تراشد و اگر ریش خود را نتراشد، ریش خود را می‌تراشد؛ یعنی نخست فرض می‌کنیم که چنین آرایشگری وجود دارد؛ سپس از این فرض به تناقض می‌رسیم. نمونه دیگر از پارادوکس این است:

گوینده‌ای درباره خود بگوید: آنچه می‌گویم، دروغ است. سؤال این است که این گوینده راست می‌گوید یا دروغ می‌گوید. اگر راست بگوید، پس اینکه می‌گوید دروغ می‌گویم، حرف راستی می‌زند؛ یعنی دروغ می‌گوید؛ و اگر دروغ می‌گوید، پس اینکه خود می‌گوید دروغ می‌گویم، حرف راستی می‌زند؛ یعنی راست می‌گوید. پس اگر آنچه می‌گوید، راست باشد، دروغ است و اگر دروغ باشد، راست است (موحد، ۱۳۷۴، ص ۱۲۵).

این پارادوکس، که به پارادوکس دروغگو معروف است، این اصل را که «صدق عبارت است از مطابقت با واقع» به مخاطره می‌اندازد.

تا کنون پارادوکس‌های زیادی کشف شده است که تعداد آنها را تا یک‌صد مورد هم برشمرده‌اند (Clark, 2012, P.ix). مهم‌ترین آنها عبارت‌اند از: پارادوکس راسل، پارادوکس کانتور، پارادوکس بورالی - فورتی، پارادوکس بری، پارادوکس اپیمیندس، پارادوکس حمل‌ناپذیر گرلین - نلسون و پارادوکس دروغگو. برخی از این پارادوکس‌ها راه‌حل دارند؛ از این‌رو آنها حقیقتاً تناقض‌آمیز، خودستیز یا مستلزم اجتماع یا ارتفاع نقیضین نیستند. اینها را شبه‌پارادوکس می‌نامند. تنها برخی از پارادوکس‌ها حقیقتاً تناقض‌آمیزند.

یکی از انواع پارادوکس، پارادوکس علم مطلق است که برخی از فیلسوفان، مانند پتریک گریم، بر اساس آن بر ضد علم مطلق خدا استدلال کرده و نتیجه گرفته‌اند که عالم مطلق وجود ندارد و نمی‌تواند وجود داشته باشد.

۲. استدلال مبتنی بر قضیه کانتور در نظریه مجموعه‌ها

این استدلال مبتنی بر قضیه گئورگ فردینانت لودویگ فیلیپ کانتور در نظریه مجموعه‌هاست. از همین‌رو پیش از تقریر استدلال ناگزیریم که برخی از مفاهیم و اصطلاحات مرتبط را به‌اختصار بیان کنیم.

۲-۱. منطق ریاضی

منطق جدید در برابر منطق ارسطو و منطق کلاسیک است. «منطق ارسطو» به مجموعه‌ای از قواعد و اصول منطقی گفته می‌شود که توسط ارسطو ساخته و پرداخته شده است. این منطق پایه و اساس منطق کلاسیک شناخته می‌شود. منطق ارسطو را به‌ضمیمه ملحقاتی که در قرون متمادی به آن افزوده شده است، «منطق کلاسیک» می‌نامند. در بسیاری از موارد، در مقابله با منطق جدید، الفاظ منطق ارسطو و منطق کلاسیک را به‌نحو مترادف به کار می‌برند (مصاحب، ۱۳۶۶، ص ۳). منطق جدید را به‌سبب آنکه ریاضی‌دانان آن را بنا نهاده‌اند و در آن به‌جای استعمال الفاظ، از علائم ریاضی استفاده کرده‌اند، «منطق علامتی» یا «منطق ریاضی» نیز می‌خوانند؛ همچنین چون در منطق جدید «صورت» معتبر است، به آن «منطق صورت» گفته می‌شود (مصاحب، ۱۳۶۶، ص ۹).

علم منطق همیشه به‌مثابه ابزار در کنار علم ریاضی وجود داشته و جایی از ریاضی خالی از منطق نبوده است؛ اما منطق ریاضی به‌عللی در اواخر قرن نوزدهم میلادی توسط عده‌ای از ریاضی‌دانان و فیلسوفان، از قبیل دُمرگان، بُول، پیرس، شُردر، فرگه، پئانو و برتراند راسل شکل گرفت و به یک شاخه مستقل در ریاضیات تبدیل شد. بنابراین، منطق ریاضی شاخه‌ای از ریاضیات محض است که خود دارای چهار زیرشاخه اصلی، یعنی نظریه مدل، نظریه اثبات، نظریه بازگشت و نظریه مجموعه‌هاست.

۲-۲. نظریه مجموعه‌ها

امروزه نظریه مجموعه‌ها شاخه‌ای از منطق ریاضی است که به بررسی مجموعه‌ها و ویژگی‌های آنها می‌پردازد. از آنجاکه امروزه همه چیز در ریاضیات مجموعه است، اصول اولیه‌ای که ریاضیات بر آنها بنا می‌شود، همان

اصول نظریه مجموعه‌هاست. نظریه مجموعه‌ها با این تعریف ساده‌انگارانه کانتور از مجموعه آغاز شد: مجموعه، گردایه‌ای از اشیای مشخص و متمایز است که به علت داشتن یک ویژگی مشترک گرد هم آمده‌اند. منطقیان این را در واقع یکی از اصول نظریه مجموعه‌ها قرار دادند و نام آن را «اصل انتزاع» گذاشتند. بنا بر این اصل، برای هر ویژگی مجموعه‌ای وجود دارد که عضوهای آن تنها همان شیءهایی هستند که آن ویژگی را دارند. مدت‌ها نظریه مجموعه‌ها با این تعریف از مجموعه پیش رفت؛ اما راسل به این تعریف اشکال وارد کرد که اگر هر ویژگی‌ای یک مجموعه می‌سازد، «عضو خود نبودن» نیز یک ویژگی است. مجموعه انسان‌ها، مجموعه اسب‌ها و مانند اینها، مجموعه‌هایی هستند که ویژگی «عضو خود نبودن» را دارند؛ برخلاف مجموعه مفاهیم که خودش هم مفهوم است. راسل می‌گوید: بنابراین طبق تعریف کانتور، باید بتوانیم همه مجموعه‌هایی را که عضو خودشان نیستند، داخل یک مجموعه گرد آوریم و نام آن را بگذاریم «مجموعه مجموعه‌هایی که عضو خود نیستند»؛ درحالی‌که این مجموعه اگر عضو خود باشد، عضو خود نیست و اگر عضو خود نباشد، عضو خود هست؛ و این مجموعه، تناقض است. این مجموعه، نه می‌تواند عضو خود باشد و نه می‌تواند عضو خود نباشد. این امر به پارادوکس راسل معروف است (موحد، ۱۳۸۲، ص ۱۲۳).

رویکردهای مختلفی برای رفع این تناقض از ریاضیات وجود دارد. یکی از رویکردها برای رفع این تناقض، روش اصل موضوعه‌ای است. بر طبق این روش، اصلاً مجموعه تعریف نمی‌شود؛ بلکه تعدادی قوانین و اصول وضع می‌شود و مجموعه باید از آنها پیروی کند. این اصول به گونه‌ای وضع می‌شوند که دیگر چنین پارادوکس‌هایی رخ ندهد. هرچه از این اصول به دست آمد، مجموعه است و هرچه با این اصول سازگار نبود، مجموعه نیست. افراد مختلفی اصول مختلفی را ارائه کرده‌اند. از جمله اصولی که مقبولیت پیدا کرده، اصول زرمelo و فرانکل به همراه اصل انتخاب است. این اصول را اصول ZFC می‌نامند (Braun, 2023). این اصول عبارت‌اند از: اصل وجود، اصل گسترش، اصل جفت‌سازی، اصل تصریح، اصل اجتماع، اصل وجود مجموعه توان، اصل جانشانی، اصل انتظام، اصل وجود مجموعه نامتناهی و اصل انتخاب (Braun, 2023).

۲-۳. عضو، زیرمجموعه و اصل وجود مجموعه توان

عضو یک مجموعه چیزی است که در آن مجموعه وجود دارد. اگر داشته باشیم $A = \{1, 2, 3\}$ ، اعضای A عبارت‌اند از 1 و 2 و 3. اگر دو مجموعه A و B داشته باشیم، می‌گوییم A زیرمجموعه B است، اگر و تنها اگر هر عضوی که در A وجود دارد در B نیز وجود داشته باشد. اگر $B = \{1, 2, 3\}$ و $A = \{1, 2\}$ باشد، می‌گوییم A زیرمجموعه B است (مصاحب، ۱۳۶۶، ص ۳۹۷). اصل توان یا اصل مجموعه توانی نیز عبارت است از اینکه اگر A یک مجموعه باشد، کلاس همه زیرمجموعه‌های آن نیز یک مجموعه است. به عبارت دیگر، اگر A یک

مجموعه باشد، آن‌گاه مجموعه‌ای وجود دارد که اعضای آن دقیقاً زیرمجموعه‌های A هستند؛ یعنی اگر تمام زیرمجموعه‌های یک مجموعه را گرد هم آوریم، خودش مجموعه است و آن را مجموعه توانی مجموعه اصلی می‌نامند و آن را با P نشان می‌دهند. اگر داشته باشیم $A=\{1,2,3\}$ ، مجموعه توانی آن عبارت است از:

$$P(A) = \{\{1\}, \{2\}, \{3\}, \{1,2\}, \{1,3\}, \{2,3\}, \{1,2,3\}, \{\varnothing\}\}$$

برای به‌دست آوردن تعداد زیرمجموعه هر مجموعه‌ای، تعداد اعضای آن مجموعه را به توان دو می‌کنند. بنابراین، تعداد زیرمجموعه‌های یک مجموعه سه‌عضوی هشت است (مصاحب، ۱۳۶۶، ص ۳۹۷).

۲-۴. رابطه، تابع و تناظر یک‌به‌یک

اگر A و B دو مجموعه باشند، بنا بر اصول نظریه مجموعه‌ها، هر زیرمجموعه از $A \times B$ نیز یک مجموعه است. هر زیرمجموعه از $A \times B$ را یک رابطه از A به B می‌نامند. پس یک رابطه از مجموعه A به مجموعه B دقیقاً یعنی یک عنصر در مجموعه توانی $A \times B$.

رابطه انواعی دارد که تابع بودن یکی از آنهاست. یک رابطه زمانی تابع است که یک عضو در مجموعه A را به بیش از یک عضو در مجموعه B مرتبط نکند. به عبارت دیگر، تابع رابطه‌ای بین دو مجموعه است که هر عضو در مجموعه اول (که به آن «دامنه تابع» می‌گویند) را به یک عضو منحصر به فرد در مجموعه دوم (که به آن «برد تابع» می‌گویند) مرتبط می‌سازد. تابعی را که هر عضو در دامنه را فقط به یک عضو در بُرد مرتبط کند، «تابع یک‌به‌یک» و تابعی را که همه اعضای بُرد را به دست کم یک عضو از دامنه مرتبط کند، «تابع پوشا» می‌نامند. تابعی را که هم یک‌به‌یک باشد و هم پوشا، «تناظر یک‌به‌یک» می‌گویند. اگر داشته باشیم $A=\{1,2,3\}$ و $B=\{a,b,c\}$ ، تابعی که 1 را به a و 2 را به b ببرد، تابع یک‌به‌یک و غیرپوشاست؛ تابعی که 1 را به a و 2 را به b و 3 را به c ببرد، تابع یک‌به‌یک و پوشاست و می‌گویند: مجموعه A تناظر یک‌به‌یک دارد با مجموعه B . بنابراین اگر تابع یک‌به‌یک باشد، تعداد اعضای مجموعه B بزرگ‌تر یا مساوی با تعداد اعضای مجموعه A است؛ اگر تابع پوشا باشد، تعداد اعضای مجموعه A بزرگ‌تر یا مساوی با تعداد اعضای مجموعه B است؛ اگر تابع یک‌به‌یک و پوشا باشد، تعداد اعضای مجموعه A و مجموعه B برابر است. بنابراین دو مجموعه را زمانی هم‌توان (یا هم‌اندازه) می‌دانیم که تابعی یک‌به‌یک و پوشا از یکی به دیگری موجود باشد (مصاحب، ۱۳۶۶، ص ۴۶۰-۴۶۵؛ خانی، ۱۴۰۲، ص ۱۳۷-۱۴۳).

۲-۵. مجموعه متناهی و نامتناهی

مجموعه A را متناهی می‌دانند، هرگاه یک عدد $n \in \mathbb{N}$ موجود باشد؛ به طوری که A با n هم‌توان باشد. به عبارت دیگر، مجموعه A متناهی است، هرگاه یک عدد $n \in \mathbb{N}$ موجود باشد؛ به طوری که مجموعه A دارای n عضو باشد.

مجموعه $A=\{a,d,k\}$ مجموعه‌ای متناهی است، برای اینکه هم‌توان است با مجموعه $A=\{0,1,2\}$. مجموعه نامتناهی مجموعه‌ای است که متناهی نباشد. برای اینکه یک مجموعه هم‌توان با یک عدد طبیعی باشد، باید نخست یک مجموعه از اعداد طبیعی که مجموعه‌ای نامتناهی است، وجود داشته باشد. از همین رو در نظریه مجموعه‌ها، وجود مجموعه نامتناهی را به‌عنوان یک اصل می‌پذیرند و اثباتی برای آن وجود ندارد (Braun, 2023).

۲-۶. قضیه کانتور

گئورگ کانتور می‌گوید: تعداد زیرمجموعه‌های یک مجموعه دلخواه همواره از تعداد اعضای آن مجموعه بیشتر است؛ یعنی اگر X یک مجموعه باشد، اندازه X کوچک‌تر و نامساوی اندازه مجموعه همه زیرمجموعه‌های X ، یعنی $P(X)$ است. این امر در مجموعه‌های متناهی روشن است؛ برای مثال، مجموعه سه‌عضوی متشکل از A و B و C را در نظر بگیرید. زیرمجموعه‌های آن به این صورت است: هر کدام از این سه عضو، یک مجموعه تک‌عضوی، یعنی مجموعه $\{C\}$ و $\{B\}$ و $\{A\}$ را تشکیل می‌دهد. از هر دو عضو به‌صورت جفت هم یک مجموعه تشکیل می‌شود؛ یعنی مجموعه $\{A,B\}$ و $\{A,C\}$ و $\{B,C\}$. مجموعه تهی، زیرمجموعه هر مجموعه است و هر مجموعه نیز زیرمجموعه خودش است. از این رو تعداد زیرمجموعه‌های یک مجموعه سه‌عضوی، هشت است. در مجموعه‌های نامتناهی نیز کانتور اثبات می‌کند که این گونه است. برای مثال، اندازه مجموعه اعداد طبیعی که $\aleph^0$ است، کوچک‌تر از مجموعه همه زیرمجموعه‌های اعداد طبیعی، یعنی $P(N)$ است که اندازه‌اش $2^{\aleph^0}$ است و $P(N)$ کوچک‌تر از $P(P(N))$ است و به همین ترتیب. از این رو همواره یک نامتناهی بزرگ‌تر از یک نامتناهی داده‌شده وجود دارد. بنابراین، بر طبق قضیه کانتور، همواره نامتناهی‌های بزرگ‌تر و بزرگ‌تر پیدا می‌شود و هیچ نامتناهی‌ای وجود ندارد که از همه نامتناهی‌ها بزرگ‌تر باشد (خانی، ۱۴۰۲، ص ۱۸۰-۱۸۱).

۲-۷. استدلال کانتوری علیه علم مطلق

استدلال مبتنی بر نظریه کانتور علیه علم مطلق را پتریک گریم، فیلسوف ملحد آمریکایی و استاد دانشگاه استونی بروک و میشیگان آن‌آرپور، مطرح کرده است. استدلال گریم را می‌توان در دو گام بیان کرد. او نخست یکی از آثار قضیه کانتور را این می‌داند که «هیچ مجموعه‌ای از همه حقایق (گزاره‌های صادق) نمی‌تواند وجود داشته باشد». گریم برای اثبات این ادعا، به‌صورت خلف استدلال می‌کند. می‌گوید: فرض کنید که چنین مجموعه‌ای، یعنی مجموعه همه حقایق، وجود داشته باشد. اسم آن را مجموعه T می‌گذاریم. سپس می‌گوید: مجموعه همه زیرمجموعه‌های T ، یعنی $P(T)$ را هم در نظر بگیرید. بنابراین:

$$T = \{T_1, T_2, T_3, \dots\}$$

$$P(T) = \{\varnothing, \{T_1\}, \{T_2\}, \{T_3\}, \dots, \{T_1, T_2\}, \{T_1, T_3\}, \dots, \{T_1, T_2, T_3\}, \dots\}.$$

گیریم می‌گوید: به هر مجموعه از مجموعه‌توانی، یک حقیقت، مثلاً $T1$ ، به‌عنوان عضو، یا تعلق دارد یا تعلق ندارد. در هر حالت، یک حقیقت وجود دارد و آن این است که یا $T1$ عضو آن مجموعه هست یا نیست. بنابراین، به‌ازای هر عضو از مجموعه‌توانی یک حقیقت متناظر هست:

$$T1 \notin \varnothing$$

$$T1 \in \{T1\}$$

$$T1 \notin \{T2\}$$

$$T1 \notin \{T3\}$$

..

$$T1 \in \{T1, T2\}$$

$$T1 \in \{T1, T3\}$$

..

$$T1 \in \{T1, T2, T3\},$$

...

بنابراین، به تعداد اعضای $P(T)$ یک حقیقت متناظر هست و می‌توان گفت که این دو مجموعه هم‌توان هستند. اما بر طبق قضیه کانتور، که مجموعه‌توانی هر مجموعه از خود آن مجموعه بزرگ‌تر است، باید حقایق بیش از آنچه در T وجود دارد، وجود داشته باشد. در نتیجه، باید برخی حقایق از مجموعه T بیرون مانده باشند. پس T نمی‌تواند مجموعه همه حقایق باشد. از فرض وجود مجموعه T به تناقض رسیدیم؛ پس نقیض فرض اثبات می‌شود (Grim, 1984, P.206-207).

گیریم در گام بعد استدلال خود را کامل می‌کند. او می‌گوید: «اگر عالم مطلق وجود می‌داشت، معلوماتش مجموعه‌ای از همه حقایق را تشکیل می‌داد؛ اما هیچ مجموعه‌ای از همه حقایق نمی‌تواند وجود داشته باشد و در نتیجه، هیچ عالم مطلق نمی‌تواند موجود باشد» (Grim, 1988, P.356). در واقع، گیریم می‌گوید: همان‌طور که مجموعه جهانی و مجموعه همه مجموعه‌های غیرعضو خود وجود ندارند و پارادوکسیکال هستند، مجموعه همه حقایق نیز به همین نحو پارادوکسیکال است و از این‌رو وجود ندارد و چون علم مطلق مستلزم وجود چنین مجموعه‌ای است، علم مطلق هم مفهومی پارادوکسیکال است و موجودی که چنین وصفی را داشته باشد، ممتنع‌الوجود است. استدلال وی را می‌توان بدین نحو صورت‌بندی کرد:

مقدمه ۱: عالم مطلق موجودی است که همه حقایق (گزاره‌های صادق) را می‌داند. گیریم فرض می‌کند که

علم مطلق مستلزم دانستن تمام حقایق است؛ یعنی این تعریف از علم مطلق: « x عالم مطلق است، اگر و تنها اگر برای هر گزاره p ، اگر p درست باشد، x آن را می‌داند و اگر p نادرست باشد، x آن را باور ندارد».

مقدمه ۲: هیچ مجموعه‌ای از همه حقایق منطقاً نمی‌تواند وجود داشته باشد.

عالم مطلق نمی‌تواند وجود داشته باشد.

۳. پارادوکس دروغگوی الهی

دومین استدلالی که برضد علم مطلق ارائه می‌شود، استدلالی است که پتریک گریم آن را پارادوکس دروغگوی الهی می‌نامد. گریم می‌گوید: عالم مطلق آن موجودی است که همه حقایق (گزاره‌های درست) را بداند و به هیچ گزاره نادرستی باور نداشته باشد؛ باور او به حقایق نیز صرف اعتقاد درست نباشد؛ بلکه همراه با توجیه باشد و حقایق را واقعاً بداند؛ نه مانند مثال‌های نقض گتیه، که در آن، اسمیت باور صادق موجه دارد و درعین‌حال باور صادق موجه او علم نیست و صرف اعتقاد صادق است. بنابراین، « x عالم مطلق است = برای هر p ، p صادق است، اگر و تنها اگر x باور داشته باشد که p ؛ و x باور دارد که p ، اگر و تنها اگر x بداند که p » (Grim, 1983, P.266). بر طبق این تعریف، عالم مطلق دارای هیچ باور نادرستی نیست و باورهایش بر اساس شریاطی است که برای معرفت ضروری است. به عبارت دیگر، خدا به قضایای صادق باور دارد و به قضایای کاذب باور ندارد. بر اساس تعریفی که ذکر شد، گریم می‌گوید: این گزاره را در نظر بگیرید:

(۱): خدا باور دارد که (۱) نادرست است.

(۱) از دو حال خارج نیست: یا درست است یا نادرست. نخست فرض می‌کنیم که (۱) درست است. طبق (۱)، خدا باور دارد که (۱) نادرست است. اگر در واقع (۱) درست باشد، یعنی خدا باور غلط دارد که (۱) نادرست است. از این رو لازم می‌آید که خدا عالم مطلق نباشد؛ چون عالم مطلق به هیچ گزاره غلطی باور ندارد. به علاوه، اگر (۱) درست باشد، لازم می‌آید حقیقتی وجود داشته باشد که خدا آن را نمی‌داند؛ زیرا اگر (۱) درست باشد، خدا می‌داند که (۱) نادرست است؛ و اگر خدا باورهای متناقض ندارد، پس نمی‌تواند باور داشته باشد که (۱) درست است؛ اما فرض این است که (۱) درست است. پس حقیقتی وجود دارد (اینکه (۱) درست است) که خدا بدان باور ندارد. بنابراین اگر (۱) درست باشد، خدا عالم مطلق نیست.

حالا فرض می‌کنیم که (۱) نادرست است. اگر (۱) نادرست باشد، یعنی اینکه خدا باور دارد که (۱) نادرست است، نادرست است. به عبارت دیگر، یعنی خدا باور ندارد که (۱) نادرست است؛ اما فرض این است که (۱) نادرست است. بنابراین، حقیقتی وجود دارد (اینکه (۱) نادرست است) که خدا بدان باور ندارد. در نتیجه، اگر (۱) نادرست باشد، خدا عالم مطلق نیست. ممکن است کسی با گفتن اینکه «(۱) نه درست است، نه نادرست» بخواهد از این

پارادوکس فرار کند؛ اما نمی‌تواند؛ زیرا اگر (۱) نه درست باشد، نه نادرست، خدا که عالم مطلق است، می‌داند که (۱) نه درست است، نه نادرست؛ نه اینکه باور داشته باشد که (۱) نادرست است؛ اما (۱) می‌گوید که خدا باور دارد که (۱) نادرست است. بنابراین (۱) باید نادرست باشد؛ و اگر نادرست باشد، اشکال فرض دوم وارد می‌شود. در نتیجه، چه فرض کنیم که (۱) درست یا نادرست یا نه درست و نه نادرست باشد، عالم مطلق نمی‌تواند وجود داشته باشد (Grim, 1983, P.267).

گریم پارادوکس را به‌نحو دیگری نیز مطرح می‌کند. می‌گوید: طبق تعریف، عالم مطلق به همه و فقط حقایق علم دارد. می‌گوید: فرض می‌کنیم که چنین موجودی وجود دارد و مجموعه تمام آنچه او می‌داند را مجموعه B می‌نامیم. حال فرض کنید:

(۲): (۲) عضوی از مجموعه B نیست.

حال آیا (۲) عضوی از B است یا خیر؟ اگر (۲) عضوی از مجموعه B نباشد، آن‌گاه باید عضوی از مجموعه B باشد؛ زیرا اگر (۲) عضوی از B نباشد، خودش یک حقیقت است و مجموعه B که شامل تمام حقایق است، باید شامل آن هم باشد. از سوی دیگر، اگر (۲) عضو مجموعه B باشد، نباید عضو مجموعه B باشد؛ زیرا اگر (۲) عضوی از مجموعه باورهای عالم مطلق باشد، از آنجایی که عالم مطلق فقط به قضایای درست باور دارد، (۲) باید درست باشد؛ اما (۲) می‌گوید: (۲) عضوی از B نیست.

این را بدین صورت هم می‌توان گفت که: اگر (۲) عضو B باشد، پس (۲) نادرست است؛ زیرا خلاف آن را ادعا می‌کند. مجموعه باورهای عالم مطلق فقط شامل قضایای درست است و بنابراین (۲) نمی‌تواند عضوی از B باشد (Grim, 1983, P.268).

گریم تقریرهای دیگری را نیز بیان می‌کند (Grim, 2000, P.144-145) که ماهیت همه آنها یکی است. به‌صورت خلف، نخست فرض گرفته می‌شود که عالم مطلق وجود دارد؛ سپس این فرض به تناقض می‌رسد و نتیجه گرفته می‌شود که چنین عالم مطلق وجود ندارد.

۱-۳. تقریر آلفرد استنر از پارادوکس علم مطلق

آلفرد جی استنر این پارادوکس را در مقاله «پارادوکس علم مطلق و برخی کوشش‌ها برای حل آن» به‌گونه‌ای دیگر تقریر می‌کند. می‌گوید: از آنجاکه خدا عالم مطلق است، یعنی تنها به قضایای صادق باور دارد و به قضایای کاذب باور ندارد، عبارت «خدا باور دارد که...» یک عملگر تابع حقیقت است. عملگر تابع حقیقت آن تابعی است که بر روی یک یا چند گزاره عمل می‌کند و گزاره دیگری می‌سازد که ارزش گزاره حاصله وابسته به ارزش آن یک یا چند گزاره است. بنابراین، اگر خدا عالم مطلق است، آن‌گاه خدا باور دارد که p، اگر و تنها اگر p صادق باشد.

S1. (g) (Og → (Bgp ↔ p)

از آنجاکه خدا به قضایای کاذب باور ندارد، اگر p کاذب باشد، خدا به p باور ندارد؛ بلکه به نقیض p باور دارد. بنابراین اگر خدا عالم مطلق است، خدا به نقیض p باور دارد، اگر و تنها اگر نقیض p صادق باشد.

S2. Bg~p ↔ ~p

از آنجاکه خدا باورهای متناقض ندارد، اگر خدا به نقیض p باور دارد، به p باور ندارد و اگر به p باور دارد، به نقیض p باور ندارد. بنابراین، حاصل گزاره ۱ و ۲ می‌شود گزاره ۳: خدا به نقیض p باور دارد، اگر و تنها اگر خدا به p باور نداشته باشد.

S3. Bg~p ↔ ~Bgp

آلفرد استنر با این سه گزاره این نکته را بیان کرد که اگر خدا عالم مطلق است، عبارت «خدا باور دارد که...» یک عملگر تابع حقیقت است؛ یعنی ارزش گزاره‌ای که با این عبارت شروع می‌شود، وابسته است به گزاره‌ای که بعد از حرف ربط «که» می‌آید. در نتیجه، اگر p درست باشد، آن گاه و تنها آن گاه خدا باور دارد که p ؛ و اگر p نادرست باشد، این گزاره که خدا باور دارد که p ، نادرست است. در ادامه، استنر پارادوکسی را مطرح می‌کند برای آنکه نشان دهد خدا عالم مطلق نیست و هیچ عالم مطلقی هم نمی‌تواند وجود داشته باشد. این گزاره را در نظر بگیرید:

~ (خدا باور دارد که (3) درست است).

استنر از طریق برهان خلف می‌خواهد اثبات کند که گزاره (۳) درست است و با اینکه (۳) درست است، خدا به آن باور ندارد؛ یعنی دست‌کم یک حقیقت وجود دارد که خدا به آن باور ندارد. در نتیجه، خدا عالم مطلق نیست. برهان خلف بدین صورت است که نقیض مطلوب را فرض می‌گیریم و از آن به تناقض می‌رسیم. در نتیجه، مطلوب اثبات می‌شود.

استدلال:

مقدمه ۱: (3) ~ (نقیض مطلوب = فرض)

مقدمه ۲: ~ ~ خدا باور دارد که (۳) درست است (تفصیل مقدمه ۱).

مقدمه ۳: خدا باور دارد که (۳) درست است (نفی نفی = ایجاب).

مقدمه ۴: خدا باور دارد که (۳) درست است ↔ (۳) درست باشد (عملگر تابع حقیقت بودن عبارت «خدا باور

دارد که...» بیانگر این است که اگر خدا عالم مطلق است، خدا باور دارد که p ، اگر و تنها اگر p).

مقدمه ۵: (3) درست است (از مقدمه ۳ و ۴).

مقدمه ۶: 3 درست است اگر و تنها اگر (3) درست باشد (اصل معناشناسی).

مقدمه ۷: 3 درست است (از مقدمه ۵ و ۶).

مقدمه ۸: 3 ← 3 ~ (از مقدمه ۱ و ۷)

مقدمه ۹: 3 (نقیض فرض)

مقدمه ۱۰: (3) درست است (از مقدمه ۹ و ۶).

استتر با این استدلال بیان کرد که دست کم یک گزاره درست وجود که خدا به آن علم ندارد؛ پس خدا عالم مطلق نیست و اساساً هیچ عالم مطلقى نمی تواند وجود داشته باشد. او همچنین برای اینکه از ارجاع صریح به خود در گزاره (۳) اجتناب کند، (۴) را این گونه بازسازی می کند و همان نتیجه را می گیرد:

خدا باور ندارد که (۵) درست است. و وقتی که به گزاره (۵) نگاه می کنیم، می بینیم چنین است: خدا باور ندارد که (۵) درست است (Stenner, 1989, P.303-305).

۴. نقد و بررسی

درباره استدلال نخست، یعنی استدلال مبتنی بر نظریه کانتور در نظریه مجموعه ها و استدلال پارادوکس دروغگوی الهی، ملاحظاتى وجود دارد که به ترتیب در ادامه بیان می کنیم.

۴-۱. ملاحظه نخست: اختلافات بنیادی در نظریه مجموعه ها

دستگاه اصل موضوعه ای که مبنای استدلال یادشده است، یگانه دستگاه اصل موضوعه ای در نظریه مجموعه ها و دستگاه معیار در نظریه مجموعه ها نیست؛ اصول آن، نه بدیهی اند و نه از اصولی بدیهی به دست آمده اند. توضیح آنکه پس از شکل گیری ابتدایی نظریه مجموعه ها مبتنی بر تعریف اولیه کانتور از مجموعه و پدیدار شدن پارادوکس کانتور و راسل، رویکردهای مختلفی در ریاضیات شکل گرفت تا این دو پارادوکس را از ریاضیات بزدايند. از جمله این رویکردها، رویکرد اصل موضوعه ای است که خود شامل چند دستگاه اصل موضوعه ای است. همان طور که پتریک گریم می گوید، هر دستگاه اصل موضوعه ای «اساساً پاسخی به دو پارادوکس است: پارادوکس کانتور در مورد مجموعه همه مجموعه ها و پارادوکس راسل در مورد مجموعه همه مجموعه های غیرعضو» (Grim, 1988, P.358)؛ اما هیچ یک از آنها به طور کامل مورد توافق همه ریاضی دانان قرار نگرفته است. اگرچه پژوهش های آینده ممکن است به یک نظریه مجموعه یکپارچه بینجامد، اما در حال حاضر هیچ یک از دستگاه های موجود شایستگی معیار بودن را ندارند (Quine, 1963, P.viii).

از جمله دستگاه های اصل موضوعه ای، که مبنای استدلال کانتوری گریم است، دستگاه اصل موضوعه ای ZFC است که بر اساس اصول موضوعه ای که زرمelo و فرانکل وضع کردند، به همراه اصل انتخاب، یک نوع

ریاضیاتی را پیش می‌برد. در این دستگاه، چیزی مجموعه به حساب می‌آید که ناشی از این اصول و سازگار با آنها باشد و هر آنچه با این اصول ناسازگار باشد، مجموعه شمرده نمی‌شود؛ اما خود این اصول، نه اثبات شده‌اند و نه از اصول ثابت‌شده یا بدیهی به‌دست آمده‌اند؛ بلکه اصولی هستند که اساساً وضع شده‌اند تا پارادوکس کانتور و راسل را رفع کنند. از همین روست که آن را «اصل موضوعه‌ای» می‌خوانند. از این‌رو مهم‌ترین انتقاد به این نظریه این است که قواعد آن دلخواهی است و فقط برای جلوگیری از تناقض‌ها وضع شده‌اند. به همین دلیل اغلب گمان می‌شود که ثابت شده است مجموعه جهانی (مجموعه همه مجموعه‌ها) یک کل ناسازگار و ناممکن است؛ اما حقیقت این است که صرفاً نمی‌توان وقتی اصل جداسازی زرمولو فرض گرفته می‌شود، یک مجموعه جهانی داشت (Holmes, 2012). دستگاهی که اصل مجموعه توان یا اصل وجود مجموعه نامتناهی یا اصول دیگر را فرض می‌گیرد و ریاضیات خود را بنیان می‌نهد، تفاوت می‌کند با دستگاهی که ریاضیات خود را بدون این اصول پیش می‌برد. بسیاری بر این باورند که نظریه‌های مجموعه‌ای که اصل مجموعه توانی را حذف می‌کنند، در واقع بنیادی‌تر و اصیل‌ترند (Bringsjord, 1989, P.187) و اساساً دستگاه اصل موضوعه‌ای فرق دارد با - مثلاً - نظریه مغلق و پیچیده طبقات منطقی‌ای که راسل برای زدودن این پارادوکس‌ها وضع کرد و کواين آن را توسعه داد (مصاحب، ۱۳۶۶، ص ۴۰۷). اینها اختلافات اساسی‌ای هستند که در ریاضیات وجود دارند و هنوز پابرجایند.

بنابراین به راحتی نمی‌توان گفت که «مجموعه همه مجموعه‌ها»، «مجموعه همه اشیا» و «مجموعه همه حقایق» ناسازگار و ناممکن‌اند. بسیاری از نظریه‌های مجموعه‌های جایگزین به دنبال بازیابی مجموعه جهانی‌اند؛ بازیابی‌ای که در صورت موفقیت، مجموعه همه حقایق را نیز تأیید می‌کند (Lembke, 2012, P.217). بنابراین برای اثبات ناممکن بودن این مجموعه‌ها به استدلال دیگری نیاز است.

۲-۴. ملاحظه دوم: رد پیش‌فرض استدلال گریم

پایه اصلی استدلال ذکرشده گریم این است که «مجموعه همه حقایق» وجود ندارد. او می‌گوید: عالم مطلق وجود ندارد و نمی‌تواند داشته باشد؛ چون علم مطلق بر طبق تعریف رایج، مستلزم این است که مجموعه همه حقایق وجود داشته باشد؛ درحالی‌که چنین مجموعه‌ای وجود ندارد.

روشن است که اگر اشکالی وجود داشته باشد، متوجه تعریف علم مطلق مبتنی بر مفاهیم کلی در ریاضی است، نه مفهوم و حقیقت علم مطلق. مفهوم «مجموعه» در نظریه مجموعه‌های ریاضی یک مفهوم فنی و تعریف‌شده در چهارچوب اصولی خاص (مانند ZFC) است. این چهارچوب به‌طور خاص، وجود هر مجموعه‌ای از «همه حقایق» را به عنوان یک شیء ریاضی درون همان چهارچوب منع می‌کند؛ اما معلومات عالم مطلق لزوماً یک مجموعه به معنای فنی ریاضیاتی نیست؛ بلکه می‌توان آن را واقعیتی نامتناهی در نظر گرفت که به شکلی

دیگر تعریف و تبیین می‌شود. در نتیجه، تسری قضیه کانتور به حوزه متافیزیک درست به نظر نمی‌رسد.

«خدا عالم مطلق است»، به این معناست که چیزی از قلمرو علم او خارج نیست و دست بر روی هر حقیقت خاص بگذاریم، او بدان علم دارد. بنابراین عالم مطلق به t_1 علم دارد؛ به t_2 علم دارد؛ به t_3 علم دارد؛ به tn علم دارد و به $tn+1$ هم علم دارد. در این باره برای تعریف علم مطلق مشکلی وجود ندارد. درست است که طبق تعریف رایج، علم مطلق مستلزم دانستن همه حقایق است، اما لازم نیست که این حقایق یک مجموعه منطبق بر اصول ZFC را تشکیل دهند. می‌توان همه حقایق (حتی همه گزاره‌ها) را کمیت‌سازی کرد، بدون اینکه به وجود یک مجموعه ریاضی متعهد باشیم. حتی اگر بپذیریم که مجموعه‌ای از همه حقایق وجود ندارد، این حقیقت وجود دارد که هر گزاره، یا درست است یا نادرست؛ و این مستلزم وجود داشتن مجموعه همه حقایق نیست و اساساً کمیت‌سازی منحصر در مجموعه‌ها نیست (Plantinga & Grim, 1993, P.268).

۳-۴. ملاحظه سوم: لوازم نامطلوب

اگر استدلال کانتوری مسلم تلقی شود، لازمه‌اش فقط انکار «مجموعه همه گزاره‌ها» و به تبع، ایجاد اشکال برای علم مطلق نیست؛ بلکه در این صورت، دیگر هیچ مجموعه کلی نمی‌توان داشت و به تبع، هیچ گزاره کلی را نمی‌توان بیان کرد؛ زیرا استدلال کانتوری بر آن هم صدق می‌کند. کسی که بخواهد از گزاره‌های کلی استفاده و علم مطلق را تعریف کند، شاید به مشکل برخورد؛ اما اگر استدلال کانتور را بپذیریم، بیان حقایق ساده‌ای مانند «هیچ مجرد متأهلی وجود ندارد» یا «هر چیز خودش خودش است»، به فرمول‌بندی‌های پیچیده و دست‌وپاگیری نیاز خواهد داشت؛ اگر اصلاً بتوان از آن عبارات برای بیان آنچه حقیقت می‌دانیم، استفاده کرد. این مشکل بیانی منحصر به الهیات نیست و در هر حوزه‌ای وجود دارد (Plantinga & Grim, 1993, P.275) بنابراین، نکته‌ای که باید بدان توجه داشت، این است که خداپاوران و خداناباوران، هر دو در یک قایق‌اند. همگی به نوعی به کمیت‌سازی عمومی و گزاره‌های کلی تکیه می‌کنند. طبق گفته خداپاوران، علم خدا همه حقایق را دربرمی‌گیرد و طبق گفته خداناباوران، در میان همه اشیا هیچ کس وجود ندارد که عالم مطلق باشد. از این رو اگر مشکل کانتوری در ارتباط با مفهوم علم مطلق وجود داشته باشد، این مشکل برای خداپاوران و خداناباوران یکسان است.

۴-۴. ملاحظه چهارم: خودمتناقض بودن استدلال کانتوری گریم

اشکال دیگر این استدلال، خودارجاعی یا خودمتناقض بودن است. توضیح آنکه: مسئله از اینجا آغاز شد که عالم مطلق، طبق تعریف رایج، موجودی است که برای هر گزاره p بداند که p درست است یا خیر. این تعریف مستلزم کمیت‌سازی بر روی همه گزاره‌هاست؛ یعنی عالم مطلق همه گزاره‌های درست را می‌داند و به هیچ گزاره کاذبی نیز باور ندارد؛ اما مشکل اینجا بود که کمیت‌سازی بر روی همه گزاره‌ها امکان‌پذیر نیست؛ زیرا استدلال کانتوری

نشان داده است که هیچ گزاره جهانی (گزاره‌ای درباره همه گزاره‌ها) وجود ندارد. اگر نتیجه استدلال کانتور را این بدانیم که «هیچ گزاره جهانی‌ای وجود ندارد» (یعنی گزاره‌ای که درباره همه گزاره‌ها باشد)، آن‌گاه با یک دور باطل روبه‌رو می‌شویم؛ زیرا خود این ادعا که «هیچ گزاره جهانی وجود ندارد»، یک گزاره است و اگر درست باشد، در واقع ادعا می‌کند که این قاعده شامل همه گزاره‌ها، از جمله خودش نیز می‌شود. بنابراین خودش به یک گزاره جهانی تبدیل می‌شود که دارد درباره همه گزاره‌ها (از جمله خودش) سخن می‌گوید. به عبارت دیگر نتیجه‌ای که این استدلال می‌گیرد (هیچ گزاره جهانی وجود ندارد)، خودش یک گزاره جهانی است. بنابراین اگر این گزاره درست باشد، نادرست است و اگر نادرست باشد، درست است (Plantinga & Grim, 1993, P.295).

۴-۵. ملاحظه‌ای بر استدلال پارادوکس دروغگوی الهی

در این استدلال گزاره‌هایی مطرح می‌شود و نشان داده می‌شود که لازمه علم مطلق در نسبت با این گزاره‌ها این است که عالم مطلق، یا باور غلط داشته باشد یا اینکه برخی از حقایق را نداند؛ گزاره‌هایی از این قبیل: (۱): خدا باور دارد که (۱) نادرست است؛ (۲): (۲) عضوی از مجموعه B نیست. (۳): خدا باور دارد که (۳) درست است. به سخن دیگر، لازم می‌آید که اگر خدا عالم مطلق باشد، عالم مطلق نباشد.

درباره این پارادوکس باید گفت که این گزاره‌ها گزاره‌هایی مهم و بی‌معنایند؛ لذا نه صادق‌اند، نه کاذب. گزاره، نخست به گزاره معنادار و گزاره بی‌معنا و سپس گزاره معنادار به گزاره صادق و گزاره کاذب تقسیم می‌شود. این گزاره‌ها که مبنای استدلال و ایجاد پارادوکس قرار گرفتند، اساساً بی‌معنایند. در گزاره (۱) وقتی گفته می‌شود «خدا باور دارد که (۱) ...» در اینجا هنوز (۱) وجود ندارد که بخواند به عنوان یک کل، موضوع گزاره قرار گیرد و محمولی بر آن حمل شود. «خدا باور دارد که (۱) ...»؛ کدام (۱)؟! وقتی تصویری از موضوع وجود ندارد و مشخص نیست، کل گزاره هم بی‌معنا خواهد بود.

از همین‌رو تارسکی بین لایه‌های مختلف زبان تمایز می‌نهد. یک لایه را لایه زبان موضوعی و لایه دیگر را لایه فرازبان می‌نامد. تارسکی زبان موضوعی را آن لایه‌ای از زبان می‌داند که درباره دنیای خارج به کار می‌رود؛ یعنی همان کاربردی از زبان که همه ما به‌طور عادی و معمولی زبان را از آغاز به همین گونه به کار می‌بریم و فرامی‌گیریم. وقتی می‌گوییم «برف سفید است» یا «کلاغ سیاه نیست»، درباره دنیای خارج صحبت می‌کنیم. فرازبان نیز آن لایه‌ای از زبان است که با آن درباره درستی یا نادرستی جملات زبان موضوعی سخن می‌گوییم؛ مانند اینکه بیان کنیم: جمله «برف سفید است» درست است و جمله «کلاغ سیاه نیست» کاذب است.

بنابراین گاهی زبان را برای بحث درباره جهان، یعنی امور بیرون از زبان به کار می‌بریم و گاهی برای بحث درباره زبان. در کاربرد اول، موضوع مورد بحث زبان، جهان خارج است و برای مثال

می‌گوییم: برف سفید است و کلاغ سیاه است. این لایه از زبان را زبان موضوعی می‌گوییم؛ و در کاربرد دوم، از لایه نخستین فراتر می‌رویم و دربارهٔ جمله‌های زبان صحبت می‌کنیم. بدین اعتبار، این لایه از زبان را فرازبان می‌نامیم (موحد، ۱۳۸۲، ص ۱۲۹-۱۳۰).

بنابراین، سخن تارسکی این است که اسناد صدق و کذب باید در فرازبان صورت گیرد، نه در زبان طبیعی. بنابراین زمانی می‌توان دربارهٔ یک گزاره داوری کرد که آن گزاره کامل شده باشد، نه اینکه در همان گزاره دربارهٔ خود آن صحبت شود. برای رهایی از ایراد تارسکی، آلفرد استر می‌کوشد تقریر دیگری را مطرح کند (Stenner, 1989, P.305): اما آن هم نمی‌تواند از این ایراد خلاصی یابد.

نتیجه‌گیری

بررسی و نقد دو استدلال اصلی در باب پارادوکس علم مطلق - یعنی استدلال مبتنی بر قضیه کانتور در نظریه مجموعه‌ها و استدلال مبتنی بر پارادوکس دروغگوی الهی - نشان می‌دهد که این استدلال‌ها در نهایت نمی‌توانند ادعای خود مبنی بر ناممکن بودن مفهوم علم مطلق را اثبات کنند. این تحقیق با واکاوی دقیق مبانی، پیش‌فرض‌ها و لوازم هر استدلال به این نتیجه رسید که اشکالات وارد شده، نه به ذات علم مطلق، بلکه به چهارچوب‌های نظری خاصی بازمی‌گردد که برای تبیین این مفهوم به کار گرفته شده‌اند.

در مورد استدلال کانتوری روشن شد که این استدلال متکی بر دستگاه اصل موضوعه‌ای ZFC است که خود، مجموعه‌ای از اصول غیربیدیهی و اثبات‌نشده برای اجتناب از پارادوکس‌های پیشین نظریه مجموعه‌هاست. از آنجا که این دستگاه یگانه چهارچوب ممکن نیست و نظریه‌های جایگزینی برای مجموعه‌ها وجود دارند، نمی‌توان نتیجه‌گیری آن را به حوزهٔ متافیزیک و مفهوم خداوند تعمیم داد. به علاوه، این استدلال با مشکلات بنیادی‌تری همچون خودمتناقض بودن مواجه است؛ زیرا نتیجه‌گیری آن («هیچ گزارهٔ جهانی‌ای وجود ندارد»)، خود یک گزارهٔ جهانی است. همچنین اگر این استدلال را بپذیریم، نه تنها علم مطلق، بلکه هر گونه معرفت کلی و گزارهٔ جهان‌شمول - از جمله مبانی خود علم و فلسفه - با بن‌بست مواجه می‌شود.

در مورد پارادوکس دروغگوی الهی گفته شد که گزاره‌های محوری این استدلال اساساً از نظر معناشناختی دچار مشکل‌اند. این گزاره‌ها با ارجاع به خود در حین تکوین، در دستهٔ جملات مهممل و فاقد ارزش صدق قرار می‌گیرند. بنابراین نمی‌توان از این گزاره‌های خودمتناقض‌نما برای ابطال یک مفهوم متافیزیکی، مانند علم مطلق، استفاده کرد.

منابع

- پترسون، مایکل و دیگران (۱۳۹۳). *عقل و اعتقاد دینی*. ترجمه احمد نراقی و ابراهیم سلطانی. تهران: طرح نو.
- خانی، محسن (۱۴۰۲). *مبانی ریاضیات*. قابل دسترس در:
<https://mohsen-khani.github.io/mabani-riyazi/jozve/mabanikol.pdf>
- مصاحب، غلامحسین (۱۳۶۶). *مدخل منطق صورت یا منطق ریاضی*. تهران: حکمت.
- موحد، ضیاء (۱۳۷۴). *واژه‌نامه توصیفی منطق: انگلیسی به فارسی*. تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
- موحد، ضیاء (۱۳۸۲). *از ارسطو تا گودل*. تهران: هرمس.
- نراقی، ملامهدی (۱۴۲۳ق). *جامع الافکار و ناقد الانظار*. تهران: حکمت.
- یوسفیان، حسن (۱۳۹۰). *کلام جدید*. تهران: سمت.
- Braun, David (2023). Set theory. In: *Stanford Encyclopedia of Philosophy*. Edward N. Zalta (e.d). From: <https://plato.stanford.edu/entries/set-theory/#Ori>.
- Bringsjord, selmer (1989). Grim on Logic and Omniscience. *Analysis*, 49(4), 186-189.
- Clark, Michael (2012). *Paradoxes from A to Z*. new York: Routledge.
- Grim, patrick (1983). Some Neglected Problems of Omniscience. *American Philosophical Quarterly*, 20(3), 265-276.
- Grim, patrick (1984). There Is No Set of All Truths. *Analysis*, 44(4), 206-208.
- Grim, patrick (1988). Logic and Limits of Knowledge and Truth. *Noûs*, 22(3), 341-367.
- Grim, patrick (2000) The Being That Knew Too Much. *International Journal for Philosophy of Religion*, 47(3), 141-154.
- Holmes, M. Randall (2012). Alternative Axiomatic Set theories. In: <https://plato.stanford.edu/entries/settheory-alternative/>
- Lembke, Martin (2012). Grim, Omniscience, and Cantor's Theorem. *Forum Philosophicum*, 17(2), 211-223.
- Markham, Ian Stephen (2010). *Against Atheism: why Dawkins, Hitchens, and Harris are fundamentally wrong*. Oxford: Wiley-Blackwell.
- Martin, Michael & Monnier, Ricki (2003). *Impossibility of God*. New York: Prometheus Books.
- Plantinga, Alvin & Grim, Patrick (1993). Truth, Omniscience, and Cantorian Arguments: An Exchange. *philosophical studies*, 71(3), 267-306.
- Quine, Willard Van Orman (1963). *Set theory and Its Logic*. Cambridge: Harvard University Press.
- Stenner, Alfred J. (1989). A Paradox of Omniscience and Some Attempts at a Solution. *Faith and Philosophy: Journal of the Society of Christian Philosophers*, 6(3), 303-319.

A Critical Analysis of the Problem of “Belief in the Impossible” in Christianity

Behzād Ḥamīdiyyah  / Assistant Professor, Department of Comparative Religions and Mysticism,
Faculty of Theology and Islamic Studies, University of Tehran, Tehran, Iran hamidieh@ut.ac.ir

Muḥammad Anṣārī Aṣl / Assistant Professor, Department of Religions and Mysticism, Faculty of Religions
and Mysticism, University of Religions and Denominations, Qom, Iran m.ansariasl@urd.ac.ir

Received: 2025/05/05 - **Accepted:** 2025/11/30

Abstract

The research problem of the present paper is: How is Christian belief in essential impossibilities (impossible by essence) possible? Christianity is built upon firm belief in matters such as the incarnation of God, His suffering, death, and subsequent resurrection from the dead, and these dogmatic beliefs that must be accepted unconditionally are called “dogmas.” However, these matters are considered essential impossibilities and impossible-by-essence. The research method of this paper is descriptive-analytical of the critical analysis type, drawing on various logical rules, whereby the meaningfulness of “essential impossibilities” is analyzed. The most important finding of this paper is that essential impossibilities lack a determinate concept in the mind and should be regarded as “concept-semblances” (*mafhūm-namā*). After logically proving this, it becomes clear that belief in an impossible-by-essence is, in fact, belief without an object (*muta‘allaq*). Consequently, since one cannot believe in “nothing,” one must assume that a Christian brings to mind an image of a possible concept (a delusive and vague concept), believes in it, incorrectly applies an impossible-by-essence title (e.g., the incarnation of God) to that mental concept, and then claims to have believed in an impossibility.

Keywords: Christian Trinity, belief in the impossible, essential impossibilities, concept-semblance (*mafhūm-namā*), the opposition of privation and possession (*‘adam wa malakah*).

نوع مقاله: ترویجی

تحلیل انتقادی مسئله «ایمان به محال» در مسیحیت

✉ بهزاد حمیدیه  / استادیار گروه ادیان و عرفان تطبیقی، دانشکده الهیات و معارف اسلامی، دانشگاه تهران، تهران، ایران، hamidieh@ut.ac.ir

محمد انصاری اصل / استادیار گروه ادیان و عرفان، دانشکده ادیان و عرفان، دانشگاه ادیان و مذاهب، قم، ایران m.ansariasl@urd.ac.ir

دریافت: ۱۴۰۴/۰۲/۱۵ - پذیرش: ۱۴۰۴/۰۹/۰۹

چکیده

مسئله پژوهش پیش رو این است که ایمان مسیحی به محالات ذاتی چگونه ممکن است؟ مسیحیت بر اعتقاد راسخ به اموری همچون تجسد خداوند، رنج بردن او، مردن و سپس برخاستن او از میان مردگان بنا شده است و بر این باورهای جزم‌اندیشانه که بی‌چون و چرا باید پذیرفته شوند، «دگما» اطلاق می‌شود؛ اما این امور، محالات ذاتی و ممتنع‌ات بالذات محسوب می‌شوند. روش پژوهشی این نوشتار، توصیفی - تحلیلی از نوع تحلیل انتقادی و با استناد به قواعد گوناگون منطقی است که بدین وسیله به تحلیل مفهوم‌داری «محالات ذاتی» پرداخته است. مهم‌ترین یافته این نوشتار این است که ممتنع‌ات ذاتی فاقد مفهومی محصل در ذهن‌اند و باید آنها را «مفهوم‌نما» دانست. پس از اثبات منطقی این امر، آشکار می‌شود که ایمان به یک ممتنع بالذات، در واقع ایمانی است بی‌متعلق. در نتیجه، از آنجا که نمی‌توان به «هیچ» ایمان آورد، به‌ناگزیر باید چنین فرض کرد که یک فرد مسیحی تصویری از یک مفهوم ممکن‌الوجود (مفهوم موهوم و مبهم) را به ذهن آورده، بدان ایمان می‌آورد و به‌نادرست عنوانی ممتنع‌الوجود (مثلاً تجسد خدا) را بر آن مفهوم ذهنی منطبق می‌کند و آن‌گاه ادعا می‌کند که به یک محال مؤمن شده است.

کلیدواژه‌ها: تثلیث مسیحی، ایمان به محال، محالات ذاتی، مفهوم‌نما، تقابل عدم و ملکه.

مقدمه

در چالش‌های فکری - عملی دوران آباء کلیسا، هم مخالفان فلسفه و هم موافقان آن، هر دو حضور داشتند. برخی تا آنجا پیش می‌رفتند که ارسطو و سقراط را مسیحیانی پیش از مسیح می‌دانستند و طرح همگامی و اتحاد فلسفه و دین را درمی‌انداختند و شماری نیز در نقطهٔ مقابل، شعار «آتن را با اورشلیم چه کار؟» سر می‌دادند و از فلسفه و دین، بلکه از عقل و ایمان، به‌عنوان دشمنانی قسم‌خورده یاد می‌کردند. اینکه آیا تمام گزاره‌های متعلق ایمان قابل تحلیل عقلی‌اند یا خیر، یک مسئله است و امکان ایمان به گزاره‌ای که عقل آن را تحلیل و به محال بودن آن اذعان می‌کند، مسئله‌ای دیگر است. پرواضح است که در همهٔ ادیان گزاره‌هایی مربوط به عالم غیب وجود دارد؛ اعم از غیب مابعدالطبیعی و امور پنهان این‌جهانی. در اسلام به وجود فرشتگان، معجزات، تأثیر دعا بر روابط فیزیکی این عالم و... ایمان داریم؛ در آیین بودا اعتقاد به بُعدی بس عظیم‌تر - به‌عظمت جهان - برای شخص بودا (گئومه) وجود دارد و بودیست‌های مه‌ایانه معتقدند که بودیستوه‌های برتر، از انسان‌های درمانده و محتاج دستگیری می‌کنند. این گزاره‌ها از باب اینکه با عادت عقلی ما (که درک حسیات و مشهودات است) ناهمخوان‌اند، چندان تحلیل‌پذیر و قابل توضیح عقلانی نیستند؛ اما عقل، حکمی مبنی بر محال بودن آنها نیز صادر نمی‌کند. گاه از این نوع گزاره‌های متعلق ایمان، به گزاره‌های «عقل‌گریز» - نه «عقل‌ستیز» - تعبیر می‌شود؛ اما به‌طور خاص، در قلب دیانت مسیحی گزاره‌های بنیادینی هست که عقل‌ستیز و محال ذاتی‌اند. مهم‌ترین و شاخص‌ترین اعتقاد مسیحی، تثلیث و نسبت میان مسیح و خداوند است. اینکه یک انسان خاکی، در عین اینکه کاملاً انسان است، کاملاً خدا باشد، یک محال عقلی است؛ اما اعتقاد دگماتیک مسیحی می‌گوید: باید به این امر به‌عنوان یک راز ایمان آورد تا عنوان مسیحی بر شخص صدق کند.

مسئلهٔ این نوشتار این است که فرد مسیحی در اعتقاد به تثلیث و الوهیت عیسی علیه السلام دقیقاً به چه چیز ایمان آورده است؟ آیا یک محال ذاتی می‌تواند متعلق ایمان قرار گیرد؟ چگونه؟

رشد ایمان‌گروی از سدهٔ نوزده میلادی و به‌نوعی تشدید آن از ناحیهٔ الهیات پست‌مدرن در چند دههٔ اخیر، موجب شده است که مسئلهٔ تعارض ایمان و عقل کمابیش برای همهٔ ادیان برجسته و مهم شود. بسیاری از روشنفکران بدین باور نزدیک شده‌اند که تفلسف و تعقل در باب تعالیم دین ناکام خواهد بود و باید به‌جای دین عقلانی به‌سراغ دینداری عارفانه و ذوقی شتافت؛ دینداری‌ای که کاملاً فردی و مربوط به گوشه‌وکنار قلب هر انسان و بُعد روان‌شناختی اوست و با جهان کنش‌های عقلانی (شامل سیاست و ادارهٔ جامعه، اقتصاد و تجارت، امور اجتماعی و فرهنگی، و...) فرسنگ‌ها فاصله دارد (دینداری سکولار). به‌واقع، ضرورت تحقیق حاضر از اینجا معلوم می‌شود؛ چه اینکه اگر امکان ایمان به امر محال ثابت شود و بلکه همچون کرکگور بر آن باشیم که اصولاً

ایمان تنها به امر محال تعلق می‌یابد، آن‌گاه تعارضی عمیق میان ایمان و عقل برقرار کرده‌ایم که نهایتاً سر از سکولاریسمی فراگیر درمی‌آورد.

افزون بر منابع فارسی و انگلیسی، که نویسنده در خصوص مسئله ایمان مسیحی به آنها ارجاع داده است، کتب و مقالات متعددی وجود دارد که مباحث مرتبط با ماهیت ایمان مسیحی یا نسبت آن با عقل را بررسی کرده‌اند؛ اما بیشتر با رویکردی درون‌دینی، تاریخی و از زوایای الهیاتی یا کلامی بدان توجه شده یا به مقایسه آن با مفاهیمی در کلام اسلامی همت گماشته شده است. مقالاتی چون «عقل یونانی و الاهیات مسیحی در سده‌های اولیه و میانه»، نوشته حسن قنبری، «تبیین مؤلفه‌های معرفت‌شناختی و غیرمعرفت‌شناختی ایمان در اندیشه مسیحی»، از عاطفه مروی، «بررسی میزان سازگاری ایمان مسیحی و عقل‌گرایی ارسطویی در اندیشه‌های توماس آکویناس»، اثر علی محسنی، «بررسی مقایسه‌ای مفهوم ایمان از دیدگاه پولس و فخر رازی»، تحقیق حامد نظربور نجف‌آبادی، و «مقایسه ایمان وحیانی صدرا و ایمان فلسفی کارل یاسپرس»، نوشته الهه زارع، به بررسی ماهیت ایمان مسیحی و نسبت آن با خردورزی فلسفی پرداخته‌اند و در بسیاری از موارد به توجیه و تطبیق آن دست یافته‌اند. تحقیق سیدحسین میرموسوی با عنوان «بررسی انتقادی مفهوم ایمان در الهیات مسیحی لیبرال از منظر علامه طباطبائی» به نقد فهم لیبرالی ایمان مسیحی توسط الهی‌دانی مسلمان پرداخته است. در این میان، نوشتار پیش رو به تحلیل و نقد منطقی فلسفی لوازم ایمان مسیحی با ابزار دانش منطقی می‌پردازد. روش کار ما عبارت است از: اولاً بررسی و تحلیل آرای آبای بزرگ کلیسا، تا معلوم شود که آنها دقیقاً ایمان به امر محال ذاتی را مطرح می‌کنند؛ ثانیاً بررسی منطقی فلسفی محالات ذاتی، تا روشن شود که یک محال ذاتی چه محتوایی دارد و آیا بر یک مفهوم ذهنی دلالت می‌کند یا خیر؛ ثالثاً منطبق کردن نتیجه بحث منطقی فلسفی بر آنچه از کلمات و تصریحات آبای کلیسا به دست می‌آید.

۱. متعلق ایمان مسیحی بر اساس اعتقاداتها

تثلیث در طی دوره آبای کلیسا صورت نهایی خود را پیدا کرد؛ اما در راه رسیدن به این صورت نهایی، بحث‌ها و جدل‌های بسیاری درگرفت. افراد و مکتب‌های فکری مختلف، هر یک کوشیدند صورتی عقل‌پسند برای تثلیث فراهم کنند؛ مثلاً توجیه مودالیستی معتقد بود که هر یک از رئوس تثلیث (پدر، پسر و روح‌القدس) یک وجه، بعد یا کارکرد از حقیقتی واحدند (برای نمونه، ر.ک: مک‌گراث، ۱۳۸۴، ج ۲، ص ۴۹۳). این تصویر مسئله کاملاً قابل فهم است؛ زیرا نمونه‌های فراوانی از آن را در زندگی روزمره می‌بینیم. یک شخص حقیقی می‌تواند از سه جهت دارای سه عنوان شود؛ مثلاً پدر، آموزگار و مالک. این تعدد عناوین هیچ‌گاه موجب تعدد معنوی، یعنی ذات شخص، نمی‌شود و در اینجا نهایتاً با یک شخص مواجهیم، نه سه شخص. این امر را کاملاً می‌توان درک کرد که ذات باری تعالی از

جهت خالقیت، «پدر» خوانده می‌شود و به همو از جهت نجات‌بخشی، «پسر» گفته می‌شود و همو از زاویه تقدیس و اعطای حیات ابدی، «روح‌القدس» خواهد بود. ظاهراً هاتف اصفهانی هم با مودالیسم مسیحی مواجه بوده است؛ آنجا که طی ابیاتی از ترجیع‌بند معروف خود، از زبان دلبری ترسا چنین می‌سراید (هاتف، ۱۳۴۹، ص ۲۶):

که گر از سرّ وحدت آگاهی	تهمت کافری به ما میسند
در سه آیینۀ شاهد ازلی	پرتو از روی تابناک افگند
سه نگرده بریشم ار او را	پرنیان خوانی و حریر و پرند

مودالیسم تنها یک توجیه برای تثلیث بود و علاوه بر آن، توجیهات بسیار دیگری نیز ارائه شد که همه آنها نشانگر تلاش عقل برای رفع محالیت متعلق ایمان و درکی قابل بیان و تبیین‌پذیر از مهم‌ترین عنصر اعتقادی یک دین بزرگ بود؛ اما کلیسا و شوراها ی مسیحی همه این توجیهات را نفی و قائلان به آن را تکفیر می‌کردند. اعتقادنامه نیقیه - قسطنطنیه که مورد پذیرش کاتولیک رومی، ارتدوکس شرقی، انگلیکان‌ها و بیشتر پروتستان‌هاست (ر.ک: مولند، ۱۳۸۱)، با صراحتی آشکار، متعلق ایمان را دقیقاً همان امر محالی می‌داند که مساعی توجیهی مورد اشاره برای فرار از آن شکل گرفته‌اند:

We believe in one God... And in one Lord Jesus Christ, the Son of God, begotten of the Father, Light of Light, very God of very God, begotten, not made, being of one substance with the Father By whom all things were made... (Schaff, 1984).

ما معتقدیم به... یک خداوندگار، عیسی مسیح، پسر خدا، زاده‌شده از پدر، نور از نور، خدا از خدا، زاده شدن، نه آفریده شدن، هم‌ذات با پدر که همه چیز توسط او آفریده شده است...

۲. متعلق ایمان مسیحی بر اساس دیدگاه آبای کلیسا

آبای کلیسا، به‌ویژه آنان که مخالف فلسفه بوده‌اند، متعلق ایمان مسیحی را دقیقاً همان امر محال می‌شمارند که در بالا توضیح داده شد. برای واضح‌ترین تنصیص، می‌توان به سراغ ترتولیان، پدر الهیات لاتین رفت. ترتولیان، از مشهورترین پدران کلیسا، در کتاب جسم مسیح (De Carne Christi) که در نقد «دوستیسم گنوسی» نوشته است، در جملاتی، از ایمان و قبول گزاره‌های غیرممکن سخن به میان می‌آورد. از عبارات وی برداشت‌هایی کرده‌اند که در دوره‌های دیگر مهم‌ترین دیدگاه فیدئیسم شد: «ایمان می‌آورم، چون بی‌معناست» (credo quia absurdum). عبارات وی در بخش پنجم از کتاب یادشده چنین است:

crucifixus est dei filius: non pudet, quia pudendum est. et mortuus est dei filius: prorsus credibile est, quia ineptum est. et sepultus

resurrexit: certum est, quia impossibile.

معانی عبارات این است: «پسر خدا به صلیب کشیده شد. این امر هیچ شرم‌آور نیست؛ زیرا شرم‌آور است. پسر خدا مرد. این امر فوراً قابل باور و اعتقاد است؛ زیرا احمقانه است. او به خاک سپرده شد و دوباره از مردگان برخاست. این امری قطعی و یقینی است؛ زیرا ناممکن و محال است».

به دو واژه کلیدی دقت کنید: ineptum و impossibile. واژه اول (ineptum) به معنای سخن بی‌معنا، احمقانه و نابخردانه است. واژه دوم (impossible) به معنای ناممکن و محال است. در عبارتی که از سخنان ترتولیان برداشت شده و پیش‌تر بدان اشاره شد، واژه absurdum آمده است، به معنای نامعقول، یاوه و بی‌معنا. اگر بخواهیم برخی از اعتقادات دگماتیک مسیحی را که داخل در محتوای تثلیث یا مستنبط از آن هستند، به‌صورت صریح بیان کنیم، چنین فهرستی خواهیم داشت:

۱. عیسی مسیح، پسر عزیز خداوند است (تعبیر «پسر عزیز» یا محبوب، برای نمونه، در انجیل متی آخر باب ۳ آمده است. در اعتقادنامه نیقیه هم تصریح شده است که عیسی از خداوند زاده شد، نه اینکه مخلوق او باشد).
۲. در عین حال، پسر با پدر متحد و یگانه است (در آغاز انجیل یوحنا می‌خوانیم: «کلام، خدا بود» و البته مقصود از کلمه، همان پسر است؛ و در اعتقادنامه نیقیه هم می‌خوانیم: خدا از خدا زاده شد، خدای حقیقی از خدای حقیقی، هم‌ذات با پدر).

۳. عیسی مسیح آفریننده جهان است (در انجیل یوحنا باب اول، عبارت ۳ و ۱۰ آمده است: «همه چیز به‌واسطه او پدید آمد»).

۴. عیسی مسیح کاملاً انسان است؛ در عین اینکه کاملاً خداست (نه به‌نحو ترکیبی از هر دو و نه به‌نحو معیت).
۵. مریم مادر خداست (برای اسناد این تعبیر رایج، رک: *تعالیم کلیسای کاتولیک*، ۱۳۹۳، ص ۲۹۲-۲۹۵).
۶. عیسی مسیح بالای صلیب رنج کشید و مُرد (یعنی خداوندی که بنا بر ادله عقلی، نامتغیر و اثرناپذیر است، رنجور و دچار مصیبت شد و نهایتاً تن به مرگ داد و مرد).

۷. عیسی مسیح از مردگان برخاست؛ یعنی مرده‌ای پس از سه روز زنده شد.

۸. عیسی مسیح کفاره گناه آدم و کفاره گناهان همه انسان‌ها شد.

البته مورد ششم و هفتم محال عقلی به‌نظر نمی‌رسند؛ اما پنج مورد اول قطعاً محال و متضاد با قطعیات عقلی‌اند. از آنجاکه اولاً ایمان متعلق می‌خواهد، ثانیاً متعلق یادشده قبل از تعلق ایمان به آن باید تصور شود و مفهومی از آن در ذهن نقش بندد و ثالثاً طبق آنچه گذشت، متعلق ایمان مسیحی امری محال و بی‌معناست، باید دید که آیا امر محال دارای مفهوم است و چگونه بی‌معنایی با مفهوم‌داری جمع می‌شود؛ و اگر به این نتیجه رسیدیم

که امر محال بی مفهوم است و امر بی معنا در ذهن نقشی ایجاد نمی کند، آن گاه برای رهایی از معضل فقدان متعلق برای ایمان مسیحی باید راهی یافت.

۳. ایمان به محال در مسیحیت از دیدگاه الهی دانان مسیحی

الهی دانان مسیحی ایمان را به «حادث» و «معتدل» تقسیم کرده اند. ایمان «حاد» عقلانیت ستیز و ایمان «معتدل» عقل گریز است. از سویی، متعلق ایمان نیز به انواع «گزاره ای» و «غیر گزاره ای» تقسیم می شود. ایمان گرایی حاد، افراطی و ناواقع گرایانه - در مقابل ایمان گرایی معتدل - اگر در قالب ایمان گزاره ای باشد، باید در چهارچوب قواعد منطقی بررسی شود. اینجاست که توجیهی در خصوص صحت و امکان آن وجود ندارد. ایمان، گردن نهادن به باوری تلقی می شود که با ادله و شواهد موجود نمی توان توجیه کافی برای آن داشت. این برداشت از ایمان، هرچند شاید برای تأمین برخی اهداف محدود کافی باشد، اما برای تأمین اهداف الهیاتی مسیحی به شدت نارساست (مک گراث، ۱۳۸۴، ج ۲، ص ۴۵۷). توماس آکویناس از کسانی است که متعلق ایمان را گزاره می داند. از طرفی، آکویناس رویکرد عقلانی درباره ایمان را پذیرفته بود و آن را حد وسطی میان شناخت و عقیده می دانست. از دیدگاه او، شناخت به معنای چیزی است که به بدهاقت درست است یا می توان اثبات کرد که برگرفته از چیزی است که صحتش بدیهی است. او تأکید داشت که می توان اثبات کرد درون مایه های ایمان مسیحی با عقل بشری سازگارند (مک گراث، ۱۳۸۴، ج ۲، ص ۴۵۸).

این سخن که «عیسی پسر خداست»، بی معنا و البته متناقض است. قواعد منطقی، امر بی معنا را متعلق ایمان نمی دانند. نظریه ایمان گرایی ویتگنشتاینی نیز - گرچه عقل گریزی ایمان را پذیرفته - با عقل ستیزی آن کنار نیامده است. بنابراین، التزام به صحت متعلق ایمان در مسیحیت، پذیرش نوعی عقل ستیزی از سوی ایشان است که دست کم با اندیشه الهی دانان بزرگ مسیحی همخوانی ندارد. بیشتر فلاسفه انگلیسی استدلال آنسلم را قابل قبول نمی دانند (ر.ک: براون، ۱۳۹۲، ص ۵). روش آنسلم در جمله معروف او خلاصه می شود: «ایمان می آورم تا بفهمم» (براون، ۱۳۹۲، ص ۶).

به نظر کارل بارت، هدف آنسلم این نبود که وجود خدا را فقط از طریق عقل و منطقی بودن و توجه به تجربه و مکاشفه مسیحی ثابت کند. برهان آنسلم می خواهد نشان دهد که نمی توان خدای زنده را - که به مثابه کامل ترین وجود شناخته می شود - با عقل و منطق انکار کرد. برخی با سطحی نگری خیال می کنند هدف آنسلم این بود که زمینه مشترکی پیدا کند تا مورد قبول ایمان داران و بی ایمانان باشد و بدین طریق بی ایمانان به سوی ایمان رهبری شوند و ایمان به خدا را باطل ندانند؛ اما این روش مورد پذیرش توماس آکویناس و شمار زیادی از متفکران کاتولیک پیرو او قرار نگرفته است (ر.ک: براون، ۱۳۹۲، ص ۶).

اندیشه آکویناس در اثبات وجود خدا بیانگر رهیافتی اساسی به فلسفه کاتولیک است. نقطه شروع استدلال

وی این است که وجود خدا به‌خودی‌خود برای انسان روشن نیست؛ بلکه به اثبات احتیاج دارد. از نظر منطقی، مجاز نیستیم به یک «علت»، توانایی‌هایی غیر از به‌وجود آوردن معلول مورد نظر را نسبت دهیم (ر.ک: براون، ۱۳۹۲، ص ۷). می‌بینیم که معیار او منطق است؛ همان منطق ارسطویی که بارها آکویناس او را فیلسوف واقعی می‌خواند (ر.ک: براون، ۱۳۹۲، ص ۷). عقاید خود او نیز آمیخته‌ای است از تعالیم کتاب مقدس و روایات سنن کلیسایی و فلسفه مخصوصاً ارسطو، که آن زمان دوباره کشف شده بود (ر.ک: براون، ۱۳۹۲، ص ۷).

این مطالب در فضایی است که الهی‌دانانی که عقل‌گرایِ ایمان در مسیحیت را اجازه داده‌اند، در حقیقت، ایمان را «مقولّه» و «طّور»ی و «طّور» عقل به‌شمار آورده و پای عقل را در بارگاه ایمان لنگ دانسته‌اند؛ هرچند به تناقض و عقل‌گریزی، بلکه عقل‌ستیزیِ چنین ایمانی اذعان دارند. این در حالی است که ایمان‌گرایی معتدل مسیحی، فیلسوفانی چون آکویناس و پیروانش، ایمان‌گرایی ویتگنشتاینی و غالب فیلسوفان انگلیسی چنین عقل‌ستیزی‌ای را روا نمی‌دانند. در نتیجه، چنین ایمان‌بی‌معنایی، بنا بر قواعد منطق غربی ناسازگار و مردود است.

۴. محال ذاتی در آینه منطق

بیشتر متفکران مشهور مسلمان، به‌طور قطع، محالات ذاتی را مفاهیمی در ذهن قلمداد کرده و به شرح و بسط احکام و ویژگی‌های آنها همت گماشته‌اند. مفهوم محالی مانند اجتماع نقیضین چنان جایگاه مهمی در احتجاجات منطقی دارد که ناممکن بودنش را پایه تمام قیاس‌های منطقی فرض کرده‌اند.

دانشمندان مسلمان در تعریف «مفهوم» گفته‌اند: مفهوم «هر آن چیزی است که در عقل حاصل می‌شود»؛ اعم از کلی (که بی‌واسطه به ذهن می‌آید) و جزئی (که به‌وساطت حواس در نفس ناطقه ترسیم می‌شود) (تهانوی، ۱۹۹۶م، ج ۲، ص ۱۶۱۷). البته شماری هم بر این باورند که صورتهای محسوس و جزئی در خود ابزار حسی حاضر می‌شوند. در واقع آنچه تصور کردنی نیست، «مفهوم» نیست. گفتنی است که «مفهوم» در علوم مختلف، گاه به‌معنای اصطلاحی خاص نیز به‌شمار می‌رود که از بحث ما بیرون است (مثلاً مفهوم در اصول فقه، اصطلاحی است در برابر منطوق).

«معنا» نیز مانند مفهوم، صورتی است که در عقل یا نزد عقل حاصل می‌شود و فرقاشان اعتباری است. به نقشی که نزد عقل حاصل است، از این حیث که از یک لفظ برداشت می‌شود، «معنا» می‌گویند؛ و از آن لحاظ که چیزی پیش عقل است، «مفهوم» شمرده می‌شود (تهانوی، ۱۹۹۶م، ج ۲، ص ۱۶۱۷؛ همچنین ر.ک: صلیبا، ۱۴۱۴ق، ج ۲، ص ۴۰۳). به‌نقل از کلیات ابوالبقاء. «معنا» در کاربستی گسترده‌تر، یعنی چیزی که گفتار، رمز یا اشاره‌ای بر آن دلالت می‌کند (صلیبا، ۱۴۱۴ق، ج ۲، ص ۳۹۸).

گوتلوب فرگه (Gottlob frege)، در مقاله «درباره معنا و برابراییستا» (über Sinn und Bedeutung) دو لحاظ کلمات را از هم بازشناخت: «برابریستا» (reference) و «معنا» (sense). «برابریستا» ابژه‌ای است که لفظ

به آن اشارت دارد؛ و «معنا» شیوه اشاره کردن لفظ به «برابریستا»ی خود است (وی این دو را به خطوطی تشبیه می‌کند که رئوس مثلث را قطع می‌کنند؛ ر.ک: فرگه، ۱۳۸۲، ص ۱۷۹-۱۸۱). از دید فرگه، برابریستای اسامی خاص (اعلام شخصی)، یک «شیء» است و برابریستای اسم جنس، یک «مفهوم» (فرگه، ۱۳۸۲، ص ۱۸۵).

اما در مورد «بی‌معنایی» و «بی‌مفهومی»، مهدی حائری یزدی می‌گوید: اگر قابلیت انطباق بر مصادیق ولو مفروض‌الوجود را از مفهوم سلب کنیم، دیگر مفهوم نخواهد بود (حائری یزدی، ۱۳۸۴، ص ۱۱۶). در دانش منطقی اسلامی، واژه مفرد به‌شرطی بی‌معنا و اصطلاحاً «مُهمَل» است که برای چیزی وضع نشده باشد (مثل واژه «دیز» در زبان عربی). چنین لفظی ذهن مستمع را به هیچ «برابریستایی» رهنمون نمی‌شود و به دیگر سخن، هرگز «دلالتی» ندارد.

اما دانشمندان اسلامی، چه در ترکیبات ناقص و چه در ترکیبات تام، چیزی به‌نام ترکیب بی‌معنا ندارند. در منطق ارسطویی، حتی گزاره‌ای با نهادهی معدوم مثل «سیمرغ بیناست»، معنادار پنداشته شده؛ گرچه به‌اقتضای قاعده «فرعیت»، گزاره‌ای کاذب به‌شمار آمده است (ر.ک: ارسطو، ۱۳۸۳، ص ۲۰۶). این گونه برمی‌آید که بر مبنای این نظریه (معناداری همه ترکیب‌های منطبق بر علم نحو)، گمان بر این است که شکل ترکیبی جملات (چیش تک‌کلمات)، با قطع نظر از مفردات، متصف به وضع نوعی است (این سخن، هم تصریح عالمان نحوی است و هم اصولی‌ها. برای مثال، ر.ک: اصفهانی غروی، ۱۳۷۴، ج ۱، ص ۴۳-۴۴). بدین ترتیب، قادر خواهیم بود که هیئت جملات ناهنجاری نظیر «شنبه جذر عدد سیزده است» یا «دموکراسی سه کیلومتر است» را همچون هیئت جملات بهنجار، مانند «کره زمین متحرک است»، دارای معنا (اسناد تام محمول به موضوع) بدانیم.

اندیشمندان مغرب‌زمین مسئله محال ذاتی را با ژرف‌اندیشی بیشتری پی گرفته‌اند و آرای مختلفی درباره بی‌معنایی ترکیبات ارائه کرده‌اند. برای مثال، توماس هابز در تقسیم الفاظ، در عرض «الفاظ درست» و «الفاظ اشتباه» (که به چیزی غیر از آنچه برایش وضع شده‌اند، اشاره می‌کنند)، بخش سومی را می‌آورد: «الفاظی که چیزی جز صوتشان را ادراک نمی‌کنیم». این دسته را «بی‌معنا» می‌نامیم. هابز به «مربع دایره‌وار»، «ماده نامیرا» و... مثال می‌زند (ر.ک: Hobbes, 2012, chap.V).

بر پایه تقسیم هابزی می‌توانیم بگوییم که «مربع دایره‌وار»، «جذر شنبه» و «دموکراسی سه کیلومتری»، مانند «دیز»، فقط یک صدایند؛ بی‌هیچ دلالتی بر یک معنا. نوام چامسکی در کتاب ساختارهای نحوی، که موجب انقلابی در حوزه زبان‌شناسی شد، چنین عبارتی دارد: «ایده‌های سبز بی‌رنگ، با خشم به خواب می‌روند» (Chomsky, 1957, p.15) که به‌لحاظ نحوی واجد همه مؤلفه‌های یک جمله صحیح است؛ اما باز به‌روشنی فاقد معناست (nonsensical).

گویا فرگه نیز برای معناداری، به ابزار شهود و وجدان متوسل شده است. فرگه معتقد است که اگر جزئی از

اجزای یک عبارت، فاقد برابری استا باشد، کل عبارت، بدون برابری استا خواهد شد. معنای یک عبارت مرکب نیز متشکل از معانی اجزای آن است (کرد فیروزجایی، ۱۳۸۲، ص ۶۵). او معنای این عبارت را یک «اندیشه» (thought)، و برابری استای جمله را صدق یا کذب می‌داند (صدق و کذب به مثابه وجوداتی عینی و غیروابسته به ذهن. ر.ک: فرگه، ۱۳۸۲، ص ۱۸۷-۱۸۹). پس سنجۀ فرگه در معناداری جمله، بهره‌مندی آن از «اندیشه» است. کرد فیروزجایی این سخن فرگه را دارای ایرادات گوناگونی می‌داند؛ اما ظاهراً حرف فرگه دقیق است؛ چنانچه صدق و کذب را به معنای تحقق نسبت حکمیه در خارج یا عدم تحقق آن بدانیم و «اندیشه» را نیز همان نسبت حکمیه بشماریم. واقعیتی را در خارج فرض کنید؛ مثلاً قرار داشتن یک صندلی قرمز در برابر من. من از طریق یک «اندیشه» (نسبت حکمیه میان قرمز و صندلی)، که تصویری ذهنی است، به یک واقعیت اشاره می‌کنم (تحقق این نسبت در خارج = صدق گزاره) (فرگه، ۱۳۸۲، ص ۱۷۷-۲۰۹).

اشاره شد که در منطق ارسطویی و منطق اسلامی، ترکیب بی معنای واژگان (به گونه‌ای که در گرو انطباق بر قواعد دستور زبان باشد و تک تک واژگان نیز معنا داشته باشند)، مطرح نیست. بنابراین، موارد محال ذاتی مثل «اجتماع نقیضین» و «شریک‌الباری» باید معنادار به شمار آیند. در بین اندیشمندان اسلامی، شماری از متکلمین که بیشتر اشعری و کمتر معتزلی‌اند، همچون قاضی عبدالجبار، فی الجمله موارد محال را بدون شیئیت و صورت ذهنی دانسته‌اند (به نقل از: حسینی مدنی، ۱۴۲۵ق، ج ۱، ص ۴۳۷) و قطب‌الدین شیرازی بازگو می‌کند: کسی که مانند اشعری‌ها نسبت وجود و ماهیت را عینیت این دو می‌داند، امور معدوم را شیئیت نمی‌دهد (حسینی مدنی، ۱۴۲۵ق، ج ۱، ص ۴۳۷)؛ اما مشهور میان متفکران اسلامی، صراحتاً مفهوم داشتن محالات ذاتی است. ملاهادی سبزواری نیز به منکرین این سخن معترض است. وی می‌گوید کسی را دیده است که اهل ذوقیات بود؛ اما هرگز چیزی از دانش نظری نداشت و می‌گفت: شریک‌الباری صورت ذهنی ندارد و فرض محال، محال است. بنا بر اندیشه سبزواری:

باید به چنین شخصی و امثال او گفت: اگر در پی مغالطه نبودید و مفهوم و مصداق را خلط نکرده بودید، درمی‌یافتید که هر مفهومی از ذات خودش خارج نمی‌گردد و وجود، آن را به همان گونه که هست، آشکار می‌سازد.... در نتیجه، مفهوم محال مانند شریک‌الباری، از ذات خود خالی نمی‌شود. پس وقتی مفهوم محال را تصور کردید، نمی‌توان گفت که مفهوم ممکن یا مفهوم واجب را تصور کرده‌اید (سبزواری، ۱۳۷۹، ج ۲، ص ۲۱۰-۲۱۱).

اکنون می‌شود انگاره‌ای در معیار کلی بی معنایی بیان کرد؛ یعنی تا زمانی که عکس آن ثابت نشود، کاریست داشته باشد. بر این اساس، هر ترکیبی که دو جزئش نسبت به هم شأنی نیستی نداشته باشند، بی معنا خواهد بود. به دیگر سخن و دقیق‌تر، چنانچه سلب بالفعل و بالقوه یک جزء هم‌زمان از جزء دیگر صحیح باشد، ترکیب ایجابی

دو جزء (اعم از ترکیب تام خبری و ترکیب ناقص)، معنایی نخواهد داشت.

اگر این فرض صحیح باشد، از آنجاکه معیار گفته شده نسبت به محال ذاتی صادق است، پس تمامی موارد محال ذاتی معنایی نخواهند داشت. اندیشه «هفت گونه بی معنایی» هابز (ر.ک: Martinich, 1995, p.27) و مفهوم «خطای مقوله‌ای» (category error) گیلبرت رایل (Ryle, 1949, p.16)، شاهد بر معیاری است که پیش‌تر گفته شد. نگرش «بازی زبانی» ویتگنشتاینی نیز احتمالاً ملهم این سخن است که اگر واژه‌ای (مانند «نقیضان» و «اجتماع») در پاره‌ای کاربردها معنا دارد، لزوماً در همه آنها چنین نیست (مانند آنجا که می‌گوییم: «اجتماع نقیضین»).

۵. «مفهوم‌نمایی» محال ذاتی و پیامدهای آن

به اختصار می‌توان گفت که موارد محال ذاتی فقط به شکل عبارات ترکیبی تام یا ناقصی درمی‌آیند که در آن، مقوله‌ای را به مقوله بی‌ربط و بی هیچ شأنتی نسبت می‌دهند (ر.ک: حمیدیه، ۱۳۹۲). از آنجاکه نسبت دادن ملکه (در برابر عدم ملکه) به چیزی که شأنت آن نسبت را ندارد، سبب بی معنایی می‌شود، پس همه موارد محال ذاتی بی معنایند؛ اما انسان دسته‌ای از محالات ذاتی مانند «شریک‌البازی»، «عدم مطلق» و «اجتماع نقیضین» را درمی‌یابد که می‌توان میان آنها تمایز نهاد و احکامی بر آنها بار کرد.

سخن این است که آنچه ما از محال ذاتی فهم می‌کنیم، جز صورت لفظی آنها نیست و هرگز مدلولی برای لفظ لحاظ نشده است. در تحلیل این نکته، دو ترکیب «پدر عیسی» و «جذر شنبه» را با یکدیگر مقایسه می‌کنیم. معنای هر یک از این دو ترکیب، باید نسبتی میان طرفین آنها باشد. نسبت اضافی ترکیب اول، یعنی پدر داشتن عیسی، گرچه در بیرون تحقق نیافته است، در ذهن صورتی دارد که مدلول لفظ بالاست؛ اما درباره ترکیب غیررایج «جذر شنبه»، نه فقط در بیرون از ذهن میان دو طرف آن نسبتی وجود ندارد، حتی در ذهن نیز نسبتی برای آنها فهمیده نمی‌شود؛ پس ترکیب «جذر شنبه» به عنوان یک عبارت، بدون معناست و فقط صورتی لفظی از آن فهم می‌شود. اما از آنجاکه «جذر» و «شنبه» هر کدام مستقلاً معنادارند و کسره واژه نخست مانند کسره اضافه است، ترکیب «جذر شنبه» در بدو امر ما را گول می‌زند و عبارتی معنادار نشان می‌هد. به دیگر سخن، محالات ذاتی مانند «جذر شنبه»، «مفهوم‌نما» یند.

«مفهوم‌نما» ترکیبی ناهنجار و تشکیل شده از دو مقوله بی‌ربط است که به دلیل مشابهت با ترکیب‌های هنجارین، به صورت مفهوم‌دار به چشم می‌آید؛ اما حقیقتی جز بازی با واژگان و ترکیبی مهمل ندارد؛ مانند اینکه عده‌ای، از «شبه کلمه» (pseudoword) در فلسفه غرب سخن به میان آورده‌اند (Rathvon, 2004, p.138). چنانچه کلمه‌ای بی معنا بر واج‌آرایی زبانی خاصی منطبق باشد و گمان معناداری آن برود، به آن «شبه کلمه»

می‌گویند؛ مانند vonk در زبان انگلیسی؛ اما واژه dfhnxd بر واج‌آرایی انگلیسی منطبق نیست؛ بلکه اساساً تلفظ‌شدنی نیست.

سخن ابن‌سینا در تعلیقات دقیقاً بر این مسئله دلالت می‌کند:

المعدوم الذات الممتنع الوجود لا يكون شيئاً فلا يُحَكَّم عليه بحكم وجودی او بحكم على الاطلاق
الا أنَّ هذا القول وهو أنه معدوم الذات كان فيه إشارة الى موجود وهذا هو بحسب
اللفظ فإما بالحققة فلا إشارة اليه بوجه فالموجودات اذاً إما أن تكون واجبة الوجود وإما ممكنة
الوجود (ابن‌سینا، بی‌تا، ص ۱۷۵).

سخن دقیق بوعلی چنین است: ممتنع‌الوجود شیئی ندارد تا حکمی وجودی بر آن بار شود. خود این عبارت هم که حمل کردن حکمی بر معدوم‌الذات است، چیزی جز اشاره به صورت لفظی آن نیست. مرحوم میرزاهمدی آشتیانی نیز در کتاب *اساس التوحید*، به صورت مبهم بدین سخن اشاره می‌کند و شریک‌الباری و دیگر امور محال را «الفاظٌ ظهرت تحتها العدم» می‌خواند (آشتیانی، ۱۳۸۸، ص ۱۵۴). البته ایشان در حاشیه خود بر شرح منظومه با معناداری محال ذاتی موافق است (ر.ک: آشتیانی، ۱۳۷۲، ص ۲۸۵).

دیگر اینکه مفهوم‌نماها به دو گونه تقسیم می‌شوند: ترکیباتی مانند «چهارشنبه سرخ»، که ناهنجاری آنها به راحتی توسط عرف تشخیص داده می‌شود؛ و ترکیباتی چون «اجتماع نقیضین»، که کاربست گسترده‌ای در دانش منطق و فلسفه دارند. بدین ترتیب، ترکیب نخست را «مفهوم‌نماهای مبتذل» (همان سخنان چرند یا مزخرف در اصطلاح عرف) و ترکیب دوم را «مفهوم‌نماهای فلسفی» می‌توان نامید؛ مانند تمییز هابز بین محال بودن (absurdity) و مضحک بودن (ridiculousness)؛ چراکه اولی با استدلال نادرست همراه است؛ ولی دومی با خنده و مضحکه (ر.ک: Hobbes, 2012, chap.V). اکنون متعلق ایمان مسیحی در این زمینه چگونه است؟!

۶. انطباق نظریه «مفهوم‌نمایی محالات ذاتی» بر متعلق ایمان مسیحی

یکی از مهم‌ترین پیامدهای نظریه مفهوم‌نمایی، مربوط به الهیات مسیحی است. کرگگور، ایمان را تصمیمی شخصی، نوعی تصدیق، جهشی به سوی تاریکی و مخاطره‌جویی می‌داند (لین، ۱۳۸۰، ص ۴۴۴). محال ذاتی دانستن متعلق ایمان مسیحی به معنای آن است که متعلق ایمان مسیحی هیچ مفهومی در ذهن ایجاد نمی‌کند و به بیان دیگر، شخص مسیحی به لاشیء و هیچ ایمان می‌آورد. این نتیجه، ناپذیرفتنی است؛ زیرا ایمان به هیچ، یعنی هیچ ایمانی نداشتن. آیا ایمان به هیچ و لاشیء، شدنی است؟ از آن جهت که یک لفظ نمی‌تواند متعلق ایمان باشد، بلکه متعلق ایمان، لزوماً یک معنا (و از جنس تصدیق) است، بنابراین، ایمان به امر محال، شدنی نیست.

از سوی دیگر به دلیل آنکه شخص مسیحی احساس ایمان را در خود می‌یابد، به ناگزیر باید به دنبال متعلق

برای ایمان مزبور باشیم. به نظر می‌رسد، جایی که سخن از ایمان به امر محال است، متعلق ایمان لزوماً امری تخیلی و البته ممکن‌الوجود است که به‌اشتباه، معنای واژه «محال» به خود گرفته است. امر تخیلی و مشتبه یادشده می‌تواند هر امری باشد که از باب تداعی معانی به ذهن متبادر شده است و حتی چه‌بسا از مؤمنی به مؤمن دیگر متفاوت باشد.

از باب تمثیل، می‌توان به تحلیل اعتقاد کسی پرداخت که معتقد است دایره سه گوشه دارد. طبق آنچه گفته شد، او صرفاً با بازی الفاظ چنین ترکیبی از الفاظ را ایجاد کرده است، بدون آنکه مفهوم و معنایی از آن در ذهن داشته باشد. خودتناقضی و تهافت درونی این ترکیب، مانع از آن می‌شود که تصویر محصلی از آن به ذهن خطور کند. دایره سه گوش مفهوم‌نماست، نه مفهوم و در نتیجه برابریستا و مدلولی ندارد؛ اما آن فرد معتقد نهایتاً به چیزی باور دارد؛ زیرا حضور اعتقاد را در جان خود با علم حضوری درک می‌کند. ناگزیر باید گفت که او تصویری از معتقد یا همان متعلق ایمان خود دارد که به‌اشتباه، مفهوم‌نمای «دایره سه گوش» را بر آن منطبق کرده است؛ مثلاً دایره‌ای را در ذهن دارد که سه نقطه از آن به‌صورت گوشه بیرون زده است (که مسلماً این شکل یک دایره محسوب نمی‌شود؛ بلکه شکل جدیدی است که به‌صورت رسمی، نامی هم بر آن نهاده نشده است و به‌هرحال دایره سه گوش به معنای واقعی کلمه نیست) یا دایره‌ای را در وسط یک مثلث به ذهن آورده است (و مسلماً این شکل هم دایره سه گوش نیست؛ بلکه ترکیبی است از دایره و مثلث).

وقتی یک مسیحی با ارائه گزاره‌ای، از ایمان به انسان شدن خدا سخن می‌گوید، در واقع از حیطه منطق فراتر رفته و قواعد عقلی را فروشکسته است. او نمی‌تواند دقیقاً به انسان بودن کامل مسیح در عین خدا بودن کامل او ایمان آورد؛ زیرا این عبارت و ترکیب، بی‌معنا و لاشیء است؛ مفهوم‌نماست، نه مفهوم؛ و ایمان به عدم و هیچ تعلق نتواند گرفت. ناگزیر او مفهومی محصل را در ذهن می‌آورد و گمان می‌کند که تحت ترکیب یادشده مندرج است؛ مثلاً تخیل می‌کند که یک موجود روحانی ناگهان جسم پذیرفته و قابل مشاهده حسی شده است (مانند تجسد فرشتگان یا ارواح و اجنه)؛ حال آنکه خداوند یک موجود روحانی ممکن‌الوجود نیست؛ بلکه واجب‌الوجود و عین وجود است و جسمانی شدن او مساوی است با ممکن‌الوجود شدن و در نتیجه محدود و مقید شدن او؛ یا چنین تداعی می‌کند که خدا همچون شیئی لطیف در کالبد یک انسان فرو رفته است؛ همانند فرو رفتن دود در یک خانه یا عطر در شیشه؛ حال آنکه خداوند برتر از اشیاست؛ چه اشیای لطیف و چه اشیای خشن. وجوب وجود، موجب تنزیه او از معیت جسمانی با اشیا می‌شود.

نتیجه‌گیری

ایمان‌گرایی هنگامی که در قالب ایمان گزاره‌ای باشد، باید در چهارچوب قواعد منطقی بررسی شود. حال، بدنه اصلی مسیحیت از ایمان به چیزی سخن می‌گوید که محال ذاتی است؛ اما در بررسی انجام‌شده، مشخص شد که محالات ذاتی مفهوم ندارند و هیچ مدلولی در ذهن ایجاد نمی‌کنند؛ بلکه مفهوم‌نمایند و صرفاً از طریق بازی با الفاظ ایجاد شده‌اند. دیدیم که بیشتر فیلسوفان و منطق‌دانان مسلمان از اندیشه معناداری محال ذاتی طرفداری می‌کنند. آنان مواردی مانند شریک‌الباری و اجتماع نقیضین را که محال ذاتی یا «ما یمتنع لذاته» هستند، دارای مفهومی می‌دانند که اساساً تحقق عینی آنها شدنی نیست. بر این اساس، محال بودن وجود مصداق برای مفاهیم ممتنع، خدشه‌ای بر کلیت این مفاهیم وارد نمی‌سازد. عقل ما از راه مقایسه با امور موجود می‌تواند مفهومی از محال را در ذهن خود دریابد.

طبق نظریه مفهوم‌نمایی محالات ذاتی که در این نوشتار بیان شد و مشاهده کردیم که سخن ابن‌سینا در تعلیقات دلالتی بر آن است، «ما یمتنع لذاته» به معنای «ما لا معنی له» است. محال ذاتی، یک کلمه مرکب (و نه یک مفهوم) است که واژگانش هر کدام جداگانه معنایی دارند و ترکیب آنها منطبق بر قواعد زبانی است؛ اما به سبب خلط مقوله‌ای (نسبت دادن یک مقوله به مقوله‌ای نامربوط)، هیچ پیامی را به ذهن ما منتقل نمی‌کند. این الفاظ که از طریق بازی با کلمات به دست آمده‌اند، ذهن را به اشتباه به توهم ادراک معنا می‌اندازند. خلط مقوله‌ها به عنوان یک ملاک برای بی‌معنایی ترکیب‌ها، از مبحث منطقی «عدم و ملکه» قابل استنباط است. یک پیامد نظریه «مفهوم‌نمایی محالات ذاتی» این است که «ایمان به امر محال» هم‌عرض است با «ایمان به شنبه دو کیلویی و انتگرال خواب»؛ یعنی ایمان به هیچ، ایمان بدون متعلق...؛ و اگر شخصی ایمان به چنین محالاتی را در درونش یافت و احساس کرد، قطعاً به یک مفهوم مرکب ممکن‌الوجود ایمان آورده که به صورت سهو و خطا عنوان محال را بر آن مفهوم ممکن منطبق کرده است. ایمان‌گرایی معتدل مسیحی، فیلسوفانی چون آکویناس و پیروانش، ایمان‌گرایی ویتگنشتاینی و غالب فیلسوفان انگلیسی، چنین عقل‌ستیزی‌ای را روا نمی‌دانند. در نتیجه، چنین ایمان بی‌معنایی با قواعد منطق غربی ناسازگار و مردود است. نصوص قرآنی نیز تعلق ایمان به حضرت عیسی علیه السلام را به عنوان خدا به شدت منتفی می‌داند.

منابع

کتاب مقدس.

آشتیانی، میرزامهدی (۱۳۷۲). تعلیقه بر شرح منظومه حکمت سبزواری. به اهتمام عبدالجواد فلاطوری و مهدی محقق. تهران: دانشگاه تهران.

آشتیانی، میرزامهدی (۱۳۸۸). اساس التوحید. تهران: هرمس.

ابن سینا، حسین بن عبدالله (بی تا). التعليقات. تحقیق: عبدالرحمن بدوی. قم: دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم.
ارسطو (۱۳۸۳). مقولات. ترجمه محمد خوانساری. در: محمد خوانساری (مترجم). ایساغوجی تألیف فرافوربوس و مقولات تصنیف ارسطو. تهران: مرکز نشر دانشگاهی.

اصفهانی غروی، محمدحسین (۱۳۷۴). نه‌ایه الدرایه. قم: سیدالشهداء.

براون، کالین (۱۳۹۲). فلسفه و ایمان مسیحی. ترجمه طاطه‌وس میکائیلیان. تهران: علمی و فرهنگی.

تعالیم کلیسای کاتولیک (۱۳۹۳). ترجمه احمد رضا مفتاح، حسن قنبری و حسین سلیمانی. قم: دانشگاه ادیان و مذاهب.

تهانوی، محمدعلی (۱۹۹۶م)، موسوعه کشف اصطلاحات الفنون و العلوم. بیروت: مکتبه لبنان ناشرون.

حائری یزدی، مهدی (۱۳۸۴). کاوش‌های عقل نظری. تهران: مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران.

حسینی مدنی، سیدعلی خان (۱۴۲۵ق). ریاض السالکین فی شرح صحیفه سید الساجدین (علیه السلام). قم: مؤسسه النشر الاسلامی.

حمیدیه، بهزاد (۱۳۹۲). مفهوم‌نمایی محالات ذاتی. منطق پژوهی، ۷(۷)، ۸۷-۶۵.

سبزواری، ملاهادی (۱۳۷۹). شرح المنظومه. تصحیح و تعلیق: آیت الله حسن زاده آملی. تهران: نشر ناب.

صلیبا، جمیل (۱۴۱۴ق). المعجم الفلسفی. بیروت: الشركة العالمیه للكتاب.

فرگه، فردریک لودویگ گوتلوب (۱۳۸۲). درباره معنا و مدلول. ترجمه یارعلی کرد فیروزجایی. در: یارعلی کرد فیروزجایی. فلسفه

فرگه. قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ع).

کرد فیروزجایی، یارعلی (۱۳۸۲). فلسفه فرگه. قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ع).

لین، تونی (۱۳۸۰). تاریخ تفکر مسیحی. ترجمه روبرت آسریان. تهران: فرزانه.

مک‌گراث، آلستر (۱۳۸۴). درسنامه الهیات مسیحی. ترجمه بهروز حدادی و دیگران. قم: دانشگاه ادیان و مذاهب.

مولند، اینار (۱۳۸۱). جهان مسیحیت. ترجمه محمدباقر انصاری و مسیح مهاجری. تهران: امیرکبیر.

هاتف اصفهانی، احمد (۱۳۴۹). دیوان هاتف اصفهانی. تصحیح: وحید دستگردی. تهران: مجله ارمنان.

Chomsky, Noam (1957). *syntactic structures*. Paris: Mouton & co.

Hobbes, Thomas (2012). *Leviathan*. Echo city: Echo Library.

Martinich, Aloysius (1995). *Hobbes Dictionary*. New York: Blackwell.

Rathvon, Natalie (2004). *Early Reading Assessment: A Practitioner's Handbook*. New York: Guilford press.

Ryle, Gilbert (1949). *The Concept of Mind*. Chicago: University of Chicago Press.

Schaff, Philip (1984). *Creeeds of Christendom*. New York: Baker Books.

Denying the Genuineness of Religious Disagreements and the Epistemological Challenge of Disagreement

Ruhullah Mowahedi  / Research Collaborator, Department of Philosophy of Religion, Imam Ridā International Research Institute, Al-Muṣṭafā International University, Mashhad, Iran rmowahedi@gmail.com

Received: 2025/10/23 - **Accepted:** 2026/01/27

Abstract

Can adopting views that question the genuineness of religious disagreements help resolve the skepticism arising from religious disagreement and render us independent of examining the epistemic foundations of this challenge? In response to this question, the present paper examines three views that deny the genuineness of religious disagreements by offering unconventional interpretations of the nature of religious beliefs: (1) Religious non-cognitivism, which considers disagreements in religious beliefs to be of the type of differences in attitudes; (2) Religious relativism, which denies absolute truth in the realm of religion; (3) Religious pluralism, which holds that seemingly conflicting beliefs of religions can be simultaneously true. The paper examines these three views and their degree of success in overcoming the epistemological challenge of religious disagreement, arguing that although accepting them may reduce some epistemological challenges of religious disagreement, given the serious problems of these views, they cannot be considered a suitable solution to this challenge.

Keywords: epistemology of disagreement, religious beliefs, religious non-cognitivism, religious relativism, religious pluralism.

نوع مقاله: پژوهشی

واقعی ندانستن اختلاف نظرهای دینی و چالش معرفت‌شناختی اختلاف نظر

روح‌الله موحدی  / پژوهشگر همکار گروه فلسفه دین پژوهشکده بین‌المللی امام رضا (ع) / جامعه المصطفی العالمیه، مشهد، ایران
دریافت: ۱۴۰۴/۰۸/۰۱ - پذیرش: ۱۴۰۴/۱۱/۰۷
rmowahedi@gmail.com

چکیده

آیا اتخاذ دیدگاه‌هایی که واقعی بودن اختلاف‌نظرهای دینی را زیر سؤال می‌برند، می‌تواند به حل شکاکیت ناشی از اختلاف‌نظر دینی کمک کند و ما را از بررسی بنیان‌های معرفتی این چالش بی‌نیاز سازد؟ نوشتار پیش رو در راستای پاسخ به این پرسش، به بررسی سه دیدگاهی پرداخته است که با ارائه تفاسیر غیرمعمول از ماهیت باورهای دینی، واقعی بودن اختلاف‌نظرهای دینی را انکار می‌کنند: ۱. ناشناخت‌گرایی دینی، که اختلاف باورهای دینی را از سنخ اختلاف در طرز تلقی‌ها می‌داند؛ ۲. نسبی‌گرایی دینی، که به انکار حقیقت مطلق در عرصه دین می‌پردازد؛ ۳. تکثرگرایی دینی، که به امکان صدق هم‌زمان باورهای به‌ظاهر متعارض ادیان قائل است. نوشتار به بررسی این سه دیدگاه و میزان موفقیت آنها در غلبه بر چالش معرفت‌شناختی اختلاف‌نظر دینی می‌پردازد و استدلال می‌کند که پذیرش آنها، هرچند می‌تواند برخی چالش‌های معرفت‌شناختی اختلاف‌نظر دینی را کاهش دهد، با توجه به مشکلات جدی دیدگاه‌های یادشده، نمی‌تواند راه‌حلی مناسب برای این چالش قلمداد شود.

کلیدواژه‌ها: معرفت‌شناسی اختلاف‌نظر، باورهای دینی، ناشناخت‌گرایی دینی، نسبی‌گرایی دینی، تکثرگرایی دینی.

مقدمه

معرفت‌شناسی اختلاف‌نظر شاخه‌ای از معرفت‌شناسی است که به بررسی تأثیر اختلاف‌نظر بر توجیه باورها می‌پردازد (Frances & Matheson, 2024). جدی‌ترین چالش این حوزه از سوی دیدگاه‌هایی مطرح می‌شود که مصالحه‌گرا یا تقلیل‌گرا نامیده می‌شوند. بر اساس شدیدترین نوع این دیدگاه‌ها، که به «وزن‌دهی برابر» معروف است، آگاهی از نظریات مخالف همتایان معرفتی - یعنی افرادی که از لحاظ دسترسی و توانایی ارزیابی شواهد در سطحی مشابه ما قرار دارند - توجیه اولیه‌ی ما را زیر سؤال می‌برد و ما را به سمت لادریگری در قبال موضوع مورد اختلاف سوق می‌دهد (Elga, 2007; Christensen, 2007; Feldman, 2006). بررسی این چالش معرفتی، در حوزه باورهای دینی - که عمیقاً با تار و پود زندگی آدمیان گره خورده‌اند و بخش مهمی از هویت و جهان‌بینی آنان را تشکیل می‌دهند - اهمیتی دوچندان می‌یابد. راه‌حل بنیادین برای رفع این چالش، مستلزم رد مبانی معرفت‌شناختی‌ای است که آن را پدید آورده است. بر این اساس، یا باید نادرستی دیدگاه وزن‌دهی برابر را نشان داد یا اثبات کرد که مخالفان ما، در واقع همتای معرفتی ما نیستند.

باین‌حال یک راه‌حل موردی نیز وجود دارد که می‌تواند در برخی اختلاف‌نظرها ما را از این چالش رها سازد: اینکه نشان دهیم صرفاً با اختلاف‌نظری ظاهری سروکار داریم و اختلاف‌نظر واقعی در میان نیست. در این صورت، چالش معرفت‌شناسی اختلاف‌نظر خودبه‌خود متفی می‌شود؛ زیرا اختلاف‌نظر ظاهری میان دو دیدگاه دلیلی بر خطای یکی از آن دو نیست تا تهدیدی بر باور به آن دو شمرده شود. حال پرسش این است که آیا چنین راه‌حل موردی‌ای برضد دیدگاه‌هایی که با تکیه بر وجود اختلاف‌نظر دینی به لادریگری درباره باورهای دینی روی آورده‌اند، کارایی دارد یا خیر؟ شاید این پرسش در ابتدا کمی عجیب به نظر برسد؛ زیرا واقعی بودن اختلاف‌نظرهای دینی تقریباً بدیهی می‌نماید.

با وجود این، برخی فیلسوفان دین چنین دیدگاهی ندارند. در معرفت‌شناسی دینی دست‌کم با سه نوع دیدگاه مواجهیم که هر یک به شیوه خود با ارائه تفسیری غیرمعمول از ماهیت باورهای دینی، وجود اختلاف‌نظر واقعی میان آنها را نفی می‌کنند: ۱. ناشناخت‌گرایی دینی، از طریق نفی صدق و کذب‌پذیری مدعیات دینی و به‌تحویل بردن اختلاف‌نظرهای دینی از اختلاف در باورها به اختلاف در طرز تلقی‌ها؛ ۲. نسبی‌گرایی، از طریق انکار حقیقت مطلق در تمامی حوزه‌های معرفتی یا دست‌کم در حوزه دین؛ ۳. تکثرگرایی دینی، با طرح اینکه آموزه‌های متعارض دینی همگی می‌توانند از صدق و حقایق برخوردار باشند. این دیدگاه‌ها، گرچه در بسترهای مختلف و در واکنش به مسائل متفاوتی طرح شده‌اند، می‌توانند به‌مثابه پاسخی موردی به چالش معرفت‌شناختی دینی نیز مورد توجه قرار گیرند.

آیا به‌راستی پذیرش این دیدگاه‌ها می‌تواند پاسخ موردی موفقی به حساب آید و چالش معرفت‌شناختی اختلاف‌نظر دینی را بدون گلاویز شدن با بنیان‌های آن حل کند؟ این پرسش، که تا کنون در ادبیات معرفت‌شناسی اختلاف‌نظر دینی مورد توجه قرار نگرفته است، دست‌کم از سه جهت اهمیت دارد: نخست به‌مثابه پاسخی احتمالی به چالش معرفت‌شناختی اختلاف‌نظر دینی؛ دوم به‌دلیل کمک به فهم بهتر ابعاد این چالش؛ و سوم به‌دلیل ایجاد ارتباط بین این بحث و مباحث معرفت‌شناسانه حول ماهیت باورهای دینی.

با توجه به اهمیت مسئله و خلأ پژوهشی موجود درباره آن، نوشتار پیش رو بررسی و پاسخ‌گویی به آن را هدف خویش قرار داده است. در این راستا، به‌ترتیب سراغ سه دیدگاه یادشده می‌رود و پس از معرفی و ارزیابی اجمالی آنها بررسی می‌کند که پذیرش آنها چقدر می‌تواند به کسانی که آن دیدگاه‌ها را پذیرفته‌اند، در غلبه بر چالش معرفت‌شناختی اختلاف‌نظر دینی کمک کند.

۱. ناشناخت‌گرایی دینی

ناشناخت‌گرایی دینی دیدگاه مقابل شناخت‌گرایی دینی است. تفاوت این دو دیدگاه به موضع متفاوتشان درباره محتوای شناختی آن دسته از اظهارات دینی برمی‌گردد که صورت خبری دارند. شناخت‌گرایی دینی معتقد است که این‌گونه اظهارات بازنمود حالات شناختی متدینان‌اند؛ یعنی بخشی از محتویات ذهن هستند که بیانگر چگونگی جهان‌اند و از این‌رو ممکن است صادق (در صورت مطابقت با واقع) یا کاذب (در صورت عدم مطابقت با واقع) باشند. پس طبق این دیدگاه، وقتی متدینان جمله «خدا وجود دارد» را بر زبان می‌آورند، درباره چگونگی جهان سخن می‌گویند؛ اینکه در واقع خداوندی وجود دارد. در مقابل، ناشناخت‌گرایی دینی به دیدگاهی اشاره دارد که مدعی است اظهارات دینی تنها بیانگر حالات غیرشناختی متدینان است. مراد از حالات غیرشناختی، بخش دیگری از محتویات ذهن از قبیل گرایش‌ها، امیال، احساسات، تعهدات و مانند اینهاست که اطلاعاتی درباره چگونگی جهان به‌دست نمی‌دهند و لذا نمی‌توانند متصف به صدق و کذب، به‌معنای مطابقت یا عدم مطابقت با واقع، شوند (Moore & Scott, 2007, p.3).

دان کیوپیت در دفاع از این دیدگاه می‌گوید: «بهتر است اظهارات دینی را نه مدعیاتی صدق و کذب‌پذیر، بل بیانگر نگرش یا قصد [گوینده] بدانیم» (Cupitt, 1984, p.27). ریچارد بریثویت نیز در سخنی مشابه اظهار می‌کند: «دقیقاً همان‌طور که معنای اظهار اخلاقی این است که گوینده قصد دارد تا حد توان مطابق اصول اخلاقی مربوطه عمل کند، معنای اظهار دینی نیز این است که گوینده قصد دارد خطمشی خاصی را در رفتار خود در پیش گیرد» (Braithwaite, 1955, p.80). بر اساس این توضیحات، شناخت‌گرایی دینی اظهارات دینی خبری را مدعیاتی صدق و کذب‌پذیر درباره واقعیت می‌داند؛ اما ناشناخت‌گرایی این‌گونه اظهارات را صرفاً

بیانگر نگرش‌ها، احساسات یا تعهدات فردی در نظر می‌گیرد. قید «صرفاً» در این تعبیر بدین معناست که اگر دیدگاهی برای باورهای دینی، علاوه بر جنبهٔ شناختی، جنبه‌های غیرشناختی نیز قائل شود (مانند دیدگاه مایکل اسکات: Scott, 2013, p.71-85)، همچنان در حوزهٔ شناخت‌گرایی باقی می‌ماند.

برای ارزیابی موفقیت ناشناخت‌گرایی دینی در حل چالش معرفت‌شناختی اختلاف‌نظر دینی، نخست به بررسی اعتبار آن می‌پردازیم. این دیدگاه با مشکلات عدیده‌ای دست‌وپنجه نرم می‌کند که پذیرش آن را نامعقول می‌سازد. یکی از مشکلاتش این است که نمی‌تواند تبیین رضایت‌بخشی از تمام اظهارات دینی به‌دست دهد که تمایز بین انواع مختلف آن را به‌خوبی پاس بدارد. همان‌طور که مایکل اسکات (۲۰۱۵) به‌درستی اشاره می‌کند، اظهارات دینی از تنوع فراوانی برخوردارند. «خداوند دارای علم مطلق است»، «خداوند در همه جا حضور دارد»، «خدا جهان را آفرید» و... اظهارات مختلفی‌اند که متدینان از لحاظ کاربرد، بین آنها تفاوت‌های اساسی قائل می‌شوند. تحلیل‌های ناشناخت‌گرایانه، از آنجاکه معمولاً بر الگوی دوگانهٔ پسند/ناپسند، تعهد/عدم‌تعهد و... مبتنی هستند، بسیار مشکل است که بتوانند تبیین رضایت‌بخشی از محتوای اظهارات متنوع دینی ارائه دهند که تمایز معنایی آنها را رعایت کند. این در حالی است که ناشناخت‌گرایی اخلاقی، که بسیاری از ناشناخت‌گرایان دینی با الهام از آن به تحلیل ناشناخت‌گرایانه از اظهارات دینی روی آورده‌اند (رک: رهبر و موسی‌خانی، ۱۴۰۱)، کمتر با این مشکل مواجه است؛ زیرا با چشم‌پوشی از جزئیات، اظهارات اخلاقی را می‌توان به دو دستهٔ مثبت و منفی تقسیم‌بندی کرد و تحلیل‌های ناشناخت‌گرایانه که از الگوی دوگانه برخوردارند، در این حوزه احتمال موفقیت بیشتری دارند (Scott, 2015, p.210).

اما افزون بر این مشکل، ناشناخت‌گرایی دینی دچار مشکل جدی‌تری است و آن اینکه نمی‌تواند تفسیر همدلانه‌ای از مراد متدینان ارائه دهد. تقریباً تمامی متدینان مدعیات دینی را نه بیانگر حالات غیرشناختی، که باز نمود حالات شناختی خود می‌دانند. آنان معتقدند که مدعیاتی صدق و کذب‌پذیر دربارهٔ جهان اظهار می‌کنند؛ مدعیاتی که البته از نگاه آنان صادق و مطابق با واقع نیز هست. بنابراین آنان وقتی جملهٔ «خداوند وجود دارد» را بر زبان می‌آورند، اولاً خود را در حال اظهار یک گزاره می‌دانند؛ ثانیاً بر این عقیده‌اند که این گزاره صادق است. یکی از مهم‌ترین شواهد این مدعا، شیوع پدیدهٔ اختلاف‌نظر بین پیروان ادیان و مذاهب مختلف و همچنین بین دین‌باوران و دین‌ناباوران است؛ پدیده‌ای که خود را در طول تاریخ به گونه‌های مختلف نشان داده است؛ گاه در قالب جدل و گاه در قالب جنگ‌های خانمان‌سوز. این امر نشان می‌دهد که هر گروه طرف مقابل خود را بر طریق خطا می‌داند و لذا اختلاف‌نظر بین خود و مخالفان را واقعی می‌پندارد، نه صرفاً ظاهری. بنابراین، متدینان مدعیات دینی را بیانگر حالات شناختی خود می‌دانند که اموری صدق و کذب‌پذیرند، نه بیانگر حالات غیرشناختی که امکان صدق و کذب ندارند. بر این

اساس، اگر ناشناخت‌گرایی دینی را دیدگاهی بدانیم که می‌خواهد مراد متدینان را بیان کند و تفسیری از منظور حقیقی آنان به‌دست دهد، باید نتیجه بگیریم که این دیدگاه شدیداً ناموفق است.

البته این اشکال تنها در صورتی وارد است که ناشناخت‌گرایی دینی را دیدگاهی بدانیم که درصدد تفسیر مراد و منظور متدینان است؛ اما اگر آن را دیدگاهی بدانیم که نه همدلانه درصدد تفسیر، بل فارغ‌دلانه درصدد تبیین دیدگاه متدینان است، آن‌گاه اوضاع فرق می‌کند. در این صورت، این اشکال نمی‌تواند مشکلی برای این دیدگاه ایجاد کند و این به‌دلیل ماهیت متفاوت تفسیر و تبیین است. در مقام تفسیر عمل یا سخن فرد دیگر باید صرفاً به دیدگاه خود وی پایبند باشیم و آن را فقط از چشم‌انداز خود او توصیف کنیم؛ اما در مقام تبیین این‌گونه نیست. در این مقام می‌توانیم فارغ‌دلانه از منظر شخص ثالث به بررسی ماجرا بپردازیم.

ماهیت متفاوت این دو نوع عمل را در قالب مثال بهتر می‌توان توضیح داد. تصور کنید که دوستان هراسان به‌سوی شما می‌آید و فریاد می‌زند که در راهرو ماری را دیده است. حال فرض کنید که شما می‌دانید آنچه در آنجا وجود دارد، نه یک مار، بلکه یک طناب است که شباهت فراوانی به مار دارد. شما پس از توصیف دوستان از ماجرا مطمئن می‌شوید که وی همان طناب را با مار واقعی اشتباه گرفته است؛ اما دوستان همچنان اصرار می‌ورزد که او واقعاً مار دیده است، نه طناب. در اینجا اگر بخواهید تفسیری از هراس دوست خود به‌دست دهید، باید صرفاً چشم‌انداز خود او را معیار قرار دهید و بگویید که وی از مار ترسیده است؛ اما اگر بخواهید از منظر شخص ثالث به تبیین ماجرا بپردازید، باید بگویید که وی در واقع از طناب ترسیده است.

حال با توجه به تفاوت ماهیت تفسیر و تبیین، اگر ناشناخت‌گرایی دینی را دیدگاهی بدانیم که می‌خواهد از منظر شخص ثالث به تبیین اظهارات متدینان بپردازد، دیگر نمی‌توانیم آن را با این اشکال مواجه بدانیم که مدعایش مورد تأیید متدینان نیست. در این صورت، ادعای ناشناخت‌گرایی دینی این خواهد بود که اظهارات دینی، در واقع سخنانی غیر معرفت‌بخش‌اند که هیچ معنای محصلی ندارند و از آنجا که قابلیت صدق و کذب متوقف بر معناداری است، اصلاً نوبت به این مرحله نمی‌رسد که این اظهارات را صادق یا کاذب بدانیم. بنابراین این اظهارات باز نمود حالات غیرشناختی‌ای هستند که صدق و کذب‌پذیر نیستند.

اگر مدعای ناشناخت‌گرایی دینی به این شکل تقریر شود، از اشکال قبلی در امان می‌ماند؛ اما در معرض اشکال دیگری قرار می‌گیرد. آن اشکال این است که ناشناخت‌گرایی دینی در این صورت مبتنی بر برداشتی تنگ‌نظرانه از معناداری‌ای خواهد بود که صرفاً بخش محدودی از گزاره‌ها را معنادار تلقی می‌کند. اصل تحقیق‌پذیری پوزیتیویسم منطقی مهم‌ترین پشتوانه این نوع برداشت تنگ‌نظرانه از معناداری به‌شمار می‌رود. عموم ناشناخت‌گرایان دینی نیز دقیقاً به‌دلیل پایبندی به این اصل بود که اظهارات دینی را در شمار اظهارات

بی‌معنا تلقی کردند و به دیدگاهی ناشناخت‌گرایانه دربارهٔ ماهیت اظهارات دینی روی آوردند. جی. ال. مکی در این باره چنین می‌گوید: «دلیل اصلی این تصور که زبان دین نمی‌تواند به معنای دقیق کلمه معنادار باشد، این است که برخی فیلسوفان، به‌ویژه پوزیتیویست‌های منطقی، نظریه‌ای را در باب معناداری پذیرفته‌اند که به‌طرز شدیدی تحقیق‌پذیری را ملاک قرار می‌دهد» (Mackie, 1982, p.2).

اما این اصل چه می‌گوید و چگونه به ناشناخت‌گرایی دینی کمک می‌کند؟ همان‌گونه که آلفرد جولز آیر توضیح می‌دهد، طبق اصل یادشده، تنها دو نوع گزارهٔ معنادار وجود دارد: گزاره‌های تحلیلی، که صدق و کذبشان در گرو معنای واژگانشان است؛ و گزاره‌های ترکیبی، که می‌توان صدق و کذبشان را از طریق تجربه نشان داد. از میان این دو نوع گزاره، گزاره‌های نوع نخست چون اطلاعی دربارهٔ جهان خارج به‌دست نمی‌دهند، به‌رغم معنادارای، معرفت‌بخش نیستند (Ayer, 1952, p.5). بنابراین طبق این اصل، گزاره‌های معنادار معرفت‌بخش منحصر در گزاره‌های نوع دوم‌اند؛ گزاره‌هایی که صدق و کذبشان را می‌توان به محک تجربه نشان داد. پذیرش این اصل تنگ‌نظرانه دربارهٔ معناداری موجب می‌شود تا بسیاری از گزاره‌هایی که آنها را معنادار می‌دانیم، در زمرهٔ گزاره‌های بی‌معنا به‌شمار آیند. بر این اساس، تمام گزاره‌های اخلاقی و بخش عظیمی از اظهارات دینی در دستهٔ گزاره‌های بی‌معنا قرار خواهند گرفت.

اما این برداشت تنگ‌نظرانه از معناداری با مشکلات جدی دست‌وپنجه نرم می‌کند. مهم‌ترین مشکل آن، خودشکنی است؛ زیرا مطابق این اصل، فقط گزاره‌های تحلیلی و گزاره‌های ترکیبی تجربی معنادار است و این در حالی است که خود اصل یادشده، نه گزارهٔ تحلیلی است و نه گزارهٔ ترکیبی تجربی. پس طبق مفاد خود اصل تحقیق‌پذیری، این اصل را باید بی‌معنا تلقی کرد. بنابراین، اصل تحقیق‌پذیری - به‌مثابهٔ مهم‌ترین پشتوانهٔ تقریر یادشده از ناشناخت‌گرایی دینی - پذیرفته نیست و پذیرفته نبودن آن موجب سلب اعتبار از این نوع ناشناخت‌گرایی می‌شود.

تا اینجا دربارهٔ مشکلات ناشناخت‌گرایی دینی صحبت کردیم. اینک باید دید که در صورت نادیده گرفتن این مشکلات، پذیرش این دیدگاه چقدر می‌تواند به حل چالش معرفت‌شناختی اختلاف‌نظر دینی کمک کند؟ برای پاسخ، ابتدا باید دو نوع تهدید مستقیم و غیرمستقیم از ناحیهٔ اختلاف‌نظر دینی را تفکیک کنیم. مراد از تهدید مستقیم تهدیدی است که خود اختلاف‌نظر دینی (با همتایان معرفتی) برای ما ایجاد می‌کند؛ بی‌آنکه لزوماً پای اختلاف‌نظر دیگری را به‌میان کشد. مراد از تهدید غیرمستقیم نیز تهدیدی است که از اختلاف‌نظر دینی به‌ضمیمهٔ اختلاف‌نظری دیگر ناشی می‌شود. از این میان، روشن است که پذیرش ناشناخت‌گرایی دینی تهدید مستقیم اختلاف‌نظر دینی را خنثی می‌کند؛ زیرا کسی که هر گونه اظهار نظر مثبت یا منفی دربارهٔ موضوعات دینی را باز نمود حالات غیرشناختی افراد و در نتیجه صدق و

کذب‌ناپذیر بداند، بین اظهارات دینی‌ای که ظاهراً با هم تعارض دارند، هیچ گونه تعارض واقعی نمی‌بیند و لذا از ناحیه این گونه اختلاف‌نظرها دچار چالش معرفت‌شناختی نمی‌شود.

باین حال، قصه تهدید غیرمستقیم اختلاف‌نظر دینی فرق می‌کند. اگر ناشناخت‌گرایی دینی این مدعا را که «همه اظهارات دینی صدق و کذب‌ناپذیرند» معنادار و صادق بداند، پس از مواجهه با دیدگاه‌های همتایان شناخت‌گرایش که مدعی یادشده را کاذب می‌دانند، دچار چالش معرفت‌شناختی اختلاف‌نظر می‌شود (البته اگر بنا بر پذیرش اصل تحقیق‌پذیری، مدعی یادشده را بی‌معنا بداند، دیگر چنین تهدیدی را دریافت نخواهد کرد). اگر وی پاسخ بنیادینی برای این چالش نداشته باشد، آن‌گاه باید یا با توجه به کثرت مدافعان شناخت‌گرایی دینی، از دیدگاه خود به کلی دست بشوید یا اینکه دست‌کم احتمال صدق هر دو دیدگاه را به یک اندازه فرض کند. در هر دو صورت، وی ناگزیر است برای احتمال صدق و کذب‌پذیری اظهارات دینی سهم مهمی در نظر بگیرد و این یعنی اینکه وی دیگر نمی‌تواند آسوده‌خاطر باشد که اختلاف‌نظرهای دینی واقعی نیست.

در اینجا مجدداً چالش معرفت‌شناختی اختلاف‌نظر دینی برای وی ظاهر می‌شود. البته باید توجه داشت که این بار این چالش شکل ضعیف‌تری دارد و دلیل آن هم به ماهیت غیرمستقیم آن برمی‌گردد. چنان‌که گفته شد، ناشناخت‌گرایی دینی در اینجا ابتدا نه از ناحیه خود اختلاف‌نظرهای دینی، بلکه از ناحیه اختلاف‌نظری دین‌شناختی (اختلاف‌نظر درباره صدق و کذب‌پذیری اظهارات دینی) دچار چالش می‌شود و در مرحله بعد، این چالش به خود اظهارات دینی سرایت می‌کند و دامن آنها را می‌گیرد. در چنین وضعیتی، اگر ناشناخت‌گرایی دینی مبانی چالش معرفت‌شناختی اختلاف‌نظر را رد نکرده باشد، بر اساس دیدگاه وزن‌دهی برابر، ملزم خواهد شد که در بیشترین حالت، اطمینان خود را به دیدگاه دین‌شناختی‌اش به نصف کاهش دهد.

برای نمونه، اگر اطمینانش قبل از مواجهه با دیدگاه شناخت‌گرایانه همتایان معرفتی‌اش در حد یک باشد، باید پس از مواجهه با دیدگاه مخالف آنان، اطمینانش را به ۰.۵ تقلیل دهد. بر این اساس، وی نهایتاً لازم است تا پنجاه درصد از میزان اطمینان قبلی‌اش را بکاهد و به همین مقدار برای شناخت‌گرایانه رقیب، درباره صدق و کذب‌پذیری مدعیات دینی، وزن قائل شود. باین حال این بدین معنا نیست که وی باید پنجاه درصد احتمال صدق برای دیدگاه‌های دینی مخالفش در نظر بگیرد؛ زیرا این پنجاه درصد احتمال صدق، سهمی است که تمام باورهای دینی متعارض - یعنی هم باور دینی خودش و هم باور دینی مخالفش - در آن با هم شریک‌اند. بنابراین، ناشناخت‌گرایی دینی پس از آگاهی از اختلاف‌نظر دینی و نداشتن راه‌حلی برای رهایی از آن، نباید تمام این سهم پنجاه درصد را به حساب باور دینی مخالف واریز کند؛ بلکه در نهایت ملزم است نصفی از آن را برای دیدگاه دینی رقیب در نظر بگیرد و نصف دیگر آن را برای دیدگاه دینی خودش محفوظ بدارد. این یعنی اینکه احتمال

صدق دیدگاه دینی رقیب را ۲۵ درصد و احتمال صدق دیدگاه دینی خود را نیز ۲۵ درصد بدانند. به این ترتیب، مشخص می‌شود که چرا تهدید غیرمستقیم اختلاف نظر دینی، در قیاس با تهدید مستقیم اختلاف نظر دینی، شکل ضعیف‌تری دارد؛ چراکه در تهدید مستقیم، باید پنجاه درصد احتمال صدق برای دیدگاه دینی رقیب قائل شد؛ درحالی‌که در تهدید غیرمستقیم، این مقدار به نصف کاهش می‌یابد.

حال، پذیرش ناشناخت‌گرایی دینی، هرچند می‌تواند تهدید مستقیم را خنثی کند، نمی‌تواند مانع از بروز تهدید غیرمستقیم شود. با این حال به نظر می‌رسد که پذیرش این چالش اخیر، برای وی مشکل‌ساز نیست؛ زیرا برای کسی که باورهای دینی را اساساً صدق و کذب‌پذیر نمی‌داند، پذیرش اینکه همه آنها احتمال صدق اندک، اما یکسانی (به دلیل حل نشدن چالش اختلاف نظر) دارند، در وی هراسی ایجاد نمی‌کند. در واقع، مشکل اصلی برای این فرد این است که چگونه به لحاظ روان‌شناختی می‌تواند خود را به پیگیری رفتار یا سبک زندگی دینی ملزم و متعهد بداند؛ بی‌آنکه به صدق مدعیات دینی و وجود خدا، آخرت، بهشت، جهنم و... باور داشته باشد. اما از آنجاکه فرض گرفته‌ایم وی ناشناخت‌گرایی دینی است، پذیرفته‌ایم که وی توانسته است بر این مشکل فائق آید و بدون باور به صدق مدعیات دینی، تعهد دینی را در خود بپروراند. بعید به نظر می‌رسد چنین فردی که قادر به جمع بین تعهد دینی و باور به صدق و کذب‌ناپذیری مدعیات دینی است، در جمع بین تعهد دینی و قائل شدن به احتمال اندک، اما یکسان برای مدعیات دینی، مشکل خاصی داشته باشد.

تمام آنچه گفتیم، در صورتی بود که ناشناخت‌گرایی دینی مدعی باشد که خود متدینان اظهارات دینی خود را بازنمود حالات غیرشناختی خود می‌دانند؛ اما اگر این دیدگاه مدعی باشد که اظهارات دینی صرفاً از منظر شخص ثالث بازنمود حالات غیرشناختی متدینان است، آن‌گاه این تبدیل منظر - هرچند می‌تواند این دیدگاه را از دام برخی اشکالات برهاند - موجب می‌شود که چالش معرفت‌شناختی اختلاف نظر، از منظر خود متدینان و حتی عموم خداناواران به حال خود باقی بماند؛ زیرا آنان اظهارات ایجابی و سلبی خود را درباره موضوعات دینی صدق و کذب‌پذیر می‌دانند و طبیعی است که در این صورت، اختلاف نظر می‌تواند نشانی از خطا در باورهای آنان باشد و برایشان چالش معرفتی ایجاد کند.

۲. نسبی‌گرایی دینی

نسبی‌گرایی انواع مختلفی دارد که در اینجا فقط به یک نوع آن، یعنی نسبی‌گرایی در صدق، نظر داریم. این دیدگاه «در ساده‌ترین تعریف خود، ادعایی است که می‌گوید آنچه برای یک فرد یا گروه صادق است، ممکن است برای فرد یا گروه دیگر صادق نباشد و هیچ دیدگاه مستقل از زمینه‌ای برای داوری در این باره وجود ندارد» (Baghrmian & Carter, 2025). بر اساس این تعریف، یک گزاره ممکن است از نظر من صادق و از نظر

شما کاذب باشد. این نوع نسبی‌گرایی در تقابل با مطلق‌گرایی در صدق قرار می‌گیرد؛ دیدگاهی که مدعی است ارزش صدق گزاره‌ها مستقل از افراد یا گروه‌هایی است که آن را ارزیابی می‌کنند.

نسبی‌گرایی در صدق را به اعتبار دایرهٔ شمولش می‌توان به دو دستهٔ مطلق و مقید تقسیم کرد. از این میان، هم نسبی‌گرایی مطلق برای واقعی دانستن اختلاف‌نظر دینی مشکل ایجاد می‌کند و هم نوعی خاص از نسبی‌گرایی مقید، که صرفاً دربارهٔ مدعیات دینی ادعای نسبی‌گرایانه دارد یا در کنار برخی حوزه‌های معرفتی دیگر، مدعیات دینی را نیز نسبی می‌داند. با توجه به این نکته لازم است که به بررسی هر دو نوع نسبی‌گرایی بپردازیم.

پذیرش نسبی‌گرایی مطلق، پروندهٔ چالش معرفت‌شناختی اختلاف‌نظر را نه صرفاً در حوزهٔ دین، بلکه در تمام حوزه‌های معرفتی مختومه اعلام می‌کند؛ زیرا بر اساس آن، اختلاف‌نظر بین افراد نمی‌تواند دلیل بر خطای یکی از آنان قلمداد شود. با این حال این دیدگاه با اشکالات جدی و بنیادینی مواجه است که پذیرش آن را کاملاً نامعقول می‌سازد. مهم‌ترین نقد وارد بر آن این است که نامنسجم است و خودش خودش را نقض می‌کند. تقریرهای مختلفی از این اشکال ارائه شده است. برای نمونه، ماتسون (۲۰۱۵) استدلال می‌کند که اگر ادعا شود «همهٔ حقایق نسبی است»، این خود نیز باید یک حقیقت باشد. حال، این حقیقت از دو حال خارج نیست: یا مطلق است یا نسبی. اگر مطلق باشد، آن گاه طبق مفاد خودش کاذب خواهد بود؛ زیرا مفادش این است که هیچ حقیقت مطلق وجود ندارد؛ درحالی که خود این ادعا به‌مثابهٔ حقیقتی مطلق مطرح شده است. اگر هم نسبی باشد، تنها برای برخی افراد، گروه‌ها یا فرهنگ‌ها صادق خواهد بود و دیگران می‌توانند آن را نپذیرند. در این حالت، هیچ دلیلی نمی‌توان ارائه کرد که پذیرش آن را برای دیگران الزام‌آور کند. بنابراین، این دیدگاه یا خودشکن است یا ادعایی است که به‌هیچ‌وجه نمی‌توان بر آن دلیلی اقامه کرد (Matheson, 2015, p.3).

البته نسبی‌گرا ممکن است چنین ادعا کند که «همهٔ حقایق، به‌استثنای خود این حقیقت، نسبی است» و با این کار بخواهد از دام اشکال رهایی یابد؛ اما این پایان ماجرا نیست. این اقدام، وی را در معرض اشکال دیگری قرار می‌دهد: دلیل این نوع تفاوت در حکم چیست؟ چرا تمامی حقایق نسبی‌اند، اما خود این حقیقت نسبی نیست؟ نسبی‌گرا، با باید دلیلی برای این تفاوت بیاورد یا بدون دلیل، صدق آن را مسلم بگیرد. اقدام اول ناممکن و اقدام دوم نامعقول است. دلیل نامعقول بودن اقدام دوم این است که مدعای سنگین «نسبی بودن تمامی حقایق به‌استثنای خود این حقیقت» نه تنها بدیهی نیست که کاملاً خلاف بدهت است. دلیل ناممکن بودن اقدام اول نیز این است که دلیل آوردن بدون پذیرش برخی حقایق غیرنسبی، امکان‌پذیر نیست. با توجه به این دو اشکال، نسبی‌گرا نمی‌تواند با این نوع محدود کردن دایرهٔ مدعای خود از دام اشکال بگریزد. بنابراین باید به دنبال راه چارهٔ دیگری باشد.

راه چاره دیگر برای نسبی‌گرا این است که دامنه مدعای خود را بسیار محدودتر از قبل سازد و صرفاً درباره برخی حوزه‌های معرفتی ادعای نسبیت کند. احتمال موفقیت این اقدام، بسته به اینکه درباره کدام حوزه معرفتی چنین ادعایی کند، متفاوت خواهد بود. از آنجاکه بحث ما درباره باورهای دینی است، صرفاً درباره فرضی صحبت می‌کنیم که نسبی‌گرا مدعیات ناظر به موضوعات دینی را منحصرأ یا در کنار برخی مدعیات دیگر نسبی می‌داند. در این صورت، بسته به اینکه دایره نسبیت بین افراد، جوامع یا فرهنگ‌ها باشد، گزاره «خدا وجود دارد» ممکن است برای من یا جامعه یا فرهنگ من صادق باشد و برای فرد، یا جامعه یا فرهنگ دیگر کاذب. بر اساس این نوع نسبی‌گرایی، اختلاف نظر واقعی بین افراد، جوامع یا فرهنگ‌ها تنها در صورتی ممکن است که اطراف اختلاف نظر، درباره باورها و گرایش‌های دینی یک فرد، جامعه یا فرهنگ سخن بگویند. مثلاً اگر من بگویم که فلان فرد، جامعه یا فرهنگ گزاره «خدا وجود دارد» را صادق می‌داند، ولی شما بگویید همان فرد، جامعه یا فرهنگ آن را کاذب می‌داند، در اینجا من و شما اختلاف نظر واقعی با یکدیگر داریم.

این نوع نسبی‌گرایی از اشکال قبلی مبراست؛ چراکه نسبی دانستن همه باورهای دینی، نه خودشکن است و نه ادعایی است که اقامه دلیل بر آن امکان‌پذیر نباشد. ادعایی خودشکن نیست؛ زیرا این حقیقت که «همه حقایق دینی نسبی است»، خود یک حقیقت دینی نیست تا به خودارجاعی و خودشکنی آن بینجامد. طبیعی است که در این صورت، با توجه به پذیرش برخی حقایق مطلق، امکان اقامه دلیل برای آن نیز وجود دارد. بنابراین، نسبی‌گرایی دینی از اشکال بنیادینی که دامن‌گیر نسبی‌گرایی مطلق می‌شد، مصون است. باین‌حال این نوع نسبی‌گرایی نیز اشکالات خود را دارد که یکی از مهم‌ترین آنها تعارض عمیق با شهودهای ماست. شهود ما می‌گوید: اولاً در اختلاف نظرهای دینی باورهای ناسازگار داریم؛ ثانیاً از میان آنها فقط یکی می‌تواند صادق باشد. بنابراین وقتی درباره وجود خدا با یکدیگر اختلاف پیدا می‌کنیم، کاملاً به این نکته اعتقاد داریم که گزاره «خدا وجود دارد» دارای ارزش صدق مطلق است و از میان دو دیدگاه ناسازگار درباره وجود و عدم خدا، فقط یکی می‌تواند صادق باشد. با وجود این اشکال، بررسی کامل اعتبار این دیدگاه نیازمند بررسی مفصل‌تری است که فراتر از مجال این نوشتار است.

تا اینجا دیدیم که نسبی‌گرایی دینی، برخلاف نسبی‌گرایی مطلق، خودشکن نیست؛ هرچند با اشکالات دیگری مواجه است. حال، باید دید که در صورت نادیده گرفتن این اشکالات، پذیرش این دیدگاه چقدر می‌تواند به حل چالش معرفت‌شناختی اختلاف نظر دینی کمک کند؟

با توجه به تفکیکی که بین دو نوع تهدید مستقیم و غیرمستقیم اختلاف نظر انجام دادیم، روشن است که پذیرش نسبی‌گرایی در حوزه دین مانع از این می‌شود که تهدیدی مستقیم از ناحیه اختلاف نظرهای دینی متوجه

فرد شود؛ زیرا کسی که چنین دیدگاه نسبی‌گرایانه‌ای را پذیرفته باشد، مسلماً اختلاف‌نظرهای این حوزه را دلیلی بر بروز خطا در آنها نمی‌داند تا از این ناحیه دچار چالش معرفت‌شناختی شود. با این حال وی در مواجهه با دیدگاه‌های دین‌شناختی سایر همتایانش که برخلاف وی صدق و کذب‌پذیری اظهارات دینی را نسبی نمی‌دانند، دچار چالش معرفت‌شناختی خواهد شد. در پی این چالش، اگر نسبی‌گرا مبانی معرفت‌شناختی این چالش را رد نکرده باشد، ملزم خواهد شد که احتمال بدهد باورهای دینی دارای ارزش صدق مطلق‌اند. در این صورت، اختلاف‌نظرهای دینی می‌تواند دلیلی بر بروز خطا در اظهارات دینی قلمداد شود و فرد را به لادریگری درباره آنها سوق دهد. به این ترتیب، چالش ایجادشده از ناحیه اختلاف‌نظری دین‌شناختی (اختلاف درباره صدق یا کذب‌پذیری گزاره‌های دینی) در نهایت به چالشی از ناحیه خود اختلاف‌نظرهای دینی منجر خواهد شد؛ چراکه او دیگر نمی‌تواند با خیال آسوده بگوید: «باورهای دینی من در چهارچوب خودم درست است و باورهای دینی تو در چهارچوب خودت»؛ بلکه باید احتمال صدق مطلق برای این باورهای دینی را نیز در نظر بگیرد.

البته همان‌گونه که در مورد ناشناخت‌گرایی دینی اشاره کردیم، تهدید غیرمستقیم شکل ضعیف‌تری در قیاس با تهدید مستقیم اختلاف‌نظر دارد؛ چراکه در تهدید مستقیم، در بیشترین حالت، باید برای دیدگاه دینی رقیب، پنجاه درصد احتمال صدق قائل شد؛ درحالی که در تهدید غیرمستقیم، این میزان به ۲۵ درصد کاهش می‌یابد. حال، پذیرش نسبی‌گرایی دینی - هرچند می‌تواند تهدید مستقیم ایجادشده از ناحیه اختلاف‌نظر دینی را خنثی کند - نمی‌تواند مانع از بروز تهدید غیرمستقیم شود. با این حال، چنان که در مورد ناشناخت‌گرایی دینی بیان شد، به نظر می‌رسد که در اینجا نیز فقط هضم چالش نخست برای نسبی‌گرا دشوار است، نه هضم چالش دوم؛ زیرا برای کسی که باورهای ناسازگار در دو سوی اختلاف‌نظرهای دینی را دارای صدق نسبی می‌داند، احتمال لادری ماندن درباره آنها بعید است که در دسری ایجاد کند.

آنچه گفتیم، در صورتی بود که نسبی‌گرایان دینی صدق تمام اظهارات ایجابی و سلبی درباره مقولات دینی را به‌شمول اظهارات ملحدان و شکاکان، نسبی در نظر بگیرند؛ اما نسبی‌گرایان دینی ممکن است صدق نسبی را شامل اظهارات ملحدان و شکاکان ندانند. برای نمونه، جوزف رانزو (۱۹۸۸) از کسانی است که چنین نظریه‌ای را مطرح کرده است. وی صدق مدعیات دینی را نسبی و وابسته به جهان‌بینی پیروانش می‌داند. از نگاه وی، جهان‌بینی‌های متفاوت و گاه متعارض سنت‌های مختلف دینی موجب می‌شود که پیروان این سنت‌ها واقعیت‌نهایی را به‌انحای متفاوت و بلکه متعارضی درک و تجربه کنند (Runzo, 1988, p.351). با این حال وی معتقد است که دین شامل دو نوع مختلف از باور می‌شود: ۱. باور به اینکه حقیقتی متعالی وجود دارد که به زندگی معنا می‌بخشد؛ ۲. باورهای خاصی درباره سرشت آن حقیقت متعالی و نحوهٔ معنابخشی آن به زندگی. ادیان در باور

نوع اول اشتراک دارند و تنها در باورهای نوع دوم است که با هم دچار تفاوت و تعارض می‌شوند. الحاد، از آنجاکه باور نوع اول را قبول ندارد، در برابر تمام ادیان قرار می‌گیرد. رانزو دیدگاه نسبی‌گرایانه خود را شامل باورهای الحادی نمی‌داند (Runzo, 1988, p.346-347). روشن است که این‌گونه نسبی‌گرایان دینی فقط در مواجهه با دیدگاه متعارض سایر ادیان دچار چالش معرفت‌شناختی نمی‌شوند؛ اما در مواجهه با اظهارات ملحدان و شکاکان، از تهدید مستقیم اختلاف‌نظر دینی در امان نیستند.

۳. تکثرگرایی دینی

مدعی تکثرگرایی دینی گاه درباره صدق اظهارات دینی است و گاه درباره نجات‌بخشی آنها. از این میان، صرفاً تکثرگرایی در صدق است که به بحث کنونی ارتباط می‌یابد. این دیدگاه در تقابل با انحصارگرایی دینی در حوزه صدق قرار می‌گیرد؛ دیدگاهی که مدعی است حقانیت کامل صرفاً در آموزه‌های یک دین یا مذهب منحصر است و از آموزه‌های ادیان و مذاهب دیگر، فقط آنهایی صادق است که با آموزه‌های دین یا مذهب حق سر تعارض نداشته باشند. برخلاف این دیدگاه، تکثرگرایی دینی در حوزه صدق مدعی است که صدق و حقانیت صرفاً در آموزه‌های یک دین یا مذهب منحصر نیست؛ بلکه تمامی ادیان یا مذاهب یا دست‌کم بیش از یک دین یا مذهب از صدق و حقانیت برخوردارند (طبق این تعریف از انحصارگرایی، شمول‌گرایی در حوزه صدق معنا ندارد. برای آگاهی از این تعریف، ر.ک: King, 2008, p.833).

بر اساس این دیدگاه، بین آموزه‌های متعارض ادیان و مذاهب اختلاف‌نظر واقعی در میان نخواهد بود؛ مدعایی که در نگاه نخست، بسیار نامعقول به‌نظر می‌رسد. چگونه ممکن است که مدعیات به‌ظاهر متعارض ادیان و مذاهب مختلف همگی صادق باشند؟ مگر نه اینکه مطابق اصل امتناع تناقض، دو گزاره متعارض (برای نمونه، دو گزاره «خداوند متشخص است» و «خداوند نامتشخص است») نمی‌توانند هم‌زمان صادق باشند؟ اما باید توجه داشت، این دیدگاه نمی‌گوید که مدعیات به‌ظاهر متعارض ادیان و مذاهب مختلف، با حفظ تعارض، صادق‌اند؛ بلکه در عوض می‌کوشد راه چاره‌ای برای زدودن این‌گونه تعارضات به‌دست دهد. حال پرسش این است که این دیدگاه چگونه می‌خواهد به این هدف دست یابد و بین مدعیات متعارض ادیان و مذاهب مختلف سازش ایجاد کند؟

از آنجاکه تکثرگرایان دینی در پاسخ به این پرسش مسیر واحدی را نمی‌پیمایند و در ترسیم جزئیات، راه‌های متفاوتی را دنبال می‌کنند، نمی‌توان شرح واحدی ارائه کرد که دیدگاه همه آنان را دربرگیرد. بنابراین با توجه به تنوع روایت‌ها از تکثرگرایی دینی و ضیق مجال برای بررسی همه آنها، به روایت جان هیک که مشهورترین روایت از این دیدگاه است، بسنده می‌کنیم. هیک در بسط دیدگاهش شدیداً متأثر از معرفت‌شناسی کانت است. کانت در حوزه معرفت‌شناسی، منتقد واقع‌گرایی خام یا دیدگاه آینه‌ای

معرفت بود؛ دیدگاهی که معتقد است در فرایند معرفت، ذهن منفعل محض است و چیزی بر داده‌های بیرونی نمی‌افزاید و در نتیجه همچون آئینه نقشی جز انعکاس‌دهندگی ندارد.

کانت در مقابل این دیدگاه، ذهن را فعال می‌دانست و معرفت را حاصل تعامل و فعالیت مشترک عین و ذهن می‌شمرد. وی بر آن بود که ذهن ما از خود قالب‌هایی دارد که به تجربه ما از اشیا شکل می‌دهد. ماده معرفت پس از آنکه از خارج وارد ذهن می‌شود، شکل قالب‌های ذهن ما را به خود می‌گیرد. وی در حوزه حساسیت دو مقوله زمان و مکان و در حوزه فاهمه مقولات دوازده‌گانه را جزء قالب‌های ذهنی انسان می‌دانست و معتقد بود که وقتی چیزی به تجربه درمی‌آید، ابتدا باید زمانمند و مکانمند شود و در گام بعد چهار مقوله از مقولات دوازده‌گانه را پذیرا شود. بنابراین طبق دیدگاه کانت، عین خارجی، آن‌گونه که هست در ذهن ما منعکس نمی‌شود و لذا ما اشیا را آن‌گونه که در واقع هستند، تجربه نمی‌کنیم. وی به این ترتیب، بین دو ساحت «نومن» (آن‌گونه که اشیا فی الواقع هستند) و ساحت «فنومن» (آن‌گونه که اشیا بر ما پدیدار می‌شوند)، تفکیک انجام می‌داد.

هیک تا اینجا کاملاً با کانت همراه است؛ اما از این به بعد راه خود را از وی جدا می‌کند. بدین‌سان دیدگاه هیک، در عین اثرپذیری از کانت، دست‌کم از دو جهت با دیدگاه وی تفاوت می‌یابد. تفاوت نخست به نقش قالب‌های ذهنی برمی‌گردد. از نگاه کانت، ذهن نقش عینک را دارد و این عینک‌ها در همه افراد یکسان‌اند؛ اما هیک معتقد است که این عینک‌ها در همه افراد یکسان نیستند؛ بلکه با یکدیگر تفاوت دارند. تفاوت این عینک‌ها و قالب‌های مفهومی، متأثر از شرایط فرهنگی، اجتماعی، تاریخی و جغرافیایی مختلفی است که در سنت‌ها و فرهنگ‌های گوناگون وجود دارد. بنابراین از نگاه هیک، هرچند ذهن در فرایند معرفت فعال است و بر داده بیرونی اثر می‌گذارد، این تأثیر در همه جا به یک شکل نیست و این اختلاف، ناشی از تفاوت سنت‌ها و فرهنگ‌های مختلف است. تفاوت دوم دیدگاه هیک با دیدگاه کانت، در محدوده به‌کارگیری آن است. کانت دیدگاه خود را صرفاً در ساحت تجربه عادی به کار می‌گیرد؛ اما هیک افزون بر ساحت تجربه عادی، آن را در ساحت تجربه دینی نیز اعمال می‌کند (Hick, 1985, p.98).

به این ترتیب، بنیان نظری روایت تکثرگرایانه هیک روشن می‌شود. از نگاه وی، ادیان حاصل تجارب دینی آدمیان هستند؛ اما آدمیان در مواجهه با واقعیت نهایی، آنها را نه آن‌گونه که فی الواقع هستند، بلکه از پس قالب‌های مفهومی‌ای که شرایط فرهنگی، اجتماعی و تاریخی و جغرافیایی مختلف به وجود می‌آورد، ادراک می‌کنند. بنابراین آدمیان به واقعیت نهایی، فی‌نفسه دسترسی ندارند و صرفاً از پشت حجاب قالب‌های مفهومی مختلفی که سنت زندگی آنان در اختیارشان می‌نهد، با واقعیت نهایی روبه‌رو می‌شوند. از آنجاکه این قالب‌های مفهومی مختلف با هم تفاوت دارند، تجربه آدمیان از واقعیت نهایی نیز با یکدیگر تفاوت می‌یابد و بدین‌سان تفاوت و گاه تعارض

در تجربهٔ آدمیان از واقعیت نهایی رخ می‌دهد (Hick, 2000, p.41). هیک با این شیوه در تلاش است که بین مدعیات متعارض ادیان و مذاهب مختلف سازش ایجاد کند. از نگاه وی، مدعیات به‌ظاهر متعارض ادیان را اگر مدعیاتی دربارهٔ واقعیت نهایی، آن‌گونه که بر ما ظاهر می‌شود، بدانیم، همگی صادق خواهند بود؛ اما اگر آنها را مدعیاتی دربارهٔ واقعیت نهایی، آن‌گونه که در واقع هست، در نظر بگیریم، همگی کاذب خواهند بود.

دیدگاه تکثرگرایانهٔ هیک، گرچه از جهاتی نسبت به دو دیدگاه قبلی نگاه همدلانه‌تری به باورهای دینی دارد، با چالش‌های جدی دیگری دست‌وپنجه نرم می‌کند که پذیرشش را برای ما نامعقول می‌سازد. با توجه به مجال اندک نوشتار، به ذکر دو نمونه بسنده می‌کنیم:

چالش نخست، دوراهی دشواری است که این دیدگاه با آن مواجه است. هیک یا این نکته را می‌پذیرد که ما می‌توانیم درکی از واقعیت الهی، آن‌گونه که در واقع هست، داشته باشیم یا نه. اگر این نکته را نپذیرد، آن‌گاه در دام شکاکیت می‌افتد؛ چراکه در این صورت نمی‌تواند حتی دربارهٔ وجود یا وحدت آن واقعیت نهایی اظهارنظر کند. ازدیگرسو، اگر این نکته را بپذیرد، آن‌گاه باید از این مدعای خود که باید مدعیات متعارض ادیان را به یک اندازه صادق بدانیم، دست بکشد؛ چه در این صورت ما درکی از واقعیت الهی فی‌نفسه داریم و می‌توانیم بر اساس آن به ارزیابی دست کم برخی دیدگاه‌های متعارض ادیان دربارهٔ واقعیت نهایی بپردازیم.

چالش دیگر دیدگاه هیک این است که مدعی است هیچ یک از صفاتی که با یکدیگر متناقض‌اند (مانند تشخص و عدم تشخص)، دربارهٔ واقعیت نهایی، آن‌گونه که هست، صادق نیستند. این سخن به ارتفاع نقیضین می‌انجامد؛ زیرا در منطق محال است که هر دو نقیض هم‌زمان کاذب باشند؛ ناگزیر باید یکی درست و دیگری نادرست باشد.

این اشکال و دیگر اشکالات تکثرگرایی دینی که به‌دلیل ضیق مجال از آنها چشم پوشیدیم (ر.ک: عباسی، ۱۳۸۷؛ فتحی زنجانی، ۱۴۰۱)، بیانگر آن است که پذیرش این دیدگاه به‌سادگی میسر نیست و بررسی دقیق‌تری را می‌طلبد. حال ببینیم که با فرض چشم‌پوشی از اشکالات، این دیدگاه چه تأثیری بر نحوهٔ مواجههٔ ما با چالش معرفت‌شناختی اختلاف‌نظر دینی می‌گذارد؟

ابتدا با بررسی تهدید مستقیم اختلاف‌نظر دینی می‌آغازیم. چنان که می‌دانیم، اختلاف‌نظرهای دینی دو دسته‌اند: دسته‌ای که در هر دو سوی آن، متدینان قرار دارند؛ و دسته‌ای که در یک سوی آن متدینان هستند و در سوی دیگر آن ملحدان و شکاکان. از این میان، تکثرگرایی دینی فقط می‌تواند نهایتاً چالش اختلاف‌نظرهای دستهٔ اول را از بین ببرد، نه چالش اختلاف‌نظرهای دستهٔ دوم را؛ زیرا تکثرگرایان دینی، اگرچه در رویارویی با تکثر ادیان و مذاهب و اختلاف‌نظرهای میان آنها دچار مشکل معرفت‌شناختی نمی‌شوند، در مواجهه با مدعیات

ملحدان و خداناباوران که باورهای دینی را یک‌سره کاذب یا به‌کلی ناموجه می‌دانند، با این مشکل مواجه می‌شوند. پس در اینجا پذیرش تکثرگرایی فقط می‌تواند به کم شدن چالش معرفت‌شناختی اختلاف‌نظر دینی کمک کند، نه به برطرف شدن کامل آن؛ و این یعنی اینکه تکثرگرایی دینی در اختلاف‌نظرهای دسته دوم، در برابر تهدید مستقیم اختلاف‌نظر دینی ضعیف‌تر از ناشناخت‌گرایی و نسبی‌گرایی دینی عمل می‌کند.

این عملکرد ضعیف‌تر تکثرگرایی دینی به همین جا ختم نمی‌شود و حتی در برخی از اختلاف‌نظرهای دسته اول نیز خود را نشان می‌دهد. دلیل این امر به محدودیت‌های این دیدگاه در تبیین برخی اختلاف‌نظرهای دینی دسته اول بازمی‌گردد. تکثرگرایی دینی با روایت هیک نمی‌تواند همه اختلاف‌نظرهای دینی دسته اول را به‌خوبی تبیین کند؛ زیرا سرشت برخی از آنها به‌گونه‌ای نیست که بتوان تفاوت قالب‌های مفهومی را عامل اصلی آن در نظر گرفت. شاید بتوان تفاوت بین خدای متشخص و خدای نامتشخص را به تأثیر قالب‌های مفهومی مختلف در تجربه امر متعالی نسبت داد، اما بعید است بتوان از چنین تبیینی برای وجود اختلاف‌نظرهایی که مستقیماً در امر متعالی ریشه ندارند، بهره گرفت. بر این اساس، دشوار است که اختلاف‌نظر بین دو قرائت اسلام شیعی و سنی از وقایع صدر اسلام را ناشی از تفاوت قالب‌های مفهومی آنان در مواجهه امر متعالی بدانیم. اگر این‌گونه باشد، آن‌گاه تکثرگرایان دینی در مواجهه با چنین اختلاف‌نظرهای دینی نیز از ناحیه باورهای مخالف همتایان دینی خود دچار تهدید مستقیم خواهند شد.

تا اینجا درباره عملکرد ضعیف‌تر تکثرگرایی دینی در مواجهه با تهدید مستقیم اختلاف‌نظر سخن گفتیم. حال به سراغ بررسی عملکرد این دیدگاه در مواجهه با تهدید غیرمستقیم اختلاف‌نظر دینی می‌رویم. به نظر می‌رسد که این دیدگاه در این حوزه عملکردی مشابه با دو دیدگاه قبلی دارد. چنان که گفتیم، انحصارگرایان دینی موضع دین‌شناختی تکثرگرایان دینی را درباره صدق اظهارات دینی ناسازگار قبول ندارند. این مخالفت، برای تکثرگرایی دینی یک چالش معرفت‌شناختی ایجاد می‌کند؛ زیرا برایش این پرسش پیش می‌آید که آیا دیدگاه مخالف همتایان انحصارگرایی وی می‌تواند از اعتبار و توجیه دیدگاهش بکاهد یا خیر. به این ترتیب، اختلاف‌نظر دین‌شناختی درباره انحصارگرایی و تکثرگرایی، از لحاظ معرفت‌شناختی برای تکثرگرایان مشکل‌ساز خواهد شد (برای نمونه، ر.ک: Plantinga, 1999, p.178-179).

در پی آن، اگر تکثرگرا مبانی معرفت‌شناختی این چالش را رد نکرده باشد، ناگزیر است این احتمال را بپذیرد که باورهای متعارض ادیان نمی‌توانند هم‌زمان همگی صادق باشند. از این منظر، اختلاف‌نظرهای دینی می‌توانند نشانه‌ای از وجود خطا در آن باورها تلقی شوند. باین حال، از آنجاکه تکثرگرا بر فرض نمی‌داند که احتمال خطا در کدام یک از آنها بیشتر است، به‌لحاظ معرفتی موضعی یکسان در قبال آنها دارد و لذا باید احتمال صدق همه

آنها را یکسان در نظر بگیرد. به این ترتیب، وی به شکل غیرمستقیم از ناحیه اختلاف‌نظرهای دینی دچار چالش خواهد شد. اما دقیقاً همان گونه که هضم این چالش برای ناشناخت‌گرا و نسبی‌گرای دینی دشوار نبود، بعید است هضمش برای تکثرگرایی دینی مشکل‌ساز باشد؛ چراکه وی پیش از این نیز احتمال صدق همه باورهای دینی متعارض ادیان را یکسان در نظر می‌گرفت. تنها تفاوت این است که وی پیش‌تر در آنها احتمال کذب نمی‌داد؛ اما اکنون ناگزیر است درصدی احتمال کذب را نیز به یک میزان برای همه آنها قائل شود.

نتیجه‌گیری

در این نوشتار به بررسی این پرسش پرداختیم که اتخاذ دیدگاه‌هایی که به شیوه‌های مختلف و با ارائه تفاسیر غیرمعمول از ماهیت باورهای دینی، واقعی بودن اختلاف‌نظرهای دینی را انکار می‌کنند، آیا می‌تواند به حل چالش معرفت‌شناسی اختلاف‌نظر دینی کمک کند و ما را از مواجهه با بنیان‌های معرفتی این چالش بی‌نیاز سازد. در این زمینه به بررسی سه دیدگاه ناشناخت‌گرایی، نسبی‌گرایی و تکثرگرایی دینی پرداختیم. ناشناخت‌گرایی دینی مدعی بود که اختلاف‌نظرهای دینی از سنخ اختلاف در سلايق یا طرز تلقی‌ها هستند، نه از سنخ اختلاف در باورها. نسبی‌گرایی مدعی بود که در تمام حوزه‌های معرفتی یا دست‌کم در حوزه دین، حقیقت مطلق وجود ندارد. در نهایت، تکثرگرایی دینی نیز مدعی بود که باورهای متعارض ادیان می‌توانند به یک میزان از حقیقت برخوردار باشند.

ارزیابی اجمالی این سه دیدگاه نشان داد که پذیرش آنها به دلیل اشکالات جدی‌ای که با آن مواجه‌اند، نامعقول است و این، موفقیت آنها را در غلبه بر چالش معرفت‌شناختی اختلاف‌نظر دینی در همان گام اول زیر سؤال می‌برد؛ چراکه آنها تنها در صورتی می‌توانند با موفقیت ما را از مواجهه با این چالش‌های رهایی بخشد که به شکل موجهی نشان دهند اختلاف‌نظری واقعی در میان نیست.

در ادامه، با چشم‌پوشی از معقولیت این دیدگاه‌ها، به بررسی تأثیر پذیرش آنها در رهایی از چالش معرفت‌شناختی اختلاف‌نظر دینی پرداختیم. چنان‌که دیدیم، پذیرش ناشناخت‌گرایی دینی تهدید مستقیم اختلاف‌نظر دینی را خنثی می‌کند. نسبی‌گرایی دینی نیز اگر صدق تمام اظهارات ایجابی و سلبی درباره مقولات دینی را به‌شمول اظهارات ملحدان و شکاکان، نسبی در نظر بگیرد، وضعی مشابه با ناشناخت‌گرایی دینی خواهد داشت؛ اما اگر صدق اظهارات ملحدان و شکاکان را نسبی نداند، آن‌گاه باور دینی‌اش از ناحیه این دیدگاه‌ها دچار تهدید مستقیم خواهد شد. تکثرگرایی دینی هم گرچه در رویارویی با برخی باورهای متعارض ادیان دچار مشکل معرفت‌شناختی نمی‌شود، در مواجهه با مدعیات ملحدان و شکاکان و نیز در برخی اختلاف‌نظرها که تفاوت قالب‌های مفهومی را عامل آن در نظر گرفت، با این مشکل مواجه می‌شود.

در مواجهه با تهدید غیرمستقیم اختلاف‌نظر دینی نیز تقریباً هر سه دیدگاه عملکرد مشابهی دارند. در این

بخش، قائلان این دیدگاه‌ها، اگر مبانی معرفت‌شناختی چالش اختلاف‌نظر را رد نکرده باشند، در اثر مواجهه با دیدگاه‌های دین‌شناختی همتایان مخالف خود دچار تزلزل در باورهای دین‌شناختی خود خواهند شد و این تزلزل در ادامه دامن باورهای دینی آنان را نیز خواهد گرفت. باین‌حال در اینجا فقط هضم تزلزل نخست برای آنان دشوار است؛ زیرا دیدگاه دین‌شناختی‌شان را زیر سؤال می‌برد. هضم تزلزل دوم برایشان مشکلی جدی ایجاد نمی‌کند؛ چراکه آنان پیش از این به دیدگاه‌هایی (ناشناخت‌گرایی، نسبی‌گرایی و تکثرگرایی دینی) تن داده‌اند که این تزلزل به‌راحتی با آنها قابل جمع است.

مجموع این مباحث نشان می‌دهد که انکار واقعی بودن اختلاف‌نظرهای دینی از طریق تفاسیر غیرمعمول از ماهیت باورهای دینی، هرچند برخی چالش‌های معرفت‌شناختی اختلاف‌نظر دینی را کاهش می‌دهد، با توجه به مشکلاتی که با آن مواجه است، نمی‌تواند به‌مثابه راه‌حلی کارآمد در حل چالش معرفت‌شناختی اختلاف‌نظر دینی، دستان را بگیرد و ما را از مواجهه با مبانی معرفت‌شناختی این چالش بی‌نیاز سازد. بنابراین برای رسیدن به پاسخی قانع‌کننده، لازم است که به واکاوی دقیق‌تر مبانی این چالش بپردازیم و راه‌حلی‌هایی ارائه دهیم که به ریشه‌های عمیق‌تر مسئله توجه کنند.

منابع

- رهبر، حسن و موسی‌خانی، کاظم (۱۴۰۱). تبیین معرفت‌شناختی واقع‌گرایی، مبانی و مؤلفه‌های آن در گزاره‌های اخلاقی. معرفت، ۳۱(۶)، ۲۶-۱۹.
- عباسی، ولی‌الله (۱۳۸۷). جان هیک و کثرت‌گرایی دینی عرفانی؛ تحلیل و نقد. معارف عقلی، ۳(۴)، ۱۲۱-۱۴۰.
- فتحی زنجانی، علی (۱۴۰۱). ملاحظات در مبانی فلسفی کثرت‌گرایی دینی جان هیک. معرفت، ۳۱(۶)، ۴۷-۵۶.
- Ayer, Alfred Jules (1952). *Language, Truth and Logic*. New York: Dover Publications, Inc.
- Baghrmian, Maria & Carter, J. Adam (2025). Relativism. In: Edward N. Zalta & Uri Nodelman (Eds). *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. Retrieved from: <https://plato.stanford.edu/archives/spr2025/entries/relativism/>
- Braithwaite, Richard Bevan (1955). *An Empiricist's View of the Nature of Religious Belief: The Eddington Lecture*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Christensen, David (2007). Epistemology of disagreement: The good news. *Philosophical Review*, 116(2), 187-218.
- Cupitt, Don (1984). *The Sea of Faith*. London: BBC Books.
- Elga, Adam (2007). Reflection and disagreement. *Noûs*, 41(3), 478-502.
- Feldman, Richard (2006). Epistemological puzzles about disagreement. In: S. Hetherington (Ed). *Epistemic futures* (216-236). Oxford: Oxford University Press.
- Frances, B. & Matheson, J. (2024). Disagreement. In: E. N. Zalta & U. Nodelman (Eds). *The Stanford encyclopedia of philosophy*. Stanford, CA: Stanford University. Retrieved from: <https://plato.stanford.edu/archives/win2024/entries/disagreement/>
- Hick, John (1985). *Problems of religious pluralism*. London: Palgrave Macmillan.
- Hick, John (2000). Ineffability. *Religious Studies*, 36(1), 35-46, <https://doi.org/10.1017/S0034412599005065>
- King, Nathan L. (2008). Religious Diversity and its Challenges to Religious Belief. *Philosophy Compass*, 3(4), 833-853, <https://doi.org/10.1111/j.1747-9991.2008.00143.x>
- Mackie, John Leslie (1982). *The Miracle of Theism: Arguments for and against the existence of God*. Oxford: Clarendon Press.
- Matheson, Jonathan (2015). *The Epistemic Significance of Disagreement*. New York: Palgrave Macmillan.

- Moore, Andrew & Scott, Michael (2007). Introduction. In: A. Moore & M. Scott (Eds). *Realism and Religion: Philosophical and Theological Perspectives* (1-10). Aldershot (England): Ashgate.
- Plantinga, Alvin (1999). Pluralism: A Defense of Religious Exclusivism. In: K. Meeker & P. Quinn (Eds). *The Philosophical Challenge of Religious Diversity* (172-192). Oxford: Oxford University Press.
- Runzo, Joseph (1988). God, commitment and other faiths: Pluralism versus relativism. *Faith and Philosophy*, 5(4), 343-364.
- Scott, Michael (2013). *Religious Language*. New York: Palgrave Macmillan.
- Scott, Michael (2015). Realism and anti-realism. In: G. Oppy (Ed). *The Routledge Handbook of Contemporary Philosophy of Religion* (207-210). London and New York: Routledge.

A Philosophical Analysis of the Infallibility (‘Iṣmah) of the Imam Based on the Philosophical Foundations of Mullā Ṣadrā and Its Educational Implications

✉ **Manūchahr Shāmīnezhād**  / Assistant Professor, Department of Theology Teaching, Farhangian University, Tehran, Iran m.shaminezhad@cfu.ac.ir

Vahid Garāmī / Assistant Professor, Department of Islamic Philosophy and Theology, Faculty of Theology and Islamic Studies, Shahid Chamran University, Ahvaz, Iran v.gerami@scu.ac.ir

Sayyid Mahdī Ḥusaynī / Assistant Professor, Department of Theology Teaching, Farhangian University, Tehran, Iran Sm.hoseini@cfu.ac.ir

Received: 2025/10/15 - Accepted: 2025/11/30

Abstract

The infallibility (‘iṣmah) of the Imams from the beginning of their birth is one of the most fundamental beliefs of Imami theology. At first glance, this belief appears incompatible with the foundations of Mullā Ṣadrā’s philosophy, because Ṣadr al-Mutī’alīhīn considers the human soul weak at its origin and introduces substantial motion (al-ḥarakat al-jawhariyyah) as the cause of its gradual perfection. However, through a Ṣadrā philosophical analysis, the infallibility of the Imams can be understood. The main question of this research is: how can one explain the infallibility of the Imams using the principles of transcendent philosophy (al-ḥikmah al-muta‘āliyah)? Using an analytical-argumentative method and based on theological and philosophical sources, this article shows that principles such as the gradation of existence (tashkīk al-wujūd), the unity of knowledge and existence (ittiḥād al-‘ilm wa al-wujūd), and substantial motion are well capable of providing a philosophical explanation of infallibility. The Imams are created at a level of intensity of existence such that they possess complete intuitive knowledge (‘ilm ḥudūrī) of good and evil, and for this reason, the commission of sin by them is impossible. This explanation, while responding to doubts concerning free will, discrimination in creation, and the Imam’s knowledge in childhood, has important implications for the individual and social upbringing of Muslims.

Keywords: infallibility, Imam, substantial motion, Mullā Ṣadrā, gradation of existence, intuitive knowledge.

نوع مقاله: پژوهشی

تحلیلی فلسفی از عصمت امام بر اساس مبانی فلسفی ملاصدرا و پیامدهای تربیتی آن

m.shaminezhad@cfu.ac.ir

منوچهر شامی نژاد  / استادیار گروه آموزش الهیات، دانشگاه فرهنگیان، تهران، ایران

v.gerami@scu.ac.ir

وحید گرامی / استادیار گروه فلسفه و کلام اسلامی، دانشکده الهیات و معارف اسلامی، دانشگاه شهید چمران، اهواز، ایران

Sm.hoseini@cfu.ac.ir

سیدمهدی حسینی / استادیار گروه آموزش الهیات، دانشگاه فرهنگیان، تهران، ایران

دریافت: ۱۴۰۴/۰۷/۲۳ - پذیرش: ۱۴۰۴/۰۹/۰۹

چکیده

عصمت امامان از آغاز تولد، یکی از بنیادی‌ترین باورهای کلام امامیه است. در نگاه نخست، این باور با مبانی فلسفه ملاصدرا ناسازگار می‌نماید؛ زیرا صدر المتألهین نفس انسانی را در بدو پیدایش ضعیف می‌داند و حرکت جوهری را علت تکامل تدریجی آن معرفی می‌کند؛ اما با تحلیل فلسفی صدرایی می‌توان به عصمت امامان پی برد. پرسش اصلی این پژوهش آن است که چگونه می‌توان با استفاده از اصول حکمت متعالیه عصمت امامان را تبیین کرد؟ مقاله پیش رو با روش تحلیلی - استدلالی و بر پایه منابع کلامی و فلسفی نشان می‌دهد که اصولی مانند تشکیک وجود، اتحاد علم و وجود، و حرکت جوهری به‌خوبی قادر به تبیین فلسفی عصمت‌اند. امامان در مرتبه‌ای از شدت وجودی خلق شده‌اند که علم حضوری تام به خیر و شر دارند و به همین دلیل صدور گناه از ایشان ممتنع است. این تبیین ضمن پاسخ به شبهات مربوط به اختیار، تبعیض در خلقت و علم امام در کودکی، پیامدهای مهمی برای تربیت فردی و اجتماعی مسلمانان دارد.

کلیدواژه‌ها: عصمت، امام، حرکت جوهری، ملاصدرا، تشکیک وجود، علم حضوری.

مقدمه و طرح مسئله

امامت در اندیشه امامیه مقامی الهی است و شرط اساسی آن، «عصمت» است. نه تنها امام باید از خطا و گناه مصون باشد؛ بلکه امکان صدور گناه از او ممتنع است. متکلمان امامیه این ویژگی را از بدو تولد امامان ثابت می‌دانند (شیخ مفید، ۱۴۱۳ق، ص ۳۵) و معتقدند که «عصمت» ویژگی جدایی‌ناپذیر امام است. فیلسوفان مسلمان - از فارابی و ابن‌سینا گرفته تا سهروردی و ملاصدرا - به بیان ضرورت وجود پیشوایی معصوم (به معنای مصون از خطا و لغزش) پرداخته و آن را با مبانی فلسفی خود اثبات کرده‌اند. فارابی در *آراء اهل المدينة الفاضلة* و دیگر آثارش، به جای اصطلاح «امام معصوم»، از «الرئیس الاول» یا «الرئیس الفاضل» سخن می‌گوید. او ریاست جامعه را ویژه فردی می‌داند که قوه نظری‌اش به عقل فعال متصل باشد و در عمل، قوای خیالی و عملی‌اش هیچ انحرافی پیدا نکند. این اوصاف، در حقیقت به معنای نوعی عصمت عقلی و اخلاقی است؛ هرچند واژه «عصمت» را صریحاً به کار نمی‌برد (فارابی، ۱۹۹۵م، ص ۱۰۷-۱۲۱). ابن‌سینا نیز در *الهیات شفاء*، در بحث «الرئاسة» یا «النبوة»، معتقد است که رهبر دینی - سیاسی باید برخوردار از عقل نظری و عملی کامل و دارای ملکه‌ای باشد که او را از خطا بازدارد (ابن‌سینا، ۱۴۰۴ق، ص ۴۳۵). سهروردی بر این باور است که «ولی» یا «حکیم متأله» کسی است که از نور عقل فعال و انوار قاهره بهره‌مند باشد و همین اتصال، او را از گناه و خطا باز می‌دارد (سهروردی، ۱۳۷۵، ج ۳، ص ۱۷۸ و ۱۸۹). ملاصدرا در *الأسفار الأربعة و مفاتیح الغیب*، بحث امامت را ذیل بحث نبوت و ولایت طرح می‌کند. او با مبانی فلسفی خاص خود (حرکت جوهری، تشکیک وجود، و اتحاد عقل و عاقل و معقول) استدلال می‌کند: امام باید انسانی کامل باشد که به مرتبه عقل بالفعل رسیده و مظهر اسمای الهی است. بنابراین، فیلسوفان مسلمان نیز از مسئله عصمت امام غافل نبوده‌اند و به صورت فلسفی و کلی به این مسئله پرداخته‌اند.

با توجه به اینکه در فلسفه صدرایی نفس انسان در بدو پیدایش ضعیف است و با حرکت جوهری به کمال می‌رسد. این پرسش پدید می‌آید که اگر نفس هر انسانی از ضعف به اشتداد حرکت می‌کند، پس چگونه امامان از همان کودکی معصوم‌اند؟ آیا این باور با ساختار فلسفی حکمت متعالیه ناسازگار نیست؟ چگونه می‌توان با مبانی ملاصدرا مسئله عصمت امام را به طور عقلانی تبیین کرد؟ آیا عصمت نوعی تبعیض در خلقت است؟ پیامدهای تربیتی این بحث چیست؟

تحقیق پیش رو به لحاظ فلسفی، کلامی و تربیتی دارای اهمیت ویژه‌ای است: از نظر فلسفی، رفع تعارض میان کلام شیعه و فلسفه اسلامی اهمیت اساسی دارد؛ از نظر کلامی، تبیین عقلانی عصمت امام موجب تحکیم باورهای دینی می‌شود؛ از نظر تربیتی، روشن شدن جایگاه عصمت می‌تواند در تدوین الگوی تعلیم و تربیت

اسلامی اثرگذار باشد. بنابراین در این تحقیق با تبیین فلسفی عصمت امامان بر اساس حرکت جوهری و دیگر اصول ملاصدرا، به شبهاتی چون مسئله جبر و اختیار، تبعیض در خلقت، و علم امام در کودکی پاسخ داده می‌شود و پیامدهای تربیتی برای جامعه اسلامی استخراج می‌شود.

پیشینه تحقیق

شیخ مفید در کتاب *اوائل المقالات* عصمت امام را از اصول ضروری امامت دانست و آن را با «قاعده لطف» توضیح داد؛ یعنی خدا باید امام را معصوم قرار دهد تا مردم به هدایت برسند (شیخ مفید، ۱۴۱۳ق، ص ۶۶). سید مرتضی در *الشافی فی الإمامة* استدلال کرد که اگر امام خطا کند، مردم از او تبعیت نمی‌کنند و این موجب ضلالت عمومی می‌شود؛ پس عصمت امام واجب است (سید مرتضی، ۱۹۸۶م، ص ۲۱۴). علامه حلی در *نهج الحق و کشف الصدق و الباب الحادی عشر*، ادله عقلی و نقلی عصمت امام را به صورت منظم ارائه کرد (حلی، ۱۳۶۵، ص ۳۷). معتزله، عصمت امام را همانند پیامبر لازم نمی‌دانستند؛ اما بر عدالت و تقوا تأکید داشتند (عبدالجبار، ۱۹۶۵م، ج ۱، ص ۲۰۳). اشاعره به امامت به عنوان قضیه‌ای مصلحتی باور دارند و با نگاهی دنیوی و نه آسمانی بدان می‌نگرند؛ لذا در نظرگاهشان، «معصوم» بودن شرط نیست (ملک‌مکان، ۱۳۸۵، ص ۸۵-۱۱۲؛ الهی راد، ۱۳۹۴، ص ۹۳-۱۱۵). بنابراین، اختلاف جدی میان کلام شیعه و اهل سنت در همین نکته است.

در منظومه فکری فلاسفه مسلمان - از فارابی گرفته تا ملاصدرا - نیز مسئله عصمت امام به عنوان یک موضوع فلسفی - کلامی همواره مورد توجه بوده است. حکمای بعد از ملاصدرا، همچون ملاهادی سبزواری و علامه طباطبایی نیز توجه ویژه‌ای به مسئله داشته‌اند (طباطبایی، ۱۳۷۴، ج ۵، ص ۸۰؛ سبزواری، بی‌تا، ص ۴۷۶). در عرفان اسلامی نیز عارفانی چون ابن عربی امام را معصوم می‌دانند. وی معتقد است: معصوم کسی است که خدا او را در حصن خود نگاه دارد تا هیچ تصرفی جز به فرمان او نکند (ابن عربی، ۱۴۰۰ق، ج ۲، ص ۳۴۵). در مکتب عرفانی شیعه، از جمله در آثار سیدحیدر آملی، عصمت نبی و امام ضروری است. وی معتقد است که انسان کامل همان پیامبر یا امام است و عصمت برای او ضروری است؛ چون مظهر اسم اعظم و خلیفه حق در زمین است (آملی، ۲۰۰۵م، ص ۲۵۰-۲۵۲).

مقالات متعددی در این زمینه از نگاه ملاصدرا به نگارش درآمده است؛ از جمله: مقاله «امام‌شناسی ملاصدرا: بررسی امامت در آثار صدرالمآلهین و حکمت متعالیه» به قلم معصومه سالاری راد (۱۳۸۷) که به تبیین مسئله امامت از منظر ملاصدرا پرداخته است. مقاله دیگری با عنوان «تأثیر مبانی فلسفی ملاصدرا بر امام‌شناسی او» توسط میردامادی و ریاحی (۱۳۹۷) تدوین شده است. مقاله «فلسفه امامت و جایگاه آن در اندیشه ملاصدرا؛ با تأکید بر شرح اصول کافی»، نوشته میراحمدی و امانی‌پور (۱۴۰۰)، به اثبات امامت بر اساس قاعده امکان اشرف

و... پرداخته است. مقاله دیگری نیز با عنوان «دیدگاه ملاصدرا در مورد عصمت انبیا از گناه» توسط اکبری و همکارانش (۱۳۸۹) تألیف شده است. توکلی و همکارانش (۱۳۹۹) نیز مقاله‌ای با عنوان «واکاوی نسبت علم و عصمت از نگاه ملاصدرا» تألیف کرده‌اند. همچنین ربانی گلپایگانی (۱۳۹۲) مقاله‌ای با عنوان «چیستی و چرایی عصمت انبیاء: در اندیشه فیلسوفان مسلمان» نگاشته است.

مقاله حاضر نسبت به تألیفات دیگران دارای امتیازات و نوآوری‌های ویژه‌ای است که آن را متمایز می‌کند: نخست آنکه مقالات گذشته بیشتر درصدد اثبات امامت و فلسفه وجود امام هستند؛ درحالی‌که پژوهش حاضر به بررسی عصمت امام می‌پردازد. همچنین با توجه به اینکه ملاصدرا به‌طور خاص به بررسی عصمت امام نپرداخته است، نویسندگان این مقاله با توجه به مبانی فلسفی ملاصدرا، به‌ویژه حرکت جوهری و اتحاد عاقل و معقول، تبیینی فلسفی از وجوب عصمت امام ارائه کرده و به شبهات مرتبط با آن پاسخ داده‌اند. از این رو در پژوهش حاضر، نویسندگان اولاً در تلاش‌اند که به‌صورت تحلیلی و با توجه به مبانی خاص ملاصدرا به موشکافی مسئله بپردازند و عصمت امام را مورد بررسی قرار دهند؛ ثانیاً با توجه به مبانی ملاصدرا به شبهات پاسخ دهند و پیامدهای تربیتی این نوع نگرش به عصمت امام را بررسی کنند.

۱. مهم‌ترین مبانی فلسفی ملاصدرا

۱-۱. تشکیک وجود

از نگاه ملاصدرا، حقیقت وجود در عین آنکه واحد است، مشتمل بر همه کثرات وجودی است. وجود، حقیقتی مشکک و دارای مراتب مختلف است که مابه‌الامتیاز در هر مرتبه‌ای به مابه‌الاشتراک برمی‌گردد. به‌نظر ملاصدرا، هر مرتبه از وجود، در عین مخالف بودن با مرتبه دیگر، در معنا و حقیقت، متحد با هم‌اند. در حقیقت، موجودات در وجود داشتن، یکی هستند؛ ولی به‌لحاظ شدت و ضعف، اختلاف دارند. از نگاه وی، ضعف و نقصان مرتبه ناقص وجود، عین واقعیت بسیط خارجی آن است، نه زاید بر آن. بنابراین، مرتبه وجودی وجودات متکثر، ذاتی آنهاست (ملاصدرا، ۱۹۸۱م، ج ۱، ص ۴۰۱-۴۰۲ و ۴۱۲).

۱-۲. حرکت جوهری

ملاصدرا برخلاف فلاسفه پیشین، حرکت را در تمامی مقولات، از جمله مقوله جوهر، جایز می‌داند. در نظر وی، حرکت اعراض، تبعی است؛ زیرا وجود اعراض وابسته به جوهر است؛ لذا حرکت اصلی از آن جوهر بوده و اعراض به‌تبع آن در حرکت‌اند. وی در تعریف حرکت، آن را به خروج تدریجی شیء از حالت بالقوه به‌سوی فعلیت تعریف می‌کند (ملاصدرا، ۱۳۷۸، ص ۵۳) و با اثبات اینکه وجودهای مادی، وجودهای تدریجی‌اند که هر لحظه وجودی تازه می‌یابند، معتقد است که حرکت یک وصف ضمیمه‌ای برای وجود نیست؛ بلکه از عوارض تحلیلی وجود سیال است

(ملاصدرا، ۱۹۸۱م، ج ۳، ص ۷۴). بر اساس حرکت جوهری، عالم ماده در یک جریان عمومی به‌سوی غایت نهایی، یعنی مبدأ هستی، در حرکت است؛ به دیگر سخن، حرکت جوهری حرکت در ذات و درون اشیای مادی است که منشأ حرکت‌های ظاهری پدیده‌ها و موجب تغییر در ذات و جوهرهٔ اشیای می‌شود (ملکشاهی، ۱۳۷۶، ص ۲۷۸).

۱-۳. اتحاد عاقل و معقول (یا به‌طور عام، اتحاد عالم و معلوم)

در نگاه ملاصدرا، علم عبارت است از حصول یا حضور صورت معلوم نزد عالم؛ لکن چنین نیست که این حصول یا حضور از طریق حلول تحقق یابد؛ چنان‌که ابن‌سینا تصور می‌کرد؛ بلکه سبب حصول می‌تواند عینیت یا اتحاد یا صدور باشد و لذا صور علمی از نفس صادر می‌شوند و حصول صور ادراکی جز از طریق اتحاد یا صدور نمی‌تواند باشد (عبودیت، ۱۳۹۲، ج ۳، ص ۱۲۰ و ۱۲۱). از این‌رو نفس زمانی که چیزی را ادراک می‌کند، عین آن شیء می‌گردد و با آن متحد می‌شود؛ نه اینکه صور علمی به نفس ضمیمه شوند (ملاصدرا، ۱۹۸۱م، ج ۱، ص ۲۸۴). وی اتحاد عاقل و معقول را با براهینی از جمله برهان تضایف اثبات می‌کند. در نگاه وی، معقول بالفعل در مقام ذات خویش ذاتی مستقل از عاقل بالفعل ندارد و در میانشان جدایی و دوگانگی نیست؛ بلکه با هم متحدند. در نگاه ملاصدرا، علاوه بر اینکه عاقل و معقول با هم متحدند، نفس در فرایند ادراکی خویش با عقل فعال متحد می‌شود و علوم را از مخزن علوم (عقل فعال) دریافت می‌کند. ادراک و دریافت علوم از عقل فعال بستگی به سعهٔ وجودی نفس در انبساط وجودی خویش دارد. هرچه نفس از سعهٔ وجودی بیشتری برخوردار باشد، دریافت علوم از عقل فعال واضح‌تر خواهد بود (ملاصدرا، ۱۹۸۱م، ج ۱، ص ۳۱۳). بنابراین در نگاه ملاصدرا، هم بین عاقل و معقول و هم بین نفس و عقل فعال اتحاد وجودی برقرار است.

۱-۴. نفس‌شناسی

ملاصدرا نفس را حادث می‌داند؛ لکن آن را با قاعدهٔ خودش تفسیر می‌کند و با حکمت مشاء تفاوتی اساسی دارد. وی در موارد متعدد صراحتاً به این قاعده اشاره می‌کند که حقیقتاً «نفس جسمانیة‌الحدوث و روحانیة‌البقااست» (ملاصدرا، ۱۳۷۸، ص ۳۴۷؛ فکوری و همکاران، ۱۳۹۸، ص ۳۱-۴۲). بنابراین از نظر ملاصدرا، نفس جسمانیة‌الحدوث است و به‌تدریج و با حرکت جوهری خود، مسیر استکمالی را به‌طور «کون بعد از کون» طی می‌کند و در هر مرحله، صورتی به صورت‌های پیشین آن افزوده می‌شود؛ تا هنگامی که به مجرد کامل و اتصال به مرتبهٔ عقل فعال برسد و در آن زمان، از جسم و آلات آن بی‌نیاز می‌شود و قادر به هر نوع ادراک و تحریکی خواهد بود (ملاصدرا، ۱۹۸۱م، ج ۸، ص ۳۹۶).

در نفس، استعداد سلوک تدریجی به عالم ملکوت وجود دارد و چون این استعداد در او نهفته شده، پس او ابتدا صورت موجود جسمانی است که استعداد قبول صورت‌های عقلی را دارد و بین فعلیت وجود جسمانی و

قبول استکمال و رسیدن به مرتبه تجرد، منافاتی وجود ندارد (ملاصدرا، ۱۹۸۱م، ج ۸، ص ۳۳۱). از نظر ملاصدرا، نفس یک حقیقت ذومراتب است و سخن از ارتباط نفس و بدن، سخن از دو وجود متباین نیست؛ بلکه سخن از مراتب نفس است. به عبارتی، یک حقیقت است که مرتبه نزول و صعود دارد؛ به طوری که در مرتبه عقل هیولانی در مرحله نزول و قوه است و در مرتبه عقل بالفعل به مرحله صعود و تجرد می‌رسد.

چنان که بیان شد، در نگاه ملاصدرا نفس در آغاز حدوث امری بالقوه و جسمانی است که به تدریج موجودی عقلانی می‌شود و دارای مقام و مرتبه عقل بالفعل می‌گردد و هر اندازه که از قوه به فعلیت درآید، این فعلیت به کمک عقل فعال خواهد بود که نفس را از حد قوه به سرحد فعلیت سوق می‌دهد. پس نفس به وسیله اتحاد با این موجود کامل بالفعل می‌شود و همه چیز را بالفعل تعقل می‌کند (ملاصدرا، ۱۹۸۱م، ج ۸، ص ۳۳۰)؛ همچون تابش نوری که بر چشم بتابد و ادراک را بر چشم آسان سازد. پس نفس به اندازه اتصالش با عقل فعال، به کمال خواهد رسید.

۲. تحلیل فلسفی عصمت امام

اثبات وجود امام یا فردی که در مراتب بالای وجودی باشد و در اثر ارتباط با عقل فعال واسطه فیض شود، به صورت کلی در زبان فلسفی ممکن است و این مسئله در فلسفه اسلامی مطرح بوده و فیلسوفان اسلامی به آن با اصطلاحات مختلفی پرداخته‌اند؛ اما پرداختن به عصمت امام مسئله‌ای جزئی است، نه کلی؛ و از آنجاکه مسائل فلسفه مسائلی کلی‌اند، فیلسوفان مستقیماً به سراغ طرح این مسئله و اثبات آن نرفته‌اند؛ اما این امکان وجود دارد که بر اساس مبانی فلسفی بتوان براهینی عقلی بر عصمت امام ارائه کرد؛ از این رو با توجه به مبانی فلسفی ملاصدرا، به نظر می‌رسد که بتوان برای عصمت امام برهان‌سازی کرد.

با توجه به فلسفه صدرایی، جهان سیری من‌اللّهی و الی‌اللّهی دارد. در قوس نزول، خلقت از وجود منبسط متجلی می‌شود و از بالاترین مرتبه اجمالی به پایین‌ترین مرتبه تفصیلی (ماده) می‌رسد. در قوس نزول، خلقت بر پایه تجلی الهی است و خداوند نسبت به موجودات فاعل بالتجلی است و موجودات هر کدام شأنی از شئون خدایند. در عین وحدت وجودی، رابطه موجودات با خالقشان رابطه تشائی است (ملاصدرا، ۱۹۸۱م، ج ۱، ص ۱۱۷؛ میرجعفری و همکاران، ۱۴۰۱، ص ۷-۲۲)؛ اما در قوس صعود بر اساس حرکت جوهری اشتدادی، در مراتب وجودی مختلف حرکت می‌کنند و در هر مرتبه، ماهیتی ویژه به خود می‌گیرند.

بنا بر حرکت جوهری، تمام عالم هستی یکپارچه در حال خروج از قوه به فعل است و فعلیت تام، جز با رسیدن به مرحله تجرد تام امکان‌پذیر نیست. بنابراین، حرکت عالم هستی به خودی خود جهان ماده را در مسیر نیل به تجرد قرار می‌دهد. علاوه بر این نباید اصل «کون جامع بودن انسان» را از نظر دور کرد؛ زیرا انسان دربردارنده تمام حدود عالم هستی است و از میان موجودات عالم، تنها انسان می‌تواند میان جهان ماده و عالم

مجردات رابطه برقرار سازد. در واقع، انسان پل پیوند تمام عوالم و درجات متعدد جهان هستی است. وجود انسان بستر حرکتی است که از قوه بی‌نهایت تا فعلیت لایتناهی در سیلان است و قوس صعود از پایین‌ترین درجه تا بالاترین درجه آن، در وجود انسان تحقق یافته است.

بر اساس نفس‌شناسی صدرایی نیز نفس انسان از پایین‌ترین مرتبه وجودی تا بالاترین مرتبه در تکامل است و می‌تواند به مرتبه فوق مجرد برسد و از ماهیت خالی شود و در نهایت، فانی در حق و باقی در آن گردد. رسیدن به این مراتب وجودی آسان نیست و به‌گفته ملاصدرا، بیشتر انسان‌ها در مرتبه حیوانیت می‌مانند و فقط اندکی به کون نفسانی عقلی نائل می‌شوند و آنها انسان‌های کامل و اولیای الهی‌اند (ملاصدرا، ۱۹۸۱م، ج ۹، ص ۱۹۴). بر اساس فلسفه ملاصدرا، هر مرتبه اوصاف خاصی را آشکار می‌کند؛ لذا اوصاف امام نیز - که در قوس صعود موجودات عالم، برترین مقام وجودی را داراست - از این درجه برتر و عالی‌تر وجود نشئت می‌گیرد.

علاوه‌براین، وجود بر اساس حرکت جوهری و تشکیک وجود، در سیر تکاملی‌اش مراتب مختلفی را طی می‌کند و در هر مرتبه‌ای ماهیت خاصی از آن منتزع می‌شود؛ چنان‌که مرتبه پایین‌تر نمی‌تواند مرتبه بالاتر را درک کند. این سیر تکاملی، در اتحاد وجودی با عقل فعال ممکن می‌شود و هر اندازه فرد به عقل فعال نزدیک‌تر شود، علم بیشتری را درک می‌کند و در نتیجه در مراتب وجودی بالاتری قرار می‌گیرد. نفس انسان نیز در نگاه ملاصدرا جسمانیة‌الحدوث است و این یک قاعده کلی است که همه نفوس از ابتدای حدوثشان جسمانی‌اند و تبعیضی در این مورد وجود ندارد؛ لذا امام نیز از این قاعده عقلی مستثنا نمی‌شود و بر اساس طبیعت وجودی و سیر تکاملی عقلانی، وجود طبیعی‌اش از نقطه آغاز می‌شود و با حرکت اشتدادی جوهری و در نتیجه اتحاد با عقل فعال، به مراتب شدید وجودی می‌رسد و از انبساط وجودی بالاتری برخوردار می‌شود. هر قدر وجودش انبساط بیشتری می‌یابد، علم حضوری تام‌تری پیدا می‌کند؛ تا جایی که به دلیل شدت برخورداری از علم حضوری، صدور گناه از او ممتنع می‌شود.

از طرفی با توجه به ظرفیت وجودی ماده، خداوند بر اساس عدل الهی، در آغاز خلقت، به هر موجودی به‌اندازه ظرفیت وجودی‌اش استعداد‌های ویژه‌ای را داده است. وجود تفاوت‌هایی در عالم امکان نیز مؤید این تفاوت‌هاست. برای مثال، خداوند به ماده پرتقال، ظرفیت پرتقال شدن و به ماده انسان، ظرفیت انسان شدن را داده است. لذا با توجه به اینکه ظرفیت مواد متفاوت است، پرتقال‌های متفاوت و انسان‌های متفاوت با ظرفیت‌های مختلف را داریم. امام نیز از این امر مستثنا نبوده و در بدو وجودش استعداد متناسب با ظرفیت مادی خود را از جانب واهب‌الصور دریافت کرده است و بر اساس آن، ظرفیت وجودی‌اش در سیر استکمالی‌اش به مراتب بالای وجودی می‌رسد و متناسب با همان ظرفیتش، علم حضوری به خیر و شر دارد و چون ظرفیت وجودی‌اش بالاست، علم

حضورش هم نسبت به خیر و شر تام تر است؛ لذا شدت وجودی بالاتری دارد و صدور گناه در آن مرتبه از وی ممتنع می شود. این تحلیل را می توان در قالب استدلالی به این صورت ارائه داد:

مقدمه اول: هر موجودی که علم حضوری تام به خیر و شر دارد، صدور گناه از او ممتنع است.

مقدمه دوم: شدت وجود، ملازم با علم حضوری تام است.

مقدمه سوم: امامان در مرتبه ای از شدت وجودی آفریده می شوند که علم حضوری تام دارند.

نتیجه: امامان از بدو تولد معصوم اند.

باید توجه داشت که عصمت، نوعی «ضرورت بالقیاس» است. توضیح اینکه در فلسفه، «ضرورت» سه نوع اصلی دارد: بالذات، بالغیر و بالقیاس. در ضرورت بالذات، هیچ شرط و مقایسه ای لازم نیست و ذاتاً محال است که خلافش باشد؛ مانند «عدد زوج تقسیم پذیر بر ۲ است». در ضرورت بالغیر، یک علت بیرونی چیزی را ضروری می کند؛ اما ضرورت بالقیاس ضرورتی است که وقتی یک چیز را با چیز دیگر بسنجیم، به طور حتمی لازم می آید؛ یعنی به تنهایی واجب نیست؛ اما در نسبت و مقایسه با یک شرط یا علت، ضرورت می یابد؛ مثلاً حرارت به خودی خود واجب الوجود نیست؛ اما وقتی آتش موجود است، در قیاس با آن، حرارت نیز ضرورت می یابد (طباطبایی، ۱۴۲۰ق، ص ۶۵۳).

در مورد مسئله عصمت نیز وقتی می گوئیم: «عصمت ضرورت بالقیاس است»، منظور این است که انسان معصوم به خودی خود مجبور به ترک گناه نیست (ضرورت بالذات ندارد)؛ لکن در نسبت با علم و آگاهی کامل او به قبح گناه و آثار آن و در نسبت با توجه شدیدش به خداوند، ترک گناه برای او ضروری می شود. بنابراین، چون وجود امام شدت یافته، فعل او ضرورتاً مطابق خیر است، بی آنکه اختیار او سلب شود؛ مانند خورشید که چیزی جز نور از او صادر نمی شود؛ زیرا نورانیت، عین ذات اوست.

به عبارتی دیگر، وجود امام، به اعتبار اصل تشکیک وجود، در مراتب بالای وجودی است و از شدت بیشتری برخوردار است و در مرتبه ای از کمال قرار دارد که وجودش پر از نور معرفت و شهود است؛ لذا در این مرتبه، گناه برایش مثل عدم و ظلمت محض جلوه می کند. وقتی وجود کسی این قدر قوی و کامل است، امکان میل حقیقی به گناه برایش از بین می رود؛ نه به دلیل اجبار بیرونی؛ بلکه به سبب اینکه حقیقتاً نمی تواند خلاف آنچه مشاهده و ادراک می کند، عمل کند. پس ترک گناه برای امام، از سر جبر و تصادف نیست؛ بلکه یک ضرورت بالقیاس به شدت وجودی و علم حضوری اوست؛ مانند کسی که شدیداً بیناست و آتش را در مقابل خودش می بیند و لذا امکان ندارد که دست در آتش کند. این ضرورت، ناشی از بصیرت اوست، نه اجبار بیرونی.

البته بحث عصمت امام را باید در دو ساحت متمایز بررسی کرد:

اول، عصمت از گناه (مصونیت در ساحت اراده و عمل): بر اساس مبانی صدرالمتهلین، نفس امام در پرتو حرکت

جوهری و مجرد طولی، از مرتبه نفس نباتی و نفس حیوانی گذر کرده و به مرتبه انسانی و مجرد عقلی نائل شده و به مراتب عالیّه وجود رسیده است که در آن، شئون مادی و تعلقات جسمانی به حداقل ممکن تنزل می‌یابند؛ و البته از نگاه ملاصدرا، تعداد اندکی به این مقام می‌رسند (ملاصدرا، ۱۹۸۱م، ج ۸، ص ۲۸۳-۲۸۴). در این مقام، قوای شهوانی و غضبانی - که در انسان عادی خاستگاه تمایلات نفسانی و اسباب گناهاند - کاملاً تحت سیطره نورانیت عقل عملی و نظری قرار می‌گیرند. از آنجاکه گناه حاصل غلبه جنبه حیوانی و ناشی از جهل تفصیلی به آثار وجودی افعال است، نفس امام - که با علم حضوری، به زشتی ذاتی معاصی و ناسازگاری آنها با سیر کمالی وجود آگاه است - به گونه‌ای ساخته می‌شود که اراده او تنها به سوی خیرات و حسنات تعلق می‌گیرد. بنابراین صدور گناه از چنین نفسی، نه تنها بعید، بلکه در تعارض با ماهیت وجودی اوست و در نتیجه، امتناع وجودی دارد.

دوم، عصمت از خطا، سهو و نسیان (مصونیت در ساحت ادراک و علم): با توجه به مبانی صدرالمتهلین می‌توان گفت که منشأ خطا و نسیان در انسان، وابستگی نفس به بدن و اتکای آن به قوای حسی و خیالی، با همه محدودیت‌ها و امکان اختلال آنهاست؛ اما نفس امام، در مسیر تکامل جوهری خویش، به مرحله مجرد عقلی و اتصال دائم به عقل فعال نائل می‌آید. افزون‌براین، نفس امام از مرتبه نفس انسانی و مجرد عقلی عبور می‌کند و به مقام مجرد اتم (فوق مجرد) می‌رسد (ملاصدرا، ۱۹۸۱م، ج ۸، ص ۴۲۶) و به تعبیر آشتیانی، جوهر نفس انسان در این مرتبه چنان شدت وجودی پیدا می‌کند که از مرتبه عقل نیز فراتر می‌رود و به مقام قاب قوسین، یعنی «واحدیت»، می‌رسد و سپس به مقام «أو أدنی»، یعنی مقام احدیت، نائل می‌شود (آشتیانی، ۱۳۸۱، ص ۴۳۸). این اتصال، موجب می‌شود که علم او به حقایق (اعم از احکام شرعی، مصالح جامعه و قضاوت در امور)، نه از مجرای حس و تجربه محدود، بلکه از طریق علم حضوری و اشراق قلبی حاصل شود. از آنجاکه علم حضوری، برخلاف علم حصولی، بی‌واسطه است، نفس امام در دریافت و انتقال معارف الهی و نیز در تشخیص امور جزئی و کلی، از هرگونه اشتباه، فراموشی و غفلت مصون می‌ماند. به بیان دیگر، سهو و نسیان از عوارض نفس مرتبط با بدن است و هرچه نفس به مجرد نزدیک‌تر شود، از این عوارض مبرا است.

بنابراین، «عصمت» یک مقام وجودی است که نفس با رسیدن به مجرد عقلی و اتصال به عقل فعال، به‌طور طبیعی و ضروری از تمامی انواع نقص در ادراک (خطا و نسیان) و نقص در اراده (گناه) مصون می‌ماند. این مصونیت، نه یک امر اعتباری، بلکه لازمه ذاتی و نتیجه جوهری آن مرتبه از وجود است.

۳. پاسخ به برخی شبهات

پذیرش عصمت امامان همواره با پرسش‌ها و شبهاتی همراه بوده است. اگر این باور به درستی تبیین نشود، می‌تواند با مفاهیمی چون جبر، تبعیض یا غیرقابل الگو بودن امامان خلط شود. حکمت متعالیه ملاصدرا با اصولی چون حرکت جوهری، تشکیک وجود و اتحاد علم و وجود، توان پاسخ‌گویی به این شبهات را دارد.

۳-۱. شبهه جبر و اختیار

یکی از شبهاتی که به بحث عصمت امام وارد می‌شود، مسئله جبر و اختیار است؛ با این توضیح که اگر امام به دلیل شدت وجودی و علم حضوری کامل هیچ‌گاه به گناه میل نکند، افعالش جبری خواهد بود و اختیار از او سلب می‌شود؛ بنابراین، عصمت امام نوعی جبر خواهد بود و فضیلتی به حساب نمی‌آید؛ زیرا فضیلت زمانی معنا دارد که فرد مختار باشد و توانایی گناه کردن را داشته باشد، اما آگاهانه آن را ترک کند.

در پاسخ به این شبهه، اولاً باید بین ضرورت‌های ذاتی و بالغیر و بالقیاس تفکیک کنیم. چنان که در مطالب بالا ذکر شد، ضرورت در مسئله عصمت، ضرورت بالقیاس است، نه بالذات یا بالغیر. ضرورت بالقیاس برخاسته از کمال وجودی و آگاهی است و موجب سلب اختیار نمی‌شود. همان‌گونه که ذات حق تعالی با علم مطلقش به اشیا تنها اراده خیر می‌کند و از شر منزه است، انسان کامل نیز به مقدار ادراک علمی و شهودی‌اش، اراده‌اش با علمش متحد می‌شود؛ و چون در علمش قبح را می‌بیند، اراده‌اش از آن منصرف است. پس ترک قبیح از او، نه از روی اجبار، بلکه از روی کمال اختیار است (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج ۶، ص ۳۴۵).

عبارت ملاصدرا در اسفار چنین است:

فَقَوْلُهُ تَعَالَى وَلَا يَرْضَى لِعِبَادِهِ الْكُفْرَ وَمَا يَجْرِي مَجْرَاهُ مِنَ الْآيَاتِ مَعْنَاهُ أَنَّ الْكُفْرَ وَغَيْرَهُ مِنَ الْقَبَائِحِ غَيْرُ مَرْضَى بِهِ لَهَا فِي أَنْفُسِهَا وَبِمَا هِيَ شَرُّورٌ وَلَا يَنَافِي ذَلِكَ كَوْنُهَا مَرْضِيًّا بِهَا بِالتَّبَعِيَّةِ وَالِاسْتِجْرَارِ أَوْ نَقُولُ مِنْ سَبِيلٍ آخَرَ إِنَّ وَزَانَ الْإِرَادَةِ بِالْقِيَاسِ إِلَى الْعِلْمِ وَزَانَ السَّمْعِ وَالْبَصَرِ بِالْقِيَاسِ إِلَيْهِ وَكَوْزَانَ الْكَلَامِ بِالنِّسْبَةِ إِلَى الْقُدْرَةِ - فَالْعِلْمُ الْمُتَعَلِّقُ بِالْخَيْرَاتِ إِرَادَةٌ كَمَا أَنَّ الْمُتَعَلِّقَ مِنْهُ بِالسَّمْعِ وَبِالْبَصَرِ بَصَرٌ وَكََمَا أَنَّ الْقُدْرَةَ الْمُتَعَلِّقَةَ بِالْأَصْوَاتِ وَالْحُرُوفِ عَلَى وَجْهِ تَكْلِمٍ وَهَذَا لَا يَنَافِي كَوْنُ الْإِرَادَةِ عَيْنَ الْعِلْمِ فَذَاتُهُ تَعَالَى عِلْمٌ بِكُلِّ شَيْءٍ مُمْكِنٍ وَإِرَادَةٌ لِكُلِّ خَيْرٍ مُمْكِنٍ ... (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج ۶، ص ۳۴۵).

ثانیاً همان‌گونه که در مبانی فلسفه ملاصدرا تبیین شد، «وجود» امری تشکیکی است و دارای شدت و ضعف است و متناسب با ارتقای وجودی انبساط می‌یابد و دایره اختیار هم گسترده‌تر می‌شود و هرچه مرتبه وجودی شدیدتر باشد، امکان‌ها و اختیارات بیشتر می‌شود. موجودی که دارای ضعف وجودی است، نسبت به موجودی که از شدت وجودی برخوردار است، محدودتر و مجبورتر خواهد بود. بنابراین، امام به دلیل شدت وجودی، نه تنها اختیارش سلب نمی‌شود، بلکه اختیارش وسیع‌تر و کامل‌تر است. او «قدرت بر ترک خیر» دارد؛ اما چون حقیقت شر را عمیقاً می‌بیند، هرگز به آن میل نمی‌کند (طباطبایی، ۱۳۷۴، ج ۱، ص ۲۷۳).

ثالثاً با انبساط وجودی امام، علم حضوری او بیشتر و کامل‌تر می‌شود. امام حقیقت گناه را با علم حضوری شهودی درک می‌کند. گناه برای او همانند شعله آتش است که برای ما محسوس است. همان‌گونه که هیچ عاقلی دست خود را آگاهانه در آتش نمی‌گذارد، امام نیز آگاهانه به گناه نزدیک نمی‌شود. این امتناع، عین اختیار است؛ زیرا او با آگاهی کامل، از فعل صرف نظر می‌کند.

رابطه باید بین عصمت و جبر تمایز قائل شویم؛ بدین صورت که در جبر، عامل بیرونی فرد را به عمل وادار می‌کند؛ ولی در عصمت، عامل درونی (شدت علم و کمال وجودی)، انگیزه‌های نفسانی را از بین می‌برد. پس عصمت با اختیار سازگارتر است؛ زیرا رفتار امام نه از سر اجبار، بلکه از سر آگاهی و آزادی انتخاب است. بنابراین، عصمت نه تنها اختیار را از امام سلب نمی‌کند، بلکه اختیار او را وسیع‌تر و عمیق‌تر می‌سازد؛ زیرا هرچه مرتبه وجودی شدیدتر باشد، امکان‌ها و اختیارات بیشتری برای فرد فراهم می‌شود.

۲-۳. شبهه تبعیض در خلقت

یکی دیگر از شبهات مهمی که مطرح می‌شود، شبهه تبعیض در خلقت است؛ به این بیان که: چرا خدا برخی را معصوم و برخی را غیر معصوم آفرید؟

در پاسخ می‌توان گفت که بر اساس فلسفه ملاصدرا، نظام خلقت بر پایه تجلی حق تعالی و انبساط وجودی او، از مرتبه اجمال حق به تفصیل درآمده است و این در ذات تجلی است که دارای مراتب باشد. تعدادی از موجودات به دلیل قابلیت‌های وجودی، در مراتب بالاتر ایجاد می‌شوند و تعدادی در مراتب پایین‌تر. تبعیض در زمانی است که دو موجود قابلیت یکسانی داشته باشند، ولی یکی را بدون در نظر گرفتن استعدادها و وجودی‌اش انتخاب کنند؛ اما در نظام وجود تشکیکی، چنین امری محال است. بنابراین، نظام هستی نظام احسن است و بر اساس مراتب تشکیکی وجود شکل گرفته است. امامان به عنوان انسان‌های کامل، در مرتبه بالاتری آفریده شده‌اند تا واسطه فیض برای دیگران باشند. این، نه تبعیض، بلکه لازمه عدالت الهی و نظام احسن است (ملاصدرا، ۱۹۸۱م، ج ۲، ص ۱۶۴)؛ زیرا کثرت و تنوع مراتب وجودی، عین عدالت الهی است و اگر همه در مرتبه‌ای واحد آفریده می‌شدند، نظام هستی ناقص می‌شد.

۳-۳. شبهه علم در کودکی امام

شبهه دیگر مربوط به علم امام در دوران کودکی است و آن اینکه چگونه ممکن است که یک کودک از یک پیرمرد عالم، داناتر باشد.

پاسخ این است که برتری علمی، سن و سال نمی‌شناسد؛ بلکه هر کس در هر سنی متناسب با مرتبه وجودی‌اش می‌تواند برتری علمی داشته باشد. درست است که در فلسفه ملاصدرا نفس انسان جسمانیة الحدوث است، اما هر نفسی می‌تواند شدید یا ضعیف باشد. از آنجا که نفس وجودی امام شدیدتر است و ظرفیت‌های بالاتری دارد، لذا می‌تواند عالم‌تر باشد. در ثانی، نباید خلط مبحث شود که حتماً باید در یک سن خاصی به علم بالاتری دست یافت. چه بسا یک کودک در سن خیلی پایین، مثلاً پنج‌سالگی، به تمامی علوم دست یابد و نفسش را ارتقای وجودی دهد. بنابراین، ارتقای وجودی و انبساط نفسانی ربطی به سن و سال عددی ندارد؛ بلکه بستگی به ظرفیت‌های موجود و استكمال جوهری نفسانی دارد که در هر سنی می‌تواند اتفاق بیفتد.

بنابراین به این شبهه که مبانی‌ای چون جسمانیة‌الحدوث بودن نفس و حرکت جوهری نمی‌تواند عصمت امام در بدو تولد را تبیین کند، باید در حیطة وجود پاسخ داد، نه در حیطة زمان. توضیح آنکه ملاصدرا نفس را جسمانیة‌الحدوث می‌داند؛ اما این به معنای یکسان بودن تمام نفوس در لحظه حدوث نیست. بر اساس اصل تشکیک در وجود، مراتب وجودی نفس‌ها در همان ابتدا متفاوت است. نفس عادی با حدوثی ضعیف و استعدادی متوسط پا به عرصه وجود می‌گذارد؛ درحالی‌که نفس امام با حدوثی شدید و استعدادی بی‌نظیر متولد می‌شود. این استعداد یک امر عرضی نیست؛ بلکه ذاتی و جبلی است و ناشی از علل متعالیه و فیض اقدسی است که در نظام علی جهان، موجبات این حدوث قوی را فراهم کرده است. از این رو نفس امام از همان ابتدا قابلیت فوق‌العاده‌ای برای دریافت سریع و بی‌واسطه فیض الهی دارد.

البته می‌توان شبهه یادشده را با عنایت به لطف و موهبت الهی یا علم پیشین او یا مسئله عوالم پیشین به شکل‌های زیر حل کرد:

تبیین مبتنی بر لطف و موهبت الهی: خداوند به عنوان حکیم مطلق، برای تحقق هدف هدایت انسان‌ها، لازم می‌داند که آنان رهبران معصومی داشته باشند. این ضرورت، لطف الهی را ایجاب می‌کند که به صورت فیض وجودی ویژه، در نفس امام تجلی می‌یابد. این فیض ویژه، حرکت جوهری نفس امام را از همان ابتدای تکون با شتابی فوق‌العاده و جهتی معین به سمت کمال هدایت می‌کند. بنابراین، عصمت از بدو تولد، نه نتیجه یک فرایند اکتسابی طولانی، بلکه ثمره تدبیر حکیمانه الهی در آفرینش وجودی امام است.

تبیین مبتنی بر علم پیشین الهی: از جمله راه‌حلهایی که می‌تواند برای تبیین مسئله ذکر شود، از طریق علم پیشین خداوند است. علم خداوند به مخلوقات در مرتبه ذات، به علم پیشین او تعبیر شده است؛ لکن از نظر ملاصدرا، این علم، علم اجمالی در عین کشف تفصیلی است و عین ذات واجب تعالی است (ملاصدرا، ۱۹۸۱م، ج ۶، ص ۱۷۶-۱۸۰). بنابراین، خداوند به علم پیشین خود - که عین ذات اوست - می‌داند چه نفسی شایستگی و استعداد ذاتی برای امامت دارد. این علم، نه یک علم حصولی، بلکه علمی فعلی و وجودبخش است. بر اساس این علم، خداوند نظام علی جهان را به گونه‌ای سامان می‌دهد که نفس امام با همین ویژگی‌های وجودی خاص (شامل استعداد فوق‌العاده برای عصمت) پا به عرصه وجود بگذارد. بنابراین، عصمت از بدو تولد، تجلی علم ازلی خداوند در آفرینش است و نفس امام، از همان ابتدا در مسیر وجودی از پیش تعیین‌شده‌ای قرار می‌گیرد.

تبیین مبتنی بر عوالم پیشین: یکی دیگر از راه‌حل‌های موجود، تبیین مسئله از طریق اثبات عوالم پیشین است. به‌باور ملاصدرا، همان‌طور که انسان‌ها پس از وجود مادی، عوالم وجودی‌ای دارند، پیش از وجود مادی نیز دارای عوالم وجودی‌اند و خود اشاره می‌کند که آیه «وَإِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِنْ بَنِي آدَمَ مِنْ

ظُهُورِهِمْ دُرِّيَّتَهُمْ وَأَشْهَدَهُمْ عَلَى أَنْفُسِهِمْ أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ قَالُوا بَلَىٰ» نیز اشاره به نشئات قبلی است (ملاصدرا، ۱۳۸۷، ص ۱۱۲-۱۱۳). در این تبیین، نفس امام پیش از تعلق به بدن مادی، در عوالم پیشین (مانند عالم ذر) مراحل کمال وجودی را طی کرده و به تجرد و عصمت دست یافته است. ورود به دنیا برای چنین نفسی، نه یک آغاز از صفر، بلکه ظهور و تجلی کمالات ازلی در پوشش بدن مادی است. از این رو عصمت از بدو تولد، امری دفعی نیست؛ بلکه استمرار طبیعی مقام وجودی پیشین امام است.

۳-۴. شبهه الگو بودن

شبهه دیگر به چگونگی الگو بودن امام اشاره دارد. توضیح آنکه: اگر امام معصوم است و نمی‌تواند گناه کند، چگونه الگوی دیگران می‌شود؟

در پاسخ به شبهه می‌توان گفت: با توجه به اینکه امام با حرکت جوهری وجودی به اشتداد وجودی رسیده است و علوم را با اتصال به عقل فعال دریافت می‌کند و در علم حضوری کامل‌تر است، لذا انسان‌های دیگر نیز برای ارتقای وجودی خودشان می‌توانند با اتکا به علم امام، جوهر وجودی خود را صیقل دهند و به مراتب بالاتر وجودی برسند. گناه نکردن امام، علاوه بر اینکه الگو بودنش را دفع نمی‌کند، بر الگو بودن او اصرار دارد؛ زیرا گناه نکردن امام به دلیل شدت وجودی بیشتر و انبساط وجودی اوست که او را خاص می‌کند و انسان‌های دیگر، با اینکه بری از خطا نیستند (چون در مراتب مختلفی قرار دارند)، می‌توانند با الگو قرار دادن امام از ارتکاب به گناه بپرهیزند و استکمال وجودی پیدا کنند.

به عبارت دیگر، عصمت امامان مانع الگو بودن آنان نیست؛ بلکه ضمانت‌بخش آن است. در نظام تشکیکی وجود، امام در قله شدت وجودی قرار دارد؛ اما سایر انسان‌ها نیز در مراتب پایین‌تر همین مسیر در حرکت‌اند. حرکت جوهری به انسان‌ها امکان می‌دهد که با پیروی از امام، وجود خویش را صیقل دهند و به مراتب بالاتر نزدیک شوند. بنابراین، امام همچون چراغی است که مسیر را روشن می‌کند. گرچه نور او از شدت بیشتری برخوردار است، اما همین شدت نور، راه را برای دیگران مطمئن می‌سازد. گناه نکردن امام، نه به معنای جدایی او از دیگران، بلکه به معنای کمال‌یافتگی در همان مسیری است که دیگران نیز باید طی کنند.

۴. پیامدهای تربیتی باور به عصمت امامان بر اساس فلسفه ملاصدرا

باور به عصمت امامان، افزون بر ارزش کلامی و فلسفی، آثار ژرفی در عرصه تربیت فردی و اجتماعی دارد. اگر امامان را انسان‌های کامل و مصون از خطا بدانیم، رابطه تربیتی با الگوهای دینی، نظام آموزشی و فرایند تربیت، دگرگون خواهد شد. باور به عصمت امامان، تنها یک اصل کلامی نیست؛ بلکه در پرتو حکمت متعالیه ملاصدرا، پیامدهای ژرفی برای تعلیم و تربیت دارد. اصولی همچون حرکت جوهری، تشکیک وجود و اتحاد علم و وجود می‌توانند آثار تربیتی این باور را روشن سازند. در ادامه، مهم‌ترین پیامدهای تربیتی این باور ذکر می‌شود.

۴-۱. اعتماد به الگوی تربیتی کامل

عصمت امامان سبب می‌شود که آنان در گفتار و کردار هرگز خطا نکنند. از دید ملاصدرا، چون وجود دارای مراتب تشکیکی است، امامان در مرتبه‌های شدیدتر از وجود قرار دارند و به علم حضوری تام دست یافته‌اند؛ بنابراین امکان خطا برای آنان ممتنع است. این شدت وجودی، اعتماد مطلق متری به الگو را ممکن می‌سازد؛ زیرا الگو در مرتبه‌ای است که هر فعل او مطابق خیر است. پس نظام تربیت اسلامی بر الگویی بی‌نقص و مطمئن استوار می‌شود.

بیشتر الگوهای بشری غالباً محدود به تاریخ و جغرافیای معینی هستند و در امتداد زمان و گستره زمین، الگو بودن خود را از دست می‌دهند. افزون‌براین، الگو بودن آنان همه‌جانبه و فراگیر نیست و فقط به یک یا چند خصلت محدود می‌شود؛ اما اگر تربیت الهی بشر و جوامع بشری در گستره جهانی و جاودانی و در تمام ابعاد و شئون و کمالات مطرح باشد، اولاً این الگوها باید از هرگونه لغزش و اشتباه مصون باشند تا بتوانند به‌راستی و به‌درستی بشر را در مسیر هدایت الهی به‌پیش برند؛ ثانیاً این الگوها باید در تمام ابعاد کامل باشند تا بتوانند برای هر بشری در هر عصری، در بعد هدایتی الگو واقع شوند؛ چراکه نور دین کامل و جامع، بر تمام زوایای زندگی بشر می‌تابد؛ به‌عبارت‌دیگر، این الگوها باید جامع کمالات و فضایل بشری باشند تا هدایت کامل از ناحیه آنان تحقق یابد؛ و عادتاً محال است که مثلاً انسانی ترسو و ذلیل شاگردی شجاع و کریم بار آورد؛ ثالثاً این الگوها باید به بشر معرفی شوند تا مورد پیروی و اقتدا قرار گیرند و الگوپذیری از ایشان و هدایت جوامع محقق شود.

بر این اساس، بهترین الگوها در زمینه تربیت و هدایت بشر، همان حجت‌های خدا هستند. با توجه به اینکه امام در مراتب بالای وجودی قرار دارد و مسیر تکامل را طی کرده است، می‌تواند چون سالکی باشد که مسیر درست را نشان می‌دهد. در این صورت، با الگو قرار دادن امام می‌توان در مسیر امن قدم گذاشت و از خطرات گمراهی رها شد. امامان چون چراغی پرفروغ مسیر سعادت‌مندی را به ما نشان می‌دهند. انسان با تکیه بر عرفان نظری و عملی امام می‌تواند به سعادت حقیقی برسد. از همین رو می‌توان گفت که امام به‌عنوان معصوم، مطمئن‌ترین مرجع تربیتی، اخلاقی و ... است.

۴-۲. الگوسازی جامع در همه ابعاد

امام معصوم، نه‌تنها در اخلاق فردی، بلکه در مدیریت، سیاست و گفتار نیز معصوم است. ملاصدرا با اصل «اتحاد علم و وجود» نشان می‌دهد که علم حقیقی عین وجود فرد می‌شود. از آنجاکه وجود امام در مرتبه‌ای شدید است، علم او در همه عرصه‌ها تام است و هیچ جدایی میان علم و عمل او وجود ندارد. بنابراین، متری الگویی جامع می‌یابد که در همه ابعاد انسانی راهنمای کامل است و این امر نظام تربیتی را به‌سوی جامعیت سوق می‌دهد.

۴-۳. امید به کمال و حرکت روحی

حرکت جوهری ملاصدرا اثبات می‌کند که نفس انسان همواره در مسیر صعودی و استکمالی است. امامان در اوج این مسیر قرار دارند و عصمت آنان مقصد حرکت را نشان می‌دهد. تربی با الگوگیری از امام درمی‌یابد که اگرچه در مرتبه‌ای ضعیف‌تر است، اما به واسطه حرکت جوهری می‌تواند به مراتب بالاتر نزدیک شود. بنابراین، اعتقاد به عصمت امید به رشد و پویایی دائمی را در دل انسان زنده می‌کند.

۴-۴. پیوند علم و اخلاق در تربیت

در حکمت متعالیه، علم حقیقی چیزی جز حضور وجودی معلوم در نزد عالم نیست. از این رو هرگاه معرفت به خیر و شر در مرتبه حضور و شهودی باشد، عمل برخلاف آن ممتنع می‌شود. امامان به دلیل شدت وجودی، علم حضوری کامل دارند؛ لذا اخلاق و علم در وجود آنان متحد است. این مبنا برای تربیت بدین معناست که آموزش علمی باید هم‌زمان با تهذیب اخلاقی باشد؛ زیرا جدایی این دو تنها در مراتب نازل‌تر وجود رخ می‌دهد.

۴-۵. تربیت عقلانی - ایمانی

ملاصدرا عقل و ایمان را نه دو امر متباین، بلکه دو بُعد از وجود منبسط انسان می‌داند. در حرکت جوهری، عقلانیت و معنویت، هم‌زمان رشد می‌کنند. امام معصوم نمونه‌ی اعلای این توازن است؛ زیرا وجود او در نهایت شدت، عقل و ایمان را در وحدت کامل دارد. پس نظام تربیت اسلامی نیز باید بر این اساس شکل گیرد و عقلانیت نقاد و ایمان قلبی را با هم پرورش دهد. اگر عقل انسان در اتحاد با عقل فعال به تکامل برسد، طبیعتاً در مراتب بالای وجودی قرار خواهد داشت و انسانی که در سطح بالای استکمال قرار دارد، معرفت بیشتری درباره حق تعالی خواهد داشت و هرچه معرفت بیشتر شود، بر ایمان و اطمینان افزوده‌تر خواهد شد؛ لذا همبستگی بین معرفت و ایمان، همبستگی مثبت است. بنابراین، کسانی که با نگرش صدرایی، به شناخت عصمت امام می‌پردازند، برای رسیدن به سعادت دنیوی و اخروی، به تربیت عقلانی - ایمانی اهتمام خواهند داشت.

۴-۶. تربیت اجتماعی و مسئولیت‌پذیری سیاسی

از منظر صدرایی، موجود کامل‌تر واسطه فیض برای مراتب پایین‌تر است. امام معصوم به دلیل شدت وجودی، واسطه فیض علمی و معنوی برای جامعه است و در زمینه هدایت اجتماعی و سیاسی مصون از خطاست. بدین‌سان، تربیت اجتماعی مسلمانان در پرتو امام معصوم به‌سوی عدالت و معنویت جهت می‌گیرد. تربی وقتی امام را معصوم می‌داند، با اعتماد به وی و با تکیه بر علم و عمل امام، خود را در برابر جامعه مسئول‌تر می‌بیند و به عدالت‌خواهی و تعهد اجتماعی سوق داده می‌شود.

۴-۷. پاسداری از معارف دینی و ثبات تربیت ایمانی

طبق اصل «اتحاد عاقل و معقول»، امام معصوم در زمینه دریافت و تبیین معارف دینی دچار خطا نمی‌شود. از آنجاکه وجود او به عقل فعال متصل است، قرآن و سنت را به‌طور کامل و درست درک می‌کند. از این‌رو مرتبی در فرایند تربیت دینی با منبعی مطمئن مواجه است و ثبات اعتقادی او تضمین می‌شود. این ثبات، بنیان تربیت ایمانی و اخلاقی را محکم می‌سازد و مرتبی در تربیت ایمانی بر اساس معارف معصومین، از ثبات فکری برخوردار است و با یقین به راه معصوم می‌کوشد که به سعادت دنیوی و اخروی برسد.

۴-۸. پرورش فروتنی و جدیت در خودسازی

در تشکیک وجود، هر مرتبه نسبت به مراتب بالاتر ناقص است. آگاهی از اینکه امامان در مرتبه شدیدتر وجود آفریده شده‌اند، به مرتبی تواضع می‌آموزد. او درمی‌یابد که برای رسیدن به مراتب بالاتر باید حرکت جوهری نفس را طی کند و مجاهدت نماید. بنابراین باور به عصمت، نه تنها غرور نمی‌آورد، بلکه جدیت در تهذیب و خودسازی را افزایش می‌دهد.

شایان ذکر است که پیامدهای تربیتی یادشده منوط به مواجهه و معاصرت با امام نیستند و شامل عصر غیبت نیز می‌شوند؛ زیرا اگرچه خود امام حاضر نیست، اما امروزه به‌لطف فناوری، دسترسی به سیره و سخنان ائمه برای همگان، در هر نقطه از جهان، فراهم است. بنابراین، محرومیت از حضور فیزیکی به معنای محرومیت از تعالیم نیست؛ لذا سیره ائمه یک نظام تربیتی زنده و در دسترس است و ایشان الگوهای تربیتی، فرازمانی و فرامکانی‌اند. یک نوجوان امروزی می‌تواند با مطالعه حکمت‌های نهج‌البلاغه شجاعت اخلاقی بیاموزد یا با مرور سخنان امام صادق، روحیه پرسشگری علمی را در خود تقویت کند. مؤثر بودن یک الگو، وابسته به قدرت تأثیرگذاری آن است، نه هم‌عصری با آن. علاوه بر آن، باور به امام عصر، زندگی انسان معاصر را در یک پروژه تربیتی کلان قرار می‌دهد و به تمام فعالیت‌های فردی و اجتماعی او جهت و معنا می‌بخشد. او خود را برای ظهور آماده می‌کند. این آماده‌سازی مستلزم خودسازی، جامعه‌پردازی و اخلاق‌مداری است. از این‌رو می‌توان پیامدهای تربیتی زیر را از جمله پیامدهای تربیتی در عصر غیبت امام برشمرد:

زنده نگه داشتن حس مسئولیت اجتماعی و اصلاحگری: باور به امام زنده این احساس را تقویت می‌کند که جهان مدیر دارد و هر فردی در قبال آن مسئول است. این نگاه، شهروندی را از حالت انفعالی خارج می‌کند و به سمت عاملیت فعال سوق می‌دهد. فرد برای آماده‌سازی جهان برای ظهور، درصدد اصلاح خود و محیط اطرافش برمی‌آید. این والاترین انگیزه برای مشارکت اجتماعی و اخلاقی است.

ایجاد امید فعال و مصونیت در برابر یأس: ایمان به وجود امام غایب به‌عنوان پناهگاه نهایی بشر، یک امید

متافیزیکی در فرد ایجاد می‌کند. این امید سدی در برابر پوچ‌انگاری و ناامیدی‌های ناشی از مشکلات فردی و اجتماعی می‌سازد. فرد می‌آموزد که هیچ تلاشی بی‌ثمر نیست و هر کار نیک، قدمی به‌سوی تحقق آرمان‌های بزرگ‌تر است. این نگاه، تاب‌آوری فرد را افزایش می‌دهد.

ارائه معیاری نهایی برای سنجش ارزش‌ها در جهان چندپاره: در جهانی که با انبوهی از ایدئولوژی‌ها و سبک‌های زندگی روبه‌روست، امام معصوم به‌عنوان تجسم عینی ارزش‌های الهی، یک معیار ثابت ارائه می‌دهد. فرد می‌تواند هر فرهنگ، گفتمان یا سبک زندگی را با سیره و کلام معصوم محک بزند. این امر، از سردرگمی هویتی و از خودبیگانگی فرهنگی جلوگیری می‌کند و به فرایند هویت‌یابی دینی جهت می‌بخشد.

ترویج اخلاق وظیفه‌گرا به‌جای اخلاق نتیجه‌گرا: باور به اینکه امام ناظر بر اعمال است (اگرچه او را نبینیم)، حس مسئولیت را در خلوت تقویت می‌کند؛ انگیزه فرد برای انجام کار نیک، از ترس از عقاب یا طمع به پاداش فراتر می‌رود و به انجام وظیفه برای رضای خدا و خلیفه او ارتقا می‌یابد. این نگاه، بنیان اخلاقی پایدار و درونی‌شده را می‌سازد.

نتیجه‌گیری

این پژوهش نشان داد که باور به عصمت امامان، هرچند در نگاه نخست با مبانی حکمت متعالیه ناسازگار به‌نظر می‌رسد، در حقیقت با اصول فلسفه صدرایی نه‌تنها تعارضی ندارد، بلکه قابل تبیین عقلانی و فلسفی است. از منظر فلسفی، اصولی چون تشکیک وجود، حرکت جوهری و اتحاد علم و وجود نشان می‌دهند که امامان در مرتبه‌ای شدیدتر از وجود آفریده شده‌اند و همین شدت وجودی، علم حضوری تام به خیر و شر را برای آنان فراهم ساخته است. در نتیجه، صدور گناه از آنان ممتنع است، بی‌آنکه اختیارشان سلب شود؛ زیرا عصمت آنان ضرورتی «بالقیاس» است، نه جبر یا سلب اراده.

از منظر کلامی، این تبیین صدرایی پاسخ‌گوی شبهات مهمی همچون جبر و اختیار، تبعیض در خلقت، علم امام در کودکی و امکان الگو بودن است. با این تحلیل، روشن می‌شود که عصمت امام، نه نوعی تبعیض است و نه مانع اختیار و الگو بودن؛ بلکه تجلی عدل الهی و لازمه نظام احسن است.

از منظر تربیتی، عصمت امامان پیامدهای ژرفی دارد؛ از جمله: اعتماد مطلق به الگوی کامل؛ جامعیت تربیت در همه ابعاد؛ امید به کمال در پرتو حرکت جوهری؛ پیوند علم و اخلاق؛ تربیت عقلانی - ایمانی؛ مسئولیت‌پذیری اجتماعی و سیاسی؛ پاسداری از معارف دینی؛ و پرورش فروتنی در مسیر خودسازی. بدین ترتیب، عصمت امامان نه‌تنها پشتوانه‌ای فلسفی - کلامی برای باور شیعی است، بلکه راهنمایی اساسی برای تدوین الگوی تعلیم و تربیت اسلامی به‌شمار می‌رود.

منابع

- آملی، سیدحیدر (۲۰۰۵م). جامع الأسرار و منبع الأنوار، تصحیح: هانری کوربن. بیروت: مؤسسه التاریخ العرب.
- ابن سینا (۴۰۴ق). الشفاء (الهیات). قم: مکتبه آیه الله المرعشی.
- ابن عربی (۱۴۰۰ق). الفتوحات المکیه. ترجمه محمد خواجوی. تهران: مولی.
- آشتیانی، سیدجلال الدین (۱۳۸۱). شرح زاد المسافر. قم: دفتر تبلیغات اسلامی.
- آشتیانی، سیدجلال الدین (۱۳۸۱). شرح زاد المسافر. قم: دفتر تبلیغات اسلامی.
- الهی راد، صفدر (۱۳۹۴). بررسی مشروعیت «نصب الهی» امام در کلام سیاسی اشاعره. معرفت کلامی، ۶(۲)، ۹۳-۱۱۵.
- حلی، حسن بن یوسف (۱۳۶۵). نهج الحق و كشف الصلح و الباب الحادی عشر. شرح: فاضل مقداد. قم: نشر اسلامی.
- سبزواری، ملاهادی (بی تا). اسرار الحكم. قم: مطبوعات دینی.
- سهروردی (شیخ اشراق)، شهاب الدین (۱۳۷۵). مجموعه مصنفات شیخ اشراق. تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
- سید مرتضی (۱۹۸۶م). الشافی فی الامامه. تحقیق: سید عبدالزهر الحسینی الخطیب. قم: مکتبه آیه الله المرعشی.
- شیخ مفید (۱۴۱۳ق). اوائل المقالات. قم: المؤتمر العالمی للافیه الشیخ المفید.
- طباطبایی، سیدمحمدحسین (۱۳۷۴). المیزان فی تفسیر القرآن. ترجمه سیدمحمدباقر موسوی همدانی. قم: دار الکتب الاسلامیه.
- طباطبایی، سیدمحمدحسین (۱۴۲۰ق). نهاییه الحكمه. قم: مؤسسه النشر الاسلامی.
- عبدالجبار (۱۹۶۵م). المغنی فی ابواب التوحید و العدل. تحقیق: جورج قنواتی. قاهره: المصریه.
- عبودیت، عبدالرسول (۱۳۹۲). درآمدی به نظام حکمت صدرایی. تهران: سمت.
- فارابی (۱۹۹۵م). آراء اهل المدینه الفاضله. بیروت: مکتبه الهلال.
- فکوری، محسن و همکاران (۱۳۹۸). تکامل نفس در اندیشه صدر المتألهین و نوصدرا بیان. معرفت فلسفی، ۱۷(۲)، ۳۱-۴۲.
- ملاصدرا (۱۳۷۸). رساله فی الحدوث. تصحیح: سیدحسین موسویان. تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا.
- ملاصدرا (۱۳۸۷). المظاهر الالهیه فی اسرار العلوم الکمالیه. تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا.
- ملاصدرا (۱۹۸۱م). الحکمه المتعالیه فی الأسفار الأربعه. بیروت: دار التراثی.
- ملکشاهی، حسن (۱۳۷۶). حرکت و استیفای اقسام آن. تهران: سروش.
- ملک مکان، حمید (۱۳۸۵). امامت از دیدگاه اشاعره. فصلنامه اندیشه دینی، ۶(۱۸)، ۸۵-۱۱۲.
- میرجعفری، سیدمحمد جواد و همکاران (۱۴۰۱). تحلیل و نقد نظریه وجود رابط معلول در حکمت صدرایی. معرفت فلسفی، ۲۰(۴)، ۷-۳۲.

Explaining and Evaluating the Phenomenon of Telepathy as Evidence for the Immaterial Nature of the Human Being

Manşūr Kathīrī  / PhD Candidate in Islamic Theology, Imam Khomeini Educational and Research Institute, Qom, Iran
Mansour.Kasiri@gmail.com

Received: 2025/10/24 - **Accepted:** 2026/01/27

Abstract

Telepathy, meaning mental communication between two humans without the use of sensory faculties, has long been a subject of interest. The existence of this phenomenon is generally denied by materialists and physicalists, whereas dualists cite it as evidence for the correctness of their own view. The present paper attempts to render a judgment in this regard using a library-based, descriptive-critical method, and after explaining the various dimensions of this phenomenon, discusses the reason and the origin of telepathy. The author believes that the failure of empiricists to provide an empirical and defensible explanation of telepathy, as well as its characteristics that are inconsistent with the known laws governing the material world, strengthens the possibility that immaterial matters are involved in its occurrence. Relying on existing evidence (including the results of Ganzfeld experiments) and gathering other usable forms of knowledge in this field, the research concludes that telepathy may be an indication of the immaterial and abstract dimension of the human being (the soul or nafs).

Keywords: telepathy, soul (nafs), immateriality of the soul, Ganzfeld.

نوع مقاله: پژوهشی

تبیین و ارزیابی پدیدهٔ تله‌پاتی به‌عنوان شاهی بر حقیقت غیرمادی انسان

منصور کثیری  / دانش‌پژوه دکتری کلام اسلامی، مؤسسهٔ آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره)، قم، ایران Mansour.Kasiri@gmail.com

دریافت: ۱۴۰۴/۰۸/۰۲ - پذیرش: ۱۴۰۴/۱۱/۰۷

چکیده

تله‌پاتی به‌معنای ارتباط ذهنی میان دو انسان بدون به‌کارگیری قوای حسی، از دیرباز مورد توجه بوده است. وجود این پدیده معمولاً به‌طور کلی مورد انکار مادی‌انگاران و فیزیکالیست‌ها قرار می‌گیرد و در مقابل، دوگانه‌انگاران از آن به‌عنوان شاهی بر درستی دیدگاه خود یاد می‌کنند. متن پیش رو تلاش دارد که به‌روش کتابخانه‌ای و به‌شیوهٔ توصیفی - انتقادی به قضاوت در این زمینه بپردازد و پس از بیان ابعاد مختلف این پدیده، از چرایی و منشأ وقوع تله‌پاتی سخن گوید. به‌اعتقاد نگارنده، عدم موفقیت تجربه‌گرایان در ارائهٔ تبیین تجربی و قابل دفاع از تله‌پاتی و همچنین ویژگی‌های ناهمگون با قوانین شناخته‌شدهٔ حاکم بر عالم ماده، احتمال دخیل بودن امر یا امور غیرمادی در به‌وجود آمدن آن را تقویت می‌کند. این پژوهش در پایان با اتکا به شواهد موجود (از جمله نتایج آزمایش‌های گانزفلد) و گردآوری دیگر معرفت‌های قابل استفاده در این زمینه، نتیجه می‌گیرد که تله‌پاتی ممکن است نشانه‌ای از بُعد غیرمادی و مجرد انسان (نفس) باشد.

کلیدواژه‌ها: تله‌پاتی، نفس، مجرد نفس، گانزفلد.

مقدمه

احتمالاً تا کنون دیده یا شنیده‌اید که مادری ناگهان تشویش و نگرانی بیش از اندازه‌ای درباره‌ی فرزندش پیدا می‌کند و در همان زمان فرزند وی در نقطه‌ای دیگر از این جهان گرفتار حادثه شده؛ یا برای شما نیز اتفاق افتاده است که وقتی در فکر تماس با یکی از نزدیکان خود بوده‌اید، تلفتتان به صدا درمی‌آید و شخص مورد نظر پشت خط به شما سلام می‌کند. این دست اتفاقات در دنیای امروز به تله پاتی یا دورآگاهی مشهور است.

تله پاتی را این گونه تعریف می‌کنند: «هرگاه فردی به اطلاعات منحصر به فردی دسترسی داشته باشد و آن گاه تحت شرایط کنترل شده و با مسدود کردن کامل کانال‌های حسی، نفر دوم بتواند به این اطلاعات دست یابد و این دستیابی محصول حدس و تصادف نباشد، ارتباط تله پاتیک برقرار شده است» (محمدزاده، ۱۳۷۵، ص ۹). برخی محققان معتقدند که نشانه‌هایی از وجود تله پاتی در حیوانات نیز وجود دارد. برای نمونه، سگ‌ها می‌توانند تشخیص دهند که چه زمانی صاحبانشان به منزل بازمی‌گردند (Sheldrake, 2011).

ارتباط میان دو ذهن، قدمتی به طول تاریخ دارد؛ اما اصطلاح «تله پاتی» را نخستین بار در سال ۱۸۸۲م فردریک مایرز (Frederic Myers) برای اشاره به این پدیده به کار برد (Tart, 2012, p.77). واژه «تله پاتی» در اصل و ریشه خود یونانی است و از ترکیب دو کلمه Tele به معنای «دور» و Pathos به معنای «احساس» تشکیل یافته است (محمدزاده، ۱۳۷۵، ص ۲۱). پیش از او و در سال ۱۸۷۸م مارک تواین (Mark Twain) کتابی با عنوان تلگراف ذهنی (Mental Telegraphy) می‌نگارد؛ اما به گمان اینکه چاپ آن اعتبار اجتماعی او را خدشه دار می‌کند، از انتشارش پشیمان شد (محمدزاده، ۱۳۷۵، ص ۸۸).

اولین مطالعه تجربی انجام شده در این زمینه، به سال ۱۸۸۳م بازمی‌گردد. ویلیام بارت (William Barrett)، فیزیک‌دان انگلیسی، آزمایش‌هایی را برای انتقال افکار میان افرادی که هیپنوتیزم شده بودند، ترتیب داد. چند سال بعد، الیور لاج (Oliver Lodge)، دیگر فیزیک‌دان انگلیسی، نتایج مطالعات خود را بر روی دو زن جوان که ادعا می‌کردند توانایی تله پاتیک دارند، منتشر کرد. اخبار منتشر شده درباره این دو آزمایش نشان می‌دهند که هم آزمایش‌های بارت و هم آزمایش‌های لاج موفقیت‌آمیز بودند و آن دو، دانشمندان دیگر را به تحقیق درباره تله پاتی تشویق کردند. در سال ۱۹۳۰م، آپتون سینکلر (Upton Sinclair) مجموعه‌ای از آزمایش‌های موفق تله پاتی را در قالب کتابی به نام رادیوی ذهنی (Mental Radio) منتشر کرد که شور و هیجان عمومی زیادی را در پی داشت. سینکلر از دوستش آلبرت انیشتین (Albert Einstein) خواست که دیدگاه خود را درباره این کتاب و نتایج آزمایش‌های او اعلام کند. او نیز پس از مطالعه، آن را اثری شایسته دانست و تأکید کرد که روان‌شناسان باید پدیده «تله پاتی» را بیش از گذشته مورد توجه قرار دهند (Radin, 1997, p.65-66). جالب است بدانید که زیگموند فروید (Sigmund Freud)، روان‌شناس پرحاشیه و مادی‌گرا، نیز به وجود شواهد قابل توجه در تأیید این واقعه اذعان دارد. وی در سال‌های ۱۹۲۱ تا ۱۹۳۳م چندین مقاله در این باره ارائه داد (Aragno, 2013, p.1).

با اینکه «تله پاتی» نزد عامه مردم پدیده‌ای حقیقی و پذیرفته به نظر می‌رسد، نزاع فیزیکیالیسم (Physicalism)

و دوگانه‌انگاری (Dualism) در اینجا نیز دیده می‌شود. فیزیکالیسم دیدگاهی حاکم بر علوم تجربی معاصر است که هر پدیده‌ای را محصول فرایندهای فیزیکی و مادی می‌داند. در مقابل، دوگانه‌انگاری هستی را منحصر به ماده نمی‌داند و معتقد است که واقعیت از دو جوهر یا بُعد متمایز تشکیل شده است: یک بعد مادی (فیزیکی) و یک بعد غیرمادی (روحانی یا مجرد) (ر.ک: امامی‌فر، ۱۴۰۲).

از منظر مادی‌گرایان، همان‌گونه که آگاهی و ذهن صرفاً حاصل کارکردهای مغزند، ارتباط میان دو ذهن نیز باید در این بستر توضیح داده شود. بنابراین آنان، یا وجود تله‌پاتی را انکار می‌کنند و آن را به تصادف یا خطای ادراکی نسبت می‌دهند یا در تلاش‌اند که سازوکاری مادی برای آن بیابند.

دوگانه‌انگاران معتقدند که حقیقت انسان علاوه بر بعد مادی (بدن)، از بعدی غیرمادی و مجرد (نفس یا روح) نیز برخوردار است و تله‌پاتی می‌تواند شاهی بر وجود همین بعد باشد؛ زیرا قوانین شناخته‌شده فیزیکی، همچون میزان فاصله یا موانع مادی، در وقوع یا کیفیت آن محدودیتی ایجاد نمی‌کنند. این دیدگاه، تله‌پاتی را نه یک ناهنجاری، بلکه یکی از ظرفیت‌های طبیعی بعد غیرمادی انسان می‌داند.

در مقاله پیش رو به دنبال پاسخ به دو پرسش اساسی خواهیم بود: اول: آیا تله‌پاتی پدیده‌ای حقیقی است یا صرفاً توهم و خیالی بی‌پایه و اساس است؟ دوم: در صورت پذیرش حقیقی بودن، منشأ آن چیست؟ آیا می‌توان تله‌پاتی را نشانی از بعد غیرمادی و مجرد انسان دانست یا خیر؟ با بررسی منابع موجود، نگارنده به پژوهشی در این زمینه دست نیافت و به نظر می‌رسد که متن پیش رو گامی نخستین در این زمینه باشد.

۱. اقسام تله‌پاتی

تله‌پاتی بر اساس نوع ارتباط میان افراد بر دو قسم است:

۱-۱. تله‌پاتی بزرگ

در تله‌پاتی بزرگ، ارتباط ذهنی به‌طور اتفاقی و بدون پیش‌زمینه یا هماهنگی رخ می‌دهد. از آنجاکه احساسات منفی بیش از انواع مثبت آن در انسان تأثیرگذار است، بیشتر تله‌پاتی‌های بزرگ از این نوع‌اند. مرگ، بیماری، تصادف و حوادث خطرناک پرتکرارترین عامل احساسی در این زمینه‌اند (سانفو، ۱۳۶۶، ص ۱۹).

۱-۲. تله‌پاتی کوچک

چنانچه ارتباط ذهنی میان دو فرد بر اساس برنامه‌ریزی و اراده دو طرف انجام شود، آن را تله‌پاتی کوچک گویند. این نوع ارتباط تله‌پاتیک معمولاً در قالب‌های پژوهشی و تحقیقاتی انجام می‌گیرد. از این‌رو نام دیگر آن را «تله‌پاتی آزمایشگاهی» گذاشته‌اند (سانفو، ۱۳۶۶، ص ۲۲).

۲. آزمایش‌های تله‌پاتی

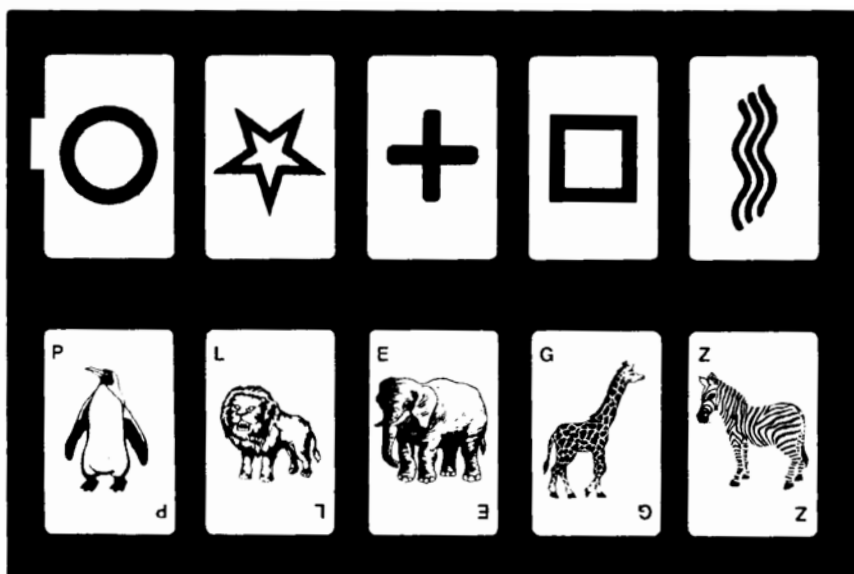
از زمان جلب توجه‌ها به این پدیده، دانشمندان از روش‌ها و آزمایش‌های مختلفی برای ارزیابی آن استفاده کرده‌اند. از سال ۱۸۸۰ تا ۱۹۴۰ م نزدیک به ۶٫۳ میلیون آزمایش انجام شده است (Sheldrake & Smart, 2005, p.771). مهم‌ترین

و مشهورترین روش های آزمایشی در این باره عبارت اند از:

۲-۱. کارت های «زینر» (Zener cards)

مبدع این آزمایش، جوزف بنکس راین (Joseph Banks Rhine) بود. او در سال ۱۹۲۷م از دوست خود کارل زینر (Karl Zener)، که در زمینه روان شناسی ادراک تخصص داشت، خواست تا مجموعه ای از تصاویر را طراحی کند که هم به راحتی قابل تصور بوده و هم از یکدیگر متمایز باشند. زینر مجموعه ای متشکل از ۲۵ کارت با پنج نماد مختلف طراحی کرد: دایره، مربع، ستاره، صلیب و خطوط موج دار، که هر یک پنج بار تکرار می شدند (Carter, 2012, p.66).

پس از بر هم زدن ترتیب کارت ها، از فرستنده پیام درخواست می شود تا شکل موجود بر روی کارت را به فرد گیرنده انتقال دهد. اگر گیرنده، از ۲۵ عدد، تنها به پنج مورد به درستی اشاره کند (یعنی بیست درصد)، نتیجه به دست آمده تصادفی محسوب می شود؛ اما اگر تعداد پاسخ های صحیح بیش از این تعداد باشد، احتمال وجود ارتباط تله پاتی میان فرستنده و گیرنده وجود خواهد داشت. هرچه تعداد پاسخ های درست بیشتر باشد، نتیجه به سمت قطعی شدن حرکت می کند (محمدزاده، ۱۳۷۵، ص ۵۹-۶۰). در ادامه این مسیر، ساموئل سول (Samuel Soal) به جای کارت های طراحی شده توسط زینر، از کارت های جدیدی استفاده کرد که بر روی آنها تصاویری از شیر، فیل، گورخر، پنگوئن و زرافه وجود داشت (محمدزاده، ۱۳۷۵، ص ۶۱).



تصویر ۱. ردیف بالا کارت های زینر و ردیف پایین کارت های ساموئل سول را نشان می دهد.

۲-۲. تله‌پاتی در خواب

از سال ۱۹۶۰ تا ۱۹۷۰م آزمایش دیگری توسط روان‌پزشک مونتگ یولمن (Montague Ullman) و روان‌شناس بالینی استنلی کریپنر (Stanley Krippner) ارائه شد. در این آزمایش، گیرنده پیام به خواب می‌رود و فرستنده می‌کوشد تا در این حالت با او ارتباط بگیرد و اطلاعات مورد نظر را انتقال دهد. چنانچه ارتباط ذهنی واقعیت داشته باشد، فرد گیرنده باید پیام‌های فرستنده را در عالم رؤیا مشاهده کند. از سال ۱۹۶۷ تا ۱۹۷۳م ۴۵۰ آزمایش در این باره در نشریات رسمی منتشر شد (Radin, 1997, p.68). این آزمایش توانست به نتایجی نسبتاً قوی دست یابد. با وجود این، به دلیل گران‌قیمت بودنش در مقایسه با سایر روش‌ها، در سال ۱۹۷۸م تعطیل شد (Carter, 2012, p.81).

۲-۳. آزمایش گانزفلد

در ادامه سیر پیشرفت آزمایش‌های مرتبط با این حوزه، چارلز هانورتون (Charles Honorton) روش جدیدی با نام آزمایش گانزفلد (Ganzfeld experiments) را پایه‌ریزی کرد. او که سابقه همکاری در آزمایش‌های زینر و تله‌پاتی در خواب را هم در کارنامه خود داشت، به این نتیجه رسید که چنانچه ادراک حسی به پایین‌ترین حد ممکن کاهش یابد، نتایج بهتری می‌توان از آزمایش‌ها کسب کرد؛ چراکه ادراکات حسی به دلیل جلب توجه بیشتر، مانع از ظهور و بروز ادراکات ضعیف‌تری مانند تله‌پاتی می‌شوند. از این رو هانورتون معتقد بود که با کاهش ادراک حسی، ذهن شرکت‌کننده برای محرک‌ها گرسنه شده، پذیرای هر سیگنال ضعیف یا خفیفی می‌شود که معمولاً به هوشیاری نمی‌رسد (Carter, 2012, p.82). از این رو وی با استفاده از روش «گانزفلد» آزمایش جدیدی طراحی کرد.

در این آزمایش که به مدت سی دقیقه طول می‌کشد، گیرنده در یک اتاق با عایق کامل صوتی قرار می‌گیرد. علاوه بر این، پس از دراز کشیدن او بر روی تخت، هر یک از چشمان با نیمی از یک توپ پینگ‌پنگ بسته می‌شوند و نور قرمز رنگی نیز بر روی صورت مخاطب می‌تابد (Goulding et. al, 2004, p.66). یک هدفون نیز روی گوش‌ها قرار می‌گیرد که صدای نویزی ثابت و نسبتاً خوشایندی را پخش می‌کند (چیزی شبیه پارازیت بین ایستگاه‌های رادیویی). این شرایط، ادراکات حسی ثابت و بدون تمایزی را برای گیرنده ایجاد می‌کند که به زبان آلمانی، «گانزفلد» نامیده می‌شود (Carter, 2012, p.82; Radin, 1997, p.75). سپس از فرستنده پیام که در اتاق دیگری قرار دارد، درخواست می‌شود تا به تصاویر یا فیلم‌هایی که برای او آماده شده است، نگاه کند و از طریق ارتباط ذهنی، اطلاعات را به گیرنده انتقال دهد. در همین زمان از گیرنده نیز تقاضا می‌شود که احساسات خود را با صدای بلند بیان کند. در پایان نیز چهار تصویر یا فیلم به گیرنده نشان داده خواهد شد که وی باید از میان آنها مورد صحیح را تعیین کند (Goulding et. al, 2004, p.66). اگر شرکت‌کنندگان تنها بر اساس حدس و گمان دست به انتخاب بزنند، درستی نتایج حدود ۲۵ درصد خواهد بود. نتایج بالاتر نیز وجود عاملی فراحسی را نشان خواهد داد.



تصویر ۲. در این تصویر، فردی در حال انجام آزمایش گانزفلد دیده می‌شود.

۲-۴. آزمایش تلفن

یکی از جدیدترین شیوه‌های ارزیابی تله پاتی، آزمایش ارتباط تلفنی است. برخی مدعی‌اند، در شرایطی که درباره فردی اشتغال ذهنی داشته‌اند، آن فرد بلافاصله یا با فاصله‌ای اندک با وی تماس گرفته است. در این آزمایش از شرکت‌کنندگان خواسته می‌شود که چند نفر را از میان خانواده یا دوستان به مسئول تحقیق معرفی کنند؛ سپس به‌طور اتفاقی از یکی از افراد اعلام‌شده خواسته می‌شود که با شرکت‌کننده تماس بگیرد. او باید حدس بزند که چه کسی در پشت خط قرار دارد (Sheldrake & Smart, 2005, p.173).

۳. شواهدی در تأیید وقوع تله پاتی

با انجام آزمایش‌های متعدد، نتایج قابل توجهی به‌دست آمد. این نتایج در قطعی دانستن وقوع تله پاتی نقش بسزایی داشته‌اند. مهم‌ترین این موارد عبارت‌اند از:

۳-۱. کسب نتایج مثبت از آزمایش با کارت‌های «زینر» و روش «گانزفلد»

چنان‌که پیش از این بیان شد، کارت‌های زینر از ۲۵ عدد تشکیل شده است. چنانچه گیرنده بتواند از میان آنها پنج مورد را به‌درستی پاسخ دهد، نتیجه را می‌توان بر اساس شانس و اتفاق ارزیابی کرد. این تعداد معادل بیست درصد پاسخ‌های صحیح است؛ اما آمار بیشتر بدین معنا خواهد بود که عاملی به‌جز شانس در نتیجه به‌دست‌آمده دخیل است. برای فهم بهتر، اشاره به این نکته ضروری است که در آزمایش‌های مختلف، گاه خطا، تصادف و شانس در نتیجه اثرگذار است. این بدان معناست که ممکن است حتی در شرایطی که هیچ اثر واقعی‌ای وجود

ندارد، در برخی موارد نتایج مثبتی به‌دست آید. دانشمندان برای اطمینان به نتیجه و کاهش احتمال خطا، تصادف و شانس، درصدی از نتایج مثبت را نادیده می‌گیرند. این میزان را که در اصطلاح «سطح معناداری» (Significance Level) می‌نامند، معمولاً پنج درصد در نظر می‌گیرند و ارقام بالاتر از این حد را شاهی بر تأیید فرضیه آزمایش تلقی می‌کنند (Tenny & Ibrahim, 2023).

در سال ۱۹۳۴م، راین نتایج آزمایش‌های خود را در کتابی با عنوان *ادراک فراحسی* (Extra sensory perception) منتشر کرد. نام این کتاب یعنی «ادراک فراحسی» و مخفف آن (ESP) به‌مرور به اصطلاحی رایج برای اشاره به پدیده‌هایی از این دست تبدیل شد؛ پدیده‌هایی که از طریق ادراکات حسی معمول (بینایی، شنوایی و...) به‌دست نمی‌آمدند (Carter, 2012, p.67). از هشتصد آزمایش مقدماتی که راین و زینر در سال‌های ۱۹۳۰-۱۹۳۱م انجام دادند، ۲۰۷ مورد (تقریباً ۲۶ درصد) به‌درستی حدس زده شدند؛ درحالی‌که انتظار می‌رفت تنها ۱۶۰ مورد درست باشند. در بررسی بعدی، ۱۸۵۰ آزمایش انجام گرفت که در آن، ۵۵۸ مورد به‌درستی حدس زده شدند (حدوداً سی درصد)؛ درحالی‌که انتظار می‌رفت تنها ۳۷۰ مورد درست باشند (Carter, 2012, p.66). نتایج دیگر محققان در آزمایش‌های مشابه نیز معادل ۲۷ درصد بوده است (Irwin & Watt, 2007, p.53).

علاوه‌براین، در میان آزمایش‌های انجام‌شده، برخی مصادیق خاص نیز وجود دارد که نتایج به‌دست‌آمده در آنها اعتقاد به وجود «تله‌پاتی» را تقویت می‌کنند. از باب نمونه، دختری نه‌ساله توانست در بار اول ۲۳ کارت از ۲۵ کارت موجود را به‌درستی اعلام کند. او در مرتبه بعدی هر ۲۵ شکل را کاملاً صحیح گزارش کرد. در آزمایشی دیگر، یک دانشجو همه ۲۵ شکل را به‌طور کامل حدس زد (محمدزاده، ۱۳۷۵، ص ۱۳).

چارلز هانورتون در سال ۱۹۸۲م نتایج ۴۲ مطالعه گانزفلد را که بین سال‌های ۱۹۷۴ تا ۱۹۸۱م بررسی شده بودند، ارائه کرد. از این تعداد، ۵۵ درصد (یعنی حدود ۲۳ مطالعه) نتایج آماری معنادار داشتند. اگر فرض کنیم که هیچ تله‌پاتی‌ای وجود نداشت و فقط شانس و تصادف در کسب نتایج مثبت دخیل بود، انتظار می‌رفت که تنها پنج درصد از ۴۲ مطالعه (یعنی حدود دو مطالعه) نتایج معنادار آماری داشته باشند؛ اما در واقعیت، ۵۵ درصد از مطالعات (یعنی حدود ۲۳ مطالعه) نتایج معنادار داشتند که بسیار بیشتر از حد آماری مورد انتظار شانس و تصادف است (Carter, 2012, p.83).

نتایج آزمایش‌های انجام‌شده به‌سبک گانزفلد در بلندمدت نیز همین میزان از موفقیت را تأیید می‌کند. با بررسی سه هزار آزمایش از این نوع، که از سال ۱۹۷۴ تا ۲۰۰۴م انجام گرفته بود، به‌طور متوسط در ۳۲ درصد موارد، نتایج مثبت بود. این میزان، هفت درصد بیش از انتخاب تصادفی گزینه‌ها (۲۵ درصد) است (Taylor, 2019).

۳-۲. اعتراف برخی شکاکان

سوزان بلک‌مور (Susan Blackmore) چهره نام‌آشنای شک‌گرایان در زمینه بررسی و ارزیابی پدیده‌های خارق‌العاده همچون تله‌پاتی است، که دائماً می‌کوشد تا از هر پدیده فراحسی تحلیلی مادی ارائه کند. بلک‌مور زمانی که به عنوان یک تماشاگر در یک آزمایش تله‌پاتی بر روی کودکان خردسال شرکت جسته بود، با دیدن نتایج، سخنانی را بر زبان می‌آورد که از چنین شخصیتی کمتر دیده می‌شود:

بچه‌ها خیلی خوب عمل می‌کردند. به نظر می‌رسید که تصویر درست را بر اساس شانس انتخاب نمی‌کنند. من هیجان‌زده و حتی ترسیده بودم. آیا واقعاً این یک ادراک غیرحسی بود که جلوی چشمان من رخ می‌داد یا برایش توضیح دیگری وجود دارد؟ ... نمی‌توانستم قبول کنم که این یک توانایی فراطبیعی است...؛ اما آیا این لجابت نبود؟ آیا این انکار شکست خودم نبود؟ ... هر چه که بود، من را حسابی آشفته کرد (Taylor, 2019).

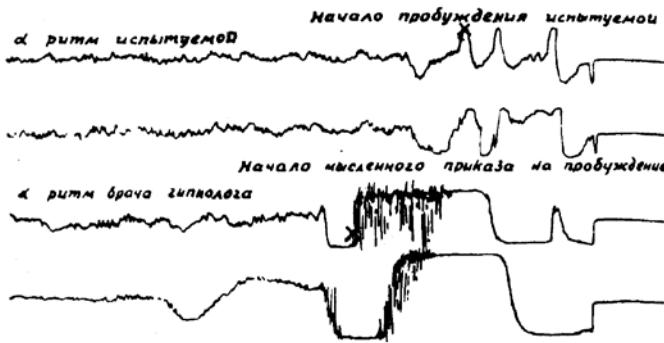
شکاک دیگر، خانم الیزابت مایر (Elizabeth Mayer) است. او در ابتدا به کلی ماورا را تکذیب می‌کرد؛ اما پس از آنکه یک غیب‌گو محل ساز دهنی دزدیده‌شده دخترش را به او نشان داد، دچار تحول شد. وی در یک آزمایش گانزفلد شرکت جست و زمانی که متوجه شد می‌تواند تصاویری را که برایش به صورت تله‌پاتیک فرستاده می‌شوند، تشخیص دهد، به کلی از گذشته‌اش دست شست. به اعتقاد او، علت مخالفت مادی‌گرایان در مواجهه با این قبیل پدیده‌ها، ترس از به چالش کشیده شدن مبانی مادی‌انگاران آنهاست. به اعتقاد او، ماتریالیست‌ها از اینکه اعتقادشان اشتباه باشد، عمیقاً می‌ترسند؛ در نتیجه می‌کوشند تا به هر شکل ممکن از عقایدشان دفاع کنند (Taylor, 2019).

۳-۳. ارتباطات روحی کارل نیکلایف و یوری کامنسکی

یکی از قوی‌ترین روابط روحی ثبت‌شده، تله‌پاتی کارل نیکلایف (Karl Nikolaiev) و یوری کامنسکی (Yuri Kamensky) است. نیکلایف هنرپیشه بود و کامنسکی فیزیک‌دان. آن دو تصمیم گرفتند در یک تحقیق که از طرف کشور شوروی حمایت می‌شد، شرکت کنند. آنها در دو نقطه با فاصله سه هزار کیلومتر قرار گرفتند. کامنسکی یک جعبه دریافت کرد که در آن اشیایی وجود داشت. یکی از آنها شیئی فلزی و دارای هفت حلقه بود. وی با لمس کردن آن سعی کرد احساسات خود را به دوستش منتقل کند. در همین زمان، نیکلایف این کلمات را یادداشت می‌کرد: «گرد، فلزی، براق، دنداندار، مانند سیم‌پیچ». در تلاشی دیگر، کامنسکی افکار خود را بر روی آچاری با دسته پلاستیک سیاه‌رنگ متمرکز کرد. این بار نیکلایف چنین نوشت: «دراز و باریک، فلز، پلاستیک، پلاستیک سیاه» (واتسن، ۱۳۸۱، ص ۲۶۲).

پس از این واقعه، گروه پوپوف (Popov) برای بررسی‌های بیشتر وارد عمل شد. آنها کامنسکی و نیکلایف را در دو شهر مختلف با فاصله ۶۴۰ کیلومتری اسکان دادند و با دستگاه الکتروآنسفالوگرام امواج مغزی آن دو

را بررسی کردند. تا پیش از آنکه کامنسکی اطلاعات خود را ارسال کند، امواج مغزی نیکلایف کاملاً یکنواخت بود؛ اما دقیقاً سه ثانیه پس از آنکه تیم همراه کامنسکی اعلام می‌کرد پیام ارسال شد، امواج مغزی نیکلایف تغییر می‌کرد. فعالیت مغزی نیکلایف در حین دریافت پیام، مربوط به قسمت جلویی و میانی مغز او بود. این در حالی است که اگر وی قصد داشت اطلاعات خود را از بخش حافظه به‌دست آورد، فعالیت مغزی به نواحی پشت سر و داخلی مغز منتقل می‌شد. در طی تله‌پاتی، اگر اطلاعات دیداری منتقل می‌شد، قسمت جلویی مغز که مربوط به بینایی نیکلایف بود، تحریک می‌شد و اگر اطلاعات شنیداری بود، امواج ناحیه گنجگاهی وی تغییر می‌کرد. در آزمایشی دیگر، امواج مغزی هر دو نفر حین عملیات تله‌پاتی با یکدیگر مقایسه شد. نتیجه حیرت‌انگیز بود؛ بسیار شبیه به هم. در حال حاضر، این پژوهش متقاعدکننده‌ترین بررسی در اثبات تله‌پاتی لقب گرفته است (واتسن، ۱۳۸۱، ص ۲۶۳-۲۶۸).



تصویر ۳. در تصویر بالا امواج مشابه در طی یک تماس تله‌پاتیک قابل مشاهده است.

۴. تبیین‌های مادی‌گرایانه از تله‌پاتی

در تلقی مادی‌انگارانه، هستی مساوی با ماده است و در هر پدیده‌ای که رخ می‌دهد، پای علل و عوامل مادی در میان است. در پدیده تله‌پاتی، تجربه‌گرایان به دو گروه تقسیم می‌شوند: دسته‌ای اساساً وقوع این پدیده را انکار می‌کنند و تله‌پاتی را اثبات‌ناشدنی می‌دانند. این گروه معمولاً بر طرح اشکالات روش‌شناختی و زیر سؤال بردن نتایج مثبت ارائه‌شده از سوی باورمندان متمرکزند. دسته دیگر وقوع آن را می‌پذیرند؛ اما سعی در ارائه تبیینی مبتنی بر قاعده و قوانین شناخته‌شده فیزیکی دارند. در ادامه، مهم‌ترین دیدگاه‌های مطرح‌شده از سوی هر دو گروه را بیان می‌کنیم.

۴-۱. اشکالات روش‌شناختی

اشکالات روش‌شناختی مطرح‌شده از سوی تجربه‌گرایان، به ابعاد مختلفی از تحقیقات بازمی‌گردند. این موارد عبارت‌اند از:

۴-۱-۱. نقص‌های آماری

ری هایمن (Ray Hyman) یکی از چهره‌های سرشناس مخالف، دلیل نتایج مثبت به‌دست‌آمده در آزمایش‌های هانورتون را نقص‌های آماری می‌داند که سبب می‌شود نتایج ضعیف به‌عنوان نتایج مثبت و قابل توجه نمایش داده شوند. هایمن اشکالات خود را این‌گونه عنوان می‌کند:

الف) نتایج مثبت ۵۵ درصدی از ۴۲ آزمایش انجام‌شده، به‌دلیل استفاده از معیارهای چندگانه بوده است. محققان به‌جای استفاده از معیار ثابت، معیارهای متعددی در ارزیابی نهایی به‌کار گرفته‌اند؛ در صورتی که اگر از یک معیار واحد در این آزمایش استفاده می‌شد، نتایج مثبت کاهش پیدا می‌کرد (Carter, 2012, p.84). توضیح اینکه، در آن زمان محققان از ده آزمایشگاه مختلف در مطالعه گانزفلد شرکت جست بودند. ری هایمن معتقد بود که ممکن است نتایج مثبت به‌دست‌آمده، در نتیجه تفاوت در شیوه، کیفیت یا ابزار آزمایش بوده باشد. از این‌رو این احتمال وجود داشت که نتایج آزمایش‌هایی که از استانداردهای لازم برخوردار نبودند، زمانی که در کنار نتایج منفی آزمایش‌های دقیق قرار می‌گرفتند، برآیند کلی مطالعه را از منفی به مثبت تبدیل کنند (Radin, 1997, p.79).

ب) میزان تخمین ۵۵ درصد، به‌نحو شک‌برانگیزی بالاست. این موضوع نشان می‌دهد که احتمالاً برخی نتایج منفی که می‌توانست نتیجه کلی را تحت‌الشعاع قرار دهد، گزارش نشده‌اند. در واقع، اشکال هایمن به «مسئله کشوی فایل» (File Drawer Problem) اشاره دارد. برخی معتقدند، به‌طور معمول در آزمایش‌هایی که انجام می‌شود، تنها نتایج موفقیت‌آمیز و مثبت گزارش می‌شوند؛ درحالی‌که نتایج ناموفق در کشوها باقی می‌مانند. از این‌رو برای ارزیابی نهایی از موفقیت یک آزمایش، باید دقت داشت که نتایج منفی گزارش نشده تا چه میزان بوده‌اند. هایمن معتقد بود که اگر ما به مجموع آزمایش‌های هانورتون دسترسی داشته باشیم، نرخ موفقیت واقعی چیزی حدود ۲۵ درصد خواهد بود (Carter, 2012, p.84).

نقد و بررسی

الف) هانورتون اشکال اول (احتمال استفاده از معیارهای چندگانه) را پذیرفت. برای این منظور، او چهارده مطالعه مشکوک را کنار گذاشت و ارزیابی مجدد را به ۲۸ مورد محدود کرد. با وجود این، ۲۳ مطالعه از ۲۸ مطالعه نتایجی بالاتر از حد شانس (بین ۲۸ تا ۴۳ درصد) داشتند. نرخ متوسط موفقیت نیز ۳۵ درصد بود (Carter, 2012, p.85). از سوی دیگر، هانورتون نتایج هر آزمایشگاه را به‌نحو مستقل ارزیابی کرد. این ارزیابی نتایج مثبت گذشته را تأیید می‌کرد. وی برای اطمینان بیشتر، نتایج مثبت دو آزمایشگاه را که مطالعات بیشتری نسبت به دیگر آزمایشگاه‌ها انجام داده بودند و این احتمال مطرح بود که نتایج مثبت آنها در نتایج دیگر آزمایشگاه‌ها اثر گذاشته باشد، حذف کرد. ارزیابی جدید باز هم نتایج مثبت گذشته را تأیید کرد. این بررسی نشان داد که نتایج

مثبت، متکی به یک آزمایشگاه و خطاهای روشی احتمالی در مطالعه آنها نبوده است (Radin, 1997, p.79)

ب) در سال ۱۹۸۰م روان‌شناس شکاک انگلیسی، سوزان بلک‌مور، یک نظرسنجی از فراروان‌شناسان انجام داد تا بررسی کند که آیا یک رویکرد برنامه‌ریزی‌شده برای عدم گزارش نتایج منفی به نفع نتایج مثبت گانزفلد وجود دارد یا خیر. برای این کار، پرسش‌نامه‌ای به ۸۶ نفر ارسال شد که چهل نفر پاسخ دادند (نرخ بازگشت ۴۷ درصد). از پاسخ‌ها مشخص شد که بیست مطالعه کامل نشده وجود دارد. یک مورد نیز به دلیل قابل ارزیابی نبودن کنار گذاشته شد. از نوزده مورد باقی‌مانده، هفت مطالعه معنادار و دوازده مورد غیرمعنادار بوده است. دلایل عدم تکمیل دوازده مطالعه غیرمعنادار، نقص‌های روش‌شناختی، عدم همکاری شرکت‌کنندگان و... عنوان شد. در همین بررسی نیز آزمایش‌های معنادار گزارش‌نشده در مقایسه با آزمایش‌های غیرمعنادار گزارش‌نشده، نسبت ۳۷ درصد را نشان می‌داد؛ رقمی مشابه با نتایج گزارش‌شده از سوی هانورتون. به اعتقاد بلک‌مور، اولاً آزمایش‌های غیرمعنادار گزارش‌نشده تأثیر زیادی بر نسبت کلی نتایج معنادار نداشته است؛ ثانیاً دلیلی بر اینکه مقصود هانورتون از عدم گزارش برخی آزمایش‌ها، اثرگذاری بر نتیجه بوده است، وجود ندارد (Blackmore, 1980, p.215).

ج) در صورتی نتایج غیرمعنادار گزارش‌نشده می‌توانند نتایج مثبت گزارش‌شده فعلی را بی‌اعتبار کنند که به‌ازای هر ۲۸ مطالعه گانزفلد، ۴۲۳ مطالعه گزارش‌نشده غیرمعنادار وجود داشته باشد؛ یعنی نسبت مطالعات گزارش‌نشده به گزارش‌شده، تقریباً باید پانزده به یک باشد تا نتایج مثبت را به منفی تبدیل کند (Carter, 2012, p.86). با توجه به اینکه اولین آزمایش گانزفلد در سال ۱۹۷۴م انجام شد و اولاً هر آزمایش بیش از یک ساعت به‌طول می‌انجامد و ثانیاً اجرای آن نیز نسبتاً پرهزینه و دشوار است، مدت زمان شش سال (تا تاریخ ۱۹۸۰م که نتایج از سوی هانورتون منتشر شد)، برای انجام این تعداد آزمایش، زمان کافی‌ای به‌نظر نمی‌رسد (Blackmore, 1980, p.214). علاوه‌براین، آزمایشگاه‌های اندکی ابزار لازم را برای انجام آزمایش گانزفلد در اختیار داشتند. از این‌رو این احتمال که حجم قابل توجهی آزمایش با نتایج منفی وجود داشته، اما گزارش نشده است، فرض درستی نیست. شاید به همین دلایل بود که هاینر در نهایت پذیرفت که دست‌کم این اشکال به‌تنهایی نمی‌تواند معناداری نتایج را توضیح دهد (Carter, 2012, p.86).

د) صاحب‌نظران در حوزه آمار و ریاضی نتایج به‌دست‌آمده در آزمایش‌های هانورتون را تأیید می‌کنند. کریستوفر اسکات (Christopher Scott)، ریاضی‌دان انگلیسی، استدلال‌های هانورتون را قانع‌کننده‌ترین دلیل برای وجود ادراکاتی همچون تله‌پاتی توصیف می‌کند (Carter, 2012, p.88). آمارشناس دیگر به‌نام جسیکا اوتز (Jessica Utts) نیز در همین باره می‌گوید: «این یک اثر قوی است که اگر در حوزه‌ی غیرمعمول نبود، زیر سؤال نمی‌رفت. بعید است که مشکلات روش‌شناختی بتوانند این سازگاری قابل توجه نتایج را توضیح دهند» (Carter, 2012, p.104).

۲-۱-۴. پایین بودن اندازه اثر و اندازه نمونه

«اندازه اثر» (Effect Size) نشان می‌دهد که نتایج یک مطالعه چقدر قوی یا قابل توجه است. در مقابل، «اندازه نمونه» (Sample Size) به تعداد آزمون‌ها یا شرکت‌کنندگان در یک مطالعه اشاره دارد. وقتی اندازه اثر کوچک باشد، برای اینکه بتوان نتایج را قابل اعتماد در نظر گرفت، به انجام تعداد زیادی آزمون نیاز است. این تعداد زیاد کمک می‌کند که اثرات احتمالی تصادف کاهش یابد و نتایج، واقعی‌تر و دقیق‌تر باشند.

برای درک بهتر این موضوع می‌توان مثالی ساده ذکر کرد. فرض کنید که یک سکه داریم و می‌خواهیم بررسی کنیم که آیا این سکه سالم است یا خیر. اگر سکه سالم باشد، وقتی آن را پرتاب کنیم، انتظار داریم که پنجاه درصد مواقع شیر بیاید و پنجاه درصد مواقع خط. تصور کنید که سکه را چهار بار پرتاب می‌کنیم و نتیجه این باشد: سه بار شیر و یک بار خط. در این حالت، ممکن است فکر کنیم که این سکه سالم نیست و تمایل دارد بیشتر شیر بیاید؛ اما آیا واقعاً می‌توانیم چنین نتیجه‌ای بگیریم؟ خیر؛ چون تعداد پرتاب‌ها خیلی کم است و ممکن است این نتیجه فقط تصادفی باشد. حالا اگر تعداد پرتاب‌ها را زیاد کنیم (فرض کنید صد بار) و باز هم ببینیم که مثلاً هفتاد بار شیر و سی بار خط آمده است، می‌توانیم با اطمینان بیشتری بگوییم که این سکه احتمالاً سالم نیست. به عبارت دیگر، هرچه تعداد آزمایش‌ها بیشتر باشد، نتیجه‌ای که به دست می‌آوریم، قابل اعتمادتر خواهد بود.

در آزمایش‌های گانزفلد، نرخ موفقیت کلی حدود ۳۳ درصد است. موافقان با تکیه بر این نکته، که اگر نتایج صرفاً تصادفی بود، باید نتیجه در حدود ۲۵ درصد به دست می‌آمد، معتقدند که «تله‌پاتی» وجود دارد. در نگاه اول، به نظر می‌رسد که این تفاوت (۳۳ درصد به جای ۲۵ درصد) نشان‌دهنده وجود تله‌پاتی باشد؛ اما وقتی به «اندازه اثر» و «اندازه نمونه» در این آزمایش‌ها نگاه می‌کنیم، می‌بینیم که هر دو کوچک‌اند. این موضوع باعث می‌شود که فاصله میان درجه شانس (یعنی بیست یا ۲۵ درصد) و ارقام بالاتر (۲۷ یا ۳۳ درصد و بیشتر) بتواند ناشی از برخی عوامل پیش‌بینی‌نشده باشد. برای مثال، در آزمایش با کارت‌های زینر، شرکت‌کننده ممکن است بر اساس عادت، مربع و دایره را همیشه در کنار هم استفاده کند یا به هر دلیلی، یک شکل را مدام تکرار نماید. بنابراین این احتمال وجود دارد که در موارد خاص - که نتایج بیش از بیست درصد (در آزمایش با کارت زینر) یا ۲۵ درصد (در آزمایش گانزفلد) بوده است - پای امور دیگری غیر از تله‌پاتی در میان باشد (Brugger et. al, 1990, p.455).

بله، اگر اندازه نمونه به میزانی برسد که بتواند صحت اندازه اثر را تضمین کند، آن زمان می‌توان نتایج کوچک را نیز پذیرفت؛ اما تا کنون چنین شرايطی در این آزمایش‌ها فراهم نشده است.

نقد و بررسی

(الف) تلاش صورت گرفته برای بی‌اهمیت جلوه دادن «اندازه اثر» در آزمایش گانزفلد، البته یک مغالطه پهلوان‌پنبه

است؛ زیرا کسب نتایج مثبت معتبر از یک اثر واقعی، به هر میزان که باشد، از اهمیت فوق‌العاده‌ای برخوردار است. در واقع، مروری بر تاریخ علم نشان می‌دهد که بیشتر اکتشافات، در ابتدا ضعیف و پراکنده‌اند. تنها سال‌ها بعد، پس از تلاش زیاد و اصلاحات فنی، اطمینان مورد انتظار از یک علم کامل به‌دست می‌آید (Radin, 1997, p.83). بنابراین انتظار نتایج بی‌نقص و قوی از یک حوزه پژوهشی نوظهور، منطقی نیست.

ب) برخلاف تصور اولیه، نتایج گانزفلد نه ضعیف و نه حتی بی‌اهمیت است. برای نشان دادن این موضوع، می‌توان نتایج مثبت این پدیده را با نتایج یک مطالعه پزشکی درباره داروی آسپرین، که به‌طور گسترده منتشر شد، مقایسه کرد. در مطالعه یادشده، موضوع این بود که آیا آسپرین قادر است از حملات قلبی جلوگیری کند یا خیر؟ ارزیابی‌ها نشان می‌داد که آسپرین می‌تواند در کاهش حملات قلبی مؤثر باشد. جالب اینکه اندازه اثر این مطالعه، که به‌طور گسترده به‌عنوان یک پیشرفت بزرگ پزشکی تبلیغ می‌شد، بسیار کوچک و تنها ۰/۸ درصد بود. به عبارت دیگر، مصرف داروی آسپرین خطر ابتلا به حملات قلبی را در مقایسه با عدم مصرف آسپرین، تنها هشت‌دهم یک درصد کاهش می‌دهد. این میزان از «اندازه اثر» حدود ده برابر کوچک‌تر از «اندازه اثر» مرتبط با مطالعات گانزفلد در سال ۱۹۸۵م است (Radin, 1997, p.84).

ج) اشکال مهم دیگری که می‌توان بر نظر مخالفان وارد کرد، بی‌میلی و بی‌رغبتی ایشان در برپایی آزمایش‌های تکمیلی و با جامعه آماری بالا یا به عبارت دیگر اندازه نمونه بزرگ است. جامعه علمی در مواجهه با یک اثر بالقوه کوچک (مشابه اثر ۰/۸ درصد آسپرین)، آن را ارزشمند شمرد و برای اثبات آن، مطالعه‌ای با جامعه آماری عظیم (۲۲ هزار نفر) برپا کرد؛ اما چگونه است که در مواجهه با اندازه اثری ده‌برابری در آزمایش گانزفلد، شاهد تلاش مشابهی از سوی جامعه منتقد برای اجرای یک آزمایش قطعی در مقیاس بزرگ نیستیم؟ آزمایشی که بتواند یک بار برای همیشه تکلیف این حوزه را مشخص کند؟ جسیکا اوتز (Jessica Utts)، یک صاحب‌نظر در حوزه آمار و ریاضی، بر این نکته تأکید می‌کند: «با وجود اعتراضات مداوم پروفیسور هایمن درباره فقدان تکرارپذیری در فراروان‌شناسی، من هرگز ندیده‌ام که یک شکاک تلاش کند آزمایشی با تعداد کافی آزمون انجام دهد...» (Carter, 2012, p.103-104).

۳-۱-۴. نشت حسی

یکی از مهم‌ترین ایرادها به تحقیقات مرتبط با پدیده‌های فراروان‌شناسی، نشت حسی (Sensory Leakage) در هنگام آزمایش است. برخی معتقدند که نتایج مثبت در این تحقیقات احتمالاً به این دلیل است که شرکت‌کننده قادر بوده تا از طریق حواس عادی خود (چه به صورت غیرعمد و چه از طریق تقلب)، به اطلاعاتی درباره هدف آزمایش دست پیدا کند. در آزمایش گانزفلد محققان کوشیده‌اند که با استفاده از روش‌هایی مانند محرومیت حسی

و اتاق‌های عایق صوتی، احتمال نشت حسی را به پایین‌ترین حد برسانند؛ با این حال منتقدان همچنان برخی احتمالات در این زمینه را مطرح کرده‌اند:

یک احتمال این است که اگر آزمایش‌کنندگان از هدف آگاه باشند، ممکن است این آگاهی به‌طور ناخواسته بر انتخاب شرکت‌کنندگان تأثیر بگذارد. احتمال دیگر این است که اگر تصویری که فرستنده استفاده می‌کند، در میان مجموعه تصاویری که به گیرنده برای قضاوت داده می‌شود، باشد، ممکن است گیرنده به‌صورت آگاهانه یا ناخودآگاه متوجه تفاوت‌هایی در تصویر هدف شود. این احتمال که به «فرضیه انگشت‌های چرب» (greasy fingers hypothesis) معروف است، به این نکته اشاره دارد که ممکن است تصویر هدف به‌دلیل استفاده مکرر یا دست‌کاری‌های جزئی، نشانه‌هایی از تمایز داشته باشد (Radin, 1997, p.81).

نقد و بررسی

هانورتون و همکارانش برای رفع احتمالات مختلفی که در زمینه نشت حسی مطرح بود، از سال ۱۹۸۳م روی مجموعه جدیدی از آزمایش‌های گانزفلد کار کردند که به‌صورت رایانه‌ای انجام می‌شدند. این روش جدید که به گانزفلد خودکار یا اتوگانزفلد (Autoganzfeld) معروف است، تا سال ۱۹۸۹م - یعنی تا زمانی که به‌دلیل کمبود بودجه، آزمایشگاه هانورتون تعطیل شد - ادامه یافت (Carter, 2012, p.87). در طول جلسه، آزمایش‌کننده و گیرنده نمی‌توانستند رویدادهای داخل اتاق فرستنده را که به‌طور صوتی عایق و از نظر الکترومغناطیسی محافظت شده بود، نظارت کنند. افراد مختلفی که در این زمینه تبحر لازم را داشتند، امنیت آن را تأیید کردند. تصاویری که باید توسط فرستنده ارسال می‌شد نیز از طریق سیستم خودکار رایانه‌ای مشخص می‌شدند.

از سال ۱۹۸۳ تا ۱۹۸۹م یازده مطالعه اتوگانزفلد انجام شد. این مطالعات شامل ۳۵۴ جلسه بودند. هیچ مطالعه گزارش نشده وجود نداشت. در این دوره مطالعاتی، صد مرد و ۱۴۰ زن به‌عنوان گیرنده شرکت کردند. شرکت‌کنندگان در محدوده سنی هفده تا ۷۴ سال قرار داشتند و هشت آزمایش‌کننده مختلف، از جمله هانورتون، این مطالعات را انجام دادند. نتایج به‌دست‌آمده با نتایج آزمایش‌های قبلی گانزفلد (غیرخودکار) که در سال ۱۹۸۵م ارائه شده بود (یعنی ۳۵ درصد) تقریباً برابر بود. در ۳۵۴ جلسه، ۱۲۲ موفقیت مستقیم به‌دست آمد که نرخ موفقیت کلی ۳۴ درصد را نشان می‌داد (Carter, 2012, p.94).

۴-۲. تبیین‌های فیزیکی

تبیین فیزیکی و مادی از تله پاتی شکل‌های مختلفی دارد که مهم‌ترین آنها ذکر می‌شود.

۴-۲-۱. امواج الکترومغناطیسی (Electromagnetic Theory)

برخی بر این گمان‌اند که تله پاتی نتیجه ارسال و دریافت امواج الکترومغناطیسی است که توسط مغز تولید

می‌شوند. در این دیدگاه، مغز می‌تواند امواجی با فرکانس پایین و طول موج بسیار قوی تولید کند که قادرند از هر مانعی، حتی موایعی که نور و صوت امکان گذر از آنها را ندارند، عبور کنند. در شرایطی که تغییرات در میدان مغناطیسی زمین در کمترین حالت ممکن قرار می‌گیرد و همچنین ادراکات حسی نیز به پایین‌ترین حد ممکن می‌رسد، امواج مغزی قابلیت رد و بدل شدن بیشتری پیدا می‌کنند. در این فرایند، سلول‌های گلیال (Glial Cells) (که در مغز هر موجود زنده‌ای وجود دارد)، نقش دریافت‌کننده اطلاعات در گیرنده را دارد (Becker, 1992, p.10).

نقد و بررسی

الف) اگر تله‌پاتی حاصل امواج تولیدشده مغزی باشند، مطابق یافته‌های علمی، بسته به نوع موج و خواص ماده، این امواج ممکن است نتوانند از موانع خاصی مانند فلزات عبور کنند. برای بررسی این موضوع در یک مطالعه، فرد گیرنده در جعبه‌ای فولادی (Faraday Cage) قرار داده شد. مواد فلزی به دلیل خاصیت هدایت الکتریکی بالا، امواج الکترومغناطیسی را منعکس یا جذب می‌کنند و مانع عبور آنها می‌شوند. از این رو جعبه فولادی انتخاب مناسبی بود. با وجود این و به رغم همه محدودسازی‌ها، گیرنده موفق به دریافت اطلاعات از فرستنده شد. این نتیجه نشان می‌دهد که ارسال اطلاعات نمی‌تواند از طریق امواج الکترومغناطیسی صورت گرفته باشد (Irwin & Watt, 2007, p.126).

ب) تمامی امواج مغناطیسی و رادیویی از قانون «عکس مجذور» تبعیت می‌کند. در این قانون، هرچه مسافت زیاد شود، قدرت آن کاهش می‌یابد. این در حالی است که قانون یادشده، در ذهن‌خوانی مشاهده نمی‌شود و در فواصل مختلف کوتاه و بلند نتیجه یکسانی به دست آمده است (Tart, 1988, p.129). یک استثنا در این خصوص وجود دارد و آن هم امواج ELF است. این امواج به دلیل برخورداری از فرکانس پایین - برخلاف امواج با فرکانس بالا که در برخورد با موانع مختلف، مانند، کوه، آب، ساختمان‌ها و... جذب یا مسدود می‌شوند - بدون افت کیفیت از هر مانعی عبور می‌کنند (Radin, 2006, p.141)؛ اما این امواج نیز نمی‌توانند راه‌حل باشند؛ زیرا در درجه نخست، انرژی الکتریکی موجود در مغز به قدری ضعیف است که توان لازم را برای پرتاب اطلاعات به بیش از چند میلیمتری اطراف مجسمه ندارد (Stokes, 1987, p.77). از سوی دیگر، اگر این امواج از مغز صادر می‌شدند، محققان باید قادر به اندازه‌گیری و مشاهده آنها با دستگاه‌هایی که بدین منظور طراحی و ساخته شده‌اند، می‌بودند. به علاوه، اگر تله‌پاتی حاصل این نوع موج الکترومغناطیسی باشد، تبیین‌کنندگان باید توضیح دهند که چرا دریافت اطلاعات ارسالی از سوی فرستنده، تنها به یک شخص خاص منحصر شده است و دیگر افرادی که در مسیر ارسال سیگنال قرار داشتند، قادر به دریافت اطلاعات نبوده‌اند. همچنین باید توضیح داده شود که سبب دریافت اطلاعات ارسالی در مغز دریافت‌کننده چیست؟ این سؤال به اندازه مشکل چگونگی ارسال

اطلاعات، بنیادی و مهم است. حتی اگر بپذیریم که مغز قادر است سیگنالی قوی، هدفمند و رمزگذاری شده را ارسال کند، روشن نیست که این امواج ارسالی چگونه توسط مغز گیرنده دریافت، آشکارسازی و به یک تجربه ذهنی معنادار (تصویر، فکر و احساس) تبدیل می‌شود؟

ج) سراسر کره زمین آکنده از امواج مغناطیسی طبیعی مختلف است. این فضا با گسترش فناوری ارسال و دریافت امواج ساخته شده به دست بشر، شلوغ تر نیز شده است. همان طور که اگر در یک اتاق پر از میهمان و پرسروصدا حضور داشته باشیم، برای صحبت کردن نیاز به فریاد کشیدن داریم، امواج تلهپاتی نیز برای اینکه بتواند از میان حجم عظیم امواج موجود در سطح کره زمین به فرد مخاطب برسد، باید به قدری قوی باشد که از سایر موارد متمایز شود. این در حالی است که اگر چنین بود، ما به راحتی می‌توانستیم با برخی دستگاه‌های موجود آنها را تشخیص دهیم (Tart, 2012, p.84).

د) بر اساس مطالعات صورت گرفته، ساعت ۱۳ و ۳۰ دقیقه تغییرات در میدان مغناطیسی زمین در پایین ترین حد خود قرار دارد. در یک آزمایش که با هدف ارزیابی ارتباط این موضوع با میزان وقوع تلهپاتی انجام گرفت، رابطه معناداری در این زمینه یافت نشد. به عبارت دیگر، ارزیابی‌های صورت گرفته نشان داد که درصد موفقیت تلهپاتی در این زمان با درصد موفقیت در سایر اوقات تفاوت معناداری ندارد (Houtkooper, 2003, p.49).

۴-۲-۲. میدان انرژی (Energy Field Theory)

برخی نظریه پردازان معتقدند که هر فرد بشری ممکن است از یک میدان انرژی که از ذرات بسیارریزی تشکیل شده است، برخوردار باشد. گفته می‌شود این ذرات آن قدر کوچک‌اند که با ماده تعامل نمی‌کنند و به همین دلیل انرژی موجود در این میدان می‌تواند بدون هیچ مانعی از اجسام جامد عبور کند. مطابق این نظریه، تلهپاتی ممکن است انتقال این انرژی از فردی به فرد دیگر باشد (Irwin & Watt, 2007, p.126).

نقد و بررسی

الف) اگر قرار است انرژی یادشده از هر مانع و جسم مادی عبور کند، با توجه به اینکه مغز نیز نوعی جسم است، چگونه این انرژی در مغز گیرنده دریافت می‌شود؟ بنابراین باید انتظار داشت که امواج - با توصیفی که بیان شد - از آن نیز عبور کند و انتقال اطلاعات رخ ندهد (Irwin & Watt, 2007, p.127).

ب) تا کنون هیچ آزمایش تجربی نتوانسته است نشانی از چگونگی و چپستی این میدان انرژی ارائه کند. بنابراین وجود میدان انرژی تنها در حد یک فرضیه است (Irwin & Watt, 2007, p.127).

۴-۲-۳. نظریه مشاهده‌ای (Observational Theory)

در این دیدگاه که بر پایه نظریه مکانیک کوانتوم (Quantum Mechanic) طراحی شده، تلهپاتی به معنای

عینیت‌بخشی اطلاعات ارسالی توسط فرستنده در مغز گیرنده است. توضیح اینکه، هر چیز قابل دیدن در عالم، از ذرات بسیار ریزی به نام اتم تشکیل شده است. مدعی معتقد است که بر اساس دانسته‌های فعلی ما از فیزیک کوانتوم، اتم‌ها بی‌نهایت حالت بالقوه دارند و تنها زمانی به یک حالت مشخص درمی‌آیند که توسط یک مشاهده‌گر آگاه مورد توجه قرار گیرند (البته چرایی، میزان و چگونگی اثرگذاری مشاهده‌گر در این فرایند همچنان ناشناخته است).

با تکیه بر این نظریه، برخی معتقدند که در فرایند تله‌پاتی، فرستنده اطلاعاتی را که قصد انتقال آن را دارد، آماده می‌کند و گیرنده با توجه و خواست خود برای این انتقال، اطلاعات را دریافت می‌کند. در این فرایند، هیچ انتقال انرژی‌ای رخ نمی‌دهد و تنها اطلاعات است که میان دو ذهن رد و بدل می‌شود. از آنجاکه در سطح کوانتومی، زمان و مکان محدودیتی ندارند، انتقال اطلاعات در تله‌پاتی نیز مستقل از زمان و مکان انجام می‌شود. این ویژگی، عدم محدودیت ارتباط ذهنی میان فرستنده و گیرنده در هر زمان و شرایط را به‌خوبی توضیح می‌دهد (Irwin & Watt, 2007, p.127).

نقد و بررسی

الف) در فیزیک کوانتوم، این عقیده که ذرات عالم دارای بی‌نهایت حالت بالقوه‌اند و می‌توانند به هر شکلی تبدیل شوند، در حد فرضیه و ادعایی اثبات‌نشده است. از سوی دیگر، فیزیک کوانتوم خود رشته‌ای نوپدید است که به‌دلیل ابهامات و پیچیدگی‌ها، راهی طولانی برای تبدیل به علمی قابل اتکا در پیش دارد. از این رو ریچارد فاینمن (Richard Feynman)، یکی از چهره‌های مطرح در این علم، می‌گوید: «فکر می‌کنم می‌توانم با اطمینان بگویم که هیچ کس مکانیک کوانتومی را نمی‌فهمد» (Feynman, 1964). بنابراین به‌نظر می‌رسد که تلاش برای ارائه تبیینی مادی از تله‌پاتی با استعانت از فرضیه‌ای اثبات‌نشده، نه تنها به حل مسئله کمک نمی‌کند، که بر پیچیدگی‌های موجود نیز دامن می‌زند.

ب) اگر مشاهده‌گر بتواند با توجه خود، اشیا را شکل دهد، در شرایطی که چندین مشاهده‌گر وجود دارند و هر کدام تصور متفاوتی از یک شیء دارند، آن شیء قرار است به چه شکلی وجود داشته باشد؟ (Irwin & Watt, 2007, p.128) اگر هر مشاهده‌گر بتواند شکل خاصی به یک شیء بدهد، لازم است که به تعداد مشاهده‌گران نسخه‌های متفاوتی از آن شیء وجود داشته باشد که این با واقعیت و تجربه روزمره ما ناسازگار است. ما می‌دانیم که اشیا در جهان به‌صورت واحد و مستقل از ادراک افراد وجود دارند. همچنین اگر قرار باشد که یک مشاهده‌گر خاص تعیین‌کننده باشد، باید توضیح داده شود که چرا توجه این فرد بر دیگران ترجیح داده شده است.

ج) این نظریه دچار یک تناقض منطقی است. برای اینکه چیزی مشاهده شود، باید از قبل وجود داشته باشد

تا بتوان آن را دید یا ادراک کرد؛ اما این نظریه ادعا می‌کند که مشاهده، خود باعث ایجاد آن چیز می‌شود. این یعنی اطلاعات یا تصویر ذهنی‌ای که قرار است از فرستنده به گیرنده منتقل شود، قبل از مشاهده وجود ندارد؛ ولی برای اینکه مشاهده انجام شود، باید از قبل وجود داشته باشد. این تناقض نشان می‌دهد که نظریه مشاهده‌ای به یک دور منطقی گرفتار می‌شود و نمی‌تواند به‌طور دقیق توضیح دهد که اطلاعات چگونه شکل می‌گیرند (Irwin & Watt, 2007, p.128).

۴-۲-۴. آگاهی کیهانی (Cosmic Consciousness)

در مبحث زمین‌شناسی نظریه‌ای به نام «انشقاق قاره‌ها» وجود دارد. پیروان این نظریه معتقدند که خشکی‌های فعلی کره زمین در ابتدا یکپارچه بوده‌اند و از حدود دویست میلیون سال پیش، از یکدیگر جدا شده و سرانجام قاره‌های مختلف پدید آمده‌اند. می‌توان نظریه «آگاهی کیهانی» را معادل نظریه انشقاق قاره‌ها دانست. در این دیدگاه، برای هستی یک آگاهی کیهانی به‌صورت مطلق و فراگیر فرض می‌شود که کل جهان را دربرگرفته است و آگاهی‌های فردی از آن آگاهی یکپارچه تجزیه شده‌اند (Shani & Keppler, 2018, p.392). بر این اساس، افراد در هر لحظه، از کلیه رویدادهای هم‌زمان و تجارب گذشته موجودات هستی آگاهی بالقوه دارند؛ اما مغز برای اینکه انسان در حجم انبوه اطلاعات غرق نشود، تنها مواردی را که برای عمل فعلی او مفید و مرتبط‌اند، در اختیارش قرار می‌دهد و بقیه را فیلتر می‌کند (غفاری، ۱۳۷۹، ص ۲۶۹).

نقد و بررسی

الف) هر ذهن آگاه، از نظر پدیداری، یکپارچه و خودکفاست. تصور اینکه یک ذهن آگاه بتواند به‌معنای واقعی کلمه از تجزیه شدن یک ذهن بزرگ‌تر به‌وجود آید، بسیار دشوار و شاید غیرممکن است. این ایده با ماهیت انحصاری و واحد بودن هر تجربه آگاهانه در تضاد است. ما هیچ راهی نداریم که اطمینان پیدا کنیم آیا در جایی یک «فکر محض» که فکر هیچ کس نباشد، وجود دارد یا نه؛ زیرا ما هیچ تجربه‌ای از چنین چیزی نداریم. هر یک از این ذهن‌ها افکار خود را برای خودش نگه می‌دارد. هیچ داد و ستد یا تهاثری میان آنها وجود ندارد. هیچ فکری به‌طور مستقیم با فکری در آگاهی شخصی دیگر روبه‌رو نمی‌شود (James, 1950, p.226-227).

ب) این ادعا که انسان به‌طور بالقوه از همه رویدادهای هم‌زمان آگاه است، ادعایی اغراق‌آمیز و غیرواقع‌گرایانه است. شواهد علمی یا تجربی وجود چنین آگاهی‌ای را تأیید نمی‌کند. بنابراین هیچ نشانه‌ای از وجود آگاهی فراگیر و بالقوه درباره تمامی رویدادها در زندگی روزمره مشاهده نمی‌شود (غفاری، ۱۳۷۹، ص ۲۶۹).

ج) اگر این دیدگاه پذیرفته شود، نباید آن را محدود به پدیده‌هایی مانند تله‌پاتی دانست؛ بلکه باید پذیرفت که ممکن است با فراهم شدن شرایط، آگاهی‌های مختلفی درباره موضوعات گوناگون به‌طور خودبه‌خودی برای

انسان ایجاد شود. با این حال تجربه بشری چنین چیزی را تأیید نمی‌کند. انسان‌ها معمولاً تنها به اطلاعاتی دسترسی دارند که از طریق حواس دریافت کرده یا به‌طور مستقیم با آنها مواجه شده‌اند. این موضوع اعتبار این دیدگاه را به‌طور جدی زیر سؤال می‌برد.

د) این دیدگاه نمی‌تواند توضیح دهد که چگونه اراده فرستنده پیام تله‌پاتیک باعث می‌شود مغز گیرنده اطلاعات فیلترشده را دریافت کند. سازوکار ارتباط بین فرستنده و گیرنده کاملاً مبهم است و نقش اراده فرستنده در این فرایند روشن نیست.

۳-۴. تبیین روان‌شناختی

در تبیین روان‌شناختی از تله‌پاتی، روان‌شناسان در تلاش برای ارائه تبیینی روانی به‌جای تبیین‌های فیزیکی از این پدیده‌اند. آنان در این راستا از نظریه ناخودآگاه جمعی کارل گوستاو یونگ (Carl Gustav Jung) بهره می‌برند. وی برای انسان دو نوع ناخودآگاه قائل بود: ناخودآگاه شخصی (Personal Unconscious) و ناخودآگاه جمعی (Collective Unconscious). «ناخودآگاه» تجربیات، خاطرات و احساساتی را شامل می‌شود که در طول زندگی فرد سرکوب یا فراموش شده‌اند.

از نظر یونگ، در زیر لایه ناخودآگاه شخصی، لایه دیگر با عنوان ناخودآگاه جمعی مستتر است که به‌عنوان یک ساختار روانی مشترک انسانی، تجارب، مفاهیم، اندیشه‌ها، احساسات و به‌طور کلی معرفت‌های عمومی مختلفی را دربرمی‌گیرد. وی این مفاهیم را «کهن‌الگو» (Archetype) می‌نامد. کهن‌الگوها مفاهیمی جهانی‌اند که در پس ذهن همه انسان‌ها وجود دارند و می‌توانند در قالب تصاویر، نمادها یا رفتارهای مشترک ظاهر شوند (Vedfelt, 1999, p.38). برخی با تکیه بر این نظریه معتقدند که احتمالاً پیام تله‌پاتیک فارغ از اینکه فرستنده آن را برای چه کسی ارسال می‌کند، در ناخودآگاه تمام انسان‌ها قرار می‌گیرد و گیرنده از این طریق به اطلاعات ارسالی معرفت می‌یابد (محمدزاده، ۱۳۷۵، ص ۳۰).

نقد و بررسی

الف) ناخودآگاه جمعی یونگ نظریه‌ای شاعرانه و اثبات‌نشده است. با گذشت دهه‌ها از طرح آن، ماهیت حقیقی ناخودآگاه جمعی و چیستی آن قابل اثبات نیست و طرفداران قادر نیستند که شواهد قابل اعتمادی در این باره ارائه کنند.

ب) این نظریه توضیح نمی‌دهد که اگر ارسال پیام در تله‌پاتی در ناخودآگاه جمعی تمامی انسان‌ها قرار می‌گیرد، چه دلیلی گیرنده را از دیگر افراد متمایز می‌کند و سبب دریافت اطلاعات انتقال داده‌شده می‌شود؟

ج) ناخودآگاه جمعی یونگ به‌دلیل ماهیت تاریخی خود نمی‌تواند تبیین مناسبی برای تله‌پاتی باشد. پیام

تله پاتیک شامل محتوایی آنی، خاص و شخصی، همچون «من تصادف کردم» یا «با من تماس بگیر» ... است؛ درحالی که ناخودآگاه جمعی به ساختارهای روانی کلی، مشترک و انباشته شده در طول تاریخ مربوط است. این دو موضوع، از نظر ماهیت، زمان و نوع اطلاعات، با یکدیگر تفاوت اساسی دارند. بنابراین چگونه می توان انتظار داشت که اطلاعات ناظر به وقایع گذشته و تاریخی، رویدادهای آنی و امروزی را توضیح دهند؟

۵. ارزیابی

تله پاتی به عنوان پدیده ای جذاب و خارق العاده، در شرایط آزمایشگاهی و تحت نظارت دقیق مورد بررسی قرار گرفته است. مطالعات متعدد نشان داده اند که امکان انتقال اطلاعات میان افراد بدون استفاده از ابزارهای حسی یا فیزیکی وجود دارد. نتایج تحقیقات مختلف، از جمله آزمایش های گانزفلد، کارت های زینر و تله پاتی در خواب، شواهدی قابل توجه برای واقعی بودن این پدیده ارائه کرده اند. باین حال پرسش اصلی درباره منشأ این ارتباط ذهنی همچنان پابرجاست. آیا تله پاتی محصول فرایندهای مادی ناشناخته است یا نشانه ای است از وجود ابعاد غیرمادی در انسان؟

برای قضاوت در این خصوص، دو گام را طی خواهیم کرد: در گام اول باید دید که ویژگی های شناخته شده فعلی از تله پاتی کدام احتمال را تقویت می کند؛ در گام بعد به گردآوری مجموعه معرفت هایی خواهیم پرداخت که از راه های مختلف معرفت (مانند عقل، تجربه و نقل) به دست می آیند و ممکن است به قضاوت بهتر ما در این زمینه کمک کنند. به نظر می رسد تنها در این شرایط است که می توان قضاوتی عادلانه و منصفانه داشت. بررسی ویژگی های تله پاتی نشان می دهد که این پدیده از قواعد شناخته شده حاکم بر عالم ماده پیروی نمی کند. برای مثال، فاصله میان فرستنده و گیرنده تأثیری بر کیفیت ارتباط ندارد؛ درحالی که تمام نیروهای فیزیکی شناخته شده، مانند گرانش و الکترومغناطیس، با افزایش فاصله ضعیف می شوند و کاهش می یابند. همچنین هیچ ارتباط مادی مستقیمی میان دو طرف تله پاتی وجود ندارد، که این امر با تجربه بشری درباره روابط میان پدیده های مادی ناسازگار است. این ویژگی ها به طور ضمنی نشان می دهند که تله پاتی ممکن است ناشی از عاملی غیرمادی باشد.

ازسوی دیگر، تلاش های دانشمندان برای ارائه تبیین های مادی از تله پاتی، همچنان با چالش های جدی مواجه است. نظریه هایی مانند ارتباط از طریق امواج مغزی یا میدان های انرژی و ... نتوانسته اند توضیحی قانع کننده و جامع برای این پدیده ارائه دهند. برای مثال، شواهد نشان داده اند که امواج الکترومغناطیسی قادر به عبور از موانع فیزیکی خاص نیستند؛ درحالی که تله پاتی در چنین شرایطی همچنان رخ می دهد. همچنین نظریه میدان انرژی نیز به دلیل نبود شواهد تجربی و تناقضات منطقی پذیرفتنی نیستند. تبیین روان شناختی نیز به دلیل ابتن

بر پیش‌فرض‌های اثبات‌نشده، خالی از نقصان نبوده است و از این‌رو با استقبال چندانی مواجه نشد.

ممکن است برخی بر این عقیده باشند که با وجود ناکامی دانشمندان در ارائه تبیینی کامل از تله‌پاتی، در آینده و با پیشرفت علوم و ابزار، شناخت ما از این پدیده کامل خواهد شد و دیگر نیازی به فرض امور غیرمادی برای توضیح آن نخواهد بود. در پاسخ می‌توان گفت: اولاً این دیدگاه مبتنی بر پیش‌فرض مادی‌گرایانه از هستی است که تمام واقعیت را به ماده محدود می‌کند. این پیش‌فرض در تضاد با معرفت‌های یقینی عقلانی قرار دارد که وجود امور غیرمادی را اثبات می‌کنند؛ ثانیاً اعتقاد به توقف و موقوف کردن موضوع به پیشرفت‌های علمی آینده، با روش علمی و عملی تجربه‌گرایان در مواجهه با مسائل مختلف ناسازگار است. در تاریخ علم، دانشمندان همواره بر اساس یافته‌های موجود نتیجه‌گیری کرده‌اند، نه بر اساس امید به پیشرفت‌های آینده.

تغییرات در نظریات علمی، مانند جایگزینی نظریه زمین‌مرکزی با نظریه خورشیدمرکزی یا تحول فیزیک نیوتنی به فیزیک مدرن، نشان می‌دهد که دانشمندان در هر دوره بر اساس شواهد قابل اطمینان در دسترس اقدام به نتیجه‌گیری کرده‌اند؛ حتی اگر یافته‌های جدید به رد نظریات پیشین منجر شود. در موضوعاتی مانند تله‌پاتی نیز وضعیت مشابهی وجود دارد. یافته‌های فعلی قادر به توضیح این پدیده بر اساس قوانین شناخته‌شده حاکم بر طبیعت نیستند. بنابراین پذیرش تبیین‌های جایگزینی که اولاً منطقی بوده و ثانیاً شواهدی در تأیید خود داشته باشند، نه تنها امری مطلوب، بلکه ضروری است. اکنون با تکیه بر این اصول باید گفت که شواهد و قرائن موجود، دخیل بودن امری غیرمادی در وقوع تله‌پاتی را تقویت می‌کنند.

با وجود توضیحات ارائه‌شده در این نقطه، همچنان نمی‌توان به نتیجه‌ای اطمینان‌آور درباره منشائی غیرمادی برای تله‌پاتی دست یافت. دستیابی به چنین نتیجه‌ای نیازمند بررسی‌های گسترده‌تر و استفاده از مجموعه‌ای از معرفت‌های عقلانی، تجربی و نقلی است. معرفت‌های عقلانی به‌لطف بدیهی بودن یا بازگشتشان به معرفت‌های بدیهی، ارزش معرفتی کامل دارند و برای ما یقین‌آورند. در صورتی که معرفت‌هایی از این طریق به‌عنوان مؤید و تأییدی بر جانب مادی یا غیرمادی بودن منشأ تله‌پاتی بیابیم، نتیجه نهایی به میزان قابل توجهی روشن و ابهامات آن برطرف خواهد شد. استفاده از معرفت‌های یقینی عقلانی، درستی نتیجه را تا حد زیادی تضمین می‌کند. برخی از مهم‌ترین موارد در این زمینه عبارت‌اند از:

الف) براهین عقلی اثبات واجب‌الوجود (امکان و وجوب، صدیقین، حرکت، حدوث، نظم و...) با استفاده از مقدمات بدیهی، موجودی غیرمادی را به‌عنوان خالق هستی اثبات می‌کنند. این مطلب، اصل کلی و جهان‌شمول مادی‌گرایان را که وجود را در ماده خلاصه می‌کنند و منکر هر موجود غیرمادی‌اند، به‌چالش می‌کشد و ارزش معرفتی این دیدگاه را کاهش می‌دهد.

ب) یکی از لوازم پذیرش اصل علت، قانون معیت علت و معلول است. مطابق این قانون، هر جا که علت به وجود آورنده یک معلول حاضر باشد، لزوماً باید معلول تحقق یابد. در اصطلاح، وجود معلول پس از وجود علت، تخلف ناپذیر است. با تجربه برای ما ثابت شده است که در پدیده های مادی، این معیت به معنای اتصال و ارتباط فیزیکی است؛ یعنی علت در صورتی معلول را ایجاد می کند که به لحاظ فیزیکی با آن در ارتباط باشد و اثری حسی و عینی ایجاد کند. بنابراین ممکن نیست که بین دو پدیده مادی رابطه علت برقرار باشد، اما میان آن دو رابطه فیزیکی مفروض نشود.

در مرحله بعد، شواهد تجربی ارزشمندی وجود دارد که به طور مستقیم بر ابعاد غیرمادی انسان اشاره دارند. از جمله این شواهد می توان به تجارب نزدیک به مرگ (Near Death Experiences) و تجارب خروج از بدن (Out of Body Experiences) اشاره کرد. این موارد به وضوح نشان می دهند که آگاهی انسان - حتی در شرایطی که از بدن فیزیکی جدا شده - همچنان فعال است و توانایی درک و دریافت اطلاعات از محیط اطراف را حفظ می کند (برای جزئیات بیشتر، ر.ک: کثیری و فاریاب، ۱۴۰۱؛ کثیری، ۱۴۰۲). همچنین آموزه های ادیان ابراهیمی درباره وجود عالم نادیدنی و غیرمادی به همراه بیانات مختلف در خصوص بقای انسان پس از مرگ، به همراه بسیاری از جزئیات و اصول دیگر این ادیان، شواهدی قابل توجه بر وجود بعد غیرمادی انسان ارائه می دهند.

اکنون با در نظر گرفتن مجموعه معرفت های موجود می توان به نتیجه ای متوازن و قابل دفاع دست یافت: از یک سو ویژگی های تله پاتی به طور آشکار با امور مادی ناسازگارند؛ و از سوی دیگر، شواهد متعدد از منابع عقلانی، تجربی و نقلی وجود امور غیرمادی را تأیید می کنند؛ افزون بر این، شواهد ذکر شده بر وجود حقیقت غیرمادی برای انسان نیز دلالت دارند. بنابراین، مجموعه معرفتی یاد شده، نه تنها احتمال غیرمادی بودن منشأ تله پاتی را به طور قابل توجهی افزایش می دهد، بلکه ارتباط وثیقی میان این پدیده با بعد غیرمادی انسان برقرار می کند.

نتیجه گیری

به اعتقاد نگارنده، تله پاتی با لحاظ شواهد متعدد و نتایج آزمایش های علمی، پدیده ای واقعی است و نمی توان آن را صرفاً خیال پردازی یا خطاهای روش شناختی در آزمایش های انجام شده دانست. از سوی دیگر، ویژگی های این پدیده، مانند عدم تأثیر فاصله در کیفیت ارتباط ذهنی و نیز نبود ارتباط مادی مستقیم میان گیرنده و فرستنده پیام تله پاتیک، احتمال دخالت امری غیرمادی در شکل گیری آن را تقویت می کند. این ویژگی ها در کنار معرفت های یقینی عقلی، نقلی و دیگر شواهد تجربی دال بر وجود بعد غیرمادی انسان، نشان می دهند که تله پاتی احتمالاً از ظرفیت های فرامادی حقیقت انسانی نشئت می گیرد؛ اگرچه سازوکار دقیق آن همچنان مبهم است و شناخت بیشتر در این زمینه همچنان نیازمند بررسی های تکمیلی است.

منابع

- امامی‌فر، حمید (۱۴۰۲). بررسی فلسفی شواهد نظریهٔ تکامل. معرفت فلسفی، ۸۱(۳)، ۷۸-۵۷.
- سانفو، والری (۱۳۶۶). تله‌پاتی عملی. ترجمهٔ بهنام جمالیان. تهران: عطایی.
- غفاری، محمدرضا (۱۳۷۹). روح و دانش جدید. تهران: دفتر نشر فرهنگ اسلامی.
- کثیری، منصور و فاریاب، محمدحسین (۱۴۰۱). نقش و جایگاه تجربه‌های نزدیک به مرگ در اثبات وجود روح. معرفت، ۳۱(۵)، ۷۰-۵۹.
- کثیری، منصور (۱۴۰۲). دلالت اتوسکوپي بر اثبات وجود بعد غیرمادی انسان. معرفت کلامی، ۱۴(۱)، ۱۲۹-۱۴۰.
- محمدزاده، علی‌اکبر (۱۳۷۵). تله‌پاتی. تهران: مؤسسهٔ فرهنگی درمانگر.
- واتسن، لیال (۱۳۸۱). فوق طبیعت. ترجمهٔ شهریار بحرانی و احمد ارژمند. تهران: امیرکبیر.
- Aragno, Anna (2013). Morphic Echoes Dream Telepathy in Psychoanalysis: an Explanatory Hypothesis. *Journal of Nonlocality*, 2(1), 1-26.
- Becker, R. O. (1992). Electromagnetism and psi phenomena. *Journal of the American Society for Psychological Research*, 86(1), 1-17.
- Blackmore, Susan (1980). The Extent of Selective Reporting of ESP Ganzfeld Studies. *European Journal of Parapsychology*, 3(4), 213-219.
- Brugger, p.; Regard, M. & Landis, T. (1990). A sheep-goat effect in repetition avoidance. *British Journal of Psychology*, 81(4), 455-468.
- Carter, Chris (2012). *Science and Psychic Phenomena: The Fall of the House of Skeptics* (Revised edition). Rochester VT: Inner Traditions.
- Feynman, Richard (1964). *Nobody Understands Quantum Mechanics (Lecture from the Messenger Lectures series)*. Cornell University. YouTube, uploaded by @ mohammedalqedra1924, September 26, 2013. <https://www.youtube.com/watch?v=w3ZRLlIWgHI> . Accessed February 8, 2025.
- 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(1), 66-97.
- Houtkooper, J. M. (2003). An ESP experiment with natural and simulated sferics: Displacement scores and psychological variables. *European Journal of Parapsychology*, (18), 49-64.
- Irwin, Harvey J. & Watt, Caroline A. (2007). *An Introduction to Parapsychology*.

North Carolina and London: McFarland & Company, Inc. Publishers.

James, Wiliam (1950). *The Principles of Psychology*. Mineola, NY: Dover Publications.

Radin, Dean (1997). *The Conscious Universe: The Scientific Truth of Psychic Phenomena*. San Francisco, CA: HarperCollins.

Radin, Dean (2006). *Entangled Minds: Extrasensory Experiences in a Quantum Reality*. New York: Paraview Pocket Books.

Shani, Itay & Keppler, Joachim (2018). Beyond combination: How cosmic consciousness grounds ordinary experience. *Journal of the American Philosophical Association*, 4(4), 356-378. <https://doi.org/10.1017/apa.2018.30>

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

Sheldrake, Rupert & Smart, Pamela (2005). Testing for Telepathy in Connection with E-mails. *Perceptual and Motor Skills*, 101(3), 771-786.

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

Tart, Charles (1988). Effects of Electrical Shielding on GESP Performance. *Journal of the American Society for Psychical Research*, 82(2), 129-146.

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

Taylor, Steve (2019). Open-Minded Science. *Psychology Today*. January 14, <https://www.psychologytoday.com/intl/blog/out-the-darkness/201901/open-minded-science>. accessed February 18, 2025.

Tenny, Steven & Ibrahim, Abdelgawad (2023). Statistical Significance. In: *StatPearls* [Internet]. Treasure Island, FL: StatPearls Publishing.

Vedfelt, Ole (1999). *The Dimensions of Dreams: The Nature, Function, and Interpretation of Dreams*. Translated by Kenneth Tindall. New York: Fromm International.

Evaluating the Solutions Proposed by Various Thinkers for Resolving the Conflict between Science and Religion from the Perspective of Ayatollah Mişbāḥ Yazdī

✉ **Muḥammad Ḥusayn Zāre‘ī Jalālābādī**  / Seminary PhD Candidate in Islamic History, Baqir al-‘Ulum University, Qom, Iran Hzj313@yahoo.com
Abūdhar Rajabī / Associate Professor, University of Islamic Teachings, Department of Theoretical Foundations of Islam, Qom, Iran rajabi@maaref.ac.ir

Received: 2025/10/17 - **Accepted:** 2025/12/27

Abstract

After the theory of the conflict between science and religion was proposed in the West and this issue entered Islamic societies, various thinkers suggested solutions to resolve this conflict, including the theory of overlap and unification of science and religion, the theory of distinction with various interpretations, and the theory of interaction and evolution. These discussions were also seriously pursued among Islamic thinkers, and efforts were made to distance themselves from this theory. Ayatollah Mişbāḥ Yazdī, with a scientific approach, has evaluated the solutions of Western thinkers in order to prevent the weakening of religious values and to provide a deeper understanding of the relationship between religion and science. The problem of the present study is to evaluate the solutions proposed by various thinkers for resolving the aforementioned conflict from the perspective of Ayatollah Mişbāḥ Yazdī. The aim is to examine and analyze these solutions and explain his views on them. This research has been conducted using a descriptive-analytical method and through library-based data collection. The results show that from his perspective, solutions such as separating the domains of science and religion, the multiplicity of readings (ta‘addud-i qirā’āt), linguistic separation, minimal religion, and the scientific interpretation of religion are insufficient due to their reliance on Western epistemological foundations. He emphasizes the necessity of a more comprehensive approach for a correct understanding of the relationship between science and religion.

Keywords: conflict between science and religion, multiplicity of readings (qirā’āt), domain distinction, linguistic boundary, minimal religion, maximal religion, scientific interpretation of religion, Mişbāḥ Yazdī.

نوع مقاله: مروری

سنجش راهکارهای ارائه‌شده توسط اندیشمندان مختلف در رفع تعارض علم و دین، از منظر آیت‌الله مصباح یزدی

Hzz313@yahoo.com

محمدحسین زارعی جلال‌آبادی  / دانشجوی دکتری رشته تاریخ اسلام، دانشگاه باقرالعلوم  قم، ایران

rajabi@maaref.ac.ir

ابوذر رجبی / دانشیار دانشگاه معارف اسلامی، گروه مبانی نظری اسلام، قم، ایران

دریافت: ۱۴۰۴/۰۷/۲۵ - پذیرش: ۱۴۰۴/۱۰/۰۶

چکیده

پس از طرح نظریه تعارض علم و دین در مغرب‌زمین و ورود این مسئله به جوامع اسلامی، اندیشمندان مختلف راهکارهایی برای رفع این تعارض پیشنهاد کردند، شامل نظریه تداخل و وحدت‌انگاری علم و دین، نظریه تمایز با قرائت‌های مختلف و نظریه تعامل و تکامل. این مباحث در میان متفکران اسلامی نیز به‌صورت جدی مطرح شد و تلاش‌هایی برای فاصله گرفتن از این نظریه صورت گرفت. آیت‌الله مصباح یزدی با رویکردی علمی به سنجش و ارزیابی راهکارهای متفکران غربی پرداخته‌اند تا از تضعیف ارزش‌های دینی جلوگیری کنند و درکی عمیق‌تر از رابطه دین و علم ارائه دهند. مسئله پژوهش حاضر ارزیابی راهکارهای ارائه‌شده توسط اندیشمندان مختلف برای رفع تعارض یادشده، از منظر آیت‌الله مصباح یزدی است. هدف، بررسی و تحلیل این راهکارها و تبیین دیدگاه‌های ایشان درباره این راهکارهاست. این پژوهش به‌روش توصیفی - تحلیلی و از طریق گردآوری اطلاعات به‌صورت کتابخانه‌ای انجام شده است. نتایج نشان می‌دهد که از دیدگاه ایشان، راهکارهایی چون تفکیک حوزه‌های علم و دین، تعدد قرائت‌ها، تفکیک زبانی، دین حداقلی و تفسیر علمی دین، به‌دلیل اتکا بر مبانی معرفت‌شناسی غربی ناکافی‌اند. ایشان بر لزوم رویکردی جامع‌تر برای فهم صحیح رابطه علم و دین تأکید دارند.

کلیدواژه‌ها: تعارض علم و دین، تعدد قرائت، تمایز قلمرو، مرز زبانی، دین حداقلی، دین حداکثری، تفسیر علمی دین، آیت‌الله مصباح یزدی.

مقدمه

رابطه میان علم و دین، به دلیل بروز ناسازگاری‌های ظاهری میان این دو، به‌ویژه در قرون اخیر همواره مورد توجه دانشمندان، صاحب‌نظران و همچنین متفکران متدین بوده است. به‌طور کلی، چهار دیدگاه درباره رابطه علم و دین مطرح است: تداخل، تمایز، تعارض و توافق. در میان این دیدگاه‌ها، نظریه تعارض علم و دین مورد پذیرش برخی از اندیشمندان غربی قرار گرفته است. این نظریه بر این مبناست که علم و دین دو نظام معرفتی ذاتاً ناسازگارند؛ چراکه روش‌ها و منابع معرفت‌بخش آنها و معیارهای حقیقت‌نمایی آنها به‌گونه‌ای بنیادین متفاوت و غیرقابل تقلیل به یکدیگرند. این تفاوت‌های روش‌شناختی و معرفت‌شناختی، حتی در مواجهه با مسائل مشترک، به‌طور ضروری به نتایج متضاد و غیرقابل جمع می‌انجامد. از همین رو تعدادی از اندیشمندان به‌منظور دفاع از جایگاه دین و رفع این تعارض، راهکارهایی ارائه کرده‌اند تا از تقابل احتمالی میان علم و دین جلوگیری کنند. از آنجایی که ممکن است این راهکارها و نظریات به تضعیف یا تحریف دین بینجامد، آیت‌الله مصباح یزدی به دلیل اهمیت ویژه‌ای که برای جایگاه دین در زندگی انسان‌ها قائل‌اند و با هدف دفاع از اصول و مبانی دینی، به بررسی دقیق و نقد و ارزیابی این راهکارها پرداخته‌اند. ایشان با رویکردی علمی و فلسفی کوشیده‌اند که از هر گونه انحراف یا کاهش ارزش‌های دینی جلوگیری کنند. از این رو این اقدامات، نه تنها به تقویت مبانی دینی کمک می‌کند، بلکه راه را برای فهمی عمیق‌تر و جامع‌تر از رابطه دین و علم هموار می‌سازد.

ایشان در کتاب مستقلی با عنوان *رابطه علم و دین*، پس از بیان چندین معنا برای دین و علم، رابطه آن دو را بنا بر معنا و تعریف برگزیده‌شان تبیین می‌کنند. از نظر ایشان، «علم» مجموعه‌ای از مسائل با محوریت موضوع واحد است که روش آن علم، نوع پاسخ و منابع آن، تعیین‌کننده دینی یا غیردینی بودنش نیست. «علم» مجموعه مسائلی تشکیل شده از موضوع و محمول است که موضوعات آنها زیرمجموعه یک موضوع واحدند و پاسخی برای اثبات یا نفی می‌طلبند. هر تلاشی در این راه، تلاشی از سنخ آن علم به‌شمار می‌رود و منبع یا روش یا هدف یا چگونگی پاسخ، نقشی در ورود یا خروج از علم ندارد. بنا بر این تعریف، «علم» شامل علوم نقلی (فقه)، عقلی (فلسفه) و تجربی می‌شود (مصباح یزدی، ۱۳۹۵ الف، ص ۸۰).

ایشان همچنین دین را به مجموعه‌ای از آموزه‌های نظری و عملی با هدف رساندن انسان به سعادت ابدی تعریف می‌کنند (مصباح یزدی، ۱۳۹۵ الف، ص ۹۴-۹۵). در تعریف دیگری دین را به‌معنای اعتقاد به آفریننده‌ای برای جهان و انسان میدانند که دستورهای علمی فرد دیندار متناسب با این عقاید باشد (مصباح یزدی، ۱۳۸۴، ص ۱۱). هر دینی دست‌کم از دو بخش تشکیل می‌شود: ۱. عقیده یا عقایدی که حکم پایه و اساس و ریشه آن را دارد؛ ۲. دستورهای عملی‌ای که متناسب با آن پایه یا پایه‌های عقیدتی و برخاسته از آنها باشد. بخش عقاید

در هر دینی «اصول» و بخش احکام عملی «فروع» آن دین نامیده می‌شود (مصباح یزدی، ۱۳۸۴، ص ۱۲). ایشان در تعریف دیگری دین را همان برنامه و دستورالعملی میدانند که خداوند به وسیلهٔ انبیا برای انسان فرستاده است تا او را به بهشت رهنمون کند و از جهنم دور سازد و او را به سلامت به مقصد برساند (مصباح یزدی، ۱۴۰۱، ص ۶۷). در تعریف دیگر، دین را مجموعهٔ احکام، حقایق و ارزش‌هایی معرفی می‌کنند که خداوند برای هدایت بشر و تأمین سعادت دنیا و آخرت بشر تعیین فرموده است و پیامبر اکرم ﷺ و ائمهٔ اطهار علیهم‌السلام به مردم ابلاغ و برای آنان تبیین کرده‌اند یا به حکم قطعی عقل کشف شده است (مصباح یزدی، ۱۳۸۶، ص ۱۲۱؛ مصباح یزدی، ۱۳۹۱، ج ۳، ص ۱۵۰؛ مصباح یزدی، ۱۳۹۴، الف، ص ۱۷؛ مصباح یزدی، ۱۳۹۴، ص ۳۶؛ مصباح یزدی، ۱۴۰۱، ج ۱، ص ۳۲).

جمع‌بندی این تعاریف را می‌توان این‌گونه بیان کرد که دین مجموعه‌ای از باورها، ارزش‌ها و احکام عملی است که راه رسیدن به سعادت ابدی را به انسان نشان می‌دهند. از نگاه آیت‌الله مصباح یزدی، تنها یک دین حق وجود دارد و آن اسلام ناب است (مصباح یزدی، ۱۳۹۵، الف، ص ۱۰۵).

حال، ایشان در توضیح نسبت بین این دو بر این باورند که توصیف و تبیین روابط بین پدیده‌ها و روابط انسانی و قوانین اجتماعی - که البته جبری نیستند - بین مسلمان و غیرمسلمان یکسان است و اساساً علم دینی و غیردینی در اینجا مطرح نیست؛ اما ارزش‌گذاری شامل هنجارها و دستورالعمل‌ها در عرصه‌هایی مثل اقتصاد، سیاست، حقوق، تربیت و سایر حیطه‌های مشابه، حیطهٔ دین است و در اینجا اعتقادات، اخلاق و احکام دینی می‌تواند اصول موضوعهٔ پاسخ‌ها و دستورالعمل‌ها (مثل اصالت آزادی، اصالت فرد و اصالت سود) را در یک حیطه تحت تأثیر قرار دهد. لذا در این موارد، علم دینی از علم غیردینی متمایز می‌شود (مصباح یزدی، ۱۳۹۴، ص ۲۶۲؛ مصباح یزدی، ۱۳۹۵، الف، ص ۲۰۵-۲۰۶). ایشان مبنای دیگر غربی‌ها در مورد علم را نقد می‌کنند و می‌گویند: برخلاف ما، از نظر غربی‌ها علم تنها توصیفی است و اگر هنجاری و توصیه‌ای باشد، دیگر علم نیست؛ بلکه متأثر از ارزش‌های هر جامعه است و ارزش‌ها اموری اعتباری (ریشه‌دار در فرهنگ و آداب و رسوم) و غیرواقعی‌اند که حقیقتی جز پسند و خواست اکثریت ندارند (مصباح یزدی، ۱۳۹۵، الف، ص ۵۳-۵۴).

ریشهٔ چنین اشکالی در دیدگاه ایشان، در مسئلهٔ قلمرو دین است؛ زیرا ایشان، نه دیدگاه حداکثری را می‌پذیرند و نه دیدگاه حداقلی را؛ بلکه با پذیرش دیدگاه میانه‌ای، حیطهٔ ضروری برای اظهار نظر دین را صرفاً جنبه‌هایی از زندگی انسان‌ها می‌دانند که مؤثر بر سعادت و شقاوت ابدی فرد باشد. لذا دین می‌تواند هم به امور فردی راه یابد و هم به امور اجتماعی؛ هم به مصالح و مفاسد دنیوی بپردازد و هم به مصالح و مفاسد اخروی؛ البته دین با قرائت سنتی حوزه‌ها، نه با تحمیل‌های روشنفکران متجدد (مصباح یزدی، ۱۳۹۴، هـ، ص ۳۰۲).

پیشینه

موضوع تعارض علم و دین در پژوهش‌های متعددی بررسی شده است. برخی از این نگاشته‌ها که پیشینه عام موضوع این تحقیق شمرده میشوند، از این قرارند: «تعارض علم و دین»، نوشته نصرالله حکمت؛ «جستاری پیرامون ادعای تعارض علم و دین»، نوشته محمود اصغری؛ «بازاندیشی پیرامون تعارض علم و دین»، نوشته کالین راسل؛ «اسباب و زمینه‌های توهّم تعارض علم و دین»، نوشته عبدالقاسم کریمی؛ «نقش مواضع معرفت‌شناختی در تعارض و حل تعارض علم و دین»، نوشته حسین بستان‌نجفی؛ «بررسی اصالت و کارایی شیوه‌های رفع تعارض علم و دین از نظرگاه آیت‌الله مصباح یزدی»، «بررسی اصالت و کارایی دیدگاه جوادی آملی درباره رفع تعارض علم و دین» و «شیوه‌های رفع تعارض علم و دین از دیدگاه علامه طباطبائی»، نوشته جواد گلی؛ و «روش‌های حل تعارض علم و دین»، نوشته ابوالفضل ساجدی. برخی از این آثار به تبیین مسئله تعارض پرداخته‌اند و برخی دیگر به بررسی اصالت و کارایی شیوه‌های رفع تعارض - که توسط سه اندیشمند اسلامی ارائه شده است - توجه داشته‌اند و در مقاله اخیر، صرفاً به روش‌های حل تعارض اشاره شده است.

پژوهش حاضر علاوه بر تحلیل تعارض علم و دین، به ارزشیابی دقیق راهکارهای حل تعارض بر اساس دیدگاه‌های آیت‌الله مصباح یزدی می‌پردازد. این پژوهش به صورت نقادانه و جامع به بررسی راهکارهای ارائه شده می‌پردازد و به توسعه درک از رابطه علم و دین کمک می‌کند. درحالی که پژوهش‌های پیشین عمدتاً به توصیف و تبیین روش‌ها پرداخته‌اند، این پژوهش بر تحلیل و نقد دقیق آنها بر اساس مبانی فکری آیت‌الله مصباح یزدی تمرکز دارد.

درباره پیشینه مسئله و متغیرهای دخیل در پژوهش، چند اثر در منشورات کشور انتشار یافته است که مهم‌ترین آنها را با گزارش توصیفی درباره آنها ذکر کرده، در نهایت به تفاوت کار حاضر با آنها اشاره میکنیم.

در مقالهای با عنوان «رابطه علم و دین، بررسی دیدگاه آیت‌الله مصباح یزدی»، نوشته آقای محمدحسین احمدی و دیگران، نویسندگان به ترسیم دیدگاه استاد مصباح درباره رابطه علم و دین پرداخته و این رابطه را از نوع عموم و خصوص من وجه دانسته‌اند. در این مقاله، تلقی تعارض میان علم و دین از نظر استاد، تلقی نامعقولی بیان میشود. وجه و تعلیل این امر، از جمله تمایزات اساسی مقاله یادشده با پژوهش حاضر است. در مقاله دیگری با عنوان «رابطه علم و دین از دیدگاه حضرت آیت‌الله محمدتقی مصباح یزدی»، نوشته آقای علی مصباح، بیشتر به تبیین علم دینی از دیدگاه استاد مصباح اشاره شده است. در مقاله «رابطه علم و دین، مقایسه دیدگاه آیت‌الله جوادی آملی و آیت‌الله مصباح یزدی»، نوشته آقای محمدحسین احمدی و دیگران، و مقاله «بررسی تطبیقی رابطه علم و دین از دیدگاه آیت‌الله مصباح و ایان باربور»، نوشته آقای محمد اسماعیلی و دیگران، به تحلیل و بررسی تطبیقی دیدگاه استاد مصباح با استاد جوادی و آقای باربور پرداخته شده است که با پژوهش حاضر تفاوت

اساسی دارند. فرزند آیت‌الله مصباح در کتابی به مرور دیدگاه‌های ایشان درباره علم و دین پرداخته که در مقاله حاضر نیز از آن استفاده شده است؛ اما تبیین و سنجش دیدگاه آیت‌الله مصباح درباره تعارض علم و دین و راهکارهای صورت‌گرفته در مغرب‌زمین، به‌شکلی که در این مقاله ارائه میشود، در اثر یادشده ملاحظه نشده است و به‌صورت اصطیادی و استنباطی با توجه به آثار استاد بیان میشود.

بنابراین، این پژوهش در پی نقد راهکارهای رفع تعارض علم و دین از منظر آیت‌الله مصباح یزدی است و در این زمینه به این مسائل پاسخ خواهد داد: «تعارض علم و دین»؛ «دیدگاه منتخب آیت‌الله مصباح یزدی درباره رابطه علم و دین»؛ «نقد راهکار تفکیک حوزه‌های علم و دین»؛ «نقد راهکار تعدد قرائت‌ها»؛ «نقد راهکار تفکیک زبانی میان علم و دین»؛ «نقد راهکار دین حداقلی در مقابل دین حداکثری» و «نقد راهکار تفسیر علمی دین» از دیدگاه آیت‌الله مصباح یزدی.

۱. تعارض علم و دین

در مورد ریشه‌ها و علل تعارض علم و دین در غرب، سه عامل مهم قابل ذکر است: ۱. نگاه تحقیرآمیز کتاب مقدس به علم؛ مانند معرفی علم به‌عنوان میوه ممنوعه، که باعث اخراج آدم و همسرش از بهشت شد (مصباح یزدی، ۱۳۹۵ الف، ص ۱۳۸)؛ ۲. آموزه‌های تحریف‌شده‌ای مثل تثلیث و نظریه زمین‌مرکزی (مصباح یزدی، ۱۴۰۱ الف، ج ۱، ص ۴۳) و بخشش گناه توسط کشیش، که آموزه‌هایی ضدعقلانی و مخالف فطرت بشری بودند (مصباح یزدی، ۱۳۹۵ الف، ص ۱۳۸-۱۳۹)؛ ۳. گسترش گرایش‌های ماتریالیستی و سکولار در دوره رنسانس، که با پیشرفت علوم طبیعی توهم بی‌نیازی از دین را تقویت کرد (مصباح یزدی، ۱۴۰۱ ج، ص ۸). این عوامل موجب شد که تعارض علم و دین به‌عنوان یک اصل بدیهی در میان متفکران غربی مطرح شود و گفتمان غالبی در جوامع علمی و فلسفی ایجاد کند. بنابراین، تبیین دقیق انواع روابط میان علم و دین، به‌ویژه رابطه تعارض و پیشینه آن و نقد آیت‌الله مصباح یزدی بر آن، ضروری است.

در حوزه رابطه علم و دین، چهار دیدگاه اصلی وجود دارد (باربور، ۱۳۹۲، ص ۱۹۱):

۱. تداخل علم و دین: برخی دانشمندان اسلامی و مسیحیان قرون وسطی دین را منبع همه علوم می‌دانستند و علم را جزئی از دین به‌شمار می‌آوردند (خسروپناه، ۱۳۹۷، ص ۳۶۸).
۲. تمایز علم و دین: این دیدگاه بر این باور است که علم و دین به دو حوزه مستقل با موضوع، روش و اهداف جداگانه تعلق دارند (باربور، ۱۳۹۲، ص ۶۳). «علم» به توصیف ساختار جهان می‌پردازد و در قبال ارزش‌ها بی‌طرف است و «دین» به ارزش‌ها و امور ماورایی می‌پردازد. این دیدگاه در میان پیروان نوارتدکسی و اگزیستانسیالیست‌ها، پوزیتیویست‌ها و فلاسفه تحلیلی بسیار رایج است.

۳. توافق علم و دین: این دیدگاه تأکید می‌کند که علم و دین مکمل یکدیگرند و هر دو تصویری جامع‌تر از جهان ارائه می‌دهند. در این رویکرد، علم و دین هم‌افزا و تعامل‌گرایند (پترسون و دیگران، ۱۳۷۹، ص ۳۶۵-۳۷۰؛ خسروپناه، ۱۳۹۷، ص ۳۶۸-۳۷۰). این نکته حائز اهمیت است که در دیدگاه توافق، علم و دین دو قلمرو مستقل، اما همسو و مکمل یکدیگر تلقی می‌شوند؛ درحالی‌که در دیدگاه تداخل، علم به‌عنوان بخشی ذیل یک نظام جامع دینی تعریف می‌شود و استقلال معرفتی ندارد.

۴. تعارض علم و دین: این دیدگاه بر تضاد ذاتی بین برخی گزاره‌های دینی و علمی تأکید دارد و ادعا می‌کند که در مسائل خاص، علم و دین یکدیگر را نفی می‌کنند (خسروپناه، ۱۳۹۷، ص ۳۶۸-۳۷۰). بنابراین، چهار دیدگاه اصلی درباره رابطه علم و دین وجود دارد، شامل تداخل، تمایز، توافق و تعارض، که هر کدام رویکردهای مختلفی به این موضوع ارائه می‌دهند.

«تعارض» یکی از انواع ارتباط میان علم و دین است. این دیدگاه بر این اساس است که برخی آموزه‌های دینی با یافته‌های علمی جدید به‌طور اجتناب‌ناپذیری در تضاد قرار می‌گیرند. این فرضیه بر دو پیش‌فرض استوار است: اول، قلمرو دین و علم در برخی موارد با یکدیگر تداخل دارند و موضوعات مشترکی را بررسی می‌کنند؛ دوم، دیدگاه‌های دین و علم در این موارد، الزاماً متفاوت و گاه متعارض‌اند. در این موارد، تفسیرها و نتایج حاصل از دین و علم، نه تنها هماهنگ نیستند، بلکه گاهی به‌طور مستقیم با یکدیگر در تضاد قرار می‌گیرند (مصباح یزدی، ۱۳۹۵ الف، ص ۱۳۷). این دیدگاه، تعارض را یک اصل بدیهی در زمینه رابطه میان علم و دین معرفی کرده، تأکید می‌کند که همیشه نمی‌توان این دو حوزه را هماهنگ و سازگار دانست.

نزاع بر سر تعارض علم و دین، در ابتدا میان متفکران اسلامی مطرح نبود و تحت تأثیر چالش‌های مسیحیت به میان مسلمانان راه یافت. روشنفکرانی که تحت تأثیر مباحثات میان متکلمان مسیحی و دانشمندان غربی بودند، در قرآن و روایات به‌دنبال شواهدی برای اثبات فرضیه تعارض علم و دین گشتند. آنها به آیاتی برخوردند که به‌نظر می‌رسید با نظریه‌های تجربی در تعارض‌اند؛ مانند «فَلْيَنْظُرِ الْإِنْسَانُ مِمَّ خُلِقَ * خُلِقَ مِنْ مَّاءٍ دَافِقٍ * يَخْرُجُ مِنْ بَيْنِ الصُّلْبِ وَالتَّرَائِبِ» (طارق: ۵-۷)؛ انسان باید بنگرد که از چه خلق شده است * از آبی جهنده آفریده شده است * آبی که از میان استخوان‌های سینه و پشت خارج می‌شود. همچنین، نظریه تکامل در زیست‌شناسی با بیان قرآن درباره خلقت حضرت آدم و حوا عليه السلام ناسازگار دانسته شد (مصباح یزدی، ۱۳۷۶، ص ۹-۱۳). اینها موارد معدودی بودند که برخی آنها را دلیلی بر تعارض آموزه‌های اسلام با نظریات علمی و فلسفی می‌دانستند. این توهّم باعث شد که برخی افراد به‌دنبال راه‌حلی مشابه آنچه در مسیحیت پیشنهاد شده بود، بگردند و همان راه‌حل‌ها را تجویز کنند (مصباح یزدی، ۱۳۹۵ الف، ص ۱۴۰-۱۴۱).

آیت‌الله مصباح یزدی دیدگاه تعارض علم و دین را نمی‌پذیرند و این نظر را با چند نکته نقد می‌کنند: اول، اختلاف معنای واژه «دین» در اسلام و مسیحیت (و یهودیت) که باعث شده است ویژگی‌های یکی به دیگری نسبت داده شود؛ درحالی‌که قرآن از تحریف مصون مانده است و آموزه‌هایش با حقایق علمی تعارضی ندارند؛ دوم، در معرفت‌شناسی، اگر مطلبی به صورت قطعی و یقینی از هر راهی به دست آید، با روش معرفتی دیگری قابل نفی نیست و تعارض آنها نشان‌دهنده نقص در یکی از روش‌هاست؛ سوم، فهم از متون دینی غالباً ظنی است و ممکن است برخی از متون بد فهمیده شوند؛ بنابراین نمی‌توان به صحت یکی و بطلان دیگری حکم کرد؛ چهارم، علوم تجربی قادر به کشف علل غیرمحسوس نیستند و یافته‌های آنها یقینی و ابطال‌ناپذیر نیست؛ لذا در تعارض با آموزه‌های دینی، احتمال خطا در معرفت تجربی وجود دارد (مصباح یزدی، ۱۳۹۵ الف، ص ۱۴۱-۱۴۹)؛ بنابراین، آیت‌الله مصباح یزدی این دیدگاه را نمی‌پذیرند و آن را نقد می‌کنند.

۲. دیدگاه منتخب آیت‌الله مصباح یزدی درباره رابطه علم و دین

انتخاب هر دیدگاهی درباره رابطه علم و دین می‌تواند تأثیرات گسترده‌ای بر فهم نصوص دینی و تولید علم دینی داشته باشد؛ زیرا این مباحث پایه بسیاری از تفکرات علمی و دینی را شکل می‌دهند. آیت‌الله مصباح یزدی، به عنوان یکی از متفکران برجسته در ایران، دیدگاه‌های مهمی در این زمینه ارائه کرده‌اند که تأثیرات عمیقی بر مبانی فکری و فلسفی و همچنین گسترش مباحث دینی و علمی داشته است. برای درک بهتر دستاوردهای ایشان در این حوزه، باید میان آموزه‌های دینی که به دستورالعمل‌های رفتاری می‌پردازند و آموزه‌هایی که بیانگر حقایق‌اند، تمایز قائل شد و دیدگاه ایشان درباره هر یک بررسی شود.

در زمینه دستورالعمل‌های رفتاری و علوم کاربردی مرتبط با رفتار اختیاری انسان، اگر دین تکلیف ما را مشخص کرده باشد، به جست‌وجوی منبع دیگری برای تعیین تکلیف نیازی نداریم. پس از اثبات حجیت دین از طریق برهان، دو منبع موازی برای شناخت ارزش‌های عملی وجود ندارد. بنابراین، در صورت تعارض میان دستورهای دینی و نظریات علمی، باید به وظیفه دینی خود عمل کنیم. باید توجه داشت که نسبت دادن حکمی به اسلام باید از طریق اصول معتبر فقهی و تأیید فقها انجام شود. اگر اصول استنباط به درستی رعایت شوند، در بسیاری از مسائل عملی که دین در آنها نظر داده است، به یقین می‌رسیم و تعارضی با نظریات علمی ظنی نخواهیم داشت (مصباح یزدی، ۱۳۹۵ الف، ص ۱۴۹-۱۵۰). البته در همه موارد، یقین ممکن نیست و گاهی با اطمینان یا ظن عمل می‌کنیم؛ که این نیز مطابق عقل و رویه معمول انسان‌ها در زندگی است (مصباح یزدی، ۱۳۹۵ الف، ص ۱۵۰-۱۵۱).

آموزه‌های دینی مرتبط با شناخت حقایق به سه دسته تقسیم می‌شوند: دسته اول شامل اصول اساسی دین، مانند توحید، نبوت و معاد است که به عنوان بنیادهای اعتقادی دین، نیازمند یقین و استدلال منطقی و عقلی‌اند.

در این اصول، هیچ شک و مسامحه‌ای جایز نیست؛ زیرا نقش مهمی در پایداری اعتقادات دینی دارند. دسته دوم شامل مسائل اعتقادی با اهمیت کمتر است که نیازی به برهان عقلی ندارند و در سعادت و شقاوت انسان چندان اثرگذار نیستند. در این مسائل، اعتقاد اجمالی کافی است؛ مانند کیفیت سؤال شب اول قبر. دسته سوم شامل گزاره‌هایی است که هدف آنها آگاهی دقیق از جزئیات نیست؛ بلکه برانگیختن انگیزه‌ها و تقویت ایمان از طریق انذار، تبشیر و شکرگزاری است. در این موارد، شناخت اجمالی کافی است (مصباح یزدی، ۱۳۹۵ الف، ص ۱۵۲-۱۵۶) بر اساس مبانی معرفت‌شناختی آیت‌الله مصباح یزدی، تعارض بین گزاره‌های یقینی دینی و علمی منتفی است و اگر یکی یقینی و دیگری ظنی باشد، معرفت یقینی مقدم است. در مواردی که هر دو ظنی باشند، معرفت قوی‌تر ارجحیت دارد و در صورت برابری، باید از قضاوت خودداری کرد (مصباح یزدی، ۱۳۹۵ الف، ص ۱۵۷-۱۵۸). این رویکرد نشان‌دهنده تعامل و توافق بین علم و دین است که در آن، علم و دین می‌توانند بدون تعارض به هماهنگی دست یابند.

نتیجه اینکه بر اساس دیدگاه استاد مصباح، بسیاری از نظریه‌ها و فرضیه‌های موجود در علوم کنونی با دین و مبانی آن تعارض دارند. این مسئله اندیشه تعارض واقعی علم و دین را به اذهان متبادر می‌کند (مصباح یزدی، ۱۳۹۴، ص ۲۳-۲۴)؛ درحالیکه نظریه‌های قطعی علمی با مبانی قطعی دینی تعارض ندارند. در صورت وجود تعارض و تراحم بین آن دو، این امر، یا ناشی از ارزش‌های مورد قبول دانشمند یا به علت فهم نادرست متن دینی یا ناشی از اثبات ناصحیح مسئله علمی بوده است. در حقیقت، ناشی از عدم فهم صحیح اندیشمند علمی یا دینی در تبیین و توضیح و ربط این دو به هم بوده است (مصباح یزدی، ۱۳۹۴ ج، ص ۱۹-۶۸).

دانشمندان و متفکران عرصه علم و دین می‌توانند در استدالات عقلی خویش ضمن تسلط کافی بر منابع دینی و معرفتی (محیطی اردکان و مصباح، ۱۳۹۱، ص ۱۵۱-۱۵۲) و نتیجه‌گیری صحیح از وحی (مصباح یزدی، ۱۳۹۲، ص ۱۱۳)، شرایط علمی را به گونه‌ای لحاظ کنند که هیچ مغالطه و اشتباهی رخ ندهد (مصباح یزدی، ۱۳۸۹ الف، ص ۳۸) و در صورت مشاهده تعارض، منشأ آن را بررسی و به دیگران اعلام کنند که تعارض موجود، یک تعارض حقیقی نیست؛ بلکه یک تعارض غیرواقعی است که ریشه در موارد خاصی دارد.

۳. نقد راهکارهای رفع تعارض علم و دین

در ادامه این پژوهش، راهکارهای رفع تعارض میان علم و دین به تفصیل مطرح خواهد شد و نقد آیت‌الله مصباح یزدی بر این راهکارها به منظور دستیابی به فهم جامع‌تری از هماهنگی میان علم و دین ارائه خواهد شد.

۳-۱. نقد راهکار تفکیک حوزه‌های علم و دین

پس از بروز تحولات در مسئله رابطه علم و دین و ظهور دیدگاه‌های مختلف درباره جایگاه دین در جوامع غربی، برخی متدینان تلاش کردند که از دین دفاع کنند و راهکارهایی برای رفع تعارض احتمالی میان علم و دین ارائه

دهند. یکی از این راهکارها، تفکیک حوزه‌های علم و دین بود. این نظریه بیان می‌کرد که علم و دین، با اینکه دو حوزه مستقل‌اند، می‌توانند هم‌زمان در جامعه حضور داشته باشند. آیت‌الله مصباح یزدی برای شناخت بهتر تفکر غربی به بررسی و نقد این رویکرد پرداخته است. بنابراین، ابتدا راهکار تفکیک حوزه‌های علم و دین تشریح می‌شود؛ سپس نقدهای آیت‌الله مصباح یزدی بر آن ارائه خواهد شد.

بر اساس این رویکرد، علم و دین حوزه‌های مستقل و خودمختاری دارند. هر کدام دارای روش‌ها و اصول خاص خود هستند که بر اساس معیارهای خاصشان قابل توجیه‌اند. طرفداران این دیدگاه معتقدند که هر دو حوزه باید به استقلال یکدیگر احترام بگذارند (ر.ک: باربور، ۱۳۹۲، ص ۲۰۶). کانت نیز بر این باور بود که علم و دین حوزه‌های جداگانه‌ای دارند و نیازی به تعارض میان آنها نیست. حوزه دانش و معرفت، به علم تعلق دارد و دین وظیفه هدایت اخلاقی و تأمین آرامش در زندگی را دارد (Burt, 1951, p.266). این نظریه در مسیحیت بسیار رایج شده است و پیروانی مانند نئوآرتدکس‌ها، اگزیستانسیالیست‌ها، پوزیتیویست‌ها و فلاسفه تحلیلی دارد. این جریان‌ها به‌رغم تفاوت‌هایشان به این نتیجه می‌رسند که علم و دین موضوعات و روش‌های متمایزی دارند و بنابراین امکان تعارض بین آنها وجود ندارد (ر.ک: پترسون و دیگران، ۱۳۷۹، ص ۳۶۶).

از دیدگاه آیت‌الله مصباح یزدی، تفکیک قلمرو دین و علم با اصول دینی سازگار نیست؛ زیرا بر اساس تعالیم اسلامی، دنیا و آخرت به‌هم پیوسته‌اند و تفکیک آنها ممکن نیست. آخرت انسان بازتاب اعمال و باورهای دنیوی اوست و دینی که هدفش رستگاری اخروی است، نمی‌تواند به اعمال دنیوی بی‌اعتنا باشد و نمی‌تواند جنبه‌های مختلف زندگی فرد را از یکدیگر جدا کند (مصباح یزدی، ۱۳۹۵ الف، ص ۱۲۸). بنابراین، آموزه‌های دینی باید به‌صورت جامع در زندگی فردی و اجتماعی اجرا شوند تا هدایت کامل انسان را تضمین کنند.

نگاه سکولاریستی که دین را از جامعه جدا می‌داند، نتیجه تلاش برخی متدینان برای رفع تعارض میان علم و دین است؛ اما این تفکر، با وجود نیت اولیه، به جدایی کامل دین از حوزه عمومی و اجتماعی می‌انجامد، که با اصول اسلام سازگار نیست. از نظر اسلام، دین باید در همه جوانب زندگی حضور داشته باشد. در سکولاریسم، خواست انسان بر خواست خدا اولویت دارد؛ اما در آموزه‌های اسلامی، خواست خدا برتر است و هدایت انسان به رستگاری دنیوی و اخروی، تنها با پیروی از دستورهای الهی امکان‌پذیر است (مصباح یزدی، ۱۴۰۱، ج ۱، ص ۱۶۸-۱۶۹).

۳-۲. نقد راهکار تعدد قرائت‌ها

در دوره رنسانس اروپا، یکی از راه‌حل‌ها برای رفع تضاد میان علم و دین، از سه مذهب بزرگ مسیحیت (ارتدکس، کاتولیک و پروتستان) برآمد. پس از ظهور مذهب پروتستان توسط مارتین لوتر و دیگر اصلاح‌طلبان، اختلافات میان مسیحیان شدت یافت و به جنگ‌هایی مانند جنگ‌های سی‌ساله انجامید. در واکنش به این نزاع‌ها، برخی

با نیت خیرخواهانه و با هدف کاهش اختلافات و بازگشت وحدت میان پیروان مسیحیت، مفاهیمی مانند زبان دین، نسبت معرفت و تعدد قرائت‌ها را مطرح کردند و به حقانیت همه مذاهب قائل شدند (مصباح یزدی، ۱۳۹۶، ج ۲، ص ۱۵۴-۱۵۵). آیت‌الله مصباح یزدی این رویکرد را نامناسب دانسته و آن را نقد کرده‌اند. بررسی این روش و نقدهای ایشان و بیان پیامدهای این نظریه، برای روشن شدن ابعاد موضوع ضروری است.

نظریه تعدد قرائت‌ها بر این باور است که متون دینی، به‌ویژه متون مقدس، قابلیت تفسیرهای متنوعی دارند و هر تفسیر می‌تواند مشروعیت خود را داشته باشد. این نظریه تأکید می‌کند که فهم متون دینی به‌شدت تحت تأثیر زمینه‌های تاریخی، فرهنگی، زبانی و اجتماعی‌ای است که در آن، متون تفسیر می‌شوند. از این رو هیچ تفسیر نهایی و مطلق وجود ندارد. این نظریه با رویکردهای هرمنوتیکی مدرن، مانند نظریات هانس - گئورگ گادامر، که بر اهمیت دیالوگ، پیش‌فهم‌ها و تأثیر سنت در تفسیر تأکید می‌کند، همخوانی دارد. گادامر بیان می‌کند که فهم در بستر تاریخی و زبانی خاص رخ می‌دهد و هر تفسیری نسبی و موقتی است (اعرافی، ۱۳۹۵، ص ۱۲۶-۱۳۲). این دیدگاه‌ها، به‌ویژه در جوامع متنوع فرهنگی و دینی مهم‌اند و می‌توانند به تساهل و همزیستی مسالمت‌آمیز کمک کنند.

از دیدگاه آیت‌الله مصباح یزدی، نظریه تعدد قرائت‌ها منجر به شکاکیت، انکار واقعیت و نادیده گرفتن عقل و منطق می‌شود و در نهایت به بازی با الفاظ می‌انجامد. ایشان معتقدند که بر اساس این نظریه، هیچ تفاهم واقعی بین افراد ممکن نیست؛ زیرا هر کس تفسیری نسبی و متفاوت از متن خواهد داشت. بهترین دلیل برای امکان فهم مشترک، وجود همین گفت‌وگوها و تبدلات نظری بین طرفداران و منتقدان نظریه است که نشان می‌دهد به‌نوعی سخنان یکدیگر را درک می‌کنند (مصباح یزدی، ۱۳۹۴، ج ۱، ص ۶۴-۶۵). بنابراین وقتی شکاکیت، انکار واقعیت و نادیده گرفتن عقل لازمه پذیرش این نظریه بود، تفاهم واقعی بین افراد به دلیل فقدان پایه‌های مشترک و معقول برای گفت‌وگو و تفسیر، ناممکن می‌شود.

آیت‌الله مصباح یزدی معتقد است که مفسران می‌توانند با تکیه بر ملاک‌های معتبر، از جمله بدیهیات عقلی و اصول محاوره عقلایی، متون دینی را تفسیر کرده، از پیش‌داوری‌ها و ذهنیت‌های شخصی دوری کنند (مصباح یزدی، ۱۳۹۴، ج ۱، ص ۶۵). «بدیهیات عقلی» به‌عنوان قراین متصل به کلام، در فهم صحیح متن نقش مهمی دارند و «اصول محاوره» قواعدی هستند که عقلاً برای انتقال مفاهیم از آنها استفاده می‌کنند. با استفاده از این دو معیار می‌توان به تفسیر صحیح متون دست یافت و از تأثیر پیش‌داوری‌ها و ذهنیت‌های فردی پرهیز کرد.

آیت‌الله مصباح یزدی بیان می‌کند که وجود برخی مسائل اختلافی در هر علم، دلیلی برای مشکوک بودن همه مطالب آن علم نیست. او به‌طور خاص به علوم ریاضی اشاره می‌کند و می‌گویند که مسائل یقین‌پذیر در ریاضیات بسیارند و اختلاف نظرهای موجود در برخی مسائل، موجب نمی‌شود که همه مطالب آن علم اختلافی

باشد. بنابراین در هر علم، مسائل ظنی و غیریقینی باید بر اساس روش تحقیق و پژوهش آن علم بررسی شوند و مسائلی که با برهان یقینی اثبات شده‌اند، قرائت‌پذیر نخواهند بود (مصباح یزدی، ۱۳۹۴ ج، ص ۶۸۶۷).

پذیرش نظریه تعدد قرائت‌ها می‌تواند پیامدهای جدی به‌همراه داشته باشد:

نخست، این نظریه ممکن است به احیای بدعت‌ها و کنار گذاشتن سنت‌های اسلامی منجر شود؛ زیرا با پذیرش تفاسیر متعدد از دین، هیچ قرائت مشخص و قطعی باقی نمی‌ماند و در نتیجه سنت‌های دینی به‌تدریج نادیده گرفته می‌شوند و هر کس می‌تواند تفسیر دلخواه خود را به‌عنوان قرائت معتبر مطرح کند (مصباح یزدی، ۱۳۹۴ ج، ص ۸۵-۸۶).

دوم، این نظریه می‌تواند به بی‌معنا شدن دین منجر شود. اگر دین قابلیت ارائه معانی متضاد و گوناگون داشته باشد و هر کس بتواند تفسیر شخصی خود را بر آن تحمیل کند، تفاوتی بین وجود دین و عدم آن باقی نمی‌ماند. در این صورت، فداکاری‌ها و پیام‌های پیامبران نیز بی‌اعتبار می‌شوند؛ زیرا اگر همه عقاید، از جمله توحید، شرک و حتی بت‌پرستی صحیح تلقی شوند، ضرورتی برای ارسال پیامبران نخواهد بود. به این ترتیب، فهم مقدس از دین و الزامات دینی نیز از میان می‌رود و دین به‌عنوان کلام خدا، که نیازمند تسلیم و اطاعت است، بی‌اثر خواهد شد (مصباح یزدی، ۱۳۹۴ ج، ص ۸۶).

۳-۳. نقد راهکار تفکیک زبانی میان علم و دین

انگیزه طرح دیدگاه تفکیک زبانی میان علم و دین، پس از انقلاب علمی و صنعتی اروپا و کشفیات دانشمندانی مانند کپلر، کپرنیک و گالیله به‌وجود آمد. این دانشمندان نشان دادند که برخی از گزاره‌های علمی با کتاب مقدس یهودیان و مسیحیان همخوانی ندارد. پذیرش این نظریات علمی جدید باعث می‌شد که برخی از گزاره‌های دینی، نادرست یا ناسازگار با واقعیت به‌نظر برسند، که می‌توانست به فروپاشی یهودیت و مسیحیت منجر شود (مصباح یزدی، ۱۳۹۴ الف، ص ۳۳۱). به همین دلیل پس از رنسانس، برای حفظ اعتبار کتاب مقدس و جلوگیری از تزلزل در این ادیان، مرزی زبانی میان علم و دین قائل شدند؛ اما آیت‌الله مصباح یزدی این تفکیک زبانی را نادرست می‌داند و نقدهایی به آن وارد می‌کند. در ادامه، دیدگاه تفکیک زبانی به‌تفصیل توضیح داده می‌شود؛ سپس نقدهای آیت‌الله مصباح یزدی ارائه خواهد شد تا درک جامع‌تری از این موضوع فراهم آید.

تفکیک زبانی میان علم و دین دیدگاهی است که برای رفع تعارض بین این دو حوزه مطرح شده است. این دیدگاه، تحت تأثیر فلسفه تحلیل زبانی، زبان علم را واقع‌نما و عینی و زبان دین را نمادین می‌داند. در این رویکرد، گزاره‌های دینی نمادهایی برای برانگیختن احساسات، تشویق به عمل و تقویت همبستگی در نظر گرفته می‌شوند و بیشتر به اهداف اخلاقی و معنوی اشاره دارند (ساجدی، ۱۳۸۳، ص ۱۷۵). پل تیلیش و دیگر متفکران مسلمان و غربی بر این باورند که نمادهای دینی به‌خودی‌خود مقدس نیستند؛ بلکه آنچه به آن اشاره می‌کند، مقدس

است (گیسلر، ۱۳۸۴، ص ۳۴۵)؛ از این رو داستان‌هایی مانند طوفان نوح، به جای یک واقعه تاریخی، نمادی برای بیان مفاهیم اخلاقی، مانند تنبیه بی‌ایمانان، تلقی می‌شوند (آلستون و دیگران، ۱۳۸۰، ص ۵۳). بنابراین، با این نگرش تلاش کرده‌اند که به حل تعارض میان علم و دین کمک کنند.

آیت‌الله مصباح یزدی راهکار تفکیک زبانی میان علم و دین را از دو جهت نقد می‌کند:

نخست اینکه، هدف اصلی دین، هدایت انسان به سعادت است، نه سرگرمی یا فعالیت‌های ادبی. اگر قرآن کریم به عنوان کتابی نمادین و قابل تفسیر دل‌خواهی مشابه دیوان حافظ در نظر گرفته شود، نقش هدایتگری خود را از دست می‌دهد. این امر با هدف دین که بیان حقایق ثابت و مطلق است، منافات دارد (مصباح یزدی، ۱۳۹۴ ج ۵، ص ۵۴). زبان نمادین منجر به تفسیرهای دل‌خواهی و وابسته به شرایط می‌شود و از بیان حقایق ناتوان است. اساساً پیامبر ﷺ و امامان معصوم ﷺ برای ترویج کتابی که هر کس بتواند تفسیری متفاوت از آن داشته باشد، جان خود را فدا نکردند. هشدارها درباره پرهیز از تفسیر به رأی و تأکید بر تفسیر صحیح قرآن، نشان می‌دهد که قرآن باید به درستی و با درک حقیقی تفسیر شود (مصباح یزدی، ۱۳۹۴ الف، ص ۳۳۷).

دوم اینکه، مسائل و ارزش‌های اخلاقی باید بازتاب روابط واقعی میان رفتارها و نتایج حقیقی آنها باشند. توصیه‌های اخلاقی بدون پشتوانه واقعی ارزشی ندارند (حسینی و محیطی اردکان، ۱۴۰۱؛ مصباح یزدی، ۱۳۹۵ الف، ص ۱۲۹). بنابراین، اخلاقیات دینی باید بر واقعیت‌ها و روابط حقیقی مبتنی باشند تا بتوانند به درستی هدایتگر انسان باشند. بنابراین، این نوع نگاه به متون دینی نگاه درستی نخواهد بود و این راهکار، راهکار مناسبی برای رفع تعارض میان علم و دین نیست.

دیدگاه تفکیک زبانی میان علم و دین با تمایز نهادن میان زبان واقع‌نمای علم و زبان نمادین دین، سعی در رفع تعارضات دارد و معتقد است که گزاره‌های دینی به اهداف اخلاقی و معنوی اشاره دارند. آیت‌الله مصباح یزدی این رویکرد را نقد می‌کند و معتقد است که دین باید هدایتگر انسان به سوی سعادت باشد و نباید صرفاً نمادین یا قابل تفسیر دل‌خواهی باشد؛ زیرا چنین رویکردی نقش هدایتگری دین را تضعیف می‌کند. او تأکید دارد که اخلاقیات دینی باید بازتاب روابط واقعی میان رفتارها و نتایج آنها باشند. بنابراین ایشان این راهکار را برای رفع تعارض میان علم و دین مناسب نمی‌دانند.

۳-۴. نقد راهکار دین حداقلی در مقابل دین حداکثری

برخی روشنفکران داخلی برای حل تعارض میان علم و دین، نظریه دین حداقلی را در مقابل دین حداکثری مطرح کرده‌اند. این نظریه که در سکولاریسم مسیحیت ریشه دارد، به دلیل عملکرد کلیسا، فساد کشیشان و ناتوانی در پاسخ به شبهات کلامی و هم‌زمان با رشد علم و صنعت در غرب، شکل گرفت (خسروپناه،

۱۳۹۴، ج ۳، ص ۷۲-۷۳). این دیدگاه می‌خواهد مشخص کند که آیا دین تنها به بخشی از زندگی بشر محدود است یا باید در همه ابعاد فردی و اجتماعی، از آن راهکار و جواب خواست. آیت‌الله مصباح یزدی به‌طور جدی این نظریه را نقد کرده است. برای بررسی، ابتدا دیدگاه دین حداکثری مطرح می‌شود؛ سپس راهکار دین حداقلی برای رفع تعارض با علم تبیین می‌گردد. در نهایت، با استناد به دیدگاه آیت‌الله مصباح یزدی، نسبت میان گزاره‌های علمی و دینی روشن می‌شود.

دیدگاه دین حداکثری بر این باور است که وحی الهی تمام معارف بشری، از جمله علوم تجربی، اخلاقی و مابعدالطبیعی را دربرمی‌گیرد و خداوند همه نیازهای انسان را در کتاب مقدس آورده است. بر اساس این دیدگاه، انسان باید تنها به شریعت و آموزه‌های دینی رجوع کند و به فراگیری سایر علوم و معارف، حتی فلسفه، نیاز ندارد (ژیلسون، ۱۳۹۳، ص ۵). این نگرش معتقد است که دین می‌تواند راهکارهای لازم را برای تمام جنبه‌های زندگی فردی و اجتماعی، از جمله غذا خوردن، لباس پوشیدن و حتی حکمرانی، ارائه دهد. طرفداران این دیدگاه بر این باورند که دین بدون نیاز به پژوهش‌های پیچیده، بهترین راه‌ها را برای انسان فراهم می‌کند و در نتیجه، استفاده از عقل و توانایی‌های خدادادی انسان ضروری نخواهد بود. در این نگرش، وحی جایگزین تمامی معارف بشری است (مصباح یزدی، ۱۳۸۹، ص ۲۰۴-۲۰۵).

اگر دیدگاه دین حداکثری پذیرفته شود، در بسیاری از موارد، گزاره‌های دینی با یافته‌های علمی در تعارض قرار می‌گیرند. برای رفع این تعارض، پذیرش دیدگاه دین حداقلی پیشنهاد می‌شود. بر اساس این دیدگاه، دین باید به حوزه‌های خاصی محدود شود و نباید انتظار داشت که تمامی مسائل علمی و دنیوی را حل کند. این نظریه معتقد است که متون دینی به تمامی جزئیات و پرسش‌های علمی نپرداخته‌اند؛ بنابراین به‌جای جست‌وجوی همه پاسخ‌ها در آیات و روایات، دین باید نقش راهنمایی معنوی و اخلاقی را بر عهده گیرد و مسائل علمی به دانش و تجربیات بشری واگذار شوند (مصباح یزدی، ۱۳۹۵ الف، ص ۱۳۰). این رویکرد موجب می‌شود که علم و دین بدون تعارض در حوزه‌های مختص به خود فعالیت کنند.

آیت‌الله مصباح یزدی دیدگاهی اعتدالی و واقع‌بینانه درباره قلمرو دین دارد و معتقد است که نه دیدگاه حداکثری و نه دیدگاه حداقلی، هیچ کدام به‌تنهایی نمی‌توانند تمامی ابعاد دین را پوشش دهند. وی بر این باور است که دین در تمام شئون زندگی انسان نقش دارد و ارزشیابی اعمال و رفتار را از نظر تأثیرات اخروی آنها بر عهده دارد؛ اما به‌طور مستقیم وارد جزئیات و کیفیت اعمال نمی‌شود. دین قواعد کلی را ارائه می‌دهد و تطبیق این قواعد بر مسائل خاص را به اجتهاد در احکام الهی واگذار می‌کند. به‌عبارت دیگر، دین سعادتمندی یا شقاوت اعمال را مشخص می‌کند؛ بدون اینکه به جزئیات آن بپردازد (مصباح یزدی، ۱۳۹۵ الف، ص ۱۳۱-۱۳۲؛ معلم و

الهی راد، ۱۴۰۱). بنابراین به جای پایبندی مطلق به دیدگاه‌های حداکثری یا حداقلی، باید رویکردی متعادل و جامع را در نظر گرفت که دین را در تمام عرصه‌های زندگی مدنظر قرار دهد.

با توجه به اینکه وظایف اصلی دین در حوزه مسائل ارزشی قرار دارد، امور علمی تا زمانی که بار ارزشی نداشته باشند و مستقیماً بر سعادت یا شقاوت انسان تأثیر نگذارند، با دین ارتباط مستقیم پیدا نمی‌کنند. علم به بررسی و تحلیل پدیده‌های طبیعی و روابط آنها می‌پردازد؛ اما دین تنها در مواردی که این پدیده‌ها بر سعادت یا شقاوت انسان تأثیرگذار باشند، وارد موضوعات علمی می‌شود. بنابراین، دین به جنبه‌های علمی که مستقیماً مرتبط با سعادت اخروی نیستند، نمی‌پردازد و هدف اصلی آن ارائه راهنمایی‌های ارزشی و معنوی برای بهبود وضعیت روحی و اخروی انسان است. همچنین دین نشان می‌دهد که چگونه می‌توان از دانش علمی برای رسیدن به سعادت ابدی استفاده کرد، که این موضوع از حوزه علم خارج است (مصباح یزدی، ۱۴۰۱، ج ۱، ص ۵۹-۶۰). بنابراین، دیدگاه دین حداقلی به معنای محدود کردن دین به حوزه‌های خاص و واگذاری امور علمی به دانش بشری است. این رویکرد، تعارض میان علم و دین را کاهش می‌دهد و هر یک را در حوزه خود فعال می‌سازد. آیت‌الله مصباح یزدی این دیدگاه را نقد می‌کند و معتقد است که دین باید به‌طور متعادل و جامع در همه جوانب زندگی حضور داشته باشد؛ به‌ویژه دین باید ارتباط پدیده‌ها با سعادت و شقاوت انسان را روشن سازد؛ اما جزئیات علمی را به دانش بشری واگذار کند. بنابراین، رویکرد حداقلی از نظر ایشان ناکافی است.

در پایان این بخش، بیان این نکته حائز اهمیت است که «دین حداقلی» قرائتی خاص و افراطی از «تفکیک حوزه‌ها» محسوب می‌شود که در آن، دین داوطلبانه دامنۀ شمول خود را به حوزه‌ای محدود تقلیل می‌دهد. بنابراین، نقدهای بنیادینی که بر مبانی معرفت‌شناختی تفکیک قلمروها وارد شد (ارتباط شدید دنیا و آخرت و لزوم حضور دین در همه عرصه‌های زندگی انسان)، بر دین حداقلی نیز وارد است.

۳-۵. نقد راهکار تفسیر علمی دین

آیا تفسیر علمی متون دینی می‌تواند به مثابه پلی میان علم و دین عمل کند و تعارضات را کاهش دهد یا ممکن است به تحریف مفاهیم دینی منجر شود؟ دکتر ذهبی در کتاب *التفسیر والمفسرون* از این روش به عنوان «تفسیر علمی» یاد کرده است (ذهبی، ۱۳۹۶، ج ۲، ص ۴۷۴) و علامه طباطبایی در *المیزان* آن را «تطبیق» می‌نامد (طباطبایی، ۱۳۹۴، ج ۱، ص ۱۸۶) و بسیاری از مفسران دیگر از آن به «تأویل» یاد می‌کنند. در تاریخ اسلام، معتزله، فلسفه ارسطویی و افلاطونی و اسماعیلیه و عرفا، معانی باطنی را بر قرآن تطبیق می‌دادند. در دوران معاصر نیز روشنفکرانی مانند بازرگان و شریعتی نظریه‌های علوم طبیعی و اجتماعی را در تفسیر قرآن به کار می‌گرفتند و قرائتی مارکسیستی و مکانیکی از اسلام ارائه می‌دادند (خسروپناه، ۱۳۹۷، ص ۳۸۲). از این رو برخی

از مفسران و متفکران اسلامی از طریق تفسیر علمی تلاش کرده‌اند که تعارض میان علم و دین را برطرف کنند. در ادامه برای فهم عمیق‌تر از مبانی دینی، ابتدا راهکار تفسیر علمی دین تبیین می‌گردد؛ سپس به نقد آیت‌الله مصباح یزدی به این راهکار پرداخته می‌شود.

تفسیر علمی دین به روشی اطلاق می‌شود که می‌کوشد آیات قرآن را با یافته‌های جدید علمی تطبیق دهد و علوم را بر معانی ظاهری قرآن تحمیل کند (خسروپناه، ۱۳۹۷، ص ۳۸۲). این روش به دنبال آن است که اصطلاحات و نظریات علمی را بر عبارات قرآن حاکم سازد و می‌کوشد علوم مختلف و نظریات فلسفی را از قرآن استخراج کند (ذهبی، ۱۳۹۶، ج ۲، ص ۴۷۴). به عبارت دیگر، تفسیر علمی به جای تمرکز بر معانی ظاهری قرآن، به انطباق و هم‌راستایی آموزه‌های قرآنی با پیشرفت‌های علمی معاصر می‌پردازد.

آیت‌الله مصباح یزدی با دو رویکرد «تفسیر علمی» مخالفت می‌کند: نخست، کوشش برای استخراج تمام علوم تجربی از قرآن را انحرافی می‌داند؛ چراکه قرآن کتاب هدایت است، نه دایرة‌المعارف علوم؛ دوم، ادعای انحصار روش قرآن در «روش تجربی» را ناشی از سلطه فرهنگ غرب می‌داند و استناد به سوره‌هایی را که به نام موجودات یا پدیده‌های طبیعی‌اند، برای اثبات این ادعا سست و غیرمنطقی ارزیابی می‌کند. به‌باور وی، این نگرش‌ها با پیش‌فرض گرفتن مبانی غربی، ماهیت هدایتی و متعالی قرآن را نادیده می‌گیرند (مصباح یزدی، ۱۳۹۵، ص ۳۵-۳۹).

آیت‌الله مصباح یزدی تأکید دارد که تفسیر علمی قرآن باید با رعایت دقیق قواعد محاوره و ادبیات عرب انجام شود و نباید صرفاً بر مبنای دیدگاه‌های شخصی یا غیرمستند صورت گیرد. وی هشدار می‌دهد که تحمیل دیدگاه خاص بر آیات قرآن، بدون توجه به اصول تفسیری، به تفسیر به‌رأی منجر می‌شود و از اعتبار علمی برخوردار نخواهد بود (مصباح یزدی، ۱۳۹۴ هـ ج ۲، ص ۸۱). به‌ویژه در تفسیرهای علمی، باید از مطالب علمی معتبر و قطعی‌ای استفاده کرد که با محتوای آیات قرآنی در تضاد نباشند (مصباح یزدی، ۱۳۹۴ هـ ج ۲، ص ۱۵۶). وی در زمینه تحمیل مطلبی بر قرآن چنین می‌گوید:

برخی فیلسوفان در مقام شرح و تفسیر آیات، افزون بر معلومات فلسفی بدیهی و نزدیک به بدیهی، مطالب فراوانی از مباحث فلسفی نظری و حتی مباحث فلسفی به‌معنای اعم (طبیعیات) را در ذیل آیات قرآن مطرح کرده و به جای تلاش برای فهم مفاد آیات، به تحمیل نتایج مباحث یادشده بر آیات پرداخته‌اند و آیات به‌ظاهر مخالف با اصول علمی خود (در باب برزخ، معاد، حدوث آسمان‌ها و زمین و...) را تأویل کرده‌اند؛ و این شیوه نادرستی است که خطر تفسیر به‌رأی را به دنبال دارد (مصباح یزدی، ۱۳۹۴ هـ ج ۲، ص ۱۵۷).

بنابراین، تفسیر علمی قرآن باید به‌طور دقیق و بر مبنای اصول علمی و دینی انجام گیرد تا از تحریف معانی آیات و سوءبرداشت‌ها جلوگیری شود. در غیر این صورت، تحمیل مطلبی بر قرآن صحیح نیست و آن تفسیر فاقد اعتبار خواهد بود.

نتیجه گیری

این مقاله با هدف بررسی راهکارهای رفع تعارض میان علم و دین از منظر آیت الله مصباح یزدی، به تحلیل و نقد دقیق رویکردهای مختلف در این زمینه پرداخته است. آیت الله مصباح یزدی با تأکید بر نیاز به رویکردی جامع و منطقی، راهکارهایی مانند تفکیک حوزه های علم و دین، تعدد قرائت ها و تفکیک زبانی میان علم و دین را ناکافی و ناپایدار می داند. به اعتقاد وی، این رویکردها نقش هدایتگری دین را تضعیف می کنند و باعث می شوند که دین نتواند به طور جامع و مؤثر در همه ابعاد زندگی فردی و اجتماعی انسان حضور داشته باشد. وی بر این باور است که دین باید همواره نقش هدایتگری خود را حفظ کند و در تمامی جنبه های زندگی انسان دخیل باشد. ایشان با نقد رویکردهای سکولار معتقد است که دین و علم می توانند در هماهنگی با یکدیگر عمل کنند؛ اما این تعامل باید بر اساس اصول دقیق عقلی و دینی انجام شود. ایشان همچنین تفسیر علمی قرآن را زمانی معتبر می داند که بر اساس قواعد محاوره ای و ادبیات عرب و بدون تحمیل دیدگاه های شخصی صورت گیرد. در نهایت، آیت الله مصباح یزدی بر این نکته تأکید دارد که هر گونه تلاش برای رفع تعارض میان علم و دین باید با دقت در اصول معرفتی و با حفظ اولویت اصول دینی انجام گیرد تا از تحریفات احتمالی جلوگیری شود و ارتباط علم و دین به شکلی هم گرا و همسو حفظ گردد.

منابع

قرآن کریم.

- آلستون، ویلیام؛ بینگر، میلتن و لگنهاوزن، محمد (۱۳۸۰). *دین و چشم‌اندازهای نو*. ترجمه غلامحسین توکلی. قم: بوستان کتاب.
- اعرافی، علیرضا (۱۳۹۵). *هرمونوتیک*. تحقیق: علی بخشی. قم: مؤسسه اشراق و عرفان.
- باربور، ایان (۱۳۹۲). *دین و علم*. ترجمه پیروز فطوریچی. تهران: سازمان انتشارات پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
- پترسون، مایکل؛ هاسکر، ویلیام؛ رایشنباخ، بروس و بازینجر، دیوید (۱۳۷۹). *عقل و اعتقاد دینی*. ترجمه احمد نراقی و ابراهیم سلطانی. تهران: طرح نو.
- حسینی، سیدحسین و محیطی اردکان، محمدعلی (۱۴۰۱). *بررسی چالش‌های ارزش‌شناختی امکان علوم انسانی اسلامی بر اساس دیدگاه آیت‌الله مصباح یزدی*. معرفت، ۳۱ (۱۰)، ۴۷-۳۹.
- خسروپناه، عبدالحسین (۱۳۹۴). *کلام نوین اسلامی*. قم: تعلیم و تربیت اسلامی.
- خسروپناه، عبدالحسین (۱۳۹۷). *کلام جدید با رویکرد اسلامی*. قم: نهاد نمایندگی مقام معظم رهبری در دانشگاه‌ها، دفتر نشر معارف.
- ذهبی، محمدحسین (۱۳۹۶). *التفسیر و المفسرون*. بیروت: دار احیاء التراث العربی.
- ژیلسون، اتین (۱۳۹۳). *عقل و وحی در قرون وسطی*. ترجمه شهرام پازوکی. تهران: حقیقت.
- ساجدی، ابوالفضل (۱۳۸۳). *زبان دین و قرآن*. قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی علیه السلام.
- طباطبایی، سیدمحمدحسین (۱۳۹۴). *المیزان فی تفسیر القرآن*. قم: مؤسسه اسماعیلیان.
- گیسلر، نرمن (۱۳۸۴). *فلسفه دین*. ترجمه حمیدرضا آیت‌اللهی. تهران: حکمت.
- محیطی اردکان، محمد علی و مصباح، علی (۱۳۹۱). *بایدها و نبایدهای اسلامی‌سازی علوم انسانی از دیدگاه علامه مصباح معرفت فلسفی*. ۱۰ (۱)، ۱۶۶-۱۳۷.
- مصباح یزدی، محمدتقی (۱۳۷۶). *سلسله درس‌هایی درباره معرفت دینی (۲)*. مصباح، ۲۱ (۶)، ۱۶-۵.
- مصباح یزدی، محمدتقی (۱۳۸۴). *آموزش عقاید*. تهران: شرکت چاپ و نشر بین الملل سازمان تبلیغات اسلامی.
- مصباح یزدی، محمدتقی (۱۳۸۶). *تماشای فرزاندگی و فروزندگی*. قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی علیه السلام.
- مصباح یزدی، محمدتقی (۱۳۸۹ الف). *چکیده‌ای از اندیشه‌های بنیادین اسلامی*. تحقیق: قاسم شبان‌نیا. قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی علیه السلام.
- مصباح یزدی، محمدتقی (۱۳۸۹ ب). *درباره پژوهش*. قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی علیه السلام.
- مصباح یزدی، محمدتقی (۱۳۹۱). *پرسش‌ها و پاسخ‌ها*. قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی علیه السلام.
- مصباح یزدی، محمدتقی (۱۳۹۲). *انسان‌سازی در قرآن*. تحقیق: محمود فتحعلی. قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی علیه السلام.
- مصباح یزدی، محمدتقی (۱۳۹۴ الف). *پاسخ استاد به جوانان پرسشگر*. قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی علیه السلام.
- مصباح یزدی، محمدتقی (۱۳۹۴ ب). *پیش‌نیازهای مدیریت اسلامی*. قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی علیه السلام.
- مصباح یزدی، محمدتقی (۱۳۹۴ ج). *تعدد قرائت‌ها*. تحقیق: غلامعلی عزیزی‌کیا. قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی علیه السلام.

مصباح یزدی، محمدتقی (۱۳۹۴د). حکیمانه ترین حکومت: کاوشی در نظریه ولایت فقیه. تحقیق: قاسم شبان نیا. قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی. ❖

مصباح یزدی، محمدتقی (۱۳۹۴ه). قرآن شناسی (مجموعه کتب آموزشی معارف قرآن ۶). تحقیق: غلامعلی عزیزی کیا. قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی. ❖

مصباح یزدی، محمدتقی (۱۳۹۵الف). رابطه علم و دین از منظر آیت الله مصباح یزدی. تحقیق: علی مصباح. قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی. ❖

مصباح یزدی، محمدتقی (۱۳۹۵ب). جهان شناسی (مجموعه کتب آموزشی معارف قرآن ۲). قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی. ❖

مصباح یزدی، محمدتقی (۱۳۹۶). نظریه حقوقی اسلام. تحقیق: محمد مهدی کریمی نیا. قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی. ❖

مصباح یزدی، محمدتقی (۱۴۰۱الف). آموزش فلسفه. قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی. ❖

مصباح یزدی، محمدتقی (۱۴۰۱ب). آیین پرواز. قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی. ❖

مصباح یزدی، محمدتقی (۱۴۰۱ج). نگاهی گذرا به نظریه ولایت فقیه. تحقیق: محمد مهدی نادری قمی. قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی. ❖

مصباح یزدی، محمدتقی (۱۴۰۱د). نظریه سیاسی اسلام. تحقیق: کریم سبحانی. قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی. ❖
معلم، عیسی و الهی راد، صفدر (۱۴۰۱). بررسی ابهامات دیدگاه آیت الله مصباح یزدی در باب قلمرو دین. معرفت کلامی، ۱۳(۲)، ۱۰۷-۱۲۰.

Burt, Edwin Arthur (1951). *Types of Religious Philosophy*. New York: Harper and Brothers.

Explaining the Ontological, Epistemological, Methodological, and Theological Foundations of Al-Jāhīz in “Al-Radd ‘alā al-Naṣārā” as a Historical Context for the Islamization of the Sciences

Mujtabā Nūrī Kūhbanānī  / PhD in Religions and Mysticism, Imam Khomeini Educational and Research Institute, Qom, Iran
mojtaba_nouri_kouhbanani@iran.ir

Received: 2025/11/25 - Accepted: 2026/02/16

Abstract

This research examines the historical and theoretical roots of the concept of “Islamization of the sciences” through a comprehensive analysis of the ontological, theological, epistemological, and methodological foundations of al-Jāhīz in his polemical work *Al-Radd ‘alā al-Naṣārā* (The Refutation of the Christians). The aim of this study, conducted using a descriptive-analytical method, is to explain how al-Jāhīz’s intellectual framework in theological debates with Christians can be considered an indigenous historical model for the Islamization of the sciences in the contemporary era. The results show that al-Jāhīz’s ontological foundations are based on absolute monotheism and divine transcendence (tanzīh), which stipulate that the order of the world (the subject of science) is a reflection of a single wise origin. His epistemological foundations emphasize the centrality of reason alongside revelation and a serious critique of blind imitation (taqlīd), thereby authorizing a fundamental critique of rival scientific paradigms. Methodologically, he employs a hybrid approach (dialectical logic, historical induction, and sociological analysis) to produce and validate knowledge. This coherent intellectual structure is not merely a theological approach; rather, it reflects an indigenous philosophy of science that provided the necessary intellectual groundwork for scientific development committed to Islamic principles. Finally, the article concludes that reviving this classical methodology can contribute to the theoretical and practical enrichment of the concept of the Islamization of the sciences in the present age.

Keywords: al-Jāhīz, Al-Radd ‘alā al-Naṣārā, Islamization of the sciences, ontology, epistemology, methodology.

نوع مقاله: پژوهشی

تبیین مبانی هستی‌شناختی، معرفت‌شناختی، روش‌شناختی و الهیاتی جاحظ در «الرد علی النصارى» به مثابه بستری تاریخی برای اسلامی‌سازی علوم*

مجتبی نوری کوهبنانی  / دکتری ادیان عرفان، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی  قم، ایران

mojtaba_nouri_kouhbanani@iran.ir

دریافت: ۱۴۰۴/۰۹/۰۴ - پذیرش: ۱۴۰۴/۱۱/۲۷

چکیده

این پژوهش ریشه‌های تاریخی و نظری مفهوم «اسلامی‌سازی علوم» را با تحلیل جامع مبانی فکری هستی‌شناختی، الهیاتی، معرفت‌شناختی و اصول روش‌شناختی جاحظ در اثر جدلی‌اش «الرد علی النصارى» بررسی می‌کند. هدف این مطالعه، که با روش توصیفی - تحلیلی انجام شده، تبیین این است که چگونه چهارچوب فکری جاحظ در مناظرات کلامی با مسیحیان می‌تواند به مثابه یک الگوی تاریخی بومی برای اسلامی‌سازی علوم در دوران معاصر تلقی شود. نتایج نشان می‌دهد که مبانی هستی‌شناختی جاحظ بر توحید و تنزیه مطلق استوار است که حکم می‌کند نظم جهان (موضوع علم) انعکاس یک مبدأ حکیم واحد است. مبانی معرفت‌شناختی او نیز بر محوریت عقل در کنار وحی و نقد جدی تقلید کورکورانه تأکید دارد که مجوز نقد بنیادین پارادایم‌های علمی رقیب است. در بُعد روش‌شناختی، او از یک رویکرد تلفیقی (منطق دیالکتیکی، استقرای تاریخی و تحلیل جامعه‌شناختی) برای تولید و اثبات دانش بهره می‌برد. این ساختار فکری منسجم صرفاً یک رویکرد کلامی نیست؛ بلکه بازتاب‌دهنده یک فلسفه علم بومی است که پیش‌زمینه‌های فکری لازم را برای توسعه علمی متعهد به اصول اسلامی فراهم آوردند. در نهایت، مقاله نتیجه می‌گیرد که احیای این متدولوژی کلاسیک می‌تواند به غنای نظری و کاربردی مفهوم اسلامی‌سازی علوم در عصر حاضر کمک کند.

کلیدواژه‌ها: جاحظ، الرد علی النصارى، اسلامی‌سازی علوم، هستی‌شناسی، معرفت‌شناسی، روش‌شناسی.

مقدمه

در دهه‌های اخیر، مفهوم «اسلامی‌سازی علوم» به یکی از مباحث کانونی در محافل فکری و علمی جهان اسلام تبدیل شده است. این رویکرد، در واکنش به چالش‌های ناشی از سلطهٔ پارادایم‌های علمی سکولار غربی، به دنبال بازسازی و یکپارچه‌سازی دانش بشری با جهان‌بینی، اصول اخلاقی و مبانی معرفت‌شناختی اسلامی است. اسلامی‌سازی علوم تنها به افزودن جنبه‌های اخلاقی به علم محدود نمی‌شود؛ بلکه هدف آن توسعهٔ یک چهارچوب فکری جامع است که در آن، علم نه تنها ابزاری برای شناخت طبیعت، بلکه وسیله‌ای برای تعمق در عظمت خالق و خدمت به بشریت بر اساس آموزه‌های الهی باشد. این امر مستلزم بازنگری در مبانی هستی‌شناختی، معرفت‌شناختی و روش‌شناختی علوم با الهام از منابع اصیل اسلامی است.

در این میان، بازخوانی و احیای میراث فکری اندیشمندان مسلمان متقدم که در دوره‌های اولیهٔ تمدن اسلامی با چالش‌های فکری و اعتقادی گوناگون مواجه بودند، می‌تواند به غنای این بحث و یافتن ریشه‌های تاریخی و بومی آن کمک شایانی کند. یکی از این متفکران برجسته ابوعثمان عمرو بن بحر الجاحظ (متوفی ۲۵۵ق) است که یکی از پیشگامان علم کلام، ادب و بلاغت در عصر عباسی شناخته می‌شود. جاحظ در کتاب خود، *الرد علی النصارى* (پاسخ به مسیحیان)، نه تنها به جدل با اعتقادات مسیحی می‌پردازد، بلکه در این فرایند، مبانی عقلانی و نقلی محکمی را در دفاع از اسلام و تبیین جهان‌بینی توحیدی مطرح می‌کند. این اثر فراتر از یک مناظرهٔ کلامی صرف، حاوی بینش‌های عمیقی در مورد چگونگی مواجهه با اندیشه‌های رقیب و بسط یک نظام فکری منسجم بر پایهٔ اصول اسلامی است.

تحلیل مبانی فکری جاحظ در این کتاب، که شامل تأکید بر جایگاه والای عقل در کنار وحی، دفاع از توحید ناب و نفی هر گونه تشبیه و تجسیم خداوند، استناد به قرآن به عنوان منبع اصیل دانش، نقد شدید تقلید کورکورانه، و استفاده از استدلال‌های منطقی، مشاهده‌گرایانه و تاریخی است، می‌تواند نشان‌دهندهٔ ریشه‌های عمیق رویکردی باشد که امروزه تحت عنوان «اسلامی‌سازی علوم» شناخته می‌شود. جاحظ با این رویکرد، در واقع چهارچوبی برای فهم و تعامل با دانش زمان خود، از منظر اسلامی ارائه می‌دهد.

این مقاله با هدف بررسی اصول معرفت‌شناختی و روش‌شناختی جاحظ در *الرد علی النصارى*، به دنبال تبیین چگونگی ارتباط این اصول با مفهوم اسلامی‌سازی علوم است. سؤال اصلی تحقیق این است که: چگونه اصول معرفت‌شناختی و روش‌شناختی جاحظ در *الرد علی النصارى* می‌تواند به مثابهٔ بستری تاریخی برای اسلامی‌سازی علوم درک شود؟

برای پاسخ به این سؤال، این پژوهش از روش تحقیق توصیفی - تحلیلی بهره می‌برد. در این روش، ابتدا بخش‌های مرتبط، از متن *الرد علی النصارى* - که حاوی مبانی معرفت‌شناختی و روش‌شناختی جاحظ هستند -

شناسایی و توصیف می‌شوند؛ سپس این مبانی با رویکردی تحلیلی و انتقادی مورد بررسی قرار می‌گیرند تا ارتباط آنها با اصول کلی اسلامی‌سازی علوم تبیین شود. هدف نهایی این نوشته نشان دادن این نکته است که اندیشهٔ جاحظ در مواجهه با چالش‌های فکری زمان خود می‌تواند الهام‌بخش و راهگشای تلاش‌های معاصر در زمینهٔ اسلامی‌سازی علوم باشد.

بررسی ادبیات و پیشینهٔ تحقیق در دو حوزهٔ اصلی صورت می‌گیرد: نخست مطالعات مرتبط با مفهوم اسلامی‌سازی علوم و نظریه‌پردازان اصلی آن؛ دوم پژوهش‌های صورت‌گرفته در خصوص زندگی، اندیشه و آثار جاحظ، به‌ویژه کتاب *الرد علی النصارى*. هدف این بخش، شناسایی شکاف‌های تحقیقاتی و توجیه نیاز به پژوهش حاضر است.

مطالعات در زمینهٔ اسلامی‌سازی علوم

در فضای فکری دنیای معاصر، علامه محمدتقی مصباح یزدی رحمته‌الله یکی از پیشگامان و عمیق‌ترین نظریه‌پردازان اسلامی‌سازی علوم به‌شمار می‌رود. ایشان در آثار متعدد با دقتی فلسفی و معرفت‌شناختی به تبیین مبانی اسلامی علم پرداخته است. از منظر ایشان، علم اسلامی، نه به‌معنای افزودن مفاهیم دینی بر علوم تجربی، بلکه به‌معنای بازسازی مبانی هستی‌شناختی، معرفت‌شناختی و انسان‌شناختی علم بر اساس جهان‌بینی توحیدی است.

علامه مصباح رحمته‌الله علم را امری وجودی و نوری می‌داند که از نسبت وجودی انسان با حقیقت هستی نشئت می‌گیرد. بدین‌سان هر نظام علمی بدون پیوند با حقیقت توحید دچار بحران معنا و انقطاع از غایت انسانی می‌شود. ایشان همچنین تأکید می‌کنند که اسلامی‌سازی علوم باید از سطح مبانی آغاز شود، نه از کاربردها یا گزاره‌های جزئی؛ زیرا هر گزارهٔ علمی بر پیش‌فرض‌هایی فلسفی استوار است که اگر غیرتوحیدی باشند، علم نیز از مسیر الهی منحرف خواهد شد (مصباح یزدی، ۱۳۹۲، ص ۱۵۸-۲۳۶).

در مجموع می‌توان گفت که جریان اسلامی‌سازی علوم، اگرچه از نظر جغرافیایی متنوع است، همهٔ انواع آن در یک محور مشترک قرار دارند: بازگشت علم به درون منظومهٔ توحیدی و اخلاقی اسلام. با این حال بیشتر پژوهش‌ها در این زمینه معطوف به نظریه‌پردازی‌های متفکران معاصر و نقد علم غربی بوده‌اند و کمتر به نمونه‌های تاریخی اسلامی‌سازی معرفت در سنت علمی مسلمانان پرداخته‌اند. بررسی آثار متفکرانی چون فارابی، ابن‌سینا، غزالی یا جاحظ می‌تواند نشان دهد که اسلامی‌سازی علم پیش از عصر مدرن نیز به‌صورت عینی و روشمند در تمدن اسلامی جریان داشته است. این خلأ پژوهشی نقطهٔ عزیمت مطالعهٔ حاضر است.

با وجود گستردگی مباحث در زمینهٔ اسلامی‌سازی علوم، اغلب این مطالعات بر تحلیل نظریه‌ها و الگوهای معاصر یا تبیین نقش منابع اصلی اسلامی (قرآن و سنت) متمرکزند. کمتر پژوهشی به‌طور عمیق به بررسی ریشه‌های تاریخی و نمونه‌های عینی از اسلامی‌سازی در آثار متفکران کلاسیک اسلامی

پرداخته است که چگونه این متفکران با چالش‌های فکری و اعتقادی زمان خود مواجه شده و یک چهارچوب فکری اسلامی را برای نقد و تبیین واقعیت‌ها ارائه داده‌اند.

مطالعات در زمینه جاحظ و «الرد علی النصارى»

ابوعثمان عمرو بن بحر الجاحظ (م. ۲۵۵ق)، به‌عنوان یکی از برجسته‌ترین ادیبان، متکلمان و فلاسفه مکتب معتزله در قرن سوم هجری، موضوع تحقیقات وسیعی قرار گرفته است. آثار او از جنبه‌های ادبی، بلاغی، کلامی، فلسفی و اجتماعی مورد بررسی قرار گرفته‌اند. محققانی نظیر شارل پلیات (Charles Pellat)، عربی‌دان فرانسوی، در کتب و مقالات خود به تحلیل سبک نگارش و رویکردهای کلامی و منطقی جاحظ پرداخته‌اند. در ذیل به قسمتی از این تحقیقات اشاره می‌شود:

کتاب محیط بصره و تکوین شخصیت جاحظ: این کتاب یکی از مهم‌ترین منابع مدرن برای شناخت زندگی جاحظ است. شارل در این اثر به بررسی فضای فکری، مذهبی و سیاسی شهر بصره در دوران عباسی می‌پردازد و نشان می‌دهد که چگونه تنوع فرهنگی این شهر نبوغ جاحظ را شکوفا کرد.

کتاب تاج: در اخلاق پادشاهان: این کتاب یکی از آثار کلاسیک در زمینه آیین کشورداری (سیاست‌نامه) است که جاحظ در آن به شرح آداب، رسوم و اخلاق دربار پادشاهان و خلفا می‌پردازد. نکته برجسته این اثر، تأثیر عمیق فرهنگ و تمدن ایران باستان و ساسانیان در آن است. جاحظ بسیاری از قوانین، تشریفات ورود به دربار، و آداب هم‌سفره شدن با شاهان را از سنت‌های ایرانی اقتباس کرده و برای حاکمان دوران عباسی تبیین نموده است.

کتاب البخلاء: این مشهورترین اثر جاحظ در دنیای ادبیات است. او در این کتاب با زبانی طنز و واقع‌گرایانه، حکایاتی درباره افراد خسیس و استدلال‌های خنده‌دار آنها برای خرج نکردن پول روایت می‌کند. این کتاب، علاوه بر جنبه ادبی، یک منبع ارزشمند برای شناخت جامعه‌شناسی و وضعیت معیشتی مردم در قرن سوم هجری است. کتاب البیان والتبیین جاحظ به‌عنوان یک شاهکار ادبی و بلاغی و کتاب الحیوان به‌عنوان متنی با رویکردی شبیه به مطالعات طبیعی و زیستی شناخته می‌شوند.

کتاب الرد علی النصارى جاحظ نیز به‌عنوان یک اثر کلامی مهم در تاریخ مناظرات ادیان مورد توجه محققان قرار گرفته است. پژوهش‌ها در این زمینه بیشتر بر جنبه‌های زیر تمرکز داشته‌اند:

جنبه‌های کلامی و اعتقادی (تحلیل استدلال‌های جاحظ در رد تثلیث، الوهیت مسیح، پسر خدا بودن و سایر اعتقادات مسیحی): این مطالعات، بیشتر به تبیین دفاع جاحظ از توحید اسلامی و انتقاد او از آموزه‌های مسیحی می‌پردازند (مثلاً مطالعاتی که به مقایسه استدلال‌های جاحظ با دیگر متکلمان در رد مسیحیت پرداخته‌اند)؛ مانند کتاب مع الجاحظ فی الرد علی النصارى، نوشته دکتر ابراهیم عوض، که یک مطالعه تحلیلی و نقدی بر رساله

جاحظ است و به‌طور مستقیم به بررسی استدلال‌های او در رد مسیحیت و جنبه‌های کلامی آن می‌پردازد. این اثر در زمره پژوهش‌هایی قرار می‌گیرد که دیدگاه‌ها و آثار جاحظ را نقد و بررسی کرده‌اند.

جنبه‌های ادبی و بلاغی (بررسی شیوه‌های بلاغی، جدلی و فن مناظره جاحظ در این کتاب): جاحظ به‌عنوان استاد فن بیان، در این کتاب نیز از قدرت بلاغی خود برای اقناع مخاطب بهره می‌برد. از جمله پژوهش‌ها در این زمینه می‌توان به کتاب *The Reader in al-Jahiz: The Epistolary Rhetoric of an Arabic Prose Master*، نوشته توماس هفتر و دیگران اشاره کرد. نویسندگان نقش مخاطب را در آثار جاحظ بررسی می‌کنند و نشان می‌دهند که او با بهره‌گیری از شیوه‌های بلاغی و لحن‌های متنوع، مباحث دینی، اجتماعی و علمی را گیرا کرده است. جنبه‌های تاریخی و اجتماعی (تحلیل داده‌های تاریخی ارائه‌شده توسط جاحظ در مورد مسیحیان و یهودیان زمان خود و بررسی تعاملات اجتماعی میان مسلمانان و پیروان ادیان دیگر): در این حیطه می‌توان به کتاب *المجتمع العباسی من خلال کتابات الجاحظ*، نوشته محمد عویس اشاره کرد. این اثر به تحلیل و بررسی جامعه عباسی از منظر آثار و نوشته‌های جاحظ می‌پردازد و جنبه‌های اجتماعی، فرهنگی، طبقاتی و فکری آن دوره را بر اساس منابع و رسائل جاحظ به‌تصویر می‌کشد.

با این حال به‌رغم اهمیت *الرد علی النصارى* و غنای فکری جاحظ، کمتر پژوهشی به‌صورت مستقیم و عمیق به بررسی اصول معرفت‌شناختی و روش‌شناختی نهفته در استدلال‌های او، با هدف یافتن ارتباط آن با مفهوم «اسلامی‌سازی علوم» پرداخته است. تحقیقات موجود عمدتاً جاحظ را در چهارچوب کلام و ادبیات کلاسیک محصور کرده‌اند و به ظرفیت اندیشه او به‌عنوان یک الگوی تاریخی برای مواجهه علمی - فکری با چالش‌های معاصر کمتر توجه داشته‌اند. این شکاف در ادبیات موجود، نیاز به پژوهش حاضر را که به‌دنبال تحلیل این اثر از منظر یک رویکرد نوین و بین‌رشته‌ای «اسلامی‌سازی علوم» است، توجیه می‌کند.

۱. جایگاه جاحظ و ضرورت تحلیل «الرد علی النصارى»

جاحظ، با اینکه به‌عنوان یکی از مفاخر معتزله و ادیبان شناخته می‌شود، در مناظرات کلامی‌اش ابزارهایی معرفت‌شناختی به‌کار می‌برد که نمودی از مکتب اوست. کتاب *الرد علی النصارى* (که در این پژوهش از آن با عنوان «الرد» یاد می‌شود)، به‌دلیل رویکرد جدلی‌اش با یکی از بزرگ‌ترین جریان‌های فکری آن عصر، محلی مناسب برای مشاهده این اصول است. جاحظ در این اثر مستقیماً با چالش‌های عقلانی (مانند تثلیث و الوهیت مسیح) و چالش‌های تاریخی (مانند اعتبار متون مقدس) درگیر می‌شود و برای پاسخگویی، یک روش‌شناسی چندلایه را به‌کار می‌گیرد.

این رساله تصویری زنده از فضای فکری قرن سوم هجری ارائه می‌دهد که در آن، عقلانیت محض (معتزلی) می‌کوشد تا در چهارچوب وحی (قرآن) به داورى درباره نظام‌های معرفتی دیگر (مسیحیت) بپردازد.

۱-۱. جاحظ در متن تقابل‌های فکری کلاسیک

جاحظ در دوران انتقال مرکزیت فکری از بصره به بغداد و در اوج منازعات کلامی (میان معتزله، اهل حدیث و سایر فرق) می‌زیست. تحلیل او در *الرد به طور غیرمستقیم* نشان می‌دهد که او از این تقابل‌ها آگاه بوده و روش خود را بر اساس نتایج آن سامان داده است.

تقابل با اهل حدیث (نص‌گرایی ظاهری): جاحظ به شدت با رویکردی که صرفاً بر ظاهر نقل متکی باشد، مخالف است. نقد او به یهودیان که معتقد بودند تأویل مجازات کلام جایز نیست، نشان از مخالفتش با جمود نقلی دارد: «وجهلهم مجازات الکلام وتصاریف اللغات» (جاحظ، ۱۳۴۴ق، ص ۲۵). این امر جاحظ را از جریان حدیث‌گرا که ممکن بود روش‌های نقادانه او را مورد تعرض قرار دهد، متمایز می‌سازد و او را در چهارچوب عقل‌گرایی متصل به وحی قرار می‌دهد.

تقابل با جریان‌های متمایل به تشبیه: مخالفت جاحظ با مسیحیان به دلیل تجسد، او را در صف منزهین (مانند بسیاری از معتزله و اشاعره) قرار می‌دهد؛ اما نحوه اثبات این تنزیه از طریق برهان‌های منطقی (و نه صرفاً نقل)، وی را در گروه عقل‌گرایان قرار می‌دهد.

تقابل با ابن‌قتیبه (ناقد): نقد ابن‌قتیبه بر جاحظ (که روش جاحظ را موجب تزلزل ایمان می‌دانست و اینکه وی ثبات عقیده ندارد) (ابن‌قتیبه، بی‌تا، ص ۵۷)، خود شاهی بر جسارت معرفت‌شناختی جاحظ است. ابن‌قتیبه خواهان حفظ مرزهای سنتی ایمان بود؛ درحالی‌که جاحظ خواهان توسعه و تعمیق عقلانی آن بود. این تقابل کلاسیک میان اصلاح‌گر عقل‌گرا و مدافع سنتیّت، در قلب مباحث اسلامی‌سازی علوم نیز تکرار می‌شود: آیا اصلاح علم باید از طریق انکشاف عقلانی صورت گیرد یا بازگشت محافظه‌کارانه به نص؟

۱-۲. تفکر معتزلی جاحظ و پیوند با اسلامی‌سازی علوم

جاحظ یک متکلم معتزلی بود و از این‌رو دو رکن اساسی تفکر معتزله، توحید و عدل، بر تفکر او حاکمیت داشت. رویکرد معتزلی در نفی مطلق تشبیه (تنزیه) و برجسته کردن نقش عقل (حجیت عقل)، کاملاً در *الرد علی النصارى* هویداست.

ارتباط با تفکر امامیه و علم دینی: برخی از مبانی کلامی و معرفت‌شناختی که جاحظ بر آنها تأکید می‌کند، در کلیت سنت فکری اسلامی پذیرفته شده است؛ از جمله در تفکر امامیه.

توحید و تنزیه: اصل نفی تجسد و تنزیه مطلق خداوند (که هدف جاحظ از مناظره با مسیحیان است)، اصلی مشترک و قطعی در تفکر امامیه است.

حجیت عقل و نقد تقلید کورکوانه: عقل‌گرایی و تأکید بر استدلال عقلی (در برابر نص‌گرایی اهل حدیث)،

نه تنها در تفکر امامیه پذیرفته شده، بلکه محور مکتب اصولیون در برابر اخباریون است. «اجتهاد» و نقد تقلید کورکورانه، اصلی مشترک برای تولید علم دینی و توسعه فقه شیعه است.

نتیجه اینکه هرچند اختلافات کلامی و سیاسی میان معتزله و امامیه وجود دارد، اما اصول معرفت‌شناختی و روشی‌ای که جاحظ از آنها برای دفاع از توحید ناب و ساخت یک نظام فکری منسجم استفاده می‌کند (یعنی حجیت عقل، تنزیه مطلق و نقد تقلید)، نه تنها با مبانی علم دینی در تفکر امامیه همسوست، بلکه به صورت فعالانه در آن به کار گرفته می‌شود. بنابراین، روش جاحظ به مثابه یک الگوی تاریخی عقلانی برای اسلامی‌سازی علوم، یک میراث مشترک برای کل پروژه فکری اسلامی محسوب می‌شود.

۳-۱. خلا تحقیقاتی در پیوند مستقیم

با وجود تمرکز محققان بر جنبه‌های کلامی، ادبی و تاریخی آثار جاحظ، خلا اصلی در ادبیات پژوهشی، اتصال مستقیم و تفصیلی میان اصول معرفت‌شناختی او در *الرد* و چهارچوب‌های فلسفه علم اسلامی یا پروژه اسلامی‌سازی علوم است. تحقیقات موجود، بیشتر جاحظ را در سده سوم هجری متوقف می‌کنند؛ درحالی که روش‌شناسی او (به‌ویژه نقد متنی انجیل و تأکید بر عقل مشترک) دارای ظرفیت روش‌شناختی برای دوران معاصر است. این پژوهش درصدد پر کردن این فاصله با تحلیل ساختارمند مبانی و روش هاست.

۲. مبانی معرفت‌شناختی جاحظ در *الرد*

این مبانی، پایه‌های فکری جاحظ را برای تبیین منابع موثق دانش و روش‌های حصول آن در مناظره تشکیل می‌دهند که در ادامه ذکر می‌شوند.

۱-۲. حجیت عقل و نفی تقلید

جاحظ تقلید را ضد علم می‌داند و آن را با زبانی تند در مورد مسیحیان نکوهش می‌کند: «...علی أنهم یزعمون أن الدین لا یرخرج فی القیاس ولا یقوم علی المسائل... وإنما هو بالتسلیم لما فی الکتب والتقلید للأسلاف...» (جاحظ، ۱۳۴۴ق، ص ۲۲). او این طرز تفکر را عامل اصلی ماندگاری باورهای باطل می‌داند و بر این باور است که خدا به انسان عقل داده است تا حقیقت را جست‌وجو کند.

دالالت برای اسلامی‌سازی علوم

اجتهاد و نقد تقلید، رکن اساسی تولید علم است. علم اسلامی نمی‌تواند تکرار مکررات باشد؛ بلکه باید با استفاده از ابزارهای عقلانی، به نقد و بسط مبانی موجود بپردازد. این مبنا جواز برخورد نقادانه با کلیت علوم غربی را فراهم می‌آورد، نه صرفاً پذیرش کورکورانه مفروضات آنها را.

۲-۲. نقش وحی و اصالت زبان: بُعد زبان‌شناختی معرفت

جاحظ عمیقاً باور داشت که فهم حقیقت (چه وحی و چه طبیعت) در گرو درک دقیق زبان است. او دلیل انحرافات یهودیان و مسیحیان را در «جهل به مجازات کلام و تصاریف اللغات» می‌داند که ذکر شد. وی همچنین به این نکته اشاره می‌کند که اگر قرآن به زبان‌های دیگر (مانند عبری) ترجمه شود، به دلیل تفاوت ساختارهای زبانی، معنای اصلی خود را از دست می‌دهد: «وَأَنْتَ تَعْلَمُ أَنَّ الْيَهُودَ لَوْ أَخَذُوا الْقُرْآنَ فَرَجَمُوهُ بِالْعِبْرَانِيَّةِ لَأَخْرَجُوا مِنْ مَعَانِيهِ...» (جاحظ، ۱۳۴۴ق، ص ۲۹).

پیوند با اسلامی‌سازی علوم

این موضع، بنیاد تحلیل زبانی (فیلولوژی) در علوم انسانی اسلامی است. در فرایند اسلامی‌سازی علوم، این مبنا اهمیت می‌یابد؛ زیرا بسیاری از اصطلاحات فلسفی غربی فاقد معادل دقیق در زبان عربی/اسلامی‌اند و ترجمه تحت‌اللفظی، به «تجسیم یا تشبیه» می‌انجامد. جاحظ بر این باور است که برای فهم صحیح باید به ریشه‌های لغوی و بلاغی کلام رجوع کرد، که این امر در فهم دقیق متون دینی و فلسفی (و در نتیجه، نقد آنها) حیاتی است.

۳. اصول روش‌شناختی جاحظ در الرد

اصول روش‌شناختی، قواعدی برای عمل و تولید دانش‌اند که از مبانی معرفت‌شناختی استخراج می‌شوند. این بخش به چگونگی به‌کارگیری ابزارها توسط جاحظ در مناظره می‌پردازد. جاحظ در الرد علی النصاری از یک روش‌شناسی چندلایه و تلفیقی بهره می‌برد که در ادامه تبیین می‌شود.

۳-۱. منطق استدلالی و ساختار دیالکتیکی

روش استدلال جاحظ مبتنی بر ساختار منطقی دقیق است که به‌وضوح از منطق صوری بهره می‌برد.

- قیاس‌های اولویت و امکان (برهان تمناع): جاحظ برای رد تجسد، از برهان «استحالة اجتماع ضدين» و «استحالة اجتماع نقیضین» استفاده می‌کند. او با بررسی مفاهیم (مانند الوهیت، بساطت و حیات) نشان می‌دهد که صفات لاهوت با صفات ناسوت قابل جمع نیستند. این روش، در واقع شبیه به اثبات عدم امکان یک الگوی ریاضیاتی است. «...هل یخلو المسیح أن یکون إنساناً بلا إله، أو ألهاً بلا أنسان، أو أن یکون ألهاً وأنساناً...» (جاحظ، ۱۳۴۴ق، ص ۳۷).

- استدلال از باب «نقد اقوال الاخصاء»: جاحظ به نقد کسانی می‌پردازد که ادعاهای ناپذیرفتنی را مطرح می‌کنند؛ مانند افرادی که به «بنات‌الله» قائل بودند یا یهودیانی که خداوند را فقیر می‌دانستند. نقد او در اینجا نقد «تفسیر نادرست از یک گزاره دینی» است. «...أن الیهود قالوا ان عزیر ابن الله... وأن الله فقیر وهم أغنیاء...» (جاحظ، ۱۳۴۴ق، ص ۱۰).

پیوند با اسلامی‌سازی علوم

این روش، چهارچوبی برای بررسی اعتبار درون‌سیستمی نظریه‌های علمی فراهم می‌کند. هر نظریه‌ای که در چهارچوب اصول مسلم علمی (که معادل توحید در اینجا هستند) دارای تناقض درونی باشد، از طریق برهان خلف قابل ابطال است.

۳-۲. روش تلفیقی: استقرای تاریخی و تحلیل جامعه‌شناختی

جاحظ در نقد خود بر اناجیل، از دانش‌های متعددی به‌صورت هم‌زمان استفاده می‌کند که الگویی برای رویکرد بینارشته‌ای است:

تاریخ‌نگاری: وی برای رد ادعاهای مربوط به شخصیت‌های تاریخی (مانند قضیه هامان و فرعون) به دانش تاریخی متوسل می‌شود. این نشان می‌دهد که حقیقت دینی برای او قابل تفکیک از بستر تاریخی آن نیست. «...أن کتابکم ینطق أن فرعون قال لهامان «ابن لی صرحاً» (غافر: ۳۶) وهامان لم یکن الا فی زمن الفرس وبعد زمن فرعون...» (جاحظ، ۱۳۴۴ق، ص ۱۱).

زبان‌شناسی: جاحظ برای رد تأویل‌های نادرست، به تحلیل ریشه‌شناسی و مجازات کلام عربی می‌پردازد: «ولو لا أن الله قد حکى عن اليهود أنهم قالوا ان عزیر ابن الله، یدالله مغلوله، وان الله فقیر و نحن أغنیاء...» (جاحظ، ۱۳۴۴ق، ص ۲۷).

جامعه‌شناسی: او برای تحلیل نفوذ دینی، به روابط اجتماعی و جغرافیایی ارجاع می‌دهد: «ثم کان من أمر المهاجرین الی الحبشه واعتمادهم علی تلك الجهه ما حببهم الی عوام المسلمین» (جاحظ، ۱۳۴۴ق، ص ۱۴).

پیوند با اسلامی‌سازی علوم

این ترکیب روش‌شناختی نمونه‌ای کلاسیک از رویکرد بین‌رشته‌ای است. علم اسلامی مدرن نیز بر این باور است که هیچ دانشی (به‌ویژه علوم انسانی) نمی‌تواند به‌صورت تک‌رشته‌ای حل شود. جاحظ پیشگام به‌کارگیری این دیدگاه تلفیقی بود که در آن، کلام با تاریخ، ادبیات و منطق آمیخته می‌شود تا به یک فهم جامع از حقیقت دست یابد.

۳-۳. اصل انصاف و اتقان در برهان

جاحظ بالاترین مرحله مناظره را در این می‌داند که استدلال خصم را به بهترین شکل ممکن بازسازی کند. این اقدام، نه از سر همدلی، بلکه برای تضمین صحت برهان خود است: «...وقومنا مسائلهم بما لم یکنوا لیبلغوه لأنفسهم، لیكون الدلیل تاماً والجواب جامعاً» (جاحظ، ۱۳۴۴ق، ص ۳۷).

دلالت برای اسلامی‌سازی علوم

این اصل معادل بازبینی دقیق در روش علمی است. یک نظریه اسلامی‌شده باید بتواند قوی‌ترین نسخه

از نظریهٔ رقیب را تحلیل کند تا اثبات بطلان یا برتری خود، قطعی باشد. این روش، آفت تعصب و سفسطه را از مناظرهٔ علمی دور می‌کند.

۳-۴. اصل لزوم تفسیر مجازی (رمزگشایی کلام)

برای دفاع از قرآن در برابر اتهام تشبیه، جاحظ بر امکان وجود مجاز (استعاره) در کلام تأکید می‌کند. او استدلال می‌کند که اگر کلمات همیشه بر معنای ظاهری حمل شوند، تمام متون دینی دچار تناقض می‌شوند. او مثال‌هایی از کلام عرب می‌آورد که «دست خدا» به معنای قدرت یا خیر اوست: «...و تشهد علی اقرارها فقولهم «یدالله مغلوله»...» (جاحظ، ۱۳۴۴ق، ص ۳۵).

دالالت برای اسلامی‌سازی علوم

این اصل ابزار لازم برای تفسیر مجدد متون دینی در مواجهه با یافته‌های علمی جدید است. وقتی یافته‌های تجربی با ظاهر برخی متون متعارض به نظر می‌رسند، باید با استفاده از این اصل، امکان وجود تأویل‌های مجازی و بلاغی را (که با اصول محکم توحیدی سازگار باشند)، در نظر گرفت.

۳-۵. معیار اثبات استثنا از قاعده (نقد محدودیت قوانین طبیعی)

جاحظ برخلاف برخی متکلمان که امور خارق‌العاده را به سادگی می‌پذیرند، یک اصل معرفت‌شناختی مهم را در باب «معجزه» و «کرامت» مطرح می‌سازد: خارق عادت باید با شواهد قوی و متواتر اثبات شود؛ زیرا خلاف روال معمول الهی است. او در نقد استدلال مسیحیان مبنی بر عدم وقوع سخن گفتن حضرت عیسی علیه السلام در گهواره، این اصل را به چالش می‌کشد (نکته: مسیحیان منکر این بخش از معجزات اند؛ درحالی‌که مسلمانان آن را با استناد به قرآن می‌پذیرند).

مسیحیان استدلال می‌کنند که امری به این عظمت (سخن گفتن در گهواره)، اگر واقعاً رخ داده بود، باید در میان همهٔ ملت‌ها و حتی دشمنان اسلام شهرت می‌یافت و جهل به آن جایز نبود: «...و مثل هذا لا يجوز أن یجهله الولیّ والعدو و غیر الولیّ و غیر العدو...» (جاحظ، ۱۳۴۴ق، ص ۱۲)؛ اما جاحظ در ادامه می‌گوید که انکار دیگران (یهود و مجوس و...) دلیل بر وقوع نیافتن آن نیست؛ زیرا همان‌طور که مسیحیان انکار یهود در خصوص معجزات مورد قبول خود (مانند زنده کردن مردگان) را دلیل نبود آن معجزات نمی‌دانند، انکار یهود بر سخن گفتن عیسی علیه السلام در گهواره نیز نمی‌تواند دلیلی بر بطلان آن باشد. جاحظ بر مسیحیان ایراد می‌گیرد که چرا با اینکه خودشان برای تقویت امر عیسی علیه السلام، بر سایر معجزات (مثل راه رفتن بر آب) پافشاری می‌کنند، در مورد معجزهٔ سخن گفتن در گهواره که عجیب‌تر است، به عدم شهرت آن میان غیرمسیحیان استدلال می‌کنند.

این رویکرد، یک اصل روش‌شناختی قوی را در نقد ادعاهای اثبات‌نشده بنا می‌نهد: استثنا از قاعده

(مانند معجزه) نیازمند اثبات قوی‌تر از خود قاعده است. جاحظ با این استدلال، در واقع مسیحیان را به دلیل عدم پذیرش یک نشانه روشن کتابی (قرآن) به چالش می‌کشد و نقد آنها مبنی بر «عدم شهرت عمومی» را در مورد این واقعه خاص نادرست می‌شمارد.

پیوند با روش‌شناسی نقادانه

این اصل مستقیماً با روح روش علمی سازگار است. هر فرضیه‌ای که فراتر از مشاهدات معمول باشد، نیازمند بار اثبات بسیار سنگینی است. جاحظ با نهادن این معیار بر ادعاهای لاهوتی، روشی برای تفکیک «اطلاعات قابل اعتماد» از «اسطوره» بنا می‌نهد که پایه‌ای برای یک روش‌شناسی نقادانه در علوم اسلامی است.

۴. اصول جامعه‌شناختی و اخلاقی جاحظ در الرد

۴-۱. اصل اخلاقی - اجتماعی: تحلیل ریشه‌های محبت و عداوت

یکی از نوآوری‌های جاحظ، ورود عوامل جامعه‌شناختی در تحلیل یک مسئله دینی است. او معتقد است که دلایل مادی و اجتماعی بر نگرش‌های دینی تأثیر می‌گذارند: «أول ذلك: أن اليهود كانوا جيران المسلمين بیثرب و غیرها، وعداوة الجيران شبيهة بعداوة الأقارب... و كانت النصارى - بعد ديارهم - لا يتكلفون طعناً» (جاحظ، ۱۳۴۴ق، ص ۱۳-۱۴).

جاحظ در اینجا یک اصل معرفت‌شناختی اجتماعی را مطرح می‌کند: درک باورهای یک گروه دینی بدون در نظر گرفتن بافت اجتماعی و منافع مادی و عاطفی آنها، ناقص است. او نشان می‌دهد که نفرت از یهودیان ناشی از «نزاع بر سر مالکیت و جوار» بود، نه صرفاً تفاوت کلامی. این دیدگاه نشان می‌دهد که او به جنبه‌های تجربی و مادی حقیقت اهمیت می‌داده است.

پیوند با اسلامی‌سازی علوم

این رویکرد زمینه‌ساز اسلامی‌سازی علوم اجتماعی و تاریخ است. جاحظ نشان می‌دهد که برای فهم دین در بستر تاریخی‌اش باید از تحلیل‌های صرفاً انتزاعی فاصله گرفت و عوامل مادی (همسایگی، منافع اقتصادی و ساختار قدرت) را در شکل‌گیری تعاملات دینی دخیل دانست. این یک رویکرد انتقادی و عمیق به تاریخ‌نگاری دینی است.

۵. دلالت‌ها برای اسلامی‌سازی علوم معاصر

دلالت‌های نظری، بیان‌کننده چگونگی تأثیر مبانی و اصول یادشده بر پروژه اسلامی‌سازی علوم است. تحلیل جامع الرد علی النصارى نشان می‌دهد که جاحظ در سده سوم هجری، نه تنها یک مدافع مذهبی، بلکه یک معمار معرفت‌شناسی بود که اصولی را بنا نهاد که بنیان‌های فکری لازم را برای یک نظام علمی متعهد اسلامی فراهم می‌آورد.

۵-۱. بازآفرینی عقلانیت وحیانی در علم

مهم‌ترین دستاورد جاحظ در اینجا، تعریف رابطه‌ای پیوسته میان عقل و وحی است. عقل ابزار داوری است؛ اما این داوری بر پایه اصول بنیادینی است که از وحی (قرآن) استخراج شده‌اند. این هم‌افزایی، از تقابل کثر میان عقل و نقل جلوگیری می‌کند و بر این اصل استوار است که: «...لو کانت لهم عقول المسلمین ومعرفتهم بما يجوز فی کلام العرب وما يجوز علی الله مع فصاحتهم بالعبرانیة لوجدوا لذلک الکلام تأویلاً حسناً...» (جاحظ، ۱۳۴۴ق، ص ۲۸).

این اصل مستقیماً با نیاز اسلامی‌سازی علوم به تولید نظریه‌هایی که هم از نظر عقلانی منسجم باشند و هم از نظر وحیانی موجه، همخوانی دارد.

۵-۲. توحید به مثابه چهارچوب هستی‌شناسی علم

توحید در نظر جاحظ، بنیان هستی‌شناسی است که نتایج آن در تمام ابعاد دانش جاری می‌شود. نفی هر گونه شریک یا نقص در ذات الهی (تنزیه) به معنای رد هر گونه مبدأ چندگانه یا هر گونه نقص ذاتی در قوانین طبیعت و جامعه است. این دیدگاه، ریشه‌ای قوی برای وحدت‌گرایی علمی فراهم می‌کند که در آن، تمام پدیده‌های جهان به یک مبدأ بازمی‌گردند. «الحمد لله الذی منّ علینا بتوحیده وجعلنا ممن ینفی شبهة خلقه و...» (جاحظ، ۱۳۴۴ق، ص ۱۰).

۵-۳. استقلال فکری و نقد ریشه‌ای سنت مغلوب

نقد جاحظ بر تقلید و تلاش او برای تفکیک حق از باطل در میان باورهای مسیحیان و یهودیان، در واقع دفاع از استقلال فکری در حوزه معرفت است. این استقلال، در بستر اسلامی به معنای نقد بنیادین مفروضات علوم وارداتی است که با جهان‌بینی توحیدی همخوانی ندارند. «وأن المسيح أمر الحواریون أن یقولوا فی صلواتهم: یا أبانا فی السماء تقدّس اسمک... تدل علی سوء عبارة اليهود وسوء تأویل أصحاب الکتب...» (جاحظ، ۱۳۴۴ق، ص ۲۵).

۵-۴. اخلاق و روش‌شناسی در تولید علم

جاحظ با تأکید بر صداقت در نقل، انصاف در مناظره و عدم تعصب، معیارهایی برای اخلاق پژوهش ارائه می‌دهد که امروزه در چهارچوب اخلاق علم مدرن نیز مورد تأکید است. روش او در نقد، مبتنی بر داده‌محوری (تاریخی و متنی) و استدلال قیاسی محکم است.

۵-۵. دلالت‌های نهایی برای اسلامی‌سازی علوم معاصر

رسالة الرد علی النصارى یک الگوی کلاسیک اسلامی برای گفت‌وگوی علمی-دینی است. این الگو به ما می‌آموزد که:

- نقد یک پارادایم رقیب (علم سکولار) باید با شناخت کامل از آن آغاز شود (روش تقریر حسن).

- نقد باید بر مبانی عقلانی و توحیدی استوار باشد.

– نتیجه باید همواره در چهارچوب وحی قطعی (قرآن) تأیید شود.

این رویکرد، نه‌تنها یک دفاع کلامی موفق در قرن سوم هجری بوده، بلکه یک الگوی ماندگار برای پژوهش اسلامی در هر دوره‌ای است که نیازمند دفاع عقلانی از اصول جهان‌بینی اسلامی در برابر چالش‌های فکری نوین است. جاحظ در این اثر، علم را در خدمت ایمان به حقیقت مطلق و تحقق توحید در تمام ساحت‌های هستی تعریف کرده است.

۶. مبانی الهیاتی و هستی‌شناختی جاحظ در الرد

مبانی هستی‌شناختی و الهیاتی جاحظ کلید درک جهان‌بینی اوست که سنگ بنای تفکیک میان «خالق» و «مخلوق» و در نتیجه، بنیان یک نظام علمی توحیدی است. لازم به ذکر است که مقصود از مبانی الهیاتی در این پژوهش، عمدتاً الهیات بالمعنی الاخص (ذات و صفات باری تعالی) است؛ اما از آنجاکه نگاه جاحظ به جهان (موضوع علم)، برخاسته از نگاه او به خالق است، این مبانی لزوماً به حوزه امور عامه و هستی‌شناسی کلی (مانند بحث بساطت، علیت و غایت‌مندی در عالم خلقت) تسری می‌یابد و زیربنای اسلامی‌سازی علوم را شکل می‌دهد.

۶-۱. تنزیه مطلق و نفی تشبیه: مبانی هستی‌شناسی علم

تنزیه، اصل محوری‌ای است که تمام استدلال‌های جاحظ بر محور آن شکل می‌گیرد و سنگ بنای تفکیک میان «خالق» و «مخلوق» است. این مبنا مرز بین الهیات (متافیزیک) و علوم طبیعی (مخلوقات) را مشخص می‌کند. دفاع از بساطت ذاتی: جاحظ با قاطعیت هر گونه ترکیب و نیازمندی را از ذات الهی نفی می‌کند؛ زیرا این امور لازمه محدودیت مخلوق است: «...خبرونا عن اللاهوت أكان فيه وفي غيره...» (جاحظ، ۱۳۴۴ق، ص ۳۸). نفی نسبیت در صفات: هر گونه نسبیتی که مستلزم نقص باشد، باید رد شود. جاحظ این را در نقد مسیحیان به‌کار می‌برد که صفات بشری (مانند خوردن، نوشیدن و رنج کشیدن) را به خداوند نسبت داده‌اند: «ویشرب وینجو ویبول، وقتل بزعمکم وصلب...» (جاحظ، ۱۳۴۴ق، ص ۳۸).

لازم است یادآوری شود که جاحظ (در مقایسه با متفکران متأخری چون غزالی یا ابن‌سینا) در زمینه متافیزیک و بساطت ذات، ممکن است رویکردی عمل‌گرایانه‌تر و بلاغی‌تر نسبت به فلاسفه داشته باشد. مقصود از موضع بلاغی‌تر جاحظ، تکیه او بر «صنعت بیان» و «تحلیل زبانی» در مواجهه با شبهات متافیزیکی است. برخلاف فلاسفه که از روش برهانی و مفاهیم انتزاعی (مانند وجود و ماهیت) بهره می‌برند، جاحظ با رویکردی دیالکتیکی و با استناد به قواعد بلاغی و مجازات زبانی، به نقد عقاید رقیب می‌پردازد. در واقع، او هستی‌شناسی خود را از دل زبان‌شناسی و تحلیل شیوه صحیح سخن گفتن درباره خداوند (تنزیه در مقام بیان) استخراج می‌کند.

تأکید او بر تنزیه، بیشتر، از منظر نفی صفات بشری برای حفظ توحید است تا ورود به مباحث پیچیده

بساطت وجودی، که بعدها در حکمت متعالیه مطرح شد. این تفاوت، اهمیت روش‌شناسی او را به‌عنوان یک پل تاریخی برجسته‌تر می‌سازد.

دلالت برای اسلامی‌سازی علوم

این مبنا اصلی برای مبارزه با ماده‌گرایی است. علم اسلامی نمی‌تواند جهانی را مطالعه کند که از مبدأ خود بریده شده است. «تنزیه» حکم می‌کند که نظم مشاهده‌پذیر در جهان، انعکاس نظم نامتناهی الهی است و فهم این نظم، غایت اصلی علم است.

۲-۶. حکمت و غایت‌مندی افعال الهی: نقد عبث و نقص در تدبیر

حکمت الهی در نظر جاحظ، مستقیماً به اصل غایت‌شناسی در علم پیوند می‌خورد. افعال الهی معلول حکمت و قدرت مطلق‌اند، نه نیازمندی یا جبر: «فلا یخلو المولی فی رفع عبده واکرامه من احد أمرین...» (جاحظ، ۱۳۴۴ق، ص ۲۶). نقد او بر این ایده که خدا برای کسب «مدح» نیاز به خلق دارد یا برای حفظ ملکوت نیازمند اعمال خاص است، در این باور ریشه دارد که خالق کاملاً غنی و حکیم است و افعالش دارای بهترین غایت‌اند.

دلالت برای اسلامی‌سازی علوم

این مبنا پارادایم غایت‌شناسی را در علم اسلامی احیا می‌کند. علم اسلامی کشف قوانین طبیعت را کشف نظم حکیمانه الهی می‌داند، نه صرفاً کشف روابط علت و معلولی فاقد معنا. هر کشف علمی باید در چهارچوب حکمت الهی تفسیر شود.

۷. مبنای انسان‌شناسی

مبنای انسان‌شناختی جاحظ در این کتاب، بر تمایز مطلق میان خالق و مخلوق استوار است. این تمایز اساس رد هر گونه ادعای الوهیت برای پیامبران است. جاحظ برای ابطال «پسر خدا بودن» مسیح به مقام والای پیامبران و درعین‌حال بشری بودن آنها اشاره می‌کند: «...فَإِنْ قَالُوا أَلَيْسَ الْمَسِيحُ رُوحَ اللَّهِ وَكَلِمَتُهُ كَمَا قَالَ...» (جاحظ، ۱۳۴۴ق، ص ۳۶). او با اشاره به «کَلِمَةُ اللَّهِ» و «رُوحُ اللَّهِ» بودن حضرت موسی و عیسی (علیه السلام) بیان می‌کند که حتی بالاترین مقامات نبوت نیز در چهارچوب بندگی تعریف می‌شود.

پیوند با اسلامی‌سازی علوم

این مبنا، در اسلامی‌سازی علوم به‌معنای نفی هر گونه قداست ماورایی برای دانشمندان یا نظریه‌پردازان است. هر دانش بشری محصول تلاش فکری انسان است و باید با تواضع و نقدپذیری ارائه شود؛ زیرا تولیدکننده آن، (انسان) مخلوق است.

نتیجه‌گیری

این پژوهش با تکیه بر تحلیل عمیق اصول معرفت‌شناختی و روش‌شناختی جاحظ در رساله‌الرد علی‌النصاری، توانست پیوند ساختاری و تاریخی مستحکمی میان اندیشه‌های کلاسیک او و پروژه معاصر «اسلامی‌سازی علوم» برقرار سازد. تحلیل صورت‌گرفته نشان داد که میراث جاحظ، فراتر از صرفاً یک مجادله کلامی در قرن سوم هجری، حامل یک فلسفه علم بومی است که می‌تواند به غنای نظری تلاش‌های جاری کمک کند.

نتایج اصلی استدلال مقاله به شرح زیر جمع‌بندی می‌شود:

حجیت عقل و نقد تقلید (مبانی معرفت‌شناختی): جاحظ با تأکید بر «موافقت عقل با وحی» و نقد تقلید کورکورانه، مشروعیت اجتهاد نقادانه را به‌مثابه ابزار اصلی درک صحیح متون و نقد بنیادین مفروضات علوم وارداتی فراهم می‌آورد.

روش‌شناسی تلفیقی و متقن (اصول روش‌شناختی): جاحظ با تلفیق منطق صوری، نقد تاریخی و تحلیل جامعه‌شناختی، الگویی برای روش‌شناسی جامع ارائه می‌دهد که در آن، علم اسلامی باید واقعیت را در تمام ابعاد مادی، اجتماعی و تاریخی‌اش در چهارچوب توحیدی مطالعه کند.

توحید و تنزیه مطلق (مبانی هستی‌شناختی): اصل تنزیه، چهارچوبی متافیزیکی برای وحدت‌گرایی در علم (بازگشت تمام قوانین به یک مبدأ حکیم) فراهم می‌آورد و نفی‌کننده هر گونه جهان‌بینی ماده‌گرایانه در مطالعه واقعیت است.

نتیجه نهایی

میراث جاحظ در *الرد علی‌النصاری* اثبات می‌کند که اسلامی‌سازی علوم یک پروژه مدرن برای مقابله با غرب نیست؛ بلکه بازگشتی به ریشه‌های غنی و نقادانه سنت فکری اسلامی است. جاحظ با استفاده از ابزارهای کلامی، منطقی و بلاغی، به‌شکلی عمیق و روشمند، اصول یک نظام معرفتی متعهد و مستقل را پایه‌ریزی کرده است. احیای این روش‌شناسی که در آن، تنزیه، عقلانیت نقاد، و تلفیق رشته‌ای بر تقلید فائق می‌آید، می‌تواند راهبردی نظری و عملی برای توسعه علمی فراهم آورد که نه تنها با اصول اسلامی همسو باشد، بلکه در مواجهه با پارادایم‌های رقیب، از استحکام برهانی لازم برخوردار باشد. به عبارت دیگر، جاحظ در قرن سوم هجری اصول دفاع منطقی از یک جهان‌بینی واحد (توحید) را در برابر یک نظام رقیب (مسیحیت) تدوین کرد؛ اصولی که می‌توانند سنگ بنای دفاع منطقی از جهان‌بینی اسلامی در برابر پارادایم‌های علمی مدرن باشند.

منابع

- ابن قتیبه، محمد عبدالله بن مسلم (بی‌تا). *تأویل مختلف الحديث*. بیروت: دار الکتب العلمیه.
- جاحظ، ابوعثمان عمرو بن بحر (۱۳۴۴ق). *ثلاث رسائل*. قاهره: المطبعة السلفية و مکتبتها.
- عوض، ابراهیم (بی‌تا). *مع الجاحظ فی رسالة الرد علی النصاری*. قاهره: مکتبه زهراء الشرق.
- عویس، محمد (۱۹۷۷م). *المجتمع العباسی من خلال کتابات الجاحظ*. قاهره: دار الثقافة.
- مصباح یزدی، محمدتقی (۱۳۹۲). *رابطه علم و دین*. قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی علیه السلام.

An Analysis of the Law of Attraction Based on the Theological-Philosophical Foundations of ‘Allāmah Miṣbāḥ Yazdī

✉ **Amīr Pajūhandah**  / PhD Candidate in Islamic Theology, Imam Khomeini Educational and Research Institute, Qom, Iran Apn.m1372@gmail.com

Ḥasan Qarahbāghī / PhD Candidate in Islamic Theology, Imam Khomeini Educational and Research Institute, Qom, Iran qarehbaghi@chmail.ir

Muḥammad Ja‘farī / Associate Professor, Department of Theology and Philosophy of Religion, Imam Khomeini Educational and Research Institute, Qom, Iran jafari@iki.ac.ir

Received: 2025/10/20 - Accepted: 2026/01/13

Abstract

This article is written with the aim of critically analyzing the law of attraction based on the intellectual foundations of ‘Allāmah Miṣbāḥ Yazdī. The main research question is whether the fundamental teachings of the law of attraction, which are based on concepts such as mental frequency, cosmic energy, and the principle of “like attracts like,” are compatible with the philosophical and theological framework of ‘Allāmah. The research method is analytical-comparative. First, the definition and metaphysical structure of the law of attraction are explained, then it is compared with ‘Allāmah’s philosophical and theological principles such as the monotheism of acts (tawḥīd af‘ālī), God’s necessary existence (wājib al-wujūd), and the essential poverty (faqr) of the human being. The analyses show that the energy-based foundation of the law of attraction is incompatible with gradation of existence (tashkīk al-wujūd) and with the monotheism of acts, because it reduces God’s role and wise divine will to a mechanical mechanism of frequency reflection. Furthermore, the image of the human being in this teaching—based on a kind of self-divinization and absolute responsibility placed on the mind—conflicts with ‘Allāmah’s anthropology and his understanding of free will, moral responsibility, and the actual conditions of human life. The article concludes that the metaphysical foundations of the law of attraction are unacceptable from ‘Allāmah’s perspective.

Keywords: law of attraction, energy, frequency, universe (kā’ināt), Islamic foundations, ‘Allāmah Miṣbāḥ Yazdī.

نوع مقاله: پژوهشی

واکاوی قانون جذب بر اساس مبانی کلامی - فلسفی علامه مصباح یزدی *

Apn.m1372@gmail.com

qarehbaghi@chmail.ir

jafari@iki.ac.ir

✉ امیر پژوهنده  / دانش‌پژوه دکتری کلام اسلامی، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره)، قم، ایران

حسن قره‌باغی / دانش‌پژوه دکتری کلام اسلامی، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره)، قم، ایران

محمد جعفری / دانشیار گروه کلام و فلسفه دین مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره)، قم، ایران

دریافت: ۱۴۰۴/۰۷/۲۸ - پذیرش: ۱۴۰۴/۱۰/۲۳

چکیده

این مقاله با هدف تحلیل انتقادی قانون جذب بر اساس مبانی اندیشه‌ای علامه مصباح یزدی تدوین شده است. مسئله اصلی پژوهش این است که آیا آموزه‌های بنیادین قانون جذب، که بر مفاهیمی چون فرکانس ذهنی، انرژی کیهانی و اصل «همانند همانند را جذب می‌کند» استوار است، با چهارچوب فلسفی و کلامی علامه سازگارند یا نه. روش پژوهش تحلیلی - مقایسه‌ای است و در آن، ابتدا تعریف و ساختار متافیزیکی قانون جذب تبیین و سپس با اصول فلسفی و الهیاتی علامه همچون توحید افعالی، واجب‌الوجودی خداوند و فقر ذاتی انسان مقایسه می‌شود. بررسی‌ها نشان می‌دهد که مبنای انرژی‌محور قانون جذب با هستی‌شناسی تشکیکی و نیز با توحید افعالی ناسازگار است؛ زیرا نقش خداوند و اراده حکیمانه الهی را به سازوکار مکانیکی بازتاب فرکانس فرومی‌کاهد. همچنین تصویر انسان در این آموزه - که بر نوعی خودالوهیتی و مسئولیت‌گذاری مطلق بر ذهن استوار است - با انسان‌شناسی علامه و فهم او از اختیار، مسئولیت اخلاقی و شرایط واقعی زندگی انسانی تعارض دارد. مقاله در نتیجه تأکید می‌کند که بنیان‌های متافیزیکی قانون جذب از منظر علامه قابل پذیرش نیستند.

کلیدواژه‌ها: قانون جذب، انرژی، فرکانس، کائنات، مبانی اسلامی، علامه مصباح یزدی.

مقدمه

در چند دهه اخیر، قانون جذب و آموزه‌های مربوط به آن به عنوان یکی از بارزترین نمودهای معنویت عصر جدید و روان‌شناسی عامه‌پسند، در ساحت فرهنگی و معنوی جوامع مختلف نفوذی گسترده یافته است. این قانون که محوریت خویش را بر قدرت فکر، تجسم و ذهن قرار می‌دهد، تصویری ویژه از هستی، خدا و انسان ارائه می‌کند؛ تصویری که در برخی اقسام آن نقش فعال خداوند در نظام تکوین و هدایت، کمرنگ یا حتی حذف می‌شود. با توجه به اهمیت بنیادین خدا در الهیات اسلامی و مرکزیت آموزه‌هایی چون توحید افعالی، مشیت و ربوبیت الهی و...، شایسته است این تصورات نوظهور به صورت نظام‌مند و انتقادی بررسی شوند. در کشور ما، این نظریه در قالب‌هایی چون کارگاه‌های موفقیت، برنامه‌های خانواده خلاق و موفق و سمینارهایی با عنوان راز یا سپاسگزاری مطرح شده و مخاطبان زیادی یافته است. در قانون جذب، سخن صرفاً از تأثیر ذهن بر روان یا بر رفتارهای معمول انسان نیست؛ بلکه ادعای اصلی آن، آفرینندگی ذهن در جهان خارج است. ابزار محوری این آفرینندگی نیز تمرکز و تجسم ذهنی دانسته می‌شود. مروجان داخلی این نظریه، آن را مورد تأیید اندیشه دینی معرفی می‌کنند و مدعی‌اند که آموزه‌های روان‌شناختی و حتی یافته‌های فیزیک جدید (سینگ، ۱۴۰۳، ص ۲۲) نیز بر آن صحه می‌گذارند؛ از این رو از آن به عنوان قانونی قطعی و مسلم یاد می‌کنند. از آنجاکه برخی از مروجان داخلی قانون جذب را مورد تأیید اندیشه دینی معرفی کرده‌اند (بحرخران، ۱۴۰۲، ص ۱۱۷-۱۲۲؛ زاغی، ۱۴۰۳، ص ۲۶-۴۰)، هدف این پژوهش، واکاوی آموزه‌های قانون جذب با اتکا بر مبانی کلامی و فلسفی علامه مصباح یزدی است. انتخاب علامه مصباح یزدی ریشه در آن دارد که وی از جمله اندیشمندان برجسته اسلامی و صاحب‌نظر در مباحث کلامی و فلسفی است. عرضه و سنجش آموزه‌های قانون جذب بر اساس مبانی کلامی و فلسفی علامه مصباح می‌تواند قوت و انسجام داشتن یا نداشتن این قانون و آموزه‌هایش را نشان دهد.

پرسش محوری این مقاله از این قرار است: آیا آموزه‌های قانون جذب با مبانی کلامی و فلسفی اسلامی درباره هستی، خدا و انسان سازگارند؟ اگر آری، تا چه اندازه؟

روش پژوهش، تحلیلی - تفسیری و مقایسه‌ای است: نخست مفاهیم و مبانی کلیدی قانون جذب استخراج و دسته‌بندی می‌شوند؛ سپس مبانی کلامی و فلسفی علامه مصباح به عنوان معیار ارزیابی عرضه می‌گردد. در ادامه، با تحلیل مبانی و آموزه‌های قانون جذب و مقایسه آنها با مبانی کلامی و فلسفی اسلامی یادشده در اندیشه علامه مصباح یزدی، به بررسی قانون جذب پرداخته خواهد شد.

۱. چیستی قانون جذب

مفاد قانون جذب این است که جهان هستی بازتابی از اندیشه‌های انسان است و هر آنچه ذهن بر آن تمرکز کند، در واقعیت پدیدار می‌شود. بر اساس این دیدگاه، «همانند، همانند خود را جذب می‌کند»؛ به این معنا که

اندیشه‌های مثبت به نتایج مثبت و اندیشه‌های منفی به پیامدهای منفی می‌شوند. با این حال، قانون جذب مدعی است که هر چه در ذهن تصویر شود، به‌طور واقعی تحقق می‌یابد. برای مثال، اگر کسی پیوسته به بنزی زیبا بیندیشد، سرانجام آن را به‌دست خواهد آورد. در این بستر فکری، قانون جذب چنین تعریف و تبیین شده است:

الف) مایکل لوسیر: «من آنچه را که مورد توجه و تمرکز خود قرار می‌دهم و رویش انرژی صرف می‌کنم، به‌سوی زندگی خود جذب می‌نمایم؛ حال این مورد مثبت باشد یا منفی» (لوسیر، ۱۳۹۰، ص ۱۴). در واقع، این قانون، قانون جذب انرژی فراگیر پیرامون ماست و از علم، به‌ویژه فیزیک تبعیت می‌کند و به امواجی که توسط افراد ارسال می‌شود، پاسخ می‌دهد. او شبیه آنچه در درون ماست، به‌سوی ما می‌فرستد (Losier, 2006, p.14-15). در تعریف دیگر:

[قانون جذب] روشی است که با آن می‌توانی انواع و اقسام مردم و تجارب زندگی را به‌سوی خود بکشانی؛ برای اینکه این قانون به روش‌های مثبت‌تر کارایی بیشتری داشته باشد، بهتر است رابطه بهتر با این نیروی (جریان انرژی) هوش لایتناهی برقرار کنی تا خواسته‌ها و آرزوهایت آشکار شوند. کار کردن با قانون جذب ایجاب می‌کند که قصد کنی، باور داشته باشی، بخواهی... این قانون روی افکار، کلام، کردار و اعمال نفوذ دارد. اینها پیام‌هایی است که به بیرون مخابره می‌کنی و کائنات هم صرفاً آنها را به تو منعکس می‌کند (دبی، ۱۳۹۳، ص ۳۹).

(ب)

قانون جذب همان اصل برابری است: برابری فکر و احساسات شما با تجسم و عینیت یافتن آنها. قانون جذب، قاضی تفکر و تخیلات شما نیست. این قانون هر آنچه شما از اعمال و تخیلات و افکار می‌آفرینید، مجسم کرده و حاضر می‌کند... افکار شما کائنات را بیشتر از آنچه که به فکرش هستید، به سمت خواسته‌هایتان می‌کشاند. خواه این خواسته‌ها چیزهایی باشند که می‌خواهید داشته باشید یا چیزهایی که نمی‌خواهید داشته باشید. تا به امروز، هر آنچه برایتان اتفاق افتاده است، پاسخ کائنات به همین افکار و تمایلات شما بوده است (گری، ۱۴۰۳، ص ۱۳). تمامی افراد، تجارب، اتفاقات زندگی و چیزهایی که در زندگی‌تان وارده شده‌اند، پاسخ کائنات به طنین افکار، احساسات و توجهات شما بوده است... کائنات علاقه شما را نمی‌شناسد و فقط با فکر غالب در ذهن شما کار دارد (گری، ۱۴۰۳، ص ۳۸).

(ج)

قانون جذب همان انرژی افکار شماست. اگر فرکانس مثبتی به دنیای اطرافتان ارسال کنید، جهان هستی نیز تمام تلاش خود را برای قرار دادن اتفاقات خوب پیش روی شما قرار می‌دهد... احساس شادی را به خود القا کنید و طوری به موقعیت‌های زندگی و شرایط خود نگاه کنید که احساس خوبی نسبت به آن داشته باشید؛ امکان ندارد اتفاق بدی را تجربه کنید (زاغی، ۱۴۰۳، ص ۲۰).

بر اساس قانون جذب، درباره هر موضوعی اندیشه شود یا هر احساسی داشته باشیم، همان را به‌سوی خود جذب

خواهیم کرد (برن، ۱۳۹۲، ص ۲۲). وین دایر درباره قدرت ذهن و اندیشه می نویسد:

شما همه چیز را در ذهن خود احساس می کنید.... هنگامی که نیروی خود را افزایش می دهید تا خود را در ذهن خدا بگنجانید، می توانید به نیروی الهی دست یابید. همه انسان هایی که بر روی کره زمین زندگی می کنند، تحت تأثیر نیروی ذهنی پرودگار قرار دارند.... ذهن خداوند همان ذهن شماست...؛ با راهنمایی، اصرار و حتی در صورت لزوم با تقاضا، ذهن خود را با ذهن پرودگار هماهنگ سازید. در این صورت، نیروی شما از سطح فرکانس ضعیف به سطح فرکانس قوی می رسد (برن، ۱۳۹۲، ص ۲۲؛ دایر ۱۳۹۳، ص ۱۷۱؛ دایر، ۱۴۰۳، ص ۷۵؛ سینگ، ۱۴۰۳، ص ۲۱؛ خانی اچجای، ۱۴۰۳، ص ۳؛ ویتال، ۱۳۸۹، ص ۴۶).

به گفته دبی فرانک، «اگر بر مشکلات خود متمرکز شوی، غالباً آنها به مراتب حادث می شوند» (دبی، ۱۳۹۳، ص ۳۵) و «...هر موقع گله و شکوه کنی، کائنات به عنوان درخواست، بیشتر از همان را به تو می دهد. بزرگ ترین پادزهر در برابر مشکلات و هر آنچه در زندگی پیش پای ما قرار می گیرد، پرورش نگرش مثبت است» (دبی، ۱۳۹۳، ص ۳۶). جو ویتال نیز می گوید: «وقتی تمام باورهای محدودکننده درونتان پاک شده باشند، آگاهانه درگیر قانون جذب می شوید. با این قانون، به صورتی ناخودآگاه همه چیز را جذب زندگی خود می کنید» (ویتال، ۱۳۸۹، ص ۳۴). نکته مهم این است که این قانون استثنایی ندارد و همه چیز به سبب قانون جذب به سمت شما کشیده می شود (ویتال، ۱۳۸۹، ص ۳۶ و ۴۵).

در قانون جذب کلمات، جملات و واژه هایی که استفاده می شوند، بسیار پراهمیت اند؛ چراکه تمامی افکار انسانی، در حقیقت از کلمات استفاده شده اند (Losier, 2006, p.21): «وقتی شما ذهن خود را از آنچه نمی خواهید، به آنچه دوست دارید معطوف می کنید، کلمات تغییر می کنند؛ و وقتی کلمات تغییر کردند، امواج شما نیز تغییر می کنند» (لوسیر، ۱۳۹۰، ص ۳۴). در جواب سؤال درباره اینکه «از کجا بدانیم، موج منفی از ما ساطع می شود یا موج مثبت؟» باید به نتیجه کارهای خود نگاه کنیم؛ چراکه آنها انعکاس کامل آن چیزی هستند که ما به کائنات فرستاده ایم (Atkinson, 2008, p.6-7؛ لوسیر، ۱۳۹۰، ص ۳۶). در بنیان خود، آموزه قانون جذب بر فرضی ساده و درعین حال بنیادین استوار است (<https://sgskravmaga.com.au/dark-side-positive>):

همه آنچه در جهان وجود دارد، ماهیتی از جنس «انرژی» دارد.

اندیشه ها و احساسات انسان نیز صورتی از انرژی اند که هر یک با بسامد یا فرکانسی ویژه ارتعاش می یابند. بر پایه این نگرش، اصل حاکم بر هستی چنین است: «همانند، همانند را جذب می کند»؛ بدین معنا که اندیشه ها و عواطف مثبت، رویدادها و نتایج مثبت را به سوی خود می کشاند و افکار و احساسات منفی، پیامدهایی منفی را در پی دارند. جری و ایستر هیکس در کتاب بخواه تا به تو داده شود، می گویند: قانون جذب آنچه را که بسیار شبیه است،

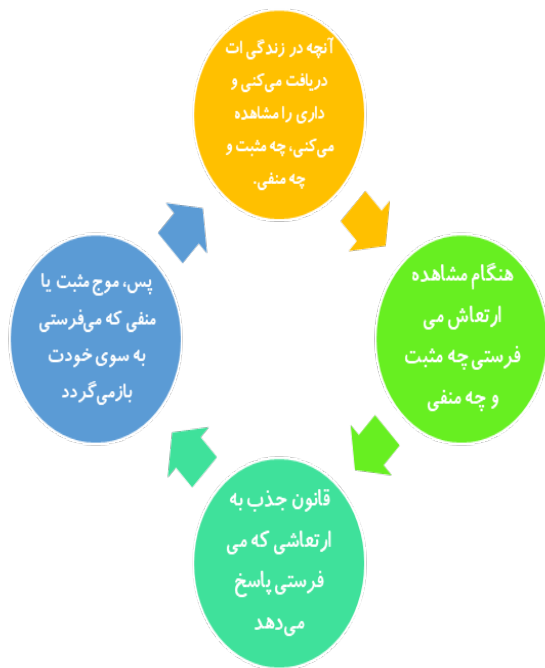
استخراج می‌کند. کاترین پاندر نیز در کتاب خویش می‌گوید: آنچه شما به‌صورت فکر، احساس، تصاویر ذهنی و کلمات به بیرون می‌فرستید، جذب زندگی‌تان می‌شود. برایان تریسی نیز معتقد است: انسان یک آهن‌ربای زنده است که انسان‌ها موقعیت‌ها و شرایط را مطابق با افکار حاکم جذب زندگی خود می‌کنند. پس هرچه در ضمیر ناخودآگاه خود ساکن کنید، بعینه تجربه خواهید کرد (Losier, 2006, p.11).

برای تبیین این فرایند، معمولاً از تمثیل رادیو استفاده می‌شود. ذهن انسان همچون دستگاهی است که با تنظیم بر روی موج یا فرکانسی معین، تنها پیام‌ها و تجربه‌هایی را دریافت می‌کند که با آن فرکانس هم‌نویسند. طرفداران قانون جذب باور دارند که می‌توانند از این قانون برای تجلی خواسته‌های خود استفاده کنند. آنان معتقدند که اگر چیزی را آرزو کنند و تصویرش را در ذهن نگه دارند و برایش ارتعاش مثبت بفرستند، جهان یا کائنات پاسخ مناسب خواهد داد.

قانون جذب در این تفکر، عاملی است که سبب می‌شود انرژی‌ای که ماهیت حیات را در حوزه‌ای نامرئی تشکیل داده است، جذب شود. اتصال به انرژی کیهانی که در اطراف ماست، همانند اتصال به شبکه برق جهانی است. این انرژی خود را به‌صورت انواع مختلف و اقسام نیروها و تأثیرات نشان می‌دهد. مهم این است که خود را در معرض ارتعاشات این انرژی قرار دهیم و با قانون جذب، آن را به‌سمت خود جذب کنیم (دبی، ۱۳۹۳، ص ۳۰-۳۱).

در این نگاه باید برای دریافت انرژی مثبت از کائنات و هستی، کانال‌های انرژی، گیرندگی و آگاهی خود را آزاد سازیم و در دسترس قرار دهیم (دبی، ۱۳۹۳، ص ۳۳). کائنات وابسته به هیچ آیین یا مکتب خاصی نیست و اهمیتی ندارد که آن را چه می‌نامیم یا از چه طریقی با آن ارتباط برقرار می‌کنیم؛ آنچه اهمیت دارد، این است که تمام توجه و نیروی ذهنی خود را بر خواسته‌ها و آرزوها متمرکز کنیم و با اطمینان کامل به تحقق آنها ایمان داشته باشیم (دبی، ۱۳۹۳، ص ۴۰ و ۴۵).

این نکته هم مهم است که قانون جذب به‌صورت ناخودآگاه نیز کار می‌کند. مثلاً اگر ما کیف پول خود را باز کنیم و هیچ پولی در آن نباشد، با مشاهده کیف بدون پول، موجی از کمبود و ترس و یأس به اطراف ساطع می‌کنیم؛ حتی اگر این کار به‌صورت عمدی انجام نشود؛ اما قانون جذب به‌سادگی به این موج و ارتعاشی که ارسال شده است، واکنش نشان می‌دهد و شبیه آن را به‌سمت ما می‌فرستد. قانون جذب نمی‌فهمد که به چه دلیل شما این موج منفی را از خود ساطع کرده‌اید. او به همان چیزی که در سر شما می‌چرخد، واکنش نشان می‌دهد و حتی آن چیزی را که نمی‌خواهید، می‌شنود (Losier, 2006, p.17 & 23). ممکن است دلیل ایجاد این موج منفی، به‌خاطر آوردن، وانمود کردن یا خیال‌پردازی، یا فقط مشاهدۀ کارت یا کیف خالی از پول باشد. این یک حلقه‌ای را به‌صورت زیر تشکیل می‌دهد:



۲. مبانی فلسفی قانون جذب

پس از آشنایی اجمالی با دیدگاه قانون جذب، در این قسمت به مبانی فلسفی این نگاه می پردازیم. از جمله مهم ترین مبانی شایان توجه، مبانی هستی شناختی، خداشناختی و انسان شناختی است که باید مؤلفه های آن تبیین شود.

۲-۱. مبانی هستی شناختی: گذار معنویت های نوظهور از دوگانه انگاری به یگانه انگاری

در سنت های فلسفی و عرفانی کلاسیک، هستی بر بنیاد نوعی دوگانه انگاری (dualism) تفسیر می شد؛ دوگانه انگاری ای که میان عالم ماده و عالم واقع تمایز می نهاد و وجود حقیقی را منحصر در ذات الهی می دانست و برای موجودات عالم، نوعی وجود مجازی یا ظلی قائل بود. در دوره مدرن نیز شکل تازه ای از دوگانه انگاری پدید آمد که در آن، خداوند پس از آفرینش، از جهان کنار گذاشته شد و طبیعت به ساحتی مستقل و فاقد حضور امر قدسی تبدیل گردید (شاكرنژاد، ۱۳۹۷، ص ۲۲۴-۲۲۵)؛ امری که در نهایت به پیدایش ماتریالیسم و حس گرایی مدرن انجامید و جهان به مثابه واقعییتی صرفاً مادی فهم شد (برت، ۱۳۷۸، ص ۹۱؛ گریفین، ۱۳۸۸، ص ۲۸).

اما معنویت های نوظهور در واکنش به این دو نوع دوگانه انگاری، رویکردی یگانه انگار (مونستی) را برگزیدند (شاكرنژاد، ۱۳۹۷، ص ۲۲۶). از منظر این جریان ها، هستی یک واقعیت واحد و یکپارچه است (در مقابل دوگانه گرایی و تکثرگرایی)، که تمایز میان ماده و فراماده یا طبیعی و ماورایی معنا ندارد. جهان، نه عرصه تقابل دو جوهر

مستقل، بلکه کلیتی از مراتب یک وجود است که در آن، «آگاهی» یا «انرژی» در همه سطوح هستی جریان دارد (Hinnells, 1995, p.323). «همه آنچه در جهان موجود است، ماهیتی از جنس انرژی دارد» (<https://sgskravmaga.com.au/dark-side-positive>). در این دیدگاه، جهان ماورای طبیعت در چهارچوب مادی تبیین می‌شود (دباغ، ۱۳۹۷، ص ۲۶) و لذا حتی ذهن انسانی را هم مادی تبیین می‌کند: «اندیشه‌ها و احساسات انسان نیز صورتی از انرژی‌اند که هر یک با بسامد یا فرکانسی ویژه ارتعاش می‌کنند» (<https://sgskravmaga.com.au/dark-side-positive>).

این تلقی، به تغییر در نوع نگاه به تکامل نیز منجر می‌شود؛ بدین معنا که تکامل، نه یک فرایند کور و بی‌هدف، بلکه حرکتی شعورمند و هدایت‌شده تلقی می‌گردد که جهان را در مسیر خودآگاهی و خودشکوفایی پیش می‌برد (Lynch, 2007, p.45).

بر این اساس می‌توان گفت که ایده مرکزی یگانه‌انگاری (Monism)، برداشتن تمایز بین عالم غیب و معنوی و عالم ماده و شهود است و لذا هستی‌شناسی معنویت‌گرایی جدید یک هستی‌شناسی یگانه‌انگار است که جهان را ترکیبی از ماده و شعور درهم‌تنیده می‌بیند و دوگانه‌انگاری را نفی می‌کند.

۲-۲. مبانی خدانشناختی: از خدای متعالی به الوهیت درونی

در چهارچوب یگانه‌انگاری معنویت‌های جدید، برداشت کلاسیک از الوهیت، خدایی متعال، خالق و مستقل از جهان، جای خود را به تصویری درون‌ماندگار و حلول‌گرایانه از خدا می‌دهد. در این نوع تفکر، خداوند دیگر حقیقتی مطلق، نامتغیر، بی‌نهایت، ازلی و غیرجسمانی نیست؛ بلکه خدایی است که از تعالی‌اش تهی شده و زمینی و متکثر گشته است (Ferrer & Sherman, 2008, p.6). بر این اساس، الوهیت نه موجودی مشخص و جدا از جهان، بلکه نوعی آگاهی یا انرژی کیهانی است که در سراسر هستی جاری است و خود جزئی از ساختار جهان به‌شمار می‌رود (کمپل، ۱۳۸۷، ص ۱۹۶)؛ چنان که جو ویتال آن را این‌گونه معرفی می‌کند:

کائنات (یا خداوند بزرگ فراقدرت، عالم قدسی، پرودگار، زندگی، صفر، تائو یا هر چیزی که می‌خواهید بنامید)، تمام مدت پیام می‌گیرد و می‌فرستد. او برای شما الهاماتی ارسال می‌کند و درخواست‌های شما را می‌گیرد؛ اما این گفت‌وگو از صافی نظام اعتقادی شما رد می‌شود و عامل اقدام کردن یا نکردن شماست (ویتال، ۱۳۸۹، ص ۲۹).

بر این اساس، در قانون جذب بر این عقیده‌اند که امر الهی (انرژی / نیرو) «وابسته به هیچ آیین یا مکتب خاصی نیست» (دبی، ۱۳۹۳، ص ۴۰) و تنها به‌عنوان نیرویی است که به همه چیز اجازه ظهور و رشد می‌دهد و به‌شکلی نامحدود و پایان‌ناپذیر در دسترس همگان قرار دارد (دایر، ۱۳۸۹، ص ۲۰۳).

این نگرش — هرچند ناخواسته — به همه‌خدایی یا همه‌درخدایی می‌انجامد؛ یعنی جهان و خداوند

به‌منزله دو ساحت مستقل فهم نمی‌شوند؛ بلکه تجلیات یک واقعیت واحدند. خدا، نه خالق مستقل که جهان را از عدم پدید آورده باشد، بلکه نیرویی هدایتگر درون عالم و بخشی از فرایند تکامل آن است. بر این اساس، امر الهی در قالب «میدان انرژی» یا «ذهن کیهانی» تفسیر می‌شود که پدیدآورنده و نگه‌دارنده عالم است (گریفین، ۱۳۸۸، ص ۱۲۲؛ Lynch, 2007, p.47-48).

در قانون جذب، این وحدت به اوج خود می‌رسد؛ آنجا که ادعا می‌شود: «ذهن خداوند همان ذهن شماست...» و برای دستیابی به قدرت، باید «هنگامی که نیروی خود را افزایش می‌دهید تا خود را در ذهن خدا بگنجانید، می‌توانید به نیروی الهی دست بیابید» و «با راهنمایی، اصرار و حتی در صورت لزوم با تقاضا، ذهن خود را با ذهن پرودگار هماهنگ سازید» (دایر، ۱۳۹۳، ص ۱۷۱).

پیامد منطقی این رویکرد، حذف فرابودگی، تعالی و تشخیص خداوند و تضعیف نقش اوامر و نواهی الهی است؛ زیرا الوهیت، درون جهان و هم‌پیوند با هستی تعریف می‌شود. بدین ترتیب، جهان جلوه‌ای از الوهیت تلقی می‌گردد و تجربه حسی انسان راهی معتبر برای مواجهه با امر الهی دانسته می‌شود.

۲-۳. مبانی انسان‌شناختی: خودالوهیتی و قدرت خلق واقعیت

در انسان‌شناسی معنویت‌های نوظهور، انسان جایگاهی مرکزی دارد؛ زیرا او نزدیک‌ترین درجه برای ارتباط با شعور کیهانی به‌شمار می‌رود. انسان، نه موجودی صرفاً مخلوق، بلکه بخشی فعال از فرایند تکامل و حتی شریک در خلق یا تجلی هستی است (Lynch, 2007, p.46). این جایگاه با این باور که «انسان می‌تواند با تغییر در انتظارات و ذهن خویش، تحولی در دنیا و هستی ایجاد کند» (دبی، ۱۳۹۳، ص ۳۱)، تقویت می‌شود.

از منظر این رویکرد، ذهن انسان نیرویی خلاق است که می‌تواند واقعیت را شکل داده، به آن جهت دهد. مفاهیمی مانند قانون جذب، قدرت ذهن، انرژی درمانی و دعادرمانی، مبتنی بر همین قدرت خلق‌گونه ذهن انسان تبیین می‌شوند. این قدرت در این جمله خلاصه می‌شود: «انسان یک آهن‌ربای زنده است که انسان‌ها موقعیت‌ها و شرایط را مطابق با افکار حاکم، جذب زندگی خود می‌کند» (Losier, 2006, p.11). بنابراین، «این فکر و احساس آدمی است که سرنوشت وی را رقم می‌زند و کنترل می‌کند» (مورفی، ۱۳۸۸، ص ۲۱) و لذا انسان هرچه در ضمیر ناخودآگاه خود ساکن کند، بعینه تجربه خواهد کرد (Losier, 2006, p.11).

این تصویر از انسان، به نوعی «خودالوهیتی» می‌انجامد؛ زیرا الوهیت، درون انسان حضور دارد و او می‌تواند از طریق درون‌نگری، به حقیقت دست یابد. تجربه‌های درونی فرد، منبع معتبر معرفت معنوی معرفی می‌شود و خویش‌بینی انسان جلوه‌ای الهی و ذاتاً پاک تلقی می‌گردد (Lynch, 2007, p.55-60).

این ایده با این باور تشدید می‌شود که بزرگ‌ترین راز در درون انسان نهفته است، نه در جهان

بیرون، و اینکه درون انسان جایگاه پادشاهی خداست؛ یعنی سرچشمه هوش، قدرت، عشق و راه‌حل همه مسائل زندگی، در ناخودآگاه او نهفته است (Murphy, 2013, p.13). در این راه توصیه می‌شود که «از اعتماد کردن به یک وجود اسرارآمیز در خارج از وجودتان پرهیزید و قوانین ذهنتان را که قابل اعتماد هستند، فرابگیرید» (ویتال، ۱۳۸۹، ص ۱۹). با پالایش درون است که فرد به قدرت مطلق دست می‌یابد؛ زیرا «وقتی باورهای پنهانی که شما را از جذب خواسته‌هایتان باز می‌دارند، پاک شوند، آنچه را دیگران معجزه می‌نامند، به دست خواهید آورد» (ویتال، ۱۳۸۹، ص ۱۹).

ویژگی دیگر این انسان‌شناسی، پیامدهای ارزشی آن است: ارزش‌ها نه بر اساس اراده یک خدای متعالی، بلکه به واسطه تجربه درونی و فهم شخصی تعریف می‌شوند. در این رویکرد، شرور وجود واقعی ندارند و نتیجه ناآگاهی یا غفلت انسان‌اند (کمپل، ۱۳۸۷، ص ۲۰۰). این امر به سرزنش قربانی منجر می‌شود؛ زیرا طبق منطق آنها، هرچه داریم، همان چیزی است که جذب کرده‌ایم و راه گریزی هم از آن نیست (ویتال، ۱۳۸۹، ص ۴۶). بنابراین، اگر کسی در رنج است، مقصر خود اوست. افرادی هم که احساس می‌کنند به جایی نرسیده‌اند، باید بدانند به این دلیل است که در درون خود و در عمق وجود خویش به آن باور نداشته‌اند (دبی، ۱۳۹۳، ص ۳۷). بنابراین، انسان در معنویت‌های نوظهور موجودی است که با اتکا به ذهن و تجربه باطنی خود، قادر به خلق واقعیت و هدایت مسیر تکامل جهان است.

۳. مبانی فلسفی - کلامی علامه مصباح یزدی

در اینجا به برخی از مبانی نزدیک با موضوع اشاره می‌شود. البته در آثار علامه مصباح یزدی به طور مفصل به اثبات این مبانی پرداخته شده است و این نوشتار درصدد اثبات آنها نیست.

۳-۱. مبانی هستی‌شناختی

علامه مصباح یزدی دستگاه هستی‌شناختی خود را بر بنیاد حکمت متعالیه و اصل اصالت وجود بنا می‌کند. بر اساس این مبنا، «واقعیت خارجی، واحد و بسیط است؛ یعنی هیچ حقیقتی در خارج، مرکب از وجود و ماهیت نیست» (مصباح یزدی، ۱۳۹۴، ج ۱، ص ۸۴). وجود، حقیقت عینی و اصیل است و ماهیت، صرفاً «اعتبار ذهنی» و قالبی مفهومی برای تمایز و تحدید موجودات ممکن است (مصباح یزدی، ۱۳۹۲، ج ۱، ص ۳۱۸) که ذهن در تحلیل مفهومی واقعیت، از آن انتزاع می‌کند. بنابراین آنچه در خارج تحقق دارد، «وجود» است و همه تمایزات ماهوی، بازتابی ذهنی از حدود و قیود وجودی موجودات‌اند.

بر مبنای حکمت متعالیه، وجود حقیقتی واحد و مشکک است. علامه مصباح تأکید می‌کند که وجود ذومراتب است و این «اختلاف موجودات، اختلاف در شدت و ضعف وجود» است (مصباح یزدی، ۱۳۹۲،

ج ۱، ص ۳۶۲). این تشکیک، اساس تقسیم عالم به مادی و مجرد یا «عالم شهادت» و «عالم غیب» را تشکیل می‌دهد. مرتبه مادی ضعیف‌ترین سطح وجودی است و مراتب مجرد، شدت‌های بالاتری از هستی‌اند که از قیود زمان و مکان رها هستند. بر این مبنا، خداوند بالاترین مرتبه وجود و «صرف‌الوجود» است (فتحعلی و همکاران، ۱۳۹۰، ص ۱۳۱) که هیچ حد و نقصی در ساحت او راه ندارد. در این دستگاه وجودی، هرچه درجه وجودی بالاتر باشد، «اطلاق» بیشتر و «نقص» کمتر است؛ و هرچه مرتبه ضعیف‌تر باشد، محدودیت‌ها و فقدان‌ها در آن افزون‌تر است (مصباح یزدی، ۱۳۹۴، ج ۱، ص ۱۷۴).

در ادامه این تحلیل وجودشناختی، علامه مصباح موجودات را به دو دسته واجب‌الوجود و ممکن‌الوجود تقسیم می‌کند. موجودات ممکن به دلیل تساوی نسبت به وجود و عدم، در مرتبه‌ای از ضعف و فقر وجودی قرار دارند که برای تحقق عینی نیازمند علتی هستند که وجود را به آنان افافضه کند (مصباح یزدی، ۱۳۹۲، ج ۲، ص ۴۸). این علت باید وجودی مستقل، غیرنیازمند و واجب باشد تا بتواند موجودات امکانی را از حالت تساوی به مرحله فعلیت برساند. بر این اساس، خداوند «فاعل هستی‌بخش» است و رابطه او با موجودات، رابطه‌ای حقیقی و تقویمی است، نه قراردادی یا اعتباری (مصباح یزدی، ۱۳۸۶، ج ۲، ص ۳۷).

علامه این رابطه را به گونه‌ای تبیین می‌کند که «معیت وجودی» میان علت و معلول برقرار است (فتحعلی و همکاران، ۱۳۹۰، ص ۱۲۳)؛ به این معنا که تصور معلول بدون علت حقیقی محال است (مصباح یزدی، ۱۳۹۲، ج ۲، ص ۳۴)؛ زیرا وجود معلول، شعاع و پرتوی از وجود علت است. این نوع علیت، علیت حقیقی نام دارد و با علیت اعدادی متفاوت است. در علیت اعدادی، علت تنها فراهم‌کننده زمینه تحقق معلول است، نه افافضه‌کننده وجود آن (مصباح یزدی، ۱۳۹۲، ج ۲، ص ۳۴).

همچنین از اصول بنیادین در هستی‌شناسی علامه مصباح، تأکید بر سنخیت میان علت و معلول است. هیچ معلولی از علتی غیرهم‌سنخ صادر نمی‌شود و تحقق هر پدیده، نیازمند نوعی مناسبت وجودی با علت آن است (فتحعلی و همکاران، ۱۳۹۰، ص ۱۲۷). در علیت حقیقی، سنخیت به معنای وجود کمال معلول در مرتبه‌ای عالی‌تر در علت است. علت حقیقی، وجود معلول را افافضه می‌کند و چیزی از آن کاسته نمی‌شود؛ زیرا وجود معلول پرتوی از وجود علت است (مصباح یزدی، ۱۳۹۲، ج ۲، ص ۹۱).

اما در علیت اعدادی، سنخیت صرفاً به معنای مناسبت در ایجاد تغییر است، نه افافضه وجود؛ زیرا علت اعدادی تنها زمینه‌ساز تحقق پدیده است و وجودی را به موجود دیگر افافضه نمی‌کند (مصباح یزدی، ۱۳۹۲، ج ۲، ص ۹۲) بر اساس این دستگاه فلسفی، عالم هستی یک نظام طولی از مراتب وجود است که در رأس آن، خداوند به عنوان وجود مطلق و بی‌نهایت قرار دارد و موجودات امکانی مراتبی از وجودند که به طور حقیقی و لحظه‌به‌لحظه

به او وابسته‌اند. این ساختار، شالوده الهیاتی علامه مصباح را در تبیین رابطه خدا و جهان، نظام علیت، فقر وجودی موجودات و ضرورت نیازمندی آنان به واجب‌الوجود تشکیل می‌دهد. همچنین این ساختار هستی‌شناختی مبنای مستقیم خداشناسی و انسان‌شناسی ایشان است.

۳-۲. مبنای خداشناختی

خداشناسی در منظومه فکری علامه مصباح یزدی مبتنی بر مبانی عقلانی فلسفه اسلامی (به‌ویژه حکمت متعالیه) و سنت کلامی شیعه است. وی در چهارچوب این مبانی، تصویری از خداوند ارائه می‌کند که بر ضرورت وجود، اطلاق ذات، کمال نامتناهی و یگانگی مطلق استوار است. در این بخش به تبیین اصول بنیادین خداشناسی ایشان پرداخته می‌شود.

۳-۲-۱. واجب‌الوجود بودن خداوند و غنای ذاتی

خداوند موجودی است که ضرورت وجود ذاتی اوست و وجود او عارضی یا وابسته به غیر نیست (مصباح یزدی، ۱۳۸۳، ص ۳۶۸). در مقابل، همه موجودات دیگر ممکن‌الوجود و برخوردار از وجودی غیرذاتی‌اند؛ یعنی هستی آنها وابسته به علت است و از آن روی که در مرتبه‌ای ضعیف از وجود قرار دارند، عین فقر و ربط به واجب‌الوجود به‌شمار می‌آیند (مصباح یزدی، ۱۳۹۲، ج ۲، ص ۴۲۶).

بر اساس این مبنا، واجب‌الوجود موجودی است با کمال مطلق، که هیچ نقص و محدودیتی در آن راه ندارد و غنی بالذات است. غنای ذاتی به این معناست که خداوند نه‌تنها نیازمند غیر نیست، بلکه واجب است که از همه جهات کامل باشد؛ بدین تعبیر که «واجب‌الوجود بالذات، واجب‌الوجود من جمیع الجهات» (مصباح یزدی، ۱۳۹۳، ص ۷۹). این اصل، شالوده تحلیل صفات الهی در اندیشه علامه مصباح را تشکیل می‌دهد.

۳-۲-۲. توحید و یگانگی خداوند

اصل دوم در خداشناسی علامه مصباح «توحید» است که در سه محور اصلی بررسی می‌شود: توحید در ذات، توحید در صفات و توحید در افعال (مصباح یزدی، ۱۳۹۳، ص ۸۷).

الف) توحید ذاتی

توحید ذاتی دو معنا دارد:

- یگانگی در مرتبه وجودی: خداوند در بالاترین مرتبه وجود قرار دارد و هیچ موجودی هم‌رتبه او نیست. همه موجودات دیگر، مراتبی از وجود امکانی هستند و فاقد استقلال وجودی‌اند (فتحعلی و همکاران، ۱۳۹۰، ص ۱۳۷).
- بسیط بودن ذات: ذات الهی بسیط و فاقد هر گونه ترکیب است. ترکیب - اعم از بالفعل، بالقوه یا ترکیب تحلیلی - در مورد خداوند منتفی است (مصباح یزدی، ۱۳۹۲، ج ۲، ص ۴۳۵-۴۳۸). بسیط بودن ذات زمینه‌ساز فهم صحیح از صفات الهی است و مانع از تصور هر گونه کثرت وجودی در ذات خداوند می‌شود.

(ب) توحید صفاتی

علامه مصباح وحدت صفات با ذات را ضروری می‌داند. در این تحلیل، صفات الهی، نه زاید بر ذات‌اند و نه متمایز از یکدیگر؛ بلکه «مصادق آنها همان ذات مقدس الهی است و همگی آنها عین یکدیگر و عین ذات هستند» (مصباح یزدی، ۱۳۹۲، ج ۲، ص ۴۳۳). بدین ترتیب، علم، قدرت، حیات و سایر صفات، عین یک حقیقت واحدند و کثرت آنها صرفاً در مقام مفهوم پدید می‌آید.

(ج) توحید افعالی

توحید افعالی یکی دیگر از مبانی خداشناختی علامه مصباح است و ابعاد مختلفی دارد:

- توحید در خالقیت: خداوند خالق همه موجودات است و در زمینه آفرینش شریک ندارد (مصباح یزدی، ۱۳۸۳، ص ۶۳؛ مصباح یزدی، ۱۳۹۲، ج ۲، ص ۴۴۵). به تعبیر ایشان، «همه موجودات در همه حال نیازمند خداوندند» (فتحعلی و همکاران، ۱۳۹۰، ص ۱۳۹).

- توحید در ربوبیت تکوینی: تنها خداوند است که به‌طور مستقل و بدون نیاز به اذن دیگری، تدبیر و اداره هستی را بر عهده دارد (مصباح یزدی، ۱۳۹۳، ص ۳۳). هیچ موجودی قدرت تدبیر تکوینی مستقل ندارد.

- توحید در ربوبیت تشریعی: حق قانون‌گذاری مطلق و مستقل به خداوند اختصاص دارد و هیچ موجودی جز او حق جعل حکم و تعیین حدود رفتاری انسان را ندارد (مصباح یزدی، ۱۳۸۳، ص ۶۳؛ فتحعلی و همکاران، ۱۳۹۰، ص ۱۴۲).

- توحید در فاعلیت حقیقی: تمامی تأثیرات فاعلان مخلوق، نهایتاً مستند به خداوند است و «لا مؤثر فی الوجود إلا الله» بیانگر همین حقیقت است (مصباح یزدی، ۱۳۹۲، ج ۲، ص ۴۳۳).

در این تحلیل، تشریع الهی تجلی حکمت و تدبیر خداوند در حوزه رفتار اختیاری انسان است.

۳-۲-۳. علم، قدرت و اراده حکیمانه خداوند

یکی دیگر از مبانی بنیادی در خداشناسی علامه مصباح، تأکید بر علم، قدرت و اراده مطلقه و حکیمانه خداوند است. خداوند به همه موجودات - اعم از مادی و مجرد - احاطه علمی دارد (مصباح یزدی، ۱۳۹۲، ج ۲، ص ۴۷۳). قدرت او نامتناهی و کامل است و محدود به هیچ قیدی نمی‌شود (مصباح یزدی، ۱۳۹۲، ج ۲، ص ۴۷۴). اما این قدرت مطلق به‌صورت حکیمانه و بر اساس نظام غایی هستی اعمال می‌شود. همه افعال الهی مبتنی بر حکمت‌اند (فتحعلی و همکاران، ۱۳۹۰، ص ۱۴۸). حکمت الهی نیز ناظر به هدف نهایی آفرینش است که همان «کمال وجود» و نزدیک شدن موجودات به منبع کمال، یعنی ذات مقدس الهی است (مصباح یزدی، ۱۳۹۲، ج ۲، ص ۴۹۷).

۳-۳. مبانی انسان‌شناختی

پس از تبیین مبانی هستی‌شناختی و خداشناختی در اندیشه علامه مصباح یزدی، تبیین مبانی انسان‌شناختی

ایشان ضروری است. در منظومه فکری علامه، انسان موجودی دوساحتی، برخوردار از فطرت الهی، صاحب اراده و اختیار، و هدفمند در مسیر کمال است.

۱-۳-۳. حقیقت انسان و دوساحتی بودن او

بر اساس تحلیل علامه مصباح و با استناد به ظواهر آیات قرآن، انسان دارای دو بُعد جسمانی و روحانی است (مصباح یزدی، ۱۳۹۹ ب، ص ۱۷۷). بُعد روحانی انسان، برخلاف بدن، از سنخ ماده نیست؛ بلکه موجودی مجرد و غیرمادی است (مصباح یزدی، ۱۳۹۳، ص ۴۴۴-۴۴۶). بنابراین، هویت حقیقی انسان نه در بدن، که در روح اوست. روح، حقیقت اصیل انسان را تشکیل می‌دهد و بدون آن، تحقق انسانیت ممکن نیست (مصباح یزدی، ۱۳۹۳، ص ۴۳۵؛ مصباح یزدی، ۱۳۹۹ ب، ص ۱۷۷).

در این نظام انسان‌شناختی، بدن ابزار و آلت ادراک و عمل است و کارکردی ابزاری نسبت به حقیقت انسانی دارد (مصباح یزدی، ۱۳۸۰، ص ۳۱). تجرد روح نیز ملازم با فناپذیری آن است؛ زیرا موجود مجرد دستخوش کون و فساد نمی‌شود و از همین رو امکان بقا و حیات مستقل از بدن برای انسان ممکن می‌شود. اگر روح همچون بدن، مادی و متغیر بود، نابودی و زوال هویت انسانی و نفی امکان معاد ضروری می‌بود (مصباح یزدی، ۱۳۹۹ الف، ص ۱۷۷).

۲-۳-۳. فطرت الهی و گرایش‌های ذاتی

از دیگر ارکان انسان‌شناسی علامه مصباح، پذیرش فطرت الهی در انسان است. به استناد آیه «فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفًا فِطْرَتَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا» (روم: ۳۰)، انسان دارای سرشتی الهی است که او را به سوی خداوند و ارزش‌های توحیدی سوق می‌دهد. این فطرت، مجموعه‌ای از شناخت‌های ابتدایی و گرایش‌های درونی است که در نهاد انسان قرار دارد (مصباح یزدی، ۱۳۹۴ الف، ص ۹۴).

فطرت الهی زمینه‌ساز میل انسان به خیر، کمال و فضیلت است و او را در مسیر سعادت هدایت می‌کند (مصباح یزدی، ۱۳۹۶ ج، ۲، ص ۵۶). از منظر علامه، حرکت تکاملی روح بر اساس حرکت جوهری اشتدادی صورت می‌گیرد؛ بدین معنا که روح می‌تواند مرتبه وجودی خود را ارتقا دهد؛ اما این تکامل، تنها در سایه افعال اختیاری تحقق می‌یابد (مصباح یزدی، ۱۳۹۸، ص ۳۳۳).

۳-۳-۳. اختیار و مسئولیت اخلاقی

از مبانی بنیادین انسان‌شناسی علامه مصباح، پذیرش اختیار به عنوان رکن هویت انسانی است. انسان موجودی مختار است (مصباح یزدی، ۱۳۹۳، ص ۲۶۷) و این اختیار به او امکان می‌دهد که پس از تأمل و سنجش گزینه‌ها، یکی از کنش‌های ممکن را برگزیند (فتحعلی و همکاران، ۱۳۹۰، ص ۱۷۳). وجود مجموعه‌ای از گرایش‌های متزاحم درونی، عرصه تصمیم‌گیری اخلاقی را پدید می‌آورد و انتخاب یکی از آنها، فعل انسان را واجد ارزش

اخلاقی می‌کند (مصباح یزدی، ۱۳۹۳، ص ۳۷۱). انسان چون صاحب اختیار است، در برابر خداوند مسئول است و استحقاق پاداش و کیفر می‌یابد (مصباح یزدی، ۱۳۹۴ الف، ص ۱۲۲). بنابراین، وجود تکلیف شرعی، خود متوقف بر پذیرش اختیار انسانی است.

۴-۳-۳. هدفمندی وجودی انسان و غایت نهایی

انسان در منظومه فکری علامه مصباح، موجودی هدفمند است؛ زیرا هر فعل اختیاری مسبوق به غایتی است. افزون بر این، خداوند نیز به عنوان خالق انسان و جهان، آفرینش را غایتمند آفریده است و قرآن کریم به این حقیقت تصریح دارد (مصباح یزدی، ۱۳۸۸، ص ۲۹).

غایت نهایی انسان دستیابی به «کمال نهایی» است که همان «قرب الهی» تلقی می‌شود (مصباح یزدی، ۱۳۹۲، ج ۲، ص ۴۱۲). این کمال در تحقق بندگی خالصانه و شهود فقر ذاتی انسان نسبت به خداوند تبلور می‌یابد (مصباح یزدی، ۱۳۸۰، ص ۲۶۴). «عبادت» راه وصول به این مقام است (مصباح یزدی، ۱۳۹۲، ج ۲، ص ۴۹۸) و «نماز» به عنوان برترین عبادت، اوج اظهار بندگی و فقر وجودی انسان در برابر خداوند است (مصباح یزدی، ۱۳۹۹ الف، ص ۲۱۱).

در این نظام انسان شناختی، انسان موجودی است که ذاتاً «فقر» به خداوند است (مصباح یزدی، ۱۳۸۳، ص ۳۲۷) و همه هستی و کمالاتش را از او دریافت می‌کند. حرکت انسان به سوی کمال، در حقیقت، حرکت از فقر ذاتی به شهود آگاهانه این فقر و حرکت از تعلقات نفسانی به بندگی خالص خداوند است.

۴. نقد قانون جذب

بر اساس مبانی بیان شده در منظومه فکری علامه مصباح یزدی، اکنون می‌توانیم به نقد مبانی قانون جذب بپردازیم. این نقدها را همچنان در سه حوزه هستی‌شناسی، خداشناسی و انسان‌شناسی بررسی می‌کنیم. در این بخش نشان داده می‌شود که مبانی معنویت‌های نوظهور و قانون جذب، در هر سه ساحت، با منظومه فلسفی - کلامی علامه مصباح ناسازگار و حتی در مواردی نقیض آن هستند.

۴-۱. نقدهای هستی‌شناختی

در این بخش با توجه به هستی‌شناسی‌ای که در یگانه‌انگاری قانون جذب و مبانی علامه بین شد، به نقد قانون جذب می‌پردازیم.

۴-۱-۱. تعارض یگانه‌انگاری انرژی‌محور با مراتب تشکیکی هستی

قانون جذب بر یگانه‌انگاری‌ای استوار است که در آن، هستی در یک سطح و به یک جوهر، یعنی انرژی و فرکانس آن تقلیل داده می‌شود (<https://sgskravmaga.com.au/dark-side-positive>)؛ لذا هستی مساوی

با انرژی واحد و درون‌ماندگار تلقی می‌شود. ماده، ذهن، آگاهی و حتی امر قدسی، همه جلوه‌های یک نیروی واحد کیهانی معرفی می‌شوند. این تلقی، مراتب هستی را حذف می‌کند و تفاوت میان غیب و شهادت را کنار می‌گذارد و حقیقت هستی را به بعدی مادی فرومی‌کاهد و خدای متعالی را در قالب خدای سکن‌گزیده در طبیعت (کائنات) (وینال، ۱۳۸۹، ص ۲۹) بازتعریف می‌کند، که عمیقاً با تاروپود هستی گره خورده است (Lynch, 2007, p.48).

اما در اندیشه علامه مصباح، هستی ذومراتب است و عالی‌ترین مرتبه آن، عالم مجرد بوده که شدیدترین و کامل‌ترین مرتبه آن، خداوند است. در این مرتبه، خداوند نه «جزئی از جهان» و نه «در جهان»، بلکه صرف‌الوجود است. نازل‌ترین مرتبه وجود، یعنی عالم ماده، ضعیف‌ترین مرتبه وجودی را داراست و لذا دارای محدودیت و نقص است و انرژی کیهانی نیز از مراتب بسیار نازل‌تر وجود است و نمی‌تواند جایگزین حقیقت وجود شود.

بنابراین می‌توان گفت که یگانه‌انگاری قانون جذب که جهان را یک میدان انرژی و فرکانس می‌داند، در برابر دستگاه تشکیکی علامه مصباح قرار دارد که غیب و شهادت، مجرد و مادی، و واجب و ممکن را در مراتب واقعی و نه اعتباری تفکیک می‌کند. قانون جذب، انرژی را - که از خصوصیات مرتبه نازل‌تر وجود (عالم ماده) است - به جای حقیقت وجود می‌نشانند و مراتب عالی‌تر وجود (مجردات) را نادیده می‌گیرد. از این‌رو این نگاه دچار تقلیل‌گرایی متافیزیکی است.

۲-۱-۴. حذف علت حقیقی و جایگزینی با علت ذهنی

در قانون جذب، منشأ تحقق پدیده‌ها، ارتعاشات ذهنی انسان است؛ یعنی ذهن انسان از طریق فرکانس انرژی، واقعیت مادی را خلق یا جذب می‌کند: «همانند، همانند را جذب می‌کند». این تلقی، جهان (کائنات) را موجودی مستقل می‌داند که بر اساس قوانین مکانیکی خودکار عمل می‌کند و تنها وظیفه آن، بازتاب دادن افکار انسان است؛ از این‌رو علت حقیقی را کنار می‌گذارد و رابطه موجودات با جهان را صرفاً ذهنی و روان‌شناختی می‌سازد. در مقابل، علامه مصباح افاضه‌کننده وجود را علت حقیقی هستی می‌داند که مصداق آن، تنها خداوند به عنوان فاعل حقیقی است و باقی موجودات از خود استقلال ندارند و مُعد به‌شمار می‌آیند؛ از این‌رو ذهن، تفکر، تمرکز ذهنی و اموری از این دست، نه علت حقیقی و نه واجد توان افاضه وجود به اشیاء و نقش انسان در هستی، تنها در امور مادی محدود می‌شود و می‌تواند با علل اعدادی، زمینه تغییر را ایجاد کند؛ و ذهن و تفکر انسانی (فارغ از عمل)، نقشی در ایجاد و عدم و حتی تغییر و دگرگونی ندارد.

بنابراین، ادعای خلق واقعیت یا جذب همانند با ذهن، و مسائلی از این دست در قانون جذب، از نظر فلسفی پذیرفته نیست و با مبانی عقلی و حتی یافت درونی و شخصی انسان نیز ناسازگار است. حتی اگر طبق این قانون، ذهن هم علت و سببیتی داشته باشد، علتی اعدادی دارد؛ به این معنا که قانون جذب بدون علت حقیقی و

صرفاً بر اساس شباهت ارتعاشی معنا و امکان ندارد و انسان باید علاوه بر ذهنیتی که دربارهٔ یک مسئله دارد، شرایط و مقدمات لازم و نیز افعال متناسب با کسب آن خواسته را هم انجام دهد.

علاوه بر این، اگر ما کائنات را علت حقیقی و هستی بخش عالم بدانیم، باز این امر درست نیست. پیش تر بیان شد که کائنات در اندیشهٔ قانون جذب، امری مادی تلقی شده است؛ از همین رو این فرض که کائنات علت حقیقی باشد، فرض نادرست و باطلی است؛ زیرا امر مادی، علت حقیقی نیست؛ بلکه تنها علت معد برای اشیاست.

۴-۲. نقدهای خدشناسی

۴-۲-۱. فروکاست الوهیت به انرژی کیهانی

در قانون جذب، «خداوند» یا با واژگانی چون کائنات، انرژی، ضمیر جهانی، قانون طبیعت و ذهن کیهانی توصیف می شود (ویتال، ۱۳۸۹، ص ۲۹) یا اساساً نقش او در نظام هستی حذف شده، جای آن با کائنات پر می شود. در چنین تصویری، با حل کردن خداوند در درون جهان، تعالی الهی انکار شده، به همه خدایی یا همه درخدایی می انجامد. در مقابل، عقل خداوند را واجب الوجودی می داند که غنای ذاتی دارد و مطلقاً بی نیاز است؛ لذا در ذات خود بسیط است و این بساطت در ذات، در همهٔ شئون آن جلوه گر است. این عقیده، یگانگی در صفات و افعال را در پی دارد. بنابراین در این تحلیل، خداوند نه بخشی از عالم و نه انرژی جاری در هستی، بلکه خالق، رب و قیوم هستی است و کل جهان نسبت به او عین ربط و فقر است.

در نتیجه، تصویر قانون جذب، در حقیقت نفی توحید ذاتی و صفاتی خداوند است و انکار الوهیت حقیقی را به دنبال دارد؛ چون این ادعا که «ذهن خداوند همان ذهن شماست» (دایر، ۱۳۹۳، ص ۱۷۱)، مصداق نفی توحید در ذات است. لذا قائل شدن به وحدت ذاتی انسان و خدا، با بسیط بودن ذات الهی و ممکن الوجود بودن انسان در تناقض کامل است و این امر با خدشناسی عقلانی و برهانی علامه مصباح، که مبتنی بر مبانی کلامی - فلسفی اسلامی است، تعارض جدی دارد.

علاوه بر این در این نگاه، خدا یا کائنات به نیرویی تبدیل می شود که وظیفهٔ آن برآورده کردن خواسته های انسان است که بیشتر این خواسته ها مادی اند. لذا این تصویر، کاملاً در تضاد با مفهوم عبودیت و بندگی در اسلام است که در آن، انسان با همهٔ دارایی های چشمگیرش موجودی نیازمند و فقیر در پیشگاه خدای غنی بالذات است.

۴-۲-۲. جایگزینی ارادهٔ الهی با قانون ثابت و بی طرف انرژی

در قانون جذب، کائنات پاسخ گوی خواسته های انسان است: «کائنات مانند کاتالوگ بسیار بزرگ است و آنچه را که می خواهید، برمی دارید» (Vitale, 2008, p.150). این پاسخ صرفاً تابع فرکانس ذهنی است که مبتنی بر قاعدهٔ «همانند، همانند را جذب می کند» است، نه تابع حکمت، مشیت و ارادهٔ مستقیم خداوند در جهان. بنابراین در این

دیدگاه، «دعا» به «درخواست از انرژی» تقلیل می‌یابد و در زمینه برآورده شدن خواسته، تقدیر الهی حذف می‌شود. نتیجه این می‌شود که حکمت، امتحان، سنت‌های الهی و عدالت الهی جای خود را به فرکانس ذهنی می‌دهند و این فرکانس ذهنی موجب جذب هر آن چیزی می‌شود که انسان بدو می‌اندیشد و احساس می‌کند.

در مقابل، علامه مصباح بر اساس قاعده توحید افعالی و اراده حکیمانه خداوند بر این باور است که هیچ فاعل مستقلی در عالم نیست: «لا مؤثر فی الوجود إلا الله» و همه افعال عالم تحت اراده حکیمانه خداوندند که بر اساس مصلحت آدمی انجام می‌شوند؛ مصلحتی که مبتنی بر هدف خلقت است. از همین رو هر رویدادی، علاوه بر اینکه ابتدائاً به اراده و فعل انسان وابسته است، در نهایت مستند به اراده خداوندی است؛ اما قانون جذب با نسبت دادن تأثیر مستقل به انرژی کیهانی بر اساس ارتعاشات، هستی را به یک ماشین خودکار تقلیل می‌دهد که فاقد اراده، حکمت و تدبیر مستقیم است و لذا این نگاه با نفی ربوبیت تکوینی خداوند، علاوه بر نادیده گرفتن حکمت، مصلحت و اراده خداوند، توحید افعالی را نقض می‌کند.

۳-۲-۴. تعارض در ربوبیت تشریعی: اراده انسان در برابر اراده حکیمانه الهی

قانون جذب ادعا می‌کند که «کائنات با دست‌ودل‌بازی کامل می‌خواهد که شما را به خواسته‌هایتان برساند» (دایر، ۱۳۸۹، ص ۲۰۶). در این نگاه، «کائنات» یا «هوش کیهانی» به مثابه نیرویی تصویری می‌شود که وظیفه آن، پاسخ‌گویی مکانیکی و بی‌قیدوشرط به ارتعاشات و خواسته‌های افراد است. در این سیستم، معیار نهایی خیر و مبنای عمل کائنات، صرفاً خواست و احساس خوب فرد است و هیچ داور و قانون‌گذار برتری فراتر از تمایلات انسان وجود ندارد.

در مقابل، در نگاه علامه مصباح، یکی از ارکان توحید، توحید در ربوبیت تشریعی است. بر این اساس، حق قانون‌گذاری مطلق و تعیین ارزش‌های حقیقی، انحصاراً از آن خداوند متعال است که بر پایه علم و حکمت بی‌کران خود، اوامر و نواهی را تشریع می‌کند. ارزش‌ها و باید و نبایدها، نه بر اساس خواسته‌های گذرای انسان، بلکه مبتنی بر مصالح واقعی و اهداف متعالی آفرینش، از جمله رسیدن انسان به قرب الهی، تعیین می‌شوند. در نتیجه، قانون جذب با محور قرار دادن اراده انسان به عنوان معیار عمل کائنات، اراده حکیمانه خداوند را به عنوان قانون‌گذار و ارزش‌آفرین نهایی نادیده می‌گیرد. این نگاه، ربوبیت تشریعی خداوند را نقض کرده، جهان‌بینی انسان‌محور را جایگزین خدامحوری در عرصه ارزش‌ها و اهداف زندگی می‌کند.

۳-۴. نقد انسان‌شناختی

۱-۳-۴. خودالوهیتی و نفی فقر وجودی انسان

در قانون جذب، انسان مرکز قدرت جهان و خالق واقعیت معرفی می‌شود؛ چراکه مغناطیس قدرتمندی است که

می‌تواند با نیروی فکر خود، واقعیت را خلق کند: «انسان می‌تواند با تغییر در... ذهن خویش، تحولی در دنیا و هستی ایجاد کند» (دبی، ۱۳۹۳، ص ۳۱). بنابراین، این نگاه انسان را دارای قدرت مطلق ذهنی و سرچشمه کامیابی و ناکامی می‌داند. این تلقی، نوعی خودالوهیتی و انسان‌محوری را تقویت می‌کند که در آن، انسان منبع ارزش‌ها، خالق واقعیت و صاحب قدرت مطلق نفسانی تصور می‌شود.

اما در انسان‌شناسی علامه مصباح، حقیقت انسان روح مجرد و فقیر بالذات است و انسان در همه مراتب وجودی عین نیاز به خداست. همچنین اختیار انسان در چهارچوب ربوبیت تکوینی و تشریعی الهی معنا می‌یابد و انسان هرگز خالق نیست؛ بلکه تنها فاعل بالعرض و اعدادی است. در نتیجه، ایده «قدرت بی‌حد ذهن» با مبانی توحیدی ناسازگار است.

بنابراین وقتی انسان بتواند صرفاً با نیروی فکر و اراده خود، واقعیت را خلق کند و کائنات را به اطاعت وادارد، در حقیقت به جایگاهی در حد ربوبیت دست یافته است. این نگاه، از سویی در تقابل کامل با خالقیت و الوهیت خداوند و ازسوی دیگر در تقابل با فقیر بالذات بودن انسان قرار دارد.

۲-۳-۴. شرک در عبادت و تحریف جایگاه انسان

در قانون جذب ادعا می‌شود که «درون انسان جایگاه پادشاهی خداست» (مورفی، ۱۳۸۸، ص ۲۱). این گزاره به این معنا تفسیر می‌شود که منبع اصلی قدرت، حکمت و راه‌حل تمام مسائل زندگی، در ناخودآگاه و نیروی درونی انسان نهفته است و انسان با کشف این خدای درون می‌تواند بر سرنوشت خود حاکم شود.

در مقابل، علامه مصباح یزدی با اتکا به مبانی اسلامی، به حقیقت دوساحتی انسان قائل است. از این منظر، انسان دارای روحی مجرد است که می‌تواند با گام برداشتن در مسیر بندگی و اطاعت خداوند، مراتب وجودی را به سرعت طی کند و از قدرت روحی بالایی برخوردار شود که بدون گذر از مسیر بندگی برای وی حاصل نمی‌شود؛ باین‌حال این روح به‌عنوان مخلوق خداوند، همواره در مقام عبد و فقر محض قرار دارد. رابطه انسان با خداوند، رابطه مخلوق با خالق و مربوط با رب است.

بنابراین، قانون جذب با تبدیل کردن درون انسان به جایگاه پادشاهی خدا، عملاً مرز بین خالق و مخلوق را مخدوش می‌سازد. این نگرش، به شرک در عبادت می‌انجامد؛ چراکه عبادت و توکل را از خدای متعالی خارج می‌سازد و متوجه نیروی درونی انسان می‌کند؛ درحالی‌که، پرستش، تنها شایسته ذات مقدس الهی است و انسان حتی با والاترین کمالاتش، همیشه و در همه حال در پیشگاه خداوند فقیر و نیازمند باقی می‌ماند.

۳-۳-۴. جایگزینی خدا محوری با انسان‌محوری

در دستگاه فکری قانون جذب ادعا می‌شود که «بزرگ‌ترین راز در درون انسان نهفته است، نه در جهان بیرون»

(مورفی، ۱۳۸۸، ص ۲۱). بر اساس این نگاه، کشف حقیقت و دستیابی به قدرت، مستلزم توجه و تأمل در ذهن و کشف ابعاد و اسرار ناخودآگاه آن است و گوهر رستگاری در درون انسان مستتر شده است. در مقابل، از منظر علامه مصباح، اگرچه انسان از فطرت الهی برخوردار است، اما این فطرت، خود هدف نیست؛ بلکه وسیله و ابزاری برای شناخت خداوند و هدایت به سوی اوست. فطرت چونان راهنمایی درونی، انسان را به سوی خالق خود رهنمون می‌سازد و غایت آن، عبور از خود و رسیدن به اوست.

در نتیجه، قانون جذب با محور قرار دادن انسان به عنوان نهایت مقصد کشف حقیقت، رویکردی انسان‌محور اتخاذ می‌کند. این در حالی است که در نظام فکری علامه مصباح، خداوند خود حقیقت مطلق و راز نهایی است و لذا شناخت نفس تنها زمانی ارزشمند است که انسان را به شناخت فقر ذاتی خود در پیشگاه خداوند و در نتیجه، شناخت عظمت پروردگار برساند. بنابراین، این نگرش با محوریت دادن به انسان، خدامحوری را که اساس جهان‌بینی اسلامی است، مورد خدشه قرار می‌دهد.

۴-۳-۴. پیامدهای اخلاقی: نفی مسئولیت اجتماعی و سرزنش افراد ناکام

بر اساس قانون جذب، معیار خوب و بد، احساس خوب و ارتعاش مثبت فرد است، نه اوامر و نواهی الهی. ارزش‌ها بر اساس موفقیت در جذب تعریف می‌شوند، نه بر اساس اطاعت از خدا؛ از این رو در جهان، شر واقعی وجود ندارد و رنج محصول فرکانس منفی ذهن است. فقیر، بیمار، مظلوم و قربانی جنگ یا ستم، خود مقصر است؛ چون افکار نادرست داشته است. پیامدهای چنین تفکری این است که اولاً نظام اخلاقی و مسئولیت اجتماعی حذف می‌شود؛ عدالت اجتماعی معنای خود را از دست می‌دهد و علل بیرونی رنج‌ها نادیده گرفته می‌شود. اخلاق به روان‌شناسی فرد تقلیل می‌یابد و ظلم با انتسابش به افکار فرد مظلوم توجیه می‌شود؛ درحالی که در انسان‌شناسی علامه مصباح، چنان‌که بیان شد، اخلاق بر اختیار، تکلیف و هدایت الهی مبتنی است. ظلم، فقر، بلا و ابتلا دارای علل تکوینی، تشریعی، اخلاقی و اجتماعی‌اند. همچنین شخص قربانی را محکوم اندیشه‌های خود نمی‌دانند؛ بلکه برای دفاع از او نظام ارزشی و حقوقی وضع می‌شود. از طرفی، شرور نیز تنها به ذهن انسان تقلیل داده نمی‌شوند؛ بلکه آنها نتیجه انتخاب اشتباه انسان یا در جهت امتحان و رشد آدمی‌اند.

بنابراین باید گفت که نظام اخلاقی قانون جذب به لحاظ کلامی، فلسفی و انسانی پذیرفته نیست؛ چراکه پیامد منطقی و خطرناک این نگاه چنین است که انسان در قبال همه رخدادهای زندگی مسئول مطلق است. بر این اساس، فقر، بیماری و مصیبت‌ها، نه آزمایش الهی یا نتیجه ساختارهای اجتماعی ناعادلانه، بلکه نتیجه مستقیم افکار منفی خود فردند. این نگاه به سرزنش قربانی می‌انجامد و هر گونه احساس همدلی و مسئولیت اجتماعی را تضعیف می‌کند.

در نهایت باید گفت که در قانون جذب، هدف اصلی انسان، بیشتر دستیابی به ثروت، رابطه عاطفی، سلامتی، موفقیت مادی و لذات دنیوی یا حتی برخی کارهای اجتماعی مانند کمک به هموع است. این نگاه، هدف آفرینش انسان را که کمال و قرب الهی فرد و جامعه است، نادیده می‌گیرد.

نتیجه‌گیری

این پژوهش نشان داد که آموزه‌های متافیزیکی قانون جذب، به دلیل تکیه بر یگانه‌انگاری انرژی محور و سازوکارهای مکانیکی «فرکانس» و «بازتاب ذهنی»، با مبانی هستی‌شناسی و خداشناسی علامه مصباح یزدی ناسازگار است. در این چهارچوب، جهان به میدان انرژی تقلیل می‌یابد؛ مراتب وجود نادیده گرفته می‌شوند و نقش خداوند در تدبیر و افاضه وجود به صورتی چشمگیر تضعیف می‌شود. این امر با اصولی همچون اصالت وجود، تشکیک مراتب و توحید افعالی در تعارض بنیادی است. افزون‌براین، فهم انسان در قانون جذب - که بر قدرت نامحدود ذهن و نوعی خودالوهیتی تأکید می‌کند - با انسان‌شناسی علامه، که بر فقر ذاتی انسان، نیازمندی وجودی او به خدا و مسئولیت اخلاقی واقع‌بینانه تأکید دارد، هماهنگ نیست. بر این اساس، پژوهش حاضر به این نتیجه می‌رسد که پذیرش مبانی نظری و متافیزیکی قانون جذب، در منظومه فکری علامه مصباح یزدی ممکن نیست و این قانون با لوازم فعلی آن نمی‌تواند در چهارچوب اندیشه اسلامی مطرح شود.

منابع

قرآن کریم.

بحرخران، زهرا (۱۴۰۲). *القبای ذهن معجزه‌گر*. تهران: ترنجستان.

برت، ادوین آرتور (۱۳۷۸). *مبادی مابعدالطبیعی علوم نوین*. ترجمه عبدالکریم سروش. تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی.

برن، راندا (۱۳۹۲). *قانون جذب*. تهران: نیک‌فرجام.

خانی‌اقچای، پوریا (۱۴۰۳). *قوانین کائنات؛ مختصر و مفید*. تهران: پادینا.

دایر، وین (۱۳۸۹). *از راز قانون جذب بیشتر بدانیم*. ترجمه مهرداد انتظاری. تهران: فرادیدنگار.

دایر، وین (۱۳۹۳). *برای هر مشکلی راه‌حلی معنوی وجود دارد*. ترجمه وجهیه آیت‌اللهی. تهران: نگاه ترجمه و نشر کتاب پارسه.

دایر، وین (۱۴۰۳). *نه اصل معنوی*. ترجمه امیر کرمانی. تهران: مهرماه.

دباغ، سروش (۱۳۹۷). *آبی دریای بیکران*. تهران: بنیاد سهروردی.

دبی، فرانک (۱۳۹۳). *به کمک قانون جذب، همسر دلخواهت را پیدا کن*. ترجمه نفیسه معتکف. تهران: هو.

زاغی، محمد (۱۴۰۳). *باور قانون جذب ثروت*. تهران: پیک گل‌واژه.

سینگ، مانهاردیت (۱۴۰۳). *۱۲ قانون جذب*. ترجمه ساسان جعفریان. مشهد: زمان تغییر.

شاکرنژاد، احمد (۱۳۹۷). *معنویت‌گرایی جدید*. قم: پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.

فتحعلی، محمود؛ مصباح، مجتبی و یوسفیان، حسن (۱۳۹۰). *فلسفه تعلیم و تربیت اسلامی*. قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.

کمپل، کولین (۱۳۸۷). *تئودیسه «عصر جدید» برای عصر جدید*. تدوین: باقر طالبی دارابی. هفت آسمان، (۳۸)، ۲۰۹-۱۸۷.

گری، سیمون (۱۴۰۳). *قانون جذب*. ترجمه پریسا کوچکی. قزوین: لاینا.

گریفین، دیوید ری (۱۳۸۸). *خلا و دین در جهان پس‌امدرن*. ترجمه حمیدرضا آیت‌اللهی. تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.

لوسیر، مایکل (۱۳۹۰). *قانون جذب*. ترجمه لایا موسایی. تهران: سلسله مهر.

مصباح یزدی، محمدتقی (۱۳۸۰). *به سوی خودسازی*. قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.

مصباح یزدی، محمدتقی (۱۳۸۳). *به سوی تو*. قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.

مصباح یزدی، محمدتقی (۱۳۸۶). *شرح الهیات شفاء*. قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.

مصباح یزدی، محمدتقی (۱۳۸۸). *لقای الهی*. قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.

مصباح یزدی، محمدتقی (۱۳۹۲). *آموزش فلسفه*. قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.

مصباح یزدی، محمدتقی (۱۳۹۳). *معارف قرآن: خلاشناسی، کیهان‌شناسی، انسان‌شناسی*. قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.

مصباح یزدی، محمدتقی (۱۳۹۴ الف). *پیش‌نیازهای مدیریت اسلامی*. قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.

مصباح یزدی، محمدتقی (۱۳۹۴ ب). *شرح نه‌ایه الحکمه*. قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.

مصباح یزدی، محمدتقی (۱۳۹۶). *ره‌توشه*. قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.

مصباح یزدی، محمدتقی (۱۳۹۸). *نقد و بررسی مکاتب اخلاقی*. قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.

مصباح یزدی، محمدتقی (۱۳۹۹ الف). آیین پرواز. قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی. ❖
مصباح یزدی، محمدتقی (۱۳۹۹ ب). انسان‌شناسی در قرآن. قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی. ❖
مورفی، ژوزف (۱۳۸۸). قدرت فکر ۳. تهران: سپنج.
ویتال، جو (۱۳۸۹). کلید راز گمشده جذب خواسته‌ها. تهران: لیوسا.

Atkinson, William Walker (2008). *Thought Vibration: The Law Of Attraction In The Thought World*. Hollister: Mo.

Ferrer, Jorge & Sherman, Jacob (2008). *The Participatory Turn: Spirituality, Mysticism, Religious*. New York: State University of New York Press.

Hinnells, John R. (1995). *A New Dictionary of Religions*. Massachusetts: Blackwell.
<https://sgskravmaga.com.au/dark-side-positive>

Losier, Michael J. (2006). *Law of Attraction; The Science of Attracting More of What You Want and Less of What You Don't*. NEW YORK BOSTON: Wellness Central.

Lynch, Gordon (2007). *The new spirituality; An introduction to progressive belief in the twenty-first century*. London: I. B. Tauris & Co Ltd.

Murphy, Joseph (2013). *Miracle Power for Infinite Riches*. www.bnpublishing.com.

Vitale, Joe (2008). *The Key: The Missing Secret for Attracting Anything You Want*. New Jersey: John Wiley & Sons, Inc. Hoboken.

Table of Contents

Explaining the Monotheistic Foundations of Islamic Spirituality (With Emphasis on the Viewpoint of ‘Allāmah Miṣbāḥ Yazdī) / 7

Hasan Dīnpanāh

A New Explanation of the Problem of Evil in Light of Moral Realism Based on Islamic Teachings / 31

✎ *Ḥamīd Riḍā Gūdarzī / Aḥmad Riḍā Kafrāshī*

The Possibility of Sensory and Intellectual Vision of God from the Perspective of Ayatollah Javādī Āmulī / 47

✎ *Majid Aḥsan / Amīn Ishāqī Dūst*

A Rational Analysis of the Doctrine of “Negation of Attributes” (Nafy al-Ṣifāt) in the Narratives Based on the Argument from the Necessity of Limitation / 65

Murtaḍā Khushshūbat

The Paradox of Omniscience / 87

✎ *Jabir Asfandīyarpur / Ḥasan Yūsufiyān*

A Critical Analysis of the Problem of “Belief in the Impossible” in Christianity / 105

✎ *Behzād Ḥamīdiyyah / Muḥammad Anṣārī Aṣl*

Denying the Genuineness of Religious Disagreements and the Epistemological Challenge of Disagreement / 121

Rūḥullāh Movahhīdī

A Philosophical Analysis of the Infallibility (‘Iṣmah) of the Imam Based on the Philosophical Foundations of Mullā Ṣadrā and Its Educational Implications / 141

✎ *Manūchahr Shāmīnezhād / Vahid Garāmī / Sayyid Mahdī Ḥusaynī*

Explaining and Evaluating the Phenomenon of Telepathy as Evidence for the Immaterial Nature of the Human Being / 161

Manṣūr Kathīrī

Evaluating the Solutions Proposed by Various Thinkers for Resolving the Conflict between Science and Religion from the Perspective of Ayatollah Miṣbāḥ Yazdī / 187

✎ *Muḥammad Ḥusayn Zāre‘ī Jalālābādī / Abūdhār Rajabī*

Explaining the Ontological, Epistemological, Methodological, and Theological Foundations of Al-Jāhiḡ in “Al-Radd ‘alā al-Naṣārā” as a Historical Context for the Islamization of the Sciences / 207

Mujtabā Nūrī Kūhbanānī

An Analysis of the Law of Attraction Based on the Theological-Philosophical Foundations of ‘Allāmah Miṣbāḥ Yazdī / 225

✎ *Amīr Pajūhandah / Ḥasan Qarahbāghī / Muḥammad Ja‘farī*

In the Name of Allah

Ma‘rifat-e Kalāmī (Theological Knowledge)

Vol.16, No.1

A Semiannual Journal of Theological inquiry

Spring & Summer 2025

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 Thought.*
- ▣ **Abulfazl Sajedi:** *professor, IKI*
- ▣ **Mohammad Mohammadredaïi:** *Professor, Tehran University (Farabi Pardis)*
- ▣ **Ahmadhosein Sharifi:** *Professor, IKI*
- ▣ **Ali Reda Ghaeminiya:** *Professor, The Culture and Thought research Center*
- ▣ **Mohammad Hasan Ghadrddan Gharamaleki:** *Professor, The Culture and Thought research Center*
- ▣ **Ali Misbah:** *Associate Professor, IKI*
- ▣ **Sattar Jabr Hammud al-Araji:** *Professor at the University of, Kufa*
- ▣ **Husayn Hamzah Shahid al-Amiri:** *Professor, University of, Kufa*
- ▣ **Razzaq Hussein Farhoud al-Arabawi al-Musawi:** *Professor at the University of, Kufa*

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
