

معرفت کلامی

سال شانزدهم، شماره دوم، پیاپی ۳۵، پاییز و زمستان ۱۴۰۴



مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی

این فصلنامه، بر اساس نامه مورخ ۱۳۹۲/۹/۲۰
به شماره ۱۹/۵۲۸۰ / ۳/۱۸ / 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 آیت‌اللهی

ناظر چاپ

حمید خانی

چاپ

زمزم

سامانه ارسال و پیگیری مقالات

Nashriyat.ir/SendArticle

شاپا الکترونیکی: ۸۰۹ - ۲۹۸۰

اعضای هیئت تحریریه

محمد حسین زاده یزدی

استاد مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی

عبدالحسین خسروپناه

استاد پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی

ابوالفضل ساجدی

استاد مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی

محمد محمدرضایی

استاد دانشگاه تهران، پردیس فارابی

احمدحسین شریفی

استاد مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی

علیرضا 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

حسین حمزه شهید العامری

استاد، دانشگاه کوفه، فلسفه هنر

ستار جبرحمود 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 - طبقه چهارم،

اداره کل نشریات تخصصی

مشترکان ۳۲۱۱۳۴۷۱ (۰۲۵)

دورنگار ۳۲۹۳۴۴۸۳ (۰۲۵)

www.kalami.nashriyat.ir

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

نمایه در: sid.ir & isc.gov.ir

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^{ره} 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 ارسال فرمایید: <https://nashriyat.ir>

اشتراک: قیمت هر شماره مجله، ۳,۸۰۰,۰۰۰ ریال، و اشتراک دو شماره آن در یک سال، ۷,۶۰۰,۰۰۰ ریال است. در صورت تمایل، وجه اشتراک را به حساب شبای IR910600520701102933448010 بانک مهر ایران، واریز، و اصل فیش بانکی یا تصویر آن را همراه با برگ اشتراک به دفتر مجله ارسال نمایید.

راهنمای تهیه و تنظیم مقالات

الف) شرایط عمومی

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

ب) نحوه تنظیم مقالات

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

ج. یادآوری

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

فهرست مطالب

ارزیابی تقابل ریچارد سوئین-برن و مایکل مارتین در باب استدلال جهان‌شناختی احتمالی / ۷

✍ مهدی میرخلف‌زاده / محمد جعفری

کنکاو در رابطه بین نظریه مه‌بانگ و برهان نظم / ۲۵

✍ محمد جعفریان غلام‌رضایی

نقش روش تجربی در اثبات وجود خدا / ۴۳

✍ محمدحسین فاریاب

آلفرد راسل والاس و هدایت‌شدگی تکامل گونه‌ها / ۶۱

✍ رضا کشاورز سیاهپوش / یوسف دانشور نیلو / حمیدرضا رضائی درح

تبیین حقایق مرتبط با نبوت بر مبنای عالم مثال در نظام فلسفی اشراق / ۷۹

✍ عرفانه محمدزاده حقیقی / ✍ محمد تقی‌زاده

خاستگاه و تطور آموزه امامت در تشیع نخستین؛ نقد خوانش خاورشناسانه امیرمعزی / ۹۵

✍ علیرضا اسعدی

قلمرو علم و عصمت امام در اندیشه سید مرتضی و کراچی؛ نقد دیدگاه‌ها و مقایسه تحلیلی / ۱۱۵

✍ ابوالفضل محمدی / احمد بهشتی‌مهر

نقد و بررسی اراده‌گروی کیرک‌گور از منظر حکمت متعالیه / ۱۳۳

✍ محمدحسین میردری‌کوندی / علیرضا کرمانی

ابعاد حجیت روایات طینت از دیدگاه علامه مصباح یزدی / ۱۵۳

✍ مرادعلی شورگشتی

از تفاوت ظاهری تا همگرایی واقعی: بررسی تطبیقی دیدگاه‌های آیت‌الله جوادی آملی و آیت‌الله مصباح یزدی درباره

قلمرو دین / ۱۷۳

✍ عیسی معلم / صفدر الهی‌راد

نقش روش قلمروشناسی دین در نظریه علوم انسانی اسلامی / ۱۹۵

✍ مصطفی کریمی

الهیات نظام‌مند کلیسای مورمون در آمریکای لاتین: بررسی ماهیت اعتقادی، نبوت معاصر و ساختار دینی / ۲۱۷

✍ سیدمحمدرضا میروسی



An Evaluation of the Richard Swinburne and Michael Martin Controversy concerning the Probabilistic Cosmological Argument

✉ **Mahdi Mirkhalafzadeh**  / Ph.D. in Theology and Philosophy of Religion, Imam Khomeini Educational and Research Institute saheb.love59@gmail.com

Muhammad Jafari / Associate Professor, Department of Theology and Philosophy of Religion, Imam Khomeini Educational and Research Institute jafari@iki.ac.ir

Received: 2025/12/29 - **Accepted:** 2026/05/06

Abstract

The present study, employing an analytical-critical method, evaluates the controversy between the viewpoints of Richard Swinburne and Michael Martin regarding the validity of cosmological arguments with a probabilistic approach. Swinburne, expressing doubt about the efficacy of necessary deductive arguments, offers a probabilistic argument on the basis of which the "hypothesis of the existence of God," owing to its simplicity and greater explanatory power, enjoys a higher probability than other explanatory hypotheses of the universe. On the other hand, Michael Martin, by raising three detailed criticisms, calls this argument into question: ambiguity in the calculation of the prior probability of the complex universe, the unjustifiability of the principle of simplicity in preferring the divine hypothesis, and the indeterminacy of the probability of this universe being created by Him. This article, while presenting the views of both parties, demonstrates that Martin's criticisms are vulnerable in several respects: first, overlooking essential philosophical rules and the initial lack of need for probabilistic calculations; second, error in calculating the prior probability of the complex universe and other issues raised by Martin; third, fallacy in reasoning based on the principle of simplicity and an incorrect explanation regarding the existence or non-existence of God. In conclusion, it must be noted that although Swinburne's probabilistic argument may face challenges, Martin's criticisms have likewise failed to invalidate it.

Keywords: Probabilistic Argument, Cosmological Argument, Richard Swinburne, Michael Martin.

نوع مقاله: پژوهشی

ارزیابی تقابل ریچارد سوئین برن و مایکل مارتین در باب استدلال جهان‌شناختی احتمالی

saheb.lovers.59@gmail.com

jafari@iki.ac.ir

✉ مهدی میرخلف‌زاده  دکتری کلام و فلسفه دین مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی

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

دریافت: ۱۴۰۴/۱۰/۰۸ - پذیرش: ۱۴۰۵/۰۲/۱۶

چکیده

پژوهش حاضر با روش تحلیلی - انتقادی به ارزیابی تقابل دیدگاه‌های ریچارد سوئین برن و مایکل مارتین در باب اعتبار استدلال‌های جهان‌شناختی با رویکرد احتمالی می‌پردازد. سوئین برن، با تردید در کارایی استدلال‌های قیاسی ضروری، استدلالی احتمالی عرضه می‌کند که بر پایه آن، «فرضیه وجود خدا» به دلیل ساده بودن و قدرت تبیین بیشتر، نسبت به دیگر فرضیه‌های تبیین‌کننده جهان، از احتمال بیشتری برخوردار خواهد شد. از سوی دیگر، مایکل مارتین با مطرح ساختن سه نقد مفصل به این استدلال خدشه وارد می‌کند: ابهام در محاسبه احتمال پیشینی جهان پیچیده، ناموجه بودن اصل سادگی در ترجیح فرض خداوند، و نامعلوم بودن احتمال آفرینش این جهان توسط او.

این مقاله ضمن طرح دیدگاه‌های دو طرف، نشان می‌دهد که نقدهای مارتین از چند جهت دچار ضعف است: نخست، نادیده گرفتن قواعد ضروری فلسفی و عدم نیاز اولیه به محاسبه‌های احتمالی. دوم، اشتباه در محاسبه احتمال پیشینی جهان پیچیده و دیگر موارد مطرح شده از سوی مارتین. سوم، مغالطه در استدلال بر مبنای اصل سادگی و تبیین نادرست نسبت به وجود یا عدم وجود خداوند. در پایان باید متذکر شد که هرچند ممکن است استدلال احتمالی سوئین برن با چالش‌هایی روبه‌رو باشد، اما نقدهای مارتین نیز نتوانسته آن را باطل کند.

کلیدواژه‌ها: استدلال احتمالی، استدلال جهان‌شناختی، ریچارد سوئین برن، مایکل مارتین.

مقدمه

همانند خدایاوران (خرمیان، ۱۳۸۸؛ محمدرضایی و سبحانی، ۱۳۹۱)، منکران وجود خداوند نیز دسته‌بندی‌ها و ملاک‌هایی برای تفکیک ادله انکار خداوند از یکدیگر مطرح نموده‌اند (گیسلر، ۱۳۹۱). اما پیش از هر نوع دسته‌بندی باید بدین نکته توجه کرد که به‌طور معمول، منطق حاکم بر این استدلال‌ها، قیاسی یا به تعبیر بهتر، ضروری است. بدین معنا که ارتباط بین مقدمه و نتیجه چنین استدلال‌هایی، دستیابی به نتیجه‌ای ضروری را ضمانت می‌کند. تا سال‌های متمادی دستگاه ارسطویی به‌خصوص منطق قیاسی (Deductive Logic) حاکم بر تفکر اندیشمندان رشته‌های مختلف علمی بود، اما به مرور ایرادهای گوناگونی بر این شیوه وارد شد و نگاه‌ها به سوی استقرا جلب گشت. در اثر این تمایل و طی سالیان متمادی توجه عده زیادی از اندیشمندان به سوی استقرا معطوف شد و تلاش کردند که نتایجی یقینی از آن به دست آورند. اما به‌زودی مشخص شد که شیوه استقرایی نتیجه‌ای جز احتمال به دست نخواهد داد. جالب این جاست که با وجود ناامیدی از دستیابی به یقین، کاربرد استقرا در علوم مختلف فزونی پیدا کرد. به‌مرور نیاز فراوان به روش استقرایی از یک سو و همچنین روشن شدن نواقص این روش از سوی دیگر باعث شد که منطق استقرایی (Inductive Logic) در مرکز توجه منطق‌دانان قرار گرفته و اندیشمندان زیادی به تأمل پیرامون نقاط ضعف و قوت آن پرداختند. در طی سالیان بعد انواع دیگری از استدلال احتمالی نیز به این دستگاه اضافه شد و منطق استقرایی به مثابه عنوانی عام برای انواعی از استدلال انتخاب شد که رابطه‌ای احتمالی بین نتیجه و مقدمه را به اثبات می‌رساند. با اضافه کردن محاسبات ریاضی و قواعد احتمال، شیوه محاسبه منطق استقرایی دقیق شد و این امکان فراهم گشت تا چنین استدلال‌هایی بر اساس چارچوبی مشخص تبیین شوند. براین اساس، تنها قضیه‌ای که نتیجه‌ای با احتمال بالا به دست دهد قابل پذیرش است و دیگر قضایا معیار عمل نخواهند بود. بدین شیوه می‌توان قضایای بسیاری را در علوم مختلف توجیه نمود هرچند امکان دسترسی به نتیجه‌ای یقینی نیز فراهم نباشد.

پس از شهرت روش استقرایی، انتخاب چنین رویکردی تنها منحصر به علوم تجربی نماند و حتی به ساحت کلام و فلسفه دین نیز کشیده شد. پیش از این زمان، با توجه به اشکال‌های معرفت‌شناسانه، ادله اثبات خدا با چالشی نسبتاً بزرگ روبه‌رو بود؛ زیرا اکثر این استدلال‌ها بر اساس منطق قیاسی صورت‌بندی شده بود. گسترش رویکرد احتمالی، کم‌کم نظر الهی‌دانان را نیز به خود جلب کرد و برخی از آنها تلاش کردند که وجود خداوند را بر این اساس صورت‌بندی نمایند. سوئین برن در این باره می‌نویسد:

من استدلال می‌کنم که اگرچه عقل می‌تواند به نتیجه‌ای نسبتاً موجه در مورد وجود خدا برسد، اما چنین استنتاجی، احتمالی است نه استدلالی غیرقابل انکار. از این رو [با انتخاب چنین رویکردی] ظرفیت فراوانی برای ایمان باقی خواهد ماند (Swinburne, 2004, p.2).

با شیوع کاربرد احتمالات در الهیات، ملحدان نیز تلاش کردند که استدلال‌های خود را بر اساس این شیوه استوار سازند. مایکل مارتین یکی از برجسته‌ترین افراد در این زمینه به‌شمار می‌آید که بسیاری از ادله اثبات خداوند را با روشی احتمالی به چالش کشیده است. یکی از نقاط تقابل وی با سوئین‌برن در کتاب *توجیه فلسفی الحاد*، بررسی استدلال جهان‌شناسانه است. در این مقاله دیدگاه وی نسبت به استدلال احتمالی سوئین‌برن را نقل کرده و سپس به ارزیابی آن خواهیم پرداخت.

خوشبختانه پیرامون دیدگاه‌های سوئین‌برن کتاب و مقاله‌های متعددی منتشر شده است (اصغری، ۱۴۰۳؛ سوئین‌برن، ۱۴۰۱؛ سوئین‌برن، ۱۴۰۲). هرچند چنین منابعی ناظر به توجیه باور به خداوند بر اساس روش استقرایی است، نه الحاد استقرایی. در مقابل، نسبت به روش فکری و آرای مایکل مارتین کار چندان زیادی صورت نگرفته است و تنها برخی از آرای وی در مباحث خاص بررسی شده است (قره‌باغی و دیگران، ۱۴۰۱؛ نظری و قره‌باغی، ۱۴۰۳). با توجه به جایگاه وی در میان ملحدان غربی و همچنین تعدد ارجاع به او لازم است که کار علمی فراگیری نسبت به اندیشه مایکل مارتین در این زمینه صورت پذیرد.

۱. استدلال سوئین‌برن

سوئین‌برن استفاده از استدلال‌های ضروری به‌منظور اثبات خداوند را ناکافی و ناقص قلمداد کرده و در مقابل پیشنهاد می‌کند که همانند روش‌های تحقیق علمی (فرضیه‌سازی بر اساس مشاهدات)، از رویکرد احتمالی استفاده شود (Swinburne, 2004, p.136). از دید او، فرضیه وجود خدا به دلیل سادگی، باورپذیری و قدرت تبیین بهتر جهان، از تبیین‌هایی که صرفاً بر داده‌های علمی تکیه می‌کند محتمل‌تر است (نصیری، ۱۳۹۲)؛ زیرا تبیین علمی تنها روابط بین پدیده‌ها را توصیف کرده و در پاسخ به چرایی وجود قوانین یا علت تحقق ماده ناتوان است، درحالی که تبیین شخص‌محور (متکی به فاعل هوشمند) می‌تواند این خلأ را پر کند (رامین، ۱۳۹۲؛ نصیری، ۱۴۰۲، ص ۱۳۲؛ یزدانی، ۱۳۹۹، ص ۴۷۹-۴۸۰؛ Swinburne, 2010, p.24 & 140).

سوئین‌برن به‌منظور اثبات نظریه خویش فروض زیر را در نظر می‌گیرد:

E: جهان پیچیده وجود دارد؛

H: خدا وجود دارد؛

K: داده‌های پیشینی ما نسبت به جهان.

داده‌های پیشینی ما نسبت به جهان (همه قواعد حاکم بر رفتارهای ماده و...) به همراه وجود جهانی با پیچیدگی‌های بسیار زیادی که با آن روبه‌رو هستیم تنها با فرض وجود خدا بسیار محتمل خواهد شد و فرضیه عدم وجود خداوند نمی‌تواند آن را این‌چنین توصیف کند. به تعبیر ریاضی گونه $P(E|K \& H) > P(E|\sim H \& K)$ با توجه به قواعد محاسبه احتمال و ساده‌تر بودن فرض خدا نسبت به معادل‌های دیگری که در این زمینه قابل فرض است (ازلی

بودن ماده، وجود خدایان متعدد، تحقق ماده از عدم و... باید نتیجه گرفت که وجود خدا محتمل‌تر از عدم او خواهد بود $P(H|E\&K) > P(\sim H|K)$.

البته او تأکید می‌کند که این استدلال به‌تنهایی برای اثبات قطعی خدا کافی نیست و باید با استدلال‌های دیگری مانند غایت‌شناسی یا تجربه دینی تکمیل شود (رامین، ۱۳۹۲، ص ۳۱؛ Martin, 1990, p.106-108).

۲. نقد مارتین به سوئین برن

مارتین سه نقد کلی به استدلال مارتین وارد می‌داند. نخست وی نسبت به احتمال پیشینی جهان پیچیده انتقادهایی وارد کرده است. سپس احتمال پیشینی وجود خدا و در نهایت احتمال خلق جهان پیچیده توسط او را چالش برانگیز توصیف می‌کند. در ادامه ابتدا دیدگاه وی را طرح و در نهایت هر یک را بررسی خواهیم نمود. پیش از بررسی نظر مارتین، توضیح کوتاهی نسبت به دو اصطلاح پیشینی و پسینی ارائه می‌شود. یکی از روش‌های اندازه‌گیری احتمال، بررسی آن به شیوه پیشینی و پسینی است. این روش را به‌اختصار می‌توان چنین توصیف کرد:

الف. احتمال پیشینی (Prior Probability)، احتمال یک فرضیه (H) پیش از در نظر گرفتن داده‌های جدید یا نمونه‌های مشاهده‌شده (E) است. این احتمال بازتاب‌دهنده دانش پیشین، باورهای اولیه یا اطلاعات زمینه‌ای ما نسبت به یک پدیده، قبل از مشاهده آزمایش یا داده‌های جاری است.

ب. احتمال پسینی (Posterior Probability)، احتمال اصلاح‌شده یک فرضیه (H) پس از در نظر گرفتن داده‌های جدید یا نمونه‌های مشاهده‌شده (E) است. این احتمال، ترکیبی از احتمال پیشینی و احتمالات مشابه است که از طریق قضیه بیز (Bayes' Theorem) محاسبه می‌شود (Gelman, A., et al, 2013, ch. 1; Jaynes, 2003, pp. 85-89).

۳. احتمال پیشینی جهان پیچیده

نخستین نقد مارتین به سوئین برن این است که بدون ارائه روش محاسباتی خاصی، مدعی کم بودن احتمال جهان پیچیده است. از دید مارتین میزان این احتمال با مقایسه شواهد موجود در عالم با داده‌های پیشین ما از آن قابل محاسبه است. چنانچه احتمال پیشینی این گزاره بالا باشد آنگاه احتمال $P(E|H\&K)$ نیز افزایش خواهد یافت، اما مشکل اینجاست که محاسبه احتمال تحقق (وجود) جهان پیچیده با فرض داده‌های پیشینی ما از آن $P(E|K)$ با ابهام روبه‌روست و همواره به نتیجه یکسانی منتهی نمی‌شود. در نگاه مارتین این ابهام ناشی از سه مسئله است: نخست آنکه مفهوم و مصداق جهان پیچیده مشخص نیست. دوم اینکه تعداد جهان‌های پیچیده به چه میزان است و سومین مشکل، نحوه محاسبه امکان وقوع هر یک از این جهان‌های پیچیده است.

در پاسخ به مشکل نخست، می‌توان چنین فرض کرد که اگر جهان مفروض بیش از یک جزء داشته باشد، می‌توان آن را به پیچیدگی متصف کرد. حال اگر بیست عنصر فرضی را در نظر بگیریم، بر اساس فرمول $2^n - 1$ ، تعداد

۱۰۴۸۵۷۵ جهان قابل تصور است. از این تعداد ۲۰ جهان تک‌عنصری را باید کسر کرده که به عدد ۱۰۴۸۵۵۵ جهان خواهیم رسید. در کنار فروض مطرح‌شده، دو فرض دیگر قابل تصور است. نخست آنکه ممکن است هیچ جهانی وجود نداشته باشد و در این صورت چگونه می‌توان احتمال اینکه هرگز چیزی وجود نداشته باشد را محاسبه کرد؟ دوم اینکه چگونه می‌توان احتمال وجود پیدا کردن هر کدام از این تعداد جهان را محاسبه کرد؟ البته مارتین معتقد است که سؤال اصلی بر سر پیچیده بودن جهان کنونی نیست، بلکه تمرکز بر احتمال وجود «هر جهان ممکن» با یک سطح مشخصی از پیچیدگی است؛ در نتیجه باید گزاره E را به شکلی عام‌تر از جهان پیچیده کنونی تفسیر کرد.

حال که مفهوم و تعداد جهان‌های ممکن بررسی شد، نوبت به انتخاب بهترین شیوه برای محاسبه احتمال وقوع این جهان‌ها می‌رسد. طبق یک تفسیر، تخمین زدن می‌تواند امری ذهنی باشد. اشکال چنین فرضی، متفاوت شدن احتمال $P(E|K)$ بر اساس افراد مختلف خواهد شد. این فرض مقبول سوئین‌برن نیست و به نظر می‌رسد که مارتین نیز چندان با آن موافق نباشد. تفسیر دیگر، تمسک به اصل جهل یا دلیل ناکافی (The principle of ignorance or insufficient reason) است. این قاعده به دو نفر، یعنی جیکوب برنولی و لاپلاس نسبت داده شده است. به بیان ساده این اصل بیان می‌کند که اگر n تعداد نتایج ممکن وجود داشته باشد و دلیلی در دست نباشد که مشخص کند کدام یک نسبت به دیگری از احتمال بیشتری برخوردار است، احتمال هر طرف را $\frac{1}{n}$ در نظر می‌گیریم (Gilboa, 2009, p.14-19). به‌عنوان مثال وقتی تاسی را به هوا پرتاب می‌کنیم، مسلماً زاویه، شدت، جهت پرتاب و سطحی که رو به بالا قرار دارد، در نتیجه نهایی مؤثر است؛ اما چون امکان محاسبه این موارد وجود ندارد، از آنها صرف‌نظر کرده و برای همه موارد، شرایط مساوی در نظر می‌گیریم. به عقیده مارتین با وجود قدمت این نظریه، مشکل اساسی آن عدم پاسخ به تفاوت میان احتمالات متناقضی است که هر فردی نسبت به یک قضیه دارد. در حقیقت، مشکل به امکان استفاده از این اصل در این مسئله برمی‌گردد. اگر تنها دو فرض وجود و عدم وجود جهان را در نظر بگیریم، احتمال هر کدام ۰.۵ است، اما اگر پیچیده بودن اغلب جهان‌ها و همچنین عدم هر یک از آنها را لحاظ کنیم، در این صورت احتمال وجود هر جهانی، ۰.۹۹۹۹۹ است و احتمال وجود جهان پیچیده ۰.۹۹۹۹۸ خواهد شد (احتمال عدم وجود جهان از کل احتمالات کسر می‌شود). بنابراین در پاسخ به سؤال از میزان احتمال جهان پیچیده باید گفت که این عدد بین دو متغیر ۰.۵ یا ۰.۹۹۹۹۸ در نوسان است و در این صورت مشخص نیست که احتمال وجود جهان پیچیده چقدر است؟

مارتین با وجود پذیرش پیچیده بودن جهان کنونی، برخورداری آن از بالاترین سطح پیچیدگی ممکن را نیز انکار می‌کند. وی همچنین معتقد است که برای تحقق اهداف الهی لازم نیست که حتی جهانی با پیچیدگی جهان کنونی خلق شود (فرض سوئین‌برن). در میان این همه تنوع این سؤال مطرح می‌شود که چه جهانی را باید در محاسبه خویش لحاظ کنیم؟ او پس از بررسی حالت‌های مختلف بدین نتیجه می‌رسد که باید میزان ثابتی از پیچیدگی را فرض کرد. در این صورت هر تعداد جزء برای جهان‌های ممکن هم که فرض کنیم باز میزان پیچیدگی در آنها مشترک است.

در این حالت اگر فرض عدم وجود جهان و فرض جهان‌های ممکن را در نظر بگیریم، احتمال پیشینی وجود جهان‌های پیچیده ۰.۵ است، اما اگر احتمالی مساوی به همه جهان‌های ممکن نسبت دهیم و فرض عدم جهان را هم یک فرض در نظر بگیریم، فرض وجود جهان پیچیده نزدیک به ۱ خواهد بود.

۴. احتمال پیشینی وجود خدا

مسئله دیگری که مارتین بدان توجه کرده، احتمال پیشینی وجود خداست. وی با طرح سه اشکال بر سوئین برن، دیدگاه او درباره برتر بودن احتمال خداباوری نسبت به فرضیه‌های دیگر را به چالش می‌کشد. در نگاه وی:

الف) مفهوم خداوند دارای یک تناقض درونی است. از این‌رو هر چقدر که احتمال وجود خدا بالا باشد، در نهایت نمی‌توان وجود او را پذیرفت (نظری و قره‌باغی، ۱۴۰۳، ص ۹).

ب) مارتین استناد به اصل سادگی را نیز نمی‌پذیرد؛ زیرا این نظریه به شکل دائمی صحیح نیست. شاید بتوان پذیرفت که در بین گزاره‌هایی که دامنه مختلفی دارند، گزاره‌ای محتمل‌تر است که ساده‌تر است. به عنوان مثال، گزاره «همه زاغ‌های استرالیایی سیاه هستند» به شکل پیشینی از گزاره «همه زاغ‌ها سیاه هستند»، محتمل‌تر است؛ چراکه هرچه دامنه و محدوده مدعی یک گزاره کمتر و مضیق‌تر باشد، احتمال وجود خطا در آن کاهش پیدا می‌کند، اما سؤال مارتین این است که چرا از میان دو فرضیه‌ای که محدوده یکسانی دارند، همواره باید فرضیه ساده‌تر به شکل پیشینی محتمل‌تر از فرضیه‌ای با پیچیدگی بیشتر باشد؟ شک ما درباره موجودات فوق طبیعی نیز در همین سیاق قابل بررسی است. اگر دو گزاره زیر را در نظر بگیریم:

الف ۱: موجود قادر مطلق، عالم مطلق و کاملاً آزاد وجود دارد؛

الف ۲: موجودی مافوق طبیعی وجود دارد که برخوردار از قدرت، علم، و آزادی محدودی است.

طبق نظر سوئین برن، الف ۱، ساده‌تر از الف ۲ است و در نتیجه به شکل پیشینی محتمل‌تر از آن به حساب می‌آید. مارتین اما معتقد است که ساده‌تر بودن گزاره اول هیچ نقشی در محتمل‌تر بودن یا نبودن آن ندارد و باید هر دو را در یک سطح از احتمال قرار داد. مارتین همچنین، محدود و مقید کردن بدون دلیل یک گزاره را موجب این نمی‌داند که چنین قضیه‌ای از احتمال پیشینی کمتری نسبت به فرضیه‌ای که بدون حد است برخوردار شود. او با طرح پرسشی می‌گوید: «آیا ما می‌خواهیم باور کنیم که فرضیه «همه اجسام با سرعت معینی حرکت می‌کنند»، به شکل پیشینی محتمل‌تر از این فرضیه است که «همه اجسام با سرعت نور حرکت می‌کنند»، تنها به این دلیل که در گزاره دوم یک حد دلخواهی مطرح شده و در گزاره اول مطرح نشده است؟» (Martin, 1990, p.112).

ج) مشکل آخر، امکان فرض تعداد بی‌نهایت از موجودات مافوق طبیعی است که از قدرت، علم و آزادی زیادی برخوردارند. تفاوت این موجودات با خداوند (H1) تنها در میزان محدودیت و درجه صفات است. در صورتی که

احتمال وجود خدا را نسبتاً زیاد (۵۱٪) بدانیم، با فرض تعداد نامحدودی خدایان همسان، احتمال وجود خداوند پایین خواهد آمد.

وی در ادامه مدعی است که چنانچه اصل سادگی را بپذیریم، گزینه «عدم وجود خدا» بسیار ساده‌تر از پذیرش وجود او خواهد بود؛ در این صورت، عدم وجود خداوند بر هر استدلال دیگری مقدم بوده و محاسبه‌های سوئین‌برن نیز باطل خواهد شد.

۵. احتمال خلق جهان پیچیده توسط خدا

مارتین در این بخش این نکته را تذکر می‌دهد که تا زمانی که ارتباط بین خلقت این جهان با خداوند اثبات نشود، نمی‌توان به معادله‌های طرح‌شده توسط خداپاواران اعتقاد پیدا کرد؛ به‌خصوص که از منظر سوئین‌برن نیز دلایل قطعی بر لزوم آفرینش جهان پیچیده توسط خداوند وجود ندارد؛ زیرا ممکن است خدا جهانی ساده بیافریند یا اصلاً هیچ خلقتی انجام ندهد. بالاترین چیزی که می‌توان پذیرفت، تساوی احتمال وجود خدا و داده‌های پیشینی ما نسبت به جهان است. وی با طرح چنین فرضی به دنبال این است که نشان دهد براهین جهان‌شناسانه با ضعفی فراگیر مواجه هستند؛ زیرا می‌توان هزاران پدیده ممکن‌الوجود فرض کرد و ارتباط هر یک را با خالق قدرتمند در نظر گرفت. حتی می‌توان به جای خدا، ابرفیلی قوی و نیرومند را نیز به‌عنوان منشأ خلقت به حساب آورد (Martin, 1990, p.114-118).

مارتین پس از بررسی استدلال سوئین‌برن و چند نفر دیگر از خداپاواران، همه آنها را باطل قلمداد می‌کند. وی در بیان جمع‌بندی خویش از استدلال‌های کیهان‌شناختی می‌نویسد:

فرض بطلان کلیه استدلال‌های کیهان‌شناختی ناموجه است؛ زیرا من تمام نسخه‌های موجود از این استدلال را بررسی نکرده‌ام و همچنان ممکن است نسخه‌های جدید و معتبری از آن ارائه شود. اما نمونه‌های بررسی‌شده، چه باستانی و چه معاصر، باید تا حدودی اطمینان دهد که هیچ‌کدام از نسخه‌های موجود معتبر نیستند. علاوه بر این، از آنجایی که بهترین ذهن‌های فلسفی در طول تاریخ نتوانسته‌اند صورت‌بندی قابل‌قبولی از این استدلال ارائه دهند، دستیابی به آن در آینده نیز بعید خواهد بود (Martin, 1990, p.124).

۶. بررسی استدلال‌های مارتین

نگاهی به استدلال‌های ارائه‌شده توسط مارتین نشان می‌دهد که تلقی وی از برهان جهان‌شناسانه صحیح نیست. پاسخ به مارتین به دو شیوه امکان‌پذیر است. از یک‌سو می‌توان بر اساس منطق ارسطویی و قیاسی پاسخ‌هایی یقینی به اشکال‌های مطرح‌شده از طرف او داد و با توجه به رجحان یقین بر احتمال، بطلان استدلال وی را اثبات کرد. درعین حال می‌توان شیوه احتمالی را حفظ کرد و در همین چارچوب به نقد استدلال‌های وی نشست. در این تحقیق تلاش شده که از هر دو شیوه استفاده شود.

نقد (۱) احتمالی یا ضروری بودن جهان خارج

نخستین نقد به مارتین و سوئین برن وارد است؛ زیرا استدلال‌های قیاسی (ضروری) نسبت به جهان خارج را بی‌فایده دانسته‌اند. درحالی‌که بر اساس بسیاری از قواعد فلسفی می‌توان به شکل ضروری، نیازمندی جهان خارج به علت را اثبات نمود که در این صورت، درجهٔ احتمال گزارهٔ $P(E|H)$ مساوی ۱ خواهد بود. باید توجه داشت زمانی از قوانین حساب احتمال استفاده می‌شود که نسبت به همه یا برخی از شرایط تحقق یک شیء علم نداشته باشیم. درحالی‌ما در مواجهه با هستی، نسبت به اصل تحقق جهان خارج تردیدی نداریم. جهان کنونی بر اساس قواعد فلسفی، نه تنها از فضای احتمال عبور کرده، بلکه به حد ضرورت رسیده است؛ چه ضرورت وجوب یا ضرورت عدم (عبودیت، ۱۳۷۹، ص ۱۸۳). در این صورت بر خلاف نظر سوئین برن باید به دنبال چپستی این علت باشیم، نه احتمال تحقق و عدم آن. قواعد فلسفی زیادی بر این نکته تأکید دارند:

الشیء ما لم یجب لم یوجد (طباطبائی، ۱۴۰۳، ج ۲، ص ۲۰۷).

نیازمندی هر حرکتی به محرک (ابراهیمی دینانی، ۱۳۹۳، ج ۱، ص ۱۳۷ و ۱۵۸؛ طباطبائی، ۱۴۰۳، ج ۲، ص ۲۲۵).

قاعدهٔ امکان اشرف و امکان اخس (ابراهیمی دینانی، ۱۳۹۳، ج ۱، ص ۳۳-۴۲).

کل ذی ماهیه معلول (ابراهیمی دینانی، ۱۳۹۳، ج ۱، ص ۲۱۵).

الماهیة من حیث هی لیست الا هی (ابراهیمی دینانی، ۱۳۹۳، ج ۱، ص ۳۴۴).

نیازمندی معلول به علت با تقریر امکان فقری (ابراهیمی دینانی، ۱۳۹۳، ج ۲، ص ۵۵۶).

ضرورت بالقیاس الی الغیر معلول و علت (کرد فیروزجایی، ۱۳۹۳، ص ۲۰۴-۲۱۵).

برهان اسد و اخصر فارابی (موسوی خمینی، ۱۳۸۱، ص ۳۵۴).

در صورتی‌که از تقریر برهانی و ضروری چشم‌پوشیم، عنصر خالق هوشمند یا همان تبیین شخص‌محور مؤلفه‌ای بسیار مهم در این زمینه است که فراتر از تبیین‌های مادی بدیل است و امکان صرف‌نظر از آن وجود ندارد. پیچیدگی جهان، نظم موجود در آن، عدم استقلال ماده در ایجاد خویش، نظم غایی، قوانین حاکم بر جهان فعلی، هوشمندی انسان و موجودات و ناکافی بودن استدلال‌های تقلیل‌گرایانه برای توجیه آن و... نیازمندی جهان به خالق هوشمند را بسیار محتمل می‌سازد و عجیب است که سوئین برن این احتمال را با بقیهٔ احتمال‌های ممکن در این زمینه همچون $P(E|K)$ یکسان پنداشته و به دنبال اثبات این مطلب است که $P(E|H \& K) > P(E|K)$.

در همین چارچوب اشکالی نیز به مارتین وارد است. با وجود اینکه محتوای همهٔ استدلال‌های کیهان‌شناختی ناظر به جهانی است که در آن زندگی می‌کنیم، مارتین به سراغ بررسی احتمال جهانی پیچیده و فرضی می‌رود. این محاسبه هرچند از نظر قواعد احتمال مشکلی ندارد، اما با نکته‌ای که پیش از این مطرح شد در تعارض است. هدف سوئین برن و دیگر خداباوران تبیین همین جهان است و بر اساس قواعد فلسفی ضروری بودن آن قابل انکار نیست. هرچند هر

جهان فرضی نیز که در نظر بگیریم، مادامی که قواعد علیت در آن برقرار است، همه قواعد پیش گفته در آن جریان پیدا خواهد کرد و با واسطه یا بی‌واسطه به وجود علت‌العلل خواهد رسید.

نقد (۲) احتمال پیشینی جهان پیچیده (۱)

مارتین در پاسخ به سوئین‌برن امکان محاسبه جهان پیچیده را چالش‌برانگیز دانست. درحالی‌که با توجه به قواعد ریاضی و احتمال، امکان محاسبه شرایطی پیچیده‌تر از جهان ما نیز ممکن است. بر اساس محاسبه میزان مواد موجود در جهان کنونی، محاسبه چینش و نظم موجود در کرات آسمانی، احتمال تحقق مواد اولیه سازنده جهان و ترکیب آنها و... طرح‌های مختلفی قابل تصور است (کشاورز سیاهپوش و قره‌باغی، ۱۴۰۲، ص ۱۰-۱۱؛ موسوی‌راد، ۱۳۹۵). خود مارتین با استناد به تعداد اجزای جهان، به عدد ۱۰۴۸۵۵۶ رسید. چنانچه تعداد واقعی عناصر جهان را در این معادله قرار دهیم، به عددی غیرقابل تصور خواهیم رسید. گویا سوئین‌برن نیز با در نظر گرفتن چنین مطلبی، نیازی به محاسبه احتمال $P(E|K)$ ندیده است؛ زیرا طبق صورت‌بندی وی، این احتمال به هر میزان باشد، باز کمتر از فرض $P(E|H\&K)$ است. پیچیدگی جهان هرچه بیشتر باشد، احتمال تحقق تصادفی و غیرهوشمندانه بودن آن کاهش می‌یابد. در این صورت، بهترین فرض، وجود خدوند است.

نقد (۳) احتمال پیشینی جهان پیچیده (۲)

مارتین احتمال پیشینی جهان پیچیده را مردد بین ۰٫۵ و ۰٫۹۹۹۸ دانست و این راه را نیز ناتمام معرفی کرد. به نظر می‌رسد که وی در این جا نیز دچار خطا شده است؛ زیرا خود او تنها با در نظر گرفتن بیست جزء فرضی، به میزان بالای احتمال اعتراف نمود. حال اگر طبق علم زمین‌شناسی، جهان دارای ۱۰۰ عنصر طبیعی باشد، طبق فرمول پیشنهادی وی به تعداد $10^{30} \times 12676505$ جهان ممکن می‌رسیم. احتمال پیشینی تحقق یک جهان از میان چنین جهان‌های ممکن عددی بسیار کوچک و نزدیک به صفر، یعنی $10^{-31} \times 7,8886090$ خواهد بود. عناصر یادشده، تنها محدود به سیاره زمین است و چه‌بسا در سیاره‌ها و منظومه‌های دیگر، تعداد فراوان دیگری از عناصر نیز یافت شود. تذکر این نکته شایسته است که فرض شروع خلقت از یک عنصر یا مولکول، نمی‌تواند ناقض این محاسبه باشد، چون جمع شدن همه ویژگی‌هایی که اکنون در هستی مشاهده می‌کنیم در یک مولکول، نشانه پیچیده‌تر شدن آن است؛ زیرا عنصر اولیه باید آن قدر پیچیده باشد که دارای همه این خصوصیات بوده و به صورت اندامی خصوصیت همه عناصر مادی بعدی را داشته باشد.

نکته دیگر در این محاسبه این است که صرف تعداد اجزای تشکیل‌دهنده جهان برای محاسبه تعداد حالات ممکن کافی نیست؛ زیرا در ابتدا باید مشخص شود که در هر ترکیب چه تعدادی از هر یک از این اجزا می‌تواند دخالت داشته باشد. از سوی دیگر، در اکثر قریب‌به‌اتفاق حالت‌ها، نحوه ارتباط اجزا نیز بی‌شمار است و تنوع مختلفی می‌توان

تصور کرد، مثل حالت‌های ترکیبی کربن‌ها یا کربن و نئیدروژن و... . بنابراین تعداد حالات تقریباً بی‌نهایت است و غیرقابل شمارش و احتمال پیدایش این جهان خاص صرفاً بر اساس چنین داده‌هایی تقریباً برابر با صفر خواهد بود. درحالی‌که وجود هر حالت از این حالت‌های بی‌شمار با فرض وجود کسی که عالمانه و عامدانه آن را تعیین بخشیده باشد، صرف نظر از نظم و هدف‌مندی آن، قطعی و ضروری است. این نکته را نیز باید مد نظر داشت که در محاسبه پیشنهادی مارتین، احتمال ۰.۵ نمی‌تواند محاسبه صحیحی باشد؛ زیرا هدف ما محاسبه وجود و عدم جهان نیست، بلکه هدف اصلی این است که ببینیم جهانی با چنین خصوصیت‌هایی، نیازمند خالق هست یا خیر و احتمال وجود خالق با در نظر گرفتن همه ویژگی‌های این جهان به چه میزان است؟ طبیعی است که هر شیئی غیر از جهان را نیز که در نظر بگیریم، از کمترین احتمال بالاتر از صفر شروع شده و تا ۱ پیش خواهد رفت. این نوع از محاسبه احتمال، میزان احتمال خارجی شیء را مشخص نخواهد کرد. از سوی دیگر، مارتین وجود پیچیدگی در جهان کنونی را نیز پذیرفت. پیچیدگی یک پدیده، مانعی بزرگ بر سر تحقق تصادفی و بدون برنامه‌ریزی است؛ زیرا هر پدیده‌ای سیر مشخصی ندارد و در ذات آن غایت و هدف تعیین نشده است. اگر پیچیدگی جهان فعلی را قبول کنیم، باید بپذیریم که احتمال تحقق آن بدون وجود طرح و نقشه قبلی امکان‌پذیر نیست.

نقد (۴) پیچیده بودن جهان موجود

مارتین در نقدی دیگر به سوئین برن با قبول پیچیده بودن جهان، برخورداری جهان کنونی از بالاترین میزان پیچیدگی ممکن را انکار می‌کند. وی سطوح پایین‌تری از پیچیدگی برای تأمین هدف الهی را نیز کافی می‌داند. وی تلاش دارد که از این طریق، امکان محاسبه پیشینی پیچیدگی جهان را به چالش کشیده و از این طریق، در استدلال سوئین برن چالش ایجاد کند.

در پاسخ به این اشکال باید گفت که کسی مدعی نیست که امکان تحقق جهانی پیچیده‌تر از جهان کنونی وجود ندارد. خود ادیان الهی معتقد به جهانی غیرمادی، وجود روح، ملک و هزاران پدیده دیگر هستند که از جهان کنونی بسیار پیچیده‌تر است. درعین حال هیچ‌کس نمی‌تواند منکر پیچیدگی بسیار زیاد و شگفت‌انگیز جهان هستی شود. هر بخشی از عالم از ریزترین جزء همانند ذرات اتم تا بزرگ‌ترین سیاره در عالم را که در نظر بگیریم حداقل از نظمی درونی و نظمی بیرونی برخوردار است. ارتباط شبکه‌دی‌ان‌ای و انتقال وراثت و دیگر اجزای بدن انسان خود گواه پیچیدگی عظیمی است که در جهان وجود دارد. در نتیجه به یقین جهان کنونی بانظم فوق‌العاده‌اش، به‌وضوح اثبات‌کننده این مطلب است که احتمال تحقق چنین جهانی بدون داشتن خالق، بسیار پایین و غیرقابل اعتناست؛ بنابراین پیچیدگی، مفهومی تشکیکی است و البته با میزانی از پیچیدگی کمتر از آنچه در جهان کنونی محقق است، امکان اثبات خداوند نیز وجود دارد. باید توجه داشت که در فلسفه، با نگاه صرف به ماهیت یا وجود اشیاء، وجود ضروری خداوند اثبات شده و از مؤلفه پیچیدگی به‌عنوان حد وسط استفاده نشده است، بلکه برعکس می‌توان گفت که در

فلسفه اولین موجودات، بسیط‌ترین آنها به حساب آمده‌اند. از این رو اگر موجودی بسیار ساده نیز فرض کنیم، باز نیازمندی به خالق در آن از بین نمی‌رود.

در نهایت تذکر این نکته لازم است که تنوع و پیچیدگی جهان‌های مختلفی که مارتین فرض می‌کند عملاً به کاهش احتمال تحقق جهان بدون خالق منجر خواهد شد، نه اینکه احتمال آن را افزایش دهد.

نقد (۵) احتمال پیشینی وجود خدا (۱): تناقض مفهومی و احتمال وجود خدا

مارتین در نوشته‌های مختلف خویش، به تناقض مفهومی خداوند اشاره و آن را مانع مهمی بر سر ایمان به خداوند قلمداد کرده است (Martin, 1990, p.186; Martin, & Monnier, 2003, p.248-258; Martin, & Monnier, 2006). به عقیده وی، بر اساس دیدگاه مؤمنان، خداوند به تجربه‌هایی چون ژیمناستیک، شهوت، حسد و ترس انسان‌ها علم دارد. دست یافتن به چنین تجربه‌هایی بدون داشتن بدن مادی امکان‌پذیر نیست. درحالی‌که نه‌تنها خداوند بدن ندارد، بلکه تحقق این علوم برای او ملازم با راهیابی نقصان در اوست (قره‌باغی و دیگران، ۱۴۰۱، ص ۴-۷؛ Martin, 1990, p.287-289). در پاسخ به مارتین باید به این نکته توجه داشت که راه دستیابی به علم، منحصر در برخورداری از بدن مادی نیست. فلاسفه، علم از راه اسباب و علل را نیز برای خداوند اثبات کرده‌اند و چون خداوند علت‌العلل است یا از راه ذات بسیط خویش (بسیط الحقیقه کل الاشياء و ليس بشيء منها) و یا به لحاظ اطلاق ذاتی خود بر همه چیز آگاهی دارد. علاوه بر این، از منظر برخی از فلاسفه، خداوند علم حضوری به جزئیات عالم ماده دارد (صدرالمآلهین، ۱۹۸۱، ج ۶، ص ۳۷۰). بدین شکل، شبهه نیازمندی به بدن قابل پاسخ است. لزوم آگاهی خداوند نسبت به همه هستی از طریق علم فعلی او و مرتب بودن خلق بر آگاهی نیز قابل اثبات است. شایان ذکر است که آگاهی خداوند نسبت به امور مختلف باعث راهیابی نقصان در ذات او نیست؛ زیرا از یک طرف، خداوند به کمالات این صفات علم دارد و این علم شامل جهت‌های نقصان و عیب در آنها نیست و از سوی دیگر، علم به یک شیء، متصف شدن عالم به خود آن صفات را در پی ندارد؛ زیرا بدیهی است که علم به زشتی غیر از خود زشتی است و علم به کشتن غیر از انجام قتل است.

نقد (۶) احتمال پیشینی وجود خداوند (۲)

مارتین در نقد سوئین‌برن هم اصل سادگی و هم ساده‌تر بودن فرض خداباوری نسبت به نظریه‌های دیگر را زیرسؤال برد. به نظر می‌رسد که نسبت به رد اصل سادگی حق با مارتین است. بسیاری از مسائل علمی در فلسفه، فیزیک و... مبتنی بر پیش‌فرض‌ها و صورت‌بندی‌های دقیق است و این منافاتی با صحت و محتمل‌تر بودن آنها ندارد. رابطه سادگی و احتمال، عموم و خصوص من وجه است و نمی‌توان تلازمی دائمی میان آنها برقرار ساخت. علاوه بر این اصل سادگی در میان فلاسفه علم هنوز با مشکلاتی در توجیه و تبیین میزان سادگی روبه‌روست (Craig, 2005, p.960; Fitzpatrick, 2024).

مارتین همچنین بین مقید یا بدون قید بودن یک مفهوم و افزایش یا کاهش احتمال آن نیز رابطه‌ای نمی‌بیند. به نظر می‌رسد که در این قسمت نیز حق با اوست. در برخی از قضایا، مطلق بودن به‌سادگی و محتمل بودن گزاره کمک می‌کند؛ همانند «امکان پیدا کردن یک قو در جنگلی دورافتاده» در قیاس با «امکان پیدا کردن قوئی سپید با رگه‌هایی از پره‌های سیاه و نوکی غیرمعمول». اما گاه مطلق بودن باعث سخت‌تر شدن و پیچیدگی بیشتر گزاره و موضوع آن خواهد شد. به‌عنوان مثال، خدای عالم مطلق یا قادر مطلق به‌معنای خدایی است که از همهٔ مصادیق ممکن قدرت یا علم برخوردار است. چنین مفهومی در مقابل امکان تحقق خدایی با ویژگی‌های حدقلی، پیچیده‌تر به نظر می‌رسد. بنابراین نمی‌توان در این بحث به شکل کلی سخن گفت.

مارتین همچنین با نوعی موضع‌گیری جدلی، قبول اصل سادگی را ملازم با «محتمل بودن عدم وجود خدا» نسبت به وجود او قلمداد کرد. در این صورت استدلال سوئین برن نتیجه‌ای معکوس خواهد داشت.

در پاسخ به این اشکال باید گفت که مارتین در اینجا دچار نوعی مغالطه و خلط در مبحث شده است. استدلال جهان‌شناسانه بدین شکل صورت‌بندی می‌شود که انسان با مشاهدهٔ پدیده‌های فراوان، شگرف و پیچیدهٔ هستی، احتمال وجود علتی برای آنها را ممکن می‌شمارد. این احتمال، احتمالی عقلانی است و بر اساس قواعد علیت، بطلان ترجیح بدون مرجح، علت بودن هر چیزی برای خودش و تساوی وجود و عدم هر شیئی برای خودش بنا شده است. این علت را خدا یا هر امر دیگری بدانیم، این نکته واضح است که نمی‌توان از پذیرش آن سر باز زد؛ بنابراین بر اساس استدلال کیهان‌شناختی، لزوم وجود منشأ برای هستی قابل انکار نیست. پس هرچند، عدم وجود چیزی، ساده‌تر از فرض وجود آن است، اما با توجه به شواهدی که بیان شد، چاره‌ای از پذیرش چنین فرضی نیست و احتمال وجود آن نه‌تنها زیاد، بلکه بر اساس حساب احتمالات و صرف نظر از ادله قطعی اثبات خدا، نزدیک به یک است. پس باید ساده بودن فرض عدم وجود خداوند را کنار گذاشت. در مرحلهٔ بعد با توجه به عظمت، پیچیدگی، نظم دقیق، حیات، آگاهی، ظرافت و هزاران نکتهٔ دیگری که در عالم هستی مشاهده می‌کنیم، و با توجه به اینکه معطی شیء نمی‌تواند فاقد آن باشد، می‌فهمیم که منشأ هستی باید از این امور برخوردار باشد. در اینجا به نظر می‌رسد که فرض خداوند از فروض دیگر ساده‌تر است و به گفتهٔ سوئین برن قدرت تبیینی بیشتری نیز دارد. با توجه به نکته‌های پیش‌گفته، فرض $P(E|H\&K) = P(E|K)$ صحیح نیست، بلکه احتمال وجود چنین جهانی با افزودن فرض وجود خداوند بسیار بیشتر خواهد بود، گرچه با توجه به عدم امکان تحقق حتی یک موجود ممکن بدون فرض وجود خداوند، اساساً احتمال تحقق چنین جهانی بدون فرض وجود خدا صفر است.

نقد (۷) احتمال پیشینی وجود خداوند (۳)

مارتین با اندکی نرمش معتقد شد که هرچند ممکن است وجود خداوند محتمل باشد، از آنجاکه دلیلی بر فرض خدای واحد وجود ندارد، با مفروض گرفتن خدایان متعدد احتمال وجود خدای ادیان کاهش خواهد یافت. در حقیقت وی با

پذیرش موجودات مافوق طبیعی، امکان خدا بودن آنها را پذیرفته است. اما خدا نامیدن موجوداتی بجز کامل مطلق خطاست؛ زیرا:

۱. کمال مطلق جایی برای کمال دیگری در عرض خود باقی نمی‌گذارد و فرض خدایان دیگر مستلزم نقص همه آنهاست.

۲. بر اساس قاعده فلسفی الواجب لذاته واجب من جمیع جهاته (ابراهیمی دینانی، ۱۳۹۳، ج ۱، ص ۴۴۰)، صفات خداوند، وجوبی و ضروری هستند؛ درحالی که صفات دیگر موجودات، امکانی است.

۳. بر اساس تصویر ارائه‌شده توسط مارتین، این موجودات، دارای محدودیت هستند. محدود بودن موجب تحقق نقص، حد و شکل یافتن ماهیت می‌شود. بر اساس قاعده فلسفی کل ذی ماهیه معلول (ابراهیمی دینانی، ۱۳۹۳، ج ۱، ص ۲۱۵)، خود خدایانی که مارتین به تصویر کشیده است، معلول و محتاج علت هستند. بدین ترتیب خدا نامیدن آنها خطاست. قاعده‌های دیگر فلسفی همچون کل واجب الوجود بغیره فانه ممکن الوجود بذاته (ابراهیمی دینانی، ۱۳۹۳، ج ۱، ص ۴۴۸) و کل فقیر بالذات من وجه ما فهو فقیر بالذات من جمیع الوجوه (ابراهیمی دینانی، ۱۳۹۳، ج ۲، ص ۸۰۹) نیز این مسئله را پشتیبانی خواهد کرد؛ بنابراین خداوند علت‌العلل است و همه موجودات، کمال‌های اولیه و ثانویه خویش را از منبع هستی دریافت کرده‌اند. پس هر نوع موجودی که تصور کنیم، در هستی و صفات خویش، محتاج خداوند است و فرض خدایان متعدد باطل خواهد بود.

قواعد دیگر فلسفی ناظر به وحدت عددی و نفی شریک نیز در اینجا مفید است. بدین ترتیب باید نتیجه گرفت که در فرض واحد بودن خدا، احتمال وجود او بسیار بالاست (۰٫۹۹۹۹). در فرض پذیرش تعدد خدایان نیز باز احتمال اصل وجود خدا در مقابل خداناباوری مطلق نزدیک به یک است و بنابراین، خداناباوری مطلق کاملاً غیرعقلانه است.

نقد (۸) احتمال آفرینش جهان کنونی توسط خدا

مارتین در این قسمت دو اشکال مطرح کرده است:

۱. با وجود محتمل‌تر بودن $(E|H)$ نسبت به $(E|K)$ ، همچنان آفرینش جهان پیچیده توسط خداوند ثابت نیست؛ زیرا ممکن است خدا جهانی ساده بیافریند یا هیچ جهانی خلق نکند.

۲. استفاده از استدلال‌های احتمالی افزایشی (Incremental Probabilistic Argument)، صحیح نیست؛ زیرا در این صورت می‌توان وجود ابرفیل قدرتمند را نیز اثبات کرد. تنها راه، استفاده از دلیل احتمالی توجیه‌کننده است.

در پاسخ به اشکال اول باید گفت همان‌گونه که در نقد شماره (۴) مطرح شد، از منظر فلسفی و عقلی، پیچیده بودن ملاک اصلی نیازمندی به علت نیست، بلکه موجود بسیط نیز نیازمند خالق و علت هستی‌بخش است. درعین حال، پیچیده بودن، نیازمندی به خالق را شدیدتر و واضح‌تر می‌کند؛ زیرا به هر میزان که مؤلفه‌های درونی و بیرونی یک پدیده افزایش یابد، توهم تصادفی بودن آن - به معنای عدم نیاز به علت فاعلی - نیز کاهش می‌یابد. به عبارت دیگر،

پدیده‌های پیچیده به احتمال بسیار بیشتری نیاز به طراح هوشمند دارند تا اینکه اتفاقاً بدین صورت خاص درآمده باشند؛ زیرا انسجام و تناسب معین میان آنها، احتمال طراحی و آفرینش آنها از روی علم و اراده را بسیار افزایش می‌دهد. به علاوه، آنچه محل بحث است، احتمال پسینی وجود خدا پس از مشاهده وجود جهان پیچیده کنونی است

که از طریق عکس احتمال شرطی $P(E|H)$ محاسبه می‌شود: $P^*(H) = P(H|E) = P(E|H)P(H)/P(E)$

احتمال $P(E|H)$ یک است؛ زیرا مقصود از آن، احتمال تحقق همین جهان پیچیده با فرض وجود خدایی است که آن را محقق کرده باشد. اشتباه اصلی مارتین این است که فرض خدا را با همهٔ فروض ممکن و از جمله عدم خلقت چیزی می‌سنجد، درحالی که مقصود از فرض وجود خدا نسبت به تحقق جهان پیچیده کنونی، این است که این جهان به وسیلهٔ خدایی که آن را پیچیده قرار داده به وجود آمده باشد و روشن است که اگر خدایی موجب تحقق این جهان پیچیده باشد تحقق آن قطعی است. این فرض دقیقاً در مقابل آن فرض است که همین جهان پیچیده بدون آنکه خدایی موجب تحقق آن باشد و صرفاً بر این اساس که یکی از فروض محتمل است تحقق یافته باشد. با توجه به اینکه احتمال اولیهٔ همین جهان پیچیده تقریباً صفر است، مخرج کسر بسیار کوچک است و با توجه به اینکه احتمال اولیهٔ وجود چنین خدایی هم کم نیست، درنتیجه با مشاهدهٔ جهان کنونی، احتمال وجود خدایی که آن را محقق کرده باشد تقریباً یک است.

باید توجه داشت که در تقریر سوئین برن نوعی ابهام وجود دارد. اگر مقصود اثبات احتمالی وجود خدایی است که تعیین‌بخش جهان است، پیچیدگی دخالتی در استدلال ندارد، و درواقع، وجود هر یک از حالات محتمل با تعیین‌بخش به آن حالت بسیار محتمل‌تر است تا بدون تعیین‌بخشی، اما اگر مقصود از پیچیدگی، نظمی باشد که حاصل حکمت و لحاظ هدفی معقول است، هرچند ممکن است نظام‌های منظم دیگری که هدفی معقول و حکیمانه را نیز برآورند از ابتدا محتمل بدانیم، تعداد مجموع آنها نسبت به همهٔ حالات ممکن بسیار کم است. پس به شکل اساسی استفاده از مفهوم پیچیدگی به معنای صرف ترکیب چند مؤلفه، به هیچ صورت دخالتی در استدلال ندارد.

از سوی دیگر، برهان جهان‌شناختی، برهانی انی است که با فرض تحقق معلول در خارج، نیازمندی آن به خالق را اثبات می‌کند. در این برهان‌ها وجود معلول و نیازمندی آن به علت به بدهات و ضرورت، ثابت است. به بیان دیگر، این احتیاج و فقر وجودی، ذاتی خود شیء است و تا این نقص برطرف نشود، هیچ موجودی امکان تحقق ندارد. بر اساس همین نیازمندی و ضرورت، وجود موجودی که برطرف‌کنندهٔ این نیاز باشد، اثبات می‌شود؛ بنابراین، ارتباط خداوند و مخلوقات در ذات معلول نهفته است و نیازی به اثبات مجدد آن نیست. بی‌تردید یکی از نقاط قوت برهان امکان و وجوب به تقریر فلاسفهٔ اسلامی، همین ارجاع نیازمندی ذاتی معلول به علت است. یکی دیگر از مزایای برهان امکان و وجوب و برهان صدیقین فلاسفهٔ مسلمان، کلی بودن آن است. در این براهین نیازی به اثبات تجربی جهان خارج نیست، بلکه هر واقعیت فرضی نیز که تصور شود، به دلیل ذاتی بودن نیاز و

فقر وجودی در آن، وجود خداوند را به شکل ضروری اثبات می‌کند و جایی برای اشکال مطرح‌شده از سوی مارتین باقی نمی‌ماند.

در پاسخ به اشکال دوم باید خاطرنشان کرد که قواعدی چون سختی بین علت و معلول و تشکیک در وجود، مانع فرض هر موجودی مثل ابرفیل خواهد شد. از سوی دیگر، ابرفیل یا هر موجود واقعی دیگر همانند عقل یا ملک، نمی‌تواند سرسلسله علیت به حساب آید؛ زیرا همچنان ممکن‌الوجود به حساب می‌آید؛ لذا به‌ناچار باید وجود علتی را در نظر گرفت که هیچ‌گونه احتمال نقص و ضعفی در آن راه ندارد و این موجودی جز خداوند نیست.

نقد (۹) عدم امکان ارائه استدلال‌های جهان‌شناختی

با بررسی استدلال‌های بالا نکته‌های زیر را می‌توان مطرح کرد:

۱. برهان جهان‌شناختی، همچنان قدرت اثبات خداوند را دارد.

۲. بنا بر بطلان همه یا برخی از تقریرهای برهان کیهان‌شناختی، نمی‌توان نتیجه گرفت که نسخه‌های آینده این استدلال نیز ناقص و باطل باشد.

۳. بطلان همه یا برخی از تقریرهای برهان کیهان‌شناختی، تلازمی با عدم وجود خداوند ندارد؛ زیرا همچنان دلایل دیگری بر اثبات احتمالی یا ضروری خداوند وجود دارد.

نتیجه‌گیری

مقاله حاضر به ارزیابی تقابل دیدگاه ریچارد سوئین‌برن و مایکل مارتین در باب اعتبار استدلال جهان‌شناختی با رویکرد احتمالی پرداخت. سوئین‌برن با تکیه بر سادگی و قدرت فرضیه وجود خداوند، آن را محتمل‌ترین تبیین برای جهان پیچیده کنونی قلمداد کرد. مارتین اما با سه نقد «ابهام در محاسبه احتمال پیشینی جهان، ناموجه بودن اصل سادگی در ترجیح فرض خداوند، و نامعلوم بودن احتمال آفرینش این جهان توسط خدا» این استدلال را به چالش کشید. بررسی دقیق این نقدها نشان می‌دهد که اشکالات مارتین از چند جهت دچار ضعف‌های جدی است:

۱. غفلت از چارچوب ضروری فلسفی: نقدهای مارتین در چارچوب صرفاً احتمالی باقی می‌ماند و از اصول فلسفی یقینی، مانند اصل علیت، نیازمندی هر ممکن‌الوجود به علت، و سختی علت و معلول غافل است. این اصول، ضرورت وجود علت را به صورت قطعی اثبات می‌کنند و فضای صرفاً احتمالی را ناکافی می‌سازند.

۲. خطا در محاسبه احتمال پیشینی جهان: محاسبات مارتین درباره احتمال تحقق جهان پیچیده، با در نظر نگرفتن تعداد بی‌نهایت حالات ممکن، ناقص است. درواقع، با لحاظ کردن تمامی حالات ممکن بی‌نهایت، احتمال وقوع تصادفی جهان کنونی به صفر میل می‌کند، نه اینکه میان دو حد نامشخص در نوسان باشد.

۳. سوءتفاهم درباره اصل سادگی و نقش آن: اگرچه اصل سادگی به‌خودی‌خود نمی‌تواند مبنای قطعی برای ترجیح

فرضیه خداوند باشد، اما وقتی در کنار قرائن دیگری مانند نظم، پیچیدگی هدفمند، و نیازمندی ذاتی معلول به علت قرار گیرد، فرضیه خداوند از تبیین‌های صرفاً مادی منسجم‌تر و محتمل‌تر می‌نماید.

۴. نادیده گرفتن وحدت واجب‌الوجود: فرضیه خدایان متعدد یا تبیین‌های بدیلی، مانند «برفیلی قوی»، با قواعد فلسفی مانند وحدت واجب‌الوجود، بسط‌الحقیقه بودن ذات الهی، و سنخیت علت و معلول ناسازگار است و نمی‌تواند به‌عنوان بدیلی معتبر مقابل خدای ادیان ابراهیمی مطرح شود.

توجه بدین نکته لازم است که اگرچه استدلال احتمالی سوئین برن ممکن است با چالش‌های معرفت‌شناختی و روش‌شناختی خاص خود روبه‌رو باشد، نقدهای مارتین نتوانسته است آن را باطل کند، بلکه نشان داده شد که با تکیه بر مبانی فلسفی مستحکم، می‌توان پاسخی قوی به این نقدها داد و ضرورت وجود خدا را نه‌تنها به‌عنوان محتمل‌ترین فرضیه، بلکه به‌عنوان نتیجه‌ای منطقی و ضروری از اصول اولیه عقلانی تبیین کرد.

این پژوهش همچنین بر اهمیت تلفیق رویکردهای قیاسی و احتمالی در الهیات فلسفی تأکید دارد.

منابع

- ابراهیمی دینانی، غلامحسین (۱۳۹۳). *قواعد کلی فلسفی در فلسفه اسلامی*. تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
- اصغری، محمدجواد (۱۴۰۳). *فلسفه دین ریچارد سوئین‌برن*. قم: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.
- خرمیان، جواد (۱۳۸۸). *قواعد عقلی در قلمرو روایات (اثبات وجود خداوند، توحید، علم و قدرت خداوند)*. تهران: دفتر پژوهش و نشر سهروردی.
- رامین، فرح (۱۳۹۲). بررسی و نقد دیدگاه سوئین‌برن در باب وجود خدا. *فلسفه دین*، ۱۰(۱)، ۲۹-۵۲.
- سوئین‌برن، ریچارد (۱۴۰۱). *آیا خدایی هست؟*. ترجمه محمد جوادان. قم: دانشگاه مفید.
- سوئین‌برن، ریچارد (۱۴۰۲). *وجود خدا*. ترجمه محمدجواد اصغری. تهران: لوگوس.
- صدرالمآلهین (۱۹۸۱م). *الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة*. تعلیقه علامه طباطبائی. بیروت: دار احیاء التراث العربی.
- طباطبائی، سیدمحمدحسین (۱۴۰۳ش). *نهایة الحکمة*. شرح و ترجمه علی امینی‌نژاد. تهران: آل احمد.
- عبودیت، عبدالرسول (۱۳۷۹). *هستی‌شناسی*. قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
- قره‌باغی، حسن و دیگران (۱۴۰۱). نقد دلیل خودمتناقض بودن خدا در بیان مایکل مارتین جهت معقول‌سازی الحاد. *فلسفه دین*، ۱۹(۱)، ۲۶-۱.
- کرد فیروزجایی، یارعلی (۱۳۹۳). *حکمت مشاء*. قم: حکمت اسلامی.
- کشاورز سیاهپوش، رضا و قره‌باغی، حسن (۱۴۰۲). برهان نظم: طرحی شگفت، تنظیمی دقیق و طراحی هدفمند معرفت‌کلامی، ۱۱۴(۲)، ۷-۲۶.
- گیسبر، نورمن (۱۳۹۱). *فلسفه دین*. ترجمه حمیدرضا آیت‌اللهی. تهران: حکمت.
- محمدرضایی، محمد و سبحانی، جعفر (۱۳۹۱). *الاهیات فلسفی*. قم: بوستان کتاب.
- موسوی‌راد، سیدجابر (۱۳۹۵). برهان نظم بر مبنای اصل تنظیم دقیق کیهانی. *معرفت کلامی*، ۷(۱)، ۲۳-۷.
- موسوی خمینی، روح‌الله (۱۳۸۱). *تقریرات فلسفه امام خمینی*. (شرح ملاحادی سبزواری. تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی).
- نصیری، منصور (۱۳۹۲). اثبات خدا از طریق آگاهی، بررسی تقریر مورلند. *فلسفه دین*، ۱۰(۳)، ۷۵-۱۰۰.
- نصیری، منصور (۱۴۰۲). *دفاع تبیینی از خدا باوری*، بررسی دیدگاه ریچارد سوین‌برن. قم: پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.
- نظری، روح‌الله و قره‌باغی، حسن (۱۴۰۳). توهم توجیه الحاد با خودمتناقض‌انگاری صفات علم، اراده و قدرت الهی در بیان مایکل مارتین. *معرفت کلامی*، ۱۵(۱)، ۷-۲۶.
- یزدانی، عباس (۱۳۹۹). *عقلانیت و خدا باوری: ادله اثبات وجود خدا در عصر جدید*. تهران: دانشگاه تهران.
- Craig, Edward (2005). *The shorter Routledge encyclopedia of philosophy*. Routledge.
- Fitzpatrick, Simon (2024). *Simplicity in the Philosophy of Science*. Internet Encyclopedia of Philosophy. Retrieved from <https://iep.utm.edu/simplici/#H5>.
- Gelman, A., et al (2013). *Bayesian Data Analysis* (3rd ed.). Chapman and Hall/CRC.
- Gilboa, Itzhak (Ed) (2009). *Theory of Decision under Uncertainty*. Cambridge University Press.
- Jaynes, E. T. (2003). *Probability theory: The logic of science*. Cambridge university Press.
- Martin, Michael (1990). *Atheism: A philosophical justification*. Temple University Press.
- Martin, Michael, & Monnier, Ricki (Eds.) (2003). *The impossibility of God*. Prometheus Books.
- Martin, Michael, & Monnier, Ricki (Eds.). (2006). *The improbability of God*. Prometheus Books.
- Swinburne, Richard (2004). *The existence of God*. (2nd ed.). Clarendon Press.
- Swinburne, Richard (2010). *Is there a god?* (Rev. ed.). Oxford University Press.

An Inquiry into the Relationship between the Big Bang Theory and the Teleological Argument

Muhammad Jafarian Gholamrezaei  / Level Four, Qom Seminary muhammad.jf59@gmail.com

Received: 2026/04/19 - Accepted: 2026/07/11

Abstract

The Big Bang theory is a cosmological physics theory that explains the origin of the universe. According to this theory, the universe came into existence approximately 13.798 billion years ago as a result of a massive explosion from a primordial fireball that was extremely dense and compact. This theory has had various theological implications, including its use in the teleological argument. The primary objective of this article is to contribute to the deepening of religious beliefs, particularly belief in God, by attending to the ultimate order existing in the universe. The method of data collection is library-based and note-taking, and the method of processing is analytical-descriptive. At the initial moment of the universe, there existed precise fine-tunings that over billions of years led to the emergence of an intelligent being called man. None of the approaches that have attempted to explain this cosmic fine-tuning solely on the basis of scientific laws without recourse to an intelligent governor have proven adequate. Therefore, the Big Bang theory, given the refinements required at the initial point of creation for the emergence of an intelligent being, can serve as the minor premise of the teleological argument, thereby demonstrating the necessity of an intelligent governor.

Keywords: Great Explosion, Big Bang, Teleological Argument, Multiverse, String Theory, Theory of Evolution

نوع مقاله: پژوهشی

کنکاو در رابطه بین نظریه مه‌بانگ و برهان نظم

muhammad.jf59@gmail.com

محمد جعفریان غلامرضایی  / سطح چهار حوزه علمی قم

دریافت: ۱۴۰۵/۰۱/۳۰ - پذیرش: ۱۴۰۵/۰۴/۲۰

چکیده

نظریه مه‌بانگ، نظریه‌ای در فیزیک کیهانی است که به تبیین پیدایش جهان می‌پردازد و بر اساس آن، جهان حدود ۱۳/۷۹۸ میلیارد سال قبل در اثر انفجاری عظیم در آتش‌گوی اولیه که بسیار متراکم و چگال بوده به وجود آمده است. این نظریه پیامدهای الهیاتی مختلفی داشت؛ از جمله استفاده از آن در برهان نظم. هدف اصلی این مقاله کمک به تعمیق اعتقادات دینی به‌خصوص اعتقاد به خداوند از طریق توجه به نظم غائی موجود در جهان و روش گردآوری اطلاعات آن، کتابخانه‌ای و فیش‌برداری و روش پردازش، تحلیلی - توصیفی است. در لحظه آغازین جهان، تنظیمات دقیقی وجود داشته که در طول میلیارها سال باعث پیدایش موجود هوشمندی به نام انسان شده است. هیچ‌کدام از طرقی که سعی کرده‌اند، این تنظیم ظریف کیهانی را بر اساس صرف قوانین علمی و بدون توسل به ناظم هوشمند تبیین کنند، کارایی لازم را ندارند؛ از این‌رو نظریه مه‌بانگ با توجه به ظرافت‌هایی که در نقطه آغازین خلقت برای رسیدن به موجود هوشمند لازم است، می‌تواند به‌عنوان صغرای برهان نظم استفاده شود و بدین ترتیب، لزوم ناظم هوشمند ثابت می‌شود.

کلیدواژه‌ها: انفجار بزرگ، مه‌بانگ، بیگ بنگ، برهان نظم، چندجهانی، نظریه ریسمان، نظریه تکامل.

مقدمه

نحوه پیدایش جهان، مسئله‌ای مهم است که در کیهان‌شناسی به‌خصوص در کیهان‌شناسی بعد از قرن بیستم به آن توجه شده است. نظریات متعددی در این مورد مطرح شده‌اند که یکی از آنها و البته پرتعدادترین‌شان، نظریه مه بانگ یا انفجار بزرگ یا بیگ بنگ (Big Bang) است و بر اساس آن، جهان حدود ۱۳/۷۹۸ میلیارد سال قبل در اثر انفجاری بسیار مهیب در آتش گوی اولیه به وجود آمده است. این آتش گوی به شدت متراکم و چگال بوده و بعد از انفجار، جهان شروع به انبساط کرده است. در روند انبساط و سرد شدن جهان، توده‌های گازی شکلی به وجود آمده‌اند که بعدها هر کدام به کهکشان‌های مختلفی تبدیل شدند.

طبیعی است که مطرح شدن این نظریه در کیهان‌شناسی پیامدهای الهیاتی مختلفی در پی داشت که یکی از آنها، استفاده از این نظریه در برهان نظم بود. الهیون جهان کوشیدند تا از تبیین علمی نقطه آغازین جهان که به تنظیم ظریف کیهانی مشهور است، در برهان نظم استفاده کنند و در مقابل، عده‌ای بر آن شدند که نظم موجود در نقطه آغازین را بر اساس برخی نظریات علمی و بدون نیاز به ناظم هوشمند تبیین نمایند. در این نوشتار به دنبال بررسی این مطلب هستیم که آیا می‌توان تنظیم ظریف کیهانی را بدون نیاز به ناظم هوشمند، تبیین کرد یا اینکه برای تبیین آن، راهی جز دست به دامن شدن ناظم هوشمند نداریم؟

این مسئله در آثار مختلفی مورد بررسی قرار گرفته، از جمله:

کتاب عقل و اعتقاد دینی (پترسون و دیگران، ۱۳۹۷، ص ۱۵۶-۱۵۹)؛

کتاب بیگ بنگ، فلسفه و خدا (تاسلامان، ۱۳۹۲، ص ۲۳۴-۲۳۷)؛

کتاب برهان نظم و چالش‌های الحاد جدید (شاکرین، ۱۴۰۳، ص ۳۳-۳۷)؛

مقاله «کاربرد نظریه مه بانگ در براهین غایت‌شناختی و کیهان‌شناختی» (رامین، ۱۳۸۶، ص ۱۴۱-۱۴۲).

اما در این آثار، اولاً به برهان نظم و تنظیم ظریف کیهانی توجه ویژه نشده و این مطلب به صورت مفصل، بررسی نشده است. ثانیاً به نظریات رقیب که می‌کوشند تنظیم ظریف را بر اساس عدم نیازمندی به ناظم هوشمند تبیین کنند، توجه لازم نشده است. از این‌رو در نوشتار پیش‌رو سعی شده که هم برهان نظم به شکل قابل قبولی تبیین شود و هم ارتباط آن با مه بانگ به خوبی بیان گردد و از همه مهم‌تر نظریات رقیب نیز با دلیل رد شوند، البته در مقاله‌ای با عنوان «برهان نظم بر مبنای اصل تنظیم دقیق کیهانی» (موسوی‌راد، ۱۳۹۵)، نظریات رقیب نیز مطرح شده‌اند، ولی در نوشتار پیش‌رو سعی شده نظریات رقیب، مورد بررسی بیشتری قرار گیرند و به نظریه تکامل و انتخاب تصادفی و همچنین نظریه ریسمان نیز توجه شود، علاوه بر اینکه برهان نظم به شکل مبسوط‌تری بیان گردد.

ضرورت ذاتی این تحقیق، عمق بخشیدن به عقاید دینی خصوصاً اعتقاد به خداوند متعال از طریق توجه به مبانی و اکتشافات علمی است و همین اعتقاد به خداوند است که مهم‌ترین جنبه حیات بشری به حساب می‌رود.

مسئله اصلی در مقاله پیش‌رو بررسی رابطه بین نظریه مه‌بانگ و برهان نظم است. از این‌رو ابتدا نظریه مه‌بانگ را مطرح و تبیین می‌کنیم و سپس برهان نظم را به شکلی قابل قبول بررسی نموده و در ادامه به بیان رابطه برهان نظم و نظریه مه‌بانگ می‌پردازیم و لزوم وجود ناظم هوشمند در ورای تنظیم ظریف کیهانی را با ادله کامل، اثبات کرده و نظریات رقیب را رد خواهیم کرد.

۱. تبیین نظریه مه‌بانگ

نظریه مه‌بانگ که به آن، نظریه انفجار بزرگ یا بیگ بنگ نیز می‌گویند، نظریه‌ای در فیزیک کیهانی است که مربوط به نحوه پیدایش جهان است. طبق این نظریه، جهان در نقطه آغازین، یک آتش‌گوی بسیار داغ و چگال بوده که از هیدروژن و اندکی هلیوم تشکیل می‌شده است. حدود ۱۳/۷۹۸ میلیارد سال قبل، این آتش‌گوی منفجر شد (کراوس، ۱۳۹۳، ص ۳) و جهان به وجود آمد و همواره در حال انبساط است. با گذشت زمان، تراکم ماده در بسیاری از نقاط این توده گاز در حال انبساط به وجود آمد. این تراکم‌ها مواد اطراف خود را جذب کرده و شروع به رشد کردند و به این ترتیب عالم به توده‌های عظیمی از گاز تقسیم شد که هر کدام می‌رفتند تا به کهکشان‌ی بزرگ تبدیل شوند.

هر یک از این توده‌های عظیم گاز بار دیگر تکه‌تکه شده و ستاره‌ها را به وجود آوردند. ستارگان نسل اول از دو گاز که در آن زمان در جهان وجود داشت؛ یعنی هیدروژن و هلیوم تشکیل می‌شدند. با گذشت زمان عناصر دیگر در هسته ستاره‌های پرجرم به وجود آمدند. انفجارهای ستاره‌ای به وقوع پیوست و عناصر جدید به گاز میان‌ستاره‌ای راه پیدا کردند و به عنوان ماده خام در شکل‌گیری ستاره‌های بعدی به کار رفتند (دگانی، ۱۳۹۰، ص ۱۹۳-۱۹۴؛ تاسلامان، ۱۳۹۲، ص ۱۳۵).

۲. تبیین برهان نظم

برهان نظم، همه‌فهم‌ترین برهان بر اثبات وجود خداوند است. این برهان از زمان افلاطون مطرح شد. توماس آکوئیناس (Thomas Aquinas) نیز پنج طریق برای اثبات خداوند ارائه کرده که یکی از آنها همین طریق برهان نظم است. در دوران معاصر نیز در فلسفه غرب، معروف‌ترین شرح آن را در آثار ویلیام پیلی (William Paley) می‌توان یافت (هیگ، ۱۳۹۰، ص ۶۳؛ اشپیتزر، ۱۳۹۹، ص ۸۲). اساس برهان نظم، اثبات وجود خداوند از طریق مشاهده نظم دقیق و بدیعی است که در تمام عالم هستی وجود دارد.

مباحث تفصیلی برهان نظم، نظیر تقریرات مختلف برهان نظم، اشکالاتی که پیرامون آن مطرح شده، پاسخ اشکالات، میزان دلالت برهان نظم و اعتبارسنجی آن، خارج از موضوع این تحقیق است (جهت تحقیق بیشتر، ر.ک. سبحانی، ۱۴۲۸ق، ص ۲۱-۲۹؛ هیگ، ۱۳۹۰، ص ۶۳-۷۱؛ خسروپناه، ۱۳۹۳، ج ۱، ص ۸۸-۹۴)، ولی برای روشن شدن تأثیر مه‌بانگ در برهان نظم در ادامه به صورت مختصر به تبیین این برهان می‌پردازیم.

برهان نظم از دو مقدمه تشکیل شده که یکی از آنها تجربی و دیگری عقلی است. تقریر ساده برهان نظم به این صورت است:

صغری: این جهان، منظم است به نظم غائی.

کبری: هر چیزی که منظم به نظم غائی است، ناظمی هوشمند دارد.

نتیجه: این جهان، ناظمی هوشمند دارد.

مقدمه اول، تجربی است و با حس برای ما ثابت می شود و مقدمه دوم، عقلی است. هر کدام از این دو مقدمه، نیازمند بیان و اثبات هستند.

مقدمه اول: منظم بودن جهان به نظم غائی

نظم در یک تقسیم بر سه نوع است (ربانی گلپایگانی، ۱۳۸۴، ج ۱، ص ۴۳-۴۴؛ ادواردز، ۱۳۷۱، ص ۷۵-۷۶):

نظم استحسانی (Acsthetical): این نوع از نظم، ناشی از ترکیب ویژه اجزای یک پدیده یا یک مجموعه است؛ با این توضیح که اگر برخی عناصر و اجزا به گونه ای خاص با یکدیگر ترکیب شوند و به شیوه ای خاص در کنار یکدیگر قرار گیرند و الگویی را به وجود آورند که برای ما لذت بخش باشد و ما با ادراک آن، لذت ذاتی را درون خود بیابیم، این نوع نظم و این چینش و الگوی خاص را نظم استحسانی گویند. به عنوان مثال تابلوی نقاشی دارای نوعی نظم استحسانی است، از این رو مشاهده آن موجب می شود انسان در درون خود نوعی لذت را درک کند.

به نظم استحسانی، نظم زیباشناختی، نظم درونی، نظم صوری، نظم ساختاری، نظم هندسی و نظم ریاضی نیز گفته می شود.

نظم علی و معلولی (Causal): اگر رابطه علیتی که در نظم وجود دارد، از جنبه فاعلی لحاظ شود، نظم را «نظم علی و معلولی» یا «علت فاعلی» می نامند. به بیان دیگر، اگر هماهنگی های بسیار واضحی در بین باشد و عناصر خاصی در یک تقارب زمانی و مکانی اتفاق بیفتند، ما می توانیم از نظم علی صحبت کنیم، مانند رابطه ابر و باد و باران و لطافت هوا و نظم موجود میان آنها. توجه باشد که مراد از علت در این نوع نظم، اعم از علل اعدادی است.

نظم غایی (Telcolog): اگر رابطه علیت که در نظم وجود دارد، از جنبه غایی لحاظ شود، نظم را «نظم غایی» گویند. مشخصه اصلی که در نظم غائی، مورد توجه قرار می گیرد این است که ساختارهایی به نحوی خاص با یکدیگر هماهنگ شوند تا به نتیجه مشخصی برسند، مانند رابطه میان قرنیه، شبکیه، عنبیه و دیگر اجزای تشکیل دهنده دستگاه بینایی (رابطه و نظم این اجزا در شرایط خاص، عمل دیدن را به دنبال دارد. دیدن، غایت و هدف ارتباط ویژه بین اجزای چشم است).

با این توضیحات، روشن شد که در نظم، نوعی وحدت، وجود دارد. گاه این وحدت در علت فاعلی واحد داشتن است که از آن، نظم فاعلی انتزاع می شود و گاه وحدت در غایت و هدف مشترک داشتن است که در این حالت از آن،

نظم غایی انتزاع می‌گردد. گاهی نیز صرف‌نظر از فاعل و غایت به انسجام آن اشیا نظر شده که از آن، نظم استحسانی به دست می‌آید.

نظمی که در این نوشتار در تبیین برهان نظم، مدنظر است، نظم غائی است؛ زیرا در برهان نظم، به دنبال اثبات ناظم هوشمند؛ یعنی ناظم عالم و مختار هستیم و این نوع از ناظم تنها در نظم غائی، لازم است؛ با این توضیح که آنچه در نظم علّی، مورد توجه قرار می‌گیرد این است که هر معلول یا حادثه‌ای، وابسته به علتی است که بر آن تقدم وجودی و رتبی داشته و سبب پیدایش آن گردیده، اما اینکه آن علت، دارای آگاهی و اختیار بوده یا نه، در چنین نظم موضوعیت ندارد. علت فاعلی می‌تواند فاقد آگاهی و اختیار باشد، مانند ابر که علت برای باران است و بارش آن، از روی درک و شعور و آگاهی و اختیار نیست. نظم استحسانی نیز فقط نظر به این دارد که پدیده‌ای زیبا و لذت‌بخش به وجود آمده و هیچ نظری به این ندارد که این پدیده، فاعل و سببی دارد یا خیر؟ و اگر فاعل دارد، فاعل آن دارای شعور و آگاهی و اختیار بوده یا بدون آگاهی و اختیار، این ساختار و پدیده را به وجود آورده است؟ بنابراین تنها نظم غائی است که با بیانی که در مقدمه دوم خواهد آمد، کاشف از وجود نوعی اختیار و انتخاب در ناظم است و این همان چیزی است که علامه شهید، مرتضی مطهری نیز به آن اشاره کرده است (مطهری، ۱۳۸۴، ج ۴، ص ۷۸).

طبق مقدمه اول برهان نظم، جهان، منظم است به نظم غائی، و نظم غائی، نوعی رابطه هماهنگ میان اجزای یک مجموعه، برای تحقق هدفی مشخص است، به گونه‌ای که هر جزئی از اجزای مجموعه، مکمل دیگری است و فقدان هر یک سبب می‌شود که مجموعه، هدف خاص و اثر مطلوب را نداشته باشد. این مقدمه با رجوع به خارج و مشاهدۀ جهان، بدون واسطه یا با واسطه ابزار و ادوات و طرق علمی تجربی اثبات می‌شود. علم امروزی جنبه‌های اعجاب‌آوری از نظم غائی جهان را برملا می‌کنند، البته توجه باشد که منظور از هدف و غایت در برهان نظم، هدف نهایی؛ یعنی خداوند متعال نیست.

مقدمه دوم: نیاز نظم غائی به ناظمی هوشمند

خاصیت نظم غائی این است که نیاز به ناظمی هوشمند دارد؛ با این بیان که عقل بعد از اینکه نظم غائی موجود در جهان را مشاهده کرد، اذعان می‌کند که این نوع از نظم، ملازم است با محاسبه، تقدیر، توازن و انسجام بین اجزا و این جز از یک ناظم آگاه، قادر و مختار صادر نمی‌شود. عقل می‌بیند که اجزا و اشیا مختلف با چینی خاص و با اندازه‌هایی معین در کنار یکدیگر قرار گرفته‌اند و بین آنها توازن و رابطه خاصی شکل گرفته و با این نظم خاص خود هدفی را محقق می‌سازند، به همین خاطر حکم می‌کند که این دستگاه و این پدیده لاجرم فاعل و ناظمی هوشمند داشته که هدف و غایت را در نظر گرفته و اجزائی که دخیل در تحقق این هدف هستند را شناسایی کرده و در مرتبه سوم، نوع خاصی از رابطه که باید بین این اجزا برقرار باشد تا غایت و هدف مذکور محقق شود را نیز ملاحظه کرده و در نهایت این اجزا را با مقادیر و روابط و چینی خاص، کنار یکدیگر چیده تا آن هدف خاص تأمین شود.

با این توضیحات، روشن شد که صرف تصور مفهوم نظم غائی و توجه به این نکته که نظم غائی، ملازم است با محاسبه و آگاهی، کافی است در تصدیق به اینکه این نوع از نظم باید ناظم و فاعلی آگاه، قادر و مختار داشته باشد؛ چراکه عقل بین نظم غائی و بین دخالت شعور و عقل، ملازمه می‌بیند. به عنوان مثال زمانی که عقل، دستگاه بینایی را مورد مطالعه قرار می‌دهد و نظم موجود در آن را می‌بیند و ملاحظه می‌کند که اجزای مختلفی نظیر عنبیه، شبکیه، قرنیه، مردمک و دیگر اجزا با اختلاف‌های کمی و کیفی خاصی در کنار یکدیگر با چینی خاص قرار گرفته‌اند تا هدف دیدن را تأمین کنند، بلافاصله حکم می‌کند که این نوع از نظم، محتاج دخالت شعور، عقل، قصد و قدرت است (سبحانی، ۱۴۲۸ق، ص ۲۲ و ۲۶).

برای مقدمه دوم تقریرات دیگری نیز بیان شده که معروف‌ترین آنها به طور خلاصه عبارت‌اند از:

- روش تمثیل: اساس روش تمثیل، شباهت بین مصنوعات بشری و مخلوقات خداوند است. به عنوان مثال ویلیام پیلی بین ساعت و اشیای طبیعی شباهت برقرار می‌کند، به این صورت که ساعت، نیاز به ساعت‌ساز دارد، حتی اگر ساعت‌ساز را ندیده باشیم، از این رو لازم نیست که فاعل طبیعت را دیده باشیم، یا گاهی ساعت کار نکند، اگر فرض کنیم عالم طبیعت هم در لحظه‌ای نظم نداشته باشد، یا در جایی نظم نداشته باشد، باز هم نیاز به ناظم دارد، یا روند کار ساعت را ندانیم؛ از این رو لازم نیست روند و کیفیت نظم عالم را بدانیم که مثلاً این نظم چطور در بدن انسان ایجاد شده است (هیک، ۱۳۹۰، ص ۶۳-۶۵؛ پترسون و دیگران، ۱۳۷۹، ص ۱۵۲؛ (Lennox, 2007, p.78-79; Dawkins, 1996, p.4).

- روش مبتنی بر استقرا: بر اساس تقریر فردریک رابرت تننت (Fredrik Robert Tennant) و برخی دیگر، با توجه به داده‌های گسترده‌ای که وجود دارد، احتمال اینکه خدایی وجود داشته باشد، تقویت می‌شود، از این رو وجود خداوند محتمل‌ترین جهان‌بینی و معقول‌ترین فرضیه تبیین‌کننده جهان است و اعتقاد به وجود خالق حکیم و متعال بسیار منطقی‌تر از این است که این نظم و ترتیب را مولود هرج و مرج قبلی بدانیم (هیک، ۱۳۹۰، ص ۶۸-۷۱؛ ادواردز، ۱۳۷۱، ص ۸۳-۸۴؛ پترسون و دیگران، ۱۳۷۹، ص ۱۵۵-۱۶۲). توجه باشد که تفاوت این روش با روش پیشین در تعداد داده‌های بررسی شده است؛ با این توضیح که در روش پیشین می‌توان مثل ویلیام پیلی، حتی یک خداوند را با یک صناعت بشری مثل ساعت مقایسه کرد و از این تمثیل به وجود ناظم رسید، درحالی که در این روش داده‌های فراوانی بررسی می‌شوند و بعد از بررسی مجموع این داده‌ها به صورت استقرا به این نتیجه می‌رسیم که مجموع این داده‌ها ما را به وجود ناظم هوشمند، رهنمون می‌سازد.

- روش حساب احتمالات: قائلان به این روش معتقدند این که ذرات بی‌شمار ماده در سایه حرکت کور و کر و بدون طراحی هوشمند و کاملاً تصادفی موجب تحقق این جهان پیچیده شده باشد، احتمالی نزدیک به صفر و مردود است. به گفته مک کرا دی (Mc Crady) تکامل جهان بر مبنای شانس و اتفاق، به شدت نامحتمل است و مانند این

مثال مشهور است که می‌گویند: اگر یک میلیارد میمون، میلیاردها سال کلیدهای یک ماشین تحریر را بزنند، ممکن است یکی از آنها ملت شکسپیر را به رشته تحریر درآورد. طبق محاسبات دونوی (Nouy Du)، احتمال به وجود آمدن ساده‌ترین مولکول پروتئین به‌صورت تصادفی، یک در ۱۰۳۳۱ است! (باربور، ۱۳۷۴، ص ۴۱۸). ریچارد داوکینز (Richard Dawkins) نیز در کتاب معروف خود *ساعت‌ساز نابینا* (The Blind Watchmaker)، مثال میمون‌ها را در صفحات ۴۶ تا ۵۱ مطرح کرده، اما در پاسخ گفته است: «منظور ما، انتخاب انباشتی (cumulative selection) است، نه تک‌مرحله‌ای (single-step selection)! یعنی هر پیشرفت کوچکی، پایه‌ای برای گام بعدی شود، همان کاری که رایانه در مدت زمان کوتاهی انجام می‌دهد» (Dawkins, 1996, p. 49). در پاسخ داوکینز باید بگوییم: اولاً، داوکینز درصد زیاد احتمال تحقق یک جمله هدفمند را با زمان کوتاهی که توسط رایانه انجام می‌شود، خطا کرده است.

ثانیاً، همین هم نوعی دخالت شعور و آگاهی در طراحی جهان است. انتخاب انباشتی در حقیقت، اعتراف به این است که در طراحی این جهان، ناظمی هوشمند وجود دارد و هوشی فراطبیعی در تنظیم حروف آن تا رسیدن به یک جمله معنادار، دخالت داشته است. انتخاب انباشتی جایی معنی دارد که ناظم هوشمندی باشد که به‌عنوان مثال همان جمله شکسپیر را تصور کند و برای رسیدن به آن، هر گامی را پایه‌ای برای جهش به گام بعدی قرار دهد. بین انتخاب انباشتی و عدم دخالت ناظم هوشمند، تناقض وجود دارد و این نظریه ذاتاً پارادوکسیکال و خودمتناقض‌نما است، هر کدام از این جهش‌ها برای رسیدن به آن جمله نهایی است. پس ناظمی وجود دارد که هدف را ترسیم کرده و اجزا را برای رسیدن به آن، کنار هم می‌چیند. جهان به‌خودی‌خود دارای این درجه از هوش و آگاهی نیست. اثبات اینکه جهان، خود دارای این نوع از هوش و آگاهی است، نیاز به دلیل دارد که داوکینز دلیلی ارائه نمی‌دهد. فقط این مدعا را در سراسر کتاب خود تکرار می‌کند، بدون اینکه دلیلی بر آن بیاورد.

داوکینز در همین کتاب می‌گوید «در نسخه داروین، کمی شانس وجود دارد، ولی عنصر اصلی، انتخاب انباشتی است که ذاتاً غیر تصادفی است» (Dawkins, 1996, p.49). در پاسخ می‌گوییم ذاتاً که غیر تصادفی باشد، اقرار و اعتراف به وجود ناظم هوشمند است. غیرتصادفی بودن، نیاز به انتخاب و آگاهی و سنجش و انسجام و ترتیب دارد. بین غیرتصادفی بودن و وجود ناظم هوشمند، رابطه ملازمه بین بالمعنی الاخص است. تصور درست غیرتصادفی بودن، ملازم با تصدیق به وجود ناظم هوشمند است؛ چرا که با حکم صریح و بدون واسطه عقل، در انتخاب غیرتصادفی، هوش و انتخاب و آگاهی دخالت دارد.

توجه باشد در برهان نظم ما فقط دنبال اثبات ناظم هوشمند هستیم، نه اثبات خصوصیات آن، البته بعد از اثبات نیازمندی جهان به ناظم هوشمند، برخی از دانشمندان نظیر کلود م. هزاوی (Claude M. Hathaway)، مهندس مشاور و طراح مغز الکترونی، این بحث را نیز مطرح کرده‌اند که این ناظم هوشمند باید فرامادی باشد. به گفته این

اندیشمند، علم فیزیک جدید ثابت کرده که طبیعت نمی‌تواند خودش این نظم و ترتیب را به وجود بیاورد، با این بیان که آیزاک نیوتن (Isaac Newton) کشف کرده بود که جهان از نظم و ترتیب به سوی بی‌نظمی و انحلال می‌رود و میل دارد که حرارت موجود در تمام اجسام، مساوی باشد. وی بعدها با مطالعه حرارت این مطلب را اثبات کرد که بین نیروی قابل استفاده و نیروی غیرقابل استفاده یا آنتروپی باید فرق گذاشت و در تمام تغییراتی که در حرارت به وجود می‌آیند، یک قسمت از نیروی قابل استفاده، تبدیل به نیروی غیرقابل استفاده می‌شود و عکس این عمل (تبدیل نیروی غیرقابل استفاده به نیروی قابل استفاده) هیچ وقت اتفاق نمی‌افتد. این همان قانون دوم ترمودینامیک (حرارت و حرکت) است.

بعد از نیوتن، لودویگ بولتزمن (Ludwig Boltzmann) مطالعات بیشتری در مورد این اصل انجام داد و اثبات کرد که قانون دوم ترمودینامیک، حالت مخصوصی از یک اصل کلی است و طبق این اصل کلی در تمام نقل و انتقالات قسمتی از نظم و ترتیب از بین می‌رود. در مورد حرارت نیز با تبدیل نیروی قابل استفاده به نیروی غیرقابل استفاده، نظم و ترتیب ذرات از بین رفته و قسمتی از طرح خلقت متلاشی می‌شود. نتیجه عقیده بولتزمن این می‌شود که طبیعت نمی‌تواند طراح خود باشد؛ چون در هر تغییری که در طرح به وجود می‌آید، قسمتی از طرح متلاشی شده و از بین می‌رود. با این توضیح، روشن شد که جهان توده بزرگ منظمی است که برای ایجاد آن علتی اولی لازم است که در معرض قانون دوم ترمودینامیک نباشد؛ یعنی مافوق‌الطبیعه و فرامادی باشد (مونسم، ۱۳۴۵، ص ۱۶۸-۱۷۰).
بعد از روشن شدن تقریر برهان نظم باید به بررسی میزان تأثیر نظریه انفجار بزرگ در این برهان بپردازیم.

۳. میزان تأثیر مه‌بانگ در برهان نظم

برهان نظم بر این واقعیت تجربی استوار است که در جهان با وجود همه پیچیدگی‌ها درجات زیادی از نظم وجود دارد که به تبیین نیاز دارند و با اثبات خداوند این تبیین ممکن خواهد شد. پیشرفت‌های علمی جنبه‌های جدیدی از این نظم شگرف را برای ما روشن می‌سازند و تقریرهای جدیدتری از برهان نظم، پا به عرصه می‌گذارند. یکی از این تقریرات، تقریر برهان نظم بر پایه نظم ظریف کیهانی و مه‌بانگ است.

کیهان‌شناسی مبتنی بر مه‌بانگ، کشفیات جدیدی را به جامعه علمی ارائه کرد. این کشفیات موجب شد فیزیک‌دانان مطرحی نظیر آرنو پنزیاس (Arno Penzias)، راجر پنروز (Roger Penrose)، اَوَن گینگریچ (Owen Gingerich)، جان پوکینگهورن (John Polkinghorne)، فرد هویل (Fred Hoyle) و پل دیویس (Paul Davies) اقرار کنند به معقولیت وجود یک طراحی فراطبیعی و یک هوش طراح (اشپیتزر، ۱۳۹۹، ص ۸۳). فرد هویل در این باره می‌گوید: «هیچ چیز به اندازه این کشف، الحاد مرا نلرزانده است» (گلشنی، ۱۳۸۹، ص ۴۴).

برای روشن شدن میزان و کیفیت تأثیر نظریه بیگ بنگ بر برهان نظم، ابتدا باید به بیان اجمالی تنظیمات دقیقی که در انفجار بزرگ صورت گرفته بپردازیم و سپس برهان نظم را بر پایه مه‌بانگ تبیین کنیم.

۳-۱. تنظیم دقیق کیهانی در مه‌بانگ

مه‌بانگ نیاز به یک تنظیم دقیق دارد تا منجر به حیات شود. کیهان‌شناسی جدید موارد و شرایط متعددی را بیان می‌کند که بسیار نامحتمل هستند، ولی برای شکل‌گیری حیات هوشمند ضروری‌اند و در مه‌بانگ اتفاق افتاده‌اند. به این شرایط، «هم‌رویدادی کیهانی» یا «هم‌اهنگی‌های انسانی» یا «اصل انسان‌محوری» یا «اصل آنتروپیک» (Anthropic Coincidences) می‌گویند (اشپیتزر، ۱۳۹۹، ص ۴۴-۴۵ و ۱۴۷؛ گلشنی، ۱۳۹۹، ص ۹۸؛ Lennox, 2007, p.68-72).

کیهان به گونه‌ای دقیق تنظیم شده تا بستری شود برای حیات هوشمند. اگر جهان تنها اندکی فرق می‌کرد، حیات هوشمند در این سیاره شکل نمی‌گرفت و زمینه برای حیات انسان به وجود نمی‌آمد. پارامترهای مختلفی وجود دارد که بعد از مه‌بانگ به وقوع پیوسته‌اند و تغییر اندک آنها باعث می‌شد که حیات هوشمند قبل از اینکه به مرحله تکامل خود برسد از بین برود. برخی از این پارامترها عبارت‌اند از:

افت‌وخیزهای چگالی در انفجار اولیه که موجب به وجود آمدن کهکشان‌ها شدند، پارامتری حدود ۵-۱۰ دارد. اگر این پارامتر اندکی کمتر از این بود، اساساً کهکشان‌ی شکل نمی‌گرفت و اگر اندکی بیش از این بود، ساختارهایی غول‌آسا و بسیار بزرگ شکل می‌گرفتند که به سیاه‌چاله‌هایی فوق‌سنگین تبدیل می‌شدند و این یعنی جهانی خشن و بدون هیچ جایی برای حیات! (موریسون، ۱۴۰۱، ص ۳۶۴-۳۶۵).

اگر میزان گسترش جهان یک ثانیه بعد از انفجار بزرگ، آهسته‌تر از یک بر یک میلیارد بود، زایش کیهان قبل از اینکه به جهان کنونی برسد در هم می‌ریخت و اگر کمی تندتر می‌شد، ستاره‌ها به وجود نمی‌آمدند. همه اینها نشان می‌دهد که هیچ چیزی اتفاقی به وجود نیامده است (هایزنبرگ و دیگران، ۱۳۹۵، ص ۲۵۸-۲۵۹؛ پترسون و دیگران، ۱۳۷۹، ص ۱۵۶-۱۵۸؛ تاسلامان، ۱۳۹۲، ص ۲۳۵-۲۳۶).

اگر فقط یک درصد نیروی انفجار بزرگ بیشتر می‌شد، مدت زمانی که برای تکامل حیات هوشمند نیاز بود، دو برابر می‌شد! اگر اختلاف جرم نوترون - پروتون که بعد از انفجار بزرگ به وجود آمد، حدود یک در هزار بود، تقریباً جرم‌های الکترونی به وجود نمی‌آمدند و هسته‌های فراوانی که دانش شیمی و زیست‌شناسی مبتنی بر آنها هستند، شکل نمی‌گرفتند. اگر کوچک‌ترین تحولی در ذرات بسیار سنگینی که بلافاصله بعد از انفجار بزرگ فعال بودند به وجود می‌آمد، تغییرات فاجعه‌آمیزی رخ می‌داد و جهانی از سیاه‌چاله‌ها به وجود می‌آمد (اشتوگر و دیگران، ۱۳۸۶، ص ۵۲۱-۵۲۲؛ موریس، ۱۳۶۸، ص ۱۶۱).

با این توضیحات، روشن شد که قوانین فیزیکی به نحوی دقیق تنظیم شده‌اند تا منجر به تحقق حیات در جهان شوند و این حاکی از تنظیم ظریف ثابت‌های طبیعت است. امثال ویکتور جان استنجر (Victor John Stenger) و ریچارد داوکینز نیز به این تنظیم ظریف، اشاره کرده‌اند (Dawkins, 2006, p.141-143; Stenger, 2007, p.146-147).

ولی برای فرار از اثبات خداوند به واسطه آن، اصل آن‌تروپیک را در مقابل خدا قرار می‌دهند و می‌گویند: «با وجود اصل آن‌تروپیک، نیازی نیست برای تبیین نظم از خداوند مدد بگیریم». داوکینز سعی می‌کند با اصل آن‌تروپیک، نظم موجود در جهان را تبیین کند تا نیازی به در نظر گرفتن خداوند نباشد، ولی این تنها یک مغلطه است؛ چراکه این اصل فقط می‌گوید برای شکل‌گیری حیات هوشمند، نیاز به طراحی دقیق و ظریف است، اما اصلاً درصدد تبیین آن نیست و در مقام بیان این نیست که این تنظیم ظریف، بی‌نیاز از ناظم هوشمند باشد. این اصل فقط می‌گوید برای تحقق حیات هوشمند، این شرایط، لازم است، اما چگونگی به وجود آمدن آنها را بیان نمی‌کند.

۳-۲. تبیین برهان نظم بر پایه نظریه مه‌بانگ

همان‌طور که بیان شد، برهان نظم در حقیقت از دو مقدمه تشکیل شده است. مقدمه اول، تحقق نظم غائی در جهان و مقدمه دوم نیازمندی علت غائی به ناظم هوشمند است. نظریه انفجار بزرگ با توجه به تنظیم دقیق کیهانی که در حین انفجار و بعد از آن وجود داشته، مقدمه اول برهان نظم را ثابت می‌کند. مه‌بانگ به وقوع پیوست و هدف و غایت آن، تحقق حیات هوشمند در جهان بود.

مقدمه دوم را نیز با یکی از روش‌های زیر می‌توان اثبات کرد:

- روش مناسب بین نظم غائی و ناظم هوشمند: وجود نظم غائی در مه‌بانگ (منظور از نظم غائی در مه‌بانگ، تنظیم ظریف کیهانی است که منجر به حیات هوشمند شده است)، دلالت دارد بر این مطلب که ناظمی هوشمند در کار بوده و برای تحقق غایت و هدف؛ یعنی حیات هوشمند، در مرتبه اول، این هدف را در نظر گرفته و سپس اجزاء دخیل در تحقق آن را کنار هم با نظمی خاص چیده و بین آنها ارتباط برقرار کرده تا هدف مورد نظر، محقق شود.

- روش حساب احتمالات: همان‌طور که امثال رابرت اشپیتزر، پل دیویس و هوق راس (اخترفیزیکدان معروف) به آن اشاره کرده‌اند، احتمال تحقق این نظام ظریف و دقیق، بدون نیاز به ناظم هوشمند، احتمالی به‌شدت بعید و مضحک است (اشپیتزر، ۱۳۹۹، ص ۲۹ و ۱۱۳؛ Lennox, 2007, p.69-70).

- روش استقراء: در ادامه خواهد آمد که نظریات دیگر در تبیین این تنظیم دقیق، کارآمدی لازم را ندارند و خودشان نیازمند طراح هوشمند هستند، از این‌رو معقول‌ترین تبیین و بلکه تنها تبیین معقول برای اینکه مه‌بانگ، منجر به حیات هوشمند شود، دخالت ناظم و خالق متعالی است.

خلاصه مطلب اینکه هرچه بیشتر در مورد جهان و گیتی بدانیم، بیشتر به نظم موجود در آن پی می‌بریم. دانشمندان بسیاری پذیرفته‌اند که جهان، مخلوق حقیقتی عالی است. به گفته میچیو کاکو (Michio Kaku)، ایشیتین در آخرین نامه‌ای که قبل از مردنش نوشته بود به مسئله آفریدگار اشاره کرده و به صراحت گفته است، گرچه خدای انجیل را قبول ندارد، ولی به خدای اسپینوزا؛ یعنی خدای نظم در جهان هستی، اعتقاد دارد. جهان هستی می‌توانست زشت و آشوبناک باشد، ولی نظم پنهانی دارد که در عین اسرارآمیز بودن، بنیادین نیز هست (Kaku, 2021, p.151-152).

ملازمهٔ بین نظم موجود در جهان یا همان تنظیم ظریف کیهانی و وجود یک ناظم و فاعل هوشمند و عدم کارایی نظریات علمی در تبیین این تنظیم ظریف، در حدی است که آنتونی فلو (Antony Flew)، فیلسوف معروف انگلیسی که سالیان سال به‌عنوان قهرمان فکری الحاد شناخته می‌شد، مجبور شد در یک مصاحبه در شبکهٔ BBC اعتراف کند که «وجود یک موجود مافوق هوشمند، تنها تبیین خوب برای پیدایش منشأ حیات و پیچیدگی طبیعت است» (Lennox, 2007, p.10). آلن ساندیج (Allan Sandage)، از مؤسسان نجوم جدید، کاشف کوازارها و برندهٔ جایزهٔ کارفور، نیز می‌گوید: «من غیرممکن می‌دانم که چنین نظمی از آشفتگی به وجود آمده باشد. باید یک سازمان‌دهنده وجود داشته باشد. خداوند از نظر من، یک راز است، اما برای معجزهٔ وجود، یک تبیین است؛ «چرا به جای عدم، هستی، وجود دارد» (Lennox, 2007, p.64). فریمن دایسون (Freeman John Dyson) می‌گوید: «من از رویدادهای فیزیک و نجوم نتیجه می‌گیرم که جهان، غیرمنتظرانه، مکانی زیستی برای موجودات زنده است. از آنجاکه من بر مبنای اندیشه و زبان قرن بیستم و نه هجدهم، پرورش یافته‌ام، ادعا می‌کنم که جهان با فرض اینکه شعور، نقش اساسی در آن به عهده دارد، سازگار است» (گلشنی، ۱۳۸۹، ص ۳۹).

استیون هاو کینگ نیز در سال ۱۹۸۵ میلادی در پاسخ به این اشکال که وی می‌ترسد به وجودی متعال، اذعان کند، گفت: «من فکر می‌کردم که در مسئلهٔ هستی، جای یک وجود متعال را کاملاً باز گذاشته‌ام... اینکه بگوییم موجودی مسئول قوانین فیزیک بوده است، با همهٔ اطلاعات ما سازگار است» (گلشنی، ۱۳۸۹، ص ۳۸). تا اینجا، مه‌بانگ و دلالت آن بر تنظیم ظریف کیهانی و نیازمندی آن به ناظم هوشمند بررسی گردید، در ادامه نوشتار، به نظریات رقیب خواهیم پرداخت.

۴. بررسی تبیین تنظیم ظریف کیهانی، بدون توسل به ناظم هوشمند

برخی کوشیده‌اند تا نظم موجود در نقطهٔ آغازین خلقت را به گونه‌ای تبیین کنند که نیاز به ناظم هوشمند نباشد. در مجموع می‌توان گفت: از سه نظریه در نفی نیازمندی ناظم هوشمند در لحظات آغازین استفاده شده که عبارت‌اند از:

- نظریه تکامل (Natural Selection)،

- نظریه ریسمان (String)؛

- نظریه چندجهانی (multiverse).

توضیح مفصل این نظریات، خارج از موضوع این نوشتار است، ولی در ادامه به‌طور اجمالی به این مسئله خواهیم پرداخت که آیا این نظریات می‌توانند نظم موجود در لحظات نخستین را بدون ناظم هوشمند، تبیین کنند یا خیر؟

۴-۱. بررسی تبیین تنظیم کیهانی با اصل انتخاب طبیعی

امثال ریچارد داوکینز و دنیل دنت (Daniel Dennett) در پی آنند که تنظیم ظریف کیهانی و تحقق این نظم عجیب

برای به وجود آمدن حیات هوشمند را با استفاده از اصل انتخاب طبیعی و داروینیسیم و صرفاً از روی تصادف، تبیین کنند، بدون اینکه هیچ دلیلی بر مدعای خود بیاورند (Dawkins, 2006, p.112-159; Dennett, Idem, 1996, p.243, 2006)، اما باید گفت نحوهٔ پدید آمدن موجودات زنده از مواد بی‌جان را نمی‌توان با اصل انتخاب طبیعی و صرف‌نظر از قدرتی متعال و فرازمینی تبیین کرد. چرا باید انفجار بزرگ منجر به حیات شده باشد و نه عدم حیات؟ جهان غیر آلی، مجموعه‌ای عظیم و پیچیده و ظاهراً نامرتب است که برای بقاء و دوام موجودات جهان ضروری‌اند. شرایط خاص و پیچیده و دقیقی نظیر ترکیب فیزیکی و شیمیایی جهان، میزان انبساط عالم و نحوهٔ شکل‌گیری عناصر بعد از مه‌بانگ را نمی‌توان با عوامل طبیعی تبیین کرد، جز در چارچوب بینش غایت‌انگارانه، احتمال وقوع این سناریوی خاص که منجر به پیدایش حیات هوشمند شود، بسیار کم است. نفس وقوع این وقایع و الگوی حاکم بر آنها به ضمیمهٔ احتمال کم وقوع آنچه برای حیات، ضروری است، همگی از وجود صانعی ذی‌شعور و آگاه حکایت می‌کنند، بنابراین معقول‌تر این است که برای تفسیر آنچه در جهان رخ داده و رخ می‌دهد تا حیات هوشمند، به وجود بیاید و ادامه پیدا کند، به قدرتی فراطبیعی متوسل شویم (پترسون و دیگران، ۱۳۷۹، ص ۱۵۶-۱۵۸).

به بیان دیگر، انتخاب طبیعی، وجود حیات را به‌عنوان سیستمی که حداقل قادر به تکثیر خود است، به‌عنوان پیش‌فرض قرار می‌دهد تا بتواند با آن شروع کند؛ در غیر این صورت انتخاب طبیعی نمی‌تواند به پیش برود؛ چراکه چیزی وجود ندارد تا بتواند آن را انتخاب کند. فرایند تکامل، یک روند تصادفی صرف است و هیچ هوشمندی نسبت به آنچه در جهان می‌بینیم قائل نیست. قوانین کور فیزیکی که امثال داوکینز می‌خواهند با استفاده از آنها مه‌بانگ و تنظیم ظریف کیهانی را توجیه کنند، به اعتراف خود آنان نمی‌توانند آینده‌نگری کنند و این در حالی است که بیان گردید که نظم غائی، نیازمند یک طراح هوشمند و آینده‌نگر است (مانند ساعت‌ساز که دنده‌ها و فنرها و دیگر اجزاء ساعت را به گونه‌ای طراحی کرده که به یک هدف برسد)؛ از این رو اصل تکامل نمی‌تواند لحظهٔ پیدایش حیات و نظم شگرف موجود در آن را تبیین کند و نقطهٔ مقابل تبیین الهی و خداواری در مورد پیدایش جهان باشد و به گفتهٔ کارسون لنکس به همین جهت است که دانشمندان تکاملی زیادی، نه‌تنها برداشت الحاد از نظریهٔ تکامل را تلاشی بی‌اعتبار می‌دانند، بلکه تبیین تنظیم ظریف با نظریه تکامل را به‌عنوان تأییدی نسبت به خداواری و وجود خالق الهی در نظر می‌گیرند و رابطهٔ نظریهٔ تکامل و الحاد را رابطه‌ای بدون دلیل می‌دانند، از جمله، آلستر مک‌گراث (Alister McGrath) معتقد است: داوکینز تنها از طریق خطابه بین داروینیسیم و الحاد رابطه برقرار می‌کند، نه از طریق استدلال! همهٔ اینها را اضافه کنید به مبهم بودن حدود و ثغور و معنای دقیق نظریهٔ تکامل! (Lennox, 2007, p.77-97).

۴-۲. بررسی استفاده از نظریهٔ ریسمان در نفی ناظم هوشمند

یکی از نظریاتی که در نفی ناظم هوشمند از آن استفاده شده، نظریهٔ ریسمان است (البته تمام معتقدان به این نظریه در پی نفی ناظم هوشمند به واسطه آن نیستند). فیزیک‌دانان معاصر در پی یافتن نظریه‌ای با عنوان «نظریهٔ M» یا «نظریهٔ

همه‌چیز» هستند؛ یعنی نظریه‌ای که بتواند تمام نیروهای بنیادین را یکپارچه کرده و آنها را تبیین کند. نظریه‌ای که بتوان تمام پدیده‌ها را بر اساس آن توجیه کرد. یکی از تلاش‌هایی که در این زمینه صورت گرفته، طرح نظریهٔ ریسمان است که سعی دارد نظریهٔ نسبیت عام اینشتین که مربوط به گرانش است را با مکانیک کوانتومی تشریح کند. نظریهٔ ریسمان به پنج گونه بیان شده است. در اولین تقریر آن، یک جهان ده بُعدی در نظر گرفته می‌شود. یک بُعد زمان، سه بُعد فضا که عبارت‌اند از: «طول، عرض و ارتفاع» و شش بُعد اضافی که در نقاط ریزی از فضا با اندازه‌ای برابر با $10^{-35}m$ متراکم شده‌اند. به این نقاط ریز، ریسمان گفته می‌شود. این ریسمان‌ها به ارتعاش درآمده و موجب به وجود آمدن ذرات گوناگون و خصوصیات آنها می‌شوند (موریسون، ۱۴۰۱، ص ۳۶۷؛ Kaku, 2021, p.118-121, 127-129).

با حفظ این مقدمه، زمانی می‌توان نظریه‌ای را پذیرفت و به وسیلهٔ آن، جهان پیرامون را تبیین نمود که حدود و ثغور آن به خوبی روشن باشد و بیانی واضح از آن در دست باشد، درحالی‌که با وجود کار فراوانی که در سی سال گذشته جهت تبیین نظریهٔ ریسمان صورت گرفته، هنوز این نظریه دارای ابهامات زیادی است و در مورد آن سؤالات بیشماری وجود دارد که پاسخ داده نشده‌اند، تا جایی که امثال فریمن دایسون، بریان گرین و ادوارد ویتن که همگی از بزرگان و رهبران نظریهٔ ریسمان هستند، به سردرگمی و حیرانی موجود در این نظریه و کامل نبودن آن اقرار کرده‌اند (گلشنی، ۱۳۹۹، ص ۷۸ و ۲۱۸). میچپو کاکو ادلهٔ نظریهٔ ریسمان را چیزی جز وهم نمی‌داند و معتقد است این نظریه اساساً قابل راستی‌آزمایی نیست (Kaku, 2021, p.10, 135, 145). لاورنس کراوس (Lawrence Krauss) که یک فیزیک‌دان ملحد است از نظریهٔ ریسمان با عنوان «رازی باقی‌مانده» یاد می‌کند که هنوز نمی‌دانیم ساختار آن ربطی به جهان واقعی دارد یا نه! وی حتی اشاره می‌کند که نظریهٔ ریسمان، نتوانسته توانایی خود را برای توضیح حتی یک آزمایش تجربی ناشناخته، نشان دهد! علاوه بر این، وی معتقد است شواهد تجربی نه‌تنها نظریهٔ ریسمان را تأیید نمی‌کنند، بلکه در برخی موارد، علیه آن هستند (کراوس، ۱۳۹۳، ص ۱۰۱ و ۱۰۳). این در حالی است که حتی استنجر به‌عنوان یک فیزیک‌دان ملحد، معتقد است که روش علمی باید روشن و بدون هیچ کم و کاستی باشد تا بتوان همهٔ نادرستی‌های احتمالی را با آن، ارزیابی نمود و همچنین باید فرضیهٔ مورد آزمایش، قبل از برداشت داده‌ها، واضح و بدون هر گونه ابهامی باشد و این فرضیه نباید بعد از برداشت یا بازبینی داده‌ها تغییر کند (Stenger, 2007, p.24). با این توضیحات، روشن شد که نمی‌توان از نظریهٔ ریسمان با این همه ابهامات و کاستی‌ها به‌عنوان مبنا و حتی به‌عنوان روشی علمی در اعتبارسنجی گزاره‌های دیگر استفاده کرد و به‌وسیلهٔ آن، نظم موجود در جهان را تبیین نمود! نظریهٔ ریسمان هنوز یک نظریهٔ کامل نیست و به مرتبهٔ نهایی خود نرسیده و فاقد شواهد تجربی است، پس چگونه می‌توان با استفاده از آن در مورد امور مهمی مانند وجود خداوند و تبیین نظم شگرف موجود در جهان اظهارنظر کرد؟! علاوه بر این، خود نظریهٔ ریسمان با این تنظیمات دقیق نیز نیازمند طراح هوشمند است؛ با این توضیح که وجود یک جهان ده بُعدی و تراکم آن در فضایی برابر با $10^{-35}m$ به گونه‌ای که این ریسمان‌ها به ارتعاش درآمده و باعث به

وجود آمدن ذرات گوناگون و خصوصیات آنها شوند، خود نمایانگر نظمی دقیق است که نیازمند طراح و ناظمی هوشمند است تا با در نظر گرفتن هدف (به وجود آمدن موجودات و خصوصیات آنها) جهان ده بعدی را به گونه‌ای تنظیم کند که منجر به پیدایش جهان هستی شود. چگونه می‌توان پذیرفت وجود جهانی ده بعدی در این فضای کوچک و با این خصوصیات، بدون ناظمی هوشمند باشد؟!!!!

۴-۳. بررسی چندجهانی و تبیین تنظیم ظریف کیهانی

هاوکینگ کوشیده است تا با طرح نوعی خاص از نظریه چندجهانی، نیاز به ناظم هوشمند در لحظات نخستین را نفی کند. به گفتهٔ امثال هاوکینگ و کراوس، مه‌بانگ باعث به وجود آمدن بی‌نهایت جهان شده که به صورت طبیعی، نتیجهٔ قوانین فیزیکی هستند. افت‌وخیزهای کوانتومی باعث می‌شوند جهان‌های کوچک زیادی از هیچ به وجود بیایند که هر کدام دارای قوانین طبیعی خاص خود هستند و تعداد اندکی از این جهان‌ها مانند جهان ما، به حسب تصادف، قابلیت به وجود آمدن موجوداتی مانند ما را دارند (هاوکینگ و دیگران، ۱۳۹۱، ص ۱۱ و ۵۶ و ۱۲۶-۱۲۸؛ کراوس، ۱۳۹۳، ص ۱۳۴). این بیان، برهان نظم را زیرسؤال می‌برد و به این نکته اشاره می‌کند که وجود تنظیمات ظریف و دقیق برای شکل‌گیری حیات هوشمند نمی‌تواند دلیلی بر خالق متعال باشد و این تنظیمات به صورت طبیعی و تصادفی و در اثر انرژی حاصل از انفجار آغازین شکل گرفته‌اند. هاوکینگ در این باره می‌گوید: «مفهوم جهان‌های چندگانه می‌تواند تنظیمات دقیق قوانین فیزیکی را بدون فرض وجود خالق خیراندیش، توضیح دهد» (هاوکینگ و دیگران، ۱۳۹۱، ص ۱۵۱).

در پاسخ هاوکینگ باید بگوییم: نظریه چندجهانی نیز نمی‌تواند نظم آغازین را بدون ناظم هوشمند تبیین کند؛ زیرا فاقد شواهد تجربی قابل قبول است. جان پاکینگهورن (John Polkinghorne)، تئوری‌پرداز مشهور کوانتوم در این باره می‌گوید: «چندجهانی، فاقد دلیل است و ورود به حیطهٔ متافیزیک می‌باشد» (Lennox, 2007, p.73). میچیو کاکو به این واقعیت، اعتراف کرده و می‌گوید: «در حال حاضر امکان آزمودن نظریهٔ جهان‌های چندگانه؛ یعنی جهان‌های متعدد با مجموعهٔ متفاوتی از قوانین فیزیکی، غیرممکن است» (کاکو، ۱۳۸۹، ص ۱۳۱). لاورنس کراوس نیز نه تنها به همین مطلب اعتراف می‌کند، بلکه معتقد است بسیار نامحتمل است که در آینده نیز بتوانیم شواهد تجربی پیدا کنیم که ایدهٔ جهان‌هایی در ابعاد دیگر را ثابت کند (کراوس، ۱۳۹۳، ص ۱۰۷).

علاوه بر این، بر فرض پذیرش نظریهٔ چندجهانی با دقت در تبیین برهان نظم روشن می‌شود، خود اینکه افت‌وخیزهای کوانتومی منجر به بی‌نهایت جهان شوند، نیازمند ناظمی هوشمند است (باید ناظم هوشمندی باشد که این قوانین را به گونه‌ای تنظیم کند که منجر به تشکیل جهان‌های چندگانه شوند) و این روند، بدون ناظم هوشمند قابل تبیین نیست.

جدای از این تمسک به نظریهٔ جهان‌های چندگانه و همچنین نظریه ریسمان، نسبت به اعتقاد به ناظم هوشمند،

در توضیح و تبیین تنظیم ظریف کیهانی، مخالف تیغ اوکام است؛ با این توضیح که طبق نظریه ویلیام اوکام (William occam) که به تیغ اوکام (Occam's razor)، مشهور است و به آن، «اصل امساک» و «قانون خست» نیز می‌گویند، از بین دو فرضیه که یک قضیه و یک داده را تبیین می‌کند، ترجیح با نظریه‌ای است که ساده‌تر باشد و مؤلفه‌های کمتری داشته باشد. این اصل از مهم‌ترین اصول فلسفه و فیزیک مدرن است که اکثریت اندیشمندان غربی آن را پذیرفته‌اند (تاسلامان، ۱۳۹۲، ص ۱۶۷؛ اشپیتزر، ۱۳۹۹، ص ۸۰ و ۱۱۶ و ۲۹۰؛ موریس، ۱۳۶۸، ص ۱۷۱). ایان باربور (Ian Barbour) نیز یکی از معیارهای ارزیابی نظریات را سادگی آنها می‌داند؛ به این معنا که هرچه مفروضات مستقل یک نظریه کمتر باشد، آن نظریه مقبول‌تر است. اگر چند نظریه، پدیده و داده‌ای را توصیف کنند و یکی از آنها، مثلاً دو اصل داشته باشد، دیگری سه اصل و دیگری چهار اصل، نظریه‌ای که یک اصل دارد، مقدم است بر بقیه نظریات (باربور، ۱۳۷۴، ص ۱۷۷).

حال سخن این است که در تبیین نظم موجود در جهان، قائل شدن به میلیاردها جهان نادیده و نظریات پیچیده‌ای مانند نظریه ریسمان، ساده‌تر و راحت‌تر است و اصول کمتری دارد یا قائل شدن به یک خدای نادیده؟! امثال هاو کینگ برای تبیین سیستم منظم جهان، میلیاردها میلیارد جهان نادیدنی را تعریف کرده‌اند، ولی خدا باوران می‌گویند ما فقط یک جهان نادیدنی داریم که ماورای طبیعت است. آیا یک دنیای نادیدنی قابل قبول‌تر از میلیاردها دنیای نادیدنی نیست؟!

پل دیویس در این باره می‌گوید: «این‌طور نیست که همه با نظریه چندجهانی خوشحال باشند. اینکه بی‌نهایت جهان دیده‌نشده و ندیدنی را فرض کنیم تا صرفاً جهانی را که می‌بینیم توضیح دهیم، به نظر می‌رسد که حمل یک بار اضافی به حد افراطی آن باشد. ساده‌تر است که وجود یک خدای دیده‌نشده را فرض کنیم» (گلشنی، ۱۳۹۹، ص ۹۹). ریچارد سوبینرن (Richard Swinburne) نیز فرض تریلیون تریلیون جهان به جای فرض یک خدا برای توجیه نظم موجود در کره زمین، نهایت بی‌عقلی می‌داند. ادوارد هاریسون (Edward Robert Harrison) به‌عنوان یک کیهان‌شناس و آرنو پنزیاس نیز جهان‌های متعدد را خلاف تیغ اکام می‌دانند (Lennox, 2007, p.73).

مشکل امثال کراوس این است که به گفته خودشان برای تبیین سیستم منظم جهان، معتقد به خالق خارج از سیستم شویم که قبل از آن وجود داشته و شرایط را برای خلق این سیستم، آماده کرده است (کراوس، ۱۳۹۳، ص ۱۳۱)، اما روشن شد که پذیرفتن یک خدای نادیده و خارج از سیستم برای تبیین نظم موجود در جهان، بسیار راحت‌تر و آسان‌تر از پذیرفتن میلیاردها جهان داخل سیستم است که دلیل متقنی بر آن وجود ندارد و این در حالی است که کراوس نیز معتقد است، تصویر صحیح از جهان، تصویری است که ساده‌تر از همه باشد (کراوس، ۱۳۹۳، ص ۹۰).

نتیجه‌گیری

بر اساس نظریه مه‌بانگ جهان حدود ۱۳/۷۹۸ میلیارد سال قبل بر اثر انفجاری بسیار مهیب در آتش‌گوی اولیه به وجود آمده است. این انفجار برای تحقق موجود هوشمند از چند جهت، محتاج طراحی‌های ظریفی است، از جمله: در میزان انفجار اولیه، سرعت انبساط و میزان ترکیب عناصر اولیه. این فرایند، گویای یک نظم غائی است و بیانگر این مطلب است که همه این ظرافت‌ها و حوادث لحظه اولیه انفجار به گونه‌ای هدفمند تنظیم شده‌اند تا به هدفی مشخص که همان موجود هوشمند است، برسند. از این رو می‌توان از مه‌بانگ با تبیین تنظیم ظریف کیهانی در صغرای برهان نظم استفاده کرد و نتیجه گرفت که با توجه به مفهوم علت غائی و همچنین با در نظر گرفتن روش حساب احتمالات و استقراء این نظم دقیق، نیازمند ناظمی هوشمند است.

برخی کوشیده‌اند تا این نظم شگرف را بدون توسل به ناظم هوشمند و با کمک نظریاتی مانند نظریه تکامل، نظریه چندجهانی و نظریه ریسمان توجیه کنند، ولی اولاً این نظریات، قادر به تبیین نظم ظریف کیهانی نیستند، ثانیاً بسیاری از آنها شواهد تجربی ندارند و علاوه بر این، اتهامات فراوانی در آنها وجود دارد و ثالثاً خود این نظریات نیازمند طراح هوشمندی هستند که ظرافت‌های آنها را ساماندهی کرده باشد. بنابراین می‌توان از مه‌بانگ در صغرای برهان نظم استفاده کرد و به واسطه آن، ناظم هوشمند را اثبات کرد، بدون اینکه مشکلی در بین باشد.

منابع

- ادواردز، پل (۱۳۷۱). *براهین اثبات وجود خدا در فلسفه غرب*. ترجمه محمد محمدرضایی و علیرضا جمالی‌نسب. قم: دفتر تبلیغات اسلامی.
- اشپیتزر، رابرت (۱۳۹۹). *نگاهی نو به اثبات وجود خداوند در فیزیک و فلسفه معاصر*. ترجمه میثم توکلی بینا. تهران: پارسیک.
- اشوگر، ویلیام و دیگران (۱۳۸۶). *فیزیک، فلسفه و الهیات*. ترجمه همایون همتی. تهران: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
- باربور، ایان (۱۳۴۴). *علم و دین*. ترجمه بهاء‌الدین خرمشاهی. تهران: مرکز نشر دانشگاهی.
- پترسون، مایکل و دیگران (۱۳۷۹). *عقل و اعتقاد دینی*. ترجمه احمد نراقی و ابراهیم سلطانی. خرمشهر: طرح نو.
- تاسلامان، جانر (۱۳۹۲). *بیگ بنگ، فلسفه و خدا*. ترجمه رامین کریمی ثالث. تهران: سایلاو.
- خسروپناه، عبدالحسین (۱۳۹۳). *مسائل جدید کلامی و فلسفه دین*. قم: مرکز بین‌المللی ترجمه و نشر المصطفی.
- دگانی، مایر (۱۳۹۰). *نجوم به زبان ساده*. ترجمه محمدرضا خواجه‌پور. تهران: گیتاشناسی.
- رامین، فرح (۱۳۸۶). کاربرد نظریه مهبانگ در براهین غایت‌شناختی و کیهان‌شناختی. *پژوهشهای فلسفی کلامی*، ۳۴، ۱۳۹-۱۵۲.
- ربانی گلپایگانی، علی (۱۳۸۴). *عقائد استدلالی*. قم: سنابل.
- سبحانی، جعفر (۱۴۲۸ق). *محاضرات فی الإلهیات*. تلخیص علی ربانی گلپایگانی. قم: مؤسسه امام صادق (ع).
- شاکرین، حمیدرضا (۱۴۰۳). *برهان نظم و چالش‌های الحاد جدید*. تهران: کانون اندیشه جوان.
- کاکو، میچیو (۱۳۸۹). *جهان‌های موازی*. ترجمه علی هادیان و سارا ایزدیار. تهران: مازیار.
- کراوس، لاورنس (۱۳۹۳). *جهانی از عدم / چرا به جای هیچ، چیزی وجود دارد؟*. ترجمه سیامک عطاریان. در: www.bigbangpage.com.
- گلشنی، مهدی (۱۳۹۹). *جستارهایی در فیزیک معاصر*. تهران: علم.
- گلشنی، مهدی (۱۳۸۹). *فیزیک‌دانان غربی و مسئله خداآوری*. تهران: کانون اندیشه جوان.
- مطهری، مرتضی (۱۳۸۴). *مجموعه آثار*. تهران: صدرا.
- موریس، ریچارد (۱۳۶۸). *سرنوشت جهان*. ترجمه ابوالفضل حقیری. تهران: آسیا.
- موریسون، ایان (۱۴۰۱). *درآمدی بر نجوم و کیهان‌شناسی*. ترجمه غلامرضا شاه‌علی. شیراز: شاه چراغ (ع).
- موسوی‌راد، سیدجابر (۱۳۹۵). *برهان نظم بر مبنای اصل تنظیم دقیق کیهانی*. معرفت کلامی، ۱ (۷)، ۲۳-۷.
- مونسم، کلور (۱۳۴۵). *اثبات وجود خدا*. ترجمه احمد آرام. تبریز: کتابفروشی حاج محمدباقر کتابچی حقیقت، با همکاری مؤسسه انتشارات فرانکلین.
- هاوکنینگ، استیون و ملودینوف، لئونارد (۱۳۹۱). *طرح بزرگ*. ترجمه سارا ایزدیار و علی هادیان. تهران: مازیار.
- هایزنبرگ، ورنر و دیگران (۱۳۹۵). *خدا در علم*. ترجمه عبدالرحیم گواهی و عباس وثیق. تهران: دفتر نشر فرهنگ اسلامی.
- هیگ، جان (۱۳۹۰). *فلسفه دین*. ترجمه بهزاد سالکی. تهران: مؤسسه فرهنگی الهدی.
- Dawkins, Richard (1996, 1987, 1986). *The Blind Watchmaker*. New York: W. W. Norton & Company.
- Dawkins, Richard (2006). *The God Delusion*. London: Bantam Press.
- Dennett, Daniel (2006). *Breaking the Spell (religion as a natural phenomeno)*. New York, Viking (Penguin).
- Kaku, Michio (2021). *The God Equation*. United States: Doubleday, E-book presented in: <https://imp.dayawisesa.com/wp-content/uploads/2023/08/The-God-Equation-Th.-by-Michio-Kaku.pdf>
- Lennox, John (2007). *God's Undertaker: Has Science Buried God?* England: Lion Hudson plc.
- Stenger, Victor John (2007). *God: The Failed Hypothesis -How Science Shows That God Does Not Exist*. New York: Prometheus Books.

The Role of the Empirical Method in Proving the Existence of God

Mohammad Hossein Faryab  / Associate Professor, Department of Theology and Philosophy of Religion,
Imam Khomeini Educational and Research Institute faryab@iki.ac.ir

Received: 2026/02/09 - **Accepted:** 2026/05/07

Abstract

In its oldest and most common model, the empirical method is a method that arrives at theory on the basis of sensory observations, although various formulations and analyses of this method have been proposed among philosophers of science. This method is only effective in natural matters and is incapable of proving or denying supernatural affairs. Nevertheless, the achievements of the empirical method are highly effective for proving or denying religious doctrines—especially belief-based doctrines—and both proponents and opponents of religiosity utilize these achievements in their favor. This article, using an analytical method, examines the role of the empirical method in the acceptance of the most fundamental religious doctrine, namely the "existence of God," in the works of religious thinkers. Based on the investigation of the arguments for proving the existence of God, it is concluded that religious scholars—whether Muslim or non-Muslim—have, by employing the empirical method, formulated three important arguments—the teleological, the temporal (hudūth), and the motion (ḥaraka) arguments—and have thereby proven the existence of God.

Keywords: God, Empirical Method, Teleological Argument, Temporal Argument, Motion Argument.

نوع مقاله: ترویجی

نقش روش تجربی در اثبات وجود خدا

faryab@iki.ac.ir

محمدحسین فاریاب  / دانشیار گروه کلام و فلسفه دین مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی[®]

دریافت: ۱۴۰۴/۱۱/۲۰ - پذیرش: ۱۴۰۵/۰۲/۱۷

چکیده

روش تجربی در قدیمی‌ترین و رایج‌ترین الگوی خود، روشی است که بر پایه مشاهدات حسی به نظریه می‌رسد، هرچند تقریرها و تحلیل‌های مختلفی از این روش در میان فیلسوفان علم مطرح شده است. این روش صرفاً در مسائل طبیعی کارایی دارد و از اثبات یا انکار امور ماوراءطبیعی ناتوان است. درعین حال، دستاوردهای روش تجربی برای اثبات یا انکار آموزه‌های دینی - به‌ویژه آموزه‌های اعتقادی - بسیار کارآمدند و موافقان و مخالفان دین‌باوری از آن دستاوردها به نفع خود بهره می‌برند. این نوشتار، با روش تحلیلی به بررسی نقش روش تجربی در پذیرش مبنایی‌ترین آموزه دینی، یعنی «وجود خدا» در آثار اندیشمندان دینی پرداخته است. با توجه به تحقیق در ادله اثبات وجود خدا، این نتیجه به دست می‌آید که عالمان دینی - خواه مسلمان و خواه غیرمسلمان - با بهره‌گیری از روش تجربی به تقریر سه برهان مهم نظم، حدوث و حرکت پرداخته‌اند و وجود خدا را اثبات کرده‌اند.

کلیدواژه‌ها: خدا، روش تجربی، برهان نظم، برهان حدوث، برهان حرکت.

مقدمه

خدا باوری رکن اصلی دین باوری است. خدا باوران به روش های مختلف به خدا اعتقاد دارند. این روش ها گاه یقین منطقی می آورند، مانند برخی براهین فلسفی و گاه یقین روان شناختی مانند برخی براهین جهان شناختی؛ ولی در هر حال، هر دو برای انسان موجب حصول اعتقاد می شوند.

معمولاً روش تجربی را روشی می دانند که یقین منطقی به بار نمی آورد؛ زیرا نظریه ای که از طریق روش تجربی به دست آمده باشد، خطا پذیر است؛ چرا که این روش متکی بر داده های حواس ظاهری است که در تقسیم بندی علوم میان علوم حضوری و علوم حصولی، در قلمرو علوم حصولی جای می گیرند. در علوم حصولی نیز چون عالم با واسطه به معلوم علم پیدا می کند، امکان خطا وجود دارد.

در عین حال، نگاهی کلی به مجموعه آموزه های اعتقادی دین، کاشف از این حقیقت است که این روش حضوری پررنگ در اثبات آن آموزه ها - از مبدأ گرفته تا معاد - دارد.

آنچه در پی آنیم، آن است که روش و دستاوردهای تجربی در اثبات مهم ترین رکن دین باوری، یعنی اثبات وجود خدا چه جایگاهی دارد؟ آیا دانشمندان از این روش بهره برده اند یا خیر؟ در این نوشتار ابتدا چستی روش تجربی را تبیین خواهیم کرد. آنگاه نظری کوتاه بر سخنان تجربه گرایانی که به وجود خدا تصریح کرده اند، خواهیم داشت و سرانجام به تحلیل سه برهان نظم، حدوث و حرکت که در آن از روش تجربی استفاده شده، خواهیم پرداخت. با توجه به جست و جوی نگارنده، کتاب یا مقاله ای که به تحقیق در این عرصه پرداخته باشد، به رشته تحریر در نیامده است.

۱. چستی روش تجربی

چنان که پژوهشگران گفته اند، به طور کلی روش های قابل استفاده در علوم را به سه روش کلی تقسیم کرده اند: یک، روش تجربی؛ این روش در علوم طبیعی مانند فیزیک، شیمی، زیست شناسی، زمین شناسی و معدن شناسی به کار می رود.

دو، روش نقلی و تاریخی؛ این روش در علومی که با اسناد و مدارک نوشتاری سروکار دارند، مورد استفاده قرار می گیرد.

سه، روش عقلی - تحلیلی؛ در مسائلی که صرفاً عقلی است، مانند مسائل علم منطق، الهیات (فلسفه الهی)، و ریاضیات، به ویژه ریاضیات تحلیلی، تنها روش حل مسائل، روش تحلیلی و عقلی است؛ یعنی تنها از عقل می توان استفاده کرد، آن هم با روش تحلیلی، و روش دیگری نمی تواند کار آیی داشته باشد (مصباح یزدی ۱۳۸۹، ص ۵۴-۵۵). روش تجربی محدودیت های خاص خود را دارد. این روش چون مبتنی بر ابزار حواس ظاهری است، نمی تواند در حوزه ماوراء حس نفیاً و اثباتاً نظری داشته باشد. البته این محدودیت درباره سایر روش ها نیز وجود دارد، بنابراین باید

هر مجهولی را با روشی خاص معلوم ساخت.

تبیین‌های مختلفی از روش تجربی وجود دارد. از استقرارگرایی گرفته تا ابطال‌گرایی. از پوزیتیویسم گرفته تا هرج و مرج‌گرایی فایربرد (ر.ک. چالمز ۱۳۷۴، سرتاسر کتاب؛ لیدمن ۱۳۹۰، سرتاسر کتاب)، ولی پایهٔ اغلب این تبیین‌ها آن است که تجربه و روش تجربی با مشاهدهٔ حسی آغاز می‌گردد. به نظر می‌رسد قدیمی‌ترین و رایج‌ترین تبیین از روش تجربی همان است که به نام استقرارگرایی پیوند خورده است که بر پایهٔ آن، مشاهده‌گر با مشاهدات حسی از موارد جزئی فراوانی به یک نظریهٔ کلی می‌رسد؛ آنگاه با استناد به همین نظریهٔ کلی، مصادیق و مواردی را که ندیده، نیز پیش‌بینی می‌کند. برای نمونه، موارد فراوانی را در موقعیت‌های مختلف می‌بیند که آب در صد درجه به جوش می‌آید؛ آنگاه به یک نظریهٔ کلی می‌رسد که: «آب در صد درجه به جوش می‌آید». آنگاه انتظار دارد که هر کجا آب به صد درجه حرارت رسید، به جوش آید.

روش تجربی مبتنی بر استقرا یا بدین‌گونه است که استقرای تام صورت گرفته یا استقرای ناقص. استقرای تام دربارهٔ افراد یک ماهیت امکان‌پذیر نیست و استقرای ناقص نیز مفید یقین نیست.

گفتنی است که استقرای ناقص دربردارندهٔ یک قیاس ضمنی است که دارای صغرا و کبرایی خاص است: «هر حکمی برای افراد بسیار از ماهیتی ثابت باشد، برای همهٔ افراد آن ثابت خواهد بود». حتی اگر استقرا را از راه حساب احتمالات هم معتبر بدانیم، باز هم نیازمند به چنین قیاسی خواهد بود (مصباح یزدی، ۱۳۸۹، ص ۱۰۸-۱۱۰).

حاصل آنکه روش تجربی در قدیمی‌ترین و مشهورترین قرائت خود مبتنی بر استقراست که محدودیت‌های خاص خود را دارد و صرفاً در حوزهٔ شناخت امور طبیعی کارایی دارد.

۱-۱. پذیرش خدا با استناد به روش تجربی

اگر فرد تجربه‌گرا تنها منبع شناخت خود از نظام هستی را تجربه بداند و به اصطلاح صرفاً بر طبیعت‌گرایی روش‌شناختی تکیه کرده باشد، روشن است که به‌هیچ‌روی نمی‌تواند به امور ماوراء طبیعت از جمله، خدا برسد. ولی اگر کسی تجربه‌گرا باشد، بدین معنا که در اموری که حوزهٔ حس و تجربه هستند، از روش تجربی بهره ببرد، اما روش تجربی را تنها و تنها منبع شناخت و معرفت خود قلمداد نکرده باشد، او می‌تواند از روش‌های دیگری به ماوراء طبیعت برسد. او حتی می‌تواند با تکیه بر روش تجربی به نظریاتی برسد که او را در رسیدن به اعتقاد به خدا یاری کند، به همین دلیل است که دانشمندان فراوانی با تکیه بر شواهد تجربی و به طور خاص، نظریات فیزیکی به‌دست‌آمده از روش تجربی وجود خدا را پذیرفته‌اند. بالاتر آنکه، برخی فیزیک‌دانان برجسته، انکار وجود خدا را با علم ناسازگار می‌دانند. برای نمونه، رابرت کایتا (Robert Kaita؛ ۱۹۳۱م) استاد فیزیک و اخترفیزیک در دانشگاه پرینستون می‌گوید: «اگر به زیست در جهانی علی‌الاذعان نکنیم، علم غیرممکن می‌شود و همین ما را سرانجام به سمت اذعان به علت نخستین یا خالق سوق می‌دهد» (بولوره و بوناسی، ۱۴۰۳، ص ۲۶۴).

ورنر هایزنبرگ (Werner Heisenberg؛ ۱۹۷۶م) کاشف مکانیک کوانتومی و برندهٔ جایزهٔ نوبل فیزیک در سال ۱۹۳۲ می‌نویسد: «فیزیک اتمی مدرن، علوم طبیعی را از مسیر ماتریالیستی که پایهٔ همین علوم در قرن نوزدهم بود کنار زده است» (بولوره و بوناسی، ۱۴۰۳، ص ۲۵۱).

ورنر فون براون (۱۹۷۷م) مدیر سابق ناسا (ادارهٔ کل ملی هوانوردی و فضا آمریکا) و مخترع نخستین موشک بالستیک استفاده‌شده در جنگ جهانی دوم چنین می‌نویسد: «منی‌توان با قانون و نظم کیهانی روبه‌رو شد و به این نتیجه نرسید که باید یک طرح و هدفی در پس آن وجود داشته باشد... هر چه بیشتر به پیچیدگی‌های جهان و امور آن پی می‌بریم دلایل بیشتری برای متعجب شدن از طراحی ذاتی پشت آن می‌یابیم... اینکه ناگزیر شویم فقط به یک نتیجه و آن هم اینکه جهان حاصل تصادف است باور داشته باشیم، عینیت خود علم را نقض می‌کند... کدام فرایند تصادفی قادر به تولید مغز انسان یا مکانیسم چشم بشر است؟» (بولوره و بوناسی، ۱۴۰۳، ص ۲۶۴).

کریستین آنفینزن (Christian Boehmer Anfinsen؛ ۱۹۵۵م)، استاد شیمی هاروارد و برندهٔ جایزهٔ نوبل شیمی در سال ۱۹۷۲ می‌نویسد: «به نظرم فقط یک آدم ابله ممکن است خدانا باور باشد. باید بپذیریم قدرت یا نیروی غیرقابل فهمی با روشن‌بینی و دانش نامحدودی جهان را خلق کرده است» (بولوره و بوناسی، ۱۴۰۳، ص ۲۵۰).

در این میان سخن ونسان فلوری (Vincent Fieury؛ زادهٔ ۱۹۶۳م) بیوفیزیک‌دان و استاد پلی‌تکنیک فرانسه نیز درخور توجه است که چنین گفت: «آنچه در حال حاضر با فیزیک سازگار است، وجود خدایی است که از آغاز همه چیز را تنظیم کرده باشد یا در کاهش بستهٔ موج کوانتومی مداخله کرده باشد. بقیه دیگر از نظر فیزیکی غیرممکن است، مگر اینکه خداوند موجودی باشد که بتواند قوانین فیزیک را رعایت نکند» (بولوره و بوناسی، ۱۴۰۳، ص ۲۶۵).

سخن در این باره فراوان است. نظریهٔ انبساط جهان که امروزه میان دانشمندان به مقبولیتی فراگیر دست یافته، یکی از مؤیدها، بلکه ادلهٔ مهم برای اثبات وجود خدا به‌شمار رفته است (ر.ک. لین کریگ ۱۳۸۸، ص ۱۲۴-۱۴۹).

توضیح آنکه، برخی بر این باور بودند که جهان، موجودی پایدار است. نقطهٔ آغاز و پایانی ندارد. از سوی دیگر، نظریهٔ مرگ گرمای کیهان در ابتدا پذیرش چندانی نداشت و بزرگانی مانند انیشتین نیز در ابتدا با آن مخالف بودند (بولوره و بوناسی، ۱۴۰۳، ص ۶۵)، اما به تدریج با کشفیات جدید فیزیک‌دانان و تثبیت نظریهٔ مه‌بانگ (انفجار بزرگ) هم ثابت شد که جهان آغازی داشته و هم اینکه با سرد شدن جهان و گرمای خورشید افول می‌کند و حیات به پایان می‌رسد.

تثبیت نظریهٔ مه‌بانگ، اخترشناسان و فیزیک‌دانان را به این نتیجه رساند که جهان آغازی داشته، پس باید در پی علتی از بیرون خود باشد؛ علتی که نمی‌تواند مادی باشد؛ چراکه ماده با عالم طبیعت آغاز شده است. نگاهی این‌گونه به کشفیات فیزیکی، به‌ویژه در حوزهٔ چگونگی پیدایش عالم طبیعت، راهگشای بسیاری از دانشمندان علوم تجربی شده است.

۲. برهان نظم

معمولاً از برهان نظم به‌عنوان ساده‌ترین و عمومی‌ترین دلیل بر اثبات وجود خدا یاد می‌شود (مطهری ۱۳۷۲، ج ۱، ص ۵۳۷). این برهان در روایات دینی، گاه از آن با عنوان برهان اتقان صنع تعبیر می‌شود (مجلسی، ۱۴۰۴ق، ج ۸۴، ص ۳۳۹) و در فرهنگ غربی از آن با عنوان برهان غایت‌شناختی یاد شده است (یوسفیان، ۱۳۹۰، ص ۸۲). اگرچه اثبات وجود خدا از طریق برهان نظم گاه از سوی پژوهشگران مسلمان و نیز غیرمسلمان به چالش کشیده شده است (هیوم، ۱۳۹۷، ص ۲۳۰-۲۳۶). این برهان، در آثار متفکران مسیحی (برای نمونه، ر.ک. هیک، ۱۳۸۲، ص ۱۰۳) و مسلمان حضور پررنگی داشته و دارد و دست‌کم، برای اثبات یک طراح هوشمند کارآمد است.

پس از ارائه نظریه تکامل از سوی داروین و تثبیت و پافشاری بر آن از سوی برخی مانند ریچارد داوکینز، برهان نظم به ظاهر مخدوش به نظر می‌رسید، درعین‌حال، دفاع جانانه برخی از الهی‌دانان غربی، مانند کیت وارد، ویلیام کریک، مایکل بهی، پلانتینگا و ویلیام دمبسکی از این برهان مبتنی بر یافته‌های جدید علمی، موجب استواری دوباره این برهان و تثبیت نظریه وجود طراح هوشمند برای نظام هستی گردید تا آنجا که آنتونی فلو، پس از آنکه نیم قرن برای تثبیت الحاد می‌کوشید، با اتکا به همین برهان، چرخش صدوهشتاد درجه‌ای داد و به جبهه معتقدان به خداوند پیوست (فلو، ۱۳۹۴، ص ۱۵۴).

برهان نظم مبتنی بر مشاهدات حسی از جهان هستی است و متفکران مسیحی و مسلمان نیز این برهان را از همین‌جا شروع کرده‌اند. به گفته برخی پژوهشگران، «برهان نظم از آن جهت که استدلال را از متن پدیده‌های تجربی آغاز می‌کند و با علیتی حداقلی رهیافتی به الهیات دارد مورد توجه و پذیرش دانشمندان علوم تجربی قرار می‌شود و یا دست‌کم ادبیات مشترکی میان آنها و فیلسوفان ایجاد می‌کند» (گروهی از نویسندگان، ۱۴۰۱، ص ۱۸۰).

البته روشن است که مشاهدات حسی بخشی از برهان نظم است و مقدمات عقلی مانند اصل علیت نیز در این برهان دخیل‌اند.

مشاهدات حسی متفکران معطوف به شگفتی‌های آفرینش در نظام هستی است که شامل جمادات، نباتات، حیوانات و انسان می‌شود (نوری، ۱۳۵۰، سرتاسر کتاب). آنها در این فرایند گاه از روش استقرا بهره فراوان برده‌اند؛ بدین بیان که با تکرار مستمر یک پدیده، آن را امری دائمی قلمداد و در توجیه این نظم حیرت‌انگیز، آن را معلول وجود ناظم و طراح هوشمند دانسته و بر آن آثار الهیاتی مترتب کرده‌اند. در دنیای اسلام، به نظر می‌رسد پیش از متکلمان، برخی فلاسفه - مانند کندی - از این برهان یاد کرده‌اند (عبدالرحمان مرجبا، ۱۹۸۵، ص ۱۸۵). عالمان معاصر مسلمان نیز یکی از راه‌های ساده‌خداشناسی را همین برهان نظم دانسته‌اند (مصباح یزدی، ۱۳۸۴، ص ۷۳) و از آن به تفصیل سخن به میان آورده‌اند (سبحانی ۱۴۱۲ق، ج ۱، ص ۳۳-۶۱).

برهان نظم را می‌توان چنین سامان داد:

۱. خارج از ذهن انسان، عالمی وجود دارد؛

۲. در این عالم نظمی خاص وجود دارد؛

۳. این نظم نمی‌تواند حاصل تصادف باشد؛

۴. هر معلولی نیازمند به علتی خاص بوده و کاشف از خصوصیات علت خود است؛

نتیجه: این عالم منظم نیازمند به ناظمی است که نظم آن، کاشف از وجود خصوصیات برای آن ناظم است (سبحانی ۱۴۱۲ق، ج ۱، ص ۳۳-۴۳).

مقدمه اول حقیقتی روشن و بدیهی و امری است که جز شکاکان کسی آن را انکار نمی‌کند (مصباح یزدی ۱۳۹۸، ج ۱، ص ۲۸۰-۲۸۱). درعین‌حال، به نظر می‌رسد اثبات وجود عالم خارج از ذهن، اگر مقصود از آن، عالم مادی و واقعیات مادی باشد، نیازمند اصل علیت و نیز بهره‌گیری از حواس پنجگانه است. مقدمه سوم نیز مفاد اصل علیت است و بررسی آن خارج از دستور کار این نوشتار است. ولی مقدمه دوم، مبتنی بر روش تجربی است. درعین‌حال، با دقت بیشتر روشن می‌گردد که مقدمه دوم نیز به طور کامل مبتنی بر روش تجربی نیست.

توضیح آنکه، مقدمه دوم بر دو رکن استوار است؛ رکن اول آن، مشاهده برخی حوادث مادی تکرارشونده می‌باشد. برای نمونه، آدمی با حواس پنجگانه خود، رفت و آمد خورشید و ماه را به‌طور دائم می‌بیند. سبز یا زرد شدن گیاهان، جزر و مد دریاها، حرکت دقیق اجزای بدن حیوانات و انسان‌ها، ارتباط اجرام آسمانی، آمدن شب و روز در پی هم، رویش گیاهان در فصول مختلف سال، مراحل شکل‌گیری جنین انسانی، حرکت خون در سرتاسر بدن انسان، فعالیت دقیق میلیون‌ها سلول در مغز آدمی، و دیگر کهکشان‌ها با زمین و میلیون‌ها ... را مشاهده می‌کند. تا اینجا کار حس است.

رکن دوم، همان نتیجه‌ای است که بر پایه روش تجربی مبتنی بر استقراگری، استمرار و دائمی بودن این پدیده‌ها به دست می‌آید. البته روشن است که با این مقدار، مقدمه دوم اثبات نمی‌شود، بلکه این مقدمه آنگاه اثبات می‌گردد که عقل تعریفی برای نظم ارائه کرده و مؤدای این مشاهدات تکرار شده را مصداق نظم بداند و در پی آن اعلام کند که «در عالم نظم وجود دارد.» بنابراین، بخش دوم از مقدمه دوم ارتباطی با حس و استقرا ندارد، بلکه همان تجربه‌ای است که مبتنی بر استقرا و عقل است. دانشمندان هر کدام با بیان نمونه‌هایی به اثبات وجود نظم و تدبیر در این عالم پرداخته و اکتشافات جدید علمی نیز مؤید وجود نظم در عالم است؛ چنان‌که موریسن در کتاب *راز آفرینش انسان* می‌نویسد:

دنیا طوری خلق شده که هر چیزی به جای خود قرار دارد: کلفتی قشر زمین به همان اندازه‌ای است که واقعاً ضرورت دارد و عمق دریاها به قدری است که اگر چند متر از آنچه هست عمیق‌تر بود اکسیژن کافی به موجودات زنده نمی‌رسید و دیگر نباتی در زمین نمی‌روید. زمین در ۲۴ ساعت یک بار می‌چرخد و اگر این چرخیدن اندکی طولانی‌تر می‌شد، حیات بر روی زمین میسر نبود. سرعت گردش زمین به دور خورشید، اگر

کمی بیشتر یا اندکی کمتر از آنچه هست، می‌بود، یا حیاتی در این عالم وجود نداشت و یا اگر هم وجود می‌داشت، تاریخ تکوین آن غیر از این می‌بود که هست. چنان‌که گفتیم: از هزاران خورشیدی که در عالم افلاک وجود دارد، فقط همین خورشید ماست که در پرتو وجود آن ما از نعمت حیات بهره‌مند شده‌ایم؛ زیرا تنها اوست که قطر دایره آن و غلظت هوای محیط آن و کیفیت انوار و اشعه ساطعه آن متناسب با زندگی خاکی ماست... وقتی حجم زمین و وضع آن را در فضا در نظر بگیریم و انطباقات حیرت‌انگیزی را که برای پیدایش آن به کار رفته از نظر بگذرانیم، خواهیم دید که اگر قرار بود این انطباقات بر حسب تصادف و اتفاق پیش بیاید، برخی از آنها در یک میلیون احتمال به یک احتمال صورت می‌گرفت و مجموع آنها از میلیاردها احتمال هم بیشتر لازم داشت... (موریسین ۱۳۵۸، ص ۱۷۶-۱۷۸).

مقدمه سوم، یکی از مهم‌ترین ارکان این استدلال به‌شمار می‌رود؛ درعین‌حال، موافقان و مخالفان این دلیل، به‌طور عمده، به رد تصادفی بودن نظم عالم اذعان کرده‌اند و در این‌باره، تأمل در یافته‌های جدید علمی که مبتنی بر روش تجربی است، آنها را در این اعتقاد استوارتر کرده است. در این‌باره، آنتونی فلو می‌نویسد:

پیچیدگی‌های موجود در DNA نشان داده است، فرایند پیچیده‌ای برای کنار هم قرار گرفتن عناصر DNA و تعامل آنها با هم برای تولید حیات وجود دارد که بعید است از طریق تصادف ایجاد شده باشند، لاجرم باید شعوری در کار باشد تا عناصر متنوع را با این پیچیدگی به کار با یکدیگر وادار سازد (Flew 2007، p.75).

او تأکید دارد که «تقریباً امروزه هیچ دانشمند بزرگی ادعا نمی‌کند که این نظم‌یافتگی عالی نتیجه محض عوامل تصادف در کار یک جهان منفرد بوده است» (Flew 2007، p.115).

مقدمه چهارم را با یک مثال تبیین و اثبات می‌کنیم. وقتی کتابی در زمینه پزشکی مطالعه می‌کنیم، برایمان ثابت می‌شود که یکی از ویژگی‌های نویسنده آن، آشنایی با علم پزشکی بوده است. به همین‌سان مجموعه منظمی همچون ساعت می‌تواند خصوصیات سازنده آن را نمایان سازد. خانواده منظم، شهر منظم، کشور منظم و... هر کدام نمایانگر خصوصیتی ویژه برای ناظم آن است. روشن است که علم، حکمت و مدیریت ناظم یک کشور باید بسیار فراتر از علم، حکمت و مدیریت ناظم یک خانواده منظم باشد. اینک در نظر بگیریم که مجموعه‌های منظم فراوانی در این عالم وجود داشته باشند که جملگی نظمی خاص به این عالم بخشیده باشند.

بنابراین می‌توان چنین استدلال نمود که وجود نظم در این عالم و مجموعه‌های متعدد و متنوع آن از وجود ناظمی حکیم، دانا، مدیر و مدبر خبر می‌دهد که این مجموعه را با نظمی ویژه مدیریت می‌کند.

قرآن کریم بارها از این روش بر وجود خداوند متعال تنبیه داده است. برای نمونه، می‌فرماید: «إِنَّ فِي خَلْقِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَالاخْتِلَافِ اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ وَالْفُلْكِ الَّتِي تَجْرِي فِي الْبَحْرِ بِمَا يَنْفَعُ النَّاسَ وَمَا أَنْزَلَ اللَّهُ مِنَ السَّمَاءِ مِنْ مَاءٍ فَأَحْيَا بِهِ الْأَرْضَ بَعْدَ مَوْتِهَا وَبَثَّ فِيهَا مِنْ كُلِّ دَابَّةٍ وَتَصْرِيفِ الرِّيَّاحِ وَالسَّحَابِ الْمُسَخَّرِ بَيْنَ السَّمَاءِ وَالْأَرْضِ لَآيَاتٍ لِقَوْمٍ يَعْقِلُونَ» (بقره: ۱۶۴)؛ راستی که در آفرینش آسمان‌ها و زمین، و در پی یکدیگر آمدن شب و روز، و کشتی‌هایی که در دریا روانند با آنچه به مردم سود می‌رساند، و [همچنین] آبی که خدا از آسمان فرو فرستاده، و با آن، زمین را

پس از مردنش زنده گردانیده، و در آن هر گونه جنبه‌های پراکنده کرده، و [نیز در] گردانیدن باده‌ها، و ابری که میان آسمان و زمین آرمیده است، برای گروهی که می‌اندیشند، واقعاً نشانه‌هایی [گویا] وجود دارد.

در اینجا به تقریر شهید صدر از دنیای اسلام و آنتونی فلو از دنیای غربی دربارهٔ برهان نظم اشاره می‌کنیم.

۲-۱. تقریر شهید صدر از برهان نظم

متفکر بزرگ جهان اسلام، شهید سیدمحمدباقر صدر ادله را به دو قسم دلیل علمی و دلیل فلسفی تقسیم می‌کند. وی دلیل علمی را دلیلی می‌داند که بر حس و تجربه استوار است و روش آن همان روش استقرایی مبتنی بر حساب احتمالات است (صدر، ۱۴۲۴ق، ص ۱۹-۲۰).

وی با روشی کاملاً استقرایی مبتنی بر حساب احتمالات به برهان نظم ورود کرده و آن را مفید یقین می‌داند. او برای رسیدن به این نتیجه پنج مرحله می‌پیماید:

۱) روبه‌روشدن با شواهد تجربی و حسی گوناگون فراوان

وی برای این مرحله، به انسجام و هماهنگی حیرت‌آور میان موجودات استناد می‌کند. برای نمونه، فاصلهٔ بسیار دقیق خورشید و زمین را یادآور می‌شود که اگر کمتر یا بیشتر شود، زمین چنان سرد یا گرم می‌شود که بر اثر آن زندگی آدمیان، بس دشوار یا حتی ناممکن می‌شود. همچنین نفس کشیدن موجودات زنده به گونه‌ای دقیق تنظیم شده که تعادل و توازن اکسیژن و دی اکسیدکربن موجود در جو زمین به هم نخورد. شهید صدر در این مرحله، بر تکرار این شواهد تأکید دارد، به گونه‌ای که میلیون‌ها بار اتفاق افتاده و می‌افتند.

۲) ارائهٔ فرضیه برای تفسیر آن شواهد

شهید صدر فرضیه‌ای که برای شواهد یادشده ارائه می‌دهد، آن است که نظام هستی، آفریدگار حکیمی دارد که در پی فراهم آوردن امکانات زندگی روی زمین است.

۳) ارائهٔ فرضیهٔ رقیب

شهید صدر در این مرحله، به بیان این نکتهٔ مهم می‌پردازد که اگر فرضیهٔ یادشده در مرحلهٔ دوم، نادرست باشد، فرضیهٔ رقیب چه خواهد بود. وی می‌گوید در این صورت باید بگوییم که این نظام با این موجودات و شواهد یادشده همگی آفریدهٔ ماده‌ای بدون هدف است، درعین حال، میلیون‌ها ویژگی آن، نشان می‌دهد که از آفریدگاری حکیم صادر شده است.

۴) بررسی فرضیهٔ رقیب و حکم به صدق فرضیهٔ ارائه‌شده

در این مرحلهٔ با بررسی فرضیهٔ رقیب و مقایسهٔ آن با فرضیهٔ یادشده در مرحلهٔ دوم، بی‌گمان فرضیهٔ مطرح‌شده در مرحلهٔ دوم را ترجیح می‌دهیم و حکم به درستی و مطابقت آن با واقع می‌کنیم.

۵) یقینی بودن فرضیه یادشده

میان ترجیح فرضیه یادشده در مرحله دوم با ضعف احتمال گفته شده در مرحله سوم ارتباط دقیقی وجود دارد؛ بدین بیان که هرچه ضعف احتمال یادشده بیشتر باشد، به گونه‌ای که اساساً قابل قیاس با فرضیه مطرح شده در مرحله دوم نباشد، آن فرضیه از قوت بیشتری برخوردار می‌شود و به‌طور قطعی می‌توان آن فرضیه را پذیرفت و احتمال یادشده نیز کنار گذاشته می‌شود (صدر، ۱۴۲۴ق، ص ۳۳-۳۸).

چنان که ملاحظه می‌شود اندیشمند برجسته جهان اسلام، نقشی برجسته به روش تجربی مبتنی بر استقراگری در اثبات بالاترین آموزه اعتقادی، یعنی وجود خداوند متعال داده است.

۲-۲. تقریر آنتونی فلو از برهان نظم

چنان که گفته آمد، آنتونی فلو پس از نیم قرن تلاش برای استحکام بنیادهای الحاد، با اتکا به برهان نظم و با نگارش خدا هست، کوشید تا خداآوری را با صورت‌بندی جدیدی از برهان نظم ارائه کند.

وی در کتاب یادشده، تعریضی به روش‌شناختی داوکینز - که انتظار یک روش کاملاً تجربی را دارد - می‌زند و می‌کوشد تا مرز میان علم و فلسفه را در برهان نظم روشن سازد. به گفته او، ما در اینجا با دو پرسش روبه‌رو هستیم: چرا و چگونه؟ علم عهده‌دار پاسخ‌گویی نسبت به «چگونگی» سیر حرکت در نظام هستی است. از سوی دیگر، فلسفه نیز پاسخگوی پرسش از «چرایی» چنین حرکتی است. به گفته وی، وقتی شما از داده‌های تجربی، استنتاجی فلسفی به دست می‌آورید، در اینجا توانمندی‌های تجربی دیگر به کار گرفته نمی‌شود؛ چراکه در حال تفکر فلسفی هستید. فلو با بیان این نکته در پی برون‌داد این نتیجه بود که برهان نظم، محصول مشترک علم و فلسفه است.

او که پیش‌تر با ارائه نمونه‌های متعدد از یافته‌های علوم تجربی، وجود طرح و برنامه در نظام هستی را نتیجه گرفته بود، صورت‌بندی برهان نظم را چنین سامان می‌دهد:

یک، نظم‌یافتگی عالی در هستی قابل ادراک است؛

دو، نظم ادراک‌شده، حاکی از وجود طرح، برنامه و تدبیر در نظام هستی دارد؛

سه، طرح‌مندی، قانون‌مندی و تدبیر نیازمند تبیین است که ناظم و طراح هوشمند، تنها و بهترین تبیین آن است

(گروهی از نویسندگان، ۱۴۰۱، ص ۱۷۷-۱۹۶).

۳. برهان حدوث

برهان حدوث یکی از پرسابقه‌ترین براهین اثبات وجود خدا در آثار عالمان مسلمان است (برای نمونه، ر.ک. تفتازانی، ۱۴۰۹ق، ج ۴، ص ۱۶-۱۷). متکلمان مسلمان با اثبات حدوث عالم یا حدوث جسم، نیازمندی شیء حادث به محدث غیرمحدث را نتیجه گرفته و محدث غیرمحدث را همان خداوند متعال دانسته‌اند.

آنها برای اثبات حدوث جسم، گاه به عوارض جسم، استناد کرده‌اند. برای نمونه، حمصی رازی از متکلمان شهیر شیعه

برای اثبات اعراض در جسم می‌نویسد: «جسم متحرک است و از جهتی به جهت دیگر منتقل می‌شود و سکون پیدا می‌کند و با غیر خودش جمع می‌شود و از آن جدا می‌گردد. اینها همان امور زائده بر جسم هستند؛ چراکه هنگام تجدد این امور، ما علمی دربارهٔ این جسم به دست می‌آوریم که پیش‌تر نداشته‌ایم» (حمصی رازی، ۱۴۱۲ق، ج ۱، ص ۱۹).

علامه حلی نیز که بر برهان حدوث به‌عنوان نخستین برهان خود بر اثبات وجود خدا تأکید می‌کند، در اثبات حدوث جسم یا حدوث عالم به حرکت و سکون اجسام تکیه می‌کند (حلی، ۱۳۸۶، ص ۱۲۴-۱۲۵).

روشن است که اثبات اعراض در اجسام از طریق حس و مشاهده و روش تجربی مبتنی بر استقراگرایی است. تقریرهای متفاوتی از این برهان ارائه شده است. پیش از اشاره به این تقریرها مناسب است برخی مفاهیم این برهان روشن شود تا آنگاه نقش روش تجربی در این برهان دیده شود.

نخست آنکه، مراد از عالم، ماسوی الله است - نه لزوماً این عالم مادی و جسمانی - و متکلمانی که طرفدار نظریهٔ حدوث عالم هستند، بر این باورند که همهٔ اشیاء نظام هستی، آفریدهٔ خداوند متعال و حادث‌اند (برای نمونه، ر.ک. اشعری، بی‌تا، ص ۲۱؛ ماتریدی، ۱۴۲۷ق، ص ۲۶؛ ابوبکر باقلانی، ۱۴۱۴ق، ص ۴۱؛ علم‌الهدی، ۱۳۸۷، ص ۴۱-۴۳؛ طوسی، ۱۴۱۴ق، ص ۱۰۳). در سوی دیگر، فلاسفه قرار دارند که به‌طور عمده، بر قدیم بودن عالم تمایل دارند (فارابی، ۱۹۹۶، ص ۴۵-۴۷؛ ابن‌سینا، ۱۳۷۵، ص ۱۱۰). البته باید توجه داشت که چنین نیست که فیلسوف تمام اجزای نظام هستی - مانند عالم جسمانی - را قدیم بداند؛ بلکه اگر بر قدیم بودن عالم تأکید دارد، مقصودش می‌تواند همان نخستین آفریده باشد.

همچنین دربارهٔ مفهوم حدوث نیز باید دانست که اگرچه سخنان فراوانی راجع به تبیین مفهومی این واژه انجام شده است (برای نمونه، ر.ک. فخر رازی، ۱۴۱۱ق، ج ۲، ص ۱۳۳؛ ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج ۳، ص ۲۴۴ و ۲۴۵)، اما به‌طور عمده، این دو مفهوم به دو قسم ذاتی و زمانی تقسیم می‌شود:

الف. حدوث و قدم ذاتی: این مفهوم به‌معنای مسبوقیت به غیر و عدم است، از این رو حادث ذاتی آن چیزی است که مسبوق به غیر بوده و در وجود خود نیازمند به غیر است، و به دیگر بیان، معلول و مخلوق و آفریده شده است. در مقابل، قدیم ذاتی آن چیزی است که مسبوق به غیر نیست، بنابراین معلول و مخلوق نیست. این نوع از قدم و حدوث همان چیزی است که از آن به قدم و حدوث حقیقی تعبیر می‌شود.

ب. حدوث و قدم زمانی: در این اصطلاح حدوث زمانی به‌معنای مسبوقیت به عدم زمانی است؛ بنابراین حادث زمانی موجودی است که آغاز و ابتدایی داشته است و قدیم آن چیزی است که مسبوق به عدم نیست و آغاز و ابتدایی برای وجود آن تصور نمی‌شود و به دیگر بیان، همیشه و از ازل وجود داشته است.

بر اساس این تقسیم، حدوث ذاتی اعم از حدوث زمانی است، بدین معنا که هر حادث زمانی، حادث ذاتی است، اما هر حادث ذاتی، لزوماً حادث زمانی نیست.

آنچه مورد بحث میان فلاسفه و متکلمان است، بحث از حدوث و قدم زمانی عالم است.

۳-۱. تقریر برهان حدوث

با مروری بر آثار متکلمان می‌توان تقریرهای متنوعی از این برهان را مشاهده کرد، درعین حال، می‌توان شکل کلی این برهان را بدین صورت تقریر کرد:

یک. جهان حادث است؛

دو. هر حادثی نیاز به محدث (پدیدآورنده) دارد؛

پس جهان نیازمند محدث و پدیدآورنده است.

آنچه برای ما مهم است، نقش روش تجربی در اثبات مقدمه اول است؛ چراکه مقدمه دوم، یک گزاره عقلی و تابع اصل علیت است. بنابراین باید ببینیم که روش تجربی در اثبات مقدمه اول چه نقشی دارد.

۳-۲. اثبات حدوث جهان

مقدمه نخست این استدلال، یعنی حدوث جهان، نیازمند استدلال است؛ از این‌روست که می‌بینیم متکلمان مسلمان شیوه‌های مختلفی برای اثبات این مقدمه به کار گرفته‌اند (برای نمونه، ر.ک. آمدی، ۱۴۲۳ق، ج ۳، ص ۳۰۹-۳۳۹). برای اثبات این مقدمه، گاه از راه حدوث صفات و عوارض اجسام به اثبات حدوث جهان پرداخته شده است؛ گاه از راه حدوث اجسام.

روشن است که در هر دو روش، آنچه میدان‌داری می‌کند روش تجربی است. اگر روشمان برای حدوث جهان، اثبات حدوث صفات و عوارض اجسام باشد، این مهم با مشاهده امور پیرامونی به دست می‌آید. تغییرات فیزیولوژی بدن انسان، تغییرات پی در پی در گیاهان و جانوران، همه و همه نشان از حدوث صفات و عوارض اجسام است که در پی خود، حدوث جهان را نتیجه می‌دهد.

اگر روشمان برای حدوث جهان، اثبات حدوث خود اجسام باشد، در اینجا نیز روش تجربی حرف اول را می‌زند. در اینجا استدلال‌های متعددی برای اثبات حدوث اجسام بیان شده که همه آنها بر پایه مشاهدات حسی اجسام استوار گردیده است (غزالی، ۱۴۰۹ق؛ طوسی، ۱۴۰۶ق، ص ۴۴).

استدلال امام صادق علیه السلام برای ابن ابی العوجاء نیز در اثبات حدوث عالم قابل توجه است. ایشان این‌گونه استدلال می‌نماید:

یک. همه اشیاء عالم (کوچک و بزرگ) این ویژگی را دارا هستند که وقتی چیزی مشابه آنها به آنها ضمیمه می‌شود، بزرگتر از قبل می‌شوند.

دو. هر گاه شیئی نسبت به قبل بزرگتر شود. پس در آن تغییر و تحولی صورت گرفته و حالت قبلی آن از بین رفته است.

سه. وقتی حالت قبلی از بین برود و حالت جدیدی به وجود بیاید، پس عدم و وجودی در این شیء راه پیدا کرده است.

چهار. حدوث، چیزی جز وجود بعد العدم نیست (در مقابل حادث، قدیم است که وجود بعد العدم ندارد و در آن زوال و اضمحلال نه در ذات و نه در صفات راه ندارد).

نتیجه: پس اشیاء عالم حادث‌اند (با لحاظ اینکه عدم در این اشیا راه پیدا نموده است، دیگر با ازلیت و قدم قابل جمع نیستند. لن تجتمع صفة الأزل و العدم و الحدوث و القدم فی شیء واحد).

مقدمه دوم استدلال یادشده نیز روشن و مشهود است. نمی‌توان جسمی را تصور کرد که رنگ، بو، وزن، حجم، حرکت یا سکون و سایر اوصاف و ویژگی‌های اجسام را نداشته باشد (کلینی، ۱۳۶۲، ج ۱، ص ۷۷).

غیر از این دو روشی که در آثار متکلمان سستی برای اثبات حدوث زمانی عالم بیان شده، امروز از راه دستاوردهای جدید علوم بشری نیز بر حدوث جهان تأکید می‌شود. به گفته برخی فیلسوفان دین معاصر، در سال ۱۹۶۵ میلادی در آزمایشگاه «هابل» (Edwin Powell Hubble؛ ۱۹۵۳م) - اخترشناسی مشهور آمریکایی - بقایای تشعشعی کشف شد که به نظر می‌رسید حاصل یک انفجار بزرگ - مه‌بانگ - باشد و منشأ پیدایش جهان نیز همین انفجار باشد (پترسون و دیگران، ۱۳۸۳، ص ۱۴۴).

گفتنی است درباره منشأ پیدایش جهان، دست‌کم دو نظریه معروف وجود دارد: «مطابق مدل نوسانی جهان، جهان در طی چرخه تکرارشونده‌ای از انبساط و انقباض تکوین می‌یابد (ر.ک. هاج، ۱۳۷۲، ص ۲۴۹-۲۵۹). نخست انفجاری عظیم رخ می‌دهد، و متعاقب آن جهان تا حد معینی منبسط می‌شود. سپس در اثر غلبه نیروی جاذبه ماده، انبساط جهان به تدریج کاهش می‌یابد و در نهایت متوقف می‌شود. این نیروی جاذبه مجدداً جهان را منقبض می‌کند، تا به نقطه چگالی متراکم (یا غرش عظیم) برسد. در این هنگام انفجاری رخ می‌دهد و فرایند انبساط جهان مجدداً آغاز می‌شود. این انفجار با طور نامحدود تکرار می‌شود... مدل دیگر، موسوم به نظریه مه‌بانگ است. مطابق این نظریه، فقط یک انفجار عظیم رخ داده است و از آن پس، جهان در حال انبساط است. این انبساط تا آنجا ادامه می‌یابد که جهان سرد شود و بمیرد» (ر.ک. هاج، ۱۳۷۲، ص ۲۴۹-۲۵۹).

روشن است که هر کدام از این نظریه‌ها درباره پیدایش جهان را بپذیریم، حدوث زمانی آن را به رسمیت شناخته‌ایم؛ چراکه هر دو سرآغاز پیدایش جهان را یک انفجار بزرگ می‌دانند.

حاصل آنکه، چنان که دیدیم، اولاً برهان حدوث از قدیمی‌ترین براهین در اثبات وجود خدا در آثار متکلمان مسلمان است؛ ثانیاً این برهان مبتنی بر روش و گزاره‌های تجربی است.

۴. برهان حرکت

فلاسفه اسلامی از این برهان بهره فراوان برده‌اند (برای نمونه، ر.ک. ابن‌سینا، ۱۴۰۰ق، ص ۳۳؛ ابن‌رشد، ۱۹۹۳،

ص ۲۳۸). فخر رازی این برهان را به عالمان طبیعی منسوب می‌کند (فخر رازی، ۱۴۱۱ق، ج ۲، ص ۴۵۱). صدرالمتألهین نیز همین کار را کرده، درعین حال، آیات قرآنی مؤید این برهان را نیز ذکر کرده بود (صدرا، ۱۹۸۱، ج ۶، ص ۴۳-۴۴). از معاصران، می‌توان به شهید مطهری اشاره کرد که در آثار خود به این برهان توجه کرده است (مطهری، ۱۳۷۲، ج ۴، ص ۱۹۴-۱۹۵).

طبیعی است که پیش از پرداختن به اصل برهان، آشنایی با معنای حرکت، ضروری است. بر پایه سخن ارباب لغت، حرکت در مقابل سکون است (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲ق، ج ۱، ص ۲۲۹؛ ابن منظور، ۱۹۹۵، ج ۱۰، ص ۴۱۰؛ فیومی، بی تا، ج ۲، ص ۱۳۱). به نظر می‌رسد از آنجاکه این کلمه به‌طور عمده در مواردی که با جابه‌جایی مکانی اجسام ارتباط دارد، به کار می‌رود، به همین جهت گاه برخی لغویان آن را به انتقال و جابه‌جایی از مکانی به مکان دیگر معنا کرده‌اند (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲ق؛ طریحی، ۱۴۰۸، ج ۵، ص ۲۶۱). درعین حال، در ادبیات فلسفی حرکت مخصوص حرکت‌های مکانی نیست (فخر رازی، ۱۳۷۳، ج ۲، ص ۳۶-۴۰؛ سبزواری، ۱۳۶۹-۱۳۷۹، ج ۴، ص ۲۴۴).

در این باره شهید مطهری می‌نویسد: «حرکت در اصطلاح فلسفه مخصوص حرکت‌های مکانی نیست، هر تغییر و تحولی از نظر فیلسوف حرکت است، خواه آن تغییر و تحول در مکان باشد، خواه در کمیت، خواه در کیفیت، خواه در وضع، خواه در جوهر و در هر چه می‌خواهد باشد. فیلسوف وقتی می‌گوید: «حرکت»، یعنی تغییر، نقطه مقابل ثبات» (مطهری، ۱۳۷۲، ج ۴، ص ۱۹۳).

بر این اساس، هر تغییر و تحولی را می‌توان حرکت به‌شمار آورد؛ خواه آن تغییر در مکان رخ داده باشد یا در غیر مکان. از این‌رو تغییرات فیزیکی در جمادات، گیاهان، جانوران و انسان همگی از مقوله حرکت به‌شمار می‌روند.

۴-۱. تقریر برهان حرکت

برهان حرکت آنگاه که برای اثبات وجود خدا به‌عنوان علت فاعلی جهان به کار می‌رود، می‌تواند چنین تقریر شود:

یک. در جهان حرکت وجود دارد؛

دو. حرکت نیازمند محرک است؛

سه. به دلیل استحالة تسلسل، سلسله محرک‌ها باید به محرکی غیر متحرک منتهی شود؛

چهار. محرک اول یا محرک غیرمتحرک خداوند است.

اثبات وجود حرکت در جهان مبتنی بر روش و گزاره‌های تجربی است؛ بدین معنا که آدمی همواره اقسام گوناگونی از حرکت‌های مکانی و غیرمکانی را در اشیای پیرامون خود تجربه می‌کند، تغییر صفات اشیاء مانند درختان و میوه‌ها یا رشد جسمانی تدریجی در خود را به چشم می‌بیند و این همه، برای اثبات وجود حرکت در جهان کفایت می‌کند. مقدمه دوم تا چهارم، همگی عقلی بوده، و از محور اصلی بحث ما خارج می‌باشند. بنابراین، به‌روشنی می‌توان گفت که روش و گزاره‌های تجربی در این استدلال، نقشی انکارناپذیر دارد و بدون آنها، این برهان سامان نمی‌یابد.

نتیجه گیری

نتایج به دست آمده از این نوشتار عبارت‌اند از:

- (۱) روش تجربی در علوم طبیعی مورد استفاده دانشمندان این حوزه قرار می‌گیرد. این روش، با توجه به محدودیتی که دارد، نمی‌تواند نفیاً و اثباتاً در حوزهٔ ماوراء طبیعت، به‌ویژه وجود خدا، حرفی برای سخن گفتن داشته باشد.
- (۲) در عین حال، نتایج به دست آمده از این روش، می‌تواند به‌عنوانی شواهدی بر وجود خدا قلمداد شود؛ از این رو دانشمندان تجربی فراوانی هستند که با استناد به این شواهد به وجود خدا اذعان کرده‌اند.
- (۳) در آثار متکلمان غربی و مسلمان براهینی برای اثبات وجود خدا اقامه شده است که بخشی از مقدمات آنها مبتنی بر روش تجربی است.
- (۴) برهان نظم به‌عنوان رایج‌ترین برهان عمومی برای اثبات خدا مبتنی بر دستاوردهای علوم تجربی است که با روش تجربی به دست آمده‌اند و متکلمان غربی و مسلمان از آن دستاوردها جهت اثبات وجود نظم در عالم بهره برده‌اند.
- (۵) برهان حدوث نیز که مبتنی بر اثبات حدوث عالم و نیازمندی به محدث غیرمحدث است، برای اثبات حدوث عالم از نظریات جدید علمی مبتنی بر روش تجربی نسبت به چگونگی پیدایش جهان کمک گرفته است.
- (۶) برهان حرکت نیز متوقف بر اثبات وجود حرکت در آفریده‌های نظام هستی است که جز با روش تجربی به دست نمی‌آید.

منابع

- آمدی، سیف‌الدین علی بن محمد (۱۴۳۳ق). *ابکار الافکار فی اصول الدین*. تحقیق احمد محمد مهدی. قاهره: دار الکتب.
- ابن رشد، محمد بن احمد (۱۹۹۳م). *تهافت التهافت*. بیروت: دار الفکر.
- ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۴۰۰ق). *رسائل ابن سینا*. قم: بیدار.
- ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۳۷۵). *الاشارات و التنبيهات*. قم: البلاغة.
- ابن منظور، محمد بن مکرم (۱۹۹۵م). *لسان العرب*. بیروت: دار احیاء التراث العربی.
- اشعری، علی بن اسماعیل (بی تا). *اللمع فی الرد علی اهل الزيغ و البدع*. تصحیح حموده غرابه. قاهره: المكتبة الازهرية للتراث.
- باقلانی، ابوبکر محمد بن طیب (۱۴۱۴ق). *تمهید الاوائل و تلخیص الدلائل*. تحقیق عمادالدین احمد حیدر. بیروت: مؤسسة الکتب الثقافیه.
- بولوره، میشل - ایو و بوناسی، اولیویه (۱۴۰۳). *خدا، علم و برهان‌ها*. ترجمه کیانوش امیری. تهران: نیماژ.
- پترسون، مایکل و دیگران (۱۳۸۳). *عقل و اعتقاد دینی*. ترجمه احمد نراقی و ابراهیم سلطانی. تهران: طرح نو.
- تفتازانی، مسعود بن عمر (۱۴۰۹ق). *شرح المقاصد*. تحقیق عبدالرحمن عمیره. قم: شریف الرضی.
- چالمرز، آلن اف (۱۳۷۴). *چیستی علم؛ درآمدی بر مکاتب علم‌شناسی فلسفی*. ترجمه سعید زیباکلام. تهران: علمی و فرهنگی.
- حلی، حسن بن یوسف (۱۳۸۶). *معارج الفهم فی شرح النظم*. قم: دلیل ما.
- حمصی رازی، سدیدالدین محمود بن علی (۱۴۱۲ق). *المتقذ من التقليد*. قم: مؤسسة النشر الاسلامی.
- راغب اصفهانی، حسین بن محمد (۱۴۱۲ق). *مفردات الفاظ القرآن*. تحقیق صفوان عدنان دادودی. بیروت: دار العلم.
- سبحانی، جعفر (۱۴۱۲ق). *الالهیات علی هدی الكتاب و السنة و العقل*. قم: مرکز جهانی علوم اسلامی.
- سبزواری، ملاحادی (۱۳۶۹-۱۳۷۹). *شرح المنظومه*. تحقیق مسعود طالبی. تهران: ناب.
- صدر، سیدمحمدباقر (۱۴۳۴ق). *المرسل الرسول الرساله*. قم: دار الكتاب الاسلامی.
- طریحی، فخرالدین (۱۴۰۸ق). *مجمع البحرین*. تحقیق سیداحمد حسینی. قم: دار النشر الثقافه الاسلامیه.
- طوسی، محمد بن حسن (۱۴۰۶ق). *الاقتصاد فیما يتعلق بالاعتقاد*. بیروت: دار الاضواء.
- طوسی، محمد بن حسن (۱۴۱۴ق). *الرسائل العشر*. قم: مؤسسة النشر الاسلامی.
- عبدالرحمان مرجبا، محمد (۱۹۸۵م). *الکندی، فلسفته، منتخبات*. بیروت: عویدات.
- علم‌الهدی، سید مرتضی (۱۳۸۷). *شرح جمل العلم و العمل*. نجف اشرف: مطبعة الآداب.
- غزالی، ابوحامد (۱۴۰۹ق). *الاقتصاد فی الاعتقاد*. بیروت: دار الکتب العلمیه.
- فارابی، ابونصر محمد بن محمد (۱۹۹۶م). *السیاسة المدنية*. بیروت: مكتبة الهلال.
- فخر رازی، محمد بن عمر (۱۳۷۳). *شرح عیون الحکمة*. تحقیق محمد حجازی و احمدعلی سقا. تهران: مؤسسة الصادق.
- فخر رازی، محمد بن عمر (۱۴۱۱ق). *المباحث المشرقیه*. قم: بیدار.
- فلو، آنتونی (۱۳۹۴). *هر کجا دلیل ما را برد*. ترجمه سیدحسین حسینی. تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
- کلینی، محمد بن یعقوب (۱۳۶۲). *الکافی*. تهران: اسلامیه.
- گروهی از نویسندگان (۱۴۰۱). *فرگشت و طراحی هوشمند؛ بررسی آرای ریچارد داوکینز و آنتونی فلو در برهان نظم*. اندیشه نوین دینی، ۱۷۷-۱۹۶.
- لیدیمن، جیمز (۱۳۹۰). *فلسفه علم*. ترجمه حسین کریمی. تهران: حکمت.

- لین کریگ، ویلیام (۱۳۸۸). آغاز عالم از منظر نجوم و فلسفه. ترجمه نجمه حاجی‌مومجی. نامه علم و دین، ۴۵ و ۴۶، ۱۲۴-۱۴۹.
- ماتریدی، ابومنصور (۱۴۲۷ق). التوحید. تحقیق عاصم ابراهیم. بیروت: دار الکتب العلمیه.
- مجلسی، محمدباقر (۱۴۰۴ق). بحار الانوار. بیروت: مؤسسه الوفاء.
- مصباح یزدی، محمدتقی (۱۳۸۴). آموزش عقاید. تهران: سازمان تبلیغات اسلامی.
- مصباح یزدی، محمدتقی (۱۳۸۹). درباره پژوهش. تدوین جواد عابدینی. قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
- مصباح یزدی، محمدتقی (۱۳۹۸). آموزش فلسفه. قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
- مطهری، مرتضی (۱۳۷۲). مجموعه آثار. تهران: صدرا.
- صدرالمতألهین (۱۹۸۱م). الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة. بیروت: دار احیاء التراث.
- موریسین، کرسی (۱۳۵۸). راز آفرینش انسان. ترجمه محمد سعیدی. تهران: سازمان انتشارات و آموزش انقلاب اسلامی.
- نوری، حسین (۱۳۵۰). شگفتی‌های آفرینش. تهران: برهان.
- هاج، پاول (۱۳۷۲). ساختار ستارگان و کهکشان‌ها. ترجمه توفیق حیدرزاده. تهران: گیتاشناسی.
- هیوم، دیوید (۱۳۹۷). گفت‌وگوهایی درباره دین طبیعی. ترجمه و تحقیق رسول رسولی‌نژاد و سوده مهتاب‌پور. تهران: حکمت.
- هیگ، جان (۱۳۸۲). اثبات وجود خداوند. ترجمه عبدالرحیم گواهی. تهران: دفتر نشر فرهنگ اسلامی.
- یوسفیان، حسن (۱۳۹۰). کلام جدید. تهران و قم: سمت و مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.

Flew, Antony (2007). *There Is a God; How the World's Most Notorious Atheist Changed His Mind*. New York: HarperCollins.

Alfred Russel Wallace and the Directedness of the Evolution of Species

 **Reza Keshavarz Siahpoosh** / Ph.D. in Theology (Science and Religion Orientation), Imam Khomeini Educational and Research Institute Siahpoosh.1404@yahoo.com

Yousef Daneshvar Niloo / Assistant Professor, Department of Theology and Philosophy of Religion, Imam Khomeini Educational and Research Institute daneshvar@iki.ac.ir

Hamidreza Ramezani Darah / Ph.D. in Theology (Science and Religion Orientation), Imam Khomeini Educational and Research Institute Hamidrezaramezani313@gmail.com

Received: 2026/02/28 - **Accepted:** 2026/03/09

Abstract

Evolution is a theory that has been widely appropriated by atheists in the last century. However, a reexamination of the history of the formation of this theory demonstrates that its connection with atheistic interpretations is not a logical necessity of the theory but rather the result of the dominance of a particular interpretation. This research, focusing on the theoretical and historical position of Alfred Russel Wallace, shows that the theory of evolution—now known by the name of Charles Darwin—initially also possessed a teleological reading. While accepting the mechanism of natural selection, Wallace emphasized a kind of purposiveness and directionality (directedness) in vital processes; however, this reading was marginalized during the consolidation of the Darwinian narrative. The present study, after conceptualizing "evolution," "Wallace," and "the problem of directedness in life," employs an analytical-historical method to analyze Wallace's biography, the reasons for the marginalization of his view, the opinions of early and contemporary biologists who affirm directedness, and the consequences of excluding the Wallacean approach. The findings indicate that insisting on a non-directed reading of evolution, besides depriving science of an alternative interpretation, has led to unnecessary tensions between science and religion and has provided a basis for atheistic exploitation of this theory. Accordingly, a fair reassessment of Wallace's legacy can open new horizons in the dialogue between science, philosophy, and religion.

Keywords: Darwinian Evolution, Alfred Russel Wallace, Directedness of Life.

نوع مقاله: پژوهشی

آلفرد راسل والاس و هدایت‌شدگی تکامل گونه‌ها

رضا کشاورز سیاهپوش  / دکترای کلام و فلسفه دین مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی ✉ saheb.love.59@gmail.com

یوسف دانشور نیلو / استادیار گروه کلام و فلسفه دین مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی ✉ daneshvar@iki.ac.ir

حمیدرضا رضائی روح / دکترای کلام (گرایش علم و دین) مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی ✉ Hamidrezaramezani313@gmail.com

دریافت: ۱۴۰۴/۱۲/۰۹ - پذیرش: ۱۴۰۴/۱۲/۱۸

چکیده

فرگشت یا تکامل نظریه‌ای است که در سده اخیر از سوی ملحدان در سطح وسیعی مورد استفاده قرار گرفته است. بااین حال، بازخوانی تاریخ شکل‌گیری این نظریه نشان می‌دهد که پیوندش با قرائت‌های الحادی، نه لازمه منطقی نظریه، بلکه حاصل غلبه تفسیری خاص است. این پژوهش با تمرکز بر جایگاه نظری و تاریخی آلفرد راسل والاس نشان می‌دهد که نظریه تکامل، که امروزه با نام چارلز داروین شناخته می‌شود، در آغاز واجد خوانشی هدایت‌باورانه نیز بوده است. والاس با پذیرش سازوکار انتخاب طبیعی، بر نوعی جهت‌مندی و هدایت در فرایندهای حیاتی تأکید داشت، اما این قرائت در جریان تثبیت روایت داروینی به حاشیه رانده شد.

تحقیق حاضر، پس از مفهوم‌شناسی «تکامل»، «والاس» و «مسئله هدایت‌شدگی در حیات»، با روش تحلیلی - تاریخی، به تحلیل سرگذشت والاس، چرایی کنار نهاده شدن دیدگاه او، آرای زیست‌شناسان متقدم و معاصر قائل به هدایت‌شدگی و پیامدهای حذف رویکرد والاسی پرداخته است. یافته‌ها نشان می‌دهد که اصرار بر قرائت غیرهدایت‌شده از تکامل، افزون بر محروم ساختن علم از تفسیری بدیل، به ایجاد تنش‌های غیرضروری میان علم و دین و فراهم شدن زمینه بهره‌برداری الحادی از این نظریه انجامیده است. بر این اساس، بازخوانی منصفانه میراث والاس می‌تواند افق‌های تازه‌ای در گفت‌وگوی علم، فلسفه و دین بگشاید.

کلیدواژه‌ها: تکامل داروین، آلفرد راسل والاس، هدایت‌شدگی حیات.

مقدمه

بی‌تردید نظریهٔ تکامل که عموماً به نام چارلز داروین (Charles Darwin) گره خورده است، یکی از سرنوشت‌سازترین نظریه‌های تاریخ علم جدید است. بااین‌حال، این نظریه پیش از آنکه تأثیر خود را در زیست‌شناسی نشان دهد، بر نگرش انسان به جهان و علوم اجتماعی اثر گذاشت. تا جایی که حتی دانشمندان زیست‌شناسی نیز، پیش از آنکه مستقیماً تحت تأثیر شواهد تکامل قرار گیرند، از چارچوب فکری و فضایی که این نظریه ایجاد کرده بود، تأثیر پذیرفتند. به همین دلیل، نظریهٔ تکامل به سرعت از یک بحث صرفاً زیستی فراتر رفت و به یکی از اصلی‌ترین کانون‌های تنش در نسبت علم و دین بدل شد و در بسیاری از منازعات فکری، به‌منزله شاهدی بر بی‌نیازی جهان از هرگونه تدبیر ماورایی مورد استناد قرار گرفت (ر.ک. باربور، ۱۳۹۲، ص ۵۳۳-۵۵۹؛ باربور، ۱۳۹۷، ص ۱۴۳). به‌این‌ترتیب، تکامل داروین از یک نظریهٔ زیستی فراتر رفت و به حامل یک تفسیر خاص متافیزیکی از هستی بدل شد (Ruse, 2016, p. 82-102).

در این روایت مسلط، تکامل عموماً به‌مثابهٔ فرایندی هدایت‌ناشده، فاقد غایت و بی‌نیاز از هرگونه جهت‌دهی بیرونی معرفی شده است، اما پرسش بنیادین این است که آیا هدایت‌ناشدگی، لازمهٔ منطقی نظریه تکامل است، یا تفسیری است متأثر از سوگیری‌های فلسفی و متافیزیکی خاص؟ به بیان دیگر، آیا داده‌های تجربی زیست‌شناسی به‌خودی‌خود نفی هرگونه غایت و تدبیر را اقتضا می‌کنند، یا این نتیجه، محصول جهت‌گیری‌های نانوشتۀ بخشی از جامعهٔ علمی و سوگیری‌های هدفمند آن است؟

اهمیت این پرسش زمانی روشن‌تر می‌شود که بدانیم نظریهٔ تکامل از آغاز، تک‌صدا نبود. در کنار داروین، بنیانگذار دیگری نیز حضور داشت. آلفرد راسل والاس (Alfred Russel Wallace)، هم‌زمان با داروین به نظریهٔ انتخاب طبیعی دست یافت و در برخی حوزه‌ها شواهد میدانی گسترده‌تری ارائه داد که تاکنون محل رجوع است (Wallace, 1889; See: Wallace, 1871). بااین‌حال، او در تحلیل دلالت‌های نظریه، مسیری متفاوت پیمود. وی اگرچه انتخاب طبیعی را در تبیین تحولات زیستی می‌پذیرفت، اما نخست، دامنهٔ کارآمدی آن را محدود به سطوح خاصی از حیات می‌دانست و آن را برای تبیین ساحت‌های عالی‌تر - به‌ویژه عقل، خودآگاهی و اخلاق انسانی - ناکافی می‌شمرد (Wallace, 1889, p478)، و دوم، حتی در همان سطح زیستی نیز تکامل را در چارچوب نوعی تدبیر و جهت‌مندی کلان فهم می‌کرد (Wallace, 1871, p. 356; Wallace, 1889, p. 478). بنابراین از منظر او، امکان تفسیر تکامل به‌مثابهٔ فرایندی کاملاً هدایت‌ناشده، اساساً متنفی بود (Wallace, 1903, p. 306).

این موضع، در تعارض با گرایشی قرار داشت که در برخی تصریحات داروین - ازجمله در مکاتبه با چارلز لایل - به‌روشنی هرگونه مداخله ماورایی را از تبیین علمی کنار می‌نهد (Darwin, 1859). به‌این‌ترتیب، اختلاف صرفاً بر سر سازوکار زیستی نبود، بلکه بر سر تفسیر متافیزیکی آن سازوکار بود: آیا انتخاب طبیعی، سازوکاری در دل یک نظم هدایت‌شده است، یا فرایندی خودبسنده که هرگونه غایت‌مندی را بی‌معنا می‌سازد؟

با وجود این دو قرائت، تاریخ رسمی علم عمدتاً روایت غیرغایی را تثبیت کرد و نام والاس بیش از آنکه به عنوان صاحب یک خوانش بدیل شناخته شود، در حد «هم‌بنیان‌گذار» باقی ماند. اصل دیدگاه او درباره هدایت‌شدگی، از جریان اصلی زیست‌شناسی حذف شد و تکامل، در افق عمومی، مساوی با هدایت‌ناشدگی انگاشته شد. اینجاست که مسئله‌ای فراتر از تاریخ‌نگاری مطرح می‌شود. آیا این غلبه، صرفاً حاصل ارزیابی بی‌طرفانه شواهد بود؟ یا آنکه پیش‌فرضی نانوشته - یعنی سوگیری متافیزیکی خاصی مانند طبیعت‌گرایی - در شکل‌دهی به داوری‌ها نقش داشت؟ اگر از آغاز، قرائت والاس مجال بسط و تثبیت می‌یافت، آیا تکامل تا این اندازه به نماد تعارض علم و دین تبدیل می‌شد؟

در فضای پژوهشی غرب، هرچند درباره زندگی و سهم علمی والاس آثاری منتشر شده، اما تحلیل نظام‌مند نسبت به نگاه هدایت‌شده او از تکامل آنچنان‌که باید صوت نگرفته است، به گونه‌ای که نه در علم چندان مورد توجه است و نه در حل مسئله تنش علم و دین، مورد استفاده قرار می‌گیرد و در فضای فکری ایران نیز والاس کاملاً مغفول مانده است. از این‌رو بازخوانی انتقادی جایگاه والاس نه صرفاً یک تحقیق تاریخی، بلکه تلاشی برای بازاندیشی در یکی از ریشه‌های معرفتی تعارض علم و دین است.

این مقاله قصد دارد نشان دهد که ارتباط نظریه تکامل با فرایند هدایت‌ناشده نه نتیجه‌ای ضروری از شواهد تجربی، بلکه محصول سوگیری‌های غیرعلمی است که به تدریج به روایت مسلط بدل شد. از این‌رو موضوع تنها دفاع از یک شخصیت تاریخی نیست، بلکه بازخوانی و نقد پیش‌فرض‌های معرفتی‌ای است که پیامدهای آن تا امروز در نسبت میان علم و دین استمرار یافته است.

بر این اساس، تحقیق حاضر ابتدا به مفهوم‌شناسی سه مفهوم اصلی - تکامل، آلفرد راس والاس و هدایت‌شدگی در حیات - می‌پردازد. سپس سرگذشت والاس و چرایی کنار گذاشته شدن دیدگاه او بررسی می‌شود. در بخش‌های بعد، به اختصار نمونه‌های متقدم و معاصر زیست‌شناسان معتقد به هدایت‌شدگی فرایندهای حیاتی پرداخته می‌شود و در بخش ششم، پیامدهای حذف والاس مورد بحث قرار می‌گیرد. در پایان، نتایج تحقیق در چهار بند ارائه می‌گردد.

۱. مفهوم‌شناسی

۱-۱. نظریه تکامل (Theory of Evolution)

اگرچه ایده تبار مشترک و تأثیر محیط بر تغییرات زیستی و تنوع موجودات زنده پیشینه‌ای طولانی در تاریخ اندیشه بشر دارد، اما ارائه نظریه تکامل به عنوان چارچوبی علمی و منسجم عمدتاً با نام چارلز داروین، زیست‌شناس انگلیسی گره خورده است. بر اساس این نظریه شکل‌های گوناگون حیات، در نتیجه فرایندی پیوسته و طولانی‌مدت پدیدار شده‌اند. عنصر زمینه‌ساز این حرکت، تغییرات اتفاقی و کوچک در میان اعضای جمعیت زیستی است. از میان این

تغییرات برخی سازگاری بیشتری با محیط پیرامون دارند. انتخاب طبیعی از میان این تغییرات سازگارترین آنها را انتخاب می‌کند؛ چراکه آنها شانس بیشتری برای بقا و تولیدمثل و در نتیجه فزونی دارند. بنابراین افرادی که سازگاری کمتری دارند حذف شده و جای خود را به موجودات دارای سازگاری بیشتر می‌دهند. این فرایند ادامه پیدا می‌کند و ظهور گونه‌های جدید را رغم می‌زند. بر اساس این نگاه تمامی موجودات زیستی روی زمین برآمده از همین فرایند است که کاملاً طبیعی و اتفاقی به وجود آمده است (اوری و همکاران، ۱۴۰۱، ج ۴، ص ۱۲-۱۸).

بر اساس آنچه در تبیین اجمالی تکامل بیان شد، یکی از مهم‌ترین مؤلفه‌های تکامل داروینی «انتخاب طبیعی» است. مفهوم انتخاب طبیعی (Natural selection) از بااهمیت‌ترین و پرتکرارترین اصطلاحات نظریه داروین است. نخستین بار این مفهوم توسط داروین برای تبیین نظریه تکامل ابداع شده است. او در سال ۱۸۵۹ کتاب *نشأت انواع* (On the Origin of Species by Means of Natural Selection) را با فصل «دگرگونی گونه‌ها از راه اهلی کردن» (Variation under Domestication) آغاز می‌کند و در این فصل تلاش می‌کند تا با نشان دادن عملکرد انتخاب مصنوعی که توسط انسان انجام می‌شود، ذهن مخاطبان خود را آماده فهم انتخاب طبیعی کند. داروین در این فصل به بررسی پرورش حیوانات اهلی همچون سگ می‌پردازد و این مسئله را نشان می‌دهد که پرورندگان این حیوانات، تغییرات مطلوبی را خواهان هستند که بعد از چند نسل انتخاب، از مجموع آن تغییرات گزینشی، گونه‌های جدیدی به دست می‌آورند (داروین، ۱۳۸۰، ص ۱۶).

داروین معتقد است در طبیعت و در جهان جانداران نیز اتفاقی شبیه «انتخاب مصنوعی» روی می‌دهد، با این تفاوت که دامنه و تأثیر آن بسیار گسترده‌تر است (داروین، ۱۳۸۰، ص ۱۱۶). داروین معتقد است که شرایط محیطی و عوامل مؤثر بر موجودات زنده می‌توانند در ساختارهای برخی جانداران تغییراتی مثبت، منفی یا بی‌تفاوت ایجاد کنند. موجوداتی که تغییراتشان بیشترین سازگاری با این شرایط را دارد، احتمال بقا و ادامه تولیدمثل بیشتری نسبت به دیگران دارند. به این ترتیب، در یک جمعیت، تنها آن دسته از جانداران که ویژگی‌های مناسب برای مقابله با تهدیدها و شرایط محیطی را دارا هستند، زنده مانده و نسل بعدی را شکل می‌دهند، درحالی‌که افرادی که این سازگاری را ندارند، به‌طور طبیعی حذف می‌شوند (داروین، ۱۳۸۰، ص ۳۰). این فرایند همان «تنازع بقا» است که بخشی از مکانیزم انتخاب طبیعی محسوب می‌شود. داروین این مفهوم را چنین بیان می‌کند: «انتخاب طبیعی، با مکانیسم‌های گوناگون، از دل هر جامعه، جامعه‌ای دیگر را شکل می‌دهد» (داروین، ۱۳۸۰، ص ۳۰).

۱-۲. آلفرد راسل والاس

آلفرد راسل والاس، زیست‌شناس، طبیعی‌دان و کاوشگر برجسته بریتانیایی و یکی از دو بنیانگذار اصلی نظریه تکامل در ۸ ژانویه ۱۸۲۳ در ولز انگلستان متولد شد و تا ۷ نوامبر ۱۹۱۳ زیست. او طی سفرهای تحقیقاتی چهار ساله در حوزه آمازون در آمریکای جنوبی به جمع‌آوری گونه‌های زیستی پرداخت و اطلاعات گسترده‌ای درباره تفاوت گونه‌ها

در مناطق مختلف به دست آورد. سپس از ۱۸۵۴ تا ۱۸۶۲ هشت سال در مجمع الجزایر مالایی (شامل بخش هایی از مالزی و اندونزی کنونی) پژوهش میدانی انجام داد و هزاران نمونه گیاهی و جانوری گرد آورد که بعدها در تحلیل توزیع جغرافیایی گونه‌ها و توسعه زیست‌جغرافیا نقش‌آفرین شد (McNish, 2023).

پس از این اکتشافات، والاس با همکاری و مکاتبه علمی با داروین، ایده انتخاب طبیعی را در ۱۸۵۸ معرفی کرد، همان ساختاری که بعدها در «اصل انواع» داروین برجسته شد. بالین حال، والاس نشان داد که انتخاب طبیعی در توضیح پیچیدگی‌های بالاتر حیات، به‌ویژه عقل و توان ذهنی انسان، کافی نیست و به همین دلیل مفهوم جهت‌مندی را در تکامل مطرح کرد. تحقیقات گسترده و آثار علمی او باعث شد تا او به سرعت در جامعه علمی به رسمیت شناخته شود و در ۱۸۹۳ به عضویت انجمن سلطنتی لندن (Royal Society) در بیاید (McNish, 2023).

۱-۳. هدایت‌شدگی حیات

هدایت‌شدگی حیات دیدگاهی است که طبق آن قلمرو حیات و تحولاتی که در آن صورت می‌گیرد به خود وانهاده نیست و تحت هدایت نیروی هوشمند ماورائی و به صورت غایت‌مند قرار دارند. این نگاه سابقه‌ای طولانی در تاریخ زیست‌شناسی و فلسفه طبیعت دارد. ازجمله آتاناسیوس کرشر (Athanasius Kircher) در قرن هفدهم در کتاب هنر بزرگ نور و سایه (Ars Magna Lucis et Umbrae)، پدیده زیست‌تابی را در چارچوب یک نظم غایی تفسیر می‌کند. نظمی که هم به عملکرد حشرات شب‌تاب کمک می‌کند و هم برای سایر موجودات اطراف آنها مفید است (Kircher, 1671, p. 15). همچنین، کارل ارنست فون بایر (Karl Ernst von Baer) با بنیان‌گذاری جنین‌شناسی مدرن، یک دیدگاه غایت‌مندانه از حیات ارائه کرد و همزمان به نقد آموزه‌های داروین پرداخت (von Baer, 1876, cited in Vucinich, 1988, p. 92-99). بالین حال، آلفرد راسل والاس، به‌عنوان یکی از بنیان‌گذاران نظریه تکامل و انتخاب طبیعی، نخستین کسی بود که مفهوم هدایت‌شدگی را مستقیماً وارد تحلیل‌های تکاملی خود کرد و بر دو نوع هدایت‌شدگی تأکید نمود:

هدایت‌شدگی عام: همه فرایندهای زیستی، از پایین‌ترین سطوح تا عالی‌ترین سطوح، تحت تدبیر و اراده‌ای بیرون از ماده قرار دارند (Wallace, 1889, p.476).

هدایت‌شدگی خاص: انتخاب طبیعی تنها قادر است سطوح پایین و متوسط حیات را توضیح دهد، اما سطوح عالی و انسانی - مانند عقل، اخلاق و توانایی‌های فکری و تمدنی - نیازمند دخالت مستقیم ماوراء طبیعت است؛ زیرا توضیح صرفاً طبیعی و مادی برای این سطوح کافی نیست (Wallace, 1871, p.356).

بر این اساس مقصود والاس از هدایت‌شدگی در حیات به‌معنای آن است که فرایندهای زیستی، از سطوح پایین تا پیچیده‌ترین سطوح انسانی، تحت نوعی نظم و تدبیر ذاتی یا ماورایی رخ می‌دهند و صرفاً با انتخاب طبیعی و فرایندهای کور تکاملی، قابل توضیح نیستند (Wallace, 1889, p.478).

۲. آلفرد راسل والاس چه می‌گفت؟

همان‌طور که گفته شد آلفرد راسل والاس (Alfred Russel Wallace)، زیست‌شناس و طبیعی‌دان بریتانیایی و یکی از دو بنیانگذار اصلی نظریه تکامل است. وی با تحقیقات مستقل خود که تقریباً همزمان با داروین در مناطق مختلف (از برزیل تا اندونزی) انجام داده بود، از اوایل دهه ۱۸۵۰ تدریجاً بحث تکامل و مؤلفه اساسی آن، یعنی انتخاب طبیعی را در نوشته‌ها و نامه‌نگاری‌هایش با دانشمندان مختلف هم‌عصر خود مطرح کرد تا بالاخره در نامه‌ای به داروین در بهار ۱۸۵۸، مقاله منتشرنشده‌اش را با عنوان «درباره تمایل زیرگونه‌ها به دوری نامحدود از گونه منشأ» در اختیار او گذاشت. داروین دوستانش در انجمن لینه را از این ماجرا آگاه کرد و نسخه خطی والاس را برای چارلز لایل فرستاد و درباره آن چنین نوشت:

او نمی‌توانست چکیده کوتاهی بهتر از این بنویسد! حتی اصطلاحات او اکنون عناوین فصول من هستند. او از من نخواست تا آن را منتشر کنم، اما من البته فوراً [نامه‌ای] خواهم نوشت و پیشنهاد خواهم داد تا در نشریه‌ای منتشر شود (Darwin, 1858).

دوستان داروین تصمیم می‌گیرند بدون اطلاع والاس و با استفاده از پیش‌نویس مقاله‌هایی که از داروین در اختیار داشتند، مقاله‌ای با تأکید بر انتخاب طبیعی و با هدف معرفی نظریه تکامل به جامعه علمی تدوین کنند. حاصل این اقدام، مقاله‌ای با عنوان «درباره تمایل گونه‌ها به تشکیل زیرگونه‌ها؛ و تداوم زیرگونه‌ها و گونه‌ها از طریق انتخاب طبیعی» (On the Tendency of Species to form Varieties; and on the Perpetuation of Varieties)

and Species by Natural Means of Selection) بود که به نام هر دو، یعنی داروین و والاس، منتشر شد. پس از این رویداد، داروین خلاصه‌ای از پروژه پژوهشی گسترده و چندجلدی خود - که هدف آن بررسی و طبقه‌بندی کلان‌گونه‌های زیستی بود - را با عنوان *نشأت انواع از طریق انتخاب طبیعی* (On the Origin of Species by Means of Natural Selection) در سال ۱۸۵۹ منتشر کرد. در این میان والاس که در کلیت دیدگاه‌های تکاملی خود اشتراک فراوانی با داروین می‌دید و انتشار مقاله مشترکش با او، جایگاهش را به‌عنوان یکی از بنیان‌گذاران نظریه انتخاب طبیعی تثبیت کرده بود، در کنار تحقیقات مستقل میدانی و نظری خود، به تبیین و دفاع از نظریه تکامل و دیدگاه‌های داروین نیز پرداخت.

نکته قابل تأمل این است که علی‌رغم سرعت انتشار نظریه تکامل، آن هم با قرائت داروینی، این احتمال وجود داشت که بنیانگذار دیگر نظریه تکامل با تمام دیدگاه‌های داروین موافق نبوده باشد، اما در آغاز کار فرصتی برای ابراز این تفاوت‌ها فراهم نبود. با این حال، تنها هفت سال پس از انتشار کتاب *نشأت انواع*، این فرصت ایجاد شد و والاس تدریجاً به تفاوت دیدگاه‌ها پرداخت و به ابعاد ماوراءطبیعی نیز توجه کرد. والاس از این پس آثاری درباره تأثیر ماوراءالطبیعه بر طبیعت و فرایندهای طبیعی نگاشت؛ از جمله کتابی مختصر درباره اثبات علمی ماوراءالطبیعه

تحت عنوان جنبه‌های علمی ماوراء الطبیعه (The Scientific Aspect of the Supernatural) که در آن به شواهد علمی وجود ماوراء الطبیعه پرداخت. والاس این مسیر فکری را در دهه‌های بعد نیز ادامه داد. او در سال ۱۸۸۵ مقاله‌ای با عنوان «آیا مظاهر معنویت‌گرایی با علم هماهنگ‌اند؟» (Are the Harmony with Science?) منتشر کرد و در آن با تأیید وجود روح و واقعیت پدیده‌های معنوی نشان داد که گرایش به معنویت، اگر بر شواهد تجربی و ذهن باز علمی استوار باشد، نه‌تنها مخالف علم نیست، بلکه گشاینده قلمروی تازه از قوانین ناشناخته طبیعت است و می‌تواند هم‌زمان به علم، دین، فلسفه و اخلاق یاری برساند. او در پایان همین مقاله می‌نویسد: بنابراین، معنویت‌گرایی مدرن، اگرچه معمولاً توسط اهل علم مورد تحقیر و رد قرار می‌گیرد، اما همچنان قادر است به علم و دین، فلسفه و اخلاق کمک‌های ارزشمندی ارائه دهد. این رویکرد نه‌تنها مبنای محکمی برای حل برخی از عمیق‌ترین اسرار وجود ما ارائه می‌دهد، بلکه به ما امیدی مطمئن می‌دهد که نه‌تنها بر عقل و ایمان، بلکه بر دانش واقعی مبتنی است، مبنی بر اینکه زندگی آگاهانه ما با بدن فیزیکی‌مان از بین نمی‌رود (Wallace, 1858, p.809-810).

والاس در ادامه حیات علمی‌اش، دو کتاب در دفاع از نظریه تکامل و ترویج کلیت دیدگاه داروین منتشر کرد. اثر اول، که گردآوری مقالات منتشرشده پیش از سال ۱۸۷۰ بود، در ابتدای این دهه با عنوان مشارکت‌ها در نظریه انتخاب طبیعی: مجموعه‌ای از مقاله‌ها (Contributions to the Theory of Natural Selection: A Series of Essays) منتشر شد. این کتاب شامل تحلیل‌های او درباره حیات گیاهان و حیوانات و اصول انتخاب طبیعی بود. البته والاس در این اثر به محدودیت‌های نظریه تکامل نیز توجه داشت و معتقد بود هوش انسان قابل تبیین صرف از طریق فرایند انتخاب طبیعی کور و غیرهدفمند نیست. او به اختلاف کیفی هوش انسان با حیوانات دیگر، به‌ویژه قبایل بدوی که توان ذهنی‌شان با انسان‌های متمدن برابری می‌کند، توجه داشت و خلق زبان را نقطه تمایز بارز هوش انسانی می‌دانست. همچنین معتقد بود حجم بزرگ مغز انسان بیش از آن است که صرف نیازهای ساده زندگی قبایل بومی قابل توجیه باشد. از این رو نظریه دخالت هوش و طراحی برتر در مسیر فرگشت انسان را مطرح کرد (Wallace, 1871, p.356).

کتاب دوم والاس، کتاب داروینیسم (Darwinism) بود که در سال ۱۸۸۹ منتشر شد. این کتاب در تکمیل مباحث داروین و تجلیل از تلاش‌های علمی او نگاشته شده بود. اثر یادشده با اینکه از مهم‌ترین و منسجم‌ترین دفاع‌ها از نظریه تکامل - به‌ویژه انتخاب طبیعی - به‌شمار می‌آمد، حاوی صریح‌ترین نقدهای والاس به تکامل‌گرایی داروینی نیز بود. در این کتاب، والاس نشان داد که نقدهای او به طبیعت‌گرایی و ماده‌گرایی صرفاً تأملاتی فلسفی یا دینی نیست، بلکه مبتنی بر تحلیل‌های علمی و شواهد تجربی است. درواقع، والاس هر جا نظریه داروین را با شواهد سازگار می‌یافت، با تمام توان از آن دفاع می‌کرد، اما در مواردی که آن را ناکافی می‌دانست یا شواهد را ناسازگار با تبیین صرفاً طبیعی می‌دید، بی‌پرده به نقد آن می‌پرداخت. والاس در فصل پایانی این کتاب، توانایی‌های ذهنی و اخلاقی انسان

را خارج از دایره انتخاب طبیعی معرفی نمود و این‌گونه نوشت: بنابراین درمی‌یابیم که نظریه داروین، حتی زمانی که به منطقی‌ترین و دورترین نتیجه خود پیش برده شود، نه‌تنها با باور به ماهیت روحانی انسان مخالفت نمی‌کند، بلکه پشتیبانی قابل‌توجهی از آن ارائه می‌دهد. این نظریه نشان می‌دهد که چگونه جسم انسان ممکن است از شکل حیوانی پایین‌تر تحت قانون انتخاب طبیعی تکامل یافته باشد، اما هم‌زمان به ما می‌آموزد که توانایی‌های عقلانی و اخلاقی انسان نمی‌توانستند به این شیوه تکامل یابند و باید منشأ دیگری داشته باشند و برای این منشأ، تنها می‌توانیم علتی مناسب در جهان نادیدنی روح جست‌وجو کنیم (Wallace, 1889, p.478).

او پیش از طرح این نتیجه‌گیری، در بخش‌های مختلف کتاب می‌کوشد دیدگاه‌های مادی‌انگارانۀ افراطی درباره تکامل را نقد کند. هرچند در فصل‌های گوناگون شواهد مهمی در تأیید تکامل از طریق انتخاب طبیعی ارائه می‌دهد، اما هم‌زمان تأکید می‌کند که این فرایند در همه موارد کارآمد نیست و در برخی موارد مستلزم مداخله عالم بالا است. افزون بر این، کل این فرایندها و اساساً عالم ماده تحت تدبیر و اراده عالمی فراتر از طبیعت جریان دارند. این وابستگی به ماورای طبیعت نه از آن‌روست که علتی مادی و ناشناخته وجود دارد که شاید در آینده کشف شود، بلکه به این دلیل است که تبیین صرفاً طبیعی برای برخی پدیده‌ها اساساً ممکن نیست.

در این راستا، والاس حیات را در جهان به سه سطح یا مرحله تقسیم می‌کند: نخست، ظهور حیات از ماده معدنی (حیات ناخودآگاه)؛ دوم، ظهور حس و آگاهی که میان انسان و حیوان مشترک است (حیات آگاهانه)؛ و سوم، ظهور توانایی‌های عالی انسانی مانند اخلاق، ریاضیات پیشرفته، موسیقی، هنر و زیبایی‌شناسی (حیات فکری). او با پذیرش کارآمدی تکامل طبیعی در تبیین مرحله اول و - با تسامح - مرحله دوم، مرحله سوم را نیازمند سازوکاری می‌داند که ذاتاً فرامادی است. در نهایت، هر سه مرحله نیز از نظر او تحت تدبیر جهان غیرمادی قرار دارند؛ جهانی که کاملاً تابع آن است (Wallace, 1889, p.476). آنجا که می‌افزاید: «این سه مرحله متمایز پیشرفت از دنیای غیرارگانیکی ماده و حرکت تا انسان، به وضوح به یک جهان نادیده اشاره دارد. به جهانی از روح، که جهان ماده کاملاً تابع آن است» (Wallace, 1889, p.476).

والاس برای تقریب به ذهن، به جنبه‌های نامحسوس، اما مؤثر جهان مادی اشاره می‌کند و نشان می‌دهد که چگونه واقعیت‌هایی نادیدنی می‌توانند بر وجود و کارکرد امور محسوس اثر بگذارند. همان‌طور که گفته شد او پس از بررسی مراحل سه‌گانه ظهور حیات، نتیجه می‌گیرد که جهان مادی، تجلی و ظهور جهانی مجرد و ذومراتب است و مراتب مختلف حیات در گیاهان، حیوانات و انسان‌ها، به تناسب مراتب مادی‌شان، ناشی از مراتب متناظر آن عالم مجردند. والاس در این باره می‌نویسد: «... با اطمینان بیشتر، می‌توانیم به آن تجلیات مترقی حیات در گیاهان، حیوانات و انسان - که می‌توانیم آنها را به‌عنوان حیات ناخودآگاه، آگاهانه و فکری طبقه‌بندی کنیم - و اینکه احتمالاً به درجات مختلف جریان معنوی بستگی دارند، اشاره کنیم» (Wallace, 1889, p.476).

حاصل آنکه، او در این نوشتار، که تلاشی برای تبیین دیدگاهش درباره «تکامل هدایت‌شده» است، تأکید می‌کند که این دیدگاه، نقض قانون تداوم در تکامل جسمی یا ذهنی را در پی ندارد، بلکه تغییرات اساسی در مسیر تکامل، ناشی از عللی فراتر از علل صرفاً مادی‌اند، عللی که در آغاز نامحسوس‌اند، اما آثار تعیین‌کننده‌ای بر روند تکامل بر جای می‌گذارند.

آلفرد راسل والاس، پس از سال‌ها پژوهش و جمع‌آوری شواهد، نهایتاً در سال ۱۹۰۳، یعنی ۴۵ سال پس از انتشار مقاله مشترک خود و داروین درباره نظریه تکامل، کتاب جایگاه انسان در جهان (Man's Place In The Universe) را نگاشت. اثری که بازتاب‌دهنده جمع‌بندی اندیشه‌ها و یافته‌های علمی او درباره انسان و جایگاهش در هستی بود. او در فصل دوازدهم این کتاب با عنوان «زمین و ارتباط آن با توسعه و حفظ حیات» (THE EARTH IN ITS RELATION TO THE DEVELOPMENT AND MAINTENANCE OF LIFE) به بررسی طراحی ویژه جهان برای حیات انسان می‌پردازد و بدون آنکه صراحتاً از مفهوم «تکامل هدایت‌شده» سخن بگوید، کل جهان و فرایندهای جاری در آن مانند تکامل را نه امری کور و تصادفی، بلکه طرحی از جانب خالق عالم معرفی می‌کند: ... در نهایت، من معتقدم که تمام شواهدی که در اینجا گردآوری کرده‌ام به این نتیجه منجر می‌شود که زمین ما تقریباً به طور قطع تنها سیاره مسکونی در منظومه شمسی ماست؛ و فراتر از این به باور من هیچ غموضی و حتی هیچ بعدی در این فکر نیست که این عالم گسترده و پیچیده‌ای که در اطراف ما وجود دارد، می‌توانسته برای ایجاد جهانی در همه جزئیات سازگار شده برای ظهور نظام‌مند حیات منتهی به پیدایش انسان، کاملاً ضروری باشد (Wallace, 1903, p.306).

نهایتاً، والاس در سال ۱۹۱۰ آخرین کتاب مفصل خود را که جمع‌بندی جامعی از دیدگاه‌های اوست، با عنوان جهان حیات: تجلی قدرت خلاق، ذهن هدایتگر و هدف نهایی (The World of Life: A Manifestation of Creative Power, Directive Mind and Ultimate Purpose) نوشت و بیش از پیش بر هدایت‌شدگی تکامل تأکید کرد (Wallace, 1910, p.399-400). او در بخش‌هایی از این کتاب مانند آثار پیشین خود به نقش نظریه تکامل و انتخاب طبیعی در تبیین سطحی زندگی و تنوع زیستی پرداخت (Wallace, 1910, p.124-138)، اما به صراحت نشان داد که این سازوکارها برای توضیح برخی ویژگی‌ها، از جمله وجود رنگ‌های بسیار زیبا (که برای تکامل و سازگاری با محیط به این حد زیبایی نیاز نبود) در برخی حیوانات، درک زیبایی‌ها توسط انسان، توانایی‌های ذهنی ویژه مانند ریاضیات، هنر و موسیقی، و همچنین قابلیت‌ها و ویژگی‌های اخلاقی، کافی نیستند (Wallace, 1910, p.324). برآیند این مباحث و بررسی مجموع آثار والاس نشان می‌دهد که او هیچ ناسازگاری‌ای میان خلقت‌گروی و زیست‌شناسی نوین قائل نبود، بلکه به‌عکس، خلقت‌گروی را رویکردی سازگار با علم و یاری‌رسان فهم دقیق‌تر و تبیین کامل‌تر پدیده‌های طبیعی می‌دانست.

۳. چرا والاس کنار گذاشته شد؟

والاس به‌رغم اینکه بیش از داروین مقالات و کتاب‌های علمی منتشر کرد، به دلیل تأکید بر غایت‌مندی در تکامل از جریان اصلی علم کنار گذاشته شد. او برخلاف داروین، باور داشت که تکامل در سطوح بالای حیات تحت یک نظم و تدبیر ماورایی قرار دارد. این موضع غایت‌گرایانه او با طبیعت‌گرایی تجربی غالب در قرن نوزدهم همخوانی نداشت. به همین دلیل، روایت رسمی تکامل به داروین وفادار ماند و والاس به تدریج فراموش شد. در قرن نوزدهم، طبیعت‌گرایی روش‌شناختی به سرعت به یک دستگاه فلسفی و متافیزیکی عمیق بدل شد. بسیاری از زیست‌شناسان و دانشمندان دیگر این رویکرد را تنها روش معتبر شناخت می‌دانستند. بنابراین، اگر کسی از این پارادایم فراتر می‌رفت، حتی اگر شواهد تجربی او قوی‌تر هم بود، طبیعت‌گرایان روش‌شناختی او را از دایره علم خارج می‌دانستند. از همین رو شواهد گسترده والاس هم که در برخی موارد از داروین بهتر بود، نادیده گرفته شد؛ چراکه حفظ چارچوب طبیعت‌گرایی روش‌شناختی از هر شواهد دیگری مهم‌تر بود. نهایتاً، آنها به شواهد والاس رجوع می‌کردند، اما استنتاجات او را نمی‌پذیرفتند (Flannery, 2020, p.7–18). درواقع، والاس به دلیل اعتقادش به تکامل هدایت‌شده (guided evolution) یا تکامل هوشمند (intelligent evolution) کنار گذاشته شد؛ زیرا این ایده‌ها با چارچوب‌های طبیعت‌گرایانه و متافیزیکی تثبیت‌شده‌ای که از قرن نوزدهم به بعد پذیرفته شده بودند، در تضاد بودند (Flannery, 2020, p.7–18).

۴. آیا والاس در درک هدایت‌شدگی حیات تنها بود؟ (هدایت‌شدگی حیات در نگاه زیست‌شناسان برجسته هم‌عصر والاس)

اگرچه مفهوم تکامل هدایت‌شده یا هوشمند، نخستین بار توسط آلفرد راسل والاس مطرح شد، این بدان معنا نیست که ایده هدایت‌شدگی حیات پیش از او وجود نداشته است. همان‌طور که در بخش مفهوم‌شناسی اشاره شد، پیش از والاس نیز دانشمندانی مانند آتاناسیوس کرشر و کارل ارنست فون بائر بر جنبه‌هایی از هدایت‌شدگی حیات تأکید کرده بودند. در ادامه به دو نفر دیگر پرداخته می‌شود که باور قابل‌توجهی به هدایت‌شدگی حیات داشتند.

۴-۱. لوئی پاستور

لوئی پاستور (Louis Pasteur)، شیمی‌دان، زیست‌شناس، ایمنی‌شناس و میکروبیولوژیست برجسته فرانسوی، در قرن نوزدهم است. او با نشان دادن اینکه منشأ بسیاری از عفونت‌ها و فسادهای زیستی، میکروارگانیسم‌ها هستند، تحولی اساسی در فهم سطوح زیرین حیات و به‌تبع آن بیماری و سلامت ایجاد کرد. پاستور بر پایه این کشف، واکسن‌هایی از میکروارگانیسم‌های تضعیف‌شده برای درمان‌های و سیاه‌زخم‌گوسفندان تولید کرد و به این ترتیب بنیان واکسن‌های نوین را گذاشت (ر.ک. رُنان، ۱۳۸۵، ص ۵۹۵–۵۹۹). هم‌زمان، او روش خاص نگهداری طولانی مواد

غذایی را - که بعدها پاستوریزاسیون نامیده شد - ابداع کرد. این فرایند، نقش تعیین‌کننده‌ای در کنترل آلودگی‌های میکروبی داشت و نمونه‌ای برجسته از کاربرد علمی زیست‌شناسی در زندگی روزمره انسان‌ها محسوب می‌شد. از دیگر دستاوردهای پاستور می‌توان به کشف تقارن مولکولی و پایه‌گذاری شیمی فضایی اشاره کرد. کشفیات و پژوهش‌های او به رد دیدگاه حیات خودبه‌خودی، تثبیت نظریه سلولی و تقویت ایمنی‌شناسی کمک نمود و جایگاهش را به‌عنوان یکی از تأثیرگذارترین چهره‌ها در پیشرفت زیست‌شناسی تثبیت کرد (برای نمونه، ر.ک. رنان، ۱۳۸۵، ص ۵۹۳-۵۹۹؛ دامپی‌یر، ۱۳۷۱، ص ۳۰۶).

لوئی پاستور نیز به وجود نظم و غایت‌مندی در طبیعت، ازجمله حیات، اذعان داشت و کار خود را شناخت این غایت‌مندی و استنتاج نتایج بر اساس این ساختار الهی می‌دانست. او در جایی در این‌باره می‌گوید: «آیندگان روزی به حماقت فیلسوفان مادی‌گرایی مدرن خواهند خندید. من هرچه بیشتر طبیعت را مطالعه می‌کنم، بیشتر از کار خالق شگفت‌زده می‌شوم. من درحالی که در آزمایشگاه به کار خود مشغولم، عبادت می‌کنم» (Pasteur, quoted in *The Literary Digest*, 1902, p.490).

افزون بر این، پاستور، در کنار مشغله‌های فراوان علمی و کاری، هرگاه فرصت می‌یافت، مخالفت صریح خود با نظریه تکامل را آشکارا اعلام می‌کرد. برای نمونه، یکی از پزشکان ذی‌نفوذ فرانسوی کتابی با عنوان *داروینیسم یا انسان میمون‌نما* علیه نظریه تکامل نگاشت و یک نسخه از آن را برای دریافت نظر پاستور ارسال کرد. پاستور، در پاسخ خود، ضمن اشاره به مشغله‌های زیادش، نویسنده را تشویق کرد و درباره اثر او نوشت: «من هنوز نتوانسته‌ام اثری را که با ارسال آن مرا مفتخر ساخته‌اید، به‌طور کامل بخوانم، اما به اندازه کافی دیدهام که مجذوب هدف والا و آموزه‌های درستی شوم که الهام‌بخش این کتاب عالی بوده‌اند» (Pasteur, in James, 1882, p.84-85).

این اظهارنظر، در کنار بی‌اعتنایی عملی پاستور به نظریه داروین، تأکیدی مضاعف بر دیدگاه او نسبت به رد فهم هدایت‌ناشده از حیات و فرایندهای زیستی محسوب می‌شود. هرچند پاستور نظریه تکامل والاس را نیز نپذیرفت، اما آنچه میان این دو مشترک بود، پذیرش هدایت‌شدگی فرایندهای زیستی بود.

۲-۴. گرگور یوهان مندل

گرگور یوهان مندل (Gregor Johann Mendel)، ریاضی‌دان، گیاه‌شناس، معلم، کشیش و راهب آگوستینی اهل اتریش (منطقه‌ای که امروزه بخشی از جمهوری چک است) بود. او نخستین کسی است که نظریه ژنتیک را در سال ۱۸۶۶ در صومعه سنت توماس در برون (Brunn) ارائه کرد و بنیان‌های ریاضی این علم را پی‌ریزی نمود، به همین دلیل اغلب او را «پدر علم ژنتیک» می‌نامند.

مندل به‌عنوان یک کشیش مسیحی، درک عمیقی از نظام‌مندی عالم داشت و باور داشت که جهان، آفرینش هدفمند و قانونمند دارد، اما در عین حال، او تلاش می‌کرد که در آزمایش‌های خود کاملاً بر داده‌های تجربی تکیه

کند. او ژنتیک را بر اساس مشاهدات و محاسبات ریاضی خود بنیان نهاد (See: Moritz, 2023). با این حال، داروینی‌ها که بر طبیعت‌گرایی روش‌شناختی تأکید داشتند، کشف مندل را نپذیرفتند، حتی داروین نامه او را مطالعه نکرد و نظریه مندل تا سال‌ها پس از مرگش نادیده گرفته شد؛ زیرا پذیرش ژنتیک او به معنای پذیرش نوعی غایت‌مندی بود، امری که آنها از آن اجتناب می‌کردند. به این ترتیب، دستاوردهای علمی مندل برای مدت طولانی کم‌اهمیت تلقی شد و جایگاه او در تاریخ زیست‌شناسی به حاشیه رانده شد (رُنان، ۱۳۸۵، ص ۶۵۹-۶۶۰).

به این ترتیب تاریخ علم گواهی می‌دهد که داروینی‌ها در جایی که پای متافیزیک خودشان به میان می‌آمد، علم و شواهد تجربی را کنار می‌گذاشتند. والاس اولین نفر نبود و آخرین نفر هم نبود که چنین سرنوشتی داشت، مندل هم در همین شرایط قرار گرفت. حتی پاستور نیز به گونه‌ای مورد تحسین قرار گرفت که ذهن‌ها عمدتاً به کارهایش در زمینهٔ واکسن‌ها و پاستوریزاسیون معطوف شد و نوعاً به مخالفت صریح او با نظریهٔ تکامل توجه نشد.

۵. آیا والاس در درک هدایت‌شدگی حیات، تنها است؟ (هدایت‌شدگی در نگاه برخی از زیست‌شناسان برجستهٔ معاصر)

والاس در درک هدایت‌شدگی حیات در دوران معاصر نیز تنها نیست. هدایت‌شدگی فرایندهای زیستی صرفاً یک ایده تاریخی نبود، بلکه مفهومی است که از طریق آزمایش‌ها و شواهد تجربی قابل مشاهده و اثبات است. به همین دلیل، حتی امروز دانشمندان برجسته‌ای وجود دارند که حیات را به عنوان فرایندی هدایت‌شده و دارای طراحی می‌فهمند و پژوهش‌های آنها نشان می‌دهد که این نگرش هنوز در زیست‌شناسی زنده است. اگرچه همان‌طور که داروینی‌ها تلاش کردند والاس را کنار بگذارند، امروز نیز از سوی همان جریان تلاش‌هایی صورت می‌گیرد تا نگرش‌های مبتنی بر هدایت‌شدگی در زیست‌شناسی معاصر نادیده گرفته شده و به حاشیه رانده شوند. با این وجود و از باب نمونه در ادامه به برخی از زیست‌شناسان معاصر منتقد نگاه داروینی اشاره می‌شود.

۵-۱. جان سی. سنفورد

جان سی. سنفورد (John C. Sanford)، زیست‌شناس گیاهی و ژنتیک‌دان خلقت‌گرا، مخترع تفنگ ژنی و توسعه‌دهندهٔ چندین تحقیق ژنتیکی دیگر است. او بیش از ۱۰۰ مقاله علمی منتشر کرده و پس از بازنشتگی در ۱۹۹۸، به عنوان استاد همکارِ افتخاری در دانشگاه کرنل (۱۹۹۸-۲۰۱۷) و استاد همکار افتخاری گیاه‌شناسی در دانشگاه دوک فعالیت داشته است.

سنفورد معتقد است که باور به وجود ذهنی طراح و منظم در عالم، انگیزه‌ای برای پیشبرد علم و الهام‌بخش اختراعات و ابداعات علمی او بوده است. او در این زمینه می‌گوید: «هیچ چیز در زیست‌شناسی معنا ندارد، مگر در پرتو طراحی» (Sanford, 2009). او دلیل این ادعا را وضوح و قانع‌کنندگی طراحی در مقابل مبهم بودن دیدگاه‌های

تکاملی می‌داند و می‌افزاید: ما واقعاً نمی‌توانیم توضیح دهیم که چگونه یک سیستم بیولوژیکی ممکن است «تکامل» یافته باشد، اما همه ما می‌توانیم ببینیم که تقریباً هر چیزی که به آن نگاه می‌کنیم، طراحی زیربنایی خارق‌العاده‌ای دارد (Sanford, 2009).

سنفورد بهترین تبیین برای وجود و تداوم عالم زیستی را وجود خدا و عنایت مستقیم او می‌داند. از نگاه او روندهای ژنتیکی مشاهده‌شده، مانند غلبه جهش‌های مضر و فرسایش ژنوم، در صورت فقدان تدبیر الهی باید به فروپاشی حیات بینجامد، درحالی‌که حیات همچنان پایدار مانده است. سانفورد بر اساس تخصص خود در ژنتیک، معتقد است که تبیین‌های سنتز مدرن از نظر ژنتیکی ناکافی‌اند و نمی‌توانند واقعیت‌های ژنوم را به‌طور کامل توضیح دهند (Truman, 2008).

۵-۲. مایکل بهی

مایکل بهی (Michael Behe)، زیست‌شیمی‌دان آمریکایی و پژوهشگر برجسته در زمینه زیست‌شناسی مولکولی و ژنتیک است و به‌عنوان یکی از طراحان نظریه طراحی هوشمند شناخته می‌شود.

او در سال ۱۹۷۸ مدرک دکتری زیست‌شیمی را از دانشگاه پنسیلوانیا دریافت کرد و دورهٔ پس‌دکتری خود را در زمینه ساختار دنا (DNA) در مؤسسه ملی سلامت آمریکا (National Institute of Health) گذراند. وی در سال ۱۹۸۵ به دانشگاه لیهای پیوست و از آن زمان به‌عنوان استاد تمام این دانشگاه به تدریس و پژوهش اشتغال دارد. آثار او شامل مقالات متعدد پژوهشی و چند کتاب مهم در حوزه زیست‌شناسی مولکولی و زیست‌شیمی است.

بهی در پژوهش‌های خود بر روش تجربی، داده‌های آزمایشگاهی و تحلیل‌های زیست‌شیمیایی تکیه دارد و مفهوم «پیچیدگی کاهش‌ناپذیر» (Irreducible Complexity) را مطرح کرده است. او نشان داد که سطوح بنیادین حیات هم بدون در نظر گرفتن طراحی هدفمند و داری هوش قابل فهم نیست و این یعنی عدم کفایت تبیین‌های داروینی و نوداروینی از حیات (Behe, 1996, chs. 3, 6-8).

۵-۳. مایکل دنتون

مایکل دنتون (Michael John Denton)، پزشک و زیست‌شیمی‌دان برجستهٔ انگلیسی‌تبار است که مدرک پزشکی خود را از دانشگاه بریستول (University of Bristol) در سال ۱۹۶۹ و دکترای بیوشیمی را از کالج کینگ لندن در سال ۱۹۷۴ دریافت کرد. سال‌ها در دانشگاه اوتاگو نیوزیلند به‌عنوان پژوهشگر ارشد به فعالیت علمی پرداخت. دنتون در پژوهش‌های خود بر این نکته تأکید دارد که داده‌های زیست‌شناسی مولکولی و قوانین فیزیکی حیات، الگوهای منسجم، سازمان‌یافته و جهت‌مندی را نشان می‌دهند که با تبیین‌های صرفاً تصادفی و تدریجی سازگار نیستند. او در گفت‌وگویی که در سایت علم و فرهنگ امروز (Science & Culture Today) منتشر شده، می‌گوید: «تصویر کلی کیهان از نظر من طوری به نظر می‌رسد که انگار برای حیات ساخته شده است، حتی برای موجودی با ساختار بدنی و حیاتی ما[انسان‌ها]» (Klinghoffer, 2020).

با آنکه دنتون هنوز دیدگاه الهیاتی قطعی اتخاذ نکرده، برداشت علمی او از نظم، قانون‌مندی و قابلیت حیات‌پذیری جهان نشان از این دارد که او نیز مانند والاس فرایندهای زیستی را هدایت‌شده می‌داند.

۵-۴. لئونارد آر. برند

لئونارد آر. برند (Leonard R. Brand)، زیست‌شناس و دیرینه‌شناس خلقت‌باور آمریکایی و استاد دانشکده علوم زیستی دانشگاه لوما لیندا (Loma Linda University) است. حوزه‌های تخصصی او شامل تافونومی فسیلی، دیرینه‌شناسی مهره‌داران و مباحث معرفت‌شناسی و فلسفه علم است. برند معتقد است که نه‌تنها میان باور به خلقت و یافته‌های زیست‌شناسی نوین تناقضی وجود ندارد، بلکه خلقت‌باوری می‌تواند در سازگاری کامل با علوم، به پیشرفت و پویایی زیست‌شناسی نوین کمک کند. او علاوه بر باور به هدایت‌شدگی حیات، درکی عمیق از محدودیت‌های دیدگاه تکامل‌گرایانه دارد و پذیرش سکولاریسم را به‌عنوان یکی از چالش‌های این دیدگاه می‌داند. از این‌رو در نقد علم سکولار می‌نویسد:

... من مجموعه‌ای از کتاب‌ها را برای مخاطبان مختلف، در رابطه با ایمان و علم نوشته‌ام. این کتاب‌ها عموماً از این نظر منحصربه‌فرد هستند که از منظر یک دانشمند محقق فعال در زیست‌شناسی تکاملی، زمین‌شناسی و دیرینه‌شناسی، یعنی موضوعاتی که مستقیماً به ایمان و علم مربوط می‌شوند، به موضوع می‌پردازند. هرچه عمیق‌تر درگیر این مطالعات شویم، بیشتر آشکار می‌شود که علم سکولار در ارائه توضیحات معتبر برای ریشه‌های زمین‌شناسی و بیولوژیکی، موفقیت کمتری دارد (Brand, 2020).

۶. پیامدهای کنار گذاشتن والاس

کنار گذاشتن والاس، دانشمندی که هم در زیست‌شناسی و هم در الهیات طبیعی صاحب آثار متعددی بود، به زیان جامعه علمی و فرهنگی تمام شد. این کنار گذاشتن باعث شد دانشمندان از مطالعه عمیق آثار او محروم بمانند و از راهنمایی‌های متافیزیکی او که در جاهایی ضروری بود، بی‌بهره شوند. نتیجه این شد که علم از یک بستر غنی فلسفی و عقلانی دور شد، به‌جای آن به الحاد پیوند خورد و این امر تنش و نزاع بین علم و دین را تشدید کرد و ظرفیت عقلانی بشر برای درک عمیق‌تر زندگی کاهش یافت. به طور خلاصه می‌توان موارد زیر را به‌عنوان پیامدهای حذف والاس در نظر گرفت:

- محروم شدن جامعه علمی از مطالعه دقیق آثار والاس؛
- ایجاد نزاع بی‌فایده سرمایه‌سوز بین علم و دین؛
- استفاده جریان الحاد از نظریه تکامل داروینی برای تضعیف بنیان‌های دینی؛
- تضعیف پیوند میان علم و اخلاق؛ زیرا فقدان نگاه والاسی علم را از بُعد معنوی و اخلاقی محروم ساخت؛ چراکه نگاه داروینی که حاکم شد، نقش عالم ماوراء را در طبیعت نفی کرد.

نتیجه‌گیری

نظریهٔ تکامل می‌توانست و الان هم می‌تواند به‌صورت هدایت‌شده و غایت‌مند فهم شود. از آنچه بر والاس و برخی دیگر از بزرگان زیست‌شناسی گذشت، به وضوح روشن می‌شود که بخشی از جامعهٔ علمی دچار سوگیری‌های غیرعلمی بوده‌اند. سوگیری‌هایی که نه‌تنها بر حقیقت‌طلبی علم تأثیری منفی داشته است، بلکه تنش‌های غیرضروری میان علوم تجربی و سایر حوزه‌های معرفتی انسان مانند فلسفه و دین نیز ایجاد کرده است. یکی از عوامل اصلی نزاع‌های علم و دین، اصرار داروینی‌ها بر تبیین غیرهدایت‌شده و مکانیکی از تکامل بود. اگر دیدگاه والاس، که هم با شواهد علمی و هم با دلایل فلسفی قابل اثبات بود، جدی گرفته می‌شد، بسیاری از این تنش‌ها هرگز رخ نمی‌داد.

دیدگاه والاس، به دلیل تأکید بر عنصر هدایت‌شدگی و پایه‌های علمی و فلسفی آن، هرگز - دست‌کم به شکلی که تکامل داروینی مورد سوءاستفاده الحادی قرار گرفت - در معرض بهره‌برداری الحادی قرار نمی‌گرفت.

منابع

- اوری، لیزا و همکاران (۱۴۰۱). *بیولوژی کمپل*. مترجمان راهله جهانبانی، نجمه جویان، راحله ترابی، نگار سلیمانی و رویا دربان‌ی. تهران: حیدری.
- باربور، ایان (۱۳۹۲). *دین و علم*. ترجمهٔ پیروز فطوریچی. تهران: فرهنگ و اندیشه.
- باربور، ایان (۱۳۹۷). *دیلار دین و دانش*. ترجمهٔ یوسف نوظهور و حسن اکبری بیرق. تبریز: فروزش.
- داروین، چارلز (۱۳۸۰). *منشأ انواع*. ترجمهٔ نورالدین فرهیخته. تهران: اهل‌قلم.
- دامپی‌یر، ویلیام (۱۳۷۱). *تاریخ علم*. ترجمهٔ عبدالحسین آذرنگ. تهران: سمت.
- رُن، کالین ا. (۱۳۸۵). *تاریخ علم کمبریج*. ترجمهٔ حسین افشار. چ پنجم. تهران: مرکز.
- Behe, Michael J. (1996). *Darwin's Black Box: The Biochemical Challenge to Evolution*. New York: Free Press.
- Brand, Leonard (2020). *Leonard Brand talks science and faith*, *Adventist Record*. in: <https://record.adventistchurch.com/2020/05/04/leonard-brand-talks-science-and-faith>.
- Darwin, Charles, letter to Charles Lyell (1859). Available at: www.darwinproject.ac.uk/letter/DCP-LETT-2503.xml
- Darwin, Charles (1858). Letter to Charles Lyell, published in: Darwin, Francis (ed.) (1887). *The Life and Letters of Charles Darwin*, vol. 2, London: John Murray.
- Flannery, Michael A. (2020). Alfred Russel Wallace's Intelligent Evolution and Natural Theology. *Religions*, 11(6), 1–19.
- Kircher, Athanasius (1671). *Ars Magna Lucis et Umbrae, published by Joannem Janssonium à Waesberge & Haeredes Elizae Weyerstraet*. Amsterdam,. Available at: https://archive.org/details/viae001105_to085_cor-26051_0000000/page/n5/mode/2up?view=theater
- Klinghoffer, David(2020), «Michael Denton and Intelligent Design's Big Tent», Interview published in *Science & Culture Today*, Available at: <https://scienceandculture.com/2020/01/denton-and-intelligent-designs-big-tent/>
- McNish, James (2023). "Who was Alfred Russel Wallace?". *Natural History Museum website*. London. Available at: <https://www.nhm.ac.uk/discover/who-was-alfred-russel-wallace.html>.
- Moritz, Joshua M. (2023), «A Monk in the Garden of Genetics», *Feed Your Head*, August 14. Available at: <https://www.feedyourhead.blog/p/a-monk-in-the-garden-of-genetics>
- Pasteur, Louis (1902). quoted in the article, "IS DARWINISM ON ITS DEATH-BED?", *The Literary Digest*, 18 October.
- Pasteur, Louis (s.d.). Lettre à C. James, présent dans: C. James (1882), *Mes entretiens avec S. M. L'Empereur Don Pedro sur le darwinisme*, Paris.
- Ruse, Michael (2016), *Darwinism as Religion: What Literature Tells Us About Evolution*. Oxford: Oxford University Press.
- Sanford, John C. (2009, updated 2024). "Plant geneticist: Darwinian evolution is impossible". Interview by Don Batten. , *Creation.com*; Available at: <https://creation.com/articles/geneticist-evolution-impossible>.
- Truman, Royal (2008). "From Ape to Man via Genetic Meltdown: A Theory in Crisis. Review of Genetic Entropy & The Mystery of the Genome by John C. Sanford". *Creation.com*; Available at: <https://creation.com/en/articles/from-ape-to-man-via-genetic-meltdown-a-theory-in-crisis>.

- Vallery-Radot, René (1901). *La Vie de Pasteur*. Paris: Flammarion.
- Von Baer ,Karl Ernst(1876). *Über Darwins Lehre*. Quoted in: Vucinich, Alexander (1988), *Darwin in Russian Thought*, Berkeley, Los Angeles, and London: University of California Press. Available at: <https://publishing.cdlib.org/ucpressebooks/view?docId=ft5290063h&chunk.id=d0e2212>
- Wallace, Alfred Russel (1866). *The Scientific Aspect of the Supernatural*. London: F. Farrah, 282 Strand, E. C.
- Wallace, Alfred Russel (1871). *Contributions to the Theory of Natural Selection: A Series of Essays*. 2nd ed., New York: Macmillan.
- Wallace, Alfred Russel (1885). "Are the Phenomena of Spiritualism in Harmony with Science?". *The Medium and Daybreak*, p. 809–810. Edited version by Charles H. Smith.
- Wallace, Alfred Russel (1885). *Are the Phenomena of Spiritualism in Harmony with Science? The Medium and Daybreak*, pp. 809–810. Edited version by Charles H. Smith.
- Wallace, Alfred Russel (1889). *Darwinism: An Exposition of the Theory of Natural Selection with Some of Its Applications*. London: Macmillan.
- Wallace, Alfred Russel (1903). *Man's Place in the Universe: A Study of the Results of Scientific Research in Relation to the Unity or Plurality of Worlds*. London: Chapman and Hall.
- Wallace, Alfred Russel (1910). *The World of Life: A Manifestation of Creative Power*. Directive Mind and Ultimate Purpose London: Chapman and Hall.
- Whitehead, Alfred North (1975). *Science & the Modern World*. London: Fontana Books.

Explanation of Truths Related to Prophethood Based on the World of Images (Mithāl) in the Illuminationist Philosophical System

✉ **Erfaneh Mohammadzadeh Haghighi**  / Assistant Professor, Department of Islamic Studies, Farhangian University, Tehran, Iran e.mohmadzadeh@cfu.ac.ir

Muhammad Taghizadeh / Assistant Professor, Department of Law, University of Religions and Denominations, Qom, Iran taghizaade@gmail.com

Received: 2025/12/18 - **Accepted:** 2026/04/12

Abstract

Philosophers before Suhrawardī confined the cosmos to three levels: the world of intellects (longitudinal and latitudinal), the world of souls, and the world of matter. However, Suhrawardī, the founder of Illuminationist philosophy (Ḥikmat al-Ishrāq), through mystical experience, discovered another level in the cosmos, which he called the world of images (ʿālam al-mithāl) or the eighth clime, thus positing four levels in the universe. In ordering the cosmic realms, he placed the world of images below the world of lights (the world of intellects and souls) and above the world of intermediality (the world of matter), regarding it as the realm of images and imaginal forms. Suhrawardī's discovery of the world of images opened a new horizon in Islamic philosophy and provided a rational answer to problems that had been difficult for earlier philosophers and theologians to analyze and explain. The present study, employing an analytical-citational method and based on the book Ḥikmat al-Ishrāq and the works of commentators on Illuminationist philosophy, first explains the place of the world of images in Suhrawardī's philosophical system and offers a clear account of how this world is demonstrated; it then addresses issues related to prophethood that have been explained on the basis of the world of images. The findings indicate that by demonstrating the world of images, Suhrawardī was able to provide a philosophical explanation for certain truths related to prophethood, such as knowledge of the unseen, visions of angels, miracles, and the Prophet's ascension (Mi'rāj). Accordingly, Suhrawardī's theory not only offers a novel explanation of the levels of existence but also provides a rational basis for understanding many religious phenomena, including the understanding of truths related to prophethood in Islamic philosophy.

Keywords: Suhrawardī, Ḥikmat al-Ishrāq, Unseen Visions, Vision of the Angel, Miracle, Ascension (Mi'rāj).

نوع مقاله: ترویجی

تبیین حقایق مرتبط با نبوت بر مبنای عالم مثال در نظام فلسفی اشراق

e.mohmadzadeh@cfu.ac.ir

taghizaade@gmail.com

عرفانه محمدزاده حقیقی / استادیار گروه معارف اسلامی، دانشگاه فرهنگیان، تهران، ایران.

✉ محمد تقی زاده / استادیار گروه حقوق، دانشگاه ادیان و مذاهب، قم، ایران.

دریافت: ۱۴۰۴/۰۹/۲۷ - پذیرش: ۱۴۰۵/۰۱/۲۳

چکیده

حکمای قبل از سهروردی، جهان هستی را در سه مرتبه عالم عقول (طولی و عرضی) و عالم نفوس و عالم ماده منحصر می‌دانستند، اما سهروردی بنیانگذار حکمت اشراق، از طریق تجربه شهودی، مرتبه دیگری را در عالم هستی کشف کرد که آن را عالم مثال یا اقلیم هشتم نامید و قائل به چهار مرتبه در جهان هستی شد. وی در ترتیب عوالم هستی، عالم مثال را فراتر از عالم انوار (عالم عقول و نفوس) و فراتر از عالم برزخ (عالم ماده) قرار داد و آن را جهان تصاویر و صور مثالی دانست. کشف عالم مثال از سوی سهروردی افق تازه‌ای در فلسفه اسلامی گشود و توانست برای مسائلی که تحلیل و تبیین آن برای حکما و متکلمان پیش از او دشوار می‌نمود پاسخی عقلانی ارائه دهد. پژوهش حاضر با روش تحلیلی - استنادی و بر پایه کتاب «حکمة الاشراق» و آثار شارحان فلسفه اشراق، نخست به تبیین جایگاه عالم مثال در نظام فلسفی سهروردی می‌پردازد و تصویری روشن از چگونگی اثبات این عالم ارائه می‌دهد، سپس مباحث مرتبط با نبوت که بر اساس عالم مثال تبیین شده را مطرح می‌نماید. یافته‌ها نشان می‌دهد سهروردی با اثبات عالم مثال، توانسته برخی حقایق مرتبط با نبوت مانند آگاهی از غیب، مشاهده فرشتگان، معجزه و معراج پیامبر ﷺ را تبیین فلسفی نماید. بر این اساس، نظریه سهروردی نه تنها تبیینی نو از مراتب هستی ارائه می‌دهد، بلکه مبنایی عقلانی برای فهم بسیاری از رخدادهای دینی، از جمله فهم حقایق مرتبط با نبوت در فلسفه اسلامی به دست می‌دهد.

کلیدواژه‌ها: سهروردی، حکمة الاشراق، مکاشفات غیبی، رؤیت فرشته، معجزه، معراج.

مقدمه

آموزه‌های وحیانی، گزارش‌هایی از جهان فرشتگان، نزول وحی، معجزات پیامبران و تجربه‌های مکاشفه‌گونه اولیاء الهی ارائه می‌دهند که مربوط به قلمرویی فراتر از قلمرو عالم مادی است. تبیین عقلانی این رخدادها همواره از چالش‌های اصلی متفکران دینی بوده است؛ زیرا از یک سو این پدیده‌ها در آموزه‌های دینی معتبر و مورد قبول هستند، و از سوی دیگر، در برخی نظام‌های فلسفی و مکاتب ماده‌گرایانه قابل بررسی نیستند. در چنین بستری، حکمت اشراق سهروردی، گامی نو در تبیین و حل برخی مسائل دینی و فلسفی گشود. سهروردی با طرح عالم مثال به عنوان مرتبه‌ای مستقل میان عالم انوار و عالم ماده، طرحی نو در نظام فکری خویش به وجود آورد و زمینه‌ای فراهم کرد تا برخی از مسائل دینی و فلسفی که با وجود تلاش‌های بسیار طی سال‌ها به عنوان یک معضل باقی مانده بود تا حدودی حل و فصل گردد. وی در کتاب حکمة الاشراق به صورت کامل به شرح این عالم پرداخته و موجودات و عجایب آن را وصف نموده است. بنا بر توصیفات وی، عالم مثال، مجرد از ماده و در عین حال دارای قالب جسمانی و ویژگی‌هایی چون اندازه، شکل و رنگ است و به علت خصوصیات ویژه‌ای که دارد، حلقه اتصال و ارتباط عالم ماده و عالم انوار (عقول و نفوس) است. سهروردی از این عالم برای توجیه و تبیین بسیاری از مسائل دینی و فلسفی بهره می‌برد؛ چنان‌که برای توجیه برخی مباحث مرتبط با نبوت از این عالم استفاده نموده است. به نظر او آگاهی انبیا از حقایق غیبی، یا اینکه جبرئیل به مثابه یک فرشته عقلی محض، می‌تواند به صورت انسانی زیبا چون دحیه کلبی یا به شکل‌های دیگر متصور شود، تنها از طریق عالم مثال امکان‌پذیر است. به علاوه او در تبیین معجزه و کرامات معتقد است که اولیاء و انبیاء به علت طهارت و ترکیه نفس می‌توانند به عالم مثال اتصال یابند و کارهای خارق‌العاده انجام دهند. همچنین با اعتقاد به وجود این عالم است که معراج پیامبر^ﷺ قابل تبیین و تفسیر است؛ زیرا که نبی باید از عالم مثال بگذرد تا به نورالانوار برسد.

ضرورت این پژوهش از آنجاست که در روزگار ما، برخی از افراد یا مکاتب، پدیده‌های فراطبیعی را بدون استدلال نمی‌پذیرند، بازخوانی اندیشه سهروردی درباره عالم مثال می‌تواند پاسخی فلسفی و عقلانی به این نگرش‌ها باشد و نشان دهد که تبیین رخدادهای ماورایی، در درون چارچوبی عقلانی و هستی‌شناسانه ممکن است. از این رو بررسی جایگاه عالم مثال در حکمة الاشراق و نقش آن در مکاشفات غیبی، رؤیت فرشتگان، تفسیر معجزه و معراج پیامبر^ﷺ، نه تنها بازخوانی یک آموزه فلسفی است، بلکه تلاشی است برای تبیین و فهم عقلانی ارتباط میان انسان و عالم غیب. اگرچه کاستی‌هایی در نظریه سهروردی در باب عالم مثال وجود دارد، اما وی با طرح نظریه عالم مثال و ارائه مبنای و دیدگاه‌های فلسفی، بسیاری از مشکلات دینی و عرفانی و فلسفی را حل و فصل نموده است. پژوهش حاضر قصد دارد که بعد از توضیح چپستی عالم مثال (خیال منفصل) و اثبات آن در نظام فلسفی اشراق، مواردی از کاربرد نظریه مذکور را در حل برخی مسائل مرتبط با نبوت بیان نماید.

پیشینه پژوهش

در دهه‌های اخیر پژوهش‌های متعددی درباره عالم مثال از دیدگاه سهروردی صورت گرفته است. برای مثال مقاله «عالم مثال از دیدگاه شیخ اشراق» (همتی، ۱۳۷۲) به تبیین عوالم چهارگانه از منظر سهروردی پرداخته، سپس با تکیه بر قاعده امکان اشرف، وجود عالم مثال را اثبات نموده است. در مقاله‌ای دیگر، با عنوان «جایگاه عالم مثال (اقلیم هشتم) در حکمة الإشراف و حکمة المتعالیه» (خسروی، ۱۳۸۰)، نویسنده ابتدا نموداری ترسیم نموده که ترتیب آفرینش در سیر نزولی در حکمة الاشراق را نشان می‌دهد، سپس بر پایه این نمودار توضیح می‌دهد که در رأس عالم هستی نور الأنوار قرار دارد، در مرتبه بعد انوار قاهره (طولی و عرضی) جای می‌گیرند که همان عالم معانی است، سپس انوار مدبر یا عالم نفوس قرار دارد. مرتبه سوم، عالم مثال می‌باشد که تنها دارای مقدار است نه ماده، و در نهایت در پایین‌ترین مرتبه، عالم حس است که جسمانی و دارای مقدار و ماده است و چهارمین مرتبه در عالم هستی محسوب می‌شود. وی، جایگاه عالم مثال را به‌عنوان مرتبه‌ای میان عالم انوار و عالم ماده می‌داند و با توجه به صور خیالی، وجود عالم مثال را اثبات می‌نماید. نویسنده همچنین دلیل ملاصدرا بر وجود عالم مثال که مبتنی بر قاعده امکان اشرف است را ذکر می‌کند، و عالم مثال و بدن مثالی در قوس نزول و صعود را بر اساس دیدگاه ملاصدرا شرح می‌دهد. مقاله «بررسی عالم مثال در حکمت سهروردی با رویکرد مبنانگرنه» (انتظام، ۱۳۹۱) به ویژگی‌های عالم مثال از دیدگاه سهروردی، همچنین برهان او بر وجود این عالم پرداخته و با رویکردی مبنامحور، مهم‌ترین تفاوت‌های نظریه مثال در دو رویکرد مبنانگرنه و غیرمبنانگرنه را تبیین نموده است. مقاله «تطبیق هستی‌شناختی عالم مثال از دیدگاه سهروردی» (هاشمی، ۱۳۹۲)، داستان‌های رمزی سهروردی که درون‌مایه آن گذشتن سالک (نفس ناطقه یا روح انسانی) از عالم تحت فلک قمر و رسیدن به پیر نورانی (عقل فعال) است را بیان نموده و به این مطلب اشاره می‌نماید که در این داستان‌ها نفس ناطقه پس از اتصال با عقل فعال یا پیر نورانی، به حقایقی دست می‌یابد. نویسنده در پایان به این مطلب می‌پردازد که این حوادث در عالم مثال اتفاق می‌افتد. همچنین نویسندگان در مقاله «بررسی دیدگاه ملاصدرا و سهروردی در باب عالم مثال» (وحدتی‌پور، کهنسال و حسینی شاهرودی، ۱۳۹۵)، ابتدا جایگاه عالم مثال مفصل در مراتب هستی از دیدگاه سهروردی، عرفا و ملاصدرا را مشخص کرده‌اند، سپس کارکردهای معرفتی و الهامی عالم مثال از نظر سهروردی و ملاصدرا را ذکر نموده‌اند. مقاله «بررسی نقش عالم مثال در تبیین اعتقادات دینی از منظر شیخ اشراق» (بوستانی، الیاسی و حسین‌آبادی، ۱۴۰۱) با تقسیم عالم مثال به دو قوس صعودی و نزولی، نشان داده که سهروردی به سبب نپذیرفتن تجرد قوه خیال توانسته قوس صعودی را اثبات کند، از این‌رو موضوعات اعتقادی چون معاد و حشر نفوس را از طریق قوس نزولی تفسیر می‌کند. نویسندگان با نقد این دیدگاه، به تبیین راه‌حلی که ملاصدرا برای رفع این کاستی ارائه داده می‌پردازند. در ادامه معاد روحانی و جسمانی از نظر سهروردی توضیح داده شده و گفته شده نفوس مجرده پس از مرگ بدن با توجه به رتبه آنان و وابستگی به امور مادی و

برخورداری از علم و عمل در سه دسته جای می‌گیرند: معاد افراد کامل در علم و عمل که معاد روحانی است و اینها به مشاهده واجب‌الوجود می‌پردازند، نفوس متوسطان که از مشمولان معاد جسمانی هستند، و گروه سوم اصحاب شقاوت هستند. وی برای هر دسته معاد خاصی در نظر می‌گیرد.

همان‌طور که بیان شد اغلب تحقیقات ذکرشده، به بررسی جایگاه عالم مثال در مراتب هستی یا اثبات این عالم پرداخته‌اند، یا دیدگاه سهروردی و ملاصدرا را مقایسه نموده‌اند. در هیچ‌یک از این پژوهش‌ها، ارتباط نظریه عالم مثال با حقایق مرتبط با نبوت مانند آگاهی‌های غیبی پیامبر، چگونگی رؤیت فرشتگان، معجزه به‌مثابه تجسم صور مثالی در عالم حس، و معراج به‌عنوان سیر صعودی در عالم مثال و عالم انوار بررسی نشده است. اما پژوهش حاضر چگونگی این رخدادها را در نظام فکری سهروردی بیان نموده و بدین‌سان خلأهای نظری باقی‌مانده در پژوهش‌های گذشته را تا حدودی برطرف می‌سازد.

۱. مراتب هستی و جایگاه عالم مثال

سهروردی در ابتدا، مانند مشائیان با قول به عقول مفارق، نفوس (فلکی و انسانی) و جهان مادی، وجود سه عالم عقل (جبروت) و نفس (ملکوت) و جرم (ملک) را پذیرفته است. چنان‌که در کلمة التصوف می‌گوید: «عالم سه تا است: عالم عقل که همان عالم جبروت است، و عالم نفس که همان عالم ملکوت است و عالم جسم که همان عالم ملک است. عالم جسم مطیع عالم نفس است، و عالم نفس مطیع عالم عقل، و عالم عقل مطیع مبدعش می‌باشد» (سهروردی، ۱۳۸۰، ج ۴، ص ۱۱۷). شیخ اشراق در هیاکل النور نیز از سه عالم نام می‌برد: «بدانکه عالم‌ها پیش اهل حکمت سه‌اند: یکی را عالم عقل گویند، و عقل نیز داخل حکمت و اصطلاح ایشان جوهری است که به وی اشارت حسی نتوان کرد و در اجسام تصرف نکنند، و یکی را عالم نفس گویند و نفس ناطقه، اگرچه جرم و جرمانی و در جهان نیست، اما تصرف می‌کند در اجسام، و نفس‌های ناطق منقسم است به آنچه تصرف می‌کند در سماویات و به آنچه تصرف کند در نوع آدمی، و عالم دیگری را عالم جسم می‌گویند و آن دو قسم است: یکی اثیری و دیگری عنصری» (سهروردی، ۱۳۷۳، ج ۳، ص ۹۶).

سهروردی در اثر مشهور خود حکمة الاشراق از دیدگاه مشائی خود در باب مراتب سه‌گانه عالم روی گرداند و به طرح عوالم چهارگانه، سه عالم (عقل و نفس و جرم) و عالم جدیدی با نام عالم مثل معلقه پرداخت. وی علت اعتقاد خود به این عالم را تجارب صحیح و مکاشفات خود می‌داند و بدین‌ترتیب مراتب هستی را در نظام نوری خود به این صورت می‌چیند که در رأس همه چیز نورالانوار قرار دارد. پس از نورالانوار، سلسله انوار قاهره قرار دارد. این انوار هیچ‌گونه تعلقی به ماده و برزخ (ماده) ندارند، نه به صورت انطباق و حلول که صور مادی در عالم اجسام، در مواد حلول دارند و نه به صورت تدبیر و ایجاد دگرگونی در جهان ماده، که نفوس بشری از حیث تدبیر و تصرف در بدن نوعی، تعلق به بدن دارند (سهروردی، ۱۳۷۲، ج ۲، ص ۱۴۵). شیخ آنها را ملائکة الله المقربون می‌خواند (شهرزوری، ۱۳۷۲، ص ۵۵۳).

این دسته موجودات در دو حالت طولی (انوار قاهره اعلون) و عرضی (انوار قاهره صوریه یا ارباب اصنام یا مثل نوریه) منسجم می‌شوند (سهروردی، ۱۳۷۲، ج ۲، ص ۱۴۳؛ قطب‌الدین شیرازی، ۱۳۸۳، ص ۳۴۰). بعد از مرتبه انوار قاهره، انوار مدبره (نفوس فلکی و نفوس ناطقه انسانی) به وجود می‌آیند. انوار مدبره از جهت نوری ارباب اصنام در ظل برزخی آنها حاصل می‌شود (سهروردی، ۱۳۷۲، ج ۲، ص ۱۴۶؛ افشار کرمانی، ۱۳۸۹، ص ۸۱). اگرچه نفس در اصل نوری بودن و مجرد بودن مانند عقول و انوار قاهره است، اما به لحاظ مرتبه در بین انوار مجرد، در پایین‌ترین مرتبه قرار دارد و به همین جهت با عالم ماده در ارتباط است و آن را تدبیر می‌نماید (یزدان‌پناه، ۱۴۰۰، ص ۲۲۶). ممکن است متعلق تدبیر نفوس، بدن آسمانی (اثیری) باشد که متعلق به افلاک است، یا بدن زمینی و عنصری که متعلق به انسان است. «این انوار مدبره به میانجی‌گری محبت، افلاک را به حرکت درمی‌آورند و حافظ همه آفریده‌های زمینی از معدنی و گیاهی و حیوانی و بشری می‌باشند» (نصر، ۱۳۸۲، ص ۷۷). وی پس از این مرتبه، از عالمی نام می‌برد که آن را عالم مثل معلقه می‌نامد. در نهایت آخرین مرتبه از هستی، عالم برازخ است. برزخ از نظر سهروردی همان جسم است (سهروردی، ۱۳۷۲، ج ۲، ص ۱۰۷؛ امین رضوی، ۱۳۷۷، ص ۱۳۱) که در مرتبه‌ای فروتر از عالم مثل معلقه قرار دارد و شامل جوهر ظلمانی و هیئت‌های عرضی است. همان‌طور که دیدیم شیخ اشراق در فلسفه خود چهار مرتبه برای عالم هستی در نظر گرفته است و عالم مثال میان عالم انوار و عالم ماده قرار گرفته است.

۲. عالم مثال (مثل معلقه)

به نظر سهروردی در قوس نزول بعد از عالم انوار مجرد محض، عالم مثال منفصل وجود دارد. این عالم به دلیل داشتن صورت و شکل و بعد که ویژگی اجسام است، شبیه عالم مادی است و به جهت تجردش از ماده، به عقول و مفارقات شباهت دارد. سهروردی این عالم را به‌طور مستقل در عالم هستی، عالم اشباح مجرده می‌خواند (سهروردی، ۱۳۷۲، ج ۲، ص ۲۳۴) «و با این نام‌گذاری، هم به تجرد این عالم از ماده، و هم به صورت و مقدار داشتن آن، در برابر عالم عقول و مفارقات با لفظ اشباح اشاره می‌کند» (یزدان‌پناه، ۱۴۰۰، ج ۲، ص ۱۹۹). این عالم از این جهت که مادی نیست قوی‌تر و بالاتر از عالم ماده است و از آن جهت که دارای مقدار و صورت کمی است، ضعیف‌تر و پایین‌تر از عالم عقول می‌باشد و همین امر موجب شده در عالمی میان عالم عقل و عالم ماده قرار گیرد (سهروردی، ۱۳۷۲، ج ۲، ص ۲۱۱-۲۱۲؛ قطب‌الدین شیرازی، ۱۳۸۳، ص ۴۷۰). بدین ترتیب، عالم مثال، حلقه واسطی میان عالم مجردات محض و جهان مادی محض است.

موجودات عالم مثال، کالبد‌های معلق هستند که مکان و محل ندارند، ولی می‌توانند در مکان و محل ظاهر شوند؛ مانند صوری که در آینه دیده می‌شود. این صور مکان و محلی ندارد، اما آینه مظهر آنهاست. صور خیالی نیز مکان و محلی ندارند، ولی قوه خیال ما مظهر آنهاست (سهروردی، ۱۳۷۲، ج ۲، ص ۲۱۲؛ افشار کرمانی، ۱۳۸۹، ص ۸۶). «سهروردی میان محل و مظهر تفاوت قائل شده است. محل به جایی گفته می‌شود که شیء حال، در آن

منطبع باشد و اگر امر مادی، محل برای چیزی باشد، ناگزیر آن شیء حال، مادی خواهد بود. ولی مظهر در صورتی است که آن شیء، خود را در آن موطن نشان می‌دهد؛ یعنی آن موطن، سبب اعداد برای اشراق نفس می‌شود تا آن شیء را در جایگاه خود بیابد و هنگامی که گفته می‌شود آینه یا قوه خیال ما مظهر برای صور خیالیه در عالم مثال می‌شود، بدین معناست که آینه یا قوه خیال ما معد است تا نفس به اشراق خود به صور خیالی در عالم مثال منفصل دست یابد و درواقع اشراقی از نفس به صور خیالی در عالم مثال پرتوافکنی می‌کند و نفس، آنها را در آنجا می‌یابد نه در آینه و قوه خیال» (یزدان‌پناه، ۱۴۰۰، ج ۲، ص ۱۹۶-۱۹۷). سهروردی قوه خیال را مادی تلقی می‌کند و صور خیالی را مجرد و غیرمادی می‌داند. بنابراین اگر برای صور مثالی قائل به محل شویم، به ناچار باید آنها را مادی بدانیم که با دیدگاه سهروردی مبنی بر اینکه صور مثالی مجردند، تناقض دارد. حال باید دید که در این عالم چه چیزی می‌تواند مظهر برای موجودات مثالی باشند. «مظاهر صور مستتبره می‌تواند اجرام فلکی، نفوس فلکی، اجسام صیقلی و شفاف عالم مادی (مانند آینه، و سایر چیزهای شفاف) باشد، و تخیل مظهر صور خیال است» (اکبری، ۱۳۸۷، ص ۱۹۳).

۳. اثبات عالم مثال

تا پیش از شیخ اشراق در میان حکما سخن از عالمی میان عالم عقل و عالم ماده مطرح نبود، اما سهروردی توانست عالم مثال را به‌عنوان مرتبه‌ای میان عالم عقول و عالم ماده اثبات کند. سهروردی در اثبات این عالم به‌عنوان یک مرتبه از نظام هستی، ابتدا به تجربه‌های شهودی صحیح خویش تأکید دارد، سپس دلایل عقلی روشنی در اثبات مغایرت صورت‌های خیالی از عالم ماده آورده که بدین شرح است:

۳-۱. دلیل شهودی

سهروردی در کتاب حکمة الاشراق تصریح می‌کند که در ابتدا از طرفداران نظریه مشاء در خصوص مادی بودن صور خیالی بوده است، اما پس از کثرت ریاضت، به طور مکرر صور خیالی معلقه را مشاهده کرده است و از طریق این مشاهده به این امر آگاه شده که موطن این صور خیالی یا مثالی، عالمی میان عالم عقل و ماده است (سهروردی، ۱۳۷۲، ج ۲، ص ۲۳۲). بنابراین سهروردی ابتدا بر اساس تجارب شهودی، این عالم را کشف، و سپس برای کسانی که در طلب برهان و استدلال برآمده‌اند براهینی در اثبات آن اقامه نموده است.

۳-۲. امتناع انطباع کبیر در صغیر

ما صوری را از عالم خارج با چشم خود درک می‌کنیم و نیز صور خیالی آنها را پیش خود درمی‌یابیم. این صور ادراکی از چند حال خارج نیست: یا این تصاویر در خود چشم منطبع می‌شوند و یا در جرم مغز منقش می‌گردند و یا اینکه در ذهن منطبع می‌گردند که در مغز جای دارد. شیخ هر سه فرض را باطل می‌داند؛ زیرا لازمه همه آنها این است که یک چیز بزرگ در یک چیز کوچک انطباع یابد. از سوی دیگر می‌یابیم که این صور حسی و خیالی در عالم جسمانی

نمی‌توانند موجود باشند؛ زیرا در این صورت هر کسی که دارای حواس سالم باشد می‌توانست آنها را بیابد. همچنین معدوم محض هم نیستند که در این صورت هیچ‌گاه قابل تصور و تمیز نبوده و احکام مختلفی که برای آنها از قبیل جزئیت و شکل و رنگ در نظر می‌گیریم وجود نداشتند. همچنین این صور در عالم عقول طولی و عرضی هم نیستند؛ زیرا صور ادراکی ما، ویژگی امور جسمانی را دارند و دارای مقدار و شکل و... می‌باشند و این ویژگی‌ها در عالم عقول وجود ندارند (سهروردی، ۱۳۷۲، ج ۲، ص ۲۱۱-۲۱۲). نتیجه اینکه اگر این صور حسی و خیالی در چشم، مغز، خیال، عالم طبیعت و محسوسات و عالم عقل وجود ندارند، در عین حال معدوم نیز نیستند، پس موجود هستند و در عالمی به نام عالم مثال تحقق دارند که محل صور و اشکال و تصاویری از این قبیل است.

۳-۳. فاقد جهت بودن صور رؤیا

سهروردی در حکمة الاشراق می‌نویسد: گاهی آنان (انبیاء و اولیا) مثل معلقه را می‌بینند و هر آنچه آنان در خواب می‌بینند از قبیل کوه‌ها، دریاها، سرزمین‌ها، صدهای بلند و اشخاص، همگی مثل معلق قائم به خویش و بی‌مکانند، همین‌طورند عطرها و غیره. آنچه انسان صریحاً در خواب صادق یا کاذب می‌بیند از قبیل کوه، چگونه ممکن است در مغز و برخی شکاف‌های (تجاویف) آن بگنجد؟ همان‌گونه که شخص خوابیده و امثال آن، همین که بیدار می‌شود، بدون حرکتی، از عالم مثالی (یعنی اشباح مجرد) بیرون می‌آید و آن را در هیچ سمتی نمی‌بیند، همان‌طور شخصی که از این دنیا می‌رود، بدون حرکتی خود را در عالم نور می‌یابد و عالم نور را مشاهده می‌کند (سهروردی، ۱۳۷۲، ج ۲، ص ۲۴۰-۲۴۱؛ یثربی، ۱۳۸۶، ص ۲۱۸). سهروردی معتقد است چیزهایی که در خواب دیده می‌شود، جهت مادی ندارد. همچنین هنگامی که انسان از خواب بیدار می‌شود بدون حرکت مادی، از عالم خواب به نشئه مادی منتقل می‌شود. همین‌طور هنگام مرگ بدون هیچ حرکتی عالم نور را مشاهده می‌کند. این امور نشان می‌دهد که آن عالم، عالمی غیر از عالم مادی است. «این عالم در طول عالم ما قرار دارد و در باطن این عالم است نه در عرض این عالم. بدین جهت شخصی که خواب بوده و بیدار می‌شود، بدون نقل مکان از آن عالم مثالی، و بدون حرکت مکانی، به این دنیا منتقل می‌شود؛ همین‌طور کسی که چشم از این دنیا فرو می‌بندد، از این جهان نقل می‌کند و بدون طی مسافت و حرکتی خود را در عالم دیگر می‌بیند» (رحیمیان، ۱۳۹۷، ص ۸۳-۸۴).

۳-۴. قاعده امکان اشرف

سهروردی در نظام فلسفی خود قائل به قاعده‌ای به نام قاعده امکان اشرف می‌باشد که مسائل مهمی از جمله مثل افلاطونی و انوار مجرد مدبر را از طریق آن اثبات می‌کند. وی این قاعده را در حکمة الاشراق چنین توضیح می‌دهد: «از جمله قواعد فلسفه اشراق این است که هر گاه ممکن اخس موجود شود، لازم است که ممکن اشرف قبل از آن وجود یافته باشد؛ زیرا هرگاه نور الانوار از جهت وحدانی خود مقتضی موجود اخس ظلمانی شود، جهت دیگر که مقتضی

موجود اشرف باشد در او باقی نخواهد ماند؛ (زیرا در نورالأنوار یک جهت بیشتر وجود ندارد و در این صورت اگر بدون واسطه علاوه بر اخس، اشرفی هم از او صادر شود، لازم است که از واحد حقیقی دو چیز صادر شود، یکی اخس و یکی اشرف و اگر به واسطه صادر شود لازم است که اخس، علت اشرف بود و در هر حال چون موجودات اخس، یعنی ممکنات جسمانی وجود دارد، بنابراین باید قبل از آنها موجود اشرفی باشد که علت اخس بود و موجودات اشرف، انوار طولیه و عرضیه خواهد بود). پس در این هنگام اگر موجود اشرفی فرض شود که صادر از واجب‌الوجود نباشد، قهراً وجود او مستدعی جهتی است که آن را اقتضا کرده باشد و قهراً آن جهت باید چیزی باشد اشرف از جهتی که در نورالأنوار است و این امر محال است» (سهروردی، ۱۳۷۲، ج ۲، ص ۱۵۴؛ سهروردی، بی‌تا، ص ۲۷۱؛ یثربی، ۱۳۸۶، ص ۱۵۴). شیخ اشراق می‌خواهد ثابت کند که از واحد حقیقی، موجود اشرف صادر می‌شود و سلسله اشرف‌ها به دنبال هم می‌آیند تا به موجود اخس برسند. بیان قطب‌الدین شیرازی در شرح بر حکمة‌الاشراق به این صورت است: همانا از واحد حقیقی صادر نمی‌شود، مگر واحد؛ زیرا اگر نورالانوار، (موجود) اخس ظلمانی را با جهت وحدانی اقتضا کند، جهتی برای اقتضاء (موجود) اشرف، باقی نمی‌ماند؛ زیرا دارای یک جهت می‌باشد، نه بیشتر. و اگر این‌گونه باشد (ممکن اخس را صادر کند)، یا صدور اشرف از او یا باواسطه یا بی‌واسطه جایز است و یا صدور ممکن اشرف از او مطلقاً جایز نیست. پس اگر جایز باشد که بی‌واسطه صادر شود، لازم می‌شود که از واجب لذاته در مرتبه واحد، دو شیء اشرف و اخس از او صادر شود که محال است؛ (زیرا واجب‌الوجود دارای یک جهت است) و اگر جایز شود که باواسطه (از نورالانوار صادر شود) لازم است که معلول از علتش اشرف باشد، درحالی که علت، اشرف از معلول و ذاتاً مقدم بر آن است. پس باید قبل از وجود اخس، موجود اشرف به وجود آید و این مطلوب است (قطب‌الدین شیرازی، ۱۳۸۳، ص ۳۵۲). نکته‌ای که وجود دارد این است که شیخ اشراق پس از ذکر قاعده امکان اشرف متذکر می‌شود که باید قبل از وجود عالم عنصری، هر آنچه که وجودی اشرف و اکمل از این عالم (عالم اتفاقات) دارد به وجود آمده باشد. وی از طریق قاعده امکان اشرف، نور اقرب، انوار قاهره (طولی و عرضی)، افلاک، نفوس و هر آنچه که وجودشان شریف‌تر از عالم ماده است را ثابت کرده، اما به صراحت اشاره‌ای به عالم مثل معلقه نداشته است. باین‌حال می‌توان گفت که عالم مثال نیز به دلیل داشتن هویت نیمه‌مجرد، وجودی اکمل و اشرف از عالم ماده دارد و قبل از عالم ماده می‌باشد.

۴. ضرورت وجود نبی

حکمت خدا اقتضا دارد برای اینکه نقض غرض از خلقت انسان پیش نیاید، راهنمایی در اختیار انسان قرار داده شود تا از آن راه پی به سعادت دنیا و آخرت برد و بتواند کمال اختیاری پیدا کند (کریمی، ۱۳۹۴، به نقل از: مصباح یزدی، ۱۳۶۷)، از این‌رو نبی را فرستاد. سهروردی در باب ضرورت وجود نبی می‌گوید: «بدان که چون هر یکی از مردم به همه کارها و مهمات خویش قیام نتواند نمود و از معاملات و قصاص و مناکحات چاره نیست، و بعضی مردم را از بعضی گریز نیست، پس، از شرعی متبوع و قانونی مضبوط چاره نیست. پس شارعی ضروری است در هر وقتی و قومی، که

فاضل‌النفس باشد، مطلع بر حقایق، مؤید از عالم نور و جبروت. و او متخصص باشد به افعالی که مردم از آن عاجز باشند و اگر نه سخن او نشنوند و او را معارضت و مزاحمت نمایند و این افعال دلالت کند بر صدق سخن او و بر آنکه فرستاده‌ای بر حق است به خلق» (سهروردی، ۱۳۷۳، ج ۳، ص ۷۵؛ جمالی و جوادپور، ۱۴۰۰، ص ۴۵).

۵. تبیین حقایق مرتبط با نبوت بر مبنای عالم مثال

سهروردی با پذیرش عالم مثال، به تبیین برخی آموزه‌های دینی از جمله حقایق مرتبط با نبوت می‌پردازد. وی در بیان شرایط نبی می‌گوید: اول آنکه نبی باید از جانب خداوند تعالی به تذکر و اصلاح (نوع انسانی) مأمور شده باشد و دوم اینکه علم را از روح القدس فراگرفته باشد، بدون تعلیم بشری. سوم آنکه ماده عالم عنصری در تحریک و تسکین و غیر آن، مطیع نبی باشد و چهارم اینکه مردم را از وقایع (ناشی از اعمالشان) انذار دهد و جزئیات واقع در گذشته و آینده را خبر دهد (سهروردی، ۱۳۸۰، ج ۴، ص ۲۳۸). در ادامه به چگونگی این رخدادها اشاره می‌کنیم:

۵-۱. وحی و آگاهی از حقایق غیبی

سهروردی در تبیین مسئله وحی مانند حکمای قبل خود، ابتدا معارف و حیانی را به دو دسته تقسیم می‌کند: دسته اول، معارف کلیه و حیانی است که نفس از طریق اتصال به عقل فعال می‌تواند به آنها دست یابد. بدین صورت که قوای نفس در ابتدا به صورت استعداد صرف است؛ یعنی قابلیت درک صور معقول را دارد. اگر این قوا یا به عبارت دیگر، مراتب عقل انسان، کمال خود را طی کند و از مرتبه قوه به فعل درآید و از مرتبه عقل هیولانی و استعداد صرف به عقل بالملکه و از آن به مرتبه عقل بالفعل و در نهایت به مرتبه عقل مستفاد برسد، نفس می‌تواند به عقل فعال متصل شده و صور معقولات از آن جواهر عقلی، در نفس او نقش بندد (سهروردی، ۱۳۷۳، ج ۳، ص ۴۴۵؛ ملایری، ۱۳۸۴، ص ۱۰۴). دسته دوم، معارف جزئی و حیانی است که حاصل اتصال به نفوس فلکی است. وی معتقد است اگر نفس انسانی با نفوس فلکی که آگاه بر گذشته و آینده هستند ارتباط پیدا کند، از امور غیبی مطلع می‌شود؛ چنان که در رساله یزدان‌شناخت بیان کرده: «بباید دانستن که در ذات عقول مفارق، صورت کلیات معقولات حاصل است و در ذات نفوس سماوی، صورت جزویات و حوادث که در مستقبل زمان، در عالم کون و فساد پدید می‌آید، حاصل است، به سبب پیوند ایشان با مادت. (و چون این مقدمه بدانستی) بدان که نفس ناطقه انسانی معلول نفس ناطقه سماوی است، چنان که یاد کردیم و هر آینه معلول، مناسب علت بود، و چون در ایشان صورت جزویات کائنات فاسدات فیما مزی و فیما یستقبل من الزمان حاصل است، پس به سبب اتصال نفوس ارضی با آن نفوس و مناسبت ایشان در جوهریت و علیت و معلولیت و دیگر اسباب آن صورت‌ها گاه‌گاه نیز در انسان پدید آید، چون اینجا اسباب موانع و علائق و عوایق برخیزد، مثلاً چنان که دو آئینه در برابر هم بدارند، یکی منقش باشد به صورت‌ها و یکی سادۀ صیقل داده، نقش را قبول کند، همچنین صورت جزویات که در نفس سماوی حاصل است، که از صورت‌های آن آئینه منقش، درین

ساده صیقلی پدید آید» (سهروردی، ۱۳۷۲، ج ۳، ص ۴۵۰-۴۵۱). آنچه سهروردی بر آن تکیه می کند همسخنی نفس انسان با نفوس فلکی و عقول است و این همسخنی بین موجودات مجرد، موجب نقش پذیری یکی از دیگری است. سهروردی در اینکه نفس، صور کلی را از عقل فعال و صور جزئی و مغیبات را از نفوس فلکی اخذ می کند با ابن سینا هم رأی است، اما چیزی که سهروردی را به خود مشغول داشته این مسئله است که حوادث جزئی عالم، نامتناهی و مترتب بر هم هستند. چگونه نفوس فلکی می توانند بالفعل به سلسله ای از امور نامتناهی و مترتب بر یکدیگر علم داشته باشند» (ملایری، ۱۳۸۴، ص ۱۰۴). وی به این اشکال به این صورت پاسخ می دهد که نفوس فلکی به حرکات خود و لوازم آن حرکات، علم دارند. در مورد این علم سه فرض ممکن است: فرض اول این است که این نفوس، علم به کائناتی دارند که بر هم مترتب اند و سلسله آنها تا بی نهایت ادامه می یابد، این فرض باطل است؛ زیرا منجر به اجتماع امور مترتب و نامتناهی در نزد نفوس فلکی می شود و این امر محال است. فرض دوم این است که علم آنها در یک نقطه ختم شده و به ما بعد آن جاهل اند. این شق نیز خلاف فرض است؛ زیرا فرض بر آن بود که نفوس فلکی، جمیع لوازم حرکات خود را می داند. فرض سوم این است که علم آنها به مثابه ضوابط و قوانینی است و حوادث به عینه و مطابق آن ضوابط تکرار می شوند که این شق صحیح است (سهروردی، ۱۳۷۲، ج ۱، ص ۴۹۳؛ ملایری، ۱۳۸۴، ص ۱۰۶). بنابراین سهروردی برای رفع اشکال غزالی قائل به ادواری شبیه به هم، اما نامتناهی برای عالم گردیده است.

همان طور که بیان شد سهروردی منبع دریافت معارف جزئیة وحی را در ابتدا اتصال به نفوس فلکی می داند، اما با طرح نظریه مثل معلقه، جایگزینی برای نفوس فلکی پیدا می کند و از عالم مثال برای تبیین معارف جزئی وحی، رؤیای صادقه و آگاهی از امور غیبی استفاده می کند. وی می گوید: آنچه انبیاء و اولیاء و جز آنان از غیب و حوادث گذشته و آینده با خبر می شوند، همه آن امور، از مثل قائم بذات می باشد که در عالم مثال وجود دارند. نحوه اطلاع از غیب، از دیدگاه شیخ اشراق به چندین صورت است: «گاهی به صورت نوشته های مکتوب به انبیاء و اولیاء القا می شود، گاهی به صورت صوت و صدا می باشد، که این صداها بعضی اوقات لذیذ و زیبا و برخی مواقع ترسناک و وحشتناک می باشند، گاهی واقعیت هر شیء که باید اتفاق بیفتد را همان گونه که هست مشاهده می کنند، گاهی صورت های انسانی که بسیار زیبا هستند را می بینند که آنها این اشخاص را مخاطب قرار داده و از غیب خبر می دهند، گاهی صورت های بسیار لطیفی مثل صورت های مصنوعی، آنها را مخاطب قرار می دهند، گاهی در مواقع و محوطه ای بر آنها این صور وارد می شود و گاهی هم صور را دیده و از نهان خبر می دهند» (سهروردی، ۱۳۷۲، ج ۲، ص ۲۴۰؛ یثربی، ۱۳۸۶، ص ۲۱۸). وی در ادامه می گوید: «وانگهی، شگفتا که انسان به هنگام تجرد، آن صدا را می شنود و به آن صدا گوش فرا می دهد و خیالش را نیز می بیند که به آن گوش می دهد، پس این صدا از مثال معلق است. هر کس در خلسه های الهی مجرب باشد، وقتی که به مراتب بالا صعود می کند، باز نمی گردد تا اینکه

طبقه به طبقه، صور ملیح و زیبا را پشت سر می‌گذارد و بالا می‌رود. صعود او هر چه کامل‌تر باشد، مشاهده‌اش نسبت به آن صورت‌ها، شفاف‌تر و لذیذتر خواهد بود. سپس او به عالم نور و سرانجام به نورالانوار می‌رسد» (سهروردی، ۱۳۷۲، ج ۲، ص ۲۴۳). قطب‌الدین شیرازی در شرح خود اضافه می‌کند که تمکن بر اطلاع از غیب، یا به خاطر ضعف در عایق و مانع است، یا به خاطر قوت در مقتضی می‌باشد. یا اینکه این تمکن قوه اصلی است، همچنان که برای انبیاء به خاطر قوی بودن نفوس انبیاء، چنین قوتی است، که اشتغال به تدبیر بدن، مانع اتصال انبیاء به عالم علوی و اکتساب علم غیبی در حالت بیداری و خواب نمی‌شود و چون سعه وجودی دارند، هر دو جانب در آنها جمع است. یا اینکه این قوه‌ای است که اکتسابی است، مثل ملکه ابرار و اولیاء که با ریاضات مخصوصه، این قوه را به دست می‌آورند (قطب‌الدین شیرازی، ۱۳۸۳، ص ۵۰۱).

بنابراین سهروردی معتقد است جزئیاتی که انبیاء و اولیاء در جریان غیب ادراک می‌کنند، در عالم مثل معلقه قرار دارند و می‌گویند خیال از محاکات آنچه که دیده عاجز است و هیچ نقشی در ابداع و خلق آنها ندارد و اگر نامی از خیال در این مطلب بیان می‌شود به این دلیل است که قبلاً ذکر شد که خیال، مظهر صور مثالی در این عالم می‌باشد (سهروردی، ۱۳۷۲، ج ۲، ص ۲۴۳). شیخ اشراق آگاهی بر مغیبات را مخصوص انبیاء نمی‌داند، بلکه هر کسی که به مراحل بالای سلوک رسیده است، می‌تواند به درک این حقایق برسد. البته انبیاء هم از آگاهی‌های سطح بالاتر برخوردارند و هم همراه آن، دعوی رسالت یا تبلیغ آن را دارند. بنابراین سهروردی با اثبات عالم مثال و برشمردن ویژگی‌هایی برای آن عالم، وحی و الهام سالکان را از طریق همین عالم توجیه کرده است. با توجه به اینکه سهروردی در نحوه دریافت معارف جزئی و حیانی، هم به نفوس فلکی اشاره می‌کند، هم به عالم مثل معلقه، این سؤال پیش می‌آید که آیا جزئیات و صورت‌های خیالی، هم در نفوس فلکی قرار دارند و هم در مثل معلقه قائم بذات؟ و آیا نفوس انسانی هنگام وحی یا مکاشفه، هم به مثل معلقه و هم به نفوس فلکی وصل می‌شوند؟ به نظر می‌رسد سهروردی با طرح نظریه مثل معلقه جایگزینی برای نفوس فلکی پیدا کرده است.

۵-۲. رؤیت فرشته توسط نبی

در قرآن و روایات موارد بسیاری آمده است که از ارواح و فرشتگانی سخن گفته شده که به صورت‌های گوناگون در عالم طبیعت ظاهر شده‌اند که از این ظهور به تمثل تعبیر می‌شود. مانند ظهور جبرئیل به صورت بشر در برابر حضرت مریم: «فَأَرْسَلْنَا إِلَيْهَا رُوحَنَا فَتَمَثَّلَ لَهَا بَشَرًا سَوِيًّا» (مریم: ۱۷)؛ و ما روح خود را به سوی او فرستادیم، پس برای او (به صورت) بشری خوش‌اندام و معتدل نمودار شد. یا زمانی که فرشتگان به ابراهیم علیه السلام برای به دنیا آمدن اسحاق و یعقوب بشارت دادند، به صورت انسان بر ابراهیم ظاهر شدند: «وَلَقَدْ جَاءَتْ رُسُلُنَا إِبْرَاهِيمَ» (هود: ۶۹)؛ و فرشتگان ما برای ابراهیم بشارت آوردند. از آنجاکه ملائکه و فرشتگان از سنخ عقول هستند، ظهور آنها در صورت‌های دارای شکل و مقدار، نمی‌تواند در عالم ماده و با قوانین جسمانی تحقق یابد. بدین ترتیب، عالم مثال ظرف تحقق این صور و محل

ظهور این موجودات در قالب‌های ادراکی می‌باشد. وی از ملائکه‌ای که در قالب صور و اشکال تمثیل یافته‌اند، با نام اشباح ربانیه یاد می‌کند (سهروردی، ۱۳۷۲، ج ۲، ص ۲۳۴). قطب‌الدین شیرازی می‌گوید: «و گاهی برای اشباح ربانیه در این عالم مظاهری است، که وقتی در آن ظاهر شوند، ادراکشان برای چشم ممکن می‌شود. همان‌طور که موسی بن عمران، باری تعالی را در طور و غیر آن درک کرد، چنان‌که در تورات ذکر شده است، و همان‌طور که نبی اکرم ﷺ جبرئیل را هنگامی که به صورت دحیه کلبی ظاهر شد درک کرد» (قطب‌الدین شیرازی، ۱۳۸۳، ص ۴۹۴).

بنابراین مواردی وجود دارد که فرشتگان با شکل‌های مختلفی بر پیامبران نازل شده و با آنها صحبت کرده‌اند. مثلاً جبرئیل برای ظهور بر پیامبر اکرم ﷺ به صورت دحیه کلبی (جوانی زیبا) درمی‌آمد و به همراه میکائیل و کرویین به نزد ابراهیم ؑ برای بشارت، نازل می‌شد یا به نزد لوط برای مجازات و عذاب قوم او نزول می‌کرد. همچنین «ملائکه در نزد داوود ظاهر شدند تا او را به سهو و خطای او مطلع کنند. میهمانان حضرت ابراهیم نیز که به وجود اسحاق بشارت دادند صور مثالی بودند. بنابراین سهروردی با قول به وجود عالم مثال به تبیین رؤیت فرشتگان و اثبات آن می‌پردازد» (هروی، ۱۳۵۸، ص ۱۹۵-۱۹۶). سهروردی ابتدا مانند حکمای مشاء معتقد است که رؤیت فرشته وحی از طریق انطباع صورت مخیل آن در بنطاسیا یا حس مشترک صورت می‌گیرد، اما در کتاب حکمة الاشراق و مطارحات معتقد است تمثیل حقایق ملکوتی در قوه متخیله نیست، بلکه اینها صوری هستند واقع در عالم مثال (ملایری، ۱۳۸۴، ص ۱۰۷).

۵-۳. معجزات انبیاء و کرامات اولیاء

یکی از مسائلی که سهروردی با کمک عالم مثال درصدد تبیین آن است، مسئله معجزات انبیاء و کرامات اولیاست. وی معتقد است «صاحبان کرامت و معجزه، مقام ویژه‌ای در عالم مثال دارند که به مقام «کن» موسوم است و با توجه به این موقعیت قادرند هر صورتی را که اراده کنند در این عالم ایجاد سازند، چه بسا پس از ایجاد این صورته‌ها، در عالم ماده نیز امور خارق عادتی به وقوع پیوندند» (یزدان پناه، ۱۳۹۵، ص ۱۱۰-۱۱۱). وی نام این مقام را «کُن» می‌نامد. سهروردی در حکمة الاشراق چنین می‌نویسد: «اخوان تجرید مقام ویژه‌ای دارند که در آن می‌توانند به هرگونه که بخواهند مثل (اشباح مجرد) قائم به خویش بیافرینند. این مقام را مقام باش (کن) نامیده‌اند. هر کس این مقام را ببیند، به وجود عالم دیگر (عالم اشباح مجرد) غیر از عالم برزخ (اجسام) یقین می‌کند، که در آن مثل معلقه و ملائکه مدبره‌ای وجود دارند که برای آن مثل، طلسم‌هایی (یعنی بدن‌هایی، در این عالم) و اشباح مجرد قائم به خویش (به هرگونه که بخواهند، در آن عالم مثال) پدید می‌آورند و آن مثل به وسیله آن طلسم‌ها سخن می‌گویند و آن طلسم‌ها جلوه‌گاه و مظهر آن مثل‌اند» (سهروردی، ۱۳۷۲، ج ۲، ص ۲۴۲-۲۴۳). شارح حکمة الاشراق می‌گوید: مراد از اخوان تجرید، کاملین در حکمت نظری و علمی و ذوقی یا کاملین در حکمت کشفی و عملی است؛ زیرا به خاطر مراقبت بر حکمت عملی و ریاضات، برای آنها مقام عظیمی حاصل می‌شود که در آن مقام قادر بر ایجاد مثل معلقه در عالم مثال

می‌شوند (شهرزوری، ۱۳۷۲، ص ۳۷۴-۳۷۵). ذکر این نکته لازم است که شیخ اشراق در دو حالت، این مقام را به متوسطین از سعدا (اخوان تجرید) نسبت می‌دهد. یک بار توسط نفوسی که بعد از مرگ بدن به عالم مثال، منتقل می‌شوند، صور مثالی ایجاد می‌شود و دیگر بار توسط نفوسی که در عالم ماده هستند و به علت کاهش شواغل، قادر بر ایجاد اموری می‌شوند که این افعال از مردم عادی ساخته نیست. سهروردی در مورد حالت اول می‌گوید: خوشبختان متوسط به سوی عالم مثل معلقه رها می‌شوند. این نفوس متوسط، صورت‌ها (و مثل روحانی معلق بی‌پایان) ایجاد می‌کنند و توان این کار را دارند. پس اینان هر طور بخواهند غذاهای لذیذ، صورت‌های ملیح و آوازهای خوش و غیر اینها را حاضر می‌سازند (سهروردی، ۱۳۷۲، ج ۲، ص ۲۲۹-۲۳۰).

همه این تصرفات در عالم ماده با ایجاد صور مثالی در عالم مثال منفصل صورت می‌گیرد. از نظر سهروردی، اگر اشراقات علوی و نور سانح از عالم انوار، که اکسیر علم و قدرت است بر نفوس مطهر وارد شود، می‌توانند در همین زندگی دنیوی خود، به عالم مثال صعود کنند، و کارهای خارق‌العاده و عجیب را انجام دهند. برای مثال می‌توانند بر روی آب و هوا حرکت کنند و یا با بدنی مثالی به آسمان صعود نمایند و به بزرگانی که در آن عالم بالا هستند ملحق شوند. بیان شیخ اشراق در احوال سالکین چنین است: «اگر اشراقات آسمانی بر نفوس دوام یابد، ماده عالم، مطیع آنها گردد و دعای آنها در عالم اعلیٰ شنیده می‌شود. نور سانح از عالم اعلیٰ، اکسیر قدرت و علم (و کیمیای توان آفرینش است) است و در نفوس مجرد، شبی مجرد از نور خدا قرار می‌گیرد و در آنها نور خلاق (یعنی نوری که توان آفرینش است) جای می‌گیرد و بر اخوان تجرید (یعنی ره‌اشدگان از علائق تن) انواری می‌تابد که دارای اقسام (پانزده‌گانه) اند... همه این نورهای (پانزده‌گانه) اشراق‌هایی هستند که بر نفس انسان (نور مدبر) و سپس به هیکل آدمی و به روح نفسانی، می‌تابند. این انوار، غایات متوسطان (در سلوک) اند که گاهی همین انوار، متوسطان را وامی‌دارد که روی آب و هوا راه بروند و احیاناً با بدن‌هایی (مثالی) به آسمان صعود کنند و با بزرگان سمای تماس پیدا کنند. این کارها در زمره احکام اقلیم هشتم‌اند که مشتمل است بر جابلقا و جابرصا و هورقلیا که دارنده شگفتی‌هاست» (سهروردی، ۱۳۷۲، ج ۲، ص ۲۵۲-۲۵۴).

۵-۴. معراج پیامبر ﷺ

با اعتقاد به وجود عالم مثال است که معراج پیامبر ﷺ قابل تبیین و تفسیر و پذیرش است؛ زیرا که نبی باید از عالم مثال بگذرد تا به نورالانوار برسد. سهروردی معراج پیامبر ﷺ را با عالم مثال مرتبط می‌داند و معتقد است معراج پیامبر ﷺ از طریق عالم مثال صورت گرفته است. به این صورت که نفس قوی کاملان، در هنگام بیداری، و در متوسطان که ما بین النوم و اليقظه واقع می‌شود، به طبقات عالم مثال راه می‌یابد، و آن طبقات را به ترتیب پشت سر می‌گذارد. نبی به هر طبقه از طبقات عالی‌ه که می‌رسد، آن طبقه را اشرف از طبقات سافله می‌بیند و صور آن طبقه را زیباتر از طبقه سافله می‌یابد و بعد از وصول به طبقه اعلیٰ، از عالم مثال به عالم نور صعود می‌کند و در آن عالم نیز از طبقه ادنی به

طبقه اعلی صعود می کند تا به نورالانوار برسد. هروی می گوید: «در شب معراج، سید کائنات به مرتبه‌ای رسید که جبرئیل به آن مقام نتوانست رسید و گفت: «وَمَا مِنَّا إِلَّا لَهُ مَقَامٌ مَعْلُومٌ» (هروی، ۱۳۵۸، ص ۲۰۰). «اینکه پیامبر ﷺ آدم را در آسمان اول و عیسی و یحیی نبی را در آسمان دوم و ادریس و یوسف را در آسمان سوم و چهارم و هکذا، شهود آن حضرت انبیاء را در مقام خود، اشارات لطیفی است به وجود عالم مثال و برزخ کل و مطلق در مراتب برازخ نزولی، به لحاظ صعود آن حضرت از عالم دنیا به عالم آخرت» (آشتیانی، ۱۳۸۱، ص ۲۲۷).

نتیجه گیری

چنان که بیان شد سهروردی با اثبات عالم مثال، مراتب عالم هستی را از سه مرتبه (عقل، نفس و ماده) به چهار مرتبه گسترش داد و بدین ترتیب، حلقه مفقوده‌ای را میان عالم انوار و عالم ماده آشکار ساخت. وی با تکیه بر مبانی نوری و قاعده امکان اشرف، سلسله هستی را بر اساس شدت و ضعف نور سامان می‌دهد و عالم مثال را مرتبه‌ای میان عالم انوار (عقول و نفوس) و عالم ماده می‌داند که در آن، صور مثالی موجودند؛ یعنی موجوداتی که قائم به خود، فاقد ماده، اما دارای شکل و مقدار هستند. از این منظر، عالم مثال صرفاً یک مفهوم نظری نیست، بلکه قلمروی عینی و واقعی در هستی است که انسان در حالت خواب، مکاشفه و یا در مراتب عالی سلوک می‌تواند به آن راه یابد. بر اساس یافته‌های این پژوهش، نظریه عالم مثال در نظام فلسفی سهروردی نه تنها تبیینی نو از مراتب هستی ارائه می‌دهد، بلکه کلیدی برای فهم عقلانی بسیاری از حقایق مرتبط با نبوت می‌باشد. سهروردی با طرح نظریه عالم مثال، مفاهیم کلیدی نبوت همچون وحی، الهام، معجزه و معراج را بر پایه عالم مثال تبیین نمود. از منظر او، وحی و الهام به منزله تجلی حقایق مثالی بر نفس ناطقه نبی است. همچنین تمثیل فرشتگان مانند ظهور جبرئیل بر پیامبر اکرم ﷺ یا حضرت مریم ﷺ تنها در چارچوب عالم مثال قابل تبیین است؛ زیرا موجودات نوری برای ظهور در مرتبه حس نیازمند صور مثالی‌اند. تبیین سهروردی از معجزه و کرامات نیز در پیوندی مستقیم با عالم مثال قرار دارد. از دیدگاه او، نفوس کامل و مطهر، به سبب اشراق انوار علوی بر ذاتشان، توان ایجاد صور مثالی را دارند و از طریق همین قدرت، پدیده‌های خارق‌العاده در عالم محسوس ظاهر می‌شود. در نهایت، وی معراج را سیر صعودی نفس نبی از عالم مثال به عالم نور و وصول به نورالانوار می‌داند. بنابراین در پرتو این عالم، می‌توان بسیاری از پدیده‌هایی که پیامبر تجربه می‌کند را در چارچوبی فلسفی تبیین نمود. سهروردی با اثبات عالم مثال منفصل توانست الهام‌بخش بسیاری از عرفا، فلاسفه و شریعت‌پژوهان پس از خود باشد، به گونه‌ای که بسیاری از آثار فلسفی، عرفانی و دینی پس از وی کمابیش از اندیشه‌های وی متأثرند.

منابع

قرآن کریم

- آشتیانی، سیدجلال‌الدین (۱۳۸۱). شرح بر زاد‌المسافر. قم: بوستان کتاب.
- افشار کرمانی، عزیزالله (۱۳۸۹). طلوع فلسفه اشراق. چ دوم. تهران: همشهری.
- اکبری، فتحعلی (۱۳۸۷). درآمدی بر فلسفه اشراق. آبادان: پرسش.
- امین رضوی، مهدی (۱۳۷۷). سهروردی و مکتب اشراق. ترجمه مجتهدین کیوانی. تهران: نشر مرکز.
- انتظام، محمد (۱۳۹۱). بررسی عالم مثال در حکمت سهروردی با رویکرد مبنانگانه. جویباران خرد، ۲۲، ۱۹-۴۲.
- بوستانی، زینب، الیاسی، آزاده و عباسی حسین‌آبادی، حسن (۱۴۰۱). بررسی نقش عالم مثال در تبیین اعتقادات دینی از منظر شیخ اشراق. عقل و دین، ۲۷، ۱۲۶-۱۴۳.
- جمالی، ولی‌الله و جوادپور، غلامحسین (۱۴۰۰). تحلیل ضرورت نبوت بر اساس فرایند اجتماعی نبوت. معرفت‌کلامی، ۱ (۱۲)، ۴۱-۵۶.
- خسروی، عباس (۱۳۸۰). جایگاه عالم مثال (اقلیم هشتم) در حکمة الاشراق و حکمت متعالیه. حوزه، ۱۰۴ و ۱۰۳ (۱۸)، ۲۹۶-۳۳۰.
- رحیمیان، سعید (۱۳۹۷). مقدمه‌ای بر حکمت اشراق. تهران: نگاه معاصر.
- سهروردی، شهاب‌الدین (بی‌تا). حکمة الاشراق. ترجمه و شرح سیدجعفر سجادی. تهران: دانشگاه تهران.
- سهروردی، شهاب‌الدین (۱۳۷۲). مجموعه مصنفات. تصحیح و مقدمه هانری کربن. تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
- سهروردی، شهاب‌الدین (۱۳۷۳). مجموعه مصنفات. تصحیح و مقدمه سیدحسین نصر. تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
- سهروردی، شهاب‌الدین (۱۳۸۰). مجموعه مصنفات. تصحیح و مقدمه نجفقلی حبیبی. تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
- شهرزوری، محمد بن محمود (۱۳۷۲). شرح حکمة الاشراق. تصحیح و مقدمه حسین ضیائی تربتی. تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
- قطب‌الدین شیرازی، محمود بن مسعود (۱۳۸۳). شرح حکمة الاشراق. به اهتمام عبدالله نورانی و مهدی محقق. تهران: انجمن آثار و مفاخر فرهنگی.
- کریمی، حمید (۱۳۹۴). دفاع مجدد از دلیل عقلی ضرورت وحی بر اساس حکمت الهی. معرفت‌کلامی، ۲ (۶)، ۱۳۷-۱۵۶.
- مصباح یزدی، محمدتقی (۱۳۶۷). اصول عقاید راهنماشناسی. قم: مرکز مدیریت حوزه علمیه.
- ملایری، موسی (۱۳۸۴). تبیین فلسفی وحی از فارابی تا ملاصدرا. قم: کتاب طه.
- نصر، سیدحسین (۱۳۸۲). سه حکیم مسلمان. ترجمه احمد آرام. تهران: علمی و فرهنگی.
- وحدتی‌پور، محبوبه، کهنسال، علیرضا و حسینی شاهرودی، سیدمرتضی (۱۳۹۷). بررسی دیدگاه ملاصدرا و سهروردی در باب عالم مثال. پژوهش‌های فلسفی کلامی، ۷۷، ۷۲-۹۰.
- هاشمی، زهره (۱۳۹۲). تطبیق هستی‌شناختی عالم مثال از دیدگاه سهروردی. مجله کتاب ماه فلسفه، شماره ۷۱، صص ۲۶-۳۰.
- هروی، محمدشریف (۱۳۵۸). انواریه. ترجمه و شرح حکمة الاشراق سهروردی. متن انتقادی و مقدمه حسین ضیائی. تهران: امیرکبیر.
- همتی، همایون (۱۳۷۲). عالم مثال از دیدگاه شیخ اشراق. مشکوه، ۳۹، ۹۳-۱۰۴.
- یثربی، یحیی (۱۳۸۶). حکمت اشراق سهروردی. چ دوم. قم: بوستان کتاب.
- یزدان‌پناه، سیدیدالله (۱۳۹۵). آموزش حکمت اشراق. تحقیق و نگارش علی امینی‌نژاد. تهران: سمت.
- یزدان‌پناه، سیدیدالله (۱۴۰۰). حکمت اشراق: گزارش، شرح و سنجش دستگاه فلسفی شیخ شهاب‌الدین سهروردی. تحقیق و نگارش مهدی علی‌پور. تهران: سمت.

The Origin and Development of the Doctrine of Imamate in Early Shi'ism: A Critique of the Orientalist Reading of Mohammad Ali Amir-Moezzi

Alireza Asadi  / Associate Professor, Department of Theology, Research Institute of Islamic Sciences and Culture, Qom
asaadi@isca.ac.ir

Received: 2026/02/20 - **Accepted:** 2026/05/18

Abstract

This article is dedicated to examining and critiquing Mohammad Ali Amir-Moezzi's reading concerning the origin and development of the doctrine of Imamate in early Shi'ism. The central issue of the research is the evaluation of the validity and coherence of three of his claims in this regard: first, the influence of pre-Islamic cultural and religious backgrounds—particularly Iranian elements—on the doctrine of Imamate; second, the historical crystallization of Imamate in the form of the "religion of 'Alī" (dīn-i 'Alī) as the initial nucleus of Shi'ism; and third, the hypothesis of a transition from "esoteric Shi'ism" to "rational-theological Shi'ism" in the fourth century AH. This study, employing a descriptive-critical approach, while accurately representing Amir-Moezzi's viewpoint, critiques its evidence. The findings indicate that the adaptationist interpretation of the origin of Imamate lacks sufficient historical substantiation; the concept of the "religion of 'Alī" does not imply an independent belief system; and the dichotomization between esoteric Shi'ism and rational Shi'ism is inconsistent with the trajectory of Shi'i intellectual development. Accordingly, the article concludes that the doctrine of Imamate is rooted in a revelatory context and Islamic texts, and its historical developments cannot be regarded as indicative of a substantial transformation or a fundamental rupture in the doctrinal identity of Shi'ism.

Keywords: Mohammad Ali Amir-Moezzi, Doctrine of Imamate, History of Shi'ism, Imāmī Theology, Orientalists.



نوع مقاله: پژوهشی

خاستگاه و تطور آموزه امامت در تشیع نخستین؛ نقد خوانش خاورشناسانه امیرمعزی

asaadi@isca.ac.ir

علیرضا اسعدی / دانشیار گروه کلام پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی. قم

دریافت: ۱۴۰۴/۱۲/۰۱ - پذیرش: ۱۴۰۵/۰۲/۲۸

چکیده

این مقاله به بررسی و نقد خوانش محمدعلی امیرمعزی درباره خاستگاه و تطور آموزه امامت در تشیع نخستین اختصاص دارد. مسئله محوری پژوهش، سنجش اعتبار و انسجام سه مدعی او در این زمینه است. نخست، تأثر آموزه امامت از زمینه‌های فرهنگی و دینی پیشاسلامی - به‌ویژه عناصر ایرانی؛ دوم، تبلور تاریخی امامت در قالب «دین علی» به‌مثابه هسته آغازین تشیع؛ و سوم، فرضیه گذار از «تشیع باطنی» به «تشیع عقلانی - کلامی» در قرن چهارم هجری.

این پژوهش با رویکردی توصیفی - انتقادی، ضمن بازنمایی دقیق دیدگاه امیرمعزی، به نقد شواهد آن پرداخته است. یافته‌ها نشان می‌دهد که تفسیر اقتباس‌گرایانه از منشأ امامت، از اثبات تاریخی کافی برخوردار نیست؛ مفهوم «دین علی» دلالت بر نظام اعتقادی مستقلی ندارد؛ و دوگانه‌سازی میان تشیع باطنی و تشیع عقلانی، با سیر تحول اندیشه شیعی سازگار نیست. بر این اساس، مقاله نتیجه می‌گیرد آموزه امامت، ریشه در بستر وحیانی و نصوص اسلامی داشته و تحولات تاریخی آن را نمی‌توان ناظر به دگرگونی ماهوی یا گسست بنیادین در هویت اعتقادی تشیع دانست.

کلیدواژه‌ها: محمدعلی امیرمعزی، آموزه امامت، تاریخ تشیع، کلام امامیه، خاورشناسان.

مقدمه

تشیع ضمن پابندی به اصول مشترک اسلامی، امامت را به مثابه استمرار ولایت و هدایت الهی از طریق پیشوایانی معصوم و منصوب از سوی خداوند می‌پذیرد (مفید، ۱۴۱۴ق، ج ۴، ص ۳۴-۳۵؛ شهرستانی، ۱۴۱۵ق، ج ۱، ص ۱۶۹) و همین آموزه، مهم‌ترین رمز تمایز آن از اهل سنت به شمار می‌آید (ر.ک. لاهیجی، ۱۳۸۳، ص ۴۶۷-۴۶۸). در مطالعات تاریخ تشیع، مسئله خاستگاه و تطور امامت همواره کانون توجه پژوهشگران بوده و در دهه‌های اخیر، خوانش‌های خاورشناسانه نقش مؤثری در بازخوانی آن داشته‌اند. در این میان، دیدگاه محمدعلی امیرمعزی (زاده ۱۳۳۴/۱۹۵۶ در تهران) شیعه‌پژوه و مستشرق معاصر مقیم فرانسه و از شاگردان برجسته هانری کربن، جایگاهی ممتاز یافته است. با توجه به نفوذ گسترده او در شیعه‌پژوهی غربی از یک‌سو، و اهمیت بنیادین امامت به عنوان رکن هویت کلامی تشیع از سوی دیگر، ارزیابی انتقادی و روشمند خوانش امیرمعزی از منشأ و سیر تطور این آموزه، ضرورتی انکارناپذیر می‌یابد. بر همین اساس، برخی پژوهشگران به بررسی و نقد خوانش او از تشیع نخستین پرداخته‌اند. از جمله این آثار می‌توان به مقالات «نظریه امامت باطنی در تشیع نخستین در بوته نقد» (رضائی و نصیری، ۱۳۹۱) و «امامت باطنی در بصائر الدرجات و الارشاد» (احدیان و همکاران، ۱۴۰۱) اشاره کرد که عمدتاً بر نقد قرائت باطن‌گرایانه امیرمعزی از آموزه امامت و مقایسه بازتاب مؤلفه‌های امامت باطنی در منابع حدیثی امامیه تمرکز دارد. همچنین مقاله «بررسی و نقد اندیشه امیرمعزی در باب امامت سیاسی اهل بیت (ع)» (آقانواری و هادی‌منش، ۱۳۹۵) بیشتر به تحلیل دیدگاه وی درباره نسبت امامت و قدرت سیاسی پرداخته است. افزون بر این، نویسندگان مقاله «مکتب شیعی امامان در دو سوی ایران‌گرایی ضدّ عربی و غلوگرایی از دیدگاه امیرمعزی» (هادی‌منش و بارانی، ۱۳۹۷) کوشیده‌اند زمینه‌های تاریخی و فکری تحلیل امیرمعزی از تشیع را واکاوی کنند، اما صرفاً بر عنصر ایرانی‌گری تأکید دارند. مقاله‌های «تحلیل و مفهوم‌شناسی کلامی اصطلاح دین علی (ع) در منابع روایی فریقین» (سپاهی و طباطبائی، ۱۳۹۶) و «از شیعه علی (ع) تا دین علی (ع)» (جعفریان، ۱۴۰۴) نیز به بررسی و نقد دیدگاه امیرمعزی درباره اصطلاح دین علی (ع) پرداخته‌اند.

در مجموع پژوهش‌های پیشین و از جمله موارد یادشده هرچند به برخی موضوعات همچون امامت باطنی، امامت سیاسی، دین علی (ع) و روش‌شناسی امیرمعزی پرداخته‌اند، مسئله «خاستگاه پیدایش و روند تطور آموزه امامت» در منظومه فکری امیرمعزی هنوز موضوع پژوهشی مستقل و جامع قرار نگرفته است. نوآوری مقاله حاضر دقیقاً در همین نقطه نهفته است؛ بدین معنا که می‌کوشد خوانش خاورشناسانه امیرمعزی از منشأ و تحول آموزه امامت را در سه سطح بررسی و نقد کند: نخست، بازسازی منسجم دستگاه نظری امیرمعزی درباره تکون آموزه امامت؛ دوم، نقد و ارزیابی شواهد وی در باب تأثیر اندیشه امامت از سنت‌های پیشااسلامی و جریان‌های دینی - فرهنگی پیرامونی؛ و سوم، تحلیل انتقادی ادعای گسست میان «تشیع نخستین» و «تشیع متأخر» و

بررسی امکان تبیین تحولات آموزه امامت در چارچوب نظریهٔ تطور درونی اندیشه امامیه. بر این اساس، پرسش اصلی مقاله چنین صورت‌بندی می‌شود: آیا خوانش امیرمعمری از شکل‌گیری و تحول آموزه امامت، مبتنی بر گسستی بنیادین میان تشیع نخستین و امامیه متأخر، قابل دفاع است؟

پرسش‌های فرعی نیز که ساختار کلی مقاله بر اساس تبیین و پاسخ به آنها شکل گرفته است، عبارت‌اند از:

۱. ادعای وجود زمینه‌های فرهنگی و دینی پیشاسلامی برای آموزه امامت بر چه شواهدی استوار است؟
۲. مفهوم «دین علی» در دستگاه فکری مورد بحث چه جایگاهی دارد و آیا می‌توان آن را هسته‌ای مستقل و متمایز از اسلام نبوی دانست؟
۳. ادعای وقوع تحول در الهیات شیعی در قرن چهارم هجری، به‌همراه فرض اصالت سنت باطنی در تشیع آغازین و اثرپذیری متکلمان امامی از اندیشه‌های معتزلی در شکل‌گیری گفتمان عقل‌گرایانه، تا چه میزان از پشتوانه تاریخی و نظری لازم برخوردار است؟

مرحلهٔ اول: بسترهای پیشینی شکل‌گیری ایده امامت

امیرمعمری در این مرحله می‌کوشد نشان دهد پیش از پدید آمدن نظریهٔ مدون امامت در الهیات شیعی، بسترهای فرهنگی و دینی پیشاسلامی‌ای وجود داشته که در آنها نوعی «الگوی انسان قدسی برخوردار از شأنی الوهی» قابل شناسایی است. در تحلیل او زادگاه تشیع، به‌عنوان دینی مستقل؛ یعنی «دین ائمه»، سرزمین عراق و به‌ویژه شهر کوفه است. کوفه در مجاورت شهر حیره ساخته شد؛ شهری که در دوران ساسانی یکی از مراکز بزرگ فرهنگی، دینی و فکری به‌شمار می‌رفت. در این منطقه، جریان‌های گوناگون یهودی، مسیحی گنوستیکی و نیز گروه‌های یهودی - مسیحی (در زبان فرانسوی Judeo-Christianisme) حضوری پررنگ و فعال داشتند.

امیرمعمری می‌افزاید آموزه‌های شیعی در تعامل و مواجهه با همین جریان‌های فکری و دینی شکل گرفت. از میان آنها، جریان‌های مسیحی، یهودی - مسیحی و مانوی بیشترین تأثیر را داشتند، البته مانی نیز خود را ادامه‌دهنده راه عیسی مسیح می‌دانست. از این‌رو عراق و کوفه را می‌توان محیطی غنی از تنوع دینی و فکری دانست و در چنین بستر فرهنگی و دینی پویایی بود که تشیع رشد یافت و بالید (امیرمعمری، ۱۳۹۷، ص ۵۱).

امیرمعمری بیش از همه بر پیوند فرهنگ ایرانی با آموزه‌های تشیع تأکید دارد. او با تأکید بر اینکه تشیع را «شکل ایرانی اسلام» نمی‌داند، از تعامل و مواجههٔ میان تشیع، به‌عنوان دین ائمه، و فرهنگ ایرانی سخن می‌گوید. به باور او از همان آغاز پیدایش تشیع و شاید از دوران امام علی (ع) این ارتباط و برخورد فرهنگی میان ایرانیان و جریان شیعی به‌صورت فعال و عمیق وجود داشته است. از مهم‌ترین عناصر اثرگذار فرهنگ ایرانی در آموزه‌های تشیع و به‌ویژه امامت به موارد زیر اشاره می‌کند:

۱. فره ایزدی و امامت: به‌زعم امیرمعمری، برخی مؤلفه‌های اساسی در تلقی قدسی از امام، با انگاره ایرانی فره

ایزدی هم‌پوشانی معنادار دارد. وی نماد برجسته این هم‌گرایی را «شهربانو» می‌داند؛ شخصیتی که در سنت شیعی به‌عنوان دختر یزدگرد سوم و همسر امام حسین علیه السلام معرفی می‌شود. هرچند امیرمعزی از حیث تاریخی در اصل وجود چنین شخصیتی ابراز تردید می‌کند، بر آن است که اهمیت نمادین این روایت، فراتر از اثبات یا نفی تاریخی آن است (امیرمعزی، ۱۳۹۷، ص ۵۲). از این‌رو امیرمعزی به‌تفصیل به داستان شهربانو می‌پردازد (امیرمعزی، ۱۳۹۴، ص ۷۳-۱۳۷). بر پایه این روایت، از زمان امام سجاد علیه السلام به بعد، امامان حامل دو نوع نور یا فیض معنوی‌اند: نخست «نور ولایت» که از پیامبر اسلام صلی الله علیه و آله، امام علی علیه السلام و حضرت فاطمه علیها السلام سرچشمه می‌گیرد، و دوم «فرّه ایزدی» که از شاهان باستانی ایران از طریق شهربانو به آنان منتقل شده است. با افزودن فرّه ایزدی کیانی به نور ولایت، شهربانو مشروعیتی دوگانه به فرزندان خود می‌بخشد: مشروعیتی شیعی و الهی از سوی خاندان نبوت، و مشروعیتی ایرانی و شاهانه از سوی تبار ساسانی. به همین دلیل، امام سجاد علیه السلام در منابع شیعی به «ابن الخیرتین» توصیف شده است. او یادآور می‌شود که سال‌ها بعد، تلاش مشابیهی در مورد مادر امام دوازدهم، حضرت مهدی علیه السلام، صورت گرفت (امیرمعزی، ۱۳۹۴، ص ۱۰۰-۱۰۱).

۲. بازخوانی مفهوم موالی و دوگانه ایرانی - عربی: امیرمعزی در تحلیل خود ایرانیان را مهم‌ترین حاملان و نمونه کامل تشیع معرفی می‌کند. او واژه «موالی» را که در روایات اولیه درباره ایرانیان به کار رفته، نه به‌معنای «آزادشدگان»، بلکه به‌معنای «دوستداران و پیروان راستین» می‌گیرد و از این‌رو معتقد است: ایرانیان نخستین مؤمنان حقیقی به مکتب امامان بوده‌اند. در مقابل، او بخش قابل‌توجهی از اعراب اهل سنت را در موضع خصومت با امامان می‌بیند و برای تأیید این ادعا به روایاتی منسوب به امام صادق علیه السلام اشاره می‌کند که در آن چهره دشمنان در قالب حیواناتی موهوم توصیف شده است. به‌زعم او، این روایات بیانگر نگاه دوگانه‌ای است که ایرانیان را حاملان وفاداری دینی و اعراب را عاملان تعارض با امامت نشان می‌دهد (امیرمعزی، ۱۳۹۴، ص ۲۸۶ و ۳۲۹-۳۳۰ و ۳۳۸).

۳. تأثیر سنت‌های ایرانی در مناسک و آئین‌های شیعی: امیرمعزی در این زمینه به نام‌گذاری‌های مرکب عربی - ایرانی مانند «محمدعلی» یا «شیرعلی» اشاره می‌کند و این پدیده را نشانه‌ای از گرایش ایرانیان به اهل‌بیت علیهم السلام و تلفیق فرهنگی میان دو سنت می‌شمارد. وی برخی از رفتارهای آیینی، از جمله خوراندن آب دهان (بزاق) به‌عنوان عملی حامل برکت یا انتقال‌دهنده علوم باطنی، را با نمونه‌های مشابه در آیین‌های ایران پیش از اسلام مقایسه می‌کند و بر وجود رگه‌هایی از تقدس‌گرایی ایرانی در مناسک شیعی تأکید می‌ورزد. افزون بر این، او مراسم عزاداری عاشورا را دارای شباهت‌هایی با سوگ سیاوش در فرهنگ اسطوره‌ای ایران می‌داند و آن را نمونه‌ای از استمرار سنت‌های سوگ‌مندی ایرانی در قالب اسلامی - شیعی تحلیل می‌کند (امیرمعزی، ۱۳۹۴، ص ۱۰۰؛ هادی‌منش و بارانی، ۱۳۹۷، ص ۷۲-۸۱).

بررسی و نقد

۱. آموزه امامت و شبهه اقتباس

بسیاری از خاورشناسان، مدعی‌اند آموزه‌های اسلامی از جریان‌های فکری و دینی پیشااسلامی اقتباس شده است. امیرمعزی همین ادعا را درباره آموزه امامت شیعی مطرح کرده است. نظریه اقتباس از اساس نادرست است؛ زیرا مشابهت مفاهیمی چون «نور»، «فرّه»، «وصایت» و «نجات» و حتی آئین و مناسک لزوماً به معنای اقتباس و وام‌داری نیست؛ چراکه خود قرآن کریم از واژگانی مانند «نور»، «وصی»، «حجت» و «علم لدنی» بهره می‌برد و بسیاری از این مفاهیم بازخوانی قرآنی عناصر مشترک در سنت‌های کهن‌اند، نه تقلید از آنها. افزون بر این، اشتراک در مفاهیم دینی میان ادیان مختلف، چه بسا صرفاً نشان‌دهنده اشتراک در سرچشمه وحیانی است، نه وابستگی یا اثرپذیری تاریخی.

از سوی دیگر، بسیاری از این آموزه‌ها در میان ادیان مختلف مشترک‌اند؛ بنابراین نسبت دادن آنها به اقتباس از یک دین خاص، نادرست است؛ مثلاً اصل وصایت - یعنی وجود جانشینی خاص پس از هر پیامبر - منحصر به آیین یهود نیست، بلکه در همه ادیان الهی و حتی برخی آیین‌های غیروحیانی همچون بودایی نیز وجود دارد. در همه این سنت‌ها، پیامبران یا مصلحان، اسرار و علوم خویش را تنها به شاگردان خاص خود می‌سپردند. بنابراین، وجود نظام وصایت در اسلام، امری طبیعی و هماهنگ با سنت پیامبران پیشین است و نه اقتباس از یک آئین خاص (تقفی، ۱۳۷۰، ص ۲۲۵-۲۴۰).

۲. خاستگاه درون دینی امامت

بر خلاف آنچه امیرمعزی ادعا می‌کند خاستگاه تشیع و نظریه امامت کوفه نیست، بلکه تشیع و اندیشه امامت شیعی ریشه در قرآن و احادیث نبوی دارد و شواهد متعددی این امر را تأیید می‌کند که بررسی تفصیلی آن مجال دیگری می‌طلبد و دانشمندان اسلامی به تفصیل به منشأ قرآنی، منشأ نبوی و نیز شواهد تاریخی آن پرداخته‌اند.

۱. منشأ قرآنی امامت: قرآن کریم، اصلی‌ترین مستند در تبیین آموزه امامت است. آیات متعددی در قرآن از جمله آیات ولایت (مائده: ۵۵)؛ اولی الامر (نساء: ۵۹)؛ تبلیغ (مائده: ۶۷)؛ اکمال دین (مائده: ۳)؛ امامت (بقره: ۱۲۴)؛ مباحله (آل عمران: ۶۱) وجود دارد که متکلمان و مفسران بزرگ شیعه، در طول قرن‌ها، با استناد به آنها دلایلی استوار بر ضرورت امامت و شئون و شرایط آن همچون عصمت و انتصاب از سوی خداوند اقامه کرده‌اند و مبانی آن را در آیات الهی نشان داده‌اند. حتی شماری از خاورشناسان، از جمله لالانی، در پژوهش‌های خویش به بررسی مبانی قرآنی امامت از منظر امام محمدباقر^ع پرداخته و بر پیوند وثیق این آموزه با وحی قرآنی تأکید کرده‌اند (لالانی، ۱۳۸۱، ص ۸۳-۹۶). از آنجا که دانشمندان اسلامی به شبهات خاورشناسان در زمینه اقتباس، تحریف یا نفی اصالت الهی قرآن، پاسخ‌های متقن و مستدلی داده‌اند (برای نمونه، ر.ک. معرفت، ۱۳۸۴، تمام کتاب؛ ۴۲۳ق، تمام کتاب؛ میرعرب، ۱۳۹۹، تمام

کتاب). شائبه هر گونه تغییر و تحریف در قرآن منتفی است و بدین سان، استقلال آموزه امامت از هر گونه اثرپذیری بیرونی اثبات می شود.

۲. منشأ نبوی امامت: طبق گزارش برخی منابع شیعه و اهل سنت، «شیعه» عنوانی است که نخستین بار خود پیامبر اسلام ﷺ بر گروهی از یاران خویش که به ولایت و جانشینی امام علی ﷺ باور داشتند اطلاق کرده است (صدوق، ۱۳۸۵، ج ۱، ص ۱۵۶ و ۱۵۸؛ سیوطی، ۱۴۰۱ق، ج ۶ ص ۳۷۹). بر اساس احادیث نبوی، هم زمان با آغاز دعوت اسلامی، پیامبر ﷺ نه تنها از امامت و جایگاه ویژه علی ﷺ سخن می گفت، بلکه از «شیعه علی» به عنوان گروهی متمایز یاد می کرد. شیخ کلینی نیز در الکافی در باب «ما نصَّ الله عزَّوجلَّ ورسوله علی الأئمة واحداً فواحداً» (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۱، ص ۲۸۶-۲۹۲) به مجموعه ای از آیات و روایاتی استناد می کند که بر نصب الهی امامان ﷺ دلالت دارند. او سپس در ابواب مستقل، احادیث مربوط به هر یک از ائمه ﷺ را جداگانه گرد آورده است؛ کاری که نشان می دهد اندیشه امامت و نص بر تک تک امامان، امری ریشه دار در سنت نبوی و متقدم بر تحولات سیاسی پس از رحلت پیامبر ﷺ بوده است.

دو نمونه شاخص از روایات مورد استناد در تبیین مبانی امامت، حدیث «یوم الإنذار» و حدیث «غدیر» است. در گزارش «یوم الإنذار» آمده است که پس از نزول آیه «وَأَنْذِرْ عَشِيرَتَكَ الْأَقْرَبِينَ»، پیامبر ﷺ خویشاوندان خود را گرد آورد و پس از دعوت آنان به توحید، فرمود چه کسی او را یاری می کند تا «برادر، وصی و جانشین» او باشد. تنها علی ﷺ - که جوان ترین فرد مجلس بود - اعلام آمادگی کرد و پیامبر او را به عنوان برادر و جانشین خویش معرفی نمود. این روایت در ادبیات شیعی به منزله نخستین تصریح به خلافت و وصایت علی ﷺ تلقی شده است (طبری، ۱۳۸۷ق، ج ۲، ص ۳۱۹-۳۲۱). این حدیث در مجموع به هفت صورت گزارش شده است (ر.ک. امینی، ۱۴۱۶ق، ج ۲، ص ۳۹۳ و ۴۰۴).

بر اساس حدیث غدیر، پیامبر ﷺ در بازگشت از حجة الوداع، در غدیر خم دست علی را بالا برد و فرمود: «من كنت مولاه فهذا علی مولاه»، و مردم را به بیعت با او فراخواند. این حدیث که نزد شیعه و بسیاری از عالمان اهل سنت متواتر دانسته شده، از سوی متکلمان شیعه دلالت بر امامت دارد (ر.ک. صدوق، ۱۴۰۳ق، ص ۶۸-۶۹؛ سید مرتضی، ۱۴۱۰ق، ج ۲، ص ۲۵۸-۳۱۰؛ طوسی، ۱۴۰۶ق، ص ۳۴۳-۳۵۸؛ حلی، ۱۴۱۳ق، ص ۳۶۹؛ ابن شهر آشوب، ۱۳۷۹ق، ج ۳، ص ۴۲). به تصریح شیخ صدوق، با توجه به قرائن، «مولا» در این مقام به معنای اولویت در تدبیر و وجوب اطاعت است؛ و چون حقیقت امامت چیزی جز وجوب اقتدا و پیروی نیست، این اعلان، تثبیت رسمی مقام امامت علی ﷺ به شمار می آید (صدوق، ۱۴۰۳ق، ص ۷۰ و ۷۱. نیز، ر.ک. طوسی، ۱۴۰۶ق، ص ۳۴۷ و ۳۴۸).

۳. گزارش ها و شواهد تاریخی: نوبختی (متوفای ۳۱۰) می نویسد: «فاول الفرق «للشیعة» و هم فرقة علی بن ابی طالب ﷺ المسمون بشیعة علی ﷺ فی زمان النبی ﷺ و بعده معروفون بانقطاعهم الیه و القول بامامته منهم المقداد بن

الأسود و سلمان الفارسی و ابوذر جندب بن جنادة الغفاری و عمار بن یاسر و من وافق مودته مودة علیؑ و هم أول من سمی باسم التشیع من هذه الأمة» (نوبختی، ۱۴۰۴ق، ص ۱۷-۱۸).

این گزارش از نخستین سده‌های پس از هجرت، شاهی مهم برای این نکته فراهم می‌کند که امامت و تشیع، ریشه‌ای کاملاً نبوی دارند و پدیده‌ای متأخر نیست. از این گزارش چند نکته استنباط می‌شود. نخست آنکه مفهوم «امامت علیؑ» صرفاً محصول تحولات پس از رحلت پیامبر نیست، بلکه در خود دوره نبوی طرح و شناخته شده بود. دوم آنکه عنوان «شیعه» - به معنای گروهی که پیروی از علیؑ را امری دینی و برخاسته از رهنمودهای رسول خدا می‌دانستند - در عصر پیامبرؐ پدید آمده بود. و سوم آنکه پیروان نخستین علیؑ کسانی از نیک‌نام‌ترین یاران پیامبر بودند.

با توجه به آنچه بیان شد، روشن می‌گردد که ادعای امیرمعزی درباره کوفی بودن خاستگاه تشیع، در صورتی که مقصود از «تشیع» همان تشیع اصیل مبتنی بر نصوص نبوی و امامت منصوص باشد، نادرست و فاقد پشتوانه معتبر تاریخی است.

۴. فقدان نقش مؤثر فرهنگ ایرانی در آموزه‌های شیعی: ادعای امیرمعزی درباره تأثیر فرهنگ ایرانی بر شکل‌گیری تشیع و به‌ویژه آموزه امامت در پنج محور قابل بررسی است:

نخست، مفهوم امامت در قرآن و احادیث معتبر اساساً مبتنی بر نصب الهی پیامبرؐ است و نه ویژگی‌های نژادی یا صفات سلطنتی ایرانی. همان‌طور که پیش‌تر به اجمال تبیین شد، امامت در قرآن و روایات نبوی ریشه دارد و هرگونه انتساب آن به فرهنگ‌های دیگر، از منظر تاریخی و دینی نادرست است.

دوم، ادعای تأثیر مستقیم رسوم ایرانی بر مناسک شیعی، عمدتاً مبتنی بر شباهت‌های ظاهری است. همان‌گونه که در بحث اقتباس اشاره شد، شباهت ظاهری صرف نمی‌تواند دلالت قطعی بر اقتباس یا نفوذ مستقیم داشته باشد و نمی‌توان آن را به‌منزله شواهد تاریخی معتبر تلقی کرد.

سوم، ارتباط فره ایزدی با امامت شیعی نیز از منظر تاریخی و روایی محل تردید است. با صرف‌نظر از اختلافاتی که در مورد صحت و سقم ازدواج شهربانو با امام حسینؑ وجود دارد (ر.ک. مطهری، ۱۳۶۶، ص ۱۳۱؛ شهیدی، ۱۳۶۷، ص ۹) و امیرمعزی خود نیز به لحاظ تاریخی آن را نمی‌پذیرد، این امر، حتی بر فرض صحت، تأثیری بر بنیان آموزه امامت ندارد؛ زیرا اولاً، چنان‌که گفته شد آموزه امامت یک اصل کلامی است که بر نص الهی و انتصاب تکیه دارد. ثانیاً، آموزه امامت شیعی (حق جانشینی امام علیؑ پیش از ازدواج امام حسینؑ و وجود داشته و ریشه‌های آن به دوران حیات پیامبرؐ و وقایع صدر اسلام در مدینه بازمی‌گردد. و ازدواج امام حسینؑ با شهربانو نمی‌تواند خاستگاه فکری این آموزه باشد. از همین‌رو حتی دانشمندانی که ماجرای شهربانو را پذیرفته‌اند، هرگز به نقش آن در ساخت آموزه امامت اشاره‌ای ندارند و این امر را نمی‌پذیرند.

چهارم، افزون بر همه اینها تعلیم فرهنگی ایران با آموزه امامت تفاوت‌های ماهوی دارد. مهم‌ترین تفاوت میان آموزه امامت شیعی و مفهوم فره ایزدی در منبع و نحوه اعطای مشروعیت نهفته است. مشروعیت امام بر اساس نص صریح و انتصاب مستقیم الهی (انتصاب) است. امامت یک منصب کلامی الهی محسوب می‌شود که شخص امام با فرمان خداوند و از طریق معرفی پیامبر ﷺ با امام پیشین، برای رهبری دین و دنیا تعیین می‌گردد. این مقام، ماهیتی ازلی و قطعی دارد و تابع انتخاب مردم نیست (صدوق، ۱۳۹۵ق، ج ۱، ص ۹؛ طوسی، ۱۴۰۷ق، ص ۲۲۱ و ۲۲۳)، اما فره، یک موهبت، لطف یا نیروی معنوی خدادادی است که به پادشاهان شایسته (کیانیان) اعطا می‌شد. این مفهوم، تأییدی الهی بر شایستگی و عدالت پادشاه برای فرمانروایی است و نه یک منصب انتصابی شرعی. شاه باید این فره را از طریق کردار نیک و موفقیت در حفظ ملک نگه دارد (پوردادود، ۱۳۴۷، ج ۲، ص ۳۱۵ و ۳۳۶؛ دلیر، ۱۳۹۳، ص ۴۱-۴۷).

تفاوت دوم، در صفات و ماهیت شخص صاحب اقتدار است. امام شیعه باید دارای ویژگی‌هایی ماورای توان عادی بشر از جمله عصمت (مصونیت مطلق از خطا و گناه در تمام طول حیات) و علم لدنی (علم خدادادی به حقایق هستی و شریعت) باشد. او حتی اگر قدرت ظاهری نداشته باشد، مرجع مطلق دینی و معنوی است (صدوق، ۱۳۹۵ق، ج ۱، ص ۱۰-۱۳؛ طوسی، ۱۴۰۷ق، ص ۲۲۲). اما پادشاه صاحب فره، حاکمی عادل و شایسته است که موفقیت‌هایش مورد تأیید آسمان قرار گرفته است. او هرچند دارای فضایل اخلاقی باشد، معصوم نیست و مشروعیتش تا زمانی است که از عدالت برخوردار است. (پوردادود، ۱۳۴۷، ج ۲، ص ۳۱۵ و ۳۳۶؛ دلیر، ۱۳۹۳، ص ۴۱-۴۷).

پنجم، تفسیر امیرمعزی از واژه «موالی» به معنای پیروان راستین امامان و ایرانیان به عنوان شاخص‌ترین حاملان تشیع، پشتوانه تاریخی مستندی ندارد. در منابع اولیه، «موالی» معمولاً به آزادشدگان یا تابعان سلسله‌ای اجتماعی سیاسی اشاره دارد و نه تعصب دینی ویژه (ر.ک. جرجی زیدان، ۱۳۷۲، ج ۴، ص ۶۶۲-۶۶۵). همچنین تصویر دوگانه «ایرانیان مؤمن» و «اعراب دشمن» با شواهد تاریخی و روایی همخوانی ندارد؛ زیرا پیروان اهل بیت ﷺ در میان عرب و غیرعرب حضور داشته‌اند و محدود به ایرانیان نبوده‌اند (برای مطالعه بیشتر درباره شکل‌گیری تشیع، ر.ک. منتظری مقدم، ۱۳۹۸، ص ۸۳-۱۰۲).

مرحله دوم: تبلور تاریخی امامت در قالب «دین علی»

از منظر امیرمعزی، اصطلاح «دین علی ﷺ» ناظر به هسته آغازینی است که بعدها در فرایندی تدریجی به مذهب تشیع انجامید وی معتقد است: آنچه «دین علی» نامیده می‌شود، حاصل ترکیب باورهای عربی کهن درباره قداست خویشاوندی با مفاهیم یهودی، مسیحی و قرآنی مربوط به برگزیدگی الهی، میراث نبوی و خانواده مقدس است (امیرمعزی، ۱۳۹۴، ص ۱۳). این مجموعه اعتقادی بر دو رکن استوار است: امام‌محوری و باطن‌گرایی؛ عناصری که امیرمعزی آنها را از مؤلفه‌های بنیادین سنت‌های باطنی و فراعقلانی می‌داند.

وی با استناد به شماری از متون تاریخی و روایی، از کاربرد کهن اصطلاح «دین علی ﷺ» یاد می‌کند (امیرمعزی،

۱۳۹۴، ص ۲۴-۲۵) و تعبیری چون «دین حسن» و «دین حسین» را نیز که در برخی متون دیده می‌شود صورت‌های جایگزین همان «دین علی» در دوران امامت فرزندان ایشان می‌داند. (امیرمعزی، ۱۳۹۴، ص ۴۸). امیرمعزی در همین چارچوب، امام علی را از جهت اضافه شدن دین به نام ایشان بی‌مانند می‌شمارد؛ زیرا تعبیر «دین» به‌طور خاص درباره او به کار رفته، درحالی‌که درباره خلفای سه‌گانه نخست تعبیر «سنت» استعمال شده است (امیرمعزی، ۱۳۹۴، ص ۲۶-۲۸). وی این تمایز اصطلاحی را معنادار دانسته و آن را بازتاب جایگاه خاص علی در تلقی هواداران نخستینش می‌داند.

به تصریح امیرمعزی، منشأ این بی‌مانندی را باید در دو ویژگی اساسی علی جست‌وجو کرد؛ دو ویژگی‌ای که او را هم در نگاه خویش و هم در نگاه پیروانش، یگانه‌جانشین مشروع پیامبر معرفی می‌کرد و زمینه کاربرد تعبیر «دین علی» را فراهم ساخت (ر.ک. امیرمعزی ۱۳۹۴، ص ۲۸-۳۰). این دو ویژگی عبارت‌اند از:

۱) سابقه یا سبقت (امام علی بر دیگران در ایمان به پیامبر تقدم داشته است)؛

۲) قربت یا نسبت (امام علی نزدیک‌ترین مرد با قوی‌ترین نسبت خویشاوندی به پیامبر است).

به نظر امیرمعزی دو دسته دلایل مشروعیت‌بخش، حامی این تصورها (سبقت و قربت) بوده و عنوان دین علی را توجیه می‌نمود: مبانی قرآنی و مبانی پیشاسلامی (امیرمعزی، ۱۳۹۴، ص ۳۰).

در سطح قرآنی، وی بر تأکید مکرر قرآن بر حرمت و تقدم خویشان نزدیک پیامبر تکیه می‌کند (نحل: ۹۰؛ اسرا: ۲۶؛ بقره: ۲۱۵)، تأکیدی که در مقایسه با دیگر پیوندها، برای قربت نسبی جایگاهی ممتاز قائل است (احزاب: ۳۳؛ انفال: ۷۲-۷۴). در تاریخ انبیا نیز خویشاوندان نزدیک، نقش پشتیبان و وارث، هم در امور دنیوی و هم روحانی، را ایفا می‌کنند (انعام: ۸۴-۸۹). آیاتی چون انذار عشیره (شعراء: ۲۱۴)، مودت ذوی‌القربی (شوری: ۲۳)، سهم خویشان از خمس و فء (انفال: ۴۱؛ حشر: ۷)، و نیز آیات تطهیر (احزاب: ۳۳)، و مباحله (آل‌عمران: ۶۱)، همگی نشانگر منزلت ویژه خاندان پیامبر و استمرار نوعی وراثت معنوی پس از ختم نبوت‌اند (امیرمعزی، ۱۳۹۴، ص ۳۰-۳۶).

در سطح پیشاسلامی، امیرمعزی با تفصیل بیشتری نشان می‌دهد که در عرب جاهلی، رهبری دینی غالباً موروثی بوده و قریش این اصل را حفظ می‌کرد. پیامبر نیز از خاندانی اشرافی و قدسی برخاسته بود که مفهوم «اهل‌البیت» تداوم همان قداست تلقی می‌شود. از این منظر، حضرت علی با اتکای به نسبت مصاهره و اخوت، دلایل نیرومندی برای باور به برگزیدگی الهی خود و فرزندان داشت؛ برگزیدگی‌ای که هسته آنچه «دین علی» خوانده شد را شکل می‌داد و نزد برخی علویان به ادعای انحصار خلافت انجامید (امیرمعزی، ۱۳۹۴، ص ۳۷-۴۷).

بررسی و نقد

خوانش امیرمعزی از مفهوم «دین علی» و تلقی آن به‌مثابه هسته‌ای متمایز در تکون تشیع نخستین، با نقدهای جدی و متنوعی روبه‌رو شده است (برای نمونه، ر.ک. سپاهی و طباطبائی، ۱۳۹۶، ص ۸۳-۱۰۲). در اینجا با پرهیز

از تطویل و ورود به جزئیات غیرضروری، صرفاً به برخی از مهم‌ترین اشکالات آن بسنده خواهد شد. اشکالاتی که به نظر می‌رسد در ارزیابی میزان انسجام تاریخی و اعتبار تحلیلی این نظریه و تأثیر آن در شکل‌گیری تشیع نقشی تعیین‌کننده دارند.

۱. گستردگی کاربرد «دین علی»

امیرمعزی مدعی است که «دین علی» چیزی فراتر از «سنت» و در حکم مجموعه‌ای اعتقادی است و با القای دوگانه دین محمد - دین علی، خواننده را به سمت تصور دو دین مستقل سوق می‌دهد، اما شواهد ادبی، تاریخی و روایی نشان می‌دهد که تعبیر «دین + نام شخص» در زبان عربی متداول بوده است و انحصاری دانستن اصطلاح «دین علی» نادرست است. به موارد زیر توجه کنید:

۱). در رجزهای شهادی کربلاء آمده است:

- أَنَا ابْنُ عَبْدِ اللَّهِ مِنْ آلِ يَزْنَ * دِینِ عَلَی دِینِ حُسَینِ وَ حَسَنَ (ابن شهر آشوب، ۱۳۷۹ق، ج ۴، ص ۱۰۲)؛

- أَنَا الْغَلَامُ الْیَمَنِیُّ الْبَجَلِیُّ * دِینِ عَلَی دِینِ حُسَینِ بَنِ عَلَی (ابن شهر آشوب، ۱۳۷۹ق، ج ۴، ص ۱۰۴)؛

- إِنِّی لَمَنْ یَنْکُرُنِی أَبْنَ الْکَدَنِ * إِنِّی عَلَی دِینِ حُسَینِ وَ حَسَنَ (بالذری، ۱۴۱۷ق، ج ۳، ص ۱۹۶).

۲) جرول بن اوس بن مالک مشهور به حُطِیْثَه (متوفای ۵۰هـ)، شاعر هجویه‌سرای دوره جاهلی و اسلامی در هنگام ارتداد عرب در آغاز خلافت ابوبکر چنین سروده است:

«أَطْعَمْنَا رَسُولَ اللَّهِ إِذْ كَانَ حَاضِرًا * فَيَا لَهْفَتِي مَا بَالَ دِينَ أَبِي بَكْرٍ أُيُورِثُهَا بَكْرًا إِذَا مَاتَ بَعْدَهُ * فَتَلَكْ، وَ بَيْتَ اللَّهِ،

قَاصِمَةُ الظُّهْرِ» (ابن قتیبه، ۱۴۲۳ق، ج ۱، ص ۳۱۰؛ مبرد، ۱۴۱۷ق، ج ۱، ص ۳۰۷).

۳) از خوارج در مناظره‌ای با ابن عباس چنین نقل شده است: «قَالُوا أَلَسْتَ تَعْلَمُ أَنَّ فِي مَا اشْتَرَطَ عَلَيَّ وَ مَعَاوِيَةَ أَنَّ أَيْمًا رَجُلٌ أَحْدَثَ حَدَّثًا مِنْ أَصْحَابِ عَلِيٍّ، وَ دَخَلَ فِي دِينِ مَعَاوِيَةَ، فَلَيْسَ لَعَلِّي إِقَامَةُ ذَلِكَ الْحَدِّ عَلَيْهِ، لَدُخُولِهِ فِي دِينِ مَعَاوِيَةَ وَحُكْمِهِ، وَكَذَلِكَ مِنْ أَحْدَثَ مِنْ أَصْحَابِ مَعَاوِيَةَ، وَ دَخَلَ فِي دِينِ عَلِيٍّ، فَلَيْسَ لِمَعَاوِيَةَ إِقَامَةُ ذَلِكَ الْحَدِّ عَلَيْهِ؟» در ادامه همین مناظره، دین در اضافه به «قوم» و «رجل» نیز به کار رفته است (ازکوی، ۱۴۳۴ق، ج ۲، ص ۱۹۶).

۴) طبری از حَسَنَ بن مالک، سردار اموی در دوران معاویه، یزید، مروان و عبدالملک چنین نقل کرده است: «وَ أَنَا أَشْهَدُ لَيْنِ كَانِ دِينَ يَزِيدَ بَنِ مَعَاوِيَةَ وَ هُوَ حَقٌّ حَقًّا يَوْمَئِذٍ إِنَّهُ الْيَوْمَ وَ شَبِعَتْهُ عَلَيَّ حَقٌّ» (طبری، ۱۳۸۷ق، ج ۵، ص ۵۳۱).

۲. تقابل واقعی «دین علی» و «دین عثمان»

امیرمعزی در حالی از انحصاری بودن اضافه دین به علی^ع سخن می‌گوید که خود هم از دین عثمان هم از دین ابی‌بکر یاد کرده است. او چنین القا می‌کند که دین عثمان، در واکنش به اصطلاح دین علی جعل (امیرمعزی، ۱۳۹۴، ص ۵۲) و گاهی جایگزین «رأی العثمانيه» شده است که اشاره به کسانی است که بنی‌امیه را بر بنی‌هاشم ترجیح می‌دادند.

علاوه بر این، تعبیر «الدینُ العتیق» را در سخن ابن ابی‌یعلی - که آن را بر سنت سه خلیفه نخست اطلاق کرد (ابن ابی‌یعلی، بی‌تا، ج ۲، ص ۳۲) - به معنای «دینِ عتیق» می‌گیرد و بر این نکته تأکید می‌کند که «عتیق» از القاب ابوبکر است؛ پس «دینِ عتیق» در واقع همان «دینِ ابوبکر» است (امیرمعزی، ۱۳۹۴، ص ۵۳).

افزون بر آنچه گفته شد، باید توجه داشت که «دینِ علی» و «دینِ عثمان» در تقابل با یکدیگر به کار می‌رفته‌اند؛ بنابراین هر معنایی که برای «دینِ عثمان» در نظر گرفته شود، «دینِ علی» نیز در همان چارچوب و در برابر آن معنا می‌یابد. از این رو نمی‌توان «دینِ علی» را مستقل از کاربرد و مفهوم «دینِ عثمان» فهم کرد؛ زیرا این دو اصطلاح در فضای گفتمانی واحد و در نسبتِ تضادی با یکدیگر شکل گرفته‌اند. به نمونه‌های زیر توجه کنید:

(۱) عبدالله بن زبیر اسدی سروده است:

إلی رجب او ذلک الشهر قبله * توافیکم بیض المنايا و سودها

ثمانون ألفا دین عثمان دینهم * مسومة جبریل فیها یقودها (بالذری، ۱۴۱۷ق، ج ۷، ص ۲۳؛ ذهبی، ۱۴۱۳ق، ج ۶ ص ۱۰۹؛ نصر بن مزاحم، ۱۳۸۲ق، ص ۵۵۶).

(۲) وقتی نافع بن هلال در روز عاشورا گفت: «أنا الْجَمَلِیَّ، أنا عَلِی دین علی»، مزاحم بن حرث پاسخ داد: «أنا عَلِی دین عُثْمَانَ» و نافع به او جواب داد: «أنت عَلِی دین شیطان» (طبری، ۱۳۸۷ق، ج ۵، ص ۴۳۵).

(۳) شعر رفاعه بن شداد، که می‌خواند:

«أنا ابن شداد علی دین علی * لست لعثمان بن أروی بولی» (طبری، ۱۳۸۷ق، ج ۶ ص ۵۰).

(۴) در نبرد صفین جوانی شامی به میدان آمد و سرود:

«أنا ابن أرباب الملوک غسان * و الدائن الیوم بدین عُثْمَانَ

إنی أأتانی خبر فأشجان * أن عَلِیاً قتل ابن عفان» (طبری، ۱۳۸۷ق، ج ۵، ص ۴۳).

این نکته نیز شایان توجه است که کاربرد گسترده دین عثمان در برابر دین علی، نشان از تقابل این دو در صدر اسلام است. چنین تقابلی نشان می‌دهد تعبیر دین علی تعبیری سیاسی اجتماعی بوده و فاقد بار معنایی باطنی است که امیرمعزی ادعا می‌کند.

۳. دین علیؑ و مسئله باطنی‌گری

امیرمعزی، در خوانش خاص خود از تاریخ اسلام، «دینِ علی» را هسته اولیه پیدایش «تشیع نخستین» می‌داند و شاخصه اصلی این تشیع را باطنی‌گری و امام‌محوری معرفی می‌کند. به باور او، کاربرد تعبیر «دینِ علی» در منابع کهن مؤید نوعی ساختار معرفتی باطنی است که حول شخصیت علیؑ شکل گرفته و بعدها در تشیع نخستین بروز و نمود بیشتری یافته است.

اما بررسی دقیق‌تر کاربردهای دین در اضافه به اشخاص، که پیش از این به نمونه‌هایی از آنها اشاره شد، نشان

می‌دهد استناد امیرمعزی به این اصطلاح، نمی‌تواند مبنای تشیع و امامت باطنی قرار گیرد. اضافه دین به اشخاص و از جمله «دین علی» صرفاً به‌عنوان نسبت دینی و التزام عملی به شخص و اطاعت از او به کار می‌رفته است. این تعبیر هرگز به لایه‌های باطنی، اسرار کلامی، یا آموزه‌های تأویلی اشاره نمی‌کند، بلکه صرفاً به وفاداری عملی و اعتقادی به سیره و روش دینی علی بازمی‌گردد. بنابراین، بر خلاف امیرمعزی که تلاش دارد «دین علی» را در برابر اسلام نبوی قرار داده و گواهی بر وجود یک سنت باطنی و تأویل محور به‌شمار آورد، شواهد تاریخی چنین برداشتی را تأیید نمی‌کند (ر.ک. ابن قتیبه، ۱۴۱۰ق، ۱، ص ۲۰۳؛ برقی، ۱۳۷۱ق، ۱، ص ۱۴۶؛ یعقوبی، بی‌تا، ج ۲، ص ۱۶۲).

۴. چالش ابهام در سازگاری درونی نظریه

در تحلیل امیرمعزی، «دین علی» به‌مثابه هسته نخستین تشیع معرفی می‌شود؛ هسته‌ای که بر عناصری چون قربات با پیامبر، وراثت علمی و منزلت ویژه علی^{علیه السلام} استوار است و چنان‌که پیش از این گذشت، برای آنها پشتوانه‌هایی قرآنی و روایی ترسیم می‌گردد. در این سطح، تکوین تشیع و عناصر آغازین امامت، در چارچوبی درون دینی فهم می‌شود. از سوی دیگر، وی در مرحله تبارشناختی بحث، به وجود زمینه‌های فرهنگی و دینی پیشااسلامی اشاره می‌کند و برخی مؤلفه‌های سنت‌های یهودی، مسیحی، ایرانی و جریان‌های باطنی را در فراهم‌سازی آموزه امامت شیعی مؤثر می‌داند. باین‌حال، مسئله روش‌شناختی آنجاست که نسبت دقیق این دو سطح از تبیین «درون دینی» و «برون دینی» در آثار او به‌روشنی تعیین نمی‌شود. اگر مقصود از طرح زمینه‌های پیشااسلامی صرفاً نشان دادن هم‌افایی فرهنگی باشد، آنگاه سخن از «دین علی» به‌عنوان هسته‌ای برآمده از نصوص و وقایع صدر اسلام، ناسازگار نخواهد بود؛ زیرا در این صورت، شباهت‌ها به‌معنای اقتباس نیست. اما اگر این زمینه‌ها به‌گونه‌ای فهم شوند که «دین علی» را مستقیماً برآمده از سنت‌های پیشین معرفی کنند، چنین ادعایی نه‌تنها مستلزم شواهد و مستندات تاریخی قوی و مستقیم است، بلکه مستلزم نوعی ناسازگاری درونی در نظریه اوست؛ زیرا جمع میان این دو ادعا دشوار است که از یک‌سو، امامت و تشیع دارای ریشه‌ای قرآنی و خاستگاهی درون دینی‌اند، و از سوی دیگر، به‌مثابه پدیده‌ای وام‌گرفته و بر ساخته از آموزه‌های یهودی، مسیحی یا مانوی، دارای منشأیی برون دینی تلقی شوند. این دو تبیین، یکدیگر را نقض کرده و در چارچوب یک نظریه منسجم جمع نمی‌شوند.

مرحله سوم: تحول و تطور آموزه امامت در الهیات شیعی

از دیدگاه امیرمعزی امامت، هرچند جوهره تشیع به‌شمار می‌رود، در گذر زمان دچار دگرگونی‌های عمیق شده است. او در تبیین این تحول، میان دو سنت در تاریخ تشیع تفکیک می‌کند: نخست سنت باطنی و فراعقلانی که به‌زعم او بازتاب‌دهنده تشیع نخستین است و آن را محدثان اخباری مکتب قم روایت کرده‌اند. این سنت بر دو ویژگی اصلی استوار است: امام‌محوری و باطنی‌گری. در این سنت، امام هسته و مرکز ثقل دیانت شیعه است

(امیرمعزی، ۱۳۹۷، ص ۵۰) و شناخت او محور تمام باورها و اعمال دینی به‌شمار می‌رود. خداشناسی، اخلاق، عبادت، فقه، عرفان و سیاست بر اساس شناخت امام شکل می‌گیرد (امیرمعزی، ۱۳۹۸، ص ۲۹۸) و نورانیت امام وسیله درک صفات و اسماء الهی است. بنابراین امام‌شناسی نه‌تنها یک بعد کلامی، بلکه شاخص اصلی محوریت امام در تمامی ابعاد دیانت است و غفلت از آن موجب فرو کاستن تشیع به یک مکتب کلامی صرف می‌شود (امیرمعزی، ۱۳۹۸، ص ۱۵۶).

شاخصه دوم سنت باطنی، باطنی‌گری است. بر این اساس، آموزه‌ها در سطوح مختلف ارائه می‌شوند؛ سطح ظاهر برای عموم، سطح رمزی برای شاگردان نزدیک امام و سطح باطنی کامل برای گروهی محدود و وفادار (امیرمعزی، ۱۳۹۸، ص ۲۹۸-۲۹۹). در این سنت، فهم دین بر پایه شهود، تعهد و سرسپردگی عقل به امام شکل می‌گیرد و نه صرفاً استدلال منطقی. آموزه‌ها نیز به‌گونه‌ای غیرنظام‌مند و پراکنده، در قالب آنچه از آن به «تبذیر العلم» تعبیر می‌شود، عرضه می‌گردند؛ شیوه‌ای که کارکرد آن، صیانت از معرفت باطنی و حفظ آن در پوشش نوعی کتمان و محافظت است (امیرمعزی، ۱۳۹۸، ص ۲۹۹-۳۰۰). حفظ اسرار و تقيه جزئی از ایمان محسوب می‌شود (امیرمعزی، ۱۳۹۸، ص ۳۰۱-۳۰۲) و تنها کسانی که با منابع و روش‌های باطنی آشنا باشند، قادر به کشف و بازسازی آموزه‌ها خواهند بود (امیرمعزی، ۱۳۹۸، ص ۱۲-۱۳).

دومین سنت، سنت عقلانی - کلامی است که از قرن چهارم به بعد تحت تأثیر معتزله شکل گرفته و متکلمان و فقه‌های مکتب بغداد نماینده آن بوده‌اند. از دیدگاه امیرمعزی، سنت اصیل شیعی، که همان سنت نخستین است؛ در قرن چهارم به دلایلی تحت‌الشعاع سنت عقلانی قرار گرفت و این غلبه تا امروز تداوم یافته است (امیرمعزی، ۱۳۹۸، ص ۳۷-۳۸). این سنت کلامی عقلانی، دو شاخصه اصلی دارد: عقل‌محوری و نظام‌مندی و شفافیت علمی. در این سنت، متون دینی مانند قرآن و حدیث معتبر محور فهم دین هستند و عقل ابزار اصلی تحلیل و استنباط احکام به‌شمار می‌رود. آموزه‌ها بر پایه برهان و قیاس منطقی استخراج می‌شوند و عقلانیت جایگزین شهود و باطن‌گرایی می‌شود.

بررسی و نقد

با توجه به تبیین پیش‌گفته، دیدگاه امیرمعزی درباره «تحول بنیادین و تطور آموزه امامت در الهیات شیعی» بر چهار مدعای محوری استوار است: ۱) طرح دوگانه «سنت عقلانی» و «سنت باطنی» در درون میراث شیعی؛ ۲) تأثر و شکل‌گیری سنت عقلانی شیعه در پرتو نفوذ اندیشه‌های معتزلی؛ ۳) اصالت و تقدم تاریخی - معرفتی سنت باطنی به‌عنوان لایه نخستین تشیع؛ ۴) غلبه سنت عقلانی بر سنت باطنی از قرن چهارم هجری که به‌زعم او به دگرگونی در ساختار الهیات شیعی انجامیده است. در ادامه، هر یک از این محورها به صورت مستقل بررسی می‌شود:

الف. دوگانه سازی باطنی / عقلانی در تاریخ تشیع

الگوی دوگانه سازی پیشنهادی امیرمعزی تمایز میان «سنت باطنی و فراعقلانی قمی» و «سنت عقلانی بغدادی»، با چالش های جدی روبه روست. نخست، چنان که پیش تر نشان داده شد، ادله او درباره خاستگاه تشیع و شواهدش برای اثبات غلبه امام محوری باطن گرایانه در تشیع نخستین قانع کننده نیست؛ از این رو سخن گفتن از «سنت غالب» با ویژگی های مد نظر او دشوار می نماید.

دوم، منابع تاریخی و حدیثی از وجود دو جریان کاملاً منفک حکایت نمی کنند، بلکه طیفی از گرایش ها را نشان می دهند که با شدت و ضعف متفاوت در هر دو مرکز قم و بغداد حضور داشته اند. قم، در کنار میراث های روایی، خاستگاه فقها و رجالیان محتاط و گاه ضد غلو بوده است؛ بغداد نیز، با وجود برجستگی عقل گرایی کلامی، از عناصر روایی و فراعقلانی خالی نبوده است. این درهم تنیدگی، اعتبار الگوی دو قطبی را تضعیف می کند.

افزون بر آن، شبکه های علمی، مهاجرت ها و پیوندهای استاد و شاگرد، از تعامل مستمر دو مرکز حکایت دارد. آثاری چون *بصائر الدرجات* نمی تواند نماینده کلیت سنت قم تلقی شود؛ تصویر «قم به مثابه کانون باطنی گری» بیش از آنکه بازتاب واقعیت تاریخی باشد، حاصل گزینش محدود داده ها است (جهت آشنایی بیشتر با مدارس کلامی قم و بغداد، ر.ک. جبرئیلی، ۱۴۰۰، تمام کتاب؛ سبحانی، ۱۳۹۵، تمام کتاب؛ جعفری ربانی، ۱۳۹۱، ص ۱۱۱-۱۱۸).

ب. سنجش میزان و نوع تأثیر مکتب اعتزال بر اندیشه شیعی

امیرمعزی سنت عقلانی - کلامی شیعه، به ویژه در صورت بندی نظام مندش، را تحت تأثیر مکتب اعتزال دانسته است. به تعبیر او، گذار از سنت امام محور و باطن گرای نخستین به کلام عقلانی مدون، متأثر از فضای فکری معتزلی و بهره گیری از دستگاه مفهومی و روش استدلالی آنان رخ داده است.

به طور کلی، بحث درباره نقش مکتب اعتزال در شکل گیری عقل گرایی شیعی از مباحث چالش برانگیز در تاریخ کلام اسلامی به شمار می رود. روایت رایجی که در برخی پژوهش های معاصر - به ویژه در آثار خاورشناسان - برجسته شده، بر این فرض استوار است که اندیشه شیعی به طور مستقیم و گسترده از اعتزال تأثیر پذیرفته است. این تلقی، نیازمند بازنگری دقیق در منابع تاریخی، متون کلامی و شیوه های استدلالی متکلمان نخستین شیعه است. در این نوشتار، بدون انکار تأثیرات متقابل جریان های فکری و فرهنگی، تنها بر این نکته تأکید می کنیم که عقل گرایی در سنت شیعی پیش از مواجهه مستقیم با معتزله، به صورت درونی و بومی وجود داشته است.

چنان که روشن است، قرون سوم و چهارم هجری دوران شکوفایی و اوج تعاملات علمی در بغداد است؛ شهری که در آن حلقه های شیعی، معتزلی و نیز بخش هایی از جریان سنی عقل گرا در کنار یکدیگر زیست و فعالیت می کردند. در چنین فضای مشترکی، پدید آمدن شباهت هایی در موضوعات و روش های کلامی، امری طبیعی می نماید. هم پوشانی در مسائلی چون عدل الهی، حسن و قبح عقلی، نفی تشبیه و تجسیم، مباحث مربوط به جبر و اختیار،

بهره‌گیری از استدلال عقلی و ساختار برهانی در مناظرات، ارجاع مکرر به اصول عقلی و نقد حدیث بر مبنای معیارهای عقلانی، و نیز حضور متکلمان شیعی در همان مجالس مناظره و محافل علمی که معتزله نیز در آن فعال بودند، همه می‌تواند احتمال تأثیرگذاری متقابل میان دو سنت را تقویت کند.

بالین همه، وجود شباهت یا تعامل، لزوماً به معنای انفعال شیعه در برابر اعتزال نیست (ر.ک. اسعدی، ۱۳۹۱، ص ۹۱-۹۴). بخش مهم این تعامل را باید در قالب گفت‌وگوی میان دو سنت عقل‌گرا فهم کرد، نه انتقال یک‌سویه آموزه‌ها. شاهدی مهم بر این مدعا، وجود عقل‌گرایی بومی در سنت شیعی، پیش از هرگونه تعامل ساختاری با معتزله است. این نکته را مجموعه‌ای از شواهد تأیید می‌کند: نخست، حضور مبانی عقلانی در روایات امامان شیعه. امامان معصوم علیهم‌السلام، عقل را «حجت باطنی» معرفی کرده، بر حجیت آن در شناخت خداوند و در فرایند داوری دینی تصریح نموده و از تقلید معرفتی پرهیز داده‌اند. افزون بر این، روایات منقول از آنان حاکی از به‌کارگیری گسترده استدلال عقلی در مناظرات اعتقادی است. دوم، تأمل در حلقه‌های نخستین اصحاب ائمه نشان می‌دهد که گرایش به استدلال‌ورزی و مناظره عقلانی، بخشی جدایی‌ناپذیر از هویت فکری آنان بوده است. شخصیت‌هایی نظیر هشام بن حکم، هشام بن سالم و مؤمن الطاق نمونه‌های برجسته‌ای از متکلمانی‌اند که عقل‌گرایی شیعی را در مراحل نخستین آن نمایندگی می‌کنند.

بررسی دقیق منابع و شواهد تاریخی نه تنها نشان می‌دهد که عقل‌گرایی شیعی مستقل از عقل‌گرایی معتزلی شکل گرفته است، بلکه وجود تفاوت‌های بنیادین میان این دو جریان نیز این استقلال را تأیید می‌کند. تفاوت در نسبت عقل و نص، تلقی از عدل الهی و لوازم آن، و نیز درک متفاوت از مسئله اختیار انسان، تنها بخشی از اختلافات ساختاری میان دو مکتب است؛ اختلافاتی که آشکارا نشان می‌دهند عقل‌گرایی شیعی، علی‌رغم تعاملات تاریخی، هویت اعتقادی مستقل خود را حفظ کرده است.

ج. معیار اصالت در سنت باطنی فراعقلانی

از ادعاهای محوری در تحلیل‌های امیرمعزی درباره تاریخ اندیشه شیعی، طرح «سنت باطنی قم» به عنوان سنتی «اصیل» است. در کاربرد اصطلاح «اصالت» درباره یک سنت، معانی متعددی قابل تصور است: (۱) تقدم تاریخی و نزدیکی به نقطه آغاز؛ (۲) خلوص متنی یا اعتقادی و مصونیت از تحریف؛ (۳) برتری نظری و انسجام معرفتی؛ (۴) گستره پذیرش و نفوذ اجتماعی؛ (۵) هماهنگی با هویت بنیادین یک جامعه؛ (۶) استقلال از تأثیرات بیرونی؛ (۷) خاستگاه وحیانی و اتصال مستقیم به منبع قدسی.

بالین حال، در منطق درون دینی، تنها معنای تعیین‌کننده اصالت، همان اتصال به وحی است؛ زیرا نه قدمت تاریخی، نه خلوص ظاهری، نه انسجام نظری و نه مقبولیت اجتماعی، هیچ‌یک به تنهایی توان ایجاد حجیت دینی ندارند. معیار اعتبار نهایی هر آموزه، انتساب قابل اعتماد آن به وحی، پیامبر یا حاملان معصوم وحی است. سایر معانی اصالت، هرچند در پژوهش تاریخی یا جامعه‌شناختی سودمندند، شأنی توصیفی دارند و منشأ اعتبار قدسی نیستند.

بر پایه بررسی‌های صورت گرفته و نقد شواهد و دلایل امیرمعزی در باب خاستگاه تشیع، روشن می‌شود که سنت باطنی فراعقلانی نه تنها از معیار بنیادین اصالت در آموزه‌های دینی، یعنی خاستگاه وحیانی، برخوردار نیست، بلکه در سایر معانی اصالت نیز جایگاهی ندارد. از منظر تقدم تاریخی و خلوص متنی / اعتقادی، این سنت، با وجود ادعاهای مطرح شده مبنی بر نزدیکی به اصل، فاقد مستندات کافی برای اثبات وفاداری به منابع اولیه و جلوگیری از تحریف است. از نظر برتری نظری و استقلال از تأثیرات بیرونی، سنت باطنی فاقد ساختار منسجم و خودبسنده‌ای است که بتواند آن را به یک نظام نظری معتبر تبدیل کند. همچنین از لحاظ گستره پذیرش اجتماعی و اصالت هویتی، این سنت همواره محدود به حلقه‌های معنوی خاص بوده و نقشی برجسته در شکل‌دهی یا هدایت جامعه شیعی نداشته است.

این تحلیل نشان می‌دهد که هرگونه ادعای «اصالت» درباره این سنت عمدتاً جنبه‌ای ارزش‌گذاری شخصی یا معنوی دارد و فاقد پشتوانه‌های تاریخی، اجتماعی یا دینی معتبر است.

د. غلبه سنت عقلانی - فقهی در قرن چهارم هجری

در بررسی تحولات تشیع در قرن چهارم هجری، اصطلاح «تحول بنیادین» می‌تواند چند معنا داشته باشد: نخست، تحول روش‌شناختی و استدلالی، شامل تغییر در شیوه تحلیل آموزه‌ها و استفاده گسترده از قیاس، استدلال برهانی و نظم‌دهی نظام‌مند در فقه و کلام؛ دوم، تحول در محتوای اعتقادی و آموزه‌های دینی، یعنی تغییر در اصول بنیادین شیعه؛ و سوم، تحول نهادی و اجتماعی، شامل تغییر در ساختار مراکز علمی، شبکه‌های شاگرد - استاد و تعامل با قدرت سیاسی.

شواهد تاریخی نشان می‌دهد که در این قرن، تغییرات عمده بیشتر در دو زمینه نخست و سوم و به اقتضای شرایط زمانی و مکانی رخ داده است و اصول اعتقادی شیعه عملاً بدون تغییر باقی مانده‌اند. در حوزه فقه و اصول فقه، آثار متکلمان و فقیهان امامیه مانند شیخ مفید و سید مرتضی نمایانگر حرکت مستمر به سمت عقلانیت در استدلال و تحلیل روایات است. در حوزه کلام، متکلمان شیعی بغداد با بهره‌گیری از ابزارهای عقلانی، اصولی مانند عدل الهی، حسن و قبح عقلی و اختیار انسان را با استدلال‌های منظم تثبیت کردند.

این تحولات تحت تأثیر عوامل نهادی و اجتماعی نیز تقویت شد: شبکه‌های آموزشی و حلقه‌های علمی در بغداد و قم، حمایت سیاسی و مشروعیت‌سازی توسط خلافت عباسی و مراکز علمی آل‌بویه، و نیاز اجتماعی به پاسخ‌گویی به چالش‌های فکری و حقوقی، همه جایگاه سنت عقلانی - فقهی را برجسته ساختند. باین حال، آموزه‌های اعتقادی شیعه تغییری نیافتند (ر.ک. سبحانی، ۱۳۹۵، تمام کتاب؛ جعفری ربانی، ۱۳۹۱، ص ۱۱۷-۱۱۸؛ فاریاب، ۱۳۹۵، ص ۱۲۵-۱۴۷).

بدین ترتیب اولاً تحولات قرن چهارم هجری در تشیع، درواقع یک تحول روش‌شناختی از روش نقلی به روش

عقلانی بود و نه تغییر جهت از باطن‌گرایی به عقلانیت. ثانیاً این تغییر و تحول به‌طور مشخص تابع شرایط زمانی و مکانی آن دوران بود؛ زیرا در این قرن، بخش‌هایی از شیعه توانسته بودند مرجعیت سیاسی و قدرت نسبی حکومت را در برخی قلمروها به دست آورند. دسترسی به مراکز قدرت، همراه با ضرورت اداره جامعه، استدلال برهانی و نظام‌مند را ضروری می‌کرد؛ چراکه مسائل فقهی، حقوقی و اجتماعی دیگر صرفاً موضوع بحث‌های نقلی نبود و نیاز به تصمیم‌گیری‌های دقیق و پاسخ به پرسش‌های پیچیده حکومتی داشت.

علاوه بر این، شیعه در این دوره با جریان‌های فکری متنوعی مواجه بود: از یک‌سو، تعامل و رقابت با فرقه‌های فقهی اهل سنت و از سوی دیگر، تأثیر و مباحثات با معتزله و جریان‌های عقل‌گرا، موجب شد که استدلال عقلانی و برهانی به ابزار لازم برای دفاع از آموزه‌ها و تثبیت جایگاه علمی و اجتماعی تبدیل شود. این شرایط، ضرورت حرکت از روش نقلی صرف به روش عقلانی - نظام‌مند را اجتناب‌ناپذیر کرد (جهت‌آشنایی بیشتر با شرایط بغداد در قرن چهارم، ر.ک. اسعدی، ۱۳۹۱، ص ۳۲-۴۲).

نتیجه‌گیری

۱. خوانش امیرمعزی از منشأ و تطور آموزه امامت، از پشتوانه تاریخی و روش‌شناختی کافی برخوردار نیست. تفسیر اقتباس‌گرایانه وی از پیدایش تشیع بیش از آنکه بر شواهد قطعی تاریخی استوار باشد، بر مشابهت‌های مفهومی تکیه دارد؛ مشابهت‌هایی که به‌تنهایی توان اثبات وام‌گیری یا منشأ بیرونی آموزه امامت را ندارند.

۲. شواهد قرآنی، روایی و تاریخی صدر اسلام نشان می‌دهد اصل امامت در چارچوبی درون‌دینی و بر بنیاد نصوص و سنت نبوی قابل تبیین است.

۳. نظریه «دین علی» به‌مثابه هسته‌ای متمایز و باطنی در برابر «اسلام نبوی»، از نظر زبانی و تاریخی استحکام لازم را ندارد؛ زیرا کاربرد تعبیر «دین» مضاف به اشخاص در ادبیات سیاسی - اجتماعی صدر اسلام امری رایج بوده و لزوماً بر وجود دو دستگاه اعتقادی مستقل دلالت نمی‌کرده است. افزون بر این، جمع میان تأکید بر مبانی قرآنی «دین علی» و درعین‌حال نسبت دادن پیدایش تشیع به اقتباس‌های بیرونی، نوعی ناسازگاری درونی در دستگاه تحلیلی وی پدید آورده است.

۴. دوگانه‌سازی میان «تشیع باطنی» و «تشیع عقلانی» و فرض گسستی بنیادین در قرن چهارم هجری، با واقعیت پیچیده و تدریجی تاریخ اندیشه شیعی سازگار نیست. تحولات این دوره را باید بیش از آنکه دگرگونی در ماهیت امامت دانست، فرایندی از نظام‌مند شدن مفاهیم، پاسخ‌گویی به چالش‌های نو و تکامل در صورت‌بندی‌های کلامی ارزیابی کرد. بر این اساس، آموزه امامت در سیر تاریخی خود دچار تغییر جوهری نشده، بلکه در قالب‌های معرفتی و نهادی متناسب با شرایط تاریخی تبیین و صورت‌بندی شده است.

منابع

قرآن کریم.

- ابن ابی‌علی، محمد بن محمد (بی‌تا). *طبقات الحنابلة*. بیروت: دار المعرفه.
- ابن شهر آشوب مازندرانی، محمد بن علی (۱۳۷۹ق). *مناقب آل ابی‌طالب*. قم: علامه.
- ابن قتیبه، عبدالله بن مسلم (۱۴۱۰ق). *الامامة و السياسة المعروف بتاريخ الخلفاء*. بیروت: دارالاضواء.
- ابن قتیبه، عبدالله بن مسلم (۱۴۳۳ق). *الشعر و الشعراء*. قاهره: دار الحديث.
- احدیان، مریم و همکاران (۱۴۰۱). امامت باطنی در بصائر الدرجات و الارشاد/امامت پژوهی، ۳۱، ۱۹۱-۲۳۳.
- ازکوی، سرخان بن سعید (۱۴۳۴ق). *کشف الغمة الجامع لآخبار الامه*. عمان: وزارة التراث و الثقافة.
- اسعدی، علیرضا (۱۳۹۱). *متکلمان شیعه: سیدمرتضی*. قم: پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.
- امیرمعزی، محمدعلی (۱۳۹۴). *تشیع ریشه‌ها و باورهای عرفانی*. ترجمه نورالدین الله‌دینی. تهران: نامک.
- امیرمعزی، محمدعلی (۱۳۹۸). *راهنمای ربانی در تشیع نخستین*. ترجمه نورالدین الله‌دینی. تهران: نامک.
- امینی، عبدالحسین (۱۴۱۶ق). *الغدير فی الکتاب و السنة و الادب*. قم: مرکز الغدير.
- امیرمعزی، محمدعلی (۱۳۹۷). *دین پژوهی در مواجهه با فلسفه و تاریخ*. گفت‌وگو کوهزاد اسماعیلی. فرهنگی هنری/بوان، ۳، ۴۴-۵۳.
- آقانوری، علی و هادی‌مش، ابوالفضل (۱۳۹۵). بررسی و نقد اندیشه امیرمعزی در باب امامت سیاسی اهل بیت (ع). *پژوهش‌نامه امامیه*، ۲ (۳)، ۴۷-۷۲.
- برقی، احمد بن محمد بن خالد (۱۳۷۱ق). *المحاسن*. قم: دار الکتب العلمیه.
- بلادری، احمد بن یحیی (۱۴۱۷ق). *انساب الاشراف*. بیروت: دار الفکر.
- پورداد، ابراهیم (گزارش) (۱۳۴۷). *یست‌ها*. تهران: کتابخانه طهوری.
- تقفی، محمد (۱۳۷۰). *نقدی بر کتاب الخوارج و الشیعه*. مشکوة، ۳۳، ۲۲۵-۲۴۰.
- جبریلی، محمدصفر (۱۴۰۰). *منار کلامی شیعه*. قم: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
- جرجی زیدان (۱۳۷۲). *تاریخ تملن اسلام*. تهران: امیرکبیر.
- جعفری ربانی، محمد (۱۳۹۱). *بررسی تطور مفهوم عقل در اندیشه امامیه نخستین*. نقد و نظر، ۶۷، ۱۰۶-۱۲۱.
- جعفریان، رسول (۱۴۰۴). *از شیعه علی (ع) تا دین علی (ع)*. آینه پژوهش، ۲۱۳، ۳۵۱-۳۷۹.
- حلی، حسن بن یوسف (۱۴۱۳ق). *کشف المراد فی شرح تجرید الاعتقاد*. تعلیقه حسن حسن‌زاده آملی. قم: مؤسسه النشر الاسلامی.
- دلیر، نیره (۱۳۹۳). *مبانی نظری پادشاهی و سلطنت؛ بررسی تطبیقی فره ایزدی و ظل‌اللهی*. مطالعات تاریخ فرهنگی، ۲۰، ۳۹-۵۹.
- ذهبی، شمس‌الدین (۱۴۱۳ق). *تاریخ الاسلام*. بیروت: دار الکتب العربی.
- رضائی، محمدجعفر و نصیری، محمد (۱۳۹۱). *نظریه امامت باطنی در تشیع نخستین در بونه نقد*. نقد و نظر، ۶۷، ۱۷۳-۱۹۸.
- سبحانی، محمدتقی (زیر نظر) (۱۳۹۵). *جستارهایی در مدرسه کلامی قم*. قم: دار الحديث.
- سپاهی، مجتبی و طباطبائی، سیدمهران (۱۳۹۶). *تحلیل و مفهوم‌شناسی کلامی اصطلاح دین علی در منابع روایی فریقین*. جستارهایی در فلسفه و کلام، ۴۹ (۹۹)، ۸۳-۱۰۲.
- سید مرتضی، علی بن حسین (۱۴۱۰ق). *الشافی فی الامامة*. تهران: مؤسسه الصادق (ع).
- سیوطی، عبدالرحمن بن ابی‌بکر (۱۴۰۱ق). *الدر المنثور فی التفسیر بالمأثور*. قم: کتابخانه آیت‌الله مرعشی نجفی.
- شهرستانی، عبدالکریم (۱۴۱۵ق). *الملل و النحل*. بیروت: دار المعرفه.

- شهیدی، سیدجعفر (۱۳۶۷). *زندگانی علی بن الحسین (ع)*. تهران: مرکز نشر فرهنگ اسلامی.
- صدوق، محمد بن علی (۱۳۸۵). *علل الشرایع*. قم: کتابفروشی داورى.
- صدوق، محمد بن علی (۱۳۹۵ق). *کمال الدین و تمام النعمه*. تهران: اسلامیه.
- صدوق، محمد بن علی (۱۴۰۳ق). *معانی الاخبار*. قم: جامعه مدرسین.
- طبری، محمد بن جریر (۱۳۸۷ق). *تاریخ الطبری*. بیروت: دار التراث.
- طوسی، محمد بن حسن (۱۴۰۶ق). *الاقتصاد فیما يتعلق بالاعتقاد*. بیروت: دار الاضواء.
- طوسی، نصیرالدین (۱۴۰۷ق). *تجريد الاعتقاد*. تهران: مکتب الاعلام الاسلامی.
- فاریاب، محمدحسین (۱۳۹۵). روش‌شناسی و بسترشناسی فکری نظریات متکلمان شیعی مکتب بغداد (قرن چهارم و پنجم) در مسئله امامت. معرفت کلامی، ۱۷، ۱۲۵-۱۴۷.
- کلینی، محمد بن یعقوب (۱۴۰۷ق). *الکافی*. تهران: دار الکتب الاسلامیه.
- لالانی، ارزینا آر. (۱۳۸۱). *نخستین اندیشه‌های شیعی*. ترجمه فریدون بدره‌ای. تهران: نشر و پژوهش فروزان‌روز.
- لاهیجی، عبدالرزاق (۱۳۸۳). *گوهر مراد*. تهران: سایه.
- مبرد، محمد بن یزید (۱۴۱۷ق). *الکامل فی اللغة و الادب*. قاهره: دار الفكر العربی.
- مطهری، مرتضی (۱۳۶۶). *خدمات متقابل اسلام و ایران*. تهران: صدرا.
- معرفت، محمدهادی (۱۳۸۴). *صیانه القرآن عن التحریف*. قم: التمهید.
- معرفت، محمدهادی (۱۴۲۳ق). *شبهات و ردود حول القرآن الکریم*. قم: التمهید.
- مفید، محمد بن محمد بن نعمان (۱۴۱۴ق). *سلسله مؤلفات الشیخ المفید، اوائل المقالات فی المذاهب و المختارات*. بیروت: دار المفید.
- منتظری‌مقدم، حامد (۱۳۹۸). رهیافتی نو به تاریخ پیدایش تشیع اثناعشری: شکل‌گیری به‌هنگام. معرفت کلامی، ۴۷، ۸۳-۱۰۲.
- میرعرب، فرج‌الله (۱۳۹۹). *کتاب بررسی ادعای اقتباس قرآن از عهدین*. قم: پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.
- نصر بن مزاحم (۱۳۸۲ق). *وقعه صفین*. قاهره: مؤسسة العربية الحديثه.
- نوبختی، حسن بن موسی (۱۴۰۴ق). *فرق الشیعه*. بیروت: دار الاضواء.
- هادی‌منش، ابوالفضل و بارانی، محمدرضا (۱۳۹۷). مکتب شیعی امامان در دو سوی ایران‌گرایی ضدعربی و غلوگرایی از دیدگاه امیر معزی. شیعه‌شناسی، ۶۳، ۶۳-۹۰.
- یعقوبی، احمد بن ابی‌یعقوب (بی‌تا). *تاریخ البیوقی*. بیروت: دار صادر.

The Domain of the Imam's Knowledge and Infallibility in the Thought of Sayyid Murtaḍā and Karājākī: A Critical Review of Views and Analytical Comparison

 **Abolfazl Mohammadi**  / Ph.D. Student, Department of Philosophy and Theology, Faculty of Theology, University of Qom abolfazl.mohammadi@stu.qom.ac.ir

Ahmad Beheshti-Mehr / Associate Professor, Department of Shi'a Studies, Faculty of Theology, University of Qom A.beheshti@qom.ac.ir

Received: 2026/02/26 - **Accepted:** 2026/05/18

Abstract

This study analyzes the perspectives of Sayyid Murtaḍā and Karājākī, two prominent theologians of the Baghdad theological school, concerning the domain of the Imam's knowledge and infallibility ('isma). This issue is among the most fundamental topics of Imamate and a central point of contention among Islamic schools, and even within Imāmīyya itself. The research method is library-based and grounded in critical analysis, examining questions such as the limits of the Imam's knowledge and infallibility, points of agreement and disagreement between the views of these two theologians, and the extent of their influence from contemporary intellectual currents. The findings indicate that Sayyid Murtaḍā, with his reason-centered approach, employs the argumentative methods common in the theological milieu of Baghdad. He confines the Imam's knowledge to matters directly pertaining to the duties and functions of the Imamate, and in the discussion of infallibility, he takes the customary criterion of people's abhorrence of sin as the basis for defining its scope. In contrast, Karājākī operates within a more traditional Imāmī framework and attributes more comprehensive knowledge to the Imam, albeit within the bounds of divine expediency. He regards the Imam's infallibility as absolute and explicates it at the level of prophetic infallibility. These differences demonstrate that within the Imāmī school itself, diverse approaches to the Imam's knowledge and infallibility have emerged, and interaction with contemporary theological schools has played a significant role in shaping the theologians' thought.

Keywords: Domain of Knowledge, Domain of Infallibility, Sayyid Murtaḍā, Karājākī, Imāmīyya.

نوع مقاله: پژوهشی

قلمرو علم و عصمت امام در اندیشه سید مرتضی و کراچی؛ نقد دیدگاه‌ها و مقایسه تحلیلی

ابوالفضل محمدی  / دانشجوی دکتری گروه فلسفه و کلام، دانشکده الهیات، دانشگاه قم abolfazl.mohammadi@stu.qom.ac.ir
احمد بهشتی مهر / دانشیار گروه شیعه‌شناسی، دانشکده الهیات، دانشگاه قم. A.beheshti@qom.ac.ir

دریافت: ۱۴۰۴/۱۲/۰۷ - پذیرش: ۱۴۰۵/۰۲/۲۸

چکیده

این پژوهش به واکاوی دیدگاه‌های سید مرتضی و کراچی، دو متکلم برجسته مدرسه کلامی بغداد، درباره قلمرو علم و عصمت امام می‌پردازد. موضوعی که از بنیادی‌ترین مباحث امامت و از کانون‌های اختلاف میان مکاتب اسلامی و حتی درون امامیه به‌شمار می‌رود. روش تحقیق، کتابخانه‌ای و مبتنی بر تحلیل انتقادی است و پرسش‌هایی همچون حدود علم و عصمت امام، نقاط اشتراک و افتراق دیدگاه‌های این دو متکلم و میزان تأثیرپذیری آنان از جریان‌های فکری هم‌عصر بررسی می‌شود. یافته‌ها نشان می‌دهد سید مرتضی با رویکردی عقل‌محور، از شیوه‌های استدلالی رایج در فضای کلامی بغداد بهره می‌گیرد. او علم امام را به اموری که مستقیماً به وظایف و شؤون امامت مربوط است محدود می‌سازد و در بحث عصمت نیز معیار عرفی تنفر مردم از گناه را مبنای تعیین قلمرو آن می‌داند. در مقابل، کراچی در چارچوب سنتی‌تر امامیه حرکت کرده و برای امام علمی فراگیرتر قائل است که البته در محدوده مصلحت الهی قرار دارد. وی عصمت امام را مطلق دانسته و آن را در سطح عصمت پیامبران تبیین می‌کند. این تفاوت‌ها نشان می‌دهد که در درون مکتب امامیه نیز رویکردهای متنوعی نسبت به علم و عصمت امام شکل گرفته و تعامل با مکاتب کلامی معاصر در جهت‌گیری اندیشه متکلمان نقش مهمی ایفا کرده است.

کلیدواژه‌ها: قلمرو علم، قلمرو عصمت، سید مرتضی، کراچی، امامیه.

مقدمه

مسئله امامت مهم‌ترین آموزه اختلافی بین مذهب امامیه و اهل سنت و همچنین از آموزه‌های محوری تشیع به‌شمار می‌رود. ازجمله مبانی مهم در مسئله امامت که سبب تمایز این دو مذهب شده، بحث علم و عصمت امام است. امامیه بر خلاف اهل سنت قائل‌اند که امام و جانشین پیامبر می‌بایست علاوه بر صفت عصمت، دارای علم ویژه نیز باشد.

در اهمیت و جایگاه این دو آموزه در مسئله امامت و در باور شیعیان، می‌توان به روایاتی از اهل بیت علیهم‌السلام اشاره کرد که به بحث درباره علم ویژه و عصمت امام پرداخته‌اند؛ چنان‌که امام رضا علیه‌السلام در ضمن حدیث مفصلی درباره امامت و ویژگی‌های امام می‌فرماید: «خداوند به امام و برگزیده خویش، سرچشمه‌های حکمت و علم را عطا می‌کند تا برای جواب از هیچ سؤالی درنماند و در تشخیص حق، دچار سرگردانی نشود، پس او معصوم و مورد تأیید و توفیق و تسدید الهی بوده است» (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۱، ص ۱۹۸-۲۰۳). همچنین در روایتی دیگر امام صادق علیه‌السلام در ذیل بیان صفات و فضائل امام، به معصوم بودن امام از خطاها و زشتی‌ها و سرچشمه علم بودن امام، اشاره می‌کند (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۱، ص ۲۰۳-۲۰۵).

برای نشان دادن جایگاه بحث علم و عصمت نزد تشیع، همچنین می‌توان به کاربردهای این دو آموزه در کلام امامیه اشاره کرد. به‌طور مثال در باور امامیه، اعتقاد به علم ویژه و اعلم بودن امام باعث افضلیت وی می‌شود (برای نمونه، ر.ک. حلی، ۱۴۱۳ق، ص ۳۶۶). در بحث عصمت امام نیز، یکی از کاربردهای باور به معصوم بودن امام، حجیت سنت امام (گفتار، کردار، تقریر) است که می‌تواند به‌عنوان منبعی معتبر در تشخیص دین برای پیروانش مطرح باشد (برای نمونه، ر.ک. حلی، ۱۴۱۳ق، ص ۳۶۴).

در گستردگی و اهمیت این دو صفت امامت، همچنین می‌توان به نقدهای علمای اهل سنت نسبت به این دو آموزه اشاره کرد؛ چراکه بسیاری از علمای اهل سنت همواره در کتب خود به این دو آموزه شیعی پرداخته و درصدد نقد آن به وسیله رد استدلال‌هایی برآمده‌اند که امامیه برای اثبات این دو اندیشه به کار برده است که این نقدها نشان از اهمیت و اختصاصی بودن این دو باور شیعی هستند. برای نمونه شهرستانی در کتاب *الملل و النحل* (شهرستانی، ۱۳۶۴ق، ج ۱، ص ۱۶۹-۱۷۰)، فخر رازی در کتاب *الاربعین فی اصول الدین* (فخر رازی، ۱۹۸۶، ج ۲، ص ۲۰۷)، سیف‌الدین آمدی در *ابکار/الافکار* (آمدی، ۱۴۲۳ق، ج ۵، ص ۲۵۱) و تفتازانی در *شرح المقاصد* (تفتازانی، ۱۴۰۱ق، ج ۲، ص ۲۷۸) به این دو آموزه شیعی پرداخته و آن را مورد نقد و بررسی قرار داده‌اند.

در این میان، علمای امامیه نیز همواره در کتب خود درصدد اثبات علم و عصمت امام و مباحث پیرامون این دو آموزه شیعی برآمده‌اند. ازجمله عالمانی که به این بحث پرداخته‌اند، ابوسهل نوبختی است که در کتاب *التنبیه و الرد* این بحث را مطرح می‌کند. همچنین شیخ صدوق در کتاب *الاعتقادات فی الامامیه* (صدوق، ۱۴۱۴ق، ج ۱، ص ۸۹)، شیخ مفید در *اوائل المقالات* (مفید، ۱۴۱۳ق، ص ۶۵ و ۶۷)، شیخ طوسی در *الاقتصاد فیما يتعلق بالاعتقاد*

(طوسی، ۱۴۰۶ق، ص ۳۰۵-۳۰۷ و ۳۱۰-۳۱۲)، علامه حلی در کشف المراد (حلی، ۱۴۱۳ق، ص ۳۶۴) و فاضل مقداد در ارشاد الطالبین (فاضل مقداد، ۱۴۰۵ق، ص ۳۳۲-۳۳۶) به بحث در مورد این دو آموزه پرداخته‌اند. در این نوشتار نیز ما برآنیم که این دو باور شیعی را که از مهم‌ترین اوصاف امام شناخته می‌شوند، از منظر سید مرتضی و ابوالفتح کراچکی که از متکلمان شناخته‌شده مدرسه بغداد هستند و آثارشان جزو متقدم‌ترین منابع کلامی شیعه است، مورد بررسی تطبیقی قرار دهیم.

همچنین در کنار اهمیت و جایگاه خاص این دو آموزه در نزد تشیع، از دیگر دلایلی که سبب شد این دو آموزه را در کنار یکدیگر مورد بررسی تطبیقی قرار دهیم، این است که یکی از عوامل تبیین‌کننده عصمت امام، علم او به حقایق امور دانسته شده و بخشی از مبانی بحث عصمت ذیل علم امام مطرح می‌شود؛ از این رو می‌توان این دو آموزه را لازم و ملزوم یکدیگر دانست؛ بدین معنا که یکی از دلایل خطاکار بودن انسان که باعث عدم عصمت وی می‌شود، جهل وی است (ر.ک. جزایری، ۱۳۹۹، ص ۱۰۸-۱۰۹). بنابراین به‌طور کلی می‌توان گفت کسانی که به علم ویژه امام باور داشته باشند، دست کم به نوعی عصمت در مورد ایشان نیز اعتقاد دارند.

پیرامون علم و عصمت امام مباحث مختلفی وجود دارد که همواره مورد بحث و مناقشه میان متفکران امامیه قرار گرفته است. بحث در مورد جایگاه و اهمیت، مفهوم‌شناسی و تعریف، منشأ، قلمرو و گستره، دلایل عقلی و نقلی و همچنین پاسخ به اشکالات مخالفان ازجمله مسائل مورد بحث درباره این دو آموزه است، اما در این نوشتار سعی داریم قلمرو و گستره این دو آموزه را که به نظر از اهمیت بیشتری برخوردارند و مناقشه پیرامون آنها بیشتر است، از نگاه سید مرتضی و کراچکی مورد کاوش و مطالعه قرار دهیم.

به عبارت دقیق‌تر، همواره در طول تاریخ، پیرامون زوایای این دو آموزه میان متکلمان امامیه بحث و گفت‌وگو بوده است؛ مثلاً در مورد قلمرو آموزه عصمت بحث شده است که آیا عصمت امام تنها مربوط به بعد از مقام امامت است یا قبل از مقام امامت را هم شامل می‌شود؟ آیا عصمت امام شامل خطاهای سهو هم می‌شود یا فقط گناهان عمدی را شامل می‌شود؟ یا به طور مثال در مورد قلمرو علم امام مناقشه پیرامون اینکه آیا علم امام تنها مربوط به کلیات احکام شریعت است یا خیر؟ آیا علم امام شامل امور غیبی هم می‌شود یا خیر؟ آیا گستره علم امام شامل امور غیردینی مانند مشاغل، صنعت‌ها و زبان‌ها هم می‌شود؟ اکنون ما در این مقاله برآنیم تا به این سؤالات از منظر دو متکلم نامی مدرسه بغداد پاسخ دهیم و ضمن مقایسه و نقد دیدگاه آنها، به تحلیل در مورد میزان تأثر آراء آنها از مکاتب هم‌عصرشان بپردازیم.

در مورد پیشینه این بحث لازم است گفته شود آموزه‌های علم و عصمت امام هرچند همواره مورد توجه پژوهشگران بوده و تحقیق و نوشته‌های فراوانی پیرامون آنها صورت گرفته است، اما نوشته‌ای که به شکل مجزا این باورهای شیعی را در دیدگاه این دو متکلم برجسته کلامی بغداد مورد امعان و مذاقه تطبیقی و تحلیلی قرار

داده باشد و در ضمن آن به میزان تأثیرپذیری آنها از مکاتب هم‌عصرشان پرداخته باشد، نیافتیم. البته در اینجا می‌توان به چند مورد از پژوهش‌هایی که نزدیک به موضوع این مقاله هستند و با روش‌های صرفاً توصیفی به این مباحث پرداخته‌اند، اشاره کنیم: ازجمله: مقاله «قلمرو و ویژگی‌های علم امام در اندیشه کلامی مرحوم کراچی» (اسماعیلی، ۱۴۰۰)؛ کتاب *عصمت امام در تاریخ تفکر امامیه تا پایان قرن پنجم هجری* (فاریاب، ۱۳۹۷)؛ پایان‌نامه *مسئله عصمت امام از نگاه ابوصلاح حلبی، ابوالفتح کراچی و ابراهیم نوبختی* (پیمایی، ۱۳۹۹)؛ *بررسی تطبیقی عصمت از دیدگاه امامیه و اشاعره با تأکید بر کتاب تنزیه الانبیا سید مرتضی و کتاب عصمة الانبیاء فخر رازی* (رحیمی، ۱۴۰۰).

روش تحقیق نیز کتابخانه‌ای و با رویکرد تحلیلی - انتقادی می‌باشد و سعی داریم ضمن بیان دیدگاه‌های سید مرتضی و کراچی پیرامون این دو باور شیعی، آنها را مورد نقد و بررسی و همچنین تحلیل قرار دهیم. نوآوری‌های پژوهش حاضر آن است که بر خلاف روند غالب مطالعات تطبیقی که عمدتاً به مقایسه دیدگاه‌های متکلمان و اندیشمندان مذاهب مختلف اسلامی اختصاص دارند، مقاله حاضر به مطالعه تطبیقی درون‌مذهبی پرداخته است. انتخاب دو متکلم از یک مکتب کلامی (بغداد) از آن‌رو حائز اهمیت است که نشان می‌دهد تفاوت در نگاه به علم و عصمت، صرفاً ناشی از تفاوت مکاتب (مثلاً بغداد در برابر حله) نیست، بلکه حتی درون یک سنت واحد، متکلمان به دلیل تفاوت در مبانی روشی (عقل‌گرایی معتزلی در برابر روایت‌گرایی سنتی) می‌توانند به نتایج متفاوتی دست یابند. این رویکرد درون‌مکتبی کمتر مورد توجه پژوهش‌های قبلی قرار گرفته است. درواقع، با تمرکز بر دو متکلم برجسته شیعه، تلاش شده است تا وجوه اشتراک و افتراق اندیشه‌های درون‌مذهبی نیز آشکار گردد. این رویکرد می‌تواند افق‌های تازه‌ای را برای مطالعات کلامی بگشاید و زمینه‌ساز تعمیق و بازخوانی مباحث درون‌مذهبی گردد.

۱. قلمرو علم امام از دیدگاه سید مرتضی

سید مرتضی همانند دیگر متکلمان امامیه، در ضمن مباحث امامت در آثارش، یکی از اوصاف و مشخصه‌های امام را علم ایشان می‌دانند. او معتقد است امام باید عالم‌ترین فرد امت به احکام شریعت، امور سیاسی و مسائل مربوط به تدبیر امور جامعه باشد (سید مرتضی، ۱۴۱۱ق، ص ۴۲۹؛ ۱۴۰۵ق، ج ۱، ص ۱۰۴-۱۰۵). سید مرتضی در تبیین گستره و محدوده علم امام، به دو نوع دلیل تمسک می‌کند که به‌طور مجزا بررسی می‌کنیم:

۱-۱. قلمرو علم امام از منظر عقلی

سید مرتضی در تبیین گستره علم امام، بیش از هر چیز بر استدلال عقلی تکیه می‌کند. وی درباره محدوده علم امام به احکام شریعت، بر این باور است که چون امام رهبر و مرجع مردم در امور دینی است، پس به حکم عقل می‌بایست عالم به جمیع احکام و امور دین باشد؛ اعم از اینکه این امور کلی باشند یا جزئی، ظاهر باشند یا پنهان (سید مرتضی، ۱۴۱۰ق، ج ۲، ص ۱۵). بر همین اساس، سید مرتضی چون امام را علاوه بر رهبری مردم در امور دینی، در

سایر امور هم دارای مقام و شأنیت رهبری می‌داند، بر این عقیده است که بر اساس حکم عقل، امام می‌بایست نسبت به امور سیاسی و مدیریت جامعه هم که از ضروریات مقام و شئون امامت محسوب می‌شوند، عالم باشد (سید مرتضی، ۱۴۱۱ق، ص ۴۲۹-۴۳۰). شایان ذکر است که این رویکرد عقل‌محور سید مرتضی، بازتاب نگاه عمومی متکلمان امامیه به جایگاه عقل در فهم و استنباط مسائل دینی است (ر.ک. الله‌بداشتی و دیگران، ۱۴۰۱، ص ۹۷-۹۹).

در مقابل، سید مرتضی بر اساس همین منطق عقلی، علم به صنعت‌ها، مشاغل یا حرفه‌های مختلف مانند بافندگی و رنگرزی، کتابت و ترکیب داروها را عقلاً لازم نمی‌شمارد؛ چراکه این امور را از شئون امامت نمی‌داند (سید مرتضی، ۱۴۱۱ق، ص ۴۳۳؛ ۱۴۱۰ق، ج ۳، ص ۱۶۵-۱۶۶؛ ۱۴۰۵ق، ج ۱، ص ۱۰۵). دلیل عقلی او دو وجه دارد:

وجه اول: این مهارت‌ها در راستای رسالت دینی و سیاسی امام (جزو وظایف ذاتی) نیستند و امام می‌تواند در صورت نیاز به اهل خبره رجوع کند (سید مرتضی، ۱۴۱۱ق، ص ۴۳۳).

وجه دوم: لازمهٔ وجوب علم امام به همهٔ امور تخصصی، احاطه وی به همه معلومات خداوند و «عالم لافسه» بودن اوست، درحالی که تنها خداوند عالم لافسه است (سید مرتضی، ۱۴۰۵ق، ج ۱، ص ۱۰۵). این استدلال خط روشنی بین علم الهی مطلق و علم امام محدود به شئون امامت ترسیم می‌کند.

در مورد علم امام به امور غیبی، سید مرتضی از منظر عقلی این علم را واجب نمی‌داند، هرچند آن را ممکن می‌شمارد. دلیل عقلی این است که برای انجام وظایف امامت، علم به ظواهر شرعی کفایت می‌کند (ر.ک. سید مرتضی، ۱۴۱۰ق، ج ۲، ص ۲۶-۲۷؛ ۱۴۰۵ق، ج ۱، ص ۳۹۴). این دیدگاه در تحلیل او از قیام امام حسین علیه السلام نیز روشن می‌شود؛ چراکه علم پیشین به شهادت را واجب نمی‌داند و قیام را مبتنی بر تکلیف شرعی و شرایط زمانه ارزیابی می‌کند (ر.ک. سید مرتضی، ۱۲۵۰ق، ص ۱۷۵-۱۷۷).

سید مرتضی در بحث از گستره زمانی علم امام نیز بر این باور است که بر اساس دلیل عقلی، علم امام به احکام شریعت و امور مدیریت جامعه، از زمان امامت لازم است، نه از زمان تولد یا کمال عقلی (سید مرتضی، ۱۴۱۰ق، ج ۲، ص ۳۶؛ ۱۴۱۱ق، ص ۴۲۹). منطق عقلی دیدگاه - با توجه به مباحث مطرح‌شده - روشن است. با توجه به اینکه سید مرتضی بر اساس حکم عقل، هر آنچه را خارج از شئون رهبری و امامت باشد از قلمرو علم امام کنار می‌گذارد، عقل نیز اقتضا می‌کند که این شئون تنها پس از تحقق مقام امامت برای امام ثابت شود. بنابراین، علم امام به این امور مربوط به دوران پس از امامت است و شامل زمان پیش از رسیدن به این مقام نمی‌شود.

۱-۲. قلمرو علم امام بر اساس ادلهٔ شرعی و تعبدی

در کنار استدلال‌ات عقلی، سید مرتضی به اصول شرعی و تعبدی نیز توجه دارد، اگرچه تأکید او بر ادلهٔ عقلی برجسته‌تر است.

سید مرتضی وقتی اشاره می‌کند که امام باید عالم به شریعت و عالم‌ترین مردم به احکام باشد، این اصل را به

تعبد به شرع مرتبط می‌داند (سید مرتضی، ۱۴۱۱ق، ص ۴۳۰). این رویکرد نشان می‌دهد که سید مرتضی در کنار استدلال عقلی (که در بخش قبل بیان شد)، به بعد شرعی و دینی مقام امامت نیز توجه دارد و علم امام را نه تنها یک ضرورت عقلی، بلکه لازمه‌ای از یک منصب شرعی می‌داند. امام به عنوان جانشین پیامبر و مرجع دینی که مقامش از سوی شرع تعیین شده، باید دارای علم کامل به دین باشد تا بتواند امت را هدایت کند.

در مورد علم امام به امور غیبی، سید مرتضی آن را «از سر فضل و کرامت الهی» می‌پذیرد (ر.ک. سید مرتضی، ۱۴۱۰ق، ج ۲، ص ۲۶-۲۷)، که نشان‌دهنده تفکیک او میان جواز شرعی (خداوند می‌تواند این علم را به امام عطا کند) و وجوب عقلی (برای انجام وظایف امامت واجب نیست) است. شایان ذکر است که این علم را که سید مرتضی از باب فضل می‌پذیرد، می‌توان در زمره علم غیرعادی یا علم غیبی دانست که ویژه برخی از انبیاء و اولیاء الهی نیز است (نادم و دیگران، ۱۴۰۰، ص ۸۲-۸۴).

با توجه به آنچه پیرامون قلمرو علم امام از منظر سید مرتضی بیان شد، می‌توان گفت در نظر وی علم امام دارای محدودیت‌هایی است و گستره علم امام منحصر به اموری است که مستقیماً به شئون امامت و رهبری جامعه مربوط می‌شود و بدین جهت به لحاظ زمانی نیز علم را محدود به دوران پس از احرار مقام امامت می‌دانند. ایشان علم امام به غیر این امور - مانند امور غیبی و مهارت‌های تخصصی - را نیز اگرچه بر اساس ادله نقلی ممکن می‌داند، اما لازم و ضروری نمی‌شمارد.

نقد و بررسی دیدگاه سید مرتضی

یکی از پرسش‌های قابل تأمل درباره دیدگاه سید مرتضی، محدود کردن قلمرو علم امام به امور مرتبط با شئون امامت و رهبری جامعه و غیرضروری دانستن علم امام به حرفه‌ها و صنعت‌های گوناگون است. این محدودسازی اگرچه از منظر استدلال عقلی سید مرتضی قابل توجیه است، اما لازم است میان سطوح مختلف علم تفکیک قائل شد. به بیانی دیگر، علم تخصصی و کاربردی که مستلزم تسلط کامل بر جزئیات فنی یک صنعت یا حرفه است (مانند مهارت عملی در بافندگی یا داروسازی)، با آگاهی عمومی و توانایی راهنمایی در امور مختلف زندگی که به امام امکان می‌دهد در شئون گوناگون جامعه هدایت کند، متفاوت است. بنابراین می‌توان گفت که نفی و غیرضروری دانستن علم امام به حرفه‌ها در دیدگاه سید مرتضی ناظر به نوع نخست (علم تخصصی و کاربردی) است، نه ضرورتاً نوع دوم.

در این زمینه بررسی سیره معصومان علیهم‌السلام نیز نشان می‌دهد که اگرچه تمرکز اصلی تعالیم ایشان بر احکام و معارف دینی بوده، اما نمونه‌هایی از علم و آگاهی ایشان به امور مختلف در منابع موجود است؛ پاسخ‌های دقیق امام صادق علیه‌السلام به پرسش‌های طبی و نجومی (صدوق، ۱۳۶۲، ج ۲، ص ۴۹۸ و ۵۱۱-۵۱۲) و همچنین اشاره امام رضا علیه‌السلام به قوانین علم نجوم در روایتی از جمله این موارد است (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۱، ص ۷۸-۷۹). این موارد نشان می‌دهد که علم امام در عمل فراتر از حوزه‌های صرفاً دینی و سیاسی بوده و شامل هدایت مردم در عرصه‌های متنوع زندگی می‌شده است.

بنابراین در مجموع می‌توان میان «علم واجب» که عقل آن را برای تحقق نقش امامت لازم می‌داند و «علم حسن یا مستحب» که از باب فضل الهی دامنۀ هدایت امام را گسترده‌تر می‌سازد، تفکیک کرد. درواقع، هدف این بخش نه اثبات ضرورت چنین علمی، بلکه نشان دادن حُسن و مطلوبیت آگاهی‌های وسیع‌تر برای امام است؛ آگاهی‌هایی که بدون فراشر پنداشتن امام، نقش تربیتی و اجتماعی او را کامل‌تر می‌سازد.

افزون بر مطلب پیشین، استدلال سید مرتضی مبنی بر اینکه علم امام به این امور مستلزم «عالم لفسه» بودن است، نادرست به نظر می‌رسد؛ زیرا علم امام به این موارد لزوماً به معنای استقلال در علم نیست، بلکه می‌تواند مبتنی بر اذن و تعلیم الهی باشد، همان‌گونه که در منابع روایی، احادیثی درباره آگاهی امامان از علوم مختلف نقل شده است (صدوق، ۱۳۶۲، ج ۲، ص ۴۹۸ و ۵۱۱-۵۱۲).

۲. قلمرو علم امام از دیدگاه کراچکی

کراچکی یکی از اوصاف امام را علم ویژه و الهی می‌داند و در این باره معتقد است، علم امام ضرورتاً باید کامل باشد (کراچکی، بی‌تا، ج ۱، ص ۲۴۵). او با استناد به دو دلیل، این دیدگاه را تبیین می‌کند: نخست اینکه امام پس از پیامبر، افضل مردم است و دوم اینکه مقام امامت به نص الهی تعیین شده است (کراچکی، بی‌تا، ج ۱، ص ۲۴۵). به بیانی دیگر، کراچکی با ترکیب این دو دلیل و تکیه بر استدلال عقلی، نتیجه می‌گیرد که امام ضرورتاً باید از علم کاملی برخوردار باشد. مقصود او از علم کامل، احاطه امام بر تمام نیازهای مردم در امور دینی و دنیوی است، نه علم مطلق به همه چیز (کراچکی، بی‌تا، ج ۱، ص ۲۴۲). بنابراین در یک نگاه کلی می‌توان گفت گستره علم امام از منظر کراچکی شامل همه امور نمی‌شود و این‌طور نیست که امام دارای علم مطلق باشد و نسبت به همه امور آگاهی داشته باشد. در ادامه به صورت جزئی علم امام به مسائل شریعت و همچنین امور غیبی، صنعت‌ها و مشاغل را از منظر کراچکی تبیین می‌کنیم.

از دیدگاه کراچکی، اقتضای رهبری امام در شریعت، آن است که امام نسبت به همه مسائل و امور دینی آگاه باشد تا مردم بتوانند در این امور به ایشان رجوع کنند. کراچکی این دیدگاه را در مقابل اهل سنت مطرح می‌کند؛ چراکه اهل سنت عدم علم امام به برخی امور دینی را جایز می‌دانند و بر این باورند که در این امور امام می‌تواند جهل خود را با رجوع به مردم برطرف کند (کراچکی، ۱۴۲۱ق، ص ۵۷). کراچکی ضمن رد این دیدگاه اهل سنت، دو اشکال به آنها وارد می‌کند: نخست آنکه نیاز امام به مردم در امور دینی (حتی در برخی موارد) با جایگاه رهبری دینی امام در تناقض است، و دوم اینکه چگونه ممکن است امام به کسانی نیازمند باشد که خود تحت رهبری او هستند؟ این از نظر عقلی دور و نادرست است (کراچکی، ۱۴۲۱ق، ص ۵۷).

کراچکی در ارتباط با علم امام به امور غیبی، بر این باور است که خداوند بسیاری از امور غیبی و آینده را به امام آموخته است، اما فقط تا جایی که با لطف و صلاح همراه باشد و شامل تمام اسرار الهی نمی‌گردد (کراچکی، بی‌تا، ج ۱، ص ۲۴۵).

این دیدگاه کراچکی نشان می‌دهد، از منظر وی امامان به طور مطلق و دائمی از تمام امور غیبی آگاه نیستند و تنها در مواردی که حکمت و مصالح دینی اقتضا کند، امام نسبت به برخی امور غیبی آگاهی پیدا می‌کند. به نظر می‌رسد کراچکی در این دیدگاه ضمن آنکه سعی دارد امام را عالم به برخی امور غیبی نشان دهد و دانش امامان را فراتر از افراد عادی ترسیم کند، اما از سویی دیگر تلاش دارد این دانش امام به امور غیبی را به گونه‌ای معرفی کند که هم‌رتبه با علم خداوند نباشد. اما به‌طور کلی از آنجایی که کراچکی گستره علم امام نسبت به امور غیبی را دایره مدار لطف و مصالح الهی می‌کند، می‌توان گفت دیدگاهی قابل قبول است. البته نقدهایی به این نظریه وارد است که در ادامه به آنها می‌پردازیم.

با بررسی آثار کراچکی، به نظر می‌رسد وی به صورت صریح به موضوع علم امام به امور تخصصی مانند مشاغل، صنایع و زبان‌های مختلف پرداخته است. اما با استناد به مبانی کلامی وی در خصوص علم امام به امور غیبی - که مبتنی بر اصل مصلحت‌سنجی و لطف الهی است - می‌توان استنتاج نمود که از منظر کراچکی علم امام به چنین اموری منوط به مصلحت و لطف الهی است. به عبارت دیگر، در منظومه فکری کراچکی، علم امام به امور غیردینی - از جمله مسائل تخصصی - نه یک ضرورت مطلق، بلکه امری مشروط به مصالح الهی و نیازهای زمانه است که به صورت موردی و بر اساس اقتضائات امامت تحقق می‌یابد. این نگاه، رویکردی کارکردگرایانه به علم امام ارائه می‌دهد که در آن گستره دانش امام در حوزه‌های غیردینی، تابعی از مقتضیات هدایت جامعه و مصلحت‌اندیشی الهی است. با توجه به مباحث مطرح‌شده، کراچکی در تبیین قلمرو و حدود علم امام، تمایزی اساسی قائل می‌شود. از نگاه او، هرچند علم بالفعل امام در حوزه امور دینی و مسائل شریعت کاملاً ضروری و متناسب با جایگاه رهبری دینی است، اما آگاهی امام از موضوعات خارج از قلمرو احکام شرعی امری ضروری به‌شمار نمی‌رود. در این زمینه، کراچکی چنین علمی از سوی امام را وابسته به الطاف الهی و مقتضیات مصلحت‌اندیشی می‌داند. بر این اساس، در دیدگاه کراچکی، دانش بالفعل و همیشگی امام محدود به حوزه دین است، حال آنکه توانمندی علمی امام در سایر عرصه‌ها، به صورت بالقوه و موقعیت‌محور تعریف می‌شود؛ یعنی امام به‌رغم برخورداری از ظرفیت کامل معرفتی، تنها در مواردی که حکمت الهی اقتضا کند، از این آگاهی بهره می‌برد.

نقد و بررسی دیدگاه کراچکی

کراچکی در مقابل اهل سنت که عدم علم امام به برخی امور دینی را جایز می‌دانند، موضع گرفت و دو اشکال برای اثبات نادرستی آن مطرح کرد. در نادرستی باور اهل سنت در این مسئله جای تردیدی ندارد، اما اشکال دومی (بحث دور) که کراچکی در این باره مطرح کرد جای تأمل دارد؛ زیرا اشکال دور در مسئله مذکور، زمانی مطرح است که امام در همان اموری که به مردم نیاز دارد، مردم هم به او نیاز داشته باشند، اما اهل سنت در اینجا بر این باورند که امام در برخی امور دینی به مردم نیازمند است و مردم هم در برخی دیگر از امور دینی و همچنین امور زندگی به امام نیازمند هستند و این دور نیست؛ زیرا متعلق نیازمندی در هر دو متفاوت است. همچنین می‌توان اشکال دور را از زاویه‌ای

دیگر پاسخ داد و چنین بیان کرد که گاهی نیاز مردم به امام سبب می‌شود امام برای رفع این نیازها به سراغ متخصصان برود. به عبارت دیگر، می‌توان گفت که در اینجا نوعی رابطه متقابل شکل می‌گیرد؛ بدین صورت که مردم عادی به هدایت و رهبری امام نیازمندند، درحالی که امام نیز برای تأمین برخی نیازهای جامعه به یاری و تخصص گروهی از خواص و نخبگان جامعه نیاز دارد.

پیرامون باور کراجکی در مورد علم امام به امور غیبی و سایر مسائل غیردینی که آن را مشروط به لطف و مصلحت الهی می‌داند، نقدهایی به نظر می‌رسد که لازم است به آنها اشاره داشته باشیم:

یکی از نقدهایی که بر دیدگاه کراجکی به نظر می‌رسد، مربوط به تعریف محدودکننده او از «حوزه هدایتی» است. کراجکی با تفکیک قاطع میان «امور دینی» و «امور غیردینی»، و مشروط کردن علم امام در امور غیردینی به «مصلحت الهی»، در عمل دامنه علم ضروری امام را - در مقایسه با آنچه «حدّ معقول» نامیده می‌شود - محدود می‌کند. اما برای آنکه این دآوری کلی‌گویی تلقی نشود، لازم است پیش از هر چیز «حدّ معقول» را تعریف کنیم.

حدّ معقول در دامنه علم ضروری امام: منظور از علم ضروری، دانشی است که امام به صورت بالفعل و همیشگی برای ایفای نقش هدایتی خود به آن نیاز دارد. این علم منحصر به احکام فقهی و اصول اعتقادی نیست، بلکه شامل مواردی می‌شود که ناآگاهی امام از آنها به گمراهی مردم در مسائل اعتقادی یا عملی می‌انجامد. از این رو امام می‌بایست به برخی از علوم غیردینی که مستقیماً در فرایند هدایت عمومی و تصحیح باورهای جامعه تأثیر دارند نیز آگاه باشد. بنابراین در اینجا می‌توان میان سه سطح از علم تمایز قائل شد:

- سطح اول (علم تخصصی و فنی): مانند آگاهی از چگونگی انجام جراحی قلب، ترکیب داروهای پیچیده، یا نحوه ساخت موشک. این سطح از علم برای امام ضروری نیست و از شئون امام به‌شمار نمی‌رود؛ زیرا در صورت نیاز می‌توان به اهل خبره هر حوزه مراجعه کرد.

- سطح دوم (علم هدایتی عام): مانند آگاهی از این که طلسم و دعانویسی اثری ندارد، یا اینکه حرکت ستارگان در خوشبختی یا بدبختی انسان تأثیری نمی‌گذارد، یا اینکه برخی درمان‌های خرافی (مثل سوزاندن اسفند برای دفع بلا) بی‌اعتبار است. در این موارد، مردم به‌طور طبیعی در معرض این باورها قرار دارند و بدون راهنمایی امام، ممکن است گمراه شوند. جوع به متخصصان غیردینی نیز کارگشا نیست؛ زیرا آن متخصصان خود ممکن است در چارچوب همان باورهای خرافی عمل کنند. بنابراین امام باید از این اصول کلی آگاهی داشته باشد تا بتواند مردم را در مسیر صحیح هدایت کند. این سطح از علم، بر خلاف سطح اول، قابل ارجاع به خبره و متخصص دیگر نیست؛ زیرا متخصص غیردینی، مرجع تشخیص درستی یا نادرستی این باورها به‌شمار نمی‌رود.

- سطح سوم (علم بالقوه و اقتضایی): مانند آگاهی از جزئیات خاص یک حادثه آینده یا علمی که تنها در شرایط ویژه به کار می‌آید. این سطح همان جایی است که شرط «مصلحت الهی» می‌تواند معنا پیدا کند.

اکنون با این تفکیک، نقد به کراجکی روشن تر می شود؛ مشکل دیدگاه کراجکی آن است که تمایزی بین سطح دوم و سوم قائل نمی شود. او با قرار دادن همه امور غیردینی ذیل شرط مبهم «مصلحت الهی» عملاً علم بالفعل و همیشگی امام را تنها به حوزه دینی صرف (احکام و معارف) محدود می کند و از سطح دوم (علم هدایتی عام) غفلت می ورزد. نتیجه آنکه امام از آگاهی به سطح دوم محروم می ماند، مگر آنکه مصلحت خاصی اقتضا کند، درحالی که آگاهی از این سطح از علوم برای هدایت جامعه ضروری است.

بنابراین نقد ما به کراجکی دو جنبه دارد: نخست، عدم تفکیک میان سطوح مختلف علم غیردینی (که باعث خلط علم ضروری بالفعل با علم غیرضروری یا بالقوه شده است)؛ دوم، ابهام معیار «مصلحت الهی» که اجازه نمی دهد به طور دقیق بدانیم کدامیک از امور غیردینی همواره مشمول مصلحت هستند و کدام نیستند. این ابهام، هرچند از جهت عقیدتی مشکلی ایجاد نمی کند (چراکه علم به مصالح الهی در حیطه اختیار خداوند است)، اما از جهت تبیین نظریه و امکان دآوری درباره گستره علم امام در موارد مشخص، کاستی محسوب می شود؛ زیرا بدون معیار روشن، نمی توان به صورت نظام مند تشخیص داد که کدامیک از دانش ها و آگاهی های غیردینی همواره موردنظر مصلحت الهی هستند و کدام نیستند.

۳. قلمرو عصمت امام از دیدگاه سید مرتضی

سید مرتضی همانند دیگر متکلمان، یکی از شروط امام را عصمت می داند (سید مرتضی، ۱۴۱۰ق، ج ۲، ص ۲۰۷؛ ۱۴۰۵ق، ج ۲، ص ۲۹۴). وی در رابطه با قلمرو عصمت امام بر این باور است که امام از گناهان صغیره و کبیره، قبل از رسیدن به مقام امامت و پس از آن، معصوم است (سید مرتضی، ۱۲۵۰ق، ص ۲ و ۹؛ ۱۴۰۵ق، ج ۱، ص ۴۱۳).

۳-۱. تکیه بر دلیل عقلی در تعیین قلمرو عصمت

آنچه در دیدگاه سید مرتضی درباره قلمرو عصمت برجسته است، تکیه اصلی او بر استدلال عقلی است. از عبارات سید مرتضی به دست می آید که ایشان عصمت امام از گناهان صغیره و کبیره را به مقتضای حکم عقل می داند و بدین جهت تصریح می کند که هر گاه امام عملی انجام داد که ظاهر آن منافی با عصمت بود، می بایست آن را بر مقتضای حکم عقل حمل کنیم و از ظاهر آن دست برداریم (سید مرتضی، ۱۲۵۰ق، ص ۱۳۳). این رویکرد نشان می دهد که سید مرتضی در تعیین حدود و ثغور عصمت، اساساً به دلیل عقلی متوسل می شود، نه ادله نقلی.

در بحث قلمرو عصمت امام، یکی از مسائل مهم این است که آیا امام از سهو، خطا و اشتباه در امور دینی و همچنین امور عادی زندگی، معصوم است یا خیر؟ به عنوان مثال آیا ممکن است امام در رکعات نماز اشتباه کند؟ یا مثلاً از روی سهو و خطا، دروغ بگوید؟ یا در امور عادی زندگی خود خطا و اشتباهی انجام دهد؟ در آثار سید مرتضی، دو دسته عبارات یافت می شود که هر دو مبتنی بر استدلال عقلی هستند، اما سطوح متفاوتی از تحلیل را نشان می دهند:

دسته اول: عبارات مطلق مبتنی بر حکم عقل

از برخی عبارات سید مرتضی مانند: «فیجب أيضاً أن يكون الإمام منزها عن القبائح» (سید مرتضی، ۱۴۱۰ق، ج ۳، ص ۱۴۲)، «ان السهو و الغلط لا يجوزان عليه في شيء من الأشياء» (سید مرتضی، ۱۴۱۰ق، ج ۴، ص ۱۰)، «أن السهو أولاً غير جائز عندنا عليهم في كل شيء» (سید مرتضی، ۱۴۱۰ق، ج ۱، ص ۱۳۸)، «نطلق في الأنبياء و الأئمة العصمة بلا تقييد، لأنهم عندنا لا يفعلون شيئاً من القبائح» (سید مرتضی، ۱۴۰۵ق، ج ۳، ص ۳۲۶) و «لا يجوز الخطأ عليهم» (سید مرتضی، ۱۴۱۱ق، ص ۴۳۰)، به نظر می‌رسد وی از منظر عقلی، مطلقاً هیچ‌گونه فعل قبیح یا خطا و اشتباهی را از امام جایز نمی‌داند و امام را معصوم از این امور می‌داند.

دسته دوم: ملاک کلی عقلانی برای تعیین قلمرو

اما در برخی دیگر از عبارات سید مرتضی، یک ملاک کلی عقلانی برای تعیین قلمرو عصمت امام معرفی می‌شود. وی در این‌باره معتقد است، هر عملی که موجب تنفر مردم از پیامبر یا امام بشود، از ایشان دور است. وی همچنین معیار این تنفر مردم را به عادات و عرف جامعه واگذار کرده است و حتی تصریح می‌کند که عصمت امام از گناهان کبیره هم به دلیل همین نفرت مردم از انجام دادن گناهان کبیره است (سید مرتضی، ۱۲۵۰ق، ص ۴).

در تحلیل این دو دسته عبارات سید مرتضی که هر دو بر استدلال عقلی مبتنی هستند، شاید بتوان گفت دسته دوم (ملاک تنفر مردم) به‌مثابه معیار عقلانی برای تفسیر و تبیین مراد از عبارات مطلق دسته اول عمل می‌کند؛ بدین معنا که در نظر ایشان، بر اساس حکم عقل، ارتکاب خطا و اشتباه از سوی امام، در امور دینی و غیردینی، در صورتی که موجب تنفر مردم از امام و تضعیف مقبولیت اجتماعی امام نگردد، ممتنع نبوده و امام در چنین مواردی از حیثیت عصمت مطلق برخوردار نیست.

بنابراین می‌توان گفت در نظر سید مرتضی عقل حکم می‌کند که امام باید از اموری که به مشروعیت و اقتدار رهبری او خدشه وارد می‌کند، معصوم باشد؛ چراکه هدف از امامت، هدایت و رهبری جامعه است و این هدف تنها زمانی تحقق می‌یابد که مردم به امام اعتماد داشته باشند. بدین‌سان، از منظر عقلی، شاخص تنفر عمومی به‌عنوان معیاری کلی برای تعیین مرزهای عصمت مطرح می‌شود؛ چراکه کاهش مقبولیت مردمی به‌عنوان زمینه‌ساز تزلزل در نظام هدایت و رهبری امام تلقی می‌گردد.

به عبارت دقیق‌تر، در نظر سید مرتضی بر اساس استدلال عقلی، مقام و جایگاه امامت، اقتضای عصمت ایشان در اموری را دارد که مستقیماً به مشروعیت و اقتدار رهبری امام خدشه وارد می‌کند. در این نظام فکری، قلمرو عصمت به‌صورت کارکردگرایانه و با محوریت حفظ کبان هدایت و رهبری دینی از منظر عقلی تعریف می‌شود.

شایان ذکر است که سید مرتضی در تعیین قلمرو عصمت، عملاً به ادله نقلی متوسل نمی‌شود و تکیه اصلی او بر استدلال عقلی است. این رویکرد با روش کلی سید مرتضی در مباحث کلامی سازگار است که در آن عقل نقش

محوری و تعیین کننده دارد و نقل معمولاً در جایگاه تأییدکننده یا مؤید قرار می گیرد. بنابراین می توان گفت که در دیدگاه سید مرتضی، دلیل عقلی تنها ابزار تعیین محدوده و قلمرو عصمت امام است.

نقد و بررسی دیدگاه سید مرتضی

یکی از نکات قابل تأمل در نظریه سید مرتضی درباره قلمرو عصمت امام، نحوه ارتباط میان حکم عقل و نقش عرف در تعیین مرزهای عصمت است. برای فهم دقیق دیدگاه ایشان، لازم است ابتدا ساختار استدلال او را بار دیگر تقریر کنیم: سید مرتضی در برخی آثار خود - چنانچه پیش تر اشاره شد - تصریح می کند که عصمت امام یک ضرورت عقلی است، یعنی عقل مستقلاً حکم می کند که امام باید از گناهان صغیره و کبیره مصون باشد. وی حتی اشاره می کند که ظواهر نقلی آیات یا روایاتی که ظاهراً خطایی از معصوم را نشان می دهند، می بایست بر طبق حکم عقل توجیه و بر خلاف ظاهرشان حمل شوند. اما از سوی دیگر، وی برای تعیین قلمرو عصمت، معیاری عرفی ارائه می دهد و بر این باور است که امام از هر کاری که موجب تنفر مردم شود، معصوم است. او حتی عصمت از گناهان کبیره را نیز به دلیل اینکه عرفاً موجب تنفر هستند، توجیه می کند.

در نگاه اول، ممکن است این دو رویکرد ناسازگار به نظر برسد: از یک سو استناد به حکم عقل که ثابت و کلی است، و از سوی دیگر، استناد به عرف که متغیر و نسبی است، اما با دقت بیشتر در مجموعه عبارات سید مرتضی، می توان به تفکیکی دست یافت که این ظاهر ناسازگاری را حل می کند. به نظر می رسد سید مرتضی میان دو حوزه متمایز در مسئله عصمت تفکیک قائل است:

- حوزه اول: عصمت در امور مرتبط با هدایت و رهبری دینی. این حوزه شامل گناهان صغیره و کبیره، تبلیغ دین، بیان احکام شرعی، قضاوت، و به طور کلی هر آنچه مستقیماً به وظیفه هدایتی و رهبری دینی امام مربوط می شود، می باشد. در این حوزه، عصمت امام مطلق است و مستند به حکم عقل می باشد؛ چرا که عقل حکم می کند که هدف از امامت - که همانا هدایت جامعه است - تنها زمانی تحقق می یابد که امام در انجام این وظیفه معصوم باشد. بنابراین، عصمت در این حوزه ذاتی و لازمه مقام امامت است و به شرایط خارجی یا عرف جامعه وابسته نیست.

- حوزه دوم: عصمت در امور عادی زندگی. این حوزه شامل خطاهای سهوی و اشتباهات در امور عادی زندگی است که ارتباط مستقیمی با وظیفه هدایتی امام ندارند، مانند اشتباه در شمردن اشیاء، خطاهای غیر عمدی در امور شخصی، یا برخی افعال عادی که خود عقل حکم صریحی در مورد آنها ندارد. در این حوزه، عصمت امام مشروط است؛ بدین معنا که اگر چنین خطایی موجب تنفر مردم و کاهش مقبولیت اجتماعی امام شود و در نتیجه به توان هدایتی او خدشه وارد کند، از امام دور است؛ اما اگر چنین تأثیری نداشته باشد، ممتنع نیست. در این حوزه، عرف و عادات جامعه تعیین کننده است که کدام اعمال موجب تنفر و کاهش مقبولیت می شوند.

این تفکیک سید مرتضی قابل دفاع است. سید مرتضی درواقع یک حکم عقلی کلی دارد که در همه زمان ها و

مکان‌ها ثابت است: «امام باید از هر عملی که به توان هدایتی و مشروعیت رهبری او خدشه وارد می‌کند، معصوم باشد.» این حکم عقلی، کلی و فرازمانی است. اما تطبیق این حکم بر مصادیق خارجی، متفاوت است: در امور مستقیماً مرتبط با هدایت (حوزه اول)، این حکم به‌طور مطلق اعمال می‌شود؛ اما در امور عادی (حوزه دوم) که فقط به واسطه تأثیر بر مقبولیت اجتماعی به هدایت مربوط می‌شوند، تطبیق این حکم به شرایط عرفی بستگی دارد.

بالاین‌حال، باید اذعان کرد که سید مرتضی این تفکیک را به صورت صریح و مفصل بیان نکرده است، و این امر می‌تواند موجب ابهام شود. برای روشن‌تر شدن دیدگاه ایشان، چند پرسش قابل طرح است: اولاً، معیار دقیق برای تشخیص «امور مرتبط با هدایت» از «امور عادی» چیست؟ آیا این مرز همیشه روشن است یا در برخی موارد می‌تواند مبهم باشد؟ ثانیاً، با توجه به اینکه تشخیص موجبات تنفر به عرف واگذار شده، چگونه می‌توان از یکسان بودن حکم عصمت در زمان‌ها و جوامع مختلف اطمینان یافت؟ به عبارت دیگر، آیا ممکن است عملی در جامعه‌ای موجب تنفر و در جامعه دیگر عادی تلقی شود، و در نتیجه حکم عصمت نسبی گردد؟

این پرسش‌ها نه به معنای نقض کامل دیدگاه سید مرتضی، بلکه برای وضوح بیشتر در تبیین و تطبیق آن است. دیدگاه سید مرتضی نشان‌دهنده تلاش او برای ارائه نظریه‌ای عقلانی و کارکردگرا درباره عصمت است که هم با اصول عقلی سازگار باشد و هم واقعیت‌های اجتماعی را در نظر بگیرد. بالاین‌حال، برای تکمیل این نظریه، نیاز به تصریح بیشتر در مورد مرزها و معیارها وجود دارد.

۴. قلمرو عصمت امام از دیدگاه کراجکی

کراجکی یکی از باورهای اعتقادی امامیه را عصمت امامان علیهم‌السلام می‌داند (کراجکی، بی‌تا، ج ۱، ص ۲۴۲). وی در بحث گستره عصمت امام، به عصمت امام از تمام گناهان اشاره دارد و امام را در این زمینه همانند پیامبران در کمال عصمت از گناهان می‌داند (کراجکی، بی‌تا، ج ۱، ص ۲۴۵). وی با اشاره به اینکه ائمه علیهم‌السلام رهبر مردم در دنیا و آخرت هستند و پیروی از آنها واجب است، به عصمت امامان از خطا و گمراهی تأکید می‌کند (کراجکی، بی‌تا، ج ۱، ص ۲۴۷). به عبارتی وی جایگاه رهبری امام را منشأ و دلیل کمال عصمت امام می‌داند.

کراجکی در بحث قلمرو عصمت، با استناد به اینکه اطاعت ایشان همانند پیامبر واجب است، به عصمت امام از نقص، لغزش، ستم و جهالت اشاره می‌کند و امام را همواره در مسیر حق و مبرا از هرگونه گمراهی معرفی می‌کند (کراجکی، ۱۳۸۶، ص ۱۴۷). وی همچنین در ذیل بحث بر اثبات امامت، قلمرو عصمت آن را چنین بیان می‌کند: «و همه حجج الهی به آنچه بندگان در خردپارستی به آن نیاز دارند، عالم بودند و همه آنها از خطا و اشتباه معصوم بودند، در عین اینکه اختیار و قدرت بر گناه داشتند» (کراجکی، بی‌تا، ج ۱، ص ۲۴۲).

کراجکی با تأکید بر ضرورت عصمت امام برای صیانت از دین، گستره این عصمت را به تمامی جوانب وجودی امام تسری می‌دهد. از دیدگاه او، امام نه تنها از خطاهای ظاهری، بلکه از هر گونه آفات علمی همچون فراموشی،

تردید و نادانی، و نیز از ردایل باطنی مانند انکار حق، کتمان حقیقت، جاه‌طلبی، ریاست‌خواهی، دنیاگرایی، حسد و ترس مصون است (کراچکی، بی‌تا، ج ۱، ص ۳۲۵). وی با توسعه قلمرو عصمت، امام را حتی از تمایلات درونی ناپسند همچون ثروت‌اندوزی، میل به سلطه‌جویی و ریاست‌خواهی نیز مبرا می‌داند (کراچکی، بی‌تا، ج ۱، ص ۳۲۶).

کراچکی در آثار خود به صورت صریح به تعیین محدوده زمانی عصمت امامان نپرداخته است. اما وی هنگام نقد دیدگاه اهل سنت درباره انکار عصمت امامان، به این نکته اشاره می‌کند که آنان با اینکه قائل به عصمت پیامبر هم در دوره پیش از نبوت و هم پس از آن هستند، اما عصمت امامان را انکار می‌کنند (کراچکی، ۱۴۲۱ق، ص ۶۴).

کراچکی با پذیرش این موضع از سوی مخالفان، در پی اثبات این است که اگر عصمت پیش و پس از نبوت برای پیامبر ضروری است، برای امامان نیز باید ضروری باشد. از سوی دیگر کراچکی خود تصریح می‌کند که امامان در مرتبه عصمت، هم‌تراز پیامبران هستند (کراچکی، بی‌تا، ج ۱، ص ۲۴۵). این دو قرینه نشان می‌دهد که هرچند کراچکی به روشنی محدوده زمانی عصمت امامان را تعیین نکرده، اما با استفاده از مجموع دیدگاه وی می‌توان دریافت که در چارچوب فکری او، عصمت امامان نیز مانند پیامبران، شامل دوره پیش از امامت و پس از آن می‌شود.

با توجه به آنچه مطرح شد به نظر می‌رسد کراچکی عصمت امامان را به صورت مطلق و در گسترده‌ترین معنای ممکن تعریف می‌کند. از منظر او، امامان معصوم از هر گونه گناه (اعم از کبیره و صغیره)، خطا، جهل، نقص و ستم هستند و این عصمت مطلق، تمامی مراحل زندگی ایشان - حتی پیش از تصدی مقام امامت - را دربر می‌گیرد. وی با تسری ویژگی‌های عصمت پیامبران به امامان، آنان را در همه ادوار زندگانی، واجد مقام عصمت می‌داند. این دیدگاه جامع، عصمت امامان را نه محدود به دوران خاصی از زندگی و نه منحصر به حوزه‌های معینی از رفتار و اندیشه می‌کند، بلکه عصمت را امری مستمر و همیشگی می‌شمرد که تمام شئون زندگی فردی و اجتماعی ایشان را تحت پوشش قرار می‌دهد.

نقد و بررسی دیدگاه کراچکی

با توجه به آنچه مطرح شد، به نظر می‌رسد دیدگاه کراچکی درباره عصمت امامان، جامع و منسجم است و با چارچوب غالب اندیشه کلامی امامیه سازگار است. این رویکرد که عصمت را در گسترده‌ترین معنا تعریف می‌کند، از چند جهت قابل ارزیابی است:

اولاً، این دیدگاه با تأکید بر عصمت مطلق در همه حوزه‌ها (ظاهری، علمی و باطنی)، تصویری کامل از مقام معصوم ارائه می‌دهد که با جایگاه هدایتی و رهبری دینی امام کاملاً سازگار است. به بیانی دیگر، این دیدگاه مبتنی بر این اصل است که امام به‌عنوان رهبر دینی و الگوی کامل امت، باید در تمامی جوانب وجودی، ظاهری و باطنی، از کمال عصمت برخوردار باشد.

ثانیاً، گسترش عصمت به ردایل باطنی (مانند حرص، حسد، ریاست‌طلبی و دنیاگرایی) نشان می‌دهد که از دیدگاه

کراجکی، عصمت منحصر به رفتارهای ظاهری و گناهان عملی نیست، بلکه ملکات نفسانی و صفات درونی را نیز دربر می‌گیرد؛ امری که دلالت بر نگاه عمیق‌تر او به مقوله عصمت دارد.

ثالثاً، تسری ویژگی‌های عصمت پیامبران به امامان، مبتنی بر این اصل عقلانی است که هدف از عصمت (حفظ دین و هدایت امت) در هر دو مقام یکسان است.

بنابراین در مجموع، می‌توان گفت دیدگاه کراجکی در مسئله عصمت، دیدگاهی منسجم و جامع است که با چارچوب غالب امامیه سازگار است. باین‌حال، این دیدگاه از حیث ارائه پشتوانه عقلی روشن برای گستره مطلق عصمت - چنان‌که در بخش مقایسه خواهد آمد - نیازمند تأمل بیشتری است.

۵. مقایسه و تحلیل دیدگاه‌های سید مرتضی و کراجکی در بحث قلمرو علم و عصمت

با توجه به آنچه مطرح شد، در مقایسه دیدگاه‌های سید مرتضی و کراجکی درباره قلمرو علم امام، می‌توان گفت سید مرتضی با رویکردی عقل‌محور و محدود‌گرا، علم امام را منحصر به اموری می‌داند که مستقیماً به شؤون امامت مانند احکام شریعت، مدیریت جامعه و رهبری دینی مرتبط هستند. او علم به امور غیبی یا مهارت‌های تخصصی مانند پزشکی و صنعتگری را نه ضروری می‌داند و نه کاملاً رد می‌کند، بلکه آن را مشروط به لطف الهی می‌شمارد و معتقد است امام در صورت نیاز می‌تواند به متخصصان مراجعه کند. همچنین، او علم امام را محدود به دوران پس از تصدی مقام امامت می‌داند. در مقابل، کراجکی با تأکید بر جایگاه الهی امام، علم او را کامل و شامل تمام نیازهای دینی و دنیوی مردم می‌داند، اما در امور غیبی و غیردینی، علم امام را مشروط به مصلحت و حکمت الهی می‌شمارد. به عبارت دیگر، کراجکی بر خلاف سید مرتضی، علم امام را در حوزه‌های غیردینی به صورت بالقوه و موقعیت‌محور می‌داند که در صورت نیاز و به اقتضای مصلحت، تحقق می‌یابد.

در بحث عصمت، سید مرتضی با استناد به حکم عقل، عصمت امام را از گناهان صغیره و کبیره (چه قبل و چه بعد از امامت) اثبات می‌کند، اما در تعیین مصادیق عصمت، معیار عرفی تنفر مردم را مطرح می‌سازد. این رویکرد نشان‌دهنده نگرشی کارکردگرایانه است که در آن، عصمت امام بیشتر به حفظ مقبولیت و اقتدار رهبری او مرتبط می‌شود. در مقابل، کراجکی عصمت امام را مطلق و هم‌تراز با پیامبران می‌داند و آن را شامل تمام مراحل زندگی امام (حتی پیش از امامت) و تمام جنبه‌های فردی و اجتماعی، از جمله پاکی از تمایلات درونی ناپسند مانند ریاست‌طلبی و دنیاگرایی، می‌شمارد.

تحلیل این دیدگاه‌ها نشان می‌دهد که رویکرد سید مرتضی در تبیین قلمرو علم و عصمت، بر عقلانیت کارکردی و ضرورت‌های عملی منصب امامت استوار است. او با تکیه بر ملاک‌های عقل‌پسند، دامنه علم امام را در چارچوب نیازهای واقعی جامعه دینی و وظایف رهبری سامان می‌دهد و عصمت را نیز در نسبت با حفظ حیثیت و کارآمدی هدایت تفسیر می‌کند. از این‌رو معیارهایی همچون «ضرورت برای انجام وظیفه» و «تنفر عرفی» در تحلیل او نقش بنیادین دارد و موجب نوعی تحدید و تنظیم عقلانی قلمرو اوصاف امام می‌شود. این رویکرد هرچند از جهت هماهنگی

با مبانی عقلی و توجه به نقش عملی امام در جامعه قابل دفاع است، اما از جهتی به سبب اتکا به معیارهای عرفی و عدم تبیین دقیق مرز «امور مرتبط با هدایت»، با ابهامات و چالش‌هایی همراه است.

در مقابل، تحلیل دیدگاه کراچکی نشان می‌دهد که او در مقایسه با سید مرتضی، تکیه بیشتری بر منابع نقلی (روایات) دارد و کمتر از استدلال‌های عقلی بهره می‌گیرد. از این رو قلمرو گسترده‌تری برای علم و عصمت ترسیم می‌کند؛ قلمرویی که ناظر به ابعاد قدسی، وجودی و همه‌جانبه امامت است و علم و عصمت را نه صرفاً به عنوان ابزار هدایت، بلکه به مثابه ویژگی‌های ثابت و بنیادین جایگاه امام در نظر می‌گیرد. در این رویکرد، علم امام قابلیت احاطه بر نیازهای دینی و دنیوی جامعه را دارد و عصمت نیز به صورت مطلق و مشابه عصمت پیامبران فهم می‌شود. نتیجه چنین نگرشی، هرچند تقویت تصویر قدسی و فراانسانی از مقام امامت است؛ اما این رویکرد نیازمند ارائه پشتوانه عقلی و نقلی روشن‌تری برای چنین گستره‌ای از علم و عصمت است؛ پشتوانه‌ای که کراچکی به تفصیل به آن نپرداخته است و ابهاماتی را در اندیشه وی باقی گذاشته است.

به طور کلی، این تفاوت‌ها نشان می‌دهد که چگونه دو متکلم امامیه در یک دوره تاریخی مشترک (مدرسه بغداد) و با وجود اشتراک در بسیاری از مبانی کلامی، به نتایج نسبتاً متفاوتی درباره قلمرو علم و عصمت امام رسیده‌اند. این امر نه تنها پیچیدگی ذاتی مباحث امامت در کلام شیعه را نشان می‌دهد، بلکه گویای تنوع درونی مکتب امامیه در مواجهه با مباحث اعتقادی عقلی است.

نتیجه‌گیری

این پژوهش به بررسی دیدگاه‌های سید مرتضی و کراچکی در مسئله قلمرو علم و عصمت امام پرداخت. یافته‌های تحقیق نشان می‌دهد که هر دو متکلم، این دو ویژگی را از ضروریات امامت می‌دانند، اما در تعیین حدود آنها اختلاف نظر دارند. سید مرتضی با رویکردی عقل‌محور، علم امام را منحصر به امور مرتبط با شئون امامت می‌داند و عصمت را با معیار عرفی تنفر مردم می‌سنجد، در حالی که کراچکی علم امام را گسترده‌تر و مشروط به مصلحت الهی می‌داند و عصمت را مطلق و هم‌تراز با پیامبران معرفی می‌کند.

از مقایسه این دو دیدگاه روشن می‌شود که تفاوت اصلی میان آنها در نوع مواجهه با دو منبع معرفت دینی (عقل و نقل) است؛ سید مرتضی نقش بیشتری برای استدلال عقلی مستقل قائل است، در حالی که کراچکی در این مسئله به روایات تکیه بیشتری دارد. این تفاوت روشی، به نتایج مشخصی در تعیین قلمرو علم و عصمت انجامیده است.

نکته قابل توجه آنکه این تفاوت‌ها در درون یک مکتب کلامی واحد (مدرسه بغداد) و در یک دوره تاریخی مشترک شکل گرفته است. این امر نه تنها پیچیدگی ذاتی مباحث امامت در کلام شیعه را نشان می‌دهد، بلکه گویای تنوع درونی مکتب امامیه در عین اشتراک در مبانی اساسی است. بدین سان، پژوهش حاضر علاوه بر روشن‌سازی وجوه اشتراک و افتراق دو اندیشمند برجسته امامیه، الگویی برای مطالعات تطبیقی درون‌مذهبی فراروی محققان کلامی قرار می‌دهد؛ الگویی که می‌تواند به بازخوانی دقیق‌تر سنت کلامی شیعه و کشف ظرفیت‌های نظری آن بیانجامد.

منابع

- آمدی، سیف‌الدین (۱۴۳۳ق). *ابکار الافکار فی اصول الدین*. قاهره: دارالکتب.
- اسماعیلی، معصومه (۱۴۰۰). قلمرو و ویژگی‌های علم امام در اندیشه کلامی مرحوم کراچکی. معرفت، ۳۰ (۳)، ۳۱-۴۰.
- پیمائی، محمدصادق (۱۳۹۹). مسئله عصمت امام از نگاه ابوصلاح حلبی، *ابوالفتح کراچکی و ابراهیم نویختی*. پایان‌نامه کارشناسی ارشد. ایلام: دانشکده الهیات و معارف اسلامی.
- تفتازانی، سعدالدین (۱۴۰۱ق). شرح مقاصد فی علم الکلام. پاکستان: دارالمعارف النعمانیه.
- جزایری، سید محمود (۱۳۹۹). علم امام و شؤون امامت. قم: مؤسسه فرهنگی امامت اهل بیت (ع).
- حلی، حسن بن یوسف (۱۴۱۳ق). کشف المراد فی شرح تجرید الاعتقاد. قم: مؤسسه النشر الاسلامی.
- رحیمی، عباس (۱۴۰۰). بررسی تطبیقی عصمت از دیدگاه امامیه و اشاعره با تأکید بر کتاب تنزیه الانبیا سید مرتضی و کتاب عصمة الانبیاء فخر رازی. پایان‌نامه کارشناسی ارشد. قم: دانشگاه ادیان و مذاهب.
- سید مرتضی (۱۲۵۰ق). تنزیه الانبیاء. قم: شریف المرتضی.
- سید مرتضی (۱۴۰۵ق). رسائل الشریف المرتضی. قم: دارالقرآن الکریم.
- سید مرتضی (۱۴۱۰ق). الشافی فی الإمامة. تهران: مؤسسه الصادق.
- سید مرتضی (۱۴۱۱ق). الذخیره فی علم الکلام. قم: مؤسسه النشر الاسلامی.
- شهرستانی، محمد بن عبدالکریم (۱۳۶۴ق). الملل و النحل. قم: شریف الرضی.
- صدوق، محمد بن علی (۱۳۶۲). الخصال. قم: جامعه مدرسین.
- صدوق، محمد بن علی (۱۴۱۴ق). الاعتقادات فی الامامیه. قم: المؤتمر العالمی للشیخ المفید.
- طوسی، محمد بن حسن (۱۴۰۶ق). الاقتصاد فیما یتعلق بالاعتقاد. بیروت: دارالاضواء.
- قاریاب، محمدحسین (۱۳۹۷). عصمت امام در تاریخ تفکر امامیه تا پایان قرن پنجم هجری. چ دوم. قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ع).
- فاضل مقداد، عبدالله بن محمد (۱۴۰۵ق). ارشاد الطالبین. قم: کتابخانه آیت‌الله مرعشی نجفی.
- فخر رازی، محمد بن عمر (۱۹۸۶م). الأربعین فی اصول الدین. قاهره: مکتبه الکلیات الازهریه.
- کراچکی، محمد بن علی (۱۳۸۶). ترجمه رساله الابانه. سقینه. ترجمه حمید سلیم گندمی، ۴ (۱۵)، ۱۴۱-۱۸۱.
- کراچکی، محمد بن علی (۱۴۲۱ق). التعجب فی اغلاط العامه. قم: دارالغدیر.
- کراچکی، محمد بن علی (بی‌تا). کنز الفوائد. بی‌جا: بی‌نا.
- کلینی، محمد بن یعقوب (۱۴۰۷ق). الکافی. تهران: دارالکتب الاسلامیه.
- الله‌داستی، علی و دیگران (۱۴۰۱). نقش عقل در فهم متون دینی از منظر علامه طباطبائی و شهید مطهری. معرفت فلسفی، ۲۰ (۱)، ۹۵-۱۰۶.
- مفید، محمد بن محمد بن نعمان (۱۴۱۳ق). لوائح المقالات فی المذاهب و المختارات. قم: المؤتمر العالمی للشیخ المفید.
- نادم، محمدحسن و دیگران (۱۴۰۰). کم و کیف علم امام از دیدگاه علامه مصباح یزدی. معرفت کلامی، ۱۲ (۲)، ۷۵-۹۰.

A Critical Examination of Kierkegaard's Voluntarism from the Perspective of Transcendent Philosophy (Ḥikmat al-Mutaʿāliya)

✉ **Mohammad Hossein Mirdarikhvandi**  / Ph.D. Student, Department of Philosophy of Religion, Imam Khomeini Educational and Research Institute, Iran, Qom mmir7876@gmail.com

Alireza Kermani / Associate Professor, Department of Mysticism, Imam Khomeini Educational and Research Institute, Iran, Qom kermani@iki.ac.ir

Received: 2026/01/27 - **Accepted:** 2026/05/10

Abstract

Kierkegaard distinguishes between external (āfāqī) and internal (anfusī) reasons in matters of religious faith. He considers the nature of faith as something inward, whose main foundation is human will, and presents Christian faith as paradoxical. By dividing the ways to truth into external and internal paths, he deems external reasons unreliable on the path of religious faith and considers them undesirable; in contrast, he regards internal reasons, in which human will plays a vital role, as the proper path to faith. However, from the perspective of Transcendent Philosophy (Ḥikmat al-Mutaʿāliya), although faith as an ultimate reality also has an inner dimension and, as a voluntary matter, originates from human will, it is not confined to the inner dimension alone. Based on the philosophical-theological principles of Ṣadr al-Mutaʿallihīn and 'Allāmah Miṣbāḥ Yazdī, Kierkegaard's statements regarding the unreliability of external reasons are subject to various problems. In their view, faith begins with the inner path and is reinforced by the outer path.

Keywords: Soren Kierkegaard, Transcendent Philosophy, Fideism, Voluntarism, Rationalism.

نوع مقاله: ترویجی

نقد و بررسی اراده‌گروی کبرگور از منظر حکمت متعالیه

محمدحسین میردیکوندی  دانشجوی دکتری، گروه فلسفه دین، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی^ع قم. mmir7876@gmail.com
علیرضا کرمانی / دانشیار گروه عرفان، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی^ع ایران، قم. kermani@iki.ac.ir
دریافت: ۱۴۰۴/۱۱/۰۷ - پذیرش: ۱۴۰۵/۰۲/۲۰

چکیده

کبرگور در مباحث مربوط به ایمان دینی، میان دلایل آفاقی و انفسی تفکیک قائل می‌شود. وی ماهیت ایمان را امری درونی دانسته که پایه اصلی آن اراده آدمی است و ایمان مسیحی را پارادوکسیکال معرفی می‌کند. وی با تقسیم راه‌های رسیدن به حقیقت به راه‌های آفاقی و انفسی، دلایل آفاقی را غیرقابل اعتماد در مسیر ایمان دینی می‌داند و آنها را نامطلوب می‌شمارد و در مقابل دلایل انفسی را که اراده انسانی در آن نقشی حیاتی دارد، راه مناسب به سوی ایمان می‌داند. اما از منظر حکمت متعالیه، گرچه ایمان به‌عنوان یک حقیقت غایی بعد درونی هم دارد و به‌عنوان امری اختیاری از اراده انسان نشئت می‌گیرد، اما منحصر در بعد درونی نمی‌باشد. مبتنی بر مبانی فلسفی - کلامی صدرالمآلهین و علامه مصباح یزدی بیانات کبرگور در باب غیرقابل اعتماد بودن دلایل آفاقی مبتلا به اشکالات مختلف است. در نگاه ایشان، ایمان با طریق درونی شروع شده و با طریق بیرونی تقویت می‌شود.

کلیدواژه‌ها: سورن کبرگور، حکمت متعالیه، ایمان‌گرایی، اراده‌گرایی، عقل‌گرایی.

مقدمه

سورن کیر کگور (Søren Kierkegaard)، پدر اگزیستانسیالیسم (Existentialism) و بسیار علاقه‌مند به پرداختن به موضوعات انسانی بوده است. وی حتی زمانی که به مسئله ایمان، به عنوان رابطه‌ای میان خداوند و انسان مؤمن می‌پردازد، نوع نگرش انسان‌شناختی (Anthropology) مخصوص خود را فراموش نمی‌نماید. زمانی که از کیر کگور سؤال می‌شود که چگونه انسانی می‌تواند به خدای متعالی ایمان بیاورد، پاسخ کیر کگور یک کلمه است: باید آن را بخواهی. خواستن و اراده کردن در اندیشه ایمان‌گرایانه وی نقش اول را ایفا می‌کند. از منظر وی تنها زمانی انسان به مرحله دینی و ایمانی قدم می‌گذارد که اراده‌ای قوی در خود شکل بدهد؛ اراده‌ای که انسان را موفق به جهش (Leap) از مبدأ سرزمین اخلاق به مقصد سپهر ایمان می‌سازد. اگر در زندگی اخلاقی این عقل است که باید و نبایدها را شکل می‌دهد، در زندگی ایمانی، اراده و میل شدید درونی است که تعیین‌کننده می‌باشد. در مقابل نظریه به‌غایت درون‌نگرانه و اراده‌محور کیر کگور، شکل تعالی‌یافته از حکمت اسلامی، نظر دیگری را در خصوص ایمان دینی پذیرفته است. به نظر صدر المتألهین و فلاسفه حکمت صدرایی، همان‌طور که نمی‌توان ایمان را صرف دانستن به حساب آورد، نمی‌توان آن را صرف خواستن نیز قلمداد نمود. ایمان دینی معجونی از نوعی خواستن برخی از دانستنی‌هاست؛ انسان مؤمن به متعلق ایمان خویش علم می‌یابد، و سپس این متعلق را می‌پذیرد و در مقابل آن تسلیم می‌شود.

چندین مقاله از زوایای مختلف به این موضوع پرداخته‌اند. در مقاله «رابطه عقل و ایمان از منظر ملاصدرا و کیر کگور» (تبیین مفاهیم ایمان و عقل از دیدگاه ملاصدرا و کیر کگور) (خادمی، ۱۳۹۱)؛ نویسنده بعد از بیان مفهوم عقل و ایمان از منظر صدر المتألهین و کیر کگور، به تبیین برخی از مؤلفه‌های ایمان‌گرایی کیر کگوری می‌پردازد. از جمله پارادوکس در مسیحیت، نقد عقل‌گرایی در مسیحیت و جهش ایمانی. علی‌رغم تبیین مناسبی که برای این موارد ارائه شده است، جای خالی نقد براهین کیر کگور بر نفی عقل‌گرایی در حوزه دین به چشم می‌آید. همچنین در مقاله «بررسی مقایسه‌ای ایمان از دیدگاه ملاصدرا و کیر کگور» (رضازاده جودی، ۱۳۸۴)، ضمن مقایسه بین دیدگاه صدرا و کیر کگور در مقوله ایمان، حدود نه تفاوت میان این دو دیدگاه بیان شده است. این مقاله نیز در بعد تبیینی خوب عمل کرده است، ولی در زمینه نقد ایمان‌گرایی کیر کگور وارد نشده است. در نهایت آنچه در مقاله «ایمان، عقلانیت و زندگی اخلاقی از دیدگاه کیر کگور و شهید مطهری» (عرب‌زاده و خداپرست، ۱۴۰۰) شاهد هستیم، بیان اختلاف نظر میان کیر کگور و شهید مطهری در زمینه ایمان عقلانی و متعلق ایمان و همچنین اشتراک نظر اجمالی ایشان در باب اخلاق می‌باشد. در این مقاله نیز آراء کیر کگور صرفاً با آراء یک اندیشمند اسلامی مقایسه شده است. همچنین در مقاله «ارزیابی دیدگاه ملاصدرا و کیر کگور درباره صیروت انسان» (خادمی، ۱۳۹۰)، نویسنده ضمن بیان دیدگاه ملاصدرا و کیر کگور در خصوص صیروت انسان، که یکی از مؤلفه‌های نظریه ایمان‌گرایانه کیر کگور است، به صرف تبیین بسنده کرده و سخن کیر کگور را نقد نکرده است. همچنین به سایر مؤلفه‌های نظریه ایمان‌گرایی کیر کگور پرداخته نشده است.

نآوری این پژوهش از چند جهت است. اول اینکه نه تنها کوشیده‌ایم تا تبیین کاملی از تمام مؤلفه‌های دخیل در نظریه ایمانی کیرکگور ارائه دهیم، بلکه این نظریه را در یک قالب منظم و منطقی مرتب نموده ایم تا مخاطب درک بهتری از ارتباط میان اجزاء مختلف این نظریه پیدا کند؛ قالبی که در پژوهش‌های دیگر یافت نمی‌شود. همچنین نخواستیم میان آراء کیرکگور با ملاصدرا و دیگر فلاسفه صدرایی مقایسه کنیم، بلکه هدف ما نقد آراء کیرکگور بر اساس حکمت صدرایی است، به شکلی که تمامی مؤلفه‌های نظریه ایمانی کیرکگور بر همین اساس مورد نقد منطقی قرار گرفته است، که به این شکل جامع تا به حال در هیچ پژوهشی ارائه نشده است.

۱. مؤلفه‌های ایمان‌گرایی کیرکگور

کیرکگور برای ترسیم مدل مد نظر خویش از ایمان‌گرایی، که نام آن را ایمان‌گرایی افراطی (Extreme Fideism) می‌گذارند، دو مرحله از بحث را پشت سر می‌گذارد. در مرحله اول، وی به نقد استفاده از طریق آفاقی (Objective) در حصول ایمان دینی می‌پردازد. وی در این مرحله عدم تناسب میان ایمان مطلوب و ادله رایج عقلی و تاریخی را تبیین می‌کند. سپس در مرحله دوم، به ترسیم ایمان مبتنی بر اراده و قوای درونی انسان می‌پردازد. بنابراین می‌توان گفت ایمان‌گرایی کیرکگور مبتنی بر دو مؤلفه نقد طریق آفاقی و اثبات طریق انفسی (Subjective) می‌باشد.

۱-۱. نقد طریق آفاقی

در بخش اول، کیرکگور با ارائه توضیحاتی در خصوص ماهیت و متعلق ایمان مسیحی، و همچنین با ارائه چند استدلال عقلی، مخاطب را به این نتیجه می‌رساند که برای کسب ایمان دینی، نمی‌توان به هیچ دلیل و مدرکی خارج از وجود خود انسان تکیه کرد.

۱-۱-۱. ایمان، وادی و رای عقل

کیرکگور در کتاب پاره نوشته‌های فلسفی (Philosophical Fragments) دو نوع خاص از ایمان را معرفی می‌کند. ایمان نوع اول که وی آن را ایمان سقراطی می‌نامد، ایمانی است که محصول تأملات عقلی و آفاقی‌اندیشی (Objectivism) است. کیرکگور این ایمان را بی‌ارزش دانسته و حتی در برخی کلمات خویش این ایمان را اساساً ایمان به حساب نیاورده است. به عقیده کیرکگور ایمان مبتنی بر عقلانیت و به خصوص فلسفه شاید بتواند کمی به انسان آرامش عطا کرده و وی را از تعلق خاطر به مادیات دور کند، ولی توانایی نشان دادن سرشت حقیقی انسان را ندارد، درحالی‌که از دید مسیحیت اصیل سرشت انسانی چیزی است که اصلاً و ابداً قابل چشم‌پوشی نیست (کارلایل، ۱۳۹۸، ص ۱۰۷). اما قسم دوم از ایمان، ایمان ابراهیمی است که نتیجه سیر درونی یک فرد و انفسی‌اندیشی (Subjectivism) اوست (Evans, 1998, p80). این ایمان همان ایمانی است که کیرکگور سعی در تبیین آن دارد. به صورت خلاصه، ایمانی که کیرکگور می‌پذیرد، ایمانی نیست که با استدلال‌های فلسفی به دست بیاید، ایمان چیزی

فراتر از استدلال است. همان‌طوری که کیرکگور با کنایه نسبت به جامعهٔ زمان خویش می‌گوید: «از ایمان کلامی گفته نمی‌شود، فلسفه فراتر می‌رود، الهیات، بزک کرده بر پنجره می‌نشیند و عنایات فلسفه را گدایی می‌کند، گویی فهمیدن هگل دشوار است؛ اما فهمیدن ابراهیم نبی چیز پیش‌پاافتاده‌ای است» (کیرکگور، ۱۳۹۳، ص ۵۶-۵۷). به نظر وی، ایمان فراتر از فلسفه است و فلسفه شأنیت این را ندارد که چیز دیگری را به جای ایمان عرضه کند (کیرکگور، ۱۳۹۳، ص ۵۶-۵۷). کیرکگور کسی است که ایمان را با مقولهٔ آفاقی‌اندیشی در تضاد می‌بیند. او عقیده دارد: ایمان عینی به خداوند از طریق دلایل آفاقی، درواقع مساوی با بی‌ایمانی است. وی می‌گوید: «اگر من بتوانم خدا را به نحو عینی (آبجکتیو) درک کنم، آنگاه من هیچ ایمانی ندارم، اما درست به همین دلیل که من نمی‌توانم این کار را بکنم [خدا را درک کنم] باید ایمان داشته باشم» (Kierkegaard, 1992, p.172).

وی دین (مسیحیت) را رازی می‌داند که نمی‌توان با عقل بشری و طریق آفاقی به حقیقت آن پی برد، گرچه همین مطلب را هم از طریق عقل به دست آورده و به اثبات می‌رساند؛ پس از منظر وی عقل هیچ‌کاره نیست، همه‌کاره هم نیست. عقل می‌تواند بسان یک چراغ در میان تاریکی‌های جهان، انسان را تا درب خانهٔ امن ایمان راهنمایی کند، تا جایی که انسان وارد منزلگاه ایمان بشود. وقتی انسان وارد این منزلگاه شد، دیگر نیازی به روشنایی چراغ آفاقی‌اندیشی ندارد؛ زیرا این نور انفسی ایمان است که ادامهٔ مسیر را روشن می‌سازد. کیرکگور در مقالهٔ «انفیسیت حقیقت است» (Truth is Subjectivity)، خود را به‌عنوان یک ایمان‌گرای افراطی نمایان می‌سازد. وی در این مقاله می‌گوید: ایمان نه‌تنها در حوزه‌ای جدای از حوزهٔ عقل قرار دارد، بلکه با عقل مخالف نیز هست. وی می‌گوید: اگر ما دلیل قاطعی نیز برای اثبات عقاید مسیحیت داشتیم، نباید به آن تمسک می‌کردیم؛ زیرا تمسک به هرگونه دلیل آفاقی (حتی اگر قطعی باشد)، موجب می‌شود دین مسیحیت از آن دین درونی و عرفانی به یک سلسله از استدلال‌های خشک و بی‌روح ریاضی تبدیل بشود، که هیچ خاصیتی ندارد (خادمی، ۱۳۹۱، ص ۶۸).

۱-۲. تناقض‌نمایی در مسیحیت

از دیدگاه کیرکگور مسیحیت دارای تناقض و تضاد درونی است؛ زیرا مسیحیت امر سرمدی را در جهان زمانمند بسط داده است. به همین خاطر نمی‌توان به صورت عینی و آفاقی در خصوص مسیحیت اندیشید؛ زیرا خدایی که مسیحیت آن را معرفی می‌کند، هیچ نشانه‌ای از آفاقیت (Objectivity) در خود ندارد (Sagi, 2000, p.138). به این علت که خدا هم سرمدی است و هم زمانمند. بنابراین آفاقی‌اندیشی راه مناسبی برای رسیدن به مسیحیت و مؤمن شدن به آن نمی‌باشد. وی با اشاره به فرق آفاقی‌اندیشی و انفسی‌اندیشی، در این خصوص می‌گوید: «مسیحیت با اگزیستانس و امر موجود ارتباط دارد، اما اگزیستانس و امر موجود در تقابل با تأمل و تفکر است... [لذا] مسیحیت یک آموزه نیست... تفاوت بزرگی وجود دارد بین اینکه بدانیم مسیحیت چیست و اینکه مسیحی شدن به چه معناست؟ در یک آموزه چنین تمایزی امری نااندیشیدنی است، چون آموزه با امر موجود ارتباطی ندارد... عصر ما این رابطه را وارونه کرده و مسیحیت را به یک آموزهٔ فلسفی تبدیل کرده است» (Kierkegaard, 1992, p.319).

نکته بسیار مهمی که در خصوص سخن کیرکگور باید مورد توجه باشد، این است که وی مسیحیت را دارای تناقض منطقی نمی‌داند، بلکه دارای تناقض‌نما می‌داند. برای درک تفاوت میان این دو اصطلاح می‌توان از دو مجموعه اصطلاح دیگر کمک گرفت. خود کیرکگور از دو اصطلاح «نامفهوم» و «درک‌ناشدنی» استفاده می‌کند. «نامفهوم» چیزی است که هر فهم و عقلی استحال را در خصوص آن درک می‌کند، مانند سفیدی سیاه رنگ. اما «درک‌ناشدنی» چیزی است که از محدوده توان ادراکی عقل و فهم بشری خارج است. مسیحیت حاوی امور نامفهوم و متناقض نیست، بلکه هر فرد مسیحی با فهم و درکی که دارد می‌داند نباید به امور نامفهوم ایمان داشت. مسیحیت حقایق درک‌ناشدنی دارد، مسیحیت تناقض‌نما دارد (Kierkegaard, 1992, p.594).

از منظر کیرکگور، زمانی که دین اصیل حاوی تناقض‌نماها باشد، دقیقاً زمانی است که انسان بر اساس ویژگی آزادی (Freedom) و انتخابی که در اگزیستانس او قرار داده شده است، می‌تواند دست به انتخاب زده و وجود اصیل خود را حفظ نماید. اعتقاد به امر تناقض‌نما، مستلزم انتخاب قوی‌تر و استفاده شدیدتر از این ویژگی انسانی است. این اعتقاد نقطه شروع طریق انفسی است، طریقی که در آن اصل انتخاب کردن اهمیت دارد، و نه آن چیزی که انتخاب می‌شود (Kierkegaard, 1987a, p.149).

کیرکگور داستان حضرت ابراهیم^ع و فرزندش را به‌عنوان بهترین نمونه برای پارادوکسیکال بودن ایمان از منظر عینی دانسته است. در این داستان ابراهیم^ع در تمام لحظاتی که در مسیر انجام دستور خداوند قدم برمی‌داشت، علی‌رغم اینکه از نظر عینی و آفاقی یقین به زنده ماندن فرزندش نداشت، و یقین نداشت که چگونه قرار است وعده الهی در خصوص جانشینی فرزندش محقق شود، باین حال از درون و از منظر انفسی یقین داشت که خداوند فرزندش را برای او حفظ کرده و وعده خود را محقق خواهد ساخت (کیرکگور، ۱۳۹۳، ص ۴۵). این حکایت که برای کیرکگور نقش تسهیل‌کننده برای پذیرش آموزه تجسد (Incarnation) را ایفا می‌کند، بهترین نمونه است برای ایمان داشتن به چیزی که از نظر عینی پارادوکسیکال، تناقض‌نما و درک‌ناشدنی است. طبق بیان کیرکگور، از آنجاکه ایمان خود تکلیف را از مؤمن می‌خواهد، و تمام وسایط عقلی و غیرعقلی را از سر راه وی برمی‌دارد، انجام تکلیف ایمانی ممکن است به جایی ختم شود که از نظر اخلاقی ممنوع است (کیرکگور، ۱۳۹۳، ص ۱۰۱-۱۰۸).

۱-۳-۱. برهان تقریب و تخمین

کیرکگور سه برهان برای رد طریق آفاقی در خصوص ایمان دینی ارائه می‌کند. هر سه این براهین درصدد اثبات این نکته هستند که از میان طریق آفاقی و طریق انفسی، آنچه در حوزه ایمان دینی مفید است، طریق انفسی است. بنابراین می‌توان هر سه برهان آتی را، در این برهان خلاصه نمود:

مقدمه ۱: برای رسیدن به خداوند دو راه آفاقی و انفسی مفروض است؛

مقدمه ۲: راه آفاقی راه مناسبی برای رسیدن به خداوند نیست؛

نتیجه: تنها راه مناسب برای رسیدن به خداوند، راه انفسی است.

حال سه برهانی که کیر کگور ارائه می‌کند، درواقع اثبات مقدمه دوم این برهان هستند؛ یعنی کیر کگور سه علت را برای نامناسب بودن راه آفاقی در خصوص ایمان دینی ذکر می‌نماید.

اولین برهان از این سه برهان را برهان تقریب و تخمین (the approximation argument) نامیده‌اند. قبل از بیان مفاد این استدلال و شکل منطقی آن، لازم است مقدمه‌ای کوتاه را ذکر کنیم. دین مسیحیت دینی است که به شدت بر کتاب مقدس و روایت‌های تاریخی آن مبتنی است. در این دین، عمده معارف، نه از عقل، بلکه از روایت‌هایی به دست می‌آید که خود مسیحیت نیز اصراری بر وحیانی بودن آن روایت‌ها ندارد. کتاب‌هایی که امروزه به‌عنوان اناجیل چهارگانه در میان مسیحیت رواج دارند، به اذعان خود مسیحیان، چیزی نیستند، جز نقل‌قول‌هایی از حضرت عیسی علیه السلام که توسط برخی از پیروان ایشان ثبت و ضبط شده است. بنابراین اگر در کتاب مقدس سخنی از تجسد به میان می‌آید، مسیری که عموم مسیحیان برای اعتقاد به این آموزه طی می‌کنند، مسیر اعتماد به نقل‌قول متضمن آموزه مذکور است؛ یعنی چون در کتاب مقدس آمده ماجرای تجسد نقل شده است، مسیحیان نیز به این آموزه مؤمن می‌گردند.

حال در این استدلال، کیر کگور ضمن مخالفت با این نوع از ایمان، ابراز می‌دارد که ایمان مبتنی بر تحقیق تاریخی (به‌عنوان یک روش آفاقی‌اندیشی)، یک ایمان صرفاً احتمالی، و مبتنی بر حدس و گمان است. بی‌گمان زمانی که ما از یک پدیده تاریخی صحبت می‌کنیم، با شواهد و قرائنی سر و کار داریم که هیچ‌یک نمی‌تواند پایه محکمی را برای ایمان تشکیل بدهد. امور تاریخی ذاتاً قابلیت یقین ندارند، مگر در موارد استثناء، که آموزه‌های مسیحیت از آن موارد نیستند. کیر کگور در این زمینه می‌گوید: «بسیار روشن است که در پژوهش تاریخی استوارترین نتایج به‌دست‌آمده تقریبی و تخمینی است، و تقریب و تخمین بسیار سست‌تر از آن است که بتوان سعادت خود را بر آن مبتنی ساخت» (Kierkegaard. 1992, p.22).

صورت منطقی این برهان را می‌توان به این صورت تقریر نمود:

مقدمه ۱: تحقیقات تاریخی، تنها نتایج احتمالی و مبتنی بر تقریب و تخمین را به دست ما می‌دهند؛

مقدمه ۲: نتایج احتمالی و مبتنی بر تقریب و تخمین، برای رسیدن به سعادت کافی نیست؛

نتیجه: تحقیقات تاریخی برای رسیدن به سعادت کافی نیست.

بنابراین زمانی که نمی‌توان وجود خداوند را با دلایل تاریخی (آفاقی) ثابت نمود، باید خدا را از طریق دیگری پیدا کرد، که همان طریق انفسی است.

۴-۱-۱. برهان تعویق

برهان دوم کیر کگور، بیانگر یک واقعیت در فضای تحقیقات آفاقی است؛ برهان تعویق (postponement argument).

این برهان باعث شده تا کیرکگور از مسیر تحقیق عقلی و آفاقی‌اندیشی به سمت انفسی‌اندیشی گرایش پیدا کند. واقعیت فوق این است که در فضای تحقیقات تاریخی و حتی عقلی، آنچه که هیچ وقت اتفاق نیفتاده است، یک نتیجه پایدار و مورد اتفاق همگان است. هر نتیجه‌ای که یک استدلال عقلی به بار آورده و یا از یک تحقیق تاریخی کشف شده است، همواره دچار دو نوع مشکل شده است. مشکل اول این است که از آنجاکه هیچ‌گاه همه با این نتیجه موافق نبوده و همواره یک عده‌ای به مخالفت با آن پرداخته‌اند، و همچنین از آنجاکه این نتایج، فارغ از اجماع یا عدم اجماع بر آنها، در طول زمان اشتباهاتشان کشف شده و دچار ایرادات و اشکالات شده‌اند، ایمان آفاقی یک ایمان بدون دوام خواهد بود. به تعبیر کیرکگور، کسی که ایمانش را به استدلال مبتنی سازد، به مانند کسی است که به ستونی لرزان تکیه کرده است، که همواره خطر فرو افتادن آن را می‌دهد (Kierkegaard, 1987a, p.52).

مشکل دوم ایمان آفاقی این است که، رسیدن به نتیجه در این نوع از دلایل به صرف زمان زیادی نیاز دارد. بنابراین کیرکگور می‌گوید: زمانی که ما قرار باشد ایمان‌مان را بر این نوع تحقیقات مبتنی سازیم، نمی‌توانیم در لحظه تصمیم گرفته و ایمان بیاوریم، پس ایمانی که بخواهد از این راه به دست بیاید، یک ایمان تعویق انداخته‌شده و غیرفوری است، درحالی‌که هر لحظه‌ای که انسان بدون ایمان به خداوند سپری کند، بر باد رفته است (Kierkegaard, 1992, p.168).

صورت منطقی این استدلال را می‌توان به این ترتیب، تقریر کرد:

مقدمه ۱: تحقیقات تاریخی همواره ایمانی را به دنبال دارند که دچار تعویق و عدم فوریت می‌باشد؛

مقدمه ۲: ایمان معوق و غیرفوری ایمان مطلوبی نیست؛

نتیجه: تحقیقات تاریخی (برای حصول ایمان) مطلوب نیستند.

بنابراین زمانی که نمی‌توان وجود خداوند را با دلایل تاریخی (آفاقی) ثابت نمود، باید خدا را از طریق دیگری پیدا کرد، که همان طریق انفسی است.

۱-۱-۵. برهان شورمندی

سومین برهانی که کیرکگور برای مدعای خود می‌آورد، مبتنی بر یک تحلیل از حقیقت ایمان است. کیرکگور عقیده دارد ایمان ذاتاً همراه با بی‌نهایت شورمندی و حرارت است. حال زمانی که یک انسان می‌خواهد با کمک گرفتن از دلایل آفاقی، ایمان بیاورد، نمی‌تواند این خصیصه ذاتی ایمان را کسب کند؛ زیرا یک تحقیق درست زمانی شکل می‌گیرد که محقق بدون تعصب، بدون اعمال سلاقی شخصی و بدون در نظر گرفتن حب و بغض‌ها تحقیق خود را جلو ببرد. این درحالی است که ایمان باید شورمندانه و با دل‌بستگی و حرارت وصف‌ناشدنی باشد. مؤمن به خداوند باید با تمام وجودش به خداوند ایمان داشته باشد. این دل‌بستگی بی‌حد و حصر نیز زمانی محقق می‌شود که فرد مؤمن، از نظر آفاقی، متعلق ایمانش را نامحتمل بداند. از میان دو مؤمن زیر کدام یک ایمان داغ‌تری را تجربه می‌کند؛ مؤمنی

که خدایش را از طریق آفاقی شناخته و ایمان آورده و یا مؤمنی که در تاریکی نتوانسته با چشمان آفاقی نگرش خدا را ببیند، ولی قلب و درونش را تماماً معطوف خدا ساخته است؟ از نظر کیر کگور قطعاً مؤمن دوم است که ایمان حقیقی را کسب کرده است. به تعبیر کیر کگور، هر چه خطر کردن بیشتر، ایمان بیشتر، و هر چه اعتبار آفاقی بیشتر، سیر باطنی کمتر (کیر کگور، ۱۳۷۴، ص ۷۸). اگر قرار باشد ما با برهان و دلیل عقلی خداوند و دین او را بپذیریم، در این صورت مطیع و فرمانبردار عقل خویش گشته‌ایم، و نه مطیع خداوند (کیر کگور، ۱۳۷۴، ص ۶۸).

صورت منطقی برهان شورمندی (Passion argument) چنین است:

مقدمه ۱: تحقیقات آفاقی ایمانی عاری از خصیصه شورمندی و دل بستگی را به بار می‌آورند؛

مقدمه ۲: ایمان بدون شورمندی ایمان مطلوبی نیست؛

نتیجه: تحقیقات آفاقی ایمان مطلوبی را به بار نمی‌آورند.

بنابراین زمانی که نمی‌توان وجود خداوند را با دلایل تاریخی (آفاقی) ثابت نمود، باید خدا را از طریق دیگری پیدا کرد، که همان طریق انفسی است.

۱-۲. اثبات طریق انفسی

پس از اینکه کیر کگور، با نقد طریق آفاقی، ایمان مبتنی بر ادله عقلی و تاریخی را نامطلوب می‌شمارد، با ترسیم طریقی درونی به سوی ایمان، راه حل پیشنهادی خود را تبیین می‌نماید.

۱-۲-۱. ایمان؛ امری درونی

از نظر کیر کگور سیر انفسی سیری درونی و معنوی است، و از این جهت با سیر آفاقی و بیرونی متفاوت است که سیر انفسی قابلیت انتقال به غیر را ندارد. آنچه توسط سیر انفسی برای انسان به دست می‌آید، مانند مفاهیم و انتزاعیاتی نیست که در سیر آفاقی به دست می‌آید، تا در همان قالبی که به دست آمده قابل انتقال به دیگری باشد. سیر انفسی، سیری شخصی و تجربی است که هر کسی باید خود آن را تجربه نماید (مک کواری، ۱۳۷۷، ص ۱۴۱). حال کیر کگور ایمان را از این سنخ می‌داند؛ از منظر وی ایمان یک امری نیست که بتوان آن را آموخت و یا به دیگری آموزاند، ایمان یک امر درونی و شخصی است که باید خود فرد در تنهایی درون خویش، نور آن را برافروزد. شاهد این مسئله ابراهیم علیه السلام است؛ وقتی که تصمیم گرفت فرزند خویش را قربانی کرده و وارد وادی ایمان بشود. طبق نقل کتاب مقدس، ابراهیم علیه السلام از زمانی که این تصمیم را گرفت، تنها شد و به سکوتی عمیق فرو رفت؛ زیرا کسی قابلیت درک ایمان وی را نداشت. ابراهیم علیه السلام بعد از دستیابی به ایمان، محکوم به سکوت شد (مستعان، ۱۳۷۴، ص ۱۱۱).

طبق گفته کوخ - یکی از شارحان نظریه کیر کگور - قبل از اینکه بخواهیم فهمی از نظریه کیر کگور داشته باشیم، باید به دو نکته اساسی در خصوص نظریه کیر کگور توجه داشته باشیم. نکته اول این است که از نظر کیر کگور دین (مسیحیت) صرفاً یک آموزه یا نظریه علمی، فلسفی یا تاریخی نیست، دین یک سبک زندگی است که هم اعتقادات

را شامل می‌شود و هم هر صیوررتی که یک انسان اگزیستانس در طول زندگی خود می‌تواند تجربه کند. نکته دوم که بی‌ارتباط با نکته اول نیست، این است که دین از منظر کیرکگور یک امر شخصی است، که با وجود فرد سروکار داشته و در یک رابطه شخصی با خداوند متعال معنا پیدا می‌کند (Coch, 1925, p.75).

کیرکگور ایمان را بالاترین حد وجودی یک انسان و نهایت مرتبه صیوررت اگزیستانسیال (Existential) او می‌داند. در مرحله‌ای که یک انسان می‌تواند در زندگی خویش آنها را پشت سر بگذارد، مرحله‌ای بالاتر و کامل‌تر از مرحله ایمانی وجود ندارد. مرحله ایمانی جایی است که انسان به انسانیت اصیل خویش می‌رسد. ایمان درواقع روبه‌روی خدا واقع شدن است، خود را در یک رابطه وجودی با خدا قرار دادن است (نصری، ۱۳۷۶، ص ۳۳۷؛ مک‌کواری، ۱۳۷۷، ص ۲۲۱). کیرکگور در این خصوص می‌گوید: «اما کسی که ناممکن را می‌خواست، از همه بزرگ‌تر بود...؛ زیرا آن کس که با جهان ستیز کرد، با چیرگی بر جهان بزرگ شد و آن کس که با خویشتن نبرد کرد، با چیرگی بر خویشتن بزرگ شد، اما آن کس که با خدا زورآزمایی کرد، از همه بزرگ‌تر بود...، اما آن کس که با خدا زورآزمایی کرد، از همه بزرگ‌تر بود...، اما آن کس که به خدا ایمان داشت، از همه بزرگ‌تر بود» (کیرکگور، ۱۳۹۳، ص ۴۱-۴۳).

۲-۱-۲. حقیقت: محتوای ایمان درونی

حقیقت مسئله اساسی تفکر کیرکگور است، به نحوی که می‌توان گفت: اگر کیرکگور وارد بحث از ایمان شده است، به خاطر ارتباطی است که بین این دو مفهوم نهفته است. حقیقت از نظر کیرکگور، امری شناختی نیست، بلکه مسئله‌ای انگیزشی است (علیزمانی و فرجی، ۱۳۹۳، ص ۹۹)، که تنها در درون افراد یافت می‌شود (Evans, 1983, p.178). وی می‌خواهد فرد را به حقیقت برساند و از منظر وی تنها راه برای رسیدن به این هدف، ایمان است (نصرتی و رحیمی، ۱۳۹۵، ص ۲۱).

کیرکگور گرچه منکر اهمیت آفاقی نیست (Kierkegaard, 1992, p.172)، و قبول دارد که باید اعتقاد داشت که خداوند درواقع وجود داشته و دارای صفات متعددی نیز می‌باشد؛ ولی تأکید دارد که حقیقت دینی یک امر درونی و انفسی است. وی حقیقت دینی را چیزی غیر از حقایق ریاضی و فلسفی می‌داند. در حقایق ریاضی و فلسفی، حقیقت یک امری است مستقل و جدای از وجود انسان که ربطی به هستی آدمی ندارد، ولی حقیقت دینی یک حقیقت تماماً وابسته به وجود انسان است، حقیقتی است که در لحظه لحظه وجود انسان جریان داشته و با تمام ویژگی‌های انسان درآمیخته است.

کیرکگور در خصوص حقیقت می‌گوید: «وقتی درون‌بودگی و سوژکتیویته حقیقت باشد، حقیقت به نحو ابژکتیو به یک پارادوکس تبدیل می‌شود، و این واقعیت که حقیقت به نحو ابژکتیو یک پارادوکس است به نوبه خود نشان می‌دهد که سوژکتیویته حقیقت است... خصلت پارادوکسیکال حقیقت، عدم یقین عینی آن است. این عدم یقین بیانگر

سوئزگنیویته پرشور است و این شور دقیقاً حقیقت است» (Kierkegaard, 1992, p.318). طبق این عبارت، اساساً قرار نیست برای رسیدن به حقیقت به دنبال چیزی در بیرون از وجود آدمی بگردیم. نباید گمان کنیم حقیقت چیزی است که ما باید از خارج واجد آن بشویم، بلکه حقیقت امری است که در درون انسان شعله‌ور می‌شود. پس اگر انسانی بخواهد از طریق آفاقی و بیرونی به دنبال حقیقت بگردد، به چیزی جز تناقض دست نخواهد یافت.

همچنین از نظر کیر کگور حقیقت نه خود مسیحیت و آموزه‌های آن، بلکه رابطه‌ای است که فرد مؤمن مسیحی با مسیحیت پیدا می‌کند (Kierkegaard, 1992, p.18). کیر کگور به دانشمندان خرده می‌گیرد که ایشان بارها درباره اینکه مسیحیت چیست اندیشیده‌اند، ولی تا به حال یکبار در این خصوص ننیدیشیده‌اند که مسیحی واقعی بودن چگونه است (Kierkegaard, 1992, p.314). درواقع از نظر کیر کگور حقیقت در چستی مسیحیت نهفته نیست، حقیقت در چگونگی مسیحیت نهفته است (Kierkegaard, 1967, August 1835).

۳-۲-۱. جهش ایمانی؛ راه رسیدن به حقیقت

همان‌طور که بیان شد، از منظر کیر کگور حقایق دینی، حقایق ازلی و فرازمانی هستند، درحالی که حقایق برخاسته از عقل، حقایق تاریخی و به شدت وابسته به عنصر زمان می‌باشد. بنابراین میان حقایق عقلی و حقایق دینی، گسلی عمیق و وسیع وجود دارد، که تنها راه برای رسیدن به آن طرف این گسل، پریدن و جهش از روی آن می‌باشد، که از آن به جهش ایمانی (Leap of faith) تعبیر می‌کند. جهش در فلسفه کیر کگور، بیانگر لحظه‌ای است که یک فرد از میان امکان‌های متفاوتی که پیش‌روی خود دارد، یکی را برگزیده و همان را فعلیت می‌بخشد. جهش آن‌قدر برای بقاء فردیت (Individuality) یک انسان مهم است که کیر کگور به صراحت می‌گوید: اگر خداوند از طریق آفاقی برای کسی اثبات بگردد، باز او باید به سمت خداوند جهش بزند (Kierkegaard, 1987b, p.42).

از منظر وی برترین و آخرین جهشی که یک فرد می‌تواند در زندگی خویش تجربه کند، جهش ایمانی است. توضیح اینکه، کیر کگور ایمان را مساوی با اطلاعات دانشگاهی و کلاسیک در خصوص یک آموزه و یا حقیقت دینی نمی‌داند. از منظر وی هر چقدر که انسان اطلاعات درباره یک دین داشته باشد، مؤمن به آن دین محسوب نخواهد شد، مادامی که تصمیم بگیرد از درون تغییر کرده و تناقض‌نما را با جان و دل بپذیرد. زمانی که انسان با تمام هویت انسانی خویش پذیرای حقیقت شد، آن وقت است که می‌توان وی را مؤمن به‌شمار آورد. به تعبیر دیگر، زمانی که در فراسوی حوزه عقل، حقایق بسیاری وجود دارند، چرا باید به صرف اینکه آن حقایق را نمی‌شود با عقل درک کرد، دست رد به سینه آن حقایق بزنیم؟ اگر ما فقط و فقط خود را تابع ترازوی عقل بدانیم، از بسیاری از حقایق هستی خویش را محروم کرده‌ایم. به قول ویلیام جیمز، «آن قاعده و قانونی در باب تفکر که بی‌چون‌وچرا مرا از اذعان به انواع خاصی از حقیقت بازدارد، اگر واقعاً چنین حقایقی در کار باشد، قاعده‌ای نامعقول خواهد بود» (James, 1962, p.56).

اینکه کیر کگور از واژه «جهش ایمان» استفاده می‌کند، حاوی این نکته است که وی ایمان را یک پذیرش راحت و یک اراده‌آسان نمی‌داند. ایمانی که کیر کگور به تصویر می‌کشد، ایمانی است که بزرگ‌ترین چالش برای یک انسان است. انسانی که از بین سه مرحله و سپهر استحسانی (The Aesthetic Sphere)، اخلاقی (The Ethical Sphere) و ایمانی (The Religious Sphere)، سومی را انتخاب می‌کند، باید شور و شوق بی‌نهایتی نسبت به حقیقت در دل داشته باشد، و باید خود را برای انواع خطرات و آزمایشات آماده کند (کاپلستون، ۱۳۸۸، ج ۷، ص ۳۳۶). کیر کگور عقیده دارد تا زمانی که انسان برای شناخت خدا از استدلال و برهان استفاده می‌کند، خداوند خودش را از وی مخفی می‌کند، اما به محض اینکه انسان برای شناخت خدا دست از استدلال کشیده و خود را در رابطه‌ای وجودی با او قرار بدهد، خداوند خودش را بر انسان آشکار می‌سازد. این لحظه آشکارسازی خداوند، همان لحظه‌ای است که جهش ایمانی برای انسان رخ می‌دهد، لحظه‌ای بسیار کوتاه، ولی بسیار مهم و با تأثیری عمیق بر زندگی انسان (Ferreira, 1987a, p.211-212). سؤالی که در خصوص جهش ایمانی کیر کگور به ذهن می‌آید این است که در جهش دقیقاً چه اتفاقی می‌افتد؟ منظور کیر کگور از این مفهوم دقیقاً چیست؟

طبق آنچه از کلمات کیر کگور در خصوص جهش، این لحظه کوتاه، ولی تأثیرگذار فهمیده می‌شود، جهش یک انتقال کیفی میان مرحله اخلاقی و مرحله ایمانی است. به عبارت دیگر، جهش به‌مانند یک تولد است (Ferreira, 1987b, p.216)، تولدی که در دل خود یک زایش بعد از مردن دارد. انسان ایمانی با جهش در حوزه ایمان، انسان استحسانی و انسان اخلاقی را در خود به فراموشی سپرده، و به صورت یک انسان ایمانی متولد می‌شود. به عبارت دیگر، در این تولد، امکانی از میان امکانات متفاوت که روبه‌روی یک انسان وجود داشته است، به تحقق یافتگی می‌رسد (Kierkegaard, 1987b, p.73-75). به تعبیر کیر کگور، «چه کسی می‌کوشد بفهمد تولد یعنی چه؟ کسی که متولد شده یا کسی که متولد نشده؟ ایمان تولد دوباره است، بدیهی است که شخص قبل از تولد، از تولد چیزی نمی‌فهمد، اما پس از آن دیگر آن را متناقض نمی‌یابد» (Kierkegaard, 1992, p.24-25).

۲. بررسی مؤلفه‌های ایمان کیر کگوری از منظر حکمت متعالیه

پس از اینکه مؤلفه‌های ایمان‌گرایی اراده‌گروانه را از منظر کیر کگور بررسی کردیم، حال جای پاسخ به این پرسش است که این مؤلفه‌ها تا چه میزان با ایمان از منظر حکمت متعالیه موافقت دارد، و چه میزان با آن مخالف است؟ برای پاسخ به این سؤال، تک‌تک مؤلفه‌هایی را که سابقاً در کلام کیر کگور بررسی کردیم، از منظر صدرالمآلهین و علامه مصباح یزدی - دو تن از فلاسفه حکمت متعالیه - نیز بررسی می‌کنیم.

۲-۱. حقیقت، امری بیرونی با نگاه بر درون

کیر کگور برای کشف حقیقت دو روش آفاقی و انفسی را بیان نمود. همچنین وی پس از بیان مشکلات روش آفاقی،

روش انفسی را برای رسیدن به حقیقت معتبر می‌شمارد. به تعبیر کیر کگور «آفاقیت غیر یقینی است و حقیقت یقینی آن است که با بالاترین احساس به رهیافت درونی اعتقاد یابد» (Kierkegaard, 1992, p.178).

همچنین در میان فلاسفه اسلامی، هستند افرادی که برای سیر درونی و انفسی اهمیت ویژه‌ای قائل شده‌اند. از نظر ایشان توجه به عالم درون، که گاهی از آن به علم حضوری تعبیر می‌شود، بسیار در راه یافتن به مسیر حقیقت تأثیرگذار است. صدرالمآلهین با الهام از روایتی در باب معرفت‌النفس، می‌گوید: «هر کس نفس خود را شناسد، عالم را شناسد و هر که عالم را شناخت، در مقام مشاهده خداوند تبارک و تعالی است» (صدرالمآلهین، ۱۳۶۳، ص ۲۴۵). بنابراین در فلسفه اسلامی، هیچ‌گاه سیر درونی و انفسی مورد غفلت نبوده است، اما نکته مهم اینجاست که در فلسفه اسلامی تهافتی و تنافی میان سیر آفاقی و سیر انفسی وجود ندارد. به عبارت دیگر، هماهنگی کاملی میان آفاقی‌اندیشی و انفسی‌اندیشی در فلسفه اسلامی به تصویر کشیده شده است. بنابراین انحصاری که کیر کگور در کلام خویش میان دو روش آفاقی و انفسی ایجاد نموده است و یک محقق را یا آفاقی‌نگر یا انفسی‌نگر دانسته است، انحصاری کاذب است. همین کلامی که از صدرالمآلهین نقل شد، بهترین شاهد بر این مدعاست. در این عبارت ملاصدرا حقیقت را وجود مقدس خداوند متعال شمرده و این وجود را غایت شناخت بشری قلمداد کرده است. حال طریق رسیدن به این غایت، آیا منحصر در سیر درونی و انفسی است؟ پاسخ ملاصدرا منفی است. وی شروع سیر شناخت حقیقت را شناخت انفسی و درونی دانسته که منتهی به مسیر دوم، یعنی سیر آفاقی می‌گردد، و در انتهای سیر دوم است که شخص به حقیقت خواهد رسید. بنابراین از منظر ملاصدرا یافتن حقیقت معلول دو عامل است؛ سیر انفسی و آفاقی. به عبارت دیگر، آنچه هر انسانی به صورت وجدانی دریافت می‌کند این است که میان حقایق دینی و غیردینی تفاوتی وجود ندارد، و این‌گونه نیست که در حقایق غیردینی مسیر آفاقی را معتبر دیده و بر طبق موازین عقلی حرکت کند، ولی در حقایق دینی تماماً عقل را کنار گذاشته و مسیر درون‌نگری را پییماید. بنابراین سخن کیر کگور خلاف وجدان انسانی است.

نکته دومی که درباره انفسی دانستن حقیقت توسط کیر کگور وجود دارد، لوازم این نوع تفکر می‌باشد. شاید خود کیر کگور به این نکته ملتفت نبوده است که اولین لازمه درونی کردن حقیقت، نفی ملاک بیرونی و مشترک برای سنجش افکار و نظریه‌های دینی می‌باشد. زمانی که ما حوزه تحقق و کشف حقیقت را صرفاً در درون هر فردی بدانیم، آن وقت سؤال مهمی که پیدا می‌شود این است که آیا اساساً واقعیت و حقیقتی در جهان خارج وجود دارد و یا هر واقعیت و حقیقتی هست در درون من است؟ به راستی که اگر حقیقت را وابسته به درون افراد کنیم، نتیجه‌ای جز نسبی‌گرایی و انکار مطلق‌گرایی گزاره‌های دینی نخواهد بود (پوستینی، ۱۳۹۰، ص ۱۳۵). در صورت نسبی دانستن گزاره‌های دینی، آنگاه هیچ‌وقت نه تنها امکان ثابت کردن حقانیت دین حق برای دیگران وجود ندارد، بلکه اساساً دیگر دین حق معنای خویش را از دست می‌دهد. به عبارت دیگر، انفسی دانستن حقیقت نه تنها در مقام معرفت‌شناختی (Epistemology) موجب سلب امکان اثبات دین حق خواهد شد، بلکه در مقام هستی‌شناختی (ontology) نیز

مستلزم انکار وجود دین حق خواهد شد. طبق این تفکر، دیگر سخن گفتن از حقانیت مسیحیت یا هر دین دیگری نادرست است، و صرفاً سخن از انفسیت و درون‌بودگی مطرح می‌شود. همان‌طوری که خود کیرکگور نیز تصریح می‌کند، یک بت‌پرست همراه با درون‌نگری و انفسیت، بیشتر از یک مسیحی آفاقی‌نگر به حقیقت رسیده است (Kierkegaard, 1992, p.179).

لازمهٔ دوم سخن کیرکگور نفی امکان تبلیغ دین است. اساساً چگونه می‌توان آنچه را که صرفاً درونی و انفسی است، به دیگران نیز انتقال داد؟ تبلیغ دین زمانی معنا دارد که شخص مبلغ گزاره‌هایی دینی را برای مردم بیان کرده تا مردم به استفاده از آن گزاره‌ها سیر انفسی یا آفاقی خویش را شروع کنند. پس طبق نظر کیرکگور هیچ‌گاه تبلیغ دین معنا نخواهد داشت، درحالی که تمامی ادیان درصدد تبلیغ برای گسترش دین خود هستند، حتی اگر این تبلیغ در محدودهٔ خاصی، مثل قوم بنی‌اسرائیل باشد. حال اگر دین یک امر کاملاً درونی بود، امکان تبلیغ معارف دینی برای سایرین وجود داشت؟ به بیان علامه مصباح یزدی، یکی از خدمات عقل به عرفان و شناخت‌های درونی، این است که آنچه در درون شناخته می‌شود را به قالب الفاظ دربیان و تا قابل انتقال به غیر باشد. «چون شهود عرفانی یک ادراک باطنی و کاملاً شخصی است، تفسیر ذهنی آن به وسیلهٔ مفاهیم و انتقال دادن آن به دیگران با الفاظ و اصطلاحات انجام می‌گیرد، و با توجه به اینکه بسیاری از حقایق عرفانی فراتر از سطح فهم عادی است، باید مفاهیم دقیق و اصطلاحات مناسبی به کار گرفته شود که موجب سوءتفاهم و بدآموزی نشود» (مصباح یزدی، ۱۳۹۲، ج ۱، ص ۱۲۶).

نکتهٔ سوم در خصوص تأکید کیرکگور بر انفسی‌اندیشی و نقد وی بر عقلانیت و آفاقی‌اندیشی، این مطلب است که گرچه ما می‌دانیم این سخنان کیرکگور درواقع عکس‌العملی بر عقلانیت افراطی و افسارگسیختهٔ هگلی (Georg Wilhelm Friedrich Hegel) است؛ اما کیرکگور نیز نباید در نقد عقل‌گرایی (Rationalism) به حدی جلو برود که حیثیتی برای عقل و ادلهٔ آن باقی نگذارد. همواره عقل به‌عنوان مدافع آموزه‌های دینی عمل نموده است. حال اگر ما تمام توجه خویش را به انفسی‌اندیشی بدهیم، آیا این خطر وجود ندارد که بعد از گذشت سالیانی نه چندان طولانی، دیگر چیزی از آنچه که کیرکگور آن را مسیحیت می‌نامیده است، باقی نماند؟ اگر ما دیوار محافظ عقلانیت را با دستان خود از اطراف شهر حقیقت برچینیم، درواقع با دست خود راه تهاجم و سپس تخریب حقیقت را بر باطل‌گرایان هموار ساخته‌ایم. اگر عقل‌گرایی چون هگل، در مقام عقل‌ورزی افراط کرده‌اند، به‌هیچ‌رو، راه مناسب برخورد با ایشان تفریط در مقام عقل‌گرایی نیست. به نظر می‌رسد اگر کیرکگور علی‌رغم تأکید بر درون‌نگری، جایگاه برون‌نگری را هم حفظ می‌نمود، هم انتقادات خویش را به هگلیان وارد ساخته بود، هم حقیقت را در برابر دشمنانش، بی‌دفاع رها نکرده بود (پوستینی، ۱۳۹۰، ص ۱۳۶-۱۳۷).

۲-۲. تناقض تجسد

کیر کگور به جهت ایمان به دینی چون مسیحیت، که حاوی آموزه‌هایی عقل‌گریز و شاید عقل‌ستیز، به‌مانند تجسد است، همواره بر ماهیت فراعقلی (Beyond Reason) و یا شاید ضدعقلی (Anti Reason) بودن ایمان تأکید داشته است. وی اعتقاد دارد خداوند با تمام صفات الهی‌اش در انسانی به نام عیسی، با تمام صفات انسانی‌اش حلول کرده است، درحالی‌که نه خداوند صفات انسانی کسب کرده و نه عیسی صفات انسانی‌اش را از دست داده است. این نوع نگرش به خداوند و عیسی دو نتیجه را در تفکر کیر کگور در پی داشته است؛ نقد طریق آفاقی و اثبات طریق انفسی.

در مقابل، صدرالمتألهین ایمان را دارای مراتب مختلفی می‌داند، مراتبی که از ایمان شهودی و کشفی، تا ایمان برهانی و حتی شاید غیربرهانی امتداد دارد. از منظر وی، گرچه ایمان امری است که مربوط به قلب بشر است، و تا تصدیق قلبی نباشد، ایمانی هم نخواهد بود، ولی این تصدیق قلبی منحصر به تصدیق قلبی برخاسته از شهود نیست، بلکه می‌تواند محصول برهان عقلی نیز باشد (صدرالمتألهین، ۱۳۶۱، ج ۱، ص ۲۵۵). همچنین وی همواره سعی نموده است تا هماهنگی موجود میان عقل و سایر منابع دینی، چون شهود و نقل را به شکلی منطقی نشان بدهد (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۸، ص ۳۰۳). وی در نشان دادن این هماهنگی و همراهی تا جایی پیش رفته است که مرز میان ایمان و کفر را کم‌عقلی دانسته و گفته است: اگر عقل انسانی کامل شود، به ایمان حقیقی نیز نائل خواهد آمد (صدرالمتألهین، ۱۳۷۰، ج ۱، ص ۵۷۲). البته ملاصدرا هیچ‌گاه در اعتبار عقل و واقع‌نمایی آن مسیر افراط را نپیمود. وی اصلاً این ادعا را نداشت که تمام حقایق با عقل قابل کشف است، بلکه به صراحت می‌گوید: برخی حقایق عرفانی تنها با کشف و شهود قابل دسترسی است، و همچنین بسیاری از امور جزئی و فردی را نیز خارج از قلمرو عقل دانسته و کشف حقیقت در آنها را بر وظیفه‌ای بر عهده وحی می‌دانسته است (صدرالمتألهین، ۱۳۴۰، ص ۵۸).

با توجه به این عبارات، می‌فهمیم ملاصدرا و کیر کگور در اینکه عقل محدودیت دارد و توان کشف همه چیز را ندارد، اتفاق نظر دارند، یعنی می‌توان با قاطعیت ادعا کرد که فردی مانند ملاصدرا نیز با عقل مغرورانه هگلی مخالف است، اما تفاوت ملاصدرا و کیر کگور در نوع و میزان محدودیتی است که برای عقل به تصویر می‌کشند. محدودیتی که کیر کگور در نظر می‌گیرد، عقل را از اظهارنظر در تمام قلمرو دین ممنوع می‌کند، و بنابراین ایمانی بدون پشتوانه عقلی و صرفاً مبتنی بر اراده انسانی شکل می‌گیرد، اما محدودیتی که ملاصدرا بیان می‌کند، یک محدودیت کنترل‌شده است، محدودیتی که از اثبات شدن باورهای بنیادین دینی توسط عقل جلوگیری به عمل نمی‌آورد. این محدودیت به‌درستی توان عقل را در بررسی باورهای اساسی دینی، همچون اصل وجود خداوند، بسیاری از ویژگی‌های وی، اصل نبوت، معاد و... به رسمیت شناخته و البته وظیفه‌ای در امور شهودی و جزئی بر عهده عقل نمی‌گذارد.

با توجه به این مقدمه، نمی‌توان تجسد را در محدوده‌ای تصویر کرد که عقل انسان را یارای ورود به آن محدوده نیست. عقل انسان به‌راحتی توان درک تناقض موجود در تجسد را دارد. بنابراین نمی‌توان برای دفاع از تجسد،

محدودیت عقل را آن‌قدر گسترش داد تا تجسد را هم فراگیرد، و در نتیجه ما بگوییم تجسد امری متناقض‌نماست، و نه امری متناقض.

۲-۳. بررسی برهان تقریب و تخمین

کیرکگور ایمان آفاقی را ایمانی می‌داند که از تحقیقات تاریخی به دست آمده است. وی می‌گوید: «بسیار روشن است که در پژوهش تاریخی استوارترین نتایج به‌دست‌آمده تقریبی و تخمینی است، و تقریب و تخمین بسیار سست‌تر از آن است که بتوان سعادت خود را بر آن مبتنی ساخت» (Kierkegaard, 1992, p.22).

در خصوص این برهان کیرکگور دو نکته به ذهن می‌رسد:

نکته اول این است که شاید در مسیحیتی که در زمان کیرکگور رایج بوده است، مستندات و ادله آفاقی منحصر در ادله تاریخی بوده‌اند، اما در دین اسلام چنین انحصاری وجود ندارد. در دین اسلام اصول و پایه‌های اعتقادی با ادله عقلی و براهین قاطعانه فلسفی اثبات می‌گردد (مصباح یزدی، ۱۳۸۴ الف، ص ۵۸-۵۹). بنابراین قرار نیست تمامی اعتقادات با ادله تاریخی اثبات بشود، و بنابراین این سخن کیرکگور که می‌گوید ادله آفاقی منحصر در ادله تاریخی هستند، یک حصر کاذب است.

نکته دوم این است که در اسلام نیز بسیاری از اعتقادات با دلیل نقلی، از جمله ادله تاریخی اثبات می‌شود، ولی استفاده از این ادله نقلی دو خاصیت دارد، اولاً بعد از اینکه حجیت منابع نقلی دین به وسیله عقل ثابت شد، می‌توان از این ادله نیز برای اثبات سایر اعتقادات استفاده نمود (مصباح یزدی، ۱۳۸۴ الف، ص ۵۹)، و ثانیاً برخی از این ادله، در سطح و درجه اعتبار براهین عقلی هستند، مانند قرآن کریم که سندش متواتر و قطعی و لااقل در برخی موارد، دلالتش نیز قطعی است. بنابراین نه‌تنها در اسلام ما از عقل قطعی برای اثبات اعتقادات استفاده می‌کنیم، بلکه استفاده از نقل نیز تنها در جایی است که این نقل معتبر بوده و پذیرش و عمل کردن بر طبق آن، عقلاً رجحان دارد بر ترک آن (مصباح و محمدی، ۱۴۰۱، ص ۲۳۳-۲۳۴).

۲-۴. بررسی برهان تعویق

کیرکگور ایمان حقیقی را ایمانی می‌داند که دارای دو عنصر دوام و فوریت باشد، درحالی‌که ایمان مبتنی بر دلایل آفاقی این دو عنصر را نداشته و بنابراین با دو مشکل جدی روبه‌روست؛ بی‌دوامی (Kierkegaard, 1987a, p.52) و تعویق (Kierkegaard, 1992, p.168).

در بررسی این برهان، سه نکته را متذکر می‌شویم. اول اینکه کیرکگور از ترس گرفتار نشدن در ایمانی متزلزل، محقق را در حالت بی‌ایمانی باقی می‌گذارد. توضیح اینکه اگر فردی قرار است به تازگی دینی را انتخاب کند و به درون آن جهش بزند، با وجود این‌همه دین متفاوت و بعضاً متناقض، به درون کدام‌یک جهش بزند؟ اگر کیرکگور

اجازه تحقیق عقلی در امور دینی را می‌داد، این فرد تحقیقی عقلانی ترتیب داده و یک دین را که عاقلانه‌تر بود انتخاب می‌کرد، اما حال که صرفاً قرار است اراده کند، اراده‌اش را بر چه اساسی تنظیم کند؟ جهشش را به کدام سمت باید بزند؟ به نظر می‌رسد در این وضعیت شخص در بی‌ایمانی مطلق قرار خواهد گرفت.

نکته دوم اینکه کیر کگور با دغدغه اینکه حتی به صورت احتمالی ایمانی بدون دوام نداشته باشد، ایمانی را پیشنهاد می‌دهد که کاملاً بی‌دوام است. روشن است که اگر ایمان مبتنی بر دلایل، دوام نداشته باشد، قطعاً ایمان بدون دلیل دوام نخواهد داشت؛ زیرا دفاع از ایمان مستدل ممکن است، بر خلاف دفاع از ایمانی که کاملاً درونی و شخصی است. نکته سوم این است که این‌گونه نیست که برای داشتن یک استدلال برای ایمان صحیح، نیاز باشد که زمان زیادی صرف بشود. گاهی برخی استدلال‌ها برای شناخت خداوند با اندک توجه و صرف زمان کمی برای شخص حاصل می‌شود. توضیح اینکه برخی از استدلال‌های خداشناسی پیچیده بوده و برای ذهن‌های درگیر به شبهات مفید است، ولی برخی از این استدلال‌ها، مانند برهان نظم، به حدی ساده، اما دقیق هستند که با صرف زمان کمی، انسان را به خداوند و ایمانی همراه با دلیل می‌رسانند (مصباح یزدی، ۱۳۸۴ الف، ص ۷۱-۷۲). بنابراین انسان با همین استدلال ساده، ایمانی مبتنی بر دلیل صحیح و معتبر پیدا می‌کند و سپس می‌تواند در همان حالت ایمانی، به بررسی و کشف استدلال‌های پیچیده و دقیق‌تر بپردازد.

۲-۵. بررسی برهان شورمندی

کیر کگور در برهان شورمندی، درصدد بیان خصیصه شورمندی ایمان دینی است. خصیصه‌ای که با طریق آفاقی و استدلال‌های آن سازگار نیست (کیر کگور، ۱۳۷۴، ص ۷۸).

به نظر می‌رسد کیر کگور در این برهان دچار خلط بین دو مفهوم «بی تفاوتی» و «بی طرفی» شده است. آنچه در راه کسب ایمان نباید باشد، بی تفاوتی است و آنچه در طریق آفاقی باید باشد، بی طرفی است. درواقع اشتباه وی در مقدم اول استدلال وی است، یعنی جایی که استدلال‌های آفاقی را مفید ایمانی بدون شورمندی و با بی تفاوتی قلمداد کرده است. در استدلال آفاقی شخص باید بی طرف باشد، و بدون داشتن دلیل مناسب و معتبر، به هیچ‌یک از دو طرف مسئله ایمان نیاورد، گرچه ممکن است وی در دل دلیستگی شدیدی نیز به یک طرف داشته باشد. چنین مؤمنی هم عنصر عقلانیت را در ایمان خویش تحقق بخشیده، و هم از عنصر شورمندی محافظت نموده است. بنابراین ادعای کیر کگور مبنی بر ناسازگاری ادله آفاقی با ایمان شورمندانه، قابل قبول نمی‌باشد (Pojman, 1999, p.107-109). به عبارت دیگر، شورمندی مطلوب در ایمان، نه محصول ضدعقل بودن ایمان، بلکه محصول وظایفی که از ناحیه ایمان به فرد مؤمن واگذار شده و خطراتی است که در مسیر عمل به وظایف او را تهدید می‌کند. پس می‌توان ایمانی مبتنی بر عقلانیت و سراسر از شورمندی داشت.

حال چگونه می‌توان بین محبت و معرفت، و یا همان انفسیت و آفاقیت آشتی داد؟ یکی از تبیین‌های موفق

که برای تلازم و ارتباط میان انفسیت و آفاقیت بیان شده است، تبیینی است که علامه مصباح یزدی از تلازم میان محبت و معرفت ارائه داده‌اند. طبق عبارت ایشان، میان عشق و شناخت (یا همان انفسیت و آفاقیت)، رابطه‌ای بسیار نزدیک وجود دارد. تبیین این رابطه به این شکل است که اساساً تا زمانی که انسان چیزی را نشناسد، نمی‌تواند به آن عشق بورزد. چگونه می‌توان به چیزی که نمی‌دانیم محبت داشته باشیم؟ محبت کردن، عشق ورزیدن و یا به تعبیر کیرکگور، شورمندی، مستلزم یک شناخت قبلی به محبوب و معشوق است. اگر شناخت را از عاشق گرفتیم، معشوق را از عشق هم محروم کرده‌ایم (مصباح یزدی، ۱۳۸۴، ص ۱۸). بنابراین در فضای اسلامی نیز محبت و شور و شوق در ایمان لحاظ شده است، اما این بدین معنا نیست که اسلام خصیصه دیگر ایمان را، که همان عقلانیت باشد، مورد انکار قرار بدهد.

نتیجه‌گیری

مسیری که کیرکگور برای تبیین اراده‌گروی در ایمان تصویر کرده است، مبتنی بر دو عنصر اساسی ایرادات دلایل آفاقی و درونی بودن ایمان است. با توجه به اینکه براهین مورد ادعای کیرکگور در باب نقد ادله آفاقی، خود گرفتار مشکلات متعددی هستند، و هیچ کدام از آنها ثابت نمی‌کنند که مؤمن نمی‌تواند از طریق آفاقی به ایمان برسد؛ و از آنجا که حقیقت صرفاً یک امر درونی نیست، بلکه درون‌نگری مقدمه‌ای برای رسیدن به حقیقت است، طریق آفاقی از منظر مکتب حکمت متعالیه، طریق معتبری برای رسیدن به حقیقت می‌باشد. البته این مکتب بر اهمیت طریق انفسی نیز تأکید داشته و آن را کاملاً طرد نمی‌کند، گرچه شاید معنایی که کیرکگور از انفسیت در نظر دارد، کاملاً مطابق با معنای مد نظر صدرالمতألهین از درون‌نگری نباشد.

منابع

- پوستینی، خلیل (۱۳۹۰). کیر کگور و ایمان‌گرایی. تهران: دانشگاه امام صادق علیه السلام.
- خادمی، مهدی (۱۳۹۰). ارزیابی دیدگاه ملاصدرا و کرکگور درباره صیوریت انسان. معارف عقلی، ۱، ص ۸۵-۱۲۴.
- خادمی، مهدی (۱۳۹۱). رابطه عقل و ایمان از منظر ملاصدرا و کیر کگور (تبیین مفاهیم ایمان و عقل از دیدگاه ملاصدرا و کیر کگور). جستارهای فلسفه دین، ۱، ۵۱-۷۸.
- رضازاده جودی، محمدکاظم (۱۳۸۴). بررسی مقایسه‌ای ایمان از دیدگاه ملاصدرا و کیر کگور. انجمن معارف اسلامی، ۱، ص ۷۹-۱۱۱.
- صدرالمآلهین (۱۳۴۰). رساله سه اصل. تهران: دانشگاه علوم معقول و منقول.
- صدرالمآلهین (۱۳۶۱). تفسیر القرآن الکریم. قم: بیدار.
- صدرالمآلهین (۱۳۶۳). اسرارالایات. ترجمه و تعلیق محمد خواجوی. تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
- صدرالمآلهین (۱۳۷۰). شرح اصول کافی. تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
- صدرالمآلهین (۱۹۸۱م). الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة. بیروت: دار احیاء التراث.
- عرب‌زاده، متین‌السادات و خداپرست، امیرحسین (۱۴۰۰). ایمان، عقلانیت و زندگی اخلاقی از دیدگاه کیر کگور و مطهری. جستارهای فلسفه دین، ۲، ص ۱۰۹-۱۳۰.
- علیزمانی، امیرعباس و فرجی، علیرضا (۱۳۹۳). بررسی و تطبیق مفهوم خدا و اصالت در اندیشه کیر کگور و سارتر. الهیات تطبیقی، ۱۱، ۹۱-۱۱۴.
- کاپلستون، فردریک (۱۳۸۸). تاریخ فلسفه. ترجمه سیدجلال‌الدین مجتبی. تهران: علمی و فرهنگی.
- کارلایل، کلیر (۱۳۹۸). کیرکگور: راهنمای سرگشتگان. ترجمه محمدهادی حاجی بیگلر. تهران: علمی و فرهنگی.
- کیرکگور، سورن (۱۲۷۴). انفسی بودن حقیقت است. ترجمه مصطفی ملکیان. نقد و نظر، ۳-۴، ۶۲-۸۱.
- کیرکگور، سورن (۱۳۹۳). ترس و لرز. ترجمه عبدالکریم رشیدیان. تهران: نشر نی.
- مستعان، مهتاب (۱۳۷۴). کیرکگور، متفکر عارف‌پیشه. تهران: ولایت.
- مصباح یزدی، محمدتقی (۱۳۸۴الف). آموزش عقائد. تهران: سازمان تبلیغات اسلامی.
- مصباح یزدی، محمدتقی (۱۳۸۴ب). آفتاب ولایت. قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی علیه السلام.
- مصباح یزدی، محمدتقی (۱۳۹۲). آموزش فلسفه. قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی علیه السلام.
- مصباح، مجتبی و محمدی، عبدالله (۱۴۰۱). معرفت‌شناسی. قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی علیه السلام.
- مک‌کواری، جان (۱۳۷۷). فلسفه وجودی. ترجمه محمدسعید خنایی کاشانی. تهران: هرمس.
- نصرتی، یحیی و رحیمی‌غازانی، محسن (۱۳۹۵). عقل و ایمان از دیدگاه سورن کیرکگور. قم: پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.
- نصری، عبدالله (۱۳۷۶). سیمای انسان کامل از دیدگاه مکاتب. تهران: دانشگاه علامه طباطبائی.
- Coch, Carl (1925). *Soren Kierkegaard, Copenhagen*. Copenhagen University Press.
- Evans, C. Stephen (1983). Kierkegaard's "Fragments" and "postscript": *The Religious Philosophy of Johannes Climacus*, Humanities Press International INC.
- Evans, C. Stephen (1998). *Faith beyond Reason*. Edinburgh: Edinburgh University Press.
- Ferreira, M. Jamie (1998a). *The Cambridge Companion to Kierkegaard*. Alstair Hannay & Cordon D. Marina (eds.), Cambridge University Press.
- Ferreira, M. Jamie (1998b). *Kierkegaard and The Lover*. University of Virginia.
- James, William (1962). *Essays on faith and Morals*. New York: world publishing company.

- Kierkegaard, Soren (1967). *journals and papers*, Hong (ed), Indiana University.
- Kierkegaard, Soren (1987a). *philosophical fragments*. Ed and trans by: Howard v Hong and Edna H. Hong (Princeton university Press.
- Kierkegaard, Soren (1987b). *Either/or*, vol. II, tr. Walter Lowrie, Humphery Milford. Oxford University Press.
- Kierkegaard, Soren (1992). *Concluding Unscientific Postscript to Philosophical Fragments*. tr. Howard V. Hong and Edna H. Hong, Princeton University press.
- Pojman, Louis P, (1999). *Kierkegaard's Philosophy of Religion*. San francisco-London-Bethesa: International Scholars Publications.
- Sagi, Abraham (2000). *Kierkegaard, Religion, and Existence: The Voyage of the Self*. Rodopi Publisher.

Dimensions of the Authoritativeness (Ḥujjiyya) of the Ṭīnat Traditions from the Perspective of 'Allāmah Miṣbāḥ Yazdī

Moradali Shourgashti  / Assistant Professor, Department of Exegesis and Qur'anic Sciences, Imam Khomeini Educational and Research Institute shourgashti@iki.ac.ir

Received: 2026/05/12 - **Accepted:** 2026/07/28

Abstract

The "Ṭīnat traditions" (narrations concerning the primordial clay/nature) constitute an important part of the transmitted sources of Islamic anthropology, having been a focal point of attention and disagreement among scholars from various dimensions. The strong connection between the content of these traditions and numerous issues concerning human nature necessitates research into the "dimensions of their authoritativeness (ḥujjiyya)." The aim of this study is to ascertain, through a descriptive-analytical method, the perspective of 'Allāmah Miṣbāḥ Yazdī—one of the foremost pioneers in the Islamization of the humanities—regarding the "dimensions of the authoritativeness of the Ṭīnat traditions." Based on this research, from the viewpoint of 'Allāmah Miṣbāḥ Yazdī, the Ṭīnat traditions are abundant in terms of transmission (ṣudūr), are intended to express reality (jihāt al-ṣudūr), and no valid impediment has rejected them. However, he considers these traditions as ambiguous (mutashābih) in terms of "the extent of their signification" (ḥadd al-dalāla) due to their prima facie implication of determinism (jabr); nevertheless, given the relativity of ambiguity, the ambiguity present in these traditions is resolvable and does not impair their authoritativeness. In view of the aforementioned dimensions, it can be concluded that, according to 'Allāmah Miṣbāḥ Yazdī's perspective, the Ṭīnat traditions are, in general—apart from detailed rijālī and dalālī examinations of each tradition—valid and authoritative (ḥujja), and their constitutive, implicative, and commitment-based contents should be the focus of attention and analysis in theological and anthropological matters.

Keywords: Ṭīnat, Ṭīnat Traditions, Dimensions of Authoritativeness of Traditions, Human Nature, Islamic Anthropology, 'Allāmah Miṣbāḥ Yazdī.

نوع مقاله: پژوهشی

ابعاد حجیت روایات طینت از دیدگاه علامه مصباح یزدی

shourgashti@iki.ac.ir

مرادعلی شورگشتی  / استادیار گروه تفسیر و علوم قرآن مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی*

دریافت: ۱۴۰۵/۰۲/۲۲ - پذیرش: ۱۴۰۵/۰۵/۰۶

چکیده

«روایات طینت» بخشی مهم از منابع نقلی انسان‌شناسی اسلامی است که از ابعاد گوناگون، کانون توجه و اختلاف پژوهشگران بوده است. ارتباط مستحکم مفاد روایات یادشده با مسائل متعدد سرشت انسان، پژوهش درباره «ابعاد حجیت» آن روایات را ضروری می‌کند.

هدف پژوهش حاضر این است که با روش توصیفی - تحلیلی، دیدگاه علامه مصباح یزدی - یکی از مهم‌ترین پیشگامان در اسلامی‌سازی علوم انسانی - را نسبت به «ابعاد حجیت روایات طینت» به دست آورد. بر اساس این پژوهش، از نگاه علامه مصباح یزدی، روایات طینت از نظر صدور بسیار فراوانند و از نظر جهت صدور برای بیان حقیقت هستند و از نظر موانع هیچ مانع معتبری آنها را رد نکرده است. البته ایشان روایات یادشده را از نظر «حدّ دلالت»، به سبب ظهور بدوی در جبر، متشابه می‌شمرند، اما با توجه به نسبی بودن تشابه، تشابه موجود در آن روایات، قابل برطرف‌ساختن است و به حجیت آنها ضرری وارد نمی‌کند. با توجه به ابعاد یادشده، در مجموع، می‌توان نتیجه گرفت که بر اساس دیدگاه علامه مصباح یزدی، روایات طینت، فی‌الجمله - قطع نظر از بررسی‌های تفصیلی رجالی و دلالی نسبت به هر روایت - معتبر و حجت‌اند و باید مفاد مطابقی، تضمنی و التزامی آنها کانون توجه و تحلیل در مسائل کلامی و انسان‌شناختی قرار گیرد.

کلیدواژه‌ها: طینت، روایات طینت، ابعاد حجیت روایات، سرشت انسان، انسان‌شناسی اسلامی، علامه مصباح یزدی.

مقدمه

«روایات طینت» بخشی مهم از منابع نقلی انسان‌شناسی اسلامی است که کانون توجه پژوهشگران بوده و دیدگاه‌های گوناگونی نسبت به آنها ارائه شده است (برای اطلاع از روایات طینت، ر.ک. صفار، ۱۴۰۴ق، ج ۱، ص ۲۰-۱۴؛ برقی، ۱۳۷۱ق، ج ۱، ص ۱۳۱-۱۳۵ و ۱۳۷ و ۱۳۸؛ کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۲، ص ۵۳-۵۲؛ قمی، ۱۴۰۴ق، ج ۱، ص ۳۶-۴۱؛ برای اطلاع از برخی پژوهش‌ها نسبت به روایات یادشده، ر.ک. رضوانی و ذاکری، ۱۳۹۵، ص ۴۷-۷۳؛ فدایی اصفهانی و موسوی، ۱۳۹۵، ص ۸۹-۱۲۲؛ ذاکری و غلامی، ۱۳۹۲، ص ۱۱۱-۱۲۷؛ نقی‌زاده، ۱۳۸۵، ص ۱۸۳-۲۱۱؛ نوروزی، ۱۳۸۳، ص ۶۸-۷۴؛ کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۲، ص ۲ و ۳، حاشیه علامه طباطبائی؛ مجلسی، ۱۴۰۴ق، ج ۵، ص ۱۶۲؛ ج ۷، ص ۱۵؛ طباطبائی بروجردی، ۱۳۷۴، ص ۳۰-۳۲؛ خوانساری، ۱۳۵۹).

ارتباط مستحکم مفاد روایات یادشده با مسائل متعدد مرتبط با «سرشت انسان»، پژوهش نسبت به ابعاد حجیت روایات یادشده را ضروری می‌کند؛ زیرا «سرشت انسان» - که برای اشاره به آن، از واژه‌های «طینت»، «فطرت»، «هویت»، «ماهیت»، «تهاد»، «حقیقت»، «طبیعت» و «خلقت» نیز استفاده شده (برای نمونه، ر.ک. گرامی، ۱۳۹۲، ص ۱۰۷؛ شکرکن و دیگران، ۱۳۸۸، ج ۲، ص ۲۶۴؛ مطهری، ۱۳۸۷، ص ۱۸۷؛ واعظی، ۱۳۸۷، ص ۶۳ و ۶۹؛ سهرابی‌فر، ۱۳۹۴، ص ۲۷، ۲۳۱ و ۲۴۰) - از مباحث مهم انسان‌شناختی است که تأثیری مبنایی در علوم مختلف انسانی - همچون روان‌شناسی، جامعه‌شناسی، حقوق، اخلاق و علوم تربیتی - دارد، به گونه‌ای که برخی اندیشمندان بزرگ مسلمان، آن را «ام المسائل» (مطهری، ۱۳۸۹، ج ۲، ص ۶۳) یا «حیاتی‌ترین معارف اسلامی» (مطهری، ۱۳۸۹، ج ۱۳، ص ۷۸۶) نامیده، و در میان اندیشمندان غربی نیز به عنوان نمونه، برخی فلاسفه (تریگ، ۱۳۸۲، ص ۴، ۱۳ و ۱۴) نسبت به آن گفته‌اند: «هیچ موضوعی بیشتر از طبیعت آدمی مورد بحث و جدل واقع نشده» و برخی روان‌شناسان (ر.ک. شکرکن و دیگران، ۱۳۸۸، ج ۲، ص ۲۶۴) نیز تصریح کرده‌اند که «در آینده‌ای نزدیک، مبارزه‌ای شدید درباره سرشت انسان بین رویکردهای مختلف روان‌شناختی درخواهد گرفت» (برای اطلاع بیشتر درباره سرشت انسان در علوم مختلف انسانی، ر.ک. نقیب‌زاده و شورگشتی، ۱۴۰۴، ص ۱۹-۲۳).

برای «سرشت انسان» - که ارتباطی مستحکم با «طینت» در روایات یادشده دارد - تعریف‌های مختلفی بیان شده که هیچ کدام از آنها مورد اتفاق نویسندگان یا عموم ایشان نبوده است. یکی از تعریف‌ها - که به نظر می‌رسد از اتقان بیشتری برخوردار است - عبارت است از: «مجموعه‌ای از استعدادها، اعم از جسمانی و روانی، و برخی فعلیت‌ها، که پیش از تأثیر محیط مادی و اجتماعی و به‌طور غیراکتسابی در انسان‌ها موجود است» (واعظی، ۱۳۸۷، ص ۶۶).

«طینت» نیز اسم مصدر (مصباح یزدی، ۱۳۹۲، ج ۱، ص ۶۹) یا مصدر نوعی (سیدی بنایی و نیک‌نام، ۱۳۹۹، ص ۱۲۰)، هم‌ریشه با «طین» - خاک مخلوط با آب (مصطفوی، بی‌تا، ج ۷، ص ۱۵۸) - از ماده «طین» - سرشتن (ر.ک. ازهری، بی‌تا، ج ۱۴، ص ۲۰؛ ابن فارس، بی‌تا، ج ۳، ص ۴۳۷) - شمرده شده و به سرشت، خلقت و خمیرمایه وجود

انسان (آذرنوش، ۱۳۹۰، ص ۴۱۱؛ معین، ۱۳۸۸، ج ۲، ص ۲۲۴۷) و طبیعت او (انیس و دیگران، ۱۳۷۴، ص ۵۷۴) معنا شده است. بنابراین، مفهوم آن بسیار مرتبط با «سرشت انسان» است.

سرشت انسان ابعاد گوناگونی دارد و روایات طینت می‌توانند به هر یک از این ابعاد (به دلالت مطابقی، تضمینی یا التزامی) نظر داشته باشند و نسبت به آنها حکمی را اثبات یا نفی کنند. برای نمونه وجود یا عدم سرشت برای انسان، مشترک یا مختلف بودن اصل سرشت انسان‌ها، متواطی یا مشکک بودن سرشت انسان‌ها در فرض اشتراک اصل آن، مؤلفه‌های تکوینی سرشت انسان، نیکی یا بدی سرشت انسان، ثبات یا تغییرپذیری سرشت انسان (نسبت به این بُعد، ر.ک. شورگشتی و نقیب‌زاده، ۱۳۹۸، ص ۵)، تأثیر سرشت انسان بر رفتار وی، تأثیر رفتار انسان بر سرشت او در مقام حدوث سرشت و در مقام بقاء آن (نسبت به این بُعد، ر.ک. شورگشتی و نقیب‌زاده، ۱۴۰۳، ص ۸۴).

از جهت دیگر، با توجه به تلاش‌های فراوان اندیشمند معاصر علامه مصباح یزدی در زمینه اسلامی‌سازی علوم انسانی بر اساس منابع اسلامی، جمع‌آوری نکات و دیدگاه‌های ایشان نسبت به ابعاد مختلف حجیت روایات طینت و به کارگیری آنها برای استفاده از آن روایات و نیز برای بهره بردن از سایر روایات مرتبط با علوم انسانی، در فرایند اسلامی‌سازی علوم انسانی، بسیار ضروری و راه‌گشا است.

با توجه به جهات یادشده، این مقاله در صدد است که:

اولاً، ابعاد مختلف حجیت روایات طینت را کانون توجه قرار دهد؛

ثانیاً، نکات و مطالبی که در آثار علامه مصباح یزدی نسبت به آن ابعاد مطرح شده است را جمع‌آوری، بررسی و مورد نتیجه‌گیری و استنباط قرار دهد و بر اساس آن، دیدگاه نهایی ایشان را نسبت به حجیت روایات طینت، به دست آورد.

با توجه به اهمیت مسئله و نبودن پژوهشی خاص در این زمینه، ضرورت انجام چنین پژوهشی آشکار است. در این پژوهش، مقصود از «ابعاد حجیت» عبارت است از: چهار بُعد «صدر»، «جهت صدور»، «حدّ دلالت»، و «عدم مانع از حجیت» که در اعتبار و حجیت روایات باید کانون توجه قرار گیرند و در صورت احراز تمام آنها نسبت به روایات طینت، می‌توان آنها را دارای حجیت (اعتبار و لزوم قبول) برشمرد.

توجه به این نکته لازم است که «ابعاد» جمع «بُعد» و به معنای جهات (ر.ک. بستانی، ۱۳۷۵، ص ۱۸۸) است و علت اینکه در عنوان مقاله، به جای واژه «جهات»، از واژه «ابعاد» استفاده شد، این است که چون یکی از جهات حجیت روایات، «جهت صدور» آنهاست؛ اگر در عنوان مقاله، واژه «جهات» به کار می‌رفت، در بررسی «جهت صدور»، گرفتار تعبیر «جهت جهت صدور روایات طینت» می‌شدیم. از این‌رو از «ابعاد» استفاده شد تا در بررسی جهت صدور، تعبیر «بُعد جهت صدور روایات طینت» به کار رود.

همچنین باید دقت داشت که مقصود از «حجیت روایت» در این پژوهش، عبارت است از: لزوم قبول و التزام به

مفاد روایت و نه صرف اشتمال بر اقتضای حجیت؛ زیرا در تمام مباحث - به‌ویژه مباحث معرفتی و از جمله انسان‌شناسی - یک روایت، ممکن است اقتضای حجیت - یعنی سه بُعد صدور، جهت صدور و حدّ دلالت - را دارا باشد، اما از جهت ابتلاء آن به مانع (مانند قاعده عقلی قطعی معارض و یا نقل معتبر معارض) هیچ اعتبار و ارزش معرفتی نداشته باشد و مفاد آن قابل التزام نباشد.

سؤال اصلی پژوهش عبارت است از: دیدگاه علامه مصباح یزدی نسبت به ابعاد حجیت روایات طینت چیست؟ سؤال‌های فرعی بدین قرارند: ابعاد حجیت روایات طینت کدام است؟ دیدگاه علامه مصباح یزدی، نسبت به خصوص هر بُعد از ابعاد حجیت روایات طینت چیست؟

با توجه به دیدگاه علامه مصباح یزدی نسبت به هر یک از ابعاد یادشده، آیا در مجموع، از دیدگاه ایشان، روایات طینت دارای حجیت و اعتبارند یا خیر؟

به عبارت دیگر، آیا ایشان، مانند برخی حدیث‌پژوهان، همه این روایات را به دلیل نقص در حجیت، کاملاً بی اعتبار می‌دانند؟ یا چنین نظری ندارند و این روایات را به‌طور کلی (پیش از بررسی دقیق سند و متن هر یک) معتبر می‌شمارند؟ در این پژوهش، برای پاسخ به پرسش‌های یادشده، به روش توصیفی - تحلیلی، ابتدا مفاد مجموعی روایات طینت و انواع آنها (روایات مرتبط با آفرینش معصومان علیهم‌السلام و روایات مرتبط با آفرینش تمام انسان‌ها) را بررسی می‌کنیم. سپس، ابعاد مختلف حجیت روایات طینت را بر اساس دیدگاه‌های مختلف، کانون توجه قرار می‌دهیم و در بررسی هر بُعد، در پی کشف دیدگاه علامه مصباح یزدی نسبت به آن بُعد هستیم. در نهایت، با توجه به مجموع نظرات ایشان نسبت به ابعاد یادشده، دیدگاه ایشان را نسبت به حجیت و اعتبار روایات طینت، استنتاج و استنباط می‌کنیم.

۱. انواع روایات طینت بر اساس مفاد آنها

روایات طینت، از جهات گوناگون، مانند سند، مفاد، حد دلالت، منابع، راویان، قابل گروه‌بندی هستند. این روایات از جهت مفاد (مدلول) در دو گروه کلی جای دارند:

- روایات ناظر به طینت خاص و ویژه پیامبر اکرم صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم و ائمه اطهار علیهم‌السلام؛

- روایات ناظر به طینت عموم مردم.

گروه دوم روایات نیز از جهت مفاد، در سه گروه قابل تقسیم‌بندی هستند:

روایاتی که در آنها تنها سخن از دو طینت مطرح است: طینت ممدوح مؤمنان و و طینت مذموم کافران.

روایاتی که در آنها سخن از سه طینت مطرح شده است: طینت ممدوح مؤمنان، طینت مذموم کافران و طینت فاقد مدح و ذم مستضعفان.

روایاتی که هر نژاد و هر صنف از انسان‌ها را - و بنا بر یک احتمال، هر فرد از انسان‌ها را - دارای طینتی ویژه و خاص معرفی کرده است.

بنابراین، روایات یادشده، در مجموع، در چهار گروه قابل دسته‌بندی هستند:

۱. روایات طینت خاص پیامبر ﷺ و معصومان ﷺ؛ ۲. روایات طینت مؤمنان و طینت کافران؛ ۳. روایات طینت مؤمنان، طینت کافران و طینت مستضعفان؛ ۴. روایات طینت هر نژاد یا هر فرد از انسان‌ها.

نمونه‌ای از روایات گروه اول

«عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ﷺ قَالَ: إِنَّ اللَّهَ عَزَّ وَجَلَّ خَلَقَ مُحَمَّدًا ﷺ وَ عِزَّتَهُ ﷺ مِنْ طِينَةِ الْعَرْشِ فَلَا يَنْقُصُ مِنْهُمْ وَاحِدٌ وَ لَا يَزِيدُ مِنْهُمْ وَاحِدٌ» (صفار، ۱۴۰۴ق، ج ۱، ص ۱۷)؛ از امام صادق ﷺ نقل شده است که فرمود: همانا خداوند متعال پیامبر اکرم ﷺ و اهل بیتش ﷺ را از طینت عرش آفرید، پس از ایشان، هیچ فردی کم نمی‌گردد و از ایشان، هیچ کس افزون نمی‌شود.

– «أَشْهَدُ أَنَّ... طِينَتَكُمْ وَاحِدَةٌ طَابَتْ وَ طَهَّرَتْ... خَلَقَكُمْ اللَّهُ أَنْوَارًا...» (ر.ک. صدوق، ۱۴۱۳ق، ج ۲، ص ۱۳۶ بخشی از زیارت جامعه کبیره)؛ گواهی می‌دهم که همانا... طینت شما یکی است، طیب است و طاهر... خداوند شما را به صورت نورهایی آفرید... .

– «عَنْ نَوْفِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ الْبِكَالِيِّ، قَالَ: قَالَ لِي عَلِيُّ ﷺ: يَا نَوْفُ، خُلِقْنَا مِنْ طِينَةِ طَيِّبَةٍ...» (طوسی، ۱۴۱۴ق، ص ۵۷۶)؛ از نوف بن عبدالله بکالی نقل شده که گفت: امیرالمؤمنین ﷺ فرمود: ای نوف! ما (اهل بیت) از طینتی طیب – پاک – آفریده شده‌ایم... .

نمونه‌ای از روایات گروه دوم

«عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ ﷺ قَالَ: إِنَّ اللَّهَ عَزَّ وَجَلَّ خَلَقَ الْخَلْقَ فَخَلَقَ مِنْ أَحَبِّ مِمَّا أَحَبَّ وَ كَانَ مَا أَحَبَّ أَنْ خَلَقَهُ مِنْ طِينَةِ الْجَنَّةِ وَ خَلَقَ مِنْ أَبْغَضِ مِمَّا أَبْغَضَ وَ كَانَ مَا أَبْغَضَ أَنْ خَلَقَهُ مِنْ طِينَةِ النَّارِ» (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۲، ص ۱۰)؛ از امام صادق ﷺ نقل شده است که فرمود: همانا خداوند متعال، مخلوقات را آفرید؛ پس افرادی را که دوست داشت از آنچه محبوبش بود آفرید و محبوبش عبارت بود از اینکه او را از طینت بهشت آفرید و افرادی را که بر ایشان غضب داشت، از آنچه مبغوضش بود آفرید و مبغوضش عبارت بود از اینکه او را از طینت آتش آفرید.

نمونه‌ای از روایات گروه سوم

«عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ﷺ قَالَ: إِنَّ اللَّهَ عَزَّ وَجَلَّ خَلَقَ الْمُؤْمِنَ مِنْ طِينَةِ الْجَنَّةِ وَ خَلَقَ الْكَافِرَ مِنْ طِينَةِ النَّارِ... قَالَ وَ سَمِعْتُهُ يَقُولُ الطِّينَاتُ ثَلَاثُ طِينَةِ الْأَنْبِيَاءِ وَ الْمُؤْمِنِ مِنْ تِلْكَ الطِّينَةِ... وَ قَالَ طِينَةُ النَّاصِبِ مِنْ حَمَأٍ مَسْنُونٍ وَ أَمَّا الْمُسْتَضْعَفُونَ فَمِنْ تُرَابٍ...» (کلینی، ۱۴۰۷ق، ص ۳)؛ از امام صادق ﷺ روایت است که فرمود: خداوند متعال مؤمن را از طینت بهشت و کافر را از طینت آتش آفرید... او نقل کرده است که از امام ﷺ شنیدم که می‌فرمود: طینت‌ها سه گونه‌اند: طینت پیامبران، که مؤمنان از آن طینتند... و فرمود: طینت ناصبی از «حَمَأٍ مَسْنُونٍ» – گلی بدبو – است و اما مستضعفان پس

از خاکند... .

نمونه‌ای از روایات گروه چهارم

«... عَنْ مَالِكِ بْنِ دِحْيَةَ قَالَ: كُنَّا عِنْدَ أَمِيرِ الْمُؤْمِنِينَ عليه السلام وَ قَدْ ذُكِرَ عِنْدَهُ اخْتِلَافُ النَّاسِ فَقَالَ إِنَّمَا فَرَّقَ بَيْنَهُمْ مَبَادِيءُ طِينِهِمْ وَ ذَلِكَ أَنَّهُمْ كَانُوا فِلَقَةً مِنْ سَجِّ أَرْضٍ وَ عَذِبُهَا وَ حَزْنُ تَرْبَةِهَا وَ سَهْلُهَا فَهُمْ عَلَى حَسَبِ قُرْبِ أَرْضِهِمْ يَتَقَارِبُونَ وَ عَلَى قَدْرِ اخْتِلَافِهَا يَتَفَاوَتُونَ فَتَأَمُّ الرُّوَاءُ نَاقِصُ الْعَقْلِ وَ مَاذُ الْقَامَةِ قَصِيرُ الْهِمَّةِ وَ زَاكِي الْعَمَلِ قَبِيحُ الْمَنْظَرِ وَ قَرِيبُ الْقَعْرِ بَعِيدُ السَّرِّ وَ مَعْرُوفُ الضَّرْبِيَّةِ مُنْكَرُ الْجَلِيَّةِ وَ تَائِهَةُ الْقَلْبِ مُتَفَرِّقُ اللَّبِّ وَ طَلِيقُ اللِّسَانِ حَدِيدُ الْجَنَانِ» (نهج البلاغه، ۱۴۱۴ق، ص ۳۵۴)؛ از مالک ابن دحیه روایت کرده که او گفت: ما نزد امیرالمؤمنین عليه السلام بودیم که سخن از اختلاف مردم - نیکی و بدی اندام و اخلاق و رفتارشان - پیش آمد، آن بزرگوار فرمود: مبدأ طینت‌ها و سرشت‌هایشان بین آنها جدایی انداخته و این برای آن است که ایشان قطعه و تکه‌ای بودند از زمین شور و شیرین و خاک درشت و نرم، پس ایشان به اندازه نزدیک بودن زمینشان با هم نزدیک هستند، و به قدر اختلاف و جدایی آن زمین، با هم فرق دارند. پس گاهی می‌شود که نیکو منظر کم عقل، و بلند قد کوتاه همت، و نیکو کردار زشت رو، و کوتاه قامت دوراندیش، و نیکو طبیعت خصلت بد برخورد بسته، و حیران و سرگشته دل پراکنده و پریشان عقل، و خوش زبان تیزدل - دانا و بینا - است (فیض الاسلام، ۱۳۷۹، ج ۴، ص ۷۳۱).

۲. ابعاد حجیت روایات طینت

حجیت روایات طینت، از چهار بُعد، باید کانون توجه و دقت قرار گیرد:

- صدور (سند)؛
- جهت صدور؛
- حد دلالت؛
- عدم مانع.

۲-۱. بُعد صدور روایات طینت

مقصود از بررسی «بُعد صدور روایات طینت»، بررسی سندی آنها است.

نسبت به سند روایات طینت دیدگاه‌های گوناگونی وجود دارد.

برخی حدیث پژوهان، روایات طینت را از بُعد سندی، مردود و یا ضعیف شمرده‌اند.

برای نمونه، سید مرتضی علم‌الهدی روایات طینت را در حد خبر واحد و بنا بر دیدگاه خود نسبت به روایات آحاد - مبنی بر عدم حجیت هر گونه خبر واحد (ر.ک. علم‌الهدی، ۱۴۰۵ق؛ ج ۱، ص ۲۴؛ ج ۳، ص ۳۰۹) - آنها را فاقد حجیت و غیر قابل استدلال می‌شمرد (ر.ک. موسوی جزایری، بی‌تا، ج ۱، ص ۲۹۳).

روشن است که این دیدگاه نسبت به روایات طینت، در فرض خبر واحد شمردن آنها، مقتضای مبنای تمام اندیشمندانی است که خبر واحد را حجت نمی‌دانند (ر.ک. تونی، ۱۴۱۵ق، ص ۱۵۹). ایشان، اختلاف علمای اصول فقه نسبت به حجیت خبر واحد عاری از قرائن قطعی را نقل می‌کند و مدعی است که بیشتر علمای اصول فقه (مثل سید مرتضی، ابن زهره، ابن براج، ابن ادریس، ابن بابویه در ظاهر کتاب/غیبه، ظاهر کلام محقق و ظاهر کلام شیخ طوسی) آن را حجت نمی‌دانند. سپس ادعا می‌کند که «بل نحن لم نجد قائلًا صریحاً بحجّة خبر الواحد من تقدّم علی العلامة» و از سید مرتضی هم نقل می‌کند که علمای شیعه، بالاجماع، خبر واحد را همچون قیاس - بدون هیچ فرقی میان آن دو - حجت نمی‌دانند).

علامه شعرانی نیز نسبت به روایات باب اول، جلد دوم کافی با عنوان «باب طینة المؤمن و الکافر» تصریح کرده‌اند که در باب اول این کتاب، حدیثی که بر سند آن اعتماد شود، وجود ندارد، بلکه همه احادیث آن، به گونه‌ای ضعیف‌اند (ر.ک. مازندرانی، ۱۳۸۲ق، ج ۸، ص ۴. البته ایشان، در ادامه بیان کرده است که در دو باب بعدی، روایات حسنه یا موثقه وجود دارد، اما آنها مخالفت با اصول مذهب همچون عدل و لطف هستند).

در مقابل، برخی حدیث‌شناسان، صریحاً روایات طینت را متواتر و یا بالاتر از حدّ تواتر شمرده‌اند. برای نمونه، شیخ حر عاملی تصریح کرده است که از دیدگاه ایشان، احادیث درباره مفاد باب طینت، بسیار زیاد است و به تحقیق که از حد تواتر فراتر رفته است (ر.ک. حر عاملی، ۱۴۱۸ق، ج ۱، ص ۴۱۹ و ۴۲۰).

سید نعمت الله جزائری نیز در مقام رد حدیث‌پژوهانی همچون سید مرتضی - که روایات طینت را خبر واحد و غیرحجت شمرده‌اند - تصریح می‌کند که راویان شیعه، این روایات را با سندهای فراوان در کتاب‌های اصول و غیر آنها نقل کرده‌اند و جایی برای رد آن روایات و حکم به خبر واحد بودن آنها باقی نمی‌ماند، بلکه آن روایات، مستفیض و بلکه متواتراند (ر.ک. موسوی جزائری، بی‌تا، ج ۱، ص ۲۹۳).

آقا جمال الدین خوانساری نیز بعد از اینکه سند برخی روایات طینت را ضعیف و سند برخی دیگر را معتبر و در حد حسن، موثق یا صحیح شمرده، مفاد مشترک آنها را قریب به متواتر معنوی شمرده و می‌نویسد: کثرت آنها به مرتبه‌ای است که قدر مشترک آنها قریب به تواتر شده است (خوانساری، ۱۳۵۹، ص ۶۳).

گروه سومی از اندیشمندان، روایات یادشده را از بُعد صدور، مستفیض یا متظافر دانسته‌اند. برای نمونه، علامه طباطبائی فرموده‌اند: «الأخبار فی هذه المعانی کثیرة، متظافرة» (طباطبائی، ۱۳۹۰ق، ج ۱، ص ۱۲۱) و «الروایات فی هذا المعنی کثیرة جداً» (طباطبائی، ۱۳۹۰ق، ج ۸، ص ۹۸).

دیدگاه علامه مصباح یزدی

در آثار علامه مصباح یزدی مشاهده نمی‌شود که ایشان به صورت مستقل و جامع، به بررسی صدور احادیث طینت پرداخته باشند، اما در مواردی، ایشان، روایات یادشده را با تعبیر «روایات فراوان» (مصباح یزدی، ۱۳۹۲، ج ۱، ص ۶۹)

یا «روایات بسیار» (مصباح یزدی، بی‌تا، ص ۱) یاد کرده‌اند. این تعبیر ممکن است اشاره به همان تواتر و یا - حداقل و قدر متیقن - استفاضه‌ای باشد که در کلام حدیث‌پژوهان وجود دارد.

به‌علاوه، در سخنان و آثار ایشان، قرائتی وجود دارد که نشان می‌دهد روایات طینت، فی‌الجمله - قطع نظر از بررسی رجالی نسبت به خصوص هر روایت - از جهت صدور، معتبر است.

قرینه اول: تصریح به اختلاف طینت معصومان با طینت سایر انسان‌ها بر اساس مفاد برخی روایات طینت علامه مصباح یزدی، بر اساس روایات، نسبت به پیامبر اکرم ﷺ و ائمه ﷺ چنین معتقدند که انعقاد نطفه و طینت ایشان، با بقیه مردم متفاوت و ممتاز بوده و دارای کمالاتی هستند که در فرشتگان و سایر پیامبران، وجود ندارد و چنین تصریح فرموده‌اند:

اصولاً رسول اکرم ﷺ و ائمه ﷺ طبق روایاتی که داریم، قبل از این عالم، در ظل عرش، انواری بوده‌اند. [ایشان] در انعقاد نطفه و طینت از بقیه مردم امتیاز داشته‌اند و مقاماتی دارند الی ما شاء الله... چنان که به‌حسب روایات، این مقامات معنوی برای حضرت زهرا ﷺ هم هست (مصباح یزدی، ۱۳۹۷، ص ۲۱۱).

قرینه دوم: قبول و شرح مفاد روایت بکالی (یکی از روایات طینت) و تشبیه مفاد آن به مفاد خطبه متقین در نهج‌البلاغه

ایشان نسبت به روایت بکالی، که یکی از مهم‌ترین روایات طینت است، شرحی مبسوط ارائه داده و از آن روایت با تجلیل یاد، و نکات معارفی ویژه‌ای از آن استفاده کرده‌اند. روشن است که چنین تجلیل و استفاده‌ای از روایت، فرع بر قبول اصل سند آن روایت و یا حداقل عدم وجود مانعی سندی از حجیت آن است. برخی نکات مهم که ایشان نسبت به روایت یادشده، فرموده‌اند، چنین است:

نوف بن عبدالله بکالی، یکی از اصحاب خاص و غلام و دربان امیر مؤمنان ﷺ بوده است. ... وی آن‌قدر به حضرت علی ﷺ نزدیک بوده و با ایشان حشرونشر داشته که برخی شب‌ها در کنار بستر آن حضرت می‌خوابیده است. وی روایات پرشماری را از آن حضرت نقل کرده است که از مضامین متعالی و معارفی ارزشمند برخوردارند. در یکی از آن روایات‌ها نوف می‌گوید: قَالَ لِي عَلِيُّ ﷺ يَا نَوْفُ خُلِقْنَا مِنْ طِينَةِ طَبِيبَةٍ وَخُلِقَ شَيْعَتُنَا مِنْ طِينَتِنَا فَإِذَا كَانَ يَوْمُ الْقِيَامَةِ أَلْحِقُوا بِنَا... پس از آنکه نوف به طهارت سرشت شیعه و اشتراک آن با سرشت ائمه اطهار ﷺ پی می‌برد، علاقه‌مند می‌شود که از زبان نورانی و دُرّافشان امیر مؤمنان ﷺ درباره ویژگی‌های شیعیان بشنود... (مصباح یزدی، ۱۳۹۲، ج ۱، ص ۶۸-۷۰).

علامه مصباح یزدی، در جایی دیگر، مفاد روایت یادشده را شبیه خطبه متقین نهج‌البلاغه می‌شمرد و در شرح آن، چنین تصریح می‌کنند:

روایتی را نوف بکالی نقل کرده که مضمونش شبیه خطبه متقین است که حضرت علی ﷺ در نهج‌البلاغه برای همام بیان فرموده است. نوف بکالی یکی از اصحاب خاص و حاجب امیرالمؤمنین ﷺ است... وی نقل می‌کند... حضرت فرمودند: يَا نَوْفُ، خُلِقْنَا مِنْ طِينَةِ طَبِيبَةٍ؛ ما اهل بیت ﷺ از یک گل و سرشت پاک آفریده شده‌ایم. وَ

خُلِقَ شَيْعَتُنَا مِنْ طِينَتَا؛ شیعیان ما هم از همان گل آفریده شده‌اند... پس، بر اساس این روایت که می‌فرماید: شیعیان ما از طینت خود ما خلق شده‌اند؛ یعنی آنان با ما سنجیتی دارند و نورانیتی در وجود آنها هست. فِذَا كَانَ يَوْمُ الْقِيَامَةِ اُلْحِقُوا بِنَا؛ روز قیامت آنها به ما ملحق می‌شوند. حضرت به گونه‌ای مباحث را مطرح می‌کند که برای نوف سؤال ایجاد شود. قَالَ نَوْفُ قُلْتُ: صِفْ لِي شَيْعَتَكَ يَا اَمِيرَ الْمُؤْمِنِينَ؛ وی می‌پرسد: اوصاف این شیعیانی که می‌گویی از طینت شما هستند و به شما ملحق می‌شوند چیست؟ فَبَكَى لِذِكْرِ شَيْعَتِهِ... (مصباح یزدی، بی‌تا، ص ۱).

بنابراین، با توجه به تعبیر علامه مصباح یزدی نسبت به بُعد صدور روایات طینت و با توجه به دو قرینه یادشده، می‌توان ادعا کرد که از دیدگاه ایشان، روایات طینت از بُعد صدور، فی‌الجمله - قطع نظر از بررسی تفصیلی هر روایت - دارای حجیت و اعتبارند.

۲-۲. بُعد جهت صدور روایات طینت

گروهی از حدیث‌پژوهان، همه روایات طینت یا برخی از آنها را به جهت هماهنگی ظهور - بدوی - آنها با مذهب اشاعره مبنی بر جبر، حمل بر تقیه کرده‌اند. گروهی نیز، تقیه‌ای بودن صدور آن روایات را ممکن و محتمل شمرده‌اند.

برای نمونه، علامه مجلسی، یکی از دیدگاه‌ها نسبت به روایات طینت را، حمل بر تقیه شمرده و در تعلیل آن می‌گوید: «... یکی از دیدگاه‌ها نسبت به روایات طینت این است که آنها حمل بر تقیه می‌شوند؛ زیرا که این روایات موافق با روایات عامه و نیز مذهب اشاعره [دیدگاه جبر] که بیشتر عامه‌اند می‌باشند و نیز به جهت مخالفت ظاهر این روایات با روایات اختیار و قدرت» (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۵، ص ۲۶۰).

آقا جمال‌الدین خوانساری نیز در شرح روایات طینت، نسبت به احتمال و امکان حمل آنها بر تقیه، چنین می‌نویسد: «... و در طرق اهل سنت نیز احادیث بر وفق آنها [روایات طینت] وارد شده، نهایت، بسا باشد که به اعتبار این معنی، بعضی از آنها بر تقیه محمول تواند شد» (خوانساری، ۱۳۵۹، ص ۶۳).

آیت‌الله بروجردی نیز، هرچند که روایات طینت را حمل بر جهت تقیه نکرده‌اند، اما در بیانی همسو با آن، ظهور آن روایات در جبر را نتیجه نقل غیردقیق معنا توسط راویان، و استفاده ایشان از الفاظ و اصطلاحات رایج میان اکثریت معتقد به جبر در جامعه آن روز، و به کارگیری الفاظ هماهنگ با فضای فکری ایشان می‌دانند (طباطبائی بروجردی، ۱۳۷۴، ص ۳۱ و ۳۲).

دیدگاه علامه مصباح یزدی

در آثار علامه مصباح یزدی مشاهده نمی‌شود که ایشان روایات طینت یا برخی از آنها را از بُعد جهت صدور، تقیه‌ای یا محتمل در تقیه بودن شمرده باشند.

این امر که ایشان، با وجود اینکه در مواردی، در مقام شرح برخی روایات طینت - مانند روایت بکالی که در بررسی بُعد صدور، اشاره شد - بوده‌اند و درعین حال، هیچ اشاره‌ای به نظریه و احتمال تقیه‌ای بودن آن روایات نکرده‌اند، قرینه اطمینان بخشی است بر اینکه ایشان، احتمال یادشده را منتفی و آن روایات را در صدد تبیین واقع می‌دانسته‌اند.

به علاوه، ایشان در مواردی دیگر - که در ادامه، در بررسی بُعد «عدم مانع» خواهد آمد - نسبت به ظهور بدوی روایات طینت در جبر، در مقام توجیه و تأویل آن روایات برآمده و برای اثبات سازگاری آنها با اختیار انسان، سه جواب و راه حل را تبیین فرموده‌اند (ر.ک. مصباح یزدی، ۱۳۹۳، ص ۳۷۵-۳۸۰). این امر نیز قرینه دیگری است بر اینکه ایشان نسبت به آن روایات، احتمال صدور به جهت تقیه را منتفی می‌دانسته‌اند و الا با وجود چنین احتمالی، اساساً نیازی به آن توجیه و تأویل‌های سه گانه نبوده است؛ زیرا با وجود این احتمال و عدم نفی آن نسبت به یک روایت، با توجه به قواعدی همچون «إذا جاء الاحتمال بطل الاستدلال» (ر.ک. وحید بهبهانی، ۱۴۱۵ق، ص ۱۹۸؛ مظفر، ۱۴۳۰ق، ج ۳، ص ۱۴۱) و «الشک فی الحجیه مساوق للقطع بعدم الحجیه» (ر.ک. خوئی، ۱۴۲۲ق، ج ۱، ص ۱۲۸) آن روایت از اساس فاقد حجیت و اعتبار است و نیازی به توجیه و تأویل آن نیست.

۳-۲. بُعد حد دلالت روایات طینت

یکی از ابعاد مهم در حجیت روایات، بُعد حد دلالت آنهاست. به این معنا که بررسی شود آیا دلالت روایت، در حد نص و تصریح است یا در حد ظهور، یا در حد احتمال یا حد تشابه و...؟

روایتی که دلالت آن در حد نص - و تصریح - باشد، از بُعد حد دلالت - و با فرض اعتبار صدور و وجود سایر شرایط حجیت - به جهت قطعیت دلالت و ذاتی بودن حجیت قطع، حجت است، اما روایتی که دلالت آن در حد ظهور، باشد، حجیت آن نیازمند اثبات است و ادله متعددی بر حجیت ظهور اقامه شده است. روایتی هم که دلالت آن در حد احتمال، یا دارای اجمال و تشابه باشد، به دلیل روشن نبودن آن، قابلیت استدلال ندارد (ر.ک. مظفر، ۱۴۳۰ق، ج ۳، ص ۱۸، المنای فی إثبات حجیة الأمانة).

دیدگاه علامه مصباح یزدی

نسبت به حد دلالت روایات طینت، دیدگاه‌هایی مبتنی بر تشابه آنها وجود دارد (ر.ک. مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۵، ص ۲۶۰) که علامه مصباح یزدی قائل به همین دیدگاه بوده و چنین تصریح فرموده‌اند: «در هر حال، روایات طینت از شمار روایات متشابه است که هر کسی نباید به آنها وارد شود» (مصباح یزدی، ۱۳۹۲، ج ۱، ص ۷۰).

شبهه عدم اعتبار متشابه

متشابهه شمرده شدن روایات طینت در سخنان علامه مصباح یزدی ممکن است این شبهه را به ذهن متبادر کند که در صورت تشابه دلالت روایات یادشده، آن روایات، از دیدگاه ایشان، غیرقابل استدلال است. همان‌گونه که علامه مجلسی بعد از نقل ۶۷ روایت از روایات طینت و روایات همسو با آنها (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۵، ص ۲۲۵-۲۶۰)، نسبت به مفاد آنها فرموده‌اند: «اعلم أن أخبار هذا الباب من مشابهات الأخبار و معضلات الآثار و لأصحابنا رضی الله عنهم فيها مسالك...» (بدان که روایات این باب - طینت و میثاق - جزء روایات متشابه و نقل‌های مشکل است و اندیشمندان ما نسبت به - توجیه مفاد - آنها راه‌هایی دارند)، و بعد از اشاره به چند دیدگاه در تفسیر و توجیه آن روایات و وجود اشکال در آن دیدگاه‌ها، تصریح کرده‌اند: «ترك الخوض فی أمثال تلك المسائل الغامضة التي تعجز عقولنا عن الإحاطة بكنهها أولى...»؛ وارد نشدن در چنان مسئله‌های مشکلی که عقل‌های ما عاجز از احاطه به کنه آنهاست، بهتر است... (ر.ک. مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۵، ص ۲۶۰ و ۲۶۱).

بنابراین، جای این پرسش هست که چرا ایشان با وجود متشابهه شمردن روایات یادشده، در مقام توجیه (ر.ک. مصباح یزدی، ۱۳۹۳، ص ۳۷۵-۳۸۰) یا تفسیر و استدلال به مفاد آنها (ر.ک. مصباح یزدی، ۱۳۹۷، ص ۲۱۱؛ مصباح یزدی، ۱۳۹۲، ج ۱، ص ۶۸-۷۰) برآمده‌اند؟

پاسخ

پاسخ شبهه یادشده این است که محکم و متشابه بودن یک متن، از جهات مختلف، نسبی است. مثلاً: نسبیّت از جهت اشخاص. به‌این معنا که یک متن، نسبت به فرد آگاه به قرائن، محکم و همان متن نسبت به فرد جاهل به قرائن، متشابه است. نسبیّت از جهت حالات. به‌این معنا که یک متن، نسبت به یک فرد، در حالت جهل او به قرائن، متشابه است و همان متن، نسبت به همان فرد، در صورت عالم شدن او به قرائن، محکم می‌گردد. نسبیّت از جهت بخش‌های مختلف یک متن. به‌این معنا که یک متن، ممکن است صدر آن به جهت وجود قرائن، محکم باشد و ذیل همان متن، به جهت خفاء قرائن، متشابه باشد.

علامه مصباح یزدی در مورد نسبیّت در احکام و تشابه آیات قرآن کریم - که قابل تعمیم به تمام متون است - معتقدند که برخی آیات قرآن، جهات و ابعاد گوناگونی دارند و ممکن است در برخی جهات و ابعاد، صریح و محکم و در برخی دیگر، دارای چند احتمال مختلف و به عبارتی، «متشابه» باشند. از جهت دیگر، آیات متشابه با ارجاع به آیات محکم، از تشابه خارج و به محکم تبدیل می‌شوند و از این‌رو تشابه آیات قرآن، نسبی است. در برخی روایات مرتبط با مسئله محکم و متشابه نیز دلالت بر نسبی بودن متشابه، وجود دارد. مثل اخباری که پیامبر ﷺ را برترین راسخان در علم و ایشان و ائمه علیهم‌السلام را عالم به تفسیر و تأویل همه آیات معرفی می‌کند

(ر.ک. مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۱۷، ص ۱۳۰) و روایاتی که عنوان «متشابه» را بر آیاتی تطبیق می‌دهد که بر بعضی افراد که به آنها آگاهی ندارند، متشابه شده است (ر.ک. عیاشی، ۱۳۸۰ق، ج ۱، ص ۱۶۲؛ مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۹۳، ص ۱۱۲). پس بنا بر دیدگاه ایشان، امکان دارد که یک آیه، قبل از ارجاع آن به آیه‌ای محکم، دارای تشابه باشد، ولی بعد از ارجاع، تشابه آن مرتفع گردد. یا ممکن است یک آیه برای شخص عالم به تفسیر و تأویل آن، محکم باشد و همان آیه، برای شخص جاهل به تفسیر و تأویل، دارای تشابه باشد. ایشان، آیات و روایاتی که فهم و تفسیر آیات را بر اساس درجه‌های کمال انسان‌ها، دارای مراتب می‌شمرند، مؤید این ادعا می‌شمرند (ر.ک. مصباح یزدی، ۱۳۹۴، ج ۲، ص ۱۹۳ و ۱۹۴).

با توجه به نسبت احکام و تشابه در متون، بنا بر دیدگاه علامه مصباح یزدی، نسبت به متشابه شمرده شدن روایات طینت نیز می‌توان گفت که:

اولاً، با کسب علوم مورد نیاز برای فهم روایات و نیز توجه به قرائن، می‌توان تشابه روایات را رفع و دلالت آنها را روشن ساخت. بر همین اساس علامه مصباح یزدی، بعد از متشابه شمردن روایات طینت، تصریح فرموده‌اند که «بحث درباره آنها [روایات طینت]، به دانش و اطلاعات کافی و دقت و تعمق فراوان نیازمند است» (مصباح یزدی، ۱۳۹۲، ج ۱، ص ۷۰) و در جای دیگر، بیان کرده‌اند که «در روایات اخلاقی - مانند بخشی از روایات طینت، که اخلاقی است و خود علامه مصباح، در صدد تبیین آنها بوده‌اند - هم مانند روایات فقهی عام و خاص، حاکم و محکوم و وارد و مورد وجود دارد» (مصباح یزدی، بی‌تا، ص ۱). بنابراین، از دیدگاه ایشان، برای فهم روایات طینت و رفع تشابه آنها، قرائن و علوم بسیاری، به‌ویژه دانش اصول فقه باید کانون توجه قرار گیرند.

ثانیاً، متشابه خواندن روایات طینت در سخنان علامه مصباح یزدی، از جهت دلالت بدوی آنها بر جبر است و بر همین اساس، ایشان - همان‌گونه که در ادامه بیان خواهد شد - در صدد برآمده‌اند که مفاد آنها را به صورتی تفسیر و تبیین کنند که قابل جمع با اختیار انسان باشد (ر.ک. مصباح یزدی، ۱۳۹۳، ص ۳۷۵-۳۸۰). پس ممکن است از دیدگاه ایشان، مفاد آنها از جهت دلالت بر جبر متشابه، نیازمند تأمل و جمع‌آوری قرائن باشد؛ ولی تشابه از این جهت، منافات ندارد که مدلول روایات یادشده، از جهات دیگر، (مانند دلالت بر اختلاف سرشت انسان‌ها، تبعیت تکوینی (صدر) رفتار انسان‌ها از سرشت ایشان، تبعیت ارزشی (نیکی و بدی) رفتار انسان‌ها از نیکی و بدی سرشت ایشان، ثبات یا تغییرپذیری سرشت انسان‌ها و...) غیر متشابه باشد.

بنابراین، نسبت به حد دلالت روایات طینت، باید توجه داشت که در یک روایت، ممکن است بخش‌های مختلف آن، حد دلالت‌های مختلف داشته باشند؛ به‌این معنا که مثلاً صدر روایت، صریح، وسط آن متشابه و ذیل آن، در حد ظاهر باشد و همان بخش متشابه نیز، با جمع‌آوری قرائن و توجه به آنها، از تشابه خارج و تبدیل به ظاهر یا صریح گردد.

۴-۲. بُعد عدم مانع از التزام به روایات طینت

برای حجیت یک روایت، علاوه بر احراز ابعاد «صدور»، «جهت صدور» و «حدّ دلالت»، باید موانع از حجیت روایت نیز منتفی باشند.

نسبت به روایات طینت، اموری، مانع از حجیت آنها تلقی شده یا ممکن است به‌عنوان مانع تلقی گردد. برای نمونه:

۱. وجود تعارض میان خود روایات طینت (مثلاً، بر اساس آنچه که در بخش «انواع روایات طینت بر اساس مفاد آنها» گذشت، ادعا شود که برخی روایات طینت، دلالت بر وجود دو نوع طینت، برخی دیگر دلالت بر وجود سه نوع طینت و گروه سوم دلالت بر تعدد طینت‌ها به تعداد افراد انسان دارد. بنابراین، این سه گروه متعارض‌اند و در صورت عدم مرجح، هیچ‌کدام حجت نیستند).

۲. وجود آیات یا روایات مخالف با مفاد روایات طینت (ر.ک. مازندرانی، ۱۳۸۲ق، ج ۸، ص ۴، حاشیه علامه شعرانی).

۳. دلالت آن روایات بر جبر (ر.ک. مازندرانی، ۱۳۸۲ق، ج ۸، ص ۴؛ موسوی جزایری، بی‌تا، ج ۱، ص ۲۹۰).

۴. مخالفت مفاد آنها با عدالت الهی در مقام آفرینش (ر.ک. مازندرانی، ۱۳۸۲ق، ج ۸، ص ۴؛ سیدی بنایی و نیک‌نام،

۱۳۹۹، ص ۱۴۳).

۵. مخالفت مفاد آنها با عدالت الهی در مقام جزاء (ر.ک. خوانساری، ۱۳۵۹، ص ۱۳ و ۱۴؛ حر عاملی، ۱۴۱۸ق، ج ۱،

ص ۴۱۹ و ۴۲۰).

دیدگاه علامه مصباح یزدی

علامه مصباح یزدی، از میان موانع حجیت روایات طینت، تنها به شبهه جبر پرداخته و در حل آن، سه راه را ارائه داده‌اند. ایشان در تبیین شبهه جبر در روایات طینت فرموده‌اند که در میان اخبار، برخی بر اساس ظاهر ابتدایی خود، هماهنگ با جبر و موهم عدم اختیار انسان است، مثل روایات مربوط به طینت انسان با این محتوا که خداوند متعال، انسان‌ها را از دو طینت بد و خوب خلق کرده و این شبهه را ایجاد می‌کند که انسان‌های دارای طینت بد، مجبورند کار بد انجام دهند و انسان‌های دارای طینت خوب، بالاجبار کار خوب از ایشان صادر می‌گردد. ایشان در مقام پاسخ به این شبهه، سه پاسخ را مطرح می‌کنند (ر.ک. مصباح یزدی، ۱۳۹۳، ص ۳۷۵-۳۸۰).

پاسخ اول

این روایات، در مقام بیان مقتضی رفتار نیک و بد است و نه بیان علت تامه صدور رفتار نیک و بد. به این معنا که افرادی که از طینت نیک خلق شده‌اند، آن طینت، مقتضی این است که جهت خیر را در او تقویت کند و افرادی که از طینت بد آفریده شده‌اند، اقتضای رفتار بد در آنها بیشتر است و نه اینکه طینت بد آنها، ایشان را ملزم و مجبور به رفتار بد کند. مثل تولد فرزند از راه مشروع و از پدری صالح، در برابر فرزند حاصل از زنا، که در دومی، اقتضای صدور گناه بیشتر است، ولی مجبور بر آن نیست (مصباح یزدی، ۱۳۹۳، ص ۳۷۵).

پاسخ دوم

طینت و طبیعت انسان‌ها، دخالتی در خوب و بد شدن ندارد، بلکه خداوند متعال، از قبل علم داشته است که چه افرادی بر اساس اختیار خود، راه نیک و چه افرادی، راه بد را انتخاب می‌کنند. بر اساس آن علم سابق، گروه اول را از طینت خوب و گروه دوم را از طینت بد خلق کرده است. مثل باغبانی که هر گل را متناسب با طبیعت و رشد و نمو آن، در گلدان مناسب آن قرار می‌دهد. گلدان تأثیری بر خوب یا بد شدن آن گل ندارد. طینت هم فقط ظرفی است که متناسب است با روحی که بناست با اختیار خودش، خوب یا بد گردد و ظرف طینت، نقشی در خوب و بد شدن افراد ندارد (مصباح یزدی، ۱۳۹۳، ص ۳۷۶).

پاسخ سوم

اینکه طینت را به معنای متعارف این جهانی که به ذهن ما می‌آید، نگیریم، بلکه مقصود از طینت (و یا ماء عذب و مالح که در برخی روایات وارد شده است)، طینت این جهانی نباشد، چنان‌که علّیین در آیه «إِنَّ كِتَابَ الْأَلْبَرَارِ لَفِي عِلِّيِّينَ» (مطففین: ۱۸) و سَجِّین در آیه «إِنَّ كِتَابَ الْفُجَّارِ لَفِي سَجِّينَ» (مطففین: ۷) حقایقی در این عالم دنیوی نیستند، بلکه حقایقی مربوط به عالمی دیگر و دارای نظامی دیگر است.

علامه مصباح یزدی، در پاسخ سوم، برای تقریب به ذهن، از مباحثی که در معقول، مطرح می‌شود کمک می‌گیرند و می‌فرمایند که وجود، دارای مراتب است و مرتبه پایین وجود، معلول مرتبه بالاتر خود است. آنچه در این عالم دنیوی هست، بر حسب طبیعت این عالم، دارای شئون گوناگون، و وجود آن در پهنه زمان و مکان گسترده است، اما در عالم بالاتر با یک وجود جمع‌تر، موجود است؛ یعنی همان تعبیر «الْمُتَفَرِّقَاتُ فِي وُجُوهِ الزَّمَانِ مَجْتَمِعَاتُ فِي وُجُوهِ الدَّهْرِ». ایشان در ادامه فرموده‌اند که شاید بتوان این مطلب را تطبیق کرد بر آنچه که در قرآن با تعبیر «خَزَائِنُ» آمده است: «وَإِنْ مِنْ شَيْءٍ إِلَّا عِنْدَنَا خَزَائِنُهُ وَمَا نُنَزِّلُهُ إِلَّا بِقَدَرٍ مَعْلُومٍ» (حجر: ۲۱)، که در تفسیر آن، بیان شده که خزائن الهی، بسیار وسیع‌تر از این جهان، و از جهت مرتبه وجود، کامل‌تر از مرتبه این عالم است و ویژگی کمال آن، مرتبه «جمعیت و بساطت» آن است.

ایشان در تکمیل پاسخ سوم فرموده‌اند که اگر موجودی را در نظر بگیریم که در طول چندین سال در عالم ما بوده است و در هر لحظه، برای او اتفاقاتی افتاده است و نسبت آن اتفاقات، فعل و انفعالات داشته؛ حال اگر همین موجود، در وجود جمعی موجود گردد، هرچه از شئون وجودی او که در پهنه زمان و مکان گسترده است، در آنجا با یک وجود جمعی موجود می‌گردد. پس اگر در این عالم، موجودی مجبور است، آن وجودی هم که در آن جهان تحقق می‌یابد، موجودی مجبور است و اگر در این عالم، موجودی مختار است، در عالم بالاتر نیز، به صورت موجودی مختار وجود دارد، لکن وجودی واحد و بسیط. بنابراین می‌توان گفت: «تمام شئون انسان بی‌آنکه برخی را به طینت نسبت دهیم و برخی را به اختیار؛ همه، یکجا، در آنجا موجود است... لازمه طینتی که انسان از آن آفریده شده، این نیست

که چون از علیین یا سجّین است، باید بی‌اختیار باشد؛ اصولاً در طینت، اختیار هم وجود دارد... همان‌طور که آفرینش خدا نسبت به وجود این جهانی ما، موجب مجبور شدن ما در کارهای اختیاری نمی‌شود، آفرینش آن مرتبه وجود ما نیز که در عالم خزائن الهی است و از آنجا وجود این جهانی ما نزول و تقدّر یافته، موجب جبری بودن این موجود نمی‌گردد. وجود این جهانی ما، جلوه‌ای از آن موجود است، وجود اختیار در این عالم، حاکی است از اینکه در آن هم، اختیار هست؛ نه اینکه چون آن وجود، وجودی کامل و مثلاً از علیین است، پس ما در این جهان ناگزیر باید خوب باشیم؛ بلکه در خود آن وجود، کمال «اختیار» وجود دارد منتها نه به گونه‌ای این جهانی، که تدریجاً تحقق می‌یابد» (ر.ک. مصباح یزدی، ۱۳۹۳، ص ۳۷۶-۳۷۹).

باید توجه داشت که علامه مصباح یزدی نسبت به این سه پاسخ، ابتدا، تعبیر «سه جواب» به کار برده و چنین فرموده‌اند: «... به‌طور فشرده و کلی، دو جواب ساده به این موارد می‌توان داد و یک جواب دقیق‌تر...» (ر.ک. مصباح یزدی، ۱۳۹۳، ص ۳۷۵) و بعد از تبیین جواب سوم، آن را با عنوان «وجه»، «احتمال» و «تحلیل» یاد کرده‌اند: «نزدیک شدن به فضای این وجه، نیاز به لطف قریحه دارد. به‌هرحال، به‌عنوان احتمال می‌گوییم: اگر روایات طینت به جهانی فراسوی این جهان، نظر داشته باشد، می‌توان برای آن چنین تحلیلی قائل شد، بی‌آنکه موجب جبر شود» (مصباح یزدی، ۱۳۹۳، ص ۳۸۰).

همچنین، ایشان، دو جواب اول را «جواب سطحی» شمرده‌اند و تبیین ایشان نسبت به آن دو، در همان حدی است که گذشت (مصباح یزدی، ۱۳۹۳، ص ۳۷۶)، اما نسبت به جواب سوم، آن را به صورت مفصل، مطرح و برای توضیح آن - همان‌گونه که بیان شد - از مباحث مطرح در معقول، کمک گرفته و شواهدی از آیات نیز آورده‌اند (مصباح یزدی، ۱۳۹۳، ص ۳۷۶-۳۸۰).

قدر مسلم از تبیین سه جواب، این است که بر خلاف دیدگاه برخی حدیث‌پژوهان (ر.ک. مازندرانی، ۱۳۸۲ق، ج ۸، ص ۴؛ موسوی جزایری، بی‌تا، ج ۱، ص ۲۹۰)، از دیدگاه علامه مصباح یزدی، روایات طینت، مبتلا به مانعی با عنوان «دلالت بر جبر» نیستند و این شبهه، کافی برای سلب کلی حجیت از مجموع آنها نیست.

با توجه به این بیان و با توجه به اینکه ایشان، مانع دیگری برای التزام به این روایات بیان نکرده‌اند و همچنین با نظر داشتن دو قرینه سابق در بررسی بُعد صدور روایات طینت (قرینه اول: تصریح به اختلاف طینت معصومان علیهم‌السلام با طینت سایر انسان‌ها بر اساس مفاد برخی روایات طینت؛ قرینه دوم: قبول و شرح مفاد برخی روایات طینت)، می‌توان نتیجه گرفت که از دیدگاه علامه مصباح یزدی، موانع یادشده، موجب ضعف استناد به این روایات و ایجاد خلل در حجیت آنها نیستند.

نتیجه‌نهایی بررسی ابعاد حجیت روایات طینت

همان‌گونه که در مقدمه بیان شد، حجیت و اعتبار روایات، مبتنی بر احراز چهار بُعد صدور، جهت صدور، حدّ دلالت و

عدم مانع است و با توجه به اینکه بر اساس این پژوهش، علامه مصباح یزدی ارکان مقتضی حجیت، یعنی سه بُعد «صدور»، «جهت صدور» و «حدّ دلالت» را در روایات طینت تمام می‌دانستند و در بُعد چهارم حجیت (عدم مانع) نیز، قائل به وجود مانعی در برابر حجیت این احادیث نبودند. بر این اساس می‌توان نتیجه گرفت که از دیدگاه ایشان، روایات طینت، فی‌الجمله - قطع نظر از بررسی تفصیلی رجالی و دلالتی نسبت به خصوص هر کدام آن روایات - دارای حجیت و اعتبارند و دیدگاه «سلب کلی حجیت، از آن روایات»، فاقد وجهت است. بنابراین، باید مفاد مطابقی، تضمینی و التزامی آن روایات، کانون توجه و تحلیل در مسائل کلامی و انسان‌شناختی قرار گیرد.

نتیجه‌گیری

نتایج حاصل از این پژوهش را می‌توان چنین برشمرد:

«روایات طینت» بخشی از منابع نقلی مهم انسان‌شناسی اسلامی است که کانون توجه پژوهشگران بوده، دیدگاه‌های گوناگونی نسبت به برخی ابعاد آنها ارائه شده است.

ارتباط مستحکم مفاد روایات یادشده، با مسائل متعدد «سرشت انسان» - مانند وجود یا عدم، اشتراک یا اختلاف، تواطی یا تشکیک و نیکی یا بدی سرشت انسان - پژوهش نسبت به «ابعاد حجیت» آن روایات را ضروری می‌کند. در پژوهش حاضر، با روش توصیفی - تحلیلی دیدگاه علامه مصباح یزدی - یکی از مهم‌ترین پیشگامان در اسلامی‌سازی علوم انسانی - نسبت به «ابعاد حجیت» روایات طینت، مورد استنباط و پژوهش قرار گرفت.

نسبت به بُعد صدور روایات طینت، دیدگاه‌های گوناگونی - تواتر، استفاضه، خبر واحد حجت و خبر واحد غیر حجت - ارائه شده است. بر اساس پژوهش حاضر، علامه مصباح یزدی، روایات طینت را از بُعد «صدور»، با تعبیرهای «روایات فراوان» و «روایات بسیار» یاد کرده‌اند و در آثار ایشان، قرائنی نیز بر حجیت برخی از آن روایات، از بُعد صدور، وجود دارد.

نسبت به بُعد «جهت صدور» روایات یادشده نیز، برخی حدیث‌پژوهان، صدور آن روایات را به جهت تقیه شمرده‌اند. اما بر اساس بررسی آثار علامه مصباح یزدی، از دیدگاه ایشان، این احتمال منتفی است و روایات یادشده، به جهت بیان واقعیت، صادر شده‌اند.

ایشان روایات یادشده را از بُعد «حدّ دلالت»، به سبب ظهور بدوی در جبر، متشابه می‌شمردند، اما با توجه به نسبت تشابه در دیدگاه ایشان، تشابه مذکور، قابل رفع و غیر مضر به حجیت آنهاست.

روایات طینت، از بُعد «مانع حجیت» نیز مورد توجه حدیث‌پژوهان قرار گرفته و موانعی برای حجیت آنها شمرده شده است. علامه مصباح یزدی، از بین موانع یادشده، تنها شبهه دلالت آنها بر جبر را مطرح و سه راه را برای حلّ آن، ارائه داده‌اند.

با توجه به بررسی تمام ابعاد یادشده، در مجموع می‌توان نتیجه گرفت که بر اساس دیدگاه علامه مصباح یزدی، روایات طینت فی‌الجمله - قطع‌نظر از بررسی تفصیلی رجالی و دلالی نسبت به هر کدام از آنها - دارای حجیت و اعتبارند. بر این اساس، باید مفاد مطابقی، تضمینی و التزامی آنها کانون توجه و تحلیل‌های کلامی و انسان‌شناختی قرار گیرد.

منابع

قرآن کریم.

نهج البلاغه (۱۴۱۴ق). تصحیح صبحی صالح. قم: هجرت.

آذرنوش، آذرتاش (۱۳۹۰). فرهنگ معاصر عربی - فارسی. تهران: نشر نی.

ابن فارس، احمد بن زکریا (بی تا). معجم مقاییس اللغة. قم: مکتب الاعلام الاسلامی.

ازهری، محمد بن احمد (بی تا). تهذیب اللغة. بیروت: دار احیاء التراث العربی.

انیس، ابراهیم و دیگران (۱۳۷۴). المعجم الوسیط. قم: دفتر نشر فرهنگ اسلامی.

برقی، احمد بن محمد (۱۳۷۱ق). المحاسن. قم: دار الکتب الاسلامیه.

بستانی، فؤاد افرام (۱۳۷۵). فرهنگ ابجدی. تهران: اسلامی.

تریگ، راجر (۱۳۸۲). دیدگاه‌هایی درباره سرشت آدمی. تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.

تونی، عبدالله بن محمد (۱۴۱۵ق). الوافیة فی اصول الفقه. قم: مجمع فکر الاسلامی.

حر عاملی، محمد بن حسن (۱۴۱۸ق). الفصول المهمة فی أصول الأئمة (تکملة الوسائل). قم: مؤسسه معارف اسلامی امام رضا.

خوئساری، آقا جمال الدین (۱۳۵۹). شرح احادیث طینت. تهران: نهضت زنان مسلمان.

خوئی، سیدابوالقاسم (۱۴۲۲ق). مصباح الاصول. قم: مؤسسه احیاء آثار الامام الخوئی.

ذاکری، مهدی و غلامی، اصغر (۱۳۹۲). طینت و عدل الهی. تحقیقات کلامی، ۳، ۱۱۱-۱۲۷.

رضوانی، معصومه و ذاکری، مهدی (۱۳۹۵). روایات طینت و اختیار انسان. پژوهش‌های فلسفی - کلامی، ۶۹، ۴۷-۷۳.

سهرابی‌فر، محمدتقی (۱۳۹۴). چیستی انسان در اسلام. تهران: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.

سیدی بنایی، سیدباقر و نیک‌نام، عبدالله (۱۳۹۹). بررسی رابطه مفاد احادیث طینت با اختیار انسان و عدل الهی. پژوهش‌های اعتقادی - کلامی، ۳۷، ۱۰-۱۵۲.

شکرکن، حسین و دیگران (۱۳۸۸). مکتب‌های روان‌شناسی و نقد آن. تهران: سمت.

شورگشتی، مرادعلی و نقیب‌زاده، محمد (۱۳۹۸). باز تأملی در دلالت آیه ۳۰ سورة روم بر تغییرناپذیری فطرت. قرآن‌شناسی، ۱۰، ۱۲-۳۰.

شورگشتی، مرادعلی و نقیب‌زاده، محمد (۱۴۰۳). تأثیر رفتار انسان بر سرشت وی از دیدگاه قرآن کریم. قرآن‌شناسی، ۲، ۱۷-۱۰۱.

صدوق، محمد بن علی (۱۴۱۳ق). من لا یحضره الفقیه. قم: جامعه مدرسین.

صفار، محمد بن حسن (۱۴۰۴ق). بصائر الدرجات فی فضائل آل محمد. قم: کتابخانه آیت‌الله مرعشی نجفی.

طباطبایی بروجردی، سیدحسین (۱۳۷۴). الاحادیث المقلوبه و جواباتها. قم: دارالحديث.

طباطبائی، سیدمحمدحسین (۱۳۹۰ق). المیزان فی تفسیر القرآن. بیروت: مؤسسه الأعلمی للمطبوعات.

طوسی، محمد بن حسن (۱۴۱۴ق). الاُمالی. قم: دار الثقافة.

علم‌الهدی، سید مرتضی (۱۴۰۵ق). رسائل الشریف المرتضی. قم: دار القرآن الکریم.

عیاشی، محمد بن مسعود (۱۳۸۰ق). تفسیر العیاشی. تهران: مکتبه العلمیه الاسلامیه.

فدایی اصفهانی، مرتضی و موسوی، سیدمجتبی (۱۳۹۵). تحلیل احادیث طینت و رابطه آن با اختیار انسان. پژوهشنامه علوم حدیث تطبیقی، ۵، ۱۲۲-۸۹.

فیض‌الاسلام، علی‌نقی (۱۳۷۹). ترجمه و شرح نهج البلاغه. تهران: فیض الاسلام.

- قمی، علی بن ابراهیم (۱۴۰۴ق). تفسیر القمی. قم: دارالکتاب.
- کلینی، محمد بن یعقوب (۱۴۰۷ق). الکافی. تهران: دار الکتب الاسلامیه.
- گرامی، غلامحسین (۱۳۹۲). انسان در اسلام. قم: دفتر نشر معارف.
- مازندرانی، محمد صالح (۱۳۸۲ق). شرح الکافی / الأصول و البروضه. تهران: المكتبة الاسلامیه.
- مجلسی، محمدباقر (۱۴۰۳ق). بحار الانوار. بیروت: دار احیاء التراث العربی.
- مجلسی، محمدباقر (۱۴۰۴ق). مرآة العقول. تهران: دارالکتب الاسلامیه.
- مصباح یزدی، محمدتقی (۱۳۹۲). سیمای سرفرازان. قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
- مصباح یزدی، محمدتقی (۱۳۹۳). معارف قرآن ۳۱ (خلاشناسی، کیهان‌شناسی، انسان‌شناسی). قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
- مصباح یزدی، محمدتقی (۱۳۹۴). قرآن‌شناسی. قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
- مصباح یزدی، محمدتقی (۱۳۹۷). جامی از زلال کوثر. قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
- مصباح یزدی، محمدتقی (بی‌تا). سیمای شیعیان در کلام/امیر مؤمنان. درس اخلاق سال‌های ۱۳۸۷ و ۱۳۸۸ در دفتر مقام معظم رهبری. نرم‌افزار مشکلات ۲، مجموعه آثار علامه مصباح یزدی.
- مصطفوی، حسن (بی‌تا). التحقيق فی کلمات القرآن الکریم. بیروت: دارالکتب العلمیه.
- مطهری، مرتضی (۱۳۸۷). فلسفه اخلاق. تهران: صدرا.
- مطهری، مرتضی (۱۳۸۹). مجموعه آثار. تهران: صدرا.
- مظفر، محمدرضا (۱۴۳۰ق). اصول الفقه. قم: جامعه مدرسین.
- معین، محمد (۱۳۸۸). فرهنگ فارسی معین. تهران: امیرکبیر.
- موسوی جزایری، سید نعمت‌الله (بی‌تا). الانوار النعمانیة. تبریز: مطبعة شرکت چاپ.
- نقیب‌زاده، محمد و شورگشتی، مرادعلی (۱۴۰۴). سرشت مشترک انسان در قرآن. قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
- نقی‌زاده، حسن (۱۳۸۵). اخبار طینت. مطالعات اسلامی، ۷۲، ۲۱۱-۱۸۳.
- نوروزی، حمید (۱۳۸۳). سرشت انسان، خیر یا شر. معرفت، ۷۸، ۶۸-۷۴.
- واعظی، احمد (۱۳۸۷). انسان از دیدگاه اسلام. تهران: سمت.
- وحید بهبهانی، محمدباقر (۱۴۱۵ق). الفوائد الحائریه. قم: مجمع الفکر الاسلامی.

From Apparent Divergence to Real Convergence: A Comparative Study of Āyatullāh Jawādī Āmulī's and Āyatullāh Mişbāḥ Yazdī's Perspectives on the Domain of Religion*

 **Isa Moallem** / Ph.D. Candidate, Department of Theology and Philosophy of Religion, Imam Khomeini Educational and Research Institute  isamoallem@gmail.com

Safdar Elahi-Rad / Associate Professor, Department of Theology and Philosophy of Religion, Imam Khomeini Educational and Research Institute elahi@iki.ac.ir

Received: 2026/02/18 - **Accepted:** 2026/05/21

Abstract

The domain of religion has long been a significant and noteworthy subject in the thought of Islamic, non-Islamic theologians, and philosophers of religion. In the contemporary period, this topic has been extensively discussed under titles such as "human need for religion," "human expectations of religion," "the scope of sacred law (sharī'a)," and "the domain of religion." The central issue in the discussion of the domain of religion is the precise definition of religion and the identification of its pillars and components, as well as determining the extent of religion's influence and impact in various spheres of individual and social human life. This article, focusing on explaining Āyatullāh Mişbāḥ Yazdī's view and comparing it with that of Āyatullāh Jawādī Āmulī, examines the proposition that, contrary to common perception, these two perspectives are not fundamentally and substantially different; indeed, they are very close to one another. Based on the authors' analysis, a comprehensive and integrated approach to Āyatullāh Jawādī Āmulī's theories leads to a significant resolution of the initial discrepancies observed between the two views, ultimately bringing them into considerable convergence. The research method of this article is descriptive-analytical and comparative, evaluating the stated claim through an examination of relevant sources and texts.

Keywords: Domain of Religion, Religious Science, Āyatullāh Jawādī Āmulī, Āyatullāh Mişbāḥ Yazdī, Science and Religion.

* This paper was presented at the international conference "Islamic Humanities: In Commemoration of Allamah Mohammad Taqi Mesbah Yazdi."



نوع مقاله: پژوهشی

از تفاوت ظاهری تا همگرایی واقعی: بررسی تطبیقی دیدگاه‌های آیت‌الله جوادی آملی و آیت‌الله مصباح یزدی درباره قلمرو دین*

isamoallem@gmail.com

elah@iki.ac.ir

✉ عیسی معلم  / دانش‌پژوه دکتری گروه کلام و فلسفه دین مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی ✉

صفدر الهی‌راد / دانشیار گروه کلام و فلسفه دین مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی ✉

دریافت: ۱۴۰۴/۱۱/۲۹ - پذیرش: ۱۴۰۵/۰۲/۳۱

چکیده

قلمرو دین در اندیشه متکلمان اسلامی، غیراسلامی و فیلسوفان دین از دیرباز موضوعی مهم و قابل تأمل بوده است. در دوران معاصر، این موضوع تحت عناوینی همچون «نیاز انسان به دین»، «انتظارات بشر از دین»، «گستره شریعت» و «قلمرو دین» به طور گسترده مورد بحث و بررسی قرار گرفته است. مسئله مرکزی در بحث قلمرو دین، تعریف دقیق دین و شناسایی ارکان و مؤلفه‌های آن است، همچنین تعیین میزان نفوذ و تأثیر دین در حوزه‌های مختلف زندگی فردی و اجتماعی انسان نیز مطرح می‌باشد. این مقاله با تمرکز بر تبیین دیدگاه آیت‌الله مصباح یزدی و مقایسه آن با دیدگاه آیت‌الله جوادی آملی، به بررسی این موضوع می‌پردازد که بر خلاف تصور رایج، این دو نگرش تفاوت ماهوی و جدی با یکدیگر ندارند و درواقع بسیار به یکدیگر نزدیک هستند.

بر اساس تحلیل نگارندگان، رویکرد جامع و یکپارچه به نظریات آیت‌الله جوادی آملی موجب می‌شود تا اختلافات اولیه‌ای که بین این دو دیدگاه مشاهده می‌شود، تا حد قابل توجهی مرتفع گردد و دو دیدگاه در نهایت به همگرایی قابل توجهی دست یابند. روش تحقیق این مقاله، توصیفی - تحلیلی و مقایسه‌ای است که از طریق بررسی منابع و متون مرتبط، ادعای مطرح‌شده را مورد ارزیابی قرار می‌دهد.

کلیدواژه‌ها: قلمرو دین، علم دینی، آیت‌الله جوادی آملی، آیت‌الله مصباح یزدی، علم و دین.

مقدمه

بحث قلمرو و تعریف دین از دیرباز مورد بحث متکلمان و دین‌شناسان بوده است، اما در کشور ما با انقلاب اسلامی، این بحث توجه بسیاری از اندیشمندان را به خود جلب کرد؛ چراکه این بحث از چند جهت دارای اهمیت و ضرورت است:

جهت اول: به خاطر اهمیتی که دین در زندگی انسان دارد و به گفته محققان، دین از بدو تولد تاریخ انسان وجود داشته تا به زمان حاضر، پس بسیار مهم است که دین چه مقدار از زندگی بشر را می‌تواند تحت نظر بگیرد؟

جهت دوم: مسلمان بودن، به متعهد بودن فرد به احکام و آموزه‌های اسلامی است و اگر نتوانیم تشخیص دهیم که آموزه‌های اسلامی چه گستره‌ای دارند، درواقع در اینکه به چه چیزی باید متعهد باشیم، جهل داریم.

جهت سوم: یکی از جهات مهم و اساسی که پژوهش در این زمینه را ایجاب می‌کند، این است که تکلیف اسلامی‌سازی علوم انسانی و حدود و ثغور آن در مباحث مربوط به قلمرو دین مشخص خواهد شد. امروزه اسلامی‌سازی علوم انسانی بحثی نیست که ضرورتش بر آشنای به این مباحث پوشیده باشد.

جهت چهارم: در زمینه قلمرو دین تحقیق در دیدگاه اندیشمندانی که در اسلام‌شناسی تبحر ویژه دارند یک ضرورت است. مؤلفه اصلی در بحث قلمرو دین، شناخت دقیق از تمام جوانب دین است. در این مقاله دیدگاه دو حکیم معاصر، آیت‌الله جوادی آملی و آیت‌الله مصباح یزدی بررسی شده است.

جهت پنجم: یکی از چالش‌هایی که در مسیر اسلامی‌سازی علوم وجود دارد، اختلاف دیدگاه در نحوه اسلامی‌سازی است. به‌خصوص اختلافات در میان اندیشمندانی که مبانی بسیار نزدیکی دارند. اگر این اختلافات به خاطر سوءبرداشت‌ها باشد، به نظر می‌رسد لازم است تحقیقاتی صورت بگیرد که نشان دهد این دیدگاه‌ها اشتراکات بسیار قابل‌توجهی با هم دارند و اختلافات آن‌قدر نیست که باعث مبهم شدن اسلامی‌سازی علوم شود.

در این مقاله سعی شده تقریر جدیدی از دیدگاه آیت‌الله جوادی آملی انجام شود. این تقریر نزدیکی بسیار زیادی به دیدگاه آیت‌الله مصباح یزدی دارد. شواهد متعددی برای این تقریر بیان شده است و همچنین شواهدی که دیدگاه رایج از ایشان را تأیید می‌کرد، بررسی تازه شده است.

پرسش اصلی در قلمرو دین این است که محدوده دین تا کجاست؟ دین در چه مواردی می‌تواند دخالت داشته باشد و چه حوزه‌هایی خارج از محدوده آن است؟ آیا دین می‌تواند در پزشکی، اقتصاد، سیاست، روان‌شناسی دخالت کند؟ به طور خلاصه می‌توان گفت قلمرو دین همان گستره و وسعت دین است. به این معنا که دین تا چه حدی از زندگی بشر را می‌تواند پوشش دهد؛ انسان باید تا چه حدی شئون زندگی خود را با دین هماهنگ کند؛ آیا دین فقط در حوزه فردی است و رابطه میان خدا و انسان را مشخص می‌کند؟ یا اینکه همه حوزه‌های زندگی انسان را دربر می‌گیرد و یا اینکه فقط برخی از جنبه‌های زندگی اجتماعی انسان را پوشش می‌دهد، نه محصور در رابطه فردی است و نه کاملاً جدای از مسائل اجتماعی است.

نوآوری این مقاله در این است که توانسته است با تحلیل دیدگاه این دو حکیم معاصر، اختلاف دیدگاه‌ها را کمتر کرده و به تصویر روشنی از قلمرو دین دست یابد. در این مقاله با بررسی تعریف و قلمرو دین طبق دیدگاه آیت‌الله مصباح یزدی و آیت‌الله جوادی آملی، نشان داده خواهد شد که این دو دیدگاه تشابه بسیار زیادی دارند و برخی از شواهدی که نشان از اختلاف این دو دیدگاه است مورد بررسی قرار می‌گیرد.

تحقیقاتی که پیش از این در این باره انجام شده است یا به صورت مستقل به این دو دیدگاه پرداخته‌اند، و پژوهش‌هایی که به صورت مقایسه‌ای بوده، دیدگاه رایج از آیت‌الله جوادی آملی را با دیدگاه آیت‌الله مصباح یزدی بررسی کرده است. به نظر می‌رسد در این پژوهش‌ها دیدگاه آیت‌الله جوادی آملی به صورت جامع و منسجم ارائه نشده است، به همین دلیل نتیجه تمام آن پژوهش‌ها اختلاف عمیق دیدگاه‌ها در قلمرو دین بوده است.

۱. بررسی مفاهیم

۱-۱. تعریف دین

در کتاب *العین و لسان العرب* دین به معنای جزاء آمده است (فراهیدی، ۱۴۰۹ق، ج ۸، ص ۷۳؛ ابن منظور، ۱۴۱۴ق، ج ۱۳، ص ۱۶۹). نویسنده کتاب *جمهرة اللغة* آن را به معنای ملت، مرام و عادت می‌داند (ابن درید، ۱۹۸۸، ج ۲، ص ۶۸۸). راغب اصفهانی دین را به معنای طاعت و جزاء می‌داند (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲ق، ص ۳۳۳). جوهری نیز دین را به معنای عادت و شأن دانسته است (جوهری، ۱۳۷۶ق، ج ۵ ص ۲۱۸). با توجه به این معانی، می‌توان گفت که «دین» مشترک لفظی است. معنای لغوی دین در این مقاله مد نظر نیست، از این رو بیش از این معنای لغوی را بررسی نمی‌کنیم.

در معنای اصطلاحی اختلافات زیادی وجود دارد. با مشاهده تعریف‌های مختلفی که از دین مطرح شده است، می‌توان گفت تنها چیزی که در تعریف دین مورد اتفاق است، این است که تعریف دین مورد اتفاق نیست. تفاوت منظرها باعث تفاوت در تعریف دین شده است. برخی نگاه روان‌شناختی به دین دارند و آن را امری روانی می‌دانند، برخی نگاه جامعه‌شناختی دارند و آن را یک پدیده یا یک نهاد اجتماعی می‌دانند. برخی به دین متحقق پرداخته‌اند و برخی دیگر به دین آرمانی نظر داشته‌اند. برخی دین را حقیقتی مستقل می‌دانسته‌اند و برخی آن را وابسته به انسان می‌دانستند. برخی با خلط میان دین و تدین و ایمان به تعریف دین پرداخته‌اند (جعفری، ۱۳۷۸، ص ۵۲-۸۰). برخی محققان عوامل اختلاف در تعریف دین را سه چیز می‌دانند. اول اینکه دین دارای اضلاع گوناگونی است و توجه به یک بعد خاصی از دین موجب تنوع در تعریف می‌شود. دوم اینکه پدید آمدن رشته‌های گوناگون (مانند: جامعه‌شناسی دین، روان‌شناسی دین، پدیدارشناسی دین و...) تفاوت منظرهایی را ایجاد کرده است که باعث ایجاد تفاوت در تعریف دین می‌شود. سومین چیزی که ایشان بیان می‌کنند، اختلاف در پیش‌فرض‌ها و نظریه‌های پذیرفته‌شده است. مثلاً کسی که قائل به وجود خدا نباشد، دین را ساخته ذهن بشر می‌داند، نه پیام الهی (شیروانی و دیگران، ۱۳۹۸، ص ۳۲).

علامه جعفری نیز در کتاب *فلسفه دین*، چهار نمونه از تعریف‌های عام، شانزده نمونه از تعریف‌های ماهوی، چهارده نمونه از تعریف‌های روان‌شناختی، سه نمونه از تعریف‌های جامعه‌شناختی، سه نمونه از تعریف‌های غایت‌گرایانه و چهار نمونه از تعریف‌های اخلاق‌گرایانه را از نگاه دانشمندان غربی مطرح و آنها را بررسی کرده است (ر.ک. جعفری، ۱۳۷۸، کل کتاب).

۲. تعریف دین از دیدگاه آیت‌الله مصباح یزدی

در تعریف دین از نگاه ایشان، محوریت هدف دین، کاملاً نمایان است. ایشان به صورت مشخص در تعریف دین می‌فرمایند: دین مجموعه‌ای از باورها، ارزش‌ها و احکام عملی است که راه رسیدن به سعادت ابدی را به انسان نشان می‌دهند (مصباح یزدی، ۱۳۹۷، ص ۱۰۰؛ ۱۳۸۱، ص ۱۴؛ ۱۳۹۷ الف، ص ۳۲؛ ۱۳۹۸، ص ۳۱؛ ۱۳۸۹، ص ۱۰۴؛ ۱۳۹۵، ص ۱۴۵؛ گلشنی، ۱۳۹۹، ص ۹۰؛ جمعی از نویسندگان، ۱۳۹۷، ص ۱۹۷). از دیدگاه ایشان اگر به منبع این باورها و ارزش‌ها و احکام عملی توجه داشته باشیم، باید بگوییم محتوای عقل، کتاب و سنت در ارتباط با آنچه انسان را می‌تواند به سمت کمال و سعادت جهت دهد «دین» نام دارد (مصباح یزدی، ۱۳۹۷، ص ۱۰۰). ایشان در کتاب *رابطه علم و دین*، به تعاریف متعددی از دین اشاره نموده و همین تعریف از دین را منتخب دانسته‌اند (مصباح یزدی، ۱۳۹۷، ص ۱۰۱). ایشان همچنین تعریف خود را با تعریف علامه طباطبائی و آیت‌الله جوادی آملی از دین مشترک می‌دانند (مصباح یزدی، ۱۳۹۷، ص ۱۰۱).

آیت‌الله مصباح یزدی افرادی را که اساساً اعتقاد به خدا ندارند، دین‌دار نمی‌داند (مصباح یزدی، ۱۳۹۸، ص ۳۱). ایشان تفاوت میان دین حق و دین باطل (مانند بت‌پرستی) را در حق بودن اعتقادات و حق بودن رفتارها می‌دانند که انسان با دارا بودن آن نهایتاً به سعادت حقیقی خود خواهد رسید (مصباح یزدی، ۱۳۹۱، جلسه هشتم، قسمت اول)؛ یعنی تعریف دین حق همان تعریفی است که مطرح شده است با اضافه این قید که این باورها و ارزش‌ها و دستورالعمل‌ها واقعاً انسان را به سعادت حقیقی او می‌رسانند.

نکته دیگری که باید توجه کرد این است که منبع و روش در تعریف دین دخالتی ندارند و از این رو هر منبعی که بتواند باورها و ارزش‌ها و احکام عملی را کشف کند و راه رسیدن به سعادت ابدی انسان را نشان دهد، دین نامیده می‌شود. چه از راه تجربه به دست آمده باشد، چه از راه عقل، چه از راه شهود و چه از راه نقل (مصباح یزدی، ۱۳۹۷، ص ۱۰۰).

ایشان معتقدند با مراجعه به منبع محکم اسلامی (قرآن) نیز می‌توان دریافت که دین یا فقط قوانین و مقررات است و یا قوانین به علاوه مبانی عقیدتی آن است و یا اینکه باید بگوییم: «دین» دو معنا دارد؛ یک معنا عبارت است از: رفتار و مقررات و یک معنا هم اعتقادات مرتبط با آن رفتارها که به هر کدام از آنها دین گفته می‌شود و می‌توان به مجموع آنها دین گفت. درواقع هم برخی بایدونباید را شامل می‌شود و هم برخی هست‌و نیست‌ها را شامل می‌شود.

آن چیزی که همه اهل نظر، متکلمان، محدثان، مفسران تلقی کرده‌اند، دینی که به آن اسلام اطلاق می‌شود، مجموع مقررات و اعتقادات است. پس می‌توانیم ادعا کنیم که در عرف مسلمانان، دین دو عنصر مقوم دارد. یکی بایدونبایدها و مقررات است و دیگری اعتقادات (مصباح یزدی، ۱۳۹۱، جلسه هفتم، قسمت دوم). همچنین معتقدند از نگاه قرآن، اعتقادات و بایدونبایدهایی که مربوط به پرستش است جزئی از دین است، نه هر اعتقاد و بایدونبایدی (مصباح یزدی، ۱۳۹۱، جلسه هشتم، قسمت اول).

۳. تعریف دین از دیدگاه آیت‌الله جوادی آملی

پیش از ورود به تعریف دین از دیدگاه آیت‌الله جوادی آملی، باید به سه نکته اشاره کرد: نکته اول: در تعریف دین باید بین دین و تدین و ایمان تفاوت قائل شد. مثلاً تعریف دین به «اعتقاد به خدای سرمدی» یا «احساس وابستگی مطلق»، درواقع تعاریف دین نیستند (جوادی آملی، ۱۳۸۷ الف، ص ۲۵). نکته دوم: باید بین دین در مقام ثبوت و دین در مقام اثبات تفاوت قائل شد. دین در مقام ثبوت همان اراده تشریعی خداوند است. و دین در مقام اثبات آن چیزی است که با آن، اراده تشریعی خداوند کشف می‌شود، یعنی کتاب و سنت و عقل و اجماع (جوادی آملی، ۱۳۸۹ هـ ص ۸۰).

نکته سوم: تعریف ماهوی دین میسر نیست، ولی تعریف مفهومی آن ممکن است (جوادی آملی، ۱۳۸۷ الف، ص ۲۶). با تحقیق و تفحص در آثار علمی ایشان، به‌راحتی می‌توان دریافت که عنصر غایت دین، یکی از عناصر مهم در تعریف ایشان از دین است. تقریباً در همه تعاریفی که از دین ذکر کرده‌اند، «هدف دین» مد نظر قرار گرفته و تأمین سعادت، یکی از مؤلفه‌هایی است که در همه تعاریف دین از نگاه آیت‌الله جوادی آملی وجود دارد. ایشان می‌فرماید: «وقتی سخن از دین گفته می‌شود، باید ابعاد سه‌گانه و هدف آن مورد توجه قرار گیرد و در غیراین صورت، تعریف دین کامل نبوده و مفهوم واقعی آن ارائه نشده است» (جوادی آملی، ۱۳۸۸، ص ۲۴۴). ایشان از این جهت به تعریف برخی اندیشمندان غربی انتقاد می‌کند که در تعریف دین، هدف دین را در نظر نگرفته‌اند (جوادی آملی، ۱۳۸۸، ص ۲۴۴). به چند نمونه از تعاریفی که در آثار ایشان وجود دارد، اشاره می‌شود: (ر.ک. جوادی آملی، ۱۳۸۹ هـ، ص ۲۶؛ ۱۳۸۷ الف، ص ۳۰ و ۴۶؛ ۱۳۸۹، ص ۲۰؛ ۱۳۸۸، ص ۲۲۱ و ۲۲۲؛ ۱۳۸۷ ب، ج ۴، ص ۱۶۸؛ ۱۳۸۹ ج، ص ۲۸؛ ۱۳۸۹ الف، ص ۶۴؛ ۱۳۸۵، ص ۱۹۰).

مراد از دین، مکتبی است که از مجموعه عقاید، اخلاق و قوانین و مقررات اجرایی تشکیل شده است و هدف آن، راهنمایی انسان برای سعادت‌مندی است (جوادی آملی، ۱۳۸۹ هـ، ص ۲۴).

دین به مجموعه‌ای از عقاید، اخلاق و احکام فقهی و حقوقی گفته می‌شود که در راستای سعادت و رستگاری انسان از جانب خداوند نازل شده است» (جوادی آملی، ۱۳۸۸، ص ۲۴۴).

دین مجموعه عقاید، اخلاق و قوانین و مقرراتی است که برای اداره فرد و جامعه انسانی و پرورش انسان‌ها از طریق وحی و عقل در اختیار آنان قرار دارد» (جوادی آملی، ۱۳۸۷ الف، ص ۲۷).

به نظر می‌رسد این تعریف سوم کامل‌ترین تعریف از دیدگاه ایشان باشد؛ چراکه هم به جنبه فردی و اجتماعی اشاره کرده‌اند؛ از سویی به هدف دین که پرورش انسان است، پرداخته‌اند؛ از سوی دیگر، همه چیزهایی که جنبه علمی (اعتقادات) و عملی دارد (قانون و مقررات) را شامل می‌شود و همچنین به منبع دین هم اشاره کرده‌اند که عبارت از وحی و عقل (به معنای عام) است.

ایشان در تبیین هدف دین، هدف میانی و هدف نهایی دین را توضیح می‌دهند. هدف میانی دین برقراری عدالت اجتماعی و هدف نهایی دین را همان رستگاری و سعادت و هدایت بشر و توحید می‌دانند. «خدای سبحان در بیان هدف میانی فرمود: «قَدْ أَرْسَلْنَا رُسُلَنَا بِالْبَيِّنَاتِ وَأَنزَلْنَا مَعَهُمُ الْكِتَابَ وَالْمِيزَانَ لِيَقُومَ النَّاسُ بِالْقِسْطِ» (حدید: ۲۵)؛ یعنی خداوند رسولان خود را با دلایل روشن فرستاده و با آنها کتاب و میزان نازل کرده است تا مردم به قسط و عدالت قیام کنند. پس، توده مردم با قسط و عدل قیام کنند و قیام و قعود و همه فعالیت‌های فردی و اجتماعی آنها بر اساس قسط و عدل باشد؛ نه تنها اندیشه و حرکات افراد بر اساس قسط و عدل باشد، بلکه جامعه نیز باید بر اساس قسط و عدل بیندیشد و حرکت کند. خداوند در بیان هدف نهایی دین فرمود: «كِتَابُ أُنزِلْنَاهُ إِلَيْكَ لِتُخْرِجَ النَّاسَ مِنَ الظُّلُمَاتِ إِلَى النُّورِ بِإِذْنِ رَبِّهِمْ إِلَى صِرَاطٍ الْعَزِيزِ الْحَمِيدِ» (ابراهیم: ۱)؛ قرآن کتابی است که بر تو نازل کردیم تا مردم را از تاریکی‌ها به سوی روشنایی، به اذن پروردگارشان، درآوری؛ به سوی راه خداوند عزیز حمید (جوادی آملی، ۱۳۸۷ الف، ص ۳۰ و ۳۱). ایشان می‌فرمایند: «قرآن کریم، خود را کتابی برای همه جهانیان و (ذکری للعالمین) و (نذیراً للبشر) معرفی نموده و تصریح می‌کند که بیان‌کننده همه آن اموری است که در سعادت بشر نقش دارند؛ چه در حوزه عقاید، چه در حوزه اخلاق، و چه در حیطه عمل» (جوادی آملی، ۱۳۸۹ الف، ص ۶۴). ایشان در تفسیر آیاتی که قرآن را تبیان همه چیز می‌دانند، مانند آیه ۸۹ سوره نحل، می‌فرماید: درواقع قرآن بیان‌کننده هر چیزی است که در سعادت انسان نقش داشته باشد (جوادی آملی، ۱۳۸۶ ب، ج ۱، ص ۱۴ و ۲۶ و ۵۱۶؛ ۱۳۸۸ د، ص ۲۲۱).

توجه به مبانی فلسفی ایشان، نیز همین تعریف از دین را نتیجه می‌دهد. ایشان معتقدند میان عمل انسان در زندگی و سعادت ابدی او رابطه برقرار است و چون شئون زندگی انسان گسترده است، دین هم شئون مختلف داشته، از برنامه گسترده برخوردار است؛ انسان چون دارای بعد اعتقادی و اخلاقی و حقوقی و فقهی است و در همه این زمینه‌ها نیازمند به برنامه‌ریزی است، دین نیز باید مشتمل بر همه این ابعاد باشد و نیازهای اعتقادی و اخلاقی و فقهی او را تأمین کند و برنامه‌ریزی‌هایی در ابعاد مختلف زندگی داشته باشد تا انسان با استفاده از آنها به سعادت ابدی برسد (جوادی آملی، ۱۳۸۹ هـ ص ۳۵).

همان‌گونه که از مباحث ایشان نیز مشخص است، منبع و روش دخالتی در تعریف دین ندارد. هر منبعی که حقیقتاً بتواند اراده تشریعی خداوند را کشف کند، دین نامیده می‌شود. آنچه که مقوم دین بودن است، ارتباط آن با سعادت انسان است، البته باید توجه کرد که قاعدتاً هر منبعی چنین قابلیت را ندارد و همچنین هر کسی شأنیت کشف اراده

تشریعی خداوند از منابع دینی را ندارد. کسی که در این زمینه تخصص لازم را دارد باید با استفاده از تخصص خود، اراده تشریعی خداوند را کشف کند.

۴. قلمرو دین

بعد از آنکه تعریف دین طبق دو دیدگاه بررسی شد، نوبت آن است که قلمرو دین نیز از منظر این دو اندیشمند بررسی شود. قلمرو دین و تعریف دین دو روی یک سکه هستند و تفاوتشان در اجمال و تفصیل است.

۴-۱. قلمرو دین در دیدگاه آیت‌الله مصباح یزدی

از نگاه آیت‌الله مصباح یزدی، «اگر نسبت میان شناخت‌ها و رفتارها با سعادت و کمال انسانی لحاظ گردد، در حوزه دین قدم گذاشته‌ایم، خواه این مسائل به امور دنیوی مربوط باشد و خواه مستقیماً امور اخروی را موضوع بررسی قرار دهد، خواه به توصیف واقعیات بپردازد و خواه کنش‌هایی خاص را توصیه کند یا از آنها پرهیز دهد» (مصباح یزدی، ۱۳۹۷ب، ص ۱۰۲؛ ۱۳۹۴د، ص ۲۹۳). همچنین معتقدند: «همه زندگی ما در قلمرو دین قرار می‌گیرد و هیچ شأنی از شئون زندگی انسان، اعم از زندگی فردی، اجتماعی، خانوادگی، روابط زن و شوهر، روابط پدر و فرزند، روابط امت و امام و حتی روابط با سایر ملل که با آنها چگونه رفتار کنیم، خارج از قلمرو دین نیست» (مصباح یزدی، ۱۳۹۷ب، ص ۱۰۲؛ ۱۳۹۴د، ص ۲۹۳).

ایشان با نگاه درون‌دینی نیز می‌فرمایند: دین چنان‌که در قرآن (بقره: ۳-۲۲۲، ۲۳۰، ۲۴۰، ۲۷۵، ۳-۲۸۲؛ نساء: ۱۱، ۲۰، ۲۳، ۳۵، ۶۵؛ مائده: ۱؛ احزاب: ۶، ۳۶، ۴۹؛ نور: ۲؛ حجرات: ۹؛ جمعه: ۱۰) و سنت آمده، شامل مسائل اجتماعی و سیاسی می‌شود و راجع به قوانین مدنی، قوانین جزایی، قوانین بین‌المللی و راجع به عبادات و اخلاق فردی سخن گفته است و برای زندگی خانوادگی، ازدواج، تربیت فرزند و برای معاملات و تجارت دستورالعمل دارد، بنابراین چیزی نمی‌ماند که از قلمرو دین اسلام خارج باشد» (مصباح یزدی، ۱۳۹۴د، ص ۲۹۰).

بنابراین دین در همه حوزه‌هایی که مربوط به سعادت انسان است دخالت می‌کند، چه در مقام توصیف باشد، مانند برخی اعتقادات و چه در مقام توصیه و ارزش‌گذاری باشد.

ایشان معتقدند همه کنش‌های اختیاری انسان با سعادت انسان مرتبط هستند و در قلمرو دین قرار می‌گیرند (مصباح یزدی، ۱۳۹۷ب، ص ۱۰۲).

برای فهم دقیق‌تر این دیدگاه بهتر است همه گزاره‌ها را به توصیف و توصیه تقسیم کنیم؛ همه گزاره‌هایی که وجود دارند یا توصیفی (descriptive) هستند؛ یعنی مربوط به هست‌و نیست‌ها هستند؛ یا گزاره‌های توصیه‌ای (prescriptive) یا هنجاری (normative) هستند؛ یعنی محمول گزاره‌ها از کلماتی مانند باید و نباید، خوب و بد، درست و نادرست است.

باز برای تعمق بیشتر در دیدگاه ایشان، لازم است گزاره‌های توصیه‌ای (دستوری / هنجاری / ارزشی) را نیز به دو بخش تقسیم کنیم. این تقسیم‌بندی در کلمات آیت‌الله مصباح یزدی نیز دیده می‌شود (مصباح یزدی، ۱۳۸۰، جلسه سوم). گاهی منظور از «باید» در گزاره‌های دستوری، همان توصیف است. مثلاً گزاره «برای به دست آوردن فلان مواد مخدر باید چند عنصر را با هم ترکیب کرد». یا مثلاً گزاره «برای شتاب گرفتن جسم در حال حرکت باید به آن نیرو وارد کرد». در اینجا منظور از «باید» صرفاً توصیف است و اصلاً توصیه‌ای در کار نیست تا کسی که این گزاره را می‌شنود به دنبال درست کردن مواد مخدر برود یا اینکه یک جسم در حال حرکت را پیدا کند و به آن نیرو وارد کند؛ اما گاهی منظور از «باید» در گزاره‌ها، توصیه است. مثلاً گزاره «باید قوانین راهنمایی و رانندگی را رعایت کرد» یا گزاره «نباید حق حیات را از دیگران سلب کرد». در این گونه گزاره‌ها توصیه به یک رفتار خاصی است، هرچند این توصیه‌ها مبتنی بر یک واقعیاتی است، مثلاً رعایت کردن قوانین باعث نظم جامعه می‌شود و یا گرفتن حق حیات باعث ناامنی می‌شود، ولی بیان این گزاره‌ها صرفاً برای توصیف نیست، بلکه یک نوع رفتاری را توصیه می‌کند؛ و گاهی اگر کسانی آنها را رعایت نکنند با آنها برخورد می‌شود.

حال با این تقسیم‌بندی گزاره‌ها می‌توان دیدگاه ایشان را بهتر و دقیق‌تر فهم کرد. ایشان معتقدند دین به روابط میان پدیده‌ها نمی‌پردازد (مصباح یزدی، ۱۳۹۴، ص ۲۹۴). شناخت پدیده‌ها و روابط میان حقایق مادی ارتباطی مستقیم با ارزش‌ها و سعادت یا شقاوت ندارند (مصباح یزدی، ۱۳۹۷، ص ۱۰۴). اساساً وظیفه اصلی دین این نیست که روابط میان پدیده‌ها را تبیین کند، وظیفه کشف خواص فیزیکی و شیمیایی مواد و تبیین میزان و نوع عناصری که برای تشکیل مواد مختلف لازم‌اند، بر عهده علم است، نه بر عهده دین (مصباح یزدی، ۱۳۹۷، ص ۱۳۳ و ۱۱۷). ما قواعد حساب، هندسه، فیزیک و شیمی را نمی‌توانیم جزو دین به حساب آوریم. صرف روابطی که میان پدیده‌ها وجود دارد، یعنی روابط علی و معلولی میان ترکیبات فیزیکی و شیمیایی یا فعل و انفعالات فیزیکی و امثال آنها، ربطی به دین ندارد (مصباح یزدی، ۱۳۹۴، ص ۲۳۱). مسائلی از قبیل اینکه در بنای ساختمان از چه نوع مصالحی (آجر، سیمان، بتن آرمه، یا اسکلت فلزی) استفاده شود، یا در طراحی ساختمان چه نکات زیباشناختی یا اقتصادی رعایت شود، به این دلیل که تأثیری مستقیم در سعادت یا شقاوت نهایی انسان ندارند، با دین اصطکاک پیدا نمی‌کنند (مصباح یزدی، ۱۳۹۷، ص ۱۰۳ و ۱۱۷).

از نگاه ایشان دین در تمام عرصه‌های زندگی انسان حضور دارد، ولی نه به معنای آن، که مسائل را از لحاظ کیفیت وقوع خارجی و کم و کیف تحقق آنها بررسی کند (مصباح یزدی، ۱۳۹۷، ص ۱۳۲). موضوعات علمی تا جایی که با سعادت و شقاوت انسان ارتباط پیدا نکنند، حیثیت ارزشی پیدا نکنند و بایدونباید در آنها نباشد، مستقیماً به دین ارتباط پیدا نمی‌کنند (مصباح یزدی، ۱۳۹۷، ص ۱۳۲).

تا اینجا مشخص شد که طبق دیدگاه ایشان اساساً گزاره‌هایی که مربوط به توصیف پدیده هستند، ربطی به دین

ندارند و در قلمرو دین نیستند. البته ایشان اشاره می‌کنند که برخی توصیف‌ها که برای سعادت انسان ضروری بوده قطعاً در قلمرو دین هستند. چنان‌که قبلاً نیز اشاره شد از نظر ایشان «اگر نسبت میان شناخت‌ها و رفتارها با سعادت و کمال انسانی لحاظ گردد، در حوزه دین قدم گذاشته‌ایم، خواه این مسائل به امور دنیوی مربوط باشد و خواه مستقیماً امور اخروی را موضوع بررسی قرار دهد، خواه به توصیف واقعیات بپردازد و خواه کنش‌هایی خاص را توصیه کند یا از آنها پرهیز دهد» (مصباح یزدی، ۱۳۹۷، ص ۱۰۲؛ و مصباح یزدی، ۱۳۹۴، ص ۲۹۳).

از طرفی تعریفی که ایشان از دین ارائه دادند مستلزم این است که برخی توصیف‌ها که مربوط به سعادت انسان است، در قلمرو دین جای بگیرند؛ چراکه تعریف ایشان از دین چنین بود: «دین مجموعه‌ای از باورها، ارزش‌ها و احکام عملی است که راه رسیدن به سعادت ابدی را به انسان نشان می‌دهند». باورها از سنخ توصیف هستند و اگر پذیرفتن برخی گزاره‌های توصیفی به کلی راه سعادت را ببندد، در این صورت دین در آن دخالت دارد و اساساً این حوزه دین است. مثلاً گروهی از دانشمندان در روان‌شناسی روح را انکار کرده‌اند؛ و یا برخی جامعه‌شناسان منشأ دین را عقده‌های جنسی و یا ترس و یا جهل معرفی کرده‌اند. مسلم است که پذیرفتن چنین گزاره‌هایی راه سعادت ابدی و اخروی انسان را سد خواهد کرد. پس چنین حوزه‌ای نیز در قلمرو دین جای دارد و نمی‌توان گفت که دین در چنین مواردی دخالتی ندارد.

ایشان گزاره‌های توصیفی که در متون دینی وجود دارند را تطفلی می‌دانند، مثلاً اگر دین گفت زنبور چنین است، حق است، ولی معنایش این نیست که جزء دین است. این مسائل تطفلاً و تفضلاً در منابع دینی ذکر شده است، ولی بیان آنها از ارکان دین و از اجزای اصلی دین نیست (مصباح یزدی، ۱۳۸۰، جلسه چهارم). البته بیان این توصیفات در قرآن هم غالباً مقدمه‌ای برای هدف اصلی دین و راهنمایی به راه‌های سعادت و شقاوت است. مثلاً دین برای اینکه انسان را هدایت کند و به طرف تفکر، شناخت عمیق‌تر و عبودیت کامل‌تر خدا سوق دهد، نمونه‌هایی از نعمت‌های خدا را در آفاق و انفس بیان می‌کند تا انسان خدا را بهتر بشناسد، درباره حکمت‌های او بیشتر فکر کند، درباره نعمت‌های او بیشتر ببیند و تا انگیزه‌ای قوی‌تر برای شکر کردن پیدا کند و به این وسیله به سعادت خود نائل گردد. آیاتی از قرآن و روایات که صرفاً به تبیین برخی حقایق پرداخته است و ربطی به سعادت انسان نداشته باشد، در صورتی که از نظر سند و دلالت کامل باشند، حق و مطابق با واقع‌اند و اعتقاد به آنها به‌عنوان بخشی از محتوای وحی لازم است، اما اصالتاً جزء دین نیستند، بلکه بالعرض و برای یک هدف دینی بیان شده‌اند (مصباح یزدی، ۱۳۸۰، جلسه چهارم). ایشان تصریح می‌کنند که: «بخش اصلی و محوری دین همانا تعالیمی است که به نوعی با سعادت ابدی و کمال نهایی او گره می‌خورد. سایر معارف و مطالبی که در منابع اصیل اسلامی (کتاب و سنت) بیان شده است، یا مقدمه‌هایی برای رسیدن به این هدف اصلی‌اند و یا به دیگر نقش‌ها و مسئولیت‌های اولیای دین مربوط می‌شوند» (مصباح یزدی، ۱۳۹۷، ص ۱۰۵).

البته توجه به این مطلب مهم است که ایشان معتقدند هیچ کدام از آیات قرآن خارج از قلمرو دین نیست. وجود آیاتی نظیر آیات کیهان‌شناختی، از جهتی که دینی است در قرآن مطرح شده است. ایشان در همان جایی که به استطرادی و تطفلی بودن این‌گونه آیات اشاره می‌کنند، بلافاصله تصریح می‌کنند: «شاید هیچ آیه‌ای نیابیم که مستقلاً و مستقیماً به بیان آفرینش جهان و کیفیت وجود آسمان‌ها و زمین پرداخته باشد» (مصباح یزدی، ۱۳۹۴ ج، ص ۳۰۷)؛ یعنی آیات جهان‌شناختی، از همان جهت دینی‌بودن، در قرآن کریم مطرح شده‌اند.

۲-۴. دیدگاه آیت‌الله جوادی آملی در زمینه قلمرو دین

قلمرو دین از دیدگاه ایشان، تفاوتی با دیدگاه آیت‌الله مصباح یزدی ندارد. ایشان نیز قلمرو دین را محدود به گزاره‌هایی می‌دانند که مربوط به سعادت انسان است. درواقع قلمرو دین هر چیزی را که مربوط به سعادت انسان (عدالت اجتماعی در دنیا و سعادت آخرت) باشد، شامل می‌شود؛ اما برخی از گزاره‌هایی که ربطی به سعادت انسان ندارند، از حوزه و قلمرو دین خارج است. گزاره‌هایی مانند «آب در صد درجه به جوش می‌آید»؛ «اگر به جسم در حال حرکت نیرو وارد شود شتاب می‌گیرد»؛ «خورشید نور می‌بخشد»؛ «زمین در مدار خود، به دور خورشید می‌چرخد»؛ «کشور ایران ۸۵ میلیون جمعیت دارد»؛ «در شعر، هر بیتی، از دو مصرع تشکیل شده است» و گزاره‌هایی از این قبیل در سعادت ابدی بشر دخالتی ندارند؛ پس از حوزه قلمرو دین خارج هستند. اما گزاره‌هایی مانند «خدا وجود دارد»؛ «معاد محقق خواهد شد»؛ «نماز واجب است»؛ «حضرت محمد^ص، پیامبر خداوند است» و «ربا حرام است» در هدایت و سعادت بشر لازم است و در قلمرو دین قرار می‌گیرند.

۱-۲-۴. شواهد دیدگاه آیت‌الله جوادی آملی در زمینه قلمرو دین

از آنجاکه دیدگاه رایج از آیت‌الله جوادی آملی در زمینه قلمرو دین، با آنچه که در این قسمت از مقاله بیان شد متفاوت است، ابتدا برخی از شواهدی که بر خلاف دیدگاه رایج است و با آنچه در این مقاله بیان شده مطابقت دارد را مطرح کرده و در پایان شواهدی که مطابق دیدگاه رایج است بررسی می‌شود.

شاهد اول: تعریف دین

در همه تعاریفی که ایشان از دین ارائه داده‌اند، هدف از دین را سعادت‌مندی انسان دانسته‌اند، با توجه به این مطلب می‌توان گفت گزاره‌هایی که صرفاً توصیف واقعیت می‌کنند و ربطی به سعادت انسان ندارند از قلمرو دین خارج هستند. پس قلمرو دین همه «بایدها و نبایدها»ی مربوط به ارزش را شامل می‌شود؛ چراکه هر عملی از انسان، در سعادت انسان (عدالت اجتماعی و سعادت ابدی) نقش دارد. همچنین «هست و نیست»هایی که مربوط به سعادت است، نیز در قلمرو دین قرار می‌گیرد.

در مقابل، «باید و نباید»هایی که مربوط به ارزش نیست را شامل نمی‌شود؛ مثلاً «باید» در گزاره «برای درست

شدن آب باید اکسیژن و هیدروژن را با هم ترکیب کرد.» یا گزاره «برای شتاب گرفتن جسم، باید به آن نیرو وارد کرد» مربوط به ارزش نیست، بلکه توصیفی است در قالب «باید». همچنین «هست و نیست»هایی که مربوط به سعادت نیستند نیز خارج از قلمرو دین هستند.

البته نباید تصور شود که از نگاه ایشان همه گزاره‌ها به نوعی در سعادت انسان دخیل هستند، حتی گزاره‌هایی که فقط پدیده‌ها را توصیف می‌کنند؛ چراکه وقتی در تعریف دین هدف خاصی قید می‌شود، دلالت بر این دارد که آنچه از این هدف بیرون است، اساساً دین نیست و الا چنین قیدی در تعریف لغو خواهد بود.

شاهد دوم: تأکید بر غایت دین

ایشان می‌فرماید: «وقتی سخن از دین گفته می‌شود، باید ابعاد سه‌گانه (اعتقادات، اخلاق، احکام) و هدف آن مورد توجه قرار گیرد و در غیراین‌صورت، تعریف دین کامل نبوده و مفهوم واقعی آن ارائه نشده است» (جوادی آملی، ۱۳۸۸ب، ص ۲۴۴)؛ یعنی از نگاه ایشان عدم توجه به هدف دین و داخل کردن گزاره‌هایی در دین که ربطی به هدف دین ندارد، درواقع تعریفی است که مفهوم واقعی دین را ارائه نمی‌دهد. ایشان تعریف برخی از اندیشمندان غربی از دین را نمی‌پذیرند و آنها را نقد می‌کنند، به این علت که در تعریف دین، هدف دین را در نظر نگرفته‌اند (جوادی آملی، ۱۳۸۸ب، ص ۲۴۴). در همه تعریف‌هایی که از دین مطرح کرده‌اند نیز بر عنصر غایت دین که هدایت بشر است، تأکید کرده‌اند. پس گزاره‌هایی که صرفاً پدیده‌ای را توصیف می‌کنند، در قلمرو دین قرار نمی‌گیرند؛ چراکه اگر آن گزاره‌ها را در قلمرو دین بدانیم، درواقع از هدف دین غافل شده‌ایم.

شاهد سوم: تفسیر آیاتی نظیر «تبیانا لكل شیء» در محدوده سعادت

ایشان می‌فرمایند: «قرآن کریم، خود را کتابی برای همه جهانیان و (ذکری للعالمین) و (نذیراً للبشر) معرفی نموده و تصریح می‌کند که بیان‌کننده همه آن اموری است که در سعادت بشر نقش دارند؛ چه در حوزه عقاید، چه در حوزه اخلاق، و چه در حیطه عمل» (جوادی آملی، ۱۳۸۹الف، ص ۶۴). ایشان در تفسیر آیاتی که قرآن را تبیان همه چیز می‌دانند، می‌فرماید: درواقع قرآن بیان‌کننده هر چیزی است که در سعادت انسان نقش داشته باشد (جوادی آملی، ۱۳۸۶ب، ج ۱، ص ۱۴ و ۲۶؛ ۱۳۸۸د، ص ۲۲۱). اساساً محدود کردن این آیات به آنچه که مربوط به سعادت انسان است، به این دلیل است که قلمرو دین محدود به گزاره‌هایی است که با سعادت انسان ارتباط دارد، وگرنه چه دلیلی وجود دارد که این آیاتی که ظاهری کلی دارند، از کلیت آن دست کشید.

شاهد چهارم: مبانی هستی‌شناختی و انسان‌شناختی

همان‌گونه که پیش از این بیان شد از نظر ایشان، خداوند انسان را آفریده است و هدفی از آفرینش او داشته است. انسان نیز محدود به این جسم نیست. میان عمل انسان در زندگی و سعادت ابدی او رابطه برقرار است و چون شئون زندگی

انسان گسترده است، دین هم شئون مختلف داشته، از برنامه گسترده برخوردار است؛ انسان چون دارای بعد اعتقادی و اخلاقی و حقوقی و فقهی است و در همه این زمینه‌ها نیازمند به برنامه‌ریزی است، دین نیز باید مشتمل بر همه این ابعاد باشد و نیازهای اعتقادی و اخلاقی و فقهی او را تأمین کند و برنامه‌ریزی‌هایی در ابعاد مختلف زندگی داشته باشد تا انسان با استفاده از آنها به سعادت ابدی برسد (جوادی آملی، ۱۳۸۹ هـ ص ۳۵). این بیان نشان می‌دهد که حدود قلمرو دین منحصر در امور مربوط به سعادت ابدی انسان است و آن نگاه حداکثری که قلمرو دین را تا علوم طبیعی و تا بسیاری از علوم که ربطی به سعادت ابدی انسان ندارند نیز گسترش می‌دهد، تقریر صحیحی به نظر نمی‌رسد.

شاهد پنجم: توجه به برهان عقلی در زمینه ضرورت نبوت، برای تعیین قلمرو دین

ایشان نقد و بررسی اقوال در بحث قلمرو دین در حوزه اجتماعی و سیاسی را منوط به تدبر و تأمل در برهان عقلی‌ای که در مباحث نبوت عامه بر ضرورت وجود دین اقامه می‌شود، می‌داند (جوادی آملی، ۱۳۸۷ الف، ص ۱۳۱). ایشان بعد از بررسی این اقوال، دیدگاه محقق طوسی را پذیرفته و آن را دقیق‌تر از برهان ابن‌سینا می‌داند و می‌فرماید: «برهان نبوت با این تحلیل به نیکی می‌تواند حدود و قلمرو دین را تبیین نماید» (جوادی آملی، ۱۳۸۷ الف، ص ۱۳۵). ایشان در همین بحث برهان محقق طوسی را برگرفته از یک انسان‌شناسی قوی می‌داند که انسان را دارای روح مجرد و حقیقی و باقی می‌داند و قائل به تأثیر اعمال او بر روح است. ایشان بیان محقق طوسی برای نبوت عامه را این‌گونه مطرح می‌کند: «باید برای رفتار فردی و اجتماعی انسان قانونی باشد که علاوه بر تنسیق نظام طبیعی و اجتماعی او، نظام ابدی و جاودانش را نیز تأمین نماید» (جوادی آملی، ۱۳۸۷ الف، ص ۱۳۵). دین صرفاً برای درست کردن نظم نیست؛ چراکه برخی حکومت‌های غیردینی نیز این نظم را ممکن است ایجاد کنند، اما آنچه که دین را ضروری می‌کند و جایگزینی هم ندارد این است که قوانین باید به گونه‌ای باشد که علاوه بر تأمین نظم اجتماعی، خللی هم به سعادت ابدی و آخرت وارد نسازند. در نتیجه قلمرو دین در جایی است که منجر به نظم و عدالت اجتماعی شود و در کنار آن سعادت اخروی انسان‌ها را نیز تأمین کند. مشخص است که تنها کسی که می‌تواند چنین قوانینی را وضع کند، خداوند متعال است. با توجه به این مطالب نمی‌توان اموری که ربطی به سعادت اخروی ندارند (مانند علم فیزیک، شیمی و...) را در قلمرو دین قرار داد؛ چراکه هدف اساسی دین سعادت ابدی انسان است.

شاهد ششم: تصریح در برخی عبارات در جدا کردن قلمرو دین از دیگر عرصه‌ها

ایشان در بیانات خود عباراتی دارند که بسیار قابل تأمل است، به خصوص که اصطلاح «قلمرو» را نیز استفاده کرده‌اند. «نه حریم رهاورد دین و کتاب‌های آسمانی با حریم علم تجربی یکی است، و نه قلمرو فلسفه الهی و مسائل عقلی آن با مسائل علوم تجربی. نه فلسفه و دین کمبودی دارند که علم تجربی بتواند آن را جبران کند و نه علم تجربی شایستگی چنین کاری را دارد. آن دو از علل فاعلی و غایی سخن می‌گویند و این یک از علل مادی و صوری و چه بسیار است فاصله این دو حوزه از یکدیگر» (جوادی آملی، ۱۳۸۸ د، ص ۳۰۹).

در این عبارت تصریح می‌کنند که قلمرو دین و فلسفه از قلمرو علم تجربی بیرون است. با عبارت «چه بسیار است فاصله این دو حوزه از یکدیگر است» به جدا بودن این دو قلمرو اشاره می‌کنند. شواهد دیگری نیز وجود دارد، اما در این مقاله نمی‌توان به همه آنها اشاره کرد. در ادامه به شواهدی که دیدگاه رایج را تأیید می‌کند اشاره کرده و بررسی خواهیم کرد.

شواهد دیدگاه رایج از آیت‌الله جوادی آملی

در دیدگاه رایج از آیت‌الله جوادی آملی، قلمرو دین به صورت حداکثری تبیین می‌شود. در این دیدگاه حتی علوم طبیعی مانند فیزیک و شیمی هم در قلمرو دین قرار می‌گیرند. به نظر می‌رسد این تقریر از دیدگاه آیت‌الله جوادی آملی، تقریر صحیحی نیست؛ هرچند شواهدی آن را تأیید می‌کند، اما همه آن شواهد قابل تأویل هستند. برای تحلیل دیدگاه ایشان، باید همه مباحث ایشان را به صورت منسجم تحلیل کرد. در ادامه شواهد تقریر رایج بیان شده و بررسی می‌شود.

شاهد اول

ایشان می‌فرمایند: «عقل غیرتجربیدی که عهده‌دار شناخت تجربی طبیعت است، در صورتی که معرفتی توأم با قطع یا طمأنینه در اختیار نهد، هرچند به سر حدّ یقین و قطع منطقی و برهانی نرسد، در هندسه معرفت دینی جای می‌گیرد» (جوادی آملی، ۱۳۸۹، ص ۱۵).

نقد و بررسی

در اینجا اول باید بین گزاره‌ای که «حجت» است و گزاره‌ای که «منشأ حجت» است، تفکیک قائل شد. مثلاً اگر یک کودکی به کسی خبر بدهد که درون پیراهن او یک عقرب رفته است؛ در اینجا آنچه حجت است این گزاره است که «حفظ جان و دفع ضرر واجب است و لذا نباید آن پیراهن را بدون بررسی پوشید» که به لحاظ شرعی حجت است، اما آن خبر کودک درواقع منشأ حجت است، نه خود حجت؛ چراکه آن کودک درواقع از یک واقعیتی خبر داده و از این رو مثلاً اگر آن شخص پیراهنش را دیگر نمی‌خواهد بپوشد و در کیسه زباله انداخته، در اینجا این خبر برای او هیچ حجیتی به دنبال ندارد. درواقع آن چیزی که دینی است، همان گزاره‌ای است که حجت است، نه گزاره‌ای که منشأ حجت است. اساساً حجت و احتجاج عبد در مقابل مولا همیشه در مقام عمل است، یعنی مربوط به باید و نباید‌هاست. مثلاً علم به اینکه شلیک کردن تیر، به مغز انسان باعث فوت او می‌شود، خودبه‌خود ربطی به حجیت و احتجاج و به تبع ربطی به دینی بودن یا نبودن ندارد. بلکه اگر مربوط به عمل شد، یعنی اگر کسی خواست به کسی شلیک کند، در اینجا است که بحث حجیت و دینی بودن مطرح است؛ یعنی در زمانی که قرار است فعلی محقق شود و پای «باید و نباید» در کار است، بحث دینی بودن یا نبودن و حجیت مطرح می‌شود.

البته این دیدگاه نگارندگان است و این تفکیک در نگاه آیت‌الله جوادی آملی نیز وجود دارد و این گزاره‌ها را در مقام عمل حجت می‌دانند، نه به صورت مطلق. مثلاً ایشان می‌فرماید: «حجیت شرعی علوم در ظرفی که از حد فرضیه و صرف ظن فراتر رفته و به مرز علم‌آوری یا طمأنینه عقلایی رسیده باشند، مجوز استناد به شارع مقدس است. این صحت استناد، موجب می‌شود که در جاهایی که آن قضیه و مطلب علمی دارای بعد عملی و فقهی و حقوقی است، صحت احتجاج داشته باشد، یعنی به لحاظ اصولی حجت باشد» (جوادی آملی، ۱۳۸۹، ص ۱۱۷) و می‌توان از این جملات این گونه برداشت کرد که یک مطلب با اینکه صحت انتساب دارد، اما تا زمانی که بحث عملی پیش نیامده، حجیت شرعی ندارد.

ایشان در جای دیگری تصریح می‌کنند تا زمانی که بحث عملی پیش نیامده، دینی بودن یا نبودن معنا ندارد، از آنجاکه تعبیرها در این موارد مهم هستند، از عبارات خود ایشان استفاده می‌کنیم: «اگر مطلبی را عقل برهانی بفهمد و آن مطلب بالفعل جزو عقاید، اخلاق، احکام و حقوق اسلامی باشد، چنین مطلبی بالفعل، امری است دینی و اگر مطلبی را عقل برهانی بفهمد و آن مطلب بالفعل جزو امور یادشده نباشد، لکن در هنگام عمل برای انسانی متدین کارساز باشد به نحوی که خود واجب یا مقدمه واجب قرار گیرد، چنین مطلبی هم اکنون «بالقوه» امری است دینی و هنگام نیاز و بلوغ نصاب مشخص «بالفعل» دینی خواهد بود» (جوادی آملی، ۱۳۸۸ هـ ج ۱، ص ۲۰۹-۲۱۰).

ایشان در ادامه مثالی را آورده‌اند که ابهامات زیادی را برطرف می‌کند: «مثلاً، اگر عقل تجربی با دلیل معتبر خاص خود ثابت کرد که از ترکیب دو عصاره معین، دارویی پدید می‌آید که برای درمان بیماری خاصی مؤثر است، چنین مطلبی بالفعل صیغه دینی ندارد؛ لکن هنگام ابتلای کسی که حفظ جان او واجب است به یک بیماری که فلان معجون ترکیبی داروی همان بیماری معین است، تحصیل آن دارو از راه ترکیب مشخص واجب است و اگر کسی با داشتن امکان علمی و عملی، به تحصیل چنین دارویی مبادرت نکرد و جان شخص بیماری را که حفظ آن لازم بود به وسیله داروی مزبور تحفظ نکرد، معصیت کرده و در قیامت مورد بازخواست خداوند قرار می‌گیرد؛ زیرا حکم خدا از راه عقل تجربی به شخص معین ابلاغ شد و او این مطلب دینی را اهمال کرد. بنابراین، هر کاری که در مسیر فعل یا ترک دینی قرار گیرد و سود و زیان آن با عقل برهانی یا تجربی ثابت گردد، بالفعل یا بالقوه دینی است؛ هرچند دلیل نقلی بر اثبات یا سلب آن اقامه نشده باشد».

درواقع ایشان حکم خدا را در زمانی می‌داند که بحث عمل در میان باشد. صرف علم به اینکه ترکیب دو عصاره باعث پدید آمدن فلان دارو می‌شود که فلان بیماری را شفا می‌دهد، دلیل بر دینی بودن آن نیست. در زمانی که احتیاج به آن دارو پیدا شد در آنجا، درواقع این علم او منشأ حجت می‌شود و یک گزاره‌ای را با قید «باید» تولید می‌کند: «باید آن دو عنصر را ترکیب کرده و شخص را مداوا کنی». ایشان نیز «تحصیل» آن دارو را که در حوزه بایودنابدهاست واجب می‌دانند و صیغه دینی به آن می‌دهند. درواقع این گزاره است که حکم خداست و حجت است و دینی است و قبلاً گفته شد که همه بایدها و نبایدها در حوزه قلمرو دین قرار می‌گیرند.

در جای دیگری نیز ایشان می‌فرماید: «درست است که همه قضایای علوم تجربی، آثار و نتایج عملی به دنبال نمی‌آورد، اما بسیاری از آنها به نحوی با حوزه عمل مکلفان مربوط می‌شود، مثلاً یافته‌های پزشکی در داروسازی و راه‌های درمان اگر فراتر از صرف ظن و گمان بود و موجب اطمینان شد، اعتنای به آنها شرعاً لازم است. به این معنا که اگر کسی با علم به اطمینان‌آور بودن این کشفیات و توصیه‌های پزشکی به آنها اعتنا نکرد و جان خود یا بیمار خود را به خطر انداخت، شرعاً معاقب و مسئول است و در درگاه الهی برای فعل خود عذر و بهانه‌ای ندارد» (جوادی آملی، ۱۳۸۹، ص ۱۱۶). ایشان تصریح می‌کند که در این قضایای علمی، بُعد عملی و فقهی و حقوقی آن است که صحت احتیاج دارد و به لحاظ اصولی حجت است (جوادی آملی، ۱۳۸۹، ص ۱۱۷).

پس باید بین حجیت و منشأ حجیت تفاوت قائل شد و به تعبیر دیگر باید بین توصیفات علوم و زمانی که این توصیفات بعد عملی و فقهی و حقوقی پیدا می‌کنند تفکیک قائل شد.

شاهد دوم

ایشان می‌فرماید: «فلسفه در طلیعه لابشرط است؛ نه دینی است، نه ضددینی. وقتی می‌خواهد وارد شود، نه دینی است، نه غیردینی. اگر خدای ناکرده کج‌راه رفته باشد، دو سم‌پاشی کرده است: اول خودزنی کرده و فلسفه الحادی شده و بعد همه علوم را هم مسموم الحادی کرده است» (جعفرزاده، ۱۳۹۸، ص ۴۹).

درواقع ایشان معتقدند اگر با فلسفه اثبات شد که هر آنچه وجود دارد قول یا فعل خداوند است، هر چیزی که بررسی می‌شود به لحاظ موضوع دینی خواهد بود، چون هرچه در عالم خارج است یا قول خداوند متعال است و یا فعل اوست.

در جای دیگری نیز می‌فرمایند: «در شناخت قرآن از گفته خداوند سخن به میان می‌آید و در شناخت طبیعت، درباره کار و فعل خداوند بحث می‌شود. عبارت مفسر قرآن این است که خداوند چنین گفت و عبارت مفسر طبیعت این است که خداوند چنان کرد؛ پس به برکت فلسفه الهی هم طبیعت، دینی است و هم علم به طبیعت، علم دینی است» (جعفرزاده، ۱۳۹۸، ص ۷۳).

نقد و بررسی

برای فهم بهتر این عبارات باید نگاه جامع و منسجم به دیدگاه ایشان داشت. باید عبارات دیگر ایشان را نیز در این زمینه در نظر داشت، مثلاً ایشان در جای دیگری می‌فرمایند: «الحادی بودن علم به ماده و صورتش نیست، به فاعل و غایتش است. ما نمی‌توانیم بگوییم: این علم الحادی است؛ چون دین کاری به درون ندارد؛ مگر بخش‌هایی که خودش آورده باشد... اگر مبدأ فاعلی و غایی را اقرار کردیم، می‌شود الهی؛ اما درون این ماده از چه ذره‌ای تشکیل شده است، الهی بودن در آن سهمی ندارد» (جعفرزاده، ۱۳۹۸، ص ۴۹).

پس طبق فرمایشات ایشان، الهی بودن علم در درون آن علم نیست، بلکه اگر برای آن علم مبدأ فاعلی و غائی قائل شدیم، آن علم الهی است، وگرنه الحادی است. پس خود آن علم در قلمرو دین نیست، بلکه بحث از مبدأ و غایت در قلمرو دین است؛ اما آنچه از ایشان رایج شده است، این است که اتفاقاً دینی بودن مربوط به خود علم و درون مایه علم است.

ایشان در جای دیگری می‌فرماید: «فلسفه کاری به طب و کشاورزی ندارد؛ اینکه ما چگونه این درخت و گل را پیروانیم، با فلسفه ارتباطی ندارد. [فلسفه] می‌گوید: من عهده‌دار دو طرفم. نه ماده و صورت و نه جنس و فصل و نه ذرات درونی. اینها به عهده من نیست. شما آن سؤالی که از من فلسفه کردید، من باید جواب بدهم. من در دو طرف قضیه کار دارم. آیا از جایی به نام مبدأ آمده است؟ آیا به جایی به نام معاد ختم می‌شود؟ اگر این دو طرف را بردارید، الحادی می‌شود؛ ولو درونش هر حالتی می‌خواهد داشته باشد... الحادی بودن اصلاً به ماده و صورت و ذرات درونی شیء کار ندارد» (جعفرزاده، ۱۳۹۸، ص ۴۹). ایشان بیانات دیگری نیز با همین مضمون دارند که بسیار قابل تأمل است (جعفرزاده، ۱۳۹۸، ص ۴۸ و ۵۱ و ۵۳ و ۶۲ و ۱۵۸ و ۱۷۴).

پس اگر علمی را الحادی یا الهی می‌دانیم کار به درون آن علم نداریم، گزاره‌هایی که در آن علم صرفاً پدیده‌ای را توصیف می‌کنند در قلمرو دین نیستند؛ چراکه درون مایه علم ربطی به الهی و غیرالهی بودن ندارد.

بله نگاه به کیهان‌شناسی و علوم طبیعی از این جهت که ما به عظمت خدا و علم خدا پی می‌بریم و با پیش رفتن در این مسیر توحید ما مستحکم می‌شود، در قلمرو دین جای دارد. همان گونه که آیت‌الله مصباح یزدی نیز آیاتی که مربوط به توصیف پدیده‌های طبیعی در قرآن بود را خارج از قلمرو دین نمی‌دانستند، چون از همان جهت دینی بودن در قرآن مطرح شده‌اند و صرفاً توصیف پدیده نبوده‌اند. آیت‌الله جوادی آملی به صراحت می‌فرماید: «قرآن کریم گاهی برای تعلیم و تزکیه نفوس از مسائل علمی و طبیعی سخن می‌گوید» (جوادی آملی، ۱۳۸۵، ص ۲۲۸). قبلاً نیز مطرح شد که هر چیزی که در سعادت انسان نقش داشته باشد، دینی است. همه متون دینی را می‌توان از این جهت دینی دانست. ایشان همچنین می‌فرمایند: «اگر دین، علم را مهار کند و بگوید: این فعل آفریدگار است، هر لحظه‌ای که به ذرات علمی و نظم او پی می‌بری، توحید شما مستحکم‌تر می‌شود، آن وقت یا خضوعشان در برابر دین بیشتر می‌شود یا ادبشان» (جعفرزاده، ۱۳۹۸، ص ۲۶).

اگر به این موارد دقت نشود دچار اشتباه خواهیم شد و نمی‌توانیم تحلیل درستی از بیانات آیت‌الله جوادی آملی داشته باشیم. مثلاً ایشان در برخی موارد می‌فرماید: علمی که نیاز جامعه مسلمانان را برآورده کند، علم دینی است و می‌توان با قصد قربت آن دین را فراگرفت (جعفرزاده، ۱۳۹۸، ص ۱۵۸). اما باید توجه داشت، ایشان در چه مقامی این بحث را مطرح کرده‌اند؟ آیا این بدین معناست که واقعاً دایره علم دینی را ایشان به این وسعت در نظر گرفته‌اند؟ قطعاً جواب منفی است.

نتیجه اینکه در نگاه توحیدی همه علوم، دینی هستند، نه تنها همه علوم، بلکه همه افعال دینی هستند و از این جهت در قلمرو دین جای دارند. اما به این معنا نیست که آن گزاره‌ها از همه جهات در قلمرو دین باشند. محتوای آن گزاره‌ها اگر صرفاً پدیده‌ای را توصیف می‌کند، نمی‌تواند در قلمرو دین قرار گیرد. پس قلمرو دین از نگاه ایشان تا جایی است که غایت دین (سعادت بشر) تأمین شود و گزاره‌هایی که مربوط به سعادت بشر نیست، در قلمرو دین جایی ندارد، هرچند به یک اعتبار دیگری می‌توان آن را در قلمرو دین دانست. اما با حذف این اعتبار، نمی‌توان آنها را دینی دانست. این گونه اظهارات در دیدگاه آیت‌الله مصباح یزدی نیز وجود داشت.

شاهد سوم

«گاهی اهل بیت علیهم‌السلام به سؤالاتی درباره اسرار عالم پاسخ می‌دادند، اما کار اصلی قرآن و عترت تربیت انسان‌هاست، نه بازگویی مسائل طبیعی و علمی، بلکه در آنها به ذکر ضوابط و اصول جامع بسنده می‌شد» (جوادی آملی، ۱۳۸۵، ص ۲۳۱). این تعبیر بیانگر آن است که طرح مسائل علوم طبیعی اساساً وظیفه دین و کار اصلی دین نیست و در برخی موارد که قرآن و اهل بیت علیهم‌السلام به مسائل علوم طبیعی پرداخته‌اند، برای تعلیم و تزکیه نفوس بوده که از این جهت دینی است.

ایشان هر آنچه را که در متون دینی مطرح شده دینی می‌دانند و حتی اصول علمی و تجربی را که بر اساس آن متون، استنباط شده‌اند، نیز دینی می‌دانند (جوادی آملی، ۱۳۸۶، ج ۱، ص ۱۷۰؛ ۱۳۸۶، الف، ج ۱، ص ۳۱۶؛ ۱۳۸۶، ب، ج ۴، ص ۷۹؛ ۱۳۸۸، ج ۱، ص ۱۱۲ و ۱۲۶). ایشان می‌فرماید: «باید توجه داشت که استنباطی بودن این گونه از فروع مانع از دینی بودن آنها نیست، بنابراین فروعی که از طریق آن اصول استنباط می‌شوند، همگی در حوزه معارف ثابتی هستند که در متن دین جای دارند» (جوادی آملی، ۱۳۸۶، ج ۱، ص ۱۶۹).

به نظر می‌رسد در اینجا دینی بودن مسامحه‌ای است و فقط به این معناست که در متون منقول ما آمده است و از باب حقیقت داشتن آن گزاره‌ها باید به دنبال آنها رفت، نه از حیث اینکه دینی هستند. درواقع از کلمه دین و دینی استفاده می‌کنند، اما منظورشان نقل و نقلی است؛ یعنی می‌فرمایند برای تکمیل علوم باید به مباحث نقلی نیز استناد کرد و بسیاری از علوم اصولشان توسط قرآن و اهل بیت علیهم‌السلام تبیین شده است.

با دقت در عبارت پیش‌رو می‌توان توضیح بیشتری داد: «لازم است تبیین شود که معنای قلمرو دینی همانا تحدید حدود و تعیین مرزهای رهاورد انبیاست؛ به این معنا که آیا ارمان پیامبران فقط تعیین تکالیف عبادی، دستورهای اخلاقی، وظایف حقوقی و بیان حد و تعزیر متخلف از تکلیف و حقوق است و درباره مسائل علمی و جهان‌شناختی و فنون سیاسی، نظامی، اقتصادی، جامعه‌شناسی زیست‌شناسی و مانند آن مبنایی ندارد، یا آنکه دین مجموعه وظایف و اصول علمی و عملی است که همه ارزش‌ها و دانش‌های مورد نیاز بشر را به همراه داشته، حداکثر پیام را آورده است؟» (جوادی آملی، ۱۳۸۸، ج ۱، ص ۱۰۸ و ۱۲۷ و ۱۳۰). همان گونه که ملاحظه می‌شود درست است که می‌فرمایند: «دین

مجموعه وظایف و اصول علمی و عملی است که...»، ولی با توجه به سیاق بحث، منظورشان همان نقل است. در این عبارت ایشان تصریح می‌کنند که منظور از قلمرو دین در اینجا همان رهاورد انبیا و کلماتی است که در متون دینی آمده است؛ یعنی درصدد بیان این هستند که در کلام انبیاء چه مقدار از علوم وجود دارد؟ آیا همه علوم آمده، اصولش آمده و یا هیچ کدام از علوم طبیعی در متون دینی نیست؟

ایشان همچنین می‌فرمایند: «کلمات جامعه و اصول کلی القاشده از طرف پیامبر و ائمه معصومان به منزله قانون اساسی است، و تفریع بر این اصول از وظایف مسلمین است که اختصاص به رشته خاصی ندارد. بنابراین، کلام معصوم علیه السلام: «علینا إلقاء الأصول إلیکم، وعلیکم التفرّع»، همان گونه که در اصول و فقه مسائل ابواب بسیاری را تأمین می‌نماید، در علوم عقلی نیز میدان‌های نوینی را فراروی مسلمانان قرار می‌دهد» (جوادی آملی، ۱۳۸۶ الف، ج ۱-۵، ص ۳۱۶؛ ۱۳۸۶ ج، ص ۱۶۹؛ ۱۳۸۸ ج، ص ۱۳۰).

در این عبارت نیز هم به روایت معصوم علیه السلام اشاره کرده و آن را تفسیر می‌کنند و همچنین تصریح می‌کنند که منظور کلمات جامعه و اصول کلی القاشده از طرف پیامبر و ائمه معصومین است (نه دین به صورت کلی) و درواقع می‌توان گفت باز هم در مقام بیان حدود و قلمرو نقل هستند، نه قلمرو دین.

به تعبیر دیگر، سیاق این مباحث در این است که ما چگونه از منابع دینی (نقل معصوم) در علوم طبیعی استنباط کنیم. آیا به صرف دیدن یک نقل در حوزه علوم تجربی کافی است، یا باید علوم طبیعی و محصولات عقل بشری را مدنظر قرار دهیم و آنها را قرینه‌ای برای تقیید آن نقلیات بدانیم؟

به هر حال ما در آن چیزهایی که در قرآن آمده و یا از معصومان علیهم السلام صادر شده است، مباحثی می‌بینیم که در قلمرو دین نیست، اما پرده از واقعیت‌هایی برداشته است و باید از این مباحث برای استنباط برخی اصول علوم طبیعی استفاده کرد، اما آیا به صرف اینکه مطلبی در نقل آمده دینی است؟ پس چرا ایشان این قدر تأکید می‌کردند که در تعریف دین عنصر غایت باید مدنظر باشد؟!

ایشان در برخی موارد می‌فرماید: «آیات فراوانی که درباره خلقت طبیعت و مسائل طبیعی وارد شده است، می‌تواند به کار نظریات علمی بیاید؛ مانند آیاتی که درباره باد و باران و کیفیت باروری گیاهان یا درباره خلقت زمین و آسمان یا خلقت انسان نازل شده است» (جعفرزاده، ۱۳۹۸، ص ۷۴). این تعبیرات نشان می‌دهد که برای تکمیل علوم نیاز است که به برخی از مباحثی که در نقل آمده است، توجه کرد و ربطی به وجهه دینی بودن آن مطالب ندارد، بلکه از آن جهت که مطالبی که در نقل آمده، از واقعیاتی در این جهان پرده برمی‌دارد و از این جهت قابل استفاده است و این متون چون معروف به متون دینی است، ایشان هم این مطالب را دینی می‌دانند، نه از این حیث که جهت دینی دارد و در قلمرو دین است؛ چراکه مهم‌ترین بحث در قلمرو دین طبق دیدگاه ایشان در نظر گرفتن غایت است، ولی در بسیاری از منقولات، تأیید یا انکار آن قضایا در سعادت بشر دخالتی ندارد؛ چراکه این منقولات به توصیف عالم

پرداخته‌اند. مثلاً انکار یا تأیید اینکه آسمان در شش روز آفریده شد یا هفت روز، چه تأثیری در سعادت انسان دارد؟ آیا این عبارات، غایت دین را مدنظر قرار داده است تا در قلمرو دین وارد شوند؟

پس تفریع اصولی که در نقل آمده، به وسیله علوم تجربی، کاری است دینی، اما صرفاً به این اعتبار که اصول آن علوم در نقل آمده، نه اینکه در قلمرو دین است؛ چراکه اساساً خود آن مقولاتی که ارتباطی به سعادت انسان ندارد و در مورد توصیف این عالم است، هرچند از معصوم صادر شده باشد، طبق تعریف ایشان از دین، در قلمرو دین نیست.

نتیجه‌گیری

تعریف دین در دیدگاه آیت‌الله مصباح یزدی و آیت‌الله جوادی آملی یکسان است. هر دو اندیشمند به غایت دین که نشان دادن راه سعادت انسان است تأکید کرده و روش را در تعریف دین دخالت نداده‌اند. از طرفی در قلمرو دین نیز به صورت یکسان می‌اندیشند. هر دو تنها گزاره‌هایی را در قلمرو دین می‌دانند که با سعادت انسان رابطه داشته باشد. اگر گزاره‌ای صرفاً پدیده‌ای را توصیف می‌کند، نمی‌تواند در قلمرو دین قرار بگیرد، اما همین گزاره اگر در مقام عمل مورد استفاده قرار گیرد در قلمرو دین قرار می‌گیرد. پس می‌توان گفت همه بایدها و نبایدهای ارزشی و همچنین همه توصیف‌هایی که مربوط به سعادت انسان هستند در قلمرو دین قرار دارند. با توجه به تعریف دین از دیدگاه آیت‌الله جوادی آملی، همچنین تأکید بر غایت دین و همین‌طور بر اساس مبانی هستی‌شناختی و انسان‌شناختی و توجه ایشان به برهان عقلی ضرورت نبوت برای تعیین قلمرو دین و همچنین تفسیر برخی آیاتی که قرآن را تبیان همه چیز می‌دانند، می‌توان این دیدگاه را به آیت‌الله جوادی آملی نسبت داد. شواهدی که دیدگاه رایج از آیت‌الله جوادی آملی را تأیید می‌کند در مقابل شواهدی که در این مقاله مطرح شده است، ضعیف بوده و قابل توجیه است. تنها راه وجه جمع میان اختلاف در عبارات، نگاه اولاً جامع و ثانیاً منسجم به دیدگاه آیت‌الله جوادی آملی است.

منابع

قرآن کریم.

- ابن درید، محمد بن حسن (۱۹۸۸م). *جمهرة اللغة*. بیروت: دار العلم للمالین.
- ابن منظور، محمد بن مکرم (۱۴۱۴ق). *لسان العرب*. بیروت: دار صادر.
- جعفرزاده، قاسم (۱۳۹۸). *نظریه علم دین در آثار آیتالله جوادی آملی*. قم: پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.
- جعفری، محمدتقی (۱۳۷۸). *فلسفه دین*. چ دوم. تهران: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
- جمعی از نویسندگان (۱۳۹۷). *مبانی علوم انسانی اسلامی از دیدگاه آیتالله مصباح یزدی*. قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
- جوادی آملی، عبدالله (۱۳۸۵). *هدایت در قرآن*. چ دوم. قم: اسراء.
- جوادی آملی، عبدالله (۱۳۸۶الف). *رحیق مختوم*. چ سوم. قم: اسراء.
- جوادی آملی، عبدالله (۱۳۸۶ب). *سرچشمه اندیشه*. چ پنجم. قم: اسراء.
- جوادی آملی، عبدالله (۱۳۸۶ج). *شریعت در آینه معرفت*. چ پنجم. قم: اسراء.
- جوادی آملی، عبدالله (۱۳۸۷الف). *دین شناسی*. چ پنجم. قم: اسراء.
- جوادی آملی، عبدالله (۱۳۸۷ب). *معاد در قرآن*. چ چهارم. قم: اسراء.
- جوادی آملی، عبدالله (۱۳۸۸الف). *ادب فانی مقربان*. قم: اسراء.
- جوادی آملی، عبدالله (۱۳۸۸ب). *حق و تکلیف در اسلام*. چ سوم. قم: اسراء.
- جوادی آملی، عبدالله (۱۳۸۸ج). *اسلام و محیط زیست*. چ پنجم. قم: اسراء.
- جوادی آملی، عبدالله (۱۳۸۸د). *قرآن در قرآن*. چ هشتم. قم: اسراء.
- جوادی آملی، عبدالله (۱۳۸۸هـ). *تسنیم*. قم: اسراء.
- جوادی آملی، عبدالله (۱۳۸۹الف). *ولایت فقیه*. چ نهم. قم: اسراء.
- جوادی آملی، عبدالله (۱۳۸۹ب). *منزلت عقل در هندسه معرفت دینی*. چ چهارم. قم: اسراء.
- جوادی آملی، عبدالله (۱۳۸۹ج). *وحی و نبوت*. قم: اسراء.
- جوادی آملی، عبدالله (۱۳۸۹د). *نسبت دین و دنیا*. چ پنجم. قم: اسراء.
- جوادی آملی، عبدالله (۱۳۸۹هـ). *انتظار بشر از دین*. چ ششم. قم: اسراء.
- جوهری، اسماعیل بن حماد (۳۷۶ق). *الصحاح تاج اللغة و صحاح العربیة*. بیروت: دار العلم للمالین.
- راغب اصفهانی، حسین بن محمد (۱۴۱۲ق). *مفردات ألفاظ القرآن*. بیروت: دار القلم.
- شیروانی، علی و دیگران (۱۳۹۸). *مباحثی در کلام جدید*. چ چهارم. قم: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.
- فراهیدی، خلیل بن احمد (۱۴۰۹ق). *کتاب العین*. قم: هجرت.
- گلشنی، مهدی (۱۳۹۹). *رابطه علم و دین از منظر چهار حکیم مسلمان معاصر*. تهران: حکمت اسلامی.
- مصباح یزدی، محمدتقی (۱۳۸۰). *سخنرانی گسترده دین (فایل صوتی)*. قم: کانون طلوع گفتمان دینی. در: mesbahyazdi.ir
- مصباح یزدی، محمدتقی (۱۳۸۱). *دین و آزادی*. قم: مرکز مطالعات و پژوهش‌های فرهنگی حوزه علمیه.
- مصباح یزدی، محمدتقی (۱۳۸۹). *درباره پژوهش*. قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
- مصباح یزدی، محمدتقی (۱۳۹۱). *سخنرانی علم دینی*. در جمع اساتید معارف دانشگاه‌های قم. در: mesbahyazdi.ir
- مصباح یزدی، محمدتقی (۱۳۹۴الف). *پیش‌نیازهای مدیریت اسلامی*. چ پنجم. قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.

- مصباح یزدی، محمدتقی (۱۳۹۴ب). *فلسفه /خلاق. چ سوم*. قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
- مصباح یزدی، محمدتقی (۱۳۹۴ج). *قرآن شناسی*. قم: مؤسسه آموزشی پژوهشی امام خمینی.
- مصباح یزدی، محمدتقی (۱۳۹۴د). *پاسخ استاد به جوانان پرسش گر. چ نهم*. قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
- مصباح یزدی، محمدتقی (۱۳۹۵). *نقش تقلید در زندگی انسان. چ هشتم*. قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
- مصباح یزدی، محمدتقی (۱۳۹۶). *نظریه سیاسی اسلام. چ هشتم*. قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
- مصباح یزدی، محمدتقی (۱۳۹۷الف). *نگاهی کنار به نظریه ولایت فقیه. چ سی و دوم*. قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
- مصباح یزدی، محمدتقی (۱۳۹۷ب). *رابطه علم و دین. چ پنجم*. قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
- مصباح یزدی، محمدتقی (۱۳۹۸). *آموزش عقاید. چ یازدهم*. قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.

The Role of the Method of Determining the Domain of Religion in the Theory of Islamic Humanities*

Mostafa Karimi  / Associate Professor, Department of Exegesis and Qur'anic Sciences, Imam Khomeini Educational and Research Institute

karimi@iki.ac.ir

Received: 2026/01/30 - **Accepted:** 2025/05/17

Abstract

The production of Islamic humanities, as one of the pillars for the realization of the new Islamic civilization, faces fundamental theoretical challenges in three areas: "possibility," "scope," and "method." These challenges are rooted in disagreements concerning the relationship between religion and human epistemic needs. The present study, employing an analytical-argumentative approach, demonstrates that the answers to these questions depend on the conception of the nature and domain of religion, which itself is influenced by the "method of determining the domain of religion." The findings indicate that reductionist perspectives, relying on incorrect methods in discovering the domain of religion, deem the production of these sciences impossible. In contrast, comprehensive approaches, based on a correct and encompassing method in domain-determination, regard it not only as possible but also as necessary. Moreover, the method and scope of the produced Islamic humanities are directly subordinate to the method adopted in determining the domain of religion. Therefore, the formulation of Islamic humanities depends on adopting a correct and comprehensive method in defining the domain of religion.

Keywords: Method of Determining the Domain of Religion, Possibility of Islamic Humanities, Method of Producing Islamic Humanities, Scope of Islamic Humanities, Reductionist Approaches, Comprehensive Approaches.

* This paper was presented at the international conference "Islamic Humanities: In Commemoration of Allamah Mohammad Taqi Mesbah Yazdi."

نوع مقاله: پژوهشی

نقش روش قلمروشناسی دین در نظریه علوم انسانی اسلامی*

karimi@iki.ac.ir

مصطفی کریمی  / دانشیار گروه تفسیر و علوم قرآن مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی*

دریافت: ۱۴۰۴/۱۱/۱۰ - پذیرش: ۱۴۰۵/۰۲/۲۷

چکیده

تولید علوم انسانی اسلامی، به‌عنوان یکی از ارکان تحقق تمدن نوین اسلامی، با چالش‌های نظری بنیادین در سه محور «امکان»، «گستره» و «روش» مواجه است. این چالش‌ها ریشه در اختلاف‌نظرها درباره نسبت دین با نیازهای معرفتی بشر دارد. پژوهش حاضر با رویکردی تحلیلی - استدلالی نشان می‌دهد که پاسخ به این پرسش‌ها، وابسته به نوع تلقی از ماهیت و قلمرو دین است که خود متأثر از «روش قلمروشناسی دین» است. یافته‌ها حاکی از آن است که دیدگاه‌های تقلیل‌گرا، با تکیه بر روش‌های نادرست در کشف قلمرو دین، تولید این علوم را ناممکن می‌انگارند. در مقابل، رویکردهای جامع‌نگر، مبتنی بر روشی صحیح و فراگیر در قلمروشناسی، نه تنها آن را ممکن، بلکه ضروری می‌دانند. افزون بر این، روش و گستره علوم انسانی اسلامی تولیدشده نیز تابع مستقیم روش اتخاذشده در قلمروشناسی دین است. بنابراین، تدوین علوم انسانی اسلامی در گرو اتخاذ روشی درست و جامع در تعیین قلمرو دین به‌شمار می‌آید.

کلیدواژه‌ها: روش قلمروشناسی دین، امکان علوم انسانی اسلامی، روش تولید علوم انسانی اسلامی، گستره علوم انسانی اسلامی، رویکردهای تقلیل‌گرا، رویکردهای جامع‌نگر.

* این مقاله در همایش بین‌المللی «علوم اسلامی انسانی؛ بزرگداشت علامه محمدتقی مصباح یزدی» ارائه شده است.

مقدمه

علوم انسانی در عصر حاضر نقشی تعیین کننده در شکل دهی به هویت، فرهنگ و سرنوشت جوامع ایفا می کند. این علوم با تعریف انسان، تبیین کنش های فردی و اجتماعی و ترسیم الگوی جامعه مطلوب، بنیان نظام های آموزشی، اقتصادی، سیاسی و حقوقی را سامان می دهند (مصباح یزدی، ۱۳۸۹، ص ۸۲-۸۴). از این رو مبانی نظری و معرفتی حاکم بر علوم انسانی، تأثیر مستقیمی بر جهت گیری تمدنی جوامع دارد. با این حال، علوم انسانی رایج که در بستر تاریخ و فرهنگ غرب مدرن شکل گرفته اند، با چالش های اساسی روبه رو هستند. چالش هایی که در مواجهه با جوامع اسلامی تشدید شده و ناتوانی این علوم را در پاسخ گویی به نیازها، ارزش ها و آرمان های جوامع مسلمان آشکار ساخته است.

این چالش ها را می توان در سه سطح اساسی تحلیل کرد. در سطح معرفت شناختی، غلبه پوزیتیویسم موجب انحصار معرفت در حس و تجربه و کنار گذاشتن وحی از منابع شناخت شد و در نتیجه، بخش مهمی از حقیقت و ابعاد غیرمادی انسان از قلمرو علم حذف گردید. در سطح انسان شناختی، انسان به موجودی مادی و تک ساحتی فرو کاسته شد و مفاهیمی چون روح، فطرت و اختیار نادیده گرفته شد که این امر مانع ارائه تصویری جامع از واقعیت انسانی گردید. در سطح ارزشی، با انکار واقع نمایی منشأ ارزش ها، ارزش ها نسبی انگاشته شد و هدف زندگی به لذت و رفاه مادی تقلیل یافت؛ در نتیجه، علوم انسانی مدرن از پاسخ گفتن به پرسش های اساسی انسان درباره معنای زندگی و سعادت راستین ناتوان ماند.

مجموع این کاستی ها ضرورت عبور از رویکرد تقلیدی و ترجمه ای و حرکت به سوی تولید علوم انسانی مبتنی بر جهان بینی اسلامی را نشان می دهد. مبانی معرفتی، انسان شناختی و ارزش شناختی علوم انسانی رایج با اصول توحیدی ناسازگارند و اسلامی سازی صوری آنها کفایت نمی کند، بلکه باید علومی پدید آید که مسائل خود را از واقعیت جامعه اخذ کرده و پاسخ ها را به صورت روشمند از منابع دین استخراج کند. افزون بر این، علوم انسانی اسلامی باید قادر به تأمین سعادت حقیقی انسان در دنیا و آخرت باشد؛ امری که در نقد دیدگاه حداقلی نسبت به دین و در بیانات رهبر معظم انقلاب به عنوان ضرورتی راهبردی مورد تأکید قرار گرفته است (بیانات رهبر معظم انقلاب، ۱۳۸۸ و ۱۳۸۹).

برداشتن نخستین گام در مسیر این تولید بنیادین، نیازمند تعیین دقیق قلمرو دین به عنوان پیش نیاز نظری است. بدون مشخص کردن اینکه دین در چه حوزه هایی دارای ظرفیت نظریه پردازی است و مرزهای آن کجاست، هرگونه تلاش برای بنا نهادن علوم انسانی دینی، فاقد استحکام روش شناختی خواهد بود. از سوی دیگر، «قلمروشناسی دین» در صورتی توانمندی و کارایی دین را به شکل دقیق آشکار خواهد ساخت که بر روش درست و قابل دفاع مبتنی باشد (کریمی، ۱۳۸۲، ص ۲۳-۲۵). از این رو این پژوهش به بررسی نقش روش قلمروشناسی دین در نظریه پردازی علوم انسانی اسلامی می پردازد و آن را در سه بعد امکان تولید، روش تولید و تعیین گستره علوم انسانی اسلامی تحلیل می کند تا جایگاه محوری این روش در نظریه علوم انسانی اسلامی تبیین شود.

مسئله نقش قلمروشناسی دین در نظریه‌پردازی علوم انسانی اسلامی در بستر چالش‌های فکری معاصر شکل گرفته است. پس از انقلاب اسلامی و با خروج جنبه اجتماعی دین از انزواء، این مسئله اهمیتی روش‌شناختی یافت؛ زیرا تعیین قلمرو دین شرط امکان تولید علوم انسانی اسلامی تلقی شد. در این میان، اندیشمندانی چون علامه مصباح یزدی با تشکیل دفتر همکاری حوزه و دانشگاه و تأکید بر جامعیت دین، از امکان مشارکت آن در تولید علوم انسانی دفاع کردند. برخی از کسانی که از امکان علوم انسانی دینی سخن گفته‌اند، نخست دیدگاه در قلمرو دین را مطرح کرده و با انتخاب نظریه گزیده‌گویی در باب قلمرو دین نتیجه آن را نفی وجود علوم انسانی محصل در دین دانسته و تلاش کرده‌اند از علوم انسانی دینی به شکل دیگری سخن بگویند (باقری، ۱۳۸۷، ص ۱۷۹-۶۳ و ۲۵۶-۲۵۸).

سؤال اصلی عبارت است از: روش قلمروشناسی دین چه نقشی در نظریه‌پردازی علوم انسانی اسلامی ایفا می‌کند؟ گرچه تلاش‌هایی مانند تأویل فلسفی‌کنندگی یا تلفیق شریعت و حکمت نزد ابن‌رشد، حساسیت نسبت به مرزهای عقل و دین را نشان می‌داد، اما محدودیت گستره علوم بشری و باور به هماهنگی عقل و وحی، مانع از طرح نظام‌مند این بحث می‌شد. با مواجهه جهان اسلام با علوم انسانی مدرن، پرسش از قلمرو دین از یک دغدغه درونی فراتر رفت و به چالشی نظری تبدیل شد. این چالش، واکنش‌های مختلفی از قبیل رویکردهای تحدیدی (محدودکننده قلمرو دین)، التقاطی و تأسیسی را برانگیخت و قلمروشناسی دین را به ابزاری کلیدی برای تعیین نسبت دین با معرفت‌های جدید مبدل ساخت. پس از انقلاب اسلامی، با فراهم شدن زمینه بروز بعد اجتماعی و حکومتی دین، این مسئله در مرحله روش‌شناختی اهمیت بیشتری یافت؛ چراکه تعیین ظرفیت و قلمرو دین، شرط اساسی امکان‌سنجی و نظریه‌پردازی در زمینه علوم انسانی اسلامی شد.

با وجود اهتمام قابل توجه اندیشمندان به مباحث قلمرو دین، علوم انسانی اسلامی و ظرفیت‌های دین در این عرصه، و نیز انتشار آثار ارزشمند در این حوزه، پژوهش مستقلی که به طور خاص به «نقش قلمروشناسی دین در نظریه علوم انسانی اسلامی» بپردازد، وجود ندارد. مرور پیشینه موجود نشان می‌دهد مطالب مرتبط، تنها به صورت پراکنده و ضمنی در خلال برخی مقالات و تحقیقات آمده است. برای نمونه، اسدی‌نسب (۱۳۹۶) مبانی ابتدای این علوم بر متون دینی را طرح کرده است. کریمی (۱۴۰۲) به «امکان‌سنجی» علوم انسانی قرآن‌بنیان پرداخته است. همچنین، خدابخشیان خوانساری (۱۳۹۴) قلمرو دین را یکی از بنیادی‌ترین مبانی شکل‌گیری علوم انسانی اسلامی دانسته و بر جامعیت اسلام برای تولید این علوم تأکید کرده است. باین‌حال، هیچ‌یک از این منابع به طور مستقیم و متمرکز، نقش محوری و سازوکار تأثیرگذاری نقش قلمروشناسی دین را در فرایند نظریه‌پردازی علوم انسانی اسلامی بررسی نکرده‌اند.

بنابراین، مسئله مذکور کاملاً نو و فاقد پیشینه پژوهشی اختصاصی است. با توجه به اهمیت بنیادین این موضوع و خلأ تحقیقاتی موجود، انجام پژوهشی مستقل در این زمینه ضروری به نظر می‌رسد.

این پژوهش، یک تحقیق بنیادی با روش توصیفی - تحلیلی است که در پی کشف مبانی نظری علوم انسانی اسلامی و ایجاد زیربنایی برای پژوهش‌های کاربردی آینده است. در بخش توصیفی، دیدگاه‌های کلیدی درباره قلمرو دین و علوم انسانی اسلامی، گردآوری، دسته‌بندی و تبیین شده‌اند. سپس در بخش تحلیلی، این دیدگاه‌ها با استدلال عقلی نقد، مقایسه و ارزیابی شده و نقاط قوت و ضعف آنها مشخص گردیده‌اند. همچنین از روش تحلیل مفهوم برای شفاف‌سازی مفاهیم کلیدی بهره‌گیری شده است. داده‌های پژوهش به روش کتابخانه‌ای و از منابع دست اول (کتاب، مقالات و رساله‌ها) جمع‌آوری شده‌اند. دستاورد نهایی این تحلیل، ارائه یک چارچوب منسجم برای تبیین نقش سه‌گانه دین (تأسیسی، تحدیدی و ابزاری) در علوم انسانی اسلامی است.

۱. مبانی نظری پژوهش

ابهام در مفاهیم، همواره منشأ بسیاری از سوءتفاهم‌ها و نقدهای نادرست بوده است، از این رو پیش از ورود به بحث اصلی، واژگان محوری این تحقیق تعریف و ابعاد آنها با دقت تبیین می‌شود.

۲. مفاهیم

۲-۱. قلمروشناسی دین

مراد از دین در این نوشته، اسلام به معنای آن چیزی است که پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله آورده است (ر.ک. طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ج ۱، ص ۲۴۴). «قلمرو دین» یا «گستره شریعت» و «قلمرو رسالت دین» حوزه‌ای معرفتی و پیشینی است که به این پرسش می‌پردازد که دین تا کجا و در کدام عرصه‌های حیات فردی و اجتماعی انسان حق مداخله، اظهارنظر و ارائه برنامه دارد. این شاخه معرفتی، حدود و ثغور دین را در نسبت با دیگر منابع شناخت بشر، به‌ویژه عقل و علم تجربی، روشن می‌سازد (کریمی، ۱۳۸۲، ص ۴۹-۲۷).

۲-۲. علوم انسانی اسلامی

«علوم انسانی» مرکب از دو واژه «علوم» و «انسانی» است. «علم» در فارسی روشن است و در اصطلاح به معنای مطلق معرفت (Knowledge) و در این مقاله مراد منظومه معرفتی (discipline) است که مقصود این مقاله نیز همین است. تعریف حقیقی علوم انسانی دشوار است، از این رو غالباً به وسیله مصادیق و کارکردها تعریف شده است (شریفی، ۱۳۹۳، ص ۱۰۳-۱۱۷). برای مثال، آن را مجموعه‌ای از دانش‌هایی مانند اقتصاد، جامعه‌شناسی، انسان‌شناسی، جغرافیا، قوم‌شناسی، زبان‌شناسی، تاریخ و سیاست‌شناسی دانسته‌اند (فروند، ۱۳۷۲، ص ۳-۴).

در یک تعریف جامع، علوم انسانی (در برابر علوم طبیعی و ریاضی) به مجموعه علوم عمومی اطلاق می‌شود که به شناخت انسان و توصیف، تبیین و تفسیر پدیده‌های فردی و اجتماعی، از آن جهت که انسانی‌اند، نه فیزیکی و زیستی، و نیز جهت‌بخشی به افعال و انفعالات انسانی می‌پردازند. بر این اساس، علوم انسانی شامل مسائل توصیفی و هنجاری

است: مسائل توصیفی به کشف «هست‌های انسانی» و «روابط میان پدیده‌های انسانی» می‌پردازند و علوم هنجاری به ارزش‌گذاری رفتار، تمایز میان رفتارهای خوب و بد، و در پی آن، گسترش رفتارهای درست و مهار رفتارهای نادرست معطوف‌اند. از این منظر، علمی چون انسان‌شناسی، اخلاق، حقوق، اقتصاد، روان‌شناسی، جامعه‌شناسی، مدیریت، علوم تربیتی، علوم سیاسی و تاریخ ذیل علوم انسانی قرار می‌گیرند. مراد از «علوم انسانی اسلامی»، علوم انسانی‌ای است که در مبانی، اهداف و منابع با اسلام سازگار است (ر.ک. مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی^{۱۱}). ۱۴۰۴، ص ۱۳-۱۶.

۲-۳. تولید علوم انسانی اسلامی

تولید علوم انسانی اسلامی فرایندی است که در آن، بر پایه مبانی و منابع اسلام به پرسش‌های مطرح در حوزه علوم انسانی پاسخ داده می‌شود. اگر مقصود از «اسلامی‌سازی علوم انسانی» این باشد که پاسخ‌های موجود در علوم انسانی، بر اساس مبانی، اهداف و منابع معتبر دینی بازتولید و با اسلام سازگار شوند، درواقع نوعی تولید علوم انسانی اسلامی خواهد بود. اما رویکردی سطحی که در آن پیکره اصلی و مبانی علوم انسانی غربی حفظ می‌شود و فقط بخش‌های معارض با دین حذف یا با افزودن چند آیه و روایت «تزئین» می‌گردد، اسلامی‌سازی حقیقی و تولید علوم انسانی اسلامی به‌شمار نمی‌آید.

۳. روش‌های قلمروشناسی

در یک تقسیم‌بندی کلان، روش‌های تعیین قلمرو دین را می‌توان به سه دسته اصلی تقسیم کرد: روش‌های برون‌متنی، درون‌متنی و تلفیقی. مقصود از متن، قرآن و روایات است.

الف) روش‌های برون‌متنی که بعضاً در زمینه تعارضات مدرنیته و دین پدید آمده‌اند، عبارت‌اند از:

۱. روش عقلی مبتنی بر برهان ضرورت وحی و نبوت که با تبیین عقلی فلسفه بعثت انبیا، حدود رسالت دین را مشخص می‌سازد.

۲. روش «انتظار بشر از دین» که با کشف انتظارات مردم از دین، قلمرو دین را معین می‌کند.

۳. روش «بسط تجربه تاریخی دین» که با تحلیل کامیابی‌ها و ناکامی‌های تاریخی دین، گستره واقعی آن را به دست می‌دهد.

۴. روش «استقراء توقعات متدینان (درون‌نگری)» که از طریق شناسایی انتظارات باورمندان، قلمرو دین را کشف می‌کند.

ب) روش درون‌متنی که با استناد به آیات و روایات ناظر به اهداف و قلمرو رسالت پیامبران و نیز قلمرو قرآن، حدود دین را استخراج می‌کند.

ج) روش تلفیقی که در آن، تعیین قلمرو دین بر ترکیب دو رویکرد بیرونی و درونی استوار است (ر.ک. کریمی، ۱۳۸۲، ص ۹۳-۲۱۶)، این روش از اتقان و جامعیت برخوردار است.

نقش روش قلمروشناسی در نظریه علوم انسانی در سه بُعد اصلی قابل بررسی است: ۱. نقش در امکان علوم انسانی اسلامی؛ ۲. نقش در روش تولید علوم انسانی اسلامی؛ ۳. نقش در گستره علوم انسانی اسلامی. در هر بخش، ابتدا به اختصار روش یا روش‌هایی را معرفی می‌کنیم که پذیرش منطقی آنها به تأیید آن بُعد از نظریه علوم انسانی اسلامی می‌انجامد؛ سپس روش یا روش‌هایی را که پیامد منطقی‌شان نفی آن بُعد است، به تفصیل طرح و نقد خواهیم کرد.

۴. نقش تأسیسی روش قلمروشناسی دین

هر یک روش‌های قلمروشناسی دین با ترسیم تصویری خاص از دین و گستره آن، مستقیماً به نتیجه‌ای متفاوت در باب «امکان» یا «امتناع» تأسیس علوم انسانی اسلامی منجر می‌شود. در این بخش، هر یک از روش‌های پیش‌گفته و تأثیر منطقی آنها بر این مسئله محوری بررسی می‌شود.

۴-۱. روش عقلی مبتنی بر برهان ضرورت و وحی و نبوت و نظریه امکان علوم انسانی اسلامی

یکی از روش‌های قلمروشناسی دین، روش عقلی مبتنی بر برهان ضرورت وحی و نبوت است. وجه مشترک این ادله آن است که انسان بدون دین، توان دستیابی به پاسخ درست برای همه نیازهای معرفتی و رفتاری خود را ندارد و از حل کامل مشکلات فردی و اجتماعی ناتوان است (برای مجموع این ادله، ر.ک. سبحانی، ۱۴۱۳ق، ص ۲۳-۵۹).

۱. **برهان حکما:** فیلسوفان با تکیه بر «اجتماعی بودن زندگی انسان» و «ناتوانی بشر در وضع و اجرای قوانین کامل و کارآمد برای رفع تعارضات اجتماعی» ضرورت دین را اثبات کرده‌اند (فارابی، ۱۳۶۱، ص ۳۵۱-۳۵۳؛ ابن‌سینا، ۱۳۸۰ق، ص ۴۴۱-۴۴۳؛ سهروردی، ۱۳۹۶ق، ج ۱، ص ۹۵-۹۶). هدف، تأمین «حیات حقیقی» برای جامعه، یعنی رشد معنویت و کمال انسانی است. بر این اساس، قرآن به‌عنوان کامل‌ترین صورت وحی، و روایات به‌عنوان تفسیر معصومان علیهم‌السلام از قرآن و دین الهی، همه آنچه را برای نیل به حیات حقیقی لازم است دربر دارند.

۲. **برهان عرفا:** عرفا بر «ضرورت شناخت خدا» و «سیر و سلوک اختیاری انسان به سوی او» تأکید می‌کنند. چون بیشتر انسان‌ها به‌تنهایی توان دستیابی به معرفت الهی و شناخت مسیر قرب را ندارند، باید انسان‌هایی باشند که به مقام دریافت وحی رسیده و «قافله‌سالار سلوک الی‌الله» باشند (صدرالمآلهین، ۱۴۲۰ق، ج ۱، ص ۱۳؛ املی، ۱۳۴۷، ص ۳۷۹). بنابراین، شناخت اسماء و صفات الهی و مسیر هدایت، در قلمرو دین قرار می‌گیرد.

۳. **برهان متکلمان:** متکلمان در ضرورت وحی و نبوت به دو اصل تکیه کرده‌اند: «حُسن تکلیف» و نیاز انسان به راهنمایی الهی برای شناخت تکالیف، و «قاعده لطف» که بر پایه آن، حکمت الهی اقتضا می‌کند خداوند تکالیف

مورد نیاز بندگان را بیان کند (طوسی، ۱۴۰۰ق، ص ۱۵۲-۱۵۵؛ حلی، ۱۴۰۷ق، ص ۳۴۸). هرچند تأکید آنان بر تکلیف است، اما بخش مهمی از تکالیف ناظر به تنظیم روابط اجتماعی است. بنابراین، تکالیف فردی و اجتماعی - دست‌کم در کلیات - در دین تبیین شده است.

۴. برهان کمال: کامل‌ترین برهان عقلی بر قلمرو دین، «برهان کمال» است که مستندات آن از خود متون دینی نیز قابل استخراج است. این برهان بر چند مقدمه استوار است: ۱. غایت آفرینش انسان، استکمال اختیاری است؛ ۲. رسیدن به این کمال، نیازمند شناخت حقیقت کمال انسانی و راه وصول به آن است؛ ۳. ابزارهای معرفتی عمومی انسان (حس و عقل) به‌تنهایی برای تأمین این شناخت کافی نیستند. در نتیجه، حکمت الهی اقتضا می‌کند راه معرفتی دیگری جز حس و عقل فراهم شود و آن «وحي» است. در این صورت، همه امور مرتبط با تکامل انسانی در قلمرو دین قرار می‌گیرند (مصباح یزدی، ۱۳۹۵، ص ۱۰۳-۱۱۳). خواجه نصیرالدین در همین زمینه می‌گوید: «در تقدیر اوضاع... و احکام به شخصی احتیاج افتد که به تأیید الهی ممتاز بود از دیگران، تا او را تکمیل ایشان میسر شود» (طوسی، ۱۳۶۴، ص ۳۵۳).

نتیجهٔ ادله عقلی چهارگانه بالا آن است که نیازهای انسان در این چهار محور به دین وابسته است: ۱. شناخت خداوند و صفات او و مسیر سلوک الی‌الله؛ ۲. سامان‌دهی زندگی اجتماعی سالم و الهی؛ ۳. تشخیص تکالیف فردی و اجتماعی؛ ۴. شناخت راه کمال و سعادت نهایی انسان.

با توجه به عدم دسترسی مستقیم به معصوم^ع در عصر حاضر، پاسخ‌گویی به این نیازها باید از راه «اجتهاد صحیح» در منابع اصیل دین صورت پذیرد. بنابراین، هر امری که بر اساس ادله عقلی، انسان را محتاج دین می‌سازد، در قلمرو دین داخل است و این امور با بخشی از مسائل علوم انسانی مشترک‌اند. در نتیجه، پژوهشگران علوم انسانی با بهره‌گیری از روش اجتهادی می‌توانند و باید نظر اسلام را در مسائل آن استنباط کنند، و این همان تولید علوم انسانی اسلامی و تثبیت نظریهٔ امکان علوم انسانی اسلامی است.

۲-۴. روش انتظار بشر از دین مبنای امتناع علوم انسانی اسلامی

محور اصلی این روش، پاسخ به این پرسش است که «انسان چه انتظاری از دین باید داشته باشد؟» این انتظار، صرفاً حالت روان‌شناختی نیست، بلکه تحلیلی است متوقف بر شناخت نیازهای اصیل و انحصاری انسان، یعنی نیازهایی که جز از طریق دین برآورده نمی‌شوند. در این منظر، نسبت دین و انسان بر پایه «دین برای انسان» تعریف می‌شود؛ انسان محقق (نه مقلد) ابتدا تصویری از خود و نیازهایش به دست می‌آورد، سپس دین را تا حد پاسخ‌گویی به آن نیازهای خاص می‌پذیرد. بنابراین، به‌زعم عده‌ای، پذیرش دین منوط به دو پرسش می‌شود: پرسش انسان‌شناختی که می‌پرسد انسان چه نیازهایی دارد؟ و پاسخ آن بر عهده انسان‌شناسی بشری است (سروش، ۱۳۷۲، ص ۱۲۰)؛ و پرسش دین‌شناختی که می‌پرسد دین در برآوردن کدام‌یک از این نیازها بی‌بديل است؟ پاسخ این دو پرسش، قلمرو حقیقی و مشروع دین را تعیین می‌کند.

بر اساس این روش، می‌توان بدون مراجعه به متون دینی، قلمرو دین را مشخص کرد. افزون بر این، روش درون‌متنی برای تعیین قلمرو دین ناروا تلقی می‌شود؛ زیرا قلمرو دین، امری پیشینی نسبت به فهم متون دانسته می‌شود و هر قرائتی از متن، متأثر از انتظارات و پیش‌فهم‌های بیرون دینی ماست. اگر دین فقط در حوزه‌های انحصاری خود سخن می‌گوید و آن حوزه‌ها نیز توسط علوم بشری تعیین می‌شوند، دیگر جایی برای استفاده از روش درون‌متنی در قلمروشناسی دین باقی نمی‌ماند.

نتیجه منطقی این نظریه، نفی امکان علوم انسانی اسلامی است؛ زیرا بر تفکیک قلمرو «دین» از قلمرو «دانش بشری» استوار است. روش «انتظار بشر از دین» با سازوکاری روشن این تفکیک را نهادینه می‌کند:

۱. تعیین مرز بر اساس نیاز انحصاری؛ دین تنها در قلمروی حق مداخله دارد که علوم بشری در آن از پاسخ‌گویی عاجزند و هر جا علم پاسخ دارد، مداخله دین لغو شمرده می‌شود (سروش، ۱۳۷۸، ص ۹۵).
۲. واگذاری نیازشناسی انسان به علوم بشری؛ در این الگو، علوم بشری معیار تشخیص نیازهای «واقعی» انسان‌اند.
۳. توان علوم بشری در پاسخ‌گویی به اکثر نیازهای اصیل، از جمله نیازهای مرتبط با علوم انسانی (ر.ک. سروش، ۱۳۷۷، ص ۱۲).

نخستین پیامد این مقدمات، حصر قلمرو دین در اموری بیرون از توان دانش بشری و جدایی کامل قلمرو دین از قلمرو علم است (ر.ک. بازرگان، ۱۳۷۷، ص ۷۶-۷۷؛ حائری یزدی، ۱۹۹۵، ص ۱۴۰ و ۱۴۳). نتیجه دیگر این رویکرد، نفی امکان علوم انسانی مبتنی بر متون دینی است؛ زیرا اگر دین فقط در حوزه بیرون از توان دانش بشری سخن می‌گوید و علوم موجود پاسخ‌گوی نیازهای اصیل غیرمعنوی انسان‌اند، علوم انسانی کنونی کفایت می‌کنند و مجال برای شکل‌گیری علمی مستقل و روشمند با عنوان «علوم انسانی اسلامی» در حوزه‌هایی مانند جامعه‌شناسی، روان‌شناسی یا اقتصاد باقی نمی‌ماند (ر.ک. سروش، ۱۳۸۵، ص ۲۰۳-۲۰۵).

این روش از جهات متعددی نقد شده است:

۱. عدم کفایت انسان‌شناسی غیردینی؛ معرفت بشری بدون کمک وحی، توان شناخت همه‌جانبه انسان را ندارد؛ زیرا انسان موجودی پیچیده، ذومراتب و برخوردار از روح، حیات برزخی و اخروی است که از دسترس علوم تجربی و عرفی بیرون است، و افزون بر آن، دانش بشری خطاپذیر است. بنابراین، تجربه و عقل بشری به‌تنهایی نمی‌تواند همه نیازهای اصیل انسان را به‌درستی تشخیص دهد (جعفری، ۱۳۷۳، ج ۲، ص ۱۷۳). از این رو باید به خالق انسان که آگاه به همه ابعاد و نیازهای اوست رجوع کرد: «وَ اللَّهُ يَعْلَمُ وَ أَنتُمْ لَا تَعْلَمُونَ» (نور: ۱۹).

۲. پیوند وثیق دنیا و آخرت؛ تفکیک دنیا و آخرت و سپردن اولی به علم و دومی به دین، با منطق دینی ناسازگار است؛ زیرا زندگی اخروی نتیجه و تبلور زندگی دنیوی است: «فَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ خَيْرًا يَرَهُ * وَ مَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ شَرًّا يَرَهُ» (زلزال: ۸۷).

۳. نقد حصر انگیزه در «رفع نیاز عملی»؛ رویکرد به دین فقط ناشی از احساس نیاز عملی نیست؛ غریزه حقیقت‌جویی انسان را به جست‌وجوی صدق در دعاوی دینی وامی‌دارد، حتی اگر این صدق فوراً نیاز خاصی را برطرف نکند. همچنین طبق قاعده «دفع ضرر محتمل»، عقل، حتی در صورت عدم احساس نیاز مشخص، به سبب احتمال ضرر عظیم ناشی از بی‌اعتنایی به دین (عذاب اخروی)، بررسی و اقبال به آن را لازم می‌داند (مصباح یزدی، ۱۳۷۷، ج ۱، ص ۳۶).

۴. مصادره به مطلوب؛ این پیش‌فرض که قلمرو دین تنها به امور انحصاری منحصر است، خود نوعی مصادره به مطلوب در بحث قلمروشناسی است (جوادی آملی، ۱۳۸۶، ص ۷۰).

۵. لغو نبودن بیان دینی؛ بیان معارف و احکام دینی در حوزه‌هایی که عقل یا علم نیز توان دستیابی به آنها را دارند، لغو نیست؛ زیرا می‌تواند کارکردهایی چون تأیید، تصحیح، تثبیت، رفع اختلاف و ضمانت اجرایی داشته باشد، به‌ویژه با توجه به ظنی بودن و اختلاف‌پذیری یافته‌های بشری (طوسی، ۱۴۰۷ق، ص ۲۳۰).

۶. پیامدهای نامقبول؛ این نظریه به کم شدن قلمرو دین برحسب توسعه علوم بشری (مصباح یزدی، ۱۳۹۴، ص ۲۹۰) و نخبگانی‌شدن دین (به سبب وابستگی تشخیص قلمرو آن به دسترسی به یافته‌های تخصصی علمی) می‌انجامد، درحالی‌که دین برای عموم مردم نازل شده است (ر.ک. ابن رشد، ۱۹۹۷، ص ۳۵).

از مجموع این نقدها برمی‌آید که روش «انتظار از دین» در تعیین قلمرو دین و به تبع آن در اثبات نظریه نفی علوم انسانی اسلامی ناکام است. شاید توجه به همین کاستی‌ها موجب شده است که طراح اصلی این روش در مقام ثانوی بپذیرد که بخشی از مطالب علوم انسانی از متون دینی قابل استخراج است و علم می‌تواند در تکوین تاریخی خود صبغه اسلامی یا غیراسلامی بیابد، هرچند برای نفی امکان علوم انسانی اسلامی، سپس به مقام «داوری» ارجاع داده است (سروش، ۱۳۸۵، ص ۲۰۷، ۲۲۳ و ۲۹۸).

در پاسخ می‌توان گفت: اولاً، با پذیرش امکان استخراج گزاره‌های متعدد علوم انسانی از دین، می‌توان از تجمیع و تنسیق آنها، دانشی منسجم با هویت دینی ساخت که در مبانی، ارزش‌ها و غایات، از علوم انسانی رایج متمایز است و همین، شاهی بر امکان علوم انسانی اسلامی است. ثانیاً، هرچند موضوع علوم (مانند «انسان» در علوم انسانی) به‌طور کلی ثابت است، تحلیل ماهیت این موضوع در قلمرو فلسفه مضاف به علوم قرار می‌گیرد و در این تحلیل یعنی تحلیل ماهیت انسان، می‌توان از معارف معتبر دینی بهره برد. نحوه تلقی از ماهیت انسان (مثلاً انسان دارای روح و جسم در برابر انسان صرفاً مادی) به‌طور مستقیم بر نوع پرسش‌ها، روش‌ها و تبیین‌ها در علوم انسانی اثر می‌گذارد (مصباح یزدی، ۱۳۹۲، ص ۱۱۸-۱۱۹). ثالثاً، روش هر علم در فلسفه آن علم تعیین می‌شود و هیچ دلیلی بر انحصار روش علوم انسانی در تجربه‌گرایی وجود ندارد. رابعاً، تکرر گسترده دیدگاه‌ها در علوم انسانی نشان می‌دهد که پاسخ‌ها در این حوزه واحد و قطعی نیست و میدان برای دیدگاه‌های معرفتی رقیب، از جمله پارادایم اسلامی گشوده است.

در نتیجه، با تکیه بر روش «انتظار بشر از دین» در قلمروشناسی، نمی‌توان نظریه «عدم امکان علوم انسانی اسلامی» را به‌طور موجه اثبات کرد.

۴-۳. روش کشف توقعات باورمندان به دین و رویگردانان از آن

این روش با رویکردی درون‌نگرانه، اولاً دین را امری کاملاً فردی و درونی تلقی می‌کند؛ از این‌رو راه کشف قلمرو دین نه استناد به متون مقدس و استدلال‌های کلامی، بلکه رجوع هر فرد به درون خود و واکاوی احساسات و توقعات شخصی اوست. باید دید چرا باورمندان به دین به آن روی آوردند و برخی از آن رویگردانده‌اند (ملکیان، ۱۳۷۵، ص ۲۱-۲۲). ثانیاً «توقعات» با پرسش از «علل رجوع به دین» متفاوت است؛ بر خلاف علل رجوع که معمولاً مقدم بر ایمان‌اند، توقعات پس از ایمان نیز شکل می‌گیرند و تغییرپذیرند. در این تلقی، دین به سطح نوعی عرفان یا نظام معنابخش فردی فروکاسته شده و از ابعاد هنجاری، اجتماعی و وحیانی تهی می‌گردد.

نتیجه منطقی این روش، نظریه «عدم امکان علوم انسانی اسلامی» است. رویکرد درون‌نگرانه مزبور، به‌طور مستقیم و غیرمستقیم این نظریه را تقویت می‌کند:

۱. نفی عینیت و استدلال‌پذیری دین: با شخصی‌سازی توقع از دین، امکان شکل‌گیری معرفت عینی، استدلالی و نظام‌مند درباره انسان و جامعه بر پایه دین متفی می‌شود. اگر منبع اصلی شناخت دینی امری درونی و غیرقابل نقد عقلانی باشد، نمی‌توان آن را مبنای علوم انسانی با داعیه عینیت علمی قرار داد.

۲. تقلیل دین به روان‌شناسی: با فرو کاستن کارکرد دین به «معنابخشی» به زندگی فردی، قلمرو دین به حیطه‌ای صرفاً روان‌شناختی محدود می‌شود. در نتیجه، ادعای دین در عرضه نظریه‌ها و الگوهای اجتماعی، اقتصادی و سیاسی (حوزه علوم انسانی) بی‌پایه تلقی شده و علوم انسانی سکولار موجود، تنها نظام‌های عینی معتبر شمرده می‌شوند.

بر اساس این مبنا، گفته می‌شود اگر علوم اسلامی به‌معنای پی‌ریزی علوم جدید باشد، این علوم در دین نیامده است (ملکیان، ۱۳۷۸، ص ۲۲۱-۲۲۲). وی ضمن طرح نسبت کارایی و قلمرو دین با امکان تولید علوم انسانی دینی تأکید می‌کند که در دین صرفاً ارزش‌ها مطرح است، درحالی‌که علوم انسانی ناظر به روش‌هاست. حتی اگر علاوه بر ارزش‌ها، «دانش‌ها» نیز در دین آمده باشد، انضمام این دانش‌ها به ارزش‌ها به‌خودی‌خود روش تولید نمی‌کند. افزون بر این، ولو در مقام گردآوری بتوان چیزی به نام علوم انسانی اسلامی تولید کرد، چون در مقام داوری با «روش درست علوم انسانی»، یعنی تجربه و حس، تأیید نمی‌شود، علم محسوب نخواهد شد و چیزی که علم نباشد، متصف به «اسلامی» بودن نیز نمی‌شود (ر.ک. ملکیان، ۱۳۸۶، ص ۱۸۱-۱۸۵).

مدافعان این رویکرد برای اثبات درستی این روش، ادله و شواهدی عرضه کرده‌اند که به اختصار چنین‌اند:

۱. استقلال روش از متون دینی: برای کشف توقعات درونی باید به خود افراد مراجعه کرد، نه به متون؛ داوری درباره صحت این توقعات نیز نهایتاً با ارجاع به درون فرد صورت می‌گیرد (ملکیان، ۱۳۷۵، ص ۲۱).

۲. امکان دستیابی به وحدت از طریق مطالعات تجربی: در پاسخ به ذهنی بودن، ادعا می‌شود که می‌توان با نظرسنجی، مصاحبه و روش‌های روان‌شناختی، «توقعات مشترک» اکثریت را به دست آورد و بدین‌سان به نوعی عینیت رسید (ملکیان، ۱۳۷۵، ص ۲۲).

۳. شاهد روان‌شناختی: به دیدگاه روان‌شناسانی چون ویلیام جیمز استناد می‌شود که کارکرد اصلی دین را معنا بخشیدن به زندگی و فراهم کردن آرامش روانی می‌دانند و این، شاهی تجربی بر درستی روش تلقی می‌شود (جیمز، ۱۳۷۲، ص ۷۷-۱۷۸).

این رویکرد از جهات متعدد محل نقد است:

۱. گردآوری آماری توقعات، صرفاً واقعیت روانی رایج را نشان می‌دهد، نه حقانیت آن و نه مطابقتش با حقیقت دین. این روش معیاری برای تمایز «توقعات به‌حق» از «توقعات نابجا» ارائه نمی‌کند. چنان‌که قرآن کریم نشان می‌دهد، برخی توقعات از پیامبران (مانند درخواست قوم موسی علیه السلام برای غذاهای خاص) نادرست و غیرمنطقی و در موارد بسیاری براساس هوای نفسانی هستند (بقره: ۶۱).

۲. این روش عملاً با مشکل عدم دسترسی به توقعات همه انسان‌ها در طول تاریخ و نیز با تکرر و تعارض عمیق خواسته‌های افراد روبه‌روست. جمع‌آوری فراگیر توقعات از دین از حیث وقوعی ناممکن است؛ ما از توقعات گذشتگان و آیندگان بی‌خبریم و حتی گردآوری توقعات همه مسلمانان امروز نیز در عمل میسر نیست.

۳. استناد به ویلیام جیمز و امثال او خود ناظر به تقلیل دین به یک کارکرد روان‌شناختی است؛ درحالی‌که دین اسلام دارای ابعاد عقیدتی، عبادی، اخلاقی، اجتماعی و سیاسی‌اند. در این نگاه، دین به «عرفان شخصی» یا ابزاری برای کنار آمدن با زندگی تقلیل می‌یابد.

۴. خطای جداسازی کامل ارزش‌ها و روش‌ها: ادعای بی‌تأثیری ارزش‌ها بر روش‌ها نادرست است؛ مسائل ارزش‌شناختی حتی در علوم تجربی نیز در طرح مسئله، انتخاب فرضیه و تفسیر داده‌ها اثر می‌گذارند (ر.ک. گلشنی، ۱۳۶۹، ص ۱۳۲-۱۳۳).

البته مطرح‌کننده این رویکرد، استدلال‌های دیگری نیز در نفی علوم انسانی اسلامی دارد که مورد نقد قرار گرفته‌اند (گرایی، ۱۴۰۱، ص ۹۵-۱۰۱)، اما چون خارج از محور این مقاله‌اند، از بررسی آنها صرف‌نظر می‌شود.

نتیجه آنکه روش «کشف توقعات باورمندان و رویگرداندگان از دین» به دلیل مبانی معرفت‌شناختی نادرست (ذات‌گرایی افراطی و خلط «واقعیت روانی» با «حقانیت دینی») و تقلیل‌گرایی در فهم دین، نه روشی دقیق و قابل اعتماد برای تعیین قلمرو دین است و نه توان ارائه مبنایی عقلانی و عینی دارد. بنابراین، استناد به این روش برای نفی امکان علوم انسانی اسلامی، استدلالی سست و ناتمام است.

۴-۴. روش بسط تجربه تاریخی دین و نفی امکان علوم انسانی اسلامی

روش «بسط تاریخی دین» قلمرو و کارآمدی دین را در گرو آزمون‌پذیری تاریخی آن می‌داند؛ تاریخ جوامع دینی صحنه آزمایش عملی آموزه‌هاست و موفقیت یا شکست این جوامع، معیار توانایی یا ناتوانی دین در اداره امور دنیوی تلقی می‌شود. این روش بر سه رکن استوار است:

۱. آزمون‌پذیری دین: گزاره‌های دینی ناظر به حیات اجتماعی باید در عمل و تاریخ سنجیده شوند. شکست یک نظام منسوب به دین، نشانه نادرستی یا عدم صلاحیت آن گزاره دانسته می‌شود. از این منظر، دوره‌های طولانی حکومت‌های استبدادی و منحرف در تمدن اسلامی (مانند بنی‌امیه و بنی‌عباس) نشان می‌دهد آموزه‌های دینی یا در سیاست ساکت‌اند یا توان ایجاد نظام عادلانه پایدار را ندارند.

۲. طبیعی بودن مسیر تاریخ دین: همه رخدادها تاریخی ذیل یک دین - نیک و بد، حق و باطل - جزئی از «تاریخ آن دین» و برآمده از قابلیت‌های درونی آن است. تفکیک «دین ناب» از «تاریخ دین» ناممکن و فرضی بوده و آنچه در طول تاریخ به نام یک دین رخ داده، آینه ذات و ظرفیت‌های آن تلقی می‌گردد؛ بنابراین، فراز و فرودهای تاریخ اسلام عین اسلام است.

۳. دین برای انسان واقعی: دین برای انسان واقعی دارای خطا و ضعف نازل شده است، نه انسان آرمانی. همان‌گونه که زبان می‌تواند محل سخن پاک و ناپاک باشد، دین نیز بستری برای کنش نیکان و بدان است و تاریخ آن آمیزه‌ای از این تجلیات به‌شمار می‌آید (عبدالرزاق، بی‌تا، ص ۱۲۰-۱۲۲).

نتیجه منطقی این روش، نظریه «عدم امکان علوم انسانی اسلامی» است؛ زیرا:

۱. با محدود کردن قلمرو دین به آنچه در تاریخ عملاً موفق بوده، بسیاری از آموزه‌های اجتماعی، اقتصادی و سیاسی تحقق نیافته، فاقد اعتبار نظری و عملی می‌شوند و دین پایگاه عینی لازم برای تولید علوم انسانی منسجم را از دست می‌دهد.

۲. تجربه تاریخی بر متن دینی مقدم می‌گردد؛ «دین به‌مثابه نص» در برابر «دین به‌مثابه واقعیت تاریخی» قرار می‌گیرد و هر ادعای الگوی مستقل در علوم انسانی منوط به تأیید پیشینی تاریخ تجربی می‌شود.

۳. با طبیعی و گریزناپذیر دانستن همه تحولات منسوب به دین (حتی انحرافات)، تمایز «حقیقت دین» و «تحقق تاریخی آن» از میان می‌رود و دین به پدیده‌ای عرفی و کاملاً تاریخی تقلیل می‌یابد که دیگر نمی‌تواند مدعی معرفت فراتاریخی درباره انسان و جامعه باشد؛ از همین رو عبدالرزاق حتی وجود یک لفظ بیانگر سیاست را در قرآن انکار می‌کند (عبدالرزاق، بی‌تا، ص ۱۲۵).

این روش از جهات بنیادین نقدپذیر است:

۱. خلط دین با فهم و عمل دینی: میان وحی و متن اصیل از یک‌سو و فهم‌ها و عملکردهای تاریخی از سوی

دیگر تفکیک نمی‌شود. آنچه در تاریخ شکست می‌خورد، «نمود تاریخی فهم و عمل منسوب به دین» است، نه خود دین. شکست یک مدل تاریخی اسلام، دلیل ناکارآمدی «اسلام ناب» نیست. حتی برخی مدافعان عدم امکان علوم انسانی اسلامی به پاک بودن «بذر دین» اذعان دارند (سروش، ۱۳۷۲، ص ۱۸۱).

۲. غفلت از شرط تحقق: موفقیت اجتماعی یک برنامه دینی وابسته به شرایطی چون فهم صحیح، رهبری عادل و التزام عمومی است که جز در دوره‌هایی محدود (عصر حضور پیامبر ﷺ در مدینه و بخشی از حکومت امیرالمؤمنین ع) به‌طور کامل فراهم نشده است. نمی‌توان کاستی ناشی از فقدان این شرایط را به خود دین نسبت داد. در همان دوره تحقق نسبی شرایط، تمدن اسلامی چند قرن پیش‌تاز جهان بود (دورانت، ۱۳۶۷، ج ۴، ص ۴۳۲) و علوم برخاسته از آن سال‌ها در دانشگاه‌های اروپا تدریس می‌شد (لوبون، ۱۳۵۴، ص ۷۷).

۳. نادیده گرفتن اختیار و مسئولیت انسان: نقش «سوء اختیار» و منافع سیاسی در انحراف تاریخ دینی کم‌رنگ شده است؛ درحالی‌که قرآن جوامع را به‌سبب انتخاب‌های نادرستشان نکوهش می‌کند (یس: ۶۰-۶۲).

۴. قیاس نادرست دین با پدیده‌های طبیعی: تشبیه دین به زبان، قیاسی مع‌الفارق است؛ زبان پدیده‌ای انسانی و فاقد غایت اخلاقی معین است، درحالی‌که دین دارای غایت و ارزش‌های هنجاری روشن است. تخلف از این هنجارها از طرف مردم است، نه نقص دین.

۵. گرچه واژگان سیاسی امروزین در قرآن و روایت نیامده است؛ لکن آیات و روایات متعدد به مفاهیم سیاسی و اجتماعی اشاره دارند، که نشان از اهتمام اسلام به مسائل سیاسی و اجتماعی است؛ تنها در قرآن کریم ۳۵ واژه و مشتقات آن مربوط به مسائل سیاسی است (ر.ک. عمیدزنجانی، بی‌تا، ص ۲۲۱-۲۴۳).

بنابراین، روش بسط تاریخی در تعیین قلمرو دین، به دلیل خلط حقیقت دین با تحقق تاریخی آن و غفلت از نقش سوءفهم، هواپرستی، و سوءاختیار انسان، معیار قابل اعتمادی برای شناخت قلمرو دین نیست و نمی‌تواند مبنای قاطعی برای نفی امکان علوم انسانی اسلامی باشد. البته می‌توان از تاریخ دین به‌مثابه مصحح و مُهذب فهم، نه تعیین‌کننده حقیقت دین استفاده کرد و علوم انسانی اسلامی را با اتکا به متون اصیل دینی تدوین نمود.

۴-۵. روش درون‌متنی: مبنای امکان حداکثری و مستحکم علوم انسانی اسلامی

روش «درون‌متنی» در قلمروشناسی دین، با تکیه مستقیم بر قرآن و روایات معتبر، حدود و ثغور دین را از درون متن دینی استخراج می‌کند و از این‌رو از اتقان بالایی برخوردار است. این روش را می‌توان در سه مسیر پی گرفت:

۱. استقراء آیات و روایات: بررسی استقرایی همه آیات و روایات مرتبط، تصویر عینی و جزئی از قلمرو دین به‌دست می‌دهد، لکن روشی بسیار گسترده و دشوار است. در نوشته از آن صرف‌نظر می‌شود.

۲. بررسی نصوص دال بر جامعیت اسلام: جامعیت به‌معنای شمول تعالیم اسلام بر ابعاد فردی و اجتماعی زندگی انسان در مسیر سعادت دنیا و آخرت است و از گستردگی ذاتی قلمرو دین خبر می‌دهد. قرآن اگرچه لفظ «جامعیت» را به کار نبرده، اما با سه ویژگی بنیادین بر آن دلالت دارد:

الف) جهانی بودن: «وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا رَحْمَةً لِّلْعَالَمِينَ» (انبیاء: ۱۰۷)؛
 ب) جاودانگی و خاتمیت: «مَا كَانَ مُحَمَّدٌ أَبَا أَحَدٍ... وَلَكِنَّ رَسُولَ اللَّهِ وَخَاتَمَ النَّبِيِّينَ» (احزاب: ۴۰)؛ با توجه به نیاز دائمی بشر به دین، این خاتمیت مستلزم جاودانگی اسلام است؛
 ج) کمال دین: «الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ...» (مائده: ۳).
 همچنین جامعیت خود قرآن به عنوان متن و منبع اصلی دین تأکید شده است: «وَنَزَّلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ تِبْيَانًا لِّكُلِّ شَيْءٍ» (نحل: ۸۹)، «مَا فَرَطْنَا فِي الْكِتَابِ مِنْ شَيْءٍ» (انعام: ۳۸). فهم همه مراتب این جامعیت، به ویژه لایه های باطنی، خاص معصومان علیهم السلام است (آل عمران: ۷؛ رعد: ۴۳، رک. کریمی، ۱۳۸۷، ص ۱۱۸-۱۲۳)؛ اما ظاهر قرآن نیز از گستردگی روشنی برخوردار است و نمی توان آن را به عبادات یا امور ارزشی و مربوط به آخرت محدود ساخت (کریمی، ۱۳۹۰، ص ۲۸۷-۳۱۰).

۳. تحلیل قلمرو رسالت انبیا از منظر قرآن: با ترسیم اهداف و وظایف پیامبران، قلمرو دین نیز روشن می شود. این رسالت در سه ساحت کلان قابل دسته بندی است:

الف) بعد بینشی (معرفتی): بنیان گذاری اعتقادات و نگرش صحیح، مانند: دعوت به توحید (نحل: ۳۶)، تعلیم کتاب و حکمت (بقره: ۱۵۱)، رفع اختلافات (بقره: ۲۱۳)، دعوت به حیات حقیقی (انفال: ۲۴). رفع اختلافات، شامل رفع نزاع ها و اختلاف های افراد در مسائل مختلف می شود، و امور قضایی نیز در همین حوزه قرار می گیرند.
 ب) بعد گرایشی (اخلاقی و تربیتی): اصلاح و تهذیب درون: هدایت به نور (ابراهیم: ۱)، شفای بیماری های قلبی (یونس: ۵۷)، تزکیه (بقره: ۱۲۹)، رهایی از قیود و بارهای تحمیلی (اعراف: ۱۵۷).

ج) بعد عملی (اجتماعی و سیاسی): سامان دهی مناسبات بیرونی: برپایی قسط و عدالت (حدید: ۲۵)، امر به معروف و نهی از منکر (آل عمران: ۱۱۰)، قضاوت (نساء: ۶۵)، و اداره و فرمان روایی (نساء: ۵۹).

بر پایه این شواهد درون متنی، اسلام دینی با قلمرو گسترده است که از عمیق ترین لایه های اعتقاد و اخلاق فردی تا عالی ترین سطوح تنظیم روابط اجتماعی، اقتصادی، حقوقی و سیاسی امتداد دارد.

نتیجه منطقی روش درون متنی آن است که نه تنها امکان، بلکه ضرورت تولید «علوم انسانی اسلامی» اثبات می شود؛ زیرا دین، برنامه ای برای ساماندهی همه شئون فردی و اجتماعی ارائه کرده و بدین ترتیب، میان دین و حوزه مطالعات علوم انسانی، قلمروی مشترک و واقعی برقرار است.

۴-۶. روش تلفیقی

در روش «تلفیق» برای شناخت قلمرو دین، از ترکیب دو رویکرد بیرونی (عقلی) و درونی (درون متنی) استفاده می شود. بر اساس این دیدگاه، عقل تنها کلیات مربوط به اهداف دین و اصل ضرورت رجوع به دین را تشخیص می دهد؛ اما برای دستیابی به فهم تفصیلی از قلمرو دین، باید به خود متون دینی مراجعه کرد (جوادی آملی، ۱۳۸۹، ص ۸۷).

عقل درمی‌یابد که انسان برای رسیدن به غایت آفرینش، یعنی کمال و سعادت اخروی، نیازمند هدایت است، ولی کشف جزئیات این مسیر - مانند نحوه ارتباط دنیا و آخرت، یا شیوه صحیح زیستن برای نیل به سعادت - فراتر از توان عقل مستقل است. از این رو عقل حکم می‌کند که تنها دین می‌تواند پاسخ‌های تفصیلی را ارائه کند. از این روش، تقریرهای دیگری نیز عرضه شده است (جعفری، ۱۳۷۵، ص ۵۲-۵۳) که در اینجا از ذکر آنها صرف‌نظر می‌شود. تفاوت اصلی این روش با روش درون‌متنی صرف در آن است که روش تلفیقی، برای کشف ضرورت مراجعه به دین، یک مبانی عقلی صریح ارائه می‌کند؛ هرچند هر دو روش در لزوم رجوع به متون دینی برای تعیین دقیق قلمرو دین، هم‌داستان‌اند.

بنا بر این روش تلفیقی، نظریه «امکان علوم انسانی اسلامی» است؛ زیرا، اولاً، روش عقلی، ضرورت وحی و نبوت و بالتبع لزوم مراجعه به دین را اثبات می‌کند، و ثانیاً، روش درون‌متنی نشان می‌دهد که دین برای سامان‌دهی همه شئون زندگی فردی و اجتماعی، برنامه دارد؛ و این خود مستلزم وجود قلمرو مشترک میان دین و علوم انسانی است. در نتیجه، با نقد روش‌های «انتظار بشر از دین»، «کشف توقعات مؤمنان از دین» و «بسط تجربه تاریخی دین» - که هر سه به عدم امکان علوم انسانی اسلامی می‌انجامد - و با تکیه بر روش‌ها درون متن یا تلفیقی، روشن می‌شود که تولید علوم انسانی اسلامی ممکن و موجه است.

۵. نقش تحدیدی روش‌های قلمروشناسی

سطوح مداخله دین در تولید علوم انسانی را می‌توان در سه لایه اساسی تحلیل کرد: ۱. سطح مبانی: مانند مبانی معرفت‌شناختی، روش‌شناختی، هستی‌شناختی، انسان‌شناختی، ارزش‌شناختی و دین‌شناختی؛ ۲. سطح اهداف و ارزش‌ها: مانند عدالت، رشد معنوی، قرب الهی و سایر غایات هدایتی؛ ۳. سطح نظریه‌ها: شامل نظریه‌های بنیادین و نظریه‌های ناظر به مسائل عینی علوم انسانی.

میزان و نوع مداخله دین در هر یک از این سطوح، به «روش قلمروشناسی دین» وابسته است. کارکرد تحدیدی قلمروشناسی دقیقاً در همین‌جا آشکار می‌شود؛ بدین معنا که روشن می‌کند کدام بخش‌های علوم انسانی در حوزه صلاحیت معرفتی دین قرار می‌گیرند و کدام بخش‌ها خارج از آن‌اند. براین‌دین تحدید، همان «گستره» علوم انسانی اسلامی را رقم می‌زند که از منابع دین استفاده می‌شود.

با توجه به اینکه روش‌های «روش انتظار بشر از دین»، «بسط تجربه تاریخی دین» و «کشف توقعات متدینان» اساساً امکان تولید علوم انسانی اسلامی را انکار می‌کنند، مجالی برای دخالت دین در علوم انسانی بر پایه آنها باقی نمی‌ماند. از این رو در ادامه، قلمرو دخالت دین در علوم انسانی را بر اساس سایر روش‌های قلمروشناسی بررسی خواهیم کرد.

۵-۱. روش عقلی ضرورت نبوت و گستره سعادت محور علوم انسانی اسلامی

بر پایه برهان عقلی ضرورت نبوت به عنوان روش قلمروشناسی، «گستره دین» و در نتیجه «گستره علوم انسانی اسلامی» نسبی است. حاصل این برهان آن است که دین دست کم عهده دار این حوزه هاست: سامان دهی حیات اجتماعی، تشخیص تکالیف فردی و جمعی، تبیین راه سعادت انسان. از آنجاکه علوم انسانی نیز مدعی تبیین و هدایت همین عرصه ها (جامعه، روان، اقتصاد، اخلاق و...) است، میان قلمرو دین و مسائل علوم انسانی، حوزه مشترکی خواهد بود.

این برهان اولاً نسبت به دیگر روش های برون متنی مزیت دارد و از اشکالات پیشین مبراست، ثانیاً ثابت می کند اهتمام دین به همه اموری است که در سعادت انسان نقش دارد و عقل بشر در آنها بی نیاز از هدایت وحی نیست؛ یعنی دین، در اصل مسائل بنیادین علوم انسانی مرتبط با سعادت انسان، سخن دارد؛ ولی روش کاملی برای تعیین دقیق قلمرو دین نیست؛ زیرا:

۱. اما مشخص نمی کند دقیقاً حوزه های اجتماعی، تکالیف و سعادت انسان، شامل چه اموری می شود و باید از سوی دین تبیین شوند؛ از این رو لزوماً مجوز دخالت دین در همه جزئیات و مسائل متغیر علوم انسانی را صادر نمی کند.
 ۲. به همین جهت، برخی متفکران مسلمان، افزون بر بحث ضرورت نبوت، به طور مستقل از «اهداف بعثت انبیا» سخن گفته اند تا قلمرو مأموریت دین روشن تر شود (ر.ک. ابن سینا، ۱۳۸۰ ق، ص ۴۴۳؛ مصباح یزدی، ۱۳۹۵، ص ۳۷-۳۹).
 ۳. این برهان تنها نشان می دهد دین آنچه را برای سعادت ضروری است، بیان می کند؛ اما نمی تواند ثابت کند آنچه در متون دینی خارج از «دایره ضرورت» آمده است، جزء دین نیست؛ زیرا ممکن است از باب تفضل یا ارشاد به عقل بیان شده باشد.
- نتیجه آنکه روش عقلی ضرورت نبوت، هر چند امکان و اصل اشتراک قلمرو دین و علوم انسانی را اثبات می کند، به تنهایی قادر نیست حدود دقیق قلمرو علوم انسانی اسلامی برخاسته از متون دینی را مشخص سازد و نیازمند تکمیل با روش درون متنی است.

۵-۲. روش درون متنی و علوم انسانی گسترده

روش درون متنی قلمروشناسی دین، با تکیه بر مستندات قرآنی و روایی، نشان می دهد که اسلام به پشتوانه جامعیت ذاتی خود و با توجه به گستره مأموریت و رسالت انبیا، از قلمرویی فراگیر و چندساختی برخوردار است. این قلمرو از عمیق ترین لایه های اعتقادی، معرفتی و اخلاقی فرد آغاز می شود و تا عالی ترین سطوح سامان دهی روابط اجتماعی، اقتصادی، حقوقی و سیاسی جامعه امتداد می یابد. بر پایه این رویکرد، هر گونه فهم تقلیل گرایانه از دین - که آن را به عبادات فردی یا صرفاً معنویت شخصی محدود کند - با دلالت های روشن آیات و روایات ناسازگار است. از همین رو روش درون متنی، مبنایی استوار برای نقد و ابطال رویکردهای تقلیل گرایانه به دین اسلام فراهم می آورد (کریمی، ۱۳۸۲، ص ۲۱۹-۳۶۸).

لازمه منطقی روش درون‌متنی قلمروشناسی دین، پذیرش گستردگی و شمول «علوم انسانی اسلامی» است؛ زیرا بر اساس قلمرو فراگیر دین، آموزه‌های اسلامی در هر سه سطح مبانی، اهداف و ارزش‌ها و نظریه‌ها و مسائل عینی علوم انسانی، دارای سخن، جهت‌دهی و ظرفیت مداخله‌اند.

بدین ترتیب، روش درون‌متنی قلمروشناسی دین، با تثبیت اصل جامعیت داده‌های دینی، مبنایی روشمند برای استخراج اهداف، ارزش‌ها و چارچوب‌های نظری علوم انسانی اسلامی فراهم می‌کند.

۳-۵. روش تلفیقی

نتیجه منطقی روش تلفیقی قلمروشناسی دین، اثبات گستردگی قلمرو علوم انسانی اسلامی است؛ زیرا: اولاً در این روش، از برهان عقلی ضرورت وحی و دین بهره گرفته می‌شود که مقتضای آن، اهتمام دین به همه اموری است که در سعادت انسان نقش دارد و عقل بشر در آنها بی‌نیاز از هدایت وحی نیست؛ یعنی دین، در اصل مسائل بنیادین علوم انسانی مرتبط با سعادت انسان، سخن دارد.

ثانیاً این روش، از رویکرد درون‌متنی برای کشف قلمرو دین نیز استفاده می‌کند که بر اساس آن، متون دینی دخالت و جهت‌دهی دین را در تمامی ساحت‌های اساسی حیات انسانی - از فردی تا اجتماعی - به‌روشنی تأیید می‌کند. براینکه این دو بُعد، پذیرش قلمروی گسترده برای علوم انسانی اسلامی و امکان نظریه‌پردازی دینی در حوزه‌های مختلف علوم انسانی است (ر.ک. جوادی آملی، ۱۴۰۱، ص ۱۶۰-۱۹۰ و ۱۴۰-۱۴۴).

۶. نقش ابزاری روش قلمروشناسی دین

در باب روش نظریه‌پردازی و تولید علوم انسانی اسلامی مسائل مختلفی مطرح است (شریفی، ۱۳۹۷، ص ۲۸۵-۳۲۲). ازجمله آن، روش جمع‌آوری مستندات قرآنی و روایی است. روش قلمروشناسی دین بیشتر در این قسمت، یعنی در نحوه استفاده از آیات و روایات معتبر اثرگذار است. روش‌هایی مانند بسط تجربه تاریخی دین و روش انتظار بشر از دین (طبق یک نگاه) و روش کشف توقعات باورمندان به دین که علوم انسانی اسلامی را غیرممکن می‌دانند، کلاً خارج از بحث خواهند بود چون تا امکان تولید علوم انسانی اسلامی پذیرفته نشود نوبت به روش نمی‌رسد. ازاین‌رو تنها نقش روش عقلی روش درون‌متنی و روش تلفیق را در روش تولید علوم انسانی را بررسی می‌کنیم.

۱-۶. روش عقلی ضرورت دین روش تولید علوم انسانی اسلامی

دلیل عقلی بر ضرورت نبوت، به‌عنوان یکی از روش‌های اصلی قلمروشناسی دین، تأکید می‌کند که عقل به‌تنهایی برای هدایت کامل انسان در تمام ابعاد فردی و اجتماعی کافی نیست. این روش گستره دخالت دین در شئون انسانی را اثبات کرده و بدین‌وسیله مجرای منطقی بهره‌گیری از آیات و روایات در تولید علم را می‌گشاید. ازاین‌رو باید برای تولید علوم انسانی اسلامی در استفاده از متون دین نیز «روش» ارائه کند.

نقش این رویکرد در مرحله تولید علوم انسانی اسلامی بیشتر، در مرحله جست‌وجوی و جمع‌آوری آیات و روایات خود را نشان می‌دهد. لازمه این رویکرد آن است که تمام آیات و روایات مربوط به سامان‌دهی حیات اجتماعی، شناخت خدا و راه سیر الی‌الله، تشخیص تکالیف و نیل به سعادت در تولید علوم انسانی اسلامی جمع‌آوری می‌شود. این روش، به‌ویژه استدلال مبتنی بر کمال و سعادت انسان، به‌رغم اینکه از همه روش‌های بیرون‌متنی دقیق‌تر و کامل‌تر است، ولی انحصار گزاره‌های دین در کتاب و سنت به حوزه سعادت، پرسش‌ها و ابهام‌هایی زیر را در پی دارد (درباره برخی از ابهامات این استدلال و رفع آنها ر.ک. معلم و الهی‌راد، صفدر، ۱۴۰۱، ص ۱۱۱-۱۱۹). مانند: ۱. آیا پژوهشگر علوم انسانی اسلامی، به هر مسئله‌ای که رسید، باید ابتدا مشخص کند آن مسئله با سعادت انسان مرتبط است یا نه؟ این کاری بسیار مشکل و طاقت‌فرساست. ۲. آیا نظر کتاب و سنت در باب مسائلی که ثابت نشود مربوط به سعادت انسان است، دینی و علم حاصل از آن علوم انسانی اسلامی خواهد بود یا نه؟ اگر آن علوم انسانی اسلامی ندانیم، عملاً با علوم انسانی سه‌گانه‌ای مواجه خواهیم شد: الف. علوم انسانی بشری؛ ب. علوم انسانی اسلامی؛ ج. علوم انسانی قرآنی و روایی غیر اسلامی (چون ثابت نشده مربوط به سعادت است).

۲-۶. روش درون‌متنی و استفاده از تمام آیات و روایات در تولید علوم انسانی اسلامی

در تولید علوم انسانی اسلامی، «روش درون‌متنی قلمروشناسی دین» در مرحله گردآوری و اکتشاف داده‌های دینی، نقشی کاملاً تعیین‌کننده دارد. بر پایه این روش، همه آیات قرآن کریم و روایاتی که به نحوی متضمن توصیف، تبیین، ارزیابی یا هدایت کنش‌های فردی و جمعی انسان‌اند، بدون پیش‌فرض‌های تقلیل‌گرایانه، به‌عنوان داده‌های معتبر در فرایند تولید علوم انسانی اسلامی محسوب می‌شوند. بر این اساس، پژوهشگر موظف است تمامی آموزه‌های دینی مرتبط با مسائل علوم انسانی را به‌صورت جامع شناسایی و گردآوری کند و از حذف گزینشی داده‌ها بر پایه تلقی‌های پیشینی از قلمرو دین بپرهیزد.

این رویکرد، در بهره‌گیری و استفاده از متون دینی هنگام تولید علوم انسانی هیچ انحصاری را نمی‌پذیرد، و آن را محروم ماندن از بخشی از گزاره‌هایی متون دینی می‌شمارد.

از این‌رو روش درون‌متنی قلمروشناسی دین، با تثبیت اصل جامعیت داده‌های دینی، مبنایی روشمند برای گردآوری همه آیات و روایات مرتبط با مسائل علوم انسانی فراهم می‌آورد و بدین‌وسیله، زیرساخت لازم برای تولید علوم انسانی اسلامی را تأمین می‌کند.

۳-۶. روش تلفیقی

روش تلفیقی، همه مزیت‌های روش درون‌متنی را دربر دارد و بر این اساس، به دین بودن همه آیات قرآن و روایات معتبر حکم می‌کند. نتیجه منطقی آن در سطح روش، «ضرورت گردآوری همه آیات و روایات مرتبط با علوم انسانی» است.

نتیجه آنکه با توجه به اینکه صحیح‌ترین روش قلمروشناسی دین، روش درون‌متنی و به تبع آن روش تلفیقی است، و مطابق این دو، همه قرآن و روایات معتبر در شمار دین قرار می‌گیرند، در فرایند تولید علوم انسانی اسلامی باید تمامی آیات و روایات مرتبط با موضوعات علوم انسانی به‌طور جامع جمع‌آوری و مبنای استنباط و نظریه‌پردازی قرار داده شوند.

نتیجه‌گیری

الف) این پژوهش نشان می‌دهد «قلمروشناسی دین» نقشی بنیادین در نظریه‌پردازی علوم انسانی اسلامی دارد و در سه سطح کلیدی عمل می‌کند:

۱. نقش تأسیسی: تعیین قلمرو دین بر اساس روش درون‌متنی (مبتنی بر قرآن و سنت) که بر «جامعیت هدایتی» دین تأکید دارد، اصل امکان و ظرفیت ذاتی دین برای شکل‌دهی به علوم انسانی اسلامی را اثبات می‌کند. در مقابل، روش‌هایی مانند «انتظار بشر از دین»، «کشف توقعات مؤمنان» و «بسط تجربه تاریخی دین» به دلیل رویکرد تباین‌محور خود، عملاً به انکار امکان علم دینی می‌انجامد و بنیان تأسیسی علوم انسانی اسلامی را سست می‌کنند.

۲. نقش تحدیدی: روش‌هایی که به نظریه «عدم امکان علوم انسانی اسلامی» منتهی می‌شوند، اساساً از دایره این بحث خارج می‌گردند. روش عقلی ضرورت نبوت، گستره علوم انسانی اسلامی را به حوزه‌هایی محدود می‌کند که عقل، دخالت دین را در آنها برای سعادت ضروری می‌داند. در مقابل، رویکرد درون‌متنی و روش تلفیقی قلمرو وسیع‌تری برای دخالت دین در عرصه‌های مختلف علوم انسانی ترسیم می‌کند.

۳. نقش ابزاری: رویکردهای قائل به امکان علوم انسانی اسلامی، تنها به سطح امکان بسنده نکرده، بلکه برای «روش تولید» نیز پیشنهادهایی دارند. بر اساس برهان عقلی ضرورت نبوت، ملاک گردآوری آیات و روایات، پیوند آنها با سعادت انسانی است. درحالی‌که روش درون‌متنی و به تبع آن روش تلفیقی، بر این مبنا استوارند که باید همه آنچه در قرآن و روایات معتبر در فرایند گردآوری داده‌ها مورد توجه قرار گیرد.

ب) تعیین «روش صحیح قلمروشناسی دین» و تبیین دقیق «قلمرو دین»، نه فقط یک مسئله نظری، بلکه پیش‌شرط عملی و اجتناب‌ناپذیر برای ورود جدی به مرحله تولید علوم انسانی اسلامی است.

منابع

- آملی، سیدحیدر (۱۳۴۷). *جامع الاسرار و منبع الانوار*. تهران: ایران شناسی.
- اسدی نسب، محمدعلی (۱۳۹۶). امکان علوم انسانی اسلامی از منظر قرآن در دیدگاه علامه طباطبائی. *فلسفه دین*، ۱۴(۳)، ۵۱۷-۵۴۳.
- ابن رشد، محمد بن احمد (۱۹۹۷م). *فصل المقال فی ما بین الشریعة و الحکمة من الاتصال*. اشراف محمد عابد الجابری. بیروت: مرکز الدراسات الوحدة العربیه.
- ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۳۸۰ق). *الشفاء*. مقدمه و بازبینی ابراهیم مذکور. قاهره: هیئة العامة لشئون المطابع الامیریة.
- بازرگان، مهدی (۱۳۷۷). *خدا و آخرت هدف رسالت انبیاء*. تهران: مؤسسه خدمات فرهنگی رسا.
- باقری، خسرو (۱۳۸۷). علم دینی: نگاهی معرفت شناختی به نسبت دین با علوم انسانی. تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
- جعفری، محمدتقی (۱۳۷۳). *تفسیر، نقد و تحلیل مثنوی جلال الدین محمد مولوی باخی*. چ دوازدهم. قم: انتشارات اسلامی.
- جعفری، محمدتقی (۱۳۷۵). *فلسفه دین*. تهران: مؤسسه فرهنگی اندیشه معاصر.
- جوادی آملی، عبدالله (۱۳۸۶). *شریعت در آئینه معرفت*. تهران: مؤسسه فرهنگی رجاء.
- جوادی آملی، عبدالله (۱۳۸۹). *منزلت عقل در هندسه معرفت دینی*. تحقیق احمد واعظی. چ چهارم. قم: اسراء.
- جوادی آملی، عبدالله (۱۴۰۱). علم دینی. تحقیق و تنظیم حمید پارسانیا. تهران: دانشگاه تهران.
- جیمز، ویلیام (۱۳۷۲). *دین و روان*. ترجمه مهدی قائنی. تهران: انتشارات و آموزش انقلاب اسلامی.
- حائری یزدی، مهدی (۱۹۹۵م). *حکمت و حکومت*. تهران: شادی.
- حسینی خامنه‌ای، سیدعلی (۱۳۸۸). *بیانات در دیدار جمعی از بانوان قرآن پژوه کشور*. در: khamenei.ir.
- حسینی خامنه‌ای، سیدعلی (۱۳۸۹). *بیانات در دیدار دانشجویان*. در: khamenei.ir.
- حلی، حسن بن یوسف مطهر (۱۴۰۷ق). *کشف المراد فی شرح تجرید الاعتقاد*. تحقیق حسن حسن زاده آملی. قم: مؤسسه النشر الاسلامی.
- خدابخشیان خوانساری، حمید (۱۳۹۴). مبانی دین شناختی علوم انسانی اسلامی (با تأکید بر قلمرو دین). رساله دکتری. تهران: پردیس فارابی دانشگاه تهران.
- دورانت، ویل (۱۳۶۷). *تاریخ تمدن*. ترجمه ابوالقاسم پاینده. تهران: انتشارات و آموزش انقلاب اسلامی.
- سبحانی تبریزی، جعفر (۱۴۱۳ق). *الایلهیات علی هدی الکتاب و السنه و العقل*. تقریر: حسن مکی عاملی. قم: مؤسسه امام صادق ع.
- سروش، عبدالکریم (۱۳۷۷). *گفتگوی زبان قرآن*. فراراه، ۱(۱).
- سروش، عبدالکریم (۱۳۷۸). *بسط تجربه نبوی*. تهران: صراط.
- سروش، عبدالکریم (۱۳۸۵). اسلام و علوم اجتماعی: نقدی بر دینی کردن علم. در سیدحمیدرضا حسنی و دیگران (گردآورندگان). *علم دینی؛ دیدگاه‌ها و ملاحظات*. قم: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.
- سروش، عبدالکریم (۱۳۷۲). *فریه تر از اینطور*. تهران: صراط.
- سهروردی، شهاب‌الدین (۱۳۹۶ق). *مجموعه مصنفات شیخ اشراق*. تصحیح و مقدمه هانری کربن. تهران: انجمن فلسفه ایران.
- شریفی، احمد حسین (۱۳۹۷). *نظریه پردازی در علوم انسانی*. تهران: آفتاب توسعه.
- شریفی، احمدحسین (۱۳۹۳). *مبانی علوم انسانی اسلامی*. تهران: آفتاب توسعه.
- صدرالمآلهین (۱۴۲۰ق). *الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة*. چ چهارم. بیروت: دار احیاء التراث العربی.
- طباطبائی، سیدمحمدحسین (۱۴۱۷ق). *المیزان فی تفسیر القرآن*. قم: دفتر انتشارات اسلامی.
- طوسی، محمد بن حسن (۱۴۰۰ق). *الاقتصاد الیهادی الی طریق الرشاد*. اصفهان: منشورات چهلستون.

- طوسی، خواجه نصیرالدین (۱۳۶۴). *اخلاق ناصری*. تهران: خوارزمی.
- عبدالرزاق، علی (بی‌تا). *الاسلام و اصول الحكم*. بیروت: دارالمعارف للطباعة و النشر.
- عمیدزنجانی، عباسعلی (بی‌تا). *مبانی اندیشه سیاسی در اسلام*. تهران: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
- فارابی، ابونصر محمد (۱۳۶۱). *اندیشه‌های اهل مدینه فاضله*. ترجمه سیدجعفر سجادی. تهران: کتابخانه طهوری.
- فروند، ژولین (۱۳۷۲). *نظریه‌های مربوط به علوم انسانی*. ترجمه علی محمد کاردان. چ دوم. تهران: مرکز نشر دانشگاهی.
- کریمی، مصطفی (۱۳۸۲). *قرآن و قلمروشناسی دین*. قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
- کریمی، مصطفی، (۱۳۸۷). *قلمرو موضوعی قرآن از دیدگاه قرآن*. *قرآن شناخت*، ۲ (۱)، ۱۰۱-۱۳۹.
- کریمی، مصطفی (۱۳۹۰). *جامعیت قرآن کریم؛ پژوهشی در قلمرو قرآن*. قم: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
- گرای، عباس (۱۴۰۱). *بررسی انتقادی دیدگاه مصطفی ملکیان درباره امکان علوم انسانی اسلامی با تأکید بر اندیشه علامه مصباح یزدی*. *روش‌شناسی علوم انسانی اسلامی*، ۲۶، ۸۹-۱۰۲.
- کریمی، مصطفی (۱۴۰۲). *امکان‌سنجی علوم انسانی قرآن بنیان*. *تحقیقات بنیادین علوم انسانی*، ۹ (۳)، ۱۱-۳۶.
- گلشنی، مهدی (۱۳۶۹). *تحلیلی از دیدگاه‌های فلسفی فیزیکدانان معاصر*. تهران: امیرکبیر.
- لوبون، گوستاو (۱۳۵۴). *تملن اسلام و غرب*. ترجمه سید هاشم حسینی. تهران: کتابفروشی اسلامی.
- مصباح یزدی، محمدتقی (۱۳۷۷). *آموزش عقاید*. تهران: سازمان تبلیغات اسلامی.
- مصباح یزدی، محمدتقی (۱۳۸۹). *معارف قرآن (۱) خلاشناسی*. تحقیق و بازنگری امیررضا اشرفی. قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
- مصباح یزدی، محمدتقی (۱۳۹۲). *رابطه علم و دین*. تحقیق و نگارش علی مصباح. قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
- مصباح یزدی، محمدتقی (۱۳۹۴). *پاسخ استاد به جوانان پرسشگر*. قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
- مصباح یزدی، محمدتقی (۱۳۹۵). *راه و راهنمائشناسی*. تحقیق مصطفی کریمی. قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
- معلم، عیسی و الهی‌راد، صفر (۱۴۰۱). *بررسی ابهامات دیدگاه آیت‌الله مصباح یزدی در باب قلمرو دین*. *معرفت کلامی*، ۱۳ (۲)، ۱۰۷-۱۲۰.
- ملکیان، مصطفی (۱۳۷۵). *اقتراح انتظار بشر از دین*. *تقد و نظر*، ۶، ۲۱-۲۲.
- ملکیان، مصطفی (۱۳۸۶). *پیش‌فرض‌های بازسازی اسلامی علوم انسانی*. در: *سیدحمیدرضا حسنی و دیگران (گردآورندگان)*. *علم دینی؛ دیدگاه‌ها و ملاحظات*. قم: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.
- مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (۱۴۰۴). *سند تولید و ترویج و کاربست علوم انسانی اسلامی*.

The Systematic Theology of the Mormon Church in Latin America: An Examination of Doctrinal Nature, Contemporary Prophethood, and Religious Structure

Seyyed Mohammad Reza Miryousefi  / Assistant Professor, Department of Religions and Mysticism,
Imam Khomeini Educational and Research Institute miryousefi@iki.ac.ir

Received: 2026/05/29 - **Accepted:** 2026/07/11

Abstract

The Church of Jesus Christ of Latter-day Saints (LDS) has experienced one of the highest growth rates in Latin America over the past half-century—a region that was predominantly Catholic until the mid-twentieth century and has been influenced by Evangelical and Pentecostal movements in recent decades. This religious transformation, along with the transfer of Mormon theology from its North American context to Latin American societies, has raised fundamental questions about the doctrinal nature, the status of contemporary prophethood, and the institutional structure of this religious tradition within its new cultural setting. The aim of the present study is a systematic analysis of Mormon theology in Latin America and an examination of its indigenization or adaptation to the specific social and religious context of the region. The research methodology is based on a combination of theological-sociological analysis, critical study of primary Mormon sources (Iglesia de Jesucristo de los Santos de los Últimos Días), and a systematic review of scholarly research on Mormonism and the phenomenology of religion in Latin America. The results show that while maintaining its primary doctrinal frameworks, Mormonism has dynamically adapted to Latin culture at the levels of religious interpretation, religious practice, and organizational structure, with a form of "Latin Mormon theology" emerging that represents a new manifestation of the connection between theology, living prophecy, and the social structure of the church.

Keywords: Mormonism, Mormon Church, Systematic Theology, Contemporary Prophethood, Indigenization of Religion, Latin America.

نوع مقاله: پژوهشی

الهیات نظام‌مند کلیسای مورمون در آمریکای لاتین: بررسی ماهیت اعتقادی، نبوت معاصر و ساختار دینی

miryousefi@iki.ac.ir

سیدمحمد رضا میریوسفی  / استادیار گروه ادیان و عرفان مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی*
دریافت: ۱۴۰۵/۰۳/۰۸ - پذیرش: ۱۴۰۵/۰۴/۲۰

چکیده

کلیسای عیسی مسیح قدیسان آخرالزمان (LDS) طی نیم قرن گذشته یکی از بالاترین نرخ‌های رشد را در آمریکای لاتین تجربه کرده است، منطقه‌ای که تا نیمه قرن بیستم عمدتاً تحت سلطه کاتولیسیسم و در دهه‌های اخیر تحت تأثیر جنبش‌های انجیلی و پنتیکاستی قرار داشت. این دگرگونی مذهبی در کنار انتقال الهیات مورمون از بستر آمریکای شمالی به جوامع لاتین، پرسش‌هایی اساسی درباره ماهیت اعتقادی، جایگاه نبوت معاصر و ساختار نهادی این سنت دینی در متن فرهنگی جدید ایجاد کرده است. هدف پژوهش حاضر، تحلیل نظام‌مند الهیات مورمون در آمریکای لاتین و بررسی نحوه بومی‌سازی یا تطبیق آن با زمینه اجتماعی و دینی خاص این منطقه است. روش‌شناسی این پژوهش بر تلفیق رهیافت‌های تحلیل الهیاتی - جامعه‌شناختی، مطالعه انتقادی متون و منابع اولیه کلیسای مورمون (Iglesia de Jesucristo de los Santos de los Últimos Días) و همچنین مرور نظام‌مند پژوهش‌های دانشگاهی پیرامون مورمون‌یسم و پدیدارشناسی دین در آمریکای لاتین استوار است. نتایج نشان می‌دهد که مورمون‌یسم ضمن حفظ چارچوب‌های اعتقادی اولیه، در سطح تفسیر دینی، زیست مذهبی و ساختار سازمانی به گونه‌ای پویا با فرهنگ لاتین سازگار شده و نوعی «الهیات مورمون لاتینی» در حال شکل‌گیری است که جلوه‌ای تازه از پیوند میان الهیات، نبوت زنده و ساختار اجتماعی کلیسا را به نمایش می‌گذارد.

کلیدواژه‌ها: مورمون‌یسم، کلیسای مورمون، الهیات نظام‌مند، نبوت معاصر، بومی‌سازی دین، آمریکای لاتین.

مقدمه

کلیسای عیسی مسیح قدیسان آخرالزمان در دهه ۱۸۲۰ میلادی توسط جوزف اسمیت (Joseph Smith) که به‌عنوان پیامبر و بنیان‌گذار این جنبش شناخته می‌شود، در ایالت نیویورک ایجاد شد؛ دوره‌ای که در تاریخ دین آمریکا به «بیداری دوم» شناخته می‌شود و موجی از جنبش‌های نوظهور مسیحی را پدید آورد. اسمیت ادعا می‌کرد که از طریق الهامات و رؤیاهای دینی، به‌ویژه دیدار با موجودات آسمانی و دریافت الواحی طلایی، مأموریت یافته است کلیسای اولیه مسیح را بازسازی کند. وی در سال ۱۸۳۰ کتاب *مورمون* را منتشر کرد و آن را به‌عنوان سندی باستانی از تاریخ قومیت‌های دینی در قاره آمریکا معرفی نمود. رشد سریع این جنبش و تعارض آن با سنت‌های مسیحی رایج، سبب شد اعضای آن به‌تدریج به سمت غرب مهاجرت کنند. پس از مرگ جوزف اسمیت در سال ۱۸۴۴، رهبری جنبش مورمونی به بریگام یانگ (Brigham Young) - رئیس شورای دوازده رسول - واگذار شد. او با سازمان‌دهی مهاجرت گستردهٔ پیروان به ایالت کنونی یوتا، بنیان جامعه‌ای منسجم برای مورمون‌ها نهاد و با تثبیت ساختار نهادی و الهیاتی کلیسا، زمینه‌ساز تبدیل آن به سنتی جهانی گردید.

کلیسای عیسی مسیح قدیسان آخرالزمان طی دهه‌های اخیر، به‌ویژه در کشورهای برزیل، مکزیک، شیلی و پرو، از رشد چشمگیری برخوردار بوده است. برنامه‌های تبشیری سازمان‌یافته، آموزش رهبران بومی و ساخت شبکه‌ای گسترده از معابد و مراکز اجتماعی موجب شده که آمریکای لاتین از حاشیهٔ جغرافیایی سنت مورمون به یکی از قطب‌های اصلی آن تبدیل شود. بااین‌حال، این توسعه جمعیت‌شناختی هرگز به‌معنای هم‌گرایی بی‌تنش با جامعه میزبان نبوده است، بلکه ورود مورمون‌نیسم به این جغرافیا، موجی از مقاومت‌های اجتماعی و چالش‌های الهیاتی را برانگیخته است. از یک‌سو نهادهای سنتی کاتولیک و جریان‌های نوظهور پنتیکاستی، آموزه‌های مورمونی را به‌عنوان یک «فرقهٔ بدعت‌گذار، انحرافی و غیرمسیحی» به شدت طرد می‌کنند و از سوی دیگر، ساختار مدیریتی تمرکزگرا و فراملی کلیسا که مستقیماً از یوتا (Utah) (ایالات متحده) هدایت می‌شود، نوعی سوءظن سیاسی و فرهنگی را در میان بومیان دامن زده است.

در این میان، مسئلهٔ اصلی پژوهش حاضر واکاوی این چالش است که چگونه الهیات مورمون، که در خاستگاه آمریکای شمالی شکل گرفته، در مواجهه با جوامع دارای پیشینه کاتولیکی و سنت‌های دینی بومی در آمریکای لاتین، میان دوگانه «طرد الهیاتی» و «تلاش برای انطباق رفتاری» بازتعریف می‌شود. بر همین اساس، هدف نهایی این مطالعه، تبیین نحوه بازتفسیر و بازآفرینی مؤلفه‌های بنیادین این سنت - شامل اعتقاد، نبوت و ساختار دینی - در بافت اجتماعی آمریکای لاتین است. این پژوهش می‌کوشد با پر کردن خلأ موجود در ادبیات عمدهٔ متمرکز بر آمریکای شمالی و بهره‌گیری از رویکردی تلفیقی از الهیات تطبیقی و جامعه‌شناسی دین، فهم تازه‌ای از پویایی‌های معرفتی این سنت در فرایند جهانی‌شدن ارائه دهد. مطالعه مورمون‌نیسم در این بستر، از منظر علوم

انسانی اسلامی، واکاویِ چگونگی صدور مدل‌های دینی آمریکای شمالی به‌عنوان ابزاری برای هژمونی فرهنگی و استحاله هویت‌های بومی است.

مطالعات مربوط به مورمونیزم در دهه‌های اخیر عمدتاً بر جنبه‌های تاریخی و جامعه‌شناختی تمرکز داشته‌اند. پژوهش‌هایی از نویسندگانی چون تریل گیونز (Terry Givens)، ریچارد بوشمن (Richard Lyman Bushman) و گرانت آندروود (Grant Underwood) بنیان‌های الهیات مورمونی را در بستر آکادمیک روشن ساخته‌اند، درحالی‌که آثار میدانی درباره دین در آمریکای لاتین - ازجمله مطالعات دیوید استول (David Stoll) و آر. اندرو چس‌نات (R. Andrew Chesnut) - چارچوب نظری برای فهم فرایندهای تحول دینی در جوامع لاتین فراهم کرده‌اند.

در ادبیات دانشگاهی معاصر، مطالعه الهیات مورمون تا حد زیادی متأثر از آثار پژوهشگرانی چون گیونز و بوشمن است که نقش برجسته‌ای در بازخوانی علمی سنت فکری قدیسان آخرالزمان ایفا کرده‌اند. گیونز در اثری مانند *The Viper on the Hearth* (۱۹۹۷) و *Wrestling the Angel* (۲۰۱۴)، مورمونیزم را نه صرفاً جنبشی حاشیه‌ای در سنت مسیحی آمریکا، بلکه نظامی الهیاتی با منطق درونی مستحکم تصویر می‌کند. او به‌ویژه بر مفاهیمی چون تداوم وحی، قابلیت تعالی انسان و رابطه پویا میان خدا و بشر، به‌عنوان عناصر متمایز الهیات مورمون تأکید دارد. در مقابل، بوشمن در اثر بنیادین خود *Joseph Smith: Rough Stone Rolling* (۲۰۰۵) با رویکردی تاریخی - انتقادی، زندگی و اندیشه جوزف اسمیت را بررسی کرده و نشان می‌دهد که چگونه آموزه‌های الهیاتی مورمون در بستر تحولات دینی و اجتماعی قرن نوزدهم آمریکا پدید آمده‌اند.

افزون بر این دو، شاخه مطالعاتی (Estudios mormones) در دو دهه اخیر کوشیده است تا الهیات مورمون را در بستر گفت‌وگوهای میان‌دینی، تاریخ اندیشه مسیحی و جامعه‌شناسی دین بازتفسیر کند. این مجموعه پژوهش‌ها چارچوب نظری ارزشمندی برای درک ساختار اعتقادی مورمونیزم، تحول مفهوم وحی زنده، و نقش نبوت معاصر فراهم آورده‌اند. بااین‌حال، مطالعه حاضر با تمرکز بر انتقال و بومی‌سازی الهیات مورمون در زمینه فرهنگی و اجتماعی آمریکای لاتین، درک تازه‌ای از پویایی دینی و معرفتی این سنت ارائه می‌دهد.

چارچوب نظری این تحقیق بر سه محور اصلی استوار است: نخست، نظریه انتقال و بومی‌سازی دین که توضیح می‌دهد چگونه سنت‌های دینی با ورود به حوزه‌های فرهنگی جدید، از طریق فرایند درونی‌سازی و ترجمه مفهومی، به صورت محلی بازآفرینی می‌شوند. دوم، الهیات تطبیقی که امکان مطالعه تقابل و تعامل میان الهیات مورمون با سنت‌های غالب دینی لاتین - یعنی کاتولیسیسم، پروتستانیسم انجیلی و پنتیکالیسم - را فراهم می‌سازد. و سوم، جامعه‌شناسی نهاد دین که برای درک شیوه سازمان‌یافتگی کلیسا، سلسله‌مراتب روحانی و انتقال قدرت از رهبران آمریکایی به رهبران بومی به کار گرفته می‌شود.

۱. گسترش و بومی‌سازی مورمونیزم در آمریکای لاتین

گسترش مورمونیزم در آمریکای لاتین از نیمه سده بیستم به بعد، حاصل فرایندی چندلایه است که ترکیبی از عوامل تاریخی، زبانی، نهادی و فرهنگی را دربر می‌گیرد. اگرچه نخستین حضور مورمون‌ها در منطقه به اواخر قرن نوزدهم در مکزیک بازمی‌گردد، اما دهه ۱۹۵۰ نقطه عطف تلاش‌های رسمی، سازمان‌یافته و جهانی‌سازی کلیسا به‌شمار می‌رود. از این دوره به بعد، کشورهایی مانند مکزیک، برزیل، شیلی و آرژانتین به مراکز اصلی رشد تبدیل شدند و ساخت معبد سائو پائولو در سال ۱۹۷۸ بر اهمیت استراتژیک برزیل افزود (Knowlton, 2006, p.75).

بررسی داده‌های آماری رسمی و مستقل، ابعاد جمعیت‌شناختی این تغییر ساختار دینی را به‌وضوح نمایان می‌سازد. بر اساس گزارش‌های آماری کلیسا و پایگاه‌های داده‌های دین‌پژوهی، جمعیت مورمون‌ها در آمریکای لاتین از چند ده هزار نفر در دهه ۱۹۵۰، اکنون به بیش از ۵/۷ میلیون نفر رسیده است که این رقم نزدیک به ۴۰ درصد کل جمعیت مورمون‌های جهان را تشکیل می‌دهد. به‌عنوان نمونه، برزیل با بیش از ۱/۴ میلیون عضو و مکزیک با نزدیک به ۱/۵ میلیون عضو، پس از ایالات متحده، بزرگ‌ترین ساختارهای جمعیتی (LDS) در جهان هستند. در این میان، شیلی با نرخ نفوذ بیش از ۳ درصد از کل جمعیت کشور، یکی از متراکم‌ترین جوامع مورمونی را داراست. پژوهش‌های آماری منتشرشده نشان می‌دهند که نرخ رشد (LDS) در برخی کشورهای لاتین حتی از ایالات متحده نیز پیشی گرفته و این تحول با روندهای اجتماعی ازجمله شهرنشینی سریع، دگرگونی طبقاتی و مهاجرت داخلی هم‌زمان بوده است (Parker, 2025, p.145).

یکی از عوامل بنیادین در این گسترش، ترجمه و بومی‌سازی متون مقدس به اسپانیایی و پرتغالی بود. ترجمه‌های رسمی Libro de Mormón و سایر متون مقدس نه‌تنها امکان دسترسی زبانی را فراهم کردند، بلکه از نظر نشانه‌شناختی نیز کوشیدند زبان دینی را با سنت مسیحی غالب در منطقه هم‌ساز کنند (The Church of Jesus Christ of Latter-day Saints, 2000, pp. 10–15). استفاده از اصطلاحاتی مانند salvación, revelación و sacerdocio در نسخه‌های ترجمه‌شده، تلاشی آگاهانه برای پیوند معنایی با جهان‌بینی کاتولیکی – لاتینی بوده است (Givens, 2015, p. 12). در دهه‌های اخیر نیز، دیجیتالی شدن متون، دسترسی نسل جوان را افزایش داده و نوعی «متن‌گرایی دیجیتال» پدید آورده است که تجربه مطالعه دینی را فردی‌تر و تعاملی‌تر کرده است (Campbell, 2021, p. 85).

هم‌زمان با ترجمه متون، شکل‌گیری رهبران و جماعت‌های بومی نقش مهمی در تثبیت اجتماعی مورمونیزم ایفا کردند. از دهه ۱۹۷۰ به بعد، کلیسا سیاست «بومی‌سازی رهبری» را به‌طور نظام‌مند دنبال کرد و به تدریج اداره جماعت‌ها را به اسقف‌ها، رؤسای استیک‌ها (stake) و رهبران منطقه‌ای بومی سپرد. تحقیقات در شیلی، آرژانتین و پرو نشان می‌دهد که این واگذاری اقتدار، احساس تعلق فرهنگی را افزایش داده و باعث شده آموزه‌ها در پیوند با

مسائل محلی همچون انسجام خانواده، فقر شهری و مهاجرت تفسیر شوند (Ceriani, 2011, p. 42). حضور رهبران لاتین در سطوح بالاتر جهانی نیز بر مشروعیت فراملی مورمونیسیم افزوده است.

مورمونیسیم در مسیر رشد خود، ناگزیر با سایر جریان‌های مسیحی منطقه مواجهه داشته است. در فضای سنتی کاتولیکی آمریکای لاتین، آموزه‌هایی مانند وحی مستمر، پیامبر زنده و وجود چهار متن مقدس غالباً مورد نقد الهی‌دانان قرار گرفته و گاه به تقابل‌های الهیاتی انجامیده است (Consejo Episcopal Latinoamericano, 1992, p.62). باین‌حال، مطالعات دین‌پژوهان نشان می‌دهد که مورمونیسیم در سطح تجربه دینی با برخی عناصر جنبش‌های پنتیکاستی - از جمله تأکید بر شهادت فردی، تجربه دینی زنده و جماعت‌محوری - اشتراک دارد. این هم‌پوشانی فرهنگی موجب شده مورمونیسیم در بازار دینی متکثر لاتین، گزینه‌ای مشروع و قابل پذیرش تلقی شود (Hernández, 2011, p.140-145).

با وجود این روند رو به رشد، فرایند بومی‌سازی و گسترش مورمونیسیم در آمریکای لاتین با چالش‌ها و مقاومت‌های فرهنگی متعددی نیز دست‌به‌گریبان بوده است. برخی از آموزه‌های کلامی مانند مفهوم ترقّع یا Exaltación (رسیدن انسان به عالی‌ترین مرتبه رستگاری و مشارکت در حیات الهی) و همچنین ساختار منسجم و سلسله‌مراتبی کشیشی، در ابتدا برای جامعه سنتی این منطقه غریبه جلوه می‌کرد. علاوه بر این، الزامات رفتاری و قوانین سخت‌گیرانه بهداشتی و اخلاقی کلیسا - به‌ویژه قانون سلامت کلامی موسوم به Palabra de Sabiduría که مصرف الکل، تنباکو، قهوه و چای را ممنوع می‌کند - با سبک زندگی، سنت‌های بومی و فرهنگ کافه‌نشینی مردمان لاتین فرایندی چالش‌برانگیز و حساسیت‌زا را پشت سر گذاشته است. اینجاست که فرایند بومی‌سازی (inculturación) اهمیت می‌یابد. کلیسا با حفظ دکنترین اصلی، شیوه‌های بیان و کاربرد اجتماعی آموزه‌ها را با ارزش‌های محلی تطبیق داده است (Bushman, 2007, p.114). تأکید بر خانواده ابدی، به‌ویژه در محیط‌هایی که خانواده هسته‌ای اساسی جامعه است، موجب افزایش مشروعیت فرهنگی و اجتماعی شده است (Davies, 2000, p.102). این انطباق نه به‌معنای تغییر الهیات، بلکه بازتفسیر فرهنگی آن است.

در مجموع، گسترش و بومی‌سازی مورمونیسیم در آمریکای لاتین نتیجه هم‌افزایی ساختار نهادی جهانی، ترجمه فرهنگی متون، شکل‌گیری رهبری بومی، تعامل با سنت‌های دینی رقیب و فرایندهای اجتماعی - فرهنگی منطقه بوده است. این جنبش دینی دیگر صرفاً یک جنبش آمریکایی نیست، بلکه به سنتی چندفرهنگی و فراملی تبدیل شده است که توانسته خود را با بافت پیچیده و پویای آمریکای لاتین سازگار کند.

۲. مبانی الهیات نظام‌مند مورمون

الهیات نظام‌مند مورمون بر خلاف بسیاری از سنت‌های مسیحی تاریخی، نه به‌عنوان دستگاهی بسته، بلکه به‌مثابه ساختاری پویا، باز و وابسته به وحی مستمر شکل گرفته است. این دستگاه الهیاتی در تعامل هم‌زمان سه منبع

شکل‌دهنده - متون مقدس چندگانه، اقتدار نهادی پیامبر زنده، و تجربه زیسته اعضا - به‌طور مداوم بازخوانی و سازمان‌دهی می‌شود. پژوهش‌های انجام‌شده در آمریکای لاتین، ازجمله آثار Luis Vázquez, Cristián Parker, Pasos و مقالات مرتبط در این حوزه، مورمونیسیم را «الهیاتی در حالِ تکوین» توصیف می‌کنند که انسجام خود را از طریق سازوکار نهادی کلیسا و نه از طریق یک نظام فلسفی صُلب به دست می‌آورد. در این رویکرد، مفاهیمی چون خداشناسی، انسان‌شناسی، نبوت، وحی، و نهاد کلیسا در رابطه‌ای ارگانیک و انعطاف‌پذیر تعریف می‌شوند و ظرفیت انطباق با زمینه‌های فرهنگی متنوع - به‌ویژه در آمریکای لاتین - را دارند (Knowlton, 2006, p.72-74). همین پویایی سبب شده است که مورمونیسیم بتواند الهیات خود را با چالش‌های نوین اجتماعی، رسانه‌ای و بین‌فرهنگی بازتولید کند، بی‌آنکه انسجام ساختاری خود را از دست بدهد.

۲-۱. خداشناسی مورمونی

خداشناسی مورمونی نقطهٔ محوری تمایز این سنت با الهیات تاریخی مسیحی است و یکی از مباحثی است که بیش از هر مؤلفه دیگر، هویت الهیاتی مورمونیسیم را از کاتولیسیسم، ارتدوکسی و پروتستانتیسم متمایز می‌کند. درحالی‌که شورای نیکیه (۳۲۵م.) و شورای قسطنطنیه (۳۸۱م.) تثلیث را به‌صورت «سه اقنوم هم‌ذات و هم‌جوهر در یک ذات واحد» تعریف کردند، مورمونیسیم خوانشی متفاوت با عنوان الوهیت (La Deidad) ارائه می‌دهد. مطابق این برداشت، خداوند پدر، عیسی مسیح و روح‌القدس سه موجود مستقل، شخصیت‌مند و جدا از یکدیگرند؛ موجوداتی که در هدف و اراده متحندند، اما در جوهر و هستی‌شناسی از یکدیگر متمایزند (The Church of Jesus Christ of Latter-day Saints, 2000, p.8). در منابع رسمی و پژوهش‌های دین‌شناختی، ازجمله آثار تریل ال. گیونز (Givens, 2015, p.60-75) و راموس روئدا (Ramos Rueda, 2015, p.45-50)، بر این نکته تأکید شده است که در الهیات مورمون، «خداوند پدر» (Dios Padre) دارای بدنی جسمانی، «مجید و کامل» است؛ عیسی مسیح، فرزند حقیقی (Hijo literal) خدا، دارای بدنی قیام‌یافته (Cuerpo resucitado) است و روح‌القدس، بر خلاف دو عضو دیگر، تنها به‌عنوان موجودی روحانی (Personaje de espíritu) شناخته می‌شود.

این نظام اعتقادی که ریشه‌های آن به تجربیات الهامی جوزف اسمیت، به‌ویژه «روایت‌نامهٔ نخست» (Primera Visión) بازمی‌گردد (Bushman, 2007, p.82-95)، از دیدگاه کلیسای عیسی مسیح قدیسان آخرالزمان، به‌مثابه «احیا و بازسازی» (Restauración) درکِ اصیل و نابِ الهیات مسیحی معرفی می‌شود؛ هرچند این دیدگاه در نظر نهادهای مسیحی سنتی و تاریخی، نوعی گسستِ بنیادین در الهیات مسیحیت تلقی می‌گردد (Givens, 2015, p.23-25).

بر اساس تحلیل‌های موجود، به‌ویژه در آثار گیونز (Givens, 2015, p.79)، این خداشناسی دو پیامد مهم الهیاتی دارد:

الف. رد آموزه هم‌ذات‌بودن (consustancialidad)، که یکی از اصول مرکزی الهیات آتاناسی (مکتبی که بر یگانگی جوهر پدر و پسر و برابری مطلق آنها در ذات الهی تأکید دارد) است. در نگاه مورمونی، اقا نیم، سه وجود مستقل هستند و اشتراک آنها در «اراده و هدف» است، نه در «ذات» (Givens, 2015, p.82).

ب. تقویت رابطه شخصی، جسمانی و ملموس انسان با خدا. از آنجا که خداوند موجودی جسمانی و «قابل تصور» است، رابطه انسان با امر قدسی به شکلی غیرانتزاعی و عینی‌تر بازنمایی می‌شود. این فهم، بنیانی مهم برای آموزه‌هایی چون «ترفع» (exaltación) و «پیشاوجود روح» (preexistencia) فراهم می‌کند (Givens, 2015, p.110).

در آمریکای لاتین، این بازتعریف خدانشناسی واکنش‌های گسترده‌ای برانگیخته است. نهادهای الهیاتی کاتولیک، مانند شورای اسقفی آمریکای لاتین، در گزارش‌های تحلیلی خود (Consejo Episcopal Latinoamericano, 1992, p.75-80) تأکید کرده‌اند که خدانشناسی مورمونی با سنت تثلیثی مسیحی ناسازگار است و در مبانی الهیاتی، از جمله مسیح‌شناسی و روح‌القدس‌شناسی، فاصله‌ای ساختاری ایجاد می‌کند. باین حال، بخش قابل توجهی از پژوهشگران دین در منطقه از جمله Cristián Parker (Parker, 2025, p.165) بر این باورند که درک مورمونی از خدا، به سبب تأکید بر «شخصیت»، «جسمانیت» و «رابطه‌مندی»، با نوع دینداری محبوب در جوامع لاتین هم‌پوشانی دارد؛ دینداری‌ای که امر مقدس را نه مفهومی انتزاعی، بلکه موجودی فعال، قابل تعامل و نزدیک به زندگی روزمره می‌داند.

در نتیجه، الوهیت (La Deidad) صرفاً یک آموزه الهیاتی نیست؛ بلکه در بافت فرهنگی آمریکای لاتین به عنوان ابزاری هویت‌ساز عمل کرده و به مورمون‌سیم این امکان را داده است تا تصویری متفاوت از خدانشناسی مسیحی ارائه دهد؛ تصویری که هم‌زمان با زمینه فرهنگی و دینی مردم منطقه نیز قابل پیوند است. پژوهشگران نتیجه گرفته‌اند که همین تلفیق میان الهیات «غیرنقیه‌ای» و فرهنگ دینی مردم‌محور، یکی از عوامل اصلی گسترش مورمون‌سیم در کشورهای آمریکای لاتین است (Parker, 2025, p.180).

۲-۲. انسان‌شناسی دینی و آموزه ترفع (Doctrina de la Exaltación)

انسان‌شناسی مورمونی - که در ادبیات الهیاتی اسپانیولی با عنوان doctrina de la exaltación شناخته می‌شود - یکی از محورهای اصلی نظام الهیاتی کلیسای عیسی مسیح قدیسان آخرالزمان است. این انسان‌شناسی بر این اصل بنیادین استوار است که انسان موجودی است که پیش از تولد جسمانی، دارای وجودی روحانی بوده و در حضور خداوند پدر می‌زیسته است. در متون مقدس مورمونی، از جمله کتاب *آبر/هام* (Libro de Abraham) و *اصول و پیمان‌ها* (Doctrinay Convenios)، این وضعیت تحت عنوان «حیات پیش از زمینی» (existencia preterrenal) شناخته می‌شود. در همین راستا، پژوهشگرانی همچون لوئیس ای. وارگز پاسوس (Vargas Passos, 2019, p.6) و سزار سربانی سرناداس در تحلیل خود، این اصل الهیاتی را به عنوان سنگ‌بنای انسان‌شناختی برای تبیین جایگاه و ظرفیت‌های وجودی انسان در الهیات مورمون بررسی کرده است (Ceriani Cernadas, 2011, p.42).

بر اساس این چارچوب، آموزه ترفّع به معنای مشارکت انسان در الوهیت است؛ مشارکتی که نه از طریق اتحاد جوهری با ذات خداوند (چنان که در برخی سنت‌های مسیحی شرقی دیده می‌شود)، بلکه از طریق رشد وجودی، تقدس فردی، اطاعت، دریافت فیض مسیح و مشارکت در آیین‌های مقدس ممکن می‌شود. در متون مقدس رسمی کلیسای مورمون، از جمله در کتاب *اصول و پیمان‌ها*، به صراحت آمده است که انسان در فرایند ترفّع می‌تواند «در تمام آنچه پدر دارد شریک شود» (Doctrine and Covenants, 2013, 76:58). در این دیدگاه، الوهیت فرایندی تحول‌یابنده است که بر امکان «شبیه‌شدن به خدا» تأکید می‌ورزد؛ با این حال، تفاوت وجودشناختی (diferencia ontológica) میان انسان و خداوند به‌طور کامل از میان نمی‌رود (Givens, 2015, p.152).

یکی از پیامدهای اساسی این انسان‌شناسی، جایگاه محوری خانواده در زندگی ابدی است. در الهیات مورمون، واحد بنیادین اجتماع آسمانی «خانواده ابدی» است و نه فرد. از این رو آیین‌های معبد - به‌ویژه sellamiento eterno (پیوند ابدی) و bautismo por los muertos (غسل تعمید به نیابت از مردگان) - به‌عنوان ابزارهای لازم برای تحقق ترفّع در نظر گرفته می‌شوند. پژوهشگران حوزه دین در آمریکای لاتین نشان داده‌اند که این تمرکز شدید بر خانواده، با فرهنگ خانواده‌محور و ارزش‌های اجتماعی لاتین هم‌خوانی قابل‌توجهی دارد (Vargas Passos, 2019, p.14).

با این حال، این انسان‌شناسی در سنت‌های مسیحی دیگر نقدهای قابل‌توجهی برانگیخته است. الهیات کاتولیک - که بر آموزه گناه نخستین، نیاز مطلق به فیض و نقش کلیسا به‌عنوان مجرای فیض تأکید می‌کند - ترفیع مورمونی را نوعی «انسان‌محوری افراطی» یا حتی «الهیات ارتقایی» معرفی کرده است؛ زیرا امکان تشبیه وجودی به خداوند را بیش از حد گسترده می‌بیند (Consejo Episcopal Latinoamericano, 1992, p.84). برخی مراکز الهیاتی مسیحی در منطقه نیز در گزارش‌های خود، این آموزه را ناسازگار با یکتاپرستی کتاب‌مقدسی دانسته‌اند؛ زیرا از منظر آنان، این مفهوم می‌تواند به تکثیر خدایان یا ارتقای انسان به مقام الوهیت بینجامد (Parker, 2025, p.195).

با وجود این نقدها، پژوهشگران جامعه‌شناسی دین در منطقه، از جمله پارکر (Parker, 2025, p.198) بر این باورند که آموزه ترفّع نوعی الهیات امید را برای بسیاری از لاتین‌ها ارائه می‌کند، به‌ویژه برای گروه‌هایی که با بی‌ثباتی اجتماعی، نابرابری اقتصادی و کمبود فرصت‌ها مواجه‌اند. در این خوانش، ترفّع نه تنها به‌عنوان یک اصل الهیاتی، بلکه به‌عنوان راهبردی معنوی برای معنابخشی به زندگی و تقویت Libre albedrío (اراده آزاد) در سطح فردی و خانوادگی عمل می‌کند.

در نتیجه، آموزه ترفّع در مورمون‌یسم صرفاً یک مفهوم الهیاتی نیست، بلکه به‌عنوان یک «انسان‌شناسی تعالی‌بخش» عمل می‌کند که ظرفیت انسان را برای تغییر، رشد و مشارکت در ساحت مقدس برجسته می‌سازد. در بافت آمریکای لاتین، این آموزه به دلیل هم‌خوانی با فرهنگ خانواده‌محور، امیدگرایی دینی و گرایش به تجربه قدسی شخصی، به عاملی مهم در گسترش و پذیرش اجتماعی مورمون‌یسم بدل شده است.

۲-۳. وحی و کتاب مقدس در مورمون‌نسیسم: از متن مقدس تا پیامبر زنده

وحی در الهیات مورمونی جایگاهی بنیادین و متمایز دارد و یکی از اصلی‌ترین عناصر هویت دینی این سنت محسوب می‌شود. کلیسا این اصل را با اصطلاح اسپانیولی *revelación continua* (وحی مستمر) معرفی می‌کند و آن را نقطه تمایز اساسی خود با الهیات مسیحی تاریخی می‌داند (The Church of Jesus Christ of Latter-day Saints, 2000, p.32-38). بر خلاف کاتولیسیسم و پروتستانتیسم که دامنه وحی را به دوره رسولان اولیه یا به متن کتاب مقدس محدود می‌دانند، مورمون‌نسیسم مجموعه‌ای گشوده و چندمتنی از وحی را می‌پذیرد. این متون مقدس که اصطلاحاً «آثار استاندارد» نامیده می‌شوند، شامل کتاب مقدس در کنار سه کتاب اختصاصی این کلیسا، یعنی کتاب *مورمون* (Libro de Mormón)، *اصول و پیمان‌ها* (Doctrina y Convenios) و *مروارید گران‌بها* (Perla de Gran Precio) است؛ چهارگانه‌ای که در کنار یکدیگر، ساختار معرفتی و الهیات رسمی این سنت را شکل می‌دهد (Givens, 2015, p.15-22).

در این چارچوب، «رئیس کلیسا» همواره واجد سه عنوان رسمی و کلیدی است: نبی (Profeta)، بیننده (Vidente) و مکاشفه‌کننده (Revelador). این اصل ساختاری که پیشینه آن به عصر جوزف اسمیت بازمی‌گردد، صرفاً یک گزاره تاریخی نیست، بلکه در الهیات معاصر نیز پدیده‌ای زنده و پویا محسوب می‌شود. نمونه بارز این پویایی، صدور بیانیه رسمی موسوم به (Declaración Oficial 2) در سال ۱۹۷۸ بود که به محدودیت‌های نژادی اعطای مقام روحانی (که‌هنوت) به سیاه‌پوستان پایان داد؛ رویدادی تاریخی که از سوی پژوهشگرانی همچون کریستین پارکر (Parker, 2025, p.210-215)، به‌عنوان شاخص‌ترین تجلی (*revelación continua*) در دوران مدرن ارزیابی شده است. ویژگی چندمتنی وحی در مورمون‌نسیسم همچنین ماهیتی «نهادی» دارد؛ یعنی وحی نه صرفاً یک تجربه شخصی، بلکه بخشی از سازوکار رسمی اداره کلیسا است که از طریق شورای اول ریاست (First Presidency) و شورای دوازده رسول اعمال می‌شود. پژوهشگران حوزه دین در منطقه، از جمله وارگز (Várguez Pasos, 2019, p.18-22)، بر این نکته تأکید کرده‌اند که ساختار وحی مورمونی به گونه‌ای طراحی شده که هم تجربه دینی فرد را معتبر بداند و هم اقتدار نهادی را حفظ کند.

در آمریکای لاتین، مفهوم پیامبر زنده (Profeta Viviente) نقش محوری در تکوین هویت دینی اعضای این کلیسا ایفا می‌کند. مطالعات منطقه‌ای، به‌ویژه پژوهش‌های مرتبط با رسانه‌های دینی (Campbell & Tsuria, 2021, p.112) نشان می‌دهند که پیام‌های ویدیویی و دیجیتالی رئیس کلیسا، برای جوانان مورمون لاتین، تجربه‌ای «شخصی، زنده و فوری» خلق می‌کند. در این پارادایم، رسانه‌های اجتماعی صرفاً ابزار انتشار پیام نیستند، بلکه بخشی از ساحت تجربی خود وحی تلقی می‌شوند؛ چراکه ارتباط نمادین با پیامبر را بازتولید کرده و به وحی، ماهیتی زمانمند و ملموس می‌بخشند.

در مقابل، سایر سنت‌های الهیاتی در آمریکای لاتین، با این آموزه مواجهه‌های متفاوتی داشته‌اند. کاتولیسیسم، بر اساس اسناد رسمی شورای اسقف‌های آمریکای لاتین (Consejo Episcopal Latinoamericano, 1992, p. 94-100)، ادعای وحی مستمر را با تعالیم کلاسیک خود ناسازگار دانسته و آن را انحرافی فراتر از مرزهای الهیات سنتی مسیحی قلمداد می‌کند. از سوی دیگر، بخش عمده‌ای از پروتستان‌های انجیلی (Evangélicos) این منطقه، وحی مستمر مورمونی را با استناد به اصل «فقط کتاب مقدس» (Sola Scriptura) رد کرده و آن را گشایشی بی‌ضابطه در قلمرو آموزه‌ها می‌دانند (Parker, 2025, p.220-225).

باین‌حال، جامعه‌شناسان دین در منطقه، ازجمله گراسیلا هرناندز (Hernández, 2011, p.155) تأکید می‌کنند که الگوی وحی مستمر در مورمونیسیم، با برخی کلان‌ویژگی‌های دینی در جنبش‌های پنتیکاستی (Pentecostalismo) آمریکای لاتین قرابت دارد. هر دو سنت بر «تجربه زیسته روح» (Experiencia viva del Espíritu) و «تجدید مستمر رابطه با امر قدسی» پافشاری می‌کنند. این هم‌پوشانی فرهنگی - تجربی، به‌ویژه در بستر حاشیه‌نشینی شهری و در میان طبقات متوسط رو به پایین، به جامعه‌پذیری و پذیرش اجتماعی بالاتر آموزه وحی مستمر کمک شایانی کرده است (Parker, 2025, p.228).

در مجموع، وحی در مورمونیسیم از یک الگوی سه‌وجهی و ترکیبی پیروی می‌کند:

۱. ساحت متنی: مبتنی بر کتب استاندارد چهارگانه (Obras Estándar)؛
۲. ساحت نهادی: متکی بر ارکان ریاست کلیسا (Primera Presidencia) و شوراهای رسالتی؛
۳. ساحت تجربی و جاری: از طریق تجلی مفاهیمی چون پیامبر زنده (Profeta Viviente) و کانال‌های ارتباط دیجیتال.

این الگوی ترکیبی، الهیاتی پویا، زمانمند و انعطاف‌پذیر را بازتعریف می‌کند؛ الهیاتی که خود را با تغییرات ساختاری اجتماعی و فرهنگی همگام ساخته و به‌عنوان یکی از پیش‌ران‌های اصلی در بومی‌سازی و گسترش مورمونیسیم در آمریکای لاتین ایفا نقش می‌کند (Vázquez Pasos, 2019, p.26). باین‌حال، تحقق این بومی‌سازی و پذیرش اجتماعی در بستر فرهنگی آمریکای لاتین، بیش از هر چیز نیازمند یک سازوکار مشروعیت‌بخش درون دینی بود؛ سازوکاری که بتواند میان متون نخستین مورمونیسیم و واقعیت‌های جاری جامعه لاتین پیوند برقرار کند. این ضرورت، اهمیت بازخوانی نهاد نبوت و پویایی اقتدار دینی را در این جغرافیا آشکار می‌سازد.

۳. هدایت مستمر مؤلفه اول اقتدار دینی مورمونیسیم در آمریکای لاتین

بررسی پویایی‌های مورمونیسیم در آمریکای لاتین نشان می‌دهد که تثبیت این جریان مذهبی، صرفاً بر دوش آموزه‌های ثابت گذشته نبوده، بلکه به نوعی تعامل زنده میان رهبری مرکزی و اقتدار محلی اتکا داشته است. برای درک چگونگی شکل‌گیری این اقتدار مذهبی و پذیرش آن در بستر فرهنگی جامعه لاتین، ضروری است

سازوکارهای معرفت‌شناختی این کلیسا را در دو حوزهٔ حیاتی «هدایت الهی مستمر» و «سلسله‌مراتب اداری» بازخوانی کنیم.

بر این اساس، در گام نخست به تحلیل مؤلفهٔ اول یعنی (هدایت الهی مستمر) و نقش آن در بستر لاتین می‌پردازیم و سپس در ادامه، مؤلفهٔ دوم (سلسله‌مراتب اداری) را مورد بررسی قرار خواهیم داد.

۱-۳. مفهوم «وحی مداوم»

مفهوم «وحی مداوم» (revelación continua) یکی از ارکان الهیات مورمون است که بر استمرار دریافت هدایت الهی توسط پیامبر زنده و ساختار نهادی کلیسا تأکید می‌کند. این اصل که نخستین بار در آثار جوزف اسمیت بنیان‌گذاری شد، در الهیات معاصر کلیسای عیسی مسیح قدیسان آخرالزمان همچنان نقشی محوری دارد و بیان می‌کند که خداوند نه تنها در گذشته با پیامبران سخن گفته، بلکه امروز نیز پیام‌های جدید و مرتبط با شرایط تاریخی و اجتماعی معاصر را به رئیس کلیسا الهام می‌کند (Givens, 2015, p.122). در سنت مورمونی، وحی مداوم به‌عنوان فرایندی پویا در نظر گرفته می‌شود که از طریق آن، آموزه‌های دینی، سازماندهی کلیسا، و حتی سیاست‌های اخلاقی و اجتماعی می‌توانند متناسب با نیازهای زمانه بازتفسیر شوند.

اگرچه مواجهه با مقتضیات زمان و به‌روزرسانی حیات دینی، دغدغه‌ای مشترک میان تمام ادیان و مذاهب است و هر یک راهکاری ساختاری برای آن اندیشیده‌اند، اما سازوکار «وحی مداوم» در مورمون‌یسم واجد تمایزهای ماهوی و ساختاری بنیادین با سایر مکاتب مذهبی است. در کلیسای کاتولیک، اگرچه نهاد پاپ از اقتدار و الهام الهی (مبنی بر دکنترین عصمت پاپ در گستره فتاوی رسمی) برخوردار است، اما این اقتدار صرفاً معطوف به «تفسیر و صیانت از ودیعه ایمان سستی» است و هرگز به‌معنای افزودن کتاب مقدس جدید یا تغییر در شالوده وحی تاریخی نیست. در سنت پروتستان، همسویی با زمانه از طریق رویکردهای تکترباور «هرمنوتیکی» و بازتفسیر متن ثابت کتاب مقدس (با اتکا به اصل کفایت کتاب مقدس) صورت می‌گیرد، بدون آنکه نهادی ادعای دریافت منبع جدیدی از غیب را داشته باشد. در دین اسلام نیز با اتکا به اصل خاتمیت، وحی تشریعی به طور کامل منقطع تلقی شده و فرایند پویایی دین از طریق «اجتهاد» صورت می‌گیرد؛ اجتهاد، سازوکاری برای کشف و استنباط احکام جدید از درون منابع وحیانی ثابت (قرآن و سنت) با ابزارهای فقهی است و مجتهد هرگز ادعای دریافت وحی جدید یا تشریع شریعت تازه را ندارد. در مقابل این رویکردها، مورمون‌یسم به یک «قانون گشوده از کتاب مقدس» معتقد است؛ به‌این معنا که پیامبر زنده مورمون می‌تواند گزاره‌هایی کاملاً جدید، فراتر یا حتی در تضاد با سنت‌های پیشین را به‌عنوان وحی مستقیم و هم‌سنگ با کتب مقدسه، اعلام و تصویب کند.

در آمریکای لاتین، این مفهوم اهمیتی دوچندان یافته است؛ زیرا جوامع مذهبی این منطقه همواره با سنت‌های کاریزماتیک و تجربه‌محور در دین سر و کار داشته‌اند. گزارش‌های میدانی نشان می‌دهد که مؤمنان لاتین غالباً «وحی

مداوم» را نه صرفاً آموزه‌ای انتزاعی، بلکه امکانی برای ارتباط زنده با امر قدسی تلقی می‌کنند؛ به‌ویژه هنگامی که پیام‌های رئیس کلیسا در زمینه‌هایی چون خانواده، بحران‌های اجتماعی یا مناسک دینی با شرایط روزمره آنان سازگار می‌شود (Parker, 2025, p.168). این امر سبب شده است که اقتدار پیامبر در این منطقه با نوعی مشروعیت کاریزماتیک - نهادی ترکیب گردد که هم ریشه در ساختار رسمی کلیسا دارد و هم با انتظارات فرهنگی اعضا هماهنگ است. با این حال، این مدل از نبوت زنده به دلیل ماهیت به‌شدت متمرکز و آمریکامحور خود، همواره از سوی منتقدان کاتولیک و پروتستان منطقه به‌عنوان ابزاری برای تحمیل سیاست‌های مذهبی واشنگتن و سالت‌لیک‌سیتی بر هویت بومی آمریکای لاتین نقد شده است.

به موازات این امر، رسانه‌های دیجیتال به تقویت فهم تجربه‌محور از وحی مداوم کمک کرده‌اند. پخش زنده کنفرانس‌ها، انتشار مداوم سخنرانی‌ها و دسترسی فوری به بایانه‌های رسمی سبب شده است که فرایند وحی برای مؤمنان محسوس‌تر و قابل پیگیری روزمره شود (Campbell, 2021, p.44-49). در این الگو، اقتدار پیامبر در قالبی شبکه‌ای بازتولید می‌شود؛ الگویی که طی آن اعضا پیام‌های جدید را دریافت، تعبیر و در شبکه‌های بومی خود بازنشر می‌کنند. بنابراین، «وحی مداوم» در آمریکای لاتین نه تنها یک اصل الهیاتی مرکزی است، بلکه سازوکاری تجربی برای سازمان‌دهی زندگی دینی، آموزش عقیدتی و حفظ پیوند با مرکز نبوت محسوب می‌شود.

۲-۳. جایگاه رئیس کلیسا به‌عنوان پیامبر زنده

جایگاه رئیس کلیسای مورمون به‌عنوان «پیامبر، نبی و مکاشفه‌کننده» یکی از ستون‌های اصلی الهیات مورمونی است و استمرار ارتباط الهی با بشر در عصر حاضر را نمایندگی می‌کند. این جایگاه بر آموزه «وحی مستمر» استوار است؛ آموزه‌ای که بیان می‌کند همان‌گونه که خداوند در دوران کتاب مقدس از طریق پیامبران سخن می‌گفت، امروزه نیز هدایت الهی از طریق رئیس کلیسا منتقل می‌شود (Givens, 2015, p.125). رئیس کلیسا در رأس شورای دوازده رسولان قرار دارد و سخنان و تصمیمات او به‌عنوان بخشی از اراده الهی برای اداره جامعه مؤمنان تلقی می‌گردد.

در خصوص ماهیت این تصمیمات و در پاسخ به این پرسش که آیا آنها به‌مثابه «وحی جدید» هستند یا کارکرد تفسیری دارند، باید اشاره کرد که در الهیات مورمونی، سخنان رئیس کلیسا نه به‌معنای «وحی تشریعی هم‌تراز با متون مقدس»، بلکه به‌مثابه «هدایت الهی برای مقتضیات زمان» نگریسته می‌شود. در این نظام، سازوکار تلقی این هدایت، نه مانند وحی نبوی در اسلام (که با رحلت پیامبر اسلام پایان یافته و راه دریافت تشریع را بسته است)، بلکه فرایندی است مبتنی بر نیایش، تعمق در متون مقدس و مشورت جمعی در شورای دوازده رسولان که طی آن، «روح‌القدس» رهبر را در تطبیق اصول الهی بر مسائل نوظهور هدایت می‌کند. این الگو در قیاس با سنت‌های کاتولیکی و پروتستان متمایز است؛ چراکه در الهیات کاتولیک، دوره وحی با دوران رسولان پایان یافته، و در پروتستانتیسم مرجعیت نهایی تنها در متن کتاب مقدس تثبیت شده است (Bushman, 2007, p.87).

در ساختار نهادی مورمون‌ها، پیامبر زنده نقش هماهنگ‌کننده جهانی دارد و خطابه‌های او در کنفرانس‌های عمومی نه‌تنها برای اعضای کلیسا در ایالات متحده، بلکه در آمریکای لاتین نیز معیار هدایت دینی و اخلاقی به‌شمار می‌رود. انسجام سازمانی کلیسا تا حد زیادی ناشی از همین محوریت پیامبری است که به آن اجازه می‌دهد سیاست‌گذاری‌های دینی، اجتماعی و فرهنگی را در سطح جهانی به‌صورت یکپارچه هدایت کند (Mauss, 1994, p.70-78). اطاعت از پیامبر در میان اعضا بیشتر بر پایه ایمان کاریزماتیک و تجربه معنوی شکل می‌گیرد تا صرف انضباط نهادی، بسیاری از پیروان، پیامبر را واسطه‌ای حقیقی میان خود و هدایت الهی می‌دانند و این امر پذیرش اقتدار او را تقویت می‌کند. در نتیجه، جایگاه پیامبر در مورمون‌سیسم ترکیبی از اقتدار نهادی و کاریزماتیک است که آن را به یکی از منحصربه‌فردترین ساختارهای رهبری دینی در مسیحیت معاصر تبدیل می‌کند (Ramos Rueda, 2015, p.65).

۳-۳. بازتعریف مفهوم نبوت در بستر فرهنگی آمریکای لاتین

با گسترش فعالیت‌های تبلیغی کلیسای مورمون در آمریکای لاتین از نیمه دوم قرن بیستم، آموزه «نبوت معاصر» در فضایی دینی وارد شد که به‌شدت تحت تأثیر سنت‌های کاتولیکی و جنبش‌های نوپدید پنتیکاستی قرار داشت. در چنین بستری، مفهوم «پیامبر زنده» مورمونی به‌عنوان رهبر معنوی جهانی معرفی شد که هدایت الهی را برای جامعه مؤمنان دریافت و اعلام می‌کند. این ایده برای بسیاری از جوامع لاتین بیگانه نبود؛ زیرا در سنت‌های پنتیکاستی و کاریزماتیک، تجربه الهام مستقیم روح القدس و نقش رهبران الهام‌یافته از دهه‌های میانی قرن بیستم به‌طور گسترده پذیرفته شده است (Parker, 2025, p.155).

با این حال، الهیات مورمونی میان «وحی نهادی» و تجربه‌های فردی الهام تمایز قائل می‌شود. در این سنت، دریافت وحی برای هدایت کلیسا نه یک تجربه شخصی پراکنده، بلکه فرایندی سازمان‌یافته است که از طریق رئیس کلیسا و در چارچوب ساختار رهبری آن انتقال می‌یابد. این تفاوت موجب شده است که در آمریکای لاتین نوعی بازتفسیر فرهنگی از نبوت شکل گیرد. از یک‌سو در سطح رسمی و الهیاتی، پیامبر زنده به‌عنوان کانال مشروع و انحصاری دریافت وحی برای کلیسا معرفی می‌شود. از سوی دیگر، در سطح فرهنگ دینی مردمی، تصور پیامبر گاه با الگوهای کاریزماتیک محلی و تصویر رهبران روحانی الهام‌یافته پیوند می‌یابد (Ceriani Cernadas, 2011, p.35). پژوهش‌های جامعه‌شناختی نشان می‌دهد که در کشورهایی مانند مکزیک و پرو، اصطلاحات بومی نظیر *guía espiritual* یا *profeta* در توصیف رهبران مورمون به کار می‌رود که نشان‌دهنده نوعی سازگاری زبانی و فرهنگی با مفهوم نبوت است (Parker, 2025, p.180-185).

این فرایند را می‌توان نمونه‌ای از «بومی‌سازی مفاهیم دینی» دانست؛ فرایندی که در آن آموزه‌های جهانی بدون تغییر در مبانی الهیاتی خود، در چارچوب تجربه‌های فرهنگی جامعه میزبان بازتعریف می‌شود. به بیان دیگر، نبوت در مورمون‌سیسم در آمریکای لاتین نه به‌صورت دگرگونی دگرگون، بلکه در قالب تطبیق معنایی با نظام فهم دینی مردم

منطقه ظاهر شده است. چنین وضعیتی نشان می‌دهد که تعامل میان الهیات جهانی و فرهنگ محلی می‌تواند به شکل‌گیری الگوهای جدیدی از فهم اقتدار دینی بینجامد؛ الگویی که در مطالعات دین تطبیقی از آن با عنوان «زمینه‌مند شدن نبوت» یا (contextualización profética) یاد می‌شود (Ramos Rueda, 2015, p.68).

۳-۴. سطوح پذیرش یا چالش با اقتدار پیامبر

بر اساس شواهد میدانی و مطالعات اجتماعی، اقتدار پیامبر زنده در میان مورمون‌های آمریکای لاتین در سه سطح متمایز قابل تحلیل است. نخست، «سطح وفاداری نهادی» است که معمولاً در میان اعضای باسابقه و یکپارچه با سازمان کلیسا مشاهده می‌شود. در این سطح، پیامبر زنده به‌عنوان واسطه بی‌واسطه وحی الهی تلقی می‌شود و پیروان تعالیم او را با اطمینان معرفتی و التزام دینی می‌پذیرند. دوم، «سطح اقتباس فرهنگی» است که بیشتر میان نوکیشان یا خانواده‌هایی دیده می‌شود که ریشه‌های کاتولیکی یا سنت‌های مذهبی محلی خود را حفظ کرده‌اند. در این گروه، پیامبر زنده محترم شمرده می‌شود، اما اقتدار او در عمل با الگوهای مذهبی پیشین - مانند مقام پاپ یا رهبران کاریزماتیک بومی - مقایسه می‌شود. سوم، «سطح انتقادی» قرار دارد که به‌ویژه در میان روشنفکران مذهبی، دانشجویان علوم دینی یا ناظران بیرونی دیده می‌شود. این افراد اقتدار کاریزماتیک پیامبر را در چارچوب نظریه‌های جامعه‌شناختی، به‌ویژه الگوی اقتدار کاریزماتیک ماکس وبر، تحلیل می‌کنند و آن را پدیده‌ای نهادی‌شده از قدرت دینی می‌دانند (Mauß, 1994, p.82).

پژوهش‌های جدید نشان می‌دهد که در شهرهای بزرگ آمریکای لاتین، افزایش تحصیلات، گسترش رسانه‌های مستقل و دسترسی به منابع دیجیتال موجب شکل‌گیری سطحی از پرسش‌گری درباره شیوه کارکرد وحی نهادی در کلیسای مورمون شده است (Campbell, 2021, p.52). در چنین زمینه‌ای، برخی اعضا تمایل بیشتری به گفت‌وگو درباره نسبت میان وحی، اختیار فردی و تفسیر شخصی از ایمان دارند. همین امر کلیسا را واداشته تا با تقویت کلاس‌های آموزشی، برنامه‌های جوانان و همایش‌های محلی، مفهوم پیامبری را با زبانی عقلانی‌تر و قابل فهم‌تر برای مخاطبان لاتین توضیح دهد.

در مجموع، اقتدار پیامبر در آمریکای لاتین پدیده‌ای پویا و چندلایه است که در میان اعضا پیوسته میان سطوح وفاداری نهادی، اقتباس فرهنگی و تحلیل انتقادی در حال چرخش است. این پویایی نشان می‌دهد که ایمان مورمونی در بستر فرهنگی آمریکای لاتین نه حالت ایستا، بلکه فرایندی در حال تطبیق و بازمعن‌پردازی اجتماعی است (Hernández, 2011, p.160).

۳-۵. رسانه‌های دیجیتال و تحکیم مفهوم «وحی مداوم»

رسانه‌های دیجیتال و تحکیم دیجیتالی‌شدن کنش‌های دینی در دهه‌های اخیر نقش تعیین‌کننده‌ای در بازتولید و

تقویت اقتدار پیامبر زنده در آمریکای لاتین ایفا کرده است. از اوایل دهه ۲۰۱۰، کلیسای مورمون با بهره‌گیری نظام‌مند از رسانه‌های دیجیتال، الگوهای ارتباطی خود با جوامع اسپانیایی‌زبان و پرتغالی‌زبان را بازتعریف کرده است. پخش زنده کنفرانس‌های عمومی از سالت‌لیک‌سیتی (Salt Lake City)، انتشار هم‌زمان ترجمهٔ پیام‌های رئیس کلیسا و دسترسی گسترده به آرشیو خطابه‌ها در پلتفرم‌هایی نظیر Facebook، YouTube و وبگاه‌های رسمی کلیسا، موجب شده است که آموزه «وحی مداوم» (revelación continua) برای اعضا نه صرفاً یک اصل الهیاتی، بلکه تجربه‌ای عینی و تکرارشونده تلقی شود (Campbell, 2021, p.44-51).

این راهبرد رسانه‌ای دست‌کم دو کارکرد اساسی دارد. نخست، تقویت حس تعلق به یک جامعهٔ دینی جهانی و ایجاد پیوند نمادین مستقیم میان مؤمنان آمریکای لاتین و مرکز نبوت در ایالات متحده؛ دوم، فراهم‌سازی بستری آموزشی برای بازتفسیر مفاهیم بنیادین الهیاتی همچون نبوت، وحی و اطاعت دینی در قالب‌های فرهنگی محلی. شواهد میدانی نشان می‌دهد که واحدهای محلی کلیسا در کشورهایی مانند شیلی و کلمبیا از ابزارهایی چون پادکست‌های آموزشی، ویدئوهای کوتاه و جلسات آنلاین برای آموزش جوانان بهره می‌گیرند و در این فرایند، پیام‌های پیامبر را با نمونه‌های تاریخی و تجربه‌های مذهبی جهان لاتین مقایسه و تبیین می‌کنند (Parker, 2025, p.187-191).

از منظر جامعه‌شناسی دین، رسانه‌های دیجیتال نه تنها اقتدار پیامبر را حفظ کرده‌اند، بلکه به آن بُعدی تعاملی و شبکه‌ای بخشیده‌اند. اعضا قادرند پیام‌های الهام‌بخش را به صورت هم‌زمان دریافت کنند، گزاره‌های منتخب را در شبکه‌های اجتماعی شخصی بازنشر دهند و در فضاهای گفت‌وگوی دینی مشارکت فعال داشته باشند. پیامد این فرایند، شکل‌گیری الگویی از «نبوت شبکه‌ای» است که در آن اقتدار کاریزماتیک از شکل حضوری و متمرکز به قالبی رسانه‌ای و توزیع‌شده منتقل می‌شود، بی‌آنکه پیوند آن با امر قدسی تضعیف گردد (Campbell, 2021, p.60-64). در نتیجه، مفهوم وحی مداوم در بافت آمریکای لاتین از یک آموزه انتزاعی الهیاتی به تجربه‌ای ملموس، روزمره و دیجیتال تبدیل شده است.

۴. سازمان دینی مؤلفه دوم اقتدار دینی مورمونیزم

در الهیات و ساختار اجتماعی مورمونیزم، سازمان دینی، به عنوان دومین رکن و مؤلفهٔ اصلی اقتدار، وظیفهٔ حفظ انسجام عقیدتی، مدیریت امور مناسکی و اجرای تصمیمات رهبری ارشد را بر عهده دارد. ساختار مذکور بر پایه سلسله‌مراتبی دقیق و درعین حال شبکه‌ای از مسئولیت‌های داوطلبانه استوار است که تمام سطوح زندگی جوامع مورمون را پوشش می‌دهد.

۴-۱. سازمان اداری: اسقف‌ها، رئیس استیک و حوزه‌های منطقه‌ای

ساختار اداری کلیسای عیسی مسیح قدیسان آخرالزمان (LDS) بر پایه الگویی منحصر به فرد از سلسله‌مراتب دقیق و

در عین حال مشارکت محور بنا شده است که هدف آن حفظ انسجام ایمانی در سطح جهانی و مدیریت اثربخش جوامع دینی در بسترهای فرهنگی متفاوت است (Mauss, 1994, p.150). در پایین‌ترین سطح سازمان‌دهی، واحدهای محلی با عنوان باریو (Barrio) به معنای محله یا راما (Rama) به معنای شاخه تعریف می‌شوند که مدیریت آنها بر عهده اسقف‌ها (Obispos) یا رؤسای راما است. اسقف در سنت مورمونی، نهادی چندکارکردی است که مسئولیت‌های روحانی، اداری، رفاهی و نظارتی را به‌طور هم‌زمان بر عهده دارد. او نه تنها به امور عبادی می‌پردازد، بلکه به عنوان «قاضی مذهبی» مسئولیت ارزیابی شایستگی اعضا برای ورود به معابد و هماهنگی برنامه‌های رفاهی را نیز بر دوش دارد (Givens, 2015, p.170). در سطحی بالاتر، مجموعه‌ای از «باریوها» تحت نظارت یک «استیک» (Estace) به معنای میخ چادر قرار می‌گیرند که توسط رئیس استیک اداره می‌شود. رئیس استیک، مقامی کلیدی برای حفظ استانداردهای الهیاتی در سطح منطقه‌ای است و وظیفه اصلی او نظارت بر امور تربیتی، مالی و پابندی به مناسک در واحدهای تحت پوشش است (The Church of Jesus Christ of Latter-day Saints, 2000, p.45).

برای مدیریت کلان جغرافیایی، کلیسا به «حوزه‌های منطقه‌ای» (Area Authorities) تقسیم شده است که در آمریکای لاتین نقش تعیین‌کننده‌ای در بومی‌سازی استراتژی‌های کلیسا دارند. این حوزه‌ها به عنوان پل ارتباطی میان «شورای دوازده رسول» در سالت‌لیک‌سیتی و واحدهای محلی عمل می‌کنند و وظیفه تطبیق سیاست‌های جهانی با واقعیت‌های فرهنگی منطقه را بر عهده دارند (Vázquez Pasos, 2019, p.32). این ساختار، بر پایه اصل «خدمت داوطلبانه» (ministerio laico) بنا شده است؛ به این معنا که به‌جز مقامات عالی‌رتبه، سایر مناصب - از اسقف تا رئیس استیک - فاقد حقوق مادی بوده و از میان اعضای بومی انتخاب می‌شوند (Davies, 2000, p.30). این چرخش منظم مناصب، سبب می‌شود که نقش رهبری میان اعضا توزیع شده و احساس مالکیت نسبت به کلیسا در میان پیروان تقویت شود. از منظر جامعه‌شناسی دین، این الگوی اداری نوعی «کلیسای مشارکتی - سلسله‌مراتبی» ایجاد می‌کند که با کاهش هزینه‌های اداری و افزایش مشارکت اجتماعی، توانسته است در جوامع لاتینی، نوعی نظم نهادی پایدار و در عین حال منعطف در برابر چالش‌های اجتماعی ایجاد کند (Vázquez Pasos, 2019, p.40).

۲-۴. انتقال قدرت از مبلغان آمریکایی به رهبران بومی

در دهه‌های نخست گسترش مورمونیزم در آمریکای لاتین، بخش عمده‌ای از نقش رهبری، سازمان‌دهی و حتی تفسیر الهیات مورمون بر عهده مبلغان آمریکایی بود که از ایالات متحده به کشورهای مختلف اعزام می‌شدند. این حضور پررنگ خارجی، هرچند برای تثبیت ساختاری و انتقال اولیه «فرهنگ سازمانی کلیسا» ضروری می‌نمود و به گسترش سریع پیام مورمون در شهرهای بزرگ و مناطق استراتژیک کمک کرد، اما هم‌زمان چالش‌هایی در زمینه مشروعیت اجتماعی، حساسیت‌های ناسیونالیستی و سازگاری فرهنگی ایجاد کرد (Knowlton, 2006, p.45). بسیاری از ناظران محلی، کلیسا را به عنوان «نهادی آمریکایی» با پیوندهای قوی سیاسی - فرهنگی با ایالات متحده

می‌دیدند و این تصور می‌توانست مانعی برای پذیرش گسترده‌تر در جوامعی باشد که تجربه تاریخی استعمار و مداخله خارجی را در حافظه جمعی خود دارند (Parker, 2025, p.102).

از اواخر دهه ۱۹۶۰ به بعد، کلیسای عیسی مسیح قديسان آخرالزمان به‌طور آگاهانه سیاستی رسمی برای «بومی‌سازی رهبری» (desarrollo de liderazgo local) در پیش گرفت؛ برنامه‌ای که هدف آن تربیت رهبران محلی، واگذاری تدریجی مناصب اداری، و ایجاد ساختارهای پایدار با محوریت اعضای بومی بود (Mauss, 1994, p.160). این سیاست با تأسیس مراکز آموزشی منطقه‌ای، ترجمه گسترده متون دینی به اسپانیولی و پرتغالی، و تشویق اعضای بومی به پذیرش مسئولیت‌های اسقفی، استیکی و آموزشی همراه شد. با افزایش تعداد اعضای لاتین، ارتقای سطح تحصیلات عمومی و دینی آنان، و شکل‌گیری نسل دوم و سوم مورمون‌های بومی، روند انتقال قدرت شتاب گرفت؛ به‌گونه‌ای که امروزه تقریباً تمام مناصب کلیدی - از اسقف تا رئیس استیک و مسئولان برنامه‌های آموزشی - در اکثر کشورهای منطقه توسط اعضای بومی اداره می‌شود (Ramos Rueda, 2015, p.75).

این انتقال قدرت، کارکردهایی چندگانه و به لحاظ جامعه‌شناختی مهم داشته است. نخست، مشروعیت و مقبولیت مردمی کلیسا را افزایش داده است؛ زیرا اعضا رهبری را نه به‌عنوان «نمایندگان یک فرهنگ خارجی»، بلکه به‌عنوان کنشگران درون‌زا که شرایط اجتماعی و اقتصادی منطقه را از نزدیک می‌شناسند، تجربه می‌کنند (Parker, 2025, p.255). دوم، وابستگی ساختاری به نیروهای خارجی کاهش یافته و کلیسا توانسته است در بسیاری از کشورها، حتی در دوره‌های محدودیت سیاسی یا اقتصادی، حضور خود را حفظ کند. سوم، بومی‌سازی رهبری، امکان انطباق برنامه‌های دینی، سبک موعظه، موسیقی مذهبی و حتی شیوه‌های خدمات رفاهی را با نیازها و ارزش‌های فرهنگی جوامع محلی فراهم کرده است (Knowlton, 2006, p.70). مطالعات میدانی در مکزیک، برزیل و شیلی نشان می‌دهد که رهبری بومی توانسته است روابط عاطفی، خانوادگی و فرهنگی عمیق‌تری با اعضا برقرار کند و به گسترش پایدارتر کلیسا در محلات کارگری، مناطق حاشیه‌نشین شهری و جوامع روستایی کمک نماید (Ceriani Cernadas, 2011, p.110-111).

۳-۴. ساخت و نقش معابد در تثبیت هویت مؤمنان لاتینی

معابد (Templos) در سنت مورمون جایگاهی کاملاً متمایز از کلیساهای محلی (Centros de reuniones) دارند و محل انجام آیین‌های هویت‌ساز و نجات‌بخش همچون «وقف» (Investidura)، «غسل‌های نیابتی برای نیاکان» و «پیوند خانوادگی» (Sellamiento) هستند؛ آیین‌هایی که از منظر الهیات مورمون برای حیات ابدی و استمرار خانوادگی نقش بنیادین دارند (Givens, 2015, p.220). روند ساخت معابد در آمریکای لاتین، که با افتتاح معبد سائوپائولو در سال ۱۹۷۸ آغاز شد، نقطه عطفی در تحول جامعه مورمون‌های لاتینی به‌شمار می‌آید و نشان‌دهنده گذار کلیسا از مرحله «حضور موقت تبلیغی» به «استقرار نهادی پایدار» در منطقه است (Knowlton, 2006, p.55). برای بسیاری از مؤمنان، معبد نه تنها یک فضای مقدس، بلکه نمادی از رسمیت یافتن کلیسا، تثبیت جمعیت محلی و افزایش سرمایه دینی جامعه است.

ساخت معابد همچنین بُعد اجتماعی - فرهنگی مهمی دارد؛ زیرا سفرهای گروهی اعضا، مشارکت خانوادگی در آیین‌ها و حضور در دوره‌های آموزشی پیرامون معبد، شبکه‌های قوی همبستگی و اعتماد اجتماعی ایجاد می‌کند (Parker, 2025, p.282). در بسیاری از کشورها - از مکزیک تا شیلی - معابد به قانونی برای تقویت حافظه جمعی و بازتولید هویت «مورمون لاتینی» تبدیل شده‌اند؛ هویتی که هم به سنت جهانی کلیسا پیوند دارد و هم رنگ‌وبوی محلی یافته است. پژوهش‌های میدانی نشان می‌دهد که حضور معبد در یک شهر با افزایش معنادار در سطح مشارکت مذهبی، رعایت اصول انضباطی و احساس تعلق به جامعه جهانی قدیسان همراه است (Ramos Rueda, 2015, p.82).

۴-۴. اقتصاد دینی، تادیه عشر، پروژه‌های اجتماعی و کارکردهای رفاهی کلیسا

اقتصاد دینی کلیسای عیسی مسیح قدیسان آخرالزمان یکی از ستون‌های ساختاری این سنت مذهبی است و «تادیه عشر» (Diezmo) مهم‌ترین سازوکار تأمین مالی آن به‌شمار می‌آید. بر اساس این اصل الهیاتی، اعضا موظف‌اند ده درصد از درآمد خود را برای پیشبرد فعالیت‌های دینی، ساخت معابد و کلیساهای محلی، توسعه برنامه‌های آموزشی و پشتیبانی از طرح‌های رفاهی اختصاص دهند. این نظام مالی که بر داوطلبانه بودن، انضباط اخلاقی و شفافیت اداری تأکید دارد، نوعی «اقتصاد ایمانی» ایجاد می‌کند. بخش مهمی از منابع مالی کلیسا در آمریکای لاتین صرف پروژه‌های گسترده خدمات اجتماعی می‌شود، از جمله برنامه‌های واکنش به بحران، بانک‌های غذایی و آموزش مهارت‌های شغلی (Parker, 2025, p.170).

در کنار این طرح‌ها، کلیسا شبکه‌ای جهانی از «مراکز رفاهی» (Servicios de Bienestar) را اداره می‌کند که هدف آن ارائه حمایت مستقیم از اعضا و حتی غیر اعضاست. این مراکز با تکیه بر نیروی داوطلبانه اعضا نقش مهمی در تقویت «سرمایه اجتماعی مذهبی» و افزایش اعتماد درون گروهی ایفا می‌کنند (Davies, 2000, p.95). مشارکت مؤمنان در فعالیت‌های امدادی، نه تنها احساس مسئولیت اخلاقی را تقویت می‌کند، بلکه به ایجاد شبکه‌های حمایتی پایدار در محلات کم‌درآمد کمک می‌نماید.

در جوامع لاتینی که اغلب با مشکلات ساختاری نظیر نابرابری اقتصادی و بیکاری مواجه‌اند، نظام رفاهی کلیسا به یکی از عوامل کلیدی در افزایش مشروعیت اجتماعی و گسترش پایدار مورمونیسیم تبدیل شده است (Knowlton, 2006, p.62). از این منظر، اقتصاد دینی در مورمونیسیم موتور محرک انسجام اجتماعی و تقویت هویت جمعی است.

تحلیل نهایی، چالش‌ها و نتیجه‌گیری

گسترش مورمونیسیم در آمریکای لاتین طی دهه‌های اخیر فرایندی پیچیده، تعاملی و پرمناقشه بوده است؛ فرایندی که ترکیبی از انتقال نهادی، سازگاری فرهنگی، بازتفسیر الهیاتی و تجربه‌زیسته مؤمنان را در خود دارد. هرچند کلیسای

عیسی مسیح قدیسان آخرالزمان توانسته است در بسیاری از کشورهای لاتین جایگاهی سازمان یافته و روبه رشد ایجاد کند، اما رشد کمی دموگرافیک این جنبش هرگز به معنای مشروعیت یافتگی کلامی یا تقلیل نقدهای جدی وارد بر مبانی اعتقادی آن در بافتار منطقه نیست. این فرایند گسترش، در بطن خود با چالش‌های ساختاری، اجتماعی و الهیاتی بنیادینی دست به گریبان است.

نخستین مجموعه چالش‌ها از زمینه‌های نژادی و طبقاتی منطقه ناشی می‌شود. مورمون‌سیسم تاریخی طولانی از برداشت‌های نژادی و کلامی چالش برانگیز، به‌ویژه محرومیت سیاه‌پوستان و بومیان از مقام کهنوت (قدرت و اقتدار جهانی) تا سال ۱۹۷۸ دارد؛ مسئله‌ای که اگرچه در دهه‌های اخیر به‌طور رسمی اصلاح شده است، اما ساختار معرفتی و تاریخی کلیسا را همچنان در جوامع لاتینی تحت نقدهای جدی اخلاقی و الهیاتی قرار می‌دهد. علاوه بر این، منتقدان بومی بر این باورند که تمرکز مطلق رهبری جهانی در ایالات متحده (سالت‌لیک‌سیتی) و اعمال سیاست‌های پدرسالارانه، استقلال جماعات لاتین را سلب کرده است. در کنار آن، تفاوت‌های طبقاتی، به‌ویژه در جوامعی که فقر ساختاری و نابرابری درآمدی شدید است، اثر مستقیم بر تجربه دینی اعضا دارد؛ زیرا الزامات مالی سخت‌گیرانه‌ای چون تادیه عشر (پرداخت ده درصد از درآمد به کلیسا)، مشارکت داوطلبانه و هزینه‌های سفر به معابد، از نظر منتقدان نوعی فشار اقتصادی بر طبقات فرودست تلقی می‌شود. بنابراین، کلیسا ناگزیر بوده الگوهای حمایتی و رفاهی خود را گسترش دهد تا امکان مشارکت فراگیر فراهم شود، اگرچه این اقدامات رفاهی نیز گاه از سوی دیگر فرق مسیحی به‌عنوان ابزاری برای جذب توده‌های فقیر نقد شده است.

از منظر الهیاتی نیز مبانی کلامی مورمون‌سیسم با چالش‌ها و مخالفت‌های عمیقی روبه‌روست. الهیات مورمون با تأکید بر نبوت زنده، وحی مداوم و ساختار نهادی متمرکز، وارد فضایی شده است که در آن «الهیات‌های بخش»، «الهیات فقر» و قرائت‌های عدالت‌محور کاتولیک و پروتستان حضور پررنگ دارند. در این تقابل، انحصارگرایی الهیاتی مورمون‌سیسم و ادعای آن مبنی بر اینکه «تنها کلیسای حقیقی بر روی زمین» است، از سوی متکلمان سستی و معاصر آمریکای لاتین به‌عنوان یک انحراف و بدعت آشکار مذهبی کوبیده می‌شود. در بسیاری از کشورها، اعضای جدید، که پیش‌تر با گفتمان‌های آزادی‌بخش خو گرفته‌اند، انتظار دارند کلیسا موضع‌گیری اجتماعی فعال‌تری درباره فقر، تبعیض و سیاست‌های رفاهی داشته باشد. در پاسخ، کلیسا کوشیده است به‌جای ورود مستقیم به عرصه سیاسی، بر «توانمندسازی فردی»، «خودتکایی»، «رفاه خانواده» و «برنامه‌های واکنش به بحران» تمرکز کند. این رویکرد مصلحت‌گرایانه اگرچه با الهیات رسمی مورمون همخوان است، اما در برخی مناطق با انتظارات اجتماعی اعضا فاصله دارد و انفعال سیاسی کلیسا در برابر استبداد یا نابرابری‌های کلان منطقه، وجهه عمومی آن را با چالش مشروعیت مواجه ساخته است. با این حال، همین فاصله سبب شده است که نوعی بازاندیشی الهیاتی و فرهنگی در سطح محلی شکل گیرد؛ فرایندی که در آن اعضای لاتینی می‌کوشند میان اصول رسمی کلیسا و ارزش‌های اجتماعی بومی نوعی همسویی معنایی ایجاد کنند.

در این زمینه پرسش مهمی مطرح می‌شود: آیا می‌توان از شکل‌گیری «الهیات مورمون لاتینی» به‌عنوان شاخه‌ای مستقل سخن گفت؟ بررسی داده‌های میدانی، خطابه‌های محلی و شیوه‌های آموزشی کلیسا نشان می‌دهد که هرچند کلیسا از نظر الهیاتی ساختاری متمرکز و جهانی دارد، اما در عمل نوعی «الهیات بومی‌شده» در آمریکای لاتین پدید آمده است؛ الهیاتی که بر تجربه‌زیسته مؤمنان تأکید می‌کند، مفاهیم جهانی کلیسا را با حساسیت‌های فرهنگی منطقه پیوند می‌دهد و به برخی ارزش‌های لاتینی، همچون خانواده‌محوری، مشارکت جمعی، و معنویت تجربی، وزن بیشتری می‌دهد. این الگو را می‌توان نه یک الهیات جداگانه، بلکه زیرشاخه‌ای فرهنگی از الهیات رسمی دانست؛ شکلی از «مورمون‌یسم تفسیرشده در جهان لاتین» که در آن اصول ثابت باقی می‌مانند، اما برداشت‌ها، احساسات و اولویت‌های اخلاقی بازآرایی می‌شوند.

در بخش پیشنهادها برای پژوهش‌های آینده، چند مسیر کلیدی اهمیت دارد: نخست، مطالعه تطبیقی میان تجربه مورمون‌های لاتین و گروه‌های مذهبی هم‌ریشه در منطقه - به‌ویژه پنطیکاستی‌ها - می‌تواند الگوهای کاریزماتیک و سازمانی مشترک یا متعارض را روشن کند. دوم، پژوهش درباره تأثیر رسانه‌های دیجیتال بر انتقال «اقتدار پیامبر» و شکل‌گیری شبکه‌های ایمانی لاتینی، می‌تواند به توسعه نظریه‌های جدید درباره «نبوت شبکه‌ای» کمک کند. سوم، واکاوی نقدهای کلامی متکلمان کاتولیک و پروتستان معاصر آمریکای لاتین علیه آموزه‌های خاص مورمونی (مانند دکترین ترفع و کثرت متون مقدس) می‌تواند ابعاد جدیدی از منازعات فرقه‌ای در بازار دینی منطقه را روشن سازد. چهارم، بررسی نقش معابد در تولید هویت دینی و تغییرات نسلی در مشارکت مذهبی می‌تواند ابعاد عمیق‌تری از اجتماع‌پذیری دینی را آشکار سازد.

در جمع‌بندی پایانی، می‌توان گفت که رابطه میان الهیات، نبوت و ساختار دینی در آمریکای لاتین رابطه‌ای پویا، متقابل و چندبعدی است. الهیات رسمی مورمون، به‌ویژه در محورهایی چون وحی مداوم، نقش پیامبر زنده و قداست معبد، چارچوبی ثابت و جهانی فراهم می‌آورد؛ اما این چارچوب در تماس با فرهنگ، تاریخ و تجربه اجتماعی لاتین بازتفسیر می‌شود. نبوت نه تنها به‌عنوان منبع هدایت الهی، بلکه به‌مثابه سازوکار انسجام جامعه دینی عمل می‌کند. ساختار اداری و رفاهی کلیسا نیز امکان می‌دهد این الهیات در قالب سازوکارهای نهادی، آموزشی و اجتماعی تجسم یابد. در نهایت، هرچند حجم جمعیتی این جنبش در آمریکای لاتین قابل چشم‌پوشی نیست، اما مشروعیت کلامی و اجتماعی آن به دلیل ماهیت تمرکزگرای آمریکایی و مبانی دکترینال خاص آن، همچنان در هاله‌ای از تردید، نقد و مقاومت جدی مذهبی از سوی جامعه میزبان قرار دارد.

- Bushman, R. L. (2007). *José Smith: Piedra en bruto*. Salt Lake City, UT: Deseret Book.
- Campbell, H. & Tsuria, R. (2021). *Digital Religion: Understanding Religious Practice in Digital Media*. London: Routledge.
- Ceriani Cernadas, C. (2011). “Crónicas mormonas en el confín de Sión: la experiencia argentina”. *Ciencias Sociales y Religión/Ciências Sociais e Religião*, 13, 15, 35–61.
- Consejo Episcopal Latinoamericano (CELAM). (1992). IV Conferencia General del Episcopado Latinoamericano: Nueva Evangelización, Promoción Humana, Cultura Cristiana. Santo Domingo, República Dominicana.
- Davies, D. J. (2000). *The Mormon Culture of Salvation: Force, Grace and Glory*. Aldershot: Ashgate Publishing.
- Givens, T. L. (2015). *Wrestling the Angel: The Foundations of Mormon Thought—Cosmos, God, Humanity*. Oxford: Oxford University Press.
- Hernández, G. (2011). “Conversiones religiosas e historia oral: Pentecostales y mormones en contextos migratorios”. *Revista Cultura y Religión*, 5 (1), 135–155.
- Knowlton, D. C. (2006). “Sangre de minero: poder, contexto y acusaciones de corrupción en el mormonismo boliviano”. *Alteridades*, 16, 32, 69–80.
- Mauss, A. L. (1994). *The Angel and the Beehive: The Mormon Struggle with Assimilation*. Urbana: University of Illinois Press.
- Parker G., C. (2025). *Religiones en América Latina: La gran transformación*. Buenos Aires: CLACSO; Santiago: Ariadna Ediciones.
- Ramos Rueda, J. (2015). *Construyendo el presente desde el pasado: La identidad mormona en México (Tesis de licenciatura)*. Escuela Nacional de Antropología e Historia (ENAH), México.
- The Church of Jesus Christ of Latter-day Saints. Principios del Evangelio* (2000). Salt Lake City, UT: The Church of Jesus Christ of Latter-day Saints.

Table of Contents

An Evaluation of the Richard Swinburne and Michael Martin Controversy concerning the Probabilistic Cosmological Argument / 7

✎ *Mahdi Mirkhalafzadeh / Muhammad Jafari*

An Inquiry into the Relationship between the Big Bang Theory and the Teleological Argument / 25

Muhammad Jafarian Gholamrezaei

The Role of the Empirical Method in Proving the Existence of God / 43

Mohammad Hossein Faryab

Alfred Russel Wallace and the Directedness of the Evolution of Species / 61

✎ *Reza Keshavarz Siahpoosh / Yousef Daneshvar Niloo / Hamidreza Ramezani Darah*

Explanation of Truths Related to Prophethood Based on the World of Images (Mithāl) in the Illuminationist Philosophical System / 79

✎ *Erfaneh Mohammadzadeh Haghighi / Muhammad Taghizadeh*

The Origin and Development of the Doctrine of Imamate in Early Shi'ism: A Critique of the Orientalist Reading of Mohammad Ali Amir-Moezzi / 95

Alireza Asadi

The Domain of the Imam's Knowledge and Infallibility in the Thought of Sayyid Murtaḍā and Karājaki: A Critical Review of Views and Analytical Comparison / 115

✎ *Abolfazl Mohammadi / Ahmad Beheshti-Mehr*

A Critical Examination of Kierkegaard's Voluntarism from the Perspective of Transcendent Philosophy (Ḥikmat al-Muta'āliya) / 133

✎ *Mohammad Hossein Mirdarivandi / Alireza Kermani*

Dimensions of the Authoritativeness (Ḥujjiyya) of the Ṭīnat Traditions from the Perspective of 'Allāmah Miṣbāḥ Yazdī / 153

Moradali Shourgashti

From Apparent Divergence to Real Convergence: A Comparative Study of Āyatullāh Jawādī Āmulī's and Āyatullāh Miṣbāḥ Yazdī's Perspectives on the Domain of Religion / 173

✎ *Isa Moallem / Safdar Elahi-Rad*

The Role of the Method of Determining the Domain of Religion in the Theory of Islamic Humanities / 195

Mostafa Karimi

The Systematic Theology of the Mormon Church in Latin America: An Examination of Doctrinal Nature, Contemporary Prophethood, and Religious Structure / 217

Seyyed Mohammad Reza Miryousefi

Proprietor: *Imam Khomeini Educational 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 Mohammadredai:** *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

Fax: +9825-32934483

<https://nashriyat.ir>

www.kalami.nashriyat.ir

E-mail: m.kalami@qabas.net